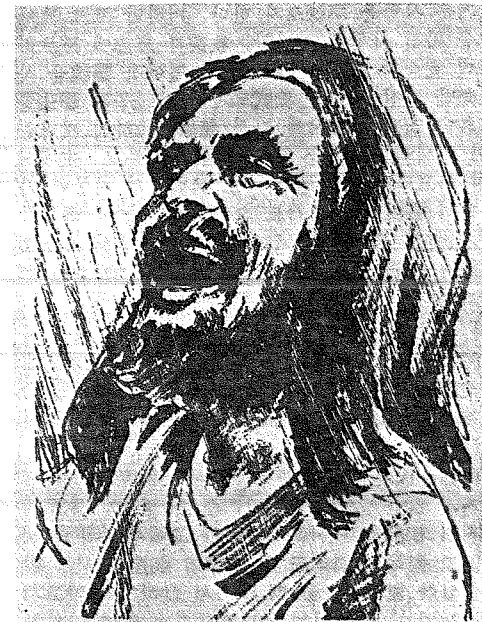


εἶπαν. Οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἡλίαν,
 ἔτι ἄλλοι μερικοὺς ἑνὰ τῶν προφητῶν.
 Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπεκρίθη λέγων·
 Ἦναι ἔστιν, Ζυγὸς ὁ νόμος ὁ θεοῦ τῶν προφητῶν.
 Ἡ δὲ ἰσθὺς εἶπε τῷ Μωϋσῆτι·
 Ἦναι ἔστιν ὁ νόμος ὁ θεοῦ τῶν προφητῶν.
 The Bulletin of Korea Theological Seminary

제2호/1981. 4.

〈 목 차 〉

- ★ 권두언/오 병 세2
- 목집 · 신학연구방법론
 - 기독교윤리학/이 보 민3
 - 역 사 신 학/박 중 칠6
 - 실 천 신 학/원 집 실10
 - 선 교 학/최 광 석14
- ◀ 학회상황 ▶18
- 군목단 주소록19
- ★ 특별보고기 ★
 - 마덕도에 타오른 성령의 불길/김 대 룡...20
- 연구논문
 - 도대체 하나님은
어떻게 되었던 말인가(1)/전 광 식.....22
 - 서 평
헤겔의 철학과 현대신학/유 해 무26
 - 수 필
촌장을 다녀오면서/전 성 준28



高神大 神學大學院 開院에 즈음하여

神學大學院長 吳 秉 世

1946年 9月에 開校한 高麗神學校가 35년이 지난 1981年 3月 1日을 期하여 政府가 許可하여 碩士學位를 줄 수 있는 神學大學院이 되었다.

I. 歷 史

高麗神學校는 韓國教會 改革을 主導할 教役者 養成을 爲해서 設立이 되었는데, 開校當時에 大學卒業生을 三年동안 教育하는 本科와 既成教役者들을 訓練하는 別科와 이와 비슷한 女子教役者 養成科가 있었다. 그리고 高等學校 卒業生들을 二年동안 教育하여 本科에 入學시키는 豫科가 있었다. 그리다가 1954년부터 豫科를 四年으로 하여 別途로 運營하였는데 이것이 칼빈學院(칼빈大學이라고도 함)이었다. 칼빈學院을 基督教大學으로 運營해 불려고 努力한 분들이 있었으나 成事가 되지 못하여 10年後에 高麗神學校의 大學部로 復歸하게 되었다. 그때까지 私設神學校로 있던 高神은 1964年에 總會直營神學校가 되었으며, 1965年에 財團法人을 構成하고 1967年에 學校法人을 組織하여 마침내 1970年末에 高麗神學大學이 되었다. 25年間 高麗神學校로서 많은 教役者를 배출하였다.

1971년부터 滿十年間 高麗神學大學으로 存續하였는데, 政府의 認定을 받기 爲해서 大學이 되었으나 教役者 養成機關이요, 敎團이 重要視하는 研究科, 專修科는 政府가 認定하지 않는 異常한 機關으로 不便한 歲月을 보내었다. 敎會가 가장 必要로 하는 教役者 養成機關이 政府의 浮대점과 不法團體로 取扱될 수 없다는 생각끝에 合法的인 教育機關이 되도록 여러가지로 試圖해 보았으나 教育法과 맞지 않아서 몇몇하지 못한 時間들을 보내었다. 마침내 1978年에 理事會가 研究科로 法的認定받도록 推進하기로 하여 總會에 建議하였다. 三年의 努力끝에 이제 우리는 神學碩士(M. Div.)學位를 줄 수 있는 神學大學院을 가지게 되어 敎會와 아울러 國家가 認定하는 牧師養成機關을 갖게 된 것이다.

II. 教育方針

우리 神學大學院은 長老敎標準에 立脚하여 改革主義 神學을 배운 牧師를 養成하는 學校이다. 우리 大學院은 두가지 性格을 가진 專門大學院이다. 첫째는 學問하는 곳이다. 理論과 實務를 깊이 研究하는 學問의 道場이다. 우리는 神學大學院에서 hard training을 받도록 計劃하고 있다. 自己의 믿는 바와 말하는바를 能히 辯證하고 合理的으로 現代人들에게 解明할 수 있는 사람을 養成코자 한다. 다른 말로 하면 3年間 우리 大學院에서 冊벌레(a book worm)가 되기를 希望한다. 둘째는 우리 大學院은 牧師를 養成하는 靈的道場이다. 우리 大學院은 學問적인 것으로만 머무는 學校가 아니라 敎團이 要求하는 牧師를 訓練하는 곳이다. 그래서

靈적인 面이 強調되고 強訓練을 하는 곳이다.

上述한바 學問의 道場이며, 靈的道場으로서 우리가 目標하는 바가 있다.

첫째는 原語聖經을 活用하여 說敎와 教育을 할 수 있는 牧師를 養成코자 한다. 우리 大學院에서는 聖經을 히브리語와 헬라語로 熟讀된 牧師를 養成코자 한다. 그래서 聖經解釋의 課目들을 原語聖經으로 取扱을 하고 있으며, 더욱 洗練이 되도록 努力하고 있다. 聖經을 原語로 研究하도록 하기 爲해서 卒業綜合試驗에는 히브리語와 헬라語를 別途로 課하여 聖經의 본 뜻이 무엇인지 確實히 말할 수 있는 牧師를 養成코자 한다.

둘째는 學術論文을 쓸 수 있는 牧師를 養成코자 한다. 語學을 強調하여 冊을 읽을 수 있는 同時에, 어떤 理論에 對해서 能히 評을 할 수 있는 사람을 만들코자 한다. 學問하는 사람은 冊을 입을 수 있는 同時에 評을 할 줄 알아야 한다. 한 時間의 講義에 對해서 두 時間의 宿題를 課해서 體系있는 神學訓練을 시키코자 한다

셋째는 敎會開拓을 할 수 있는 傳導者를 養成코자 한다. 우리 大學院에서는 學問하는 사람인 同時에 가슴이 뜨거운 사람을 訓練코자 한다. 머리만 크고 冷冷한 가슴을 가진 사람이 아니라, 敎授의 恩惠에 感激하여 主님께 完全히 獻身하며, 地獄에 떨어진 靈魂을 사랑하여 熱을 가진 人物을 養成코자 한다. 우리 學生들이 既成敎會 安定된 敎會에 가서 無事安逸하게 지나는 人物만이 아니라, 開拓을 하며, 苦生을 하고 主께서 보내시면 아프리카의 奧地나, 또 無醫村의 시골에 가서 몇사람의 靈魂을 爲해서도 그 生命을 쏟아 奉仕할 수 있는 人材를 輩出코자 한다. 이를 爲해서 스스로 禁食도 하며 徹夜도 하고 소리없이 奉仕할 수 있는 訓練을 쌓코자 한다.

以上과 같이 冊을 읽고 評하며 글을 쓰고 靈魂을 사랑하여 開拓해 나가는 人物을 養成하는 目標을 가지고 있으나 他意에 依해서만 教育이 되는 것이 아니다. 自意에 依해서 스스로 이런 目標에 到達하려고 努力하여야 할 것이다.

이제 國際時代에 돌입하는 때가 되어 國際水準에 너무 떨어지지 않는 水準을 유지, 學生들을 그 水準에 到達을 시켜 校門을 나서도록 한다. 그래서 水準을 낮추지는 않고 몇해가 걸려도 이 水準에 到達을 시켜 한 사람의 구실을 할 수 있을 때 나가서 일하도록 하고자 한다. 한 敎授가 세 課目以下로 敎科目을 줄여서 일한 研究를 하고 研究論文이 나오며 冊이 나올 수 있도록 하여야 할 것이다.

좋은 機會가 주어졌으니 訓練을 받는 學友들이 하나님앞에서 責任을 잘 감당하여 敎會가 要求하는 貴한 人材들이 되며, 學校로서는 設立目的을 잘 達成할 수 있기를 바란다.

○ 基督教倫理學

李 保 民 (철학 · 교학처장)

기독교윤리학은 그 학문적인 성격에 따라 이론신학의 일부로 분류되는 것이 보통이지만, 여기에는 약간의 의문이 생길 수가 있을 것 같다. 즉 윤리학이란 이론보다 실제의 문제일텐데, 따라서 이론신학보다는 실천신학으로 불리어야 할 것이 아닌가 하는 반문이 생길 수가 있는 것이다. 기독교윤리학이 이론신학의 일부로 취급되는 것은 그것이 옛날부터 교리학의 한 부분으로 간주되어 왔을만큼 교리학과 밀접한 관계에 놓여 있을뿐아니라, 실천신학에 있어서의 제과목과는 다르게, 실제문제를 다룬다해도 어떤 특정한 직분에 있는 사람이 가지는 문제를 다루지 아니하고 극히 일반적으로 모든 기독교인들에게 적용되어서는 문제를 취급하기 때문이다. 다시말하면 실천신학이 교회 직분자들이 복음을 적용시킴에 있어서의 비교적 특수한 방법-문제를 취급하는데 비해 기독교윤리학은 교리학으로 정리된 이론의 가장 일반적인 적용문제를 다룬다는데서 이 양자는 차이점을 가지게 되는 것이고, 기독교윤리학이 실제문제를 다루되 일반화 시켜서 다루게 됨으로 실천신학보다는 이론신학의 일부로 취급된다고 하겠다.

기독교윤리학은 대개 다음의 세가지 본질적인 성격을 포함한다. 첫째, **교리학적인 본질을 지닌다.** 우선 교리학적인 지식이 기독교윤리학연구의 그 전제가 된다고 하겠다. 기독교윤리학은 하나님께서 그의 말씀을 통해서 우리 인간들에게 요구해 오시는 바의 본질이 무엇인가를 규명하지 않고서는 존재할 수가 없다. 이 하나님이 요구하시는 바의 내용은 그 하나님이 어떠한 분인가하는 신론적(神論的)인 이해가 선행되어야 하므로 교리학 중에서도 신론이 기독교윤리학을 규명함에 있어서 우선적으로 필요하게 되는 것이다. 흔히 현대에서 많은 영향력 있는 기독교윤리학자들이 신론적인 지식 아닌 소위 기독교적인 지식을 앞세우면서 기독교윤리학을 논하고 있다. 예를들면 D. Bonhoeffer를 들 수가 있겠다. 그는 Karl Barth의 신학적인 영향을 입은 자이기 때문에 그의 기독교적인 강조는 곧 Barth의 그것과 밀접한 관계가 있다고 해야 할 것이다. 이들의 기독교론은 엄밀한 의미로 보아서 신론적인 기초위에 확립

된 것으로 보기가 힘들다. 우리에게 있어서의 기독교론은 신론적인 출발점을 받아들인 후에 확립되어 지는 것인데, 그 말은, 우리가 믿는 그 하나님께서 그의 계시된 말씀 속에서 예언하신 바로 그 예수 그리스도를 연구하는 학문이라는 뜻이다. 그러나 그들의 기독교론은 기독교론자체가 신론적인 지식의 기초위에 있다기보다는 오히려 신론적인 지식의 자리를 차지할 수 있다는데서 시작된다. 즉 기독교론이 곧 기독교신학의 본질 그 자체라고 보는 입장이다. 기독교론이야 말로 신적인 것과 인간적인 것의 변증법적인 결합이요 기독교적인 본질 그 자체라는 것이다. 이와같이 기독교론적인 시작을 가지는 기독교윤리학은 단지 "신적인 요구"만을 생각할 뿐이지 그 요구의 주체이신 하나님 자신을 생각해볼 수 없는 윤리학이 되고만다. 그에반해 우리가 추구하는 기독교윤리학은 분명한 신론적인 지식(하나님이 누구시라는 지식)이 그 출발점이 되는 것이다.

아울러 우리의 기독교윤리학의 교리학적인 기초로서는 신론과 더불어 인간론이 그 일부가 될 수밖에 없다. 하나님의 신적인 요구를 받게되는 인간이 누구이며 어떠한가의 지식이 선행되어야 하기때문이다. 이 면에서, K. Barth의 기독교윤리학이 그 대표적인 것으로 여겨진다. 그는 기독교윤리학을 따로 취급하지 아니하고 인간론의 일부에 포함시킴으로서 기독교윤리학을 교리학의 한 분야로 보아버렸는데(그의 교회교의학 III/4를 보라), 아무튼 그에게 기독교윤리학이 있다면 그것은 철저히 인간론적인 성격을 지녔다고 해야 할 것이다. 자유자로서의 인간이 행하는 바가 곧 그에게 있어서의 기독교윤리학의 내용인 것이다. K. Barth의 윤리학뿐아니라 우리의 윤리학 역시 인간론적인 기초를 지니고 있는데, 인간의 본질이 무엇인가를 알지못하고서는 그 인간이 하나님의 요구를 어떻게 받아드리고 지킬 것인가를 규명할 수 없기 때문이다. 그러나 우리의 기독교윤리학은 K. Barth적인 윤리학과 동일한 인간론을 지니는 것은 아니다. Barth가 궁극적인 자유를 지니는 인간을 그 인간론의 근간으로 삼고있는 반면 우리가 추구하는 윤리학은 타락하여 죄의 노예가 된 인간을 또는 그러한 자리에서부터 증생하여 새사람 되

어 하나님의 요구에 순종하는 인간을 '인간의 본질'로 간과하고 있다. 즉 우리의 인간론은 인간을 궁극적인 의미에서의 자유자로서가 아닌 의존적인 존재로 보고 있는데 우리가 가지는 것과 같은 올바른 인간론 없이는 하나님의 말씀을 경청하는 윤리학은 생각할 수가 없는 것이다.

둘째, 기독교윤리학은 철학적, 혹은 변증학적인 본질을 지닌다. 바기독교적인 일반윤리학은 본질에 있어서 철학적인 기초를 지니고 있는데, 일반윤리학이란 바로 철학에 있어서의 인간의 본질에 관한 문제에 대한 해답으로 주어지는 것이라고 할 수가 있다. Aristoteles, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Max scheler등에서 우리는 모두 그들의 윤리학이 인간에대한 철학적인 문제에 대한 해결로서 시도되고 있음을 볼 수 있다. 그렇다고 한다면 기독교윤리학은 이에따른 어떤 특별한 성격을 지닌다고 보아야 할 것이다. 즉 기독교윤리학은 일반윤리학의 그 과제에대한 잘못된 시도를 지적해야 되는데 그것은 궁극적으로 기독교윤리학이 철학에서의 근본문제에대해 일반윤리학이 주고져하는 해답을 대신해서 주어야하는 임무를 지니고 있기 때문이다. 이런의미에서 기독교윤리학은 철학적 요소를 그 내용으로 취급해야하며, 또한 철학적인 제문제에대한 궁극적인 해답을 준다는 뜻에서 변증학적인 본질을 지니는 것이다. 그러면 일반윤리학이 해답을 주고져하는 바의 철학에 있어서의 문제란 도대체 무엇인가? 그것은 근본적으로 인간이 이율배반적인 형편에 처해 있어야 한다는 문제이다. 인간이 가지는 이율배반의 문제란 바로 인간이 타락한 위치에 있으면서도 자신의 형편을 초월해 보고져하는데서 기인된 것인데, 이것은 우선 인간의 인식론적인 문제이기도한 것이다. 즉 인간은 알 수 있는 것만을 알 수 있다는 것을 깨닫고 있으면서도 알 수 있는 것 이상의 것을 알고자 하며, 또한 알아야하는 것이다. 즉 알 수 없는 것에대한 해답을 찾고자 한다는 것이 철학의 일차적인 문제인데, 이와같은 인식론적인 문제를 철학은 윤리학에서 그 해답을 찾고자 하고 있다. 인식론적인 이성으로 얻을 수 없는 해답을 행동하는 도덕적 이성으로 얻고져하는 노력이 바로 일반윤리학의 본질이라고 볼 수 있는 것이다. 그러나 이와같은 식으로 그 문제가 해결된다고 결코 볼 수가 없으니 그것은, 인식론적인 이성의 문제와 전혀 무관한 도덕적인 이성이 그 문제에 대한 해답을 준다는 것은 어불성설이기 때문이다. 그러므로 우리의 기독교윤리학은 일반윤리학이 시도하는 철학적 문제에 대한 해답을 거부하고 그보다 한 걸음 더 나아가 어찌하

여 인간에게는 그러한 이율배반적인 철학적 문제가 있게되는가를 파헤쳐보는 것이다. 다시말하면 기독교윤리학은 철학적인 문제를 그대로 두고서 거기에 대한 해답을 주고자하는 일반윤리학의 입장을 배격하고 철학적인 문제자체를 그 근원에서부터 보고져하는 것이다. 그 문제의 출처가 바로 죄의 노예가 된 타락한 인간이 억지로 자율적인 것처럼 스스로를 여기는 데 있다는 것을 적시하고, 자율적인간이 아닌 죄의 노예가 된 인간상을 깨우쳐주는 것이 바로 기독교윤리학의 철학적, 변증학적인 성격이라고 하겠다. 그러므로 기독교윤리학의 이러한 변증학적인 성격은 바로 교리학적인 요소를 그대로 철학의 제문제에 비추어 보는 것에 지나지 아니한 것임을 알 수가 있다.

