로마 가톨릭교회와 바르트를 비판하는 칼빈주의자 베르까우어의 개혁신학

최 윤 배*

Ⅰ. 서 론

1996년 1월 25일 포르하우뜨(Voorhout)에서 소천한 네덜란드 개혁교회의 교의학자 헤리뜨 꼬르넬리스 베르까우어(Gerrit Cornelis Berkouwer, 1903-1996)는[1] 우리나라에서는 다소 생소한 것 같지만, 그는 『칼 바르

* 장로회신학대학교 조직신학 교수

1) www.yahoo.nl, suche(gerrit cornelis berkouwer); O.J. de Jong, *Nederlandse*

트신학에서 은총의 승리』라는 저서와[2] 방대한 18권의 『교의학』 시리즈(1949-1972)로 유명하다.[3] 필자는 십여 년 전 "개혁신학"이라는 과목과 함께 강의실에서 그리고 석사학위 논문을 준비하면서 그를 접하게 되었다.[4] 헤셀링크가 네덜란드가 배출한 개혁파 조직신학자들 중에 자타가

Kerkgeschiedenis, Callenbach 1972, 407.

2) G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, Kampen 1954(= trans. by H.R. Boer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, Wm.B. Eerdmans Pub. Co., 1956), 이 책은 독일어로는 물론 우리말로도 번역되었다.

3) G.C. Berkouwer, *Geloof en Rechtvaardiging*, Kamapen 1949(1949, G en R, 『신앙과 칭의』), *Geloof en Heiliging*(1949, G en H, 『신앙과 성화』), *Geloof en Volharding*(1949, G en V, 『신앙과 견인』), *De voorzienigheid Gods*(1950, 『하나님의 섭리』), *De algemene openbaring*(1951, 『일반계시』),De persoon van Cristus(1952, De Persoon, 『그리스도의 인격』), *Het werk van Christus*(1953, Het Werk, 『그리스도의 사역』), *De sacramenten*(1954, 『성찬론』), *De verkiezing Gods*(1955, 『하나님의 선택』), *De mens het Gods*(1957, De Mens, 『하나님의 형상으로서 인간』), *De Zonde I Oorsprong en kennis der zonde*(1958, 『죄론 I: 죄의 기원과 인식』), *De Zonde II Wezen en vebreiding der zonde*(1960, 『죄론 II: 죄의 본질과 확산』), *De wederkomst van Christus I*(1961, De Wederkomst I, 『그리스도의 재림 I』), *De wederkomst van Christus II*(1963, De Wederkomst II, 『그리스도의 재림 II』), *De Heilige Schrift I*(1966, HS I, 『성경론 I』), *De Heilige Schrift II*(1967, HS II, 『성경론 II』), *De kerk I Eenheid en katholiciteit*(1970, 『교회론 I: 일치성과 보편성』), *De kerk II Apostoliciteit en Heiligheid*(1972, 『교회론 II: 사도성과 거룩성』), 참고, 베르까우어의 『교의학』 씨리즈의 영어번역본(1952-1976)이 출판되었다(*Studies in Dogmatics*, W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan).

4) 참고, 최윤배, "Gerrit Cornelis Berkouwer의 하나님의 형상 이해," (장로회신학대학교 대학원, Th.M. 논문, 1989); ibid., "G.C. Berkouwer의 하나님의 형상의 회복," 『복음과 신학』 제4호(2001), pp. 98-116; ibid., "G.C. Berkouwer의 하나님의 형상 이해," 『한국기독교신학논총』 21집(2001), pp. 137-161.

공인하는 세계적 신학자로서 『개혁교의학』(Gereformeerde Dogmatiek)의 저자 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)와[5] 『기독교신앙』(Christelijk geloof)의 저자 헨드리꾸스 베르꼬프(Hendrikus Berkhof, 1914-1995)와[6] 함께 베르까우어를 손꼽은 것은 당연하다.[7]

베르까우어는 처음에 목사로서 '네덜란드 개혁교회'(de Gereformeerde Kerken in Nederland)에서 목사로 안수 받아 목회를 하다가 바빙크가 가르쳤던 암스테르담의 자유대학(de vrije Universiteit)에서 교의학 교수로 임용되었다. 25년의 교수재임 축하식이 거행되던 1965년에, 그가 신학을 시작한 지 벌써 43년이나 되었다. 이 축하식에서 스미뜨(G. Smit)는 베르까우어의 삶의 비결과 본질의 핵심에 대해서 물었다. 이 때 베르까우어는 "당신이 왜 그렇게도 열심히 연구하고, 가르치는지를 당신 스스로에게 물어 보시오. 당신도 그렇게 하지 않을 수 없는 이유는 바로 당신은 복음에 의해서 항상 다시 즐겁고, 행복해지며, 복음에 의해서 경탄해 마지 않기 때문입니다."라고 대답했다.[8]

복음을 통한 경이로움과 여기서부터 흘러나오는 신학함의 즐거움 외에 베르까우어는 신학함의 어려움에 대한 언급도 빠뜨리지 않았다. "이 길을 걸어가는 것은 그렇게 쉬운 일은 아닙니다. 우리에게는 결코 과소평가할 수 없는 깊숙한 수렁에 빠져 있는 문제들도 있습니다. 이 길을 걸어간다는 것은 수없이 많은 아름다운 경치가 펼쳐져 있는 대평원

---

5) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I/II(1928), III(1929), IV(1930), Kampen.

6) H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1975/1990[6].

7) I.J. Hesselink, *On Being Reformed: Distinctive Characteristics and Common Misunderstandings* (New York : Reformed Church Press, 1988), pp. 34-35[= 최덕성 (역), 『개혁주의 전통』(서울 : 본문과 현장사이, 1997)].

8) G.W. de Jong, *De Theologie van dr. G.C. Berkouwer: Een struktuurele analyse*, Kampen 1971, p. 1.

(大平原)으로 여행하는 휴가여행이 아니라, 차라리 험산준령(險山峻嶺)을 넘어야 하는 어려운 산악여행입니다."(상게서, 1)

우리는 본고에서 주로 베르까우어의 1차 문헌을 중심으로 먼저 그의 초기의 저서를 분석하고, 다음으로 로마 가톨릭교회에 대한 저서의 분석에 이어 칼 바르트에 대한 저서를 분석하고, 마지막으로 그의 교의학 시리즈를 중심으로 그의 신학을 살펴볼 것이다.[9] 본고에서 아쉬운 점은 베르까우어의 신학 사상의 역사적(歷史的) 발전에 대한 고려함이 없이 그의 저서들을 인물 내지 교의학 주제에 따라 접근한다는 점이다.

Ⅱ. 초기 저서

베르까우어의 초기 저서들 중에 하나는 그의 박사학위 논문인 『독일의 새로운 신학에서 신앙과 계시』(1932)다.[10] 이 논문의 서론에서 베르까우어는 신학에서 신앙과 계시라는 범주는 매우 근본적으로 중요하다고 말한다. 그 이유는 신앙과 계시의 관계는 교의학의 방법론을 좌우하며, 성경의 문제와 밀접한 관계 속에서 학문으로서 신학의 독립성을 위해서 중요하고, 다른 한편 신앙의 확실성의 문제를 위해서도 중요하기 때문이다. 이 문제는 특별히 종교개혁시대부터 근본적으로 제기된 문제이다.

---

9) 논문의 분량으로 인하여 우리는 본고에서 베르까우어의 종말론에 대한 논의를 제외시킨다.

10) G.C. Berkouwer, *Geloof en openbaring in de nieuwe Duitsche theologie*, Utrecht 1932.

그는 독일의 대표적인 신학자들(리츨, 하임, 스위스의 바르트, 브룬너)을 언급하면서, 계시와 신앙의 관계에 대한 그들의 해결점들 속에 주관주의 내지 객관주의라는 양극화(兩極化) 현상이 나타난다고 지적한다. 리츨 속에서는 인간의 주관적 요소를 중요시하는 주관주의적 위험의 요소가 있는 반면, 하임 속에서는 객관주의적 위험의 요소가 있다. 베르까우어는 신앙과 계시의 관계를 중심으로 양극화의 조짐을 보이는 신학자들을 비판한다.

베르까우어는 모든 계시 개념들과 신앙개념들 속에서 제기되는 가장 중요한 질문은 결국 성경의 의미에 대한 질문과 직결되는 것으로 간주한다. 왜냐하면, 신앙과 성경 사이의 상호관계성(correlatie)이 존재하기 때문이다(상게서, 157). "신앙의 주관성은 상호관계성의 문제들 중에 하나이다."(상게서, 173) 그러나, 이 신앙의 주관성은 계시에 대한 질문을 해결하는 수단으로 이용될 수는 없다. "신앙주체의 과제는 단지 복종이며, 순종일 뿐이다."(상게서, 173) 다시 말하면, 이 순종이란 무오류(無誤謬)한 계시로서 영감된 성경에 대한 순종이다. 베르까우어는 그의 책 거의 마지막 부분에서 계시와 신앙의 상관관계 문제에서 하나님의 계시로서 성경에 대한 완전한 권위를 신앙으로 고백하는 것이 가장 중요하다는 사실을 다시 한 번 천명한다. 성령의 주관적 사역은 성경의 신적인 근거(divinitas)를 우리에게 알려준다(상게서, 242). 베르까우어의 신앙 개념은 인간의 실제적인 주관성을 포함하는 동시에 하나님의 은혜를 통해서만 가능한 은사(gave)이기도 하다. 인간 속에 신앙을 불러 일으키시는 분은 다름 아닌 바로 성령이시다. 성령의 사역은 이 같은 인간적인 주관성 속에서 구성적인 의미를 갖는다. 베르까우어는 정확무오한 성경없이 주관적인 신앙으로만 치닫는 주관주의 위험성과 성령을 통한 체험적 신앙없이 성경의 계시만을 주장하는 객관주의의 위험성을 상호관계라는 사

상과 성령을 통해서 잘 극복하고 있다. 성령은 인간 속에서 신앙을 일으키고, 성령은 성경계시를 신앙을 통해서 깨닫게 하신다.

Ⅲ. 로마 가톨릭교회에 대한 베르까우어의 저서

로마 가톨릭교회의 객관주의에 대한 베르까우어의 신랄한 비판은 하나님의 말씀을 통해서 신학을 추구하고자하는 종교개혁적, 개혁신학적 입장에 서 있는 그로서는 당연한 일이다. 그의 로마 가톨릭교회에 대한 대표적 저서는 『로마 가톨릭교회의 교리에 대한 반박』(1937)이다.[11]

베르까우어는 로마 가톨릭교회의 신학과 개혁신학 사이에 존재하는 큰 갈등 중에 하나를 계시의 문제로 본다. "종교개혁적 신앙고백이 하나님의 말씀을 절대적인 권위를 가진 것으로 주장한 것은 주관주의의 승리를 의미한다고 로마 가톨릭교회가 비판한데서부터 양자 사이에 근본적인 갈등이 생겼다."(상게서, 99) 상호관계성 문제에서 창조성은 누구에게 부여되는가? 성경 속에서 자신을 계시하시는 하나님 자신인가? 아니면, 다른 '제도'나 '기관'으로서 로마 가톨릭 교회인가? 라고 베르까우어는 묻는다.

성경의 권위를 인정하는 것은 어떤 형식적 원리나 신앙고백문 자체가 아니라, 신앙을 불러일으키는 성령과 성경의 내용과 약속의 내용이 중요한 것이다. 베르까우어는 칼빈을 인용하면서 신앙과 성경의 관계를

11) G.C. Berkouwer, *De strijd om het Roomsch-Katholieke dogma*, Kampen 1937.

상호관계성과 계약관계를 통해서 논증한다. 성경은 자체가 신적 권위를 갖는 것이지, 로마 가톨릭교회가 주장하듯이 교회가 성경에다가 권위를 부여해서가 아니다(상게서, 105) 로마 가톨릭교회는 자신을 역사(歷史)의 주관자로 간주하지만, 베르까우어는 예수 그리스도를 역사의 중심이며, 역사의 주관자로 간주한다.

