

2007 년 2 월  
석사학위논문

존 칼빈과 칼 바르트의  
기독론에 대한 비교 비판적 연구  
(A Comparative and Critical Study  
on the Christology of John Calvin  
and Karl Barth)

광신대학교 대학원

신 학 과

조 수 아 영

존 칼빈과 칼 바르트의  
기독교론에 대한 비교 비판적 연구

지도교수 조 봉 근

이 논문을 신학석사 학위신청 논문으로 제출함.

2006 년 12 월 일

광신대학교 대학원

신 학 과

조 수 아 영

# 조수아영의 신학석사 학위논문을 인준함

위원장 광신대학교 교수 고 광 필 인

위 원 광신대학교 교수 조 봉 근 인

2006 년 12 월 일

광신대학교 대학원

# 목 차

## I. 서론

1. 연구동기-----	1
2. 연구 방향과 연구 방법-----	3

## II. 존 칼빈의 기독교론 분석-----5

1. 칼빈의 기독교론에 대한 고평필 교수의 견해-----	5
(1) ‘원죄’와 인간의 ‘부패한 본성’ -----	5
(2) 칼빈의 ‘율법관’과 율법의 3가지 기능-----	6
(3) 율법과 복음의 관계-----	7
(4) 성경의 2가지 신지식-----	8
(5) 속죄 사역의 출발점-----	9
2. 존 칼빈의 기독교론에 대한 조봉근 교수의 견해 -----	10
(1) 그리스도의 인격에 관한 분석-----	10
(2) 그리스도의 사역에 관한 분석-----	15
(3) 그리스도의 ‘속죄의 교리’에 관한 분석-----	19
(4) 그리스도의 ‘대언의 교리’에 관한 분석-----	21
(5) 두 대언자, 예수 그리스도와 성령님-----	22
3. 존 칼빈의 기독교론에 대한 박해경 교수의 견해-----	23
(1) 그리스도 안에서 주어지는 사죄의 은총-----	23
(2) 칼빈의 기독교론은 칼빈의 구원론-----	23
(3) ‘구원론적 기독교론’이라는 ‘기능적인 기독교론’을 전개함-----	25
(4) ‘그리스도의 직분론’으로 3중직과 ‘그리스도의 신분’으로서 비하와 승귀-----	27
(5) 칼빈의 승천교리에 조명한 기독교론-----	29
4. 존 칼빈의 기독교론 연구에 대한 요약정리-----	30

## III. 칼 바르트의 기독교론 분석-----33

1. 칼 바르트의 기독교론에 대한 티모디 브랏쇼 교수의 견해-----	33
(1) 바르트에게 있어서 하나님의 자유-----	33
(2) 바르트에게 있어서 하나님의 형태-----	36
(3) 바르트에게 있어서 하나님의 역사-----	40
(4) ‘일반 역사’(Historie)와 ‘원 역사’(Geschichte)-----	48
(5) 티모디 브랏쇼의 그에 대한 평가-----	50
2. 칼 바르트의 기독교론에 대한 서철원 교수의 견해-----	53
(1) 변증법적으로 하나님의 성육신을 말 한다-----	53
(2) 신인연합과 피조물을 하나님의 존재에로의 동참-----	54
(3) 죄도 성육신으로 해결한다-----	54
(4) 바르트의 신-정통주의는 근세주의의 변용이요, 정통신학이 아니다-----	55
(5) 밑에서 위에서의 기독교론-----	56
(6) 그리스도의 선재는 인격으로 존재하신 것이 아니라 하나님의 영원한 작정 속에서 존재하심-----	57
(7) 화해의 사역 안에서 그 하나님은 예수 그리스도이다-----	58
(8) 우리는 ‘로고스 아사르코스’와 함께 ‘예수 그리스도’를 접촉할 수 없다-----	60
3. 칼 바르트의 기독교론에 대한 박아론 교수의 견해-----	61
(1) 그리스도와 신(God)의 구체성-----	61
(2) 그리스도의 성육신-----	63
(3) 그리스도와 삼위일체-----	64
(4) 그리스도와 창조-----	65
(5) 그리스도와 선택-----	66
4. 칼 바르트의 기독교론에 대한 나용화 교수의 견해 -----	66
(1) 바르트의 계시관과 역사관-----	67
(2) ‘그리스도-사건’은 하나님께서 인간을 만나 주시는 ‘하나님의 순수한 임재’ 즉 ‘하나 님의 자유’이다-----	68
(3) 일반 역사와 특별 역사의 구별-----	69
(4) ‘인간의 죄성’이 아니라 ‘인간의 유한성’이다-----	69

(5) 역사적 나사렛 예수를 인간의 육체를 입은 하나님으로 간주하지 않았다-----	70
(6) 예수의 ‘십자가의 죽으심’을 ‘일반 역사의 사건’으로 간주하면서도 역시 ‘십자가의 죽 음’은 ‘계시로서의 특별역사’라고 주장함-----	71
5. 칼 바르트의 기독교론 연구에 대한 요약정리-----	72
(1) 서철원 교수에 대한 총평-----	72
(2) 박아론 교수에 대한 총평-----	73
(3) 나용화 교수에 대한 총평-----	75
6. 바르트 사상 변호자들에 대한 정리-----	75
(1) ‘20세기 신학’의 책에서 본 바르트의 신학사상-----	75
(2) 윤성범 교수의 책에서의 칼 바르트의 사상 -----	78
(3) 이형기 교수의 번역 책에 나타난 칼 바르트의 사상-----	81
<b>IV. 맺는 말</b> -----	84
<b>참고문헌</b> -----	87
<b>영문초록</b> -----	92

## I. 서론

### 1. 연구동기(The motivation to research)

금년, 2007년은 한국장로교회의 평양 대 부흥운동을 기념하고 여러 가지 행사가 진행되는 100주년이 되는 해이다. 그렇다면 한국장로교회는 백년이 되는 동안 어떤 신학을 기초로 하여 ‘신앙의 정체성’을 확립해 왔는가? 두 말할 필요 없이, 연구자는 한국장로교회는 ‘존 칼빈의 신학’을 뿌리로 삼고 신앙의 정체성을 이루었다고 믿는다.

역사적으로 존 칼빈의 ‘성경관(계시관)과 기독교론’은 ‘웨스트민스터 신앙고백서와 하이델베르크 요리문답’에 그대로 반영되어 왔다. 그러나 한국장로교회 안에는 어느덧 칼 바르트의 ‘성경관(계시관)과 기독교론’이 침투되어 존 칼빈의 성경관(계시관)과 기독교론을 짓밟고 무너뜨리고 있음을 볼 수 있다. 심지어 보수장로교회의 강단이나 교단에서도 칼빈주의적 성경무오사상(성령에 의한 축자 유기적 완전영감)은 부인되고 있다. 오히려 칼 바르트의 신정통주의 계시관이 신-신학으로 새로운 자리를 잡아가고 있다. 심지어 일반사회에서 “공자가 죽어야 나라가 산다.”는 식의 유교 죽이기 논리를 끌어 들여 신학계에서는 “칼빈이 죽어야 교회가 산다.”는 식의 정통신학 죽이기 논리를 서슴지 않고 펼치고 있다. 그렇기 때문에 ‘신학생’ 또는 ‘젊은 사역자’로 하여금 무엇이 진정으로 ‘올바른 신학’이며 ‘올바른 신앙’인지, 또는 무엇이 진정으로 ‘올바른 성경관’이며 ‘올바른 계시관’인지 분별할 수 없도록 ‘신학적인 혼동’을 일으킨다. 특히 학자들마다 자기소리를 내므로 ‘칼빈의 기독교론’이 옳은지 ‘바르트의 기독교론’이 옳은지 분별되지 않으며, ‘일반 역사(History)속에서 성육신 사건과 속죄 사역’을 믿어야 하는지, 아니면 바르트의 주장처럼 ‘원 역사’(Geschichte)에서 ‘그리스도-사건’을 믿어야 하는지 혼란스러운 면이 많았다. 그래서 이번 ‘석사학위’(Th M) 논문에서는 ‘존 칼빈과 칼 바르트의 기독교론을 비교

분석'하여 '올바른 신학'을 찾기로 마음먹고 아버지와 더불어 골똘히 학문적 씨름을 하면서 논문을 진행하였다. 부족하지만 '목회학 석사'(M Div) 과정에서 이미 '존 칼빈의 기독교론'을 분석하여 학위논문으로 제출하였으나 아무리 생각해도 미약한 부분이 많다고 생각되어, 이번에 '존 칼빈과 칼 바르트'를 서로 비교하면서 정통신학의 입장에서 칼 바르트의 신학사상을 비판하게 되었다. 결국, 이 논문을 쓰면서 새롭게 깨닫게 된 측면들이 많았고, 아버지(조봉근 교수)의 '성령론' 연구와 더불어 본 연구자(조수아영)의 '기독교론' 연구가 조화를 이룰 줄 믿고, 진심으로 하나님께 감사드리면서, 앞으로 계속해서 이 분야를 더 연구하여 교회와 신학계에 공헌(contribution)이 될 수 있기를 간절히 기도할 뿐이다. 아직은 '접근방식'이나 '연구방법론'에 있어서 매우 미숙하고 서투른 면이 많이 있다. 그러나 '박사학위'(Ph D) 논문을 쓸 때에는 심혈을 기울여 더욱 정진할 것을 마음먹으면서 부족하지만 '석사학위'(Th M) 논문을 이것으로 마감하려고 한다.



## 2. 연구 방향(A direction of research)과 연구 방법(A method of research)

본 연구를 함에 있어서, 연구자는 2가지 노선(정통신학의 노선과 신-정통주의 신학의 노선)을 문헌에 의해 비교하여 조사해 보고, 상호 비교하는 가운데 사도적인 전통신학과 오늘의 한국교회가 실제로 고백하고 믿고 있는 것을 성경에 입각하여 재확인하고 이를 바탕으로 무엇이 '올바른 해석'이며 무엇이 '올바른 신앙과 신학' 인지를 점검하고 최종적으로 규명하는 방향으로 나갈 것이다. 그러나 연구 방법은 시간적인 제한과 지면적인 한계성 때문에 지금 보수장로교회에서 신학활동을 하고 있는 '칼빈연구의 전문가 중 선별된 신학자 3분(Three Scholars Selected from the Conservative Evangelical Line)과 3분의 바르트 신학 연구의 전문 신학자'와 '자유주의 노선의 바르트 신학 연구자 중 2분의 신학자들'(Two Scholars Selected from the Liberal and Radical Line)의 견해들을 조사하여 비교 분석하고 최종적인 토론 형식으로 논문의 결론을 이끌어내려고 한다. 무엇보다도 존 칼빈의 신학 연구는 '오직 하나님께 영광'(Soli Deo Gloria)이라는 모토 때문에 '신론에 대한 연구'(하나님의 절대주권 사상)가 절대적이었으나 오늘날 칼빈 연구자들의 새로운 깨달음은 기독교론의 입장에서 칼빈신학을 이해하고자 하는 시도가 지배적이라고 할 수 있다.(예: Niesel Wilhelm, 칼빈의 신학, 이종성역, 서울: 대한기독교서회, 1991, 9-21면) 따라서 본 논문에서는 오직 기독교론의 측면에서 칼빈의 신학을 주로 다룰 것이다. 한편, '칼 바르트의 신학'에 있어서는 삼위일체론(Timothy Bradshaw, Karl Barth on the Trinity: Resemblance, Bristol, 1987)이나 성령론(Philip J. Rosato, S. J. The Spirit as Lord, The Pneumatology of Karl Barth, T. & T. CLARK, 1981)의 연구들이 많이 있으나 그의 신학을 비판하는 측이나 그의 신학을 지지하는 측이나 거의 모두 '그의 기독교론'을 깊이 있게 다루고 있다. 그러나 그의 양태론(mode)의 태도와 견해 때문에 결국 '바르트의 기독교론' 속에 '삼위일체론'(A theory of the Trinity)과 '성령론'(Pneumatology)이 모두 들어 있다고

할 수 있다.

따라서 기독교론에 있어서 정통신학의 노선에 있는 '존 칼빈'과 신-정통주의를 표방하고 있는 '칼 바르트'는 근본적으로 신학적 입장과 방법론의 차이를 보이고 있다고 본다. 그러므로 '두 신학자의 기독교론'을 분석하고 그 이론을 규명함으로써 무엇이 진정으로 올바른 주장이며, 성경적인 기독교론인가를 밝히려고 한다.

## II. 존 칼빈의 기독교론 분석

이제, 연구자는 존 칼빈의 기독교론을 보다 밀도 있게 이해하기 위해서 보수주의 노선에서 사역하고 있는 조직신학 교수 3분을 소개하고, 그들의 저작물을 비교분석하고자 한다.

### 1. 칼빈의 기독교론에 대한 고광필 교수의 견해

현 광신대학교의 조직신학 교수인 고광필은 칼빈사상에 대한 2권의 저서, ‘기독교 강요 산책’<sup>1)</sup>과 ‘칼빈 신학의 논리’<sup>2)</sup>를 집필하였다. 그는 먼저, ‘기독교 강요 산책’에서 ‘구속주 하나님의 지식’을 다루면서, 칼빈이 주장한 원죄<sup>3)</sup>, (부패한)자유지<sup>4)</sup>, 율법<sup>5)</sup>, 율법과 복음의 관계<sup>6)</sup>, 율법과 복음의 신학적 중요성<sup>7)</sup>, 성육신<sup>8)</sup>, 중보자<sup>9)</sup>, 삼중직<sup>10)</sup>, 속죄<sup>11)</sup>를 설명하고 있다.

#### (1) ‘원죄’와 인간의 ‘부패한 본성’

---

1) UBF 출판부, 2000.

2) UBF 출판부, 2004.

3) 고광필, 같은 책, 115-117.

4) 같은 책, 118-123.

5) 같은 책, 123-127.

6) 같은 책, 127-134.

7) 같은 책, 134-136.

8) 같은 책, 136-139.

9) 같은 책, 139-141.

10) 같은 책, 141-146.

11) 같은 책, 147-161.

고광필은 칼빈의 기독교론을 다루기 전에, 기독교 강요 2권에서 기술한 방식대로 먼저 ‘원죄’를 언급했고, ‘인간의 부패한 본성’의 의미를 밝혀냈다<sup>12)</sup>. 즉, “본성의 부패라는 말은 결코 ‘창조된 인간의 본성’에 의해서 타락이 온 것은 아니다.”고 말하면서, “만약 창조된 본성에서 타락이 왔다면 인간은 불순종하든지 말든지 간에 필연적으로 원죄가 발생하게 된다.”고 규명하고 “칼빈의 원죄 개념은 본성의 부패를 의미하지만...우리 인간이 아담 안에서 부패한 것이며, 아담의 타락으로 인하여 하나님으로부터 받은 고귀한 은사들을 송두리째 빼앗기게 된 것이다.”<sup>13)</sup>라고 설명한다<sup>14)</sup>. 고광필은 인간의 자유의지를 다루면서, 인간은 “죄인이기 때문에 (결과적으로) 죄를 짓는 것이다.”<sup>15)</sup>라고 칼빈의 사상을 인수하고, 그러나 “어거스틴, 루터, 칼빈의 견해는 다소 뉘앙스의 차이는 있지만 다같이 ‘자유의지의 전적인 부패와 예수 그리스도의 불가항력적인 은혜의 필연성’을 주장하고 있다.”<sup>16)</sup>고 해석했다.

## (2) 칼빈의 ‘율법관’과 율법의 3가지 기능

그리고 ‘율법’에 관하여 고광필은 “칼빈의 율법관은 단순히 모세의 율법만을 의미하는 것이 아니라, 그 이상으로 선민에게 계시된 도덕법(십계명)과 예수님께서 요약하여 말씀하신 것(예, 산상수훈)과 각종 민사법(civil law)과 의식법(ritual law)을 의미한다.”<sup>17)</sup>고 분석했다. 그리고 고광필은 “칼빈이 말한 대로 ‘율법의 3가지 기능’<sup>18)</sup>을 다음과 같이 열거해서 설명했다.”<sup>19)</sup> 첫째, 율법은 하나님이 인간을 받아

12) 고광필, 기독교 강요 산책, 116.

13) 칼빈의 요한복음 3:6 주석.

14) 고광필, 같은 책, 117. & 기독교 강요 2. 1. 1.

15) 고광필, 같은 책, 122.

16) 고광필, 같은 책, 123.

17) 기독교 강요 2. 7. 1, 2. 8., 4. 20. 15.

18) 같은 책, 124.

19) 같은 책, 124~125.

주시는데, 필요한 의(義)를 밝히는 동시에 인간의 불의를 알리고 책망하여 결국은 하나님의 저주받을 자임을 알게 한다.<sup>20)</sup> 둘째, 율법은 ‘율법을 어긴 자들은 벌을 받으리라’는 점을 분명하게 밝힘으로써 중생하지 않은 사람들의 사악한 행위를 억제케 한다.(딤후전1:9-10) 셋째, 율법은 ‘하나님의 의롭고 선한 뜻’을 알게 하는 동시에 그 뜻에 복종하고 살도록 훈계하고 훈련시킨다.<sup>21)</sup> 고광필은 결론적으로 “율법은 예수 그리스도를 통해서 하나로 통일된다.”<sup>22)</sup>고 칼빈의 사상을 소개한다.

### (3) 율법과 복음의 관계

다시 말해서, “구속 주 하나님은 율법과 복음을 통해서 계시되었다.”<sup>23)</sup>는 것이다. 이어서 고광필은 “율법과 복음의 관계”를 논한 칼빈의 사상을 5가지로 다음과 같이 요약해서 설명했다. 첫째, 율법(Law)과 복음(Gospel)은 약속의 성격과 질적 수준에서 서로 다르다<sup>24)</sup>. 둘째, 율법과 복음의 관계는 거울과 용서와 같다<sup>25)</sup>. 셋째, 율법과 복음의 관계는 글자(Letter)와 영(Spirit)과 같다<sup>26)</sup>. 넷째, 율법과 복음의 관계는 감시자와 예수님과 같다<sup>27)</sup>. 다섯째, 율법과 복음의 관계는 그림자와 실체와 같다<sup>28)</sup>. 계속해서 고광필은 칼빈에 의하여 “율법과 복음은 예수 그리스도 안에 계시된 구속주 하나님에 대한 지식을 알게 하는 공통점이 있으나 전자는 간접적이고 후자는 직접적이라는 것이다....다시 말하면 율법은 거울로서 하나님의 의

20) 기독교 강요 2. 6. 7.

21) 프랑시스 웬델, 칼빈의 신학서론, 기독교문서협회, 1993. 217.

22) 고광필, 같은 책, 125.

23) 같은 책, 127.

24) 기독교 강요 2. 9. 3.

25) 칼빈의 로마서 8:2~4 주석.

26) 칼빈의 예레미야서 31:31~34 주석.

27) 칼빈의 갈라디아서 3:19~25.

28) 칼빈의 히브리서 10:1 주석 & 기독교 강요 2. 11. 4.

(Righteousness)를 우리에게 보여주고 우리의 죄악성을 드러내어 그리스도께로 인도하지만 우리의 죄를 용서하거나 구원할 수 없다. 그러나 목숨은 우리의 죄를 용서하고 구원한다. 또한 율법과 복음은 계시의 명백성에서 서로 다르다.”<sup>29)</sup>고 증거를 한 사실을 언급하고 있다<sup>30)</sup>.

#### (4) 성경의 2가지 신지식

그리고 고광필은 “예수 그리스도는 왜 하필이면 인간의 육신을 입으시고 이 땅에 오시게 되었는가?”<sup>31)</sup>라는 질문에 대하여 다음과 같이 4가지로 칼빈의 대답을 제시하고 있다. 즉 고광필은 “첫째로, 예수 그리스도가 인간의 육신을 입고 이 땅에 오신 것은 하나님의 계획하심 때문이다<sup>32)</sup>. 둘째, 예수 그리스도는 죄악된 인간을 구원하시기 위하여 오셨다<sup>33)</sup>. 셋째, 예수 그리스도께서 이 땅에 오셔서 해야 할 임무가 그 누구도 할 수 없는 것이었기 때문이다<sup>34)</sup>. 넷째, 인류의 조상인 아담의 불순종함으로 말미암아 인간이 죄인이 되었기 때문이다<sup>35)</sup>.”라고 칼빈의 성육신 교리를 순수하게 접수한다. 뿐만 아니라 고광필은 칼빈의 ‘중보자’(Mediator)를 다루면서, “성경의 2가지 신지식(Knowledge of God)에 대해서 ‘창조주 하나님에 대한 지식’(기독교 강요 제 1권)과 ‘구속주 하나님에 대한 지식’(기독교 강요 제 2권)을 논하고, 두 가지 지식은....중보자 그리스도 안에서.....하나로 통일된다.”<sup>36)</sup>고 인식하였다. 그리고 고광필은 칼빈이 “예수 그리스도는 성육신을 통해서 하나님을

29) 기독교 강요 2. 9. 4.

30) 고광필, 기독교 강요 산책, 135.

31) 고광필, 같은 책, 136.

32) 기독교 강요 2. 12. 1

33) 고광필, 같은 책, 137.

34) 고광필, 같은 책, 138.

35) 고광필, 같은 책, 같은 면.

36) 고광필, 같은 책, 139.

자비의 하나님이요 우리의 아버지요, 구속주가 되심을 계시하신다. 중보자로서 예수 그리스도는 인성과 신성을 가지신 분이다. 즉 그는 신성과 인성이 연합된 분이다.”<sup>37)</sup>라고 말한 사실을 증거 한다. 고광필에 의하면, “칼빈은 기독교 강요 초판부터 예수 그리스도의 삼중직(Threefold office)에 대해서 가르친 것이 아니라 처음에는 ‘제사장 직분과 왕직(Kingship)’에 대해서 논술하기 시작했으나 ‘기독교 강요 제 2판’(1539년)과 ‘제네바 요리문답’(Catechism of the Church of Geneva, 1541)에 가서 선지자 직분을 첨가시켰다.”<sup>38)</sup>고 밝힌다.

## (5) 속죄 사역의 출발점

마지막으로 고광필은 칼빈의 ‘속죄’교리를 기술하면서 먼저, “하나님과 인간 사이를 화해시키는 예수 그리스도의 사역을 속죄라고 한다.”<sup>39)</sup>고 전제하고 “그렇다면 하나님과 인간 사이는 어떤 관계인가?”라고 질문을 던지고, 그 대답으로서 “속죄 사역의 출발점”<sup>40)</sup>이라는 제목 하에 속죄 사역은 “하나님의 사랑에 기초한다.”<sup>41)</sup>고 말한다. 고광필에 의하면 예수 그리스도의 속죄 사역은 5가지로 다음과 같이 요약된다. 즉, 칼빈은 “첫째, 예수 그리스도의 오심에 의해 보인다.<sup>42)</sup> 왜 예수 그리스도가 인간이 되셔야 했는가? 그것은 죄악 된 인간을 구원하기 위해서이다. 둘째, 하나님은 우리를 대신해서 예수 그리스도를 십자가에 죽게 하심으로 속죄의 역사를 이루셨다<sup>43)</sup>. 셋째, 예수 그리스도의 속죄는 그의 부활을 통해서 보여 준다<sup>44)</sup>.

37) 고광필, 같은 책, 141.

38) 고광필, 같은 책, 141.

39) 같은 책, 147.

40) 같은 책, 148.

41) 기독교 강요 2. 16. 4 & 칼빈의 히브리서 2:9 주석 & 요한일서 4:9 주석

42) 같은 책, 151.

43) 같은 책, 152.

44) 같은 책, 155 & 기독교 강요 2. 16. 5.

넷째, 예수 그리스도의 속죄는 그의 승천을 통해서 보여 준다<sup>45)</sup>. 다섯째, 예수 그리스도의 속죄는 그의 재림을 통해서 보여 준다<sup>46)</sup>.”고 말한다.

## 2. 존 칼빈의 기독교론에 대한 조봉근 교수의 견해

### (1) 그리스도의 인격에 관한 분석

현 광신대학교의 조직신학 교수인 조봉근은 그의 책, ‘칼빈의 교의학’<sup>47)</sup>에서 먼저, ‘그리스도의 인격’(The Person of Christ)<sup>48)</sup>에 관한 분석을 하면서, “칼빈(Calvin)은 루터(Luther)와 쾰링글리(Zwingli)에 못지않게 개신교 신학의 위대한 해석자의 중심반열에 서서, 결코 기독교론적 기초의 통찰력을 잃지 않았다.”<sup>49)</sup>고 말한다. 또 칼빈의 골로새서 주해(Comm. on Col. 1:12)에서, “칼빈은 그의 완전한 기독교론을 그의 신학적 프로그램의 초점으로 잘 채택하여 정립하였다.”<sup>50)</sup>고 주장한다. 칼빈에 의하면, 신학의 진정한 과업은 “그리스도가 모든 그의 복과 함께 있는 것처럼” 그리스도의 교리를 회복하는 것이다. 다시 말해서, ‘칼빈의 기독교론’을 지배

45) 기독교 강요 2. 16. 15 & 같은 책, 157.

46) 기독교 강요 2. 16. 18 & 같은 책, 157.

47) 조봉근, 칼빈의 교의학, 도서출판 에벤에셀, “칼빈의 기독교론”, 2001.

48) Timothy George, *Theology of the Reformers*, Broadman Press, 1988, 216. *The Person Of Christ* : For any Christian theology to be accepted as proper it needs to be Christocentric in character, because Christ works as the pivot to all the main themes of Christianity. This is clearly shown to be true when we study the theologies of Luther and Zwingli. Especially Luther, who went so far as to consider that certain books of the New Testament should not be included in the canon because they do not have any direct references to Christ. Calvin would not go so far as that, but his theology is no less Christocentric. Theology can only be Christocentric, because the reason we look towards God is ultimately to find an answer to the question of our salvation. Christ is the answer we seek. Calvin saw that Christ revealed himself to us, not as a manifestation of his intrinsic qualities, but his functional qualities in relation to us. We must acquaint ourselves with Christ as Mediator and Redeemer.

49) Timothy George, *Theology of the Reformers*, Broadman Press, 1988, 216.

50) Timothy George, *Ibid.*, 216.



하고 있는 주제는 “그리스도의 실체 안에 있는 ‘그리스도에 대한 지식’이 아니라, ‘중보자<sup>51)</sup>로서의 그리스도의 구속적 역할 속에 있는 그리스도에 대한 지식’(Knowledge of Christ in His redemptive role as Mediator)이다.”(216면)라고 조봉근은 다시 설명한다. 심지어 좀 더 사색적 기독교론을 위한 증거로써 택해질 수 있는 본문(요14:10)에서까지<sup>52)</sup> 칼빈은 “그리스도는 여기서 그가 그 자신 속에 있는 것을 말씀하고 있는 것이 아니라, 그가 우리를 향하여 있다는 것에 대하여 말씀하고 있는 것이다. 그것은 실체(essence)에 대한 것보다 오히려 능력에 대한 질문이다”<sup>53)</sup>라고 주석했다. 칼빈이 고전적 가톨릭 기독교론의 한계 안에 머물려고 조심했다 할지라도, 그는 서슴없이 “그리스도를 아는 것은 그리스도의 본(natures)나 특성을 연구하는 것이 아니라 오히려 그리스도의 은혜(benefits)를 아는 것이다”<sup>54)</sup>라는 멜랑히톤(Philip Melanchthon)의 진술에 대하여 동의했던 것이다.