셋째로, 기독교윤리학은 사회학적인 본질을 지닌다고 하겠다. 이것 역시 이미 말한 두가지 성격과 전학 별개의 것은 결코 아니다. 다시말하면 사회학적인 성격이라고 하는 것도 바로 교리학적인 요소를 적용시키 고져 하는 방편이라고 할 수 있으며, 동시에 철학적, 변증학적인 성격을 그대로 구체적인 형편에서 까지도 나타내는데 불과하다는 뜻이다. 기독교윤리학은 교리적인 지식을 가지고 철학적인 사색의 오류를 지적하는 데서 끝날 수는 없다. 그와같은 철학적인 사상이 구체화되어 나타나는 사회 속에서 살고 있는 인간에게까지 기독교윤리학은 관심을 돌려야하는 것이다. 하나님의 구체적인 요구를 경청하고 지켜야하는 기독교인이 살고 있는 곳이 바로 세속적인 철학사상이 구체화되어 이루어진 사회라는 것이다. 그러므로 기독교윤리학은 바로 기독교인을 포함한 모든 인간이 살고있는 사회 그 자체의 정체가 무엇인가를 분석해내어야하는 임무를 지닌다. 교전적인(일반)윤리학이 인간의 일반적, 도덕적인 성향으로서의 인간개인의 사회성을 다루는데 머물러 있었지만 18C 불란서혁명이후에는 인간의 관심이 정치적, 경제적인데까지 확장됨에 따라 인간에게 구체적인 문제를 주고 또는 해결해주는 사회 그 자체를 연구하게 되어졌고, 따라서 현대적 의미의 일반윤리학은 사회윤리학의 성격을 띠게 된것이다. 오늘날에는 기독교윤리학 역시 인간은 자신에게 구체적인 여건을 제공하는 사회 그자체에 대한 관심을 가질 수 밖에 없다는 사실을 간과할 수 없게 된 것이다.

오늘에 우리가 살고있는 사회의 형태는 그 자체로서 사회과학자들의 어려운 연구과제가 되고 있다. 특히 오늘의 서구에 있어서의 복지사회는 흔히 인간들이 과거에 생각하던 지상낙원적인 형태를 제법 취해가고 있지만, 다시말해서 인권이 절대 보장되고 자유롭고 풍

요한 사회가 되어졌지만, 그것이 과연 인간을, 본래 기대하던대로, 참인간답게 해주는가에 대한 의문은 오히려 심각한 양상을 띠게 되었다고 하겠다. 오늘날 많은 사회과학자들은 현재의 자유민주복지국가의 형태를 오히려 인간성을 박탈하는 것으로 규정하면서 새로운 변혁된 사회를 부르짖고 있으며 이런 학자들의 영향을 받은 행동파들은 사회의 과격한 변혁을 획책하는데 다른 이상한 행동 Pattern을 확립시켜 나가고져 노력하고 있다. 이러한 급변하는 사회 속에서 사는 기독교인은 어떻게 대처해야 하는가? 사회에 대한 이해의 차이에서 모든 사회 속의 상극된 행동Pattern들 가운데서 기독교인은 어떻게 살아가야 하는가? 물론 하나님의 말씀에 입각해서 행동하고 또 살아가야 하는 것이지만 그 하나님의 말씀을 지켜야 하는 장소인 이 사회에 대한 지식없이 그 하나님의 말씀을 오늘에서 지킨다는 것이 무엇인지를 바로 파악할 수가 없음을 알아야 한다. 또한 현대적인 행동의 양상을 사회적인 배경에서부터 파악하지 않고서는 기독교윤리학적 입장에서 정당히 비판할 수가 없는 것이다. 따라서 우리의 윤리학은 사회학적인 연구를 포함해야만 한다.

이상과 같이 기독교윤리학의 본질적인 성격을 파악했을 때 그에 따른 연구의 방법은 대체로 분명하게 나타난다. 즉 우리의 접근방법은 종합적, 포괄적인 것으로서 이상의 세가지 성격이 모두 나타나지는 것이어야 한다는 말이다. 교리학적인 또는 성경적인 면이 우선적으로 연구되어야 하겠고 철학적인 연구와 더불어 일반윤리학사의 연구가 필수적이며, Max Weber 이후 중요하게 된 사회학적인 분석이 또한 없어서는 안될 과제가 되어진 것이다. 이런 세가지 면을 종합적으로 취급하지 않으면 기독교윤리학은 가끔 불완전한 형태를 면할 수가 없게 된다. 예를들면 J. Murray의 *Principle of Conduct*는 우리가 대부분 동의하게 되는 좋은 연구이지만 그것이 성경적 원리에 지나치게 치중하므로 구체적인 형편에 살고있는 기독교인에게 진정으로 합당한 윤리학이 되기에는 미흡함을 인정할 수 없다. 한편 Paul Tillich의 윤리학연구라고 할 수 있는 소책자 *Love, Power, Justice*는 지나치게 철학적, 윤리학에서의 문제를 잘 분석은 하고 있으나, 그 근원적인 원인에 대한 연구가 빠져있고 성경적인 원리를 적용할 수 있는 여지를 상실하는 문제를 지니고 있다. 또한 현재 많은 W. C. C계통의 기독교윤리학자들이(예를들면 M. D. Wendland, T. Rendtorff) 사회학적인 연구에 치중하여 신맑스주의(Neo-Marxism)적인 이론을 사회연구에 그대로 도입하고 있다. 거기에서 얻어지는 원리에 따라

기독교윤리학의 체계념들을 재정립하고자 하는 연구가 성행하고 있는데 이들은 성경속에서 발견되는 결론, 자유, 노동등의 의미를 배격하고 그에 대치되는 개념들을 확립시키고 있다. 이들의 시도가 아직은 초보적 단계에 있다고 할 것이지만, 이미 기독교윤리학에 심각한 부정적 영향을 주기에 충분한 것이다. 이상의 몇가지 예에서 지적된 방법들은 기독교윤리학의 일면에 치중된 연구로써 기독교윤리학을 완전한 의미에서 확립시키기에 부적당한 것들이다. 그에반해 현대 기독교윤리학에서 가장 포괄적인 방법으로 연구했다고 할 수 있는 학자는 Hamburg대학 교수 Helmut Thielicke라고 생각된다. 그의 4권으로된 신학적윤리학(*Theologische Ethik*)은 방대하고 많은 자료를 제공하는 것으로 현재 구라파에서 기독교윤리학에서의 박사과정의 필독서가 되고 있다. 우리의 입장과 전혀 같다고는 할 수 없는데, 그것은 그가 Luther파적인 입장에서 二王國說을 지지한다는 것 외에 성경에 대해 온건하지만은 비판적인 태도를 취한다는 사실 때문이다(이책의 부분英譯이 본교 도서관에 있음). 그외에, W. Trillhaas의 *Ethik*이 비슷한 형태의 포괄적인 연구이면서 비교적 간단하여 구라파에서 석사과정의 필독서로 사용되고 있다.

물론 우리의 연구가 종합적이어야 한다고 꼭 그런 형태의 책을 읽어야 한다는 것은 아니다. 부분적으로는 단편적인 연구가 도움이 될 때가 많다. 예를들어 성경적, 교리적 지식올위해 전술한 Murray의 책, Rushdoony의 *Institute of Biblical Law* 등이 좋으며 심재명을 연구한 책, 또는 일반교리학 서적이 권장되어야 할 것이다(Calvin의 기독교교양Ⅲ, 4가 필독서임). 또는 서양철학사를 포함한 윤리학사연구가 강조되어야 하는데 J. McIntire의 *History of Ethics*가 자주 소개된다. Kant의 실천이성비판은 난해하지만 윤리학을 전공하는 데는 읽어야 할 책이며 Max Scheler등의 현상학적윤리연구는 Kant의 윤리학이 아닌 윤리학을 확립시키고자하는 연구이므로 우리의 관심을 끈다. 한편 사회학적인 연구를 위해 M. Weber의 “프로테스탄트윤리와 자본주의정신”은 필독서라고 하겠고 E. Troeltsch의 윤리학연구도 중요하다. 또한 신맑스주의학자, H. Marcuse, J. Habermas 등의 철학적사회학에 있어서의 제연구가 우리에게 측면적으로 필요하다.

금번 채택된 신학대학원의 기본교과과정에 의하면 「신학윤리학」이란 과목에서 성경, 교리적인 측면이 취급될 것이고 선택과목인 「사회윤리학」에서 사회학적인 측면이 중점적으로 다루어질 것이다. 철학적측면은 대 (13페이지에 계속)

○ 歷 史 神 學

박 종 칠 (도서관장, 전강)

-〈목 차〉.....
- 1) 타 신학 분야와의 관계
 - 2) 구원사와 교회사
 - 3) 교회사와 교회정치
 - 4) 교회사와 책임
 - 5) 교회사 탐구와 교회사 기술
 - 6) 교회사 연구 태도

1. 타 신학 분야와의 관계

教會史學에 對한 학문적 성격과 접근방법, 학습과정에 대하여 써 달라는 청탁을 받을 때, 우선 말하고 싶은 것은 교회사학은 全體 神學分科들과 끊을 수 없는 相互 關聯性이 있다는 것이다. 美州 神學校에서는 神學 分科를 대충 이렇게 나누고 있다. : Biblical, Systematic, Historical, Practical (liturgics, Homilectics, Christian Education, Pastoral theology, Mission & Evangelism, Christian ethics) departments로 나누고 있다. 요즈음 Mission & Evangelism은 독립된 분과로 취급하는 신학교들이 생기고 있으며 個神學校마다 강조하고 指向하는 목표에 따라 적당히 커리큘럼이 정해진다. 구라파 신학교에서는 各 分科의 신학을 나눌 때 제 나름대로의 성경적 용어를 채용하고 있다. 예컨대 1911년 1월 1일 신학교(31조파)는 A. Kuyper의 백과사전(Encyclopedie) 구분에 따라 교회사학을 조직신학 앞에 두고 있다(K. Schilder는 이것과는 반대다). 그들의 신학분과 구분을 보면 : Bibliologie(구약과 신학), Ekklesiologie(교회정치, 교회사, 변증학), Dogmatologie(교의학, 윤리학), Diakoniologie(Diakoniologie, Missiologie), 철학으로 나누고 있다. 그러나 양 대륙 신학교 커리큘럼의 공통점은 개체 신학 분과의 전체적 통일성에 강조하고 있다.

교회사를 논할 때 나사렛 예수에 관한 일들이 中心을 이루고 있고 모든 교회사 발전에 기초를 이루면서 그 역사적 의의와 목적을 제공하고 있다. 이런 의미에서 신학 연구와 비평과 그 역사적 탐구가 교회사 연구

의 일부가 되고 있으며 기초가 되고 있는 것은 부인 못할 사실이다.

몇가지 예를 들어 보면 예수 그리스도의 부활에 관한 계시의 신빙성과 그 역사성을 부인하면서 그것이 후대 교회의 산물(Community theology)이라고 한다면 교회사를 가르칠 때 어떻게 하나님의 아들이 세상 끝날까지 그의 말씀과 성령으로 교회를 도우시며, 보호하시며, 지키신다고 할 수 있겠으며, 교회가 주님의 것이라고 어떻게 신앙 고백할 수 있겠는가!

신약에 제시된 이 기초적 하나님 계시의 일맥상통한 통일성과 不可敗性이 거부된다면 이 빈 공백에다 여러 신학의 구성물로 되어 있는 것으로 볼 것이다(바울신학이니, 요한신학이니 한다). 따라서 신약 안에 헬레니즘의 영향을 받은 요소들을 보게 된다(골로새, 요한복음 서두). 이렇게 성경 비평으로 古代 教會史를 再構成하려 하며 정통적인 신앙 고백—성부 성자의 同質性—에서 헬레니스트릭한 요소를 발견하려고 하는 것이다.

신약의 正經性(canon)이 부인되는 예로 바울 목회 서신이 거부된다면 어떻게 되겠는가? 오늘날 소위 “초기 보편 주의”(Early Catholicism) 신학에 의하면 원시 교회는 카리스마틱한 성격의 교회였는데 후대 2, 3C 혹은 더 늦게 발전된 교회에서는 우주적 성격을 띤 교회가 되었다. 즉 정경화 되고 교리화 되고 직분화 되고, 체계화 되었다고 한다. 이 후대 신학이 바울 이름으로 된 목회 서신에 수록되어 나타난다는 것이다. 이런 신학을 받는다면 교회사 연구에 카리스마와 직분론과의 관계를 바르게 定立할 수는 없는 것이다.

이런 저런 이유로 영국의 Wescott와 Hort, 독일의 Adolf Harnack와 Karl Holl 같은 학자들은 신약과 초대 교회사간에 확신을 갖지 못할 것을 주장했다. 이런 신약 연구 비평이 古代 교회사에만 영향을 끼친 것은 아니다. 16C 종교개혁 역시 중세기의 부패한 교회사에서 사도 시대의 교회로 돌아 가자고 한 것은 결국 성경 비평에서 가져온 결과였다.

비단 신약만이 교회사에 관계되는 것은 아니다. 구약도 마찬가지다. 교회가 하나님 백성이라는 뜻에서 본다면 교회는 에덴 동산에서 시작하였다. 이 뿐이 아니라 나아가서는 구, 신약 계약의 통일성에서다. 즉 신약 교회를 두고 “너희는 왕 같은 제사장들이요 거룩한 나라”(벧전2:9)라고 할 때 이는 출19:5,6을 인용한 말씀이다. 양 계약의 분배상의 차이는 있으나 계약의 통일성은 강조하고 있다. 성경 계약의 통일성과 그 진전에서 우리에게 알려 주는 바는 교회는 주 예수 그리스도의 것(eigerdom)이며 그것을 목적으로 하고 있다는 것이다.

그러므로 교회사는 신, 구약의 성경 신학에 기초하고 있다. 지난 반 세기 동안에 걸쳐 지금까지 심심찮게 우리를 놀라게 하는 고고학적 발견들—사해사본, 애굽의 노스틱 문헌—은 신약 연구에 빛을 주므로서 古代 교회사 연구에 필수 불가결의 연구 요소가 되고 있다 (에컨데 말시온의 노스틱 요소, Cullman 같은 이는 요 4:38 “다른이들”을 Qumran인으로 보므로 초대 교회 음적임과 연관 시킨다).

교회사가 그 진리의 역사성을 강조할 때 교의학과 윤리학의 근간이 된다. 오늘날 Urgeschichte라 하여 역사적 진리를 초시간적 개념에서 이해하고 “실존적 결단”이니 “심리화과정”이니 하여 역사성이 없는 순간으로 진리를 이해할 때 교회사는 그 “사실성”에 강조하고 사실적 진리를 규명하려고 한다. 교회사는 진리 자체를 전하려고 하는 것이지 어떤 예화적 요소로서 취급되는 우스꽝스런 우화는 아니다. 이렇게 구약에 약속되고 신약에 계시된 구원의 사실들—예수 그리스도의 나심, 수난, 죽음, 부활, 승천, 오순절에 성령의 내림, 오심으로 교회의 실제적인 출발—은 후대 신학의 소산물도 아니고 행15장의 첫 공의회에서 이루어진 것도 아니다. 바로 주님 자신이 “이 반석 위에 내 교회를 세우리니 음부의 권세가 이기지 못하리라”(마16:18)는 말씀에 기초하고 있다. 능력있는(Dynamic) 말씀 따라 교회가 生成되는 것이다(de plantatione ecclesiarum). 그래서 교회는 “살아계신 하나님의 집”이다.

2. 구원사와 교회사

성경에서 알려진 바의 구원 역사(historia Salutis)와 교회사와의 관계는 어떠한가? Bibliologie와 Ecclesiology와의 연구할 분야를 구분지우는 문제였는데 사실 구원의 역사와 교회사 간의 正體 구분을 정해 놓은 것은 없다. 그렇다면 교회사의 사건들이 구원사의 사실들과 같은 평면(Niveau) 위에 설 수는 없겠는가? 이

문제에 대해 J. Kamphuis 교수는 몇가지 시사점을 준다.

1. 救援사건들의 위치들은 다른 敎會史의 사건들과 마찬가지로 같은 평면 위에 있다. 말씀이 육신이 되었기 때문이다(요1:14).

구원 사건들이 오늘날 우리가 알고 있는 역사들 즉, 우리의 육중 성도들의 기도한 뜻에 고신 대학이 세워졌다든지, 니케야 회의가 일어났던 세계와 같은 역사 속에서 그것이 일어나지 않았다면 그 구원 사건들은 오늘날 우리와 아무런 실제적 관계가 없다. 주 예수 그리스도로 말미암아 획득된 구원을 그의 심령으로 말미암아, 교회사를 통해 전수되고 있으며, 오늘날 교회사 역시 하나님 구원 역사 속에 속한다.

2. 그렇다고 역사의 통일성을 인정한다고 해서 역사 내의 구분을 고려하지 않는 것은 아니다. 역사의 통일성(Oneness)은 Bibliologie이나 ecclesiologie가 다 같은 神學에 속한다는 것이 될 것이며 한 歷史內의 구분은 神學內의 分科別 제도의 구분을 가능케 하며 필요하게 한다.

