

# Reform & Revival

## 갱신과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2015. Vol. 16 초대원장 이환봉 교수 은퇴기념호

- 02 갱신과 부흥 16호를 펴내며 이신열
- 04 이환봉 교수의 논문
- 05 여호와 하나님을 기억하면서 이환봉
  - 32 칼빈의 “신의식”과 자연신학의 가능성 이환봉
  - 64 칼빈의 성경 권위에 대한 신학적 근거 이환봉
- 82 개혁주의성경관
- 83 지지올라스의 관계적 삼위일체론에 대한 이해 김은수
  - 121 성경, 교리, 교리적 주석: 칼빈의 중보자 그리스도의 위격적 연합 교리에 비추어 문병호
  - 142 개혁주의 성경관 박형용
  - 178 성경이란 무엇인가? 서창원
  - 201 고대근동자료와 관련된 구약해석에서 개혁주의 성경관의 중요성 신득일
  - 223 칼빈의 성경영감: 스크립투라와 독트리나의 관계를 중심으로 유태화
  - 248 칼빈과 동방신학: 삼위일체론을 중심으로 유해무
  - 270 개혁주의생명신학의 실천: 회개옹서운동 이경직
  - 297 칼빈주의자 정암 박윤선 목사의 생애와 그의 칼빈주의 사상 이승구
  - 334 개혁신학의 전통에서 바라본 성경이해 주도홍
  - 352 칼빈과 칼빈주의자 이환봉 박사의 성경 계시 이해 최윤배
  - 370 신앙적 삶의 유일한 토대로서의 성경 최홍석
  - 395 Augustine’s Interpretation of the Bible about Church and State In-Sub Ahn
  - 428 Understanding Saul, Amnon, Xerxes and Haman from the Perspective of Borderline and Narcissistic Personality Disorders Kwanjik Lee
- 454 개혁신학
- 455 기독교적 소명으로서의 학문: 제롬에서 아퀴나스까지 해리스 하비슨, 이상규 역
  - 486 알렉산더 콤리와 성령의 인치심(2) 빌름 판 엇 스페이커르, 이신열 역

# 『갱신과 부흥』 16호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

〈갱신과 부흥〉 제16호는 개혁주의학술원 초대 원장을 역임하신 이환봉 교수님의 은퇴를 기념하기 위한 특별호로 꾸며보았습니다. 이 교수님은 1982년부터 고신대학교 신학과 교의학 교수로 33년 동안 성실하게 봉직해 오셨습니다. 재직 기간 중에 대학의 여러 보직을 두루 거치면서 학교 발전을 위해서 봉사하셨을 뿐 아니라, 고신교단이 추구해왔던 역사적 개혁주의의 학문적 발전을 위해 2006년에 본 학술원을 설립하고 초대원장으로 취임하셔서 2010년까지 5년에 걸쳐 헌신적인 수고를 아끼지 아니하셨습니다. 이 교수님의 신학적 비전과 열정적 봉사가 열매를 맺어 학술원이 이제 한국교회 개혁신학의 산실로 우뚝 솟게 되었다고 생각합니다.

설립 이후 계속해서 정기 학술세미나를 연 2회 실시하여 국내외 석학들을 초청하여 개혁신학의 동향들을 파악하고 이를 통해서 학술원의 위상이 크게 향상되는 계기가 마련되기도 하였습니다. 이 교수님의 비전과 함께 본 학술원은 또한 〈개혁주의 신학과 신학 총서〉를 2007년에 처음 발간하여 올해 제 9권을 발행하였으며, 정기학술 저널인 〈갱신과 부흥〉은 어느덧 16호에 이르게 되었습니다. 그동안 신학총서와 저널을 위해서 옥고를 보내주셨던 여러 국내외 개혁신학자들에게 다시 한 번 감사의 마음을 전해 드리고자 합니다. 그 외에도 학술원은 이 교수님의 원장 재임기간 동안에 비록 길지 않은 기간이었지만 개혁신앙아카데미와 교수포럼이라는 프로그램을 시도하였습니다. 전자를 통해서도 교단의 여러 교회들을 대상으로 개혁주의 신학을 신앙관, 역사관, 문화관, 국가관, 세계관 등의 관점에서 소개하고자 하였습니다. 후자는 개혁주의 신학에 근거한 기독교 세계관을 토대로 고신대학교 교수들이 자신의 학문을 기독교적으로 이해하고 접근할 수 있는 장을 마련했고 이를 통해서 대학이 추구하고자 하는 기독교 학문을 위한 기초 작업이 어느 정도 이루어졌다고 판단됩니다.

이 교수님은 학술원의 설립과 더불어 학술원의 정체성과 방향성 설정을 위해 많은 노력을 기울이셨는데 특히 교회를 위한 신학이라는 모토를 내걸고 개혁주의 신학이 고신 교회를 위시한 한국교회에 올바르게 확실하게 뿌리를 내릴 수 있어야 한다는 신념을 갖고 사역해 오셨습니다. 최근 수년 간에는 개혁주의 신학의 전통에 뿌리를 둔 한국개혁주의연대 설립을 위해서도 애정을 갖고 많은 기여를 하신 것으로 알고 있습니다.

이 은퇴기념호를 위해서 여러분들께서 수고를 마다하지 아니하시고 옥고를



작성해주셨습니다. 이환봉교수님의 ‘여호와 하나님을 기억하면서’, ‘칼빈의 “신 의식”과 자연신학의 가능성’, ‘칼빈의 성경 권위에 대한 신학적 근거’, 김은수교수님의 ‘지지올라스의 관계적 삼위일체론에 대한 이해’, 문병호교수님의 ‘성경, 교리, 교리적 주석: 칼빈의 중보자 그리스도의 위격적 연합 교리에 비추어’, 박형용교수님의 ‘개혁주의 성경관’, 서창원교수님의 ‘성경이란 무엇인가?’, 신득일교수님의 ‘고대근동자료와 관련된 구약해석에서 개혁주의 성경관의 중요성’, 유태화교수님의 ‘칼빈의 성경영감: 스크립투라와 독트리나의 관계를 중심으로’, 유해무교수님의 ‘칼빈과 동방신학: 삼위일체론을 중심으로’, 이경직교수님의 ‘개혁주의생명신학의 실천: 회개용서운동’, 이승구교수님의 ‘칼빈주의자 정암 박운선 목사의 생애와 그의 칼빈주의 사상’, 주도홍교수님의 ‘개혁신학의 전통에서 바라본 성경이해’, 최윤배교수님의 ‘칼빈과 칼빈주의자 이환봉 박사의 성경 계시 이해’, 최홍석교수님의 ‘신앙적 삶의 유일한 토대로서의 성경’, 안인섭교수님의 ‘Augustine’s Interpretation of the Bible about Church and State’, 이관직교수님의 ‘Understanding Saul, Amnon, Xerxes and Haman from the Perspective of Borderline and Narcissistic Personality Disorders’입니다.

이번호는 특별히 이교수님의 박사학위논문 주제이자 평생의 연구주제이었던 ‘칼빈 및 개혁주의 성경관’이라는 주제로 편집하고자 노력하였습니다. 옥고를 투고해주신 모든 분들께 진심으로 감사드립니다. 그 외에 지난 호에 이어 이상규교수님이 번역하신 ‘기독교적 소명으로서의 학문: 제롬에서 아퀴나스까지’와 제가 번역한 판 스페이커르 교수의 ‘알렉산더 콰리와 성령의 인치심’을 아울러 게재합니다. 번역을 위해서 수고해주신 이상규교수님께도 감사의 말씀을 전해 드립니다.

이 교수님의 평생의 소원대로 개혁주의학술원이 더욱 개혁신학을 위한 기치를 높이 들고 칼빈을 위시한 종교개혁자들의 신앙과 신학을 계승 발전시켜 나가는 일에 정진할 수 있도록 여러분의 많은 관심과 기도를 부탁드립니다. 합합니다. Soli Deo Gloria!

2015년 7월 25일

원장 이신열교수



## 이환봉 교수의 논문

- 05 여호와 하나님을 기억하면서
  - 32 칼빈의 “신의식”과 자연신학의 가능성
  - 64 칼빈의 성경 권위에 대한 신학적 근거
- 이환봉(고신대학교 교수, 조직신학)

# 여호와 하나님을 기억하면서

이환봉(고신대학교 교수, 조직신학)

고신대학교의 신학 교수로서 33년 6개월의 긴 사역을 마감하면서 지나온 나의 신앙과 학문과 섬김의 여정을 되돌아본다. 진정 모든 것이 하나님의 사랑과 은혜이었다. 은퇴를 바로 눈앞에 두고 그동안 함께하신 나의 하나님 여호와를 기억한다. 지난날들을 되돌아보면서 나의 선하신 하나님을 찬양하고 감사하며 또한 새로운 앞날들을 바라보면서 나의 신실하신 하나님을 더욱 신뢰하고 의지하는 마음으로 가득하다.

## 1. 신앙의 여정

### 고향

경남 합천에서 태어나 유년시절을 보내고 중학교 2학년 어느 봄날에 친구의 인도로 교회를 찾아갔다. 실상 어느 친구 집에서 본 성화 속의 승천하시는 예수님의 모습이 너무도 인상적이었던지 그 날 밤의 꿈에 선명하게 나타나 나를 부르시는듯하여 스스로 친구에게 찾아가 교회로 안내해 줄 것을 부탁하였다. 그 후로 주일이 되면 내가 먼저 친구 집 앞에 가서 친구를 불러내어 함께 열심히 예배에 참석하였다. 그러나 합천읍에는 해인사보다 더 역사가 오래된 절이 있었고 당

시 그 절의 소유주가 가까운 집안 어른이었으며, 합천 지역에 대지주이었던 할아버지와 할머니의 많은 시주와 불심으로 할머니는 절에서 존경받는 보살님이셨다. 우리 집은 초파일에 절에 가지 않아도 가족 각자의 이름을 새긴 큰 연등을 법당 중앙에 달아 줄 정도의 대대로 철저한 불교 집안이었다. 자연스럽게 온 가족의 반대로 아버지의 매를 맞기도 하고 제사 때는 집에서 쫓겨나듯이 피해 다니다 식사를 겨를 때도 많았다. 어머니도 불심이 강한 집안의 맏며느리로 오셔서 시어머니의 믿음을 따라 함께 절에 가서 불공을 드림으로 형님을 낳으셨다고 철저히 믿고 계셨다. 그러니 어머니도 처음에는 완강히 반대하셨다. 그러나 아무리 말려도 안 되고 제삿날 자식을 하루 종일 굶길 수는 없으셨던지 부엌에 데려가 제사상에 올리지 않은 음식을 따로 차려놓으시고 몰래 먹이시던 어머니의 사랑이 그렇다. 어린 시절 부잣집 규수로서 몰래 뒷동산 대나무 숲길로 숨어 올라가 교회당에서 언문(諺文)을 익히고 주기도문도 외우셨던 어머니는 어느 정도 동정적이셨고 내가 집에서 계속 견딜 수 있는 버팀목이 되어 주셨다.

### 소명

교회 출석을 시작한 이후 열심히 모든 예배 시간에 빠지지 않고 참석하였다. 당시 주님을 향한 첫사랑의 열심으로 학생신앙운동 회지의 앙케트 설문지에 새해의 소망 한 가지를 “예수님의 사랑을 더 많이 체험하고 싶다”로 적었던 기억이 아직도 남아 있다. 매주 토요일에는 친구들과 함께 교회당 구석구석을 청소하였고, 주일학교의 보조교사와 서기로 봉사하기도 하고, 한동안 강 건너 작은 마을의 교역자가 없는 교회의 주일학교를 인도하기 위해 비포장 길에 자전거를 타고 여러 번 넘어지면서도 끈질기다녔다. 마침내 1966년 12월 17일 세례를 받았고 합천고등학교 1학년 때에 학생신앙운동(S.F.C.) 회장을 맡으면서 자연스럽게 앞으로 목사가 되리라는 꿈을 가지게 되었다.



바로 그 해에 고려신학교 이근삼 박사가 함천교회에서 개최되었던 “경남도 제직 부흥사경회”의 강사로 오셔서 말씀을 전해 주셨다. 겨울방학 동안 이였기 때문에 성가대를 도우면서 모든 집회시간에 빠짐없이 참석하여 말씀의 큰 은혜를 받았다. 집회 중반에 이르러 낮 성경공부를 마친 후에 교회 담임목사님이셨던 고 박찬규 목사님께서 일부러 나를 강사실로 데리고 가셔서 이박사님께 “앞으로 목사가 될 좋은 학생이니 기도해 주시면 좋겠습니다”는 부탁과 더불어 나를 소개하셨다. 짧은 시간이었지만 격려하시고 기도해 주셨던 그 개인적 기도의 만남이 내 평생의 은사와의 첫 만남이었다. 그 집회의 마지막 저녁예배 시간이었다. 이 박사님은 아람왕의 군대장관 나아만에게 엘리사 선지자를 소개하였던 이스라엘 땅에서 온 작은 계집아이의 이야기(왕하 5장)를 통하여 전도자의 사명에 대하여 설교하셨다. 성가대 좌석에 앉아 있던 나를 바로 응시하듯이 바라보시면서 복음의 증인이 되라고 하시던 그 외침에 온 마음으로 뜨겁게 응답하였던 그 감격이 지금도 내 마음에 새롭다. 당시에 어렵듯이 전도자의 꿈을 키우던 나에게 분명한 소명감을 안겨주었던 소중한 은혜의 시간이었다.

## 거창

그 후에 함천고등학교에서 당시 기독교 학교로서 유명했던 거창고등학교로 편입하였다. 고신대학교 복음병원의 설립자이시기도 한 고 전영창 교장 선생님은 학창시절 내 신앙의 영웅과 사표이셨다. 또한 기독교 학교로서의 거창고등학교는 나에게 교육자의 꿈과 기독교 교육의 이상을 키워준 학교로서 장차 교수를 지망하게 된 동기가기도 하였다. 무엇보다도 채플 시간 교장 선생님이 열정적으로 외치셨던 “Let's make impossible possible!” “Boys, be ambitious!” “Never give up!” “We shall overcome!” “검은 보자기에 싸인 축복” 등의 말씀은 언제나 나의 지난 힘든 인생 길목에서 새로운 힘과

불굴의 용기가 되었다. 불의에 저항하라던 선생님의 가르침대로 3학년 때에 학생들이 선생님들의 완강한 만류에도 불구하고 겁 없이 박정희 정권의 3선 개헌 반대를 외치며 정신없이 거리에 몰려다니는데 언제 오셨는지 앞줄에 교장 선생님이 함께 스크럼을 짜고서 “We shall overcome!”을 같이 부르시면서 끝까지 행진해주셨다. 학교에 돌아 온 직후에 강당에 모여 교장 선생님의 인도로 나라를 위한 통성기도를 드리는데 온통 눈물바다가 되어 정말 뜨거운 마음으로 나라를 위해 통곡하며 기도하였던 그날의 기억은 지금도 가슴을 설레게 한다. 결국 선생님은 데모에 대한 책임으로 교장직을 박탈당하시고 다시 복직하시기까지의 힘든 과정을 겪으셔야만 했다. 그러나 선생님은 우리에게 불의에 대한 항거와 동시에 조국을 참으로 사랑하는 법을 가르쳐 주셨다. 고신대에 입학 한 후에 마침 복음병원에 들리셨던 교장 선생님이 저를 기억하시고 시간을 내어 찾아 오셨다. 저의 어깨를 꼭 껴안으시고 말없이 송도의 학교 교정을 함께 걸어 주셨던 감격이 지금도 새롭다.

거창교회에 다니면서 오후 예배 때 마다 고 남영환 목사님이 웨스트민스터 대교리문답을 차례로 강해해 주신 것이 내 신앙의 뼈대를 더욱 튼튼하게 형성하게 해주었을 뿐 아니라 나중에 교의학 교수가 될 수 있는 학문적 동기도 제공해 주었다. 당시에 함께 그 교리강해를 들었던 두 어린 학생이 장차 고신과 총신의 교의학 교수가 될 것이라는 것을 남목사님은 전혀 모르셨을 것이다. 그 한 학생은 거창고등학교 동기생이고 학생신앙운동의 동지였을 뿐 아니라 한동안 공부방에서 함께 지내며 손양원 목사님의 전기인 “사랑의 원자탄”을 돌려가며 읽고서 눈물로 함께 잠을 이루지 못했던 친구 최홍석 교수이다. 그도 올해 말에 총신대학교를 은퇴하게 된다.



## 고신대

1971년 고신대가 처음으로 4년제 정규 대학인가를 받은 해에 신학과에 입학 지원을 하였다. 그러나 온 집안의 반대와 더불어 대학공부를 시켜줄 서울에 계신 형님이 입학금에 해당하는 돈을 주시면서 그 돈으로 내가 다시 재수를 하여 서울 명문대에 진학을 하든지 아니면 앞으로 모든 재정지원을 단절하겠다는 통보를 하셨다. 그러나 나는 소명의 길을 포기할 수 없었다. 그 입학금만 가지고 부산 송도에 올라왔다. 고향 교회 성도님들의 기도 지원과 합천교회 출신 여집사님의 도움으로 과외수업 아르바이트를 하면서 힘겹게 신학공부를 시작하였다. 아르바이트 후에 기숙사에 돌아와 너무 피곤하여 옷을 입은 채로 잠이 들곤 했고 어떤 때는 식당의 식권이 없어 밥을 굶기도 하였다. 그러나 존경하던 신학교 교수님들의 가르침과 꿈꾸던 ‘선지학교’에서 신학공부를 할 수 있게 되었다는 기쁨에 그렇게 힘든 줄도 모르고 빠르게 시간이 흘러갔다.

지난날 합천교회 부흥사경회의 낮 성경공부 시간에 이근삼 박사님이 고려신학교에 대하여 말씀하시던 중에 가난한 신학생들이 기숙사의 식사비를 마련할 수 없어 멀리 집에서 준비해 온 콩보리밥을 담은 도시락을 동료들의 눈을 피하기 위해 이불을 뒤집어쓰고 먹는다는 이야기를 하시면서 제자들에 대한 연민으로 그만 울음을 터트리셨고 많은 성도들도 함께 울었던 기억이 난다. 특히 나 자신도 언젠가는 신학도가 될 것이라는 동류의식에서 있었던지 쏟아지는 눈물을 견잡을 수 없었다. 당시에 고생하는 제자들을 생각하는 선선님과 성도님들의 ‘선지생도’들을 향한 뜨거운 연민의 정을 느낄 수 있었다. 사실 나 역시 교회 성도들의 그러한 따뜻한 사랑과 연민의 정들이 없었다면 신학을 계속할 수 없었을 것이다. 특히 초장동교회의 고 이의호 장로님께서 초장동 산복도로 판자촌에 ‘초장중학원’이라는 야학을 세우시고 신학생들에게 사례로 장학금을 주시면서 학교에 진학하지 못한 가난

한 학생들을 가르치게 하셨는데 그 곳에서 선배들과 함께 보람 있게 일할 수 있었다. 가난한 신학생으로 도움을 받으면서도 역시 가난한 야학생을 도울 수 있었던 것은 정말 보람되고 소중한 경험이었다. 당시의 초장중학원 출신 학생들 중에 대학을 졸업하고 목사가 되기도 하고 선교사 사모가 된 분들도 있었다.

### 방황과 결혼

계속 힘들게 아르바이트를 하면서 수학하는 일이 쉽지는 않았다. 해방 직후의 대지주의 후손들이 농지개혁 등으로 흔히 그러했지만 당시의 우리 집안의 가세도 급격히 기울어 매우 어려운 처지에 있었고, 공부에 대한 남다른 열정이 있었던 나는 계속 어려운 형편에 학업에 충실할 수 없어 때로는 낙심이 되기도 하고, 어려움 중에 계시는 부모님들에 대한 책임감 등으로 2학년 1학기 말에는 신학을 계속하는 것에 대한 회의가 들기 시작하였다. 모든 일을 접고 방학 때에 혼자서 무척산 기도원에 올라가 며칠 동안 금식기도로 하나님의 뜻을 구하며 간절히 매달렸다. 예배 때마다 주시는 적절한 은혜의 말씀과 기도와 간증들을 통해 계속 앞으로 달려갈 수 있는 새 힘과 용기를 얻어 내려왔다. 그 후에 한 번은 등록금을 마련할 수 없어 휴학을 해야 하는 형편에 아직도 알 수 없는 어떤 분께서 대신 등록금을 납입해 주셔서 학업을 계속할 수 있었다. 정말 오른손의 하는 것을 왼손이 모르게 도우신 고마운 그 분을 통해 주님께서 친히 다녀가신 것으로만 믿을 수밖에 없었다.

그토록 힘겹고 외로웠던 대학생활에 오아시스와 같은 위로와 새 힘이었고, 평생토록 신앙과 사명의 마라톤 경주에 신실한 페이스메이커와 헌신적인 동지로서 오늘까지 함께 달려온 사랑하는 아내를 만나게 되었다. 총학생회의 회장과 회계를 맡아 함께 일하는 가운데 자연스럽게 서로 교제하며 신뢰를 쌓아갈 수 있었던 같다. 그러나 신학과

동급생이었을 뿐 아니라 아버지 원종록 목사님께서 학교의 교목이셨기 때문에 매우 조심스러웠다. 사실상 처음에는 완강하게 반대하셨고 서로의 갈등도 있었지만 주님의 공활하심이 없었더라면 그 위기들을 넘을 수 없었을 것이다. 60년대의 고된 전도사 생활을 경험한 부모로서 딸에게는 가능한 그런 힘든 환경을 피하게 하고 싶었을 것이다. 교제 허락을 받았다는 소식을 들었을 때 하늘을 나는 기분이었다. 신앙의 부모와 기도해 주는 가족을 두지 못한 나로서는 목사의 딸을 아내로 맞이하는 것이 큰 축복이 아닐 수 없었다. 마침내 교제를 시작한지 7년째인 신학대학원 3학년에 결혼을 하였다. 결혼 이후에 장인 원목사님을 1년간 부목사로서 그리고 20여 년간 협동목사로서 늘 가까이 모시면서 교회 목회자와 교단 총회장, 그리고 학교 이사장으로서의 아버님의 기쁨과 아픔을 함께 할 수 있었다. 아버님으로부터 나는 고신인의 전형적인 신앙과 생활, 교회와 성도를 위한 목자의 사랑과 희생, 그리고 고신교단과 한국교회를 위한 열정과 헌신을 배울 수 있었다. 사랑하는 원종록 목사님은 내 평생에 있어 신앙의 아버지이다. 내 신앙의 여정에 장인어른의 은덕과 장모님의 사랑은 큰 언덕과 넓은 바다이었다. 고향 부모님의 구원을 위해서는 다만 기도할 뿐이었다. “주 예수를 믿어라 그리하면 너와 네 집이 구원을 얻으리라”(행16:31)는 말씀의 약속만을 붙들고 기도해 온 결과 많은 세월이 지나고서야 어머니께서 먼저 세례를 받으시고 아버지도 늦게야 신앙고백을 하심으로 구원받아 두 분께서 모두 천국에 가셨다. 그리고 대학교수로 재직하시던 형님도 근무하던 학교에서 복음을 받고 장로 딸과 결혼하여 집사가 되셨고, 누님은 권사가 되시고, 자형도 장로가 되셨다. 지금은 모든 가족과 자녀 손들이 모두 예수를 믿게 되어 가족사에 새로운 신앙의 계보를 이어가게 되었다. 정말 모든 것이 크신 하나님의 자비와 은혜이었다.

신학교수가 된 이후 무엇보다 연구하고 교육하는 것이 가장 힘든 일이었지만 또한 학교 행정을 위한 보직을 맡아 봉사함에도 힘든 경우들이 있었다. 항상 개인 행위의 문제보다는 원리 훼손으로 인한 가치 붕괴를 두려워했다. 그래서 때로는 크고 작은 일들로 애매한 곤욕을 당하기도 하였고, 부당한 오해와 공격의 대상이 되기도 하였다. 물론 나의 부족과 실수도 있었을 것이며 혹 그로 인한 상처가 있다면 용서를 빈다. 그러나 많은 문제들이 야기한 갈등과 혼란 속에서도 주님께서 친히 다스려 주셨고, 그 모든 시련 후에는 항상 하나님의 위로가 있었다. 살아계신 하나님의 주권을 믿고 원리를 따라가면서 좀 느긋하게 참아 기다리면 결국은 주님께서 개입하시고 친히 정리해 주셨다. 먼저 찾아가 이해를 구하며 설명하였고 가능할지라도 결정적인 반격은 피하면서 항상 마지막 대화와 회복의 길은 열어두려고 노력하였다. 그러나 기대했던 공적인 법과 원리도 허물어져 버릴 때는 일단 모든 것 내려놓고 다만 하나님의 주권적인 뜻과 손에 맡길 수밖에 없었다. 해결하기 어려운 난제를 만날 때마다 오직 주님만을 의지할 수밖에 없었고, 그 때마다 감당할 수 있었던 것은 오직 하나님의 은혜에 의한 것이었음을 고백한다.

내가 교수로서 평생 가르치고 섬기던 그 모든 현장은 실상 하나님께서 나를 가르치고 섬기시는 신앙의 학교이었다. 그리고 지금도 하나님 앞에서 겸손히 인정할 수밖에 없는 것은 나의 가장 힘들고 고통스러운 치열한 싸움의 대상은 여전히 바로 내 자신이라는 사실이다. 그러니 지난날 그 모든 것은 다 하나님께서 되게 하셨고 인도하신 것이었다. 그리고 사랑하는 부모님과 가족, 존경하는 선생님들과 성도님들, 절친한 선후배와 친구들의 사랑과 지지가 없었더라면 오늘 나는 여기에 서있지 못하였을 것이다.

## 2. 학문의 여정

### 배움

1971년 처음 송도 교정에 들어섰을 때 고려신학교가 4년제 정규대학으로 인가를 받은 직후였기에 아직도 대학으로서 갖추어야 할 교육 시설과 환경은 너무도 열악하게 보였다. 차가운 송도바다 바람이 몰아치는 황량한 산중턱의 비포장 황토 평지에 검은 기와지붕을 올린 기다란 두체의 건물이 전부였다. 그러나 입학시험으로 면접을 보았을 때에 시골 교회에서 들어왔던 전설 같은 산 순교자 한상동 목사님을 위시해 하늘 같이 우러러 보았던 신학 박사님들 앞에 섰을 때의 그 느낌은 감격과 황홀 그 자체였고 그분들의 가르침을 받는다는 것만으로 만족하고 감사했다. 신입생들은 대학 신학과 제1기생으로서 모두들 큰 꿈과 자부심을 가지고 입학하였다. 신학공부에 뜻을 두고 의기투합하였던 강영안, 이신철 등과 함께 때마침 화란의 유학을 마치고 부임하신 차영배 교수님께 사사하여 라틴어를 무료로 배우기 시작하였다. 그리고 학교의 정규 교과과정 외에 자발적으로 대학생으로서 폭넓은 기독교적 교양지식을 스스로 쌓아야 한다는 생각으로 “레포르만다”(Reformanda)라는 모임을 만들고 정치, 경제, 사회 등의 각 분야별로 조를 나누워 정기적으로 연구한 결과를 보고하는 시간들을 가졌다. 그 후 최갑중 선배를 중심으로 모임이 보다 축소 내실화 되면서 어떤 주제를 가지고 돌아가면서 연구 발표한 내용을 필경하여 복사한 보고서를 신문처럼 만들어 배포하기도 하였다. 나도 당시 서구 대학사회의 이슈였던 “Student Power에 관하여”라는 제목으로 발표한 기억이 어렵듯이 난다. 제1대 총학생회장으로 선출되어 일할 때에는 “미스바”라는 학술지를 창간하여 교수논단과 학생논단 그리고 학생들의 문예작품들을 담아 출판하였고, 임기 중에 제2호까지 출판하였고 “미스바”는 그 후에도 전통적으로 총학생회의 주요 사

업으로 계속 발간되었다.

### 저항

당시 신학과를 졸업하면 신학사(Th. B.) 학위를 받도록 되어 있는데도 대학부에서는 신학예비 교양과목만 배우고 신학전공과목이 거의 없었으며 특히 홍반식, 이근삼, 오병세 박사님들로 부터는 전혀 수업을 받지 못하는 것에 대한 불만이 많았다. 학생 대표로 교무회의 앞에서 이를 강력히 건의하였고 전례 없는 학생들의 당돌한 요구에 당시 한상동 학장님께서 한번은 대화중에 자리에서 일어나 퇴장하시기도 하셨으나 결국 수용해 주셔서 각 신학 분야의 서론 또는 개론 과목들이 학부에 개설되어 신학에 대한 갈증을 어느 정도 해소할 수 있었다. 물론 학부과정에서도 한부선 선교사님, 차영배 교수님, 김성린 교수님, 박성복 교수님, 안영복 교수님, 손봉호 교수님들로부터 훌륭한 가르침을 받아 신학의 학문적 기초를 다질 수 있는 소중한 배움의 시간들이 있었다.

그러나 대학 3학년 때에는 군사정권의 정치적 혼란과 전국 대학가의 반정부 데모들로 어수선하고 불안한 시기였다. 서부경찰서 형사들로부터 학생회장인 나도 감시와 추적을 받고 있을 때였다. 그러나 점점 군사정부에 대한 국민적 불신이 증대해 감에 따라 우리도 비밀리에 송도제일교회에서 모여 장시간의 토론을 거쳐 진리와 정의를 말하는 신학도들로서 정부의 정치적 불의를 좌시하고만 있을 수 없다는 결론에 이르렀다. 그래서 다음날 수업을 임의 중단하고 기도회 등을 통해 반정부 운동에 참여한다는 결정을 하고 나왔는데 학교 당국이 어떻게 알았는지 그 사이에 이미 학교의 임시휴업을 공고해 버림으로써 거사(?)는 무산되어 버렸다. 이러한 분위기 속에 공부에 뜻을 같이 하던 친구들이 아쉽게도(?) 하나 둘 다른 대학으로 떠나 버렸다. 나 역시 대학을 졸업한 후에 학문적 기초와 폭을 넓히겠다는 명분으



로 존경하는 교수님이 계시는 서울 모 대학에 편입하기 위해 모든 준비를 다 마쳤었다. 그러나 이 소식을 들으신 여러 교수님께서 저를 차례로 불러서 나의 학문적 외도(?)를 극구 만류하고 설득하시는 바람에 결국 주저앉고 말았다. 가보지 못한 길에 대한 미련도 조금은 있지만, 신학대학원에 바로 진학한 것을 한 번도 후회한 적은 없다. 신학대학원에서 세 박사님을 위시하여 허순길 교수님, 박성복 교수님, 양승달 교수님, 하도례 교수님 등으로부터 본격적인 신학 수업을 받았고, 당시에 한상동 원로목사님과 최해일 담임목사님이 계시던 부산삼일교회에서 전도사로 열심히 사역하였다.

### 전공

신학대학원을 졸업한 직후에 부산의 한 교회에서 단독으로 부산 시내 안에 개척교회를 설립하기 위해 강도사였던 나를 담임 교역자로 초빙하겠다는 제안이 있었기에 하나님의 인도를 구하며 기도하고 있던 중이었다. 그런데 때마침 고신대학이 교육부로부터 처음으로 신학 석사(Th.M.) 과정의 대학원 인가를 받았고 이근삼 교수님께서 조직 신학을 전공하도록 권유하셨다. 계속 공부하기를 원하고 있던 터인지라 교수님의 권고를 따라 대학원 석사과정에 바로 진학을 하였다. 이때부터 교회봉사는 대연중앙교회 대학부를 주일에만 지도하기로 하고 송도 학교 인근으로 이사하여 전적으로 공부에만 전념하도록 하였다. 이근삼 박사님으로부터 집중적인 수업과 지도를 받으면서 많은 분량의 방향 있는 독서와 매 학기마다 팀페이퍼(term paper)로 논문 형식의 연구보고서를 제출하게 하심으로 논문작성과 신학연구의 기본적인 훈련과 자세를 가다듬게 해 주셨다. 특히 모든 신학의 분수령이라고도 할 수 있는 성경관에 대한 교수님의 집중적인 지도는 “현대복음주의 성경관 논쟁: 성경 무오와 권위를 중심으로”라는 석사학위 논문뿐만 아니라 그 후 내가 유학하여 성경의 권위와 역사비평에 대

한 신학박사(교의학) 학위논문을 쓸 수 있는 좋은 밑거름이 되었다.

## 강의

대학원을 졸업한 1980년부터 목사 안수를 받고 부산서면교회의 부목사로서 그리고 학교에서는 “칼빈주의”, “성경개론”, “기독교 교리”, “기독교 윤리” 등의 과목을 강의하였다. 1982년 3월에 이근삼 교수님의 뒤를 이어 조직신학 분야의 전임강사로 임용을 받게 되었고, 교수님께서 오랫동안 친히 강의해 오시던 조직신학의 중요한 과목들인 “조직신학(교의학) 서론”, “신론”, “교회론”, “종말론” 등을 물려받아 강의하였다. 그 후에 신학과에 “변증학”, “개혁주의 성경관”, “이단 사상연구” 등의 과목을 개설하여 가르쳤고, 대학원 석박사과정에서 “칼빈의 신학”, “언약신학”, “일반은총론”, “성경의 권위와 해석”, “성찬론 연구” 등을 그리고 선교대학원, 여자신학원에서 “교회와 성례론” 등의 여러 교의학 관련 과목들을 가르쳤다. 특히 대학원 과정에서 처음으로 “칼빈의 신학”이라는 과목을 개설하여 칼빈신학 자체에 대한 연구를 강조해 왔으며, 많은 대학원생들이 칼빈에 관한 학위논문을 연구하는 계기를 제공하였던 것은 참으로 보람 있는 교육적 열매였다.

교수로서 학생들을 가르치는 것이 곧 신학자로서 연구하는 것이었다. 정말 열심히 준비하여 열심히 가르쳤다. 매일 하루 분량의 강의를 위해 하루 전에 밤을 지새우다시피 연구와 준비에 전력투구하였다. 교수로 임용 받은 초기에는 당시 동료 교수들 끼리 “요즘 우린 하루 벌어 하루 먹고 산다”고 말하던 지칠 줄 몰랐던 열정이 그렇다. 초기에는 강의 주제와 관련된 모든 논의를 다 소개하고 모든 깊이를 다 설명하려고 했던 것 같다. 급히 연구한 설익은 것을 열심히 하나만으로 가능한 많이 전달하려 하였으니 학생들이 제대로 잘 소화할 수 있었을는지 지금 생각하니 미안하고 부끄러울 뿐이다. 30년이 지난 지금

에도 강의 전에는 항상 긴장하고 준비하지 않고서는 강의실을 여유 있게 들어갈 수 없다. 사실은 이제야 강의가 즐겁고 무엇인지를 제대로 알겠는데 은퇴해야 한다고 한다.

### 교회문제연구소

평소에 “교회를 위한 신학”을 강조해 오신 이근삼 교수님은 교회와 평소에 “교회를 위한 신학”을 강조해 오신 이근삼 교수님은 교회와 신학을 연결하는 실천적 봉사에 특별한 관심을 보이셨다. 이 박사님은「교회문제연구소」소장으로서 조직신학의 목회 실천적 적용을 위해 목회적인 주제에 대한 연구와 각종 목회 세미나와 평신도 대학 운영 등의 사업을 진행하셨다. 나는 연구간사로서 그 모든 사업을 기획하고 참여할 수 있는 소중한 경험을 가질 수 있었다. 당시에 각종 세미나를 기획하면서 강단교류가 없는 교단의 목사를 초빙하는 것에 대해 문제를 제기하였지만 다양한 이론들을 접하고 비판적으로 연구해야 할 대학 연구소의 연구기능을 내세워 교회성장세미나에 통합과 감리교의 대표적 인사들도 초빙하였다. 한 번은 한경직 목사님을 초빙하였는데 공항에서 호텔 숙소로 모시는 가운데 말씀하시기를 “내가 다른 곳에서 오라고 했으면 건강 문제로 오지 않았을 것이나 고려파가 오라고 해서 만사를 제치고 왔다”하시면서 피곤한 몸으로 바로 침대에 누워 휴식하시던 모습을 기억한다. 고려파 신학교의 초청을 소중하게 생각한다는 것을 거듭 말씀하셨다. 몇 년 후에 한 목사님이 종교 노벨상으로 알려진 템플턴상을 축하받는 자리에서 먼저 “나는 신사참배를 한 죄인입니다”라고 고백하였다는 소식을 듣고 당시의 우리 학교 세미나에 초청을 받았던 당시 한 목사님의 마음을 다시 읽을 수 있었으며 그의 겸허한 인격에 새삼 감동한 적이 있다. 나중에 신대원의 천안 이전과 함께 교회문제연구소를 넘겨주고 대신에 대학에 기독교사상연구소를 설립하여 이단과 문화 및 타 종교에 대한 연구를 포함하

는 보다 폭넓은 연구활동을 하였다. 이처럼 연구소를 섬기던 그러한(재거) 경험들에 기초하여 교무처장으로 일할 때는 기독교대학의 지역 사회에 대한 지적 봉사를 위해 각 단과대학 마다 연구소를 개설하고 지원하여 각 전공 분야에서 교회와 사회를 섬길 수 있도록 독려한 바 있고, 또한 개혁주의학술원을 운영할 때에도 다른 교단의 저명한 칼빈 학자들을 지도위원로 추대하여 자문을 구하였고 각종 세미나에도 외부 강사를 폭넓게 초빙하여 학문적인 폭과 저변을 넓힐 수 있었다.

### 유학

1986년에 박사학위를 위해 학교의 허락을 받고 남아연방공화국 포체프스트룸 대학교에 3년간의 유학을 떠나게 되었다. 지도 교수이셨던 루디 슐츠(Ludi Schulze) 교수님은 스위스 스트라스부르 대학교에서 칼빈의 예정론에 대한 연구(1967년『*Cavin's Reply to Pighius*』라는 책으로 출판)로 박사학위를 받으셨고 칼빈의 기독교 강요를 라틴어 원전에서 남아프리카어로 번역하는 작업에 직접 참여하신 저명한 칼빈학자이셨다. 나는 석사학위논문에서 1970년대 후반에 시작하여 20여 년 동안 진행되었던 성경 무오를 둘러싼 미국 복음주의 안의 성경관 논쟁을 다루었다. 그 논문에서 성경권위 위기의 실제적인 원인은 성경의 인간성에 대한 일방적 이해와 역사비평(historical criticism)의 수용에 있다는 것을 확인한 바 있다. 따라서 박사학위논문을 “Historical Criticism of the Bible: A Critical Examination of Its Validity as a Recognized Principle for Biblical Hermeneutics”라는 제목으로 전통적 성경 권위관을 옹호하기 위해 해석학적 원리로서의 역사비평 자체를 분석하고 비판적으로 평가하였다. 학계에서 이전에 연구한 사례가 없는 최초의 연구 주제를 다루거나 단지 몇 권의 고전적인 책에 대한 분석 평가만으로도 가치 있는 학위논문을 완성할 수 있을 것이다. 그러나 나는 당시

에 진행 중이던 성경 권위와 무오에 대한 논쟁과 관련한 수많은 논문과 책, 그리고 역사비평의 수용 여부에 대한 신학적 논쟁과 관련하여서는 전공을 넘어서는 성경해석학 분야의 책들까지 모두 섭렵해야 하였기에 힘든 연구 작업이었다. 매장마다 완성된 논문을 일정을 따라 지도교수에게 제출하면 상세히 점검하여 날카롭게 지적하신 부분들을 토론하며 수정 보완하는 과정을 통해 많은 것을 깨우치고 배울 수 있었다. 교수님 자신의 신학적 주장과 관계없이 나의 신학적 논지를 잘 입증하면 문제없다고 격려하시면서 제자의 신학적 주장을 경청해 주셨다. 때로는 교수님의 초청으로 즐거운 축제행사에 가족과 함께 참석하여 즐거운 시간을 가지기도 하고, 어떤 때는 자택에 초청하셔서 대학 음악과에서 지휘를 전공하신 교수님의 설명과 함께 조금의 와인을 마시며 모차르트의 음악을 감상하는 즐거움도 있었다. 귀국한 이후에 고신대학교 개혁주의학술원을 설립하고 자문위원으로 추대할 것을 허락해 달라고 하였을 때 기쁨으로 수락해 주셨으며, 칼빈 연구 세미나에 특별 강사로 초빙하기 위한 모든 준비를 갖추었지만 병환 중에 계신 사모님을 남겨두고 오실 수 없어 매우 서운하고 아쉬웠다. 그러나 교수님의 은퇴기념 논문집에 제자로서 칼빈에 관한 논문을 헌정할 수 있어 기뻐다.

### 개혁주의학술원

1999년 미국 칼빈대학과 칼빈신학교의 「헨리 미터 칼빈연구 센터」(Henry Meeter Center for Calvin Studies)에서 연구 교수(Faculty Research Fellow)로 초빙을 받아 1년간 개인 연구실 사용을 허락받고 칼빈신학 전반에 관한 연구와 연구자료를 수집할 수 있었다. 헨리 미터 센터는 세계 최상의 칼빈연구소로서 칼빈 저술들의 원전에서부터 시작하여 칼빈과 관련된 단행본들과 각 나라의 말로 발표된 논문을 중심으로 세계의 모든 칼빈연구자료를 총망라하여 소장

하고 있다. 특히 모든 신학도서와 학술지에 발표된 칼빈과 관련한 모든 논문과 서평 등을 모두 복사하여 파일로 대형 파일함에 정리해 두었고 컴퓨터로 자료를 검색하여 연구소 안에서 바로 이용할 수 있도록 해두었다. 사실 그 연구센터는 칼빈대학과 신학교의 심장과도 같은 역할을 하고 있었다. 모든 전공의 대학생들과 신학생들 그리고 교수들이 이 연구센터에서 각자의 전공을 개혁주의와 연결하여 연구할 수 있도록 적극 권장하고 여러 가지 연구 및 교육 프로그램을 제공하고 있었다.

한국에 돌아가면 반드시 또 다른 하나의 한국 헨리 미터 센터를 만들겠다는 다짐이 바로 개혁주의학술원의 설립으로 열매를 맺게 되었다. 오늘 고신대학교 개혁주의학술원이 칼빈과 개혁주의신학을 위한 한국의 저명한 연구기관으로 자리 잡게 된 것은 하나님의 특별한 은혜였다. 특별히 오늘의 학술원이 있도록 도와주신 여러 교회들과 목사님들의 기도와 후원을 잊을 수 없다. 한국의 역사적 개혁주의 장자교단을 자처하는 고신교회와 개혁주의를 교육이념으로 하는 고신대학교를 설립한지 오랜 역사가 지났지만 개혁주의를 연구할 수 있는 전문 학술연구소가 없었다. 2005년에서야 비로소 학교와 교회를 위한 개혁주의 신학과 신앙의 부흥을 위해 칼빈과 개혁주의 신학과 신앙을 연구하고 교육하며 봉사할 수 있는 개혁주의학술원을 설립하게 된 것이다.

그동안 정기적으로 개최한 많은 국제세미나와 국내세미나를 통하여 국내외의 저명한 학자들을 초청하여 주제별로 체계적인 칼빈신학 연구를 수행하였고, 그 연구 결과를 『개혁주의 신학과 신앙 총서』로 계속 발간해 왔다. 그동안 칼빈 학술 세미나에 초빙을 받은 세계적 칼빈 학자들은 Wim Janse, I. John Hesselink, W. van't Spijker, B. J. van der Walt, John L. Thompson, J. E. Olson, Robert Letham, J. W. Maris, 와타나베 노부오 등이며, 또한 많은 저명한



국내 칼빈 학자들이 참여하였다.

진정한 기독교대학을 건설하기 위해 개혁주의 학문창달을 목적으로 하는 <교수세미나>를 개최하여 교수님들의 참여로 각자의 전공 분야를 개혁주의신학과 접목할 수 있는 연구와 발표의 장을 마련하였고, 학생들에게는 자연스럽게 그 모든 각종 세미나를 교육의 기회로 제공하였다. 개혁주의 교회건설과 개혁신앙의 확산을 위해 목회자들을 위한 <갱신과 부흥 포럼>을 개최한 바 있고, 평신도들을 위한 <개혁신앙 아카데미>를 개설하고 지역교회들을 방문하는 연속 강의(6강)로 2천여 명의 수료자를 배출하기도 하였다. 학술원이 운영하는 개혁주의전문도서관에서 칼빈과 교부들의 원전을 위시하여 5천여 권의 칼빈과 개혁주의 관련 연구전문도서와 많은 연구논문자료들을 꾸준히 확보해 왔다.

1999년 미국칼빈학회에 참여했을 때 미국칼빈학회장을 역임한 존 헤슬링크(John Hesselink) 교수로부터 “한국에는 칼빈주의자들만 있고 정작 칼빈은 없는 것 같다”는 충평을 듣고 공감한 바 있어 앞으로 개혁주의학술원을 설립하면 칼빈신학 원전에 대한 연구를 새롭게 전개해야겠다고 생각한 바 있었다. 그래서 대학부에 라틴어 수업을 특별히 개설하도록 요구하였을 뿐 아니라 개혁주의학술원을 개원하면서 칼빈 원전에 대한 연구를 권장하고 자료를 제공하기 위해 유럽 고서적 책방을 뒤져 거금(?)으로 최대한 칼빈과 교부들의 라틴어 원전들을 수집하였다. 그리고 『기독교강요 최종판』 원전을 영어판과 불어판을 대조한 CD를 출판하여 자유롭게 사용하도록 공개하기도 하였다. 특히 개혁주의학술원에서 모든민족교회(최정철 목사)의 전적인 지원으로 『칼빈작품전집』(*Calvini Opera Omnia Database*) 제작을 시작하여 정확한 검색이 가능하도록 수년에 걸친 헌신적인 노력으로 마침내 완성하여 출시하게 된 것은 한국과 세계 칼빈학계의 칼빈연구를 위한 큰 기여와 쾌거였다.

이러한 노력들로 개혁주의학술원은 국내뿐 아니라 국외에도 널리 알려졌고, 국내 다른 신학대학들도 자극을 받아 학술원을 탐방하고 간 후에 각자 칼빈 또는 개혁주의 연구소들을 개설하였기에 학술원은 한국개혁주의 연구의 실제적인 촉매와 견인차 역할을 하였다고 자부할 수 있을 것이다. 학술원의 그 모든 연구활동은 ‘모든민족교회’와 ‘사직동교회’를 위시한 많은 교회들의 재정지원이 없었다면 불가능하였을 것이다. 이근삼 박사의 대를 이어 근 30년간 칼빈주의 또는 개혁주의사상을 강의해 온 터라 선배 또는 졸업생 목사님들께 “제가 강의해 온 개혁주의의 이상을 구체적으로 실현하려고 하니 도와 주시면 감사하겠습니다”고 편지 한 통과 전화 한번 한 것에 60여 교회가 지원을 해 주었다. 그래서 학교의 재정적 지원 없이 처음부터 모든 연구 사업을 독립적으로 운영할 수 있었다. 앞으로도 학술원의 발전을 위해 지속적인 교회의 관심과 지원을 특별히 부탁드립니다. 학교의 많은 구성원들의 기대와는 달리 지금까지 학교를 제대로 섬기지 못한 부족한 사람이었지만, 개혁주의학술원을 설립하고 섬길 수 있었던 것은 가장 큰 기쁨과 감사와 보람이었다.

### 3. 섬김의 여정

#### 총학생회

고신대학이 정규대학이 된 후에 신학과 외에도 비정규과정의 연수과가 있어 학부과정의 학생들은 약 200여명 정도가 제학하고 있었다. 2학년 말 경에 총학생회 선거가 있었고 출마 소견 발표를 위해 학생들이 앞에서 열심히 지지를 호소했던 기억이 새롭다. 회장의 책임을 따라 총학생회 사업에 몰두하였고 제1회 대학축전과 학술대회 개최 등으로 대학으로서의 건전한 학생 문화와 낭만을 추구하는 일에 앞장섰고, 학교사랑을 위한 교정 나무심기 운동과 농어촌교회 돕기 운동 등

으로 분주하고 후회 없는 즐거운 대학시절을 보냈다. 당시에 함께 하던 임부원들이 지금도 모두 교수님들과 목사님들로서 학교와 교단의 중요한 역할을 담당하고 있다.

### 총동문회

이전에는 7년 과정의 신학 전공만 있다고 생각했었기에 대학 총동문회는 없고 신학대학원의 총동문회만 구성되어 있었다. 그러나 대학에 다른 일반 학과들의 졸업생들이 생기고 신학대학원이 대학 학부와는 사실상 모든 학사 운영이 독립되어 있었기에 대학의 총동문회를 별도로 구성해야 할 필요가 있었다. 졸업생들의 친교 뿐 아니라 앞으로 대학발전을 위한 후원에 앞장 서야 할 대학 총동문회가 반드시 구성되어야 한다고 판단하였다. 자연히 나는 정규대학의 제1회 입학생과 졸업생이었고 재학 시에 총학생회장이었던 까닭에 창립준비위원장을 맡게 되었다. 당시에 의과대학과 간호대학도 모든 학사와 운영이 대학 본부와는 독립적으로 시행되어 왔기 때문에 졸업생들끼리 전혀 교제가 없었다. 그래서 창립대회를 앞두고 이미 동창회를 구성해 왔던 의학과와 간호학과를 설득함으로 모든 학과 졸업생들로 구성하는 총동문회를 구성하였고 총회에서 초대 총동문회장으로 피선되었다. 우선 졸업생 명부와 연락처를 조사하여 동문 주소록을 제작하는 일과 각 학과별로 동창회를 조직하는 일과 미국 호주 등지에 해외 동문회를 조직하는 일을 추진하였다. 그리고 고신동문장학회를 구성하여 장학금 모금을 시작하였다.

### 고신동문장학회

물론 총동문회가 지금까지 학교에 장학금을 정기적으로 전달해 왔지만, 최근에 지속적이며 투명한 장학사업을 진행하기 위해 고신동문장학재단을 인허받기로 하고 우선 고신동문장학회를 새롭게 구성

하였다. 총동문회로부터 장학재단 이사장 추대에 대한 부탁을 받고도 확답을 하지 못하였으나 결국 또 다시 장학재단의 설립기금을 마련하는 일에도 앞장서지 않을 수 없었다. 장학재단 설립기금으로 천만원을 기부한 참빛교회(김윤하 목사), 등촌교회(문제섭 목사), 성안교회(윤장운 목사), 모든민족교회(최정철 목사), 가나안 수양관(계춘희 원장), 김해 아름다운치과(임석주 원장)에 깊은 감사를 돌리며, 차형수 원장(센텀가정의원)을 위시한 의학과 출신 동문교수들의 지원에도 특별한 감사를 드린다. 학교에 매학기 천만원의 장학금을 기탁하면서 장학재단 인허를 위한 설립자금 확보를 위해 계속 모금운동을 전개하려고 한다.

### 행정

학교에 제직하는 동안 여러 행정 보직을 맡아 일하였다. 기독교대학발전추진위원회 위원장, 기독교사상연구소 소장, 교무처장, 기획실장, 신학대학 학장, 선교목회대학원 원장, 개혁주의학술원 원장 등을 역임하였다. 이 모든 보직을 맡았을 때의 봉사의 초점은 항상 진정한 기독교대학의 실현을 위한 역할 수행에 있었다. 사실 역대 총장들로부터 부총장직을 맡아달라는 간곡한 제안을 두 번이나 받았지만 정당한 역할을 제대로 실현할 수 없다고 판단하여 단호히 거절한 바도 있다. 한 번은 이사회에서 대학원장으로 결정되어 이사장께서 임명장을 전달하려 오시는 날 아침에 내가 가야할 길이 아니라고 생각하였기 때문에 이사장에게 전화를 걸어 끝내 그 보직을 사양한 적도 있다. 그러나 책임을 맡았을 때는 부족하였지만 최선을 다하였다. 유학을 마치고 돌아온 직후에 박사학위 논문 작성을 마무리해서 제출해야 하는 일 때문에 교무처장직의 제안을 받고도 2개월을 버티며 사양하였다. 그러나 당시에 학교의 상황이 88년 학생소요사태로 학교 안에서 교수회의를 모일 수 없을 정도로 극히 혼란스러운 상황이었기에 계속

좌시만 할 수 없어 결국 책임을 떠맡게 되었다. 결국 학위논문 제출은 2년이나 연기할 수밖에 없었지만 당시에 혼란스러운 분위기를 잠재우고 다시 모든 구성원들이 기독교대학에 대한 소망을 가질 수 있도록 최선을 다하였다. 우선 “기독교대학발전추진위원회”를 학칙에 있는 기구로 만들어 위원장직을 맡아 대학 당국과 직원 그리고 교수와 학생 대표들이 함께 모여 학교의 중요한 방향 결정에 참여할 수 있도록 하였다. 불만과 의혹을 가진 운동권 학생들을 제도권 안으로 들어오게 하여 스스로 책임 있는 참여를 하도록 해주어야한다고 판단하였기 때문이었다. 학생들에게 “기독교대학=취업”이라는 방정식을 내세워 학생들의 실제적 문제를 해결할 수 있는 길도 진정한 기독교대학을 실현하는 것임을 때마다 역설하였고, 그 후에 학생들이 총학생회장으로 출마하기 위해서도 후보들이 모두 기독교대학의 실현을 내세우지 않으면 안 되는 분위기가 형성되었다.

### 기독교대학

기독교대학으로서 교육적 이상을 실현하고 건강한 학풍을 회복하기 위해서 먼저 학생들이 기독교신자이어야만 한다는 것을 강력히 주장하였다. 내가 유학을 떠난 직 후에 갑자기 자연과학부에 여러 학과들이 준비 없이 증설되었고 입학 자격에 신급제한 두지 않았기 때문에 불신학생들이 대부분이었다. 그래서 일부 학과의 강한 반대가 있었지만 먼저 신학부(신학과, 기독교교육학과, 교회음악과)만이라도 학습 이상의 교인으로 입학 지원자격을 제한하도록 설득하였다. 명실상부한 신앙과 학문의 공동체를 형성하기 위해 동일한 신앙고백을 가진 학생들을 선발하는 것은 고신대의 교육목적인 기독교 학문연구와 기독교적 문화창달을 실현하기 위한 교육적 책임을 다하기 위한 조치이며, 고신대를 진정한 기독교대학으로 특성화하는 것이야말로 현실적인 대학생존의 구체적인 대책임을 강조하였다. 1992년도부터 신

학부의 신입생 자격을 학습교인 이상으로 하였고, 1993년도는 이 원칙을 의예과를 제외한 모든 자연과학부 학과에도 적용하였다. 그리고 발로 뛰면서 기독교대학을 앞세워 공격적인 홍보를 하였고, 합법적으로 신자들에게는 8%에 해당하는 면접점수에 신앙과 인격에 대한 평가를 반영하여 기독교신자 학생모집에 괄목할만한 성과를 거두었다. 1993학년도 전체 신입생(620명) 모집의 신급현황을 보면 세례교인이 76%, 학습교인이 22%, 의예과 때문에 원입이 2%가 되었고, 동시에 신급제한을 하지 않았던 의예과도 이전과는 완전히 역전되어 세례교인이 71%, 학습교인이 1%, 원입이 28%가 되었다. 오히려 학생 지원율도 올랐고 입학학력고사의 성적도 조금씩 상향되었다. 당시에 경건회 도중에 찬송을 부르는 시간에 갑자기 전기불이 꺼져 버렸다. 그러나 아무것도 볼 수 없는 그 어두운 강당에서 4절까지 더욱 우렁차게 찬송을 불렀을 때 너무도 감격하여 눈물을 금할 수 없었다. 왜냐하면 유학 후에 귀국하여 경건회에 참석하였는데 학생들이 신문을 꺼내들어 읽고 있고 여기저기서 잡담이 끊이지 않았던 것을 기억하였기 때문이었다. 이러한 변화에 용기를 얻어 당시 이근삼 총장님의 결단에 힘입어 의예과도 학습교인으로 입학지원 자격을 제한하였을 때 이를 반대하는 헌법소원이 한 시민에 의해 헌법재판소에 제소되었다. 당시에 긴급히 서울에 있는 기독교대학들의 교무처장 연석회의를 요청하여 기독교대학의 존폐와 관련된 사항으로 적시하며 대학의 고유한 교육이념에 따라 신입생 선정의 자율성을 보장해 줄 것을 정부에 강력히 건의하였다. 그리고 마침 고향 교회의 대선배이신 고 김광일 변호사(장로)를 서울로 찾아가 헌법재판소 사건의 변호를 부탁하였고 감사하게도 기꺼이 수임을 해주셨다. 결국 하나님의 은혜로 헌법소원은 기각되었고 계속 기독교신자 즉 학습교인 이상을 신입생 자격으로 견지할 수 있게 되었다.

그러나 몇 년 전 복음병원 부도사태로 학교가 최악의 위기와 혼란



에 처하고 신입생 지원이 급격히 줄어들면서 일부 신입생 미달 학과의 생존을 염려하는 학교 당국과 해당 학과의 교수님들과 학생들이 신급제한 철폐를 강력하게 요구하였다. 정말 힘든 시기이었다. 당시에 내가 보직을 맡았던 것도 아닌데 격한 논쟁으로 얼마나 힘들고 정신이 없었던지 하루는 식사도 잊어버리고 여러 수업을 마치고 황급히 집으로 돌아가 식사한 다음에 그만 정신을 잃고 앞으로 쓰러져 버렸다. 엠블런스에 실려 병원으로 달려가던 기억이 새롭다. 당시 학교가 팔려간다는 소문이 파다한 가운데 신학과 교수회와 교목실운영위원회에서 거듭 논의한 결과 학교 안팎의 혼란과 갈등과 더불어 학교의 존립 기반마저 위협을 받는 위기 상황에서 신입생 미달 학과에만 한시적으로 신급제한 적용을 탄력적으로 시행할 수 있다는 의견을 학교에 제시하였다. 그러나 유감스럽게도 당시 학교 당국이 이러한 제한적 결정을 제대로 시행하거나 감독하지도 않았고 현실적 필요에 의해 방치해 둠으로써 결국 많은 불신자들이 입학하게 되었다. 아직도 나의 변함없는 소신은 진정한 기독교 교육의 실현을 위해서는 학교의 전 구성원들이 동일한 신앙으로 단일한 신앙 공동체를 형성해야만 하고, 이는 진정한 기독교대학을 이루기 위한 필수적인 요건이라고 생각한다.