성경의 전체 내용은 또한 예수 그리스도를 지향한다. 역사에 대한 이와 같은 기초를 통해서 베르까우어는 로마 가톨릭교회의 미사를 비판한다. 구약의 제사장 멜기세덱의 반차를 좇는 그리스도의 십자가의 유일회적 대속적 죽음은 로마 가톨릭교회처럼 반복적인 희생으로 이해될 수 없다.(상게서, 255) 로마 가톨릭교회에 반대하여, 베르까우어는 교회는 하나님의 말씀 속에서 그리스도의 음성을 듣고, 순종해야한다고 주장한다. 그 때야 비로소 교회는 그리스도에 대해 올바로 증언하는 교회가 된다.

베르까우어의 로마 가톨릭교회에 대한 또 다른 유명한 저서는 『로마와의 갈등』(1948)이다.[12] 여기서 베르까우어는 상호 종합 속에서 해결해버리는 로마 가톨릭교회의 은총과 자연에 대한 관계를 중심으로 종교개혁과 로마 가톨릭교회 사이에 존재하는 큰 차이점을 발견한다. "은총과 자유가 상호 어떻게 관련되어 있는지에 대한 문제 속에서 인간의 본성이 더 큰 중요성을 갖는 종합 속에서" 로마 가톨릭교회는 자연과 은총의 문제를 해결하고 있다.(상게서, 134)

로마 가톨릭 신학자들은 "은총에 대한 죄인의 능력과 수용성"에 대해서 언급하는 반면, 종교개혁은 참된 하나님에 대한 반역 속에 있는 인간 속에 어떤 긍정성이나 수용성도 없다고 주장한다. "종교개혁이 하나님의 창조행위의 선하심을 부정하기 때문이 아니라, 로마 가톨릭교회에 반대하여, 하나님에 의해서 창조된 세계와 인간이 그의 존재성 속에서

12) G.C. Berkouwer, *Conflict met Rome*, Kampen 1948.

하나님으로부터 소외되고, '폐쇄된' 현실성이 되어 버렸기 때문이다."(상게서, 139) 다시 말하면, 종교개혁에서는 비록 인간의 타락에서 그리고 인간의 타락 이후에도 하나님께서 인간을 보전하실지라도, 인간의 본성은 하나님의 계시와 은혜에 전적으로 모순과 갈등 속에 있다.

존재하는 모든 것은 선(善)하다고 하는 로마 가톨릭교회의 존재론적 관점 속에 로마 가톨릭 교회론은 그 정점에 도달한다. 존재하는 모든 선한 것은 그 자체가 모든 존재의 근원이신 하나님께 참여한다. 이 같은 관점이 로마 가톨릭교회의 선행론, 마리아론, 칭의, 성화, 신앙의 확실성, 성도의 견인 등을 포함하는 구원론에도 동일하게 적용된다. 로마 가톨릭교회의 위와 같은 존재론에 반대하여(존재유비, analogia entis), 종교개혁은 신앙과 죄의 고백의 종교와 폐쇄되고, 눈먼 인간에 대한 하나님의 은총에 의한 기적의 종교를 주장했다(상게서, 141) 종교개혁은 하나님의 은총을 인간의 활동에 대한 상호 협동적인 관점에서 이해하지 않았다. (상게서, 170)

베르까우어는 로마 가톨릭교회 속에서 "인간의 선행이 하나님의 은총에 대한 관계 속에서 고유하고도 독립적인 위치를 차지하고 있음을" 보았다.(상게서, 189) 가톨릭 신학자들은 종교개혁이 인간의 가치와 능력과 인간성을 과소평가했다고 말하지만, 베르가우어에 의하면, 종교개혁이 야말로 성경적인 인간이해를 하고 있다. 즉, 종교개혁은 "예수 그리스도 안에서 하나님의 구속하는 은총을 통해서 전 우주적인 차원 속에서 피조된 인간의 참된 삶의 회복"에 대한 성경적 관점을 가지고 있다.(상게서, 279)

Ⅳ. 바르트에 대한 베르까우어의 저서

베르까우어는 그의 박사학위 논문을 쓴 뒤에 주로 칼 바르트 연구에 몰두했다. 베르까우어는 바르트 신학에서 하나님의 말씀의 주권성(soevereiniteit) 또는 우월성을 발견했다.[13] 베르까우어는 바르트 신학을 '한계의 신학', '신적 구원의 신학', '하나님의 말씀의 자유의 신학' 등으로 불렀다(상게서, 26, 37).

계시와 신앙에 대한 바르트의 사고는 하나님의 주권성과 자유 및 하나님의 구원에 의해서 구조화되어, 하나님의 주권성과 자유는 역사의 지평 속으로 파고 들어가지 못한다. 계시 속에 하나님의 절대적인 자유가 있다. 바로 이 점에서 베르까우어는 바르트의 계시개념을 '행동주의적'(aktualistisch)이라고 규정했다. 다시 말하면, 하나님은 스스로 역사 속에서 자신을 계시하시고, 역사 속에서 행동하시지만, 역사 자체는 하나님의 계시하시는 행동이 아니다(상게서, 51). 그러므로, 계시는 어떤 연대기적인 역사와 연결되어 있는 계시가 아니며, 계시역사(historia revelationis)란 존재하지 않는다. 신적인 '아프리오리'는 신적인 '아프리오리'로 그대로 머물러 있게 된다.

여기서 베르까우어는 바르트의 계시와 역사(歷史) 사이에 존재하는 이원론(二元論)을 발견한다. 바르트의 하나님의 일방적인 주권성에 반대하여, 베르까우어는 하나님의 계약과 이 계약으로부터 흘러나오는 이 세계 속에서의 하나님의 활동의 연속성과 인간에 대한 하나님의 관계의 연속성을 주장한다. 베르까우어의 계약사상은 인간이 지상에서 살면서 하

13) G.C. Berkouwer, *Karl Barth*, Kampen 1937, 71, 82, 91, 99.

나님과 갖는 유대관계를 제거하지 못한다. 계약은 이 세계 속에서 하나님의 활동의 구조를 보여 준다. 이 계약 개념으로부터 베르까우어는 한편으로 성경 속에서 우리에게 주어지는 하나님의 말씀과 하나님의 자기계시를 상호관계로 이해하는 동시에, 다른 한편 자신을 계시하시는 하나님 속에서 우리의 인간의 참된 신앙을 상호관계로 이해한다. 하나님의 계약의 보존은 하나님의 계명의 준수이다. 상호관계성은 계약관계성으로 번역할 수 있다. 이것은 하나님께서 그의 말씀 속에서 자신을 우리에게 주셨다는 신앙고백이다.

그러므로, 베르까우어는 역사적으로 자신을 계시하시는 하나님과 죄와 불행 속에만 있는 사람과 전적으로 다른 기독교적 삶과 거룩성의 실존 속에 있는 신자(信者)의 상호관계성에 대해서 말할 수 있게 된다. 결국 바르트의 행동주의적 상호관계성의 개념에 반대하여 베르까우어는 연속적 상호관계성을 주장했다. 그리스도의 사역과 성령의 사역은 서로 떨어져서 나뉘어 지는 것이 아니라, 그의 백성에 대한 하나님의 계약 사상 속에서 자신의 고유한 위치를 가지고 있다(상게서, 177). 바르트의 역사(歷史)에 대한 과소평가에 반대하여, 베르까우어는 계약개념과 성령론을 통해서 역사 속에 있는 하나님의 진노에 대해서도 말하면서도, 역사의 가치를 인정했다.

그 후 4년 뒤에 베르까우어는 암스테르담의 특별 교수 취임식에서 『바르트주의와 가톨릭주의』(1940)라는 제목으로 취임강연을 했다.[14] 여기서 베르까우어는 또 다시 '상호관계' 개념을 통해서 로마톨릭주의와 바르트를 다 같이 비판한다. 베르까우어에 의하면, 전자는 상호관계성을 객관주의 속에서 이해했으며, 후자는 상호관계성을 하나님의 자유와 주권성 속에서 하나님의 역사적 계시 속에 정초시켰다. 베르까우어에 관하

14) G.C. Berkouwer, *Barthianisme en Katholicisme*, Kampen 1940.

면, 상호관계성은 하나님의 계시에 기초해 있으면서도 인간에 대한 하나님의 계약 속에서 표현되는 쌍방성을 갖는다(상게서, 27). 바르트의 상호관계성 속에는 인간성이 배제되어 있다: "신앙은 우리의 인간적 삶과 떨어져 있다."(상게서, 29-30) 우리에게 성경 속에서 주어진 하나님의 역사적 계시와 은혜의 연속성 속에서 인간의 참된 신앙으로 남아 있는 참된 인간적인 신앙의 상호관계성은 계약사상을 통해서 가능해진다.

베르까우어는 다시 바르트에 관한 작은 작품 『칼 바르트와 유아세례』(1947)를 출판했다.[15] 여기서도 베르까우어는 상호관계 개념을 사용한다. "상호관계개념은 성찬론에 본질적으로 중요하다는 사실이 부인되어질 수 없다."(상게서, 70) "신앙과 '그리스도 안에 있는 구원' 사이에 있는 상호관계성 속에서 하나님의 계약의 신비는 가장 깊이 계시되어진다는 사실"을 우리가 볼 때, 우리는 상호관계성의 특성을 이해할 수가 있다.(상게서, 64) 베르까우어는 유아세례와 관련해서 상호 관계적 표현을 명료화하기 위해서 두 가지 동기(動機)들에 대해서 언급한다. 첫째, 그는 "교회의 성례전적인 삶을 위해서 '너희와 너희의 씨'"라는 말에 관심을 갖는다. '너희와 너희의 씨'라는 말은 유아세례의 시행에 있어서 가족의 구성적 의미를 부여한다. 이것은 교회가 가족관계를 지지하는 것을 의미하는 것이 아니라, 가족관계가 교회를 위해서 그 의미와 분리되어서는 안 된다는 것을 의미한다.

우리가 유아세례에 대해서 언급할 때, 우리는 신자에 대한 개인적이고도 추상적인 관점을 가지고 생각할 수 없다는 사실을 의미한다. 하나님과 인간에 대한 관계는 '피조물적인' 삶의 구체적인 연관성 상에 있다.(상게서, 47) 교회는 각각의 개별적인 모임들의 총체로 구성된 것이 아니라, '세대와 세대를 거쳐서' 하나님의 약속 속에 포함된 부름 속에

15) G.C. Berkouwer, *Karl Barth en de kinderdoop*, Kampen 1947.

있는 것이다. 교회에서 유아세례를 받은 어린이가 바로 여기에 속한다. 옛 언약의 이스라엘 속에서 어린이들도 이스라엘에게 속했듯이, '너희와 너희의 씨'라는 말은 새 언약 속에서도 유효하다.

언약이란 말과 언약의 구조는 새 언약 속에서 무효화된 것이 아니다. 세대들 속에 있는 이스라엘에 대한 '너희와 너희의 씨'라는 언약의 말은 단순한 세대들 속에 태어나는 모든 사람들에 대한 이론적이고도 객관적인 정보나 통계학적인 질량이 아니라, 신앙 속에서 받아들이기 위해서 부르시는 살아있고, 능력있는 신적인 언약의 말씀이다. 새 언약 속에서도 교회는 역시 신자 개개인의 총계가 아니라, 어린이들과 성인들을 포함하는 하나님의 백성이다. 어린 아이가 성장하여 어른이 되어 구원을 받아들이는 전 일생의 발전 과정은 하나님의 섭리 속에 있다.(상게서, 62)

하나님의 섭리는 하나님의 자유와 모순되지 않고, 하나님의 자유는 구원의 비밀과 '너희와 너희의 씨'라는 언약의 말씀의 배경을 형성한다. 구원과 신앙의 상관관계는 어린아이가 세례를 받는 그 순간에 결정되어지는 것이 아니라, 유아세례 시에 유아에게 주어진 약속된 말씀의 의미를 의식적으로 받아들이는 유아가 성인이 되는 시점에서 보아야 한다. 우리는 유아세례 시에 '상호관계성의 주관적인 측면'이 부재하다고 말해서는 안 된다. 유아세례 시의 상호관계성의 주관적인 측면은 하나님의 교회인데, 이 교회 속에서 유아의 성장과 발전을 위한 교회의 교육과 기도의 몫이 있는 것이다. 그러므로 세례와 신앙의 상호관계가 유아세례 속에서 부재하는 것이 아니다. 왜냐하면, 이 상호관계성은 하나님에 의해서 의도되고, 인도된 인간 삶의 발전 과정과 분리되지 않기 때문이다. 이 상호관계성의 문제는 어떤 이론적인 문제가 아니라, 신앙의 현실성이다. (상게서, 74) 바로 이점에서 베르까우어는 칼빈과 정확하게 일치한다.