그리스도는 인간 존재의 감정 속으로 완전히 들어감이 없이 단지 한 인간이 되는 것처럼 가장한 하나의 환영 같은 모양이었나? 칼빈은 지속적으로 이것을 부인했다. “예수 그리스도의 탄생”(The Nativity of Jesus Christ)<sup>55)</sup>이라는 제하의 설

51) Christ as Mediator : It is Christ's role as Mediator that necessitates his being both true God and true man. The redemptive Christ must be a Mediator, and his role as the Mediator is expressed by the title "Immanuel". The "With-us-God" who reaches to the estranged humanity, and the sin that separated us from God was like a "cloud cast between us and him"(John Calvin, The Institutes of the Christian Religion I, Trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press),464) The picture Calvin draws of our estrangement is interesting. A separation of Heavenly God and earthly man by cloud, and it is God reaching to us, as though a hand is reaching down from Heaven breaching through the layer of sin. It is a picture of Christ still in Heaven, not fallen from Heaven, reaching down to lowliness. This, it is not sin that divides God and Man, but our lowliness. Sin is what prohibits God from approaching, not us. Without sin, we still cannot extend to God, because we are 'too lowly'. We have in relation to God a perfectly passive status, as with a puppet on a string, that unless he takes up the strings again, we cannot have any life. The strings which bound us were not restraints, but they were the strings that gave us life. Yet, it was us who severed these strings, and God must reach down to our lowly conditions to pick up the strings again. This is Christ's role as Mediator

52) 요14:10. (예: “나는 아버지 안에 있고, 아버지는 내 안에 계시느니라.”)

53) Timothy George, Ibid., 216. & John Calvin, Comm. on Hebrews 13:8.

54) Timothy George, Ibid., 217.

교에서, 칼빈은 구세주의 탄생에 대한 최악의 환경을 묘사했는데, “그는 말하자면 모든 가족과 친지로부터 배척을 받았고, 그를 영접할 마구간과 그 집 지배인만 있었고 다른 것은 아무것도 없었다. 그는 어떤 명예나 명성도 없이 극도로 가난하였으니, 말하자면, 노예로 자신을 복종시켰다.”<sup>56)</sup> 겻세마네 동산에서, 하나님의 아들은 지옥의 수렁처럼 보이는 곤경 속으로 내던져졌다.<sup>57)</sup> 속이 들여다보이는 흉내를 연출함에서 멀어져, 그리스도는 실제로 슬픔을 통하여 압박당하셨고, 전심전력을 다하여 도움을 주실 하나님 아버지께 기도하셨다<sup>58)</sup>.

55) Supernatural Birth : One undecided position on supernatural birth remains. I am at odds with the sections Calvin writes on Christ's decent through the Virgin Mary. I have said that Christ's nature cannot be perfected humanity but a perfect humanity. Calvin has said the following in the sections on impeccability. "For we make Christ free of all stain not just because he was begotten of his mother without copulation with man, but because he was sanctified by the Spirit that the generation might be pure and undefiled as would have been true before Adam's fall" (Calvin, op. cit. 481) Murray says something similar, "Jesus was not conceived in the womb by the conjunction of male and female, by spermal communication from the man to the woman. He was begotten by the Holy Spirit, and the miraculous consisted in this supernatural begetting" (Murray, op. cit. 134) Was Mary's human nature, which was sinful, borrowed to beget Christ, and then sanctified by the Spirit to be pure and 'undefiled'? This means Christ was once defiled and sinful, but was made perfect later. Was sanctification simultaneous with conception? It was this aspect Murray is clearer in his understanding of the supernatural conception. "He was begotten of the Spirit and conceived by the virgin in human nature" (ibid) Murray distinguishes the human involvement from God's work of creation by using the words 'begotten' as something entirely different from 'conceived'. Mary's participation in the event of Jesus' incarnation was in no way supernatural, in that Mary had no active part in the miracle on incarnation. Yet, when we consider Calvin's idea of the sanctification we should remember that the Spirit is the Spirit of Christ. The sanctification is in a sense a new creation. It should never be said that human nature was 'borrowed' from Mary. Did God 'borrow' the Earth with which he made Adam? The 'descent', therefore, means that the original humanity which God created in Adam was used to create the humanity in Christ. It is why He is called the 'Second Adam'. The Creator-God is at work here. "It is on the premises of his eternal identity as God, his eternal subsistence as the only-begotten Son, his creative activity at the beginning, and his continued activity in sustaining all created reality, that we can conceive the fact and meaning of the incarnation" (Murray, op. cit. 132) John Murray sees the fact of the incarnation as a continued creative activity. Nonetheless, it is something specific in history. "We must appreciate the historic factuality and temporal occurrence of the incarnation and the sustained contrasts involved". This temporal occurrence was unique, because 'the Creator became created'. This necessitates the creator creating himself (ibid)

56) John Calvin, Sermons on the Saving Work of Christ, 36-37.

57) John Calvin, Ibid., 54.

58) John Calvin, Commentary on Hebrews, 5:7

예수님께서서는 우리의 형제가 되기 위하여 어느 누구에게도 구부려 비열해지지 않으셨으니 그에게는 구령이 없었다. 칼빈은 성육신(Incarnation)<sup>59)</sup>의 동기에 관한 흥미로운 트위스트 춤을 가지고 있었다. 그리스도는 자비로 익숙해진 인성으로 옷 입혀질 필요가 없었으나 그는 사람들을 그렇게 설득할 수 없었기 때문에, 즉 인간의 불행으로 말미암아 만일 시험받지 않는 한 그는 친절하고 도와줄 준비가 되어

59) Christ Assumed Flesh : In the chapters concerning the substance of Christ Calvin does much to refute heresies and seeks to amend the many misconceptions about the substance of Christ. This is an area of much controversy, and is the point where the true Christian belief is defined. Orthodox Christian belief is a biblical belief, and neither the Manichees or the Marcionites had a biblical belief. Theirs was a preconception that God cannot be associated with the flesh, because flesh is in essence sinful. However, this is not the underlying problem with Gnostic belief. The original flesh was not sinful, it was man who made it sinful by his disobedience(Calvin, op. cit. 481. "For the generation of man is not unclean and vicious in itself, but is so as an accidental quality arising from the Fall".) The flesh of the perfected Adam who cannot disobey cannot be sinful. If the Marcionites and the Manichees could believe in perfected flesh (perfect flesh would be more accurate, here is not meant made perfect from defective but created as perfect), they would not have had a problem with Christ's having an entirely human body. Therefore, Christ possessed neither an affected body, nor a preterhuman body. His conception was supernatural, yet his body was not invincible, as the Passion proved. Calvin embraces the Pauline interpretation, that Christ "was made of the seed of David according to the flesh" (Calvin, op. cit. 475. [Rom. 1:3]), highlighting the human lineage, yet within the verse is the word 'made' which Calvin identifies with. Calvin believes that Christ was born of (or from) the virgin's womb, but is created 'in the air' (ibid. "This is not only because he was born of the virgin's womb, although created in the air...") Supernatural birth, yet natural descent of human is what is meant. The word descent would mislead us because what is implied by the word is heritage. It is defence of those who deny the humanity of Christ that he uses words like 'descent' or 'human seed'. However, Calvin believed that Christ was 'created in the air'. Therefore, we are to take 'descent' to mean 'order' or 'mode'. It was the same Paul who made matters a little ambiguous by using expressions which the Marcionites and the Manichees could distort. "Veil of flesh" (Calvin, op. cit. 476. [Phil. 2:5-7]) or "made in the likeness of man...fashion as a man" (ibid. [Phil. 2:7-8]) does seem to imply an affection of humanity. Many could also use 1 Cor. 15:47 (ibid. "Mani forged him a body of air, because Christ is called "the second adam of heaven, heavenly") to invent a heavenly body. The fundamental problem Mani and Marcion have is that theirs cannot be a redemptive Christ. Christ who cannot perish is no good to us. Christ was required to suffer, to be 'subject to hunger, thirst, cold and other infirmities of our nature (Calvin, op. cit. 475.) These requisites are qualifications of a sympathetic high priest (ibid. [Heb. 4:15a] "We have not a high priest who is unable to sympathize with our infirmities") of the New Covenant. Most important of all, Christ's body must undergo demolition. His death will be dealt with in more details in chapters on Christ's work, but for now it was suffice to appreciate that Calvin called attention to the authenticity of Christ's Humanity, because without it his death is a sham.

있었다. “그러므로, 모든 종류의 악들이 우리를 억압할 때, 이것이 우리의 직접적인 위로가 되게 했고, 하나님의 아들자신이 경험하시지 못했던 것을 우리에게 일어나게 한 것은 아무것도 없었다. 그래서 그는 우리를 동정하실 수 있고, 마치 그가 우리와 같이 고뇌를 당하신 것처럼 우리와 함께 고뇌 속에 있다는 것을 또한 우리는 의심하지 않는다. 그러나 칼빈의 그리스도의 신성에 대한 강조는 고전적인 기독교적 교의의 다른 극단에 관한 그의 주장을 결코 약화시키지 않았다. 그리스도는 역시 참 사람이었다. 물론, 성육신 안에서 그리스도는 그의 신성을 포기하지 않았지만 오히려 그의 육신의 베일아래 그것을 감추었다. 이것이 일종의 ‘도케틱 기독교론’(Docetic Christology)을 의미하는가? 결코 아니다. 칼빈은 이러한 생각을 지속적으로나 조직적으로 발전시키지 않았다. 즉 그렇게 발전시키는 것은 그 자신의 ”오직 계시 의존적 신학“의 원리를 위반하게 되었을 것이다. 만일 칼빈이 그리스도의 완전한 인성을 소홀하게 다루었다면 이 주장은 보다 강한 힘을 가졌을 것이다. 그것이 확고함으로써 칼빈주의자들이 아닌 사람도 칼빈을 위하여, 창조와 구속의 원천이셨으며, 아버지와 성령과 함께 계셨던 성육신 안에서 구속하시는 말씀과 영원한 말씀과 동질성을 강조하는 노선에 있게 되었을 것이다.

테비드 윌리스(David Willis)가 보여준 것처럼, 이렇게 해서 그것은 “하나님에 대한 인간의 지식과 하나님 자신의 완전한 삼위일체 교리를 지지하는데 기능을 다하고 있다.” 칼빈의 실제 관심은 성육신된 그리스도 안에서, 우리가 천분지일 정도로 높여진 인성을 함께 다루고 있지 않을 것이지만 육신 안에서 실현된 하나님을 함께 다룰 것이라는 사실을 보여주고 있었다. 동시에, 우리는 이러한 형식은 칼빈을 그리스도가 지상사역(도케티즘과 상관없이)을 하는 동안에 그리스도의 ‘**인성과 신성**’(God-man)<sup>60</sup>에 대한 일종의 “노동의 분할”을 할당하도록 인도했다는

60) God-Man : We, however are not puppets. The idea of the puppet would never agree with the Calvinistic concepts of who we are. Who we are, not in ourselves, but to God. We are much more than the puppet because God decided that we should be co-heirs with Christ. This absolute subjective-objective decision of God has placed us above the angels. This subjectivity we call

사실을 인정해야 한다. 그리스도 안에서 하나님에 대한 계시는 ‘하나님 자신이 인간의 재능에 대하여 가지시는 하나님의 화해’를 의미하는 최상의 표본이다. 우리는 이러한 관념을 칼빈에게서 발견할 수 있는데, 즉 칼빈은 그리스도를 위하여 어떤 다른 말보다도 **중보자(Mediator)**란 말을 더 많이 사용했다. 심지어 우리의 죄로부터 구별해서, 우리는 하나님과 더불어 ‘중보자’가 필요한데, 그 이유는 피조물로서의 우리의 유한성 때문이라는 것이다. 칼빈에 의하면, “인간이 모든 죄사슬로부터 자유로워진다고 할지라도 그의 상태(조건)는 그가 너무 미천하기 때문에 중보자 없이 하나님께 도달할 수 없을 것이다”라고 주장한다.

## (2) 그리스도의 사역에 관한 분석

조봉근은 둘째로, “그리스도의 사역”(The Work of Christ)에 관한 분석에서, 칼빈은 안셈에 의해서 영향을 받았지만 “칼빈의 속죄론의 형식이 단지 초기 이론의 반향이 아니라는 사실은 의심할 여지가 없다.”고 주장하면서, 칼빈의 독특한 신학적 관심의 표본이 되는 5 가지 교리적 국면들을 요약하고 있다.

### a. 안셈은 거의 성육신(Incarnation)의 본체론적 필요성을 전제했다.

God's grace, was once ours, yet we lost it. So it has been given to Christ to restore it. The restoration of God's grace in man becomes feasible only through the Incarnation. He in Himself being the only means of grace had to become one with us the restoration of God's grace in us. To what extent was the Incarnation the work of the Son? Calvin uses the word 'fashioned' (Calvin, op. cit. 465) to express the part taken by the natural Son of God in the Incarnation. Does he mean it was the Son who created himself a body? Indeed, it is the Creator-God at work again to create the new Adam, but now in himself. The Creator being in himself the creation does not make Him less a Creator, nor less a creation. This is how we are to understand the God-Man in Calvin's theology. Yet, we must understand that Christ is not himself a Creation, but that humanity in Him was created, and that by Himself. It was an act of Christ to obtain for himself qualities essential for a mediator. Murray calls this act 'Mediatorial Investiture, "The duality in this instance consists in the co-existence of the exercise of prerogatives belonging to him in virtue of his God-hood and of prerogatives which were bestowed upon him as Mediator and Lord". It was an exercise of the prerogatives of the God-hood to bestow upon himself the prerogatives of the Mediator. These prerogatives of the Mediator is humanity.

하나님께서서는 타락된 인간성을 구하기를 원했다. 즉 하나님께서는 스스로 인간이 되심으로서만 그것을 하실 수 있었다. 그러나 칼빈은 성육신을 위하여 그저 단순한 필연성이나 절대적인 필연성을 부인했다. “만일 누가 왜 이것이 필연적인가고 물을 때, 그것은 단순한 필연이나 절대적인 필연이 아니라 그것의 원인은 하나님의 작정, 즉 인간들의 구원이 의존하고 있는 신적 작정으로부터 거슬러 올라 간 것이다”라고 칼빈은 말한다. 그리스도의 고난에 관한, 한 설교에서, 칼빈은 “하나님께서서는 다른 방식으로 죽음의 심원한 수렁에서 우리를 능히 구원할 수 있었으나 그가 그의 독생자를 죽이셨을 때, 그의 무한한 선의 보고들을 기꺼이 들어내셨던 것이다.” 그리고 그 속죄는 우리의 연약함과 그의 죄의 상태에 대한 하나님 자신의 화해에 대한 최상의 예증이다. 그것은 우리를 향하신 하나님의 은혜로운 의지가 외면을 또 다시 가질 필요가 없다는 의미인 것이다. 사실상, 순수성으로부터 결코 타락하지 않았던 선택된 천사까지도 그들의 머리와 중보자로서 그리스도를 바라본다. 말하자면, 인류의 타락이 중보자를 필요로 한다. 조봉근은 “칼빈은 ‘중보자로서 예수 그리스도는 참 하나님이면서 참 사람이셨다.’는 것을 얼버무림(equivocation)없이 확인했다.”고 주장한다. 여기서 조봉근은 “칼빈은 그리스도의 세 가지 직무인 선지자직과 왕의 직분과 제사장의 직분과 관련해서 그리스도의 사역을 설명했다.”고 말한다. 구약 성경에서 각각의 직무는 메시아 자신이 “기름부음을 받은 자”로서의 하나님의 성취를 예표된 거룩한 기름을 부음으로써 ‘임직식’을 가졌다. 그의 선지자적 직무에 있어서, 그리스도는 아버지 하나님의 은혜의 전달자요 증인으로서 성령부음을 받았다. 그는 이 직무를 그의 가르치는 지상사역에서 뿐만 아니라 지속적인 복음 선포사역을 통하여 성취하셨다. 그렇지만 칼빈에 의하여 그리스도는 단지 예언자로서 하나님의 통치를 선포했던 것이 아니라 왕으로서의 하나님과 그 통치를 또한 가져왔다는 것이다. 이 직무 안에서 그리스도는 세상을 통치하시는 하나님의 부관으로 봉사한다. 심지어 그의 비하되심과 죽으심

중에서도 참회한 강도가 “교수대 위에서 왕으로서 그리스도를 찬양하고 두렵고 떨리는 말할 수 없는 고통 속에서 그의 통치를 축하하며, 죽는 순간에 그를 생의 창조자로 선포한다.” 칼빈은 그리스도인들에게 이러한 비유를 통해서 새롭게 배워야 할 것을 권고했다. 즉 칼빈은 그리스도인이 “십자가 아래서” 그들의 전 생애를 바친다 할지라도 하나님께서는 궁극적인 승리자로 나타나시게 된다는 사실을 권고했다. 그리스도는 그의 순수하고 깨끗한 증보자로서의 재능으로 제사장직을 성취했고, 하나님의 진노를 풀어 드렸으며, 인류의 죄 때문에 발생한 노여움을 완전히 만족시켜 드렸다. 그리스도의 속죄 사역을 통하여 하나님 아버지는 모든 적개심을 떨쳐버리고, 하나님 자신이 신자들과 완전히 화복을 이루신다. 이렇게 해서 그리스도는 “그리스도의 죽으심으로 완성된 속죄로 말미암아 우리 안에 있는 모든 죄악을 도말하신다.” 이것은 안셀ムの “왜 하나님께서 사람이 되셨나?”라는 유명한 논문에 의해서 정립된 죄책과 보상적 속죄에서 분명하게 이해할 수 있다.

b. 안셀ム(Anselm)은 어떻게 속죄를 통하여 하나님의 의가 바르게 고쳐졌는가를 먼저 보여주는데 관심이 있는 반면에, 칼빈의 초점은 그리스도의 사역 안에서 예증된 하나님의 진노와 사랑에 대해서 보다 더 깊은 관심을 기울이고 있다.

칼빈은 바울의 증거를 따르면서 하나님과 화복되기 전에 모든 사람은 하나님의 원수들로 판결을 받았음을 주장했다. 동시에 속죄 사역은 하나님의 사랑에 그 기원을 두고 있다. 다시 말해서 하나님께서는 그리스도가 우리를 위하여 죽으셨기 때문에 우리를 사랑하지 않는다. 그의 신학적 논리에 의하면 그리스도는 하나님께서 우리를 사랑하시기 때문에 우리를 위해서 죽으셨다. 칼빈은 어거스틴(Augustine)의 주장을 인용했는데, 그것은 어떻게 하나님의 사랑과 진노를 모두 나란히 판결을 받았는가를 보여주려는 것이다. 그러므로 하나님께서는 우리가 그를 대적하고 불의를 행하고 있을 때에도 사랑하셨다. 그리하여 그가 우리를 미워

했을 때에도 이같이 놀랍고도 신적인 방법으로 우리를 사랑하셨다. 왜냐하면 그가 우리를 미워한 것은 우리가 그를 만드신 본래의 모습과 달랐기 때문이다. 그러나 우리가 죄를 지었다 할지라도 아직 그가 지으신 선하신 것을 아주 소멸해 버리지 않는 않았기 때문에 그는 자신이 만드신 우리 각자를 미워하며, 동시에 그가 만든 것을 사랑하는 방법을 알았다.

c. 안셈의 이론 속에서, 그리스도의 생애는 어쨌든지, 그리스도는 하나님 아버지께 완전하고 무죄한 삶을 드릴 능력이 있던 인간으로서 ‘구제할 필요가 없는 수준’의 평가에 속해 있었다.

안셈에 의하면, 그리스도는 범죄를 하지 않았기 때문에 오직 그의 죽음은 인간 구원을 위해서 진가와 혜택을 발생시킬 수 있는 가치를 가지고 있지 않았다. 그러나 칼빈에 의하면, 그리스도의 비하된 인간의 모습 속에서 죄인 된 모습을 볼 수 있다. “세상 죄를 지고 가는 하나님의 어린 양을 보라.”는 세례요한의 소리를 듣게 된다.

d. 칼빈의 속죄에 관한 토론에 있어서, 죄책에 대한 만족과 보상에 관한 법률적 용어가 지배적이라 할지라도, 그는 마귀를 정복하신 그리스도의 승리로서의 속죄의 동기인 ‘승리자로서의 그리스도’에 관한 주제를 소홀히 다루지 않았다.

그리스도의 부활과 승천과 그의 재림에 대한 약속들은 모두 악의 무리를 정복한 그의 승리에 대한 증거들이다. 그리스도의 위대한 이 승리들은 그의 신성에 대한 분명한 거울일 뿐만 아니라 우리의 신앙에 대한 확고한 지지인 것이다. 예수님께서 그 자신을 위하여 승리자의 상을 지키지 않지만 그의 몸의 구성원들과 그 상을 나누신다. 이것은 주기도문의 간절한 탄원 속에 명확히 표현되었는데, 즉 신



자들이 악한 자로부터 자유롭게 되기를 간청하는 대목에서 여실히 표현되고 있다.

e. 칼빈은 그리스도의 속죄 사역의 “객관적인” 특성을 강조한 신학자들의 부류에 속한다. 그러나 그는 주관적인 국면을 무시하지 않았다. 즉, 우리의 행위에 관한 그리스도의 사역의 국면이나 그리스도의 희생에 대한 우리의 순응의 국면을 무시하지 않았다.

그리스도의 구속사역에 우리가 동참함으로써, 우리는 본래의 순종의 삶으로 부름을 받았다. 한 효험(efficacy)은 그리스도의 죽으심에서 포함되어 있다. 즉, 그의 죽음을 무용하고 열매 없는 것으로 돌리고자 하는 의도가 없는 한 모든 그리스도인들에게 나타나야 할 효험이 그리스도의 죽으심 속에 포함되어 있다. 신자의 삶 속에 그리스도의 사역의 전유가 칼빈이 제목을 정한 ‘기독교 강요 제 3권의 주제이다.

### (3) 그리스도의 ‘속죄의 교리’에 관한 분석

조봉근은 그의 책 ‘본질신학의 핵’<sup>61)</sup>과 ‘속죄의 신학’<sup>62)</sup>에서 예수 그리스도의 ‘속죄의 교리’를 설명하면서 칼빈이 기독교 강요 제 2권에서 논술한 바와 같이 ‘레위기에 나오는 제사제도’<sup>63)</sup>들을 나열하여 증거 하였고, 또 조봉근은 레위기와 히브리서를 가지고 아세아 연합 신학원의 조직신학교수인 박해경<sup>64)</sup>처럼 그리스도의 제사장직을 3가지로 다루면서 즉, ‘그리스도의 제사직분’<sup>65)</sup>과 ‘그리스도의 제사장

61) 성문출판사, 1999, 193-201.

62) 한국 복음문서 협회, 1996, 7-101.

63) 속죄의 신학, 26-31.

64) 칼빈의 기독교론, 로고스, 1999.

65) 속죄의 신학, 32-36.

직의 자격<sup>66)</sup>과 그리스도의 ‘제사장직의 활동’<sup>67)</sup>을 논하면서 특히 1)그리스도의 헌제(The Atonement)사역<sup>68)</sup>과 2)그리스도의 대언(The Intercession)사역<sup>69)</sup>에 대해서 여러 가지 항목으로 설명했다. 첫째, 조봉근은 “그리스도의 헌제(속죄)의 본질이 그의 갈보리의 수난에만 국한되어서는 안 된다.”<sup>70)</sup>고 말하고, “그리스도의 피가 레위기의 짐승<sup>71)</sup>(송아지, 양, 염소) 제물의 피보다 우수함은 레위기의 제물이 ‘짐승의 고난과 죽음’을 포함하는데 대하여 ‘그리스도 자신의 제물’이 사람(완전한 사람일지라도)의 그것들을(고난과 죽음) 포함하고 있다는 데만 있지 않다.”고 전제하면서, “그리스도의 열납 될만한 속죄의 제물은 단지 육체적 고난에만 있지 않고, 하나님의 뜻에 대한 전적인 순종에 있는 것이다.”<sup>72)</sup>고 설명한다. 조봉근은 칼빈의 기독교 강요의 내용을 인용하여 설명하기를, “만일 그리스도께서 일순간이라도 하나님의 뜻에 불순종 하였더라면 또는 일순간이라도 하나님의 뜻을 이루고자 하지 않으셨더라면 세상에서 당하신 모든 고난은 우리의 속죄를 성취하지 못하였을 것이다.”<sup>73)</sup>고 말한다. 그런데, 결과적으로 “그리스도께서 십자가 위에서 몸을 드리심으로(히10:10) 하나님의 뜻에 대한 온전한 순종을 나타내셨으므로 이것이 우리를 의(Righteousness)롭게 하는 능력이 있다(거룩케 하는 능력이 있다<sup>74)</sup>)”<sup>75)</sup>고 증거한다.

---

66) 같은 책, 37-60.

67) 같은 책, 61-153.

68) 조봉근, 같은 책, 61-101.

69) 같은 책, 101-153.

70) 속죄의 신학, 76.

71) 송아지, 이런 양, 염소 새끼.

72) 속죄의 신학, 76.

73) 같은 책, 같은 면.

74) 히10 : 10.

75) 같은 책, 같은 면 & 칼빈, 기독교 강요, 2. 16. 5.

#### (4) 그리스도의 ‘대언의 교리’에 관한 분석

둘째, 조봉근은 “그리스도의 대언(Intercession)이란 말은 기도보다 넓은 의미를 가진 것이 분명하다고 전제하고, ‘대언’이란 말속에 ‘기도가 포함되어 있다’는 것은 결코 부인할 수 없으나 ‘그리스도의 대언사역’이 기도에만 국한시킬 것은 아니다.”<sup>76)</sup>라고 증거 하면서, 승천하여 “영화롭게 되신 구주께서는 죄인들이 창조주 하나님께 기도하는 것 같은 의미에서 아버지 하나님께 기도하시지 않으신다.”<sup>77)</sup>고 주장한다. 예를 들어 “요한복음 17장에, 우리 주님께서 친히 아버지께 나아가심을 표현하실 때, 죄인이 하나님께 나아가감을 나타내는 듯한 말을 결코 사용하지 않으셨다.”<sup>78)</sup>는 것이다.

조봉근에 의하면, “예수 그리스도는 ‘기도를 하시되’ 자기와 하나님 사이에 간격이 있어 가교(Bridge)되어야 할 입장에서나 또는 외부에서 도움을 구하는 것 같은 하나님께 나아가시지 않으신다.”<sup>79)</sup>는 것이다. 또 조봉근은 “예수 그리스도는 ‘그 자신과 아버지 하나님’사이에 서로서로의 사랑을 충분히 의식하는 가운데 하나님께 나아가신다. 즉 그는 아버지의 뜻이 자기의 뜻인 줄 아는 그러한 신적 교제(Divine fellowship)에서 하나님께 나아가시나니 그런 교제에서는 그는 아버지와 불가분리(Inseparable)의 통일체(Unity)에 공통적으로 속해 있는 사상을 나누고 진술하심에 지나지 않는다.”<sup>80)</sup>고 증거 한다. 그럼에도 불구하고 “우리 주 예수 그리스도는 승천하여, 아버지 하나님께 우리 죄인들의 죄의 사유(pardon)를 간청(중보기도)하시는 대언자(parakletos)이시다.”<sup>81)</sup>라고 조봉근은 증거 한다.

76) 속죄의 신학, 109.

77) 같은 책, 같은 면.

78) 같은 책, 109-110.

79) 같은 책, 110.

80) 같은 책, 110.