3. 역사의 통일성 안에 확실한 구별이 있다. 성경에서는 하나님의 뜻이며 그리스도로 이루어진 구원에 대해 권위있는 계시가 주어져서 단회적 정경으로 받아지고 있다. 반면에 교회사의 어느 시기든 이런 계시적 성격을 띤 것은 없다. 비록 믿는 자에게 주께서 그의 섭리와 은혜의 역사에서 계시 되기는 해도 언제나 이런 것은 이미 성경에 계시된 것에 의해 결정 된다.

4. 하나님의 계시가 신빙성있는 계시며 이 계시에 의해 결정 된다면 사람은 위임된 사명에서 행한다. 교회사는 하나의 분야로서 이 源泉에서 부터 비평을 받는다.

5. 교회사 연구와 기술은 원천적 비평을 받을 뿐만 아니라 미래 모든 역사에 대해 비평, 판단할 목적이 있다. 교회사의 모든 사건은 성경 정경의 권위 아래 있다. 이는 교회가 교회되게하는 하나님의 말씀의 상대화를 허용치 않는다는 것이다. 신앙 고백적인 교회사 서술은 계시된 성경 교리와 교회가 받아들인 것과 일치되어야만 한다. 이 정경적 권위는 어떠한 역사의 형편에서도 변할 수 없다. 그러나 교회사의 어떤 것이든 절대화 하는 것—교황 제도, 성경과 전통을 동일신상에 두는 것 등은 역사 비평에 의해 제거 되어야만 한다. 콘스탄틴 대제가 동 로마로 갈 때 서 로마를 로마 감독(교황)에게 회사 하였다는 콘스탄틴 회사(donatio Constantini)는 후대에 이테리 人文主義者 Lorenzo Valla의 본문 비평에 의해 위조로 판명되었다. 이런 뜻에서 보면 “기술된 것은 일어나는 것이다”(er statt ge-

schreven, er is geschied)라는 논리는 재고할 필요가 있다. 에컨데 과거에 진리의 소리를 말하다가 로마 카톨릭의 종교 재판의 단두대에서 이단으로 사라져간 많은 dissent들, 그들의 기록은 불태워지고 남은 것이라고는 그들을 처형한 원수(?)들의 입장에서 기술된 몇몇 定罪 귀절들만 있다. 우리는 보다 더 넓은 역사적 Specturum에서 조명 해야 할 것이다 (근자의 Nestorius에 대한 새로운 이해도 그렇다) 이런 역사 비판에서 우리는 개혁 주의적 역사관을 확립해야 한다.

6. 성경은 그리스도안에서의 하나님의 일이며 이 세상에서 그일의 역사에 대해서 권위있게 말씀한다. 이 하나님의 일을 교회사 기술의 출발점으로 인정하는 이 자체가 이 세상 역사진전에 동일한 하나님이 작용하는 것을 인정하는 것이다. 그런데 교회사의 관심은 이 하나님의 말씀에 대해서 혹은 기억해서 사람들이 어떻게 응답하였는지를 기술하는 학문이다. K. Schilder의 구분에 따라 말하면 그리스도가 모이게 하는 회중(Congregatie)은 다른면에서 보면 믿는자들의 모임(Coetus)인 것이다. 교회사에서는 이 믿는자들의 모임(Coetus) 곧 우리 인간의 탐구해가는 대상을 다루는 것이다. 그러나 교회사는 엄밀한 의미에서 신학(신에 관한 학문)은 아니다.

3. 교회사와 교회정치

교회사와 교회정치는 不可分의 관계에 있지만 어느 하나를 代置할 수는 없다. 이 양자를 하나로 묶어 하나의 유기체적 학문을 構成할 수도 있겠다고 생각되지만 우리가 권위있는 하나님 말씀에 토대하는 학문인 이상 양자를 나누어 생각함이 더욱 실제적이다. 물론 교회정치는 전형적인 역사학은 아니다. 그렇다고 교회정치가 중요한 역사적 면을 갖지 않는다는 뜻은 아니다. 일정한 공간에서 일정한 시기에 교회 정치가 制定되었던 바의 교회 규율은 교회사를 통과 하였다. 우리 총회가 1972년 웨스트민스터 신조를 우리 교회 信行標準으로 받을 때는 그 정신을 이어 받자는 것이었다. 곧 교회內의 신조나 행함에 교회의 권위주의를 향기 하면서 순수한 하나님 말씀에 기초한다는 것이었다. 교회정치는 Bibliologie에 기초하여 신앙 고백을 결정한다. 그런데 성경을 이탈한 교회정치는 교회사를 질식 내지 횡포화 시킨다.

앞에서도 말한 “콘스탄틴 회사” 문서가 로마 카톨릭 역사 편찬자들에게, 교리사적 편견을 갖도록해서 中世 교회에 얼마나 많은 영향을 미쳤던가! 이렇게 교회정치가 잘못되므로 교회사를 위협스럽게할 뿐만 아니라

또 다른 면에서 교회사 본질을 떠나게 하는 위험도 있다. 우리의 교회정치 한 조목결정에 개혁주의적 성경적 기초없이 어떤 인습이나 비성경적 결정을 한다면 그것이 얼마만큼 교회의 순수발전에 저해되는지 후대 역사는 알게된다.

계몽 시대의 정신은 교회사 연구에 그 신학적 성격을 부인한다. 현대 文化史에 참여함이 없이는 오늘 우리 사회를 이해할 수 없다는 구실에서 교회사와 교리사나 교회정치를 일반 세속적 역사학으로, 소위 순수 객관적 학문으로 연구하려고 한다. 그리고 보면 교회사 연구에 모든 교리학적 경건한 전제가 없어지고 만다. 이렇게 되어지면 교회사학은 일종의 종교 사회학, 理念史내지 비교종교학으로 전락되고 만다. 그러나 교회의 촛점은 교회다. 역사 속에 있는 교회다. 오직 성령만이 교회가 무엇이며 어떠한가 하는 것을 가르쳐 준다. 교회는 “세상의 기둥과 터다”(딤후3:10). 그러니 교회사는 종교 文化史的 현상의 역사 기술이(Christendom) 아니라 교회—진리의 기둥과 터—史를 촛점으로 하고 있다. 그렇다고 교회사 기술에 일반역사의 원인적 요소를 고려치 않는다는 것이 아니고 다만 그 근간과 강조점을 말하는 것이다. 그러나 신학교의 교회사는 일반 역사 속의 교회사 관심에서가 아니라 신학 속의 교회사를 살피려는 것이다.

요컨대 우리는 교회사나 교회정치의 상호 관련성을 중히 여겨 Ecclesiology 연구에 일조를 준다고 믿는다. 교회사는 은혜의 말씀에서 설정된 교회를 정돈하는 서술이고 교회정치사는 교회가 이 은혜의 말씀의 수행자가 되도록 부름받은 소명—실패할 수도 있었지만—을 성취시키는 서술이다.

4. 교회사와 책임

교회사는 진리를 증거할 사명을 갖고 있다. 어떤 면에서 교회사는 탄식과 애통으로 점철되어 있다. 단지 그리스도 이름 때문에 진리를 증거하다 수치와 치욕을 당한 이들, 그들은 오늘의 성도들과 교제하기를 원하고 있다. 敎會史家는 선한 신앙 고백 때문에 핍박을 받은 자들 편에 서서 그들의 존귀와 이름을 변호할 책임이 있다. 그들에 대한 역사 이해가 잘못 되어 있으면 교정할 책임이 있다. 달리 말하면 교회사는 변증학에 대한 의무도 있는 것이다. 개혁주의 역사가는 종교개혁에 대한 로마 카톨릭적 해석에 반대하여 그 순수한 목적을 옹호 해야할 의무가 있으며 高神의 출발도 바르게 전할 이유가 있다. 각 교회사 시대 마다 진리에서 이탈해 가는 배역 정신이 여러가지 모습으로

나타남으로 그 특수성을 감안하여 응답할 책임이 敎會史家에게 있다. 지면 관계상 각 시대의 교회사의 특수성에 대해서는 피하겠다.

또한 오늘날 교회사가는 하늘을 치솟는 교회 침탈 주위에서 양손 벌터 구걸하는 영혼들에 대한 책임도 무시하지 않고 있다. 이들을 어떻게 교회의 무리 속에 선교할까 하고 관심을 기울이고 있다. 유명한 Latourrett교수는 교회사 발전을 선교 발전상에서 보고 있다. H. Bavinck박사 역시 선교학을 주경학, 교의학, 윤리, 교회 역사, 설교학에 관련시키면서 선교학을 교회사의 한 분과로 본다. 그러나 감람 신학교에서는 선교학을 실천 신학적인 면으로 취급하고 있는 경향이다.

5. 교회사 탐구와 교회사 기술

어떤 역사를 잡아 탐구하는 일은 지구력이 필요하고 고된 작업이나 그 만큼 가치있는 일이다. 역사의 원천적 자료들을 찾아 탐구하는 일은 일생의 기간을 요하는 희생적인 일이다. 이렇게 탐구자가 펜을 잡은 것은 써서 기술에 남길 뿐만 아니라 그 시대의 교회들에게 그 사실 그대로를 전해 주려는 목적에서다. 교회사 탐구자나 기술자는 다 말씀의 봉사에 충실하려는 사명감에서 그렇게 한다. 오늘 우리 교회의 기원과 목적에 대한 다큐멘터리적 기록은 후 세대에 많은 역사적 의의를 남길 줄 안다. 이런 점에서 우리 교회의 창시자들—한상동, 주남선 목사님들 등—에 대한 전기들 다소 역사성 보다 경건성의 입장에서 썼지만, 그래도 늦지 않게 나타나게 한 나의 한 동역자 심군식 목사님의 노고를 높이 평가한다. 또한 앞으로 우리 교단의 확장에 외국 자매 교회들의 그 역사적 상호 관련성과 그 신학적 입장들을 정리해 보는 일들은 앞으로 우리 교회 신학적 정진에 도움이 될 것이다.

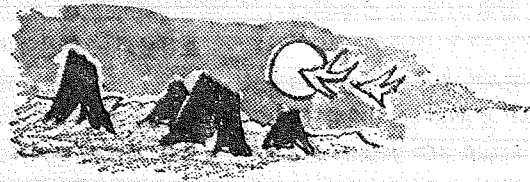
Peter Kawerau의 *Das christentum des Ostens*는 회람 정교회의 이해에 일문을 담당할 것이다. 이 부분에 대한 관심이 오늘날 드높아지고 있다. 고원한 신비주의가 결들인 동방기독교는 이론적 서방기독교의 타

락에 종종 부흥의 불길을 넣어준 것도 부인 못할 사실이다.

6. 교회사 연구 태도

지난 세기 동안에 주경학과 교의학에 대한 열성도가 컸던 것은 사실이나 오늘날 미국 신학교에서는 교회사에 대한 관심도가 증진하고 있다. 지금까지 닦아 놓은 주경적 기초를 넘어 교회사를 다시 음미할 뿐 아니라 새로운 자료에 관심을 기울여 가는 것은 바람직한 일이다. 필자가 다닌 미국의 한 신학교에서는 역사 신학적 분류에 따라 타 신학 분야도 정리해가는 모습을 보았다. 그러니 교회사 학도는 지성과 열심을 갖고 교회사 연구에 임해야 할 것이며 지난 세기의 언어들을 오늘의 우리 세대의 것으로 만들어야겠다. 또 한 가지는 교회사 연구에 언제나 개혁주의 비평 정신과 함께 상상력이 요구된다. 역사는 잠작스럽게 폭격하는 것이 아니라 전대의 어떤 이유를 가지고 포물선과 같이 우회하고 있는 만큼 그 이유들을 냉철히 무시하는 상상력이 필요하며, 近因, 遠因의 요소들 중적, 횡적 요소를 다 보고 역을하게 사라진자들에게 말씀의 위로를 주어야 한다. 교회사 연구는 적응성을 갖고 임해야 하며, 하나님 말씀의 빛에서 예리하게 관찰하고 그 적응성을 생각해야 한다. 또한 역사는 구체적 상황속에 개체적 경우도 있는 만큼 매사에 개혁주의적 적응성에 처신해야 한다.

끝으로 Owen Chadarick의 *The History of the church: a select Bibliography*는 교회사 연구 자료 획득에 암시를 줄 것이다. 정기 발간물로 말하면 미국에서는 Church History, 영국에서는 The Journal of Ecclesiastical History가 유용하다. 현재 미국 Iowa의 Sioux Center에서 연구 활동하고 있는 John Vanderslelf의 교회사 접근 방법은 기독교 철학적 배경의 비평적 정신에서 교회사 접근을 하는데 관심을 가져 볼 만한 방법이다.



實踐神學

편 집 실

교회가 타락할 때는 항상 하나님의 말씀보다 사람의 말을 더 좋아하게 되는 법이다. 교회가 세속화될 때는 하나님의 말씀의 방법보다는 사람의 방법을 더 써왔다는 것이 사실이다. 오늘날 한국교회의 심각한 문제들은 결국 실천신학의 부재(不在)에 있다고 본다. 신학의 본래의 목적은 영혼구원을 위한 실체적인 것이라면 신학이론이 인간이 발붙이고 사는 세상과 인간 그 자체, 그리고 교회에 실제적으로 어떻게 적용되어야 할 것인가를 학문적으로 정리하지 않을 수 없다. 이런 학문적인 정리가 없기 때문에 신학이론과 목회의 현장 사이에는 너무나 거리가 멀었던 것이다. 우리가 신학의 네 기둥이라고 할 수 있는 성경신학, 조직신학, 역사신학, 실천신학등을 들 수 있는데, 실천신학만이 유일하게 낙후된 감이다. 실천신학과 타신학과의 관계는 결코 독립적이지 않고 상호의존적이다. 실천신학이 없으면 신학 본래의 사명을 감당할 수 없는 것이다. 그런데도 실천신학은 가장 푸대접 받고 소홀히 다루어진 변두리 신학이 되어 버렸다.

1. 문제의 제기

흔히들 실천신학을 가리켜서 신학의 합성학문(合成學問)으로 보는데, 그렇다면 타신학의 발전과 무관할 수 없는 것이다. 따라서 실천적 경험(praxis)이 기초가 되는 사회과학분야의 학문도 상당한 관련을 갖게 될 것이다. 종전(終戰) 이후 신학적 발전이 쪼개 다양해짐에 따라서 실천신학의 범위도 폭 넓어지게 되었다. 더구나 교회의 선교적 사명이 강조되고, 교회론과 선교학이 신학의 중요한 부분으로 부각됨으로 근래에 와서 실천신학을 보는 눈이 달라지게 되었다. 사실상 실천신학이란 말이 처음으로 학계에 등장된 것은 Philipp Marheinecke가 쓴 "실천신학개요"(Futwurf der praktische Theologie)란 책이 1837년에 출판되면서 부터였다. 그후에 소위 감정의 신학자 F. Schleiermacher가 1850년에 "복음적 교회의 원칙에 따른 실천신학"(Die Praktische Theologie nach die Grundsätzen der Evangelischen kirche)이란 책을냄으로 실천신학이

현대신학의 넓은 토론광장에 나서게 되었다. 프로테스탄트 교회에서 목회신학이란 말을 처음 쓰게된 것은 C. T. Seidel이 쓴 목회신학(pastorale Theologie)이 1749년에 쓰인 것이 시초이고, 또한 화란의 신학과 J. J. Van Vosterzee가 쓴 목회신학은 1878년에 내어 놓은 것이다. 최근의 루터파 신학자 G. Ebelling 교수의 말과 같이 "아이러니컬하게도 지금까지 실천신학이란 신학의 학문성으로 볼 때 할 일 없는(jobless) 과목으로 소외되어 갔던" 것이 사실이었다.

2. 정의 및 범위

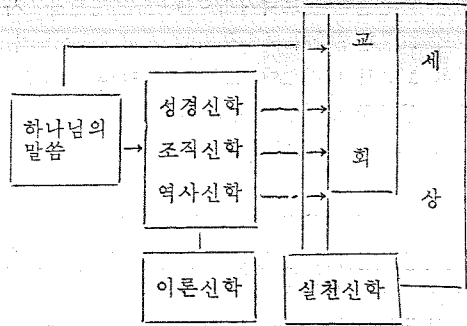
우선 앞서 말한 슬라이엘마허의 경우를 보면 그의 저서 "복음주의교회 원리에 따른 실천신학"에서 교회를 유지하고 완전하게 하는 방법이라고 하였다. 최근의 몇몇 학자들, 즉 W. Jetter는 "실천신학은 하나의 학문이라기 보다는 오히려 교회를 위한 봉사의 계획이고 또 그것을 위한 제1단계 훈련"으로 보았다. 그래서 G. Krause는 교회의 행동학으로, Otto Haendler는 현대 교회의 구조신학으로 R. Bohren은 "실천신학은 선교학이나 에큐메닉스와 같이 교회의 실제적인 모임(Sammlung)과 보냄을 받음(Sendung)을 다루는 학문이다"고 정의한다. 한편 아브라함 카이퍼(A. Kuyper)는 실천신학을 교회를 위한 봉사적 그룹(De Diaconologische Groep)에다 두면서 "실천신학이라 함은 그 당시의 기독교적인 실제의 모든 것을 포함한다"고 하였다.

하나님의 말씀은 진리인데 그 진리란 단순한 이론이 아니라 바로 실천적 진리(praktische-wahrheit)를 의미한다. 항상 새로 일어나는 하나의 사건 속에 생동하는 진리를 만나게 된다. 그러므로 결국 역사신학과 더불어 조직신학이 구체화됨에 따라서 제3의 형태로서 실천신학이 초래하게 되는 것이다.

오늘날의 실천신학의 범위는 어떻게 달라지고 있는가?

첫째로 최근에는 실천신학의 내용과 범위가 넓어져 교회와 세계를 동시적으로 생각과는 방향으로 나아가고 있다.

表 1.