베르가우어에 의하면, 바르트는 신앙과 유아세례 속에 있는 성찬 사

이에 존재하는 관계성을 단절시켜버렸다. 바르트는 성인과 유아들 사이의 관계를 언약에 대한 구성적인 의미로 이해하지 않고, '자연'에 의해서 주어진 것으로 보았다.(상게서, 83) 그 결과로, 바르트는 유아세례를 부정하기에 이르렀다. 이 속에는 바르트의 창조에 대한 이해가 깊이 자리하고 있다. 바르트의 창조론은 역사적으로 최초의 완전하고도 선한 창조(status integritatis)를 알지 못한다. 바르트는 창조를 그리스도로부터만 이해한다. 피조물과 그리스도 사이에는 인식론적인 연관성뿐만 아니라, 예수 그리스도 안에 창조의 존재론적인 근거도 있다. 즉, 바르트의 경우, 창세기에 나타난 창조사건은 기독론적으로 이해되어진다.

베르까우어의 바르트에 대한 연구서들 중에서 유명한 책은 『칼 바르트 신학에서 은총의 승리』(1954)다.[16] 이 책에서 우리는 바르트 신학의 핵심을 발견할 수 있다. 이 책에 담긴 바르트의 사상의 핵심 내용은 책 제목("은총의 승리") 자체를 통해서 반영되며, 바르트의 선택교리 속에서 나타나는 바, 바르트에 의하면, 선택론은 "복음의 총화"이다. 이 같은 바르트의 사상을 베르까우어는 다른 말로 "성경적, 기독교적 유일주의"(bijbels christelijk monisme), 즉 '기독론적 아프리오리'라고 불렀다. 이 원리가 창조와 타락과 하나님의 자기계시 사상을 지배한다.

V. 베르까우어의 『교의학』 씨리즈에 나타난 신학

16) G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, Kampen 1954(= Tran. by H.R. Boer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, Wm.B. Eerdmans Pub. Co., 1956).

베르까우어의 유명한 『교의학』 씨리즈(1949-1972)는 첫 번 째 저서인 『신앙과 칭의』(1949)를 시작으로 『교의학』 씨리즈 마지막 저서인 『교회 II : 사도성과 거룩성』(1972)을 통해서 18권으로 구성되어 있다. 이 저서들에 기초하여 우리는 베르까우어의 신학을 분석해보기로 한다.

5.1. 계시론

베르까우어의 계시론은 주로 『일반계시』(1951)와 『성경관 I』(1966) 및 『성경관 II』(1967)에 잘 나타난다. 어떤 신학자들은 "일반계시와 특별계시"(algemene en bijzondere Openbaring) 사이의 구별을 원치 않는다.[17] 여기에는 두 가지 큰 역사적 배경이 있다. 19세기 이후 특별히 헤겔의 영향을 받은 신학에서는 예수 그리스도와 성경을 통한 특별계시는 일반 자연 세계에 있는 하나님의 현현으로서 일반계시에 비해 상대적 가치만을 가지게 되었다. 이 같은 경향은 개신교자유주의와 로마 가톨릭 신학에서는 보편화되었다.

여기에 대한 강한 반대가 소위 '자연신학 논쟁'을 통해서 바르트에 의해서 일어났다. 바르트가 소위 낙관적 자연신학을 추구하는 개신교자유주의와 로마 가톨릭신학에 대해 반대한 것과 변증신학자로서 신학동료인 에밀 브룬너와도 벌인 자연신학 논쟁은 너무나도 유명하다.(상게서, 11-12) 바르트는 일반계시와 자연신학에 반대하여, "세계 속에 있는 하나님의 유일하고도 배타적인 계시로서 그리스도 안에 있는 계시"만을 주장했다(상게서, 15, 26) 브룬너는 『자연과 은총』(Natur und Gnade)이란 저서 속에서 바르트에 반대하여, 창조 속에 있는 일반계시와 예수 그

17) G.C. Berkouwer, De Alegemene Openbaring, 5.

리스도 안에 있는 특별계시를 말하는 동시에, 전자는 인간의 타락으로 인하여 하나님의 완전한 인식을 위해서는 불충분하다고 주장했다.(상게서, 29) 브룬너는 이것을 인간이 갖고 있는 하나님의 형상에 적용시켜서, 타락한 모든 인간이 여전히 갖고 있는 '형식적 형상'과 잃어버렸지만, 회복되어야 할 '실질적 또는 내용적 형상'을 주장했다.(상게서, 30) 일반계시와 자연신학을 동일하게 이해한 바르트에 반대하여, 브룬너는 자연신학은 독립적이어서는 안되고, 반드시 성경과 예수 그리스도 안에 있는 계시를 자신의 규범으로 인정해야 한다고 주장한다. 결국, 개신교자유주의와 로마 가톨릭교회는 일반계시를 강조함으로써 계시의 보편성에 중점을 두었다면, 바르트는 기독론적 관점에서 특별계시를 배타적으로 주장함으로써, 계시의 독특성을 강조하게 되었다.(상게서, 46)

베르까우어는 일반계시와 특별계시 사이의 구별 문제를 해결하기 위해서 개혁신학의 특징대로 성경으로부터 시작해야한다고 주장한다.(상게서, 92) 베르까우어에 의하면, 성경은 "우주론적인 차원"(het kosmologische)과 "구원론적 차원"(het soteriologische) 사이의 딜레마를 알지 못한다. 창조와 구속 사이의 분열은 비성경적인 사고이다. 성경은 이 양자의 긴장을 종말론적 관점에서 해결한다.(상게서, 105-106) 개신교자유주의와 로마 가톨릭 신학에 나타난 낙관적 자연신학은 성경 속에 있는 창조에 관한 이스라엘의 시편찬송을 결코 이해하지 못할 것이다. 말씀·계시를 통해서 하나님의 구원에 대한 눈이 열릴 경우에만 창조의 관한 시편을 통해서 창조주 하나님을 찬양하는 것이 가능해진다. 자연은 구원지식에 대한 경쟁자가 아니다. 아무도 그리스도를 통하지 않고는 아버지께 갈 수도 없고, 그의 손길이 미친 사역도 이해하지 못한다. 우리는 그리스도의 빛 속에서 창조의 빛을 본다. 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 구원 지식 속에 하나님의 선(善)의 하모니가 있다. 땅은 장차 주의 지식으로 충만

해질 것이다(사11:9; 계4:11).(상게서, 106)

"성경은 하나님의 말씀이다."(Sacra Scriptura est Vebum Dei)라는 전통적인 신앙고백이 합리적인 성경비평을 통해서 의심을 받는 시대에 이르렀다.[18] 우리는 어떤 의미에서 성경의 확실성(zekerheid)에 대해서 말할 수 있는가? 베르까우어에 의하면, 인간의 언어로 기록된 성경이 하나님의 계시의 말씀이며, 여기서부터 하나님의 음성(vox Dei)을 들을 수 있는 신적 권위를 가진 무오한 책이라는 사실은 "성령의 증언"(het getuigenis van de Heilige Geest")에 있다. 성령이 "위대한 증언자"(de grote Getuige)이시다.(상게서, 40-82) 성경은 '정경(正經)'(canon)이다. 로마 가톨릭교회에 의하면, 정경결정의 주체가 교회이기 때문에 교회(전통)가 성경보다 더 큰 권위를 가진다. 여기에 반대하여, 베르까우어는 교회를 정경결정의 수단으로 사용하신 하나님의 섭리 속에서 성령의 인도하심("leiding" van de Geest in de providentia)을 주장한다.(상게서, 99)

베르까우어는 특별히 성경의 영감(theopneustie, inspiratie)의 특징을 강조한다.[19] 성경은 인간적인 언어로 기록되었지만, 하나님의 말씀을 운반하는 '종의 형체'를 가지고 있기 때문에,[20] 역사성을 가지며, 번역과 해석의 작업이 불가피하다.[21] 그러나, 성경은 신뢰할만하고,[22] 명료하며,[23] 충족성을 가지며,[24] 설교를 통해서 선포되어지고 가르쳐져야 한다.[25] 베르까우어는 현대의 비평학의 유용성과 함께 그 한계성을 지적한다. "'비

18) G.C. Berkouwer, HS I, 10-11.
19) G.C. Berkouwer, HS II, 5-113.
20) G.C. Berkouwer, HS II, 114-142.
21) G.C. Berkouwer, HS II, 143-187.
22) G.C. Berkouwer, HS II, 188-246.
23) G.C. Berkouwer, HS II, 245-330.
24) G.C. Berkouwer, HS II, 331-386.
25) G.C. Berkouwer, HS II, 387-414.

평'에 대한 모든 고려, 즉, '크리티코스'(kritikos, 비평)에 대한 철저한 시각이 필수 불가결하다. 그러나, 우리는 말씀에 대한(*òp* het Woord) 비평과 말씀에 관한(*van* het Woord) 비평을 예리하게 구별함으로써 하나님의 말씀을 보존해야한다."[26]

5.2. 하나님의 섭리와 선택

5.2.1. 하나님의 섭리

베르까우어는 하나님의 섭리(de voorzienigheid van God)에 대해서 본격적으로 논의하기 전에 먼저 기독교회의 섭리신앙에 대한 현대인들의 부정적인 반응을 소개한다. 특히 서양의 현대인들은 제2차 세계대전이후 삶의 회의(懷疑)와 무의미(無意味)에 대한 경험 때문에 과학적인 이유에서뿐만 아니라, 과학 이외의 이유에서도 섭리를 인정하기가 힘들게 되었다.[27] 그럼에도 불구하고, 하나님의 말씀으로 살고자 하는 교회는 하나님의 섭리에 대해서 성경을 통해서, 특히 시편과 잠언과 욥기를 통해서 말할 수밖에 없다고 베르가우어는 말한다.(상게서, 12-13)

베르까우어는 하나님의 섭리의 성격에 대해서 다음과 같이 말한다. "그러므로, 하나님의 진리에 대한 인간중심적인 하나됨으로부터가 아니라, 생명과 죽음 속에서 유일한 위로에 대한 길과 섭리의 위로에 대한

---

26) G.C. Berkouwer, HS II, 427. 베르까우어는 네덜란드어의 전치사 '옵'(òp = 독일어 auf)과 '판'(van = 독일어 von)을 구별하여, 전자는 성경에 대한 고등비평을 허용하는 의미에서 성경에 대한 비판이고, 후자는 하나님의 말씀의 권위를 가진 성경에 대한 근본적인 부정을 가리키는 것 같다.

27) G.C. Berkouwer, De Voorzienigheid Gods, p. 5.