## (5) 두 대언자, 예수 그리스도와 성령님

조봉근에 의하면, “성경에 두 ‘대언자’(보혜사; parakletos)가 증거 되고 있는데, 한 분은 요일2:1의 ‘예수 그리스도’이시고, 또 다른 분은 요14:16의 성령님이시다. 이 두 명칭이 동일한 점은 ‘대표’의 관념에서이다. 영화하여 승천하신 예수님은 아버지 보좌 앞에서 우리를 대표하시고, 오순절에 강림하여 우리 안에 계시는 성령님은 아버지께 나아가 계시는 예수님을 대리(represent)하신다.” 그 차이점(구별할 점)은 무엇인가? 조봉근에 의하면, “첫 대언자(예수님)는 외부적이고, 둘째 대언자(성령님)는 내부적이다. 첫째 분(예수님)은 우리의 필요한 모든 것이 충당되기 위하여 아버지 하나님께 아뢰고, 그를 보며 그와 더불어 판단하며 그에게 공명하게 하셔서 우리를 위한 그의 간구가 우리 자신을 위한 우리의 기도가 되게 하시려 하며, 또 아버지와 아들과 구속받은 자들의 연합이 그에게서 완전히 실현되게 하려 하심이다.”<sup>82)</sup>고 증거 한다. 신학자 만톤(Manton)의 말을 인용하면 “성령님께서 그리스도처럼 하늘에서 하나님 앞에 서서 문자 그대로 사람을 변호하시는 것이 아니다. 즉 성령님은 우리를 대표하실 수 없다. 이 두 대언자 즉 ‘그리스도와 성령님’은 그 사역의 성질에 있어서 서로 다르니, 전자는 ‘공로적’이고, 후자는 ‘도덕적’이다. 그 사역의 목적에 있어서도 구별해야 하니, 그리스도의 목적은 ‘사람의 구속’에 대하여 ‘하나님 편에 있는 장애물’(하나님의 진노)을 제거하기 위함이고, 성령님의 목적은 ‘사람 편에 있는 것들’(죄성과 오염)을 제거하기 위함이다. 장소에 있어서도 구별되니, 그리스도는 사람 밖에 계시고, 성령님은 사람의 심령 속에 계신다. 그 효과에 있어서도 다르니, 그리스도는 그의 이름으로 기도할 수 있게 하

81) W. Milligan, The Ascension and Heavenly High Priesthood of Our Lord, 153. 전 총신대학의 초대학장이었던 박형룡 박사는 그의 교의신학(기독교론, 은성문화사, 1970), 209-210면에서 이르기를, “만근(최근)의 어떤 기독교 학자들은 ‘장소’로 보다는 ‘정상’(심령상태)으로 보는 때문에 ‘승천’을 ‘경역적 과도’(장소적 이동)로 생각하지 않는다.”(W. Milligan, The Ascension and Heavenly High Priesthood of Our Lord, 24면 이후 계속)고 논평하였다.

82) Milligan, 같은 책, 160.

시고, 성령님은 말할 수 없는 탄식으로 우리를 감화시켜 기도가 하나님께 열납 되게 하신다.”<sup>83)</sup>라고 증거 한다.

### 3. 존 칼빈의 기독교론에 대한 박해경 교수의 견해

#### (1) 그리스도 안에서 주어지는 사죄의 은총

현 아세아연합신학원대학교(ACTS)의 조직신학 교수인 박해경은 ‘칼빈의 기독교론’을 논하기 전에, 먼저 “기독교 강요 1권<sup>84)</sup>에서 하나님의 관대하심에 대조된 인간의 비참함을 상세히 말하고, 또 기독교 강요 2권<sup>85)</sup>에서 하나님의 진노를 심각하게 설명함으로써 그리스도 안에서 주어지는 사죄의 은총이 얼마나 고마운 것인가를 힘주어 강조하는데, 그 이유는 하나님의 은혜를 은혜 되게 하려는 것이다.”<sup>86)</sup>라고 설명 한다. 그리고 이어서 박해경은 “칼빈이 기독교 강요 2권에서 그리스도의 구속을 논하면서, 역시 ‘복음’을 제시하는데, 그것은 ‘하나님께서 그리스도 안에서 우리에게 구속자 하나님으로 나타나신다.’는 기쁜 소식이다.”<sup>87)</sup> 라고 덧붙인다. 그러므로 박해경은 기독교 강요를 분석하는데 있어서, 칼빈이 “제 1권에서, 창조주 하나님께서 창조하신 인간”을 다루고, “제 2권 1-5장에서, 타락하게 되어 멸망에 처하게 된 인간”을 다루며, “제 2권 12-14장에서, 하나님께서 그의 독생자, 그리스도를 보내신 사실”을 다루고 있으며, “제 2권 15-16장에서, 그리스도의 중보사역을 다루었고, “제 2권 17장에서, 기쁜 소식(복음)을 준비하는 것”을 다루었다고 분석하였다. 그런데 “이와 같이 제 2권에서 마련된 복음을 ‘믿음’으로 말미암아, 결

83) Thomas Manton, Works, Vol. XIX, 254.

84) 기독교 강요 1권 1장과 2권 1-5장.

85) 기독교 강요 2권 16장 2-3절.

86) 박해경, 칼빈의 기독교론, 96.

87) 박해경, 같은 책, 같은 면.

국, 제 3권에서 그리스도 안에서 ‘구원과 복락’을 누리게 하신 것이다.”<sup>88)</sup>라고 박해경은 풀이 했다.

## (2) 칼빈의 기독교론(Christology)은 칼빈의 구원론(Soteriology)

박해경은 “칼빈에게 있어서 현세의 생활은 주의 백성들이 하늘나라로 가려고 서두르고 있는 나그네 생활이라.”<sup>89)</sup>고 주장하였다.<sup>90)</sup> 즉 박해경은 “칼빈은 하나님과 비교하여 우주는 없는 것과 같고, 하늘나라에 영광에 비하면, 현세는 티끌만도 못하다는 것을 깨달아서, 결국 성경은 우리에게 현세의 복과 내세의 복 중에 어떤 쪽을 선물로 주려는 것이 하나님의 진정한 의도인가를 보여주고자 애쓰고 있다.”<sup>91)</sup>라고 기독교 강요<sup>92)</sup>를 분석하였다. 또, 박해경은 “칼빈의 기독교론(Christology)<sup>93)</sup>은 그의 구원론(Soteriology)과 연계되어 있어서, 칼빈은 ‘그리스도와 그의 모든 유익’(Christ and All His Benefit)을 다룬다.”<sup>94)</sup>고 주장 한다<sup>95)</sup>. 박해경은 “칼빈은 율법과 복음에 관하여 논하면서, 우리가 ‘천상 생활’의 완성에 관계된 모든 것을 ‘그리스도 안에서’ 가지고 있으며, ‘믿음은 보이지 않는 좋은 것들을 보는 것이라’고 한다.”<sup>96)</sup>는 것이다.<sup>97)</sup> 이런 면에서, 박해경은 신구약 성경의 3가지 일치점을 기독교 강요 2권 10장 2절에서 인용하고 있는데, “첫째, 불멸의 소망을 궁극적

---

88) 같은 면.

89) 기독교 강요 3. 10. 1.

90) 박해경, 같은 책, 107.

91) 같은 책, 109.

92) 기독교 강요 2권 9-11장.

93) 기독교 강요 2권 12-17장.

94) 같은 책, 110.

95) 롬8:32, 엡1:3, 뱀전1:4.

96) 기독교 강요 2. 9. 3.

97) 박해경, 같은 책, 110.

목표로 한다. 둘째, 하나님의 언약에 들어가는 것은 인간의 공로가 아닌 하나님의 자비에만 의지 한다. 셋째, 그리스도를 중보자로 하여 하나님께 결합된다.”<sup>98)</sup>는 내용이다. 박해경은 “칼빈의 기독교론 연구 방법은 실체론<sup>99)</sup>적이며, 또한 기능적이라 할 수 있다.”<sup>100)</sup>라고 말한다. 박해경은 “실체론적이란 니케아로부터 칼케돈에 이르는 신조에서 그리스도가 ‘참 하나님과 참 사람’이라고 주장한 정통 기독교론의 ‘품격론’이다.”<sup>101)</sup> 라고 정의하면서, 마찬가지로 박해경은 “칼빈은 그리스도의 상태(state)나 직무(office)에서도 그 ‘단어’가 표현하는 그대로의 사실성을 받아들인다.”<sup>102)</sup>고 정의하였다.

### (3) ‘구원론적 기독교론’이라는 ‘기능적인 기독교론’을 전개함

또한 박해경은 “칼빈은 ‘구원론적 기독교론’이라는 기능적인 기독교론을 전개하고 있다.”<sup>103)</sup>고 주장하고 있는데, 그 이유는 “기독교 강요 구조 자체가 사도신경을 따르고 있을 뿐만 아니라 또 기독교 강요 1권과 2권과 3권으로 전개되는 모든 과정을 살펴 볼 때에, 일관성 있게 하나님께서 베푸시는 크신 구원의 복음 진리를 그리스도께서 은혜로 주시는 것으로 묘사하기 때문이다.”<sup>104)</sup>는 것이다. 다시 말해서 박해경은 “하나님 아버지의 모든 좋은 것들을 그리스도가 받아서 우리에게 주시는 것이 복음의 주요 부분이며, 구원론에 있어서의 ‘큰 유익’이요, 그리고 그것이 그리스도의 영적 통치의 특징이기도 하다.”<sup>105)</sup>고 칼빈은 그의 ‘기독교 강요’<sup>106)</sup>에서 말

98) 박해경, 같은 책, 111.

99) 본체론과 같은 의미로 박해경은 사용하였음.

100) 박해경, 같은 책, 116.

101) 같은 면.

102) 같은 면.

103) 같은 면.

104) 같은 면.

105) 박해경, 같은 책, 116.

한다고 주장한다. 이런 면에서, “칼빈의 기독교론은 ‘사역’에서 ‘위격’으로 추론하는 기독교론이 아니요, 양양신학자들처럼 ‘아래로부터의’(from below) 기독교론도 아니다.”는 사실을 박해경은 명백히 포착하였다. 다시 말해서 “칼빈은 처음부터 ‘로고스 아사르코스’(Logos Asarkos)로 출발한다. 즉 ‘선재하신 영원한 로고스’<sup>107)</sup>인 ‘하나님의 아들’<sup>108)</sup>(성육신)로서 출발한다. 결코 현대 자유주의자들처럼 ‘역사적 예수’(Historical Jesus)로서 출발하지 않는다.”고 박해경은 말한다. 다시 말해서 “하나님이신 그리스도께서 성육신하셨지 인간이 ‘신격화’된 것이 아니다.”<sup>109)</sup>라고 칼빈과 박해경은 똑같이 주장하고 있는 것이다. “현대 자유주의 신학자들은 정통 기독교론에서 주장하는 ‘위로부터의’(from above) 성육신은 이미 예수의 신성을 연역적으로 미리 전제하기 때문에, 비논리적인 유추라고 주장하나 칼빈은 철저하게 성경적으로 성경계시에 의존하여 예수의 신성이 전제되는 것을 오히려 당연한 결론으로 생각한다.”<sup>110)</sup>고 박해경은 말한다. 박해경에 의하면, “본래 그리스도가 얼마나 영광된 분이신가를 알고, 그의 하늘나라가 얼마나 좋은 것인가를 알며, 인간의 타락의 비참성과 하나님으로부터 이탈된 것이 얼마나 치참한 것인가를 알아야 기독교론을 바로 이해할 수 있다.”<sup>111)</sup>는 것이 칼빈의 의도였다. 그러므로 박해경은 “칼빈이 공교회의 신조를 존중하고 그 신조들이 고백한 내용들을 사실 그대로 받아들였다.”<sup>112)</sup>고 주장한다. 실제로 칼빈은 기독교 강요(2. 14. 1)에서 “우리는 그의 신성이 인성과 결합되고 연합되었다고 할 때, 그것은 손상되지 않은 각각의 고유성을 그대로 지니고 있으면서도 그 두 본성은 한 그리스도를 구성한다고 주장한다.”<sup>113)</sup>라고 말했다. 박해경이 말한 것처럼 사실, 역사적으로 “공교회가 고백하여

106) 기독교 강요 3. 1. 1. & 2. 15. 4.

107) 요1:1.

108) 요1:14.

109) 박해경, 같은 책, 116.

110) 같은 책, 116~117.

111) 박해경, 같은 책, 118.

112) 같은 책, 119.



은 정통 기독교론은 다름이 아니라 먼저, 그리스도의 품격을 정립하여 주었고, 그로 인하여 품격(person)에서 사역(work)으로 나아가는 방법을 보여 주었다.”<sup>114)</sup> 이것은 “하나님이신 말씀이 육신이 되셨다.”(요1:14)는 성경적인 사실에 기초한 논리인 것이다. 박해경은 그러므로 “양태론(Modalistic Monarchianism)이나 동력적 단일 신론에서처럼 그리스도의 신성을 무시하거나 인성으로부터 출발하여 신격화시켜 보려는 시도들은 현대 자유주의 신학에서 자주 발견되는바, 이것은 근본적으로 성경이 계시하는 그리스도를 있는 그대로 받아들이지 않고 인간들의 부패한 자연이성에 맞추려는 지극히 인간중심주의 발상이다.”<sup>115)</sup>라고 단언한다.

#### **(4) ‘그리스도의 직분론’으로 3중직과 ‘그리스도의 신분’으로서 비하와 승귀**

박해경에 의하면 “칼빈의 기독교론 구조는 일반적인 개혁파 신학자들의 견해와 다르지 않다. 그래서 먼저, 그리스도의 위격 문제를 다루고(2권 12-14장), 이어서 그리스도의 직분론으로 3중직(threefold office)을 논하고(15장), 계속해서 그리스도의 신분으로서 비하(humiliation)와 승귀(exaltation)를 다루고 있다.(16장)”<sup>116)</sup>는 것이다. 오직 칼빈의 경우에 독특한 것은 ‘아버지와 아들의 관계’와 ‘영원 전의 아버지의 은혜가 역사 속에서의 그리스도의 십자가의 속죄사역’보다 먼저 예정되었다는 것을 다룬 부분이다.(17장) 이것을 역시 박해경은 밝혀내었다<sup>117)</sup>. “칼빈은 성육신을 존엄하신 하나님 자신이 이 땅에 강림한 것으로 증거하고 있으며, 그리스도는 중보자의 직분을 이루시고자 필연적으로 육신을 입으신 인간이 되셔야만 했다고

113) 같은 책, 같은 면.

114) 같은 면.

115) 같은 책, 120.

116) 박해경, 같은 책, 126.

117) 같은 책, 126.

말함으로써, 결국 원래 인간이 아니셨기 때문에 인간이 되셔야 했으며, 본래는 존엄하신 하나님의 영광 그대로 완전한 순결 가운데 계셨던 분이심을 강조하면서 이 사실을 증거 한다.”<sup>118)</sup>고 박해경은 그의 책<sup>119)</sup>에서 말한다. 박해경은 주장하기를, “개혁과 신학자들이 ‘그리스도의 품격론’을 다룰 때에, 그리스도는 ‘일위격-양성’(one person, two natures)이시고, 그 위격(person)은 신적 품격(Divine person)이며, 즉 삼위일체의 제 2위격(the Second Person of the Trinity)이 성육신 때에 즉 ‘신적 품격’이 ‘인성’(Human nature)을 취한 것이다.”<sup>120)</sup>라고 말한다. 이렇게 함으로써 박해경은 “그리스도의 신격을 보존하고 동시에 참 인성을 주장할 수 있었고, 두 본성이시되 어떻게 하나의 인격이시냐 하는 의문을 해결할 수 있었다.”<sup>121)</sup>고 말한다.<sup>122)</sup> 또 박해경은 “개혁신학자들이 그리스도의 ‘양성-일품격론’을 설명할 때, ‘신적 위격’(Divine person)에 우선순위를 두고, ‘신적 위격(품격)’이 ‘인성’(Human)을 취한 것이며, 결코 ‘신성’(Divine nature)이 ‘인성’(Human nature)을 취한 것이 아님을 확립하였다.”<sup>123)</sup>고 설교하였다. 박해경은 “칼빈은 그리스도께서는 지상사역 뿐만 아니라 천상사역에서도 그의 3중 직분(threefold office)을 수행하심을 말한다.”<sup>124)</sup>고 증거 한다<sup>125)</sup>. 뿐만 아니라 박해경에 의하면, “칼빈은 상태론에 있어서, 그리스도의 ‘비하와 승귀’를 바로 논하는 것이 아니라, 먼저, ‘하나님의 사랑과 은혜’라는 근원지를 밝히고, 하나님께서 하늘로부터 오셨다는 사실을 확실히 선포하고 나서, 그리스도의 신분을 설명하기 시작한다.”<sup>126)</sup> 박해경은 여기

118) 기독교 강요 2. 12. 1.

119) 126~127.

120) 박해경, 같은 책, 129.

121) 헬만 후스마, 개혁교의학, 그란드래피즈: 개혁자유출판협회, 1966, 359.

122) 같은 책, 같은 면, 129.

123) 박해경, 같은 책, 129~130.

124) 기독교 강요 2. 15. 3~5.

125) 박해경, 같은 책, 130.

126) 기독교 강요 2. 16. 1.

서 ‘칼빈과 바르트에게 있어서 기독교론의 차이’를 말하고 있는데, 그것이 무엇인가 하면, “칼빈은 신정통주의자 바르트식의 ‘성육신 중심의 기독교론’과는 전혀 달리 ‘그리스도의 영원선재-성육신-지상사역-승귀(exaltation)와 천상사역’이라는 구조를 통해서 논하지만 오히려 ‘승천 중심의 기독교론’을 말한다.”<sup>127)</sup>고 주장한다.<sup>128)</sup>

### (5) 칼빈의 승천교리에 조명한 기독교론

박해경은 그의 책, ‘칼빈의 기독교론’의 132면에서부터 ‘칼빈의 기독교론에 있어서 승천교리의 중요성’<sup>129)</sup>을 기술하기 시작하여, ‘칼빈의 승천교리에 조명한 기독교론’<sup>130)</sup>을 4항목으로 나누어, 1) ‘칼빈의 기독교론에 있어서 승천교리의 위치와 역할’<sup>131)</sup>, 2) ‘칼빈이 이해한 승천의 성격과 하늘의 의미’<sup>132)</sup>와 3) ‘칼빈의 승천교리와 칼빈주의의 초월[밖에; extra]’<sup>133)</sup>과 4) ‘칼빈의 승천교리와 3중직분론’<sup>134)</sup>을 다루면서, “우리는 칼빈의 기독교론을 잘 승계하고 있는 ‘하이델베르크 요리문답과 웨스트민스터 요리문답’과 함께 ‘그리스도의 3중 직분’교리를 통하여 ‘그리스도의 천상사역의 유익과 그 중요성’을 깨닫고, ‘목회의 선교사역’, 혹은 ‘신자들의 삶 속에서 하늘로부터 부여되는 성령의 권능과 은혜를 실제로 누리는 일’과 ‘그리스도의 지체로서 그의 삼직에 참여하는 일’, 특히 ‘전도의 차원과 성화의 승리의 단계’로까지 나아가야 할 것이다.”<sup>135)</sup>라고 주장하였다. 그리고 박해경은 ‘칼빈의 승천 교리와 그리스

127) 기독교 강요 2. 14. 5. & 기독교 강요 2. 14. 7.

128) 박해경, 같은 책, 131.

129) 132-135.

130) 136-189.

131) 136-148.

132) 149-166.

133) 167-178.

134) 179-189.

135) 박해경, 칼빈의 기독교론, 로고스, 189.

도의 왕권<sup>136)</sup>과 ‘칼빈의 승천교리와 하늘 성소의 제사장직<sup>137)</sup>과 ‘칼빈의 승천교리에 있어서 머리되신 그리스도와 지체의 관계<sup>138)</sup>와 ‘칼빈의 승천교리와 성령강림<sup>139)</sup>과 ‘칼빈의 승천 있는 기독교론과 그 유익<sup>140)</sup>등 기독교 교의학의 속죄 교리와 그리스도의 천상적 중보기도와 3중 직분 교리와 ‘그리스도와의 연합’과 구원론(Soteriology: Sanctification)과 선교 사명 등을 세밀하게 다루었다.

#### 4. 존 칼빈의 기독교론 연구에 대한 요약정리

현 광신대학교의 조직신학 교수인 조봉근은 “칼빈의 기독교론”을 다룸에 있어서 철저히 정통 교의학적인 접근을 하고 있다. 먼저, 그의 책, ‘본질신학의 핵’(The Core of Essential Theology<sup>141)</sup>)에서 “그리스도인은 정녕 속죄함 받았으며, 부활할 수 있는가?”라는 질문을 던지고서 응답형식으로, 1) 속죄(Atonement)의 교리<sup>142)</sup>, 2) 부활(Resurrection)의 교리<sup>143)</sup>, 3) 영생(Eternal Life)의 교리<sup>144)</sup>를 다루었으며, 둘째, 그의 책, ‘속죄의 신학’(Atonement’s Theology<sup>145)</sup>)에서 ‘그리스도의 헌제(Atonement)사역과 대언(Intercession)사역’을 중점적으로 다루었고, 셋째, 그의 책, ‘칼빈의 교의학’(Calvin’s Dogmatics<sup>146)</sup>)에서 ‘그리스도의 인격과 사역’을 다루었

136) 190-231.

137) 232-270.

138) 271-302.

139) 303-328.

140) 329-333.

141) 성문출판사, 1999, 193-226.

142) 같은 책, 193-201.

143) 같은 책, 201-204.

144) 같은 책, 205-226.

145) 복음문서협회, 1996.

다. 그리고 넷째, 그의 책, ‘칼빈의 사상과 기독교론 논쟁’(Thought of John Calvin and Debates on Christology<sup>147</sup>)에서 ‘기독교 강요 제2권’에 나타난 ‘칼빈의 인죄론과 기독교론’을 다루면서, 또, 교리사(The History of the Christian Doctrine)에 일어났던 교리논쟁(기독교론 논쟁)을 언급하고 최종적으로 니케야 종교회의(주후 325년)와 콘스탄티노플 공의회(주후 381년)를 거쳐, 정통 기독교론의 형성과정을 기술하였다. 그러나 박해경은 그의 박사학위 논문인 ‘칼빈의 기독교론’(The Christology of John Calvin<sup>148</sup>)에서 현대 자유주의 신학자들의 그릇된 기독교론(특히, 신정통주의자의 기독교론을 비판함)과 이제껏 칼빈 연구자들의 기독교론은 ‘그리스도의 지상사역’에만 초점을 맞추었으나 ‘그리스도의 천상사역’(특히, 기독교론에 있어서 승천교리의 중요성과 유익)에 초점을 맞출 때, 진정한 의미에서 “기독교론 이해를 가질 수 있다.”고 주장했다. 한편, 고광필은 그의 책, ‘기독교 강요 산책’(Institutes of the Christian Religion III)<sup>149</sup>에서 9가지 항목으로 나누어서, ‘책의 제목’처럼 ‘기독교 강요’를 조리 있게 산책하여 ‘칼빈의 기독교론’을 예리하게 분석하였다. 뿐만 아니라 그의 두 번째, 칼빈 신학에 대한 연구서인 ‘칼빈 신학의 논리’(The Grammar of Calvin Theology)<sup>150</sup>에서, 1) 그리스도 예수를 통한 ‘하나님의 형상과 인간성의 회복의 논리’<sup>151</sup>와 2) ‘칼빈의 율법과 복음의 논리’<sup>152</sup>를 설명하는 중, ‘복음은 계시된 그리스도를 전파한다.’<sup>153</sup>고 주장했다. 또, 3) ‘칼빈의 이중은혜의 논리’<sup>154</sup>를 다루면서, 칼빈의 ‘그리스도의 의(Righteousness)의 전가(Imputation)로써 칭의

146) 도서출판 에벤에셀, 2001, 53-67.

147) 복음문화사, 2006, 62-83 & 193-202.

148) 로고스, 1999, 6-333.

149) UBF출판부, 2000, 115-161.

150) UBF출판부, 2004, 50-74, 95-107, 108-127.

151) 고광필, 칼빈 신학의 논리, 50-74.

152) 같은 책, 95-107.

153) 같은 책, 102.

154) 같은 책, 108-127.

(Justification)와 성화(Sanctification)’ 등을 자세히 설명하였다.

현 평택대학교의 조직신학 교수인 안명준은 “칼빈의 신학적 윤리학에 있어서 그리스도의 중심적인 원리는 그의 십계명 해석에서 분명하게 나타난다.”<sup>155)</sup>고 설파 하면서 “루터와는 달리 칼빈은 그리스도 안에서 율법과 복음은 통일성이 있다.”<sup>156)</sup>라고 주장하였다. 안명준은 칼빈에게 있어서 “그리스도는 율법의 목적이다.”<sup>157)</sup>고 확인되었다는 것이다. 칼빈은 “십계명이 그리스도와 연결될 때, 의미가 있다.”는 것이며, “그리스도는 율법의 성취자이시다. 따라서 그리스도는 율법의 최고의 해석자라고 말한다.”<sup>158)</sup> 안명준은 “칼빈의 신학적 윤리학의 기초로서 율법이 그리스도와 관련되었기 때문에 그의 신학적 윤리학의 원리가 바로 그리스도 중심적인 것을 보여준다.”<sup>159)</sup>고 결론지으면서 또, 존슨(Merwyn S. Johnson)의 주장을 인용하여, 안명준은 “우리가 믿음으로 그리스도와 연합되었다고 강조하는 칼빈의 주장을 근거로 ‘참여의 윤리’란 예수 그리스도의 삶과 죽음, 의(義) 그리고 진진하는 삶에 참여하는 것이다.”<sup>160)</sup>고 매듭을 지었다.

천안대학교 교수인 김윤태는 ‘조직신학연구’<sup>161)</sup>에 나오는 그의 논문, “삼위일체의 신학과 언약 사상의 관점에서 본 칼빈의 신학 원리”<sup>162)</sup>에서, 칼빈에게 있어서 “구속의 의미는.... 깨어진 신인(God-man)관계가 구속주 곧 그리스도를 통하여 다시

155) 조직신학 연구, 창간호, 2002, 가을·겨울호, 한국 복음주의 조직신학회편, 안명준, ‘칼빈의 신학적 윤리학’, 살림출판사, 2002, 21.

156) 안명준, 같은 책, 같은 논문, 21.

157) 칼빈의 야고보서 1:25 주석.

158) 기독교 강요, 2. 8. 26.

159) 같은 책, 같은 논문, 21.

160) Johnson, "Calvin's Ethical Legacy", in The Legacy of the Calvin, 63-83.

161) 조직신학연구, 창간호, 2002.

162) 조직신학연구, 창간호, 2002, 44-45.

회복되어지는 것이며, 그러므로 그러한 구속주를 통하여 다시금 영원한 생명의 약속이 회복되어지는 것이다. 타락의 결과로부터의 회복은 오로지 그리스도를 통하여서만 이루어진다.”<sup>163)</sup>라고 주장하였다.

### Ⅲ. 칼 바르트의 기독교론 분석

#### 1. 칼 바르트의 기독교론에 대한 티모디 브랏쇼 교수의 견해

한국 신학자들의 견해를 비교하기 전에, 먼저, 칼 바르트의 기독교론에 대한 ‘티모디 브랏쇼’(영국 옥스퍼드 대학교)교수의 견해를 살펴보고자 한다.

##### (1) 바르트에게 있어서 하나님의 자유

‘티모디 브랏쇼’에 의하면, 바르트가 “하나님께서는 현현하실 때, 자신을 주(여호와)로서 드러내신다.”<sup>164)</sup>고 주장한다. 이 진술은 바르트가 ‘표제’로서 교리상 삼위일체를 표현할 때, 사용하는 말이다. 사건으로서 계시가 예수 그리스도 안에서 일어남으로 드러나게 된 것은 삼위일체의 하나님이 ‘자유성’을 지니신 주관적인 주(Lord)라는 것이다. 하나님의 하나님 되심은 그가 속성상 스스로를 드러내실 수 없는 분이기 때문이다.<sup>165)</sup>

이 말은 완전히 동화될 수 없는 신격을 말함인데, 이 신위가 전적으로 자유성이 있고 주권적이라는 의미이다. 하나님의 주(Lord) 되심은 어떤 면에서 볼 때, 그 정도가 상당히 심오한 반면, 지나치다 싶을 정도로 초월적인 견지를 보이는데, 여기에서 바르트가 이해한 신격은 하나님을 묘사한 로마서에서 볼 때는 심오한 면은

163) 기독교 강요 2. 1. 6.