### 통합

한 가지 더 오래 전부터 내가 시종일관 즐기치게 주장해온 것은 대학과 신대원의 상생을 위한 통합이다. 이는 신학교육의 안정적인 발전과 경쟁력 강화 뿐 아니라 기독교대학의 정체성을 수호하고 견지할 수 있는 바른 길이라고 확신하였기 때문이다. 다행스럽게도 늦게나마 서로의 통합을 위한 공감대가 교단과 학교 안에서 형성되어 가고 있다. 그러나 학교의 방향과 장래에 대하여 교단적으로 지금도 논란이 많지만 정치적 논리를 따라 일방적이거나 편파적인 논의와 결

정을 하고, 학교 교육의 당사자이며 전문가라고 할 수 있는 교수들은 정작 실제적인 토론과 결정의 과정에서 제외되는 경우들을 지켜보는 안타까움이 있다. 왜 교단의 많은 지도자들이 학교 구성원이 참으로 바라는 방향으로 잘 갈 수 있도록 도울 생각은 하지 않고, 전해듣기만 한 파편적인 정보와 지식만으로 임의 판단하여 학교를 자신들의 결정을 따라 충분히 이끌어 갈 수 있다고 생각하는지 잘 모르겠다. 교수들은 다만 금번 총회에서라도 바람직한 결론이 나오길 기도하고 기다릴 뿐이다.

### 한국개혁주의연대

2013년 11월 18일에 개혁주의 신학과 신앙 위에 선 한국교회와 세계교회의 건설과 부흥을 위해 <한국개혁주의연대>를 창립하였다. 창립준비위원장으로서는 이전의 개혁주의학술원의 운영과 사업을 거울로 삼아 연대의 방향과 활동을 새롭게 설정해 나갔다. 한국의 역사적 정통 개혁주의 노선의 세 교단 즉 고신, 합신, 총신을 중심으로 뜻을 같이 하는 목회자, 신학자, 기독교인 학자 및 기독교인 전문가를 회원으로 영입하였다. 2013년 11월 18일에 서울에서 200여명의 발기인들과 함께 창립대회를 개최하였고, 창립기념강좌에서 “한국개혁주의연대의 사명과 과제”라는 제목으로 기조강연을 하였다. 그리고 현재 나는 자원하였던 총무로 섬기면서 2014년 11월에는 제1회 학술대회를 “한국장로교회의 성찬의 회복”이라는 주제로 준비하였다. 먼저 해외 초빙 강사를 통해 칼빈의 성찬론을 중심으로 장로교회의 성찬논쟁을 평가하였고 나는 현 세 교단의 성찬에 대한 이해와 실천을 설문조사를 통해 분석하고 평가하였다. 교수회원들께서 모범적인 성찬 설교문을 예시하였고, 칼빈의 성찬론에 근거하여 새롭게 작성한 성찬 예식문을 가지고 참석한 회원들이 함께 은혜로운 성찬식을 거행하였다. 허물어져 가는 한국교회를 바라볼 때 한국개혁주의연대를 하나님께

서 분명 기뻐하신다고 믿지만 앞으로 우리의 연약을 더고 날로 새롭게 일어서야 할 것이다.

### 교회 봉사

교회적으로 봉사한 일은 주로 각종 신앙 특강과 설교 봉사였다. 수많은 교회들의 초빙을 받아 설교를 하였고 새 목사가 부임할 때 까지 1개월에서 4개월에 이르기 까지 주일 강단을 맡아 설교목사로서 섬긴 교회들이 많았다. 학생과 청년들의 각 수양회와 해외 교회들의 사경회를 인도하는 소중한 경험들도 있었다. 이러한 설교봉사를 통해 자신이 은혜를 받고 교회와 영적으로 교감하는 귀한 체험들을 가질 수 있었다. 교회의 각종 세미나의 강사로 초빙을 받은 적도 많으며, 특히 1995년에 중국 흑룡강성과 연변의 지하교회의 지도자들을 위해 한 두 주간 집중 강의를 할 때 그 분들의 진리를 사모하는 열심에 크게 감동한 적도 있다. 부족하지만 평생 때마다 교회를 위한 복음의 도구로 사용해 주신 것을 감사한다. 전도사로서 부산삼일교회와 대연중앙교회, 그리고 협동목사로서 부산서면교회를 섬길 수 있었던 것은 항상 부족하였으나 개인적으로 감사와 기쁨이었다. 지금도 사직동교회를 기관목사로 함께하며 성도의 교제가 주는 위로와 기쁨을 누리고 있다.

특별히 약 40여 년 전에 목사가 되기 위해 쫓겨나듯이 고향집을 떠난 저가 2005년 고향 '합천교회 설립100주년 기념예배'에서 설교할 수 있었던 감격은 잊을 수 없다. 합천교회의 긴 역사에 처음으로 저가 목사가 되었고 당시에 전도하여 함께 학생신앙운동을 했던 친구 3명이 나중에 모두 목사가 되었으니 하나님의 특별한 은혜가 아닐 수 없다. 그 후에 다시 부활절에 합천군 전 지역 교회들의 부활절연합예배에 설교를 맡아 고향을 방문할 수 있었다. 절망 속에 엠마오로 가던 두 제자와는 달리 이제 고향민들에게 예수 부활의 소식을 전하려 달

려가는 모습을 주님께서 얼마나 기뻐하실까 생각하며 남다른 감격에 젖어 눈물 지우던 기억이 새롭다.

### 회고를 마치면서

예수님을 영접한 후 지난 50여년의 신앙여정과 33년의 학문과 섬김의 여정을 시간에 쫓겨 그저 문득문득 생각나는 대로 순서도 없이 되돌아보았다. 광야의 길 같은 인생여정 가운데서도 하나님은 항상 저를 때마다 아름다운 땅으로 인도하사 늘 감사하는 사람으로 살게 하셨다. 저가 신학생으로 공부할 때든지, 남편과 아빠로서 가족과 함께 할 때든지, 유학생으로 해외에 살든지, 목사로서 목회를 돕든지, 교수로서 가르치는 일을 하든지, 어디로 가든지, 무슨 일을 맡든지, 하나님은 그 때마다 저를 아름다운 땅으로 이끌어 주셨다. 아름다운 사람과 아름다운 일터와 아름다운 일들이 항상 기다리고 있었다.

특히 내 인생 여정에 길목마다 때마다 함께 걸어준 친구, 동료, 선후배, 제자들, 성도들, 그 모든 분들께 진심으로 감사를 드리며, 그분들과 함께 할 수 있어 정말 행복하였고 감사하다고 말씀드리고 싶다. 은퇴를 한 학기 앞두고 큰 수술을 하면서 지금 불러 가셔도 감사하다는 생각도 들었다. 모든 것이 하나님의 자비와 긍휼이었으며, 모든 것이 하나님의 사랑과 은혜이었다. 그러나 하나님께서 다시 살려 주셔서 제 2의 인생을 허락하시고 이제 또 어디로 어떻게 인도하실지 새로운 기대를 가진다. 무엇보다 원하기는 이전보다는 좀 더 주님과 가까이 걸어가고 싶다. 좀 더 주님만 바라보고 생각하면서 참으로 기뻐하며 살고 싶다. 서정주의 “국화 옆에서”의 시구처럼 “머언 젊음의 뒤편길에서 인제는 돌아와 거울 앞에 선 내 누님 같이 생긴 꽃”처럼 겸손히 주님 앞에 옷깃을 여미고 평강 중에 서있을 수 있기를 바란다. 누가 이렇게 말하였는데 나의 마음을 잘 담아내었고 볼 수 있다.

기억하십시오!

세상은 당신을 더는 필요로 하지 않는다는 사실을,  
세상이 필요한 것은 하나님입니다.

당신 역시 더 많은 친구를 원할 필요가 없습니다.

당신에게는 하나님이 필요합니다.

그리스도인의 삶은

내가 하나님을 위해 행한 많은 일들로 이뤄지는 것이 아닙니다.

그리스도인의 삶은

하나님께서 나를 위해 행하신 일들로 채워집니다.

- 오직 하나님께만 영광을! -

## 칼빈의 “신의식” (*Senus Divinitatis*)과 자연신학의 가능성



이환봉(고신대학교 교수, 조직신학)

### 시작하는 말

『벨기에 신앙고백서』(*The Belgic Confession*, 1619) 제 2조와 『웨스트민스터 신앙고백서』(*The Westminster Confession of Faith*, 1647)는 제 1장에 성경이 가르치는 바대로의 일반계시의 실재성과 중요성을 잘 표현하고 있다.

우리는 두 가지 수단을 통하여 그 분을 안다. 첫째는 우주의 창조, 보존, 통치에 의한 것으로, 이는 우리의 눈앞에 있는 가장 우아한 책으로서 그 안에서 크고 작은 모든 피조물들이 저마다의 특성들을 갖고서 우리를 인도하여, 바울이 말한 바와 같이 하나님의 보이지 아니하는 것들 곧 그의 영원하신 능력과 신성을 보게 한다(롬1:20). 이 모든 것들은 사람들에게 확신을 주기에 충분하여 핑계치 못하게 한다.<sup>1)</sup>

비록 본성의 빛과 창조 및 섭리의 일들이 사람들로 하여금 핑계할 수 없을 만큼 하나님의 선과 지혜와 권능을 잘 나타내고 있을지라도, 그것들은 구원에 필요한 하나님과 그의 뜻에 대한 지식을 주기에는 충분하지 않다.<sup>2)</sup>

1) Philip Schaff(ed.), *The Creeds of Christendom*, vol.III, 384.

2) *Ibid.*, 600.

그러나 개혁신교회와 장로교회가 결정한 이 일반계시의 교리는 20세기 전반에 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)의 자연신학에 대한 반대와 더불어 집중적인 공격을 받게 되었다. 바르트는 일반계시의 실재성을 인정하는 것은 인간의 하나님에 대한 자연적 지식 즉 자연신학의 가능성을 용인하는 것이라고 생각하였다. 당시에 바르트의 직접적인 공격을 받은 에밀 브룬너(Emil Brunner, 1889-1966)는 일반계시의 실재성을 주장하는 것에 머물지 않고 칼빈에 호소하여 자연신학의 가능성을 정당화하려고 하였다. 일반계시와 자연신학에 대한 두 신학자의 오랜 신학논쟁 이후에 일반계시 자체(*per se*)의 실재성은 폭넓게 인정을 받게 되었다. 그러나 두 사람이 모두 칼빈에게 호소하여 자연신학의 가능성을 인정 또는 부정하였기 때문에 그 일반계시에 근거한 자연신학의 가능성 여부에 대한 칼빈의 입장은 지금까지도 계속적인 논란을 거듭하고 있다.

브룬너가 주장한 바대로 칼빈은 자연과 인간 그리고 역사를 통한 하나님의 일반계시의 실재를 분명히 말한다. 그리고 『기독교 강요』에서 “먼저 하나님은 성경의 일반적인 교훈에서와 마찬가지로 우주의 창조 속에서도 자신이 창조주 하나님이심을 명료하게 보여주신다. 다음으로 그리스도의 얼굴에서(고후 4:6 참고) 자신을 구속주 하나님으로 보이신다”는 “하나님에 대한 이중의 인식”(duplex cognitio Dei)에 대해 언급하고 있다.<sup>3)</sup> 이러한 사실에 근거하여 브룬너를 위시한 많은 신학자들은 칼빈이 하나님을 알 수 있는 제2의 가능성 곧 자연신학을 인정하였다고 주장한다. 그렇다면, 칼빈을 “자연신학의 공범자요, 동시에 공범자에 대한 증인으로 만들려는 시도의 발단”이 정말 칼빈 자신에게서 비롯된 것인가?<sup>4)</sup>

3) John Calvin, *Institutes of christian Religion*(이하 *Inst.*로 약함), 1.2.1.

4) Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins*, 이종성 역, 『칼빈의 신학』(서울: 대한기독교서회, 1991), 39. cf. 고재수, 『교의신학의 이론과 실제』(천안: 고려신학대학원 출판부, 1998), 80. 고재수도 성경적 근거 없이 경험에 기초하여 신의식을 하나님 지식의 근거로 삼아야 한다고 한 칼빈의 가설은 근거도 필요도 없는 것이라고 평가한다.



이러한 자연신학에 대한 칼빈의 입장에 대한 신학적 논쟁은 1950년대에 칼빈 연구자들 사이에서도 재연되었으며,<sup>5)</sup> 근래에도 자연신학은 칼빈의 신의식에 근거한 “기독교 인식론” 또는 “개혁주의 인식론”에 대한 논의와 더불어 복음주의 학자들 사이에서 다시 새로운 논쟁점이 되고 있다.<sup>6)</sup> 이러한 배경 속에서 우리는 먼저 일반계시에 근거한 자연신학의 가능성을 둘러싼 바르트와 부루너의 신학논쟁을 살피고자 한다. 그리고 두 사람이 모두 칼빈의 신학에 각자 호소하여 자신의 입장을 정당화하려고 하였기에 두 사람의 주장을 “신의식”(神意識)을 중심한 일반계시와 자연신학에 대한 칼빈 자신의 정확한 이해와 관련하여 평가함으로써 개혁신학의 입장을 재확인하고자 한다.

## 1. 브룬너와 바르트의 자연신학에 대한 논쟁

자연신학(*theologia naturalis*)은 하나님의 존재를 자연과 이성에 근거하여 입증하거나 논증하려고 하는 신학이다. 이 자연신학은 자율적 인간 이성의 원리에 기초한 자유주의 신학의 전성기인 19세기와 20세기 초에는 주요한 신학적 논제가 될 수 없었다. 왜냐하면 당시에 하나님에 대한 자연적 지식의 가능성은 폭넓게 인정을 받았기 때문이다.

5) cf. Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University Press, 1952)에서 Brunner의 입장을 지지하였고, T. H. L. Parker는 *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959)에서 Barth의 입장을 지지하였다.

6) Alvin Plantinga, “The Reformed Objection to Natural Theology,” *Philosophical Knowledge* (Washington, D.C.: The American Catholic Philosophical Association, 1980), 49–52. Paul Helm, “John Calvin, the *Sensus Divinitatis*, and the Noetic Effects of Sin,” *International Journal for Philosophy of Religion*, 43/2 (1998), 87–107. John Beversluis, “Reformed Objection to Natural Theology,” *Faith and Philosophy*, 12/2 (April, 1995), 189–206. Derek S. Jeffreys, “How Reformed is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's '*Sensus Divinitatis*,’” *Religious Studies*, 33/4 (1997), 419–431. 고재수, 『교의신학의 이론과 실제』, 1992, 80–82.

그러나 그 후 신정통주의 신학은 자유주의 신학에 반대하여 하나님은 결코 인간의 자연적 이성에 의한 노력으로 알려질 수 없다는 것을 분명히 하였다. 신정통주의 신학의 대표적 신학자들인 바르트와 브룬너는 하나님의 계시가 신학의 출발이며 가장 근원적 내용과 주제라는 것에 서로 일치하였다. 그리고 그들은 예수 그리스도를 통하지 않고서는 참 하나님을 알 수 없고 구원을 받을 수 없다는 사실에 대해서도 견해를 같이 하였다.

그러나 두 사람은 1930년대 초에 이르러 일반계시의 실재성에 대하여서는 공개적으로 견해를 서로 달리하기 시작하였다. 1934년에 마침내 브룬너는 일반계시에 근거하여 자연신학의 가능성을 주장한 『자연과 은혜』(*Natur und Gnade*)라는 소책자를 발간하였고, 바르트도 즉각적으로 『아니요: 에밀 브룬너에 대한 답변』(*Nein: Antwort an Emil Brunner*)이라는 소책자를 통하여 브룬너의 입장을 전적으로 거부하고 나섰다.<sup>7)</sup> 그 후 20여년간 지속된 두 사람의 자연신학에 대한 신학논쟁은 현대신학의 주요 관심사로 부각되었다.

브룬너는 “하나님의 형상”(imago Dei)을 “실질적(material) 측면”과 “형식적(formal) 측면”으로 구별하여 설명한다. 그는 하나님의 형상의 실질적 측면을 하나님을 온전히 경외할 수 있는 원의(justitia originalis)로 이해한다. 그 원의는 바르트가 말한 것처럼 인간의 타락으로 인해 완전히 상실되었지만 하나님의 형상의 형식적 측면은 전혀 손상되지 않았다고 한다. 다시 말하면, 모든 사람은 죄인일지라도 다른 피조물과는 구별되는 “인격성”(humanitas)을 가진 자유로운 주체이며, 여전히 하나님과 동료 인간과의 올바른 관계를 나눌 수

7) Emil Brunner & Karl Barth, *Natural Theology*, trans. Peter Fraenkel (London: The Centenary Press, 1946), 김동건 역, 『자연신학』(서울: 한국장로교출판사), 1997, 81. 바르트의 증언에 의하면, “아마도 1929년 경”부터 브룬너가 “신학의 또 다른 임무”와 “접촉점”에 대한 주장을 하기 시작하였고 동시에 그러한 브룬너에 대해 바르트도 분명한 반대를 표명한 것으로 보인다.

있는 책임을 지닌 존재라는 것이다. 이 “형식적 하나님의 형상”이 바로 인간으로 하여금 하나님의 은총을 받아들일 수 있게 하는 “접촉점”(Anknüpfungspunkt) 즉 동물과 목석과는 달리 신언(神言)에 책임 있는 응답을 할 수 있는 “말씀의 수용능력”을 소유하게 한다고 한다. 그리고 이러한 접촉점과 수용능력은 죄인들도 잃지 않고 그대로 소유하고 있다는 것이다.<sup>8)</sup> 브룬너는 하나님의 말씀을 들을 수 있는 가능성의 영역에는 하나님에 대한 자연적인 모든 지식이 포함되어 있으며, 비록 그 자연적인 지식이 “매우 혼란스럽고 왜곡된 것”일지라도 “이것은 필요하며 없어서는 안 되는 하나님의 은혜와의 접촉점이 된다”고 주장한다.<sup>9)</sup>

브룬너는 성경이 창조세계에 하나님을 인지할 수 있는 계시가 나타나 있다는 것을 부정하지 않는다고 강조한다.<sup>10)</sup> 물론 죄로 눈이 어두워져 보지 못하나 그것은 인간의 책임이며, 그렇다고 해서 일반 계시가 없어진 것은 아니라고 하였다. 따라서 문제는 피조물 안에 있는 계시(일반계시)와 그리스도 안에 있는 계시(특별계시)가 서로 어떻게 관련되어 있느냐에 있다고 한다. 브룬너는 그 대답으로 “피조물 안의 계시는 우리를 구원에 이르게 할 만큼 하나님을 충분히 알게 하지는 못한다. … 피조물에 있는 계시의 위대함을 아는 사람은 오직 그리스도로 말미암아 눈이 열린 자이다”라고 한다. 일반계시는 “예수 그리스도의 밝은 빛 아래서” 즉 특별계시에 의해서 비로소 명확히 알 수 있다는 것이다.<sup>11)</sup> 따라서 그는 결론적으로 “기독교인 즉 그리스도의 계

8) Brunner, “자연과 은혜: 칼 바르트와의 대화”, 『자연신학』, 29-31, 30: “형식적인 면에서 형상은 전혀 변화가 없다 - 죄인이든 아니든 인간은 주체이며 책임성이 있다.”

9) *Ibid.*, 39.

10) *Ibid.*, 31: “하나님께서 어떤 일을 하실 때, 그 본성의 흔적을 자신의 일에 남기신다. 따라서 이 세상의 창조는 하나님의 계시이며 자기현현이기도 하다.” 33: “사도 바울에 의하면 피조물에 나타난 하나님의 계시를 보고 그의 위엄과 지혜를 알고 창조주의 존재를 느끼기에 충분하다고 한다. 그러나 사람은 죄 때문에 눈이 어두워져서 하나님을 배제하고 여러 신을 ‘알거나’ 혹은 ‘상상하고’ 있다.”

11) *Ibid.*, 33, cf. 45.

시 안에 서있는 자만이 하나님에 대한 진정한 자연적 지식을 가지고 있다”고 주장한다.<sup>12)</sup>

그리고 브룬너는 타락한 상태의 자연적, 역사적, 사회적 삶 속에서 모든 인간들을 보존하시기 위한 하나님의 “보존의 은혜”(preserving grace) 또는 “보편의 은혜”(general grace)를 말한다. 그러나 이 은혜는 오직 그리스도 안에서만 올바로 알 수 있으며 죄를 사유하는 구원의 은혜는 분명히 아니라고 한다.

그리스도 안의 계시가 밝혀 줄 때만이 보존의 은혜를 올바로 볼 수 있다는 사실이다. 그러나 기독교인들은 언제나 보존의 은혜를 말하고 그것을 감사해야 하는 의무를 지고 있다. 지극히 선하신 하나님께서 선인과 악인 모두에게 햇빛을 비추시며, 우리에게 생명과 건강과 힘 등, 즉 자연계의 삶과 모든 물질을 주셨다. 이 모든 것을 보존의 은혜 또는 보편의 은혜라고 말할 수 있다. … 신앙 안에서 볼 때 우리의 부모님이 물려주신 것뿐만 아니라, 우리 주변의 사람들과 그 역사, 인류의 역사적 유산에서 얻는 혜택 모두가 하나님의 보존의 은혜에서 비롯된 것이다. …이 모든 것은 구원의 은혜가 아니라 보존의 은혜인 것이다.<sup>13)</sup>

브룬너는 자연신학을 객관적 의미에서의 자연신학과 주관적 의미에서의 자연신학으로 구분한다. 후자는 그가 부정하는 바 성경과 그리스도의 계시 없이 개인의 지적 성장을 통해 알 수 있는 지식을 뜻한다. 그리고 전자는 그가 인정하는바 그리스도의 계시를 깨달은 자

12) *Ibid.*, 34.

13) *Ibid.*, 34-35.

14) *Ibid.*, 49, cf. Emil Brunner, *Revelation and Reason* (London: SCM, 1947), 60-61.: “성경이 하나님의 창조 행위 속에 나타난 하나님의 계시를 가르치고 있다는 사실은 달리 증명할 필요가 없다. …성경신학과 자연신학은 서로 동의할 수 없다. 두 신학은 심하도록 근본적으로 상반되어 있다.” 로마 카톨릭의 자연신학은 특별계시(은총) 없이도 자연과 이성만으로도 참된 하나님의 지식을 수립할 수 있다는 그 자체에서 충족한 합리주의적 체계가 되어 있다.

들에게만 가능한 하나님에 대한 참된 지식을 말한다. 그는 결코 개신교에 큰 해악을 끼쳐왔던 중세 스콜라신학자들이 주장한 주관적 의미의 자연신학은 인정하지 않는다고 거듭 확인한다.<sup>14)</sup> 브룬너는 칼빈에게 호소하여 “진정한 자연신학으로 돌아가는 길”을 찾을 수 있으며, 칼빈이 말한 하나님의 “형상의 잔존”(remnant)은 바로 그 자연신학의 원리가 된다고 한다.<sup>15)</sup>

칼빈은 하나님의 형상의 잔존을 아주 중요한 것으로 여겼다. 이것은 칼빈의 신학을 지탱하는 기둥이라고 말할 수도 있을 정도이다. 왜냐하면 칼빈에게 이 말은 다른 아닌 이성적인 자연, 불멸의 영혼, 문화적 능력, 양심, 책임감, 신과의 관계 등 인간성 전체를 뜻한다. 이것이 구원을 이루지는 못하지만 죄, 언어, 모든 문화적 생활 속에서도 사라지지 않는다. …타락한 인간이라 할지라도 그가 지닌 형상의 ‘일부’ 덕분에 불멸의 영혼, 양심을 하나님의 율법이 없어지거나 지워지지 않게 새겨져 있는 채로 지니고 있다. 그리고 인간은 또한 진리로 향하는 자세와 진리를 인식하는 능력도 지니고 있다.<sup>16)</sup>

브룬너는 진정한 자연신학은 “성경에 충실하는 것이며, 종교개혁의 정신을 진지하게 되찾을 수 있는 주장인데도 불구하고 왜 반대하는지 묻고 싶다”고 하면서 “바르트의 입장 대신 종교개혁자들의 주장에 동조하는 사람들이 아퀴나스적이며 종교개혁에 반기를 드는 사람들이라고 규정짓는다는 것은 옳지 못한 일이 될 것이다”고 단언한다.<sup>17)</sup>

이러한 브룬너의 입장은 바르트의 즉각적이고도 단호한 반대를 불러왔다. 바르트는 죄인인 인간에게 “하나님의 형상”(Imago Dei)은 전적으로 말소되어

15) *Ibid.*, 66-67: “진정한 자연신학으로 돌아가는 길을 찾는 것이 우리 신학 세대들의 임무이다. 그리고 나는 그 길이 바르트의 부정과는 먼 거리에서 그리고 칼빈의 교리 가까이에서 발견되리라고 믿는다.”

16) *Ibid.*, 47-48. 이에 대한 바르트의 5 가지 반론은 117 이하를 참고 할 수 있다.

17) *Ibid.*, 54-55.

하나님의 구원의 은혜에 참여할 수 있는 그 어떤 “접촉점”도 가지고 있지 않다고 주장한다.

인간에게 있던 하나님의 형상은 죄 때문에 전적으로 타락했다. 일반계시를 주장하는 모든 시도는 배척되어야 한다. 창조와 보존의 은혜는 없다. 인간이 인식하는 보존의 규례라는 것은 없다. 하나님의 구원행위에 있어서 접촉점은 없다.<sup>18)</sup>

바르트는 브룬너가 소위 “형식적 하나님의 형상”에 근거하여 주장한 “말씀의 수용능력”(Wortmächtigkeit)을 “계시의 수용능력”(Offenbarungsmächtigkeit)으로 이해한다.<sup>19)</sup> 만약 우리가 브룬너처럼 이러한 하나님의 구원행위에 대한 접촉점을 인정하면 로마 카톨릭 즉 토마스주의자들의 견해와 같은 “존재의 유추”(analogia entis)에 빠져 곧 자연신학에 기울게 될 것이라고 비판한다.<sup>20)</sup> 물론 브룬너는 자신이 말하는 그 수용능력은 순전히 말씀(계시)을 들을 수 있는 수동적인 접수성(receptivity) 즉 하나님으로부터 대화의 대상으로 취급되어 말을 붙일 수 있는 “형식적인 가능성”을 말할 뿐이라고 한다.<sup>21)</sup> 그러나 바르트는 브룬너가 하나님의 말씀을 들을 수 있는 형식적인 가능성에 머물지 않고 독립적인 자연적 지식의 실제적 가능성을 인정하는 자리에 까지 나아감으로 신학적 일관성을 잃었다는 사실을 지적한다.<sup>22)</sup>

18) Barth, “아니오!: 에밀 브룬너에 대한 답변”, 『자연신학』, 84.

19) Baillie, “서문”, 『자연신학』, 14.

20) Barth, “아니오!: 에밀 브룬너에 대한 답변”, 『자연신학』, 99-102, 116.

21) Brunner, “자연과 은혜: 칼 바르트와의 대화”, 『자연신학』, 37: “인간이 가진 수용 능력이란 하나님의 말씀을 받아들이는가 아닌가를 뜻하는 것이 아니라 이것은 순전히 하나님께서 인간에게 말씀하실 수 있다는 형식적인 가능성을 뜻할 뿐이다.” cf. 49, 사실상 브룬너는 바르트와 마찬가지로 인간이 적극적인 의미에서 하나님의 계시를 스스로 조정할 수 있다는 생각은 항상 거부하였다.

22) Brunner, “자연과 은혜: 칼 바르트와의 대화”, 『자연신학』, 39: “‘하나님의 말씀을 들을 수 있는 가능성’의 영역에는 좁은 의미에서는 인간성뿐만 아니라 하나님에 대한 ‘자연적인’ 모든 지식을 포함한다. …이것은 필요하며 없어서는 안되는 하나님의 은혜와의 접촉점이 된다.”

불행히도 우리는 브룬너가 이와 같은 형식적인 요소에서 멈출 용의가 없음을 보았다. … ‘인간이 하나님의 말씀을 들을 수 있는 영역’에는 좁은 의미의 ‘인간성’이 포함될 뿐만 아니라, 하나님에 관한 ‘자연적’ 지식과 관계된 모든 것이 포함된다. 더군다나 ‘꼭 필요한 접촉점’이 이전에는 ‘형식적 하나님의 형상’(formal imago De)이었던 것이 이제는 소위 공개적으로 ‘자연인이 하나님을…아는 바’가 되었다. … ‘형식적 하나님의 형상’이란 인간이 ‘어떻게’, ‘어느 정도’ 계시의 도움 없이 하나님을 알고 하나님의 뜻을 실행할 수 있다는 뜻임이 분명하다. … 브룬너는 오직 믿음으로, 오직 은혜로 라는 원칙을 고수할 수 없었다.<sup>23)</sup>

바르트는 일반계시의 실재성을 전적으로 부인하고 성육하신 말씀인 예수 그리스도 안에 있는 하나의 완전한 계시만을 인정한다.<sup>24)</sup> 그리고 바르트는 예수 그리스도가 인간 구원을 위한 하나님의 유일한 은총이기에 브룬너가 말한 “보존의 은혜”와 같은 일반은총은 없다고 단언한다.<sup>25)</sup> 만약 일반계시를 인정할 경우 하나님과 인간 사이의 연속성을 인정하게 되어 예수 그리스도의 계시가 반드시 필요하다는 것과 철저한 하나님의 은혜라는 것을 부인하게 될 것이며, 결국 일반계시를 그리스도의 계시에 대한 준비와 보충으로 생각하거나 심지어 그리스도의 계시를 측정하는 일에 사용하게 될 것이라고 생각한 것이다.

바르트도 자연신학의 불가능성을 입증하기 위해 칼빈에게 호소한다. 칼빈이 말한 일반계시에 기초한 하나님에 관한 자연적 지식을 가

23) Barth, “아니오!: 에밀 브룬너에 대한 답변”, 『자연신학』, 101.

24) Barth, “Revelation”, in J. Baillie & H. Martin (eds.), *Revelation* (London: Faber & Faber, 1937), 53., *Church Dogmatics*, G. W. Bromiley & T. F. Torrence (eds.), (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936-69). vol.I, pt. 1, 192: “계시는 하나님의 말씀의 성육신을 의미한다.”

25) Barth, “아니오!: 에밀 브룬너에 대한 대답”, 『자연신학』, 95. 바르트는 브룬너가 말한 “보존의 은혜”를 부인하면서 “신 구약성경에 그리스도의 유일한 계시를 생각하지 않고 어떻게 이런 것들을 언급할 수 있겠는가?”라고 하였다.



질 수 있는 가능성은 인간이 타락하지 않았을 경우에만 가능했던 “원칙적인 가능성”이었을 뿐이라고 주장한다.

자연인이 창조에서 참 하나님을 제대로 알 수 있다는 가능성은 칼빈에 따르면 원칙에 있어서의 가능성일 뿐 사실상 우리가 실현할 수 있는 가능성은 아니다. 이것은 하나님이 창조하신 객관적 가능성일 뿐 인간에게 허용된 주관적 가능성은 아니라는 것이다. 원칙적인 가능성과 실제적인 가능성 사이에 타락이라는 변함없는 사실이 있다. 따라서 이 가능성은 단지 ‘만약 아담이 의로운 상태로 남아 있었다더라면(*Si integer stetisset Adam, Inst. 1.2.1.*)이라는 가설로만 논의될 수 있는 것이다.<sup>26)</sup>

따라서 바르트는 타락한 이후에 “인간에게 남아있는 신을 아는 능력은 단지 우상숭배와 미신의 사악한 근원이 될 뿐이다(칼빈의 요한 복음주석 3:6)”고 단언한다.<sup>27)</sup> 그리고 사도 바울이 “하나님을 알만한 것”(롬1:19) 즉 신의식을 통한 자연적 신지식의 원칙적 가능성을 언급한 것도 어떻게 그리고 얼마나 하나님을 알 수 있느냐를 문제로 다루기 위한 것이 아니라 다만 인간의 핑계할 수 없음과 무지에 대한 하나님의 분노와 심판을 들어내기 위한 것으로 바르트는 이해한다.<sup>28)</sup> 바르트는 자신이 칼빈을 이해한 바대로는 구속주 하나님에 대한 지식을 떠나서는 창조주 하나님에 대한 그 어떤 지식도 있을 수 없다는 것을 분명히 한다.

26) Barth, “아니오!: 에밀 브룬너에 대한 답변”, 『자연신학』, 118.

27) Barth, “아니오!: 에밀 브룬너에 대한 답변”, 『자연신학』, 118-119. cf. Karl Barth, *Credo* (London, 1964), 11.: “그들의 손에 주어지는 것은 우상숭배일 뿐이다.”

28) *Ibid.*, 120. cf. David C. Steinmetz, “Calvin and the Natural Knowledge of God,” *Via Augustini: Augustine in the later middle ages, renaissance and reformation – essays in honor of Damasus Trapp, O. S. A., Oberman, H. A./ F. A. James, III, (eds.)* (Leiden: E. T. Brill, 1991), 145.

칼빈에 따르면, 그리스도 안에서 알 수 있는 하나님 안에 창조 속에 있는 진정한 하나님도 포함되어 있다고 한다. 포함되어 있다! 이 말은 브룬너가 생각하는 것처럼 이차적이며 비교적 독립적인 지식을 끌어낸다는 뜻이 아니다. 그래서 한 번 빛을 받은 우리의 이성(그 자체가) 앞을 볼 수 있게 되는 것처럼 (*Inst.*, 2.2.25.) 결국 순환이 사라지게 되는 것을 뜻하지 않는다. 칼빈은 자연과 역사에 관한 기독교 철학, 기독교 인류학과 심리학, 기독교적이고 열정적인 우리 시대의 해석 등을 위한 여지가 따로 주어져야 한다고 하지 않는다.<sup>29)</sup>

따라서 바르트는 일반계시와 일반은총을 인정하는 브룬너의 견해는 오직 믿음과 오직 은혜라는 종교개혁의 원칙을 떠나 로마 카톨릭 교회의 토마스적인 사상으로 완전히 떠나갔다고 선언한다.<sup>30)</sup>

브룬너는 칼빈을 자신이 주장하는 “진정한 자연신학”의 전거로 설명하면서 “칼빈은 경건한 이교도가 참 하나님을 알고 하나님께서 인정하시는 참된 선을 알게 되었을 가능성을 부정하지 않았다”고 말한다.<sup>31)</sup> 그러나 브룬너는 계시 없이 자연으로부터 이교도가 “참 하나님”에 대한 지식과 하나님께서 인정하시는 “참된 선”을 알 수 있다는 주장은 우리로 하여금 종교개혁자 칼빈과 자연신학을 인정하는 로마 카톨릭 사이의 실제적 차이점을 확인하기 어렵게 한다.<sup>32)</sup> 이것은 브룬너가 자신이 반대한 중세 스콜라신학자들의 자연신학을 사실상 인정하는 것으로 볼 수 있을 것이다. 이처럼 브룬너가 칼빈에게 호소하여 특별계시의 조명하에 재해석된 일반계시의 실재성과 가치만을 인정하는 것에 머물지 않고, 칼빈이 반대한 자연신학의 실제적인 가능

29) *Ibid.*, 120-121.

30) *Ibid.*, 101-102, 107-121. G. C. Berkouwer는 일반계시에 대한 바르트의 공격을 잘 요약하고 있다. cf. G. C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 21-57.

31) Brunner, “자연과 은혜: 칼 바르트와의 대화”, 『자연신학』, 50. cf. B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: The Presbyterian Reformed Pub. Co., 1980), 114. 워필드는 칼빈이 인정하는 소위 “자연신학”의 가능성은 그 마음과 심장의 눈이 성령에 의해 열린 즉 성령의 내적 증거의 영향 아래 있는 사람들에게만 가능하다고 하였다.

32) *Ibid.*, 51-52.

성으로 기울게 된 것이 문제이다. 반면에 바르트도 역시 칼빈에게 호소하여 “신의식”에 근거한 로마 카톨릭의 자연신학에 대한 부정에 머물지 않고, 칼빈이 인정한 일반계시의 실재성까지 모두 부인한 것이 문제이다.

두 사람 모두 각자 칼빈에게 호소하여 자연신학에 대한 자신들의 상반된 주장들을 정당화하려고 했다. 칼빈에 대한 이러한 상반적인 이해와 관련하여 부스마(William J. Bouwsma)는 자연신학에 대한 브룬너와 바르트의 논쟁은 “칼빈의 양면성 때문에 부질없는 일이다. 즉 칼빈은 그 문제의 양 쪽으로부터 인용될 수 있다”라고 지적한 바 있다.<sup>33)</sup> 그러나 자연신학에 대한 칼빈 자신의 입장은 결코 모호하거나 양면성을 띄고 있지 않다. 우리는 이것을 “신의식”에 대한 칼빈 자신의 입장을 설명함으로써 구체적으로 확인할 수 있을 것이다.

## 2. 신의식(*Sensus Divinitatis*)에 대한 칼빈의 이해

칼빈은 하나님에 대한 지식의 근원들 중의 하나로서 신의식과 세계의 창조와 통치 속에 나타난 하나님의 계시를 말한다. 우리는 “신의식”과 “종교의 씨”에 대한 칼빈 자신의 이해를 『기독교 강요』 제1권 3장과 5장에서 가장 분명히 찾아 볼 수 있다.

사실상 인간의 마음속에 타고난 본능에 의하여 신의식(*sensum Divinitatis*)이 있다는 것은 논란의 여지가 없다. 아무도 무지를 구실로 삼아 핑계하지 못하도록 하기 위해, 하나님 자신이 모든 사람들에게 그의 신적 위엄에 대한 약간의 지각(*sui numinis intelligentiam*)을 심어 두셨다. 하나님은 그것에 대한 기억을 항상 새롭게 하시기 위해 반복하여 신선한 물방울을 떨어 뜨려 주신다. 그러므로 사람들은 누구나 모두 하나님이 존재하신다는 것과 하나님은 그들

33) William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988), 262.

의 창조주이시라는 것을 지각(*intelligent*)하기 때문에, 그들이 하나님을 영예롭게 하고 하나님의 뜻을 이루기 위해 자신들의 삶을 드리지 못하는 것으로 인하여 그들은 바로 자신들의 증언에 의해 정죄를 받게 된다. …하나님이 존재하신다는 그러한 뿌리 깊은 확신을 갖지 못할 만큼 미개한 국민이나 야만적인 종족은 없다.<sup>34)</sup>

인간의 마음에 결코 지워버릴 수 없는 신의식이 새겨져 있다는 것은 건전한 판단력을 가진 사람이라면 누구나 다 항상 확신하게 될 것이다. 참으로 모든 사람에게 어떤 신이 존재한다는 신념은 태어나면서부터 고유하다. 그리고 이 신념은 모든 사람의 골수에까지 깊이 고정되어 있다. …이것은 학교에서 비로소 배워야 하는 교리가 아니라, 우리가 각자가 모태에서부터 터득하며 많은 사람이 전력을 다하여 이것을 잊어버리려고 할지라도 본성 그 자체가 아무에게도 그렇게 하는 것을 허락하지 않는다는 사실이다.<sup>35)</sup>

칼빈에게 있어 “신의식”은 하나님께서 모든 사람들의 마음속에 직접 심어두신 창조주 하나님 자신의 존재와 신적 위엄에 대한 약간의 보편적인 지각(知覺)을 가져온다. 그리고 하나님께서 존재하신다는 그러한 신념과 확신은 태어날 때부터 이미 사람들의 골수에 새겨진 고유한 것으로서 모든 사고와 감각을 통한 경험에 선행하며 결코 근절되거나 잊혀질 수 없는 것이다. 칼빈이 이러한 “신의식”(sensum Divinitatis)을 설명하는 곳에서 “씨”(semen) 또는 “종교의 씨”(religionis semen)라는 용어를 함께 사용한 것은 사실상 두 용어를 같은 의미로 사용한 것으로 볼 수 있다.

34) Calvin, *Inst.*, 1, 3, 1.

35) Calvin, *Inst.*, 1, 3, 3.

사실상 인간의 마음속에 타고난 본능에 의하여 신의식(*sensum Divinitatis*) 이 있다는 것은 논란의 여지가 없다. …그리고 다른 면에서 볼 때 짐승과 조금도 다를 것이 없는 것처럼 보이는 사람들까지도 항상 무엇인가 종교의 씨(*religionis semen*)를 그 속에 지니고 있다.<sup>36)</sup>

그러나 그 씨(*semen*)는 그대로 남아있어 결코 근절될 수 없다. 즉 어떤 종류의 신이 존재한다는 것이다. …이러한 사실로부터 나의 현재의 주장이 보다 더 확실해지는데 곧 신의식(*Deitatis sensum*)이 본성적으로 인간의 마음속에 새겨져있다는 것이다.<sup>37)</sup>

칼빈은 인간의 마음속에 심어진 “종교의 씨”를 주로 우주의 전 창조 속에 나타난 하나님의 계시 또는 자연 속에 나타난 하나님의 놀라운 솜씨와 관련하여 사용한다.

더욱이 복된 생활의 궁극적인 목적은 하나님을 아는 데 있다(요17:3 참조). 그러므로 하나님은 어떠한 사람도 행복에 이르는 데서 제외되지 않도록 하기 위해, 인간의 마음속에 이미 말한 바 있는 종교의 씨(*religionis semen*)를 심어 주셨을 뿐 아니라 자기를 계시하셨으며 우주의 전 창조 속에서 매일 자신을 나타내시는 것이다. 그 결과 인간은 눈을 뜨기만 하면 하나님을 볼 수 있도록 되어 있다. …눈을 어디로 돌리든지 이 세계에는 적어도 하나님의 영광의 섬광이 빛나지 않는 곳은 하나도 없다. 우리는 그 가장 거대하고 아름다우며, 광대한 이 우주의 구조를 그 광채의 무한한 힘에 완전히 압도당하지 않고는 잠시라도 바라볼 수 없다.<sup>38)</sup>

36) Calvin, *Inst.*, 1.3.1., *Inst.*, 1.4.1: “하나님께서 모든 사람 안에 종교의 씨를 심어주셨다는 사실은 경험이 말해주고 있다.” *Inst.*, 1.4.4.

37) Calvin, *Inst.*, 1.4.4, “어떤 신이 존재한다는 신념이 계속 남아있다.” (Beveridge Translation, 1800)

38) Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

그러나 인간은 자연의 놀라운 솜씨에서 그들의 마음속으로 심겨진 하나님의 지식의 씨(*semen notitiae Dei*)를 즉시 부패케 하여, 훌륭하고 완전한 열매를 맺지 못하도록 하고 있는 사실은 마땅히 그들 자신의 잘못으로 돌려야 한다.<sup>39)</sup>

칼빈은 하나님께서 지칠 줄 모르는 사랑으로 자연과 역사, 그리고 인간을 통하여 계속 자신을 분명히 나타내신다는 일반계시의 실제성과 관련하여 여러 가지 증거들을 제시한다. 하나님께서 모든 창조물 위에 “영광의 명백한 표적”을 새겨 놓으셨기 때문에 인간의 그 어떠한 변명도 허용되지 않으며, 정교하게 조화와 균형을 이루고 있는 창조세계를 하나님을 정관(靜觀)할 수 있는 “거울”이라고 하였다. 그리고 “인간은 하나님의 권능과 선하심과 지혜의 특별한 표본”이며,<sup>41)</sup> 특히 “인간의 본성 안에 널리 뿌려져 있는 신성의 모든 씨앗”을 부인하려고 하는 자들도 “극히 절묘한 하나님의 솜씨를 입과 눈에서부터 심지어는 발톱에 이르기까지 그들의 각 지체에서 보고 있다”고 하였다.<sup>42)</sup> 또한 하나님은 “자연의 통상적인 과정 밖에서 일어나는 사역” 즉 인류 사회와 역사 속에 나타난 “하나님의 통치와 심판”을 통해서도 자신을 명백하게 보여주신다고 하였다.<sup>43)</sup> 이처럼 칼빈은 창조세계에 나타난 하나님의 놀라운 솜씨 즉 창조의 계시와 더불어 하나님이 인간의 마음속에 심어두신 “신의식” 또는 “종교의 씨”를 통해 우리에게 하나님의 존재와 신적 위엄에 대한 약간의 지각을 보편적으로 전달하신다는 것을 분명히 말하고 있다.

39) John Calvin, *Inst.*, 1.5.15.

40) John Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

41) John Calvin, *Inst.*, 1.5.3.

42) John Calvin, *Inst.*, 1.5.4. cf. *Inst.*, 1.5.2., *Comm.*, *Ps.*139:15.

43) John Calvin, *Inst.*, 1.5.7.

### 3. 신의식의 인식론적 문제

그러면, 칼빈이 말한 “신의식”과 “종교의 씨”로부터 주어지는 하나님의 존재와 위엄에 대한 지각은 구체적으로 어떤 성격을 가지는가? 신의식에 의한 그 지각은 하나님에 대한 본유적 지식(*innate knowledge*) 또는 직관적 지식(*intuitional knowledge*)인가? 아니면, 하나님을 아는 본유적 능력(*innate faculty*) 또는 내적 경향성(*innate tendency*)인가? 이 문제에 대한 칼빈 자신의 세부적 설명이 없기 때문에 많은 논란이 있어 왔다. 만일 칼빈이 신의식을 출생 때부터 모든 사람에게 본래적으로 주어진 본유적 또는 직관적 지식으로 이해하였다면, 그 신의식은 자연신학의 성경적 근거가 될 수 있다. 그리고 브룬너가 주장한 “진정한 자연신학”도 정당화 될 수 있을 것이다.

워필드(Benjamin B. Warfield)는 『*Calvin and Augustine*』에서 칼빈이 『기독교 강요』에서 말한 신의식을 하나님에 대한 본유적 지식으로 이해한다.

하나님의 지식은 본유적(*innate*)이며(*Inst.* 1.2.3), 나면서부터 인간의 마음속에 새겨져 있어(*Inst.* 1.4.4), 인간으로서 그들의 타고난 성질의 한 부분이라는 것과 그 지식은 본능적인 일이며(*Inst.* 1.3.1, 1.4.2), 모든 사람이 자신의 출생 때부터 터득하는 것이라는 것을 칼빈은 철저히 확신하고 있다. 칼빈은 “인간의 마음은 타고난 본능 그 자체에 의해 어떤 신의식을 소유하고 있다”는 것을 명백한 사실로서 단호히 주장한다. …사람이 짐승으로부터 구별되는 것은 하나님에 대한 이러한 본유적 지식에 의한 것이다. 그래서 사람이 그 지식을 상실하는 것은 그들이 창조의 법으로부터 떠나는 것을 말한다(*Inst.* 1.3.3).<sup>44)</sup>

분명한 것은 칼빈이 여기서 인간의 필연적이고 뿌리 깊은 소유로 주장한 그



러한 하나님의 지식은 하나님과 같은 어떤 한 존재가 계신다는 어떤 단순하고도 공허한 신념과는 거리가 멀다. 자아에 대한 우리의 지식 안에 주어진 하나님의 지식은 어떤 단순한 지각이 아니라 어떤 내용을 가진 개념이다. … 따라서 우리가 나면서부터 부여받은 하나님 지식은 하나님이 계신다고 하는 그런 단순한 신념 그 이상이다. 그 지식은 하나님이 어떤 분이신가 하는 다소간의 설명이 되어진 상당한 이해를 포함하고 있다.<sup>45)</sup>

더메리스트(Bruce A. Demarest)도 『*General Revelation*』에서 칼빈이 말한 “신의식”을 “하나님에 대한 직관적 지식”이라 부른다.<sup>46)</sup> 여기서 그는 “직관”(intuition)을 “이성의 한 측면으로서 최초의 원리들을 즉각적으로 감지하는 영혼의 눈”이라고 한다.<sup>47)</sup> “즉각적”이라 함은 관찰과 경험에 선행하여 인지하게 된다는 것을 말한다.<sup>48)</sup> 그리고 하나님의 실재를 포함한 그러한 최초의 원리들이 “하나님으로부터 오는 보편적인 빛의 도움을 받은 마음에 의해 자연발생적으로 그리고 의지와는 독립적으로 획득되어 진다”<sup>49)</sup>고 한다. 그러나 이성의 한 측면인 직관은 마음의 의식적 활동 즉 이성적 사유를 요구하기 때문에

44) B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, pp.33-34. 워필드는 위의 인용문의 주(註)에서 Heppes의 *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (1861, 4)에 하나님의 본유적 지식에 대한 지나친 강조를 경계한 L. Riissen의 올바른 지적을 다음과 같이 소개하였다. “근래 어떤 저자들이 자연적 신의식을 우리의 마음속에 새겨진 하나님에 대한 어떤 개념으로 설명한다. 만약 이러한 개념이 어떤 방식을 따라 하나님을 알기 위한 본유적 능력으로 이해된다면, 그것은 거부하지 말아야 한다. 그러나 만약 그것이 우리의 출생 때부터 가지는 하나님에 대한 실제적 그리고 충분한 설명이라면, 그것은 전적으로 거부되어야 한다.” 그러나 워필드는 이러한 지적에 유의하면서도 신의식에 나타난 하나님의 지식이 본유적이라는 것은 개혁주의 신학자들의 보편적 특성일 뿐 아니라 올바른 이해라고 주장한다. Cf. Kenneth Kantzer, *John Calvin's Theory of the Knowledge of God and the Word of God* (Harvard University, 1950), 112ff.

45) *Ibid.*, 36-37.

46) Bruce A. Demarest, *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), 229: “인간의 마음이 시월적이며 영원하고 무한한 한 능력과 한 완전과 한 인격의 존재를 직관적으로 파악한다는 것이 우리의 논지이다.”

47) *Ibid.*, 228.

48) *Ibid.*, 229.

49) *Ibid.*, 228.

그가 말하는 하나님에 대한 직관적 지식은 사실상 인간 자의식의 반성을 통해 획득되는 어떤 개념이라고 말할 수 있다.<sup>50)</sup> 다시 말하자면, 관찰과 경험 이전에 “자아 앞에서의 반성” 즉 자의식의 첫 순간에 저절로 획득하는 하나님의 능력과 완전, 그리고 인격 등에 대한 지식을 말한다. 데메리스트가 말한 하나님에 대한 직관적 지식은 본성적으로 인간의 마음속에 심기어진 선형적인 또는 본유적인 성격을 지닌다.

칼빈과 동 시대의 개혁자들인 멜랑흐톤(Melanchton)과 부셔(Bucer)도 신의식을 하나님에 대한 본유적 지식으로 이해하고 있었다.<sup>51)</sup> 물론 칼빈은 동시대의 개혁자들과 마찬가지로 창조 세계가 하나님의 존재를 나타내 보여주고 예외 없이 모든 인간은 본성적으로 하나님이 계시다는 것을 알고 있다는 사실에 동의한다.<sup>52)</sup> 그는 심지어 세계는 하나님의 영광을 보여주는 거울이며 인간들로 하여금 하나님을 찬양하고 영화롭게 하기 위한 하나님의 뜻과 본성을 분명히 계시하고 있다는 것에도 동의한다. 그리고 칼빈은 『로마서 주석』에서도

50) *Ibid.*, 228: “자아 앞에서의 반성에 근거하여 마음은 일반적인 조명에 의해 능력을 받아 정신적 그리고 도덕적 자의식의 첫 순간부터 하나님의 실재를 포함한 영원하고 불변적인 진리를 직관해 낸다.” 229: “참으로 하나님에 대한 마음의 직관적 의식은 하나님에 대해 관찰할 수 있는 세상으로부터의 하나님에 대한 모든 추론에 논리적으로 선행하며 또한 그것에 근거를 두고 있다. 왜냐하면, 하나님이라는 용어가 종교적 선형(*a priori*)을 통해 의미를 띠게 되지 않고서는 하나님에 대한 이야기는 모두 의미없는 것이 될 뿐 아니라 또한 불가능하기 때문이다.” Cf. 고재수, 『교의신학의 이론과 실제』, 71-73.

51) Cf. David C. Steinmetz, “Calvin and the Natural Knowledge of God,” 147-149. 멜랑흐톤은 하나님이 인간의 마음속에 심어두신 하나님에 대한 본유적 지식이 없다면 자연에 나타난 하나님의 숨씨를 보고도 전혀 감탄할 수 없었을 것이라고 하였다(P. Melanchthon, *Römerbrief-Kommentar* 1532, in *Melanchthons Werke in Auswahl*, Gütersloh, 1965, 71-72). Bucer도 자연 속에 나타난 하나님의 숨씨를 바라볼 수 있도록 마음을 미리 준비시키는 것은 바로 하나님에 대한 본유적 지식이라고 하였다(M. Bucer, *Metaphrases et Enarrationes Perpetuae Epistolarum d. Pauli Apostoli*, Strasbourg, 1536, 84-86).

52) Steinmetz, *op.cit.*, 153.

53) John Calvin, *The Epistles of Paul to the Romans and to the Thessalonians*, trans. R. Mackenzie (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 31: “이러한 경우에 우리들 각자가 자기 자신의 마음속에 새겨져 있는 그것을 분명히 느끼고 있기 때문에, 너무도 강력하여 사람들이 그것으로부터 도무지 벗어날 수 없는 그러한 하나님의 성품의 현시(顯示)를 가리킨 것으로 보인다.”

하나님께서 사람들의 마음속에 “하나님의 성품의 현시”<sup>53)</sup>와 “하나님 자신에 대한 지식”<sup>54)</sup>을 심어두셨다는 사실을 인정하였다.

그러나 칼빈은 인간이 태어날 때부터 초보적인 지식이라 할지라도 하나님의 뜻과 본질에 대한 신뢰할 만한 참된 본유적 지식을 가지고 있다는 주장에 대해서는 이의를 제기한다. 칼빈은 자연의 질서가 하나님의 존재를 증시해 보이지만 그것이 하나님의 본질을 계시하는 것은 아니고 다만 하나님을 이해하는 인간의 제한된 지성적 능력에 적용된 지식을 나타낼 뿐이라고 하였다.<sup>55)</sup> 그리고 칼빈은 바울의 주장과 더불어 타락한 인간은 “하나님이 존재하신다는 사실을 자발적으로 알려하지 않는다”<sup>56)</sup> 것과 오히려 그 지식을 “억압하고 흐리게” 하며<sup>57)</sup> “참된 지식의 씨”가 자라기 전에 질식시킨다고 하였다.<sup>58)</sup> 그래서 결과적으로 하나님의 신적 속성들에 나타난 올바른 개념을 인지할 수 없을 뿐 아니라 오히려 하나님을 “공허한 유명”과도 같은 존재로 인식하여 “교활하게도 하나님의 영광을 도적질하였다”<sup>59)</sup> 하였다.

칼빈은 이 모든 언급들을 통해 하나님께서 사람의 마음속에 객관적으로 심어주신 것과 인간이 자연의 질서를 통해 주관적으로 받아드린 것 사이를 분명히 구별하여 말하고 있다는 것을 알 수 있다. 다시 말하면, 일반계시 그 자체와 일반계시에 대한 인간의 이해 사이를 분명히 구분하였다. 칼빈은 하나님이 자신의 피조물 가운데 자신의 존재

54) *Ibid.*, 32.

55) *Ibid.*, 31.: “이것이 의미하는 바는 우리는 하나님의 위대하심을 완전히 이해할 수는 없으며, 사람들이 자신을 제한시켜야 하는 어떤 한계들이 있다. 실제로 하나님은 자신에 대해 행하신 모든 선언들을 우리의 제한된 능력에 적용시키신다(*ad modulum nostrum attemperat*). 따라서 어리석은 자들만 하나님의 본질을 알기 원한다.”

56) *Ibid.*, 31.: “하나님은 사람들이 하나님이 존재하신다는 사실을 자발적으로 알려하거나 인정하려하지 않는다는 것을 그들이 깨달을 수 있도록 하기 위해 하나님 자신의 창조 솜씨를 통하여 자신의 존재를 나타내 보이셨다.”

57) *Ibid.*, 30.

58) *Ibid.*, 33.

59) *Ibid.*, 32.

와 영광을 알리시는 하나님의 현시가 너무도 드러나 있다는 것을 주장하였다. 그러나 그는 동시에 타락한 인간의 소경된 상태를 지적하면서 그들은 사실상 하나님을 자발적으로 알고도 하지 않으며 오히려 인간은 허구적인 새로운 신을 만들어 하나님 대신에 그를 섬기고 예배한다는 사실을 지적하였다.<sup>60)</sup> 타락한 모든 인간은 철학자가 아닐지라도 저마다 하나님의 위엄에 대한 어떤 개념을 만들어내고 하나님을 그들의 자연적 이성으로 고안해 낼 수 있는 그러한 신으로 만들기 때문에, 그들의 하나님에 대한 그러한 주제넘은 태도는 철학자들로부터 배우는 것이 아니라 “본유적이고, 말하자면 태속에서부터 우리와 함께 한다”고 하였다.<sup>61)</sup> 이처럼 타락 후의 모든 인간은 하나님에 대한 본유적 지식을 가지고 태어나는 것이 아니라 오히려 하나님을 거역하는 본유적 태도를 가지고 태어날 뿐이다. 따라서 문제는 자연의 질서에 나타난 하나님의 객관적 계시가 아니라 타락한 인간 이성에 의한 하나님에 대한 인간의 주관적 이해에 있다는 것이다.

칼빈은 『기독교 강요』에서도 신의식을 하나님에 대한 어떤 생득적 관념 또는 본유적 지식으로 이해하지 않았다. 신의식 즉 하나님의 존재와 위엄에 대한 지각은 선험적(*a priori*)이 아닌 관찰과 경험을 통한 후천적인(*a posteriori*) 성격을 지닌다는 것을 분명히 밝히고 있다.

하나님 자신이 모든 사람들에게 그의 신적 위엄에 대한 어떤 지각을 심어 두셨다. 하나님은 그것에 대한 기억을 항상 새롭게 하시기 위해 반복하여 신선한 물방울을 떨어뜨려 주신다.<sup>62)</sup>

하나님은…우주의 전 창조 속에서 매일 자신을 나타내신다. 그 결과 인간은 눈을 뜨기만 하면 하나님을 볼 수 있도록 되어 있다.<sup>63)</sup>

60) *Ibid.*, 32.

61) *Ibid.*, 33.

62) Calvin, *Inst.*, 1.3.1.

63) Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

신의식은 창조세계에 대한 새로운 관찰과 경험에 의해 하나님의 존재와 신적 위엄에 대한 지각을 계속 갱신하여 항상 신선하게 보존하는 기억 또는 능력과도 같다. 나무와 새의 이름을 부르고 확인할 수 있는 내적 능력은 가지고 있을 지라도 외부 세계의 고유한 특징들에 대한 경험에 의해 항상 그 기억을 새롭게 하지 않는다면 그 능력은 약화되거나 상실될 수 있다.<sup>64)</sup> 그러나 원래의 정상적 상태에 있는 인간은 하나님이 존재하신다는 것을 지각하는 생득적 능력을 부여 받았다. 즉 하나님의 존재와 신적 위엄에 대한 지각이 자연에 대한 일상의 경험과 일치하게 그리고 그 경험에 의해 자연스럽게 확인될 수 있는 내적 성향을 가지고 있다.