길을 예비하시는 그리스도의 십자가를 통해서 이루어진 구속으로부터 하나님의 섭리에 대한 신앙고백의 구원론적 관점이 결정적으로 중요하다. 섭리에 대한 신앙고백에 해당되는 그리스도의 말씀은 '나로 말미암지 아니하고는 아버지께로 올 자가 없느니라'(요14:6)이다."(상게서, 51) "그리스도에 대한 신앙고백과 섭리에 대한 신앙고백은 상호간에 얼마나 밀접한 연관관계 속에 있는 지가 분명해졌다!"(상게서, 55) 베르까우어는 섭리를 '보존'(onerhouding)과[28] '통치'(regering)로[29] 이해한다. "하나님의 은혜 속에서 그리고 아직도 세계에 대한 하나님의 오래 참으심 속에서 하나님을 보는 사람은 하나님의 보존에 대한 신앙고백을 단순한 신학적 언어가 아니라, 설교에서 부르시는 하나님의 음성이라는 것을 알고 있다."(상게서, 99) "하나님의 섭리의 방법을 이해하기 위하여 여러 가지 생각 속에서 방황하다가 우리는 마침내 경배 속에서 무릎을 꿇는 확고부동한 신앙의 단순성에 이를 수밖에 없음을 알게 된다. '하나님이여 주의 도는 극히 거룩하시오니 하나님같이 큰 신(神)이 누구오니이까?'"(상게서, 189)

5.2.2. 하나님의 선택

베르까우어는 교리사적으로 선택론을 논의한 후에 "모든 논의는 신적인 예정(prae-destinatie)과 인간적 행동과 결단 사이의 관계 문제로 집중된다."고 말한다.[30] 이 문제를 중심으로 펠라기우스주의, 반(半)펠라기우스주의, 아르미니안주의, 신인협동설(神人協同說)로부터 이중예정과 예

28) G.C. Berkouwer, De Voorzienigheid Gods, 56-99.
29) G.C. Berkouwer, De Voorzienigheid Gods, 100-150.
30) G.C. Berkouwer, De Verkiezing Gods, 55.

지예정, 보편화해론, 만유회복설(apokatastasis)에 이르기까지 많은 신학적 논쟁들을 베르까우어는 교리사적으로 스케치한다.(상게서, 28-55)

베르까우어는 선택(選擇, verkiezing)과 하나님의 '기뻐하심'(= 임의성, 任意性, willekeur)의 관계(상게서, 56-111), 선택과 '감추어짐'(verborgenehid)의 관계(상게서, 112-149), 선택과 '그리스도'의 관계(상게서, 150-199), 선택과 '유기'(遺棄)의 관계(상게서, 200-258), 선택과 '설교'의 관계(상게서, 259-308), 선택과 '구원의 확실성'의 관계(상게서, 339-374) 등에 대해서 논의한다.

'임의성'이라는 말은 일반적으로 사람들에게 적용될 때는 부정적인 인상을 준다. 예를 들면, 우리는 독재자나 악한 왕의 불의하고, 무자비한 전횡이나 횡포를 생각할 수 있다. 그러나, 임의성이 하나님의 선택과의 관련 속에서 이해될 때, 하나님의 임의성은 전혀 다르게 이해된다. 하나님의 '임의성'에 대한 오해는 주로 하나님의 은혜와 심판에 대한 오해로부터 기인하는 것이 아니라, '임의성'이 가지고 있는 표상이 거룩성과 영광의 표상과 완전히 반대되는 표상이기 때문이다.(상게서, 110) 하나님의 임의성이 잘 나타나는 성경 구절은 느헤미야 9장이다. 여기에 하나님의 은혜와 심판에 대한 놀랄만한 내용이 나타난다. 가령, 하나님의 구름기둥과 불기둥 속에서 이스라엘의 인도하심(느9:12), 하나님의 선하신 율법(느9:13), 풍성한 은혜들과 죄를 사하시는 하나님의 자비 등이다. 느헤미야의 기도와 믿음의 조상 아브라함이 동일선상에 있다. '그 마음이 주 앞에서 충성됨을 보시고'.(느9:8상) "여기에 하나님의 선택은 도덕화되지 않는다. 차라리 우리의 마음은 인간의 부정적인 임의성으로부터 벗어나서, 하나님의 자비 속에서 안식을 발견한다. 임의성이 인간의 삶 속에서는 횡포 내지 전횡으로 나타나지만, 하나님의 자비는 우리를 견고함(vastheid)과 신뢰(vertrouwen)로 인도한다. 비록 율법을 통한 행위가 없

을 지라도, 하나님의 자비를 신뢰하는 자는 그가 하나님의 선택 속에서 확실하게 하나님과 교제하고 있다는 사실을 선택에 대해서 생각할 때마다 더욱 더 잘 이해할 것이다. 하나님의 선택은 신앙의 도상(途上)에서 나타나는 선택이다."(상게서, 111)

선택과 그리스도의 관계는 에베소서 1:4절("곧 창세전에 그리스도 안에서 우리를 택하사 우리로 사랑 안에서 그 앞에 거룩하고 흠이 없게 하시려고")에 너무나도 분명하게 나타난다.(상게서, 176) 베르까우어에 의하면, 예수 그리스도 안에서 하나님의 선택은 하나님의 기뻐하심과 하나님의 은혜와 자비에 기초하며, 하나님의 선택은 성도들이 어려움 가운데서도 구원의 감격을 가지고 믿음의 선한 싸움을 가능케 하여 성도에게 큰 위로를 주는 교리이다. "옳소이다. 이렇게 된 것이 아버지의 뜻이니이다. 내 아버지께서 모든 것을 내게 주셨으니 아버지 외에는 아들을 아는 자가 없고 아들과 또 아들의 소원대로 계시를 받는 자 외에는 아버지를 아는 자가 없느니라(마11:26-27)."(상게서, 403)

5.3. 인간론[31]

베르까우어는 구약성경에서 인간론의 기초를 형성할 수 있는 하나님의 형상에 대한 중요성을 강조하지 않는다는 궁켈(H. Gunkel)의 주장에 반대하면서, 신·구약성경 전체는 하나님의 형상을 인간학의 중심으

31) 참고, 최윤배, "Gerrit Cornelis Berkouwer의 하나님의 형상 이해," (장로회신학대학교 대학원, Th.M. 논문, 1989); ibid., "G.C. Berkouwer의 하나님의 형상의 회복," 『복음과 신학』 제4호(2001), pp. 98-116; ibid., "G.C. Berkouwer의 하나님의 형상 이해," 『한국기독교신학논총』 21집(2001), pp. 137-161.

로 파악한다고 주장한다.[32] 베르까우어는 존재유비(analogia entis)의 관점에서 하나님의 형상을 이해하려는 모든 시도들(대부분의 초대교부들, 로마 가톨릭교회와 동방정교회 등)을 반대할 뿐만 아니라, 인간이 가지고 있는 특질의 관점에서 이해하는 이분설(二分說)이나 삼분설을 반대하고, 인간은 하나님과 뗄 수 없는 관계성과 의존성 속에서 살아가는 실존적이며, 전인적인 인간이라고 주장한다.(상게서, 199-200) 전인적(全人的)이며, 통전적(統全的)인 인간 이해를 바탕에 둔 베르까우어는 하나님의 형상을 영적인 것들에만 국한시키지 않고, 인간의 영성과 육체성을 동시에 인정하는 전인(全人)에 관계시킨다.(상게서, 77)

베르까우어에 의하면, 피조물의 모양을 만들어 숭배함으로써 우상숭배를 낳게 되는데, 이런 행위에 대한 하나님의 반응은 질투로 나타난다.(상게서, 79, 303) 그 이유는 인간만이 하나님의 형상으로 창조되었기 때문에 인간은 자신을 과소평가도 하지말고, 과대평가도 하지말고, 고유한 자신의 위치를 지켜서 하나님의 형상으로 자신을 지으신 하나님을 사랑하고, 하나님의 형상으로 창조된 동료 인간을 사랑하여 이웃의 피를 흘리지 말고(상게서, 84-85, 117), 자신에게 위임된 모든 자연을 보호하고 가꾸어야 한다. 그러므로, 형상금지명령은 수직적 관계에서는 우상숭배를 방지하고, 수평적(이웃과 자연) 관계에서는 인간의 존엄성과 자연의 보호와 관련된다.

베르까우어는 하나님의 형상은 창조적 관점에서는 인간에게 주어진 은사이지만, 타락이후 하나님의 형상의 회복의 관점에서는 인간의 삶을 통해서 이룩해야할 과제라고 말함으로써, 하나님의 형상의 이중적(二重的) 국면을 유지하고있다.(상게서, 38, 87, 116) 하나님의 형상의 회복은

---

32) G.C. Berkouwer, *Man: The Image of God*(trans. by D.W, Jellama), (Michigan : Wm.B. Eerdmans, 1962), p. 67.

예수 그리스도 안에서, 성령을 통해서 가능하다고 말함으로써, 성령론적이고도, 기독론적인 관점에서 하나님의 형상의 원천을 주장한다.(상게서, 110, 112) 하나님의 형상의 회복의 내용은 빌립보서 2장에 나타난 그리스도의 겸비에서 나타난 사랑의 유비(analogia amoris) 속에서 발견된다.(상게서, 116-117) 하나님의 형상의 회복의 내용은 새 생명과 성화와 입양(入養)과 그리스도를 닮는 것이며, 구원의 실제성으로 표현될 수 있다.(상게서, 99, 117) 베르까우어의 하나님의 형상 회복의 특징은 종말론적인 성격을 갖기 때문에(상게서, 106), 현재의 삶 속에서 구체성과 현실성과 가시성을 띄게 되며, 각자의 소명과 사명과 연관되어(114), 개인의 실존적 차원은 물론 공동체에서도 이룩되어야할 과제로서 사회적 형상 요소도 가지고 있다.(상게서, 182)

베르까우어는 인간의 전적타락을 주장하면서도, 형상의 잔재물(vestigium)에 대해서 말한다. 그가 이해한 전적 타락의 의미는 존재적 형상관의 주장처럼 타락이후에도 인간이 가지고 있는 특질들의 감소여부에 의한 타락이 아니라, 인간의 부패된 특질들과 함께 인간 전 실존이 하나님 앞에서 그리고 하나님과의 관계 속에서 철저하게 죄인으로 드러난다는 것이다.(상게서, 149) 그리고 타락이후에도 인간이 가지고 있는 특질은 존재적 형상관이나 인문주의자들이 이해하는 하나님 앞에 의(義)의 근거가 되는 것이 아니라, 오히려 심판의 근거이며, 이러한 존재적 특질마저도 하나님의 은총을 통한 통제가 없다면 인간은 시민적(市民的) 의(義)조차도 행할 수 없다는 것이다.(상게서, 149, 154) 이 같은 시민적 의를 베르까우어는 '일반은총'이라고 부른다.(상게서, 93)

베르까우어는 인간의 인간성과 하나님의 형상의 상호 관계성을 주장한다. 베르까우어가 이해하는 인간의 인간성은 인문주의자들이 이해하는 인간이 독립적으로 소유하며, 독립적으로 사용 가능한 인간의 자율적

인 도덕적인 능력이나 책임성이 아니라, 오히려 인간의 인간성은 인간의 전 실존이 하나님 앞에서 죄인으로 드러나지만, 하나님과의 뗄 수 없는 관계성과 의존성 속에서 하나님의 은총의 개입을 통한 구원의 희망 속에 있는 것임을 말한다.(상게서, 63-64). 예수 그리스도 안에서 회복된 참된 자유도 인간성의 주요 요소이며, 인간을 순종에로 이끌게 한다.(상게서, 336) 그러면, 베르까우어가 이해한 하나님의 형상과 인간의 인간성은 어떤 관계에 있는가? 베르까우어는 넓은 의미에서 하나님의 형상은 인간의 인간성이라고 이해한다. 이것이 인간의 본질을 규정한다. 그리고 좁은 의미에서 하나님의 형상은 하나님의 형상 자체이신 예수 그리스도 안에서 회복되어야 할 과제이다.

5.4. 그리스도론

베르까우어는 그리스도론을 중심으로 그리스도의 인격(위격)을 『그리스도의 인격』에서 다루고,[33] 그리스도의 사역(使役)을 『그리스도의 사역』에서 다루었다.[34] 베르까우어는 그리스도의 인격 문제를 다루면서, 먼저 '두 본성론/양성론(兩性論)의 위기'에 대해서 언급한다. "예수 그리스도가 참된 하나님이시면서 참된 인간이라는 교회의 오랜 신앙고백이 점점 더 아주 심화된 비판의 주제가 되어버렸다."[35] 베르까우어에 의하면, 두 본성론의 위기는 단순히 이론적인 문제가 아니고, 종교적인 위기인데, 이것은 본질적으로 교회가 사도 요한의 진지성과 사도 바

33) G.C. Berkouwer, De Persoon.
34) G.C. Berkouwer, Het Werk.
35) G.C. Berkouwer, De Peroon, 12.