164) Karl Barth, Church Dogmatics 1. 1. 306.

165) 같은 책, 324.

없다. 그 이유는 주(Lord)되신 하나님이 계시하신 분은 '예수 그리스도'인데, 그 하나님이 초월하신 것은 어떤 고유한 상관관계를 맺고 있는 속성이다. 그것은 '피조물의 실재를 뛰어넘는 것'이며, 심지어는 상관관계를 맺고 있는 순수한 '비-실재'라는 말과 같다. '하나님의 신격은 성격에 드러나 있는 바, 자유하신 분이시며, 실존하시고 지적인 자율성을 지닌 분이시다.'<sup>166)</sup>

자유성을 중심으로 하여 바르트는 하나님을 바라본다. 이것을 명확하게 엿볼 수 있는 것은, 그가 '실재성을 지닌 하나님'이란 주제를 다룰 때인데, 이 주제 안에서 그가 맨 처음에 언급한 부분은 '존재성을 지니고 하나님은 한 존재로서 기뻐하시면서 자유성에 거하신다.'<sup>167)</sup>는 것이다. 이것으로 인해 설정된 바르트의 두 개의 분류는 다음과 같다. '거룩하고 완벽한 존재들'의 개념은 '완벽한 극치를 이루며 거룩함을 기뻐하시는 존재들'<sup>168)</sup> 그리고 '완벽한 극치를 이루며 거룩하게 자유하신 존재들'<sup>169)</sup>의 하위 개념으로 말이다. 동시에, 이러한 분류법의 뿌리는, 구별되는 성부와 성자, 계시자와 계시, 자유성과 형태에 있다.

자유성을 지닌 하나님은 자주적인 터를 갖추시고 구속받지 않는 하나님이시다.<sup>170)</sup> 이것이 의미하는 바는, 하나님은 자유로우셔서 어떤 곳에서도 어떤 제약을 받지 않으시며, 이러한 바를 찾아볼 수 있는 것은, 하나님은 자유로운 존재로서, 그 정의를 내리자면, 하나님은 조화를 이루는 다른 인자(요인)가 없어도 된다는 것이며, 그러므로 하나님은 소극적으로 정의를 내리자면, '자유로운 존재'이시라는 것을 알 수 있다. 그러나 바르트가 본 견해에 따르자면, '하나님의 자유성'을 절대

166) 같은 책, 307.

167) 같은 책, 2. 1, section 28. 257ff.

168) 같은 책, section 30, 351ff.

169) 같은 책, section 31, 440ff.

170) 같은 책, 301.



로 제약할 수 없는데, 설령 이러한 자유성을 지닌 어떤 제약적 즉 상관관계에 있는 인자(요인)가 말이다. 소극적 즉 결여(결핍)를 보이는 양상을 지니신 하나님이 누리시는 자유성을 보는 관점은 반드시 “배경으로 우리가 알고 있는 인식과 반대되는 것이어야 하는데, 그 방향이 외부적으로 드러나시는 방향이며, 또한 본질적으로 속성을 가지고 스스로 존재하시는 내적인 존재로 구성되어 있다는 것이다.”<sup>171)</sup>

거룩하게 자유성을 띤 초월성이란 물론 진적으로 제약을 받지 않으며, 순수하게 구별되어 있어서 거룩하지 않은 실재와 거리가 멀고, 뿐만 아니라 점점 더 극도로 순결할 정도로 그 초월성은 사실상 하나님의 구별됨과 자유성을 버리지 않고 행사를 할 때, 하나님께서 처음부터 시작하시어 성실하게 계속 성도들과 교통하게 되는데, 실제적으로 하나님이 직접 나서지 않고 행사하신다.<sup>172)</sup>

하나님께서 베풀어 주시는 사랑, 그 분의 넘쳐흐르는 관용, 그런데 이 자유성은 그저 단순한 자유성을 초월하여 제약받는 것으로서의 자유성과 구별되는데, 이것은 두 가지 주요한 초점으로서 바르트가 하나님을 바라보는 관점에서 등장하게 된다.

바르트가 연상하는 자유성을 지니신 하나님은 부성을 지니신 하나님이신데, 그 관점은 하나님의 드러내지 않는 속성이며 또한 신비한 것이다. 하나님에게 있는 자유성의 초월 정도는 ‘로마서’에 드러나 있는 ‘하나님의 자유성’을 넘는 것이다. 이와 같은 것은 서로 다른 양극성을 지닌 변증학적 관점에서 볼 때이다. 신중한 자세를 견지한 바르트에게는, 하나님이란 온전히 초월적인 분이시며, 부르는 대상

171) 같은 책, 303.

172) 같은 책, Therefore 'God must not only be unconditioned but, In the absoluteness in which he can and will also be conditioned .... This ability, proved and manifested to us in this action, constitutes this Freedom'.

이 인간일 때, ‘당신’으로 나타나신다.

그런데 계속하여 ‘당신’으로 남아 있으면서도 하나님께서는 여전히 우리들의 주님이시다. 주제 면에서 볼 때, 계시(Revelation)는 계속하여 변치 않을 주제이다. 우리 인간으로서는 쉽사리 이 주제를 꿰뚫어 볼 수는 없다. 이 주제는 결국 목적이 될 수 없다.<sup>173)</sup> 하나님께 있는 ‘초월적인 자유성과 신비’는 위대해서 ‘그 자유성과 신비’가 초월하여 결국 형태가 되었는데, 계속해서 자유성을 누리시면서 말이다.

## (2) 바르트에 있어서 하나님의 형태

티모디 브라트쇼에 의하면, 바르트는 “거룩한 ‘형태’와 부합하는 것은 성자(예수 그리스도)이시며, 이와 더불어 인간의 형태를 취하시는데. 이러한 바를 계속 재미있게 언급해 온 사람은 프랑크스(Franks)이다. 그가 지적한 바르트의 위대한 강조의 내용은 초월성을 지닌 하나님이다.

그러나 관찰해야 할 것은 교리상 이러한 초월성에 반드시 요구되는 것은 칸트(Kant)철학에 등장하는 자율적 자아, 혹은 어떤 변형적인 자율적 자아, 예를 들면 ‘헤겔(Hegel)철학’에 나오는 것이다. 그 목적은 장식으로서 그 자율적 자아에 어울리게 된다. 자율적 이성이 없으면, 이 자율적 이성에 자율적 자아가 도전하게 되는데, 이 이성이 없으면, 자율적 자아는 떠돌아다니듯이 자유로이 영기를 품고 절대 속에 돌아다니며, 결국은 어떠한 접촉점도 찾지 못하여 지상의 어느 곳에 안착하지 못할 것이다. 다시 말하면 초월성 하나만 가지고 계시가 되지 못할 수도 있는 것이다.<sup>174)</sup>

---

173) 같은 책, 1. 1, 381.

174) R. S. Franks The Doctrine of the Trinity, 183

프랑크의 논점은 시종일관 발트가 이해하는 하나님의 자율성과 일치하는데, 그것은 하나님의 자율성에는 결여(결핍)적인 양상 즉 소극적 양상이 있다는 것이다. 뿐만 아니라 초월하여 그러한 자유성을 뛰어넘는 것으로 말한다. 하나님은 내재적으로 전적인 자유를 누리신다. 그러나 이러한 자유성은 우리가 사건적으로 볼 때, 계시에 나타나는 것처럼, ‘부유하듯 자유롭게 영기를 품은 절대 속에 돌아다니실 뿐만 아니라 다른 영기를 품은 세계에서도 자유 하시며 원칙상 자유하심 속에서도 자유하시다.’ ‘왜냐하면 성자께서 육신이 되어 예수 그리스도 안에 있으시며, 그분은 영원한 모습으로 거룩한 존재이시고, 더함도 없고 덜함도 없이 원칙적으로 거룩하신 편재성이 있는 분이며, 그러한 까닭에 원칙적으로 이른바 2위의 절대성을 지닌 하나님이다.’<sup>175)</sup>

하나님의 내재적 속성에서 볼 때, 하나님은 성자이시며, 성자가 근본적으로 진리이시며 또 다른 하나님의 모습이다.<sup>176)</sup> 하나님은 결국 제 2의 인격을 지니셔서 성자가 되신 것이다. <sup>177)</sup>

이리하여 발트가 확실하게 거부한 의견은 다음과 같다. 세상을 필요한 목적은 ‘다른 모습의 하나님이 있기 때문에’라고 하는 의견을 말한다. <sup>178)</sup> 오히려 그는 모든 세상이 있기 전에, 성자의 모습에 다른 모습을 그 분 안에서 영원에서 영원까지 간직하고 계신다.<sup>179)</sup>

내재적 존재성, 즉 역사성을 지닌 하나님은 전적인 자유함을 지닌 분이시며 우리는 이 사실에 경의를 표해야만 한다. 왜냐하면, 지고의 조화를 이루시면서 ‘장식’

175) C. D., 2. 1, 317.

176) 같은 책,

177) 같은 책,

178) 같은 책,

179) 같은 책,

적인 면에서 성자로서 다른 면을 지니시기 때문이다. 초월성과 편재성과 아울러 일치하는 것은 그 거룩한 속성이시다.

이러한 양식을 반영하는 것은 하나님께서 자율적으로 똑같이 예수 그리스도 안에서 일치하시며, 바로 이 점에서 하나님의 모습은 다른 형식을 띠셨 으면서도 동시에 계속해서 자유하시며 이와 같은 다른 형식을 띠셨다. 하나님은 역사하실 때, 주님으로 임하시며, 이러한 모순을 초월하시고 심지어 자신을 종속시켜 또 다른 모습이 되신다.<sup>180)</sup> 그 안에서 영원으로부터 영원까지 말이다.

하나님은 그리스도 안에서 그 존재하심이 자유하시어 사랑 안에 거하시고, 그러한 까닭에 자신을 속박하지 않으신다. 하나님은 존재하심이 이 모든 점에서 볼 때, 주님이시며, 어떤 점에서 볼 때, 하나님이 포용하실 때면 전혀 다른 이러한 개념을 심지어는 우월적인 위치에 있으셔서 그 반대의 개념 위에 있을 때도 수용하신다. 이러한 점 때문에 우리가 밝히 알 수 있는 것이<sup>181)</sup> 바로 초월적인 자유성을 지닌 하나님, 그리고 그 분의 형태이시다.

일치성을 구별되는 가운데도 거룩한 본질 속에서도 보이시는데, 이와 같은 바를 심도 있게 정의를 내리자면, 그 일치성이란 하나님께서 스스로 낮추시어 순종하시는 성향의 아들이 되신 것이다.

‘하나님은 자존하시다’라고 할 때 이에 내포되는 것은 비단 ‘초월적인 자유성을 지니셨다’라는 의미뿐만 아니라 ‘겸손하게 자신을 버리셨다’라는 의미도 포함되어 있는 것이다. 하나님께서 스스로 다른 모습 안에, ‘형태’ 안에, 성자 안에 거하신 것이다. 이러한 형태란, ‘종의 형상’이시며, 그리고 ‘그러한 신비로 인해 우리가 확실히 알 수 있는 것은, 하나님 입장에서 볼 때 마치 당연히 자신이 낮은 데에 임할 수 있는 것이다. 마치 높은 데 임하실 수 있는 것처럼 말이다. 가까이에 임하

180) 교회 교의학 4. 1, 185.

181) 같은 책,

실 수도 있다. 마치 멀리 임하실 수 있는 것처럼 말이다. 작은 자가 될 수도 있으신 것이다. 큰 자가 될 수 있는 것처럼 말이다. 바깥에도 거하실 수 있으신데, 안에도 계실 수 있는 것처럼 말이다.<sup>182)</sup> 이러한 의지를 동반하여 자신을 낮추신 겸손의 핵심은 용어상으로 볼 때, ‘성자(아들)’이란 말을 통해 그 전달할 수 있는 것이 대단히 정확할 것이다. 용어상을 볼 때, ‘성자(아들)’이란 말 자체는 설령 그 용어를 지적할 때, 올바른 방향에서 지적한다 할지라도 제대로 완전하게 여기에 나오는 의문자체를 풀 수는 없다. 이 용어로 인해 존재론적으로 반드시 ‘성부와 성자’가 하나라는 것을 설명할 수 없다.<sup>183)</sup> 이와 같은 이유로 인해 ‘자존하시는 하나님은 절대적으로 분리가 불가능하며, 그 이치는 마치 존재하시는 분으로서 하나님이 하나님으로서 존재하심을 부여하는 것과 같다. 존재하신 분으로서, 영원하신 아버지로서, 영원하신 아들과 나눌 수 없는 관계이다.<sup>184)</sup> 하나님 안에 영원히 일치하면서 흠으실 수 있는 존재와 모을 수 있는 존재가 있으시며,<sup>185)</sup> 이 두 신격이 전적으로 확실하게 생명과 역사성을 지니고 계신다. 마치 똑같은 관점의 방향에서 볼 때, 예수 그리스도는 택한 자가 되시기도 하며 동시에 택함을 받은 자이시기도 하고, 자유성을 지닌 분이시기도 하며 동시에 형태를 지닌 분이시기도 한데, 이러한 이치처럼 하나님의 본질적인 면에서 볼 때, 이와 같은 것은 강인한 모습을 보이시는 경우라고 볼 수 있다.

요약하여 정리하면, 하나님의 본질은 역사적으로 일치한 가운데 구별되시고 관계를 맺고 있는 점에서 볼 때, 전적으로 초월적인 ‘자유성’이 장식적인 ‘형태’와 관계를 맺고 있으신다. 이러한 관계를 더 깊이 들어가 보면 그 관계란 ‘자존하시는 분과 피존(self-positing)하시는 분’의 관계인데 영원히 실재하시는 분으로서 말이다.

182) 같은 책, 192.

183) 같은 책, 209.

184) 같은 책,

185) 같은 책, 209ff.

그 관계가 없다면 ‘속박’이 있을 뿐이다. 하나님이 이러한 관계이시며 그럼에도 불구하고 이러한 관계를 맺으시고 있는 것이다. 이러한 관계의 하나는 더욱이 거룩한 ‘우월성’과 ‘자기부정’이다. 하나님이 하나님이신 것은 하나님의 순수하면서도 확고한 순종하는 속성에서 찾아볼 수 있으며, 그와 같은 까닭에 하나님이 만나주실 때 나를 ‘당신’으로 만나주시며, ‘그 분(He)’이 아니시다. 그러나 하나님이 또한 하나님이신 것은 우리가 인지하고 있는 하나님이 ‘당신인 동시에 그 분’<sup>186)</sup>이시기 때문이다. 하나님께는 제1의 객관성을 공유하고 있는 것은 하나님의 제2의 객관성인데 외부적으로 드러날 때 말이다. 바로 그 사실적인 면에서 바라볼 때, 계시를 통해 알 수 있는 것은 올바르게 하나님 편에서 볼 때 자신을 구별하여 자신을 따로 떼어 놓으신다는 점이다. 즉 하나님이심을 내재적으로 숨기시고 계시며 결국 그럼에도 불구하고 동시에 하나님이심을 두 번째로 대단히 다른 방법으로 드러내시는데 즉, 현현하시는 것이다. 이 말은 또한 형태로 볼 때, 뭔가 하나님 자신의 모습이 아닌 형태로 말이다. 이것은 속성상 그 관계가 아버지(성부 하나님)와 아들(성자 하나님)이다.<sup>187)</sup> 우리가 반드시 지금 생각해 봐야 할 것은 세 번째 경우인 삼위일체적인 속성이다.

### (3) 바르트에게 있어서 하나님의 역사<sup>188)</sup>

교리적으로 성령님을 바르트 신학의 관점에서 볼 때, 기대 이하로 인식해 왔다. 바르트의 ‘교회 교의학’을 통틀어서 정말로 제대로 다루지 않은 것은 주제 면에서 볼 때, 성령론이다.<sup>189)</sup> 바르트 신학에 따르면, 그의 생각으로는 “성령님은 신약성

186) 교회 교의학 2. 1, 57.

187) 교회 교의학 1. 1, 316.

188) 여기에서 ‘역사’란 ‘일반 역사’와는 달리 ‘geschichte’ 즉 ‘원 역사’를 가리킨다.

189) The 'relative clarity', in the opinion of R. D. Williams, of Barth's treatment of Father and Son, is itself put in question by the apparent failure of the same method to produce an adequate doctrine of the Spirit'. Karl Barth.....Studies of his Theological Method, ed. by S. W. Sykes, 171.

경에 나온 것처럼 어느 정도는 투명하지 않는가?”라는 주장이다. 성령님의 나아가고자 하는 암시하는 방향은 아버지(성부 하나님)와 아들(성자 하나님)이라는 점에서 말이다. 이와 같은 바는 놀랄 일도 아니다. 그 이유는 바르트가 ‘표제상’으로 이해하고 있는 성령님은 대리자, 즉 “실재성을 가지고 전달자의 역할을 함으로서 ‘사건상’ 계시에 참여했다.”라고 하는 것이다. 성령님이 참여하여 연결고리로서 ‘자유성(을 지닌 하나님)’과 ‘형태(를 지닌 하나님)’을 성부 하나님과 성자 하나님을, 사건으로 볼 때, 예수 그리스도 때 이어 주신다. 바르트가 지칭하여 성령님을 ‘역사성(을 지닌 하나님)’이라고 한 것은 그 역사적 암시가 관계를 맺고 있는 것이 뜻밖의 사건으로 나타나는 계시이기 때문이다. 계시가 임한 것은 인간이며 이 때 계시는 독특하고 확실한 것으로서 나타난다. 그런데 이 때 하나님께서 그러한 식으로 결정하신 것이다. 이 사건은 하나님 자신이 토대를 마련한 것으로 우리가 파악하여 계시라는 것을 알 수 없으며, 그 관점은 순수하게 역사적(historical)으로 일어난 실제적인 사건들을 통해서 본 것이다. 바르트는 다소 금언적 태도를 견지하면서 이러한 점을 연결하여 ‘드러내면서 역사하시는 계시’와 ‘드러내지 않고 역사하시는 계시’로 묶고 있다. 외소간상 인간의 형상, 즉 드러내지 않으시는 육신은 이러한 계시적인 순서를 밟고 있다. 순수한 성령의 실재적인 존재는 ‘드러내지 않는 존재’가 ‘드러내는 존재’로 되는 데 있다. 변증학적으로 볼 때, ‘자유성과 형태’가 만나는 것은 진정으로 기적적인 것이다. 그리고 이렇게 기적으로 만나며 관계를 맺는 것은 필연적으로 ‘역사성’을 지닌 계시가 있기 때문이다. ‘역사성’이란 세 번째 위(person)에 해당하는 계시인데, 그 전에 ‘자유성’과 ‘형상’이 존재한다. 그런데 이 역사성을 예외적으로 응축해서 다룬 사람은 바르트이다. 그러나 역사성을 다루는 어떤 방법도 그다지 무의미하지 않고, 로버트 쟈슨(Robert W. Jenson)이 제시해 온 방법이 무의미한 것이다.<sup>190)</sup> 바르트가 여기에서 생각하는 사고를 반드시 해석해보고 이와 아울러 우리가 이해해야 할 것은 3위(three person)가 역사하시

190) R. Jenson, God after God, 173-4.

어 자신을 초월하는 변증법적인 방법으로 ‘자유성과 형태’의 관계를 맺으신다는 점이다.

바르트가 여기에서 요약하는 자신이 이해하는 ‘역사성’은 다음과 같다: 이러한 개념이 의미하는 것은 성경계시 속에서 사건적으로 볼 때, 계시의 전달, 하나님께서 자신을 드러내심이 존재하며 이 사건으로 인해 존재물로서 특정한 인간을 특정한 상황들 속에서 선택을 해오셨으며 그러한 개념은 인간의 여러 경험적인 사건과 개념들이 있어서 설령 인간이 하나님이 어떤 분이신지 파악하지 못하여 그분의 드러내심을 모르고 또한 하나님을 몰라서 그분의 드러내지 않으심을 모르며 하나님을 몰라서 변증법적으로 드러내심과 드러내지 않으심을 모른다 할지라도 인간은 적어도 하나님을 좇으며 반응을 보여 하나님께 응답을 할 수 있다.<sup>191)</sup>

사건적으로 볼 때, 계시(Revelation)란 영원히 설명할 수 없는 사실이며 뜻밖의 일어난 것으로서 기적으로 볼 수밖에 없다. 사실 하나님께서 하실 수 있는 일은 성경에 나와 있는 여러 증거의 근원을 자신에게 돌리는 일이다. 즉, 하나님께서는 형상을 취하신 것뿐만 아니라 아울러 계속해서 자유로우셔서 이 형상 속에 계시며, 또한 ‘이 형상과 자유성(Freedom)’으로 드러나시는 하나님의 모습 속에서 하나님은 하나님이 되셔서 뚜렷한 중간적인 입장을 취하시어 영원을 한 순간에 이루신다. 이와 같은 것이 세 번째 의미로 다가오는 하나님의 통치권인데, ‘하나님의 계시’ 속에 드러난 것이다.<sup>192)</sup> 성령님은 실재적인 사건에 드러난 존재로서 자유성과 형태로 모습을 유한한 인간에게 드러내신다.

이 세 번째 위(位)로서 역사성을 지닌 존재로서 전적으로 기적과도 같은 뜻밖의 사건으로 계시 속에 드러내시는데, 반드시 성취하시는 방향은 하나님의 내적 속성

191) 교회 교의학 1. 1, 330.

192) 같은 책, 331.



이시다. 이것은 바르트가 내세우는 계시론적 논리이다. ‘외적으로’, 중재하시는 하나님이 죄 많은 인간에게 역사하실 때 “사역하시는 성령님의 분야는 가져와 연합하여 성질이 다른 것을 묶으시는데, 그러한 연유로 어찌면 외관상 필연적으로 어쩔 수 없이 혼란을 일으켜 관계적인 면에서 볼 때, 예수 그리스도와 교회(공동체)를 서로 분열시키려는 듯 보일 수 있다. 성령님께서 하시는 사역은 가져와 연합하여 묶는 것이지, 동일하게 하거나 혼합시키거나 좌절시키는 것이 아니라 조화시키고, 불러 모아서 교회를 조화롭게 하시는 것이다.”<sup>193)</sup> 다음은 정확하게 사건 면에서 볼 때, 성령님께서 삼위일체에 꼭 필요한 경우이다.

바로 성령님은 그 자신이 영원하게 거룩한 인격을 지니신 분으로 즉, 존재하는 형태로 영의 모습을 띤 아버지(성부 하나님)와 아들(성자 하나님)로 서 구속력이 있는 평화의 연결고리인 것처럼 두 위(person)인 아버지(성부 하나님)와 아들(성자 하나님)을 연결하신다. 그래서 역사적으로 중재사역을 하시면서, 성령님이란 존재는 세우시사 보증하는 일인데, 바로 유일성을 지닌 ‘온전하신 그리스도’이시다. 즉, 유일성을 지니신 예수 그리스도의 지극히 높으심과 깊으심을 하나님의 초월성과 편재성 안에서 드러내실 때 말이다.<sup>194)</sup>

하나님 안에서 성령님은 3번째로 역사하시는 분이신데, 역사를 하실 때 자유성은 형태뿐만 아니라 전적으로 자유스러운 형태 안에 자유롭게 내주하신다. ‘역사성’ 혹은 우연성이 하나님 안에서는 참으로 새롭고 역동적인 모습으로 조우하게 되어 자유성과 형태, 그리고 그 자유성과 형태가 참여하는 모습으로 나타난다. 바르트가 개념 짓는 ‘역사성(혹은 역사적 확실성)’이란 말은 확실히 실존주의자적인 색채(뉘앙스)가 풍긴다.

---

193) 교회 교의학 4, 3, 761.

194) 같은 책,

하나님께서 자신을 드러내실 때 ‘주님’으로 현현하신다.: 세 번째로 역사하시는 성령님은 조정하여 논리적으로 만든 역사를 통해 자유성을 형태로 만드실 뿐만 아니라 주권(통치권)을 발하시어 그 변증학적인 논리를 초월하신다. 종합하여 묶는 세 번째의 사역은 존재하지 않는다. 오히려 성령님께서 하시는 일은 통일성을 지키며 삼위를 구별하는 일인데 그 방법으로는 하나님께서 역사하시어 초월하시어 논리를 뛰어 넘으신다. 삼위의 신격은 이러한 역사성에 기인한 것이며 단순한 산물이 아니다. 하나님 또한 이렇게 역사적으로 자유성과 형태를 지니시며, 외적으로(ad extra) 예수 그리스도 안에서 뿐만 아니라 하나님 내적으로 말이다. 하나님은 ‘주님’이셔서 장대한 역사 흐름 속에서, 또한 그 역사를 초월하여 주권적인 아버지(성부 하나님)가 결국 스스로 부인하시는 아들(성자 하나님)의 신분으로 낮아지신다. 성령님은 조정자로서 정반대의 것을 화해시키신다. 그래서 ‘로사토’(Rosato)는 올바르게 조명을 비추어 성령님을 실제적인 중재자이심을 피력한다. 바르트가 주장하는 성령론적 방법론을 살펴보면 성령님만이 연합시킬 수 있는 것은 동일하지 못하여 속성이 전혀 다른 존재인 하나님과 사람인 것이다.<sup>195)</sup> 이러한 조정, 즉 중재권을 지닌 자유성과 형태가 하나님 안에서 의미하는 것은 하나님 자신이 주권을 초월하여 결국 자유성과 형태를 취하신 것으로 볼 수 있다. ‘헤겔철학’에서 내세우는 금언, 즉 “정반대의 것을 안다는 것은 이미 초월하여 그 정반대의 것을 넘어섰다.” 우리가 이해할 수 있는 것은 바르트의 이해하기 힘든 말인데, “아버지(성부 하나님)와 아들(성자 하나님)은 구별됨과 동시에 연합하여 성령님에게서 나타나며, 하나님께서는 기적적인 힘을 행사하시는 주님으로 이러한 관계를 맺고 계신다. 역사적으로 볼 때, 아버지(성부 하나님)와 아들(성자 하나님)이 최고조에 이르게 된 것은 사실, 그 역사 속에서 하나님께서 또한 ‘성령께서 확실하게, 성부로부터 성자를 통하여 발출하시기’<sup>196)</sup>때문이다. 확실히 그러한 까닭에 그 역

195) Philip Rosato, The Spirit as Lord, 20.