둘째로 이제 실천신학은 “하나님의 선교(Missio Dei)에 대한 교회의 참여를 다루는 학문”으로 보고 그 범위를 확장시켜 나간다.

셋째는 평신도에 대한 새로운 인식이다.

넷째, 실천신학은 묵회와 관련된 응용신학(Impliziten Theologie)의 요소들을 이끌어 내는데 관심을 둔다. 이것은 또한 달리 말하면 기독교 윤리의 사회적 적용을 다루는 학문이다. 칼빈주의는 하나님의 말씀이 생의 전분야에 걸쳐서 관계되는 것으로 본다. 신학이 지나치게 사변화 되고 이론화되어 우리의 구체적 생활과 무관한 것이 많은데 반해서 실천신학의 한 부분으로 응용신학은 새로히 연구되어야 한다.

3. 諸方法論

● 방법론의 중요성

다른 신학분야들이 실천신학을 객관적으로 추구해 나가는 전제가 된다고 하면 결국 모든 신학분야가 praxis를 지향하게 되고, 이렇게 되면 실천신학은 모든 신학의 전제일 뿐 아니라 기준이 된다. 실천신학은 교회를 위한 것이요, 선교를 위한 것이요 사회문제까지 해답을 주어야 할 학문이다. 그렇다면 학문으로서의 신학을 생각할 때 방법론이 문제되지 않을 수 없다. 더구나 실천신학이 교회의 프락시스를 전제로 한다고 할 때 신학 방법론 여하에 따라서 실천신학의 방향도 달라지게 되는 것이다.

그래서 우리가 문제 삼고자 하는 것은 올바른 신학적기초(theological basis)를 떠나서는 실제적 활동(plactical work)을 한다는 것은 믿을 수 없고 위험한 일이라는 사실이다. 다른 말로 하면 Text를 무시하고 Context만을 보는 것은 극히 위험한 일이다.

먼저 말할 수 밖에 없는 것은 그리스도인의 삶과 목양의 원리의 가장 확실한 기초는 성경적이어야 하며

동시에 신학적이어야 한다는 것이다.

사실 최근의 경향은 사회과학분야에서 연구 개발되어진 프락시스의 방법론을 전혀 비판없이 교회의 프락시스 또는 실천신학의 방법론으로 받아들인 것에 대한 학문적인 반성이다.

실천신학에 학문적인 정립의 부족으로 말미암아 행동과학의 방법을 신학과 교회의 프락시스에 무차별 적용하고 있는 것이다. 예를들면 그룹다이믹스(Group dynamics)를 목회현장에 사용하거나 Robert Schuller의 적극적 사고방식(positive thinking)의 유형과 이론이 우리 교회 안에 너무나 깊숙히 들어와 버렸다. 또한 “잘 먹혀 들어가는 방법”의 실용주의와 “목적이 수단을 신성화 한다”는 반기독교적 사고방식까지도 교회성장을 이유로 하여 정당화 되어가는 이태이고 보면 실천신학의 방법론의 정립이야말로, 오늘의 신학과제 중에 가장 급선무가 아닐수 없다.

1) 슬라이엘마허(Schleiermacher)의 方法論: 슬라이엘마허가(1768~1834) 죽은 후인 1850년에 출판된 “복음적 교회의 원칙에 따른 실천신학”이 실천신학을 다룬 이론신학과 마찬가지로 학문적인 수준으로 끌어올린 저서이다. 그는 다음과 같은 문제점을 제시했다. 흔히들 조직신학 즉 교의학이 본래의 신학이고 실천신학은 교의학을 응용한 어떤 형태에 불과하다는 式의 신학이론을 날카롭게 비판하였다. 왜냐하면 데오리와 프락시스(Theorie-Praxis)의 관계가 없는 신학을 학문적 실재성이 없다고 본 때문이다. 우선 그의 方法論을 개요해 보면

가) 성도의 개인적인 종교경험을 학문의 내용으로 다루고 있다.

나) 실천신학을 모든 신학의 뒷자리에 두면서 비신학적인 보조학문을 실천신학을 위하여 연결시킨 것등이다.

그의 方法論은 주관적이요 경험적이다. 그는 하나님의 참 계시는 오직 인간의 내적생활 속에 있다는 것, 특히 누구보다 신의식(神意識)을 많이 받은 예수그리스도의 내적생활 속에 있다는 가정 위에 그의 학설을 발전시켰다. 그러나 슬라이엘마허의 방법론을 받는다면 신학의 원천이라고 가정할 크리스찬의 공동경험은 어떤 특정시의 경험일 것이며 시간과 공간이 달라지면 따라서 그 원리도 바뀌어질 터이니 그가 터득한 진리는 절대적이 아니고 상대적일 것이 분명하다. 이와같은 주관주의적 방법은 신비주의적인 경향으로 기울어지게 되고 모든 자유주의 신학사상의 디딤돌이 되었다.

2) 투루나이젠(Turneysen)의 方法論

투루나이젠에게 신학형성의 절대적 영향을 끼친 사람은 포스토에프스키(Dostojeupski, 1821~1881)와 블룸하르트(Blumhardt, 1805~1880) 그리고 칼발트였다. 투루나이젠이 신학의 재료를 제공했다면 칼발트는 이를 신학적 틀과 체계로 만들어 낸 것이다. 칼발트가 사변적인데 반해서 투루나이젠은 실천적이었다고 볼 수 있다.

그의 방법론을 알아보기 위한 큰 지름길은 그의 대표작인 묵회학원론(Die Lehre Von der Seelsorge)을 개요 분석하는 것이 최상이라고 본다.

이 책은 3부 16장으로 구성되어 있는데 제1부는 묵회의 기초이론을 다루면서 제1장에는 신학과 교회의 문제로서 “묵회는 교회안에서 하나님의 말씀을 개개인에게 전달하는데 그 본질이 있다”고 전제하면서 실천신학의 한 분야로서 이것에 봉사하는데서 그 학문의 소재를 찾아야 한다고 하였다. 그는 묵회의 대상을 인간의 영혼으로 보게 됨으로써 새로운 인간학적인 연구가 묵회학 영역으로 깊이 들어온 셈이 된다. 특히 그는 방법론에 있어서 인간의 생활학적, 철학적, 심리학적, 신학적 이해를 역사적으로 취급하고 이런 제반 인간의 측면을 묵회의 관점에서 포착하려고 한다. 그는 심리학과 정신치료법을 보조학문 중에 가장 가깝다고 인정하고 현대심리학의 거장들인 Sigmund Freud (1856~1939)과 Karl G. Jung (1875~1961)등의 인간이해를 그대로 받아 들이고 그런 바탕에서 인간을 하나님의 구원의 대상으로 본다. 그러나, 그도 신학방법의 기초로서 성경관의 잘못으로 만족할 만한 결론을 얻지 못하였지만 실천신학을 학문적으로 이만큼 다룬 사람도 없을 것이다.

3) 힐트너(Hiltner)의 方法論

힐트너는 금세기에 있어서 신학적인 모험으로 가장 과학적인 방법을 도입하였다. 그의 주저인 묵회신학서설(preface of patorial Theology)을 보면 그는 산 인간자료(living human documents)들을 중요한 실천신학연구의 대상으로 삼고있다. 힐트너는 우선 방법론의 전제로서 자료의 조직방법, 의미의 평가, 자료간의 상호관련성을 특이하게 취급한다. 그것은 묵회신학이 목양의 퍼스펙티브(The shepherding perspective)에서 얻어진 자료에 근거해서 이 말을 여러모로 활용하게 되는 것이다. 이른바 perspective에 의한 실천신학을 분류하면서 세상과 교회를 한 눈에 두고 그 전체를 포괄하는 실천신학적인 프락시스를 ㉞복음전달 중심 ㉟인간화 중심 ㉠조직훈련 중심으로 상호 관련의 퍼스펙티브로 생각할 수 있다는 것이다. 한마디로 말하면 힐

트너는 사회학, 정신의학, 임상심리학 등에서 얻은 프락시스를 실천신학의 프락시스로 바꾸는 방법을 사용하여 왔다. 실천신학이 기능중심의 신학이라고해서 성경신학적 고찰과 비판없이 행동주의적인 관점에서 형성되는 실천신학 방법론을 우리는 받을 수가 없다.

4) 화버(Faber) 스톨버그(Stollberg) 샤펜버(Scharfenber)의 方法論

이 세 실천신학자들은 현재 독일에서 가장 권위를 가진 학자들로서 1970년대에 매우 눈부신 활약을 하였다.

㉡ H. Faber ; 그는 C. Rogers의 방법을 그대로 채용하고 그것을 신학적으로 해명하려고 한다.

㉢ D. Stollberg ; 그의 책 “그룹을 통한 묵회”란 책에서 화버보다 더 강하게 심리학의 치유적 체험들을 묵회에 적용하고 있다.

㉣ J. Scharfenber ; 샤펜버는 치유적인 방법들을 신학적으로 묻는 과제를 주제로 삼는다. 그리고 신학과 치유적 방법과의 만남을 체계적이고 일관성있게 추진한다. 이 세 사람은 앞서 말한 힐트너의 방법과 같이 인간학적인 치유형태(Therapieformen)를 답습하는 것이라고 볼 수 있다.

5) 카우퍼(Kuiper) 아담스(Adams) 클라우니(Clowney)의 방법론

이 세 사람은 다같이 미국 웨스트민스터신학교의 전직 또는 현직 실천신학 교수들이다. 이들은 실천신학의 근거로서의 성경관이 칼빈주의적인 입장임을 분명히 말하고 실천신학의 프락시스의 장(場)이 교회를 역시 칼빈주의의 입장으로 보며 실천신학의 프락시스의 주체인 인간 역시 칼빈주의적인 입장을 취해서 하나님 앞에 선(Coram Deo) 인간임을 분명히 하였다.

㉤ R. B. Kuiper : 한마디로 그의 실천신학 방법론은 성경신학(Biblical Theology)적인 방법이었다. 또 하나님의 원칙은 예수그리스도는 교회의 머리시라는 단순한 성경교리가 그의 신학을 풀어나가는 기준이 된다.

㉥ J. E. Adams : 그의 책 “Competent to Counsel”의 서론에서 “필자의 방법은 전제론적(Presuppositional)인 것이다”라 하고 또 “필자는 모든 신앙과 행위의 표준인 정확무오한 성경을 분명히 받아 들인다”라고 말함으로 성경적인 방법이 진부한 방법이 아니고 더 새로운 방법임을 말했다.

㉦ Edmund P. Clowney : 그는 그의 선배적인 카이퍼와 아담스의 방법과 완전히 일치하고 있다.

6) 베인호프(Veenhof) 피페트(Firet) 및 기타 화란 개혁교회의 실천신학자들의 方法론

㉧ 베인호프(Veenhof) 교수는 언제나 세상과 교회

를 한 하나님의 주권 아래 놓고 생각하는 전체성(totaliteit)을 강조한다. 그의 방법론은 한마디로 교회와 세상에 일어나는 모든 프락시스를 살아계신 하나님의 말씀과 모든 피조물을 주관하시는 하나님의 주권에 두고 있다.

⊕ 피레트(J. Fiset)는 목회가 하나님의 말씀을 가지고 사람들에게 파고 들어 가는 것을 그리스도의 성육신(成肉身)(Menswording) 개념에서 찾고 있다.

⊕ 워털링크(J. Waterink)는 칼빈주의 교육철학 수립에 일생을 바친 사람으로 무엇보다도 이원론적인 사상을 거부하고 칼빈주의 사상은 하나님께 향한 인간의 삶의 전체성(totality of life)을 강조하였다.

⊕ 브릴렌버그 부르트(G. Brielenberg Wurth) 그의 방법론은 역시 성경이 신앙과 행위의 유일한 법칙으로 보고 칼빈주의적 신학과 신앙을 생활전역에 응용하는 응용신학(Applied Theology)이라고 할 수 있다.

4. 맺는 말

개혁교회가 강력한 힘을 가지고 있는 것은 단순히 교리의 우수성 때문만이 아니고, 하나님 앞에 살려는 노력과 그것이 실제로 설교로 나타남에 있는 것이다.

<5p에서 계속>

학과에서의 윤리학과 그외의 철학적인 강의에서 보충되어질 수 있을 것이다. 본교(일반)대학원의 신학과(윤리학과전공)에서는 이상의 세가지 측면을 3학기동안 6개 과목을 통해 골고루 연구하도록 계획되어 있다(새로 나올 본대학 요람 참조하기 바람).

끝으로, 현재 서구에서는 보수적인 신학교에서도 과거에 비해 기독교윤리학에 대한 관심이 증대되고 있으며, 대학원에서 이 분야를 공부하고자하는 사람들이 과거보다는 많아지는 추세를 보이고 있다. 전술한대로 기독교윤리학은 극히 포괄적인 연구이어서 무엇이 윤

리학의 경우 “하나님 앞에서”의 두드러진 교리를 붙들었을 뿐만 아니라 그러한 신전의식(神前意識)이 그의 목회생활 특히 설교 가운데 잘 나타났다. 우리는 지금까지 실천신학의 서설과 방법론을 개론적이거나 인물 중심으로 다루어 보았다. 이로써 우리는 이미 오늘의 실천신학의 문제성이 무엇이며, 앞으로 방향이 무엇인 가도 들어난 셈이다. 실천적인 신학, 즉 프락시스를 중심한 신학이라고 해서 정신분석학이나 임상심리학 방법, 과학적 분석방법을 그대로 도입해서 쓴다면 결과는 중대한 문제가 일어나게 될 것이다. 실천신학은 이제 이론신학을 도와주는 변두리 학문이 아니라 교회의 신학으로 가장 종합적인 신학이 되어야 할 것이다.

그러므로 교회의 성패는 실로 실천신학의 방향에 달려 있다고 할 수 있다. 우리는 이때 우리의 실천신학의 현 주소를 바로 파악하고 성경적이고 칼빈주의적인 입장에서 실천신학을 정립해야 될 것이다.

앞으로 한국교회는 복음의 구체화, 신학의 구체화인 실천신학의 과제를 재삼 인식하고 오늘의 교회를 살피고 오는 시대에 펼쳐질 다양한 문제들을 해결하고 새로운 방향을 제시해야 할 것이다.

(참고문헌목록은 鄭聖久 著 「實踐神學概論」 참조)

리학연구라고 한마디로 말하기가 어려울 정도이다. 기독교윤리학은 한마디로, 현재와같은 복잡한 생활의 형편속에서 어떻게 성경을 통해 나타나는 하나님의 요구를 지킬 수 있을 것인가의 지극히 어려운 문제에 대해 적어도 그해답을 얻도록 노력해 볼 수 있는 역량을 키우는 연구라고 불러서 과히 잘못이 아닐 것 같다. 기독교윤리학이 대단히 포괄적이라는데서 모호하지만 한편 연구해볼 수 있는 면이 다른 과목보다 넓기 때문에 차츰 많은 학생들이 관심을 가지게 되는 것이 필자가 수년간 화란에서의 경험인 것 같았다.

宣 教 學

崔 光 錫 (신연 · 3)

Emil Brunner는 말하기를, “물이 타는 것으로써 존재하듯이 교회는 宣敎로 존재한다.”고 말했다.¹⁾ 오늘날 교회의 사명과 선교의 필요성을 단적으로 보여준다고 생각된다.

I. 學問의 性格

선교학은 Science of missions (Missionslehre) 또는 Missiology란 단어로 표기되는바, αποστέλλω 내지 mitto 곧 ‘보내다’(to send)의 의미를 가진다. 또 prosthetics라는 사도행전의 단어에서 찾기도 한다(행2: 14, 5:14, 11:24).²⁾ 또는 ‘사도의 신학’(Theologie van het Apostolaat), ‘사람 낚는 어부, (halieutiek)라는 명칭을 쓰기도 한다.³⁾ 교회사를 통해 교회는 그 초기로부터 중사해 왔고 신학으로하여금 선교문제를 고려하게 해왔다. 물론 시대에 따라 그 강약이 차이가 있었음을 간과할 수 없다. 15, 16세기에 선교무대가 확장되었고(예 : J. Cook대장의 남태평양여행기록은 carey에게 큰 감동을 주었다), 부흥내지 각성운동(예 : 요나단 에드워드의 대각성운동)은 William Carey로 하여금 선교회를 창설, 인도선교의 장도에 오르게 함으로 현대 선교는 막을 올렸다. 그뒤 ‘위대한 선교의 세기’(1815 ~ 1914)가 도래했고 현대는 선교의 점검시기(time of testing)가 도래했다고 보겠다.

사실 ‘선교’ 또는 ‘선교학’을 어떻게 정의하는 것은 그 사람의 신학적 배경이 어떠한가에 따라 서로 다르게 될 것이다. 선교란 말 자체가 오늘날 펴 애매한 개념으로 바뀌었기 때문이다. 1952년 월링겐회의 이후의 Missio Dei 라든가 전통적 교회의 선교개념인 Missio Hominum 등이 있다. 또 이와 다른 각도에서 다음같이 말할 수도 있다. ;

전도 : 조직에 구애됨이 없이 산발적으로 전파되는 복음전파의 행위이며, 조직적이 아닌 개인적인 활동으

로서, ‘개인이 개인에게 예수 그리스도의 복음을 전파 하되 성령의 능력으로 예수 그리스도를 소개하여 그리스도를 나의 구주로 나의 하나님으로 믿고 영접하여 하나님의 자녀가 되고 그리스도의 제자가 되며 교회의 지체가 되도록’ 권면하는 것이라 정의할 수 있다. 예로서, 빌립이 에디오피아 내시에게 일대 일로 전도한 경우를 들 수 있다.