창조세계에 대한 관찰과 경험이 없는 신의식 즉 하나님을 지각할 수 있는 내적 경향성은 의미가 없다. 그러한 신의식만을 통해서서는 하나님에 대한 어떤 지각도 발생하지 않는다. 왜냐하면 신의식은 후천적으로 경험한 창조세계의 고유한 특징에 의해 활성화되고 또는 유발되어야 비로소 하나님 존재에 대한 지각을 산출하기 때문이다. 그와 마찬가지로 신의식 없이 아무리 일상의 경험에 의해 제공되는 자료가 많을지라도 그 자료만으로는 하나님의 지식을 전달하기에는 불충분하다. 주관에 상응하지 않는 객관은 사실상 무의미하기 때문이다.<sup>65)</sup>

칼빈은 하나님에 대한 잘못된 지식의 원인을 무지와 정보부족 그리고 환경 등에 돌리지 않았다. 사실상 칼빈은 놀랍게도 신의식을 유발하게 하는 일에 영향을 미칠 수도 있는 타락의 영향으로 인한 자연의 변질에 대해서는 별로 관심을 보이지 않는다. 『기독교 강요』 1권 5장

64) Calvin, *Inst.*, 1.4.2. 칼빈은 여기서 오히려 내적으로 주어질 하나님에 대한 기억을 고의적으로 무감각하게 만들며, 미친 듯이 쫓아 버리는 사람들에 대해 말한다.

65) Herman Bavinck, 『개혁교의학』 1, 656.: “마치 눈이 빛에, 귀가 소리에, 우리 내부의 로고스가 우리 외부의 로고스에 상응하듯이, 인간의 주관적 기관은 하나님의 객관적 계시에 반드시 호응해야 한다.” cf. 고재수, 『교의신학의 이론과 실제』, 80-81. 고재수는 신의식과 창조계시를 구별하여 신의식 없이도 창조에 대한 관찰과 경험만으로도 하나님에 대한 지식이 발생할 수 있다고 말하지만, 그 창조계시에 상응할 수 있는 내적 경향성 즉 신의식 없는 만물을 통한 하나님의 지식을 온전히 전달받을 수 없다.

에서 자연세계가 하나님의 창조라는 것을 분명히 말하는 증거들을 계속 제공하고 있다고 강조한다. 왜냐하면 “사람들이 하나님을 보지 않고서는 그들의 눈을 뜰 수 없다”고 하였기 때문이다.<sup>66)</sup> 즉 자연세계가 신의식을 유발하고 활성화하는 증거를 제공하는 역할을 지속적으로 수행하고 있다는 것을 강조하고 있다

이런 의미에서 신의식은 더메리스트가 말한 자의식의 반성에 의한 직관적 지식이 아니라 창조세계의 아름다움과 질서 등에 대한 경험과 더불어 자의식 이전에 자동적으로 발생하는 특수한 종류의 지각이다. 이는 명확하고도 자연스런 느낌이 동반되는 어떤 판단과 신념을 말한다. 타락 이전의 원래 상태에서 정상적으로 작용하는 신의식을 가진 사람들은 누구나 의식적인 추론과 논증의 필요 없이 자연의 질서와 자료에 계속 접할 때 그 마음속에 즉각적으로 하나님이 계신다는 지각과 신념이 형성되고 또한 그것을 계속 강화하고 유지하게 된다.

요약하여 정리하면, 칼빈이 이해한 신의식은 어떤 구체적인 개념을 가진 본유적 지식이 아니라 창조세계의 질서와 여러 요소들에 대한 관찰과 경험을 통해 작용하는 인간의 마음속에 주어져 있는 본유적 능력과 내적 경향성을 말한다.<sup>67)</sup> 인간이 타락하기 이전의 본래적 상태에서 창조세계에 나타난 하나님의 숨씨를 바라볼 때 우리 마음속

66) Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

67) Cf. Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God,” Wolterstorff, *Faith and Rationality*, eds. A. Plantinga & N. Wolterstorff (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), 66.

68) Cf. Berkhof, *Systematic Theology*, 35: “한 편으로 이 심어진 하나님의 지식(cognitio Dei insita)은 출생의 때에 인간 속에 존재해 있는 어떤 관념들이나 형성된 개념들 속에 있는 것이 아니며, 그것은 다른 한편으로 인간에게 하나님을 알 수 있게 해주는 단순한 능력 그 이상이다. 그것은 반드시 인간 마음의 성향으로부터 유래하며 하나님의 형상으로 창조될 때에 인간에게 심어진 종교의 씨(*semen religionis*)의 영향 하에서 자연 발생적으로 획득된다는 의미에서만 선천적이며, 수고를 요하는 추론이나 논증의 과정에 의해서 획득되지 않는 지식을 나타낸다.” Berkhof가 신의식을 통한 하나님의 지식이 본유적 관념의 형태로 주어진 것이 아님을 말하고는 있으나 창조 시에 우리 속에 하나님을 아는 단순한 능력 그 이상의 자연 발생적으로 얻어지는 하나님이 직접 주시는 어떤 지식이 가능하다는 것에 동의하여 그것을 하나님을 아는 “선천적 지식”으로 규정하고 있다. 그리고 그 지식이 타락 이전의 경우를 말하는지 또는 타락 이후에도 가능한 것인지에 대해서는 밝히지 않았다.

에 심기어진 그 신의식이 활성화되어 하나님께서 존재하신다는 것을 의식적인 추론과 논증 없이 자동적으로 지각하게 된다는 것이다. 이처럼 신의식에 의한 하나님의 존재에 대한 지각은 이성이나 성경을 통한 것이 아닌 일상의 경험을 통해 주어진다. 칼빈은 결코 하나님에 대한 참된 지식의 본래적인 내재를 인정하지 않았다.<sup>68)</sup>

#### 4. 신의식에 대한 죄의 영향과 자연신학의 가능성

그러면 왜 많은 신학자들이 칼빈에게 호소하여 하나님에 대한 참된 자연적 지식의 가능성과 내재성을 인정하게 되었을까? 브룬너와 바르트가 자연신학의 가능성에 대한 칼빈의 입장에 대해 상반적인 결론을 내리게 된 실제적인 이유가 무엇일까? 칼빈의 자연신학의 수용 여부에 대해 그동안 많은 논의가 혼선을 빚어 온 것은 칼빈이 신의식과 하나님에 대한 지식을 언급할 때의 그 문맥에 나타난 시기적 관점이 인간의 타락 전인가 아니면 후인가를 신중히 검토하지 않았기 때문이다. 그리고 하나님이 객관적으로 주신 것과 인간이 주관적으로 받은 것 사이의 구분을 충분히 고려하지 않았기 때문이다. 따라서 우리는 하나님에 대한 자연적 지식과 관련하여 칼빈이 서술한 내용들을 다중적인 관점에서 신중하게 검토해보아야 한다. 칼빈이 하나님의 지식을 논할 때 어느 관점에서 언급한 것이냐는 관점의 변화에 유의하지 않으면, 쉽게 그의 주장에 대한 해석적 오류를 범하게 된다.<sup>69)</sup>

먼저 분명히 할 것은 칼빈이 신의식을 통한 하나님에 대한 자연적 지식의 가능성을 논할 때는 타락 후의 인간의 관점에서 말하였다는 사실이다. 그러나 자연 안에 나타난 하나님의 임재와 현시 즉 일반계시 자체의 실재성에 대해 말할 때는 그 시기적 관점이 타락 전의 아담의 관점으로 옮겨가는 것을 본다. 다시 말하면, 칼빈은 자연세계에 나

69) Mary P. Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1988), Intro.



타난 하나님의 행위를 이해할 수 있는 인간의 능력을 논할 때는 타락 이전의 인간 원래의 상태에서 설명하려고 하였다.<sup>70)</sup>

칼빈은 『기독교 강요』 제1권 2장에서 경건을 하나님 지식의 필수조건으로 말하면서 자신이 논하려고 하는 창조세계에 나타난 하나님의 지식은 구속주 그리스도의 지식에 대해서가 아니라, “나는 만약 아담이 의로운 상태로 남아 있었더라면(*Si integer stetisset Adam*) 바로 그 자연의 질서가 우리를 이끌어갈 수 있었던 그 기초적인 단순한 지식에 대해서만 말하려고 한다”고 하였다. 그는 계속해서 말하기를 타락으로 인한 “인간의 상실된 상태 속에서는 중보자 그리스도께서 하나님을 우리와 화목하게 하시기 위해 나타나시기 전까지는 그 어느 누구도 이제 하나님을 성부로서 또는 구원의 창시자로서, 또는 하나님을 그 어떤 면에 있어서도 호의적으로 경험할 수 없다”고 하였다.<sup>71)</sup>

왜 칼빈이 3장과 5장에서 “신의식”과 “종교의 씨”를 통한 하나님에 대한 자연적 지식을 다루기 전에 이처럼 먼저 2장에서 일반계시를 통한 “기초적인 단순한 지식”도 아담이 타락하지 않았던 의로운 상태에서 서만 가능한 것이라고 밝혔을까? 다시 말하면, 칼빈이 인간의 타락 후에는 사실상 하나님에 대한 참된 지식이 불가능하다는 것을 먼저 분명히 한 것은 무엇 때문이었을까? 그것은 칼빈 자신이 3장과 5장에 연이어 논의하려고 하는 신의식을 통한 하나님의 지식은 어디까지나 “기초적인 단순한 지식”에 한정된 것이며, 그것도 인간이 타락하기 이전의 상태에서만 가능한 것임을 먼저 분명히 한 것이라고 볼 수 있다.

물론 앞서 확인한 바대로 칼빈은 타락한 인간일지라도 자연세계의

70) Cf. Wilhelm Niesel, *op. cit.*, 41: “칼빈이 자연적 신 인식에 대해서 말한 모든 것은 확고히 한정되어 있다. 즉 아담이 타락하지 않았다면 이러한 말을 괄호 안에 굳게 닫아둔다. …자연을 통한 단순한 신인식은 죄를 범치 않았다는 경우에만 가능하였으리라는 점을 강력히 주장하고 있다.” John Beversluis, “Reforming the ‘Reformed’ Objection to Natural Theology,” 193: “만약 우리가 그것이 인간이 그들의 원래의 상태 즉 그들이 죄로 타락하기 전에 누렸던 하나님에 대한 지식이라는 제한 조건을 첨부하지 않는다면, 칼빈이 (기독교 강요의 초두에서) 하나님에 대한 인간의 지식을 논의하고 있다고 말하는 것조차도 잘못이다.”

71) Calvin, *Inst.*, 1.2.1.

“눈부신 극장(*theatrum*)”과 “가장 영광스러운 극장”<sup>72)</sup>에 나타나 있는 하나님의 사역과 숨씨에 계속 직면해 있다는 것을 인정한다. 그리고 모든 인간은 광대한 우주의 도처에 나타나 있는 창조주의 존재와 도덕적 완전을 바라보지 않고는 눈을 뜰 수 없다고 한다.<sup>73)</sup> 태어날 때부터 인간의 골수에 새겨져 있어 하나님의 존재를 지각하게 하는 내적 경향성인 신의식을 인간의 본성에서 결코 근절시킬 수 없는 것과 마찬가지로 사람들이 아무리 부지런히 그리고 미친 듯이 “억압하고” 또한 “묵살하려”할 지라도 자연에 나타난 하나님의 계시를 피할 길이 없다.<sup>74)</sup>

그러나 칼빈은 타락으로 인한 죄의 영향으로 하나님으로부터 받은 그 “신의식”을 소중히 키우고 있는 사람은 “백사람 가운데 거의(*vix*) 한 사람”도 찾아보기 힘들고, “무르익게 해서 때가되어 열매를 맺게 하는 사람은 한 사람”도 없으며,<sup>75)</sup> “다만 최악의 열매들을 산출할 정도로 타락하였다”고 하였다. 그리고 “마침내는 한 때 하나님의 영광을 보이기 위해 번쩍이던 그 섬광을 우매한 죄악으로 질식시켜 꺼지게 한다”고 하였다.<sup>76)</sup> 칼빈은 “종교의 씨”와 연관하여서도 자연세계의 창조와 통치에 나타난 하나님의 계시를 말하면서 그 계시로 인한 인간의 하나님 이해의 한계를 지적한다. 즉 사람들이 그 “눈부신 극장 안에 있으면서도 눈먼 자가 되어 있기 때문에” 그러한 하나님의 사역을 참으로 보는 자는 “백사람 가운데 거의 한 사람”도 없다고 하였다.<sup>77)</sup> 그리고 하나님께서 “예외 없이 모든 사람들에게 자신의 피조물 안에 묘사되어 있는 하나님 자신의 임재” 또는 “가장 아름다운 책”을 나타내 보여주실지라도 노안과 약시를 가진 사람들처럼 우리는 성

72) Calvin, *Inst.*, 1.5.8, 1.6.2.

73) Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

74) Calvin, *Inst.*, 1.3.3, 1.5.4.

75) Calvin, *Inst.*, 1.4.1.

76) Calvin, *Inst.*, 1.4.4.

77) Calvin, *Inst.*, 5.8: “하나님의 영광이 아무리 찬란하게 빛날지라도, 이를 참으로 보는 사람은 백사람 가운데 거의 한사람도 없다.” cf. *Inst.*, 1.6.1.

경의 “안경”을 쓰지 않고는 “거의 두 날말도 해독할 수 없다”고 하였다.<sup>78)</sup> 이처럼 칼빈은 현재의 타락한 상태에 있는 인간은 죄의 영향으로 자연에 나타난 하나님의 계시를 분별할 수 있는 그 어떤 눈도 가지고 있지 않다는 것을 분명히 주장하였다.

객관적으로 하나님은 인간의 마음과 몸, 그리고 자연환경의 모든 복잡한 행위들 안에서 자신을 인간에게 계시하신다. 그러나 주관적으로는 인간은 타락한 상태에서 이러한 계시를 올바르게 지각할 수 없다는 것이다.<sup>79)</sup> 그래서 칼빈은 계속해서 독자들에게 타락 전에 아담이 가졌던 지각이 오늘 우리에게 그대로 주어지지 않는다는 것을 거듭 상기시켜 주었다. 비록 하나님께서 자신을 그의 창조물을 통하여 명백하게 보여주심에도 불구하고, “우리의 어리석음 때문에 우리는 그 뚜렷한 증거들을 보면서도 점점 더 우둔하여져서 아무런 유익을 알지 못한다.”<sup>80)</sup> “그러므로 우주의 구조에서 조물주의 영광을 설명하기 위해 그렇게도 많은 등불이 우리를 비춰 주고 있지만 그것은 헛될 뿐이다”고 하였다. 그리고 우리가 타락한 상태에서는 자연에 나타난 하나님의 선하심에 대한 다소의 섬광을 지각할지라도, “그것은 충분한 빛을 방사하기도 전에 질식되어 버린다”고 하였다.<sup>81)</sup> 인간의 타락에도 불구하고 창조세계의 질서는 여전히 하나님의 영광을 위한 극장으로서의 역할을 계속한다. 그러나 타락한 인간 이성은 하나님이 존재하신다는 것을 어느 정도 지각할지라도, 그 하나님이 어떤 분이신가는 올바르게 지각할 수 없다.<sup>82)</sup> 칼빈은 다만 신앙 안에서 성령 하나님의 내적 조명이 있을 경우에만 비로소 자연의 거울을 통하여 하나님의

78) Calvin, *Inst.*, 1.6.1, cf. *Inst.*, 1.14.1.

79) Jeffreys, *op. cit.*, 424.

80) Calvin, *Inst.*, 1.5.11, Steinmetz, *op. cit.*, 154.

81) Calvin, *Inst.*, 1.5.14.

82) Calvin, *Inst.*, 2.6.4. 칼빈은 성경의 기초 위에서 항상 자연계에 나타난 하나님의 수공을 지적할 수 있으며, 천지를 만드신 최고의 존엄하신 분을 경배하노라고 자랑하는 사람들이 많았지만 “아들을 부인하는 자에게는 또한 아버지가 없으되”(요일2:23)라는 말씀은 항상 진리라고 하였다.

영광을 바라볼 수 있다고 하였다.<sup>83)</sup>

이처럼 하나님에 의해 객관적으로 제공된 것과 타락한 인간에 의해 주관적으로 받아들여진 것 사이의 구별은 칼빈의 성찬론에서도 다시 한 번 더 나타난다.<sup>84)</sup> 불신자가 성찬의 떡과 잔을 받을 때에도 그가 진정 그리스도의 살과 피를 받은 것인가 하는 질문이 여러 번 제기되었다. 이에 대해 칼빈은 성찬에서 그리스도의 살과 피의 실재가 모든 회중에게 실제로 제공되지만, 그것은 오직 신앙에 의해서만 받아들일 수 있다고 하였다. 신앙이 없는 사람은 떡과 잔의 단순한 식사에 참여하였을 뿐이지 그리스도의 실제적인 영적 임재에 참여한 것은 아니다.<sup>85)</sup> 신앙이 없든지 있든지 간에 성찬에서 그리스도는 실제로 제공된다. 그러나 오직 신앙을 가진 자만이 참으로 그리스도를 받아들일 수 있다는 것이다.

지금까지 칼빈은 타락 이후에는 인간의 신의식이 하나님의 선하심에 대한 참된 지식을 생산한다고 주장하지도 않았고, 또한 자연의 아름다움과 장려함이 신의식을 활성화하여 그러한 믿음을 실제적으로 산출한다고 말하지도 않았다는 것을 확인하였다. 따라서 칼빈에게서 자연신학의 가능성을 확인하려고 하였던 신학자들은 타락 후 인간의

83) Calvin, *Inst.*, 1.5.14: “보이지 않는 신성이 이와 같은 거울 안에서 나타나게 되지만, 신앙을 통하여 하나님의 내적 계시로 조명(照明)되지 않는 한, 우리는 그것을 보지 못한다는 것이다. 그리고 하나님을 알만한 것이 세계의 창조에서 명백히 보였다고 말한 곳에서도(롬1:19) 바울은 그러한 현현(顯現)을 인간의 분별력으로 이해할 수 있다고 생각하지는 않았다. 오히려 인간으로서는 변명할 수 없을 뿐, 그 이상 아무 것도 아님을 보여 주었다.” *Inst.*, 3.2.7: “만약 우리가 신앙을, 그리스도 안에서 자유롭게 주어질 약속의 진리에 근거하여, 성령을 통해 우리의 지성에 계시되고 우리의 마음에 확인되어진 우리를 향한 하나님의 선하심에 대한 확고하고도 분명한 지식이라고 부를 수 있다면, 지금 우리는 신앙에 대한 올바른 정의를 가지게 될 것이다.” John Calvin, *Calvin's Commentaries: The Epistles of Paul to the Romans and to the Thessalonians*, 32: “인간이 창조의 솜씨로부터 실제적인 지식을 얻을 수 있는 빛을 신앙이 만들어 준다.”

84) Jeffreys, *op. cit.*, 156.

85) Calvin, *Inst.*, 4.17.33: “제공되는 것과 받아들이는 것은 별개의 문제이다. …그리스도의 살과 피는 하나님께서 택하신 신자들에게와 같이 무가치한 사람들에게도 참으로 주어진다. 그러나 동시에 비가 굳은 바위 위에 떨어지더라도 돌에 빈틈이 없기 때문에 걸으므로만 흘러내리는 것과 같이 악인들은 하나님의 은혜를 그 완고한 마음으로 물리쳐 은혜가 그들에게 미치지 못하게 한다.”

신의식에 대한 칼빈의 매우 부정적인 평가를 충분히 고려하지 못한 것이다. 타락한 후의 인간은 오히려 하나님의 존재를 지각할 수 있는 본유적 능력과 경향성을 억압하는 경향성을 가지게 되었다.<sup>86)</sup> 성경과 성령의 선물인 신앙 없이는 그 신의식이 오히려 우리를 인식론적 재앙으로 이끌어 갈 뿐이다. 칼빈은 이러한 재앙을 그가 선호한 표상 중의 하나인 “미궁”(迷宮)을 사용하여 설명하였다. 칼빈은 이 표상을 통해 “자신들을 하나님으로부터의 자기중심적인 소외에서 해방시켜줄 인간의 무기력함을” 잘 암시하였다.<sup>87)</sup> 결국 인간은 자신이 만든 환상의 세계에서 자신을 상실하고, “거대하고 가득 찬 수원지로부터 물이 끓어오르는 것처럼 헤아릴 수 없이 수많은 우상의 무리가 인간의 마음으로부터 쏟아져 나온다”고 하였다.<sup>88)</sup> 비록 우리가 하나님이 존재하신다는 것을 일시적으로 이해한다할지라도, 우리는 “우리의 육체에 대한 광적이고 악한 상상 속으로 되돌아가고, 하나님의 순수한 진리를 우리의 자만심으로 썩게 만들어 버린다.”<sup>89)</sup>

칼빈은 자연인에게 주어진 신의식을 신뢰할 수 없다는 것을 설명하면서 “만약 사람들이 자연에 의해서만 가르침을 받는다면, 그들은 확실하거나 견고하거나 분명한 그 어떤 것도 붙잡을 수 없을 것이요, 다만 알지 못하는 신을 예배할 정도로 혼돈된 원리에 사로잡히게 될 것이다”고 경고하였다.<sup>90)</sup> 그러나 칼빈은 비록 그 신의식이 신뢰할 수 없게 되었을지라도 하나님을 믿지 않는 자들은 자신들의 그 불신에 대해 책임을 져야한다고 한다고 하였다.<sup>91)</sup> 칼빈이 로마서 주석에서 유의한 것처럼 타락 이후에 하나님께서 하나님의 형상으로서의 인간에게 부여하시는 신의식은 이제 그들이 하나님의 존재를 알 수 있도록

86) Beversluis, *op.cit.*, 197.

87) Bouwsma, *op.cit.*, 46.

88) Calvin, *Inst.*, 1.5.12.

89) Calvin, *Inst.*, 1.5.11.

90) *Ibid.*

91) Calvin, *Inst.*, 1.5.15.

하기 위함이라기보다는, 그들로 하여금 하나님의 심판의 보좌 앞에서 자신들이 아는 바를 사용하기도, 하나님을 예배하기도, 그리고 섬기기도 아니한 것에 대해 핑계할 수 없도록 하는 역할을 할 뿐이다.<sup>92)</sup>

특히 칼빈이 『로마서 주석』에서 사용하였던 타락한 인간에 대한 “소경”의 비유 대신에 『기독교 강요』에서는 나이로 인한 “약시”의 비유로 대치한 것도 하나님에 대한 우리의 왜곡된 지각에 그 어떤 변명의 여지도 남기지 않기 위한 것이었다.<sup>93)</sup> 칼빈은 타락한 인간의 소경된 상태에 대해 유의하지만, 그렇다고 해서 “우리가 옹고집장이라는 판단을 받지 아니하고 전혀 몰랐다고 변명할 수 있을 만큼 그토록 눈이 어두워진 것은 아니다”고 주장하였다.<sup>94)</sup> 사실상 칼빈은 소경이라는 표현은 바울의 입장을 너무 과장하는 것이라고 생각하였다. 왜냐하면 인간이 완전히 소경된 상태에 있다면 그들의 무지함에 대해 변명할 여지가 주어질 것이기 때문이다. 그리고 죄는 인간에게 자연적인 것이 아닌 아담의 타락의 결과이기 때문에 자연에 나타난 하나님의 계시를 온전히 지각하지 못하는 것에 대해 인간은 달리 핑계할 길이 없게 된다.

## 맺는 말

칼빈은 하나님께서 객관적으로 창조세계와 인간 그리고 역사에 나타내신 일반계시의 실재성은 분명히 인정하지만, 타락 후 영적으로 눈이 어두운 자연적 인간은 그 일반계시를 주관적으로 올바르게 읽어들 수 없다는 인간의 한계에 대해 말함으로써 자연신학의 실제적인 가능성은 단호히 부정하였다. 브룬너를 위시한 자연신학의 가능성을 인정하는 신학자들은 자신들의 입장을 칼빈에게 호소하여 정당화하

92) John Calvin, *Calvin's Commentaries: The Epistles of Paul to the Romans and to the Thessalonians*, 32.

93) Calvin, *Inst.*, 1.6.1. cf. Steinmetz, *op.cit.*, 154.

94) *Ibid.*

려고 하였으나 바르트가 지적인 바대로 칼빈이 말한 자연인의 하나님에 대한 참된 지식의 가능성은 “원칙적인 가능성”일 뿐이지 “실제적인 가능성”을 말한 것은 아니다. 따라서 우리는 브룬너가 칼빈의 일반계시에 대한 이해에 기초하여 자연신학을 정당화하려고 한 것은 인정할 수 없다. 일반계시 자체와 일반계시에 대한 인간의 이해에 근거한 자연신학을 동일시하지 않아야 한다.<sup>95)</sup> 일반계시의 인정이 자동적으로 자연신학에 문을 열어 주는 것은 아니다. 그러나 동시에 우리는 칼빈이 그토록 확인하였던 자연과 인간 그리고 역사에 명백히 나타나 있는 하나님의 일반계시의 실제성은 부정할 수 없다. 물론 그 일반계시를 명확하고도 올바르게 읽어낼 수 있는 필수적인 조건은 성경의 “안경”과<sup>96)</sup> “성령의 내적인 설득”이<sup>97)</sup> 있어야 한다. 따라서 성경에 의해 재해석된 일반계시는 특별계시와 더불어 신학의 객관적 인식 원리이기도 하다.<sup>98)</sup>

사실상 처음부터 바르터와 브룬너는 서로 “자연신학”이라는 용어에 대한 분명한 정의 없이 자연신학에 대한 논쟁에 뛰어들 것으로 보인다.<sup>99)</sup> 다시 말하면, 두 사람 모두가 일반계시와 자연신학의 차이를 분

95) Cf. Cornelius Van Til, In *the Defense of the Faith, vol. I: The Doctrine of Scripture* (Philadelphia: den Dulk Christian Foundation, 1967), 56: “자연신학은 죄인이 자연세계 속에 있는 자신을 향한 하나님의 계시에 대해 보여주었던 해석적 반응의 결과이다. 우리가 자연 안에 있는 계시에 대해 말할 때, 우리는 인간을 향한 하나님의 행위에 대해 말하는 것이다. 우리가 자연신학에 대해 말할 때, 우리는 하나님을 향한 인간 편에서의 반응에 대해 말하는 것이다.” Berkhof, *Introduction to Systematic Theology*, 131, 127. Berkhof가 “특별계시는 일반계시를 구체화하고 바로 잡고 해석해왔다”(131) 또는 일반계시 자체가 “오염되고 희미하게”(127)된 것으로 말한 것은 일반계시 자체와 일반계시에 대한 인간 편에서의 반응과 이해인 자연신학을 혼동한 것으로 보인다.

96) Calvin, *Inst.*, 1.6.1, cf. 1.6.3.

97) Calvin, *Inst.*, 1.8.13, cf. 1.7.4.

98) 차영배, 『신학의 방법과 원리』, 총신대출판부, 1983, 379: “특별계시 만이 아니라 일반계시도 신학의 객관적 원리이다. 만약 일반계시가 제외되면 창조와 섭리의 교리가 존립될 수 없다. 일반계시에 관한 특별계시도 무색해진다. 더욱이 현재 살아계신 하나님께서 매일같이 그의 신성과 인자하심, 능력과 심판하심도 나타내실 수 없다는 것이 되고 만다. 지금도 하나님의 진노가 불의로 진리를 막는 사람들의 모든 경건치 않음과 불의에 대하여 하늘로 좇아 나타난다(롬1:18). 그러나 이러한 일반계시에 관한 종교적 지식은 특별계시에 의존치 않고는 바로 이해할 수 없다.”



명히 하지 못한 것 같다. 이러한 혼란은 앞서 논한 바대로 하나님에 대한 자연적 지식을 설명하는 칼빈의 진술들을 다중적인 관점 즉 인간의 타락 전과 후, 그리고 하나님이 주신 것과 인간이 받은 것의 관점에서 적절하게 분별하지 못했기 때문이었다. 브룬너는 논쟁의 와중에서 일반계시 자체와 일반계시에 대한 인간의 이해 즉 인간의 하나님에 대한 자연적 지식을 명확히 구분하지 못했거나 구분하려 하지 않았다. 그러나 브룬너는 후기에 그러한 구분의 필요성을 인정하였다. 그는 오해를 피하기 위해서라면 스스로 “자연신학”이라는 용어를 사용하지 않고 “기독교 일반계시” 혹은 “자연계시의 교리”라는 용어를 사용할 수 있다고 하였다.<sup>100)</sup> 반면에 바르트는 그리스도 유일사상에 너무 강하게 지배되어서 인간의 체험이나 피조세계 안에서 분명히 나타나는 일반계시 그 자체까지도 부인하게 되었다. 인간의 하나님에 대한 자연적 지식을 추구하는 자연신학에 대한 강한 부정에서 일반계시의 실재성마저 부정하게 되었다. 물론 바르트가 당시에 자신의 조국이 처하였던 정치적 상황과 우려는 이해할 수 있으나 분명히 실재하는 일반계시와 일반은총에 기초한 도덕적인 덕과 문화의 의의를 지나치게 과소평가한 것은 잘못이다.<sup>101)</sup>

20여 년간 지속된 긴 논쟁의 말기에 이르러 양자 간에 많은 공통점

99) Dowey, *op. cit.*, Appendix II, 여기서 Dowey는 두 사람이 어떻게 “자연신학”이라는 용어를 모호하게 사용하였는지를 잘 보여주고 있다. Jeffreys, *op. cit.*, 423.

100) Brunner, *Revelation and Reason* (London: SCM, 1947), 60-61. 헤르만 바빙크도 칼빈에 대한 언급에서 “자연신학”(theologia naturalis)이라는 용어를 일반계시와 구별하지 않고 사용한 적이 있다. cf. Bavinck, 『개혁교의학』 1, 136.

101) Barth, “아니오!: 에밀 브룬너에 대한 답변”, 『자연신학』 82, 115. 일반계시에 대한 바르트의 과격한 거부는 당시 독일의 그리스도인들이 국가와 같은 인간 삶의 조건들은 피조물을 보호하는 하나님의 “보존의 은혜”(96)라고 주장하였던 자연신학에 대한 반대였다. 바르트는 그러한 자연신학에 근거하여 히틀러를 일종의 메시아적 위치로 격상시키려 했던 나치의 이데올로기의 유희과 맞서 싸우고 있었다. 바르트는 브룬너가 대부분의 독일교회와 나치 이데올로기에 전복 당하도록 만들었을 뿐 아니라 다른 복음주의 교회들도 같은 길을 걷게 할 수 있는 “타협의 신학”을 지지한다고 비난했다. 1930년 후부터 바르트는 반 나치적인 독일 고백교회와 연대하여 1934년 예수 그리스도 만이 주님이라고 언명한 바르멘 선언(Barmen Declaration)을 작성하는 일을 지원하였다. cf. S. J. Grenz & R. E. Olson, *20th Century Theology*, 신재구역, 『20세기 신학』(서울: 한국기독교학술회 출판부, 1997), 105.

이 있음을 서로 발견하였으나 사실상 바르트가 브룬너에게로 더 가까워지게 된 것으로 보인다. 예를 들면 바르트는 초기 입장을 완화시켜 예수 그리스도의 빛을 받아 반사하면서 모든 사람들에게 비치는 “우주의 빛들”에 대해 언급하기도 하였다.<sup>102)</sup> 사실 바르트가 모차르트 음악의 대단한 애호가였다는 사실은 그가 실천적으로는 일반계시의 실제성과 그 가치를 인정한 것으로 볼 수 있다.<sup>103)</sup> 바르트와 브룬너가 처음부터 칼빈의 신학에 보다 정확하고 충실하였더라면 그토록 긴 세월의 신학적 대립과 논쟁은 불필요하였을 것이다.

---

102) K. Barth, *Church Dogmatics*, IV, 3.1. 바르트의 신학적 영향을 입은 신학자들 사이에서도 이제는 일반계시의 주제가 적극적인 토론의 대상이 되고 있다. Cf. Bouwsma, *John Calvin*, pp.103-104, Ho Fischer, “Natürliche Theologie im Wandel,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 80 (1983), 85-102.

103) K. Barth, *Wolfgang Amadeus Mozart* (Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1992), 16: “내가 심지어 자인할 수밖에 없는 것은 만약 내가 언젠가 천국에 이르게 된다면, 나는 무엇보다 먼저 모차르트를 찾아낼 것이며, 그리고 난 다음에야 어거스틴, 토마스, 루터, 칼빈, 그리고 슐라이에르마허의 안부를 물을 것이라는 사실이다.”

## 칼빈의 성경 권위에 대한 신학적 근거

이환봉(고신대학교 교수, 조직신학)



### 시작하는 말<sup>1)</sup>

칼빈의 성경관에 대한 연구는 기존 연구 자료의 “지나친 풍요”(embarras de richesse) 때문에 오히려 어려움을 겪을 뿐 아니라 독창적인 새로운 주장을 하는 것은 더 어려운 과제이다. 그럼에도 불구하고 칼빈의 성경에 대한 높은 이해를 다시 천착(穿鑿)하려는 것은 성경관은 오늘도 모든 신학의 분수령과 시금석으로서 여전히 현대신학의 살아있는 논쟁점(living issue)이기 때문이다. 그리고 칼빈의 성경관은 칼빈의 신학을 연구함에 있어 오늘도 칼빈 학자들 사이에 가장 현격하고도 상반적인 견해 차이가 들어나는 주제들 중에 하나이기 때문이다.<sup>2)</sup>

바우커(Herman Bauke)가 말한 바대로 성경에 대한 칼빈의 신학적 사고방식에 나타나는 “상반적 복합체”(complexio oppositorum)의 특성 때문에 파커(T. H. L. Parker)는 칼빈의 성경관을 확정하는 것은 “그의 모든 신학에 있어 가장 난해한 문제”이라고 하였다.<sup>3)</sup> 그러

1) 이 논문은 ‘요한 칼빈 탄생 500주년 기념사업회’ 주관의 기념학술대회(2009년)에서 필자가 발표한 것으로 『칼빈의 성경해석과 신학』(2011)에 게재된 논문임을 밝힌다.

2) Cf. D. L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995), 45-47.

나 칼빈의 성경관을 둘러싼 신학적 논쟁의 대부분이 칼빈 자신으로부터 연유한 것이라기보다는 성경 비평가들이 자신들의 현대 비평적 사고와 방법을 정당화하기 위한 신학적 전거(典據)를 칼빈에게서 찾아내려고 하는 시대착오적인 기획에서 비롯된 것이 많다.<sup>4)</sup>

이러한 의도적인 신학적 기획에 의한 역사적 왜곡은 결국 칼빈의 성경관에 대한 전혀 다른 해석을 불러왔다. 칼빈과 함께 성경 권위에 대한 동일한 신학적 근거를 말하지만 성경 권위에 대한 이해에 있어서는 서로 상반적인 결론에 도달한다. 다시 말하면, 역사비평가들은 성경 권위의 근거로서 성경의 신적 기원을 말하지만 성경 기록 자체의 문자적 영감과 완전 무오는 부인한다. 또한 성경 권위의 근거로서 성경의 신적 교리를 말하지만 성경의 형식과 내용을 구분하여 성경의 형식적 권위는 부인한다. 본 논문은 성경 권위에 대한 이러한 해석상의 차이를 기독교 강요와 성경주석 등에 나타난 칼빈 자신의 주장을 따라 석명(釋明)하고 올바른 성경의 권위를 재천명하기 위해 칼빈이 주장하는 성경 권위의 신학적 근거를 현대 성경관 논쟁의 문맥 속에서 재확인하려고 한다.<sup>5)</sup>

## 1. 성경의 신적 기원

칼빈에게 있어 성경의 권위는 먼저 성경 그 자체의 신적 기원에 근

3) T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries* (London : SCM, 1971), 56. 이러한 난해성은 성경에 대한 칼빈의 신학적 사고와 진술의 복잡성 때문이라기보다는 칼빈의 신학적 진술의 특성인 “중간의 길”(via media) 즉 성경을 따라 균형과 정확성을 확보하기 위한 그의 진지한 노력 때문이라고 할 수 있다.

4) Cf. Hwan Bong Lee, *Historical Criticism of the Bible : A Critical Examination of Its Validity as a Recognized Principle for Biblical Hermeneutics*, Th.D. Thesis, PU for CHE, 1992, 35-95.

5) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (ed. J. T. McNeill, trans. F. L. Battles; Philadelphia: The Westminster Press, 1967). 이후에 나오는 기독교 강요 (*Inst.*)의 인용은 주로 Battles의 영어 번역판을 사용하겠지만, 이따금 H. Beveridge역도 인용할 것이다.

거해 있다. 칼빈은 성경의 권위가 교회의 결정이나 인간의 논증에 달려있지 않다는 것을 밝히면서 “마치 하늘로부터 하나님의 살아 있는 말씀이 들려오는 것처럼 성경을 하늘로부터 유래한 것으로 생각할 때에만 비로소 그 성경은 신자들에게서 완전한 권위를 얻게 된다”고 말한다.<sup>6)</sup> 그리고 칼빈은 디모데후서 3장 16절 주석에서 성경은 신적 영감에 의한 하나님의 입의 말씀이기에 우리가 하나님께 드리는 것과 동일한 경위를 성경에 표해야한다고 주장한다.

성경의 권위를 지지하기 위해서 그는 성경이 하나님에 의해 영감(*inspiratam*) 되었다고 선언한다. 이는 만일 성경이 그렇다면 사람들이 경외함으로 그 성경을 받아야 한다는 것은 두말 할 나위 없기 때문이다. …율법과 선지서들은 인간의 뜻과 의향을 따라 전달되어진 가르침(*doctrinam*)이 아니라 성령이 구술하여 받아쓰게 한(*dictatam*) 것이다. …모세와 선지자들은 신적인 충동(*Dei impulsu*)에 의해 말했으므로 사실상 말하신 것은 바로 여호와의 입이었다(*os Domini loquutum esse*)고 담대하게 두려움 없이 증거했다. …우리는 우리가 하나님께 표해야 하는 것과 똑같은 경위를 성경에 표해야 한다. 왜냐하면 성경은 오직 그 분에게서만 나왔으며, 그리고 그것에 그 어떤 인간적인 것도 섞여있지 않기 때문이다(*nec quicquam humani habet admixtum*).<sup>7)</sup>

그러나 빌헬름 노이저(Wilhelm H. Neuser)는 칼빈이 디모데후서 3장 16절 주석에서 영감을 성경의 기록된 본문이 아닌 성경의 기자들에게만 적용하였다고 주장하였다. 다시 말하면, 성경 기록 그 자체가 영감된 것이 아니고 성경 기자와 성경의 가르침(*doctrinam*)만 영

6) *Inst.*, 1.7.1, cf. *Inst.*, 1.7.4. : “성경에 대한 최고의 증거는 일반적으로 하나님께서 친히 그 속에서 말씀하신다는 사실에서 나온다.” *Inst.*, 1.7.5. : “성경이 인간의 사역을 통하여 바로 하나님의 입으로부터 우리에게 흘러왔다.”

7) *Comm.*, on II Tim. 3:16.

8) Wilhelm H. Neuser, “Calvins Verstandnis der Heiligen Schrift,” in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, ed. W. H. Neuser (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 57-59.

감되었다는 것이다.<sup>8)</sup> 그러나 칼빈은 위의 주석에서 분명히 “성경이 하나님에 의해 영감되었다”고 함으로 성경 기록 자체의 영감을 말하고, 영감의 결과인 그들의 말과 글이 하나님으로부터 온 것이라는 사실을 강조한다. 기록된 율법과 선지서 그 자체가 바로 성령 하나님이 구술하여 받아쓰게 하신 하나님의 입의 말씀과 동일하다는 것이다.<sup>9)</sup> 그래서 칼빈은 십계명을 강해할 때에도 “지금 하나님께서 자신의 말로 말씀하시는 것을 들읍시다”(Nunc Deum ipsum audiamus loquentem suis verbis)라는 제안으로 성경을 하나님의 입의 말씀과 동일시한다.<sup>10)</sup>

칼빈이 디모데후서 3장 16절과 베드로후서 1장 21절의 주석에서 사용한 말을 그대로 인용하여 표현하자면, 선지자들과 사도들은 “자신의 생각으로(*ex suo sensu*), 인간적인 충동으로(*humano impulsu*), 자의로(*sponte sua*), 그리고 자신의 임의로(*arbitrio suo*) 말하지 않고 다만 하늘의 지시인 것만(*quae coelitus mandata fuerant*)을 진술했다.”<sup>11)</sup> 따라서 인간 기자의 다양성은 성경의 유일하고 책임 있는 권위인 한 분 성령 하나님의 통일성 앞에서 사라진다. 사실상 칼빈에게 있어서 성령 하나님은 성경의 제1저자가 아니라 “한 분 뿐인 유일한 저자”이시다.<sup>12)</sup>

칼빈은 자주 성령의 지시에 근거를 두면서 “율법과 선지서들은…성령이 구술하여 받아쓰게 한 것이다(*dictatam*)”고<sup>13)</sup> 말한다. 또한 사도들을 “성령의 정확한 그리고 확실한 필기자”(Certi et authentici Spiritus sancti amanuenses)<sup>14)</sup> 또는 “필경사”(Penmen)<sup>15)</sup>로 부르

9) *Inst.*, 2.12.1. 칼빈은 딤후 2:5와 관련하여 바울의 말을 직접 성령의 말로 말하고 있다.

10) *Inst.*, 2.8.12.

11) B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1980), 61.

12) L. F. Schulze, “Calvin en die Skrifgesag,” in *In die Skriflig*, 14/56 (Dec, 1980) 33.

13) *Comm.* on II Tim, 3:16. cf. *Comm.* on The Prophet Daniel, Preface, 79. W. H. Neuser, “Calvins Verstandnis der Heiligen Schrift,” 67–71. 노이저는 자신의 논문 부록에서 칼빈이 성령의 구술에 대해 언급하는 40여 곳을 인용하고 있다.

기도 한다. 문제는 이러한 칼빈의 언급들 때문에 일부 학자들은 칼빈이 기계적 영감설을 주장한다고 비난하는 것이다.<sup>16)</sup> 그러나 칼빈은 “성경이 인간의 사역을 통하여”(hominum ministerio) 우리에게 흘러왔다고 말함으로써<sup>17)</sup> 성경 기자들이 성경을 기록함에 있어 자신들의 개성을 가지고서 능동적으로 활동했다는 사실을 분명히 인정하고 있다.<sup>18)</sup> 칼빈은 베드로후서 1장 20절의 주석에서도 성경기자들이 자신들의 생각을 완전히 비워버린 상태에 있는 것처럼 비인격화되었다고 생각지 않았다.

그 거룩한 사람들은 하나님의 성령에 의해 감동 받은 대로 말했다.…베드로는 그들이 자신들의 생각을 빼앗겼기 때문이 아니라…감히 자기 자신의 어떤 것도 말하지 않았기 때문에 그들이 감동되었다고 말한다.<sup>19)</sup>

칼빈은 에스겔 12:4-6을 주석하면서 선지자가 자기 백성들의 문화적 관습과 수준에 적응함으로써 명확한 주제를 전달하기 위해 때로는 “조야한 문체”를 사용한 사실에 주목하고 있다.<sup>20)</sup> 그러나 선지자들이 이처럼 “거칠고 조야한 경향을 가진 문체”를 사용하였을지라도 그들의 글 속에는 항상 “성령의 위엄”이 분명히 들어나 있음을 강조한

14) *Inst.*, 4.8.9. (H. Beveridge, 1957)

15) John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms* (Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1856-1859), III, 205.

16) R. E. Davies, *The Problem of Authority in the Continental Reformers*, 114., Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, IV, 2 (Leipzig: A. Deicherstsch Velagsbuchhandlung werner Scholl, 1920), 569, 613, Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 1 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1908), 59.

17) *Inst.*, 1.7.5.

18) *Inst.*, 1.7.5.

19) *Comm. II Peter* 1:20.

20) *Comm. on Ezekiel* 12:4-6: “그는(에스겔) 그 조야한 문체를 부분적으로 그가 거주하였던 그 지역의 관습들에서 입수하였을 것이다. 왜냐하면, 그 백성들이 점차 그들의 세련된 언어로부터 벗어났기 때문이다. 따라서 그 선지자의 어법도 그렇게 순수하지 못한 이질적인 것으로 뒤섞여 지게 된 것이다.”



다.<sup>21)</sup> 또한 칼빈은 시편 88편 5절의 주석에서 인간 기자의 인격의 중요성을 잘 인지하고 있으며, 성령 하나님께서 에스라인 헤만이 절망 중에 부르짖는 “명백히 거칠고 부적절한” 언급들을 사용한 것은 절망에 처한 자들을 격려하여 하나님께로 나아오게 하는 기도문을 제공하기 위함으로 이해한다.<sup>22)</sup> 이러한 사실들은 칼빈이 기계적 영감설이 아닌 유기적 영감설을 지지한 것을 잘 보여준다.<sup>23)</sup>

워필드(B. B. Warfield)는 칼빈이 말한 성령의 구술에 의한 “받아쓰기”(dictante)는 영감의 방식이 아니고 영감의 결과를 표현한 것임을 정확하게 설명하고 있다.

이 말(dictante)은 비유적이다. …칼빈이 의도하는 바는 영감의 방식이 받아쓰기였다는 것이 아니라, 영감의 결과가 마치 성경이 받아쓰기에 의한 것처럼 즉 모든 인간적인 혼합물이 없는 하나님의 순수한 말씀의 산물이라는 것을 주장하려는 것이다. “받아쓰기”란 말은 분명히 그 당시에 영감의 방식보다는 오히려 그 결과를 표현하는데 통용된 말이다.<sup>24)</sup>

칼빈은 “받아쓰기”(dictante)라는 말을 통하여 전 성경이 신적 영감의 최종적 산물로서 마치 모든 단어가 즉시 받아 쓰인 것과 똑같은 순수한 하나님의 말씀이기에 인간의 그 어떤 것도 성경에 섞여 있지 않다는 점을 다만 부각하려하였을 뿐이다.

빌헬름 노이저는 여기서도 칼빈이 말한 “받아쓰기”라는 용어는 성경을 기록한 단어의 영감을 설명하기 위해 사용된 것은 아니고 다만 그 단어의 중요성을 나타내고 인간 기자의 책임을 경감시키기 위

21) *Inst.*, 1, 8, 2.

22) *Comm. on Psalm 88*.

23) D. J. De Groot, *Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift* (Zutphen, 1931), Herman Selderhuis, *Calvin's Theology of the Psalms* (Grand Rapids : Baker Academic, 2007), 122.

24) Warfield, *Calvin and Augustine*, 63-64.

해 사용되었을 뿐이라고 하였다.<sup>25)</sup> 그러나 칼빈은 “바룩이 예레미야의 구전(구술)대로 여호와께서 그에게 이르신 모든 말씀을 두루마리 책에 기록하니라”(렘36:4)는 말씀을 주석하면서 “하나님이 그의 영을 통해 선지자의 마음과 혀를 지배하시고 인도하셨다”라고 설명하였다.<sup>26)</sup> 즉 성령 하나님께서 예레미야의 사상과 마찬가지로 그의 입의 말(단어)까지도 지도하셨다는 것이다. 따라서 칼빈은 성령께서 성경이 기록될 때 인간 저자의 말(단어)의 선택까지 인도하셨기 때문에 기록된 성경은 바로 하나님의 순수한 말씀 그 자체이라는 분명한 확신을 가지고 있었다. 사실상 빌헬름 노이저도 칼빈이 언급한 대부분의 “받아쓰기”(dictante)는 “성령께서 성경 기자들이 말하고 기록해야 할 어법(wortlaut) 또는 의미(inhalt)까지 확정하고 있다”는 점을 인정한다.<sup>27)</sup> 물론 칼빈이 예레미야 36장 4절의 주석에서 “받아쓰기”라는 용어를 사용한 것은 기록된 성경의 신적 기원에 대해서 말하려고 하였을 뿐이지 하나님께서 자신의 말씀을 성경 기자에게 알리시는 성경의 영감 방식에 대해 말하려고 한 것은 아니다. 다만 예레미야가 바룩에게 구술하여 받아쓰게 한 두루마리 책은 하나님의 말씀과 완전히 일치하며 절대적으로 신뢰할 만 하다는 기록된 성경 자체의 신적 기원을 강조하려고 하였을 뿐이다.

칼빈이 비록 직접 우리에게 체계적인 영감이론을 제공하지는 않았

25) Neuser, *op. cit.*, 61-62.

26) *Comm. on Jeremiah* 36:4.

27) Neuser, *op. cit.*, 60.

28) 많은 학자들이 칼빈이 축자영감의 견해를 주장한다는 결론을 내렸다. B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, 60ff. J. I. Packer, “John Calvin and Inerrancy of Holy Scripture,” in *Inerrancy and the Church* (Chicago: Moody Press, 1984), 156ff. K. S. Kantzer, “Calvin and Holy Scripture,” in F. Walvoord(ed.), *Inspiration and Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 137ff. J. Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty* (London: Evangelical Press, 1979), 11ff. A. M. Hunter, *The Teaching of Calvin* (Leipzig: J. C. Hinrichsche Buchandlung, 1920), 52. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengerichte* (Erlangen: A. Deicherische Verlagsbuchhandlung Werner School, 1920), IV. 2, 566ff. Karl Barth, *Doctrine of the Word of God*, part 2, 520. Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God* (Philadelphia: Westminster, 1959), 111.

다 할지라도 그가 사용한 용어들은 지극히 높은 수준의 영감을 의미하고 있으며, 사실상 유기적 영감설과 더불어 축자적 영감설의 견해를 분명히 지지한 것으로 볼 수 있다.<sup>28)</sup> 그러한 성경의 영감에 대한 신학적 확신에 의해 칼빈은 한결을 더 나아가 성경의 정확무오성까지 지지한 것으로 볼 수 있다.<sup>29)</sup> 칼빈은 인간적인 것이 성경에 섞이지 않았다는 분명한 확신을 가지고 성경이 모든 인간적인 과오에서 벗어나 있다고 확고하게 주장한다. 그래서 그는 계속해서 성경은 “확실하고 정확무오한 기록”<sup>30)</sup>이요, “확실하고 오류가 없는 규칙”<sup>31)</sup>이며, “그의 거룩한 진리의 정확무오한 규칙”<sup>32)</sup>이라고 말한다.

그러나 때로는 칼빈이 난해 구절들에 대한 성경 주석에서 성경의 불일치와 오류를 지적하는 듯한 언급을 하기도 한다. 그래서 어떤 칼빈 학자들은 그러한 모호한 지적들을 칼빈이 축자영감과 성경 무오성을 결코 주장하지 않았다는 증거로 제시한다.<sup>33)</sup> 칼빈이 성경의 오류를 인정하였다는 많은 성경구절들 중에서 지속적으로 가장 많이 언급되는 것은 마태복음 27장 9절과 사도행전 7장 14-16절이다.

마태복음 27장 9절에서 마태는 스가랴 11장 3절을 인용하면서 그 구절을 예레미야에게 돌리고 있다. 이것에 대해 칼빈은 “나는 예레미야의 이름이 어떻게 여기에 끼어들게 되었는지(*obrepserit, crept in*) 알지 못하며, 이 문제에 대해 많은 언급을 하지 않겠다(*nec anxie*

29) Cf. Packer, “John Calvin and the Inerrancy of Holy Scripture,” 183. B. A. Gerrish, “Biblical Authority and the Continental Reformation,” *Scottish Journal of Theology* 10 (1957): 354-355. Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University Press, 1952), 104-105.

30) John Calvin, *Sermons of Master John Calvin, upon the Book of Job* (London: Lucas Harrison and George Byshop, 1574), 744.

31) John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, V, 11.

32) John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* (Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1853), xxi.

33) E. Doumergue, *Jean Calvin : Les hommes et les choses de son temps*, Vol. IV., 78. J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture* (London : Methuen & Co., LTD, 1957), 29ff. John T. McNeill, “The signification of the Word of God for Calvin,” *Church History* 28 (1959): 29ff.

*laboro*)”고 말한다.<sup>34)</sup> 칼빈이 “obrepserit”라는 용어를 항상 신뢰할 수 없는 본문의 끼어들기를 통상적으로 표현할 때 사용했기 때문에 여기서 사실상 칼빈은 마태가 기록한 원본의 오류를 생각한 것이 아니고 오히려 사본가의 오류를 지적한 것으로 보아야 한다.<sup>35)</sup>

사도행전 7장 14-16절에서 누가는 야곱이 이집트로 갈 때 수행한 70명을 출애굽기의 기록과는 달리 스테반의 설교에서 75명으로 언급한 바 있다. 이것에 대해 칼빈은 누가가 아닌 필사자들의 임의적인 판단에 의해 그 숫자가 끼어들어 왔을 가능성을 말하면서 “그러므로 나는 이 차이가 그 책을 기록한 필사자(*librariorum*)의 오류로부터 발생하였다고 생각한다”고 하였다.<sup>36)</sup> 사도행전 7장 16절에서 야곱(창3:19)의 이름 대신에 아브라함의 이름이 끼어들게 된 것은 구전을 더 의존한 것일지도 모른다고 추정하여 말한다. 그러나 칼빈은 연이어 “나는 이 문제에 대해 그 어떤 것도 확정적으로 단언할 수 없다”는 것을 솔직히 밝히고 있다. 그리고 아브라함의 이름이 사용된 것은 “분명한 오류”(errata *palam*)이기 때문에 그 잘못을 반드시 “수정”(corrigendus)해야 한다고 주장한다. 잘못의 수정을 주장한 것은 원본의 무오를 전제한 말로서 실상 칼빈이 말한 그 “분명한 오류”는 바로 사본의 오류를 지칭하고 있음이 분명하다.<sup>37)</sup> 그리고 칼빈은 동일 문맥에서 “숫자가 바뀌게 된 한 단어에 고민하거나 신경을 쓰기보다는 성령께서 우리의 마음을 끌어가시는 그 기적에 대하여 깊이 생각하는 것이 훨씬 더 적합하다”고 말한다. 이 말은 원본의 무오에 대한 신뢰를 포기하는 언급이 아니라 오히려 원본의 무오에 대한 신뢰에 기초하여 그 말씀을 통해 성령께서 주시는 신적 교훈을 붙들어야

34) *Comm. on Matthew 27:9.*

35) Alexander Christie, “The Doctrine of Holy Scripture in Calvin and Brunner,” *The Union Seminary Review* III (Oct., 1952), 121. cf. J. I. Packer, “Calvin’s View of Scripture,” in *God’s Inerrant Word* (Minneapolis : Bethany Fellowship Inc., 1974), 106.

36) *Comm. on Acts 7:14.*

37) *Comm. on Acts 7:16.*

한다는 것을 역설한 것이다.

이처럼 칼빈은 성경 본문이 모순되어 보이거나 부정확해 보일 때에 칼빈은 그것을 무지한 사본가가 저지른 본문 전달의 과오로 보았다.<sup>38)</sup> 그는 가끔 사실에 대한 당황스러운 의문을 제기하는 주석의 모호성 또는 개방성을 들어내기도 하지만 결코 어떤 상상의 나래를 펼침으로서 영감 된 기자가 기록한 원본에 오류가 있다고 턱없이 주장하지 않는다.<sup>39)</sup> 이러한 칼빈의 태도는 주어진 원본은 성령 하나님의 신적인 작품으로서 그 원본은 인간적인 오류에서 벗어난 정확무오한 진리라는 확신에 근거해 있다. 그래서 칼빈은 어디에서도 영감을 받은 성경 기자들이 오류를 범했다는 것을 인정하려하지 않는다. 왜냐하면 그들에게 오류가 있다고 하는 것은 꼭 같은 잘못이 성령 하나님에게 있다는 것과 같은 것이기 때문이다.<sup>40)</sup>

위에서 살펴온 바대로 성경의 권위는 결코 인간의 어떤 논증이나 교회의 필요에 의해 옹립되어 지는 것이 아니다. 성경은 신적 영감에 의해 본래부터 객관적인 신적 권위를 가진다. 그래서 칼빈은 실로 성경은 “자증적”(autopiston)이어서,<sup>41)</sup> “희고 검은 물체가 그 색깔을 보여 주듯이 달고 쓴 것이 그 맛을 내듯이 성경은 그 자체의 진리에 대한 분명한 증거를 완전히 보여준다”<sup>42)</sup>고 주장한 것이다. 물론 것처럼 성경의 자증적 권위에 대한 증거들에도 불구하고 우리가 성경을 하나님의 말씀으로 확신하게 되는 것은 성령의 내적 증거에 의해서 이다. 혹자는 이러한 성령의 사역에 비추어서 칼빈에게 있어 성경의 권위는 성경 자체(*per se*)에 근거해 있는 것이 아니라, 성경을 통하여 말씀하시는 성령의 내적 증거에 근거해 있다고 주장한다.<sup>43)</sup> 성경의 권

38) *Comm. on Acts* 7:14, 9:7.

39) J. I. Packer, “John Calvin and the Inerrancy of Holy Scripture,” 178–179; cf. *Comm. on Rom.* 5:15.

40) Dunlop Moore, “Calvin’s Doctrine of Holy Scripture,” *The Presbyterian and Reformed Review* iv (1893): 55.

41) *Inst.*, 1.7.5.

42) *Inst.*, 1.7.2. cf. *Inst.*, 1.8.3–13.

위의 기초를 기록된 성경 그 자체에 두지 않을 때 자연히 다른 근거를 찾게 되고 결국 성령의 증거에서 찾게 된다. 그러나 성령의 내적 증거는 성경의 권위를 부여하지는 않고 다만 우리에게 내적 증거 자체보다 앞서 있었던 성경의 신적인 실체를 확인시켜 줄뿐이다.<sup>44)</sup> 칼빈이 성령께서 우리 마음에 인(印)친다는 것에 대해 말할 때,<sup>45)</sup> 그 인침의 기본적인 기능은 단지 본래 이전부터 진리인 것을 확인하는 것에 있다. 따라서 성경에 권위를 부여하는 것은 성경 그 자체의 신적 영감과 신적 저작성이자 성령의 내적 증거가 아니라는 것이다. 칼빈이 호소하는 마지막 법정은 항상 기록된 하나님의 말씀, 성경 그 자체이다.

## 2. 성경의 신적 교리

칼빈에게 있어 성경의 권위는 앞서 논한 바대로 성경 그 자체에 근거해 있을 뿐 아니라 동시에 성경의 신적 교리(*doctrina*)에도 근거해 있다.<sup>46)</sup> 즉 성경의 권위는 하나님께서 역사 속에 계시하셨고 지금 성경이라는 형식으로 우리를 구원하는 믿음에 대해서 말하는 성경의 중심 메시지에 기초해있다는 것이다. 칼빈은 “하늘의 교리”(coelestis doctrinae)가 하나님의 영원한 지혜이시며 여태껏 주어졌던 모든 계시의 증보자이신 그의 아들 그리스도를 통하여 주어졌다고 한다.

43) Dowe, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, 109; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 395ff.

44) John Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty*, 51. cf. Schulze, “Calvin en die Skrifgesag,” 36 : “성령의 증거는 성경이 하나님의 말씀이라는 우리의 지식의 ‘근거’가 아니라, 오히려 그 근거는 그 지식에 대한 확신의 ‘기원’이나 ‘수단’이 되는 명백한 성경 자체에 있다.”