196) The Holy Spirit Appears from the father, through the Son.' : ‘필리오퀘’ 논쟁; 니케아-콘스탄티노플 신조는 “성령이 아버지로부터 발출(proceed)하신다”고 단순하게 언급하였다. 왜냐하면, ‘언급이 없다’는 말이 곧 ‘강조하지 않았다’의 동의어는 아니기 때문이요, ‘간과’와 ‘강조하지 않음’과 ‘경시’는 각각 서로 다

사적인 관계는 반드시 필연적인 것은 아니다. 아버지(성부 하나님)와 아들(성자 하나님)은 서로 속박하는 관계가 아니다. 이 두 분은 상호 조건적인 요인으로서 호혜적인 역사는 하지 않으신다. 우리가 일반적으로 알고 있듯이 근본적으로 성령님은 자신이 또한 하나님이신데, 이 두 분은 주님으로서 앞으로의 사건을 담당하신다. 하나님은 자주성을 지닌 하나님으로서 이러한 내적 연합을 이루신다. 확실히 하나님은 영이시다.<sup>197)</sup> 성령님은, 바르트의 진술에 의하면, 영으로서 정반대의 속성을 지니셨으며 또한 영으로서 평화의 속성을 지니셔서 하나님 안에 거하신다.<sup>198)</sup>

그에 의하면<sup>199)</sup>, 칼 바르트의 기독교론은 첫째로, 그의 인간론(Anthropology)에 대한 이해에서 출발할 수 있다. 바르트의 인간론은 교회 교의학 제3권에 있고, 4부분으로 분석되어 있다<sup>200)</sup>. 하나님이 피조자에게 참여하시며, 피조자는 하나님에게 참여한다.<sup>201)</sup> 그리스도 안에서 하나님과 인간이 전적으로 동일하게 된다.<sup>202)</sup> 그러나 그리스도 안에서 하나님이 인간과 동일하게 되고, 인간이 하나님과 동일하게 되는 것은 직접적인 동일이 아니다<sup>203)</sup>. 하나님은 스스로 자기를 멀리 옮기시므로 인간에게 강림하신다.<sup>204)</sup> ‘자기 계시의 주체’가 자기를 피조자와 동일하게 하시므

르기 때문이다. 동방은 단 하나의 출처인 하나님에게서 성령이 나오기 때문에 ‘아버지로부터, 아들을 통하여’라고 했고, 서방에서는 ‘아버지와 아들로부터’ 성령이 나온다고 믿었다. 그리고 일부 서방 학자들 간에는 신조 안에 그리고 ‘아들로부터’(filioque)라는 조항을 삽입시켜 성령이 이중적으로 발출한다고 주장하였다. 교황 레오 3세는 신조에 삽입 조항을 넣지 않으면 동방과 필연적으로 분리될 수밖에 없음을 알고, 로마와 콘스탄티노플의 정면충돌을 피하도록 피했지만 역부족이었다. 프랑크와 비잔틴 사이의 심각한 긴장관계 속에서 이 ‘필리오케’ 논쟁은 동·서방 분열의 주요인이었으며, 그 이후로 ‘필리오케’는 동서기독교통일을 저해하는 장애물이 되었다.

197) 교회 교의학 4. 2. 345.

198) 교회 교의학, 347.

199) 조봉근, 본질신학의 핵, 성문출판사, 1999, 255-268.

200) Church Dogmatics, The Doctrine of Creation III. 1-4, Edinburgh : T. & T. CLARK, 1958.

201) 팀 브랏쇼, 조봉근 감수, 박우정역, 칼 바르트의 삼위일체론, 역자후기, 도서출판 에벤에셀, 2001, 105.

202) 같은 책, 106.

203) 같은 책, 같은 면.

로 그의 창조의 대상에게 자기를 전적으로 숨기신다.<sup>205)</sup> 계시의 주체이신 그는 그냥 주체이시면서 동시에 자기 자신에게 대상화 하신다<sup>206)</sup>. 그가 ‘그리스도 안에서’ 자기 자신에게 대상화하시므로 그는 진정한 사람이 되신다.<sup>207)</sup> 그러므로 그리스도는 유일하신 진정한 사람이시다<sup>208)</sup>. 그리스도는 아담이시다<sup>209)</sup>. 그리스도는 아담이신데, 죄의 시작이 그에게 있다<sup>210)</sup>. 바르트의 인간학은 신학적 인간학이다<sup>211)</sup>. 신학적 인간학은 하나님의 말씀에 의하여 알려지는 진정한 인간을 포착한다.<sup>212)</sup> 신학적 인간학의 핵은 창조주 하나님이 피조물인 인간에게 ‘은혜’라는 사실이다<sup>213)</sup>. ‘창조주 하나님이 피조물인 인간에게 은혜’라는 사실은 ‘예수 그리스도의 존재’를 통해서만 가능하다<sup>214)</sup>. 그러므로, 신학적 인간학은 결국 ‘기독론에 입각한 인간학’이다<sup>215)</sup>. 예수 그리스도는 하나님과 인간 사이에 있는 ‘제3의 존재(중보자)’가 아니다<sup>216)</sup>. 예수 그리스도는 진정한 하나님이며, 진정한 인간이다<sup>217)</sup>. 예수 그리스도는 하나님에 의하여 지음 받은 그대로의 인간이다<sup>218)</sup>. 그러기에, 예수 그리스도는 어떤 인간에게도 형제가 되는 것이다<sup>219)</sup>. 바르트는 진정 유일한 모델 인간으로

204) 같은 책, 같은 면.

205) 같은 책, 같은 면.

206) 같은 책, 같은 면. .

207) 같은 책, 107.

208) 같은 책, 같은 면.

209) 같은 책, 같은 면.

210) 같은 책, 같은 면.

211) 같은 책, 같은 면.

212) 같은 책, 같은 면.

213) 같은 책, 같은 면.

214) 같은 책, 108.

215) 같은 책, 같은 면.

216) 같은 책, 같은 면.

217) 같은 책, 같은 면.

218) 같은 책, 같은 면.

219) 같은 책, 같은 면.

예수 그리스도를 삼는다.<sup>220)</sup>

칼 바르트의 기독교론은 둘째로, 그의 신론(Theology)에서 이해할 수 있다. 우리가 그리스도를 통하여 하나님에 관하여 아는 것은 하나님이 그리스도 안에 계시된 그대로이다<sup>221)</sup>. 하나님은 그의 계시와 동일하다<sup>222)</sup>. 하나님은 그의 계시를 통하여 우리에게 자기를 전적으로 주신다.<sup>223)</sup> 하나님의 불가해성(Incomprehensibility)은 그가 계시하지 않는 그의 어떤 내적인 자체완전의 본질 때문이 아니다<sup>224)</sup>. 하나님의 초월성은 그의 계시 배후에 가지신 영원자존성, 단순성, 영원성 같은 속성에 있는 것이 아니라 그의 자유성에 있는 것이다<sup>225)</sup>. 하나님의 자유성은 타자(Otherness)가 되시기도 하며, 타자(Otherness)가 되는 것을 취소하고, 다시 자기에게로 돌아갈 수 있는 자유성을 말 한다<sup>226)</sup>. 하나님의 본질은 그의 계시와 동일하시기 때문에 내적으로도 전체로 존재하시는 동시에 외적으로도 전체로 존재하실 수 있다<sup>227)</sup>. 하나님의 초월성과 내재성을 모두 그리스도 안에 계시행동으로서 그의 본질에 속하는 것이다<sup>228)</sup>. 하나님의 불가변성은 계시의 배후에 있는 본질이 아니라 그리스도 안에서 우리를 위한 하나님의 자유의 연속성이다<sup>229)</sup>. 하나님의 영원성도 예수 그리스도 안에서 우리를 위하여 가지시는 자유성을 가리킨다.<sup>230)</sup> 하나님의 본질은 성육신과 성령강림에서의 계시와 동일시되지 않는다면 단순한

---

220) 같은 책, 109.

221) 같은 책, 같은 면.

222) 같은 책, 같은 면.

223) 같은 책, 같은 면.

224) 같은 책, 같은 면.

225) 같은 책, 110.

226) 같은 책, 같은 면.

227) 같은 책, 같은 면.

228) 같은 책, 같은 면.

229) 같은 책, 110-111.

230) 같은 책, 111.

추상적 관념이다<sup>231)</sup>.

#### (4) ‘일반 역사’(Historie)와 ‘원 역사’(Geschichte)

바르트는 “항상 예수 그리스도는 참 신이요, 참 인간이다”라고 말 한다<sup>232)</sup>. 그러나 그가 말하는 ‘그리스도의 사건’에서 주장하고 있는 것이다. 바르트가 주장하는 ‘그리스도의 사건’은 ‘일반 역사’(Historie)에서 말하는 것이 아니라 ‘원 역사’(Geschichte)에서 주장하는 것이다. 예수 그리스도 안에서, 하나님은 인간에게 대하여 자유로우시며, 인간은 하나님에게 대하여 자유롭다<sup>233)</sup>. 변증법적 관계에서, 예수 그리스도는 참 하나님이 되시고, 참 사람이라는 관념을 바르트는 말한다.<sup>234)</sup> 하나님은 자기와 다른 존재가 되시고도 자유롭게 자기로 그냥 계속 계신다.<sup>235)</sup> 하나님의 위격들은 모두 자의식이 있는 세 주체가 아니고, 유일신 한 분의 존재 양태의 3가지 표현에 불과하다<sup>236)</sup>. 하나님은 동일한 자신으로 머물러 계시면서도, 객관적인 그의 행동에서, 자기 밖에 있는 타자(Otherness)가 되실 수 있다<sup>237)</sup>. “삼위 일체의 제2위”가 자의식의 주체라기보다 신적 실존의 양태(Mode)이다<sup>238)</sup>. 하나님은 전적으로 참 하나님이요 참 사람인 그리스도 안에서 계시되기도 하고 은폐되기도 한다.<sup>239)</sup> 삼위일체는 수난절과 부활절과 오순절의 일들을 모두 포함한다(예수 그리스도의 개념-변증법적 개념)<sup>240)</sup>. 참 역사는 그리스도인데, 참 사람이신 그리스

231) 같은 책, 같은 면.

232) 같은 책, 같은 면.

233) 같은 책, 111-112.

234) 같은 책, 112.

235) 같은 책, 같은 면.

236) 같은 책, 같은 면.

237) 같은 책, 같은 면.

238) 같은 책, 112-113.

239) 같은 책, 113.

도의 생활과 죽음의 사실을 포괄하고 있다<sup>241</sup>). 성육신으로 완전히 나타나지 않고, 남아있는 신은 없다(정통적 의미의 ‘초월신인 성부와 성령’은 없다)<sup>242</sup>). 인간에게 자유(freedom)로우신 하나님은 바로 모든 사람을 구원하기 위한 그의 ‘계시’와 전적으로 일치한다(초월적 또는 선재적 신은 아주 없다)<sup>243</sup>). 나사렛 예수를 ‘하나님의 아들’이라고 인식함은 그를 하나님의 은혜로 말미암아 모든 사람을 위하여 사시는 분으로 인식함을 말 한다<sup>244</sup>). 예수의 무죄성은 모든 사람을 위한 ‘대리적 속죄’를 의미 한다<sup>245</sup>). ①예수의 무죄성은 ‘그가 오로지 하나님의 은혜로 말미암아 사신다.’라는 뜻이다.(그와 같이 사시므로 예수는 모든 사람을 위한 대리자이다) ②그런 의미에서(죄 없으신 그는) 선택하시는 하나님이다. 그는 자기 자신을 선택 하신다<sup>246</sup>). 그가 그 자신을 대리적 구속자로 보내신다.<sup>247</sup> 왜냐하면 ‘그리스도를 보낼 그리스도 배후의 신은 없기 때문이다.’<sup>248</sup>) 그는 다른 모든 사람을 위하여 자기 자신을 선택 하신다<sup>249</sup>). 그는 ‘참 유기자’(유일의 유기자)가 되셨다<sup>250</sup>). 인류에게 내릴 하나님의 진노가 그로 말미암아 그 자신에게 내려졌다<sup>251</sup>). A. 인간은 본성으로 하나님을 거슬러 범죄 한다. B. 그러나 인간은 하나님을 거슬러 ‘허무를 선택하는 것’은 불가능한 것을 시도해보는 것뿐이요, 결국 ‘불가능한 선택’이다. C. 인간은 유일의 최종적 또는 궁극적 가능성은 그리스도의 은혜로 말미암아 살

240) 같은 책, 같은 면.

241) 같은 책, 같은 면.

242) 같은 책, 113.

243) 같은 책, 113-114.

244) 같은 책, 114.

245) 같은 책, 같은 면.

246) 같은 책, 114-115.

247) 같은 책, 115.

248) 같은 책, 같은 면.

249) 같은 책, 같은 면.

250) 같은 책, 같은 면.

251) 같은 책, 같은 면.

려는 인간의 선택이다. D. 왜냐하면 인간이 진정한 인간됨이 그리스도에게 참여 하여서 되는 것이기 때문이다. 참 역사(원 역사)의 예수 그리스도께서는 죄를 지을 수 없다<sup>252)</sup>. 마찬가지로 모든 사람이 「첫 아담」에게서의 죄인들이라 할지라도 그들도 죄를 지을 수 없다<sup>253)</sup>. 왜냐하면 모든 사람도 ‘원 역사’(Geschichte)의 그리스도에게 참여하였기 때문이다<sup>254)</sup>. 그래서 ‘인간의 참된 존재’는 ‘일반 역사’에 없다<sup>255)</sup>. 바르트의 속죄 대상의 범위가 ‘칼빈’처럼 제한 속죄가 아니다<sup>256)</sup>. 바르트의 대리적 속죄는 정통교리와 전혀 다르다<sup>257)</sup>. 바르트의 속죄 대상의 범위가 ‘칼빈의 제한속죄’가 아니다<sup>258)</sup>. 바르트는 타락 이전 예정설과 무조건적 선택을 주장한다. 그러나 “유일한 참 사람(그리스도)안에서, 하나님의 은혜를 가지는 자가 ‘모든 사람’이 아니라면, 하나님의 은혜는 아무 개인도 가질 수 없다”고 주장한다.(Restorationism)<sup>259)</sup>

#### (5) 티모디 브랏쇼의 그에 대한 평가

바르트는 지금까지 지켜본 결과, 그가 자기에게 유리하게 일종의 이상주의적 논리를 사용하였는데, 이 논리로 위치를 결정하고, 구별 짓고, 관련을 맺어 대조를 이루는 것을 서로 묶었다. 아울러 그에게는 지나치다 싶을 정도로 실존주의적 경향이 보이는데, 그러므로 성격상 이상주의자라고 할 수 없다. ‘하나님은 근본적인 정신과 사고’라는 생각이 바르트의 입장의 기초가 되는 것이다. 왜냐하면, 하나님

252) 같은 책, 115-116.

253) 같은 책, 116-117.

254) 같은 책, 117.

255) 같은 책, 117.

256) 같은 책, 117,

257) 같은 책, 같은 면.

258) 같은 책, 같은 면.

259) 같은 책, 같은 면.



은 자유이시고, 실재이시고, 행위이시고, 결정이시고, 기적이시며, 하나님의 자존성 자체가 사실이며, 동시에 우리에게 선물이기 때문이다. 평강의 하나님이라고 할 때, 이 말에 포함되어 있는 의미는, 실존주의적으로 표현되는 강한 표현인 것이다. 이러한 이유 때문에 이른바, 바르트는 외관상으로 볼 때, 서로 두 개의 대맥으로 나누어지는 사고를 묶은 것처럼 보이는데, 이 두 개의 대맥의 사고를 제대로 지적한 사람이 맥커리(Macquarrie)이다. 그런데 바르트가 지적한 그 두 대맥의 사고는 ‘헤겔-막스-블로흐(Bloch)로 이어지는 맥’과 ‘키엘케코르-니체-하이데거로 이어지는 맥’이라는 것이다. 이것은 틀림없이, 부분적으로 볼 때, 바르트의 위대한 업적이다. 이러한 것을 아마 언급한 것은, 헬라적인 성격이 더 강한 용어로 말하자면, 결합적인 성격을 띤 일치(correspondence), 즉 ‘반응과 동참’인 것이다. 자유롭게 스스로 결정을 지니신 하나님이시라는 것은 아주 중요한 결론으로서, 바르트가 내세운 교리적 삼위일체를 이해할 수 있는 것이다. 자존하시는 하나님은 하나님으로서 ‘피결정’을 지니신 종의 형상으로, 그리고 자유로운 하나님, 신비로우시고 주권적인 아버지이신 것이다. 하나님께서 추월하여 자신의 이중적 본질을 뛰어넘으신다. 그 이유는 하나님은 성령님이시기도 하셔서, 함부로 아버지-아들의 근원을 폐하지 않으시고, 성령님에 대해서 주님도 되시기 때문이다. 이러한 것은 그저 쉽게 파악할 수 있는 원리가 아니라, 완전한 ‘실존’이며 ‘행위’이다.

하나님의 본질은 역사로 나타나는데, 이 때는 동반적인 관계에서 나타나시고, 중보로 나타나실 때는 직접 대면하시고, 교통하심으로 나타나실 때는 직접 만나신다. 이렇게 표현할 때 사람들은 달려들어 바르트가 가지고 있는 통찰력을 비판하게 된다. 아마 ‘존 맥커리’가 설명한 형태적인 면에서 볼 때, 그 교통하심 때문에 자동적으로 흥미로운 유사성을 띠지 않을까 염려하는 것이다<sup>260</sup>). 그런데 이러한 것을 도출할 수 있는 기준은 현재에도 그러하지만 둘 다 모두 이상주의와 실존주

260) J. Macquarrie, God-Talk, 65-78.

의에 있다. 이러한 사실을 잘 알고 있으면 우리에게 도움이 되는 방법으로 요약정리를 하여 이런 식으로 전개되는 바르트의 삼위일체의 교리를 잘 이해할 수 있는 것이다. 맥커리가 그의 시각으로 보는 관점은 그것이 내포하는 것은 활력이 있고, 확실한 언어로 말해야 하는 것이다. 이러한 대화를 하는 데 있어서 필요한 것은 삼위일체적인 패턴을 지닌 말하는 분, 주제가 되는 문제, 그리고 듣는 분이다. 처음 요소의 명칭을 그는 '표현'이라고 했는데, 이 말이 내포하고 있는 바는 순전히 자기 옹호이며, 이것 때문에 제대로 평가를 해도 실존적 차원의 입장을 올려줄 수는 없다. 그리고 이상주의자의 주장하는 것의 방향이 적극적이며 창조적인 특성을 지닌 언어인데, 마치 그 언어로 인해 형태를 제대로 갖추지 못한 세상의 모습으로 나타날까 하는 면에서 말이다<sup>261)</sup>.

두 번째 요소, 즉 주제가 되는 문제인데, 이 문제를 참고하여 표현하는 기능을 가지고 있는 것은 언어이다. 듣는 분이 들을 때에는, 동참하면서 듣게 된다. 그러한 까닭에 '말이란 그 자체가 교통하심'이며 '순전한 공유'인 것이다. 바르트가 내세운 삼위일체도 이와 유사하며, 속성이 행위로 이어지는 진정한 자신의 표현이자 동참이고, 그 안에 포함되어 있는 것은 이상주의자와 실존주의자들이 주장하는 여러 가지, 그리고 확실하게 역사적으로 동반자적인 관계에 있는 것이다.

관계를 맺고 있는 본질적인 하나님은, 그리고 이상주의자 배경이 되는 사고는 반대의 관계를 맺고 있는데, 어찌면 이것 때문에 분류를 담당하게 된 사람이 윌리엄스(R. D. Williams)일 것이다<sup>262)</sup>. 윌리엄스가 바르트를 이러한 점에서 비판하고 있다. 윌리엄스가 생각하는 관점은, 바르트가 생각하는 동일선상의 모형적인 삼위일체의 도출 경로는 '하나님이 말씀하신다.'인데, 이 모형을 상호 연관시켜 관련을 맺어 삼위일체의 각 위를 묶을 수는 없는 것이다. 모형적으로 볼 때, 계시적인 삼위

261) 같은 책, 68.

262) In Sykes, op. cit., 181ff.

일체는 아무런 도움이 안 되고 사고를 마비시켜 놓으며 하나님은 “우리 주와 그 모든 것에 내재하시는 존재”로서 생각할 수가 없게 되는 것이다. 그런데 우리 머리 속에 떠오르는 성령님의 개념은 ‘은사이며 친교 즉 구속적인 사랑’<sup>263)</sup>인데 이 개념을 반드시 발전시켜야 하는 것이다.’ 이상주의적 사고방식으로 볼 때, 그러한 부조화가 존재할 수가 없다. 왜냐하면 스스로 위치를 선정하는 주제와 연관이 있는 것은, 반면에 확실하게 구별되겠지만, 그것은 객체 즉 ‘타자’ 개념이다. 선을 타고 내려오는 모형과 삼각형을 이루는 모형은 전적으로 양립하고 있다. 그 이유는 진리성을 띤 필연성이 자유이며, 진리성을 띤 아들에게 있는 종의 형상은 아버지에게 둘러있는 신비한 자유이다. 이 이치는 마치 진리성을 띤 계시가 계시자라는 것과 같다. 이미 케어드의 설명을 통하여 헤겔 철학적 논리를 살펴보았기 때문에, 윌리엄이 비평하는 것을 제대로 이해할 수 있다.

그의 관점은 근본적으로 취약점을 내포한 자기 해석적 모형은 다음과 같은 것을 속으로 굳게 믿고 있다는 말인데, 즉 우리가 현재 다루고 있는 것이 어딘지 그 비유하는 방향이 개인적으로 인간들이 가지고 있는 주관성이라고 할 수 있을 것이다. 오히려 연합해서 그 구성요소가 일종의 체계를 지닌 관계성이 없는 것 같다<sup>264)</sup>.

이제는 본격적으로 한국 보수장로교회에서 신학활동을 하고 있는 3분의 조직신학자들의 견해를 살펴보고자 한다.

## 2. 칼 바르트의 기독교론에 대한 서철원 교수의 견해

### (1) 변증법적으로 하나님의 성육신을 말 한다.

263) 같은 책, 181.

264) 같은 책, 181-182.

현 총신대학교의 조직신학(교의학) 교수인 서철원은 “칼 바르트는 그리스도의 영원한 아들 되심을 인정하지 않으면서 예수 그리스도가 하나님의 영원한 경륜 속에 있었다.”<sup>265)</sup>고 말하며, 변증법적으로 하나님의 성육신을 말한다.”<sup>266)</sup>고 주장하였다.

## (2) 신인연합과 피조물을 하나님의 존재로의 동참

서철원은 “그리스도의 구속사역을 그리스도 자신 안에서 이루어진 신인연합(union of God and man)을 통하여 피조물을 하나님의 존재로 동참시키는 것”<sup>267)</sup>으로 바르트를 보았다. 그리하여 구원은 죄에서의 회복이 아니고 하나님의 존재에까지 동참하여 피조물의 한계를 넘어서는 것이다. 하나님은 사랑이시고 또 인간을 교제의 대상으로 지으셨으므로, 인간의 죄에도 불구하고 자기의 존재에의 동참을 이룬다.”<sup>268)</sup>는 것이다. 이것이 “바르트가 말하는 화해라.”고 서철원은 말한다.<sup>269)</sup>

## (3) 죄도 성육신으로 해결한다.

서철원은 “칼 바르트는 매개신학의 사상을 더욱 발전시켰다. 하나님은 사랑이시기 때문에 인간을 교제의 대상으로 지으시고, 그 교제의 당사자들을 교제 후에 자기의 존재에까지 끌어 올려 자기 존재에 동참하게 하셨다. 이 일을 위하여 성육신

265) 칼 바르트, 교회 교의학, 4. 1. 70.

266) 서철원, 기독교론, (서울: 총신대출판부, ), 65.

267) 칼 바르트, 같은 책, 4. 1. 7-74.

268) 서철원, 같은 책, 141.

269) 같은 책, 같은 면.

을 이루고 성육신을 통해 신인연합을 이루어 하나님의 자기 존재에의 동참을 허락하셨다. 죄는 이 신인연합에 가는 길에 생긴 삼화적 사건에 불과하다. ‘죄도 성육신으로 해결한다.’<sup>270)</sup>고 주장하면서, 칼 바르트의 이러한 ‘양양신학’ 사상이 현대신학의 주류를 형성하게 되었다.”<sup>271)</sup>고 말한다.

#### (4) 바르트의 신-정통주의는 근세주의의 변용이요, 정통신학이 아니다.

서철원은 “바르트는 신-정통주의로 주장되고 인정되지만 그의 신-정통주의는 전적으로 자유주의 곧 근세주의를 표현하는 표현의 변용일 뿐이고, 전혀 정통적인 신학이 아니다.”<sup>272)</sup>라고 논평하였다. 또 서철원은 “따라서 바르트의 경우도 (다른 현대 자유주의자들처럼) 예수 그리스도는 역사적으로 나서 살다가 죽음으로 끝난 존재일 뿐이다. 예수는 하나님의 은혜로만 하나님의 아들이다. 예수는 하나님의 영원 경륜의 대상이고 모든 신적 길들과 사역의 시작이다. 그러써 그는 태초에 하나님과 함께 있었다. 그러므로 그는 신성에 동참한다.”<sup>273)</sup>고 바르트를 소개한다. 바르트에 의하면, “예수 그리스도는 하나님의 성육신이 아니고 하나님의 경륜의 시작이다.”<sup>274)</sup> 그로 말미암아 하나님이 인류를 구원하기로 작정하셨다. “그 구원은 죄와 사망에서의 구출이 아니고 하나님의 존재에의 동참이다.”<sup>275)</sup> 그러므로 그가 하나님의 유일한 말씀이고 이 존재의 동참을 이루었으므로 참 하나님이다<sup>276)</sup>. 하나님의 제 2 위격으로서는 구주 하나님과 일치시킬 수 없다. 예수 그리스도는 순전히 역사적인 인물로 구원을 이루었다<sup>277)</sup> 그러므로 하나님의 아들이라고 하는

270) 칼 바르트, 같은 책, 3. 1. 41, & 4. 1. 57.

271) 서철원, 같은 책, 25.

272) 같은 책, 158.

273) 칼 바르트, 같은 책, 2. 2. 129-130.

274) 서철원, 같은 책, 같은 면.

275) 같은 책, 같은 면.

276) 칼 바르트, 같은 책, 4. 1. 51-54.

것은 ‘인간 예수’를 말하는 것이지 ‘영원한 로고스’로 연결시키는 것은 불가능하다<sup>278)</sup>.

## (5) 밑에서 위예로의 기독교론

바르트에 의하면, “예수는 순전히 역사적인 인물로 구원을 이루었기 때문에 하나님의 영원한 말씀이요, 하나님의 아들이면 그가 죽은 후에 부활이 전통적인 의미로 일어난 것이 아니다.”<sup>279)</sup>라고 서철원은 말한다. 그래서 서철원은 “바르트는 예수 그리스도의 부활에 대해 불트만과 동일한 주장을 하고 있다.”<sup>280)</sup>고 말하면서, 바르트는 “부활은 십자가의 힘이고, 생을 획득했다.”는 말로 제시 한다<sup>281)</sup>. 그리스도의 부활은 그리스도의 수난이 이 말에 이름을 말하는 것이다<sup>282)</sup>. 그리스도의 부활은 하나님이 시간 안에 현존함을 말한다. 즉 ‘영원한 현존’을 의미 한다<sup>283)</sup>. 바르트가 “부활을 증거 함은 일정한 과거 시간에서 일어난 사건을 회상함이지만 과거 사실이 아니다.”<sup>284)</sup>라고 서철원은 말한다. 그러면 바르트가 말하는 부활은 무엇을 뜻하는가? 서철원은 그의 “부활은 사람 예수를 하나님의 아들로 앎함을 말한다.”<sup>285)</sup>고 주장한다.<sup>286)</sup> 결국 칼 바르트의 기독교론은 ‘사람 예수가 하나님의 아들로’ 올라가는 양양신학이다. 즉 밑에서 위예로의 기독교론이다.

277) 칼 바르트, 같은 책, 4. 1. 55.

278) 칼 바르트, 같은 책, 4. 1. 70.

279) 서철원, 같은 책, 158.

280) 같은 책, 같은 면.

281) 칼 바르트, 같은 책, 1. 1. 408.

282) 같은 책, 1. 2. 123.

283) 같은 책, 1. 2. 126.

284) 같은 책, 1. 2. 127.

285) 같은 책, 1. 2. 218.

286) 서철원, 같은 책, 159.