울의 경고를 통한 책망에 귀를 기울이지 아니한 종교적인 위기다.(상게서, 43)

베르까우어는 두 본성론을 중심으로 고대교회의 에큐메니칼 신조들(니케아 325, 콘스탄티노플 381, 칼케돈 451)과[36] 개혁교회의 신앙고백들을[37] 교리사적으로 검토한다. 고대교회는 그리스도에 대한 비밀을 학문적인 형식으로 표현하지 않고, 교회의 신앙고백의 표현으로서 "참 하나님과 참 인간"이라고 고백했다.(상게서, 55-56) 개혁교회의 신앙고백을 검토한 뒤에 베르까우어는 개혁교회 전통 속에서 이해된 두 본성론은 고대교회의 두 본성론에 대한 발전인가? 아니면 단순한 반복인가? 라고 문제를 제기한다. "우리는 '칼케돈 신조를 유지할 것인가?' 라는 물음에 스스로 숙고해 보아야 한다."(상게서, 64) 칼케돈 신조에 대한 많은 비판에도 불구하고, 베르까우어에 의하면, 칼케돈 신조는 역사 속에 나타난 잘못된 기독론적 이단들에 대한 교회의 변증이지만, 고대교회는 이 변증을 단순한 사변에서 시작하지 않고, 성경의 내용을 통해서 표현한 것이다. "이 비밀 속에서 비합리적인 신앙통찰 속에서만 간주될 수 있는 역설이 중요한 것이 아니라, 인간성을 받아들인 가운데서도 역시 참된 하나님이시고, 참된 하나님으로 머물러 계시는 그 분에 대한 하나님의 행동이 중요하다."(상게서, 75) "칼케돈 신조의 모든 비합리성 속에서 우리가 믿어야만 하는 이해할 수 없는 신비의 풍요가 아니라, 이단(異端)이 있는 상황 속에서 성경말씀('우리 주 예수 그리스도의 은혜를 너희가 알거니와 부요하신 자로서 너희를 위하여 가난하게 되심은 그의 가난함을 인하여 너희로 부요하게 하심이라', 고후2:8)에 대한 기억의 풍성함이다."(상게서, 76)

---

36) G.C. Berkouwer, De Persoon, 44-56.
37) G.C. Berkouwer, De Persoon, 57-64.

베르까우어는 그리스도의 인격에 대해서 본격적으로 논의하기 전에 먼저 그리스도의 인격과 사역 사이의 구별의 문제는 보통 방법론적으로 그리고 종교적으로 제기되었다고 말한다.(상게서, 76) 베르까우어는 그리스도의 인격과 사역의 일치성이 희생되어서는 안 된다고 주장한다. "차라리 우리는 성경 속에서 계속적으로 그리스도의 인격과 사역의 파괴할 수 없는 일치성을 발견한다. 복음 속에서 중요한 것은 그리스도의 사역에 대한 이해이지만, 동시에 가이샤라 빌립보에서 그리스도의 질문에서 나타나는 것처럼, 그가 누구이신지를 아는 것도 중요하다. 거기서 중요한 것은 누가 하나님으로부터 보냄받은 이스라엘의 메시야인지를 아는 것이다."(상게서, 80-81) "그리스도의 인격과 사역에 대한 성경의 관점들, 그가 누구이시며, 그가 무엇을 하시는가에 대한 성경적 관점들이 수없이 많다. 교의학의 각론마다 동일하게 곳곳에서 취급되지는 않지만, 그럼에도 불구하고, 교의학적 숙고들은 가장 깊은 곳에서 일치를 이룬다. 이를 통해서 우리가 사변의 미궁에 빠지지 않고, 그리스도의 인격에 대해서 먼저 언급하고, 다음에 그리스도의 사역에 대해서 취급하고자 한다."(상게서, 85-86)

반(反)유대주의적 선전(宣傳, de antisemitische propaganda) 때문에 구약성경의 가치와 중요성이 감소했지만, 최근에 접어들어서 약속과 성취라는 도식 속에서 구약과 신약의 연속성은 메시야의 관점에서 가능해졌다.(상게서, 87) 구약과 신약의 복음은 약속되었다가 마침내 오셨던 한 분 메시야의 복된 능력으로 가득 차 있다.(상게서, 122) 하나님께서 자신을 세상과의 화목을 위해서 능력이 많으신 메시야 속에서 계시하셨는데, 이 메시야는 다윗의 씨로부터 태어났으며, 고난받는 주의 종이다. 여기서 우리는 비로소 신약에서 하나님의 아들과 인자(人子)로 인정된 메시야에 대한 신적 계시를 본다.(상게서, 120)

베르까우어에 의하면, 예수 그리스도의 신성에 대한 고백에 반대하는 다양한 모티브들이 있다.(상게서, 129) 여기에 반대하여, 베르까우어는 성경 곳곳에 나타나는 그리스도의 신적인 이름, 신적인 능력, 그리스도의 선재(先在), 사죄(赦罪)의 능력 등을 통해서 그의 신성을 논증한다. 성경의 일치성을 받아들이는 신앙은 그리스도의 신성에 대한 신앙고백과 이사야 선지자의 예언(사42:8) 속에 있는 여호와 사이에 어떤 모순도 없음을 본다.(상게서, 158) 예수 그리스도의 인성의 문제와 관련하여 고대교회에서 가현설(假現說, het docetisme)적인 경향을 가진 이단들이 이미 있었다.(상게서, 162) 베르까우어는 특히 성경을 통해서 예수 그리스도의 참 인성을 논증한다. "하나님 자신이 우리를 위한 보증으로서 '말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하시매'라는 말씀에 대한 필수적이고도 계속적인 기억을 보존하셨다."(상게서, 202) 베르까우어는 무엇보다도 성경을 통해서 그리스도의 '무죄성'(de zondeloosheid)을 강조한다. "그리스도의 거룩성에 대한 성경의 증언은 우리가 그것을 수 차례 걸쳐서 그것을 인정하지 않으면 안될 만큼 분명하고도 확실하다."(상게서, 215) 베르까우어는 고대교회와 개혁교회의 전통에 서서, 성경을 통해서 그리스도의 '두 본성의 한 인격'(the One Person in two Natures; una persona in duae naturae)을 주장한다. 그에 의하면, 특히 아타나시우스 신조(het Athanasiaanse symbool)는 '본성들의 이중성'(de tweeheid van de naturen)과 '인격의 단일성'(de eenheid des persoons)을 유지하고 있다.(상게서, 257)

"교회가 '참 하나님과 참 인간'(vere Deus, vere homo)이라는 기독교적 신앙의 고대 신앙고백을 지금도 여전히 듣고 있을 때, 교회의 신앙은 결코 빗나가지 않고 계속될 것이다. 그러므로, '참 하나님과 참 인간'이라는 말은 구약의 선지자들과 신약의 사도들의 위대한 증언의 배경 속에서 '예수 그리스도는 어제나 오늘이나 영원토록 동일하시니라'(히13:8)

라는 성경 말씀과 깨뜨려질 수 없는 관계 속에서 교회의 신앙의 핵심임을 말해주고 있다."(상게서, 324)

베르까우어는 그리스도의 사역(使役)에 대해서 본격적으로 논의하기 전에 우리에게 한가지 주의사항을 말한다. 신약성경 속에서 그리스도의 인격과 사역에 대한 다양한 가치들이 발견된다. 그러나, 신약성경은 주관적인 자신의 취향에 따라 마음대로 그리스도의 사역을 취사선택하지 않는다. 이와는 정반대로 성경의 다양한 관점들은 결코 상호 분리되지 않는다. 이것은 그리스도의 사역의 풍성함을 보여주는 것이다.[38] 베르까우어에 의하면, 그리스도의 성육신의 사건은 하나님의 경륜 속에서 인간의 죄라는 원인과 인간의 구원이라는 목적이 있다.(상게서, 17-33)

베르까우어는 그리스도의 두 상태론(겸비와 고양, vernedering en verhoging)을 인위적으로 조직화하려하지 않고, 성경의 빛 속에서 여기에 대한 복음의 설교를 하기를 원하다.(상게서, 53) 성경은 고난을 통해서 영광에 이르는 그리스도의 역사(歷史)를 하나님의 행위 속에서 보고 있는데, 이것이 그리스도의 두 상태이다.(상게서, 58) 베르까우에 의하면, 성령의 기름부음 받은 메시야의 관점에서 이해된 그리스도의 삼중직(예언자 왕, 제사장)은 교회와 신학과 성경에 기초를 두고 있다.(68) '성령을 통한 동정녀 탄생'에 대한 많은 비판에도 불구하고, "말씀이 육신이 되었다"는 사실은 신비에 속한다.(142) 베르까우어는 거의 사도신경 순서에 따라서, '그리스도의 고난'(상게서, 144-195), '그리스도의 부활'(상게서 196-218), '그리스도의 승천'(상게서, 219-242), '그리스도의 하나님의 보좌우편에 앉으심'(상게서, 243-263), '그리스도의 재림'(상게서, 264-275)에 대해서 자세하게 논의한 뒤에 그리스도의 사역의 중요한 관점들을 '구속'(verzoening),[39] 희생(offerande),[40] 순종,[41] 승리로[42] 나누어서

38) G.C. Berkouwer, Het Werk, 8-9.

언급한다.

5.5. 구원론

구원론과 관련해서, 칭의와 성화와 신앙의 관계 문제는 콜부르그(Kohlbrugge), 까이뻐(Kuyper)와 바르트에 의해서 중요한 신학적 논의로 떠올랐다.[43] 여기에 로마 가톨릭 신학자들의 관심과 독일의 루터파 신학자(K. Holl)들의 루터에 대한 집중적인 연구가 이 문제에 대한 논의를 더욱 가속화시켰다(상게서, 17).

'구원의 순서(길, 단계)'(ordo salutis, 칭의, 성화, 영화 등)에 대한 문제는 17 세기 개신교 정통주의에서 주된 관심의 대상이었다. 칼빈은 여기에 대해서 아주 단순하게 언급한다. "그리스도의 은혜를 받는 방법 : 어떤 유익이 우리에게 오며, 어떤 효력이 따르는가?"(『기독교강요』 III권 I장 1절) 칼빈의 경우, 여기서 중요한 것은 성령의 역사와 성령의 은사인 신앙이다.(상게서, 26-27)

신앙을 통한 칭의에 대한 신앙고백과 하나님의 선택하시는 은총에 대한 신앙고백은 교회가 일어서기도하고 넘어지기도 하는 신앙고백에 속한다.(상게서, 168) 종교개혁 사상에서 '신앙을 통한 칭의'와 관련하여 '오직 신앙'(sola fide)과 '오직 은혜'(sola gratia)에 강조점이 주어진다. 종교개혁자들은 로마 가톨릭교회와 오시안더(Osiander)의 종합적이고도 분

39) G.C. Berkouwer, Het Werk, 279-325.
40) G.C. Berkouwer, Het Werk, 325-349.
41) G.C. Berkouwer, Het Werk, 349-364.
42) G.C. Berkouwer, Het Werk, 364-380.
43) G.C. Berkouwer, G en R, 11.