45) *Inst.*, I,7,5. : “성경은 성령을 통하여 우리 마음에 인 치게 될 때만 우리에게 중대한 영향을 끼친다.” cf. *Comm.* on 1 John 2:27 : “성령은 마치 도장처럼 하나님의 진리를 우리에게 증거한다.”

46) Packer, “Calvin's View of Scripture”, 111; “하늘의 교리”(coelesti doctrina)의 개념에 대해서는 *Inst.*, I,6,2,를 보라.

내가 의미하는 바는 하나님께서 자신의 유일한 지혜요, 빛이요, 진리이신 그 아들로 말미암지 않고 다른 방법으로 사람들에게 자신을 나타내신 적이 없다는 것이다. 이 원천에서 아담, 노아, 아브라함, 이삭, 야곱, 그리고 다른 사람들이 하늘의 교리(*coelestis doctrinae*)에서 얻은 모든 것을 마신 것이다. 이 같은 원천에서 모든 선지자들도 그들이 말한 모든 하늘의 신탁을 길어 내었다.<sup>47)</sup>... 그러나 하나님의 지혜가 드디어 육신으로 나타났을 때 그 지혜는 인간의 생각으로 하늘 아버지께 대해서 이해할 수 있고 숙고해야 할 모든 것을 성심으로 우리에게 선포했다. 그러므로 지금은 의의 태양이신 그리스도가 비친 이후, 전에는 희미한 빛만 있었는데, 우리는 한낮의 여느 때의 찬란함같이 신적 진리(*divinae veritatis*)의 완전한 광채를 지니고 있다.<sup>48)</sup>

“하늘의 교리”와 “신적 진리”가 원래는 계시의 원천과 하나님의 지혜가 되시는 예수 그리스도를 통하여 개인적으로 주어졌으나 이제는 성경의 형태로 우리 모두에게 주어져 있다는 것이다. 그리고 성경은 교리(*doctrina*)로서의 그 특성을 따라 항상 구속자이신 예수 그리스도에 초점을 맞추고 있으며, 이제 그 그리스도 안에서 하나님의 언약적 관계는 모든 믿는 자들에게 하나의 실체가 되어 있다고 한다.<sup>49)</sup> 그래서 칼빈은 다음과 같이 말한다.

간략하게 말하자면, 이것이야말로 바로 우리가 전 성경에서 찾아야만 하는 것이다. 즉 예수 그리스도와 그 분 안에 간직되어 있고 그 분으로 말미암아 성부 하나님으로부터 우리에게 주어지는 무한한 보고를 참으로 알아야 한다. 만일 누군가 율법서와 선지서들을 철저하게 조사해야만 한다면, 그는 우리를 이끌어 그분께로 데려갈 수 없는 단 한마디의 말도 발견하지 못할 것이다.<sup>50)</sup>

47) *Inst.*, 4,8,5.

48) *Inst.*, 4,8,7.

49) Packer, “*John Calvin and the Inerrancy of Holy Scripture*,” 162.

50) John Calvin, “*Introductory Selections*,” *Commentaries* (Philadelphia: The Westminster Press, 1958), 70.



우리는 그 속에서 그리스도를 찾으려는 목적을 갖고 성경을 읽어야 한다. 만일 우리가 그 목적을 외면한다면 우리가 아무리 많은 수고를 하고 우리의 연구를 위해 아무리 많은 시간을 드린다 할지라도, 우리는 결코 참된 지식에 도달하지 못할 것이다.<sup>51)</sup>

사실 칼빈에게 있어서 그리스도는 전 성경의 지향 목표(*scopus*)이며 총체(*summa*)이다. 여러 문맥에서 루터와 마찬가지로 칼빈도 성경의 그리스도 중심적 성격을 강하게 강조했다 그래서 그는 만일 성경 말씀이 그리스도와 분리되어 있다면 그것은 단지 죽은 문자 뭉치에 지나지 않는다고 까지 말한다.

그러므로 그 문자는 죽은 것이요, 그리고 그리스도의 은총으로부터 끊어져 마음에 아무런 감동도 없이 단지 껍질만을 울리는 여호와와 율법은 그 독자들을 죽인다. 그러나 만일 그 문자가 성령을 통하여 우리의 마음에 참으로 새겨진다면, 만일 그 문자가 그리스도를 드러낸다면, 그것은 “영혼을 소성케 하고…우둔한 자로 지혜롭게 하는” 생명의 말씀이 될 것이다.<sup>52)</sup>

이러한 맥락에서 칼빈은 “만일 하나님께서 그리스도 안에서 우리를 대면하지 않으면, 우리는 우리가 구원받은 사실을 알게 될 리가 없다”고 주장한 것이다.<sup>53)</sup> 칼빈이 위에서 확실하게 말한 바대로 우리가 성령의 인침을 통하여 그리스도의 은혜에 이르고 나서야 비로소 성경은 우리 각자에게 생명의 말씀으로 그 능력을 나타낸다. 따라서 “그리스도를 떠나서는 하나님의 구원의 지식이 우리 속에 서지 않는다.”<sup>54)</sup>

그러나 어떤 학자들은 이러한 칼빈의 진술들로부터 성경 권위에 대한 자신들의 그리스도 중심적인 해석과 기능적인 성경 권위관을 지지

51) *Comm. on John* 5: 39.

52) *Inst.*, 1,9,3.

53) *Inst.*, 2,6,4.

54) *Inst.*, 2,6,4.

하기 위한 기반을 열심히 찾으려고 한다. 그들은 하나님의 진리는 오직 그리스도뿐이시라는 사실과 우리가 그리스도 안에서 기록된 하나님의 말씀이 아니라 바로 하나님 자신과 대면할 수 있다는 사실을 강조한다. 따라서 빌헬름 니젤(Wilhelm Niesel)은 칼빈이 성경과 성육한 말씀인 그리스도 사이에 어떤 차이를 끌어내고 하나님의 진리를 기록된 성경 자체가 아닌 오직 그리스도에게만 돌렸다고 주장한다.

칼빈이 어쩌다 성경의 신적 영감에 대해 말할지라도, 그런 말을 결코 성경 자체가 하나님의 진리와 동일하다는 의미로 해석해서는 안 된다. 정말 그러서는 안 된다. 하나님의 진리는 예수 그리스도이다...문자적 영감에 대한 교훈은 성경송배를 낳게 되고, 성경이 증거하는 바대로 하나님 말씀의 유일한 성육신이 있을 뿐이라는 사실을 간과한다.<sup>55)</sup>

그러나 칼빈에게는 기록된 말씀(the written Word)으로서의 성경과 성육한 말씀(the incarnated Word)으로서의 그리스도 사이에 조금도 상반됨이 없다.<sup>56)</sup> 왜냐하면 “그리스도의 영과 더불어” 사도들은 “그 분이 자기들에게 지시하신 모든 것”<sup>57)</sup>을 기록했기 때문에, 그리고 “그들의 글은 하나님의 신탁이라고 생각해야만 하기” 때문이었다.<sup>58)</sup> 그러나 지금 우리는 그리스도의 입술이나 하늘에서 바로 들려오는 그리스도의 말씀을 들을 수 없지 않는가? 이 질문에 대해 칼빈은 “하늘로부터 주어지는 매일의 응답이 없기 때문에, 성경이야말로 하나님께서 기쁨으로 자신의 진리를 영원토록 기억하게 해 오신 유일한 기록이다”라고 답한다.<sup>59)</sup>

55) Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin* (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), 36.

56) Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty*, 39.

57) *Inst.*, 4.8.8., cf. *Inst.*, 1.9.1.

58) *Inst.*, 4.8.9.

59) *Inst.*, 1.7.1.

다시 말하면 하나님께서 우리에게 주시려고 하셨던 오늘날 계시의 유일한 양식은 성경에 나타난 기록의 양식이다. 더욱이 칼빈에게서 성경이 단순한 기록문이 아니라 “특별한 선물”이며, “거기서 하나님은 교회를 가르치시기 위해…자신의 가장 거룩한 입술을 여신다.”<sup>60)</sup> 달리 말해서 성경의 기록된 말씀 안에서 그리고 그것을 통하여 하나님은 친히 그 거룩한 입을 여시고 따라서 이 말씀은 하나님의 살아있는 말씀으로 들려질 수 있다는 것이다(*ac si vivae ipsae Dei voces*).<sup>61)</sup> 그러므로 오늘날 기록된 말씀으로서의 성경은 성육한 말씀과 동일한 그리스도와 대면하는 유일한 매개체이다.<sup>62)</sup> 오늘날 우리가 육신의 날들에 나타나신 대로 하나님의 아들과의 정확한 만남을 이루기 위해서는 성경은 반드시 정확무오한 계시적 말씀의 양식을 필요로 한다.

또한 어떤 일부 학자들은 성경의 그리스도 중심성이 성경의 무오성을 신앙적인 내용이나 그리스도 중심적인 내용에만 국한시키려는 자신들의 입장을 반영하고 있다고 생각한다.<sup>63)</sup> 그러나 성경의 그리스도 중심성은 기록된 말씀을 검열하여 흠잡기 위한 축소원리가 아니다. 칼빈에게 있어서 그리스도를 지향하는 것(*Scopus Christus*)은 성경의 형식과 내용을 구분하고 둘 중에 하나를 선택하는 “취사선택의 원리가 아니라 계시역사의 원리이다.”<sup>64)</sup> 따라서 현대 비평가들이 칼빈은 기록된 말씀의 무오를 주장하지 않았다고 말하는 것은 그들의 어떤 성경 외적인 전제들에 의한 결론일 뿐이다.

그러므로 칼빈에게 있어서 “성경 속의 말씀”과 그 말씀을 증거 하

60) *Inst.*, 1.6.1.

61) *Inst.*, 1.7.1.

62) *Comm.*, on John 5:39: “우리는 성경이 아니고서는 그리스도가 그 어디서도 적절하게 알려질 수 없다는 것을 믿어야 한다.”

63) Cf. G. C. Berkouwer, *A Half Century of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 138.

64) L. Floor, “The hermeneutics of Calvin,” in *Calvinus Reformer: His Contribution to Theology, Church and Society* (Potchefstroom: PU for CHE, 1982) 189.

는 “성경의 말씀” 사이에 혹은 그리스도의 권위(성경의 구원적 기능)와 성경의 권위(성경의 형식) 사이에 어떤 차이점을 찾으려는 것은 잘못된 시도이다. 사실 그러한 구별은 현대적 사고방식에 아주 걸맞을 것이지만 칼빈에게서 성경에 대한 현대 비평적 사고를 위한 어떤 기초를 찾는 것은 헛된 기획심에 지나지 않는다. 게다가 칼빈은 17세기의 루터파 신학자들이 성경을 평가하기 위하여 사용한 그 기준 즉 성경은 예수 그리스도를 증거 할 때만 권위가 있다는 기준은 전혀 알지 못하였다.<sup>65)</sup> 비록 칼빈이 성경의 그리스도 중심적인 견해를 주장했다 하더라도 그는 계시를 엄격하게 개인적인 것으로 강조하여 그리스도와의 개별적인 인격적 만남의 영역에만 중점을 두는 신정통주의의 선지자는 아니었다. 물론 칼빈이 성경의 기독교적 해석을 매우 강조하여 주장한 것은 사실이다. 그러나 칼빈 자신은 비평가들이 인위적으로 성경의 모든 본문에서 그리스도에 대한 증거를 찾아내어서 그것으로 심지어는 “정경 속의 정경”(the canon within the canon)을 확증 하는 열쇠로 삼을 뿐 아니라 또한 그것을 성경해석의 유일한 원리로 주장하는 것에 대해서는 엄중히 경고하고 있다.<sup>66)</sup>

하나님은 기록된 성경이 자기에 대한 자신의 증거가 되게 할 의도를 가지고서 그 성경에서 우리에게 그리스도를 계시하시고 그를 통하여 우리를 은혜의 영생으로 인도하신다. 그리고 아버지와 아들이 보내신 성령께서는 기록된 말씀을 증거하고 해석하신다. 그래서 어떤 의미에서 칼빈에게 있어서 성경의 형식까지도 하나님 자신에게서 나왔다. 그리고 성경은 하나님이 주신 형식에 의해서 하나님이 주신 기능을 정확히 성취할 수 있다. 칼빈에게는 성경이 이루어진 그 형식과

65) I. S. Palmer, "The Authority and Doctrine of Scripture in the Thought of Calvin," *The Evangelical Quarterly*, vol. XL IX, No.1 (Jan-Mar, 1977), 39.

66) Cf. *Comm. on Psalm 72:1.*, H. J. Kraus, "Calvin's Exegetical Principles," *Interpretation*, 31 (1977), 15에서 재인용: "우리는 우리가 그리스도와 직접 관련이 없는 구절에서 그에 대한 언급을 찾기 위해 사소한 것을 크게 떠들어 된다고 주장할 수 있는 그 어떤 이유도 유대인들에게 주지 않도록 항상 주의해야 할 것이다."

내용은 항상 함께 하나님의 권위 있는 말씀을 구성하고 있다. 칼빈은 결코 성경의 실질적인 요소를 형식적인 요소와 분리하여 그리스도를 중심한 구원의 내용만 권위가 있다고 말하지 않았다.

## 맺는 말

칼빈은 먼저 성경 그 자체의 신적 기원에 근거하여 성경의 신적 권위를 주장하였다. 그에게 있어 성경의 권위는 성경이 신적 영감과 신적 저작에 의한 정확무오한 하나님의 말씀이라는 객관적 사실에 근거해 있다. 그리고 칼빈은 성경의 총체적 지향목표인 그리스도를 통해 성경에 계시되어 있는 하나님의 구원의 지식 곧 성경의 신적 교리에 근거하여 성경의 신적 권위를 주장하였다. 따라서 그는 성경 그 자체의 문자적 형식뿐 아니라 성경의 그리스도를 중심한 구원적 내용까지 모두 신적 영감에 의한 하나님의 말씀으로서 신적 권위를 가진다고 주장한 것이다. 이 점에 있어 칼빈은 성경의 형식과 내용을 엄격히 구분하여 성경의 내용적 권위만을 인정하고 성경의 형식적 권위를 부정할 수 있는 그 어떤 신학적 전거도 우리에게 제공하지 않았다.

현대 비평가들은 칼빈과 동일한 성경 권위의 신학적 근거를 말하지만 사실상 칼빈과 상이한 성경 권위관을 주장하고 있다. 그들의 성경의 형식적 권위에 대한 부정은 성경 자체의 요구이거나 칼빈의 입장이라기보다는 칼빈에게서 자신들의 비평적 사고를 위한 신학적 전거를 찾기 위한 의도적인 기획에 의한 것이라 할 수 있다. 칼빈에 대한 이러한 시대착오적인 역사적 왜곡을 극복하고 칼빈의 신학 아래 하나 되는 신학적 일치와 교회 연합의 문을 열어가기 위해서 우리는 다시 성경비평 이전 시대의 칼빈의 순수한 성경적 성경관으로 돌아가야 한다.

칼빈의 성경 권위에 대한 신학적 확신은 그 후에 개혁주의 신앙고

백서들 속에 잘 반영되어 구체화되었다. 지난날 교회는 수세기 동안 이 성경의 권위를 역사적 신앙으로 고백하고 복종해 왔으며, 또한 그와 같이 성경의 권위를 높여왔던 교회는 놀라운 부흥의 은혜를 누렸다. 오늘 우리도 성경의 권위에 있어서 개혁자들과 동일한 견해를 가지고 하나님의 말씀인 성경을 구원과 생활의 정확 무오한 유일의 법칙으로 받아 새롭게 순종함으로서 교회의 새로운 부흥을 기약할 수 있기를 소망한다.



# 개혁주의성경관

- 83 지지울라스의 관계적 삼위일체론에 대한 이해  
김은수
- 121 성경, 교리, 교리적 주석  
문병호
- 142 개혁주의 성경관  
박형용
- 178 성경이란 무엇인가?  
서창원
- 201 고대근동자료와 관련된 구약해석에서 개혁주의 성경관의 중요성  
신득일
- 223 칼빈의 성경영감  
유태화
- 248 칼빈과 동방신학  
유해무
- 270 개혁주의생명신학의 실천  
이경직
- 297 칼빈주의자 정암 박윤선 목사의 생애와 그의 칼빈주의 사상  
이승구
- 334 개혁신학의 전통에서 바라본 성경이해  
주도홍
- 352 칼빈과 칼빈주의자 이환봉 박사의 성경 계시 이해  
최윤배
- 370 신앙적 삶의 유일한 토대로서의 성경  
최홍석
- 395 Augustine's Interpretation of the Bible about Church and State  
In-Sub Ahn
- 428 Understanding Saul, Amnon, Xerxes and Haman from  
the Perspective of Borderline and Narcissistic Personality Disorders  
Kwanjik Lee





## 지지올라스(John D. Zizioulas)의 관계적 삼위일체론에 대한 이해:



“친교로서의 삼위일체 하나님”(The Trinity as Communion)과  
그 신학적 함의<sup>1)</sup>

김은수(백석대학교 학술연구교수, 조직신학)<sup>2)</sup>

### I. 들어가는 말: 지지올라스의 생애와 주요 저작들

아마도 20세기 이후 현대 기독교 신학에 있어 가장 관심을 가져야 할 중요한 요소들 가운데 한 가지는 바로 “삼위일체론”에 대한 신학적 관심의 급부상과 이것과 관련한 “삼위일체론적 신학”(Trinitarian Theology)의 부흥이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 사실 이러한 현상은 기독교 조직신학의 한 교의적 요소로서의 “삼위일체론”에 대한 관심뿐만이 아니라 성경적/기독교적 신이해에 대한 근원적인 재이해를 추구함과 동시에 신학적 해석학으로부터 시작하여 조직신학의 전반과 실천신학의 제영역에 이르기까지 기독교 신학 전체를 재조명하고 재구성하는 방향으로 진행되고 있다. 더 나아가 이러한 삼위일체 신학적 관심은 심층적인 간학문적 대화를 통하여 인간학, 사회과학, 자연과학, 예술 등 다양한 인접학문 분과로까지 확대되고

1) 본 논문은 『한국개혁신학』 45 (2015): 8-43에 실린 것을 수정/교정한 것임을 밝혀 둔다.  
2) 서울대학교 화학과를 졸업하고 미국 Trinity Evangelical Divinity School에서 신학박사 학위(Ph.D.)를 받았다. 현재 한국개혁신학연구소 원장과 백석대학교 학술연구교수(조직신학)로 있으며, 주요저서로는 『개혁주의 신앙의 기초』(전4권) (2010), 『Time, Eternity, and the Trinity』 (2010), 『칼빈과 개혁신앙』(2011) 등이 있다.

있는 양상을 보여 왔다.<sup>3)</sup> 이러한 현상과 관련하여 일찍이 크리스토퍼 슈뢰벨(C. Schwöbel)은 이른바 “삼위일체 신학의 르네상스”(the renaissance of Trinitarian theology)가 도래하였다고 적절하게 주장한 바 있다.<sup>4)</sup> 이러한 신학의 세계적 흐름과 연관하여, 한국의 신학계에서도 그동안 삼위일체론에 대한 다양한 연구 논문들과 저서들이 발표되고 출간되어 왔으나, 특별히 삼위일체론 이해에 있어 중요한 하나의 축을 담당하는 현대 동방교회 신학에 대한 연구는 그렇게 많지 않다. 특히 여기에서 우리가 분석하며 살펴보고자 하는 존 지지올라스(John D. Zizioulas, b.1931)는 현대 동방교회의 신학에서 지도적 영향력을 가진 가장 독창적인 신학자 가운데 한사람으로 평가되고

3) 특히 최근의 삼위일체론에 대한 신학적 부흥과 다양한 간학문적 대화에 대하여 일별하려면 다음의 자료들을 참조하라: Christoph Schwöbel, ed., *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act* (Edinburgh: T & T Clark, 1995); Stephen T. Davis, Daniel Kendall, and Gerald O'Collins, eds., *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Stanley J. Grenz, *Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2004); John Polkinghorne, *Science and the Trinity: The Christian Encounter with Reality* (New Haven, N.Y.: Yale University Press, 2004); Miroslav Volf and Michael Welker(eds.), *God's Life in Trinity* (Minneapolis: Fortress Press, 2006); Peter C. Phan(ed.), *The Cambridge Companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), etc.

4) Christoph Schwöbel, "Introduction: The Renaissance of Trinitarian Theology - Reasons, Problems and Tasks," in *Trinitarian Theology Today*, 1-30. 슈뢰벨은 "삼위일체론에 대한 성찰은 불가피하게 기독교 신학의 전체적인 기획과 그것의 시대 문화적 상황과의 관계를 반영하는 것 같다. 그러므로 삼위일체론적 신학은 신학함에 있어 다양한 학문 분야들과의 연관 속에서 신학적 기획의 모든 양상들에 영향을 미치는 하나의 요약적인 표지가 되는 것으로 나타나고 있다"고 말한다(1).

5) 존 지지올라스(John D. Zizioulas)의 삼위일체 신학에 대한 본격적인 연구결과는 외국에서는 비교적 활발하게 이루어지고 있으나, 국내에서는 아직 전무한 것으로 나타난다. 그동안 영어권에서 출간된 지지올라스의 삼위일체론에 대한 연구자료와 관련해서는 다음을 참조하라: Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 77-123; Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 131-47; Aristotle Papanikolaou, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006); Veli-Matti Kärkkäinen, *The Trinity: Global Perspectives* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 88-99; Patricia A. Fox, *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001), etc.

있지만, 국내에서는 아직 그에 대한 소개나 깊이 있는 연구가 이루어지지 않은 상황이다.<sup>5)</sup> 따라서 본 글에서는 지지올라스의 “인격의 존재론”(ontology of person)에 근거한 삼위일체론 이해와 더불어 또한 전체적으로 삼위일체론 중심으로 전개되는 그의 신학에 있어 그 주장의 본질적 핵심 요소들과 여러 가지 특징에 대하여 분석하고, 나아가 그것이 가지는 다양한 신학적 적용과 함의들에 관하여 간략하게 살펴봄과 동시에, 마지막으로 간략하나마 몇 가지 점에 있어 비평적 고찰을 제시하고자 한다.

동방정교회 전통에서 자라난 지지올라스는 독특하게도 그 시작부터 계속하여 서방신학과 활발하게 대화하며 그의 신학작업을 수행하였고, WCC(World Council of Churches)를 통하여 동서방교회의 에큐메니칼 운동에도 지속적으로 적극 참여해 왔다.<sup>6)</sup> 그리하여, 이미 언급한 바와 같이, 지지올라스는 이 시대의 가장 독창적이며, 영향력 있는 동방정교회(Eastern Orthodox Church) 신학자 가운데 한사람으로 평가되고 있다. 특히, 로마 카톨릭 신학자인 이브 콩가르(Yeys Congar)는 지지올라스를 “우리 시대 가장 독창적이며 심오한 신학자 가운데 한 사람”이라고 극찬한 바 있으며,<sup>7)</sup> 또한 데이비드 피셔(David A. Fisher)는 그를 비잔틴 지적 전통(the Byzantine intellectual tradition)의 현대적 구현에 있어 지도적인 인물로 찬사를 보냈다.<sup>8)</sup> 먼저, 그의 생애와 주요저작들에 대하여 살펴보자면, 그는 1931년 그리스의 코자니(Kozani)에서 태어나, 데살로니

6) 본지지올라스의 생애와 경력에 대한 간략한 소개에 대하여는 Fox, *God as Communion*, 3-6을 보라. 그리고 그에 대한 보다 상세한 전기(biography)에 대하여는 Gaëtan Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-communion: L'oeuvre de Jean Zizioulas* (Montréal: Editions Paulines, 1989)를 참조하라.

7) Yves Congar, “Bulletin d' ecclésiologie,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), 88. 여기에서는 Fox, *God as Communion*, 6에서 재인용. Cf. Kärkkäinen, *The Trinity*, 88.

8) Cf. David A. Fisher, “Byzantine Ontology: Reflections on the thought of John Zizioulas,” *Diakonia* 29/1 (1996): 57. 여기에서는 Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 134를 참조함.

카 대학(University of Thessalonika)과 아테네 대학(University of Athens)에서 신학공부를 시작하였다(1950-54). 이후 일년 동안(1954-55) 대학원생의 신분으로 스위스 제네바 근교에 있는 ‘보세이에큐메니칼연구소’(the Eucumenical Institute of Bossey)에서 공부하며 처음으로 서방신학을 접하였는데, 이 경험은 그로 하여금 일생동안 동방/서방 신학간의 대화와 에큐메니즘에 전착하게끔 한 결정적인 계기가 되었다. 다음으로, 그는 1955년에 미국으로 건너가 하버드 대학(Harvard University)에서 석사 및 박사과정을 통하여 계속하여 신학을 공부하였다. 여기에서 러시아 정교회 출신의 교부신학자 게오르게 플로로프스키(Georges Florovsky)에게서 교부신학을, 폴 틸리히(Paul Tillich)에게서 철학과 조직신학을 배웠다. 그는 플로로프스키의 지도로 하버드 대학에서 박사과정 연구를 진행하면서(1960-64), 동시에 아테네 대학에서의 박사학위를 위한 연구를 동시에 진행하여 최종적으로 아테네 대학에서 박사학위를 받았다(1966).<sup>9)</sup> 이후 아테네 대학에서 한동안 교회사를 가르쳤으며, 에딘버러 대학(University of Edinburgh, 1970-73)에서는 교부신학 교수로, 글래스고우 대학(University of Glasgow)과 런던의 킹스 칼리지(King's College of London)에서는 조직신학을 가르쳤다. 1986년에 그는 그리스 페르가몬의 명의 총대주교(the titular metropolitan of Pergamon)로 선출되었고, 또한 데살로니카 신학대학원의 교의학 교수로 섬기며 활발하게 신학 작업을 수행함과 더불어 개신교와 로마 카톨릭 및 영국 성공회와 지속적으로 신학적 에큐메니칼 활동을 하고

9) 이 박사과정 동안에 지지올라스는 두 가지 연구를 동시에 진행하였는데, 하나는 플로로프스키의 지도하에 고백자 막시무스(Maximus the Confessor)의 기록론에 대한 것이었고, 다른 하나는 아테네 대학의 박사과정을 위하여 하버드 대학의 교회사 교수였던 윌리엄스(A. G. Williams)의 지도하에 초대교회에서의 감독과 성찬 안에서 교회의 일치에 대한 문제를 연구하였다. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise-communion*, 29. 여기에서는 Fox, *God as Communion*, 4를 참조함.

10) Cf. Fox, *God as Communion*, 6.

있으며, 나아가 WCC를 통하여 환경문제와 사회 정치적인 이슈에도 적극 참여하고 있다.<sup>10)</sup>

지지올라스의 근본적인 신학적 사유의 지평은 교회론, 특히 ‘성만찬적 교회론’(eucharistic ecclesiology)에 자리하고 있다.<sup>11)</sup> 이러한 그의 신학적 관심은 일차적으로 그리스어로 쓰여진 그의 박사학위 논문, “영원하신 삼중성에 따른 성스러운 성찬식과 감독직에 근거한 교회의 통일성”(University of Athens, 1965)<sup>12)</sup>에서 일차적으로 구체화되어 나타나며, 나아가 그로 하여금 현대 신학적 논의에 있어 세계적인 주목을 끌게 만든 그의 가장 중요한 저작(magnum opus)인

- 
- 11) 지지올라스에 의하면, 성만찬(Eucharist)은 교회에서 ‘사용’되거나 ‘집례’되는 어떤 객관적 행위 혹은 ‘은총의 수단’(은혜의 방편)으로서의 여러 성례들 가운데 하나가 아니라, “가장 탁월한 통일성의 성례이며, 따라서 교회 그 자체의 신비에 대한 표현이다.” John Zizioulas, “The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church,” *Kanon* 7 (1985): 25. 여기에서는 Volf, *After Our Likeness*, 73에서 재인용 [한역: 『삼위일체와 교회』, 황은영 역 (서울: 새물결플러스, 2012)]. 또 다른 곳에서, 그는 “성찬이 선제하는 교회의 행위가 아니라, 교회를 존재하게(to be) 하고, 교회를 구성하는(constitutive) 사건이었다. [즉], 성찬이 교회의 존재를 구성했다”고 말한다. John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985), 21 (강조는 저자 자신의 것임). 이와 같이 지지올라스에 있어, 교회의 역사적 실존과 구조를 형성하는 성만찬은 하나님의 존재뿐만 아니라, 그의 형상으로 창조된 인간간의 참된 형상을 이해하는 근본 토대이다. 나아가 참으로 성만찬을 통한 이러한 ‘교회적 존재방식’(ecclesial way of being)은 인간이 삼위일체 하나님과, 그 자신과 이 세계가 온전한 형태로 누릴 종말론적 친교를 예기(anticipation)하는 것으로 이해된다.
- 12) 애초에 그리스어로 쓰여진 지지올라스의 이 박사학위 논문은 그 연구 주제와 관련된 최근의 논의들을 반영하여 다음과 같이 영어로도 출판되었다. John D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries* (Holy Cross Orthodox Press, 2001).
- 13) 지지올라스의 이 저작은 먼저 불어로 *L’être ecclésial*, *Perspective Orthodoxe 3* (Geneva: Labor et fides, 1981)의 형태로 출판되었으며, 나중에 두 개의 챕터를 추가하여 영어로 된 *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985)로 출판되었다 [한역: 『친교로서의 존재』, 이세형/정애성 역 (춘천: 삼원서원, 2012)]. 이 책은 그가 글래스고우 대학(University of Glasgow)에서 교수로 재직하던 시기에 출판한 것이며, 엄격히 말하여 특별히 삼위일체론에 관한 것이 아니라 교회론이 그 중심 주제이며, 특별히 기독교적 ‘인격의 존재론’(ontology of personhood)에 근거한 “성만찬적 교회론”(eucharistic ecclesiology)을 다루는 것이긴 하나, 그러한 모든 논의의 근저에 삼위일체 하나님에 대한 이해가 기초하고 있기 때문에 특히 중요하다. 여기서 지지올라스가 사용하는 ‘communion’이라는 용어는 “친교”, “교제”, “연합”, “공동체” 등 여러 가지로 번역될 수 있으나, 본 논문에서는 주로 “친교”로 번역하며, 상호교환적 동의어로 “교제”로도 표현되었다.

『친교로서의 존재』(*Being as Communion*, 1985)<sup>13)</sup>에서 더욱 확장된 형태로 발전된다. 이 저작에서 그는 ‘인격의 존재론’(ontology of person)을 통하여 그 근원을 ‘교회적 존재’(ecclesial being)로서의 인간과 교회의 존재방식을 하나님의 형상(*imago Dei*)으로 이해하며, 이것을 하나님의 존재방식, 즉 삼위일체 하나님(the Triune God)에 정위시킨다. 지지올라스에 따르면, 이러한 새로운 신학의 체계에 있어 그 ‘인식의 순서’(ordo cognoscendi)에 있어서는 교회의 친교(교제/연합)의 경험을 통하여 신적 친교(교제)에 대한 올바른 이해로 나아가지만, 그러나 그 ‘존재의 순서’(ordo essendi)에 있어서는 삼위일체 하나님의 친교가 교회적 친교에 선행하며, 그것을 가능하게 한다. 그것은 인간의 올바른 존재방식으로서의 교회가 바로 삼위일체 하나님의 형상(*imago trinitas*)으로 이해되기 때문이다. 이렇게 인격적 존재론에 근거한 관계적 존재로서의 인간의 교제와 삼위일체 하나님의 교제는 ‘교회적’(ecclesial) 존재방식을 통하여 상호 연관되고, 연합된다.

이러한 지지올라스의 신학사상의 발전은 더욱 심화된 형태로 그의 다음 저작인 『친교와 타자성』(*Communion and Otherness*, 2006)<sup>14)</sup>에 편집되어 수록된 다양한 신학논문들을 통하여 제시 되었으며, 여기에서 그는 본질적으로 그리고 전체적으로 삼위일체론적 신학의 중심성과 통합적 구조 및 전망 속에서 삼위일체 하나님의 존재방식, 그리고 하나님의 형상으로서의 인간의 인격성과 교회의 본질, 나아가 세계와의 관계성을 더욱 일관성 있게 통합하는 방향으로 나아가고 있다. 지지올라스는 그의 이러한 신학 작업, 곧 “신교부적 종합”(neo-patristic synthesis)을 통하여 특별히 동방과 서방교회(the Eastern and the Western Church)의 두 신학적 전통을 보다

14) John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, ed. Paul McPartlan (London/New York: T & T Clark, 2006).

15) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 20, 26.

서로 밀접하게 결합시키는데 기여하고자 시도한다.<sup>15)</sup> 나아가 실로 이러한 저작들에서 드러나는 지지올라스의 독창적인 신학적 사유의 공간은 서로 밀접하게 연관된 두 개념, 즉 “인격의 존재론”(ontology of person)과 “친교로서의 존재”(being as communion)의 개념이라고 할 수 있으며, 이것은 모두 삼위일체 하나님(the Triune God)에 대한 그의 이해에 그 근거를 두고 있기 때문에, 그의 삼위일체론에 대한 이해는 그 자신의 신학적 사유의 뿌리와 핵심골격을 파악함에 있어 필수적인 것이라고 할 수 있다. 따라서 여기에서는 특별히 지지올라스의 모든 신학적 사유의 기초토대라 할 수 있는 삼위일체론에 대한 이해와 그것이 미치는 신학적 함의들을 중심으로 그의 신학에 있어 특징적 요소들을 살펴보고자 한다.<sup>16)</sup> 그리고 마지막 결론에서 그의 관계적 삼위일체론 이해의 특징적 요점을 요약함과 동시에, 그의 이러한 관계적 삼위일체론에 근거한 신학적 사유에 있어 아직 해소되지 않은 한계와 본질적인 문제점들이 무엇인지 간략하게 언급하고자 한다.

---

16) 지지올라스의 삼위일체론 이해와 관련하여 특히 중요한 저작들은 위에서 언급한 단행본 외에 다음을 참조하라: John D. Zizioulas, “Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood,” *Scottish Journal of Theology* 28 (1975): 401-48; “On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood,” in *Persons, Divine and Human: King’s College Essays in Theological Anthropology*, eds. Christoph Schwöbel and Colin Gunton (Edinburgh: T & T Clark, 1991): 33-46; “The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study,” in *The Forgotten Trinity*, ed. Alasdair I. C. Heron (London: BCC/CCBI, 1991): 19-32; “The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contributions,” in *Trinitarian Theology Today*, 44-60. 이러한 신학논문들은 대부분 재편집되어 그의 *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, ed. Paul McPartlan (London/New York: T & T Clark, 2006)에 수록되었다.



## II. 인격의 존재론(Ontology of Person)과 삼위일체 하나님

지지올라스는 먼저 고대 그리스 철학에서의 정태적이며 일원론적인 ‘실체의 존재론’(ontology of being, *substance*)을 비판하면서,<sup>17)</sup> 이것과는 달리 기독교적, 성경적 존재론의 특징적 요소를 ‘관계적 존재론’(relational ontology)이라고 하며, 이것을 ‘인격의 존재론’(ontology of person)으로 구체화한다. 그는 “아마도 이러한 존재론을 만든 것이 교부사상의 가장 위대한 성취”라고 할 수 있으며, “교부들의 교회적 경험(ecclesial experience)은 하나님과 세계 사이의 존재론적 일원론(ontological monism)을 깨뜨림과 동시에 또한 영지주의적[cf. 이원론적] ‘심연’(gnostic gulf)을 피함에 있어 결정적인 역할을 했다”고 평가한다.<sup>18)</sup> 이러한 교회 공동체, 즉 ‘교회적 존재’의 체험을 통하여 하나님의 존재를 이해한 것이 곧 동방교회 교부들의 위대한 성취인데, 그들이 바로 안디옥의 이그나티우스(Ignatius of Antioch), 이레니우스(Ireaeus), 아타나시우스(Athanasius), 그리고 특히 세 사람의 카파도키안 신학자들, 바실(Basil the Great), 나지안주스의 그레고리(Gregory of Nazianzus), 그리고 닛사의 그레고리(Gregory of Nyssa)이다.<sup>19)</sup> 이들의 이해에 따르면, 삼위일체는 하나의 “시원적인 존재론적 개념”(primordial ontological concept)이지, 한 하나님(one God)의 실체(substance)에 덧붙여지거나 뒤따라오는 그 어떤 것이 아니다. 따라서 관계 속에 있는 인격적 존재방식으로서의 친교를 떠나서는 하나님의 실체(substance)뿐만 아니라, ‘

17) 고대 그리스 철학(플라톤, 아리스토텔레스, 플로티누스, etc.)과 로마 철학사상에 있어 궁극적으로 일원론적인 존재론에 근거한 개별적 정체성으로서의 ‘인간’에 대한 비인격적인 ‘가면’(프로소폰)과 ‘역할’(페르소나)로서의 존재이해와 그 영향을 받은 서구사상의 비극적 한계에 대한 지지올라스의 보다 상세한 비판적 고찰에 대하여는 Zizioulas, *Being as Communion*, 27-35를 보라.

18) Zizioulas, *Being as Communion*, 15.

19) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 16f.

20) Zizioulas, *Being as Communion*, 16.

하나님'에게 있어 그 어떤 존재론적 내용이나 참된 존재는 없다. 오히려 "하나님의 존재는 오직 인격적 관계성과 인격적 사랑을 통하여 알려진다. 존재는 생명을 의미하고, 생명은 친교(communion)를 의미한다."<sup>20)</sup> 그러므로 그는 "하나님의 존재는 관계적 존재이다. 친교의 개념이 없이는 하나님의 존재에 대하여 말하는 것이 불가능할 것"이라고 강조하여 말한다.<sup>21)</sup> 지지올라스에 의하면, "이러한 방식으로 친교(communion)는 교부사상에서 하나의 존재론적 개념이 되었다." 이러한 이유로 해서 그는 "친교가 없이는 아무것도, 심지어 하나님조차도 존재하지 않는다"고 강력하게 주장한다.<sup>22)</sup>

나아가 여기에서 반드시 언급해야 하는 더 중요한 사실은 이러한 '친교'(communion)는 하나의 궁극적인 존재론적 개념으로서 역할을 하는 '본성'(nature)나 '실체'(substance)를 대신하는 비인격적이고 비공유적인 개념으로서의 어떤 '관계성'(relationship)을 의미하는 것이 아니라는 사실이다.<sup>23)</sup> 즉, "'친교'는 스스로 존재하는 것이 아니다. 성부(the Father)가 바로 그 '원인'(cause)이다."<sup>24)</sup> 카파도키안 교부들에 의해 이해된 이 중요한 개념은 친교가 그 자체로서 존재하는 어떤 구조나 실체적인 개념이 아니라, 바로 '인격'(person)의 결과라는 사실이다. 지지올라스에 따르면, "[삼위일체] 하나님(God)이 성부(the Father)로 인하여 존재한다는 사실은 곧 하나님의 실존, 그의 존재가 한 자유로운 인격의 결과라는 것을 보여준다. 이것은 최종적인 분석에 있어, 그의 자유로운 인격[cf. 성부의 인격]이 참된 존재를 구성한다는 의미이며, 이것은 친교뿐만 아니라 자유 또한 마찬가지이다. 참된 존재는 오직 자유로운 인격으로부터, 자유로이 사랑하는 인격으로부터 오는데, 다른 인격들과의 친교 사건을 통하여 자신

21) Zizioulas, *Being as Communion*, 17.

22) Zizioulas, *Being as Communion*, 17.

23) Zizioulas, *Being as Communion*, 17.

24) Zizioulas, *Being as Communion*, 17.

25) Zizioulas, *Being as Communion*, 18.

의 존재, 자신의 정체성을 자유로이 확정하는 인격이다.”<sup>25)</sup> 이렇게 이해된 동방교회 카파도키안 교부들의 사상은 다음과 같은 두 가지 명제들로 요약될 수 있다.

- (a) 친교 없이는 참된 존재는 없다. 그 자체로 인식될 수 있는, 하나의 “개별자”(individual)로 존재하는 것은 없다. 친교는 하나의 존재론적 범주이다.
- (b) 하나의 “히포스타시스”(hypostasis), 곧 구체적이고 자유로운 인격으로부터 비롯되어 “히포스타세스”(hypostases), 곧 구체적이고 자유로운 인격들로 나아가지 않는 친교는 하나님의 존재의 “형상”(image)이 아니다. 인격은 친교 없이 존재할 수 없다. 그러나 [동시에] 인격을 부정하거나 억누르는 그 어떤 친교의 형태도 용납될 수 없다.<sup>26)</sup>

이와 같이 지지올라스는 성부(the Father)의 한 인격으로부터 말미암는 카파도키아 교부 신학자들의 삼위일체론 이해에 기초하여, ‘자유로운 인격’(free person)이 참된 존재(true being), 곧 ‘친교로서의 존재’(being as communion)를 구성한다고 주장한다. 오늘날 삼

26) Zizioulas, *Being as Communion*, 18.

27) 현대 신학에 있어 특별히 관계적 측면을 강조하는 “인격”(person)에 대한 다양한 논의와 관련하여 다음의 자료들을 참고하라: John Macmurray, *Persons in Relation* (New York: Harper & Brothers, 1961); Alistair I. McFadyen, *The Call to Personhood: A Christian Theory of the individual in Social Relationships* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Christoph Schwöbel and Colin Gunton(eds.), *Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991); John F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996); Alan J. Torrance, *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation* (Edinburgh: T & T Clark, 1996); Philip A. Rolnick, *Person, Grace, and God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); Najib George Awad, *Persons in Relation: An Essay on the Trinity and Ontology* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), etc.

위일체 논쟁과 더불어 인간의 존재 이해에 대한 신학적, 철학적 논쟁에 있어 핵심적인 쟁점으로 부각되고 있는 이 ‘인격’(person)의 개념은 그가 가장 심혈을 기울여 논증한 것인데, 이것에 기초하여 전개한 것이 곧 ‘인격의 존재론’(ontology of person)이며, ‘인격의 신학’(the theology of person)이다.<sup>27)</sup>

지지올라스의 분석에 따르면, 고대 그리스 철학에서의 ‘프로소폰’(prosopon, ‘프로소페이온’ – 극장에서 연극배우들이 썼던 가면, the mask), 혹은 로마 철학사상에서의 ‘페르소나’(persona – 사회적 혹은 법적 관계에 있어서의 역할, the role)는 인간과 세계(우주) 사이의 상호간에 필연적으로 결합된 존재론적 통일성과 조화의 문제(cf. ‘일원론적 존재론’) 때문에 결코 한 인간이 영속적으로 하나의 독립된 자유로운 ‘인격’(person)의 정체성으로 정당화될 수 없었다.<sup>28)</sup> 뿐만 아니라, 그리스-로마 철학사상에서는 ‘인격’(persona)을 타인과의 관계에 있어서 한 본질적 존재(ousia 혹은 hypostasis)에 덧붙여진 ‘그 어떤 것’(additional something)으로 이해하였다. 그러므로 참으로 고유하고 영속적인 ‘인격’에 대한 존재론적 이해가 가능하기 위해서는, “(a) 존재론적 필연성으로부터 이 세계와 인간을 자유롭게 할 수 있는 우주론에 있어서의 혁신적인(radical) 변화, 그리고 (b) 인간의 존재와 그의 영속적이고도 지속적인 실존, 그리고 그의 참되고 절대적인 정체성과 인격을 결합시키는 인간에 대한 어떤 존재론적 관점이 필연적이다.”<sup>29)</sup> 그런데 이 두 가지 과제를 결합시켜 고대 그리스 철학, 즉 존재론적 이해에 있어 하나의 혁명적인 변화를 일으킨 사람들이 바로 동방교회의 카파도키안 교부들이었다. 그리고 그것은 교회의 ‘삼위일체 하나님 신앙 – 하나님이 성부, 성자, 성령이심과 동시에 한(one) 하나님이심’을 존재론적으로 표현하려는 그들

28) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 27–35.

29) Zizioulas, *Being as Communion*, 35.

의 불굴의 노력으로 말미암아 하나의 “절대적이고 존재론적 내용을 가진 인격의 개념”이 비로소 역사적으로 출현하게 되었다. 지지올라스에 의하면, 이것은 철학의 역사에 있어 가히 하나의 “철학적 이정표”(philosophical landmark)였으며, “그리스 철학에 있어 하나의 혁명”(a revolution of Greek philosophy)적인 사건이었다.<sup>30)</sup> 그리고 바로 “이러한 혁명은 역사적으로 ‘히포스타시스’(hypostasis)와 ‘인격’(person)을 동일화함으로써 표현되었다.”<sup>31)</sup>

사실 고대 교부신학에서 삼위일체론과 관련하여 논쟁이 극심했던 중요한 이유들 가운데 한 가지가 바로 동/서방교회 간에 사용했던 용어와 그 의미의 혼란과 더불어 상호간의 이해의 차이에 놓여 있었다. 즉, 서방교회 삼위일체론의 기초를 놓은 터툴리안(Tertullian)의 “*una substantia, tres personae*”이라는 형식문에 대하여, 동방교회는 “*persona*”가 그 존재론적 의미가 불충분하며, 이는 사벨리우스(Sabellius)의 “세 역할”을 의미하는 단일신론적 양태론(modalism)으로 해석될 여지가 있다고 보았다. 반면에 오리겐(Origen) 때부터 공식화한 동방교회의 “*mia ousia, treis hypostases*”이라는 형식문에서 ‘히포스타시스’(hypostasis)는 사실 라틴어 ‘수브스탄티아’(substantia)와 거의 동의어로 사용되었었고, 이것은 이미 존재론적으로 하나의 구체적인 ‘실체’를 의미하였기에,<sup>32)</sup> 동방교회의 삼위일체 하나님에 대한 형식문은 삼신론(tri-theism)으로 해석될 여지가 있었다. 이러한 여러 가지 존재론적인 어려움(cf. 양태론, 삼신론, 중

30) Zizioulas, *Being as Communion*, 36.

31) Zizioulas, *Being as Communion*, 36.

32) 그리스 철학과 스토아 철학에 있어 이러한 ‘substantia,’ 그리고 ‘hypostasis’와 같은 철학적 용어들의 존재론적 의미의 변화와 관련하여 Zizioulas, *Being as Communion*, 38, n.31을 참조하라. 보다 상세한 분석과 논의에 대하여는 Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976, 3rd ed., Revised); Christopher Stead, *Divine Substance* (Oxford: Clarendon Press, 1977); Clement C. J. Webb, *God and Personality* (London: G. Allen & Unwin Ltd.; New York: The Macmillan, 1918; Reprinted at Nabu Press, 2010)를 참조하라.

속론, etc.)을 카파도키안 교부들은 이제까지 “우시아”(ousia)와 동의어를 이해되었던 “휘포스타시스”(hypostasis)를 그 개념적인 구분을 통하여, 그것을 바로 “인격”(persona)과 동일화함으로써 동시에 돌파하였다(the identification: hypostasis = persona). 지지올라스에 따르면, 이것은 단순히 용어의 사용과 의미를 정리하는 차원에 머무르는 것이 아니라, 실로 존재론에 있어 하나의 근본적인 혁명을 야기한 것이다. 삼위일체 하나님의 존재를 성경적 원리에 따라 올바르게 이해하고 표현하고자 하는 그 지난한 노력을 통해 하나의 존재론적인 혁명을 가져온 이 역사적 사건의 본질적인 의미에 대하여 지지올라스는 다음과 같이 두 가지 명제로 요약한다.

- (a) 인격(person)은 더 이상 존재의 어떤 부가물, 즉 먼저 어떤 구체적인 실재(a concrete entity)의 존재론적 휘포스타시스를 증명한 다음 그것에 부가된(added) 범주가 아니다. 인격이 곧 존재의 휘포스타시스 그 자체이다(It is itself the hypostasis of the being).
- (b) 실재들(entities)의 존재는 더 이상 존재 자체 - 존재는 그 자체로 하나의 절대적인 범주가 아니다 - 가 아닌 인격에서 파생되는데, 정확히 하자면, 인격은 존재를 구성하고(constitutes) 실재들을 실재들로 되게 하는 것이다. 다시 말해서, 부가물에서 존재(일종의 가면)에 이르기까지 인격은 존재 자체가 되는 동시에 - 가장 중요한 것으로 - 존재들의 구성 요인[the constitutive element of beings; “원리”(principle) 혹은 “원인”(cause)]이다.<sup>33)</sup>

33) Zizioulas, *Being as Communion*, 39.

고대 교부신학의 존재론에 있어 이와 같은 혁명적인 변화는 다음과 같은 두 가지의 성경적이며 신학적인 “발효”(leavening) 작용에 의해 가능했다. 첫째로, ‘무로부터의 창조’(*creatio ex nihilo*)를 가르치는 성경의 창조교리는 고대 그리스 철학의 근본원리였던 ‘존재론적 일원론’을 깨뜨림과 동시에 이 세계의 존재론적 필연성을 제거함으로써, “존재, 곧 세계, 실존하는 것들의 실존을 하나의 자유의 산물로 만들었다(a product of freedom).” 즉, 성경의 가르침에 따라, 교부들은 존재론에 질적인 차이를 도입함과 동시에 이 세계의 원인을 세계 밖의 자유로운 독립적 존재인 하나님께 정위시킴으로써, 비로소 세계존재를 그 존재론적 필연성으로부터 해방시켰고, 또한 세계의 ‘기원’(Ἀρχή)을 자유의 영역(a sphere of freedom)으로 바꾸었다.<sup>34)</sup>

둘째로, 보다 더 중요한 사항으로서, 고대의 삼위일체론과 서방신학에서 지속적으로 이해되어 온 것처럼, “하나님은 먼저 하나님(그의 실체[substance] 혹은 본질[nature], 그의 존재[ousia, being])으로 존재한 다음에 삼위일체(the Trinity), 곧 인격(person)으로 존재한다”<sup>35)</sup>(cf. ‘실체론적 존재원리’: One God[the Unity, substance, or nature] → the Trinity)는 실체(substance, nature, ousia, 혹은 being) 중심의 존재론적인 교리적 가르침을 다음과 같이 혁명적으로 뒤집는다. 즉, 카파도키안 교부들(특히 St. Basil)의 이해에 따르면, 삼위일체 하나님의 존재에 있어 ‘하나님의 통일성’(unity), ‘한 하나님’(one God), 하나님의 존재와 삶의 존재론적 ‘원리’(principle) 혹은 ‘원인’(cause)이 하나님의 한 실체(*one substantia or ousia*)에 있는 것이 아니라, 오히려 “휘포스타시스(*hypostasis*), 곧 성부의 인격(*the persona of the Father*)”에 있다.<sup>36)</sup> 그러므로 삼위일체 하나

34) Zizioulas, *Being as Communion*, 39f.

35) Zizioulas, *Being as Communion*, 40. 여기서 “먼저”(first), 그리고 “다음에”(then)라는 말은 어떤 시간적 순서 혹은 우선성이 아니라, 단지 논리적, 존재론적 우선성(priority)을 말한다(p. 40, n.33).



님, 즉 하나님의 존재는 ‘하나의 신적 실체’(one divine substance)가 아니라 하나의 특별한 존재, 곧 ‘성부의 인격’(the person of the Father)에 기인하고, 따라서 “한 하나님은 [바로] 성부이다”(The one God is the Father).<sup>37)</sup> 그리고 성부께서는 그 자신의 인격적 자유함 속에서 삼위일체를 구성한다(cf. ‘인격적 존재원리’: One Person [of the Father] → the Trinity). 이것은 하나님의 존재를 어떤 존재론적 ‘필연성’(necessity) 혹은 하나님을 위한 ‘실체’(substance) 혹은 ‘실재’(reality)가 아니라, 하나님의 존재를 성부의 인격(persona)과 그의 인격적 자유(personal freedom)에 귀속시키는 것이다. 이렇게 카파도키안 교부들이 제시한 ‘삼위일체 하나님의 존재론적인 원리’에 있어 혁신적(radical) 변화를 지지올라스는 다음과 같이 설명한다.

한 하나님(one God)은 하나의 실체(one substance)가 아니라 성부(the Father)를 말하며, 성부는 성자를 낳고(generation) 성령을 발현(procession)하는 “원인”(cause)이다. 결과적으로, 하나님의 존재론적 “원리”(principle)는 다 시금 인격(person)으로 돌아간다. … 성부는 사랑으로 – 즉, 자유로이 – 성자를 낳고 성령을 내신다. 하나님께서 존재하신다면, 그것은 바로 성부께서 존재하시기 때문이다. 즉, 성부께서는 사랑으로 자유로이 성자를 낳고 성령을 내신다. 그러므로 인격(person) – 성부의 휘포스타시스(the hypostasis of the Father) – 이신 하나님께서 한 신적 실체(one divine substance)로 하여금 존재하도록, 한 하나님(one God)으로 존재하게끔 만든다. … 실체는 “벌거벗은”(naked) 상태로, 즉 휘포스타시스 없이, “실존 양태”(a mode of existence) 없이 존재하지 않는다. 그리고 하나의 신적 실체는 오직 세 실존의 양태를 가지기 때문에 하나님의 존재가 있고, 그것은 실체가 아니라 하나의 인격, 곧 성부로 말미암는다. 이와 같이 하나님의 존재론적 “원리”가 성부이기 때문에, 삼위일체 밖에는 하나님, 곧 신적 실체는 없다. 하나님의 인격적 실존(성부)이 하

36) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 40.

37) Zizioulas, *Communion and Otherness*, 106.

나님의 실체를 구성하고, 그것을 휘포스타시스로 만든다. 하나님은 존재는 인격과 동일하다(The being of God is identified with the person), 그러므로 삼위 일체론에 있어 중요한 것은 하나님은 실체에 의거해서가 아니라 인격, 곧 성부에 의거하여 “존재한다”는 사실이다.<sup>38)</sup>

나아가, 이러한 ‘인격의 존재론’(ontology of person)에 있어 다음으로 언급해야 할 중요한 것은 오직 하나님만이 유일한 ‘참된 인격’(the authentic person)이라는 사실이다. 이것을 이해하기 위해서 우리는 ‘인격’의 진정한 의미를 알아야 한다. 지지올라스에 의하면, 인격에 있어 가장 중요한 것은 ‘자유’(freedom)이며, 이것에 대한 궁극적인 도전은 ‘실존적 필연성’(the necessity of existence)이다.<sup>39)</sup> 그리고 이러한 자유의 도덕적 의미는 ‘선택의 자유’로 이해되었다. 그러나 인간에게 있어, 그러한 선택은 언제나 필연성으로 속박되어 있기 때문에, 결국 그 필연성에 속박되는 것이 인간의 실존 자체이며, 그 근원은 그의 피조성에 있다. 이와 같이 “피조물로서의 인간은 그의 실존의 ‘필연성’에서 벗어날 길이 없다. 결과적으로, [인간의] 인격은 세계 내적, 혹은 완전한 인간적 실재로서 실현될 수 없다. … [그러므로], 절대적인 존재론적 자유로서의 참된 인격은 ‘피조되지 않은’ 것, 즉 자기 실존을 포함한 그 어떤 ‘필연성’에도 속박되지 않은 것이어야 하기 때문에… 만일 하나님이 존재하지 않는다면, 인격도 존재하지 않는다.”<sup>40)</sup> 따라서, 엄밀히 말하자면, 인격성은 오직 하나님께만

38) Zizioulas, *Being as Communion*, 40–42. 지지올라스는 카파도키안 교부들의 이러한 “인격의 존재론”(ontology of person)을 다음과 같이 부연 설명한다: “어떤 실체나 본성도 인격이나 휘포스타시스, 또는 실존 양태 없이 존재하지 않는다. [또한,] 어떤 인격도 실체나 본성 없이 존재하지 않지만, 존재의 존재론적 ‘원리’나 ‘원인’ - 즉, 사물을 존재하게 만드는 것 - 은 실체나 본성이 아니라 인격 또는 휘포스타시스이다. 그러므로 존재는 실체가 아니라 인격에서 비롯된다”(p. 42, n.37). 다른 곳에서 그는 또한 다음과 같이 주장한다: “하나님 안에서 최종적인 존재론적 주장은 한 하나님의 본질(ousia)이 아니라 성부에, 즉 휘포스타시스 혹은 인격(person)에 속한다는 것이다”(88).

39) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 42.

40) Zizioulas, *Being as Communion*, 42f.

귀속시킬 수 있다.<sup>41)</sup> 볼프의 분석에 따르면, 지지올라스가 “하나님의 존재는 인격과 동일하다”(The being of God is identified with the person)고 말함에 있어, 그 본질적인 의미는 하나님에게 있어 그의 인격성은 그의 존재와 일치함을 말하기 때문에, 그것은 곧 “하나님은 인격이시다”라는 것을 언명하는 것이며, 또한 동시에 “인격이 곧 하나님이다”라고 표현될 때 그 진정한 의미가 드러난다.<sup>42)</sup> 그러므로, 존재론적 필연성에 속박된 피조물로서의 인간은 오직 그러한 하나님의 ‘참된 인격성’에 참여함으로써만이 비로소 진정한 ‘인격’이 될 수 있다.

### III. 관계속에 있는 “친교로서의 삼위일체 하나님” (the Trinity as Communion)

이미 언급한 바와 같이 지지올라스의 견해에 의하면, 그 본성상 피조되지 않은 존재, 즉 ‘자존적’(aseitic)인 존재로서 절대적인 존재의 자유를 향유하시는 하나님만이 오직 “참된 인격”이실 수 있다. 그러나 그러한 “하나님의 존재론적 자유의 근거는 하나님의 본성이 아니라 그의 인격적 실존, 즉 하나님을 신적 본성으로 실존하게(subsists) 하는 ‘실존 양태’에 있다.”<sup>43)</sup> 달리 말하자면, 하나님께서는 그 어떤 ‘존재의 필연성’(cf. 존재할 수밖에 없기 때문에 존재하시는 것) 때문에 존재하시는 것이 아니라, 오히려 신적 생명의 자유로운 인격으로서 자신의 실존을 삼위일체 하나님으로 영원토록 구성(constitutes)하신다. 그리고 “이러한 [존재 방식의] 확정을 구성하는 것은 정확히

41) Cf. Volf, *After Our Likeness*, 78.

42) Volf, *After Our Likeness*, 78.

43) Zizioulas, *Being as Communion*, 44. 지지올라스에 따르면, “하나님의 본성은 ‘별거벗은’ 상태로, 즉 휘포스타시스 없이 존재하지 않는다. [그러므로], 하나님의 본성을 자유롭게 만드는 것이 휘포스타시스이다. 존재로서의 존재(being qua being)를 말하는 ‘별거벗은’ 본질 또는 ‘우시아’(ousia)는 자유가 아니라 오히려 존재론적 필연성을 적시한다”(44, n.39).

그의 삼위일체적 실존이다.”<sup>44)</sup> 이러한 지지올라스의 언명들이 삼위일체론과 관련하여 구체적으로 의미하는 바는 다음과 같다.