## (6) 그리스도의 선재는 인격으로 존재하신 것이 아니라 하나님의 영원한 작정 속에서 존재하심

서철원은 “칼 바르트는 예수 그리스도도 역시 시간 내에 살고 활동하다가 죽은 자로 말한다. 그리스도의 선재는 인격으로 영원에서 존재하신 것이 아니고 하나님의 영원한 작정 속에 들어 있기 때문이라.”<sup>287)</sup>고 한다. “그는 변증법적으로 하나님의 성육신을 말하여도 성육신할 수 있는 삼위일체 하나님이 그의 신학에 있지 않다. 하나님은 한 인격적인 한 하나님이시기 때문이다.”<sup>288)</sup>라고 서철원은 논평하였다. 이어서 서철원은 “예수 그리스도는 하나님의 아들로 인격으로서 삼위일체의 제2 위격으로 선재한 것이 아니고, 하나님의 창조목표로서 하나님의 경륜 속에 선재하였다. 하나님은 사람을 창조하시고 교제하신 후에 예수 그리스도로 말미암아 그의 피조물을 자기의 존재에 동참하도록 하는 작정을 하셨다. 그러므로 예수 그리스도는 만물 전에 하나님의 생각 속에 존재하였다. 하나님은 창조 이전에 벌써 사람을 만드시고 그를 자기의 존재에 동참하도록 연합하기로 작정하셨다.”<sup>289)</sup>고 바르트의 사상을 분석하였다 이것이 이른 바, 바르트가 주장하는 “신인연합”(union of God and man)의 원리요, “화해(Reconciliation)의 교리”라는 것이다. 이 화해가 예수 그리스도 안에서 성취되었다. 그러므로 그가 하나님의 유일한 말씀이고 또 참 하나님이다<sup>290)</sup>. 예수 그리스도로 화해를 이루기 때문에 그가 창조에 있어서 하나님의 의지의 처음이고, 그 내용이며, 목표이다. 이런 의미에서, 예수 그리스도는 하나님의 첫 번째이고 영원한 말씀이다<sup>291)</sup>. 예수 그리스도 안에서 이

287) 서철원, 같은 책, 같은 면.

288) 칼 바르트, 같은 책, 4. 1. 50-70.

289) 서철원, 같은 책, 13-14.

290) 칼 바르트, 같은 책, 4. 1. 51, 54.

291) 같은 책, 4. 1. 52, 53.

루어진 화해가 만물의 시작이고, 전제이므로 예수 그리스도 때문에 하나님은 천지를 창조하셨다<sup>292)</sup> 예수 그리스도가 역사적 인물이지만 화해를 이루었으므로 하나님의 영원한 아들이다. 서철원은 바르트의 신학에서 “예수 그리스도는 전통적 신학에서 가르쳐 온대로 ‘로고스 아사르코스’(Logos asarkos)나 삼위일체의 제2 위격이 아니며, 그런 제2 위격은 ‘화해자’ 하나님이 아니다<sup>293)</sup>. 제2 위격은 숨겨진 하나님이요, 사람이 만들어낸 신들의 형상이어서 하나님 안에서 ‘이원론’을 도입함이다<sup>294)</sup>. 그러므로 예수 그리스도는 인격적 하나님으로서 영원부터 계신 것이 아니고, 하나님 예정 안에 선재한다. 그런 의미에서 그는 하나님의 아들로 불리게 된다.”<sup>295)</sup>고 정리하였다.<sup>296)</sup>

### **(7) 화해의 사역 안에서 그 하나님은 예수 그리스도이다.**

서철원은 그의 박사논문<sup>297)</sup>의 71면에서, “하나님과 예수 그리스도의 관계적 견해”라는 항목을 정하고 다음과 같은 바르트의 사상을 정리하고 있다. 즉, “하나님은 인간과 함께 그의 원래 의지가 성취될 수 있도록 일하신다. 인간의 구원을 위한 하나님의 행동은 그의 존재이며 삶이다. 하나님께서 일하시고 성취하시는 것은 하나님께서 우리와 함께 하시는 것이다.”<sup>298)</sup> 그러므로 하나님께서는 인간과 함께 하나의 일반 역사를 가지신다.<sup>299)</sup> 왜냐하면 하나님께서 ‘우리를 위한 하나님’이 되시기를 원하시기 때문이다. ‘우리의 하나님으로서 행동하시는 하나님’이 되시기를

292) 같은 책, 4. 1. 51.

293) 같은 책, 4. 1. 55.

294) 같은 책, 4. 1. 55, 69, 94.

295) 같은 책, 4. 1. 70.

296) 서철원, 같은 책, 14.

297) ‘예수 그리스도의 창조-중보직’(네델란드의 암스텔담, 자유대학교, 1982)

298) 칼 바르트, 교회 교의학 4. 1. 6.

299) 같은 책, 같은 면.



원하시기 때문이다<sup>300</sup>). 하나님의 존재는 은혜언약을 성취하기 위하여 그의 행동으로부터 떨어져 존재하시지 않는다.<sup>301</sup> 언약을 위한 그의 행동 속에서 하나님께서는 그 자신을 복종함으로써 우리를 그의 동반자로 만드셨다. 또 그 자신 속에서 죄 때문에 하나님의 진노와 벌을 품으심으로 우리를 그의 동반자로 만드셨다. 그것은 단지 독특한 존재요, 하나님의 행동이다<sup>302</sup>). 하나님은 인간이 되시며 인간이시다<sup>303</sup>). 화해의 사역 안에서 그 하나님은 예수 그리스도이다. 예수 그리스도는 구원을 주시는 하나님이시며 동시에 구원을 받으시는 사람이시다. 예수 그리스도는 참 하나님이시며 참 사람이시다<sup>304</sup>). 요약해서, “예수 그리스도는 하나님이시며 사람 같은 하나님이다.” 그래서 ‘우리과 함께 계신 하나님’은 사람이며 화해의 사역 속에 계시는 하나님이다<sup>305</sup>). 영원부터 하나님은 사람을 구원하시려고 사람이 되시려고 예정(결정)하셨다. 그리고 우리를 ‘하나님의 동료-인간’으로 만드셨다. 이런 목적 때문에 하나님은 예수 그리스도가 되시기를 바라셨다<sup>306</sup>). 즉 우리의 구원을 위한 우리의 하나님이신 예수 그리스도가 되시기를 소원했다. 그렇지만 화해의 수행자로서의 하나님이시며 참 사람이신 예수 그리스도는 시간 속에서(in time) 태어나고(is born), 살고, 일하시고, 정복하신다. 마찬가지로 만물의 시초에(태초에) 계시는 하나님의 영원한 말씀이다<sup>307</sup>).

---

300) 같은 책, 같은 면.

301) 같은 책, 4. 1. 12.

302) 같은 책, 4. 1. 12.

303) 같은 책, 같은 면.

304) 같은 책, 4. 1. 20.

305) 교회 교의학 4. 1. 22 ; Jesus Christ is God, God as man. therefore "God with us" men, God in the work of Reconciliation.

306) 같은 책, 4. 1. 47.

307) 같은 책, 4. 1. 51.

**(8) 우리는 ‘로고스 아사르코스’(Logos asarkos: 육신을 전제하지 않는 말씀)와 함께 ‘예수 그리스도’를 접촉할 수 없다.**

그는 시간 속에서 완성된 하나님의 처음이신 말씀이요, 영원한 말씀이다<sup>308</sup>). 그러므로 예수 그리스도는 ‘창조된 세계’에 속한다. 후자(창조된 세계)가 하나님에게 (of) 속하고, 하나님에 의해 존재한다 할지라도 예수 그리스도는 ‘창조된 세계’에 속한다.<sup>309</sup>) 역사적 특징으로 나사렛 예수만 화해를 수행하셨다. 역사적 인물 (person)로서 오직 예수 그리스도는 하나님의 은혜의 뜻에 따라서 하나님의 영원한 아들이시다<sup>310</sup>). 왜냐하면 오직 그만이 영원 속에서 결정되고, 시간 속에서 성취된 하나님의 예정(결정)이시기 때문이다. 그러므로 여기서 우리는 ‘로고스 아사르코스’(Logos asarkos)와 함께 예수 그리스도를 접촉할 수 없다<sup>311</sup>). 또 마찬가지로 삼위일체의 제 2위격을 접촉할 수 없다<sup>312</sup>). 마찬가지로 신성의 제 2위격은 화해자로서 하나님이 아니기 때문이다<sup>313</sup>). 그리고 ‘로고스 아사르코스’(육신을 전제하지 않는 말씀)는 ‘숨겨진 하나님’<sup>314</sup>)인데, 그런 ‘로고스 아사르코스’(육신을 전제하지 않는 말씀) 혹은 ‘데우스 아브스콘디투스’(숨겨진 하나님 ; hidden God)는 ‘자기 스스로 신들의 형상을 만드신 영화(영광)로우신 분’을 의미한다.<sup>315</sup>) 구속의 역사 속에서 예수 그리스도는 사람이 되신 하나님이시며 혹은 ‘우리를 위한 하나님’(God for us)이시다. 즉, ‘우리의 하나님으로서 행동하시는 하나님’(God who acts as our God)이시다<sup>316</sup>). 왜냐하면 예수 그리스도는 화해사건의 주체이실 뿐만 아니라

308) 같은 책, 4. 1. 50.

309) 같은 책, 4. 1. 53.

310) 같은 책, 4. 1. 55.

311) 같은 책, 4. 1. 54-55.

312) 같은 책, 4. 1. 55.

313) 교회 교의학 4. 1. 54.

314) 같은 책, 4. 1. 55.

315) 같은 책, 같은 면,

화해사건의 영원한 기초가 되시기도 때문이다. 그래서 바르트에 의하면, 우리는 은혜언약이 하나님의 영원한 협의 속에서 아버지 하나님과 아들 하나님 사이에 체결되었던 전통적 교리를 인식할 수 없다. 왜냐하면 그러한 견해는 이원론으로 하나님을 소개하기 때문이다<sup>317)</sup>. 하나님은 한 분이시다<sup>318)</sup>. 그러므로 하나님의 아들이 바로 ‘영원한 말씀’이라고 전제하는 것은 불가능하다<sup>319)</sup>. 바르트에 의하면, 오히려 하나님의 아들은 시간 속에서 태어난 ‘참 하나님’과 ‘참 사람’이다; 그러나 그는 하나님의 예정의 행동 안에서 선재한다. 그러므로 그는 영원한 하나님의 아들로 불려질 것이다<sup>320)</sup>.

### 3. 칼 바르트의 기독교론에 대한 박아론 교수의 견해

전 총신대학교의 조직신학(변증학) 교수인 박아론은 그의 책, ‘현대신학연구 (C. L. C., 1989)’에서 ‘칼 바르트의 신학’<sup>321)</sup>을 다루고 있는데, 특히 바르트의 기독교론<sup>322)</sup> 부분을 본론에서 5단락으로 나누어서 비교적 세밀하게 분석하고 있다. 즉 “(1) 그리스도와 신의 구체성 (2) 그리스도의 성육신 (3) 그리스도와 삼위일체 (4) 그리스도와 창조 (5) 그리스도와 선택”의 제목으로 논평하면서 바르트의 정통신학에서의 탈선을 지적하고 있다.

#### (1) 그리스도와 신(God)의 구체성

316) 같은 책, 같은 면.

317) 같은 책, 4. 1. 69 & 4. 1. 94.

318) 같은 책, 같은 면.

319) 같은 책, 4. 1. 70 (연구자가 보기에는 여기서 바르트는 요한복음 1장 1절의 말씀을 전면적으로 부정하고 있으며, 그의 변증법적 논리로 달리 해석하고 있는 것이다.)

320) 같은 책, 4. 1. 70.

321) 박아론, 현대신학연구, C L C, 1989, 19-54.

322) 박아론, 같은 책, 30-41.

먼저, 박아론은 ‘그리스도와 신(God)의 구체성’이라는 단락에서 “바르트는 하나님을 그리스도 안에 있는 하나님과 그리스도 밖에 있는 하나님을 구별할 수 없다.”<sup>323)</sup> 라고 주장했다고 진술한다.<sup>324)</sup> 왜냐하면 바르트가 “우리는 그리스도를 떠나서 하나님에 관한 아무런 지식도 가질 수 없기 때문이다.”<sup>325)</sup>라고 말했다<sup>326)</sup>. 또 박아론은 “바르트는 계시에 있어서도 그리스도 안의 계시를 말한다. 왜냐하면 말씀(그리스도)안에 있는 하나님은 자신을 계시하는 하나님이기 때문이다”<sup>327)</sup>라고 분석하였다. 다시 말해서 바르트에 의하면 “하나님의 계시는 그리스도 밖에서 존재하지 않는다.”<sup>328)</sup> 하나님은 자신을 그리스도 안에서 인간에게 전적으로 보여 주며, 그리스도 안에서 전적으로 나타난다. 그러나 하나님은 인간에게 그 자신을 계시하실 때, 종의 형상으로 계시함으로<sup>329)</sup> 그리스도 안에서 전적으로 나타나는 하나님인 동시에 전적으로 숨은 하나님이 된다.<sup>330)</sup> 그런데 바르트는 ‘하나님의 계시’를 말할 때, “하나님이 그리스도 안에 있다는 그 사실”을 말하고, ‘계시의 시간’이라는 특별한 시간을 제시한다.<sup>331)</sup> 여기서, 바르트가 말하고자 하는 ‘특별한 계시의 시간’이란 도대체 무엇인가? 바로 그것이 ‘일반 역사의 시간’(Historie)이 아니라 ‘예수 그리스도의 시간’이요, ‘참 역사의 시간’(Geschichte)을 말한다. 바르트는 ‘계시의 시간’은 ‘참 역사’(계쉬히테)이기 때문에, 한갓 ‘기록되는 역사’로서의 ‘죽은 시간’이 아니라 모든 시대의 전 인류와 모두 관련되는 영원히 살아있는 하나님의 시

323) 칼 바르트, 교회 교의학, 4. 1. 363.

324) 박아론, 같은 책, 32-33.

325) 칼 바르트, 같은 책, 4. 1. 45.

326) 박아론, 같은 책, 33.

327) 칼 바르트, 같은 책, 1. 2. 35.

328) 칼 바르트, 같은 책, 1. 2. 45.

329) 칼 바르트, 같은 책, 1. 2. 35.

330) 박아론, 같은 책, 33.

331) 박아론, 같은 책, 34.

간이다<sup>332</sup>)라고 주장한다. 바르트는 “그리스도의 부활은 ‘계시의 시간’속에서 이루어지는데, 여기서 ‘계시의 시간’은 바로 ‘참 역사(게쉬히테)’ 속에서 이루어진다.”<sup>333</sup>)고 주장한다. 즉 바르트는 일반 역사(Historie)에서의 부활을 분명히 부정하고 있는 것이다.

## (2) 그리스도의 성육신

둘째로, 박아론은 “바르트의 성육신 교리는 예수 그리스도가 참 하나님이고 참 인간임을 가르친다.”는 것이다<sup>334</sup>). 즉 그의 성육신 교리는 “하나님이 인간이 되고, 창조주가 피조물이 되고, 영원이 시간이 됨을 말한다.”<sup>335</sup>)고 박아론은 설파하고, 하나님과 인간 사이에는 넘을 수 없는 종말론적 국경이 있는데<sup>336</sup>), 하나님 자신이 인간이 됨으로써 이 국경을 넘어 왔다고 하면서 바르트가 말하는 성육신 사건은 하나님이 종말론적 국경을 건너서 ‘먼 나라’로 가는 것을 말한다고 풀이했다<sup>337</sup>). 그런데 바르트가 ‘하나님이 먼 나라로 간다.’는 표현은 무슨 뜻일까? 박아론에 의하면, 그것은 ‘하나님의 은폐’와 ‘하나님의 계시’를 동시에 의미한다. 여기서 바르트의 변증법적 표현이 등장하는데, “하나님의 은폐는 하나님이 먼 나라로 가지만 거기서 하나님이 하나님으로 머물 수 있는 자유 즉 ‘사랑의 자유’를 말한다. 영원히 ‘시간 속에서 영원’으로 머물 수 있는 ‘하나님의 자유(freedom)’를 말한다.”<sup>338</sup>)는 것이다<sup>339</sup>). 즉 그리스도의 사건 속에서 “화해하는 하나님과 화해당하는 인간”<sup>340</sup>)

332) 칼 바르트, 같은 책, 4. 1. 336.

333) 박아론, 같은 책, 34.

334) 박아론, 같은 책, 34

335) 교회 교의학 3. 2. 625.

336) 교회 교의학 1. 2. 368.

337) 박아론, 같은 책, 35.

338) 교회 교의학 4. 1. 188.

339) 박아론, 같은 책, 35.

을 바르트는 동시에 본다.

### (3) 그리스도와 삼위일체

셋째로, 박아론은 “바르트의 삼위일체론은 그리스도 일원적 입장이다.”라고 말한다.<sup>341)</sup> 우리가 하나님의 계시를 말할 때, 바르트는 “그리스도 안에서 하나님의 계시를 말함으로 하나님과 그리스도의 관계, 즉 성부와 성자는 상관성의 위치에 선다. 그리고 성부와 성자 사이에 성립하는 상관성을 깨뜨리는 것이 바로 성신(성령)이라는 것이다”<sup>342)</sup>라고 말한다. 박아론에 의하면, 바르트는 “하나님의 계시에 있어서, 두 가지 측면을 말하는데, 그것이 계시의 객관적 측면과 주관적 측면”<sup>343)</sup>을 말한다. 그렇다면 바르트가 말하는 하나님 계시의 객관적 측면은 무엇인가? 박아론은 “그리스도 안에서 자신을 계시하는 하나님”을 그가 말한다.<sup>344)</sup>고 밝혔고, 또 바르트가 말하는 하나님 계시의 주관적 측면은 무엇인가? 박아론은 “성신(성령)의 유출”을 그가 말한다고 밝혔다. 바르트에 의하면 “계시는 예수 그리스도일 뿐만 아니라 예수 그리스도 안에 있는 인간들의 존재이기도 하다.”<sup>345)</sup>라고 설명하면서, 바르트는 “계시는 ‘주는 자’와 ‘받는 자’가 있어야 하므로, ‘그리스도 안에서 계시하는 하나님’이 있는 동시에 ‘그리스도 안에서 계시를 받는 인간들’이 있는데, 인간들로 하여금 ‘그리스도 안에서 계시를 받도록 하는 것’이 바로 성신(성령)의 사역이다.”<sup>346)</sup>라고 박아론은 분석하고 있다.

340) 교회 교의학 4. 1. 136.

341) 박아론, 같은 책, 35.

342) 교회 교의학 4. 1. 153.

343) 교회 교의학 1. 2. 204.

344) 박아론, 같은 책, 36.

345) 교회 교의학 1. 2. 236.

346) 교회 교의학 1. 2. 239.

#### (4) 그리스도와 창조

넷째로, 박아론은 “바르트가 ‘창조’를 그의 ‘삼위일체론’처럼 그리스도 중심으로 고찰한다.”고 지적 한다<sup>347)</sup>. 바르트에 의하면, “창조는 그리스도를 위해서 있고, 창조의 보유도 그리스도를 위해서 있다.”<sup>348)</sup>는 것이다. 여기서 바르트가 ‘자연계시’를 믿지 않는 이유가 된다. 그에 의하면, “창조주에 관한 지식을 인간이 얻을 수 있는 길은 오로지 그리스도를 통해서 된다.<sup>349)</sup> 그리고 하나님께서 이 세상을 창조하셨다는 사실은 (그리스도를) 믿음으로써만 알 수 있다<sup>350)</sup>.”고 박아론은 그의 창조론을 설명한다.<sup>351)</sup> 이어서 박아론은 “바르트의 창조론에 있어서 상징적 의미”를 설명한다. 즉 “하나님이 태초에 세상을 창조하실 때, ‘빛과 어둠’을 갈라놓고, 또 ‘궁창 아래의 물과 궁창 위의 물’을 갈라놓은 것은 이른바 ‘의’(Righteousness)와 ‘은총’(grace)의 구별을 상징한다.”<sup>352)</sup>는 것이다<sup>353)</sup>. 여기서 ‘의와 은총’의 구별은 ‘우리의 죽음에서 삶으로 옮겨 가는 과정’을 말한다.<sup>354)</sup> 그러므로 바르트는 우리들의 오늘은 예수 그리스도의 오늘이며, 이 오늘이 심판의 날이면서, 그 심판은 칭의(Justification)와 같다<sup>355)</sup>고 말한다. 그런데 역설적으로 “심판 받는다는 것은 곧 의롭다함을 얻는 것이다.”라고 설명한다. 바르트에게 있어서, 칭의는 ‘인간이 어둠에서 빛으로 가는 과정’이며, ‘인간이 그 자신을 떠나 하나님께로 가는 것’을 말

347) 박아론, 같은 책, 36.

348) 교회 교의학 4. 1. 50.

349) A. D. R. polman, Barth, 56.

350) polman, Barth, 56.

351) 박아론, 같은 책, 36.

352) 교회 교의학 4. 1. 547.

353) 박아론, 같은 책, 37.

354) 교회 교의학 4. 1. 547.

355) 교회 교의학 4. 1. 547.

한다.<sup>356)</sup> 바르트에 의하면, “칭의는 예수 그리스도 안에서 이루어지며, 창조는 칭의를 상징하고, 또 칭의는 우리들의 오늘이며, 다시 말해서 예수 그리스도의 오늘을 말하는 것이다.”<sup>357)</sup>라고 박아론은 결론짓고 있다<sup>358)</sup>.

## (5) 그리스도와 선택

다섯째로, 박아론은 “예수 그리스도는 성부와 성신(성령)과 함께 인간을 선택하는 하나님이다.”<sup>359)</sup>라고 바르트가 주장함을 언급하면서, 역시 바르트는 “동시에 예수 그리스도는 선택을 받는 인간이다.”라고 말했다고 밝힌다. 하나님은 영원 전부터 유일무이한 인간 예수를 선택했고 또 예수가 대표하는 ‘모든 인간들’을 선택했다<sup>360)</sup>. 여기서 문제가 되는 것은 바르트도 칼빈처럼 ‘유기’를 말하고 있으나 실제로 유기를 믿지 않는다는 점이다.

## 4. 칼 바르트의 기독교론에 대한 나용화 교수의 견해

현 개혁신학원대학교의 조직신학(현대신학) 교수인 나용화에 의하면, 칼 바르트의 기독교론<sup>361)</sup>을 이해하기 위해서는 먼저, 바르트의 계시관<sup>362)</sup>과 바르트의 역사관<sup>363)</sup>을 알아야 한다고 주장한다.

---

356) 교회 교의학 4. 1. 547.

357) 교회 교의학 4. 1. 547.

358) 박아론, 같은 책, 37.

359) polman, Barth, 37.

360) polman, Barth, 37.

361) 나용화, 현대신학평가, C. L. C, 1995, 49~52.

362) 나용화, 현대신학평가, C. L. C, 1991(1995), 44~47.

363) 같은 책, 47~49.



## (1) 바르트의 계시관과 역사관

나용화에 의하면, “바르트는 (일반)역사에는 하나님의 직접계시가 있지도 않고, 또 있을 수도 없다.”<sup>364)</sup>고 하였다. 이어서 나용화는 “창조와 역사에서 주어진 계시(자연계시)를 바르트가 부인하였으며,” 또한 “역사에서의 하나님의 특별계시(구속계시)를 부인하였다.”<sup>365)</sup>고 지적하였다. 결국 바르트에게 있어서, “성경 그 자체는 하나님의 계시가 아니며 성경은 계시 자체가 아니라 계시에 대한 증거이다.”<sup>366)</sup>는 것이다. 바르트는 “만일 성경 자체가 계시라고 하면, 하나님이 (일반)역사에 얽매이게 될 것이므로, 하나님은 자유롭지 못하게 되어, 또 다시 ‘역사적 상대주의’에 의해서 위협을 받게 될 것이다.”<sup>367)</sup>는 우려를 하고 있다. 그러므로 나용화에 의하면, 바르트는 “성경이 하나님의 계시라는 것을 단순히 부인하는 정도가 아니라 더 나아가서, 성경 배후에 ‘계시로서의 역사’가 있다는 사실까지도 부인하였다.”<sup>368)</sup>는 것이다. 그런 면에서 정통 개혁신학과 신-정통주의라고 말하는 바르트의 신학은 근본적 차이를 가지고 있는데, “개혁신학은 일반적으로 아담으로부터 노아, 아브라함, 다윗, 그리스도의 속죄와 부활, 오순절 성령강림에 이르기까지의 구원사역의 점진적 계시를 수용하고 있으나 바르트는 구원사역의 점진적 계시를 전면 부정하고 있다.”<sup>369)</sup>고 나용화는 분석하고 있다. 바르트가 주장하는 “유일한 계시는 신현(theophany)의 형식에서 나온 ‘만남의 사건’(encounter event)이다. 즉 단 하나의 계시 사건(항상성)과 단 하나의 언약(동일성)만 있다.”<sup>370)</sup>는 것이다.

---

364) 같은 책, 44.

365) 같은 책, 같은 면,

366) 같은 책, 44.

367) 같은 책, 같은 면,

368) 같은 책, 같은 면,

369) 같은 책, 같은 면,

370) 같은 책, 45.

**(2) ‘그리스도-사건’은 하나님께서 인간을 만나 주시는 ‘하나님의 순수한 임재’ 즉 ‘하나님의 자유’이다.**

바르트에 의하면, “계시는 인간이 하나님에 의하여 직접 ‘위로부터 곧바로 아래로’ 만나는 바 항시 일어나는 그 순간이며, 역사의 지평에 들어움이 없이 그 지평과 수직으로 (그때그때마다) 만나는 것이 계시이며 계시의 사건이다.”<sup>371)</sup>는 것이다. 결국 바르트에게 있어서는, “계시의 사건이 곧 그리스도-사건이다.”<sup>372)</sup> 다시 말해서 그리스도-사건으로서의 계시는 하나님께서 그의 감추인 초월을 뚫고 나와서, 한 순간의 시간에서 특정한 사람을 만나 주시는 것인데, 바로 그리스도-사건은 하나님께서 인간을 만나 주시는 ‘하나님의 순수한 임재’(하나님의 자유)이다. 그리고 그 계시-사건 즉 그리스도-사건은 ‘사람에게 임재 하는 하나님’이기 때문에 언제나 동일하며, 따라서 바르트에게 있어서 계시의 역사 즉 점진적 계시사건이 수용될 수가 없다.<sup>373)</sup>고 나용화는 논평하고 있다. 따라서 그에게 있어서 “그리스도-사건 계시는 나사렛 예수와 동일시되어서는 안 되며, 만일 나사렛 예수가 우리의 역사 속에 성육신하신 하나님이라고 하면 하나님은 자유로우실 수가 없다.”<sup>374)</sup>고 주장하면서, 지나치게 일반 역사를 부정하고 있다. 바르트는 역사를 그의 ‘교회 교의학’에서 ‘일반 역사’와 ‘특별 역사’의 개념으로 구별하여 사용하였다<sup>375)</sup>. 일반역사가는 ‘계시의 수납자’들의 역사를 다룰 수 있으나 ‘계시의 사건’은 다룰 수가 없다. 진정한 의미에서 바르트는 ‘계시의 역사’가 없다<sup>376)</sup>. 그러므로 바르트는 “계시의 특별역사 사건은 역사적이지 않다.(It is not a historical fact) 즉 일반역

371) 같은 책, 같은 면.

372) 같은 책, 45.

373) 같은 책, 45.

374) 같은 책, 45.

375) 같은 책, 47.

376) 같은 책, 47.

사가는 선포와 성경이 일시적 현상론적 실체들이기 때문에 그것들을 다룰 수 가 있으나 계시(그리스도-사건)는 다룰 수가 없다. 왜냐하면 계시가 원래 본체론적 사건으로서 특별역사이기 때문이다.”<sup>377)</sup>는 것이다.