선교 : 지상의 인간을 구원하기 위한 성부, 성자, 성령의 사역이며, 이 사역이(산발적이 아닌) 조직적으로 나타나는 것으로서, 복음전파를 위한 그리스도안에서 ‘조직되어 일하는’ 기관들의 활동이며, 이 선교는 단순행동이 아닌 종합행동으로서 마치 농부가 결실을 얻는 것이 목적이려면 그 목적을 위하여 ‘좋은밭을 구입하고, 종자를 선택하여, 적기에 파종하고, 잘 가꾸어, 알곡을 거두는’ 모든 행위와 이에 부수되는 법률, 유허, 재료를 순서에 따라 질서있는 조직의 행동에 의한 전파행위이다.⁴⁾

그뿐 아니라 이상의 차이에서 더 나아가, 선교학은 傳導·奉仕·證據와 같은 교회의 對外的인 활동을 대상으로 하는 학문이다. 외국의 선교활동이나 개인전도, 교회성장분야도 동시적으로 포함하나 최근에 이런 과목들이 독립되어가고 있다. 교회가 어떻게 선교해야 할 것인가 하는 방법론도 중요하지만 선교학에 대한 神學的인 整理도 시급한 과제로 남아 있다.⁵⁾

II. 神學教育過程안에서의 宣敎學의 位置

아무래도 신학에서 선교학의 중요성을 부여한 학자로 Schieiermacher를 들 수 없다. 그는 「實踐神學을 위한 小論」에서 선교학(이론)을 실천신학과 아래 두었다.⁶⁾ 그리고 선교학의 개척자는 G. Warneck인데, 그의 「大學에서 宣敎研究」에서 선교가 학문적이 되는 것이 가능함을 묻고 선교에 대한 학적 중요성을 변론했

1) as cited in Baker's Dictionary of Practical Theology, p. 59.
2) J. Verkuyl, Contemporary Missiology (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 17.
3) 鄭聖久, 「實踐神學概論」(서울: 총신대학교출판부, 1980), p. 191.
4) 리강무, 「어린이선교학」(서울: 한국어린이 선교 신학교교재) p. 21.
5) 정성구, op. cit., p. 192.
6) Verkuyl, op. cit., p. 7.

다. 선교학은 역사적 사건을 추적할때에 교회의 한 분야로 다루어지기도 하고(J. Schmidlin), 선교와 역사 사이를 구분 안하기도 하나(F. E. Daubanton) 宣敎史도 그 독립적 학문성이 고조되고 있다.

한편, 神學百科⁷⁾로 유명한 A. Kuyper는 선교학을 增加學(Prosthetics)이라 하고 그 목적을 “그리스도밖에 있는 자들을 회심케하는 하나님이 정하신 가장 유익한 방법에 대한 연구”라고 보았다. 따라서 그는 실천신학 분야의 봉사적그룹과 교육적그룹에다 그 위치를 두었다. 화란 자유대학에 선교학을 창설한 J. H. Bavinck는 「선교학 개론」에서, 선교학이 다른 신학학문에서, 독립되진 않더라도, 독립적인 것으로 취급되어야 한다고 단언했다.⁸⁾

이상에서 우리는 선교학(이론)과 다른 신학(other theological disciplines)과의 관계를 다음같이 유기적으로 생각해 볼 수 있겠다: 주경신학은 선교학의 원리들을 형성하는데 필수적인 성경적 자료들을 마련해주고, 교회학은 교회의 본질과 사명을, 윤리적 문제들은 윤리학에서, 그리고 교회사와 다른 실천신학분야에서 도움을 받아야함이 마땅하다.

20C의 W. Freytag(1899~1959), Bavinck, Hoekendijk, Beaver, D. McGavran 등 모든 선교학자들은 다 자기의 선교사체현으로부터 각 대학과 신학교에서 나대로 선교학을 정립하고 있다.

III. 研究 및 接近方法

이하에선 공부과정과 결부시켜 연구방법을 제시하려 한다. 선교학은 크게 宣敎理論과 宣敎歷史로 크게 나누어서 연구하는바, 특히 前者는 선교의 성경적 근거와 그 입장을 밝히며, 여기에 비기독교사상을 연구하는 엘렝틱스(변박학)가 포함된다. 실제로 본 대학 대학원에서 선교학을 전공하게 될때 다음같은 커리큘럼을 이수하게 된다.

① 선교학이론—여기엔 성경적 선교이론, 그리고 Missio Dei에 입각한 현대 에큐메니칼 선교론이 포함된다.

② 선교와 문화—이는 선교지에 있어 土着化문제에

관한 제반분야를 다룬다. 한국서에도 1934년 정경옥박사에 의해 시작된 토착화 내지 한국적 신학의 형성이 지난 1960년대와 1970년대에 와서 크게 논의되었다.

③ 엘렝틱스—이는 ‘종교변박학’으로 적절히 옮길 수 있다. 비종교학적 접근이나 과거의 철학적·사변적 변증학에서 進一步하여 ‘선교적 변증학’을 시도한 것이다(Fuller에서 비교종교학을 취한다면 Westminster에서 Elentics를 강조한다).

④ 교회성장학—이는 맥가브란의 주도로 인도적(印度的) 색채가 짙고 homogeneous principle로 부족단위 집단개종을 주로한다.⁹⁾ Fuller 세계선교대학원의 사상을 그대로 무비판적으로 A. C. T. S에서 소개하여왔다. 해외선교 현장 뿐만아니라 국내에서도 가장 권장할 만한 분야이다.

⑤ 문화인류학—E. Nida의 많은 책을 비롯, Grundan과 Mayers의 책등 기독교 선교를 위한 인류학이 많이 소개되고 있다.¹⁰⁾ 과거 신학은 철학에서 큰 시사를 받았다면 현대는 사회학과 文化人類學과 랑대비하고 있다. 그리스도의 至上명령과 칼빈주의 文化觀에 입각, 개혁주의 선교학은 신학과 문화인류학, 역사학을 핵심으로 하는 종합적 학문으로 발전해 나가야 할것이다. 군대의 군사작전에 있어서 지도와 독도법이 필수불가결의 요건인것과 같이 문화에 대한 연구와 이해없이 타문화권선교는 효율적으로 실행될 수 없음을 안다.

⑥ 신학의 Contextualization—원래 신학교육의 contextualization에서 출발한 것으로, 논의가 진행됨에 따라 신학전반에 확대되었다. text뿐 아니라 context에, Theorie와 Praxis의 중요성을 환기시키려는 것이다. 본인은 이 idea에서 W. C. C.의 신학교육이 그 Excellence를 추구하고 있음을 필자의 학위논문에서 다룬바 있다.¹¹⁾

⑦ 해방과 신학—남아메리카를 포함한 제3세계에 있어서, 그리고 현 에큐메니칼 선교의 심장부처럼 되어 왔다.

⑧ 세계선교사—선교가 어떻게 발전하였는지를 敎會史的 안목에서 접근해 보는 것이다. 선교학은 학문의 성격상 교회성장의 요인을 역사적으로 추적하고 평가

7) 영어로 *The Theology of the Sacred*(「聖神學」)으로 번역됨.
 8) J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions* (Philadelphia: Presby. & Ref'd Pub. Co., 1965) xix-xx.
 9) Cf 전호진, “선교 100주년 그 전망과 회고—선교적 측면에서” 「미스바」 제6집(1980), pp. 32-33.
 10) William Carey Library Series는 Applied Cultural Anthropology에 관한 11권 이상의 책을 출판했다. Zondervan 출판사의 Contemporary Evangelical Perspectives도 이 방면에 몇권의 책을 낸 것으로 안다.
 11) 최광석, 「W. C. C.의 신학교육의 변천과 그 배경에 관한 연구」(고려신학대학대학원 기독교교육학전공 석사논문, 1981), pp. 23~31.

해야 하기에 교회사적 접근을 동시에 해야 한다.

⑨ Cross-cultural Communication, 超文化, 對文化宣敎, 他문화권선교, 租借문화—1920년대부터 선교학은 보다 효율적이고 타당한 타문화권선교를 모색하기 시작했다. 곧 문화식민주의적 선교실패를 만회하기 위한 세계선교의 체제정비 붐이라 할 것이다. 행동과학 특히 문화인류학이 기독교선교에 끼친 공헌과 커뮤니케이션의 원리, 더 나아가 타문화 이해, 문화상대주의와 성서의 진리, 타문화선교와 文化變動, 그리고 선교의 문화적 측면에서 본 타당성을 추구한다. Hesselgrave와 Mayers의 저서들이 많이 보급되고 있다.¹²⁾

⑩ 특수선교 연구—군선교, 학원선교, 산업선교, 기관선교, 윤락여성선교, 방송선교, 문서선교, 공산권선교...

IV. 代表的 學者 및 基本圖書

본인이 지난 2년동안 접한 책중 다음 세권을 들고싶다:

• Kraemer, Hendrik: *Christian Message in a Non-Christian World*, Grand Rapids: Kregel Pub., 1969, (1938), 450. pp.

• Bavinck, J. H.: *An Introduction to the Science of Missions*, Philadelphia: Presbyterian & Reformed Pub. Co., 1960, 321. pp.

• Verkuyl, J.: *Contemporary Missiology: An Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 414. pp.
 현대선교는 침례교 평신도인 캐리에 의해 친척되었고 19C 루터교의 바르네에 의해 현대 선교학이 정립되었다. 또 별가일이 공인하듯이 바빙크와 크래머에 의력 빛을 보게 되었다고 할 수 있겠다.

특히 화란이 낳은 Bavinck(1895~1964)와 Kraemer(1888~1965)는 같은 동시대인으로 재미난 사실들이 많이 있다: 둘 다 학창시절에 SCM에 참여하였고; 세계대전 어간에 지식인을 상대한것; 인도네시아와 자바

에서 20여년간 선교사로 일하였고(바빙크 1919, 크래머 1921년부터) 동방의 신비종교에 심취한점; 또 후에 귀국하여 여생을 각기 母校에서 선교신학자로 보낸점(바빙크는 1939년에 귀국하여 화란 자유대학에 선교학과를 신설하여 죽을때까지 캠펠신학교의 교수일을 겸하였다. 크래머는 1937년 라이덴대학 종교사 교수로); 둘다 多作한 정열가였다.

동시에 양자의 차이도 다음과 같이 비교될 수 있다. 바빙크는 화란 자유대학에서 神學과 哲學을 연구하였고, 크래머는 라이덴대학에서 東洋哲學과 文化史를 연구했다; 전자는 선교신학자였고, 후자는 언어종교학자로 라이덴대학 신학 교수회에 속한 첫 非신학자가 되었다. 그가 주장한 평신도 신학은 현대신학교육에 크나 큰 영향을 끼쳤다.¹³⁾ 그래서 크래머가 비교종교학의 유익(연속성)을 많이 강조한데 그쳤으나 바빙크는 개혁주의 입장에서 ‘엘렝틱스’라는 용어를 만들어 宣敎的辯證學(missionary Apologetics)을 학문으로 발전시키는 업적을 남겼다. 결국 바빙크는 개혁주의 선교신학자로, 크래머는 발트주의 선교(언어, 종교)학자로 대별된다고 보겠다. 앞으로의 과제는 같은 시대에 활동한 두 사람간의 상호관계이다.

세번째 사람인 현재 활약중인 Verkuyl박사는 1965년 바빙크박사의 후계자로 그 자리를 이어받은 이후 실로 세계 선교학계에 중요한 음성이 되어왔다.¹⁴⁾ 그는 앞의 두 사람에 못지않은 다작가로 50권이상의 책을 썼고, 최근의 「선교학개론」과 「전도학개론」은 모두 방대한연구의 산물이다. 그는 최근에 은퇴하였다고 한다.

역사적으로, 그리고 현대 선교신학자들의 자세한 면모를 살펴려면 Verkuyl의 책 pp. 18~88을 참조함이 가장 좋을 것이다. 그렇지 못할 경우, 鄭聖久, 「實踐神學概論」 pp. 194~206을 보면 별가일의 책을 잘 요약해 놓았다.¹⁵⁾

그리고 그의 참고할 책은 평장히 많다. 정성구박사의 전관서 부록Ⅲ, IV엔 국내논문색인 및 주요도서목

12) Zondervan 출판사에서 나온 대표적인 저서로는, David j. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-culturally*(1978); Marvin K. Mayers, *Christianity Confronts Culture; A Strategy for Cross-Cultural Evangelism*(1978); Grunlan & Mayers, *Cultural Anthropology*(1979).
 13) 최광석, op. cit., pp. 99~103.
 14) 그러나 개혁과 교회안에서 비판을 받고 있다. 전호진박사는 Verkuyl을 다음 세가지 측면에서 비판했다. ①Universalism(≠particularism) ②신경통주의위에 세움 ③해방으로서 선교 cf. Verkuyl, op. cit., p. 110, p. 149, p. 92, p. 93. p. 394f. p. 398. etc.
 15) 중요 이름을 열거하면 다음과 같다: Zinzendorf, William Carrey, G. Warneck, Karl Hartenstein, Walter Freytag, Walter Holsten, Hans Margull, Hans W. Gensichen, Peter Beyerhaus, Hoedemaker, J. M. Vander Linde, E. Jansen Schönhoven, Spendler, A. G. Honig, Camps, Bergma, H. Kraemer, J. H. Bavinck, J. C. Hoekendijk, Verkuyl, Van Leeuwen, J. Van den Berg. J. Blauw. Henry Venn, Max warren, Roland Allen

록이 세밀하게 조사되어 있음이 얼마나 다행한지 모른다. 그리고 선교학에 관련된 외국잡지들이 본교 도서관에 다수 있음을 감사하게 생각한다.

V. 最近의 動向

Westminster 신학교의 Harvie Conn박사는 1979년 양케이트를 통한 '현대 선교의 9가지 ISSUES'를 제시하여 주고 있다:

①복음과 문화 ②전도와 사회행동(해방신학) ③他宗敎文化圈(Elentics) ④Church and Mission(선교부와 자국교회 관계) ⑤敎會觀 ⑥Urbanization ⑦'하나님의 나라'와 선교 ⑧독재국가내에서의 선교문제 ⑨기독교와 모슬렘과의 대결.

현 한국교회의 선교신학의 동향을, 결론적으로 세분해서 요약해 보면:

i) Missio Dei에 입각한 신정통주의. 聖과 俗의 장벽을 무너뜨리고 意識化, 行動主義神學(Doing Theology), Nationalism과 Universalism의 충돌, 도시산업선교에 치중하고 있다. 이 그룹은 현대 W.C.C.의 주도권을 쥐고 있으며, 인간화로서 선교, 해방으로서 선교, 교회안과 밖의 대화를 강조하다보니 개인구원→사회관심→사회구원일변도를 치닫고 있다.

ii) 敎會成長에 對한 關心. 각 교파마다 각기 5000교회운동, 만교회운동 등 구체적인 목표를 세우고 국내개척 선교를 추진하고 있으며, 전군 신자화를 목표로한 군선교의 붐은 말할 것도 없고, 해외선교에 대한 관심이 주님의 재림이 가까움을 알려주고 있다. 또 이에 뒷받침되는 '목회자들을 위한 세미나', '전문적인 기관들'

또 교회의 遊休資源(혹은, 동결된 자산-God's Frozen people)적인 평신도 훈련등이 두드러지고 있다. 무엇보다 목회자들의 연장교육, 즉 대학원교육이 현저하게 증가되는 추세일로이다. 以上의 통찰은 본인이 W.C.C.의 신학교육의 변천을 연구한 결과 밝혀진 연구 데이터이다.¹⁶⁾

iii) 改革主義 宣敎學의 課題. 우리는 우리 자신의 뿌리를 잘 알고 있다. 동시에 우리는 W.C.C.의 선교신학을 냉철하게 판단 비판하므로 많은 유익한 통찰을 얻어낼 수가 있다. 그들이 견드리는 문제들은 대개 우리가 소홀히 한 분야라고 생각할 수도 있는 것이다. 우리는 이제 복음선교를 전문화된 영역까지 확장하며, 거기에 하나님의 주권을 선포하는 적극적인 개혁주의 선교신학의 수립을 위해 노력해야 할 때가 온것을 절감한다. 어거스틴이 Mode of the discovering the Truth와 Mode of professing the Truth의 두 형태를 구분했듯이, 우리는 선교신학은 다른 여위 학문보다도 신앙고백적 자세와 실천성(praxis), 경험을 요구함을 안다. 선교학은 神學敎育, 즉 신학의 方向을 가르쳐 주어야 한다. 어디서 교회의 문제를 비판하고 신학교육의 改革은 어느 학문이 하는가? '모든 神學은 선교학 없이 안된다'는 사실을 각성하자.

"당신들이 선교하려 가는 이유를 확실히 알때까지 선교지에 가지말라. '그리고 무엇을 기록할 수 있고 또 그것을 진정으로 믿을때까지 그것을 결코 참으로 생각하지 말라'"¹⁷⁾



M. A. C. Warren, Stephen Neil, Visser't Hooft, Freytag, Lesslie Newbigin, John V. Tayler, Rufus Anderson, K. S. Latourette, Beaver, D. McGavran, E. Nida, G. H. Anderson, Bengt Sundkler etc.

16) 최광석, op. Cit., pp. 83~103.

17) 존 M. L. 영, 「선교의 동기와 목적」(개혁주의 신행협회, 1972), 머리말.