하나님이 자신의 [절대적인] 존재론적 자유를 행사하는, 보다 정확히는 하나님을 존재론적으로 자유롭게 만드는 방식은 하나님이 성자를 “낳고”(begets) 성령을 “내쉬는”(brings forth) 성부 하나님이 됨으로써 실체의 존재론적 필연성을 초월하고 폐기하는 것이다. 이러한 하나님의 탈아적(ecstatic; 脫我的, 자기초월적) 속성, 곧 하나님의 존재가 친교 행위(an act of communion)와 동일하다는 사실은 하나님의 실체가 - 만일 그 실체가 하나님의 일차적인 존재론적 술어라면 - 요구했을 법한 존재론적 필연성의 초월을 보증하고, 나아가 이 필연성을 자유로운 신적 실존의 자기 확증으로 대체시킨다. 이 친교(communion)는 하나님의 실체의 결과가 아니라 한 인격, 성부의 결과이므로 성부가 삼위일체적인 것은... 신적 본성(divine nature)이 자기초월적이기 때문이 아니라, 하나의 인격(person)으로서 성부(the Father)께서 이 친교를 자유로이 의도하시기 때문이다.<sup>45)</sup>

이 중요한 진술의 의미를 요약하자면, 삼위일체 하나님의 존재의 구성 문제와 관련하여, 그 논리적인 순서에 있어, 먼저 한 하나님의 ‘실체’(substance, nature, 혹은 ousia)가 존재하고, 그 다음에 비로소 세 인격으로 존재하는 것이 아니다. 이렇게 되면, 지지올라스가 거듭 강조하여 주장하듯이, 그리스 철학의 ‘존재론적 일원론’(ontological monism)의 함정에 다시 빠져들게 된다. 그러므로 성경적 존재론, 곧 ‘인격의 존재론’(ontology of person)에 따르면, 먼저 성부 하나님(God the Father)의 구체적이고도 유일하신 ‘휘포스타시스’(hypostasis)가 존재하는바, 이 휘포스타시스는 바로 그의

44) Zizioulas, *Being as Communion*, 41.

45) Zizioulas, *Being as Communion*, 44.

‘인격’(person)이며, 이 성부 하나님과 자유로운 인격이 성자 하나님과 성령 하나님의 존재론적 ‘근원’(source)일뿐만 아니라 인격적 ‘원인’(cause)이심을 말하는 것이다.

그리하여 성부 하나님께서는 자기-고립이 아니라 오히려 자기초월적(ecstatic) 친교의 구성행위, 곧 성자 하나님 및 성령 하나님과의 구성적 관계를 통하여 자신의 존재방식에 대하여 확정한다. 다시 말하자면, 참된 자유로운 인격이신 성부께서 자신의 “엑스타시스적”(ekstatic; 자기초월적, 탈아적) 성품을 통하여 스스로의 실존을 ‘성부’로서 확정함과 동시에 ‘성자’와 ‘성령’을 실존케 함으로서 삼위일체 하나님을 구성한다.<sup>46)</sup> 즉, ‘한 구체적인 인격으로서의 하나님’(the one personal God)께서는 그의 ‘아버지 되심’의 자유로운 확정을 통하여 자신의 존재를 ‘성부’(the Father)로 취하되, 이러한 확정은 곧 바로 ‘성자’(the Son) 및 ‘성령’(the Spirit)과의 신적 친교(divine communion, 즉 the Trinity)를 구성함으로써 발생하는 것이다.<sup>47)</sup> 이것이, 앞서 언급한 바와 같이, 지지올라스가 “이러한 확정을 구성하는 것은 정확히 그의 삼위일체적 실존”이라고 거듭 강조하여 주장하는 것이다.<sup>48)</sup> 이와 같이 하나의 ‘인격’(person)이신 성부의 자유로운 본성에 의하여 하나님이 실존하는 방식은 곧 성부, 성자, 성령 하나님의 ‘신적 친교’(divine communion)이며, 이것이 자유로운 신적 사랑의 관계 속에서, “친교로서의 삼위일체 하나님”(the Trinity as communion)의 존재를 구성한다.<sup>49)</sup> 그러므로 이제 “존재한다(to be)

46) 여기에서 언급되는, “엑스타시스”(ekstasis)는 지지올라스의 ‘인격의 존재론’에 있어 아주 중요한 하나의 본질적인 개념이다. 그는 이것에 대하여 다음과 같이 설명한다: “엑스타시스(ekstasis) 관념은 하나님이 사랑이시고, 그러므로 하나님은 자기 밖에서(outside Himself) 내재적인 사랑의 관계를 만든다는 의미이다. ‘자기 밖에서’라는 말이 특별히 중요하다. 그것은 엑스타시스로서의 사랑이 신프라톤주의적인 유출(emanation)을 생성하는 대신, 존재의 원초적 원인에 응답하고 귀환하는 것으로 보이는 존재의 타자성(otherness)을 생성한다는 말이기 때문이다.” Zizioulas, *Being as Communion*, 91.

47) Cf. Volf, *After Our Likeness*, 78.

48) Zizioulas, *Being as Communion*, 41.

는 것은 관계 안에서 존재한다(to be in relation)는 것과 동일해진다.”<sup>50)</sup> 따라서 실로, “하나님은 관계적 존재이다. [그러므로 관계 속에 있는 인격적 존재로서의] 친교라는 개념이 없이는 하나님의 존재를 말할 수 없다.”<sup>51)</sup> 나아가 이렇게 인격이신 하나님께서 존재론적으로 자유를 행사하는 유일한 방식이 곧 “사랑”(love)이다. 실로 성경에서 “하나님은 사랑이시다”(God is love; 요일 4:16)라고 정형화(identification)하는 것은 다름 아니라 바로 “하나님께서 삼위일체로, 즉 실체가 아니라 인격으로 ‘실존’한다는 것을 드러낸다.”<sup>52)</sup> 이러한 의미에 있어 ‘하나님의 본질은 인격이시다’라는 언명은 곧 ‘하나님은 사랑이시다’라는 것과 동일한 것이다. 그리고 그 사랑의 하나님은 자신의 자유함 속에서 신적 관계, 곧 삼위일체 하나님의 교제(communion)를 창설하심으로 자신의 존재방식을 그와 같이 영원히 구성하고 확증하신다.

사랑은 하나님의 실체의 유출 혹은 “속성”이 아니라 하나님의 실체를 구성하는 것, 즉 하나님을 하나님 자신, 한 하나님으로 만드는 것이다. 그럼으로써 사랑은 존재의 한정적인 - 즉 부차적인 - 속성이 아니라 최고의 존재론적 술어가 된다. 하나님의 실존 양태인 사랑은 하나님을 “취포스타시스화”하고, 하나님의 존재를 구성한다. 그러므로 사랑의 결과로서 하나님의 존재론은 실제

49) 바로 여기에 지지올라스가 그의 저작인 *Being as Communion*(『친교로서의 존재』) 전체를 통하여 말하고자 하는 “인격의 존재론”에 기초한 “삼위일체론적 존재론”(trinitarian ontology)의 핵심주장이 놓여있다. 스텐리 그렌츠(Stanley J. Grenz)는 이것을 삼위일체론 이해에 있어 “칼 라너의 규칙”(Karl Rahner’s Rule)에 비견하여 “지지올라스의 경구”(the Zizioulas’ Dictum)라고 명명하기를 제안한다. Grenz, *Rediscovering The Triune God*, 135. 참고로 ‘칼 라너의 규칙’이란, 삼위일체론 이해에 있어 경륜적 삼위일체와 내재적 삼위일체의 통일성(unity)을 말하는 것으로, “경륜적(economic) 삼위일체가 곧 내재적(immanent) 삼위일체이며, 또한 내재적 삼위일체가 곧 경륜적 삼위일체이다”라는 것이다. Karl Rahner, *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (New York: Crossroad, 1997), 22.

50) Zizioulas, *Being as Communion*, 88.

51) Zizioulas, *Being as Communion*, 17.

52) Zizioulas, *Being as Communion*, 46.

의 필연성에 종속되지 않는다. 사랑은 곧 존재론적 자유이다.<sup>53)</sup>

나아가 지지올라스에 의하면, ‘인격’은 단순히 ‘영원히 존재함’, 즉 어떤 존재론적인 내용의 획득만을 의미하는 것은 아니다. 오히려 “인격은 그 이상의 것, 곧 구체적이고(concrete), 유일하고(unique), 반복될 수 없는(unrepeatable) 실재로 실존함을 원한다. 인격을 실체의 ‘엑스타시’(ekstasis, 탈아/자기초월)로만 이해해서는 안 된다. 그것은 또한 실체의 휘포스타시스, 구체적이고 유일한 정체성으로 간주되어야 한다. 유일성은 인격에 있어 절대적인 어떤 것이다. … 즉, 인격은 그 자체가 목적이며, 인격성(personhood)은 존재의 총체적인 성취이고, 존재의 본성에 대한 보편적인 표현이다.”<sup>54)</sup> 그러므로 인격의 유일성의 생존, 즉 휘포스타시스는 실체나 본성의 어떤 성질로 간주되거나 환원 될 수 없다. 인격은 본래적으로 하나님의 존재 방식으로서 오직 그에게만 고유한 것이고, 그것은 그의 삼위일체적 실존으로 말미암아 그 정체성을 가지며, ‘인격으로서의 존재’(being as person)는 곧 삼위일체 하나님의 ‘사랑의 친교’(communion of love)이다. 지지올라스는 이것을 다음과 같이 설명한다.

하나님의 인격적 정체성이 존속될 수 있는 것은 하나님의 실체 때문이 아니라 하나님의 삼위일체적 실존 때문이다. 만일 성부께서 불멸하다면, 그것은 그의 유일하고도 반복될 수 없는 아버지로서의 정체성, 곧 그를 ‘아버지’라 부르

53) Zizioulas, *Being as Communion*, 46. 그러나 지지올라스의 해석에 따르면, 이 존재론적 자유로서의 ‘사랑’은 삼위일체 하나님의 공동본성이 아니라 성부(the Father)와 동일한 것이라고 한다: “하나님을 ‘휘포스타시스화’(hypostasizes)하는 이 사랑이 세 인격에 ‘공동된’ 어떤 것, 즉 하나님의 공동 본성(common nature)과 같은 것이 아니라 성부(the Father)와 동일한 것이라는 점이다. 우리가 ‘하나님은 사랑이시다’라고 말할 때, 그것은 성부, 곧 하나님을 ‘휘포스타시스화’하고 하나님을 세 인격들로 만드는 바로 그 인격을 가리킨다. 요한 일서를 면밀하게 연구해 보면, ‘하나님은 사랑이시다’는 구절이 성부를 지시한다는 것이 드러난다. ‘하나님’은 곧 ‘그의 독생자를 보내신’ 성부이다(요일 4:7-17)”(46, n.41).

54) Zizioulas, *Being as Communion*, 46f.



는 성자와 성령의 정체성으로부터 영원히 구별되기 때문이다. 성자가 불멸하다면, 그것은 먼저 그의 실제 때문이 아니라 그의 “독생자” 됨(only-begotten, 여기서 유일성이 강조된다)과 그가 성부의 ‘기뻐하는 자’라는 사실 때문이다. 마찬가지로 성령이 ‘생명을 주시는’ 것은 그가 ‘친교’(고후 13:13)인 까닭이다. 하나님의 생명이 영원한 것은 그것이 인격적이기 때문이다. 말하자면, 그것이 자유로운 친교의 표현으로, 사랑으로 실현되기 때문이다. 생명과 사랑은 인격을 통해 동일해진다. 인격은 오직 사랑받고 사랑할 때 죽지 않는다. 사랑의 친교 밖에서 인격은 그것의 유일성을 잃고 다른 사물들과 마찬가지로 어떤 존재, 절대적인 ‘정체성’(identity)과 ‘이름’(name)이 없는, 얼굴이 없는 한 ‘사물’이 된다. [그러므로], 인격에 있어 생명은 사랑에 의해 확증되고 유지되는 휘포스타시스의 유일성의 생존을 의미한다.<sup>55)</sup>

고대 교리사의 발전과정에 있어, 아리우스(Arius)와의 삼위일체론 논쟁을 통하여 아타나시우스(Athanasius)는 하나님의 본성(substance)과 의지(will)를 구분함과 동시에, 성자의 존재를 하나님의 의지가 아니라 실제(본성)와 연관시킴으로서, 그 신적 실체에 있어 “동일본질”(homoousia)성을 확정하였다. 또한 동시에 성자가 성부의 실제(ousia/substantia)에 속한다는 것은 정의상 “관계적 특성”(relational character)을 소유한다는 것을 말한다.<sup>56)</sup> 이와 같이, “만일 하나님의 존재가 본성적으로 관계적이라면, 그리고 그것이 ‘본성’(substance)이라는 말의 의미라면, 모든 존재론에 대한 하나님의 궁극적 특성에서 볼 때, 본성이 존재의 궁극적인 특성을 가리키는 한, 본성은 곧 친교(communion)로만 인식될 수 있다.”<sup>57)</sup>

55) Zizioulas, *Being as Communion*, 48-49.

56) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 84. 지지올라스에 따르면, “아타나시우스가 기독교 존재론의 발전에 끼친 중요한 공헌이 바로 이것이다. 아타나시우스는 존재에 대한 성찬론적 접근 안에서, 그리고 그것을 통하여 존재론적 의미를 획득한 친교 개념에 힘입어 친교가 의지와 행위의 차원이 아닌 실제의 차원에 속한다는 관념을 전개한다. 그리하여 친교의 관념 자체가 하나의 존재론적 범주로 세워진다”(85f).

57) Zizioulas, *Being as Communion*, 84.

이러한 존재에 대한 관계론적 이해는, 카파도키안 교부들에 의해 더욱 구체화 되었는데, 그것은 그때까지 어떤 본질(ousia)의 ‘구체적인 개별성’(concrete individuality)을 의미했던 ‘휘포스타시스’라는 용어의 의미를 ‘우시아’(ousia; 본질)로부터의 개념적인 분리를 통하여, 그것을 바로 ‘프로소폰’(prosopon; 인격)과 동일시함으로써 이루어졌다. 즉, 아리우스주의자들은 성부의 원인적 특성(‘비발생’, ‘un-generation’ / ‘나시지 않음’, ‘unbegottenness’)은 그의 본질(ousia)에 속하는 것이기 때문에, ‘낳으신 바’(begottenness)된 성자와는 그 본질(ousia)에 있어 다르고, 이것은 곧 두 위격 사이에 존재론적인 차별과 동시에 종속론(subordinationism)을 필연적으로 야기시킨다고 보았다. 그러나 카파도키안 교부들은 하나님의 ‘본질’(ousia)과 ‘인격’(hypostasis)을 구별한 다음, 성자의 ‘발생’(generation)과 성령의 ‘발출’(spiration)은 ‘신적 본질’(ousia/substantia)에 속한 것이 아니라 ‘인격’(hypostasis/persona)의 행위에 속한 것이기에, 삼위격은 그 본질(ousia, substantia)에 있어 완전히 동일함을 주장 하였다(homoousia). 나아가 각 ‘인격’의 고유한 특성은 다른 두 인격에 의하여 공유되지 않음을 분명히 하였는데, 왜냐하면 한 인격(person)의 인격성(personhood)은 그 환원 불가능한 고유성(uniqueness)에 근거하기 때문이다.

이와 같이 ‘휘포스타시스’(hypostasis)를 ‘인격’(persona)과 동일시하는 존재론적 혁신(ontological innovation)을 통하여, 카파도키안 교부들은 고대 삼위일체론에 있어 이단적인 사상들인, 양태론(modalism), 삼신론(tri-theism), 그리고 종속론(subordinationism)이 가지는 존재론적인 위험과 장애물들을 돌파하고, 세 인격의 온전한 구별(three distinct persons)과 동시에 하나의 동일본질(one ousia, homoousia)을 말함으로 성경의 가르침에 온전히 부합하는 동방교회의 정통 삼위일체론을 확립하였다. 또한

‘인격의 존재론’에 근거하여 볼 때, ‘프로소폰’(prosopon)이라는 용어는 본래적으로 “관계”를 의미하였기에, 이제 휘포스타시스가 ‘실체’의 존재론적 범주로부터 ‘관계적인 실존’의 범주로 이해되었음을 말한다. 그러므로 이제 “존재한다”(to be)는 것은 “관계 안에 존재한다”(to be in relation)는 것을 의미하게 되었다.<sup>58)</sup> 이렇게 하여, “본질(ousia)의 존재론적 성격을 찬탈함으로써 인격(person/hypostasis)은 이제 궁극적인 의미에 있어 하나님의 존재를 가리킬 수 있게 되었다.”<sup>59)</sup> 그러므로 삼위일체 하나님의 존재방식에 있어 중요한 사실은, 친교가 존재에 추가된 어떤 것이 아니라, 존재 자체가 관계 속에 있는 친교로서 구성된다는 것이다(being is *constituted* as communion).<sup>60)</sup> 그러므로 이제까지의 지지올라스의 논의를 한마디로 요약하자면, “인격이 곧 존재”(being as person)이며, 또한 인격으로서의 “존재는 곧 [관계 속에 있는] 친교”(being as communion)이기 때문에, “인격이신 삼위일체 하나님은 곧 친교”(the Trinity as communion)로서 존재하신다는 것이다.

#### IV. 인격(Person)으로서의 인간과 친교(Communion)로서의 교회의 존재방식

지지올라스는 그의 “인격의 존재론”(ontology of person)에 기초한 삼위일체 하나님에 대한 이해에 근거하여 인간의 인격성(human personhood)에 대한 이해에 있어서도 새로운 해석과 신학적 정립을 시도한다. 교부 신학은 성경의 가르침에 따라 전통적으로 인간을 “하나님의 형상과 모양”(the image and likeness of God)으로 이해하였다. 그러므로 지지올라스의 인간 이해에 있어서도 ‘실

58) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 88.

59) Zizioulas, *Being as Communion*, 88.

60) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 101.

체'(substance)보다는 '인격'(person)이 우선한다. 그러나 이러한 인간간의 인격성은 그가 '하나님의 형상'으로 지음 받음으로 인하여 말미암은 것이다. 인간의 인격은 그 영혼, 의식(정신), 혹은 육체적인 몸과 동일시되지 않고, 또한 그 단순한 결합도 아니다. 오히려 그의 인격성이 그 전인적 존재를 하나님의 형상(imago Dei)으로서의 "인간"으로 실존하게 한다.<sup>61)</sup> 즉, 인격으로서의 인간은 하나의 '전인적 존재'를 말하며, 또한 자기폐쇄적인 '실체적 존재'가 아니라 '관계 속에 있는 존재'로 이해된다. 그러나 그러한 인간은 두 가지 "실존양식"(mode of existence)을 가지는데, 곧 (1) "생물학적 실존의 휘포스타시스"(hypostasis of biological existence)와 (2) "교회적 실존의 휘포스타시스"(hypostasis of ecclesial existence)가 바로 그것이다. 먼저, 모든 인간은 임신과 출산이라는 과정을 통하여 그 자신의 생물학적 실존의 휘포스타시스를 가진다. 애초에 이것은 두 사람의 에로스적인 사랑(erotic love)의 창조적 행위, 곧 가장 깊은 친교의 산물로서 "개별성의 자기초월적(ecstatic) 특성을 드러내는 놀라운 실존적 신비이다."<sup>62)</sup> 그러나 이러한 생물학적인 인간의 휘포스타시스의 구성은 두 가지의 "정념"(passion)에 의해 인격성이 파괴되는 비극적 결과를 초래하게 된다. 그 첫 번째 정념은, 그의 생물학적 생존본능에 기초한 "존재론적 필연성"으로 인하여 자유가 아니라 필연성으로 실존하게 되는데, 이것은 궁극적으로 그의 피조성에 근거한다.<sup>63)</sup> 두 번째 정념은, 그 결과로서의 "개인주의"(individualism), 곧 "분리"(separation)의 정념이다. 인간의 휘포스타시스들은 부모와의

61) Cf. Volf, *After Our Likeness*, 81.

62) Zizioulas, *Being as Communion*, 51.

63) 지지올라스는 이러한 인간이 필연적으로 가질 수밖에 없는 "존재론적 필연성"에 대하여 다음과 같이 설명한다. 즉, 생물학적 출생이라는 하나의 탈아적 행위에 의해 실존하게 되지만, 그는 곧 생물학적 본성이 인격에 앞서고 본능의 법에 따르게 됨으로서 인격으로서의 고유한 특성인 자유를 상실하게 된다. "결과적으로 피조된 실존은 휘포스타시스의 구성에 있어 존재론적 필연성을 피할 수가 없다. '필연적' 본성의 법없이, 곧 존재론적 필연성 없이 인간의 생물학적 휘포스타시스는 존재할 수 없다." Zizioulas, *Being as Communion*, 53f.

관계를 비롯한 모든 관계성으로부터의 분리를 통하여 자신의 독립된 인격을 확증하고자 하지만, 그것은 결과적으로 관계의 단절로 이어져 마침내 “인간의 마지막 최대의 정념인 휘포스타시스의 분해, 곧 죽음”으로 허무하게 끝난다.<sup>64)</sup> 그러므로 지지올라스에 따르면, 인간의 죽음은 어떤 도덕적 잘못(범죄)의 결과가 아니라 생물학적 휘포스타시스의 “자연스러운 발전”(natural development)으로서, 시간과 공간을 또 다른 개별 휘포스타시스들에게 양도하는 것이며, 한 개인으로서의 휘포스타시스를 봉인하는 것이다.<sup>65)</sup>

이 모든 것은 생물학적 휘포스타시스로서 인간은 본질적으로 비극적 형상임을 가리킨다. 인간은 탈아적 사실(ecstatic fact) - 에로틱한 사랑 - 의 산물이지만 이 사실은 자연적 필연성과 서로 얽히고 그로 인하여 존재론적 자유를 결여하게 된다. 인간은 하나의 휘포스타시스적 사실(a hypostatic fact)로, 하나의 육체(a body)로 태어나지만, 이 사실은 개별성 및 죽음과 뒤얽혀 있다. 인간이 자기초월에 이르고자 시도하는 바로 그 에로틱한 행위에 의해 인간은 개인주의로 이끌린다. 인간의 육체는 타자들과 사귀고, 손을 내밀고, 언어를 창조하며, 말, 대화, 예술, 입맞춤을 만들어 내는 비극적 도구이다. 그러나 그것은 우선적인 ‘가면’, 개인주의의 요새, 최종적인 분리인 죽음의 매체이기도 하다. ... 이러한 인간적 휘포스타시스의 생물학적 구성의 비극은 그로인해 인간이 인격이 되지 못한데 있는 것이 아니라, 인간이 그것과 실패를 통해 인격이 되려고 한다는 데 있다. 이 실패가 곧 죄이다. 그리고 그 죄는 인격만이 가지는 비극적 특전이다.<sup>66)</sup>

그렇다면 이렇게 본질적으로 죽음으로 향한 인간의 생물학적 휘포스타시스의 비극적 운명을 극복하는 것, 즉 휘포스타시스의 영속적

64) Zizioulas, *Being as Communion*, 50f.

65) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 51.

66) Zizioulas, *Being as Communion*, 52.

인 실존을 가능하게 하는 것으로서의 구원은 어떻게 이루어지는가? 이것은 곧 인간의 인격적 엑스타시(ecstasy, 자기초월)와 그의 휘포스타시스의 표현인 에로스(eros)와 그의 육체(body)가 더 이상 죽음의 담지자가 되지 않도록 하는 방법은 무엇인가에 대한 질문이다. 지지올라스에 의하면, 이것을 위하여 다음의 두 가지가 전제되어야 하는데, “(a) 생물학적 휘포스타시스의 두 기본적인 요소들인 에로스와 몸이 파괴되지 않아야 하고; (b) 휘포스타시스의 구성적 조성이 변화되어야 하며, 이것은 단순히 어떤 도덕적인 변화 혹은 개선이 아니라 일종의 거듭남(new birth)이 되어야 한다.”<sup>67)</sup> 이러한 극적인 거듭남(중생)은 그의 휘포스타시스를 죽음으로 이끌어 가는 모든 행위를 배제하고, 그의 인격을 사랑, 자유, 생명으로 만드는 것으로 이루어지는데, 그것은 곧 “교회적 실존의 휘포스타시스(hypostasis of ecclesial existence)를 구성하는 것”,<sup>68)</sup> 관계적 공동체의 구성으로 이루어진다.

필연적 본성의 법, 곧 존재론적 필연성에 얽힌 인간의 ‘생물학적 실존방식의 휘포스타시스’를 극복하는 것으로서의 이러한 ‘교회적 실존방식의 휘포스타시스’는 인간의 거듭남, 곧 “세례”(baptism)로 말미암아 구성된다. “거듭남으로서의 세례는 [하나의 새로운 실존방식으로서의] 휘포스타시스를 구성하는 행위이다. 임신과 출산이 인간의 생물학적인 휘포스타시스를 구성하듯이, 세례는 새로운 실존방식, 새

67) Zizioulas, *Being as Communion*, 53.

68) Zizioulas, *Being as Communion*, 53. 또다른 곳에서 지지올라스는 일러한 교회적 휘포스타시스의 특성을 다음과 같이 설명한다. “교회적 휘포스타시스의 특성은 배타성 없이 사랑하는 인격의 능력인데, 이것은 도덕적 계명(‘네 이웃을 사랑하라’ 등)에 순응하여 행하는 것에서 비롯되는 것이 아니라, 인간의 ‘휘포스타시스적 구성’으로부터, 곧 인간이 교회의 자궁으로부터 새롭게 출생하여 모든 배타성을 초월하여 관계의 네트워크의 한 부분이 된다는 사실에서 나온다. 이것은 인간이 오직 교회 안에서만 한 보편적 인격으로서 그 자신을 표현할 수 있는 능력을 가지게 된다는 것을 의미한다”(57f).

69) Zizioulas, *Being as Communion*, 53. 이러한 맥락에서 지지올라스는 교부신학에서의 “어머니로서의 교회”(the Church as mother)의 개념을 적극 수용하며 다음과 같이 말한다: “이 이미지의 정신은 정확하게 교회 안에서 출산이 일어나며, 인간이 ‘휘포스타시스’로서, 즉 인격으로서 태어난다는 것이다”(56).

로 태어남으로 이끌고(벰전 1:3, 23), 그것으로 인하여 새로운 휘포스타시스에 이르게 된다.”<sup>69)</sup> 그러므로 지지올라스에 따르면, 예수 그리스도께서 참으로 ‘구원자’(the Savior)이신 이유는 그 어떤 다른 이유 때문이 아니라, 그가 “[참된] 인격의 실재 자체를 역사 안에서 실현하고 그것을 모든 사람을 위해 인격의 토대와 ‘휘포스타시스’를 만들기 때문이다.”<sup>70)</sup> 교부신학에 있어, 예수 그리스도의 동정녀 탄생교리(the virgin-birth doctrine)가 본질적으로 말하는 것이 그가 다른 인간과는 달리 그 어떤 ‘존재론적 필연성’에 얽매이지 않는다는 것을 의미하는 부정적(negative) 표현이라면, 그리스도의 인격이 삼위 일체 하나님의 한 인격, 곧 성자와 하나이고 동일하다는 칼케돈 교리(Chalcedonian doctrine)의 가르침은 그 긍정적(positive) 표현이다. 이와 같이 동방교회 교부들의 기독교론이 언명하는 바, ‘그리스도 안에서 두 본성, 즉 신성과 인성의 휘포스타틱 연합(hypostatic union)’에 있어 최대의 특징적인 요소와 출발점은 ‘실체’(substance) 혹은 ‘본질’(nature)이 아니라 또 다시 ‘인격’(person)이라는 사실이다. 실로 예수 그리스도는 가장 탁월한(par excellence) ‘인격’이다. 그는 한 개인으로 존재하는 것이 아니라, 교부 기독교론의 “두 본성 교리”(신-인, *vere Deus vere homo*)가 말하는 바, 한편에서는 성부와의 연합(성자의 참된 신성)과 또 다른 한편에서 그의 몸된 교회의 머리(참된 인성)로서의 연합관계 안에서 참된 인격으로 존재한다.<sup>71)</sup> 따라서 인간의 인격성의 회복은 오직 ‘참된 인격’이신 예수 그리스도의 인격에 연합함으로써 비로소 이루어진다. 이러한 사실이 최대한

70) Zizioulas, *Being as Communion*, 54.

71) 이러한 지지올라스의 견해를 볼프(M. Volf)는 다음과 같이 요약한다: “[영원 속에서] 성자께서 홀로 서 있지 않고 오히려 성부와의 관계 속에서 존재하시는 것과 같이, 성육신한 성자이신 예수 그리스도께서는 단순히 자기 홀로 선 개인이 아니다. 예수의 자기 이해와 초기 교회의 기독교론 모두에서, 그리스도는 많은 이들을 그 자신에게 연합시키는(incorporates) 집단적 인격성이다. … 이와 같이 그리스도는 참된 인격이시며, 그 자신의 특수성 속에서 인간 본성의 보편성을 담지하시는 새로운 아담이다.” Volf, *After Our Likeness*, 84f.



강조되어야 하는 이유는 다음과 같다.

[이러한 신-인(divine-human)이신 예수 그리스도의 역사적 실존으로 말미암아], 이제 하나님에게만 아니라 인간에게도 존재론적 토대가 인격이라는 점이 강조되기 때문이다. 하나님께서 오직 인격으로서 본성적 그 자신, “완전한 하나님”(perfect God)이신 것과 마찬가지로, 그리스도 안의 인간 역시 오직 휘포스타시스(인격), 즉 자유와 사랑으로 “완전한 인간”(perfect man)이다. 결과적으로 완전한 인간은 오직 하나의 참된 인격으로서만 존재한다. 하나님께서 존재로 실존하시는 것과 정확히 동일한 방식으로, 그는 존재로서 구성되는 “실존의 방식”을 가지며 실존한다. 이것이 곧 인간의 실존의 언어로 “휘포스타틱 연합”(hypostatic union, [cf. ‘위격적 연합’])이 의미하는 것이다.<sup>72)</sup>

성령에 의한 세례의 본질은 바로 하나님께서 인간을 예수 그리스도 안에서 그의 자녀 삼음, 곧 인간의 휘포스타시스를 하나님의 아들의 휘포스타시스와 함께 만드는 것이다.<sup>73)</sup> 왜냐하면, 인간의 인격성은 그 자신의 본래적인 것이 아니라 오직 하나님의 인격성에 참여함으로 주어지는 것이기 때문이다.<sup>74)</sup> 이러한 방식으로 인간은 자신의 생물학적 휘포스타시스에 필연적으로 얽혀 있는 ‘존재론적 필연성’에 의한 본능의 법이 아니라, 참된 인격이신 그리스도, 곧 성자께서 자유와 사랑 안에서 성부와 나누는 것과 동일한 하나님과의 관계에 기초하여 비로소 자신의 실존을 ‘인격’으로서 확증할 수 있다.<sup>75)</sup> 이와 같이 인간은 예수 그리스도의 참된 인격에 연합함으로써 그 근원인 인격적 하나님과의 교제 안에서만 비로소 인격성을 회복하게 된다. 지지올라스에 의하면, 구원은 인간이 그 생물학적인 개인적 실

72) Zizioulas, *Being as Communion*, 55f.

73) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 56.

74) Cf. Volf, *After Our Likeness*, 78, 87.

75) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 55f.

존으로부터 ‘존재론적 탈개인화’를 통하여 인격적 존재로 거듭난다. 이러한 예수 그리스도 안에서 인간의 자기초월(엑스타시)적 ‘인격화’(personalization)야말로 존재론적 측면에서 구원의 본질적 의미이다. 인간의 인격성은 한 개인(실체 혹은 주체)으로서가 아니라 관계 속에서, 한 공동체 안에서 대체 불가능하게 존재함으로써 구성된다. 나아가 이러한 인간의 인격성은 그 근원에 있어 오직 홀로 인격적 존재이신 하나님과의 교제 관계 속에서 비로소 가능해 진다. 즉, 예수 그리스도와의 연합을 통하여, 그리스도 안에서 이제 인간들은 성자께서 성부와 가지는 관계, 즉 하나님의 자녀가 됨으로써 비로소 그와 동일한 인격성을 획득하고(이것은 홀로 인격이신 성부에 대한 성자의 관계 방식과 동일한 것이라는 의미이다), 하나의 인격으로 구성된다. 이미 언급한 바와 같이, 이것이 예수 그리스도의 구속사역의 본질적인 의미이다.<sup>76)</sup>

이러한 지지올라스의 “인격의 존재론”은 인간의 인격화를 위한 기독교적 기초를 넘어 이제 성령론적으로 그 구체적인 실존의 구성을 향하여 확장되어 진다. 그는 “성령은 그리스도의 사건을 역사 속에서 현실화하는 동시에, 그리스도의 인격적 실존을 한 몸 또는 공동체로 실현한다”고 말한다.<sup>77)</sup> 먼저, 지지올라스에 따르면, 생물학적 실존으로서의 한 인간 개인의 엑스타시(자기초월)적 인격화(히포스타시스

76) 볼프(Volf)에 따르면, 인간의 인격화에 대한 지지올라스의 이러한 이해는 종교개혁자들의 칭의 이해와 유사한 측면이 있다고 할 수 있다. 즉, 칭의에 있어 그것이 인간의 의에 근거한 것이 아니라 그리스도와의 연합에 의한 예수 그리스도의 ‘의의 전가’(예수 그리스도의 의를 자신의 것으로 획득함)에 의해 이루어지듯이 우리의 ‘인격화’ 역시 우리 자신의 ‘인격화’에 의한 것이 아니라 오직 예수 그리스도의 안에서 ‘인격’으로 구성됨을 말하기 때문이다. Cf. Volf, *After Our Likeness*, 86f. 그러나 필자가 보기에는, 종교개혁자들의 칭의 이해와의 이러한 볼프의 비교는 몇가지 측면에서 제한을 두어야 할 것 같다. 그것은 먼저 그러한 인격화의 방법적인 측면이고, 두 번째는 그 범주와 범위에 대한 것이다. 먼저 방법론적인 측면에 있어 종교개혁자들의 칭의 이해에 있어서는 믿음이 그 도구가 되나, 지지올라스에 있어서는 성례를 그 도구로 하여 이루어진다는 것이며, 칭의는 그 법적인 상태를 말하는 것이나, 인격화는 존재론적 상태를 말하며, 또한 종교개혁자들은 ‘제한 속죄’를 말하나, 지지올라스에게 있어서는 ‘보편적 현상’으로 이해된다.

77) Zizioulas, *Being as Communion*, 111.

화)가 이루어지는 구체적이며 실제적인 자리는 바로 “교회”이다. 그리고 교회는 성령 하나님에 의해 그리스도와 연합함으로 인하여 구성된 “그리스도의 몸”으로서 인격으로 실존하게 된다. 인간은 세례를 통하여 그리스도와 연합함으로써 인격이 될 수 있고, 또한 성만찬을 통하여 계속하여 인격으로 실존하게 되는데, 그것이 바로 교회이다. 따라서 교회는 무엇보다도 하나의 “실존의 양식”(a mode of existence)으로 이해되어야 하며, 이것은 곧 인간의 하나님과의 관계성, 곧 친교(communion)가 가장 분명하게 구현되어진 것으로서 ‘삼위일체 하나님의 형상’(*imago trinitas*)이다. 이러한 교회에 대한 이해를 그는 다음과 같이 설명한다. 교회의 신비는 바로 하나님의 존재 자체와 깊이 연관되어져 있으며, 친교(communion)와 타자성(otherness) 사이의 관계에 대한 가장 적절한 모형이 바로 관계 속에 있는 존재, 곧 “친교로서의 삼위일체 하나님”(the Trinity as communion)의 존재방식이다. 나아가 지지올라스의 이러한 견해는 다음의 진술 속에서 집약적으로 표현된다.

교회는 단순히 하나의 제도(institution)가 아니다. 그것은 하나의 “실존양식”(mode of existence), 즉 하나의 존재방식(a way of being)이다. 교회의 신비는, 그 심지어 제도적 차원에서도, 인간의 존재, 세계의 존재, 그리고 나아가 하나님의 존재 자체와 깊이 연관된다. ... 먼저 교회적 존재는 하나님의 존재 자체와 연관되어 있다. 인간이 교회의 구성원이라는 사실로부터, 그는 “하나님의 형상”이 되고, 하나님 자신처럼 존재하고, 하나님의 “존재방식”을 가지게 된다. 이러한 존재의 방식은 어떤 도덕적 성과, 즉 인간이 성취하는 어떤 것이 아니다. 그것은 세계와 타인들, 그리고 하나님과의 관계(relationship)의 방식이며, 친교(communion)의 사건이다. 그것은 한 개인의 성취물이 아니라 오직 교회적(ecclesial) 사실로서 실현될 수밖에 없기 때문이다. 그러나 교회가 이러한

---

78) Zizioulas, *Being as Communion*, 15 (강조는 저자 자신의 것이다).

실존의 방식을 드러내기 위해서는, 교회 자체가 하나님께서 존재하는 방식의 형상이 되어야만 한다.<sup>78)</sup>

이와 같이 예수 그리스도의 인격에 참여함으로써 구성되는 인간의 인격화가 구체적으로 역사 속에서 구성되는 것은 “교회 안에서” 발생하며, 그것은 성령 안에서의 세례를 통하여 이루어진다. 이미 언급한 바와 같이, “인간의 잉태와 출생이 그의 생물학적 휘포스타시스를 구성하는 것처럼, 세례는 그를 새로운 실존의 방식으로, 즉 다시 새롭게 태어남으로 이끌며(벧전 1:3, 23), 결과적으로 새로운 휘포스타시스”, 곧 ‘교회적 휘포스타시스’를 구성하게 한다.<sup>79)</sup> 이와 같이 인간의 인격화는 하나의 존재론적 사건이며, 세례를 통하여 예수 그리스도와 연합함으로써 생물학적 실존으로서의 한 ‘개인’(생물학적 실존의 휘포스타시스)은 죽고, 새로운 ‘공동체적 인격’(교회적 실존의 휘포스타시스)으로 거듭난다. 그러므로 인간의 인격화, 즉 인간이 인격으로 실존하게 되는 것은 성령 안에서 그리스도와의 연합되는 세례를 통하여 주어지는 삼위일체 하나님의 인격적 교제에 참여함으로써 이루어진다. 성령 안에서의 세례는 그리스도와 연합되는 사건일 뿐만 아니라 또한 동시에 그의 몸(교회), 공동체로서의 통합을 말하는 “교회적 사건”이다. 그것은 세례를 통하여 관계성의 네트워크에 편입됨을 말하고, 개인은 관계속의 공동체 안에서 인격으로 구성된다.

그와 같이 세례에 의하여 구성된 개인의 인격화는 이제 성만찬을 통하여 하나의 공동체로 구체화되고, 역사적으로 현실화된다. 그러므로 성만찬은 삼위일체 하나님과의 생명의 교제를 육화하고 실현시키는 가장 탁월한 공동체적 사건이다.<sup>80)</sup> 지지올라스에 따르면, 성만찬은 단순히 하나의 은혜의 방편이 아니라, 오히려 그것은 “무엇보

79) Zizioulas, *Being as Communion*, 53.

80) Cf. Zizioulas, *Being as Communion*, 61, 115.

81) Zizioulas, *Being as Communion*, 60.

다도 하나의 회집(synaxis), 공동체, 그리고 관계의 네트워크이며, 그 속에서 인간은 생물학적인 혹은 사회적인 모든 배타성을 초월하는 한 몸의 지체로서 생물학적 존재와는 [전혀] 다른 방식으로 '실존한다'(subsist).<sup>82)</sup> 성만찬은 '그리스도의 몸'으로서의 교회를 구성하며, 다시 교회와 그리스도가 하나의 몸, 즉 "그리스도의 몸"이 되는 자리이다. 성찬 공동체(eucharistic communion)에서 이제 인간 인격의 생물학적 휘포스타시스의 부분적인 표현으로서의 몸(body)은 개인주의와 자기중심성에서 해방되고 초월하여 "공동체(community)의 숭고한 표현", 즉 "그리스도의 몸"(the Body of Christ)이 되며, 더 이상 개인적이고 배타적인 것이 아니라 오히려 "친교와 사랑"(communion and love)의 개념으로 변화되며, 이 '교회적 휘포스타시스'를 통하여 '생물학적인 휘포스타시스'의 자체적 분해 곧 죽음까지도 넘어서게 된다.<sup>82)</sup> 이렇게 하여, 지지올라스에 의하면 성만찬 속에서 "인간은 하나의 보편적 인격의 실존형식을 통하여 세계와 관계하며, 세계 안에서 보편적 현존, 곧 개인이 아니라 참된 인격인 휘포스타시스를 표현하고 실현한다. 그러므로 인간의 실존 안에서 교회는 그리스도 자신이 되고, 또한 교회의 모든 지체들은 그리스도와 교회가 된다."<sup>83)</sup> 그러나 또한 동시에 지지올라스는 이러한 '성만찬적 휘포스타시스'의 초월적이며 미래에 완성될 종말론적 특성을 강조한다.<sup>84)</sup> 그것은 비록 우리가 '성만찬적 휘포스타시스'의 실존으로 존재한다 할지라도 아직은 여전히 '생물학적인 휘포스타시스'에 따른 출생과 죽음을 경험하고 있기 때문이다.<sup>85)</sup> 그러므로 성만찬은 "이미 그러나 아직"(already but not yet)이라는 변증법 속에서 "인간의 종말론적 실존의 역사적 실현과 표지일 뿐만 아니라, 또한 그것의 실현을

82) Zizioulas, *Being as Communion*, 64.

83) Zizioulas, *Being as Communion*, 58.

84) Zizioulas, *Being as Communion*, 61.

85) Zizioulas, *Being as Communion*, 59.

86) Zizioulas, *Being as Communion*, 61, 62.

위한 운동이며 전진이다.”<sup>86)</sup> 그리하여 지지올라스에 따르면, “인간의 교회적 실존, 성찬의 방식에 의한 인간의 휘포스타시스화는 인간의 죽음에 대한 최후 승리의 담보이며, 그 ‘전조’가 된다. 이러한 승리는 본성(nature)이 아니라 인격(person)의 승리이며, 그리하여 인간이 그 자신 안에서 자기-충족적인 승리가 아니라, 하나님과의 휘포스타시스적인 연합(hypostatic union)으로 인한 승리, 곧 교부 기독교론에 있어 인간으로서의 그리스도의 승리이다.”<sup>87)</sup>

## V. 나가는 말: 비판적 고찰과 함의

지금까지 우리는 고대 동방교부, 특히 카파도키안 신학자들의 삼위일체론을 존재론적으로 재해석함으로써 그의 독특한 “인격의 존재론”(ontology of person)에 근거한 지지올라스의 “친교로서의 삼위일체”(the Trinity as communion) 이해의 주요 내용과 그 본질적 특징들 및 그것이 가지는 다양한 신학적 적용과 함의들에 관하여 간략하게 분석하며 살펴보았다. 지지올라스가 자신의 “신교부적 종합”(neo-patristic synthesis)을 통하여 재정립하고자 하는 “인격” 중심의 존재 이해와 신학은 불가피하게 서로 나뉠수 없도록 연결된 삼위일체 하나님과 인간, 그리고 교회의 이해에 있어 분명히 새로운 신학적 사유의 지평을 열어주며, 많은 중요한 신학적 함의들을 함축하고 있고, 또한 이미 지지올라스 스스로 그러한 신학적 적용을 조직 신학적 주제들 전반에 걸쳐 다양하게 시도하고 있음을 살펴보았다. 즉, 그러한 “인격의 존재론” 중심의 신학적 기획을 통하여 그는 고대의 실체(substance) 중심의, 그리고 근대의 개별적 주체(the self) 중심의 철학에 근거한 삼위일체 하나님 이해와 인간이해의 한계와 문제점들을 초극하고자 시도한다. 그것은 배타적으로 자기중심적이며, 개

87) Zizioulas, *Being as Communion*, 64.

인주의적인 ‘실체’ 혹은 ‘주체’ 중심의 폐쇄적이고 자기-파괴적인 존재이해가 아니라, 자유함과 사랑 속에서 철저히 자기초월(엑스타시)적인 관계 중심의 공동체적인 ‘인격’ 중심의 존재 이해로 나아간다. 그리고 그러한 인격적 존재론 이해가 가져오는 신학적 함의들은 놀랍도록 풍성하고, 또한 신학의 제영역에 있어 다양하게 적용되고 확장된다. 여기에 그의 신학적 기획의 독창성과 중요하고도 명확한 여러 장점들과 기여가 있다.

그러나 이러한 “인격의 존재론”에 근거한 지지올라스의 신학적 기획에는 그 독창적 공헌과 많은 장점들에도 불구하고, 적어도 개혁파 신학의 우리 입장에서 보기에는, 여러 가지 문제점들이 여전히 해소되지 않고 있으며, 다양한 측면에서 한계가 노출되고 있음 또한 분명해 보인다. 지면의 한계로 인하여 그 가운데 몇 가지만 간략하게 적시해 보자면, 먼저 지지올라스의 삼위일체론 이해에 있어 가장 큰 문제는 삼위일체 하나님의 존재론적 구성에 있어 분명하게 드러나는 ‘일종의 종속론’적 성향이다. 그는 이것을 시간적인 차서의 문제가 아니라 단지 논리적이며 존재론적인 질서일 뿐이라고 거듭 주장하지만, 명확하고도 엄격한 성부의 군주성(monarch, 단일기원)을 주장하며 계속하여 삼위격간의 명백하고도 해소될 수 없는 존재론적 ‘비대칭성’을 주장한다. 즉, 삼위일체 하나님의 비대칭적-상호적 관계 속에서 성부는 성자와 성령에 의해 “조건지워진 존재”(cf. 성부의 정체성의 전제조건)이지만, 성자와 성령은 성부에 의하여 “구성된 존재”라고 한다. 그는 삼위일체 하나님의 존재방식에 있어 성부의 인격이 유일한 ‘구성 원리’ 혹은 ‘원인’이기 때문에, 이러한 존재론적 비대칭성은 위격간의 구분을 위하여 반드시 필요한 전제조건이라고 주장한다. 이러한 지지올라스의 삼위일체론 이해는 고대 동방교회의 이해를 비교적 충실하게 반영하는 것이긴 하나, 성자와 성령의 위격(인격)의 존재를 성부에게 종속시킴으로서, 그 실체론적 존재와 삼위일체 구성에 있



어 일종의 종속론적 경향을 여전히 해소시키지 못하고 오히려 강화시키는 경향이 있다. 즉, ‘내재적 삼위일체’(the immanent Trinity)에 있어 성자 하나님과 성령 하나님의 존재론적 ‘자존성’(aseity)에 문제를 야기하는 것 같다. 지지올라스의 삼위일체론 이해에 있어 야기되는 이러한 문제는 ‘내재적 삼위일체’(the immanent Trinity)와 ‘경륜적 삼위일체’(the economic trinity)를 개념적으로 그리고 존재론적으로 적절하게 구분하지 아니하고, 경륜상에서 나타나는 삼위일체 하나님의 위격적 질서와 차서를 그의 ‘인격의 존재론’을 통하여 그대로 내재적 삼위일체의 존재론적 질서와 차서에 적용함으로써 일어나는 문제이다. 또한 그의 “인격의 존재론”에서 관계와 공동체성에 지나치게 집중함으로써 ‘실체의 일식현상’(인격에 의해 실체가 실종되는 경향)이 일어나며, 더불어 철저하게 존재를 ‘인격’으로만 이해할 경우, 인간을 제외한 여타 피조물들의 존재론적 특징을 어떻게 이해하여야 하는가라는 문제가 발생한다. 나아가 오랫동안 동/서방 교회의 삼위일체론 논쟁 가운데 중요한 논점인 “필리오케(filioque) 문제”가 여전히 해소되지 않고 남아 있다.

나아가 ‘인격의 존재론’에 근거한 지지올라스의 신학적 기획에 있어 ‘인격의 존재론’이 마치 하나의 블랙홀처럼 작용함으로써, 성경이 가르치는 다른 많은 중요한 신학적 요소들이 간과되거나 왜곡되는 경향이 있다. 즉, 지지올라스의 “인격적 존재론”에 근거한 신학적 사유에 있어 삼위일체 하나님과 인간에 대한 이해 및 기독교론과 성령론, 나아가 교회론에 이르기까지 철저하게 존재론적으로만 경도되어 있기 때문에 다양한 인식론적 측면과 윤리적 행위의 측면이 철저하게 도외시되고 있다. 그리하여 그의 신학에서 “원죄 문제”는 더 이상 존재하지 않으며, “죄”는 어떤 윤리적인 범죄행위의 문제가 아니라 단순히 인간이 인격적인 존재가 되지 못하는 상태의 문제일 뿐이다. 따라서 성경이 가르치는 가장 중요한 복음의 핵심인 예수 그리스도의 십자가와

부활사건에서 말하는 구속사역과 구원의 문제도 더 이상 우리의 죄에 대한 대속적인 사역이 아니라, 오직 성육신을 통한 그의 인격적 존재의 역사적 실현 속에서만 그 의의를 발견하며, 구원이란 존재론적으로 우리의 존재를 ‘인격’으로 구성하는 것으로 환원되어 버리고 만다. 나아가 그러한 지지올라스의 “존재론적 집중”은 신학에 있어 다양한 인식론적 측면들, 계시(말씀)와 설교, 그리고 신앙(믿음)의 역할 등에 관련된 성경의 가르침들뿐만 아니라, 하나님과 인간의 행위의 측면들, 인간의 죄, 회개, 칭의, 성화, 기도 등에 대하여 아무런 긍정적인 역할이 제시되고 있지 않다. 예를 들어, 그의 신학에 있어 믿음(신앙)은 그 어떠한 역할도 하지 못하며, 실제로 그의 저작들에서 신앙에 대한 언급이 거의 없다.

이러한 지지올라스의 새로운 신학적 사유에 있어 ‘인격’으로 이해된 존재론적 측면의 부각은 충분히 중요한 의미가 있는 것이긴 하지만, 항상 어느 한쪽으로 지나치게 경도됨은 전체적인 성경의 가르침을 왜곡할 수도 있다는 것을 우리는 늘 분명하게 인식해야 한다. 즉, 성경은 언약적 관계 속에서 하나님과 인간의 관계를 말하며, 이러한 관계는 분명히 인격적 관계로서의 존재론적인 참여를 말하는 것이기도 하지만, 또한 언약의 대상에 대한 인식론적 관계(신앙의 문제, cf. 호 4:6, 요 17:3)와 윤리적 책임의 관계(언약관계 속에서 주어지는 행위에 대한 윤리적 책임의 문제, cf. 레 11:45, 벰전 1:16, 요 13:34)를 분명히 말하고 있다. 나아가 우리는 성경이 인격적인 하나님과 그러한 하나님의 형상으로서의 인간, 그리스도와와의 연합, 그리고 그리스도의 몸으로서의 교회 등에 대하여 말하고 있지만, 또한 계시(말씀)하시는 하나님, 인간의 범죄 행위, 그리스도의 십자가와 부활의 구속사역, 믿음으로 말미암는 칭의와 성화, 성령의 다양한 사역들, 그리고 교회의 다양한 측면들과 사역들에 대하여도 말하고 있음을 잘 알고 있다. 따라서 우리는 “인격적 존재론”에 기초한 지지올라스의 새로운

신학적 기획이 아직 전체적으로 완성의 단계에 이르지 못하고 있음을 충분히 고려하면서, 그의 독창적인 신학적 기여와 장점들을 적절하게 수용하면서도, 성경의 가르침에 따라 그 한계와 문제점들을 교정하고 더욱 깊이 있게 보완해 나가야 할 것이다. (\*)

# 성경, 교리, 교리적 주석: 칼빈의 증보자 그리스도의 위격적 연합 교리에 비추어\*)



문병호(충신대학교 교수, 조직신학)

## 1. 들어가는 말: 축자적, 신앙의 유비

성경의 권위(*autoritas*)와 자기가신성(*auvtopistij*)은 그 저자(*autor*)가 하나님이라는 사실에서 비롯된다. 이러한 “순환성”이 단지 억측이나 헛된 논변에 불과하지 않음은 하나님은 스스로 존재하시고, 스스로 계시하시는, 살아계신 삼위일체 하나님이기 때문이다. 개혁주의 신학자들은 이를 신학 혹은 계시의 존재의 원리(*principium essendi*)로서 개진하였다. 스스로 존재하는 진리 곧 계시에 대한 확신은 구원의 은총으로 주어진다. 그러므로 “성경에 이르는 길”은 오직 하나님에 의해서 전적으로 이끌리는 것이다. 한 마디(節)의 성역을 뒤로하고 새 마디의 음조를 짚어 가시는 이환봉 교수님이 강단에서 남긴 과묵한 사자후, 그 요체가 여기에 있다.<sup>1)</sup>

성경은 규범하는 규범(*norma normans*)이며 교리는 성경에 의해서 규범된 규범(*norma normata Scriptura*)이다. 교리는 성경의 가

\*) 본 논문은 2015년 5월 12일 고신대 개혁주의학술원에서 주최한 “제7회 칼빈학술세미나”에서 발표한 내용이다.

1) 이환봉, 『성경에 이르는 길』(부산: 고신대학교 출판부, 2005), 23-30, 121-126. 다음 교수님의 박사학위 논문과 다를 바 없이, 본서의 축(*cardo*)은 칼빈의 신학에 있다. Hwan Bong Lee, “Historical Criticism of the Bible: A Critical Examination of Its Validity as a Recognized for Biblical Hermeneutics,” PU for CHE, Th.D. Thesis (April 1992).

르침을 교회가 신앙고백의 형태로 진술한 명제이다. 교리는 그것이 참인 이상 성경에 속한다. 성경은 참 교리에 의해서 그 고백적 가르침이 명제적으로 진술된다. 주석은 성경을 풀어 참 교리를 조명하는 것이다. 이렇듯 성경의 참 교리를 풀어서 조명하는 것을 ‘교리적 주석’이라고 명명할 수 있다.

칼케돈신경에 의해서 수립된 증보자 그리스도의 신인양성의 위격적 연합에 따른 신성과 인성의 속성교통(koinwni, a ivdiwma, twn, communicatio idiomatum)을 다루면서 칼빈과 개혁신학자들은 그것이 위격 안에서(in), 위격을 통하여(through), 위격에로(unto) 간접적으로(indirecte) 일어난다고 보았다. 그리하여 그것이 직접적으로(directe) 교통한다고 본 루터란 정통주의와 대척점에 섰다. 칼케돈신경은 그리스도의 인격(persona)만이 구체(具體, concretum)로서 기체(suppositum)가 되며 신성과 인성의 두 본성(natura)은 추상(抽象, abstractum)으로서 실체(substantia)가 될 뿐 자체로 기체는 될 수 없다고 보았다.<sup>2)</sup> 그리하여 “한 동일하신 분(e[na kai. to.n auvto.n, unum eundemque)”이 “신성에 따라서 성부와 동일 본질이시고, 인성에 따라서 우리와 동일 본질이시며, 모든 것에 있어서 우리와 같으시되 오히려 죄는 없으시며, 실로 창세전에 신성에 따라서 아버지에게서 나셨고, 후일에 동일하신 분이 우리와 우리의 구원을 위하여 인성에 따라서 하나님의 어머니 동정녀 마리아에게서 나셨으며”라고 천명하였다. 여기에 사용된 “신성에 따라서(kata. th.n qeo,thta, secundum deitatem)”와 “인성에 따라서(kata. th.n avnqrwpo,thta, secundum humanitatem)”는 위격적 연합 가운데 있는 양성의 속성교통의 방식을 드러내는 결정적인 표현으로서 본성은 위격 안에 있으나(evnupo,stasij, enhypostasis)

2) “구체”는 개별자 곧 “기체”를 의미한다. 이는 고유하다. 그러나 “구체”가 소유하는 본성은 공유된다. 그것이 “추상”이다. Cf. Heppe, *Reformed Dogmatics*, 444: “추상은 신성과 인성과 같이 본질적으로나 우연히 다른 것에 포함되어 있는 어느 것의 본성이나 형상의 이름이다. 구체는 그 형상이나 본성을 지니고 있는 인격 혹은 주체이다.

위격은 아니라는(avnupo, stasij, anhypostasis) 정통기독론적 관점을 견지하고 있다.

칼빈과 개혁신학자들은 각각의 본성에 따른 속성들이 모두 한 인격에 돌려진다는 점에서만 속성교통을 인정하였다. 그들은 위격 안에서, 위격을 통하여, 위격으로 간접적으로 일어나는 이러한 교통을 성령이 전하는 바에 따른 축자적 교통(communicatio verbalis)이라고 여겼다. 그것은 “단지(tantum)” 하나의 언술 방식(modus loquendi)에 그치는 것이 아니라 실제적으로(realiter) 일어나는 것으로 다루어졌다. 이는 성찬에 있어서의 그리스도의 “영적 그러나 실제적 현존(praesentia spiritualis sed realis)”을 말한 칼빈의 성례론에 부합한다. 여기에서 “영적”이라 함은, 인성에 따라서는 어느 곳에 계시는 한 분 동일하신 주님이 신성에 따라서 모든 곳에 계시는 축자적 교통의 비밀(mysterion)을 함의하고 있다. 성례의 비밀(sacramentum)은 한 분 그리스도께 인성에 따른 localitas와 신성에 따른 ubiquitas를 모두 돌릴 때, 온전히 작용한다.

루터는 신성과 인성의 속성들이 서로 양립할 수 없다고 여겨질 경우 그것들을 묶는 모종의 개념을 상정해서 제 3의 길로 이해하려고 드는 경향을 보였다. 후기 루터에 있어서는 이러한 입장이 철회되지만 그의 제자들은 오히려 스승의 초기 입장을 강화해서 일치신조(Forma Concordiae)에서는 그리스도가 자신의 인성으로써 모든 곳에 현존하신다는 인성의 편재(遍在)를 거론하는데 까지 이르고 있다. 그들은 이를 “신앙의 유비(analogia fidei)”에 충실한 루터의 입장이라고 말하고 있지만 이는 오히려 그것에 역행된다.<sup>3)</sup> 이와는 대조적으로, 칼빈은 서로 양립할 수 없다고 여겨지는 듯한 신성과 인성의 모든 속성들을 한 인격에 속한 것으로 보아 축자적으로 서술하는 가운데서 그

3) “Formula Concordiae (the Formula of Concord),” 제 7조 “affirmativa” 5; 제 8조 “affirmativa” 12. Philip Schaff, ed., *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, vol. 3, *The Evangelical Creeds* (Grand Rapids: Baker, 1983, reprint of the 6th edition of 1931), 139, 153.

비밀을 오히려 부각시키고자 한다. 루터는 축자적인 것을 넘어서서 실제적인 것을 찾으려고 하지만, 칼빈은 축자적인 것이야말로 실제적이라고 여긴다. 칼빈의 성경 해석 방법은 문자적, 역사적, 영적이라고 회자된다. 문자적이거나 영적이기 때문에 유대문자주의를 넘어서고, 영적이거나 문자적이기 때문에 풍유적 해석이 아니라 신학적 해석에 이르게 된다. 역사적 해석은 문자적-영적 해석을 전제한다. 그 때에만 역사비평주의를 넘어서게 된다. 본고에서는 칼빈이 개진한 중보자 그리스도의 위격적 연합 교리가 그의 성경주석에 어떻게 나타나는지를 고찰함으로 이러한 점을 일고하고자 한다.