석적인 칭의론에 반대하여, 칭의의 법정적 성격(het forensisch karakter)을 강조했다.(상게서, 100) 종교개혁자들은 여기서 '전가된 의'(imputatie)를 말하고, 로마 가톨릭교회의 신앙의 공로적 성격을 전적으로 배격했다.(상게서, 98) "그래서, 오직 신앙 - 오직 은혜라는 말은 종교개혁에서 중심적이고도 총체적인 신앙고백이다. 그것은 하나님의 은혜의 복음만이라는 사실에 대한 단순한 이해와 일치한다. 이 칭의는 구원의 길의 한 단계가 아니라, 삶의 전체성 속에서 모든 것을 결정하는 중요성을 갖고 있는 죄의 용서라는 말이다."(상게서, 100) 종교개혁과 개혁신학은 신앙만을 강조함으로써 선행을 무시하거나 약화시켰다는 비판을 받고 있다. 그것이 사실인가? 베르가우어에 의하면, 그것은 사실이 아니다. 하나님의 자비에 기초한 신앙은 살아 있는 신앙인데, 이 신앙은 우리로 하여금 죄로부터 벗어나서 하나님과 이웃을 사랑하게 만든다. 바로 이점에서 바울서신과 야고보서는 동일선 상에 서 있다.(상게서, 142) "구원의 길은 신앙의 길이라는 기적적인 사실을 우리는 확신한다. 왜냐하면, 바로 이 신앙 속에서만 하나님의 은혜의 절대성이 인정되어지고, 경배되어지기 때문이다."(상게서, 199)

신앙과 성화의 관계에서 '오직 신앙'이라는 말은 펠라기우스주의나 반펠라기우스주의가 주장하는 하나님의 은혜와 인간의 행위 사이의 신인협동(神人協同)에 쐬기를 박는다.[44] 성화에서도 성령의 '역동성'에 관해서 말해야 하는데, 사람은 여기서 신앙으로부터 결코 분리되지 않는다. 오직 신앙과 오직 은혜라는 원리가 성화의 유일하고도 순전한 기초가 된다(상게서, 40)

베르까우어는 성화를 아예 무시하는 자유방종주의뿐만 아니라, 성화에 대한 잘못된 이해를 통해서 생긴 완전주의와 공로주의를 비판하면서

44) G.C. Berkouwer, G en H, 21.

도, 성화의 시작과[45] 발전에[46] 대해서 말한다. 성화의 주요 특징은 겸손과[47] 그리스도를 본받음과[48] 하나님의 법에 대한 순종이다.[49] 우리는 칭의와 성화 사이를 구별하되, 완전히 분리시켜서도 안되며, 완전히 일치시켜서도 안 된다. 이 둘은 항상 상호 관계를 유지해야 한다. 신앙, 칭의, 성화는 함께 가야 한다.

신앙과 성도의 견인(堅忍) 문제는 주로 세 진영, 즉 레몬스트란턴(Remonstranten)과 로마 가톨릭교회와 루터교회로부터 비판받았다.[50] 이 같은 비판에도 불구하고, 베르까우어는 성경에 기초하여 개혁신학 전통 속에 있는 '성도의 견인교리'를 주장한다. 베르까우어는 성도의 견인을 하나님의 훈계(경고)와 결부시킨다. "하나님의 신실하심과 하나님의 사랑의 오래 참으심은 성경 속에 나타난 훈계(경고)와 모순을 이루지 않는다는 사실은 신앙과 은혜의 상호관계로부터 잘 이해될 수 있다."(상게서, 95) 베르까우어에 의하면, 견인과 기도(祈禱) 사이에 밀접한 관계가 존재한다. "성도의 견인은 기도가 중심을 이루는 하나님과 인간 사이의 살아 있는 관계 속에서만 이해될 수 있다."(상게서, 112) "땅에 있는 그의 자녀들에 대한 기도의 중보자로 계시는 대제사장이신 그리스도를 기억할 필요가 있다."(상게서, 123) 우리가 견인과 기도 사이에 존재하는 뗄 수 없는 관계를 생각할 때, 우리는 항상 성도의 연약함으로 인한 유혹을 기억해야 한다. 신앙의 길에서 우리는 베드로처럼 유혹을 받지만, 우리의 신앙의 원천은 하나님의 능력과 신실하심에 있다(상게서, 175) "견인과

45) G.C. Berkouwer, G en H, 67-99.
46) G.C. Berkouwer, G en H, 100-116.
47) G.C. Berkouwer, G en H, 117-135.
48) G.C. Berkouwer, G en H, 136-170.
49) G.C. Berkouwer, G en H, 170-217.
50) G.C. Berkouwer, G en V, 32-72.

훈계, 견인과 기도, 견인과 유혹 사이에서도 견인의 위로가 항상 앞으로 나타난다."(상게서, 177)

"그러므로, 계(언)약과 위로의 연결고리(반지)는 함께 연결되어 있다. 왜냐하면, 그들의 삶 속에 있는 유동성과 연약성 속에서 인간들에게는 불가능한 것이 하나님께는 가능하기 때문이다."(상게서, 191) 그러나, 우리는 성도의 견인을 하나의 이상(理想)이나 비현실성 속에서 논의하는 것이 아니라, 현실성(werkelijkheid) 속에서 이해하는 것이다(상게서, 192). "성도의 견인에 대한 싸움은 신앙을 통한 그리스도 안에 이식(移植)된 불가해한 신비와 밀접한 관계 속에 있다. 그리고 한 순간이라도 겸손한 신앙과 성령을 통한 기도를 벗어날 경우, 그리스도의 이식으로부터 구원받으려는 자는 이 이식의 영광으로부터 멀어질 수도 있다."(상게서, 209)

5.6. 교회론

5.6.1. 교회의 네 가지 특성

베르까우어는 니케아-콘스탄티노플(Nicae-Constantinopolitanum, 381) 신조에 나타난 '하나의 거룩한, 보편적인, 사도적'(et unam sanctam catholicam et apostolicam) 교회를 중심한 소위 교회의 네 가지 특성에 대해서 두 권을 할애한다.[51] 한 권에서는 교회의 일치성(eenehid)과 보편성에(katholiciteit) 대해서 논의하고,[52] 다른 한 권에서는 사도성

51) G.C. Berkouwer, De Kerk I, 13.
52) G.C. Berkouwer, De Kerk I.

(apostoliciteit)과 거룩성(heiligheid)에 대해서 논의한다.[53] 베르까우어에 의하면, 교회의 네 가지 특성 중에 먼저 언급되는 교회의 일치성과 보편성은 나중에 언급되는 교회의 사도성과 거룩성을 희생시키지 않으면서 그리고 그것과의 연계성 속에서 언급되어야 함을 천명한다.[54]

베르까우어는 교회의 '일치성'을 언급하는 단원의 제목을 'II. 일치성과 다양성'(II. Eenheid en verdeeldheid)이라고 붙임으로써, 상반되어 보이는 두 단어를 병행해서 표기하여 역설적인 인상을 줄 수 있다고 말하면서 말문을 연다.(상게서, 31) 베르까우어에 의하면, 교회사(敎會史) 속에서 나타나는 교회는 물론 심지어 신약성서 속에 나타나는 교회, 특히 고린도교회 속에서 분열이 있었다.(상게서, 44) 이 같은 현실에도 불구하고, 우리는 교회의 일치성에 대해서 말할 수 있는가? 여기에 대답하기 위해서 베르까우어는 요한복음 17장에 나타난 예수 그리스도의 기도의 내용을 검토한다. "우리는 특별히 '아버지께서 내 안에, 내가 아버지 안에 있는 것같이 저희도 다 하나가 되어 우리 안에 있게 하사 세상으로 아버지께서 나를 보내신 것을 믿게 하옵소서'(요17:21)라는 그리스도의 기도 속에서 아버지와 아들 사이의 일치성의 유비(喩比, analogie)를 기억한다. … 아버지와 아들 사이의 일치성은 그리스도의 메시야적 삶의 큰 비밀이며, 여기서 교회의 본질에 속하는 뿌리깊은 기초를 형성한다." (상게서, 56-57)

"이 같은 일치가 위협받고 있는 곳에서 다시 한 번 '스스로 분쟁하는 나라마다 황폐하여질 것이요 스스로 분쟁하는 동네나 집마다 서지 못하리라'(마12:25)는 하나님의 나라에 대한 그리스도의 말씀이 기억한바 되어야 한다. 교회와 교회의 본질과 교회의 선포 속에서 일치성이 가능

53) G.C. Berkouwer, De Kerk II.
54) G.C. Berkouwer, De Kerk I, 26.

할 때야 비로소 교회는 세상 속에서 세상을 위하여 참 교회(vera ecclesia)로서 열매를 맺을 것이다."(상게서, 58) "교회의 일치성의 기초는 교회의 성격 자체에 있다. 목자의 음성을 듣는 가운데서 한 우리의 양떼들과 한 분의 목자(de éne kudde en de éne Herder, 요10:16)가 있다는 것은 참으로 가능한 일이며, 상상할 수 있는 일이다."(상게서, 59)

베르까우어는 '교회들의 복수성'(pluraliteit van kerken = a plurality of churches)에 대해서 말하는 것이 아니라, '교회의 다양한 형태'(de pluriformiteit der kerk = the pluriformity of the Church)에 대해서 말한다. 베르가우어에 의하면, 교회사 속에서 심지어 신약성서 속에서조차도 '교회의 다양한 형태'가 발견된다. "보존되고 보호되어야할 교회의 모든 다양한 형태 속에 있는 빛이 손상될 수 없는 교제(교통, gemeenschap, communicatio)속에서 빛난다."(상게서, 93) 신약성서 전체 속에서 그리스도의 교회의 다양한 유형들이 나타난다: "하나님의 백성으로서, 성령의 전으로서, 하나님의 건물로서, 선한 목자의 양떼로서 교회에 나타난 모든 표상(表象)들은 다양한 방법들 속에서 교회의 오직 한 가지 실재성(werkelijkheid)을 보여준다.

모든 표상들은 교회의 한 비밀의 동일한 방향 속에서 하나님의 사랑과 자비와 그 원천을 보여준다. 새로운 교통은 여기서 한 형태로만 구성된 원 속에서가 아니라, 흩어지고, 나뉘어지고, 갈라진 것을 그리스도의 오심을 통해서 다시 함께 모으는 데서 참으로 연결시켜주는 일치성 속에서 구성된다."(상게서, 94) "일치성과 교제에로 부름은 하나님의 구원하시고 화해시키시는 행위 속에 깊은 배경을 가지고 있다."(상게서, 94)

'보편적인 교회를 믿는다'(credo ecclesiam catholicam)는 것은 무슨 뜻인가? '카톨리코스'(καθολικός)라는 단어는 '보편적'(algemeen)이라는

뜻을 가지고 있는데, 로마 가톨릭교회 등에 의해서 다양한 의미로 해석되었다.(상게서, 127) 신약성서 자체 속에서 '카톨릭'이란 말은 교회와 관련되어 사용되지 않고, 다만 성경이외의 문헌에서 시간적으로 공간적으로 지역적이고, 부분적인 것에 대한 반대개념으로 사용된다. "여러 가지 방법으로 가톨릭적이라는 것은 주님의 사도들에 대한 세계지평적인 임무와 결부되어 있다: '그러므로, 너희는 가서 모든 족속으로 제자를 삼아'(마28:16상)."(상게서, 128) '가톨릭적'이라는 말은 '각 족속과 방언과 백성과 나라 가운데서 사람들을 피로 사서 하나님께 드리시고'(계5:9)라는 구원에 대한 종말론적인 표현과 관계하여 보편적인 지평을 말하기도 한다.(상게서, 128) "가톨릭성(katholiciteit)은 항상 모든 공동체(associaties)에게 경계선을 넘어, 장벽을 헐고, 창문을 열어서 폭넓음과 보편성을 추구하도록 했다."(상게서, 129)

베르까우어는 과거의 로마 가톨릭교회가 자신의 교단만이 '가톨릭교회'라고 주장한데 대해서 비판하고, 아울러 만유회복설적인 보편구원 사상에 대해서도 반대하고, 지상의 교회의 한계성을 직설법과 명령법 사이에 존재하는 긴장 속에서 이해하고, 이 긴장을 해소시키지 않고 종말론적인 관점에서 해결하려고 한다. "복음의 보편성과 교회의 보편성은 교만과 차별에 대한 철저한 반대상(反對象)이다. 그러므로 우리는 보편성을 축하할 이유도 없고, 계속적으로 보편성 속에 드리우는 깊은 심연들 때문에 고통하면서 보편성으로부터 돌아설 이유도 없다. 차라리 우리는 '보편적인 교회를 믿는다'는 신앙 고백 속에서 철저한 '신뢰' 속에서 교회로 하여금 보편성을 향하도록 촉구해야 한다. 우리는 보편성을 축하할 수는 없지만, 두려움과 떨림 속에서 그리고 기다림으로 가득 찬 새로운 부름 속에서 보편성을 실천해야 한다."(상게서, 202)

교회의 사도성의 문제는 오랜 역사 속에서 교회의 기원과 연속성

그리고 전통과 계승의 성격의 문제와 연관되어 많은 논쟁을 불러일으킨 주제이다.[55] 신약성서는 '보내는 자'와 '보냄 받은 자'(사도) 사이를 어떤 관계로 규정하는가? 보내는 자의 권위와 능력과 보냄 받은 자의 권위와 능력은 어떤 관계 속에 있는가? 교회사 속에서 '대리'(代理, plaatsvervangen)라는 개념을 통해서 보내는 자와 보냄 받은 자의 권위와 능력을 동일시하는 시도가 있었는데, 가장 대표적인 예가 로마 가톨릭교회의 그리스도의 대리자(vicariaat)로서 교황인데, 교황은 그리스도의 승천과 재림 사이에 지상에서 그리스도의 대리자(plaatsbekleder)이다.