學 會 狀 况

— 각 학회 1학기 프로그램 및 회원명단 —

☆ 구약학회

○ 활동계획—1. 신입회원 환영회

2. 주제발표 -----
- ① 시편에 나타난 신관 (윤춘식)
 - ② 정경론 (김성민)
 - ③ 구약전승사 (김수근)
 - ④ 사해사본 (한광호)
3. Book Review
이재철, 김경영, 이기용, 손주식

4. Hebrew Reading Club

매주 목요일 방과후 702號에서 실시

5. 학술제준비

구약에 나타난 선교—정돈화

○ 회원명단

- 여광명 차정환 준병태 조정용 이운재 윤춘식
진영철 서보명 김원동(3학년)
정돈화 손주식 김경영 이재철 이기용 김갑수
장갑덕(2학년)
박영주 서금수 김수근 김성민 한광호 (1학년)

☆ 신약학회

1. 방 향

실제적으로 늘 목회의 영역에서 맞부딪히는 주석적 접근과 활용에 중점을 두고 급변 학기를 보내고 있다. 그래서 먼저 교수님들을 통한 주석적 orientation을 두시간정도 개설하여 전 학년을 대상으로 4월말과 5월 초에 개최한 후, 학생들의 사례 연구발표와 토의로 남은 시간을 보내고 싶다.

2. 구체적 계획

- 1) 4월30일 : 3,4교시 2~3년 대상으로 오병세교수의 주석적 접근에 대한 연구방법, 사전사용, 실제적 예문 강의
- 2) 6월 첫주간 고재수 목사의 헬라어 활용과 주석적 접근문제
- 3) 5월 셋째주간 신약학 연구생 이승욱선배 사례 연구
- 4) 이후에 학생들의 사례 연구발표와 토의로 하고
- 5) 학기말에 고재수 교수의 종강으로 마치고 싶다

○ 회원명단

- 3년 : 전성준 송제근 주일성 정드현 김위수
이순진 박길현 김대중
2년 : 김형태 최창규 이유광 이동수 허영구
김삼송
1년 : 김성룡 진일중 전동화 김유식 이성은
안맹준

☆ 이론신학회

- 3년 : 이상욱 유해무 김낙춘 허창수
2년 : 장창원 이광수 우영종 김대룡 윤인원
박성도 강석근 허상희 박용동 김성규
김금용 전 문 김갑수 이일기 노태영
배병택
1년 : 최수일 한성국 조충일 박일현 최성은
김은국 김중화

☆ 역사신학회

- 신입생환영회 : 81.3.20(신평교회)
- 주제연구발표 : 학회서 회원의 연구발표
- 교재강독 : A History of the Christian Church by Williston Walker

○ 회원명단 (가나다순)

- 1학년 : 김경호 김성영 김영택 김정호 김희주
박종창 서상기 옥수석 유인석 이경우
이영태 이태백 정철영 조성남 지원기
최성득 하영기 한영만 황은선 (23명)
2학년 : 김순성 신지용 황오열 (3명)
3학년 : 강영민 고명길 김문규 김재곤 김정호
박성규 박은조 변종길 오병욱 이상열
조 철 (11명)

☆ 실천신학회

○ 회원명단

- 1학년 : 김영곤 김인수 박영호 송길원 신수인
이기철 이용원
2학년 : 강성열 김성규 박광실 박춘동 이경열
이종찬 전용출 정영철 조태환 최상혜
최인선
3학년 : 김원기 김학우 박관호 박영준 서보명
신승구 오재복 이내용 장지철 허창수

사업 계획서 (실천신학회)

내용 월	주(날자)	연구 발표 제목	발 표 자	비 고
3월	3주(18)			실천신학회 실천방안토론회 및 회원소개
	4주(25)			신입회원 환영회 및 학회소개
4월	1 (1)	교회성장론	전 용 출 (2)	동기방학중 현장목회 연구발표 (노회주간)
	2 (8)			
	3 (15)			수련회(학우회)
5월	4 (22)	심 방	이 내 용 (3)	
	5 (29)	의식과 예배순서	오 재 목 (3)	
6월	1 (6)	설 교	신 승 구 (3)	성경 공부 방법
	2 (13)	교회성장과 목회자	조 해 수 목사	부산신학교 교장 목회학박사
	3 (20)	유년부 육성방안	박 영 호 (1)	
	4 (27)	구역의 활성화	전 용 출 (2)	
7월	1 (3)	목회자의 자질	서 보 명 (3)	
	2 (10)	SFC 지도방안	이 성 구	부산지구 SFC 간사
	3 (17)	특별기도	박 영 준 (3)	
	4 (24)	교회와 사회사업	이 경 열 (2)	
8월	1 (1)			1학기 발표회 총평토론회
	2 (8)			학기방학 현장목회연구에 대한 의논 (연구과, 박향, 제정문제)

군 목 단 주 소 록

(81, 3, 10현재)

- ① 군목 소령 김 석 열
200-30 강원도 양주군 양주읍 죽곡리
(백두산교회)
- ② 군목 소령 최 학 량
720-25 제7839부대 (군중부)
- ③ 군목 대위 정 영 택
715-06 제9287부대 (군중부)
- ④ 군목 대위 류 영 기
760-08 제9208부대 (군중부)
전화 ㉸ 0619 ㉨ 8424 교환 133번
- ⑤ 군목 대위 조 근 순
760-08 제6875부대 (군중부)
전화 ㉸ 2716번
- ⑥ 군목 대위 강 원 준
716-70 제1076부대 (군중부)

- ⑦ 군목 대위 전 태
713-80 제3하사관학교 (군인교회)
- ⑧ 군목 중위 활 만 선
713-51 방공포병학교 (성군교회)
- ⑨ 군목 중위 윤 장 운
713-76 제9871부대 (군인교회)
- ⑩ 군목 중위 김 성 복
760-26 해군교육단 (군중실)
- ⑪ 군목 중위 임 영 호
763-08 공군 제8196부대 (군중실)
- ⑫ 군목 중위 이 성 휘
713-67 제8567부대 (군인교회)
- ⑬ 군목 중위 피 완 찬
130-32 경기도 양주군 광적면 덕도리 128
(박상수씨 방)

◎ 특별보고기 ◎

가덕도에 타오른 성령의 불길!

—1학년 겨울집회를 갖고나서—

김 대 룡 (현 2학년 대표)

할렐루야!

초개만 榮光이 들어가길 바라면서……

지난 우리의 모임 自體가 報告하기 위한것이 아니었다. 그러기에 이 글도 단순히 편집장의 付託에 應하는 데 不遇하다. 그러나, 보고형식을 취하는 限 조금의 욕심은 없지 않은데, 그것은 순수했던 우리의 모임을 나름대로 誤解하지 마실것과, 이 글을 읽으시는 분이던 다 같이 이러한 성격의 모임에 대하여 깊은 熟考가 있기를 바라며, 할수만 있다면 이러한 모임이 앞으로 도 크게 작게, 이곳 저곳에서 계속 일어날 수 있기를 期待해 보는 일이다.

1. 이 모임의 動機

지난 學年初부터 우리 학교의 特殊性을 살리며, 우리 學級의 靈의 분위기 造成을 爲하여, 每日 학급기도회와 每月 기도전도대회를 갖기로 한데서 찾아 볼 수 있을 것이다. 이러한 모임을 계속해 오던 중, 지난해(80) 11월 보성교회(부산시 진구 개금1동 소재)에서 기도전도대회를 가진 일이 있다. 이 교회는 우리 반 학우 朴宗基氏가 개척봉사하는 교회로, 그곳을 기도와 전도로 협조함과 동시에 우리의 모임을 겸하여 하기로 했다.

그때, 어느 학우가 돌씩 짚지어 전도할 때 개인전도의 실제적 체험을 하게 되었는데, 사실 그는 다른 모임의 약속이 있었으나 우리의 모임의 중요성을 인정하고 함께하게 되었다. 그는 우리 학교에 오기전까지 대학을 졸업한 후, 세일즈맨으로 사업을 해 왔으나 아직껏 個人的으로 福音의 세일즈가 되어 본 적은 없었던 것 같다. 더우기 개인적인 복음전도의 체험을 처음으로 하게 되었던 것 같다.

그날, 여러 學友들과 함께 기숙사로 돌아오던 중 그날의 체험을 나누면서, 個人福音傳道의 可能性을 발견하고 그것을 具體化하기로 作定했는데, 그것은 바로 訓練이었다.

그후 學級任員會(5명)에서 지난번의 한 학우의 체험

을 나누며, 每月 모여온 기도·전도회를 放學중에도 계속하기로 하고, 학급전체의 意見을 들어 보기로 했다. 우리반 학우들 모두도 한결같이 이같은 성격의 훈련을 환영함으로 이 모임은 가능하게 되었다고 본다.

2. 준비에서 훈련까지 그리고 結果

우리의 모임을 確定했던 학급회의시에 몇 가지의 기준을 定했는데……

먼저, 이 모임의 성격을 훈련으로 하기로 하고, 기도회는 기도훈련으로 하여 自己自身の 靈의 體의 原因을 발견하고, 말씀으로 치료받는 靈의 復興을 꾀하였으며, 전도대회를 전도훈련으로 하여 실제적인 전도方法을 배우며, 個人전도의 能力者가 되기를 目的했다. 그리고, 可能하다면, 우리의 이번 훈련을 통해, 교회없는 지역에 개척교회를 시작하는 것까지 구상하였다.

둘째, 이러한 성격의 모임을 실제적으로 할 수 있는 方案으로, 기간은 적어도 3박4일로 定하고, 장소는 기도하기 좋고, 전도하여 개척교회라도 시작할 수 있는 곳을 선정하기로 하여 가덕기도원(경남 의창·천가·동선/가덕도)으로 하였다.

마지막으로, 강사문제가 거론되었는데, 강사는 학우들 중에서 맡기로 했는데, 그것은 우리의 경제적 부담을 덜기 위해서였으며(회비 5,000원), 또한 좀더 자발적이고 능동적인 참여와 우리의 문제를 우리가 발견하여 스스로 해결해 보고자 하는 의도가 없지 아니했다.

이같은 학급회의의 결정에 따라, 인원회에서는 즉시 새벽·저녁집회를 위한 설교 담당자들과 낮공부—전도훈련—을 위한 지도교사를 선임하여 부탁하고, 대체적인 Program을 作成하여 放學전 배부하였으며, 학교당국에도 우리의 모임을 미리 알려 놓기도 했다.

그후 신년(81) 1월 6일 부산 남교회(신명구 목사시무) 별관에서 학급임원들과 훈련담당자들 多數가 모여 준비기도회를 가졌는데, 거기서 구체적인 Program을 확정하여, Bible study leader에게는 교안까지 우송하기

로 했다. 그리고, 무엇보다 우리의 훈련의 깊이를 더 하기 위하여, 박종철교수님께 한 시간의 강의를 허락 받기까지 하여 모든 준비를 完了했다.

드디어, 은 학우들의 관심과 기대속에 우리의 훈련은 1981년 1월 26일(월) 저녁부터 시작하여 29일(목) 새벽까지 계속되었다. 새벽·저녁집회의 설교는, 우리의 기대에 넘치도록 하나님께서 은혜로 채워 주셨는데 그것은 기도와 말씀으로 오래토록 준비한 설교자들의 정성과, 모인 21명 학우들의 한결같이 열려진 마음(opened mind)으로 준비한데 대한 하나님의 선물이라고 믿어질 뿐이다. 그리고 낮 공부시간의 개인전도의 훈련과 실제로는 전도에 대한 우리의 무관심을 각성시켜 주었으며, 전도는 이론이 아니라 실제임을 절실히 느끼게 되었다. 뿐만아니라, 한 영혼을 구원하는데 많은 지식과 오랜 세월이 필요하다고 느껴왔던 우리의 사고방식이 잘못되었음을 발견함과 아울러, 단순한 복음의 능력을 더욱 확신하게 되었다고 하겠다.

특별히 전도훈련의 실제적 결과는 우리 스스로를訓練할 수 있었던 좋은 기회였을 뿐아니라, 주님의 지상 명령인 복음전도로 교회없는 그곳에(경남 의창군 천가면 놀차리) 개척교회를 시작할 수 있게 되었음을 여러 분과 함께 감사할 일이다. 지금까지 그 교회는 가정교회로 장년집회단을 계속해 오고 있는데, 14(7가정)명 정도의 장년이 회집하고 있으며, 교회당대지(120평)와 기타 비품들이 속속히 준비되고 있을 뿐 아니라, 본교 학우회와 2학년 급우들의 재정적 협조로 큰 힘이 되고 있다. 이제, 앞으로 남은 일은 담임교역자 결정과 부족한 재정확보가 시급히 요청되고 있는바 여러분의 뜨거운 기도와 협조가 계속 요청되고 있는 실정이다.

3) 마치고 나서

우리의 훈련을 마치고난 지금, 종래의 일반집회보다는 훈련의 성격을 띤 집회가 앞으로 더욱 있었으면 하는 맘 간절할때, 훈련기간 중 몇가지 느낀바가 있어서이다:

첫째, 우리의 교회부흥 그리고 세계복음화가 오로지 우리의 복음전도로만 가능함을 믿기 때문이다. 즉, 전도없이 교회부흥을 이룩할 수 없고 전도자없는 세계복음화는 탁상공론에 불과 할 것이다. 그러므로, 교역자 자신이 개인전도에 대한 사명과 능력을 소유했을 때에 라야만 개교회를 전도하는 교회로, 성도 각자들을 복음전도자로 내보낼수가 있을 것이다.

강단에서는 우리의와 같은 열변을 토하면서, 신학교

교문 앞을 오가는 패스에서 혹은 길에서 몇 번이나 전도해 왔는가 하는 点이다. 더구나, 영혼구원을 위해 준비하는 우리들로서, 개인전도를 통해 아끼졌 한 영혼도 구원해 본 열매(경험)없이 어떻게 복음전도자로 몇몇이 나설 수 있겠는가?

이러한 점들은 신학교 시절에 전도훈련을 통해 어느 정도 보완되어, 개인전도의 능력이자 될 수 있다고 믿는다. “제자는 태어나는 것이 아니라, 훈련으로 되는 것이다.”

둘째, 이 훈련은 신학교 서로간의 人間의 理解를 한층 더 깊게 할 수 있다고 믿기 때문이다. 주께서 地上 교회를 향한 중심적 소원이 兄弟間 하나되는 것이라고 使徒요한이 우리에게 알려주고 있다(요17), 그러나, 하나될 수 있는 가능성을 가장 많이 지녔으면서도 個人主義가 最高度로 발달된 곳이 우리 신학교라고 진단함이 너무 지나친 편견일까……. 이같은 사실이 남의 것이 아니요 우리의 일이기에, 우리 스스로 신앙훈련을 加하여, 한 학기마다 한 차례씩 훈련을 가진다면 新入生이 卒業하기까지 여섯차례의 訓練을 通한 交際가 可能할 뿐아니라, 그 신입생은 自己同期까지 합쳐 벌써 선후배 5개년의 同窓들을 거의 접촉해 볼 수 있으리라 고 보기 때문이다.

셋째, Self-Bible study가 이 신앙훈련으로 구체화 될수 있다고 믿기 때문이다. 오늘 우리의 성경공부 實態를 솔직히 들여다 보자. 교회를 봉사하는 신학교는 誡教준비를 爲해, 일반 성도들은 성경다독대회나 성경문제풀이 그리고 공과공부 정도로 성경공부를 다하고 있는 形便이다. 이것은 너무나 義務的이요 知識의 획득 그 이상의 것은 얻기가 힘들다고 사료된다. 다시 말하면, 성경研究를 통해 하나님의 뜻을 깨닫는대로 약속은 믿음으로, 命命은 順從으로, 죄는 대적함으로, 모범은 배움으로, 그리고 자신을 향한 기도제목을 얻기 위해서가 아니라, 하나의 지식 획득으로만 끝나고 마는 것이 우리의 성경공부 현실이라고 본다. 이같은 사실은 종래의 일반적 사경회 혹은 부흥회를 통해, 강사가 준비해온 교안에 따라 복음의 진리(지식)를 전수받는 것으로만 우리의 체질이 타성적으로 굳어졌기 때문이라고 느껴진다. 그러므로, 이같은 타성을 우리 스스로가 새로운 Self-study로 바꾸고, 또 그것으로 靈의有益을 체험한 者만이 지교회의 성도들을 개인성경연구자로 만들수 있으리라 생각된다.

끝으로, 우리의 靈의부흥을 위해 종래와 같은 강사 중심의 집회보다는 모든 사람이 能動的으로 함께 參與할 수 있는 훈련(수련)으로 脫바꿈하는 것이 바람직하다고 생각한다. 이것은 바로 原理만을 강조하는 우리의 신학(교육)에 方法論개발과 改善을 위해 노력하는 학풍이 造成되기를 바라는 念願에서이다.

도대체
하나님이 어떻게 되었던 말인가?

— 所謂 死神神學을 回顧하며 —

全 光 植 <신연·3>

□…이 論文은 1980年 11月, 본 大學 秋收感謝祭때 學生論壇에 참조로 發表된 論文이다. 本會報에는 連2회에 걸쳐서 게재하였다. 필자는 현재 방위근무하기 위해 휴학중에 있다……□

序言—題目辯

이른바 “學問(Wissenschaft)”이라는 것이 어떤 素材나 對象(gegenstand)을 第三者로 客觀化시켜 論理의 칼로 파헤치고, 合理性의 잣대로 재는 것이라 할지라도, 못 或者가 읊은대로(最近에 나는 James Wm McClen don이 이런 定義를 다시 한번 하고 있는 것을 봤지만 神學이 하나님에 관한 學問(Theology is the science of God)임은 별 異議를 달지 않아도 될 것이다. 그래서 그 方法이 演繹的이던 歸納的이던간에, 또는 그內容展開가 啓示中心이던 理性中心이던간에 여하튼 神學이란 하나님에 대해 云謂하는 것이 必然的이며 또한 지당한 것이라.