## 2. 위격적 연합에 따른 속성교통과 소위 초(超)칼빈주의 (the so-called extra Calvinisticum)

소위 초칼빈주의는 개혁주의 신학자들과 루터란들의 성찬 교리에 대한 논쟁으로부터 생겨난 개념이다. 루터란들은 칼빈의 성찬 교리가 그리스도의 영적인 임재를 육체적인 임재와 동일시하기 때문에 자신들의 속성교통에 관한 이론과 배치(背馳)된다고 지적하면서 이를 “extra Calvinisticum”이라는 이름으로 폄하하였다. 그런데 칼빈을 잇는 개혁주의 신학자들은 이 이름이 성경의 가르침을 그대로 따르는 칼빈신학의 특성을 잘 드러내는 오히려 영예로운 호칭이 된다고 여겼다. 그리하여 “소위(the so-called)”라는 말을 그 앞에 붙여 자신들의 입장을 대변하는 이름으로 사용하게 되었다.<sup>4)</sup> 소위 초칼빈주의는 칼빈이 성찬 교리뿐만 아니라 승천 후에도 계속되는 그리스도의 양성적 중보를 설명하면서 그리스도가 그 자신이 육체적으로 거하시는 자리를 떠나시지 아니하시고도 순전히 초(超)육체적인(etiam

4) Cf. Byung-Ho Moon, *Christ the Mediator of the Law: Calvin's Christological Understanding of the Law as the Rule of Living and Life-Giving* (Milton Keynes, UK: Paternoster Press), 105-111.



extra carnem) 방법으로 영적 그러나 실제적인 현존(praesentia spiritualis sed realis)을 하신다는 것을 주장하는데 미친다. 이는 그리스도의 현존은 언제나 전적이나 전체적으로 그리하지는 않는다는 (totus ubique sed non totum, the presence of the whole Christ but not wholly) 원리에 기반한다.<sup>5)</sup>

칼빈의 다음 말이 소위 초칼빈주의의 전형으로 자주 회자된다. 위격적 연합에 따른 속성교통의 교리적 핵심이 여기에 있다. 이는 다음과 같은 논법을 취한다. ‘신성에 따라서는 동시에 모든 곳에 계시므로 옮겨 다니실 수 없는 분이 인성에 따라서 내려오셨으므로, 그 분은 떠나지 아니하시고 내려오셨다.’ 이는 철학적 혹은 논리적 귀결이 아니라 신앙의 유비에 따라 받아들인 성경의 가르침에 대한 축자적 진술 (praedicatio verbalis)이다.

무한한 본질의 말씀이 인간의 본성과 연합하여 한 인격을 이룬다고 해서 우리는 그가 그 속에 갇혀 계신다고 공상하지 않는다. 놀랍도다, 하나님의 아들이 하늘에서 내려 오셨지만 하늘을 떠나지 않으셨도다! 놀랍도다, 그가 처녀의 태중에 계셨으며, 지상에 다니셨으며, 십자가에 달리고자 하셨으며, 처음과 같이 항상 우주에 편만하셨도다!<sup>6)</sup>

5) David E. Willis, *Calvin's Catholic Christology: The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology* (Leiden: E. J. Brill, 1966), 29-33, 44-49.

6) *Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit, 1559. Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, tr. Ford Lewis Battles, *Library of Christian Classics*, vols. 20-21 (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 2.13.4. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 vols. (*Corpus Reformatorum*, vols. 29-87) (Brunswick: C. A. Schwetschke, 1863-1900), 2.352. 이하 *Inst.* 2.13.4 (*CO* 2,352)와 같이 표기. 인용 부분의 원문: “etsi in unam personam coaleuit immensa verbi essentia cum natura hominis, nullam tamen incusionem fingimus. Mirabiliter enim e coelo descendit filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret; mirabiliter in utero virginis gestari, in terris versari, et in cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret, sicut ab initio.”

칼빈이 개진한 소위 초(超)칼빈주의는 그리스도의 신인양성의 위격적 연합 관점에서 파악된다.<sup>7)</sup> 칼빈은 대리적 속죄에 대한 루터의 이론이 그리스도의 양성의 속성간의 “위격적 교통(a hypostatic communication)”이 아니라 “실제적 교환(a real exchange)”에<sup>8)</sup> 기초함으로써 오류에 빠져 있었다는 것을 간파하면서<sup>9)</sup>, 성육신한 중보자 그리스도의 인격과 사역에 관하여 다양하게 기술된 성경의 본문들은 위격적 연합에 따른 “속성교통”이라는 관점에서 일관성 있게 읽어야 한다고 주장한다. 칼빈에 따르면, “속성 혹은 특성의 교통(communicatio idiomatum sive proprietatum)”은 다음과 같은 양상으로 나타난다.<sup>10)</sup> 이러한 구별은 성경의 서술에 따른 독자적인 것이다.<sup>11)</sup>

첫째, 성자께서 아브라함이 나기 전에 계셨으며(요 8:58), 모든 피조물보다 먼저 나셨으며(골 1:15, 17), 영원히 아버지와 함께 영광을 받으시며(요 17:5), 언제나 아버지와 함께 일하시는 분이라는(요 5:17) 말씀들 가운데서 보듯이 신성에 고유한 속성만을 표현하는 경우에도 양성의 위격적 연합의 관점에서 읽어야 한다. 영원히 성부와

7) Willis, *Calvin's Catholic Christology*, 82-83, 128-129; Alexandre Ganoczy, *Ecclesia Ministrans: dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin* (Freiburg: Herder, 1968), 45-61.

8) Gerhard O. Forde, “The Work of Christ,” in *Christian Dogmatics*, ed. Carl E. Braaten etc. vol. 2 (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 53.

9) Cf. Robert A. Peterson, *Calvin's Doctrine of Atonement* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1983), 11-26; Henri Blocher, “The Atonement in John Calvin's Theology,” in *The Glory of Atonement: Biblical, Historical & Practical Perspectives*, 279-303.

10) 여기에 제시된 속성교통에 관한 네 가지 분류는 *Inst.* 2.14.2-3 (CO 2,354-355)에서 개진된 것으로 다음으로부터 수정해서 재인용. 문병호, 『30 주제로 풀어 쓴 기독교 강요』(서울: 생명의 말씀사, 2013, 수정증보판), 147-150.

11) 성경해석에 있어서 칼빈은 “원전[성경]의 의미에 충실한 것을 첫 번째 원리로 삼았다.” A. M. Hunter, “Calvin as a Preacher,” *Expository Times* 30/12(1919), 563. 성경의 참 의미—혹은 본래적 의미—에 대해서, T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1993, 2nd ed.), 93-108. 칼빈이 독자적인 성경해석을 함에 있어서 원어에 충실했음에 대해서, John D. Currid, *Calvin and the Biblical Language* (Ross-shire, UK: Mentor, 2006), 31-43.

함께 계시고 일하시는 분으로서 예수 그리스도는 참 하나님이지만 동시에 이 땅에 오신 참 사람이시라는 사실을 함께 새겨야 한다.

둘째, 인성의 고유한 속성만을 표현하는 말씀들도 양성의 위격적 연합의 관점에서 읽어야 한다. 이와 관련해서는 성자의 낮아지심과 육체 가운데 오심이 자주 말씀된다. 예컨대, 성자는 “아버지의 종”이다(사 42:1). 그는 자신의 영광을 구하지 않으시고(요 8:50), 자신의 뜻을 행하려 하지 않으시며(요 6:38), 지혜와 키가 자라 가는 분이며(눅 2:52), 사람들이 보고 만질 수 있는 분이시다(눅 24:39). 주님은 자신이 하는 말은 스스로 하는 것이 아니라고 하셨다(요 14:10). 뿐만 아니라 마지막 날과 때는 자신도 모른다고 하셨다(막 13:32; 마 24:36). 그리스도의 인성만을 표현하는 이러한 구절들을 읽을 때에도 그의 신성을 깊이 묵상함으로써 대속의 진정한 비밀을 깨닫게 된다. 그는 여느 사람과 다름없이 연약함을 지니시고 시간에 따라서 성장해 가는 분이시지만 또한 참 하나님이시므로 언제든 완전하고 불변하시다.

셋째로, 신성에 고유한 속성과 인성에 고유한 속성이 함께 표현되는 다음 본문들은 오직 위격적 연합에 따른 속성교통의 관점에서만 합당하게 이해할 수 있다: “하나님이(신성) 자기 피로(인성) 사신 교회”(행 20:28), “영광의 주를(신성) 십자가에 못 박지(인성) 아니하였으리라”(고전 2:8), “생명의 말씀에 관하여는(신성) 우리가 들은 바요 눈으로 본 바요 자세히 보고 우리의 손으로 만진 바라(인성)”(요일 1:1), “그가[하나님이](신성) 우리를 위하여 목숨을 버리셨으니(인성)”(요일 3:16) 등.

복음서의 많은 구절들은 주어는 신성을 술어는 인성을 제시하거나, 혹은 그 반대 경우, 혹은 주어는 인성을 술어는 신인양성을, 혹은 그 반대 경우 등 다양하지만 언제든 신인양성의 위격적 교통이라는 관점에서 읽어야 한다. 십자가에서 피 흘려 죽으심은 인성에 따라서 그리

하셨으나 그 사역이 참 하나님이지자 참 사람이신 주님께 동시에 함께 돌려진다. 그러므로 하나님이 자기 피로 교회를 사셨다는 말씀과 영광의 주께서 십자가에 달리셨다는 말씀이 모순된 것이 아니라 오히려 위격적 연합의 비밀을 심오하게 제시하고 있다.

참 하나님이시며 참 사람이신 그리스도께서 우리를 위하여 십자가에서 피를 흘리셨다는 말씀으로 그 분께서 인성 가운데 하신 일을 신성으로 돌린다. 그리스도의 죽으심이 신성에 고유하지는 않다. 그러나 이치에 맞지 않는 것은 아니다.<sup>12)</sup>

넷째로, 칼빈은 그리스도의 속성 교통을 다루면서 성경에는 신성과 인성을 동시에 함의하는 인격을 전하는 구절들이 많음을 지적한다. 이 구절들은 중보자로서의 “그리스도의 참 실체를(veram Christi substantiam)” 신성이나 인성으로 특정할 수 없는 경우로서 동일한 말씀으로 양성의 어퍼함을 동시에 나타내는 본문들도 위격적 연합에 따른 속성교통의 관점에서 읽어야 한다. 이러한 본문들은 요한복음에 많이 나타난다. 예컨대, 예수 그리스도께서는 죄를 사하는 권능을 가지시고(요 1:29; 막 2:10), 마지막 날 산 자와 죽은 자의 심판주로서 공경을 받으시며(요 5:21-23), “세상의 빛”(요 8:12; 9:5), “선한 목자”(요 10:11), 구원의 “문”(요 10:9), “참 포도나무”(요 15:1)로서 자신의 사역을 감당하신다는 말씀들이 이에 해당한다. 무엇보다 예수 그리스도께 “주”라는 이름을 사용하는 것은 신성과 인성을 함께 아우르는 가장 중요한 표현이다(고전 8:6). 이러한 권위와 사역은 단지 사람에 불과한 자에게는 부여될 수 없다. 뿐만 아니라 하늘에 계신 아버지께도 이를 그대로 돌릴 수는 없다. 왜냐하면 아버지께서 성육신

12) *Inst.* 2,14,2 (CO 2,353-354): “quoniam is qui verus erat Deus et homo, Christus, sanguinem suum pro nobis crucifixus fudit, quae in humana eius natura peracta sunt, ad divinitatem improprie, licet non sine ratione, transferuntur.”

한 아들에게 이를 맡기셨기 때문이다. 그러므로 이러한 구절들이 신성과 인성 어느 한 성에만 특정되는 속성을 제시한다고 볼 수는 없다.

이러한 분류가 칼빈에게만 고유한 것은 아니다.<sup>13)</sup> 칼빈의 고유성은 이러한 분류가 신학적 사변의 산물이 아니라 성경 언어와 역사와 문맥에 충실한 주석의 열매라는 점에 있다.<sup>14)</sup> 스코틀랜드의 신학자 맥고완은 칼빈의 설교의 특징을 다섯 가지로 들어, 그것이 성경의 권위에 기초하고, 강해적, 체계적, 교리적이며, 목회와 예배의 일환으로 행해졌다는 점을 지적한다.<sup>15)</sup> 우리는 이를 칼빈의 주석에도 적용해 볼 수 있을 것이다. 이를 염두에 두고 신성양성의 속성교통론의 기초가 되는 위격적 연합 교리를 칼빈이 어떻게 그의 성경주석에서 전개하고 있는지 아래에 살펴보고자 한다.

### 3. 위격적 연합 교리에 관한 주석: 신인양성의 속성교통에 주목하여

칼빈의 주석 가운데 요한복음과 요한일서 주석에 위격적 연합 교리가 가장 두드러지게 나타난다. 요한문헌에는 ‘나는……이다(ejgwv eijmiv)’라는 표현이 반복해서 나타나며 그리스도의 인격과 사역에 대한 그 자신의 증언이 풍부하다. 칼빈은 공관복음을 “중보자의 모든 의무(partes)”를 다룬 “몸(corpus)”이라고 부르고 요한복음을 “영혼(anima)”이며 “다른 작품들을 이해하기 위한 길을 여는 열쇠(clavis)”라고 부른다.<sup>16)</sup> 이러한 점을 감안하여 위격적 연합이라는 교리적 주제(locus classicus)를 그것을 증언하는 요한문헌의 본문들을

13) Cf. Heinrich Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church: The Classic Collection of Lutheran Theological Writers*, tr. Charles A. Hay and Henry E. Jacobs (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961, reprint, 3<sup>rd</sup> revised ed. of 1889), 314.

14) Cf. David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 52-81.

15) A. T. B. McGowan, *The Divine Spiration of Scripture: Challenging Evangelical Perspectives* (Nottingham, UK: Apollos, 2007), 192-205.

중심으로 고찰한다.

### 3.1. 말씀이 육신이 되심

칼빈은 제 2위 성자 하나님的人格 자체가 성육신의 비밀의 원천이 됨을 강조한다. “하나님의 아들이 인성을 취하심의 형언할 수 없는 은밀함(ineffabile arcanum)”은 “하나님의 본질로 계신 진정한 위격(veram in essentia Dei hypostasin)”에 있다. “말씀이 육신이 되어”라는 말씀의(요 1:14) “자명한 의미(clara sententia)”는 “창세 전에 나신 하나님의 말씀이 언제나 아버지와 함께 거하시면서 사람이 되셨다”는데 있다.<sup>17)</sup>

칼빈은 그리스도의 인격을 “무엇보다도 적절히(magis proprie)” 표현한 말이 “육체로 나타나신 하나님(Deus manifestatus in carne)”이라고 본다.<sup>18)</sup> 칼빈은 주님이 자신을 계시하신 많은 본문이 “단지 그의 신성 자체를(in nudam divinitatem)”를 말하고자 함도 “그의 인성”을 말하고자 함도 아니고 “육체 가운데 나타나신 하나님의 아들에 대한 묘사(elogium filii Dei in carne manifestati)”를 담고 있다고 주석한다.<sup>19)</sup> “육체 가운데 나타나신 하나님(Deus manifestatus in carne)”으로서 대속의 중보를 행하시는 주님의 어떠한 사랑을 드러내는 말씀들로 여겨야 한다는 것이다.<sup>20)</sup>

16) 『칼빈주석』, “The Theme of the Gospel of John,” CO 47.vii. 이하 칼빈의 구약 주석은 *The Commentaries of John Calvin*, 46 vols., Calvin Translation Society Edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1948–1950) 사용 (vols. 1–15). 그리고 신약 주석은 John Calvin, *New Testament Commentaries*, ed. D. W. Torrance, T. F. Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1960–1972)을 사용. 이하 본 작품은 『칼빈주석』으로 CO의 출처를 성경 장·절과 함께 표기. Cf. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, 31, 60–84.

17) 『칼빈주석』, 요 1:14 (1, 19–20, CO 47, 13–14).

18) 『칼빈주석』, 딤후 3:16 (233–234, CO 52, 289–290).

19) 『칼빈주석』, 요일 2:22–23 (259–261, CO 55, 324–326); 요 6:57 (1, 171–172, CO 47, 156); 요 8:58 (1, 235–236, CO 47, 215–216); 요 17: 24 (2, 151, CO 47, 390).

칼빈은 “말씀이 육신이 되어”라는 말씀을(요 1:14) “하나님의 아들은 시간적인 시작을(temporis initium) 지니지 않으신 영원한 말씀이신 채로 여전히 계시면서 어느 시점에 사람이 되셨다(homo esse coepit)”고 하여 소위 초칼빈주의의 일단을 드러낸다.<sup>21)</sup> 소위 초칼빈주의는 초대교회의 그리스도 찬송시라고 알려진 빌 2:5-11에 대한 칼빈의 주석에도 나타난다. 그리스도는 “하나님의 본체(forma Dei)”로서(빌 2:6) 영원한 “엄위(maiestas)”를 지니신다. 성육신한 주님이 자기를 비우심은(빌 2:7) 신성의 포기가 아니라 한 인격 안에서 의 인성을 취하심으로 신성이 인성과 연합함을 뜻한다. 이는 다음과 같이 주석된다. “하나님의 아들이신 분이 실제로 아버지와 동일하시며, 자신의 영광을 제한하심이 없이, 종의 모양으로 육체 가운데 자신을 드러내셨다.”<sup>22)</sup>

소위 초칼빈주의는 성육신 전의 증보자 그리스도의 임재를 설명하기 위한 신학적인 기반을 제공한다. 야곱의 사닥다리 위에 나타난 여호와의 사자를 주석하면서 칼빈은 “그리스도의 몸이 유한하다는 사실은 그가 땅과 하늘을 가득 채우시는 것을 제한하지 못한다. 왜냐하면 그의 은혜와 능력이 모든 곳에 퍼져 있기 때문이다”라고 말한다.<sup>23)</sup> 같은 맥락에서, “고대에 그리스도가 인간의 모습(forma hominis)으로 나타나셨을 때, 그것은 이후에 하나님이 육체 가운데 오셨을 때 보여 주셨던 신비의 서곡(praeludium mysterii)이었다”고 주장한다.<sup>24)</sup> 비록 그리스도는 아직 육신 가운데 나타나시지는 않았지만, “언제든지 그가 그 자신을 조상들에게 나타내셨을 때는 하나님과 그들 사이의

20) 『칼빈주석』, 요 10:30 (1,273, CO 47,250); 요 10:38 (1,277, CO 47,253-254). Cf. 『칼빈주석』, 요 14:10, 20(2,78-79, 84, CO 47,326, 331).

21) 『칼빈주석』, 요 1:14 (1,20-21, CO 47,14-15).

22) 『칼빈주석』, 빌 2:6-7 (247-248, CO 52,25-26): “……eum qui filius erat Dei, re ipsa Deo aequalis, abstinuisse tamen sua gloria, quum in carne speciem servi prae se tulit.”

23) 『칼빈주석』, 창 28:12 (2,113, CO 23,391).

24) 『칼빈주석』, 수 5: 14 (87-88, CO 45,464).



중보자였으며,<sup>25)</sup> “미래 그의 사역의 실례(specimen)”를 제시하셨다고 보는 것도 같은 경우이다.<sup>26)</sup> 성육신 전의 그리스도의 중보를 특별히 강조하는 입장에 비추어 우리는 칼빈이 그리스도의 영적이거나 실제적인 편재(遍在)가 역사 가운데 시종 구현되고 있음을—비록 구약에서는 예표적이거나—확실했음을 추론해 볼 수 있다.<sup>27)</sup>

### 3.2. 세 가지 종류의 신인양성의 교통

#### 3.2.1. 은사의 교통(communicatio gratiarum)과 성도의 그리스도와의 연합(unio cum Christo)

그리스도는 “성령의 능력”으로 “마치 신적인 인간과 같이(quasi divinum hominem)” “그의 인격 가운데” “인성에 있어서” “하늘의 능력(coelestis virtus)”을 지니신다. 인성은 신성의 고유한 속성을 그대로 지닐 수는 없으나, 신성과 연합함으로 그 고귀함을 누리게 된다.<sup>28)</sup> 오직 그리스도 안에서 “하나님의 엄위가 육체에 결속된다(Dei maiestas cum carne coniuncta).”<sup>29)</sup> 우리가 하나님과 결속하는 유일한 고리는 그리스도와의 결속이다(unicum esse vinculum nostrae cum Deo coniunctionis, si Christo coniuncti sumus).<sup>30)</sup>

“임마누엘”이라는 이름은(마 1:23) 그리스도가 “하나님과 사람들

25) 『칼빈주석』, 창 18:13 (1,475, CO 23,13).

26) 『칼빈주석』, 출 23:20 (1,404, CO 24,252). Cf. 출 3:2 (1,61, CO 24,35-36); Ps 132:10 (5,153, CO 32,347); 사 19:20 (2,75, CO 36,344); 단 7:13 (2,40-44, CO 41,59-62); 단 8:15 (2,111-112, CO 41,109-110); 마 28:18 (3,250, CO 45,821); 딤후 1:5 (292, CO 52,348); 히 8:5 (107, CO 55,99); 히 8:6 (108, CO 55,99-100).

27) 다음은 이러한 경향을 언약, 율법, 왕국이라는 세 가지 관점에서 고찰하고 있다. T. H. L. Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1986), 194-205.

28) 『칼빈주석』, 마 3:16 (1,131, CO 45,126).

29) 『칼빈주석』, 마 9:8 (1,261, CO 45,247).

사이의 교통의 방식”이 되신다는 점을 지시한다. “그리스도를 통하여 우리는 하나님의 호의를 얻을 뿐만 아니라 효과적으로 그와 하나가 된다(unum cum eo efficitur).”<sup>31)</sup> 이렇듯, “신성의 모든 충만이 육체로” 거하시는(골 2:9) “그리스도 안에서 하나님은 자신을 전부 우리에게 교통하신다(totum se nobis communicat).”<sup>32)</sup> 성령이 그리스도께 무한이 임하였다. 그것은 은사의 종류 여하에 따라서 제한적으로 부여된 것이 아니다. 아버지는 자신의 영의 무한한 부요함을 아들에게 부여주셨다. 그리하여 그 충만함에 모든 구원받은 자녀들이 동참하게 하셨다.<sup>33)</sup>

비록 의는 오직 하나님으로부터만 흘러나오지만, 그 완전한 현현은 그리스도의 육체 외에 그 어느 곳에서도 일어나지 않는다. 그의 육체 안에서 사람의 구속이 이루어졌기 때문이다. 그의 육체 안에서 죄를 속하기 위한 희생제물이 드러졌으며, 우리를 하나님과 화해시키기 위한 하나님을 향한 복종이 이루어졌다. 그리하여 마지막에, 죽음을 이기고, 그의 육체는 하늘의 영광 속으로 취해졌다.<sup>34)</sup>

그리스도는 “그가 자신의 본성 가운데 지니신 것을 우리를 양자로 삼으심으로 우리에게 교통하신다(quod natura proprium habet nobis adoptione communicat).”<sup>35)</sup>

30) 『칼빈주석』, 요 16:27 (2,130, CO 47,371).

31) 『칼빈주석』, 마 1:23 (1,68-69, CO 45,68-69).

32) 『칼빈주석』, 골 2:9 (331, CO 52,104).

33) 『칼빈주석』, 요 3:34 (1,85, CO 47,74-75).

34) 『칼빈주석』, 요 6:51 (1,167-168, CO 47,152-153).

35) 『칼빈주석』, 요 8:36 (1,223, CO 47,62).

### 3.2.2. 속성의 교통(communicatio idiomatum)

속성의 교통은 한 인격 안에서 한 본성에 속한 속성들이 다른 본성에 “돌려지는(transfertur, aptetur)” 경우를 의미한다. “하나님이 자기 피로 사신 교회”라는 말씀을(행 20:28) 주석하면서 칼빈은 “여기에서 바울이 피를 하나님께 돌린 것은 우리를 위하여 자신의 피를 흘리신 사람 예수 그리스도는 또한 하나님이셨기 때문이다. 교부들은 한 본성의 속성이 다른 본성에 돌려지므로 이러한 형태의 어법을 속성의 교통이라고 불렀다”라고 하여 이에 대한 자신의 분명한 입장을 피력하였다.<sup>36)</sup>

칼빈에 따르면, “하늘에서 내려온 자 곧 인자 외에는 하늘에 올라간 자가 없느니라”는 말씀에서(요 3:13) “인자”는 인성에 따른 표현이고 하늘에 올라간 자는 신성에 따른 표현이다. 이렇듯 “인격의 하나됨으로 인하여 한 본성에 속한 특성이 다른 본성의 특성에 돌려지는 것은 (transferri) 자주 있는 일이며 통상적이다.”<sup>37)</sup> 이렇듯 부활하신 주님의 신인양성의 위격적 연합에 대해서 강조하고 있다.<sup>38)</sup> 이와 관련하여 칼빈은 “신성이 쉬고 있는 동안에(quiescente divinitate)” 인성은 죽음을 죽으셨다는 이레네우스(Irenaeus)의 말이 광범위하게 적용될 수 있다고 지적하므로 신인양성의 속성의 교통에 관한 자신의 입장을 분명히 개진하였다.<sup>39)</sup>

무엇보다 이와 관련하여 주님의 겹세마네 기도에 관한 칼빈의 주석이 주목된다. 주님은 인성에 따라서 “죽음의 공포에(metu mortis)” 휩싸여 계셨지만 “신적인 영광의 엄위”를 버리지 아니하셨다. 그에

36) 『칼빈주석』, 행 20:28 (2,184, CO 48,469): “Sicuti hoc loco sanguinem Deo tribuit Paulus: quia homo Iesus Christus, qui suum pro nobis sanguinem fudit, etiam Deus erat. Haec loquendi figura veteribus dicta est idiomatum communicatio, quod naturae unius proprietates alteri aptetur.”

37) 『칼빈주석』, 요 3:13 (1,72, CO 47,62).

38) 『칼빈주석』, 요 6:62 (1,174, CO 47,159).

39) 『칼빈주석』, 눅 2:40 (1,106-107, CO 45,104); 마 14:23 (2,151, CO 45,440-441).

계는 “경건과 엄위(pietas et maiestas)”가 함께 있었다(암브로스, Ambrose). 다만 신성에 따른 능력이 “마치 숨은 듯 일시적으로 쉬고 있었다(quasi abscondita ad tempus quievisse).” 그러나 고통당하고 두려워하는 동안에도 인성은 그것과 연합되어 있는 말씀의 권능에 의지하였다. 그리스도의 뜻은 인성에 따른 자발적인 것으로 성부의 뜻에 일치하였다(알렉산드리아의 키릴, Cyril of Alexandria). 그러므로 단의론자들(Monothelites)의 주장은 잘못되었다.<sup>40)</sup>

칼빈은 신인양성의 증보가 없다면 우리의 구원도, 아버지께 영광을 올림도, 그 동일한 영광으로 아들이 높아짐 곧 승귀도 없다는 점을 분명히 적시하고 있다.

우리의 복은 죄로 말미암아 지워진 하나님의 형상을 우리 안에서 회복하고 갱신하는 것에 있다. 그리스도는 영원하신 하나님의 말씀으로서 하나님의 살아있는 형상(viva imago)일 뿐만 아니라 그가 우리와 함께 지니신 그의 인성에 있어서도 아버지의 영광이 새겨진 영상(影像, effigies)이시다. 그리하여 그는 우리를 변화시켜 그의 지체로 삼으신다.<sup>41)</sup>

### 3.2.3. 사역의 교통(communicatio apotelesmatum)

영원하신 하나님의 말씀이 육신이 되셔서 신인양성의 증보자로서 대속의 사역을 다 이루셨다. “생명이시자 생명의 근원(vita et fons vitae)”이 되시는 영원하신 하나님의 아들이 영혼과 육체의 사람이 되시고 그 인성에 따라 십자가에 죽으심으로 그리하셨다. 신성에 따라서 영원한 생명하신 분이 인성에 따라서 죽으셨다.<sup>42)</sup>

“하나님을 믿으니 또 나를 믿으라”는 말씀을(요 14:1) 주석하면서

40) 『칼빈주석』, 마 26:37-39 (3,147-148, 151, CO 45,719-720, 723).

41) 『칼빈주석』, 요 17:22 (2,149, CO 47,388).

42) 『칼빈주석』, 요일 1:2 (235, CO 55,301).

칼빈은 믿음의 주초(柱礎)가 그리스도의 성육신과 양성의 위격적 연합에 따른 중보에 있음을 다음과 같이 말한다. “교만한 사람들은 그리스도의 비하를 부끄러워하고 하나님의 불가해한 신령(神靈)으로 날아 올라간다. 그러나 믿음은 하나님으로서 우리가 보기에 낮은 곳에 처하신 그리스도께 의탁하지 않는 한 결코 하늘에 이를 수 없다. 뿐만 아니라 그리스도의 연합함에서 기초를 찾지 않는 한 그것은 결코 확고해질 수 없다.”<sup>43)</sup>

“하나님을 자기의 친아버지라 하여 자기를 하나님과 동등으로 삼으심”으로(요 5:17) 사람이 되신 주님이 자신의 신성을 드러내신 것은 그가 “그리스도의 직분을 수행하는” “구원의 저자(salutis autorem)”가 되심을 알리시기 위해서였다.<sup>44)</sup> “아들이 아버지께서 하시는 일을 보지 않고는 아무 것도 스스로 할 수 없나니 아버지께서 행하시는 그것을 아들도 그와 같이 행하느니라”는 말씀(요 5:19) 주석하면서 칼빈은 본문이 그리스도가 하나님이라는 사실이나 그가 성부와 구별되는 성자의 위격을 지니고 계시다는 사실을 말하는데 그치는 것이 아니라, 그리스도의 신성을 믿지 않는 유대인들에게 그의 인성이 아니라 “그의 가시적인 육체 아래 숨겨진 하나님의 능력으로(divina virtute, quae sub carne visibili latebat)” 병자를 치유하였음을 부각시켜 그의 사역이 신성과 인성의 양성적 중보로 말미암은 것이라는 사실을 알고자 기록되었다는 점을 강조한다. 이로부터 주님의 일은 “하나님의 일(opera divina)”이기 때문에 안식일에도 금할 수 없을 뿐만 아니라 오히려 안식일에 더욱 적극적으로 수행되어야 한다는

43) 『칼빈주석』, 요 14:1 (2.74, CO 47.322): “Pudet superbos homines humilitatis Christi: ideo ad incomprehensibile Dei numen evolant. Atqui nunquam in coelum perveniet fides, nisi quae Christo, qui humilis in speciem Deus apparet, se submittat neque unquam stabilis erit, nisi futuram quaerat in Christi infirmitate.”

44) 『칼빈주석』, 요 5:17 (1.124, CO 47.111-112).

45) 『칼빈주석』, 요 5:19 (1.125-126, CO 47.112-113). Cf. 『칼빈주석』, 마 12:11 (2.32, CO 45.328).

결론을 이끌어낸다.<sup>45)</sup>

주님은 우리의 대속을 위하여 “육체의 본질과 정서(essentia carnis et affectus)”를 함께 지니셨다. 그리하여 연합함 가운데 대속의 죽음을 죽으셨다.<sup>46)</sup> “신격이 육체의 연합함에 여지를 허락하신 방식으로 (quomodo deitas locum cesserit carnis infirmitati)” 대속의 죽음의 역사가 일어났다. 그리하여 영혼과 육체의 전인적 죽음에 복종하신 분이 죽음에 대한 “승리자(victor)”가 되셨다.<sup>47)</sup>

### 3.3. 위격적 연합과 그리스도의 영, 하나님의 맞추심(accommodatio divina)

칼빈은 하나님의 보좌 우편에 계신 주님의 신인양성의 위격을 다루면서 종종 “그리스도의 영(spiritus Christi)”이라는 말로 신성을 대신한다. 주님이 “생명의 빛”이라는 말씀을 주석하면서(요 8:12) 칼빈은 비록 그리스도는 “몸으로는(corporis adspectu)” 우리를 떠나 계시지만 “그의 영의 비밀스러운 능력은 날마다 우리 가운데 조명된다”고 강조한다.<sup>48)</sup> “성령은 그리스도와 무관히 어떤 것도 우리에게 부여하지 않으신다. 그는 그가 우리에게 비추시는 것을 그리스도로부터 취하신다.”<sup>49)</sup>

성령을 “그리스도의 영”으로 특정하여 부르는 것은(롬 8:9), 그 “충만함(plenitudo)”이 우리의 증보자시며 머리이신 그리스도께 부여하셨으므로 그에게서 우리가 “우리의 몫(nostrum portio)”을 받아 누리게 된다는 의미가 있다.<sup>50)</sup> 성자와 성령은 각각의 특성에 따라서 구

46) 『칼빈주석』, 히 2:17 (32-33, CO 55.34).

47) 『칼빈주석』, 마 27:46 (3.207-208, CO 45.779).

48) 『칼빈주석』, 요 8:12 (1,210, CO 47.192).

49) 『칼빈주석』, 요 16:14 (2,122, CO 47.364): “Ergo nihil seorsum a Christo spiritus nobis confert, sed a Christo sumit quod in nos transfundat.”

50) 『칼빈주석』, 롬 8:9 (164-165, CO 49.145).

분된다. 보혜사 성령을 “그리스도의 영”이라고 부르는 것은 그 능력과 작용으로 그리스도의 의가 역사하기 때문이다. 보혜사 성령의 임재로 말미암아 ‘우리 밖에(extra nos)’ 계신 그리스도가 ‘우리 안에(in nobis)’ 계신다.<sup>51)</sup> 그리하여 우리를 위하여 계속적으로 중보하신다. 이러한 중보는 그리스도 안에서 하나님을 아는 지식에 미친다. 이러한 측면에서 보혜사 성령은 그리스도의 영이자 진리의 영이라 일컫는다.<sup>52)</sup> 여기에서 우리는 나를 초월한 말씀이 내 속에서 말씀된다는 소위 초칼빈주의의 인식론적 차원을 발견한다.<sup>53)</sup>

이러한 위격적 연합의 인식론적 차원이 칼빈이 『기독교 강요』와 신학적 작품들, 그리고 주석과 설교 등에서 누차 언급하고 있는 하나님의 맞추심이란 개념에 잘 드러난다. 신학자들은 주로 그 기원과 용례를 연구함에 있어서 수사학적인 관점에서 접근하였다. 그러나 칼빈에게 있어서 이 개념은 그 이상의 신학적 의미를 갖는다.<sup>54)</sup> 신구약이 실체에 있어서는 하나이나 경륜에 있어서는 다양하다고 지적하면서 그 다양함을 설명하거나,<sup>55)</sup> 여기에서와 같이 위격적 연합에 따른 양성의 속성교통을 다룰 때 하나님의 맞추심이라는 개념이 현저히 나타난다.

칼빈은 이 땅에 사람으로 오신 독생자에게 “은혜와 진리가 충만”하다고 전하는 말씀은(요 1:14) 우리에게 “그에 대한 사변적인 지식이

51) Willem van't Spijker, "'Extra Nos' and 'In Nobis' by Calvin in a Pneumatological Light," in *Calvin and the Holy Spirit*, ed. Peter De Klerk (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1989), 44-46.

52) W. Balke, "Calvin's Concept of Freedom," in *Freedom*, ed. A. van Egmond, D. van Keulen (Verspreiding in Belgium: Uitgeverij Callenbach, 1996), 36.

53) Cf. Heiko A. Oberman, "The 'Extra' Dimension in the Theology of Calvin," in *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 239-258.

54) Cf. Ford Lewis Battles, "God was Accommodating Himself to Human Capacity," *Interpretation*, 31/1 (1977), 19-38; David F. Wright, "Calvin's Accommodation Revisited," in *Calvin as Exegete*, ed. Peter De Klerk (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1995), 171-193; Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries*, 98-101.

55) *Inst.*, 2, 11, 13-14 (CO 2, 338-340). Cf. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 43, 112; Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries*, 69-82.



아니라 실제적인 지식을 제공한다”고 하면서 “은혜와 진리”라는 용어는 일종의 “치환(per hypallagen)”으로서 모든 일에 있어서 그리스도가 우리의 구세주시며 메시아라는 사실을 가장 특징적으로 부각시키기 위하여 사용된 것이라고 설명한다. 곧 우리에게 맞추신 말이라는 것이다.<sup>56)</sup> “평범한 단순성(plebeia simplicitas)”이 그리스도의 “교수방법(ratio docendi)”이다.<sup>57)</sup> 그리스도는 “아버지의 유일하신 해석자(unus patris consiliarius)”로서 감추어진 비밀을 우리에게 알리신다.<sup>58)</sup> 다양한 양상의 속성교통은 그러한 맞추심의 은혜를 우리에게 드러낸다.

#### 4. 결론: 축자적 그리고 기독교론적

칼빈은 “모든 복음이 그리스도 안에 포함되어 있다(totum evangelium in Christo contineri)”고 여기고, 복음의 핵심을 그리스도의 인격 자체에서 찾는다.<sup>59)</sup> 은사의 교통과 속성의 교통과 사역의 교통은 성경말씀에 따른 “축자적 교통”의 세 가지 양상을 뜻할 뿐, 서로 별개가 아니다.

성령의 감동으로 기록된 하나님의 말씀은 성령의 조명과 감화로, 믿음으로 수납된다. 성경은 하나님이 그 속에서 친히 말씀하심으로 믿음으로 수납할 때 교리적 확실성(certitudo)이 담보된다. 이러한 점에 착안하여 칼빈은 오직 신앙의 유비로만 주어진 본문들에 부합하는 체계적인 가르침 곧 교리(doctrina)를 가장 엄정하게 제시할 수 있다고 보았다.<sup>60)</sup> 이와 관련한 가장 첨예한 논쟁이 우리가 다룬 그리스

56) 『칼빈주석』, 요 1:14 (1,22, CO 47,15).

57) 『칼빈주석』, 요 3:12 (1,71, CO 47,61).

58) 『칼빈주석』, 요 3:13 (1,22, CO 47,62).

59) 『칼빈주석』, 롬 1:3 (15-16, CO 49,15).

60) Cf. Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, vol. 2, Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology* (Grand Rapids: Baker, 1993), 63-66.

도의 위격적 연합에 따른 신인양성의 ‘축자적 교통’과 관련하여 종교 개혁기에 일어났다. 칼빈의 성경해석을 특징짓는 “간결성과 유익성 (brevitas et facilitas)”은 단지 문체와 어투의 문제에 그치는 것이 아니라 주어진 본문의 교리적 의미를 추구하는 엄정한 주석의 자세에 일차적으로 관련되어 있음을 우리는 본고에서 주목하였다.<sup>61)</sup>

칼빈의 설교 역시 이러한 기독교론적 관점이 시종 견지된다.<sup>62)</sup> 칼빈의 설교는 하나님이 존재와 속성, 우리의 필요를 채우시는 하나님의 사랑, 우리를 자녀 삼아주시는 하나님의 부성적(父性的) 은총에 집중되는 바, 이에 대한 계시가 예수 그리스도의 인격과 사역에 대한 선포로 뚜렷하게 나타난다. 설교는 기독교론적 범주에서 성경의 가르침에 대한 순수한 교리를 심화시키고 그 부요함을 추구할 때 하나님의 음성(vox Dei)을 온전히 선포할 수 있다고 칼빈은 여긴다.<sup>63)</sup> 그리하여 다음과 같이 단언한다. “복음의 실체는 하나님의 아들의 인격 가운데 이해된다(la substance de l’Evangile est comprinse en la personne du Fils de Dieu).”<sup>64)</sup> 이러한 경향과 관련해서 그리스도의 인격과 비하와 승귀의 상태 그리고 대속의 사역을 설교하면서 칼빈이 성례적 연합에 관한 자신의 고유한 입장—영적 임재설—에 자주 문의하고 있음이 주목할 만하다.<sup>65)</sup>

구약신학자 차일즈(Brevard S. Childs)는 성경과 기독교 신학의 관계를 다룬 한 논문에서 양자의 차이는 본질적이지 않으며 정도에 있을 뿐이라고 하였다.<sup>66)</sup> 그러나 이는 다분히 이상적일 뿐, 현실의 괴

61) 그동안 이러한 관점은 거의 무시되었다. Cf. Richard C. Gamble, “Calvin as Theologian and Exegete: Is There Anything New?” *Calvin Theological Journal* 23 (1998), 178–194; Parker, *Calvin’s New Testament Commentaries*, 85–93.

62) Cf. 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 361–366.

63) T. H. L. Parker, *Calvin’s Preaching* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 97–100.

64) John Calvin, *The Deity of Christ and Other Sermons*, tr. Leroy Nixon (Audubon, NJ: Old Paths, 1977, New Edition of New English Translation 1950), 요 1:1(15, 21, CO 47.467, 472, 476); 눅 2:1–14 (36–38, CO 46.956–958).

65) Calvin, *The Deity of Christ and Other Sermons*, 48–49, 63, 156–157, 195–196, 217–218, 240.

리는 크다. 과연 오늘날 성경의 본질과 권위, 나아가 성경해석과 주석, 설교, 혹은 성경신학이 교리적으로 추구되고 있는가? 칼빈은 성경과 교리의 관계에 대한 바람직한 이해를 견지하는 가운데 교리적 주석을 감행하였다. 루터와는 달리 칼빈은 예표적 해석에 편향되지 않았다.<sup>67)</sup> 구약의 기독교론을 예표론적 측면에서 다루되 문자적, 역사적, 영적 해석의 근거 위에서 그리하였다.<sup>68)</sup> 그러므로 그의 주석은 본문에 충실하면서도 신구약의 경륜에 맞추신 하나님의 섭리의 역사적 의미를 고려하는 가운데 영적으로 곧 신학적으로 추구되었다. 칼빈에게 있어서 주석은 말씀에 의해서 규범된 교리를 조명하고 적용하는 작업일 뿐만 아니라 말씀의 본래적 의미를 추구하는 과정이기도 하였다.<sup>69)</sup>

영원히 오직 하나님께만 영광을 올립니다(Soli Deo gloria in aeternum)!

66) Brevard S. Childs, "On Reclaiming the Bible for Christian Theology," in *Reclaiming the Bible for the Church*, ed. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 1-15, 특히 15. 여기에서 저자가 성경신학적 입장에 경도되어 이러한 결론에 이르고 있다.

67) Cf. John L. Thompson, "Calvin as a Biblical Interpreter," in *John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 64-70.

68) 이러한 점에서 칼빈은 "가운데 길(중립, via media)"에 서 있었다. Cf. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 113-132.

69) 말씀의 순수한 의미는 즉각적으로 주어지는 것인가는 문제는 칼빈의 해석학과 관련하여 문제되어 왔다. 다음 책은 이 주제를 칼빈의 신학의 형성과 관련하여 다루고 있다. Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988. 그러나 성경이 살아있는 하나님의 말씀인 것은 그것이 "말씀하시는 하나님의 인격에 의해서(a persona loquentis Dei)" 말씀되기 때문이라고 보는 입장을 확고하게 견지하는 칼빈에게 있어서 이러한 문제는 별 논란거리가 되지 않는다. *Inst.* 1.7.4. (CO 2,58).

## 개혁주의 성경관

박형용(합동신학대학원대학교 명예교수)



우리는 개혁주의 성경관을 논할 때 다음의 몇 가지 내용을 이해하는 것이 중요하다. 그것들은 성경의 정경성, 성경의 영감성, 성경의 필요성, 성경의 충족성, 성경의 권위 등을 들 수 있다. 개혁주의는 무엇보다도 성경 66권이 하나님의 말씀임을 인정하고 성경이 우리들의 신앙과 생활의 규범임을 믿는다. 성경은 우리들의 신앙과 생활의 길잡이가 되어 우리를 바른 방향으로 인도하고 인간의 정체성을 발견하게 한다. 우리는 성경 없이는 하나님도 알 수 없고, 하나님이 과거에 무슨 일을 하셨으며, 현재 무슨 일을 하고 계시고, 앞으로 무슨 일을 하실 것인지를 도저히 알 수 없다. 스미스(Morton Smith)는 “물론 성경은 신학적 자료들을 조직적으로 발표한 것이 아니다. 성경은 하나님의 구속 계시의 기록이다. 혹은 다른 방법으로 표현하면, 성경은 구속역사의 기록이다. 성경은 하나님이 행하신 그의 구속 행위들의 역사적 기록이며 또한 그가 말씀하신 것의 기록이다. 다른 말로 표현하면, 우리는 성경에서 하나님의 전능한 행위들뿐만 아니라 하나

1) Morton H. Smith, *Systematic Theology*, Vol. One (Greenville: Greenville Seminary Press, 1994), 39.: “The Bible, of course, is not a systematic presentation of theological data. Rather, it is the record of God’s redemptive revelation. Or, to put it in another way, it is a record of redemptive history. It is the historical record of what God has done—his redemptive acts, and also of what he has said. In other words, we find in the Bible not only the mighty acts of God, but also his own interpretation of those acts.”

님이 그 행위들을 해석하신 내용을 발견하게 된다”<sup>1)</sup>라고 성경의 개념을 정리한다. 성경은 특별한 책이요, 그래서 특별하게 접근해야 한다.

## 1. 성경의 정경성

신학 작업과 신앙생활의 기준을 어떻게 정하는 것은 대단히 중요하다. 우리의 신학 작업과 신앙생활을 위한 규범은 성경이다. 개혁주의는 현재 우리가 소유하고 있는 성경 66권이 교회의 정경인 것을 믿는다. 구약은 BC 1450경 모세가 기록한 창세기로부터 시작하여 BC 430년경에 기록된 말라기까지 39권이며<sup>2)</sup>, 신약은 AD 50년대로부터 시작하여 AD 90년대까지 기록된 27권으로 신구약 합쳐 66권이다. 구약은 말라기 이후에도 유대인의 문헌들이 계속 기록되었지만(예를 들면, Maccabees서), 이들 기록은 구약의 기록과 동등한 가치를 인정받지 못했다. 요세푸스(Josephus)는 아닥사스다 I 세(통치기간 BC 465-424)의 때로부터 자신의 때까지 기록된 유대인들의 문헌이 구약과 같은 가치를 인정받지 못했다<sup>3)</sup>고 설명한다. 위대한 역사가인 요세푸스까지도 당시에 구약 39권의 권위를 인정한 셈이다.

이제 더 복잡하고 우리의 관심을 더 끄는 신약성경 27권이 어떻게 정경으로 인정받게 되었는지를 고찰해 보자. 우리는 “왜 신약 27권만이 정경이고 다른 책은 정경이 될 수 없는가?” “현재 존재하지 않는 자료가 발견되어 정경으로 합류될 수는 없는가?” “현 정경 속에 들어가서는 안 될 책이 정경 속에 들어가 있는 것은 아닌가?” 등의 질

2) Norman L. Geisler, *A Popular Survey of The Old Testament*, 윤영탁 역 (서울: 엠마오, 1988), 423; Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 55. Geisler와 Grudem은 말라기의 저작 연대를 대략 BC 430-435년으로 잡는다.

3) P. Josephus (born c. AD 37/38), *Against Apion*, 1, 41.: “From Artaxerxes to our own times a complete history has been written, but has not been deemed worthy of equal credit with the earlier records, because of the failure of the exact succession of the prophets.”

문을 해야 한다.

### (1) 정경 결정 기준

이상의 질문들에 대한 답을 구하기 위해 학자들은 정경 결정을 위한 기준을 정해서 정경문제를 접근한다. 어떤 기준을 정해서 그 기준에 따라 어느 책이 정경에 속할 수 있다고 정하는 것이다. 정경 설정 문제에 관한 지난 역사를 연구하면 가장 자주 언급되는 몇 가지의 기준이 등장한다.

첫째, 정경 결정을 위해 사도성(Apostolicity)을 기준으로 삼으려는 시도가 있었다. 물론 정경의 기준을 생각할 때 사도성을 배척하거나 정경과 사도성의 밀접성을 부인하지 않는다. 사도들은 주님과 신약성경을 연결하는 고리 역할을 한다. 따라서 과거에 정경성과 사도성을 연결시키려는 시도는 크게 잘못이 없다. 사실상 정경은 사도성의 맥락을 떠나서는 이해할 수 없다. 그러나 사도성을 정경의 기준으로 삼을 때 당장 문제가 되는 것은 히브리서, 마가복음, 유다서, 누가복음, 사도행전, 야고보서와 같은 성경책들이다.<sup>4)</sup> 왜냐하면 이 책들의 저자는 사도들이 아니기 때문이다. 따라서 사도성이 정경 결정에 중요한 요소이긴 하지만 완벽한 기준은 되지 못한다.

둘째, 제일 먼저 기록되었다는 고전성(antiquity)의 요소를 기준으로 삼으려는 시도가 있었다. 여기 고전성은 실제로 최초의 것이라는 의미를 가지고 있다. 가장 오래된 기록들을 정경으로 받아들여야 한다는 것이다. 그런데 고전성으로 말할 것 같으면 고린도전서 5:9에 언급된 바울의 서신이 고린도전서보다 더 먼저 기록되었으나 정경에는 포함되어 있지 않다.

셋째, 정경 결정 기준으로 보편적 수납(universal acceptance)을

4) N.B. Stonehouse, "The Authority of the New Testament," *The Infallible Word* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1946), 114.

기준으로 삼으려는 시도가 있었다. 즉, 교회의 공적예배에서 보편적으로 읽혀진 것을 정경으로 받으려는 시도이다. 하지만 “열 두 사도의 교훈”(Didache)과 “목양자”(The Shepherd)는 초기에 교회에서 자주 읽혀졌다. 반대로 베드로후서, 요한삼서, 유다서는 초대교회에서 읽혀지거나 설교되어졌다는 근거가 거의 없다. 그럼에도 불구하고 “열 두 사도의 교훈”과 “목양자”는 정경에서 빠졌고 베드로후서, 요한삼서, 유다서는 정경에 들어갔다. 그러므로 공적예배에 읽혀진 것을 정경 결정의 기준으로 삼는 것은 불완전한 것이다.

넷째, 영감을 정경 결정 기준으로 삼으려는 시도가 있었다. 정경을 생각할 때 영감은 절대적인 것이다. 왜냐하면 영감 되지 않은 문서가 정경에 포함될 수 없기 때문이다. 영감이 정경 결정에 반드시 필요한 것이긴 하지만, 영감은 기록될 당시에 영감 되었고, 정경 결정은 역사적 과정을 통해서 이루어 졌다. 영감과 정경 결정이 동시에 발생한 것은 아니다. 고린도전서 5:9과 골로새서 4:16에 언급된 편지를 생각할 때, 비록 바울 사도가 영감 된 상태에서 기록했었지만 그것들이 정경 속에 들어간 것은 아니다. 어떤 이는 정경성과 영감을 일치하는 개념으로 주장하기도 한다.<sup>5)</sup> 그런데 영감된 기록이 정경에서 빠지는 경우도 있는데 영감을 정경 결정 기준으로 삼는 것은 완벽한 기준이 될 수 없다는 뜻이다.

지금까지 언급한 사도성, 고전성, 보편적 수납, 영감성은 모두 중요한 것이요 정경에 포함할 책을 선정하는데 꼭 필요한 것이다. 하지

5) Merrill C. Tenney, *New Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 402: “If these foregoing criteria are not sufficient, what is? The true criterion of canonicity is inspiration.” cf. R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of The Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), 219-235; Harris는 이 부분에서 신약정경의 결정원리를 다룬다. 그의 논조는 영감이 신약정경의 결정원리라는 입장에서 전개된다. 그는 그의 책의 결론 부분에서 다음과 같은 말을 한다. “In our conclusion that the principle of canonicity was inspiration and that the test of inspiration was authorship by prophets in the Old Testament and apostles in the New, we do not need to hold to an absolutely exclusive position.” (292).



만 중요한 질문이 남는다. 인간이 누구이기에 어떤 기준을 정해서 그 기준을 통과하면 교회의 정경에 포함시켜 하나님의 말씀으로 받을 수 있느냐?는 것이다. 그리고 각 기준들은 그 자체로 중요하지만 또한 신약 27권을 아우를 수 있는 정경결정 기준이 될 수 없다는 사실이다. 그러면 현재 신약 27권의 정경이 어떻게 하나님의 말씀으로 우리 손에 들려지게 되었는가?

## (2) 하나님이 만드신 산물

하나님은 때때로 인간의 이성과 지혜를 초월하는 일을 하신다. 사실상 하나님의 초자연적 간섭을 빼 놓으면 기독교는 알맹이 없는 껍데기에 지나지 않는 종교로 전락하고 만다. 예수님의 성육신 사건도 하나님만이 이루실 수 있는 특별한 사건이다. 완전한 하나님이 완전한 인간이 되신 것이다. 예수님은 100% 하나님이시면서 동시에 100% 인간이신 것이다. 예수님은 하나님과 인간이 합쳐진 200%의 존재가 아니라 역시 100%의 존재이신 것이다. 여기에 하나님의 지혜와 하나님의 신비가 있다. 정경의 경우도 하나님의 지혜의 조화를 보여준다. 인간의 결정과정을 거쳐 생성된 것 같지만 사실상 정경은 하나님께서 만드신 작품이다.

우리는 정경이 순전히 우연한 요소에 의해 생성된 “우연한 사실”이라고 생각할 수 없다. 듀 토잇(Du Toit)은 “하나님의 섭리”(providentia Dei)로 정경이 형성되고 편찬되었다고 설명한다. 그는 우리가 정경을 연구할 때 정경형성 과정 속에 나타난 하나님의 섭리를 식별할 수 있어야 한다고 말한다.<sup>6)</sup> 웨스트코트(Westcott)는 정경이 결정되게 된 배경을 설명하면서 그 당시 교회회의가 정경에 대해 의논할 때 가장 가치 있는 것으로 비중을 둔 요소는 “그 당시 교회들의 자연적인 표

6) A.B. 듀 토잇, 『신약정경론』, 권성수 역 (서울: 엠마오, 1988), 120.

현”이었다고 말한다.<sup>7)</sup> 하나님은 그 당시 교회들의 “자연적인 표현”을 통한 그의 섭리로 역사를 주관하셔서 현재의 27권 정경이 성립될 수 있도록 만드신 것이다. 블랙만(Blackman)은 정경 결정 당시 “교회의 직감은 이미 새로운 문서들을 두 부분으로 나누고 있었으며 말시온(Marcion)으로부터의 자극이나 압력이 필요 없었다. 건전한 가정은 말시온이 두 부분(복음과 사도)으로 나누어져 있는 정경 개념을 창시했다고 생각하기보다 이미 있는 사실들을 그대로 따랐다고 생각하는 것이다”<sup>8)</sup>라고 정리한다.

그러므로 우리는 여기서 모든 다른 역사적 연구에서 개인적으로 결단을 내리는 것처럼, 역사가 무엇인지를 인식하는 결단을 내려야 한다. 역사는 하나님의 모든 선하심에 따라 그의 결정된 뜻이 실천되어지는 것이다. 스톤하우스(Stonehouse)는 “신적인 권위를 가진 성경의 개념 속에는 자존하시며 자족하신 창조주요 우주의 통치자이신 하나님에 대한 사상이 함축되어 있다”<sup>9)</sup>라고 말한다. 즉 하나님은 정경의 형성과정과 무관한 존재가 아니요 역사를 주관하셔서 정경이 정경되게 하심으로 정경에 신적인 권위를 부여하신 것이다. 우리는 정경을 하나님이 만들어주신 그대로 받는 것이다. 사실상 66권의 정확무오하고 상호 일치하는 책들이 수세기에 걸쳐 여러 저자들에 의해 저작되었다는 사실 자체가 놀랄만한 이적인 것이다. 저자들이 서로 의논하고 기록한 것도 아닌데 이런 결과가 나타난 것은 하나님께서 성경기록 과정을 주도하신 것이라고 말할 수밖에 없다. 또한 66권의 성경이 하나의 책으로 모아진 과정도 어떤 외적인 힘이나 노력에 의해서 된 것이 아니요 순리적인 진전에 의해 모아진 것이다. 이는 역사를 주관하시는 하나님이 성경을 기록하게도 하셨지만 66권을 정경으로

7) Brooke Foss Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (London: MacMillan and Co., 1870), 12: “its chief value lies in the fact that it is a natural expression of the current opinion of the time.”

8) E.C. Blackman, *Marcion and His Influence* (London: S.P.C.K., 1948), 31.

9) Stonehouse, *op. cit.*, 99.

모아 주셨음을 증거 하는 것이다.

정경의 기원이나 존재는 성경을 정경으로 인정하는 행위와 동일하지 않다. 하나님이 저자이신 점은 하나님의 정경 구성의 행위이지만 (constitutive) 교회의 행위는 반사적 행위인 것이다(reflexive). 교회는 진리의 창시자가 아니요, 진리를 지지하고 나타내도록 봉사하는 것이다. 즉 그것은 본체적(ontic)인 것과 지적(noetic)인 것의 구분이다. 혹은 사실 그 자체와 그것을 인식하는 것의 구분인 것이다. 창조주와 피조물의 구분을 확증하는 것이다. 다른 말로 표현하면, 교회의 행위는 정경 구성의 행위가 아닌 것이다. 마찬가지로 교회회의의 행위도 정경 구성의 행위가 될 수 없다.<sup>10)</sup>

신약정경 27권이 정경으로 결정되어진 그 발전 과정을 이해하기 위해서는 하나님이 역사를 주관하고 계시며 하나님의 성령의 특별한 인도가 있었다는 사실을 인식하지 않고는 바로 이해할 수가 없다.<sup>11)</sup> 구약의 교회가 하나님의 말씀을 맡은 것처럼(롬 3:2), 신약의 교회도 주님의 말씀을 맡은 것이다.

### (3) 신약정경의 종결

역사적으로 볼 때 정경 결정과정에서 교회의 회의가 어느 정도 역할을 감당했기 때문에 신약 정경 27권을 교회가 결정한 것으로 오해하는 경우가 있다. 라틴 교회는 A.D. 382년에 로마에서 모인 회의에서 신약 27권을 구체적으로 지적하여 그것들만이 신약정경이라고 결정했다. A.D. 393년 히포(Hippo)의 회의와 A.D. 397년 칼타고(Carthage)회의에서도 A.D. 382년 로마회의의 결정을 인준했다. 4

10) William Hendriksen, *I & II Timothy and Titus* (NTC, Grand Rapids: Baker, 1974), 302: 교회회의의 결정에 의해 이 책들이 영감된 성경으로 구성된 것이 아니요, 그 내용 자체에 의해 즉각적으로 성령이 내주 하는 사람들의 마음에 하나님의 살아있는 말씀으로 증거된 것이다.

11) Stonehouse, *op. cit.*, 139.

세기말에 이르러 같은 결정이 계속 증가되어졌다. 이때로부터 신약 27권이 교회의 정경으로 고정되어졌고 공식적으로 인정함을 받게 되었다.