### (3) 일반 역사와 특별 역사의 구별

전적으로 역사적 예수 연구를 거부하는 것이 자유주의의 역사적 상대주의에 대한 바르트의 공격적인 방법이었다. 그에 의하면, 계시의 사건인 케류그마가 역사로부터 완전히 분리되어 있기 때문에, 역사적 상대주의가 전혀 문제가 되지 않는다.<sup>378)</sup> 그러나 나용화의 말처럼, 바르트의 이와 같은 역사 부정적 예수 연구의 가현적(Docetic) 경향은 자유주의의 역사주의적인 낡은 예수 연구처럼 성경적인 복음진리를 역시 파괴시킬 가능성이 농후한 것이다. 나용화에 의하면, 바르트가 일반 역사와 특별 역사를 구별한 것은 임마누엘 칸트가 현상론적 영역과 본체론적 영역을 구별하고, 실천이성(신앙)과 순수이성을 구별한 데서 영향을 입은 결과이다.

### (4) ‘인간의 죄성(sinful nature)’이 아니라 ‘인간의 유한성’이다.

이제, 본론에서 나용화는 “바르트의 기독교론에 들어가기 전에, 먼저 유의해야 할 문제는 ‘인간의 죄성(sinful nature)’이 아니라 ‘인간의 유한성’이다.”라는 사실을 지적한다.<sup>379)</sup> 바르트는 여기서 멈추지 않고, “역사적 타락의 개념”을 거부했다<sup>380)</sup>. 즉 바르트는 인간이 원래 완전의 상태가 있었음을 부인하고 “죄가 처음부터 있었

377) 같은 책, 48.

378) 같은 책, 48.

379) 같은 책, 같은 면.

380) 같은 책, 같은 면.

다.”는 것인데, 그것이 무엇인가 하면, 바로 “하나님의 무한성과 대조되는 인간의 유한성의 문제인 것이다.”<sup>381)</sup> 따라서 바르트 신학의 기초는 계시의 문제요, 또 성육신(그리스도-사건)이 십자가와 부활보다 더 중요한 과제인 것이다. 바르트의 기독교론은 예수의 인격과 사역을 구태여 구별할 필요가 없다<sup>382)</sup>. 왜냐하면 ‘그리스도-사건’이 되는 그리스도로서의 예수의 존재가 바로 그의 사역도 된다. 바르트는 성육신(Incarnation)의 현실화가 기독교론의 현실화요, 계시의 사건이 그리스도-사건이다<sup>383)</sup>. 바르트의 삼위일체론은 전통적인 위격 구별이 뚜렷한 삼위일체론과는 전혀 내용이 다른 양식(mode)론적인 삼위일체론이다.<sup>384)</sup>

#### **(5) 역사적 나사렛 예수를 인간의 육체를 입은 하나님으로 간주하지 않았다.**

나용화에 의하면, 바르트는 “역사적 나사렛 예수를 인간의 육체를 입은 하나님으로 간주하지 않았다. …만일 나사렛 예수가 하나님의 계시라고 한다면, 하나님이 역사에 얽매이고 자유롭지 않게 될 것이다. …나사렛 예수 자신이 하나님의 직접계시임을 부인하고 있다.”<sup>385)</sup>는 것이다. 나용화에 의하면, “바르트는 나사렛 예수의 역사적 생존을 부인하거나 의심하지는 아니했으나 그것은 오로지 성경적으로 그리스도-사건의 예증에 불과했으며, 나사렛 예수는 성육신한 하나님이 아니다. 즉 나사렛 예수는 일반 역사적이고, 신앙의 그리스도는 특별역사에 속하는 것이다.”<sup>386)</sup>라고 주장한다. 그렇다면 바르트는 “예수님의 동정녀(Virgin) 탄생, 생애, 십

381) 같은 책, 같은 면.

382) 같은 책, 같은 면.

383) 같은 책, 같은 면.

384) 같은 책, 48.

385) 같은 책, 50.

386) 같은 책, 같은 면.

자가의 대속(Redemption)적 죽음, 육체부활(Physical Resurrection)을 어떻게 해석하고 있는가?” 바르트는 “동정녀 탄생은 역사적 사실(사건)이 아니라 ‘일종의 이야기이다.’라는 것이다<sup>387)</sup>. 바르트에 의하면, 나사렛 예수는 일반적인 모든 사람처럼 동일한 방법으로 태어났다<sup>388)</sup>. 그의 해석은 비약적인 상징주의 해석을 하고 있는데 “동정녀 탄생에 대한 이야기는 하나님의 은혜를 자발적으로 주신 것과 그 은혜를 인간이 수동적으로 받는 것을 가리킨다.”는 것이다.<sup>389)</sup> 여기서 더 나아가서 “바르트는 모든 그리스도인들이 이와 같이 동일한 의미로 동정녀 탄생한 것이요, 성경의 동정녀 탄생 이야기는 그러한 은혜의 한 표시(상징)라고 주장 했다.”<sup>390)</sup>

**(6) 예수의 ‘십자가의 죽으심’을 ‘일반 역사의 사건’으로 간주하면서도 역시 ‘십자가의 죽음’은 ‘계시로서의 특별역사’라고 주장함.**

바르트는 “예수의 십자가의 죽으심을 일반 역사의 사건으로 간주하면서도 역시 십자가의 죽음은 계시로서의 특별역사라.”<sup>391)</sup>고 납득할 수 없는 논리를 전개한다. 십자가의 죽음 자체는 성육신의 극치를 의미한다. 따라서 십자가의 죽음에 대한 그의 변론은 결정적인 사실에 대한 변증이 결국, “바르트는 예수님의 비하(Humiliation)신분과 승귀(Exaltation)신분에 대해서도 시간 속에서 연속되는 그리스도의 신분임을 부인했다. 그것들은 오로지 하나님의 계시와 화목 사역의 한 국면일 뿐이다.”<sup>392)</sup> 나용화에 의하면, 바르트는 심지어 “십자가 사건에서 오직 하나님만이 낮아지시고, 오직 사람만이 높아지므로 예수 그리스도께서 십자가에서 우

387) 같은 책, 50~51.

388) 같은 책, 51.

389) 같은 면.

390) 같은 책, 51.

391) 같은 책, 같은 면.

392) 같은 책, 같은 면.

리의 죄를 담당하시고 우리를 대신하여 하나님의 진노를 당하신 그 결과로서 역사 속에서 진노에서 은혜로의 전환이 있게 되었다.”<sup>393)</sup>는 점까지 부인하였다. 바르트에게 케류그마(Kerygma)는 일반 역사와 결합되어 있지 않기 때문에 예수 그리스도의 부활은 일반 역사적 사건(Historical event)이 아니라 순전한 이야기(Saga)이다. 즉 예수 그리스도의 부활은 순전한 해설 형식의 이야기요, 특별역사의 사건(Geschichte)이다<sup>394)</sup>. 바르트에게 “이 부활 이야기는 하나님의 순수한 현존을 의미하는데, 한 쪽에는 동정녀 탄생 이야기가 있고, 다른 쪽에는 부활 이야기가 있다. 이는 모두 하나님의 자발적 은혜와 그 은혜의 성취들을 가리킨다.”<sup>395)</sup>고 나용화는 말한다. 바르트는 “승천(부활 속에 포함시킴), 오순절, 재림을 한 사건의 3 가지 형태로 간주하면서, 그 사건들은 나사렛 예수의 생애에 있어서 연대기적 연속사건이 아니라 오히려 특별역사(게쉬히테) 속에 있는 단일한 그리스도의 계시 사건이다.”<sup>396)</sup>라고 주장한다. 그러므로 바르트가 말하는 “그리스도”는 그의 변증법적 표현에서 나온 단어이며, 정통 개혁신학에서 가지고 있는 개념에서의 기독교론의 명칭이 아니다. 그의 “그리스도”라는 명칭 속에 “하나님과 인간”이 함께 결합되어 있으며, 모든 계시 사건이 항상 함께 한다<sup>397)</sup>. 즉, 나용화는 “하나님과 사람이 계시의 순간에 변증법적으로 함께 있다.”<sup>398)</sup>고 바르트의 신학을 결론짓는다.

## 5. 칼 바르트의 기독교론 연구에 대한 요약정리

### (1) 서철원 교수에 대한 총평

393) 같은 책, 같은 면.

394) 같은 책, 같은 면.

395) 같은 책, 같은 면.

396) 같은 책, 52.

397) 같은 책, 같은 면.

398) 같은 책, 같은 면.

총신대학교 교수인 서철원은 그의 책 “기독론”<sup>399)</sup>뿐만 아니라 그의 박사학위 논문, “예수 그리스도의 창조-중보직”<sup>400)</sup>의 칼 바르트<sup>401)</sup>의 기독론 부분에서 칼 바르트는 “창조는 언약 때문에 비롯되었고, 언약은 화해 때문에 귀결되었다.”고 주장한다고 하면서, 4단계 10항으로 논술하기를, 1. 창조(언약의 준비): a. 언약의 준비 안에서 첫째단계이며 “사랑의 신적 행동이 창조의 기초가 된다.” b. 언약의 동반자의 출현과 언약의 둘째 단계.<sup>402)</sup>, 2. 언약의 동반자의 출현과 언약의 결론: a. 하나님의 형상 안에서 인간의 창조, b. 언약의 결론, 3. 첫째 단계 안에서 언약의 역사: a. 언약의 사법적 동의, b. 언약 안에서 2중 동반자: 그의 아내와 남편, c. 그의 아내와 남편의 창조역사(예수 그리스도와 그의 교회의 관계의 예표<sup>403)</sup>) 4. 양양(상승)으로서의 화해 a. 화해의 전제로서의 언약 b. 피조물의 상승(양양)으로서의 화해 c. 하나님과 예수 그리스도의 관계적 견해 등으로 설명하였다. 특히, 서철원은 바르트의 기독론의 절정 부분<sup>404)</sup>으로 “상승(양양, Elevation)으로서의 화해 (Reconciliation)”를 중점적으로 다루었다.<sup>405)</sup>

## (2) 박아론 교수에 대한 총평

한편, 전 총신대학교 교수였던 박아론은 이미 1970년도에 “현대신학은 어디로?”와 1981년도에 “현대신학은 어디까지 왔는가?”를 출간하였다. 그러나 그는 드디어

399) Christology, 총신대학교 출판부, 2000.

400) The Creation-Mediatorship of Jesus Christ, Amsterdam, 1982.

401) 서철원, 같은 책, 34-73.

402) The stage in the preparation for the covenant is chiefly concerned with providing the human partner with the ground for his life and activities.

403) prefiguration

404) 서철원, 같은 책, 66-73.

405) The second stage is, however, concerned with the closer relationship with the covenant.

1989년에 앞의 두 저서를 합본하고 그 내용을 보충하고 보강하여, “현대신학 연구”<sup>406)</sup>를 출판했는데, 여기서 그는 칼 바르트의 신학을 1) “신관”<sup>407)</sup>, 2) “그리스도 관”<sup>408)</sup>, 3) “인관”<sup>409)</sup>으로 나누어 주도면밀하게 분석하였다. 박아론은 첫째, 바르트의 신관은 실존적 방법에 의존하는 초월적이며, 범신론적인 신관이다.”<sup>410)</sup>라고 논평하였고 둘째, “바르트의 삼위일체론에서 ‘바로 그 삼위일체’는 신(God) 안에 삼위(three person)의 존재를 말함이 아니라 ‘한 하나님 존재의 삼양식’(three mode)을 말한다.”<sup>411)</sup>고 규정하였다. 셋째, “바르트에 의하면, 하나님은 ‘계시의 시간’이라는 ‘특별한 시간’을 가진다.”(그리스도의 시간)고 주장하지만 “성경에는 바르트식의 역사(Historie)와 ‘참 역사’(Geschichte)의 구별은 없다.”고 박아론은 주장한다. 넷째, “바르트는 시간 속에 있는 인간을 말하면서 ‘인간이 산다면 시간 속에서 사는 것이다’<sup>412)</sup>라.”고 주장한다. 결국 ‘시간은 인간의 존재형식이다.’<sup>413)</sup>라고 전제한 후, 그러나 ‘하나님의 시간은 영원한 시간이며, 하나님이 영원한 존재라고 해서, 시간 없이 사는 것이 아니라 하나님의 영원성은 진정한 시간성을 의미한다.’<sup>414)</sup>고 하면서 ‘하나님의 시간에는 어제와 오늘과 내일의 구별이 없는 진정한 시간 속에서 산다.’<sup>415)</sup>고 말하였고, 또 ‘인간 예수의 시간은 모든 시간의 심장부에 놓여 있는 하나님의 시간 즉 영원한 시간이요 성경이 말하는 대로 구원이 성취된 시간이다.’<sup>416)</sup>라고 말하면서, 바르트가 ‘예수 그리스도의 시간은 인간의 역사적 시

406) Where is Theology Now?: Lectures in Contemporary Theology, C. L. C., 1989.

407) 20-30.

408) 30-41.

409) 41-51.

410) 박아론, 현대신학연구, C. L. C., 1989, 22.

411) 같은 책, 39.

412) 교회 교의학 3. 2. 427.

413) 박아론, 같은 책, 49.

414) 교회 교의학 3. 2. 437.

415) 교회 교의학 3. 2. 522 & 437-438.



간과 같이 카렌다에 지나가는 시간이 아니라 모든 인간들에게 구원을 주게 되는 시간, 즉 '참 역사'(Geschichte)의 시간이다.<sup>417)</sup>라고 말했다는 사실을 박아론은 지적하였다. 그러나 박아론의 견해는 코넬리우스 반 틸(Cornelius Van Til)이 분석한 '바르트사상에 대한 연구'<sup>418)</sup>와 거의 비슷한 연구였다.

### (3) 나용화 교수에 대한 총평

셋째로, 나용화는 1983년에 “해방신학 비판”과 다음해, 1984년에 2가지 저서인 “급진신학과 정치신학 비판”을 출간하였고, 같은 해인 1984년에 “민중신학 비판”을 출판하더니, 1987년도에 가서 이를 수정 보완하여 “민중신학 평가”를 출판하였다. 그러나 칼 바르트의 신학을 비판한 “현대신학 평가”<sup>419)</sup>는 1991년에 출판하게 되었는데, 이 책에서 나용화는 “칼 바르트”와 “볼프하르트 판넨버그”를 상호 비교하여 논평하였으며, 특히 두 신학자의 ‘계시관과 역사관과 그리스도관’을 비교 분석하여 잘 논평하였다.

마지막으로, 칼 바르트의 사상을 변호하는 입장에 서 있는 학자들의 주장을 살펴 보고자 한다.

## 6. 바르트 사상 변호자들에 대한 정리

### (1) ‘20세기 신학’(스탠리 그렌츠외)의 책에서 본 바르트의 신학사상

‘20세기 신학’<sup>420)</sup>의 책에 의하면, “바르트 신학의 구조는 철저하게 그리스도 중심

416) 교회 교의학 3. 2. 462.

417) 교회 교의학 3. 2. 439.

418) 기독교와 바르트주의; Christianity and Barthianism과 신-현대주의; New Modernism.

419) C. L. C.

적이다.”라고 말한다. 그러나 여기서 ‘그리스도 중심적’이라고 말하는 것은 일반역사(Historie) 정통신학 안에서 말하는 개념에서의 ‘그리스도 중심적’이 아니라 지상을 초월한(Geschichte)에서 주장하는 ‘그리스도 중심’이라는 개념이다. 또, ‘20세기 신학’<sup>421)</sup> 책에 의하면, “바르트의 ‘위격’(person)이라는 말보다 ‘양태’(mode)라는 말을 더 좋아 했다.”고 증거 한다. 결국 여기서 바르트 신학의 본색을 알 수가 있다. 그는 ‘예수 그리스도’에 대해 말하면서, 하나님의 두 번째, ‘존재 양태’(seinsweise)의 ‘성육신’에 대해서 분명코 말한다. 그렇다면, 바르트가 말하는 ‘예수 그리스도’는 누구이며, ‘성육신’은 무엇을 의미하고 있는가? 정통신학에서 말하는 ‘하나님께서 이 땅에 보내신 독생자’이며, 지상에서 33년 동안 생활하고 활동했던 바로 그 분을 바르트가 가리키고 있는가? 분명 그것은 아니다. 바르트 신학에서 그 하나님은 결코 육신을 입고 이 땅에 오실 수 없다. 그것은 바르트가 말하는 하나님이 아니며, 하나님의 자유가 아니다.

바르트에 의하면, ‘하나님과 하나님의 사역’은 철저하게 유니테리안(Unitarian)의 사고에서 출발 했으며, 다만 헤겔의 변증법적 방법으로 정통신학을 재해석한 것이다. 그래서 그에 따르면, “하나님의 계시는 하나님 자신이다.”<sup>422)</sup> “하나님은 그가 계시하는 그 어떤 분이다.” 또 오로지 유일하게 완전한 자유를 누리는 하나님은 “계시하시는 분이시면서 동시에 계시되시는 분이시다.” 결과적으로, “예수 그리스도는 하나님의 독특하고 탁월한 자기 계시로서, 하나님과 동일하시고 그러므로 진정 인간이며 동시에 진정 하나님(God)인 것이다.” 바르트의 견해에 따르면, “만약 예수 그리스도가 성부와는 다른 인격이시라면 그 분은 성부의 자기 계시일 수가 없다.” 그러므로 바르트가 “하나님은 예수 그리스도이고 예수 그리스도는 하나님이 다.”라고 할 때, ‘20세기 신학’은 “예수 그리스도는 하나님의 두 번째 존재 양태요,

420) 스탠리 그렌츠-로저 올슨, 신재구역, IVP(한국기독교학생회출판부), 110.

421) 같은 책 111.

422) 같은 책 111.

성부 자신의 인격이 그대로 반복되어 나타나신 것이다.”<sup>423)</sup>라고 규명하고 있다. 그렇다면 바르트가 말하는 ‘삼위일체’를 무엇인가? 삼위일체 교리가 바르트의 신론의 핵심이라고 할 수 있지만, 그의 ‘교회교의학’ 2권 1부를 ‘하나님 존재의 속성들’(탁월성; perfection)로 대부분을 기술하였다. 바르트는 ‘하나님의 존재’를 ‘자유로이 사랑하시는 분’으로 말하고 ‘신적 탁월성’을 ‘신적 사랑’과 ‘신적 자유’라는 개념으로 구분해서 설명했다<sup>424)</sup>. 다시 말해서 바르트는 ‘사랑과 자유’라는 신적 속성을 가지고 전통신학에서 말하는 ‘내재성과 초월성’이라는 양면적인 신적 속성을 설명하고 있는 것이다. 이것은 그가 에밀 브루너(Emil Brunner)의 ‘일반 계시와 자연 신학’을 반박하고 공격하기 위하여 역사 속에서 하나님과 인간의 만남을 말하는 ‘만남으로서의 진리’(Truth as Encounter)<sup>425)</sup>이라든지 ‘내재주의 신학’<sup>426)</sup>을 철저히 거부(Nein)한 것이다. 그러나 바르트가 하나님의 ‘내재적 속성’을 부정하고 그의 ‘하나님의 사랑과 자유’라는 개념은 ‘일반 역사’속으로 들어오지 못하고 탕자처럼 저 하늘에 둥둥 떠다니다가 ‘구름’처럼 사라지고 괴상한 방법으로 ‘비와 눈’이 되어서 ‘사랑과 자유’를 설명하였다. 전통신학에서 가르치는 ‘죄인을 체험적으로 사랑하는 하나님의 사랑’을 증거하지 못하고 또 역사적인 복음을 선포함으로 ‘죄에서의 진정한 자유와 구원’을 가르치지 못하는 그야말로 추상적인 사변신학을 떠들다가 전통신학에서 말하는 ‘선택의 교리’가 아니라 “모든 사람이 ‘유일하게 선택받은 예수 그리스도’안에 포함되며 그 분은 모든 사람의 대표가 된다.”<sup>427)</sup>고 하는 주장을 하다가 결국은 에밀 브루너에게 ‘보편적 구원론’<sup>428)</sup>(Restorationism)을 주장한 것이라고 지적을 받았다.

423) 같은 책, 111.

424) 같은 책, 111-112.

425) 같은 책, 123.

426) 같은 책, 122.

427) 같은 책, 113.

428) 같은 책, 123.

## (2) 윤성범 교수의 책에서의 칼 바르트의 사상

전 감리교 신학대학 조직신학 교수였던 ‘윤성범’은 그의 책, ‘칼 바르트’<sup>429)</sup>에서 바르트 신학의 비평가들의 견해를 전체적으로 부정해 버리고, 오히려 그의 모든 신학을 찬양하고 그를 정통신학에로의 인정하는 재해석을 추구 했다. 그러나 ‘윤성범’이 옹호하고 정당화하는 내용들은 칼 바르트의 교회 교의학의 본문을 대조하여 주장한 것이 아니라 바르트의 제자로서 가지고 있는 선입견(편견)과 스승에 대한 인간적인 애정을 바탕으로 감싸고 변호(변증)한 착한 마음에서 나온 발로이니, 그야말로 객관적인 논평을 시도하지 못한 것이 학자로서 아쉬운 면이 엿보인다. 예를 들어서 바르트의 ‘계시관’<sup>430)</sup>과 ‘성경관’<sup>431)</sup>에 대한 ‘윤성범’의 견해는 순수한 ‘발티안’(Barthian)으로서 극히 일방적인 찬사였을 뿐, 모든 개혁신학자들이 이구동성으로 논평하고 있는 부분을 전연 수긍하지 못하고 있다. 뿐만 아니라 ‘바르트의 성육신에 대한 견해’<sup>432)</sup>와 ‘삼위일체에 대한 견해’<sup>433)</sup>에 있어서도 조금도 정통신학에서의 이탈을 인식하지 못하고 있다. 윤성범은 “바르트가 인정이 많고 모차르트의 음악을 좋아했으며, 샌님교수가 아니라 학생들을 잘 돌보며 장학금을 주며, 사랑이 많은 목회자의 기질을 가졌다.”<sup>434)</sup>고 지나치게 그를 옹호하면서, 생존 시에 ‘일반계시’ 문제로 그와 논쟁했던 ‘에밀 브루너’는 일방적으로 샌님 교수로 혹평을 하였다. (‘한 분[칼 바르트]은 목사로서의 겸비의 덕을 지니고 있다면, ‘다른 한 분[에밀 브루너]은 그렇지 못함을 느끼게 한다.) 그러나 윤성범은 그의 책, ‘칼 바

429) 대한 기독교서회, 1968.

430) 같은 책, 107-110.

431) 바르트의 성서 해석도 이에서 벗어나지 않는다. 그의 로마서 강해는 정말로 ‘루터의 정신’(성경은 그 자체가 해석자이다.)을 살린 것이다., p. 207 & "바르트의 성서관이 '문자영감설'과 같은 정통주의를 주장하고 있다고 할 수 없다.", p. 207.

432) 같은 책, 160-161.

433) 같은 책, 124-125.

434) 같은 책, 8-11.

르트'의 제 3장<sup>435)</sup>에서 '칼 바르트와 루돌프 불트만'을 비교하면서 말하기를, "바르트나 불트만이 자라온 신학적 분위기는 바로 '역사적 비판적 방법'과 '종교사학적 방법'이 한창이던 때이었다."<sup>436)</sup>고 인정하였고 또 윤성범은 그의 책, 198면에 가서는 "바르트와 불트만의 대화가 벌어진 동기가 바르트가 '죽은 자들의 부활'(1924년)을 출판하면서 시작되었다."고 말했다. 그리고 윤성범은 "불트만도 2년 후에 바르트의 작품에 대응하여 '예수'(1926년)라는 책을 출판했다."<sup>437)</sup>고 밝히면서 논평하기를, "양자(바르트와 불트만)가 모두 사적(historisch)과거나 미래에 대한 관심보다는 현재에다 더 강조점을 두고 있다는 점에서도 일치점을 발견할 수 있다."<sup>438)</sup>고 말했다. 그렇다면 바르트의 제자인 윤성범의 증언에 의해서도 바르트는 '역사'(Historie)적 '예수'에 대한 관심보다는 '영원'이라는 '그리스도'에 대한 관심이 집중되어 있다. 윤성범은 "모든 신적인 본질 추구를 '그리스도'에게로 집중시킨 바르트의 입장에서는 하나님이라 할지라도 결코 '무시간적' 혹은 '시간을 무시'하고 살 수 없다."고 말한다<sup>439)</sup>는 것이다. 그리고 '영원'은 본래적으로는 '시간성'에 다름 없으며 따라서 '모든 시간의 근원'이라고 말하기도 한다<sup>440)</sup>. 그렇다면 여기서 윤성범이 말하는 바르트의 '모든 시간의 근원'(영원)이란 무엇을 말하고 있는가? 결국, 바르트는 참 역사(원 역사: Geschichte)를 '모든 시간의 근원'(영원)이라고 주장한다고 볼 수 있다. 그렇기 때문에 윤성범은 곧 이어서 바르트의 사상에 대해서 말하기를 "예수는 '시간의 주'이시라고 결론을 짓는다."<sup>441)</sup> 윤성범에 의하면, "시간은 영원과는 구별되는 '비본래적인 시간성'이라 말할 수도 있다."<sup>442)</sup> 즉 다르게 말하

435) 같은 책, 195.

436) 같은 책, 195.

437) 같은 책, 198.

438) 같은 책, 198.

439) 같은 책, 195.

440) 같은 책, 같은 면.

441) 같은 책, 154.

442) 같은 책, 154.

면 바르트에 의하면 ‘시간’은 ‘유한 시간’을 쓰고 ‘영원’은 ‘무한 시간’을 의미한다고 볼 수 있다. 윤성범에 의하면, “바르트는 시간도 다른 피조물과 함께 창조되었다고 보지 않고, 다른 피조물과 구분시키며, 따라서 하나님과도 전적으로 구별시켜 놓은 현실성이다. 즉 달리 말하면 전체적인 현실성의 ‘형식’이라고 말한다.”<sup>443)</sup> 바르트에 의하면, 시간은 ‘우리의 현실적인 존재형식’이라는 것이다.<sup>444)</sup> 바르트는 ‘영원’과 ‘시간’은 ‘인간’에게 속하는 것이라고 생각하면서, 양자의 관계와 통일은 ‘예수 그리스도’에게서 이루어진다고 생각한다.<sup>445)</sup> 바르트에 의하면, 인간은 “유한한 인간의 시간성(인간은 나면서부터 죽을 수밖에 없는 숙명적인 존재)<sup>446)</sup>에 매여 있는데, 즉 ‘죽음’을 극복하시는 하나님의 능력을 볼 때, 예수는 ‘시간의 주’가 되신다.”<sup>447)</sup>

결국 윤성범에 따르면, 바르트는 ‘영원’ 즉 ‘원 역사’(Geschichte)라는 개념의 ‘무한 시간’에서 하나님 자신이 ‘하나님의 자유’에 대한 ‘신적 속성’으로 ‘그리스도-사건’을 일으키고, “죽어야 마땅할 인간을 기대로 죽도록 내버려 두는 것이 하나님의 뜻이 아니고, 이를 죽음으로부터 살리기 위하여 하나님 자신이 이 죽음을 담당하신다.”<sup>448)</sup>고 말한다. 이것이 바로 ‘성부 고난설’이며, ‘영원’에서 스스로 당하신 ‘하나님의 계획과 심중’에서의 ‘하나님 자신의 죽음’이다. 윤성범에 의하면, “이것이 십자가의 죽음이 아닐 수 없다.”<sup>449)</sup> 바르트에 의하면 “시간 안의 존재인 인간을 어떻게 해서 이로부터 해방시킬 수 있는가?”의 문제가 바르트의 ‘하나님의 섭리’(계속적인 창조)인 것이다.<sup>450)</sup> 여기서, 바르트의 사고형식이 나타난다. 즉, ‘성부

443) 같은 책, 154.

444) 같은 책, 154.

445) 같은 책, 154.

446) 같은 책, 154.

447) 같은 책, 155.

448) 같은 책, 154-155.

449) 같은 책, 155.