얼핏 생각해보면 傳統的으로 神學 또는 神論이란 三位一體를 비롯한 하나님의 本質, 屬性, 그리고 그의 事役을 廣闊하게 論議했지, 그의 存在性문제를 심각하게 考慮하지는 않은 것 같다. 그러나 世紀末과 今世紀를 접어들면서 하나님의 “있음” “없음” 문제를 대단한 시뮬거리로 물고 늘어진 부류들이 있었는데 거기서 “없음” 또는 “죽었음”쪽으로 기울면서 그 思想을 集約시킨 한 때의 무리들을 世稱 “死神神學者”들이라 하며, 그들이 읊조린 소리를 통털어 “死神神學”이라 한다.

생각건대 이들은 그 至尊하신 하나님에 대해 “없음” 이니 “죽었음” 따위로 云云하기에 그 萬古不變의 十誡 命命 第三誡命의 “여호와이름 망명” 罪를 범했음이 틀림없고, 또 古代히브리인들이 “여호와” 聖號를 감히 稱하기도 두려워 한 것에 비하면 이들은 무척이나 당돌하기도 하다. 어쨌든 神學의 關門이 神論이고, 또한 人間論이니 基督論이니 하는 諸神學의 分枝가 健全한 神論의 構成에서 비롯되는 것이라고 보면, 이 死神神學은 神學의 存立에 있어 대단히 문제거리임이 분명하

다. 이러한 神學的 體系의 構成問題에서 뿐만 아니라 信仰에 있어서 그 對象을 제거했으니, 이는 基督敎를 두고 무덤을 파는 것으로 歸結되어진다. 여기서는 Anselm이 얘기한 fids quaerens intellectum(faith seeking understanding)라는 神學的 意義도 사라지게 된다.

“死神神學”이라 하면 英語로는 ① “A Death of God” 이란 表現을 주로 쓰고, 死神神學者 자신들도 그렇게 한다. 여기서 Death의 첫字(D)가 大文字로 쓰이고 있는 것은 注目할 만 하다(간혹 小文字로 쓰이는 경우도 없지 않다). 傳統的으로 하나님에 관계된 單語는 大文字로 表記하고 있으며, 이것은 어떤 意味에서 敬畏의 인 뜻으로 쓰인다고 볼 수 있는데, 그의 죽음마저도 大文字로 쓰인 것을 보면 매우 아이러니컬 하게 여겨진다. ② 그리고 John W. Montgomery 같은 이가 쓰는 (가령 「The is God Dead? Controversy」 같은 책에서) “Morticism”이란 用語도 있다. 이는 羅典語에서 죽음을 뜻하는 mors에서 만들어진 單語이다. ③ 그리고 J. Robert Nelson이 쓴 “Theothanatology”란 用語도 있는데, 이는 헬라語이 θεός(神)와 θάνατος(죽음)의 複合語임이 분명하다.

우리말로 ① “死神神學”이니 “하나님의 죽음’의 神學”이니 하는 用語가 대중을 차지하고 있고, 그 밖에 ②李 鍾聲같은 이는 “缺神論”이라 하고 ③徐 南同은 “그리스도論의 無神論” ④그리고 狹意의 “世俗化 神學”도 이에 대해 쓰고 있다. 나는 이러한 用語에 대해 “殺神神學”이란 새 用語를 조심스럽게 使用하고자 한다. “죽은 하나님”, “없어진 하나님”이니, “하나님의 죽음”, “하나님의 없어짐”이란 말들은 뭔가 거슬리며, 死神神學者族이 시도하고 있는 바가 적어도 論理上에서, 學問의 體系上에서나마 하나님을 殺害하려는 시도라고 思料되는 바, 이 用語를 使用함이 바람직하

다고 여겨진다. 왜 이렇게 用語問題에 대해 過敏함을 보이느냐하면 내 스스로 言語分析哲學을 공부하며, 그것이 가르치는 敎訓을 중요시하고 있는 탓이며, 또한 死神神學者들이 먼저 “하나님”이란 用語存立의 不當性을 지적하기에(가령 Van Buren같은 이), 그들의 思想을 論하는 데 있어, 그것은 指稱하는 用語를 짚고 넘어가는 게 옳겠다 싶어서였다. 그러나 本稿에서는 便宜上 우리귀에 익숙한 死神神學이란 用語를 使用하고자 한다.

또 題目에 있어서 한가지 덧붙이고 지나가고자 하는 것은 副題에 붙은 “回顧하며”라는 用語이다. 周知하다시피 “回顧”란 낱말의 意味는 지나간 일을 돌이켜 본다는 뜻인 데, 이것은 過去完了나 現在完了같은 完了的인 事實을 가르키며, 또 그것은 永續性이 아니라, 中斷性이나 短命性을 지적하기도 한다. 우리가 取하고 있는 改革主義神學은 歷史的으로 맥맥히 이어내려오는 傳統性있는 神學이다. 이 神學은 “改革”을 표방하고 있지만, 그것은 Context에 의한 改革이 아니라 Text에 의한 改革이다. 그러기에 그것은 참 傳統을 固守하며, 바울과 어거스틴, 칼빈과 카이퍼, 워필드, 그리고 바빙크와 메이첸을 통해 즐기치게 내러오고 있는 것이다. 한편 今世紀가 後半으로 접어들면서 量産한 갖가지 神學의 形態는 어떤 Context에서 비롯된 것이며, 그것은 神學을 Text에 의해 改革하는 게 아니라 Context에 따라(그것이 社會的이던, 또는 哲學的 背景이던 지 간에) 變造해서 産出한 것에 지나지 않으며, 따라서 그러한 부류의 神學들도 傳統이 단명한 것으로 잠깐 등장했다가 이내 사라져 버리곤 하는 것이다. 死神神學역시 이러한 神學的 死生兒에 지나지 않으며, 그래서 “回顧”해 보는 바이다.

I. 現代神學의 濁流속에서의 死神神學의 모습

哲學思想의 脈絡에서 現代를 照明하여 보면, 現代는 Logos와 Cosmos의 時代가 아니라, Pathos와 anarchy의 時代요, 또 Chaos의 時代임을 쉽게 看破할 수 있다. 그리고 諸研究의 傾向이 認識論보다는 存在論에(물론 言語分析哲學은 例外로 보는 게 妥當하겠지만), 神이나 自然의 問題보다는 人間問題를 우선시하고 있음을 볼 수 있다. 그리고 人間에 있어서도 本質보다는 實存에 中心을 두고 있다.

神學도 이러한 傾向에 그다지 벗어나지는 않지만, 神學에 있어서는 그 큰 主題인 하나님, 인간, 그리스도 등은 相關의이고도 複合的인 問題로 등장하고 있

다. 現代神學의 主傾向을 포착하기는 쉽지 않지만 우선 다음과 같은 몇가지 特色이 目 눈에 띈다.

① inter의 문제—學問間的 關係性이 重要視되는 것인 데, 이것은 神學的 諸分野들 간에 뿐만아니라, 一般科學에서도 두드러지게 드러나는 現象이다. 특히 이러한 것에서 進一步한 現象으로 今世紀 初盤에는 論理實證主義者인 Neurath 등이 「統一科學(Unified Science)」을 提唱하여 自然과 人間生活의 現象에 관한 프로토콜(Protocol)文章으로부터 가장 포괄적인 法則에 이르는 認識論的으로 同質的인 모든 文章을 통합하여 學問化하려고 시도하였고, 실제 이러한 趣旨에 따라 비엔나學團(Wiener Kreis)에서는 「統一科學國際百科辭典(International Encyclopaedia of Unified Sciences)」을 발행하기도 했다.

神學에서는 한가지 예를 들면 最近 Wilhelm Dantine 이 實踐神學과 理論神學的 關係性을 重視하여 理論을 定立하려는 시도를 하였다.

② in의 문제—이것은 Context를 중시하는 것으로 Context에 따라 Text를 재구성하여 Contextualization을 시도하는 것인 데, 이른바 ‘土着化’神學이 이를 指稱하는 것이다.

③ at의 문제—이것은 어떤 地平(horizon)을 등장시켜 그것으로 學問을 特色化시키는 것인 데, 가령 19世紀에 神學에 歷史的 地平이 등장하여 W.Pannenberg같은 이가 그것으로 特異한 神學體系를 樹立한 것과 같은 것이다. Dooyeweerd式으로 얘기하면 15法領域이 이에 해당되겠다.

이렇게 現代神學의 一般의 흐름을 論하고, 다음은 보다 具體的으로 現代神學의 傾向을 파악하기 爲해 神論을 中心으로 몇가지 살펴겠다.

Above, through, and in

1960年代 “死神神學” 以後로부터 最近에 이르기까지 이른바 現代版神學의 觀點에는 春秋戰國을 방불케 할 정도로 雜多한 神學이 우후죽순처럼 솟아나 濁流를 形成하였다. 이러한 混流 가운데 보다 많은 視線을 받으며 前面으로 부각되는 神學을 몇가지 든다면 첫째는 解放神學·政治神學流이고, 둘째는 祝祭의 神學·遊藝神學流이고, 세째는 過程神學이다.

이 세流의 神學的 樣相은 이른바 “하나님의 三重的 存在樣式”을 단편적으로 論한 것이다. 엠4章6節에 “하나님도 하나이시니 곧 만유의 아버지시와 만유위에 계시고 만유를 통하여 계시고, 만유가운데 계시도다”(εις θεος και πατηρ πάντων, ο επι πάντων

και δια παντων και εν πασιν) 우리 한글改譯에는 δια παντων 이 “만유를 통일하시오”로 되어 있다)하므로 “하나님의 三重的 存在모습”을 보여주고 있다. 곧 하나님은 被造世界를 超越하여 계시고, 또 被造世界를 通해서 일하시고, 또 그 안에 계시신다는 그의 存在와 事役의 모습을 만유와의 關係性에서 진술한 것이다. 다시 말하면 이것은 하나님의 세가지 存在性質: 超越性, 過程性, 內在性을 나타낸다. 그러나 過程性은 存在性이라기보다, 그의 事役面에서 論해져야 될 것 같으며, 또 그 用語自體도 어찌가 있는 것 같다.

하여튼 이러한 하나님의 存在性質에 따라 各神學이 登場하고, 앞에서 말한 세가지 神學은 그 神學的 思考의 特性에 따라 어느 한면이 前面으로 부각된다. 하지만 대체로 세가지 存在모습을 統全하려는 傾向이 보인다. 이렇게 하나님의 三重的 존재모습을 統全하면 傳統的 三位一體論을 새로운 見地에서 볼 수 있을지 모르지만 그것은 자칫하면 聖三位 各位에 있어서 存在性과 關係性(事役性)의 兩面性을 가진 하나의 穩全한 神的 Person 이 却下되거나 否認할 오류에 떨어질 우려가 있는 것이다. 그러나 위의 세가지 神學은 어느 한 面을 前面에 너무 강하게 내세우고 그것을 그 나름의 思想의 地平으로 보며, 또 Contextualization하므로 極端에 이르게 되었다.

이러한 極端보다 한 단계 더 높은 極端의 神學이 死神神學이며, 이것은 現代神學의 가장 典型的인 모습이 다.

現代神學이 Contextualization을 시도할 때 그것은 哲學的인 背景보다, 文化나 社會意識的인 背景을 더 着念했다고 볼 수 있는 데, 위의 세 神學思潮과 더불어 이 死神神學도 現代人의 一般의 傾向이던 既成世界로부터의 自由, 神으로부터의 解放, 神觀念으로부터의 脫皮 아우성에 적절히 附合하려는 시도였다고 생각된다. 그래서 가장 現代的인 神學的 形態가 되기는 하였어도 이것이야말로 神學的 identity를 장그러 喪失한 것이다. John W. Montgomery는 「基督敎神學의 自殺(The suicide of Christian Theology)」를 쓰면서 自殺彈의 마지막 제5탄은 이 死神神學이 쏘았다고 했으며, Carl Henry도 이렇게 말했던 것이다. “現代의 큰 悲劇은 超自然的인 基督敎를 否定해야 한다는 現代神學者들의 모습이다. 死神神學은 現代神學的 終末을 뜻한다.”

사실 死神神學은 神學的 自殺이며, 神學者의 自殺이며, 基督敎의 自殺이다. 또한 福音을 消滅하는 것이다. Luther의 말처럼 死神神學者들의 理性은 창녀노릇을 하였다. 死神神學은 現代神學이 다다른 마지막 골

목이며, 그것이 내놓은 마지막 衝擊波 카드였다.

이 神學이 1960年代에 本格的으로 登場했을 때 美國 教會에는 保守와 自由를 莫論하고 매우 충격적인 事件이 되었다. 當時에는 물론 「無神論促進委員會」라는 團體가 있었지만, 이 「하나님의 죽음」의 神學이 나타나자 그들은 자기들의 진정한 뿌리의 흔들림을 感知했던 것이다. 이 하나의 事件은 Columbia T.V 放送網을 通하여 「하나님의 죽음」을 찬양하는 노래까지 흘러나오게 했으며(1965년 11월), 1966년 4월 8일자 Time誌는 時事問題를 떠나 異例的으로 ‘Is God Dead?’라는 主題를 커버스토리로 삼아 宗教欄에 6페이지에 걸쳐(pp.48~53) 이 神學을 소개하여, 이 死神神學的 提唱을 비난 神學界뿐만아니라, 全世界的으로 一般社會에 까지 큰 波紋을 일으켰다. 그것보다 거의 半年가량 앞서 「The New Yorker’s」誌 第61卷(1965.11.13日字)은 Ved Metha와 各 死神神學者들과의 인터뷰記事인 “The New Theologian I. Ecce Homo”를 실었다.

Time誌에 소개된 ‘하나님의 죽음’의 主唱者들은 聖公會 平敎人으로서 監理敎系統의 에모리大學敎授인 Thomas J. J. Altizer, Colgate Rechester神學校의 敎授이며, 浸禮敎牧師인 William Hamilton, 그리고 Temple大學 宗敎學科 敎授이며, 聖公會 神父인 Paul M. Van Buren이었다. 하지만 Van Buren은 그후 이 運動과 關係가 없다고 했다. 이 세사람은 모두다 感情的이고, 조금하고 때로는 誇張된 方法으로 얘기하고 있기에 그들의 思想을 確實히 理解하기가 곤란하다.

예를 들면 William Hamilton을 Altizer와 더불어 共著한 「Radical Theology and the Death of God」에서 그의 동료들을 이렇게 얘기하고 있다. “Altizer의 환상은 자극적이다. 그는 論理的으로는 뛰어난지나, 宗教的으로는 매우 不自然스럽고 억지이다. 그는 매우 多彩롭고, 화려하며, 感情的인 語調로 가득차 거칠고, 지나친 普遍化의 飛躍을 하고 있다. 그리고 Van Buren은 秩序있고 徹底하지만, 冷情하다”(pp.31~33)

하여튼 이렇게 해서 발단된 死神神學運動으로 最近에 이르기 까지 「하나님없는 都市」 「하나님없는 世界」 「하나님 없는 未來」 「하나님 없는 基督敎」라는 이상한 낱말들이 나오게 되었고, 더 나아가 ‘그리스도論的 無神論’이니, ‘하나님’이란 말이 엉터리니, 또 第三의 啓示야말로 ‘하나님의 죽음’이라는 등 정신이 어지러워지고 갈피를 잡을 수 없는 지경이다. 도대체 하나님이 어떻게 되었던 말인가? 神學은 어디로 가고 있는 것인가? 또 神學者들은 어찌자는 것인가?

Out and in, above and below

死神神學이 이렇게 큰 波紋을 일으킨 것은 다음의 두가지 理由가 中心의인 것이라 생각한다.

첫째는 西洋思想史를 보면 神의 存在를 否定하는 死神論의인 思想과 學說이 적지 않았음을 알 수 있다. 그러나 그것은 어디까지나 教會나 基督教바깥(out)의 問題에 지나지 않았었다. 하지만 死神神學에서는 이것을 神學의 主題로 삼아 教會안(in)의 問題로 叩쳐들어 왔던 것이다. 그리고 基督教밖에서의 無神論은 根本的으로 '하나님의 없음'을 論하는 것이지만, 이제 基督教內에서의 死神論은 하나님이 存在해 오다가 죽게 되었다고 하기에 충격적이었다. 다시 말하면 '하나님이 죽었다'는 것은 前世紀와 달리 이제 집안 싸움이 되었다. 이제 哲學者와 自然科學者가 神이 죽었다고 하는 것이 아니라 바로 神學者자신들이 그렇게 의치게 된 것이다. 따라서 그들은 "하나님의 죽음"의 神學을 展開했고, 스스로를 "하나님의 죽음"의 神學者로 자처하고 나섰으며, 基督教思想史에 있어서 가장 놀라운 作業을 감행했다고 어깨를 어숙거리게 되었다. 이제 하나님의 存在問題는 有神論과 無神論의 對決問題가 아니라, 바로 基督教內의 神學者들간의 論爭問題로 發展

하기에 이르렀다.

둘째는 基督教은 前提宗教(religion of presupposition)라 할 수 있다. 基督教가 가지고 있는 前提는 超自然的(supernatural)·超合理的(super-rational)인 性質의 것인데 이러한 것을 自然的이며 合理的인 次元으로 이끌어 내릴 때 異端이 나오게 되는 것이다. "하나님이 살아계시다"는 것은 '啓示'보다 더 重要的, 뚜껑을 열 수 없는 基督教 福音의 最高의 基本前提이다. 제임스 오울이 "Kant가 카테고리(Category)를 前提했던 것같이 예수그리스도의 存在는 前提되어야 한다"고 했듯이 하나님의 存在 역시 그러하다. 中世와 近代를 지나 오면서 基督教은 辯證學的 立場에서 神存在證明을 試圖했지만, 基督教가 그 自體에서 그 건드릴 수 없는 前提에 懷疑나 問題點을 提起하지는 않았던 것이다. 그러나 이제 死神神學은 이 神聖不可侵의 뚜껑을 "아니오"라는 答을 미리두고 열어보고 있는 것이다.