베르까우어는 이 같은 주장은 오해로서 비판받아야 한다고 주장한다.(상게서, 13-14) 베르까우어는 교회의 직분을 은사(charisma)와 결부시켜 이중적으로 이해한다. 교회 속에서 직분적 구조와 은사적 구조는 상호 대립되지 않고, 오히려 상호 조화 가운데 있는 교회의 이중적 구조이다.(상게서, 26) 교회의 사도성은 정경으로서 성경의 내용과 일치되는 사도적 증언과 관련된다.(상게서, 32) 사도적 증언과 관련된 교회의 사도성은 '진리'에 대해서 질문하게 한다. 사도 바울은 사도성에 대한 입증, 권위, 합법성은 물론 자신의 고유한 사도권과 사도적 능력에 대한 질문에 노출되었다.(상게서, 49) "그는 여기에 대해서 하나님의 은혜를 통해서 하나님의 뜻에 따라서 부름 받았으며, 하나님의 계시를 통해서 복음을 받았다고 증언했다."(상게서, 49) 바울은 다른 복음이 아니라, 바로 그 하나의 복음만을 알았다.(상게서, 54) 사도성은 하나의 기능으로서 성령을 통한 복음의 선포와 관련된다.(상게서, 64) "신약성서에서 사도직, 특히 바울의 사도직은 기쁜 소식으로서 복음의 전능으로부터 그리고 성령을 고대하는 가운데서 이해와 통찰을 지향하는 완전히 침투되면서 수행된다."(상게서, 65) 마태복음 16장을 근거로 교황의 무오성을 통한 사

55) G.C. Berkouwer, De Kerk II, 6.

도적 계승을 주장하는 로마 가톨릭교회의 사도성 개념을 베르까우어는 비판한다.(상게서, 74-76) 종교개혁 전통에서 베르까우어는 교회의 사도성을 하나님의 말씀과 일치하는 의미에서 말씀의 연속성 내지 교리의 연속성(successio Verbi of doctrinae)을 주장한다.(상게서, 88)

교회의 거룩성 문제와 관련해서 제일 먼저 제기되는 질문은 죄론과 결부되어 있는데, '지상의 교회는 흠도 점도 없이 과연 완전한가?' 이다. 교회의 거룩성의 문제는 도덕주의나 완전주의와는 거리가 멀다. 교회의 거룩성은 하나님(특히 성령)의 거룩성에 근거를 둔다.(상게서, 138) 하나님의 약속에 따라 은혜로 부어주신 직설법적 거룩성으로부터 성도는 하나님의 명령에 자발적으로 순종한 명령법적인 거룩성에로 부름받는다. 이를 위해서 성도는 치리를 통한 훈련과 책임이 주어지고(상게서, 183-225), 이웃 사랑을 실천하는 선교에로 파송된다.(상게서, 226-262)

5.6.2. 성례론: 세례와 성찬

베르까우어는 성찬론을 본격적으로 전개하기 전에 먼저 성찬론의 위기에 대해서 언급한다. 오늘날 교의학 전 분야에서 성찬론도 예외는 아니어서, 신앙고백뿐만 아니라, 이에 상응하는 교회실천 속에서도 혼란과 불확실성의 현상이 나타나고 있다.[56] 위기의 요소들 중에 하나는 과거와 오늘날 사이에 존재하는 성찬에 대한 가치 문제이다. 성찬에 대한 가치 차이는 이미 16 세기 종교개혁시대에도 격렬한 논쟁을 불러 일으켰던 주제였다. 교회 역사 속에서 항상 성례의 가치를 지나칠 정도로 강조하는 로마 가톨릭교회로 대표되는 '성례전주의'(het sacramentalisme)와 성례의 가치를 지나칠 정도로 무시하는 '영성주의'(het spiritualisme)가

56) G.C. Berkouwer, De Sacramenten, 11.

있었다. "칼빈은 실재론(het realisme)과 영성주의의 종합을 추구하지 않고, 하나님의 손길 속에 있는 표징의 가치를 완전히 존중했다. 신앙이 이 같은 하나님의 행위를 지향하고 있는 곳에서 성례는 순수하지 못한 딜레마를 벗어나서 성경에 따라 그 가치를 보존할 수 있게 된다."(상게서, 28)

베르까우어는 로마 가톨릭교회가 헬라어 단어 '신비'(mustreion, 엡 5:32)를 불가타(Vulgata) 성경에서 '성례'(Sacramentum)로 번역하여 사용하는 것에 대해 비판한다.(상게서, 29-32) 로마 가톨릭교회의 성례에 대한 종교개혁자들, 특히 칼빈의 비판의 대상은 주로 로마 가톨릭교회의 사효론(事效論)(ex opere operato)이었는데, 사효론에 의하면, 성례전 집례시, 물, 빵, 포도즙 자체에 의해서 하나님의 은혜가 자동적으로 작용한다.(상게서, 42) "십자가의 희생과 미사희생 사이에 존재하는 관계"에 대한 이해를 중심으로 로마 가톨릭교회와 종교개혁은 첨예하게 대립되었다. "미사는 반복 또는 재현의 문제이다. 계속적으로 새롭게 반복되는 은혜의 주입으로서 성례전에 대한 이해를 통해서 성례전은 신비의 성격(het mysterie-karakter)을 갖는다. 바로 여기에 종교개혁의 반대가 있다."(상게서, 46-47)

말씀과 성례전은 어떤 관계 속에 있는가? 말씀과 성례전은 다 같이 성령의 도구들이며, 신앙 속에서 받아들여져야 한다는 점에서 상호 공통점을 가지고 있다. 그러나, 말씀은 성례전이 없어도 존재할 수 있지만, 성례전은 말씀 없이는 존재할 수 없다는 점에서 상호 차이점이 있다.(상게서, 51) 성례전의 효력에 대한 개념을 중심으로 로마 가톨릭교회와 종교개혁 사이에 현격한 입장 차이가 있었다. "하나님의 손길 속에 있는 도구와 이를 통한 은혜의 원인이라는 사상은 로마 가톨릭교회의 성찬론의 배경을 형성한다. 이 원인성(causalitas)이 바로 사효론의 기초를 이룬

다. 왜냐하면, 하나님의 사역의 배경 속에서(causa principalis) 은혜는 완전한 의미에서 재료적 표징에 의해서 주입되기 때문이다."(상게서, 79) 성례의 효과에 대한 로마 가톨릭교회의 자동주의적 이해로서 사효론에 반대하여, 종교개혁자들은 표징은 성령의 행위 속에서 하나님의 제정으로부터 신앙을 위해 완전한 효력이 발생된다고 주장했다.(상게서, 105)

5.6.2.1. 세례

세례의 제정과 관련해서, 구약에서 할례와 신약 속에서 세례요한의 세례와 예수 그리스도의 세례 속에는 구속사적인 발전이 있을지라도, 성례의 내용과 진리는 예수 그리스도이시기 때문에, 세례의 중심은 예수 그리스도이다. "성례전, 세례 역시 신적(神的)인 제정에 의해서 신약과 결부되고, 메시야를 통한 하나님의 나라의 도래와 결부된다. 성례는 역사적으로 기초되어 있을 뿐만 아니라, 구속사적으로도 기원이 있다."(상게서, 112) 베르까우어는 세례의 제정을 기독론적, 삼위일체론적 관점에서 이해한다. "그리스도의 선포의 풍성함으로부터 우리는 하나님의 삼위일체적 풍성함의 관계 속에서 세례에 대한 풍성하고도 명료한 계시 앞에 서있다."(상게서, 130) 베르까우어는 세례를 '표징(teken)과 인침(zegel)'으로 간주한다. "그러므로, 세례를 '언(계)약의 표징'으로서 간주하는 것은 잘못된 종합이 아니라, 도리어 세례는 하나님의 자비의 표징과 인치심이고, 그리스도의 교회에 대한 접붙임이다. 바로 여기에 성령의 인치심이 세례의 가장 아름다운 형태 속에서 보여진다."(상게서, 209)

5.6.2.2. 유아세례

기독교 역사 속에서 유아세례에 대한 강력한 반대는 16세기 재세례파 속에서 나타나고, 20세기에 침례파교회와 칼 바르트에게 나타난다. "바르트의 유아세례에 대한 비판의 핵심은 그가 자연적인 출생과 영적 출생 사이에 존재하는 대립을 받아들이는 데 있었다."(상게서, 218) 베르까우어는 구약의 할례와 신약의 유아세례를 하나님의 은혜계약의 관점에서 동일선상에서 파악한다. 한 걸음 더 나아가서 그는 유아세례와 성인세례를 본질적으로 동일한 관점에서 이해한다. "유아세례와 성인세례 사이에 존재하는 동일성은 이 두 세례 속에 존재하는 신앙과 중생이 필연적으로 세례를 선행해야한다는 점에 있는 것이 아니라, 신앙 자체가 지향해야 하는 하나님의 약속(de belofte Gods)에 있다. 성인세례나 유아세례에 대해서 숙고하는 사람은 항상 다시 하나님의 측량할 수 없는 행위에 대해서 의식적으로 생각해야할 것이다."(상게서, 246)

5.6.2.3. 성찬

현대 성경비판학을 통해서 이루어진 신약성경의 성찬제정에 대한 연구결과는 매우 다양하여, 교회에서 시행되는 성찬의 실천과 괴리현상을 보여주고 있다. "성찬제정 문제를 중심으로 선포와 역사 사이에 존재하는 긴장은 견딜 수 없을 정도로 아주 첨예하다."(상게서 254) 베르까우어에 의하면, 우리가 비록 성경비평학을 사용할지라도, 공관복음서는 물론 바울서신 조차도 성찬은 우리 주 예수 그리스도에 의해서 제정된 것임이 분명하다. "참으로 성찬이 교회의 주님 자신에 의해서 제정된 것이라면, 교회에서 성찬의 집례는 현대 시대에 역행하는 것이기는 커녕, 도리어 순종과 신앙의 길임을 우리는 천명할 수 있다."(상게서, 255)

베르까우어는 먼저 "상징(symbool)이냐? 실재성(werkelijkheid)이냐?"