고난’은 ‘영원’(원 역사)에서 일어나고, ‘성자고난’은 ‘시간’(일반역사)에서 일어난다. 그리고 바르트에게 있어서, ‘하나님의 섭리’는 ‘하나님의 계속적인 활동’<sup>451)</sup>이다. 따라서 바르트는 유니테리안(Unitarian)의 입장을 따라가고 있다고 볼 수 있다.

### (3) 이형기 교수의 번역 책에 나타난 칼 바르트의 사상

현 장로회 신학대학교 역사신학 교수인 ‘이형기’는 ‘칼 바르트의 신학방법론’<sup>452)</sup>과 ‘칼 바르트의 신학사상’<sup>453)</sup>을 번역하여 출판했다. ‘이형기’는 ‘칼 바르트’에 대한 2권의 책을 번역하면서, ‘바르트 신학에 대한 평가’를 첫째, ‘칼 바르트의 신학방법론’<sup>454)</sup>서는 289면에서 300면까지 약12면을 할애하여 논평하였고, 둘째, ‘칼 바르트의 신학사상’<sup>455)</sup>에서는 172면에서 186면까지 약 14면을 할애하여 ‘긍정적인 공헌’<sup>456)</sup>과 ‘몇몇 비판적인 문제들’<sup>457)</sup>과 ‘추서: 바르트와 19세기 신학’<sup>458)</sup>으로 이어지는 비교적 객관적인 논평을 하려고 노력하였으나 실제로 172면부터 180면까지와 마지막 부분인 185면과 186면은 ‘긍정적인 평가’이므로 ‘긍정적인 평가부분’은 모두 합하여 10면이나 되고, ‘부정적인 평가부분’은 겨우 5면밖에 되지 않는다. 이것은 ‘이형기’를 비롯한 원저자들인 ‘데이비드 뮐러’와 ‘짜익스’는 일반적인 칼빈주의 노선의 개혁신학자들의 논평에 비교되지 않는 바, ‘바르트 사상의 숭배자’임을 그대로 보여주고 있다. 다시 말해서 ‘이형기’도 ‘윤성범’과 마찬가지로 ‘발티

450) 같은 책, 155, 교회 교의학. 3권.4부.

451) 같은 책, 155.

452) Karl Barth, edit by S. W. Sykes, Studies of his Theological Method, 목양사, 1986.

453) David L. Muller, 도서출판 엠마오, 1986.

454) 1986년 5월.

455) 양서각, 1986년 4월 초판, 엠마오, 1996년 6월 재판.

456) 같은 책, 172-180.

457) 같은 책, 180-185.

458) 같은 책, 185-186.

안’(Barthian)에 속하는 신학자라고 생각한다. 그러나 ‘이형기’는 그의 번역 책, ‘칼 바르트의 신학사상’<sup>459)</sup>의 172면에서 “바르트가 경직화된 성경주의자는 아니라는 사실을 분명히 기억해야 한다. 그리고 바르트가 개신교적 자유주의(19세기)를 평생토록 비판했으나 그렇다고 그가 자유주의의 공헌을 조금도 인정하지 않았다는 것은 아니다.”라고 옹기고 있다. 뿐만 아니라 바르트가 이 책의 32면과 33면에서 보여 주고 있는 신학적 입장은 무엇인가? 1927년에 발간된 ‘기독교 교의학 개요’(The Christian Dogmatics in Outline)의 서설에서, 바르트는 분명히 첫째, ‘자연주의 신학’을 인정하는 ‘로마 가톨릭 신학’을 반대하였고, 둘째, ‘술라이어마허’를 따르는 신 개신교의 특징인 ‘종교적 자기의식의 신학’을 반대하였다. 그러나 다음 해인 1928년에 있었던 강연에서는 바르트는 “만일 이 두 악(술라이어마허, 릿츨, 트웰치, 제베르크, 홀 등과 같은 자유주의 노선과 루터와 칼빈과 같은 개혁자들의 노선) 사이에서 그 어느 하나를 선택해야 한다면 나는 가톨릭교회를 택하고 싶다.”<sup>460)</sup>고 말하고 있다<sup>461)</sup>. 바르트는 ‘예수 그리스도의 인격과 사역’에 관하여는 그의 ‘화해론’에서 보다 충분히 다룬다.<sup>462)</sup> 바르트는 “하나님이 성육하신 성자 안에서 낮아지신 사실에 관한 신약성경의 가르침을 ‘하나님의 아들이 먼 나라에 온 여행’이다.”<sup>463)</sup>고 풀이한다. 또 바르트는 “하나님은 인간의 형제가 되심으로 죄인인 인간과 자기를 동일화하신다.”<sup>464)</sup>고 표현한다. ‘데이비드 물러’에 의하면, 바르트는 “예수 그리스도의 부활은 하나님의 위대한 평결이며, ‘십자가 사건’에 대한 하나님의 결단의 성취이며 선포이다.”<sup>465)</sup>라고 했으며, “결국 부활은 십자가 사건에서 죽을 수밖에 없는 죄인으로 드러난 모든 죄인들의 정당화이다.”<sup>466)</sup>라고 설명한다. 바

459) 엠마오, 1996.

460) Karl Barth, Theology and Church: Shorter Writings, 1920-1928, Note 1, 314.

461) 같은 책, 32-33.

462) 교회 교의학 4. 1. & 4. 2. & 4. 3-1. 4. 3-2. 4. 4.

463) 교회 교의학 4. 1. 157-210.

464) 이형기 역, 칼 바르트의 신학사상, 엠마오, 1996, 145.

465) 이형기 역, 같은 책, 147.



르트는 그의 인간론 서두에서 “죄론은 화해론의 맥락 속에 놓여야 한다.”<sup>467)</sup>고 주장한다.<sup>468)</sup> 또 그는 “참된 죄의 인식은 예수 그리스도의 인식과 상관관계에 있다.”<sup>469)</sup>고 하면서 “...많은 다른 현대 신학자들과 같이 ‘아담의 타락 이야기’를 모든 인간의 경험을 가리키는 ‘사화’(Saga)로 해석한다.”<sup>470)</sup>는 것이다. 데이비드 물러에 의하면 바르트는 “인간의 타락과 죄에 관하여 강력한 교리를 펼치고 있지만 죄가 인간에 있어, 하나님의 형상의 전적 파괴를 가져온다고 지적받은 정도로 가르치고 있지는 않는다.”<sup>471)</sup>고 말한다. 즉 “우리는 인간을 타락한 존재로 묘사하기는 하지만 인간이 하나님으로부터 전적으로 타락하였다고 말할 수는 없다.”<sup>472)</sup>고 말한다. 여기서 바르트는 세미-펠라기우스식 논리를 펴고 있으나 그의 논리는 “인간의 죄악의 세력이 예수 그리스도 안에 계시된 하나님의 은총에 맞선다.”<sup>473)</sup>고 하는 이원론을 피하기 위해서 이렇게 주장한다. 다시 말해서 바르트에 의하면 “인간의 부패는 십자가에 달리신 예수 그리스도에 의하여 극복된 것보다 더 클 수 없다.”<sup>474)</sup>는 논리이다. 따라서 바르트는 “항상 인간의 죄에 대한 예수 그리스도 안에 계시된 하나님의 은총의 승리”를 보다 강조한다.<sup>475)</sup> 이형기는 ‘데이비드 물러’의 ‘칼 바르트의 신학사상’<sup>476)</sup>을 번역하면서 ‘바르트의 화해론이 얼마나 장엄하고 훌륭한

466) 이형기 역, 같은 책, 148.

467) 교회 교의학 3. 2. 34.

468) 이형기 역, 같은 책, 148.

469) 같은 책, 같은 면.

470) 같은 책, 149.

471) 같은 책, 150.

472) 교회 교의학 4. 1. 480 & 같은 책, 150.

473) 같은 책, 150-151

474) 교회 교의학 4. 1. 484. “Our corruption cannot be any different, it cannot be greater and it cannot be any different, it cannot be greater and it cannot be less than that on account of which, and to overcome which, He suffered and died for us on the cross.”

475) 같은 책, 151.

476) 엠마오, 1996

가!<sup>477)</sup>하고 감탄하였다. 그가 감탄한 ‘바르트의 화해론’은 바르트가 추구했던 신론적 ‘하나님의 자유와 사랑(은총)’의 차원에서 높이 평가할 만하다. 그러나 바르트는 적어도 ‘임마누엘 칸트의 윤리의식’을 ‘헤겔의 변증법적 논리’로 ‘그의 화해론’을 구상했고, 이제까지 정통신학에서 당연시 되었던 일반 역사에서 만났던 ‘성육신 사건’의 ‘화해의 교리’를 무너뜨린 과오를 범하고 말았다. 그의 업적은 ‘루돌프 블트만’과 같이 ‘인본주의’로 빠지지 않고 ‘신본주의’로 기울여지려는 충정이 엿보이고 또 ‘에밀 브루너’와 같이 ‘일반계시와 자연신학’을 거부하고 ‘특별계시와 기독교론 중심신학’을 펼쳐 나간 열심을 인정할 수 있으나 ‘존 칼빈의 신학’을 뛰어 넘어 ‘일반 역사’(Historie)의 사건을 ‘원 역사’(Geschichte)의 사건으로 끌어올리는 초대형의 신 정통주의 신학을 수립한 ‘계시의 신학자’라고 말할 수 있다. ‘기록된 성경 말씀’은 ‘하나님 계시’의 ‘지나간 증거의 수준’으로 격하시키고 바르트는 ‘선포된 말씀, 기록된 말씀, 계시된 말씀’으로 3가지 형태의 ‘하나님의 말씀’에 대해서 말한다.<sup>478)</sup> 데이비드 물러에 의하면 “바르트의 성숙한 계시 교리의 요점은 분명하다. ‘예수 그리스도’, ‘하나님의 계시된 말씀’은 이미 ‘계시의 객관적 가능성’으로 이해되고 있다. 이 말씀을 이해하려면 ‘계시의 주관적 가능성’인 ‘성령의 역사’가 있어야 한다.”<sup>479)</sup>고 주장한다.

#### IV. 맺는 말

칼빈의 기독교론을 연구한 고광필 교수를 비롯한 조봉근 교수와 박해경 교수는 접근방식에 있어서, 약간의 차이는 있으나 거의 대부분이 칼빈신학을 지지하고 변증하고 있으므로 정통신학의 입장에 서 있다고 믿어진다.

---

477) 같은 책, 142.

478) 같은 책, 34.

479) 같은 책, 34.

나용화 교수는 바르트의 기독교론을 비교 분석적인 차원에서 그의 스승인 전 총신대학교 교수인 김의환<sup>480</sup>과 박아론<sup>481</sup>의 논평이나 분석보다 훨씬 쉽게 기술하였다.<sup>482</sup> 그러나 칼 바르트의 ‘교회 교의학’(Church Dogmatics)의 ‘독일어 원전’을 직접 참고하여 많은 지면에서 분석하고 논평한 것은 총신대학교의 교수였던 박아론의 ‘현대신학 연구’와 현 총신대학교의 교수인 서철원의 ‘예수 그리스도의 창조-중보직’(The Creation-Mediatorship of Jesus Christ)이라고 볼 수 있다.

연구자가 생각하기에는 유감스럽게도 20세기 말까지 한국 신학계는 현대 서구의 자유주의 신학(신-정통주의 신학을 포함하여)을 무분별하게도 전연 성경적 비판이 없이 번역하여, 영적 분별력 없는 신학생 및 평신도들이 읽도록 홍보한 책임이 있다. 그래서 영적 분별력이 없는 지성인들이 성경보다 신학자들의 자연 이성적 견해와 논리를 보다 우위에 놓게 되었다. 예를 들어, 전 감리교 신학대학 교수인 윤성범의 ‘칼 바르트’<sup>483</sup>라는 책과 장로회 신학대학 교수인 이형기의 ‘칼 바르트의 신학 방법론’<sup>484</sup>과 ‘칼 바르트의 신학사상’<sup>485</sup>등의 저서 및 역서들은 바르트의 신학을 ‘한국 신학계’에 소개한 공헌도 있으나 불행하게도 ‘정통신학과 성경적인 입장’에 의한 비판과 여과됨이 없이 한국교회에 보급된 책들이다. 감리교와 장로교의 지도층에 있는 신학자들이 ‘잘못된 성경의 관점과 그릇된 계시의 관점’에 기초한 현대주의 신학사상을 ‘올바른 교리적 비판’없이 수용하였을 뿐만 아니라 무분별하게 그 책들을 ‘영적으로 올바른 성경관이 확립되지 못한 사람들’에게 그대로 번역한 것은 그야말로 ‘하나님을 경외하지 못한 태도’에서 온 소치라고 볼 수밖에

480) 현대신학개설, 개혁주의신행협회, 1989, 40-52.

481) 현대신학연구, C. L. C., 1989, 19-54.

482) 나용화, 현대신학평가, C. L. C., 1991, 36-52.

483) 대한기독교서회, 1968.

484) 목양사, 1986; S. W. Sykes, Karl Barth, Studies of his Theological Method.

485) David L. Muller, 엠마오, 1986.

없다. 따라서 정통신학의 차원에서 볼 때, 보수주의 노선의 신학자인 서철원 및 박아론과 나용화의 신학적 공헌과 비판적 업적을 높이 평가하지 않을 수 없다. 그 외에 많은 신학자들이 ‘칼빈과 바르트’를 아직도 동일한 선상에서 이해하고 있다는 현실도 우리는 결코 잊어서는 안 된다. 왜냐하면 정통주의와 신-정통주의를 비슷하게 보기 때문이다. 그러나 우리 보수교단의 사역자들은 칼 바르트는 실제로 ‘역사(History)와 계시(Revelation)’에 있어서 정통신학과 전혀 다른 입장에 있는 것을 분명히 알아야 할 것이다.

## 참고문헌(Bibliography)

1. 고광필, 기독교강요산책, UBF 출판부, 2000.
2. \_\_\_\_\_, 칼빈신학의 논리, UBF 출판부, 2004.
3. 김명순(독립개신교회 교육위원회), 하이델베르크 요리문답, 성약출판사, 2004.
4. 박해경, 칼빈의 기독교론, 도서출판 로고스, 1999.
5. 박형룡, 교의신학 제4권(기독교론), 은성문화사, 1970.
6. 안명준외, 신학적 해석학(상), “칼빈의 신학적 해석학”, (주)이컴비즈넷, 2005.
7. 영한 기독교 강요 I-IV, 성문출판사, 1996.
8. 우르시누스, 자카리아스. 원광연 역, 하이델베르크 요리문답해설, 크리스찬 다이제스트, 2006.
9. 조봉근, 속죄의 신학, 복음문화사, 1996.
10. \_\_\_\_\_, 본질신학의 핵, 성문출판사, 1999.
11. \_\_\_\_\_, 칼빈의 교의학, 도서출판 에벤에셀, 2001.
12. \_\_\_\_\_, 칼빈의 사상과 기독교론 논쟁, 복음문화사, 2006.
13. 칼빈, 존, 기독교 강요(1536년 초판), 포드 배틀즈 서론, 양낙홍역, 크리스찬 다이제스트, 1988(1996중판)
14. 한국복음주의 조직신학회, 조직신학연구(창간호), (주)살림출판사, 2002.
15. 홀트롭, 필립. 박희석·이길상, 기독교 강요 연구 핸드북, 크리스찬 다이제스트, 1995.
16. Bavinck, Herman. The Doctrine of God, The Banner of Truth Trust, 1991.
17. Calvin, John. edit. John T. McNeill, Institutes Volumes I-IV, philadelphia: The Westminster Press, 1559.
18. Caspar Olevianus, Tran. & Edit. by Lyle D. Bierma, A Firm Foundation,

- An Aid to Interpreting the Heidelberg Catechism, Baker Books, 1995.
19. Ferguson, Sinclair B. & Wright, David F. Edited, New Dictionary of Theology, IVP Press, 1996.
  20. Fertridge, N. S. Mc. Calvinism in History, Calvin Classics Volume 1, Still Waters Revival Books, 1989.
  21. Gamble, Richard c. edited, The Biography of Calvin, New York & London: Garland Publishing, inc. 1992.
  22. \_\_\_\_\_, Calvin's Early Writings and Ministry, 1992.
  23. \_\_\_\_\_, Calvin's Work in Geneva, 1992.
  24. \_\_\_\_\_, Influences Upon Calvin and Discussion of the 1559 Institutes, 1992.
  25. \_\_\_\_\_, Calvin's opponents, 1992.
  26. \_\_\_\_\_, Calvin and Hermeneutics, 1992.
  27. \_\_\_\_\_, The Organizational Structure of Calvin's Theology, 1992.
  28. \_\_\_\_\_, An Elaboration of the Theology of Calvin, 1992.
  29. \_\_\_\_\_, Calvin's Theology, Theology Proper, Eschatology, 1992.
  30. \_\_\_\_\_, Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons, 1992.
  31. \_\_\_\_\_, Calvin's Thought on Economic and Social Issues and the Relationship of Church and State, 1992.
  32. \_\_\_\_\_, Calvin and Science, 1992.
  33. \_\_\_\_\_, Calvinism in Switzerland, Germany, and Hungary, 1992.
  34. \_\_\_\_\_, Calvinism in France, Netherlands, Scotland, and England, 1992.
  35. George, Timothy. Theology of the Reformers, Broadman press, 1988.
  36. \_\_\_\_\_. Theology of the Reformers, Leicester: Apollos, 1988.
  37. Greef, W. de. Tran. by Lyle D. Bierma The Writings of John Calvin, An Introductory Guide, Baker Books, Apollos, 1993.

38. Greef, Wulfert de. The Writings of John Calvin, Apollos: Baker-Books, 1993.
39. Lane, Tony. The Lion Concise Book of Christian Thought, A Lion Book, 1987.
40. Murray, Iain H. The Banner of Truth, "Calvin and the Atonement", The Banner of Truth Trust, Issue 398, Nov. 1996.
41. Williamson, G. I. The Heidelberg Catechism, (A Study Guide), New Jersey: Presbyterian and Reformed publishing Company, 1993.
42. 간하배(Conn, Harvie M.), 현대신학해설, 한국개혁주의신행협회, 1973.
43. 김의환, 현대신학개설, 개혁주의신행협회, 1989.
44. 스탠리 그렌츠와 로저 올슨(Grenz, Stanley J. & Olson, Roger E.), 신재구역, 20세기 신학, IVP(한국기독교학생출판부), 1997.
45. 나용화, 현대신학평가, C L C, 1991.
46. 물러, 데이비드 L. (Muller, David), 이형기역, "칼 바르트의 신학사상", 도서출판 엠마오, 1986. (양서각, 1986)
47. 박아론, 현대신학연구, 기독교문서선교회, 1989.
48. 반틸, 코넬리우스. 박아론 감수, 칼 바르트의 기독교론 비판, C L C(예수교 문서선교회), 1977.
49. 밴틸, 코넬리어스 (Van Til, Cornelius), 이상근역, 칼 바르트(Karl Barth), 한국개혁주의신행협회(영음사), 1971.
50. 브랏쇼, 팀(Timothy Bradshaw) 조봉근감수·박우정역, 칼 바르트의 삼위일체론, 도서출판 에벤에셀, 2001.
51. 싸익스, S. W. (Sykes), 이형기역, "칼 바르트의 신학방법론"(Karl Barth; Studies of his Theological Method), 목양사, 1986.
52. 서철원, 기독교론, 충신대학교출판부, 2000.

53. 위슬로프, 칼. 조석만역, 현대신학소사, 일맥사, 1976.
54. 윤성범, 칼 바르트, 대한기독교서회, 1968.
55. 이보민, 현대기독교사상비판, 개혁주의신행협회, 1987.
56. 한국복음주의조직신학회, 조직신학연구(제3호), “복음주의 조직신학회의 관점에서 본 칼 바르트”, 살림출판사, 2003.
  
57. Barth, Karl. Church Dogmatics. Vol. IV, The Doctrine of Reconciliation part 1-part 4, Edited G. W. Bromiley & T. F. Torrance, Edinburgh, T. & T. CLARK, 1956(1980)
58. \_\_\_\_\_. tran. by Geoffrey W. Bromiley, The Theology of John Calvin, Eerdmans, 1995.
59. Bowden, John. Karl Barth theologian, SCM Press, 1983.
60. Bradshaw, Timothy. The Olive Branch, An Evangelical Anglican Doctrine of the Church, Oxford carlisle: The paternoster press, 1992.
61. \_\_\_\_\_. Trinity and Ontology, “A comparative study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg”, Edinburgh, Rutherford House Books, 1988.
62. Brunner, Emil. trans. by Olive Wyon, The Mediator, A study of the central Dontrine of the Christian faith, London: The Lutterworth press, 1934(Reprinted 1937)
63. Dunn, James D. G. Christology in the making, “An Inguiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation”, SCMpress, 1980(1989 2nd Edition)
64. \_\_\_\_\_. Jesus and the Spirit, SCM Press, 1975.
65. \_\_\_\_\_. Unity & Diversity in New Testament, SCM Press, 1977.



66. Lane, Tony. *The Lion concise book of Christian Thought*, Tring · Batavia · Sydney: A Lion Book, 1984.
67. Macquarrie, John. *Principles of Christian Theology*, London: SCM Press, 1966.
68. Pannenberg, Wolfhart. *The Apostles' Creed*, SCM Press, 1972, in the light of Today's questions.
69. Rosato, Philip J. (S. J.) *The Spirit as Lord, The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh: T. & T. CLARK, 1981.
70. Suh, Chul-Won. *The Creation-Mediatorship of Jesus Christ, (A study in the Relation of the Incarnation and the Creation)*, Amsterdam, Rodopi, 1982.
71. Thomson, G. T. *Karl Barth, Dogmatics in Outline*, SCM Press, 1949.

## **Abstract**

### **A Comparative and Critical Study on the Christology of John Calvin and Karl Barth**

Cho Soo-Ah-Young, Th M

Advisor : Prof. Cho Bong-Geun, Ph.D

Department of Systematic Theology,

Graduate School of Theology,

Kwangshin University

The intention of this thesis is to examine the Christological views of John Calvin and Karl Barth. John Calvin follows an Orthodox route, whereas Karl Barth represents the Neo-Orthodox movement. Therefore, by comparing the Christology of these two important theologians and clarifying their theories it is possible to determine the accuracy of their Christology by referencing the Bible.

Cho Bong-Geun accompanied by Park Hae-Kyung and Koh Kwang-phil collaborate in order to analyse the Christology of John Calvin concerning his stance on Orthodox Theology.

Until the end of the 20th century, Korean theologians had allowed the books of modern western liberal theology to be translated and presented to theological students without prior Biblical analysis. Therefore, those students educated in theology by these books without spiritual discernment have come to consider the rational and logical views of theologians as more important

than the Bible itself. For example, books such as 'Karl Barth', translated by Yun Sung-Bum who was the former professor of Methodist Theological Seminary, or 'Theology of Karl Barth', translated by Rhee Hyung-Ki of the Presbyterian Theological Seminary, could both have been seen as contributions to the introduction of Karl Barth to Korean theology. However, both these books have been distributed without proper critical analysis of orthodox theology. The fact that those who belong to leading groups in Korean Methodist and Presbyterian theology have accepted these views without doctrinal analysis shows a lack of fear towards God. These leaders have accepted modernist theology which has different views, or incorrect views as deemed by an orthodox, from the Bible and revelation. It follows that in the dimensions of orthodox theology, theologians in the line of Suh Chul-Won, Park Aaron, Na Yong-Wha are praiseworthy for their contributions in critical observations. It is also important to not ignore the fact that many other theologians view Calvin and Barth to be similar. This is because Orthodox and Neo-orthodox are often mistakenly taken to be the same thing. In reality, they are completely different when it concerns views on history and revelation.

## 감사의 말 (Acknowledgement)

돌이켜 보면, 모태에서부터 아버지의 기도로 시작하여 아버지를 따라 교회에 갔고, 영국에서 10여년 유학생생활을 하였고, 또 아버지가 교육자로서 사역하시는 광신대학교의 신학대학원에서 3년 동안 ‘목회학 석사’(M Div)과정을 마치고, 이번에 일반대학원에서 2년 동안 연구한 끝에 ‘신학석사’(Th M)과정을 이수하여 논문을 쓰게 되니, 특별한 감동이다. 5년 동안 교회에서 교육전도사와 강도사로 사역하면서 깨닫고 배운 것도 많으며 새로운 사명의식도 가지게 되었다. 특히 중고등부 학생들을 지도하면서 깨달은 것은 학생들의 심령 속에 심어주어야 할 교리가 ‘구원 교리’와 ‘속죄교리’가 아닌가 싶다. 그런 의미에서 ‘존 칼빈의 기독교론’을 다시 연구하면서 아버지 조봉근 교수님과 더불어 고평필 교수님과 아시아연합신학대학원 대학교(Acts)의 박해경 교수님의 칼빈연구를 새롭게 고찰할 수 있어서 너무 감사하게 생각한다. 특히 스승이신 고평필 교수님의 ‘기독교 강요 산책’과 ‘칼빈신학의 논리’는 ‘칼빈의 기독교론’을 연구하는데 있어서 커다란 지침서가 되었고, 박해경 교수님의 ‘칼빈의 기독교론’ 책에 나오는 ‘승천교리의 중요성과 유익’은 두고두고 잊지 못할 귀한 신학사상임을 인정하고 싶다. 서철원 교수님의 ‘예수 그리스도의 창조-중보직’이라는 ‘박사학위’ 논문에 대해서 경의를 표하면서, 스승이신 박아론 교수님의 ‘현대신학 연구’ 책에 나타난 ‘칼 바르트’의 신학사상 비판과 개혁신학원대학교의 나용화 교수님의 ‘현대신학 평가’ 책에 나타난 ‘칼 바르트’의 계시관과 기독교론에 대한 비판을 참고할 수 있어서 참으로 감사의 말씀을 드린다.

## 학위논문(저작물) 이용동의서

학 과	신학(조직신학)	학 번	05361016	과 정	Th. M.
성 명	한글: 조수아영    한문: 趙秀兒永    영문: Soo Ah Young Cho				
주 소	전라남도 담양군 대전면 서옥리 691번지				
연락처	E-Mail: chosooahyoung@yahoo.co.kr				
논문제목	한글: 존 칼빈과 칼 바르트의 기독교론에 대한 비교 비판적 연구 영문: A Comparative and Critical Study on the Christology of John Calvin and Karl Barth				

본인이 저작한 위의 저작물에 대하여 다음과 같은 조건 아래 광신대학교가 저작물을 이용할 수 있도록 허락하고 동의합니다.

- 다 음 -

1. 저작물의 DB구축 및 인터넷을 포함한 정보통신망에의 공개를 위한 저작물의 복제, 기억장치에의 저장, 전송 등을 허락합니다.
2. 위의 목적을 위하여 필요한 범위 내에서의 편집·형식상의 변경을 허락합니다. (다만, 저작물의 내용변경은 금지함.)
3. 배포·전송된 저작물의 영리적 목적을 위한 복제, 저장, 전송 등은 금지합니다.
4. 저작물에 대한 이용기간은 5년으로 하고, 기간종료 2개월 이내에 별도의 의사 표시가 없을 경우에는 저작물의 이용기간을 계속 연장함.
5. 해당 저작물의 저작권을 타인에게 양도하거나 또는 출판을 허락을 하였을 경우에는 1개월 이내에 대학에 이를 통보해야 합니다.
6. 광신대학교는 저작물의 이용허락 이후 해당 저작물로 인하여 발생하는 타인에 의한 권리 침해에 대하여 일체의 법적 책임을 지지 않습니다.
7. 소속대학의 협정기관에 저작물의 제공 및 인터넷 등 정보통신망을 이용한 저작물의 전송·출력을 허락합니다.

2007년 2월 일

저작자 :                    조수아영 (인)

광신대학교 총장 귀하