하여튼 分明히 한가지 말할 수 있는 것은 基督教의 前提는 信仰으로 어프로치해야지, 理性과 不信으로 接近할 性質의 것은 아니라는 것이며, 또 그위(above)의 것들에 대한 진정한 理解와 首肯은 아래(below)에 겸허하게 서는 게(understand) 被造物人間의 마땅한 도리라는 것이다. (다음號 계속)

원고를 기다립니다

고신의 학술진흥을 견인하고, 학회상황 및 학우회활동의 홍보와 학우간 대화와 교제의 광장역할이라는 사명을 지닌 본 회보는 학우 모두의 기도와 참여가운데 만들어지고 있습니다.

학우여러분의 귀한 뜻과 정성이 담긴 옥고를 주시어 더욱 알차고, 풍성하도록 지면을 빛내어 주시길 바랍니다.

☆ 내용 및 매수

- 학우논문 및 동문논단 : 30~40매
- 문학적 내용(수필, 시, 기타) : 20매내외
- 건의 및 제언 : 10매내외

☆ 제출처 : 편 집 실

☆ 제출기간 : 수시(3호계제는 6월 15일 한)

- ☆ 기 타 : ① 채택된 원고는 소정의 사례함.
- ② 원어표기는 한글과 병기(괄호안 처리)
- ③ 한자사용은 한글과 7:3정도
- ④ 논문은 특별한 경우 제한매수 초과 무방

「고 신 화 보」 편 집 실

— 헤겔의 哲學과 現代神學 —

金均鎭 著 / 大韓基督教出版社刊 / 1980年 / 351면 / 3500원

柳 海 武 (신연3)

著者 金均鎭 教授는 延世大學校 神科大學 助教授이다.

本書는 意圖의인 單行本이 아니라 이미 發表했던 論文들을 編輯한 것이다.

그러나, 한두 편을 除하면 大개 冊의 題目과 같은 一貫性을 지닌 論文들이다.

그러면, 그 一貫性을 따라 먼저 內容을 살펴보겠다. R. Bultmann은 예수 그리스도의 사건을 '人間의 本來的 自我開放(Erschließung)(p. 203)'으로 理解함으로써 個人的 歷史性만을 強調할 뿐, 엄밀한 意味에서 無歷史의이다. 즉, 그는 人間의 內面性만 강조하다 보니, 世界의 現實과 歷史는 全然 도의시 해버렸다. 그리하여 하나님은 개인 實存의 하나님이고 '世界의 主', '歷史의 主'로서의 자격을 박탈당했고, 이 세계의 현실은 無神論的 人本主義者의 손으로 떨어졌다(p. 209).

한편, 재미있는 것은 近代 無神論의 動機는 인간과 그의 具體的 삶의 현실에 對한 관심에 있음을 發見할 수 있다. 또한, 이들은 希臘哲學으로부터 由來하는 形而上學的 有神論을 철저히 拒否하고 있다(p. 203).

그러나, 오늘날 神學은 希臘철학의 배경 밑에서 形成된 형이상학적 유신론에 대한 批判과 거부를 하는데서(p. 268) 근대 무신론과 보조를 같이 한다. 그리기의 하여 現代神學은, 基督教의 根據는 希臘철학에서 유래하는 형이상학적 神이 아니라 예수 그리스도의 하나님이라는 사실에서 出發하는데(p. 264), 곧 십자가에 달린 예수 그리스도로부터 三位一體되신 하나님의 存在를 철저히 이해하려고 한다(p. 267).

더우기, 이런 삼위일체되신 하나님의 존재를 십자가로부터 이해하다 보니 그리스도의 죽음은 곧 하나님의 죽음이라는 사실과 연결되었다(성부 수난설, 死神神學, K. Barth, E. Jünger 등, p. 268).

이는 希臘적인 형이상학적 유신론의 영향을 입은 그리스도의 兩性論 以後 계속 제기되어온 未解決의 問題였다. 곧 고통받을 수 없는 신성과 고통받을 수 있는 인성과의 문제였다(p. 272).

그러나,十字架의 사건은 철저히 삼위일체론적으로 다루어지며, 여기에 근거할 때 바르게 이해될 수 있다. 이는 곧 聖父와 聖子 사이에 이 사건을 聖靈을 통한 '관계의 사건'으로 이해함을 말한다(p. 273). 성자가 십자가에 苦痛을 當할 때 성부는 無限한 사랑의 영,

곧 성령 가운데서 아들이 당하는 고통을 함께 당한다. 그런데 성령 가운데서 아버지와 아들은 서로 하나 이면서 동시에 區分된다. Hegel의 表現을 빌리면, 삶 의 合 一 로서의 사랑은 분리를 전제한다(p. 274). 이와같이 십자가의 사건은 단순히 하나님의 神性과 예수의 人格 사이에 일어난 사건이 아니라, 세 인격 사이에서 일어난 關係의 사건, 즉 삼위일체적 사건(Trinitarisches Geschehen)이다. 이러한 의미에서 하나님의 존재는 停滯된 實體가 아니라, 십자가에 일어난 사건, 즉 사랑의 역사이다(p. 274).

우리는 이렇게 하여 저자의 思想的 系譜를 把握했다. 즉, Bultmann으로 代表되는 實存主義 神學을 거부하고 Barnh와 Jürgel을 극복하여서 J. Moltmann과 함께 Hegel에 이른다. 이렇게 저자의 사상적계보를 파악하면, 저자의 關心도 지적된다. 즉, 역사의 삼위일체론적 解釋이다. 소박하게 表現하자면, 역사를 神學의 主題로 부각시키기 爲하여 삼위일체론적 해석을 둘러 리로 세워서 Hegel을 復權시킨다. 그래서 Hegel 哲學과 神學의 和解(第一部 第一章 表題)라 했다.

우리는 저자를 엄밀한 의미에서 철학자로 간주하지 않는고로 본서의 제1부 헤겔과 組織神學에 나타난 헤겔 철학을 다 간주할 必要는 없다고 본다. 저자가 보는 헤겔 철학은 神을 唯一한 對象으로 삼는 神學이며, 中心概念인 精神은 철저히 基督教의 하나님이다(Gott als Geist. p. 28, 120).

그러나 정신의 本質은 그 活動性(Tätigkeit)이며(p. 46), 부정성(Negativität)으로 존재하고(p. 51), 過程(Prozeß)이며, 이 활동성은 自由를 前提한다(p. 76).

이 정신의 발전 과정과 현실적인 形成을 헤겔은 世界의 歷史로 理解한다. 곧, 기독교의 하나님의 자기 발전과 형성과정인 세계사를 이루는데, 세계사는 곧 삼위일체론적인 역사이다(p. 38).

그러나, 하나님의 정신이 인간의 정신안에 現存하며, 따라서 인간 정신의 본질도 自由이다. 그러나 이것은 궁극적으로는 한 民族精神을 말한다(p. 121). 이 민족정신이 구체적인 정치적 형태로 나타난 것이 國家라면 자유의 궁극적 실현과 실현체는 국가이다(p. 79). 국가는 이와같이 하나님의 정신의 구현체이며 하나님의 존재의 활동성이다. 이리하여 하나님의 존재는 역사의 현실과 무관한 것이 아니라 국가의 形態를 통하여 이 역사의 현실로서 존재하며 현실을 다스리게 된

○ 서 평 ○

다. 또한 이것은 예수 그리스도의 성육신의 사건에서
啓示된 것이며 絕對的 和解의 原理이다. 즉, 예수 그
리스도로 通하여 하나님과 人間, 하나님과 世界는 한
具體의 人格, 구체적 時間·空間 속에서 서로 和解되
었다(p.50).

바르트는 헤겔과 같이 內的 삼위일체적 하나님을 啓
示의 하나님으로, 啓示의 하나님을 內的 三位一體의
하나님으로 철저히 이해했다(p.108).

몰트란은 바르트의 삼위일체론을 이어서 십자가의
事件은 三位 關係의 사건이며(p.235), 歷史의 歷史이
고(p.38), 世界史는 十字架에서 일어난 三位一體論
의 事件속에 集約되어 있는 하나님의 역사가 展開되는 것
에 不遇하며(p.239), 예수 그리스도 안에 계시된 約束
된 未來를 指向한다고 했다(p.237).

이제 우리는 우리의 觀點대로 本書를 一貫했다. 저
자의 관심은 역사에 대한 徹底的 基督敎的 理解인 것
같다. 이것은 인간과 그 세계가 고난당할 때 이 고난
의 현실 속에서 “하나님은 어디 있느냐?”를 質問하는
神政論(Theodizee)의 문제에 대한 答辯의 試圖이다
(cf. p.215). 바로 이를 爲하여 저자는 Hegel를 援用하는
데, 헤겔은 삼위일체론의 내용을 辯證法의 原理로 이
해하여 하나님을 ‘歷史의 主’로, 역사를 하나님의 歷史
로 이해하려 했다고 解釋한다(p.102).

우리는 연구자일 수도 있으나 배우는 과정에 있을
을 염두에 두고서 盲目的인 批判이 아니라 探究的인
質問을 다음과 같이 提起해볼 수 있으리라 생각한다.

먼저, 果然 헤겔의 精神은 著者의 主張처럼 基督敎
의 하나님인가? 아니다. 結論코 아니다. Descartes系
列의 哲學者인 헤겔은 人間의 意識을 Descartes의 心理
의 主體(Cogito)나 Kant의 認識論의 主體(意識一般)도
把握하지 않고, 現實 自體에 內包되어 있는 絕對精神
이 自己를 實現하는 契機나 段階로 해소시켜버렸다.

헤겔 또한 데카르트主義者로서 思考하는 自我의 存
在를 認定하고 거기서 哲學的 思惟의 出發點을 찾았
다.

그런데 놀랄게도 著者는 이 점을 지적하고 있다(데
카르트 式으로). 하나님의 필연성에 대한 이러한 증명
(神存在證明)은 근대 무신론의 助産者에 불과하다. 왜
냐하면 나는 생각한다(Cogito)에 자기의 존재 근거를
가진 인간이 그의 理性의 自律性を 발견하고 또 그의
意志의 자유를 발견하게 될 때, 인간의 이 자율성과
자유는 필연적 존재로서의 하나님과 상충되기 때문이
다(p.258).

저자의 指摘처럼, 데카르트가 근대 무신론의 助産者
라면 헤겔 또한 현대 哲學的 無神論의 先驅者이다.

따라서, 헤겔이 말한 자유는 바로 人間學的 근거에
서 나온 것이다(cf. p.79).

도리어, 問題의 所在은 하나님의 存在를 素朴한 信
仰으로 確信하려 하지 않고, 思考에 依據하려는데 있
는 것 같다.

神學이 他學과 달라서 神學일 수 있는 所以는 어

떻게 어느 정도 神秘를 담고 있는나에 달려 있다고 하
겠다. 그런데 그 신비는 사교의 막다른 골목에서 고백
되는 어거지 신비가 아니라, 啓示된 말씀 가운데 엄연
히 저적되어 있는 신비이다. 삼위일체도 그 신비 중의
하나이다.

그런데, 저자는 이 신비적 삼위일체 교리를 헤겔 철
학의 圖式을 따라 非神秘化시키고 있다. 더구나 저자
의 주관적 삼위일체론 자체라기보다는 이 敎理를 利
用한 歷史 解釋에 있는 듯 하다.

무엇 때문에 歷史가 등장하였는가? 그것은 20世紀에
들어와서 人類가 겪었던 生命相殘의 慘禍가 그 直接的
인 契機가 아니겠는가. 그 참화 속에서 허탈감을 느끼
면서 사랑이신 하나님이 방관할 수는 없을 것이라는
結論 아래 歷史 속에 活動하시는 하나님이 神學의 주
제로 올려졌다. 주제가 된 점에 대해서는 차치한다 해
도, 바로 이 前提아래서 왜 굳이 헤겔 철학을 이용해
야 하는가에 대해서는 批判의 여지가 있는 것이다. 굳
이 답변이 있다면 궁색하게도 헤겔이 역사를 全包括
인 도식으로 해석했기 때문이겠다. 그렇다면 하나님은
헤겔철학의 도식 아래 主된 역할을 하는 한(one) 動
力因일 따름이다.

우리는 神學者가 철학을 이용하여 신학을 非神秘化
시키는 어설픈 수고를 지적하지 않을 수 없으며, 안타
까운 심정을 감출 길 없다.

“神學이라는 것은 哲學의 도움을 받아 成신되는 데
서 잘 되어질 수 있다든가, 또 그렇게 함으로써 神學
이 보장되어 시대 요구에 가장 잘 적합하게 된다고 생
각하는 그러한 퇴폐적인 생각을 가지게 되는 것은 신
학의 사명의 참다운 위대성을 이미 상실한 시대의 사
람들 뿐이다”(M. Heidegger)

또한, 저자의 자세는 계시의 全歷史를 고려하려는
것이 아니라, ‘十字架의 사건’만을 還元시켜 모든 것
을 解釋하려하고 있다. 이것은 바로 哲學의 方法이다.

저자는 어떤 의미에서는 한국에서 思辨的인 神學을
本格的으로 展開하는 첫 시도를 행한 것 같다. 그러나
저자는 사교에 있어서 진지할 지는 모르나 神學의 固有
性과 獨創性을 결여하고 있는 듯 보인다.

우리가 말하는 獨創性이란 思辨的 思考의 獨創性이
다. 우리가 이점을 強調하는 까닭은, 저자는 神學者라
면서 哲學的 神學, 곧 哲學을 行하고 있는 한, 獨創性
이 없어보이기 때문이다. 그럴 경우, 냉혹한 學的 反
省을 결하고 있는 것 같다.

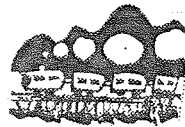
계시된 신비를 바로 인간적 이해의 범위 속으로 解
消시켜 내리려는 모든 시도는 신학이 아니라 철학이며
그것도 私生的 哲學일 뿐이다.

우리는 신비를 이해함으로 역사를 해석하려는 시도
에 대하여 신비를 계시된 신비로 信仰하기를 바란다.

또 우리는 계시된 신비를 믿으면서 역사를 照明할
수 있는 神學的 자세를 우리 스스로 鏡比해야 된다고
본다.

◇ 수 필 ◇

村場을 다녀오면서



전 성 준 (신원3)

신약신학회 방학중 만남의 날을 하루앞둔 마음은 실
로 설레임이 있었다. 국민학교 時節 방학중에 선생
님과 간부들만의 만남을 爲해 어머니를 조르던 겨울밤
마냥 그랬고, 더구나 농부의 아들로 성장한 과거 경력
이 더욱 村場을 나서게 했다. 새해 첫 여행을 학회모
임으로 동지들과 교수님과 외박의(?) 기쁨을 찾는다
는 이념도 있었다고 할까. 그러나 기실 많이 나오지
못했지만 늦은 밤에 이동수 장로님 개척교회에 늦게 도
착하니 예배실에 난로가 지퍼져 있고 칠판엔 브리핑
준비가 완료되어 있었다. 경산중부교회의 역사와 현황
을 부동자세로 鏡像관 앞에선 예배부대의 지휘관하는
하는 모습을 보니 과연 軍出身다운 면모와 치밀성을
감탄할 수 밖에 없었다.

구수한 충청도식 저녁반찬은 청국장과 양송이 볶음,
그리고 웃음과 회포로 이야기 꽃을 피웠으니, 아직 기
억되는 것은 노익장답게 신학생 리스트를 들추었는데
그 연유는 중매 때문이라는 것을 알고 세상 놀라고 말
았다. 이미 기혼자인 난 빠졌으니 좀 서운했지만(?)

새벽엔 자전거를 총동원시켜 영남大學 캠퍼스순례를
떠났는데, 200만평 부지위의 숲과 초원속에 거대한 건
물들의 모습들, 그러면서 초라한(?) 본교 캠퍼스들
연신 위로하며 지나쳐야 했으니.

조식후 淸道行 시골 완행버스에 오르니 금세 귀에
익은 3류 스테레오가 귓전을 울리는데, 오직 그 버스
에 타야 들을수 있는 흘러간 멜로디의 구슬픈 가락이
오혀려 싫진 않았다.

장이 막 시작되는데 어디서 그렇게 많이 모였는지,

〈 권 〉 〈 집 〉 〈 후 〉 〈 기 〉

- 이번 2호는 고신언론사에 큰 족적을 기어코 남겨
보겠다는 사명감과 창간호가 종간호가 되는 불명예
를 담습하지 않겠다는 책임의식의 소산이다. 계속
학우 여러분의 주인의식을 가진 적극적 성원과
뜨거운 협력이유에 발전되기를 바란다.
- 高麗神學派의 형성을 꿈꾸어 본다. 오늘이야말로
신학적 左派와 極右의 신앙형태로 얼룩져 있는 한
국교회에 복음적 신앙과 개혁파 신학에 뿌리박고
高神性的의 현대화 작업과 선교적 비전을 신학적으
로 뒷받침 하고 향도해가는 새로운 神學運動이 필
요한 때가 아닌가 생각한다. 고신학파의 형성에
이會報가 조그만 기여가 된다면 얼마나 좋을까?
- 特輯에 舊約學, 新約學, 敎義神學의 논문이 필자
사정으로 다음호에 실릴 계획이다. 우동자는 難產
끝에 보는 법이니까. 우동자를 주신 분께는 깊은 감
사를 표한다.
- 이번 題字는 권순렬 성도(서울 서문교회)가 제공해
주어 한결 보기가 좋아졌다. 감사한 일이다.

高神會報 제2호

발행 : 1981. 4. 28
인쇄 : 1981. 4. 21

발행인 : 박 은 조
편집인 : 이 상 옥
인쇄 : 연 문 인 쇄 사

고신대학 신학대학원 학우회

607 부산시 서구 압남동 34
☎ 3181~3