### ① 하나님이 역사의 주인이심과 신약정경의 종결

교회회의와 인간이 정경 결정에 일정의 역할을 했기 때문에 교회가 정경을 결정했다고 주장하는 것은 하나님이 역사의 주인이시라는 사실을 부인하는 것이다. 우리는 하나님께서 여러 가지 영감 된 자료들을 역사적 과정에 펼쳐 놓으신 다음 통일된 정경으로 모으는 문제에 대해서는 전혀 관심을 쓰시지 않은 것으로 생각할 수 없다. 이런 태도는 하나님께서 각각의 자료들을 주신 목적을 바로 이해하지 못한 잘못된 태도이다. 그런 개념은 하나님이 성경의 저자라는 사실을 부인하는 것이다. 하나님이 개별의 책의 저자이시긴 하지만 유오한 교회가 수집을 하게 되었다고 생각하는 것이다. 그렇게 되면 신약은 신적 저작권을 가진 인간의 명문 선집에 지나지 않은 것이다. 하나님은 성경을 기록하실 때도 인간저자들을 영감시켜 잘못 없게 기록하셨을 뿐만 아니라, 기록된 성경들을 정경으로 확정하는 과정에도 역사의 주인으로서 역할을 하신 것이다.

### ② 예수님의 구속 사역의 단회성과 신약 정경의 종결

성경은 어떤 책인가? 성경은 언어로 기록된 하나님의 구속 역사의 시작과 진행과 종말을 계시해 주신 하나님의 뜻이다. 우리가 소유한 정경인 특별계시는 역사적 과정으로 발생했는데 예수 그리스도의 인격과 사역에서 그 종점에 도달한 것이다. 모든 신약계시는 역사상에 존재하셨던 예수님과 연관을 가지고 있다.<sup>12)</sup> 그런데 예수님의 구속 사역은 한번으로 족하다(히 9:26).

12) D.A. Carson, Douglas J. Moo, and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 496.

여기서 강조가 되어야 할 사실은 우리가 특별계시, 역사적 과정, 그리스도의 단회적 사역을 함께 생각하고 있다는 점이다. 우리들이 특별계시를 말씀과 사건의 관계, 세기적인 특성, 그리고 계시의 언약적인 특성을 함께 고려하면, 그리스도의 승귀와 그리스도의 사역에 대한 사도들의 증언 이래 계시가 멈추었다고 생각할 수 있다. 하나님은 교회의 기초를 놓으신 때로부터 특히 그리스도의 승귀로 부터 그가 다시 재림할 때까지(고전 1:17) 계시의 역사를 종결시키신 것이다. 그리고 사도시대 이후 교회시대에는 그리스도의 완성된 사역이 점진적으로 적용이 되고 있는 것이다. 머레이(John Murray)는 이를 가리켜 특별계시의 성취와 적용이라고 표현한다. 요점은 그리스도의 단회적인 사역의 특성과 특별계시의 종료가 맞물려 있다는 사실이다. 그리스도의 사역의 단회적인 특성을 포기하면, 특별계시의 종료를 주장하는 입장에 문제가 생기며, 특별계시의 종료를 양보하면, 그리스도의 사역의 단회적 특성이 큰 타격을 받게 되는 것이다. 하나님은 그리스도의 구속 사역을 정점으로 하는 계시를 마지막으로 이제는 더 이상 계시를 주시지 않는다. 그러므로 이제는 28권 짜의 성경이 기록 될 이유가 전혀 없다.

## 2. 성경의 영감성

개혁주의는 성경의 영감을 말할 때 단순히 사상만 영감 되었다는 사상영감(dynamic inspiration)이론을 배격하고, 언어로 기록된 성경의 모든 내용이 영감 되었음을 말하는 축자영감(verbal inspiration)을 믿으며, 성경 66권의 일부만 영감 되었다고 주장하는 부분영감(partial inspiration)이론을 배격하고, 성경 66권 전체가 영감 되었다고 가르치는 만전(완전)영감(plenary inspiration)을 받아들이며, 그리고 인간 저자들이 마치 타자기처럼 하나님이 부르는 것을 받아

쓰는 역할만 했다고 주장하는 기계적 영감(mechanical inspiration) 이론을 배격하고, 하나님이 그의 성령으로 성경저자들을 사용하시되 그들의 성격과 지식과 경험 등 인간 저자의 모든 것을 있는 그대로 사용하시면서도 잘못 없게 기록하게 하셨다고 가르치는 유기적 영감(organic inspiration)을 받아들인다. 축자영감과 만전영감은 유기적 영감을 바로 터득하면 자연스럽게 이해될 수 있기 때문에 여기서는 유기적 영감만 다루기로 한다.

### (1) 유기적 영감

개혁신주의는 구약 39권과 더불어 신약성경 27권이 성령의 감동으로 기록된 정확무오한 하나님의 말씀이라고 믿는다. 그리고 개혁신주의는 성령이 인간 저자를 영감시켜 성경을 기록하게 하실 때 유기적인 방법을 사용했다고 믿는다. 여기서 헨드릭센(Hendriksen)의 말을 빌려 유기적 영감을 설명해 보자. “성경의 영감은 유기적이지 기계적이지 않다. 이 말은 영감을 생각할 때 성경저자를 한 역사적인 장면에도 달하도록 돕는 많은 행위를 떠나서 생각할 수 없다는 것을 함축하고 있다. 성경저자를 특정한 때와 장소에서 태어나게 하고, 특별한 성품을 소유하게 하고, 특별한 교육을 받게 하고, 특정한 경험을 하게 하고, 어떤 사건을 접하고 그 의미를 이해하게 하는 데 성령이 그 인간의 의식을 준비하신 것이다. 그리고 성령은 그가 글을 쓰도록 감동시키는 일을 하시며 글을 쓰는 과정에서 이전에 경험한 모든 행위와 철저하게 유기적인 관계를 유지하면서 인간 저자의 마음에 그의 위치의 고하와 연령의 다소, 종족의 구별 없이 하나님의 뜻을 해석하는 데 가장 적절한 도구인 언어와 문체(현 성경)를 제시해 주셨다. 그러므로 성경의 모든 말씀이 진정으로 인간저자의 말임과 아울러 또한 하나님의 말씀인 것이다.”<sup>13)</sup> 이런 유기적 영감의 성격과 성경저자들의 교육

및 성품, 그리고 경험 등을 성경 기록과 연관시켜 고찰할 때 마태에게 마태복음을 쓰게 하고, 누가에게 누가복음과 사도행전을 쓰게 하며 또한 구속사역의 해석을 강조하는 바울서신들을 마태나 마가나 누가에게 쓰게 하지 않고 바울로 하여금 쓰게 하신 하나님의 깊은 섭리를 보는 것이다. 신약 정경에 포함된 27권의 성경은 하나님의 성령이 인간 저자들을 유기적으로 영감시켜 언어로 기록한 하나님의 말씀이다.

## (2) 신정통주의 영감론

여기서 신정통주의의 성경에 대한 견해를 일별하는 것이 개혁주의 영감론을 이해하는데 크게 도움이 될 줄 안다. 신정통주의는 성경관에서 자유주의와 정통주의의 중간쯤 되는 입장을 취한다. 신정통주의는 성경이 인간의 종교적 의식의 산물이라고 생각하는 자유주의의 견해를 따르지 않는다. 그러나 성경이 하나님의 말씀이라는 정통주의의 견해도 역시 받아들이지 않는다. 신정통주의는 성경이 하나님의 자기 계시에 대한 인간의 증거라고 믿는다. 계시는 역사의 한 시점에서 발생하여 우리에게 성경 본문으로 전수되는 것이 아니요 인간의 실존적 반응을 수반해야만 하는 현재의 경험이라고 믿는다.<sup>14)</sup>

따라서 신정통주의는 성경 무오설을 받을 수가 없다. 성경 기사에는 잘못이 있을 수 있으며 약간의 잘못이 있어도 신정통주의 입장에는 별로 문제가 되지 않는다. 신정통주의는 인간 실존에 깊은 관심을 가지고 있으나 객관적 계시에 대해서는 특별히 강조하지 않는다. 신정통주의가 “성경 66권은 하나님의 말씀이다”라고 받을 수 없기 때문에 성경 계시의 객관성을 인정하지 않는다.<sup>15)</sup> 칼 바르트(K. Barth)에

13) W. Hendriksen, *Exposition of the Pastoral Epistles* (Grand Rapids: Baker Book House, 1974), 302; H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: J.H. Kok, 1906), 464.

14) 박형용, 『성경해석의 원리』 (수원: 합동신학대학원출판부, 2014), 130.



대한 리드(Reid)의 평가가 이를 잘 설명한다.

“성경 앞에 서 있을 때 우리는 권위 자체 앞에 서 있는 것은 아니다. 오히려 우리는 우리가 성경을 들을 때, 우리가 하나님 자신이 말씀하시고 계신다는 사실 앞에 서는 것이다. 성경의 권위는 성경을 소유한 것에 있지 않고, 성경은 하나님 자신이 주신 선물도 아니다. 성경이 권위 있는 것은 하나님 자신이 그것을 취하셔서 그것을 통해 말씀하시기 때문이다.”<sup>16)</sup>

여기서 신정통주의 지도자였던 바르트(Karl Barth)와 미국 필라델피아 제10장로교회 목사였고 이터니티(Eternity) 편집장이었던 반하우스(Donald G. Barnhouse)와 면담한 내용을 통해 신정통주의 창시자라고 할 수 있는 바르트의 성경관과 계시관을 알아보도록 하자.<sup>17)</sup>

반하우스: 당신은 그리스도의 신성을 믿으십니까?

바르트: 예수 그리스도는 영원히 하나님이시며, 말씀이십니다.

반하우스: 그러나 지상에 계셨던 예수가 하나님이라고 믿으십니까?

바르트: 나는 그가 하나님이라고 믿습니다. 그는 살아 계십니다.

반하우스: 그러면 당신은 우리 주님이 사흘 만에 죽은 자 가운데서 살아나시되 단순히 영적으로가 아니라 육체적으로 살아나신 육체의 부활을 믿으십니까?

15) Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 (*The Doctrine of the Word of God*), Part 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1969), 123-124.: “The Bible is God’s Word so far as God lets it be His Word, so far as God speaks through it,”.....“The Bible is God’s Word’ is a confession of faith, a statement made by the faith that hears God Himself speak in the human word of the Bible,”(123); “The Bible therefore becomes God’s Word in this event, and it is to its being in this becoming that the tiny word ‘is’ relates, in the statement that the Bible is God’s Word,”(124)

16) J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture* (London: Methuen, 1957), 221, Reid는 칼빈까지도 성경과 하나님 말씀을 직접적으로 동일시하지 않고 단순히 간접적인 동일성만 주장했다고 말한다. 그러나 칼빈은 성경이 바로 하나님의 말씀임을 분명히 한다 (J. Calvin, *Institutes*, Book 1, Chap. VII, 5).

17) *Eternity* (April, 1984): 18-21, 박형용, 『성경해석의 원리』, 130-131.

바르트: 나는 그것을 절대적으로 믿습니다.

반하우스: 당신은 인간이 오직 중생의 초자연적인 사역, 즉 예수 그리스도를 믿는 우리의 믿음의 응답으로 새 생명을 소유하여 구원 얻음을 믿습니까?

바르트: 그렇고말고요. 나는 내 신학이 바울 특히 로마서에 근거하고 있음을 압니다. 이 새 생명은 성령의 사역입니다. 그리고 성령은 인격을 소유하신 분이십니다. 진정한 기독교는 삼위일체의 신성 밖에서는 이해될 수 없습니다.

반하우스: 하나님의 말씀에 대한 당신의 신학적 입장이 많은 비평을 받아왔는데 그 문제에 대해 질문하겠습니다. 당신은 하나님이 성경 밖에서 말씀하셨다고 믿습니까?

바르트: 아니요, 성경을 떠나서는 계시가 없습니다.

반하우스: 그러면 당신은 셰익스피어(Shakespeare)가 영감된 것처럼 성경의 저자들이 영감되었다고 생각하는 사람들과 같은 의견이 아니시군요?

바르트: 노(No), 노, 노, 성경이 신적 계시의 유일한 자료입니다.

반하우스: 바르트 박사님, 이제 우리들이 가장 어렵게 생각하는 문제에 봉착했습니다. 당신은 성경이 계시의 유일한 자료라고 했습니다. 그러면 당신은 성경의 모든 부분이 하나님의 계시라고 믿습니까?

바르트: (바르트 박사는 성경을 손에 들고 성경의 한 페이지를 편 다음) 만약 성경의 한 부분이 내게 말씀하시면, 그것은 내게 하나님의 말씀 (God's Word)입니다. (그 후 다른 페이지를 가리키면서) 만약 이 부분이 내게 말씀하지 않으시면, 그것은 내게 하나님의 말씀이 아닙니다.

반하우스: 그러나 박사님, 당신에게는 말씀하지 않았던 그 부분이 나에게 말씀하신다면, 그렇다면 그것은 하나님의 말씀입니까?

바르트: 그렇고, 말고요, 그 경우 그것은 당신에게 하나님의 말씀입니다.  
반하우스: 당신은 나에게 하나님의 말씀인 그 부분이 어느 날 당신에게도 하나님의 말씀이 된다고 믿으십니까?  
바르트: 물론이지요. 성경 안에 있는 어느 것이든 나에게 하나님의 말씀이 될 수 있습니다. 성경이 교회의 책이라는 이유가 바로 이것입니다.  
반하우스: 성경 밖의 어느 것이 어떤 사람에게 하나님의 말씀이 될 수는 없을까요?  
바르트: 아니요. 성경이 하나님의 말씀의 유일한 자료입니다.

바르트는 폐쇄된 우주관을 갖고 있지 않았다. 이상의 대화는 그가 성경의 독자영감이나 유기적 영감을 받을 수 없다는 사실도 명백하게 증거한다. 그는 성경이 하나님의 말씀의 유일한 자료라고 말하므로 성경을 중요하게 생각하는 것 같지만 성경의 내용이 자기에게 말할 때에만 하나님의 말씀이 된다고 말하므로 성경이 객관적으로 하나님의 말씀임을 믿지 못한 것이다.

### (3) 성경 영감에 대한 성경적 증거

우리는 성경이 성령의 영감으로 기록되었다는 명백한 증거를 디모데후서 3:16과 베드로후서 1:20-21에서 찾을 수 있다. “모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로 교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익하니”(딤후 3:16, 개역개정). “먼저 알 것은 성경의 모든 예언은 사사로이 풀 것이 아니니 예언은 언제든지 사람의 뜻으로 낸 것이 아니요 오직 성령의 감동하심을 받은 사람들이 하나님께 받아 말한 것임이라.”(벧후 1:20-21, 개역개정)<sup>18)</sup>

18) 딤후 3:16과 벧후 1:20-21의 해석은 본인의 저서 『성경해석의 원리』(수원: 합동신학대학원출판부, 2014), 183-197까지의 내용을 수정 요약한 것임을 밝혀 둔다.

## ① 디모데후서 3:16

먼저 디모데후서 3:16에 나타난 문맥을 살펴보면 바울은 성경의 실제적이고 기능적인 가치를 디모데에게 가르친다. 바울은 믿음의 아들 디모데에게 그가 진리를 소유하고 있는 사실이 거짓 교사들보다 얼마나 더 유익한 위치에 있는지를 상기시킨다. 디모데는 어릴 적부터 성경을 배우고 알 수 있는 위치에 있었다(딤후 3:13-15). 그래서 바울은 성경의 본질을 설명한 내용을 소개함으로 성경이 최고의 가치를 소유하고 있다고 말한다(딤후 3:16).

여기서 성경 영감에 관한 본문의 문장 구성에 관해 잠시 생각하는 것이 유익하리라 생각한다. 우리 개역개정 번역은 “모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로”<sup>19)</sup>로 되어 있다. 그런데 헬라어 원본은 이 표현이 세 단어로 구성되어 있다. 우리는 이 본문에 대해 몇 가지의 질문을 할 수 있다.

첫째, 바울이 본문에서 “성경”(graphe: grafhv)이라는 용어를 사용했을 때 어떤 책들을 염두에 두고 사용했는가. 신약에 사용된 “성경”은 일차적으로 구약을 가리킨다. ‘그라페’라는 용어는 구약의 통일성을 강조하며 구약 전체를 가리키는 전문적인 의미로 신약에서 사용된다(마 21:42; 22:29; 눅 4:21; 24:27, 32, 45; 요 2:22; 10:35 등). 그런데 바울은 본 구절에서 그라페를 관사 없이 사용한다. 그라페가 바울 서신에서 관사 없이 사용된 예는 그렇게 흔한 예가

19) 그러나 헬라어는 pa'sa grafhv qeovpneusto”의 세 단어로 구성되어 있다.

20) Smith가 편집한 Greek-English Concordance는 grafhv가 신약 전체에 51회 사용되는 것으로 집계한다. 그 중에 막 15:28에 1회 사용된 것도 포함되었는데 막 15:28은 헬라어 및 한글 개역과 다른 번역판에 삽입되지 않았다. 그 이유는 막 15:28이 후대의 사본에만 포함되어 있기 때문이다. cf. J.B. Smith, *Greek-English Concordance* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1947), p. 74. 그리고 바울 서신에는 grafhv가 14회 나타나는데 모두 정관사와 함께 나타나고 롬 1:2; 16:26; 딤후 3:16에만 정관사가 나타나지 않는다. 그 이유는 이들 구절에 나타난 표현의 전문적인 특성 때문이라고 할 수 있다. See, W.F. Arndt and F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 164.(gramma, 2c 부분 참조)

아니다.<sup>20)</sup> 바울 서신에서 그라페가 정관사 없이 사용된 로마서 1:2; 16:26; 디모데후서 3:16 중 로마서 1:2과 16:26은 정관사는 없지만 문맥에 비추어 볼 때 그라페가 구약을 한정적으로 가리키고 있음에 틀림없다. 하지만 디모데후서 3:16의 경우는 약간 다르다. 디모데후서가 바울이 기록한 마지막 서신이요, 이 구절이 성경 영감에 관한 중요한 내용을 담고 있다는 점을 감안할 때 바울이 본 구절에서 정관사 없이 그라페를 사용한 것은 특별한 의도가 있었음을 시사하고 있다.

그라페가 관사 없이 사용되면 그라페에 질(質)적인 의미가 부여된다.<sup>21)</sup> 즉 그라페의 질을 소유한 모든 기록은 하나님의 감동으로 된 것이라는 사실을 함축적으로 지지하고 있는 것이다. 디모데후서 3:16에서 정관사 없이 “그라페”를 사용한 것은 일차적으로 구약뿐만 아니라 그 당시 이미 기록된 신약이나, 기록의 과정에 있는 문서들도 “그라페”에 속할 수 있음을 암시하고 있는 것이다.

둘째, 본문에 나타난 “모든 성경”이라고 할 때 “모든”(pasa: pa’sa)의 뜻이 무엇인가? “파사”를 집합적인 개념으로 생각하여 전체(all)를 가리키는 것으로 생각하는 해석과 개별적인 개념으로 생각하여 전체(every)를 가리키는 것으로 생각하는 해석이다. 집합적인 개념의 전체나 개별적인 개념의 전체가 결과적으로 같은 전체를 가리키기 때문에 어느 쪽을 택하더라도 큰 문제는 없다.<sup>22)</sup> 그러나 어떤 이들이 “모든”을 개별적인 개념으로 생각하여 성경의 어느 부분은 영감 되고,

21) Maximilian Zerwick, *Biblical Greek* (Rome: Biblical Institute Press, 1985), 57. (sect.176, 177)참조. Zerwick은 딤후 3:16의 경우에 대해 “Hence in pa’sa graphv qeovpneusto” 2 Tim 3, 16 it is correct to insist on the absence of the article as showing that inspiration belongs to Scripture *as such* (“all Scripture...”), whereas with the article (“all the scripture...”) it would simply register the fact that the existing Scripture was inspired, without establishing a formal principle” (61–sect. 189)라고 말한다.

22) 워필드 (B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948. 134)는 본문을 개별적인 개념으로 취한다. 그는 본문을 “Every Scripture, seeing that it is God-breathed, is as well profitable”로 번역하여 성경의 모든 구절이 하나님의 창조적인 호흡의 산물임을 밝힌다.

또 어느 부분은 영감 되지 않았다는 사상을 인출해 내기 때문에<sup>23)</sup> 본문의 경우 “모든”을 집합적인 개념의 전체를 가리킨다고 생각하는 것이 더 바람직하다. 성경의 어떤 저자도 성경으로 분류된 어떤 책이 하나님의 감동으로 쓰여지지 않았다는 생각을 전혀 하지 않는다.<sup>24)</sup> 본문은 성경의 모든 부분 전체가 하나님의 감동으로 기록되었기 때문에 하나님께서 의도하신 목적을 이루기에 유익하다고 말하는 것이다.

셋째, 본문에서 사용된 “하나님의 감동으로 된”(theopneustos: qeovpneusto)이란 표현을 어떻게 이해할 것인가? 먼저 데오프뉴스토스가 문장 구성상 서술적 위치에 있는지 혹은 한정적 위치에 있는지를 밝히는 것이 유익하다. “하나님의 감동으로 된”이 서술적 위치에 있는 것으로 볼 때 본문은 “모든 성경은 하나님의 감동하심으로 되었다”<sup>25)</sup>로 번역할 수 있다. 그리고 “하나님의 감동으로 된”을 한정적 위치에 있는 것으로 볼 때, 본문은 “하나님의 감동으로 된 모든 성경”으로 번역해야 한다. “하나님의 감동으로 된”이 한정적 위치에 있으면 “하나님의 감동으로 된”이 성경을 직접 수식하는 것으로 해석해야 한다. 그런데 본문에서는 “하나님의 감동으로 된”을 한정적으로보다는 서술적으로 해석하는 것이 더 타당하다. 그 이유는 첫째, 데오프뉴스토스(theopneustos)가 뒤에 따라 나오는 오펜리모스(ophelimos: wjfevlimo)와 “그리고”(kai: kaiV)로 연결되어있기 때문이다. 따라서 데오프뉴스토스를 한정적으로 해석하면 오펜리모스도 한정적으로 해석해야 한다. 그러나 본문에서 오펜리모스를 한정적으로 해석하면 본문의 의미가 잘 통하지 않는다. 둘째, 데오프뉴스토스를 한정적으로 생각하여 본문을 “하나님의 감동으로 된 모든 성경”이라고 번역하면 그 의미 속에 성경의 어떤 구절은 하나님의 감동으로 기록되지 않

23) 박형용, 『복음비평사』 (서울: 성광문화사, 1985), 25 참조. L. Berkhof, *Manual of Christian Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 43-44.

24) I. Howard Marshall, *Biblical Inspiration* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 25.

25) “All Scripture is God-breathed” (N.I.V.). 혹은 “All Scripture is inspired by God.” (N.A.S.B.)

은 것이 있을 수도 있다는 사상을 함축하고 있다. 좀 더 구체적으로 설명하면, 성경 66권 중 어느 부분만을 따로 생각하면서 “하나님의 감동으로 된 모든 성경”이라고 표현할 수 있는 것이다. “하나님의 감동으로 된”이 한정시키고 있는 부분만이 “모든 성경” 속에 내포되고 그 부분만이 하나님의 감동으로 되어 있다는 뜻이다. 이상과 같이 문장 구조로 보나 그 의미가 함축하고 있는 내용으로 보나 본문의 데오프뉴스토스는 서술적으로 생각하는 것이 더 바른 것이다.

그러면 “하나님의 감동으로 된”의 뜻은 무엇인가? 이 용어는 신약 성경에서 한번 등장하는 단어(hapax legomenon)이다. 여기서 우리가 질문해야 할 것은 데오프뉴스토스가 능동적으로 사용되었느냐 아니면 수동적으로 사용되었느냐이다. 이 용법을 성경의 영감과 연결시키면, 능동적인 해석은 “성경이 영감시키고 있느냐”(Scripture is inspiring.)가 되며, 수동적인 해석은 “성경이 영감되었느냐”(Scripture is God-breathed.)로 된다. 이 문제는 얼핏 보기에 큰 문제가 없는 듯싶다. 하지만 데오프뉴스토스를 능동적으로 취하느냐, 수동으로 취하느냐에 따라 성경 영감에 대한 견해가 달라지게 된다. 만약 데오프뉴스토스를 능동으로 취하면 성경은 단지 영감의 도구나 수단 역할을 할 정도에 머물러 궁극적인 의미를 상실하게 된다. 그럴 경우 성경의 기원에 대해서는 언급이 없고 성경 전반에 걸쳐 발생하는 행위에 관심이 집중되는 것이다. 반대로 데오프뉴스토스를 수동<sup>26)</sup>으로 취하면 성경은 궁극적인 의의를 소유하게 되며 성경이 신적 기원을 가지고 있음을 명백히 하는 것이다. 이 경우는 하나님께서 숨을 내뿜으신 행위의 산물로서 성경의 본문을 생각하는 것이다. 데오

26) 일반적으로 동사적 형용사의 어미가 -to”로 끝나면 수동의 의미를 가지고 있다. ajgaphtov”의 경우도 “사랑 받는(beloved)”의 뜻으로 사용된다(마 3:17). 워필드(Warfield)는 -to”와 qeov”의 합성어는 일반적으로 하나님의 행위로 산출된 결과를 나타내며 수동의 의미로 사용된다고 말한다. 그리고 그 예로 qeovgrapto”, qeovdoto”, qeodivdakto”, qeomavkaristo” 등 많은 유사한 단어를 제시한다. 그는 이런 종류의 합성어인 86개 중 75개가 하나님에 의해 산출된 결과의 의미를 가지고 있다고 말하면서 75개의 예를 제시한다. cf. B. B. Warfield, op.cit., 281-282.



프뉴스토스는 “하나님의 내뿜는 호흡”과 “그라페”와의 본질적 관계를 가리키고 있다.<sup>27)</sup> 이와 같은 신비로운 특성 때문에 성경은 다른 모든 기록으로부터 구별이 되는 것이다.

성경은 하나님의 창조적인 내뿜는 호흡에 의해 생성된 산물이다.<sup>28)</sup> 하나님의 이런 행위 때문에 성경은 “하나님의 감동으로” 기록된 문서가 되는 것이다. 모든 성경의 기원과 그 내용이 하나님의 내뿜는 호흡, 즉 하나님의 성령으로부터 기인된 것이다. 따라서 성경은 그 기원이 바로 하나님 자신으로부터이다. 하나님의 성령이 성경 본문의 저자이신 것이다.

지금까지 연구한 “모든 성경은 하나님의 감동으로 된”이란 의미를 요약하면 현재 교회가 수납하고 있는 66권 성경 전체가 하나님의 창조적인 내뿜는 호흡의 활동으로 나타난 산물로서 하나님이 기록하시기를 원한 내용을 담고 있다고 말할 수 있다.

## ② 베드로후서 1:20, 21

“먼저 알 것은 성경의 모든 예언은 사사로이 풀 것이 아니니 예언은 언제든지 사람의 뜻으로 낸 것이 아니요 오직 성령의 감동하심을 받은 사람들이 하나님께 받아 말한 것임이라.”(벧후 1:20-21, 개역개정)

본문은 디모데후서 3:16과 함께 성경 영감을 다룰 때 빼놓을 수 없는 중요한 구절이다. 본문은 예언이 하나님으로부터 왔다는 것을 강조하는 구절이다. 이 구절에서 우리는 성경 영감에 관한 몇 가지 진

27) G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 140.

28) 영어의 Inspiration은 라틴 Vulgate: Omnis scriptura divinitus inspirata의 inspirata에서 왔다. 그런데 이 용어는 “숨을 뿜어 들인다”는 개념을 함축적으로 가지고 있다. 하지만 헬라어의 본 뜻은 “숨을 뿜어 밖으로 낸다”는 뜻을 가지고 있다. 한글 개역 성경의 “하나님의 감동으로 된”이란 표현은 이런 오해를 해결할 수 있는 표현이라고 생각된다. 영어의 경우 N.I.V.의 신약판이 1973년에 나오기까지는 *geovpneumato*를 God-breathed로 번역하지 않고 “is given by inspiration of God” (A.V.)나 “is inspired by God” (N.A.S.B.) 등으로 번역했다.

리를 캐낼 수 있다.

첫째, 베드로가 “성경의 모든 예언”이라고 말했을 때 그 범위가 어느 정도 되는가? “성경의 모든 예언”(pasa propheteia graphes: pa’sa profhteiva grafh”)이 단지 성경 내에 있는 예언만을 가리키고 있는가 아니면 전체 성경을 포함하는가? 물론 베드로가 염두에 두고 있는 성경은 일차적으로 구약의 내용임에 틀림없다. 그런데 본문에서 강조하고 있는 것은 성경의 가치가 아니요, 성경의 신뢰성과 확실성이다. 베드로가 베드로후서 1:19에서 “우리에게 더 확실한 예언이 있어”라고 말한 사실은 본문이 성경의 신뢰성을 강조하고 있음을 증거 하는 것이다. 본문이 성경의 가치를 강조하고 있다면 베드로가 본문에서 예언을 성경의 다른 부분과 비교하고 있다고 생각할 수도 있다. 그렇다면 베드로가 성경의 다른 부분과 구별하여 예언의 가치를 더 강조하고 말한 것으로 해석해야 한다. 이와 같은 해석은 문맥에 나타난 의미와 잘 통하지 않는다. 그러므로 본문은 성경의 신뢰성과 확실성을 강조하는 것이며 따라서, “성경의 모든 예언”은 구약의 예언 부분만을 가리키지 않고 구약 전체를 가리킨다고 생각하는 것이 타당하다.

둘째, 본문에서 성경이 될 수 없는 것과 성경이 될 수 있는 것이 무엇이라고 말하는가? 한글 개역 개정판에 나온 “성경의 모든 예언은 사사로이 풀 것이 아니니”(개역개정)<sup>29)</sup>에 대해 두 가지의 견해로 집약된다. 첫째 해석은 한글 개역개정판과 같이 “성경의 모든 예언은 사사로이 풀 것이 아니니”라는 의미로 이해하는 것이다.<sup>30)</sup> 이 번역은 독자의 행위를 염두에 두고 번역한 것이다. 이 번역의 의미는 거짓 선생들이 전통적인 서클에서 인정한 해석을 따르지 않고 사사로이 임의

29) pa’sa profhteiva grafh” ijdiva” ejpiluvsew” ouj givnetai.

30) “no prophecy of Scripture is a matter of one’s own interpretation.”(N.A.S.B.); 새 번역은 “성경의 모든 예언은 사사롭게 해석되어서는 안됩니다”라고 번역했고, 공동번역은 “성서의 어떤 예언도 임의로 해석해서는 안 된다는 점입니다”로 번역하여 한글 개역이나 개역개정판과 같은 입장을 견지한다; Arndt and Gingrich, *op. cit.*, 370.

대로 해석하기 때문에 베드로가 그 잘못을 공격하기 위해 성경을 해석할 때는 사사로이 해석할 것이 아니요 성령에 의해 인도된 정통 교회의 해석을 따라야 한다고 말한 것으로 본문을 이해하는 것이다. 둘째 해석은 “성경의 모든 예언은 사사로이 풀 것이 아니니”라는 의미로 본문을 이해하는 것이다.<sup>31)</sup> 이 번역은 성경저자를 염두에 두고 번역한 것이다. 베드로는 여기서 성경의 신적 기원에 대해 말하고 있다.<sup>32)</sup> 본문의 에피류세오스(epiluseos: ejpiluvsew)의 용법은 성경의 신적기원을 지지한다. 아퀼라(Aquila)의 역본에서 요셉이 술 말은 관원장의 꿈을 해석할 때 에피류시스(ejpivlusi)/ejpiluei'n)를 사용한다(창 40:8).<sup>33)</sup> 그런데 문맥에서 꿈의 해석은 하나님이 주신 사실을 명백히 한다. 허마스(Hermas)도 에피류시스를 하나님이 주신 해석을 가리키는 것으로 사용한다.<sup>34)</sup> 그리고 선지자들의 예언의 경우, 선지자들은 먼저 이상(암 7:1; 렘 1:11,13)이나 꿈(속 1:8; 단 7:2)을 하나님으로부터 받고 그 후에 해석까지도 받은 것이다. 에스겔 37:1-10은 하나님이 에스겔에게 마른 뼈에 대한 이상을 주시고, 에스겔 37:11-14은 하나님께서 그 이상에 대한 해석을 직접 해주신다. 다니엘 8:1-14까지에 나타난 다니엘이 을래 강변에서 받은 이상을 하나님이 직접 해석해 주신다(단 8:15-27). 그러므로 참다운

31) “no prophecy of Scripture came about by the prophet’s own interpretation” (N.I.V.). 이렇게 번역할 경우 본문의 *ιδίαις*를 “선지자 자신”(the prophet’s own)으로 해석해야 하는 문법적인 어려움이 뒤따른다. 둘째 해석을 지지하는 학자는 Simon J. Kistemaker, *Peter and Jude*, (Grand Rapids: Baker, 1987), 271-272, Michael Green (*2 Peter and Jude: Tyndale New Testament Commentaries*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 100-103, R.H. Strachan, *The Second Epistle General of Peter: The Expositor’s Greek Testament*, Vol. V (Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 132), 그리고 Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter: Word Biblical Commentary*, vol. 50. (Waco: Word Books, 1983), 230-235 등이다.

32) 벰후 1:20의 *givnetai*(to come about)는 기원을 의미하고 있다. 그러나 *ouj*와 함께 사용함으로 성경이 선지자 자신들로부터 온 것이 아님을 증거하고 있다. 그리고 *ejpiluvsew*”는 정의를 위한 소유격(Genitive of definition)이지 기원을 위한 소유격(Genitive of origin)이 아니다. 따라서 해석된 것은 선지자 자신들의 것이 아님을 알 수 있다. cf. Strachen, *op. cit.*, 132.

33) Ardnt and Gingrich, *op. cit.*, 295.

34) Hermas, *The Shepherd* (Parable 5,3:1,2; 5,5:1; 5,6:8; 8,11:1; 9,11:9).

예언은 그 해석이 선지자 자신의 해석이 아니요 하나님으로부터 받은 해석이어야 한다.

여러 학자들이 에피류시스를 번역할 때 “해석” 이외의 다른 의미를 부여하기 위해 많은 시도를 했다. 스펜스(R.M.Spence)는 에피류시스를 “계시,” “나타냄”(revelment)으로 번역했으며<sup>35)</sup>, 안드리(E.R. Andry)는 “충동”(prompting)으로 번역했고<sup>36)</sup>, 스피타(F. Spitta)는 분해 (dissolution)로 해석했으며<sup>37)</sup>, 루오(J. Louw)는 “영감”(inspiration)과 “황홀경”(ecstasy)으로 번역했다.<sup>38)</sup> 만약 “에피류세오스”(폰 것)가 “영감”의 뜻이 있다면 본문은 “성경의 모든 예언은 사사로운 영감(황홀경)으로 되는 것이 아니니 예언은 언제든지 사람의 뜻으로 낸 것이 아니요 오직 성령의 감동하심을 입은 사람들이 하나님께 받아 말한 것임이니라”(벧후 1:20, 21)로 문맥의 앞뒤가 잘 어울리는 것이다. “이디아스 에피류세오스”를 “선지자 자신의 영감”으로 번역하면 본문은 “성경의 모든 예언은 선지자 자신의 영감으로 나온 것이 아니니 예언은 언제든지 사람의 뜻으로 낸 것이 아니요 오직 성령의 감동하심을 입은 사람들이 하나님께 받아 말한 것임이니라”가 되어 성경의 신적 기원을 명백히 하며, 문맥의 앞뒤 역시 잘 일치하는 것이다.

베드로는 성경이 영적인 전문가들의 권면이나 통찰력이나 조언에 지나지 않는 그런 책이 아니라고 말하는 것이다. 심지어 베드로는 선지자들이 하나님의 영감 없이 해석한 내용이 있다면 그것도 성경이

35) R.M. Spence, “Private Interpretation”, *Expository Times* 8 (1896-1897), 285-286.

36) C. F. Andry, “Barnabae Epist. Ver. DCCCL.” *Journal of Biblical Literature* 70(1951), 233-38

37) A.C. Thiselton, “Explain,” *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol.1 (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 578 참조. Spitta는 벧후 1:20을 “No prophecy of Scripture is of such a kind that it can be annulled.”로 번역했다.

38) J. Louw, “Wat wordt in II Peter 1:20 gesteld,” *Nederlands Theologische Tijdschrift*, 3(1965), 202-212.

아니라고 말한다.<sup>39)</sup> 성경은 “사람의 뜻”으로 된 것이 아니다. 이처럼 본문은 성경이 될 수 없는 것을 언급한 후, 성경은 “성령의 감동하심을 입은 사람들이 하나님께 받아 말한 것”(베드로후서 1:21)이라고 성경이 무엇인지를 밝힌다. 본문은 “사람들이 ... 말한 것”<sup>40)</sup>이 성경이라고 말함으로써 성경 기록에 있어서 사람들의 역할을 배제하지 않는다. 그러면 성경이 다른 책들과는 어떻게 다른가? 본문에서 성경은 “인간 저자들이 자신의 생각이나 해석을 말한 것”이 아니요, “하나님으로부터 받아 말한 것”<sup>41)</sup>이라고 강조한다. 여기서 우리는 하나님으로부터 받아 말한 것과 기록한 것이 동일함을 볼 수 있다. 즉 기록된 성경이 하나님으로부터 받아 말한 것 자체인 것이다(엡 3:3,4). 본문은 성경의 근원이 하나님임을 명백히 한다. 베드로는 사람이 성경의 기원이 아님을 밝히고 곧이어 하나님이 성경의 기원임을 명백히 하는 것이다.

셋째, 하나님이 어떤 방법으로 성경을 계시해 주셨는가? 본문에서 “성령의 감동하심을 받은”이라고 할 때의 “받은”이 그 방법을 제시해 준다. 베드로는 본문에서 “받은”(페로메노이)을 특별하게 사용한다. 그러므로 베드로는 이 단어를 여기에 의도적으로 사용했음에 틀림없다. 본문에서 사용된 페로메노이(pheromenoi: ferovmenoi)가 성령의 사역과 관계되어 사용될 때 어떤 의미를 가지고 있는지 다른 용례를 통해 추정하는 것이 유익하다. 누가는 오순절 성령강림 때 성령이 임하는 모습을 “급하고 강한 바람 같은 소리”로 묘사한다(행 2:1-4). 여기 “급하고 강한 바람”이라고 할 때의 “급하고”(pheromenes)는 베드로가 사용했던 “받은”과 같은 용어이다. 이는 제자들을 성령으로 가

39) L. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1952), 45: “It (The whole O.T.) is not of private interpretation, i.e. not the result of human investigation, nor the product of the writer’s own thinking.” Italics original.

40) ejlavlhsan ... anqrwpoi.

41) ajpov qeou’는 인간 저자들의 말에 특이한 신뢰성을 부여하는 것이다.

득 차게 하기 위하여 성령이 강한 바람처럼 임한 것을 묘사하고 있다. 제자들은 성령에 의해 완전히 조종된 것이다. 성령의 충만함을 받은 제자들은 성령의 조종을 완전하게 받으면서도 정상적인 인간의 기능을 그대로 유지하고 있었다.

그런데 베드로후서 1:21에서 언급된 성령의 사역은 성도들의 삶 가운데서 볼 수 있는 성령의 인도하는 사역 이상의 뜻을 가지고 있다. 본문의 “받은”(페로메노이)은 성경 저자들이 하나님의 메시지를 운반하는 운반자임을 명시하는 것이다. 베드로는 본문에서 성령이 제 1차적인 저자요 인간 저자들이 제 2차적인 저자임을 분명히 한다. 키스터마커는 “성령은 성경을 만들기 위해 도구들을 사용하지 않고 인간들을 사용하셨다. 성령은 인간들을 사용하시되 그들의 죄와 잘못에서부터 보호하시면서 그들의 재능, 통찰력, 버릇, 특성과 함께 사용하셨다. 성령이 사람을 조종한 것이다. 그러므로 본문은 이 점에 있어서 명확하다. 즉 성경을 기록함에 있어서, 인간은 수동적이고 성령은 능동적이다”<sup>42)</sup>라고 바로 설명한다. 성경은 하나님에 관한 사람의 말을 포함하고 있는 것이 아니요, 사람에 관한 그리고 사람에게 주는 하나님의 말씀이다.

성경 영감에 관한 디모데후서 3:16과 베드로후서 1:20, 21을 종합해 보면 우리가 소유한 성경은 하나님의 창조적인 내뿜는 호흡의 결과로 생성된 것이다. 하나님은 성경 저자들을 그의 성령으로 철저하게 100% 활용하시면서도 그들이 기록한 내용이 하나님이 기록하기를 원하는 내용으로 나타나도록 인도하신 것이다. 그러므로 기록된 성경은 100% 신적이면서도 100% 인적인 것이다. 이처럼 우리가 소유한 성경은 하나님의 지혜로 특별하게 만들어진 하나님의 계시의 말씀인 것이다.

42) Kistemaker, *op. cit.*, 273; Green, *op. cit.*, 103.

### 3. 성경의 필요성

성경의 중요성과 필요성은 성도들과 목사들에게 아무리 강조해도 지나치지 않는다. 성경은 교회의 존재와 활동을 설명하는데 중심적 역할을 한다. 목사가 되기 위해 신학대학원에 입학하면 여러 가지 분야의 신학을 배우는데 특히 조직신학 분야를 배울 때 제일 먼저 가르치는 과목이 조직신학 서론(성경론)이다. 그 이유는 모든 신학 작업이 성경으로부터 시작되어야 하기 때문이다. 성경이 없으면 우리는 우리의 우둔한 마음 때문에 하나님에 대한 혼란된 지식만 가중되고 참 하나님을 알 수 없게 된다.<sup>43)</sup> 성경이 없으면 우리는 하나님을 바로 알 수도 없으며, 하나님이 무슨 일을 하셨는지, 또 무슨 일을 하고 계시는지, 그리고 앞으로 무슨 일을 하실지 전혀 알 수 없다. 성경이 없으면 창조가 어떻게 되었는지, 죄가 어떻게 세상에 들어 왔는지, 하나님이 죄 문제를 어떻게 해결하셨는지, 세상의 마지막이 어떻게 정리될 것인지 전혀 알 수가 없다. 성경이 없으면 하나님의 아들이신 예수님이 왜 이 땅에 오셨는지, 그의 십자가의 죽음이 무슨 의미인지, 그가 왜 부활체를 입고 부활하셔야 했는지 전혀 알 수가 없다. 성경이 없으면 우리는 복음의 지식을 얻을 수 없으며 하나님의 뜻을 정확히 알 수도 없고 영적인 삶을 유지할 수도 없다.<sup>44)</sup> 어느 날 갑자기 우리 손에서 성경을 빼앗아가고 우리의 기억에서 하나님에 관한 지식을 완전히 지워버린다면 우리는 어떤 형편에 처하게 될까? 그렇게 되면 우리들은 선장 없는 선박을 타고 있는 사람들과 같고, 조종사 없는 비행기에 타고 있는 사람들과 같게 된다. 캄캄한 밤에 방향도 알지 못하고 방황하는 사람들과 같게 된다. 하나님은 이런 비참한 인생들을 구원하시고 바른 인생의 궤도에 올려놓기 위해 특별계시를 주셨다.

43) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1.6.1.(Philadelphia: The Westminster Press, 1967), 70.

44) Grudem, *Systematic Theology*, 116-120.



하나님은 자신이 창조하신 자연을 통해 자신을 나타내 주신다. 이를 자연계시 혹은 일반계시라고 부른다. 시편 기자가 “하늘이 하나님의 영광을 선포하고 궁창이 그 손으로 하신 일을 나타내는도다”(시 19:1)라고 말한 내용은 하나님이 자연을 통해 자신을 나타내 주신 것을 증거하고 있다. 바울 사도도 “창세로부터 그의 보이지 아니하는 것들 곧 그의 영원하신 능력과 신성이 그 만드신 만물에 분명히 보여 알게 되나니 그러므로 저희가 핑계치 못 할지니라”(롬 1:20)고 말한다. 이처럼 하나님은 자연을 통해 자신을 계시해 주셨지만, 죄로 타락한 인간이 자연을 통해 알 수 있는 것은 극히 제한적인 것이다. 인간은 자연을 통해 하나님의 존재와 그 능력을 알 수 있는 정도이다.<sup>45)</sup> 그것도 충분한 정도로 알 수 있는 것이 아니요, 왜곡된 상태로 희미하게 알 수 있는 정도이다. 자연계시를 통해서만 인간의 타락, 그리스도를 통한 구속, 하나님의 백성으로서의 교회, 그리고 예수 그리스도의 재림과 신천 신지에 대한 내용을 알 수가 없다. 하나님께서 구약의 하나님 백성인 이스라엘을 어떻게 선택하시고, 또 어떻게 사용하셨는지, 그리고 신약의 하나님 백성인 교회를 어떻게 사용하고 계시는지를 자연계시 만으로는 알 길이 없는 것이다.

그래서 하나님은 특별계시를 통해 자신과 자신이 하시는 일을 계시해 주신 것이다. 특별 계시는 하나님이 직접 나타나심을 통해서(창 15:17; 출 3:2, 19:9; 시 18:10-16), 그의 사상과 뜻을 사람들에게 직접 전달하심으로(창 3:8-19; 신 13:1-6; 욥 2:28) 그리고 이적 등을 통해서(출 10:2; 요 2:11) 나타난다. 이런 특별 계시들은 성경 66권에 수록되어 있다. 그래서 성경은 하나님의 특별 계시의 책이라고 말할 수 있는 것이다.

특별 계시로서의 성경은 다른 계시보다 더 우월한 위치를 점유하고 있다. 그 이유는 성경계시가 구속적인 성격을 가지고 있을 뿐만 아니

45) Grudem, *Systematic Theology*, 123.

라 그 계시 형태 자체가 문자적인 성격을 가지고 있기 때문이다. 우리는 성경을 통해서 죄 문제를 해결하는 구속이 어떻게 성취되었으며 또 우리 개인이 어떻게 구원받을 수 있는지를 알게 된다. 하나님은 예수 그리스도의 고난과 부활을 통해 구속을 성취하시고 죄 문제와 사망의 문제를 해결하셨다. 뿐만 아니라 하나님은 성경을 우리에게 주실 때 인간과 인간의 언어를 사용하여 특별한 방법으로 주셨다. 성경은 구속에 관해 인간이 필요로 하는 모든 것을 포함하고 있다. 하나님의 약속의 말씀을 알지 못하면 구원하는 믿음에 이를 수 있는 가능성이 전혀 없다.<sup>46)</sup> 성경은 죄인이 어떻게 구원을 얻을 수 있으며 구원 얻은 사람이 어떻게 살아야 할 것을 가르친다. 하나님은 성경을 통해서 자신의 뜻과 사역을 오고 오는 세대에 나타내시기를 기뻐하신 것이다(엡 3:3-4).

그러므로 성경은 다른 경전들과 그 성격이 다르다. 성경은 단순히 도덕률을 제시하는 그런 책이 아니다. 성경은 창조에서부터 그리스도의 죽음과 부활, 그리스도의 죽음과 부활에서부터 신천신지에 이르는 하나님의 구속역사 진행과 그 속에서 우리가 어떻게 구원받을 수 있으며 또 구원받은 성도들이 어떤 소망을 가지고 어떻게 살아야 할 것을 가르쳐 주는 책임을 알아야 한다.

#### 4. 성경의 충족성

우리들이 “성경의 충족성”을 논할 때 성경이 우리가 알고자 하는 모든 것을 말해준다고 생각하면 그것은 크게 잘못된 생각이다. 성경은 그렇게 우스꽝스런 책이 아니다. 성경이 우리가 알기를 원하는 모든 주제를 말해줄 수 있다면, 우리는 즉시 모든 과학적인 연구나 다른 분야의 연구를 멈추어야 할 것이다. 하나님은 인간에게 생각하는 마음

46) Grudem, *Systematic Theology*, 118.

과 기술을 주셔서 하나님의 창조 세계 안에서 계속적인 연구를 통해 새로운 것을 발견함으로 인류에게 유익이 될 수 있게 하셨다.

성경은 인간의 연구심에 대해서 그리고 인간의 연구심의 결과로 얻은 놀랄만한 성취에 대해서 언급하지만(욥 28장 참조), 우주여행에 관한 기술적인 문제나 심장이식 수술에 관한 기술과 같은 문제에 대해서는 침묵을 지키고 있다. 오늘날 엄청나게 빨리 발전하고 있는 전자분야에 대해서 성경은 아무 말도 하지 않는다. 성경은 현대의 우리 삶에 관한 여러 분야에 대해 침묵을 지키고 있는 것이다. 또한 한 청년이 누구와 결혼해야 하는지에 대한 답도 성경에는 없다. 우리가 어느 동네에서 반드시 살아야 한다는 말도 하지 않는다. 이와 같은 분야에 대해 성경이 침묵을 지킨다고 해서 성경의 충족성이 손상을 받는 것은 아니다.

그러면 성경이 충족하다는 말은 무슨 뜻인가? 먼저 생각할 것은 성경의 충족성은 성경의 기록목적과 관계가 있다는 점이다. 성경은 성경의 주요 목적을 성취하는데 충족하다. 무엇보다도 성경은 하나님에 관한 책이다. 그루뎀(Grudem)이 정리한 성경의 충족성의 의미는 다음과 같다. “성경의 충족성은 하나님이 구속역사의 각 단계마다 그의 백성이 소유하도록 의도하신 하나님의 모든 말씀을 포함하고 있었으며 또한 지금 우리가 구원을 받기위해, 하나님을 완전하게 신뢰하기 위해, 하나님을 완전하게 순종하기위해 필요한 하나님의 모든 말씀을 포함하고 있다는 뜻이다.”<sup>47)</sup>

그래서 성경은 하나님에 관해 우리가 알아야 할 것들, 알 필요가 있는 것들에 대해 모든 것을 이야기해준다. 성경은 하나님이 누구시며, 어떤 분이시며, 무엇을 하신 분인지를 우리에게 전한다. 이 분야

---

47) Grudem, *Systematic Theology*, 127.: “The sufficiency of Scripture means that Scripture contained all the words of God he intended his people to have at each stage of redemptive history and that it now contains all the words of God we need for salvation, for trusting him perfectly, and for obeying him perfectly.” (italics original).

에 있어서 성경은 충분하고 넉넉하다. 그리고 성경은 사람과 구원에 관한 책이기도 하다. 성경은 사람의 영적 상태에 대해 정확하게 진술하고 있다. 인간이 어디에서 잘못되었으며, 왜 잘못되었는지를 말하고 그 잘못된 것을 어떻게 바로잡을 수 있는지를 제시해준다. 맥아더(MacArthur)는 “오직 성경’(Sola Scriptura)에 대한 종교개혁의 원리는 모든 영적인 문제에 있어서 최고의 권위를 가졌다는 뜻으로 성경의 권위를 이해하는 것이다. ‘오직 성경’은 단순히 말해서 우리들의 구원과 영적인 삶에 필요한 모든 진리가 성경 안에 확실하게 혹은 암묵적으로 가르쳐지고 있다는 것이다.”<sup>48)</sup>라고 바로 말한다. 성경은 성도가 하나님의 자녀로 이 세상에서 어떻게 살아야 할 것도 잘 가르쳐준다. 이런 문제에 대해 성경은 우리의 노력이나 짐작으로 문제를 해결하도록 남겨놓지 않고 명백하고 충분하게 설명해 주고 있는 것이다. 맥아더는 “확실한 것은 필요한 모든 것이 성경 안에 있다는 것이다 - 그리고 우리는 ‘기록된 말씀 밖으로 넘어가지 말라’(고전 4:6)고 금지되어 있다.”<sup>49)</sup>고 설명한다.

그러므로 우리가 성경의 충족성을 말할 때는 성경이 하나님에 관한 사항과 사람의 영적상태, 그리고 구원에 관한 교리적인 부분에 대해 분명하고 충분하게 가르치고 있다는 뜻이다. 적어도 성경은 하나님이 어떤 하나님이신지 분명하게 설명하고 있으며, 하나님에 관해 우리들이 어떻게 믿어야 하며, 타락한 사람이 구원을 어떻게 얻을 수 있으며, 그리고 구원받은 성도가 어떻게 살아야 할 것인지에 대해 충분하게 설명하고 있는 것이다.<sup>50)</sup> 성경의 충족성은 성도들의 실제적인 삶과 관계되어 이해되어야 한다. 성경은 성도들의 삶을 위해 충분한

48) John F. MacArthur, Jr., “The Sufficiency of the Written Word,” *Sola Scriptura!* (Morgan: Soli Deo Gloria Publications, 1995), 165.

49) MacArthur, “The Sufficiency of the Written Word,” 167.

50) 웨스트민스터 신앙고백서 1장 6절 참조, “하나님의 영광과 인간의 구원과 신앙과 생활에 필요한 모든 것에 관한 하나님의 뜻은 전부 성경에 분명하게 진술되어 있거나 조리 있고 필연적인 이치로 성경에서 연역할 수 있다.” 참고, 김혜성/남정숙 공역, 『웨스트민스터 신앙고백』 (서울: 성림문화사, 1980), 16.

원리를 제공하고 있다. 이점에 있어서 성경의 충족성은 성경이 성도들의 삶의 모든 부분에 대해 모든 내용을 제공하고 있다고 주장하는 것은 아니다. 오히려 성경의 충족성은 성경이 성도들의 생활을 위해 필요한 일반적인 원리들을 빠짐없이 제공하고 있다고 믿는 것이다. 성도들이 어떤 특별한 형편을 어떻게 처리해야 할 것인지에 대해서는 성경이 침묵을 지키지만, 그 특정한 형편을 위한 일반적인 원리는 제공하고 있는 것이다. 이런 일반적인 원리는 다른 많은 경우에도 적절하게 적용시킬 수 있는 원리이다. 세상의 기준들과 원리들은 변화하지만 성경에서 찾아진 일반적인 원리들은 결코 변화하지 않는다. 이런 일반적 원리들이 성도들의 삶을 위해 충족 할뿐만 아니라, 완전히 의존할 수 있는 원리들이기 때문이다. 이런 의미에서 성경은 성도들의 실제적인 삶을 위해 충족한 것이다.

그런데 성경의 충족성은 성경의 최종성과 불가분의 관계를 가지고 있다. 현재의 성경이 최종적이라는 말은 현재의 성경에 어떤 새로운 계시가 첨가되어질 수 없다는 뜻이다. 현재의 성경에 새로운 계시가 계속 첨가되어질 수 있다면 현재의 성경은 최종성을 상실하며, 충족성 또한 상실하게 되는 것이다. 성경 어디에서도 새로운 계시가 성경에 계속해서 첨가될 것이라는 암시를 찾을 수 없다. 오히려 성경은 성경 자체에서 어떤 것을 빼거나 어떤 것을 더하면 저주를 받을 것이라고 증거 한다. “내가 이 두루마리의 예언의 말씀을 듣는 모든 사람에게 증언하노니 만일 누구든지 이것들 외에 더하면 하나님이 이 두루마리에 기록된 재앙들을 그에게 더하실 것이요 만일 누구든지 이 두루마리의 예언의 말씀에서 제하여 버리면 하나님이 이 두루마리에 기록된 생명나무와 및 거룩한 성에 참여함을 제하여 버리시리라”(계 22:18-19, 개역개정). 어떤 이들은 이 말씀이 계시록에만 해당된다고 해석하기도 한다. 이 구절이 계시록에만 해당하느냐 아니면 성경 전체에 해당하느냐에 대해서는 결정적인 결론을 내릴 수 없지만 계시

록이 성경의 마지막에 자리를 잡고 있으며, 계시록 22장의 내용은 예수님 재림 때에 설립될 신천신지를 묘사하고 있으며 또한 성경에 어떤 것을 더하거나 빼는 일을 금한 이 구절이 바로 신천신지를 묘사한 직후에 나타나며, 현재의 66권 성경을 우리에게 주신 분이 하나님 자신이시라는 사실을 생각할 때, 요한계시록 22장18-19절의 내용을 전체 성경에 적용시키는 것이 타당하다고 생각된다.

## 5. 성경의 권위

### (1) 구약의 권위

현재 우리가 소유하고 있는 39권의 구약이 권위 있는 구약정경으로 오래전부터 수납되어 왔다. 외경의 경우를 제외하고는 구약 39권을 정경으로 받는데 심각한 논란이 제기되지 않았다. 여기서 구약 39권의 권위에 대해 신구약 성경이 어떻게 증거하고 있는지 간단하게 알아보도록 한다.

#### ① 구약의 증거

구약은 모세가 하나님의 대변자임을 분명히 한다. 모세오경 여러 곳에서 “여호와께서 모세에게 말씀하여 이르시되”의 표현을 발견하게 된다(출 25:1; 30:11, 17, 22; 31:1; 32:9; 레 1:1; 4:1; 민 1:1; 2:1; 3:44). 모세가 율법 책을 기록했다는 증거는 구약의 여러 곳에서 찾을 수 있다(출 24:4; 34:27-28; 민 33:2; 신 31:22, 24). 그리고 여호수아는 모세에 이어 이스라엘의 지도자가 된 후 모세가 기록한 모든 율법 책을 백성들에게 낭독해 주는 일을 게을리 하지 않았다(수 8:31-35).

모세오경으로 알려진 모세의 율법 책이 유다의 왕들을 통해 계속 전

수되었다. 다윗은 구약 열왕기상 2장 3절을 통해 솔로몬에게 모세의 율법을 전수하면서 그 율법을 지킬 것을 부탁한다. 히스기야 왕은 “모세에게 명하신 계명”을 지켰고(왕하 18:6), 므낫세 왕은 “모세의 명한 모든 율법을” 지키지 아니함으로 하나님의 진노하심을 받았으며(왕하 21:8-12), 요시아 왕은 “모세의 모든 율법을 온전히 준행”(왕하 23:25)하였고, 여호야다는 여호와와의 전(殿)의 직원을 세워 “모세의 율법에 기록한대로 여호와께 번제를”드리도록 했다(대하 23:18). 여기 언급된 모세의 율법은 모두 모세오경을 가리킴에 틀림없다. 또한 이스라엘 백성이 바벨론에 포로로 잡혀 갔을 때 선지자들은 이스라엘 백성들에게 모세의 율법에 대해 상기시킨다(겔 7:26; 단 9:11,13). 시편에서도 율법에 대해 자주 언급하고 있으며 특히 시편 119편은 율법이 자주 언급되기로 유명한 시편이다. 뿐만 아니라 대 선지서와 소 선지서 모두 율법에 대해 언급하고 있으며 특히 구약의 마지막 책인 말라기는 “내중 모세에게 명한 법 곧 율례와 법도를 기억하라”(말 4:4)고 이스라엘 백성을 권면한다.