라는 양자 택일의 딜레마에 대한 문제를 교회사와 특히 신약성서를 중심으로 검토한 뒤에 다음과 같은 물음을 제기한다. "이것은 개혁신학적 성찬론의 역사 속에서 계속적으로 제기된 질문이다. 문제는 우리가 지금도 성찬 속에 있는 '신비', 즉 성찬에서 그리스도의 참된 현존성 (tegenwoordigheid)에 대해서 말할 수 있는가 이다."(상게서, 293)

베르까우어는 특히 16세기에 가장 논쟁을 불러 일으켰던 루터, 쯔빙글리, 로마 가톨릭 교회, 칼빈 등이 이해한 성찬 개념들과 개혁교회 신앙고백들 속에 나타난 성찬개념들을 자세하게 논의한다. 베르까우어에 의하면, 루터나 로마 가톨릭 교회의 성찬 개념에는 그리스도의 본체적 현존을 일방적으로 강조한 나머지 성령의 사역을 약화시킬 우려가 있었고, 열광주의자들은 성령을 일방적으로 강조한 나머지 성령이 그리스도를 대신하여 그리스도를 제외시키는 위험성이 있었다. 그러므로 베르까우어는 성찬에서 그리스도의 실제적 현존성(praesentia realis)을 출발점으로 성령론과 기독론 사이의 균형을 유지하기를 원한다. "교회의 신앙고백 속에서 성령론적인 것은 결코 기독론을 위협하지 않도록 작용해야하며, 또한 그리스도의 현존성은 성령을 통해서 그리스도의 참된 현존에 대한 신앙고백을 위협해서는 안 된다. 따라서, 교회는 그리스도의 현존성 속에 있는 은사들과 그리스도의 참된 몸과 피를 성령을 통해서 공급되는 은사들에 대해서 말했다."(상게서, 321) 한 걸음 더 아나가서 부활하시고, 승천하시고, 장차 오실(파루시아) 그리스도와의 가까이함과 교제(gemeenschap)를 강조함으로써 베르까우어는 성찬 속에서 그리스도의 현존성을 종말론의 관점에서 이해하기를 원한다.(상게서, 321-324)[57]

베르까우어는 성찬사용 범위 문제를 중심으로 두 가지 극단, 즉 성

57) G.C. Berkouwer, De Sacramneten, 371-395에서 베르까우어는 성찬 교제에 대해서 상세하게 다룸.

찬을 너무나도 율법주의적으로 제한하는 경향과 성찬을 무절제하게 남용하는 경향에 반대한다. "성찬과 성찬참여에 합당치 않음의 관계에 대해서 고려할 때, 성찬은 주님의 몸을 구별하지 않는 합당치 않음에 대해서 반대하고 있다는 비평적인 기능에도 우리는 주의해야할 뿐만 아니라, 신앙과 회개의 과정에서 우리 안에 여전히 남아 있는 죄는 우리를 성찬의 은사를 통한 위로로 나아가는 것을 방해하지 않는다는 사실에도 우리는 주의해야한다."(상게서, 343) 베르까우어는 종교개혁이 강한 비판을 제기했던 로마 가톨릭교회의 미사희생(misoffer)에 주목한다.(상게서, 345-37). 『하이델베르크신앙고백』은 로마 가톨릭교회의 미사를 "근본적으로 예수 그리스도의 고난의 유일한 희생을 부인하는 것이며, 저주받은 우상숭배와 조금도 다를 바가 없다"고 이해한다.(상게서, 345) 베르까우어 의하면, 미사를 교회에 전승된 그리스도의 희생으로 보는 것은 일종의 신인협동설(het synergisme)의 한 측면이다.(상게서, 365)

VI. 결론: 요약과 평가

6.1. 요약

베르까우어는 그의 초기 저서 『독일의 새로운 신학에서 신앙과 계시』(1932)에서 계시와 신앙의 관계 문제를 중심으로 리츨의 주관주의적 위험성과 하임의 객관주의적 위험성을 비판하고, 계시와 신앙 사이의 상호관계성(correlatie)의 개념을 통해서 양자의 문제를 해결하려고 애쓴다.

베르까우어의 로마 가톨릭 교회의 신학에 대한 비판은 주로 성경의 교회에 대한 권위 문제와 구원론에 집중된다. 베르까우어에 의하면, 성경의 권위는 교회의 전통 보다 우위에 있음에도 불구하고, 로마 가톨릭교회는 오히려 이와 정반대로 나아가고 있다. 구원론의 문제와 관련해서, 베르까우어는 주로 믿음과 선행의 관계 및 사죄의 문제(열쇠의 힘)에 집중한다. 베르까우어에 의하면, 하나님의 선물로서 믿음에 의해서 우리는 칭의를 받으며, 칭의의 열매로서 사랑의 봉사가 가능해진다. 그러나, 로마 가톨릭 교회에서는 믿음과 사랑이 공로적 성격을 가진다. 죄사함의 효과는 말씀과 성령으로 멜기세덱의 반차의 계열에 서 있는 대제사장으로 임재하시는 그리스도에게만 있는 것이지, 사효론(事效論, ex opere operato)에 근거한 미사집례를 통한 희생제사에 있는 것이 아니다.

계시론(말씀론)에서 그는 계시를 자연과 성경이라는 객관적 요소와 우리의 인식구조와 관련된 성령의 주관적 역동성의 상호관계 속에서 파악한다. 여기서 특별계시로서 성경과 성령의 내적 조명이 결정적으로 중요하다. 그는 성경비평학을 긍정적으로 받아들이면서도, 그 기능과 한계성을 분명하게 밝힌다.

베르까우어는 구원론적 관점이 전제된 섭리를 보존과 통치로 이해한다. 그는 선택론과 관련하여 하나님의 은총과 자유를 하나님의 자비와 신실함과 결합시킨다. 그는 이중선택론(선택과 유기, gemina praedestinatio)을 통해서 그리스도 안에서 선택을 강조한다.

그에 의하면, 인간은 하나님의 형상으로 창조되었지만, 전적으로 타락하여, 형상이 매우 손상되어 하나님의 형상으로서 그리스도 안에서 종말론적으로 회복되어야한다. 그는 하나님의 형상을 인간의 하나님에 대한 의존성의 관계에서 파악한다. 그는 넓은 의미의 하나님의 형상을 일반은총의 차원에서, 좁은 의미의 하나님의 형상을 구속은혜의 관점에서

파악한다.

그에 의하면, 예수 그리스도는 우리의 죄 때문에 그리고 우리의 구원을 위해서 오신 중보자로서 '참 하나님이시면서 참 인간'(vere Deus, vere homo)이시고, 두 본성과 한 인격을 가지신다. 그리스도의 주된 사역은 구속, 희생, 순종 및 승리의 사역이다. 구원의 내용은 그리스도이시며, 구원의 적용은 성령과 그의 은사인 신앙을 통해서 이루어진다. 칭의, 성화, 영화, 성도의 견인은 하나님의 자비와 성령의 역사에 의존한다.

그는 『니케아-콘스탄티노플 신조』에 나타난 교회의 네 가지 특성(하나의 거룩한, 보편적, 사도적 교회)을 강조하고, 세례론에서 성인세례와 유아세례를 하나님의 약속의 관점에서 동일하게 간주한다. 성찬론에서 베르까우어는 로마 가톨릭 교회의 사효론을 비판한다. 성찬에서 성령께서 물질을 은혜의 도구로 사용하시면서 실재로 임재하시는 것이 중요하다.

6.2. 평가

첫째, 계시론(말씀론)에서 자연신학을 매우 부정적으로 간주하고, 말씀의 삼중성을 주장하는 바르트와 달리 자연(일반) 계시와 특별계시를 상호 관련시키면서도 상호 구별하는 칼빈과 브룬너를 베르가우어가 따른다는 인상을 받는다.

둘째, 섭리와 선택(예정)의 관계 문제에서 칼빈과 베르가우어는 이 두 가지 범주가 존재론적으로는 다르나, 인식론적 우선 순위는 선택론에 주어진다. 그러나, 바르트의 경우 존재론적으로나 인식론적으로 선택론이 창조와 섭리를 우선한다. 선택론(예정론)에서 칼빈과 베르가우어는 이중

예정(gemina praedestinatio)을 주장하지만, 바르트는 만인화해론의 입장에서 예수 그리스도 안에서 모든 사람의 선택과 하나님 안에서 유일하게 유기되는 자로서 예수 그리스도를 주장한다.

셋째, 인간론에서 칼빈, 바르트, 베르까우어 모두 피조물로서 인간, 하나님의 형상으로서 인간, 죄인으로서 인간을 강조한다. 하나님의 형상 이해에서 베르까우어는 바르트의 "계약 관계" 개념을 그의 형상 개념에 도입하여 사랑의 유비(analogia amoris)에까지 나아간다. 칼빈과 베르까우어의 경우, 신학적 인간론의 존재론적 근거는 첫 아담이고, 인식론적 근거는 둘 째 아담이신 예수 그리스도이다. 그러나 바르트의 경우, 둘 째 아담이신 예수 그리스도가 신학적 인간론의 존재론적 근거인 동시에 인식론적 근거가 된다.

넷째, 기독론에서 칼빈과 베르까우어는 예수 그리스도의 주요 직책을 중보자로 이해한다. 칼빈과 베르까우어는 그리스도의 두 상태(겸비와 고양)를 하나님의 경륜 속에서 시간적으로, 단계적으로 파악하는데 반하여, 바르트는 하나님 안에서 변증법적으로 파악한다.

다섯째, 구원론에서 칼빈과 베르까우어의 경우 성도의 견인에 대한 언급이 눈에 띄게 나타나고, 바르트의 경우 소명(召命)에 대한 언급이 특징적인다.

여섯째, 교회론에서 칼빈과 베르까우어와 바르트 모두는 전통적인 교회론의 입장에 서 있다. 한 가지 큰 차이는 칼빈과 베르까우어는 유아세례를 성인세례와 함께 하나님의 약속의 관점에서 동일하게 볼 수 있는 근거를 성경주석을 통해서 정당화한 반면, 바르트의 경우, 주로 자연신학에 대한 부정적인 입장과 성경 주석을 근거로 유아세례를 인정하지 않는다.

본고에서, 특별히 위의 요약과 몇 가지 비교를 통해서 우리는 베르까우어를 "로마 가톨릭교회와 바르트를 비판하는 칼빈주의자"로 규정해

도 무리는 없을 것이다. 그러나, 우리가 분명히 주의해야할 사항은 베르까우어의 로마 가톨릭에 대한 비판의 정도와 바르트에 대한 비판의 정도를 동급(同級)으로 간주해서는 안 된다는 사실이다. 로마 가톨릭에 대한 그의 비판은 신랄하여, 상호 접촉점이 보이지 않는다. 그러나 바르트에 대한 그의 비판은 수용비판으로 이해된다. 이 같은 사실은 특별히 하나님의 형상으로서 인간 이해와 『칼 바르트 신학에서 은총의 승리』라는 저서에서 잘 나타난다.

베르까우어는 종교개혁신학과 개혁교회 전통에 서서 성서주석을 중심으로 자신의 독창적인 신학을 구사하고 있다. 베르까우어는 계시와 신앙의 관계 문제에서 주관주의와 객관주의를 극복하려고 노력했다. 바르트의 계시 중심, 말씀 중심, 그리스도 중심, 은총 중심의 사상에 빚을 지면서도 그의 지나친 행동주의적 계시관과 기독론 중심의 유일주의의 약점을 감지했다.[58] 베르까우어의 로마 가톨릭교회에 대한 시각은 매우 날카롭다. 오직 은혜, 오직 그리스도, 오직 성경, 오직 믿음이라는 종교개혁사상을 그의 신학의 뿌리로 삼고 있는 베르까우어로서는 최근에 많은 탈바꿈을 시도하고 있는 로마 가톨릭신학조차도 그에게 타협의 여지를 허용하지 않는 것 같다. 결론적으로, 우리는 베르까우어를 "로마 가톨릭교회와 바르트를 비판하는 칼빈주의자"로 명명할 수 있을 것이다.

---

58) 김재진, 『칼 바르트 신학의 해부』(서울 : 한들출판사, 1998), 26: "그의(바르트, YBC) 교리신학은 개신교 측에서는 이반트(H.J. Iwand), 포겔(H. Vogel), 베르꾸버(G.C. Berkouwer), 그뢰겔(G. Glögel) 등에 의해서 구조적 비판을 받았고, …."