이처럼 구약 전체의 흐름 속에서 모세오경이 하나님의 권위 있는 율법으로 받아들여진 증거를 찾을 수 있는 것이다. 모세오경의 경우뿐만 아니라 선지서의 경우도 하나님의 권위 있는 말씀으로 인정받는다. 선지자들은 서로의 권위를 인정하며 다른 선지자들의 예언이 하나님으로부터 받은 것임을 인정함으로 선지서들이 권위 있는 하나님의 말씀임을 증거 하고 있다(렘 28:8; 겔 38:17; 단 9:2; 숙 1:4-6). 구약의 선지자들은 하나님께서 그들에게 말씀을 주셨고 자신들이 예언하는 말씀은 자신의 말이 아니요 하나님이 계시해 주신 것임을 분명히 한다(민 16:28; 24:13; 왕상 12:33; 시 41:6-7).<sup>51)</sup>

51) Smith, *Systematic Theology*, Vol. One, 70-72.



## ② 신약의 증거

신약 성경에서 구약의 권위를 인정하는 표현은 예수님으로부터 나온다. 예수님은 구약의 권위를 인정하면서 “모세와 선지자” 혹은 “모세의 율법과 선지자의 글과 시편”(눅 24:44 참조)이라는 표현을 사용하여 구약 전체를 가리키신다. 예수님이 산상보훈 말씀 중 “천지가 없어지기 전에는 율법의 일점일획도 결코 없어지지 아니하고 다 이루리라”(마 5:18, 개역개정)고 말씀하셨을 때 듣는 자들은 “율법”을 그들이 소유하고 있는 구약 39권을 가리키는 것으로 생각하고 들었다. 그리고 신약성경에서 사용된 성경(그라페)이란 용어는 구약의 통일성을 강조하며 구약 전체를 가리키는 전문적인 의미를 가지고 있는 것이다(마 21:42; 22:29; 눅 4:21; 24:27,32,45; 요 2:22; 10:35등). 특히 성경 영감을 다룰 때 빼놓을 수 없는 구절인 디모데후서 3:16과 베드로후서 1:20-21의 경우, 이 두 구절에서 사용된 성경(그라페)은 일차적으로 구약 전체를 가리키고 있음이 분명하다.<sup>52)</sup>

이처럼 구약의 증거와 신약의 증거는 구약성경 39권이 영감 된 하나님의 말씀으로 성도들의 신앙과 삶을 위해 규범이 되며 권위를 소유하고 있음을 증거하고 있는 것이다.

## (2) 신약의 권위

구약성경 39권은 예수님 오시기 오래전에 정경으로서의 위치를 확실하게 굳히고 있었다. 예수님도 우리가 소유한 구약성경을 정경으로 생각했고 제자들도 똑같은 입장을 소유하고 있었다. 신약의 권위는 사실상 예수님으로부터 나온다. 따라서 어떤 사람이 성경의 권위에 대해 잘못된 견해를 소지하고 있거나 부적절한 견해를 소지하고

52) 디모데후서 3:16은 『모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로』라고 말함으로 “성경”(그라페)이 39권 구약 전체를 일차적으로 가리키고 또한 바울 사도가 그라페 앞에 정관사를 부치지 아니한 것으로 보아 디모데후서가 기록되기 이전에 이미 기록된 일부 신약도 포함하고 있다고 사료된다.

있으면, 으레 그에게는 예수님에 대한 복종과 헌신도 문제가 된다. 스토틀(Stott)는 “성경의 권위에 대한 믿음과 성경의 권위에 대한 복종은 예수님의 주님 되심에 대한 우리의 복종의 결과이다”<sup>53)</sup>라고 바로 정리한다.

우리가 신약의 권위를 생각할 때 비역사적인 관점에서나 초역사적인 관점에서 권위를 생각하지 않는다. 이 말씀은 신약 본문이 역사적인 책이면서도 우리를 위해 권위를 보유하고 있다는 뜻이다. 즉 우리들을 위한 권위는 신약성경자체인 것이다. 그리고 우리가 신약본문 자체에 권위가 있는 것으로 생각할 때, 우리는 기록된 과거의 문서 자체에만 권위가 내재한 것으로 생각하지 않는다. 왜냐하면 우리는 성경 본문과 저자이신 하나님을 분리시켜 생각하지 않기 때문이다. 성경에 권위가 있는 것은 하나님이 그 저자이시기 때문이다. 암스트롱(Armstrong)은 “성경의 권위는 인간의 탁월함이나 증거에서 발견되지 않는다. 성경의 권위는 모세, 바울, 베드로 안에서 발견되지 않는다. 성경의 권위는 주권적인 하나님 자신 안에 있다. 그의 인간 저자들을 통해 말씀을 뿜어내신 하나님은 성경에 기록된 모든 진술, 모든 교리, 모든 약속 그리고 모든 명령을 지지하신다”<sup>54)</sup>라고 설명한다. 칼빈주의 3대 신학자 중의 한 사람으로 인정받은 카이퍼(Abraham Kuyper)는 하나님의 법령들은 편재하시고 전능하신 하나님의 지속적인 뜻이며, 하나님은 모든 경우에 우리들의 삶의 과정을 결정하시고 신적인 권위로 지속적으로 우리를 속박하고 있다고 정리한다.<sup>55)</sup>

이처럼 본문과 저자를 분리시킬 수 없는 점이 성경과 다른 역사적 문서와의 차이이다. 성경의 권위를 연구할 때 보수주의자들은 특별한

53) John R. W. Stott, *The Authority of the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974), 7.

54) John H. Armstrong, “The Authority of Scripture,” *Sola Scriptura!* (Morgan: Soli Deo Gloria Publications, 1995), 97–98.

55) Abraham Kuyper, *Calvinism: Six Stone Lectures* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 114–115.

관심을 기울여야 한다. 그 이유는 보수성향의 성도들이 성경을 생각할 때 하늘에서 푹 떨어진 하나님의 신탁처럼 취급하기 때문이다. 이런 태도는 성경에 가장 높은 영광을 돌리는 것 같지만 실상은 말의 표현일 뿐 성경을 정당하게 취급하지 못하는 태도인 것이다. 이런 태도는 신학적인 전제에 의해서나 이론적인 배경의 결과로 나타난 것인데 결국 성경을 비역사적인 안내서로 전락시키는 잘못을 범하는 것이다. 성경은 하늘에서 푹 떨어진 책이 아니다. 신약 성경은 역사적인 발전 과정을 통해 나타난 역사적인 문서들인 것이다. 그리고 그 역사적인 문서가 하나님을 저자로 하고 있기 때문에 권위를 지니고 있는 것이다. 칼빈(Calvin)은 “우리는 인간의 이성, 판단, 혹은 추측보다도 더 높은 곳, 즉 성령의 비밀한 증거 안에서 우리들의 확신을 찾아야 한다”고 하나님이 성경의 저자임을 분명히 밝힌다.<sup>56)</sup>

성경의 계시적 성격은 역사적 성격을 초월하거나 떠나서 고려되어질 수 없고, 역사적 성경은 계시적 성경을 도외시하면서 이해되어질 수 없다. 성경은 하나님의 계시이지만 하나님이 역사적인 모든 특성을 사용하셔서 우리에게 전해주시는 계시인 것이다. 그러므로 우리는 성경을 생각할 때 역사적인 현상으로 하나님께서 우리에게 전해주셨다고 생각해야 한다.

구속적인 행위 없이는 계시가 설 자리가 없는 것이다. 왜냐하면 구속적 행위 없이는 계시는 공중에 달려있는 셈이 되기 때문이다. 보스(G. Vos)는 “계시는 구속과 서로 짜여 있기 때문에 구속을 생각하지 않으면 계시는 공중에 매달리게 된다”<sup>57)</sup>라고 구속적 행위와 말씀계시의 관계를 잘 설명하고 있다. 말씀계시는 그리스도의 구속적 사건과 연관되어 있고 특히 그리스도의 강림, 십자가 수난, 그리고 그리스도의 부활과 연관되어 있기 때문에 권위 있는 책이다.

56) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, 7, 4

57) G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 24, 참조, 14-15, 124, 324-325.

## 마치는 말

지금까지 개혁주의 성경관이라는 주제 하에 일반적으로 논할 수 있는 성경의 정경성, 성경의 영감성, 성경의 필요성, 성경의 충족성, 성경의 권위 등 기초적인 부분을 다루었다. 성경은 하나님께서 그의 백성들에게 특별한 방법으로 주신 특별 계시요 정확무오한 하나님의 말씀이다. 따라서 성경은 성도들의 신앙과 생활의 규범이다. 성도는 규범 안에 있을 때 인간의 정체성을 회복할 수 있다.

## 성경이란 무엇인가?

서창원(총신대 신학대학원 교수, 역사신학)



전통적으로 성경은 하나님의 말씀으로 믿는다. 기독교의 존재는 성경을 떼어놓고는 불가능하다. 그 근거는 성경 자체의 증거이다. 경전이 없는 종교는 미신이다. 경전일지라도 살아있는 전능자의 말씀과 인간 교주의 말과는 비교가 되지 않는다. 내용의 깊이만이 아니라 인간사 전 영역과 내세의 세계까지 포함하고 있는 것만 보아도 그 차이는 누구도 좁힐 수 없는 것이다. 성경이 참된 하나님의 말씀이라는 것을 어떻게 아는가? 구약의 토라만 보더라도 하나님이 모세에게 일러준 하나님의 말씀임을 증명한다. 선지자들의 말을 담은 선지서의 내용 그 자체가 이를 증명한다. 왜냐하면 선지자들을 부르신 하나님께서 그들에게 주신 말씀을 전한 것들이기 때문이다. 예레미야서에서 특별히 가족에 쓴 글들도 하나님께서 일러주신 하나님의 말씀임을 증거한다.

더욱이 하나님의 아들 예수께서 언급하신 것들이 다 이를 증명한다(마 1:22, 마 2:5, 15, 17, 23). 주님께서 즉 만군의 주 여호와께서 다 선지자들을 통해서( $\delta\iota\alpha$ ) 하나님의 말씀을 전하신 것이다. 선지자들이 다 하나님의 말씀을 전하는 수단 혹은 통로로 사용된 것임을 증명하는 것이다. 그러나 다른 성경의 사례를 보면 선지자 이사야 혹은 다윗이 말한 것처럼 언급하여서 마치 그들이 주체자임을 묘사하는

경우도 있다(마 13:14, 15:7, 22:43.45, 행 1:16, 28:25). 그렇다고 해서 그것이 하나님이 말씀하신 것이 아니라는 것이 아니라 성령의 감동하심에서 나온 말씀이라는 것을 생각하면 인간적인 요소들조차도 하나님의 말씀을 전하는 수단에 불과한 것임을 알 수 있다. 물론 개혁주의 신학 전통에서 신적 요소를 ‘제1 저자’라고 하고 인간적 요소를 염두에 두고 ‘제 2 저자’ 혹은 ‘인간 저자’라고 구분은 하지만<sup>1)</sup> 성경 전체가 다 하나님이 말씀하신 것이라고 말하지 않을 수 없다. 왜냐하면 제 2 저자에 해당되는 인간들이 스스로 발상하거나 연구하여 낸 창작물이 아니라 그들에게 역사하신 성령의 감동하심이 있었기 때문이다. 성령이 말하게 하심을 따라 말한 것이다. 베드로 사도가 이를 말하고 있다: “예언은 언제든지 사람의 뜻으로 낸 것이 아니요 오직 성령의 감동하심을 받은 사람들이 하나님께 받아 말한 것임이라”(벧후 1:21). 따라서 자연스럽게 성령의 감동하심이 무엇인지를 살피지 않을 수 없다. 이것을 신학적 용어로 성경의 영감론(Doctrine of Inspiration of Scripture) 라고 부른다.

### 성경의 신적 기원: 영감론

바울은 디모데에게 편지하면서 “모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로 교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익하니”(딤후 3:16)라고 선언하였다. ‘성령의 감동하심’이나 ‘하나님의 감동하심’이나 다 같은 의미임을 논할 필요는 없다. 삼위일체 신앙을 믿고 따르는 이들이라면 이를 부정하고 나설 자 없기 때문이다. 그렇다면 ‘감동하심’이라는 ‘테오프네우스토스’(θεοπνευστος)라는 헬라어는 무슨 뜻인가? 일반적으로 ‘하나님이 호흡하셨다’ 혹은 ‘하나님에 의해서 숨

1) S. Greijdanus, *Schriftbeginselen ter Schriftverklaring* (Kampen: J. H. Kok, 1946), 7, 45f.를 참고하라. 변종길 박사의 논문 ‘개혁주의 성경관’에서 발췌된 것임.

을 내쉬셨다’는 말로 이해한다.<sup>2)</sup> 즉 하나님의 영이 임하신 것이요 선지자들 안에서 하나님께서 말씀하신 것을 뜻한다. 이것이 베드로가 지적인 ‘하나님께 받아 말한 것’이라는 부연설명이 되는 이유이다. 우리 말 성경은 언뜻 보면 사람들에게 성령의 감동하심이 임한 것처럼 이해될 오해의 소지가 다분히 존재하나 헬라어 원어의 설명은 성령의 감동하심으로 말한 그 내용을 의미한다. 다시 말하면 성경 기록자가 영감 되었다는 의미가 아니라 그 내용 즉 ‘성령이 영감 되었다’는 것을 뜻하는 말이다. 그들이 한 말은 그들에게서 나온 것이 아니라 하나님의 입을 통해서 나온 말씀이요 성령 안에서 그 말씀이 기록된 것이다. 이것이 딤후 3:16절이 뒷받침하고 있는 것이다.

이처럼 성경은 성령 하나님께서 특정인들을 감화하사 하나님의 말씀을 기록하게 하셨고 그들이 무엇을 기록해야 할 것인지도 감동하심으로 알게 하셔서 정확무오하게 기록하도록 이끄셨다고 말할 수 있다. 하나님 자신이 무오하신 분이시기 때문에 그 입에서 나온 말씀도 오류가 없는 참 진리인 것이다. 다른 말로 말하면 성경의 저자들이라 할 수 있는 선지자들이나 사도들이 ‘새로운 종교, 윤리적 일신교의 창시자들이 아니라’는 말이다.<sup>3)</sup> 전적으로 하나님의 작품이다. 특히 오경의 율법들에게서나 선지서들에게서 매 순간 찾아지는 공식적인 문구 “여호와께서 말씀하셨느니라”가 성경의 신적 기원을 부정하지 못하게 만든다. 더욱이 신약에 인용된 구약성경 자체를 보면 신약의 저자들이 신적 기원과 권위를 지닌 작품들로 인정한다는 것을 의미하는 것이다. 즉 “기록되었으되”<sup>4)</sup> 혹은 “성경에 이르기를”<sup>5)</sup>이라는 문구들이 이를 증명하고 있다. 이외에도 ‘선지자로 하신 말씀’이라든지, ‘

2) 이 단어는 능동형과 수동형으로 다 이해될 수 있다. 즉 하나님이 영감을 불어넣은 일이 되든 혹은 하나님의 영감을 받은 것이 되든 다 해석이 가능한 것이다. 그럼에도 불구하고 전통적으로 하나님에 의해서 숨을 내쉬셨다는 감동함을 받은 것으로 이해하고 있음은 목적격 단어들 대부분 수동형의 의미를 가지게 되기 때문이다.

3) 헤르만 바빙크, 『개혁교의학 1권』 박태현 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2013), 519.

4) 마태복음 4:4절이하, 11:10, 누가복음 10:26, 요한복음 6:45, 8:47.

5) 마태복음 21:42, 누가복음 4:21, 요한복음 7:38, 10:35.



주께서 선지자로 말씀하신바' 등의 문구도 있다. 복음서들만이 아니라 바울 서신이나 히브리서 등에서도 같은 의미의 문구들이 자주 인용되고 있음이 신적 기원과 권위를 증명하고 있는 것이다.<sup>6)</sup>

이 같은 현상에 대해서 바빙크는 '예수와 사도들에게 있어서 구약성경이 다양한 책들과 다양한 기록자들로부터 비롯되었다 할지라도 단 하나의 유기적 통일성을 형성하여 하나님 자신이 저자임을 드러낸다'고 해석하였다.<sup>7)</sup> 예수님의 말씀 역시 예수님 스스로 말한 것이 아니라 아버지께로부터 받은 것을 말씀하시는 것이기 때문에 하나님에게서 그 기원을 찾는다(요 3:32). 그를 통해서 하나님이 말씀하시는 것이다(히 1:2). 그의 증거가 참되다고 스스로 강변하신 이유가 여기에 있다(요 8:14). 더 나아가서 선지자들 혹은 선지자들의 입을 통해서 그리고 사도들의 입과 글을 통해서 말씀하신 것을 언급하고 있는 성경의 교훈은(e.g. 마 1:22) 하나님이 말씀하시는 분임을 명확하게 증언하는 것이다. 즉 하나님에 대해 전치사 *ino*(~에 의해)가 사용되었는데 이것은 하나님이 실제적인 주체임을 말하는 것이다. 선지자들이나 사도들은 하나님의 도구들이기 때문에 그들을 언급하고 있는 전치사는 *δια*+속격(~을 통하여) 형태가 쓰이고 있지 결코 *ino*가 쓰이지 않았다. 이처럼 '하나님 혹은 성령이 실제적으로 말씀하시는 분이요 정보 제공자이며 원저자인 반면 기록자들은 하나님이 그들을 통해 말씀하는 도구이며 제 2 저자들이고 기록자들이며 서기관들이나 것이다.'<sup>8)</sup>

여기서 한 가지 짚고 갈 것은 성경의 '영감(*inspiration*)'은 성령의 '

6) 로마서 4:3, 9:17, 10:11, 11:2, 갈 4:30, 딤후 5:18, 히 1:5절 이하, 3:7, 4:3,5, 5:6, 7:21, 8:5, 8, 10:16, 30, 12:26, 13:5을 보라.

7) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 525.

8) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 565

9) '계시(*revelatio*)' 또는 '영감(*inspiratio*)'과 '조명(*illuminatio*)' 사이의 구별에 대해서는 A. A. Hodge, *Outlines of Theology* (London: Banner of Truth, 1972), 68을 참고하라.

조명(illumination)과는 구별된다는 사실이다.<sup>9)</sup> 영감이나 조명은 다 같이 성령의 사역이지만 영감은 성경의 기록과 관련된 것으로서 무오한 하나님의 말씀이 되게 한 성령의 역사이지만 조명은 이미 기록된 말씀을 성령의 비추어주심으로 인하여 잘 깨달아 알게 하는 일이다(요 16:13, 엡 1:17-19, 요일 2:27). 아더 핑크는 그의 책 성령론에서 신적 조명하심에 대하여 이렇게 정의하고 있다: ‘신적 조명하심은 성령께서 이미 깨어있는 영혼에게 신적인 것들에 대해 정확한 영적인 이해를 가지게 하는 것이다.’<sup>10)</sup> 이렇게 성령께서 영혼에 빛을 비추어주실 때 그 계시된 진리를 통하여 자신의 죄악성만이 아니라 하나님의 성품이나 말씀의 신령한 의미들을 잘 깨닫게 하고 수용하게 한다. 그리고 그 말씀이 참된 진리임을 확정케 하고 믿게 하여 하나님과 깊은 영적 교감을 가지는 길이 열리는 것이다. 그러나 영감하고는 달리 조명하심은 우리 자신의 죄성으로 인해 비취주심을 받아 알았더라도 오류에 빠지거나 온전하지 못한 결과를 낳을 수 있다. 따라서 성령의 조명하심은 지속적으로 필요하나 영감은 성경의 기록 완성과 더불어 종식된 것이다. 즉 성령은 이미 주어진 성경 외에 뭔가를 덧붙이기 위하여 새로운 계시를 말씀하시지 않는다.

그렇다면 이른바 영감의 범위에 대해서 고려하지 않을 수 없다. 왜냐하면 성경의 인간 저자들이 다 단지 받아 적는 로봇의 역할만 한 것이 아니기 때문이다. 하나님은 인간을 생명이 없는 나무 막대기로 취급하시지 않고 이성적 존재와 도덕적 존재로 대우하시는 것이다. 즉 개혁신교회의 전통적인 입장은 영감의 범위가 성경의 중요한 내용만이 아니라 인간에게 알리시고자 하시는 하나님의 뜻을 펼치시기 위하여 사용된 모든 단어들과 역사적 사건들까지도 다 영감으로 선정되고 사용된 것으로 믿는다. 이것은 과학적 논증에 의한 것이 아니라 믿음으

10) Arthur Pink, *The Holy Spirit* (Grand Rapids: Guardian Press, 1975), 65.

로 말미암는 신앙고백이다. 그리스도인의 신앙은 눈으로 접하는 모든 것들이 과학적으로 혹은 이성적으로 충분히 증명이 되기 때문에 믿는 것이 아니라 설사 의혹되는 것들이 있다고 할지라도 하나님의 작품이요 하나님의 말씀임으로 참된 것임을 믿는다. 왜냐하면 거짓을 말하실 수 없는 하나님이 말씀하신 것이기 때문이다. 이 세상의 지혜로는 하나님을 알지 못하기 때문에 하나님께서 인간이 반드시 알아야 할 필요한 지식을 계시하신 것이고(성령의 감동하심으로) 그리고 성령의 조명하심을 통해서 깨닫게 하시는 것이다.<sup>11)</sup>

이러한 성령의 ‘영감’을 우리는 일명 축자적 영감설(*inspiratio verbalis-verbal inspiration*) 및 유기적 영감설(*organic inspiration*)이라고 말한다.<sup>12)</sup> 한마디로 성령의 감동하심의 역사를 어떻게 규정하는지를 설명하는 것으로서 헤르만 바빙크는 이렇게 규정하고 있다: ‘기록과정에 있어서 성령의 사역이란 기록자들의 인간적 의식을 출생, 양육, 자연적 재능들, 연구, 기억, 숙고, 인생 경험, 계시 등을 통해 다양한 방식으로 준비한 이후, 기록하는 과정 자체에 있어서 신적인 생각을 온갖 지위와 형편, 온갖 민족들과 모든 세기의 사람들에게 최선의 방식으로 해석할 수 있는 생각들과 단어들, 언어와 문체로 그들의 의식 가운데 떠오르게 하는 것이다. 그 생각들에는 단어들도 포함되고 그 단어들은 모음들이 포함된다.’<sup>13)</sup>

그러나 성경의 원 저자가 전지전능하신 하나님이라고 해서 성경에

11) 이해되지 않는 것이기에 이해되지 않는 것을 더욱 굳게 붙드는 것이 신앙이다. 이해되지 않는 것 때문에 하나님이 그 전능하신 손으로 자연과 역사라는 책에 기록한다는 것을 의심할 수 있는 권리가 인간에게 있는가? 바빙크는 이렇게 말한다. ‘존재의 신비는 불신앙으로 감소되는 것이 아니라 증대된다 그리고 마음의 불안은 더 커질 것이다.’ 『개혁교의학 1권』, 583.

12) 그러나 개혁주의 학자들 사이에서 유기적 영감설을 사용할 때 지나치게 인간적 요소를 독립적으로 떼어내어 생각하는 오류를 가지게 됨으로 신중하게 사용해야 한다고 주장한다(리델보스, 벨카우어, 캄프하이스, 유헤무 등). 그러나 그러한 논증을 제시하고자 하는 것이 아니라서 지나가지만 유기적 요소를 배제하지 않는다는 점은 분명하다.

13) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 578.

묘사된 다양한 학문적 영역에 필요한 지식을 습득할 수 있는 책이 아니다. 하나님께서 주신 성경의 의도와 목적은 구원에 이르는 지혜가 있게 하는 것이다. ‘성경은 오로지 신학의 기초 원리이며... 성경을 중심으로 한 모든 학과목들에 있어서 우리의 목적은 하나님에 관한 구원의 지식이다. 성경은 이를 위해 필요한 모든 정보들을 우리에게 제공한다. 이런 의미에서 성경은 전적으로 충분하며 완전하다’는 바빙크의 주장은 틀린 것이 것이다.<sup>14)</sup>

### 성경의 충족성(The Sufficiency of the Bible)

성경의 충족성(sufficientia)은 무오성과 더불어 뺄 수 없는 특성이다. 이것은 성경이 백과사전처럼 독자에게 필요한 모든 정보를 다 제공해 준다는 말이 아니다. 성경이 전지전능하신 하나님의 입에서 나온 정확 무오한 하나님의 말씀이라는 사실과 더불어 특별히 하나님의 완전하심에 비추어볼 때 하나님의 감동하심으로 주어진 성경은 구원에 이르는 지혜를 얻게 하는데 충분한 말씀인 것이다. 하나님을 알기 위해서, 혹은 인간의 구원을 해결하기 위해서 얻을 수 있는 필요 충분한 지식은 성경뿐이다. 왜냐하면 하나님이 그렇게 계시하셨기 때문이다. 인간의 어떤 상상이나 사사로운 방안도 심지어 가톨릭 교회가 필수적이라고 주장하는 전통도 여기에 첨가될 수 없다. 성경은 우리가 알아야 할 신지식(神知識)과 구원에 이르는 참 지식을 알게 하는 일에 100% 충분하다. 웨스트민스터 신앙고백서에서는 이렇게 규정하고 있다;

본성의 빛과 창조와 섭리의 일들이 하나님의 선하심과 지혜와 권능이 명백하게 나타나 있어서 사람이 핑계할 수 없게 한다. 그러나 그것들이 하나님을

14) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 585.

아는 지식과 구원에 필요한 하나님의 뜻을 아는 지식을 충분히 주지 못한다. 그러므로 주님께서는 여러 때에 여러 방식으로 자신을 나타내시며 그의 뜻을 교회에 선언하시기를 기뻐하셨다. 그리고 후에는 진리를 잘 보존하시고 전파하시기 위하여 그리고 육체의 부패와 사단과 세상의 사악함에 대항하여 교회를 더 견고하게 세우시고 위로하시기 위하여 그 진리를 온전히 기록하게 하셨다. 이것이 성경을 가장 필요로 하게 만들며 하나님께서 자기 백성들에게 자신의 뜻을 계시하시던 이전 방식은 종식된 것이다.

하나님 자신의 영광과 인간의 구원, 믿음과 생활을 위하여 필요한 모든 것과 관련한 하나님의 전 경륜은 성경에 명백하게 표현되어 있거나 선하고 필연적인 결과에 의하여 성경에서 추론할 수 있다. 이 성경에는 어느 때를 막론하고 성령의 새로운 계시에 의해서이든 인간의 전통에 의해서든 아무 것도 추가될 수 없다. 그러나 우리는 말씀에 계시된 것과 같은 것들에 대하여 구원받는 것들에 대한 것으로 이해하기 위해서 하나님의 성령의 내적 조명하심이 필요하다는 것을 인정한다. 하나님을 예배하는 것, 교회의 정치, 인간의 행위들과 사회에서 흔히 일어나는 특별한 상황들이 있음도 인정한다. 그러나 그 상황들은 언제나 순종해야 할 말씀의 일반적인 규범에 따라 본성의 빛과 그리스도인의 분별에 의해서 규정되어야 할 것이다.<sup>15)</sup>

본 고백서의 요지는 이렇다. 소위 일반계시로는 하나님을 아는 일과 구원의 길을 찾기에는 불충분하다. 물론 신적 존재에 대한 부정용납하지 못하는 근거가 될지라도 일반계시 자체로서는 살아계신 하나님께 나아가는 길을 완전히 안다는 것은 불가능하다. 그렇지 않다면 길ियो 진리요 생명이신 예수 그리스도께서 인간의 몸을 입고 이 세상에 오실 이유가 없으셨을 것이다. 그러나 그 말씀이 육신이 되셨고 하나님을 아는 길을 보여주셨으며 가르쳐주신 것이다. 그 모든 것이 기록된 그 말씀 안에서 찾아진다. 그렇기 때문에 성경의 기록된 목

15) 『웨스트민스터 신앙고백서』, 1.1.6.

적(요 20:31)과 성령의 감동하심의 의도측면에서 볼 때 신구약 성경은 그 자체로도 충분한 것이다. 성경은 하나님의 계시를 내포하고 있는 것만이 아니라 하나님의 계시이며 하나님의 말씀이다. 그렇지라도 성령의 조명하심은 절대적으로 필요한 것이다. 왜냐하면 신령한 것은 오직 신령한 것으로만 이해가 되는 것이기 때문이다.

이처럼 성경의 목적과 의도는 그 내용과 가장 긴밀하게 연관되기 때문에 그 의도하신 목적 달성을 위한 충분성은 부정할 수 없는 것이다. 우리 주 예수 그리스도께서 이 땅에 교회를 세우시고 그 교회를 위하여 사도들과 선지자들과 복음 전하는 자들과 목사와 교사를 주신 것은 ‘성도를 온전케 하기’ 위함이다(엡 4:12). 그런데 주의 일꾼들이 무엇을 가지고 성도를 온전케 할 것인가? 그것은 하나님의 감동하심으로 기록된 모든 성경 66권이다. 그 성경만이 교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익할 뿐 아니라 “하나님의 사람으로 온전케 하며 모든 선한 일을 행하기에 온전케 하는” 말씀인 것이다(딤후 3:17). 성경은 인간이 필요로 하는 과학적 지식 혹은 수학적 지식 또는 천문학적 지식 공급을 위한 책이 아니기 때문에 혹 그러한 척도로 성경을 판단해서 오류 혹은 불충분성을 내세우는 것이 되어서는 아니되는 것이다. 우리가 믿는 하나님이 어떤 분이신지, 구원에 이르는 참 지혜가 무엇인지 그리고 어떻게 살아야 할지를 규정해주는 유일한 잣대이다. ‘구원을 위해서 반드시 알아야 하고 믿어야 하며 지켜져야 할 것들은’ 성경에서 분명하게 제시되어 있고 밝혀져 있는 것이다.<sup>16)</sup>

그렇다면 정경(Canon)을 어떻게 규정하는가? 신구약성경 66권만이 정경임을 무슨 근거로 교회는 고백하고 있는가? 로마 가톨릭은 일

16) 웨스트민스터 신앙고백서에서는 성경을 ‘신앙과 행위의 유일한 규범이라’고 규정하고 있다. 오늘날 종교다원주의 사상을 철저히 배격하고 기독교의 유일성, 혹은 구원의 유일한 길이 성경에 계시된 대로 이 세상에 오셔서 구원을 완성시키신 예수 그리스도뿐인 것이다.

명 ‘외경’(apocrypha)도<sup>17)</sup> 정경에 포함시키고 있다. 웨스트민스터 신앙고백서에서는 외경을 이렇게 정의한다:

‘보통 외경이라 불리는 책들은 영감에 의한 것이 아니기 때문에 경전의 일부가 될 수 없으며 하나님의 교회 안에서 어떤 권위도 행사할 수 없다.’<sup>18)</sup>

외경을 정경에 포함시키지 않는 이유는 크게 세 가지이다. 첫째는 히브리어 성경에 포함된 일이 없다. 둘째 그리스도나 사도들에 의해서 인용된 적이 없다. 셋째는 초대교회 교부들이 작성한 정경 목록 속에도 포함된 적이 없다. 무엇보다도 하나님의 감동하심으로 되었다는 증거가 전무한 것이기 때문이다.<sup>19)</sup>

그러나 정경은 로마가톨릭이 주장하는 것처럼 공의회의 결정으로 형성된 것이 아니다. 교회는 성경의 정경을 인정하고 받아드리고 그것에 복종할 뿐이다. 그리하여 공의회가 사용한 단어는 라틴어의 ‘recipimus’ 즉 ‘우리는 받아드린다’는 단어를 선택하였다. 바빙크는 이렇게 인용하고 있다: ‘정경은 사람들이 말하는 것처럼 사람들의 단번의 행위에 의해서가 아니라 점차적으로 영혼과 시간의 통치자이시 하나님에 의해서 산출되었다.’<sup>20)</sup> 물론 신구약 책들에 대한 정경성을 어떤 원리들에 근거하여 교회가 결정한 것인지는 확실하게 알 수

17) 외경이란 글자 그대로 '정경 밖의 책'으로서 유대교의 경전인 타나크 즉 히브리어 구약성서에 포함되지 않은 책들을 말한다. 타나크는 대략 B.C. 1500~400년대 사이에 오랜 세월을 거쳐 바벨론, 블레셋, 이집트 등의 지역에서 날권들로 기록된 경전들을 모아 놓은 것으로서, 오랜 세월을 거쳐 한권의 책으로 만들어졌는데, 본 주후 90년에 열린 얌니아 회의의 통해 현재의 분류가 확립되었다는 전승이 정설로 받아들여진다(출처: 얌니아 회의: 위키백과). 외경은 토비트, 유디트, 솔로몬의 지혜, 바룩, 예레미야의 편지, 마카비서 상, 하, 수산나, 세 청년의 노래, 벨과 용, 에스더 속편, 벤시락, 에스드라 상, 하, 므낫세의 기도를 외경이라 한다. 물론 가톨릭에서는 마지막 세 권만 외경으로 인정하고 첫 12권은 정경에 포함시킨다.

18) 『웨스트민스터 신앙고백서』, 1.3.

19) 서창원, 『개혁교회는 무엇을 믿는가?』(서울: 진리의 깃발, 2010), 40.

20) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 530. 바빙크는 헤르만 Strack의 'Kanon des alten Testament', in *PRE*, vii 424를 인용한 것임.



없지만 신약의 교회들 안에서 그 책들이 어떤 ‘공식적인 약속도 없이 자연스럽게’ 정경으로 자리매김을 했다는 사실이다. 즉 그 글들이 언제, 어디서 처음으로 권위를 얻었는지 지적할 수 없지만 성경의 정경성은 ‘그 글들의 존재에 근거한다.’ 다시 말하면 그리스도와 사도들이 인용한 글들과 초대교회가 자연스럽게 받아들인 책들과의 내용상 조화를 이루는 것으로서 바빙크의 표현을 빌리자면 ‘자신들의 권리’(Jure suo)로 그 권위를 가진다. ‘왜냐하면 그 글들이 존재하기 때문이다. 기록하는 것을 지도하고 그 글들이 교회에서 인정받게 한 이는 바로 주의 영이다.’<sup>21)</sup>

웨스트민스터 신앙고백서는 이렇게 말하고 있다:

‘성경의 권위는 어떤 인간의 증언이나 교회의 증언에 의존하는 것이 아니라 전적으로 하나님께 의존한다. 하나님께서 이 성경의 저자이시다. 이처럼 성경은 하나님의 말씀이기 때문에 우리는 그것을 믿고 순종해야 하는 것이다.’<sup>22)</sup>

신약의 교회는 처음부터 성경과 함께 존재했다. 교회는 사도들의 손에서 구약성경을 받았고 그것이 곧 신적 권위로 주어진 경전으로 받은 것이다. 이 성경을 연구할수록 그리고 성경의 교훈하심을 열심히 순종할수록 하나님에 대하여 믿어야 할 모든 것과 하나님이 사람에게 요구하시는 모든 의미에 대하여 성경이 충분히 설명하고 있음을 확신하지 않을 수 없게 한다. 이것은 특히 그리스도와 사도들이 성경에 기록된 것들보다 훨씬 많은 것들을 말씀하셨고 행하셨지만 기록된 부분만 우리에게 전달된 것은 성도들이 믿어야 할 것들, 구원에 필요한 것들을 완전하게 포함한 내용임을 말하는 것이다.

그러나 작금의 한국의 교회들은 성경의 무오성을 입으로는 고백하

21) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 532.

22) 『웨스트민스터 신앙고백서』, 1.4.

나 실제 행위로는 성경의 충족성을 부정하고 있다. 물론 교회의 조직을 위해서 필요한 모든 관습들과 의식들과 규정들 및 규칙들을 성경이 다 가르쳐주는 것은 아니다. 그러나 명시적이든 암시적이든 신앙에 필요한 조항들은 성경에 다 포함되어 있기 때문에 다른 자료의 도움이 없이도 '오로지 비교 연구와 숙고를 통해서 성경으로부터 도출할 수 있다.'<sup>23)</sup> 이것이 성경의 충족성이다. 그럼에도 불구하고 성경에 근거하고 있지 않은 수많은 것들을 교회는 속속 수용하면서 인간의 교훈을 따라 하나님을 헛되이 경배하는 일들을 하고 있다. 하나님께 나아가는 길은 하나님께 나아가는 사람들이 정하는 것이 아니라 오직 지존자이신 하나님께서 정해 주신 규례대로 하는 것이어야 한다. 그 점에 있어서 성경은 하나님께 나아가는 지식을 충분히 소개해주고도 남는다. 그럼에도 불구하고 교회의 제도와 예배에 대한 규례, 교회 회원권과 직분자, 복음 전파 방법론 등 기록된 말씀에 그 근거를 찾을 수 없는 것들이 교회의 관습 혹은 사람들이 선호한다는 명목하에 하나님의 일들로 자리 잡아 가고 있다. 초대교회와 종교개혁자들의 교훈은 기록된 말씀 외에 결코 다른 어떤 것에도 주시하지 않았다. '교회는 항상 주어진 시기에 현존하는 성경에서 매년 필요한 모든 것을 발견해왔다.'<sup>24)</sup>

성경에 기록되어지지 않은 예수의 말씀, 성경에 남아있지 않은 사도들의 가르침이 설혹 발견되었다고 할지라도 그것들은 역사적으로 중요한 것일지 몰라도 신앙적으로는 더 이상 필요한 것이 아니다. 바빙크는 이렇게 말한다. '우리는 우리의 구원을 위한 성경에 만족하기에 비록 예수 자신에게서 유래된 것이라 할지라도 결코 다른 글을 필요로 하지 않는다. 이것이 종교개혁의 가르침이었다. 계시는 양적으로 성경이 보전했던 것보다 훨씬 더 풍부하고 많았으나 질적으로, 실질적으로 성경은 우리의 구원을 위해 완전히 충분하다.'<sup>25)</sup> '성경은 시

23) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 639.

24) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 641.

작한 곳에서 종결된다.’ 진리의 영이신 성령의 오심은 주어진 계시  
에 어떤 새로운 무엇을 덧붙이려고 함이 아니라 교회를 진리가운데로  
(요 16:13-15) 인도하여 모든 차이를 통과해 신앙과 하나님을 아는  
지식에 하나 되게 만드시기 위함인 것이다.

여기에서 우리가 한 가지 생각할 것은 특별계시 전달 방식은 이제  
는 완전히 종결되었다는 사실이다(히 1:1-2).<sup>25)</sup> 그리스도는 하나님  
에 대한 최종적이며 최상의 계시이다. 그를 본 자는 하나님을 본 자이  
다. 그로 말미암지 않고는 누구도 하나님께로 나아갈 수 없다. 교회는  
언제나 그 말씀 외에 다른 것에 주목할 필요가 없다. 새로운 계시  
나 교리가 더 이상 필요한 것이 아니다. 물론 그리스도께서 성경에 기  
록된 것 외에도 더 많은 것을 말씀하셨고 사도들 역시 성경에 기록되  
어 있는 것들 보다 더 많은 것들을 가르쳤다. 그럼에도 불구하고 실질  
적으로 기록된 계시인 성경만이 우리의 구원과 삶을 위하여 완전하고  
충분한 진리임을 결코 부정할 수 없다. 성경의 충족성은 이처럼 자연  
스럽게 성경의 권위 문제를 다루게 한다.

### 성경의 권위(The Authority of the Bible)

웨스트민스터 신앙고백서가 지적하고 있듯이 성경에는 권위가 있  
다. 이 권위는 인간이나 교회의 증언에 달려 있는 것이 아니다. 권위  
의 출처는 전적으로 진리이신 하나님 자신에게 있다. 마치 왕의 어명  
그 자체가 권위가 있는 것이지 그 어명을 전달하는 사신의 지위나 인  
격에 달려있는 것이 아닌 것과 같다. 바빙크는 이렇게 단언하고 있다:

25) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 643.

26) “옛적에 선지자들로부터 여러 부분과 여러 모양으로 우리 조상들에게 말씀하신 하나님이  
이 모든 날 마지막에 아들로 우리에게 말씀하셨으니 이 아들을 만유의 후사로 세우시고 또  
저로 말미암아 모든 세계를 지으셨느니라.”

‘그리스도의 사역은 신자들의 선행 공로로 보충될 필요가 없으며, 그리스도의 말씀은 교회의 전통으로 보충될 필요가 없으며 그리스도 자신은 교황에 의하여 계승되거나 대체될 필요가 없다.’<sup>27)</sup> 누군가가 개신한다고 해서 그의 말씀의 권위가 더 품위 있고 위용 있게 드러나는 것이 아니다. 그 자체로 충분하다. 그리스도께서 보내신 성령께서도 이 시대에 그리스도께서 하신 일들을 각각의 성도들에게 적용하며 그리스도의 말씀으로 인도하시고 가르치시고 깨닫게 하시는 일을 하시는 것이다. 그 성령께서는 그 일을 그리스도께서 세우신 교회의 일꾼들을 통해서 확정하신다. 구약시대에 선지자들과 신약시대의 사도들을 사용하신 성령은 기록된 말씀을 보존하시고 증거케 하시어 그리스도께서 이룩하신 구원의 완성을 적용해 가신다. 그 일을 통해서 그리스도의 나라가 점점 흥왕케 되는 것이다. 교회의 전통을 성경의 권위보다 더 우위에 두었던 중세교회의 비성경적 가르침들을 타파한 종교개혁자들은 성경에 대한 올바른 이해를 가지게 했을 뿐 아니라 교회의 모든 전통과 관습이 다 성경의 최고 권위를 넘지 못함을 남겨주었다. 바빙크는 종교개혁자들의 유산을 이렇게 설명하고 있다:

‘성경은 설교, 신앙고백, 예전, 예배, 신학, 종교적 문학 등에 지속적으로 생존하는 모든 전통이 자라나고 길러지는 하나의 유기적 원리였고 모든 종교적 삶의 생각들과 물줄기들이 양육되고 유지되는 순수한 생수의 원천이었다. 그와 같은 전통은 성경 자체에 근거한다. 예수는 자신의 사역을 완수했을 때 성령을 보냈다. 그 성령은 실로 계시어 어떤 새로운 것을 덧붙이지 않을 것이며 교회를 진리 가운데로 인도하여 모든 차이를 통과해 신앙과 하나님을 아는 지식에 하나 됨에 이르게 할 것이다.’<sup>28)</sup>

27) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 644.

28) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 646.

따라서 성경기록자들과 설교자의 권위는 그들의 인품과 학식 및 선한 공로들이 출중한 사람들 자체에 놓여 있는 것이 아니다. 그들의 손으로 그리고 입으로 나타낸 산물 그 자체가 여호와의 입에서 나온 것이라는 사실만으로도 자체 권위를 가지게 한다. 그리고 그 권위는 수신자 혹은 설교자의 도덕적 성결함을 낳게 하고 그 열매가 성경 진리를 더욱 신뢰할만한 것으로 만드는 것은 사실이다. 그러나 설교자의 흠결이 있다고 해서 그가 선포하는 진리의 말씀 까지도 흠 있는 것으로 간주할 수 없다. 반대로 학식 있고 덕망 있는 어떤 사람이, 혹은 종교적인 위용을 지닌 사람이 성경이 진리라고 선언한다고 해서 성경이 참 진리가 되는 것이 아니다. 그 무게 있는 사람도 결국은 성경에 의해서 판단되어질 존재이기 때문이다. 오늘날 일부 신학자들 사이에서는 성경의 권위가 인간의 재량에 달린 것처럼 주장하기도 하지만 그들의 주장대로 하면 성경이 살아남을 여지는 거의 사라지고 만다. 왜냐하면 인간이 규정하는 범위란 언제든지 요동치는 것과 같기 때문이다. 인간적이고 도덕적인 권위 역시 세월의 흐름에 따라 달라진다. 최근에 아일랜드에서는 국민투표를 통해서 동성연애 결혼이 합법적인 것이 되게 하였다. 성경에 반하는 명백한 잘못이지만 성경의 완전성과 충족성을 부정하는 무리들 앞에서는 얼마든지 가능한 결정이 된다.

인간은 누구나 자신이 최종적인 진리라고 믿는 어떤 권위에 근거해서 사고하고 행동한다. 이것은 유한한 인간에게는 필연적인 사고방식이다. 권위란 일반적으로 누군가가 어떤 것을 말할 수 있는 권세, 어떤 문제에 있어서 결정할 수 있게 하는 권리를 말한다. 그러므로 그리스도인도 자신의 최종적인 권위가 무엇인가에 따라 행동방식이 결정되는 것이다. 내가 말하는 이유와 행동하는 이유가 더 여기에서부터 출발한다. 세상의 유행과 관습이나 국민들의 생각이 최종 권위가 아니라 성경이라고 분명히 고백한다면 사람들이 만들어 낸 어떤 전통이나 관습이 다 영원한 진리인 성경에 의해서 판단되어야 한다. 성

경이 주어진 목적과 주어진 동기나 고과정과 그 내용이 그 어느 것 하나도 인간적인 기준에서의 권위를 내세우지 않는다. 그것은 그 성경의 원 저자이신 하나님께 있음을 분명히 밝히고 있다. ‘먼저 성경이란 용어는 그들이 이미 영감된 책으로 믿었던 구약(딤후 3:16, 롬 3: 2)과 신약(벧후 3: 16)의 거룩한 책들을 가리키는 말로 사용되었다. 그리고 “하나님의 말씀”이란 표현은 기록된 형태의 신구약 모두에 대해 사용되었다(마 15: 6, 요 10: 35, 히 4: 12).

이들 각각의 용어는 “뛰어난 책”, 즉 “하나님께서 인간에게 주신 계시를 기록한 유일하고도 공인된 책”을 가리키고 있다. 한편 헬라어를 사용했던 초대 교회의 성도들은 성경을 “타 비블리아” 즉 뛰어난 책들이라고 불렀다. 그 후에 문헌들의 총체를 가리키는 단수인 “Bible”(책 또는 두루마리의 뜻)을 성경 전체를 가리키는 데 사용한 사실은 이 성경이 하나님의 확실하게 증거한 다양한 문서의 선집일 뿐 아니라 하나님의 직접적인 섭리로 통합된 한 권의 완전한 책이라는 기독교인들의 확신을 나타내 준다. 성경은 유일한 책이다. 또한 이 책은 1500여 년 동안 약 40명의 저자가 기록했으나 그 내용에 있어서는 모순이 없는 한 권의 책이다. 왜냐하면 이미 알고 있는 것과 알 수 없는 것, 유쾌한 것과 불쾌한 것, 인간의 성공과 실패, 과거와 미래, 그 모두를 쉽고도 권위 있게 말해 주기 때문이다. 성경처럼 광범위한 책도 없지만 또한 성경처럼 완전하고 정확한 책도 없다.<sup>29)</sup>

성경의 권위가 인간 저자 자신에게 있거나 전달자 자신의 인격에 좌우된다고 한다면 그것처럼 불안과 의심을 극대화하는 것이 없다. 설교자가 성경을 강론할 때 그 자체가 자신의 도덕적 성결함에 근거한다고 한다면 말씀의 능력(히 4:12)은 결코 나타나지 않을 것이다.

29) ‘개혁주의 신앙고백에서의 성경관’ <http://www.theology.ac.kr/institute/dtdata/>

사람의 인격은 일시적인 감동을 줄 수는 있어도 변화를 일으킬 수 없는 것이기 때문이다. 설교자가 말씀을 전달할 때 그 말씀이 하나님의 진리라는 확신 속에서 전달할 때 그것을 듣는 자들도 믿음으로 수용하고 그 말씀의 위력을 경험하게 되는 것이다. 설교의 모든 권위와 영향력과 변화의 능력은 다 어찌 그 자체에서 뿜어 나오는 것이다. ‘기독교 신앙과 기독교 설교는 둘 다 신적인 권위를 그 토대로 삼을 것을 요구한다. “만일 성경의 신적 권위가 흔들린다면 신앙은 비틀거릴 것이다.”’<sup>30)</sup>

그러므로 우리는 이렇게 말할 수 있다. 어떤 무엇이 성경에 있기 때문에 참된 것이 아니라 성경에 있는 것이 참되기 때문에 참된 것이다. 그렇기 때문에 그 진리는 듣는 이들에게 순종을 요구한다. 그 진리는 진리의 영이신 성령 하나님의 인치심으로 주어진 것이기에 권위가 더욱 돋보인다. 신적 권위 외에 무엇이 우리를 순종하게 하고 신뢰하게 만들 수 있겠는가? 하나님의 말씀으로서의 성경의 권위는 단지 종교적 영역만이 아니라 국가와 사회, 학문과 예술 정치 모든 분야에서 사람들이 가지는 권위를 능가한다. 우리의 신앙과 인격과 삶의 영역의 유일한 규범이 된다.

성경의 권위는 그 성경 진리가 영원한 것이라는 사실에서도 입증된다. 국가의 권위나 사람의 권위는 그 범위와 영향이 한정적이다. 그러나 하나님의 말씀은 시대와 인종을 뛰어넘는 진리이다. 성경이 하나님의 말씀이기 때문에 무엇보다 영원한 진리이다. 하나님의 입에서 나온 말씀은 그 시대와 사람들에 따라서 다르게 적용되거나 해석되지 아니한다. 사도 바울이 로마서 15:4절에서 이렇게 증언하고 있다: “무엇이든지 전에 기록한 바는 우리의 교훈을 위하여 기록된 것이니 우리로 하여금 인내로 또는 성경의 안위로 소망을 가지게 함이니라.” 여기에서 우리는 성경의 영원성에 대한 귀한 교훈을 얻는다. 바울 당

30) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 605.



시에 ‘전에 기록한 바’는 구약 성경을 가리킨다. 적어도 중간사 시대를 포함하여 로마서를 기록할 당시는 말라기시대에서부터 계신해도 500년 가까운 시간이 흐른 다음의 일이다. 구약성경을 구약 시대 성도들의 영적 유익을 위하여 장래 소망을 가지게 하기 위하여 준 것으로만 해석한다면 바울이 본문에서 “우리”라는 일인칭 복수 대명사를 사용하지 않았어야 했다. 그러나 그는 구약성경이 신약시대 성도들의 교훈을 위한 것이라고 해석하였다. 그 원리는 신구약 성경을 읽는 우리 모두에게도 그대로 적용되는 성경 이해의 원리가 된다. 비록 2천년 전에 주어진 말씀이라고 할지라도 모든 성경은 하나님의 감동하심을 따라 주어진 것이기 때문에 21세기를 사는 이 시대의 성도들에게도 교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익한 진리인 것이다.

더구나 인간에게는 과거와 현재와 미래가 존재하지만 영원하신 하나님에게는 과거나 미래가 없고 언제나 현재만 존재하신다. 그는 알파와 오메가가 되시기 때문이다. 그에게는 ‘천년이 하루 같고 하루가 천년과 같은’ 분이다. 그렇기 때문에 성경이 권위가 있는 진리요 모든 인간은 이 진리에 순종해야할 의무가 있는 것이다. ‘주의 말씀은 영원히 하늘에 굳게 서 있는 것’이다(시 119:89). 그러므로 모든 시대 모든 사람들에게 적용되는 현재의 교훈이요 규범이다.

또한 성경의 권위는 비록 시대적인 구분에 의해서, 또는 인간 저자들에 의해서 66권이라는 분류가 존재하나 한 하나님 입에서 나온 것이요 한 하나님의 손가락으로 쓰신 것이라는 측면에서 성경은 하나이다. 신약과 구약이 한 하나님의 영원하신 품속에서 나온 하나의 진리이다. 시대적 환경과 지식적 배경과 사회적 혹은 종교적 지위가 다 다를지라도 그들 저자들은 하나같이 동일한 하나님을 말씀하였고 동일한 구원의 길을 제시하고 있다. 같은 하나님의 영의 인도하심이 아니라면 그것은 불가능한 것이다. 모든 성경은 인간의 구원자 예수 그리

스도를 증거하고 있는 한 권의 책이다. 그 권위를 누가 부정할 수 있는가? 여기에서 우리는 자연스럽게 이 권위있는 말씀을 어떻게 해석해야 하는가를 생각하지 않을 수 없다.

### 성경의 해석: 성경은 성경으로 해석한다.

개혁주의 성경해석은 성령의 직접적인 조명하심에 의한 이해와 깨달음을 바탕으로 하여 그 성경을 읽는 독자 자신의 몫에 해당된다. 즉 성령의 깨닫게 하심에 대한 설명적 부분이 해석의 영역이다. 웨스트민스터 신앙고백서에서는 이렇게 설명하고 있다:<sup>31)</sup>

성경의 모든 기록들은 그 자체가 모두 같은 정도로 알기 쉬운 것이 아니며 모든 사람에게 같은 정도로 분명한 것도 아니다. 그러나 구원을 위해서 우리가 꼭 알아야 하며 꼭 지켜야 할 부분들은 성경의 이곳저곳에 분명하게 계시되어 있고 열려 있기 때문에 유식한 사람이든 무식한 사람이든 일상적인 구원의 수단이 적절히 사용될 경우 그것들을 충분히 이해할 수 있다.

성경은 문자화되어 우리에게 전달되고 있다. 따라서 그 문자를 이해하려면 정확한 해석이 필요한 것이다. 그 해석의 원리는 사람들의 설명에 따라 달라지는 것이 아니다. 성경 자체가 헌법재판소와 같이 성경 자신의 해석자요, 판단의 기준이다. 여기에서 개혁주의 성경해석의 가장 중요한 전제가 등장한다. 그것은 ‘성경을 성경으로 해석한다’는 원칙이다. 성경의 어떤 한 부분에서 애매한 부분이 다른 부분으로 더 명료해 질 수 있는 것이다. 이것은 한 본문을 가지고 다른 본문과 대립시켜 해석하는 것을 뜻하는 것이 아니다. ‘모든 본문은 직접 접해 있는 문맥에 비추어서 해석할 뿐 아니라 성경 전체의 문맥에 비

31) 『웨스트민스터 신앙고백서』, 1.7.

추어 해석해야 한다.<sup>32)</sup>

전통적으로 로마 가톨릭 교회는 성경해석 방법을 네 가지로 간주했다. 문자적 해석, 은유적 해석, 비유적 해석 그리고 신비적 해석이 그것이었다. 그같은 해석의 권위자는 사제였다. 평신도들은 성경을 해석할 능력이나 자격이 없었던 것이다. 그러나 종교개혁자들, 특히 칼빈의 교훈은 무엇보다 역사적 문법적 해석만이 유일한 방편이라고 했다. 문법적이라는 말은 성경의 문법적인 구조와 언어를 중요시하며 역사적이라는 말은 성경 문맥의 역사적인 상황을 중요시하며 성경의 문자적인 의미를 말한다.

개혁자들은 성경은 누구나 다 이해할 수 있는 자기 언어로 번역되는 것을 적극 지원하였다. 한마디로 회중들조차도 성경에 기록되어 있는 그대로 성경을 해석하고 적용할 수 있는 방편이 마련된 것이다. 존 오웬은 이렇게 말했다:<sup>33)</sup>

성경에는 실질적으로 성경을 구성하고 있는 단어들 속에 담겨진 의미 외에 다른 의미가 없다. ... 어떤 사람의 생각을 해석함에 있어서 먼저 그가 말하고 기록한 것을 올바르게 이해하는 것이 필요하다. 그러나 우리는 그가 말한 언어, 관용어구, 표현의 통상적인 사용과 취지들을 올바르게 이해하지 않는 한 그의 생각이 무엇인지 직시할 수 없는 것이다.

그러므로 역사적 문법적 해석은 그 책이 주어진 저자의 의도를 파악하고 본문의 문맥과 문법을 세심하게 살피는 작업이다. 이러한 의미파악을 위하여 문법적이고 역사적인 문맥의 이해는 무엇보다 중요한 것이다. 성경에는 모호한 부분이 있기 때문에 사제들의 주관적이고 비유적인 해석이 필요하다는 가톨릭의 주장에 반하여 개혁자들은 성경은 명료하기 때문에 성경은 외부적인 표준이나 전통에 매이지 않

32) 서창원, 『개혁교회는 무엇을 믿는가?』, 42.

33) 서창원, 『개혁교회는 무엇을 믿는가?』, 43에서 재인용.

고 그 자체가 해석자임을 강조한 것이다.<sup>34)</sup> 그렇다고 성경은 성경의 사사로운 해석을 용인하는 것이 아니다. 성경의 진리를 발견할 자유는 누구든지 가지고 있지만 자신들의 입맛대로 꾸며댈 권리까지 지닌 것은 아니다. 즉 주관적인 해석을 거부하는 것이다.

한 마디로 바른 성경해석은 언제나 기록한 성령의 본래 의도하심을 파악하는 것이 제일 중요한 것이다. 왜냐하면 하나님의 말씀은 그 말씀이 최초로 주어진 상황에 아주 적절한 것이었기 때문이다. 그리고 같은 주제를 다룬 다른 본문에 비추어서 해석해야 한다. 성경의 통일성과 총족성 및 명료성을 믿기 때문이다. 여기에서는 초기 계시가 후기 계시의 조명으로 해석되어짐을 전제한다. 예수 그리스도는 율법의 완성이기 때문이다. 이것이 성경은 성경으로 해석한다는 의미이다. '성경의 위대성은 본문해석의 무한성에 있는 것이 아니라 한 가지 뜻의 명료성에 있다'는 칼빈의 해석 원리는 흔들림이 없어야 한다.

이처럼 저자의 의도와 역사적인 상황, 문법적 구조, 그리고 문맥에 적절한 성경해석은 오늘의 현실에 적용가능한 생동감 있는 말씀으로 전달될 수 발판이 된다. 하나님의 말씀은 비록 오래 전에 기록된 것이라 할지라도 오늘 이 시대 하나님의 백성들을 위하여 주신 교훈이요 생명의 양식이기 때문에 올바른 해석과 적용은 절대적으로 필요하다. 성령의 역사는 성경 기록에 국한된 것이 아니라 그 성경에 대한 해석과 전달에도 나타난다. 따라서 해석자 혹은 전달자들은 언제나 지적 탐구만이 아니라 성령의 나타남과 능력으로 전달하는 것이 되도록 항상 기도에도 힘써야 한다. 성령의 역사하심이 없는 성경해석과 전달은 죽은 문자에 불과한 것이요 생명 없는 지식전달에 불과한 것이 되

34) 성경의 저자이신 성령만이 참된 유일한 해석자임을 강조한 칼빈의 성격해석방법은 총 8가지로 구분함을 나타내고 있다: (1) 간결성과 용이성, (2) 저자의 의도를 찾는 것, (3) 저자의 환경에 한정된 역사적, 지리적, 제도적 상황을 조사하는 것, (4) 본문의 참된 의미를 말하는 것, (5) 본문의 문맥을 조사하는 것, (6) 십계명과 같은 경우에 문자적 의미를 뛰어넘는 것, (7) 은유나 비유의 조심스런 해석, (8) 그리스도 중심의 해석이다. 안병준의 광주 칼빈 탄생 500주년 학술대회에서 발표한 '칼빈과 성경해석'에서 발췌한 것임.

기 때문이다. 심령의 변화 혹은 영혼의 치유는 성령의 감인 하나님의 말씀으로만 가능한 것이다. 하나님께로 보내심을 받은 자가 하나님의 말씀만을 할 수밖에 없는 가장 큰 이유는 그에게 한량없이 부어주시는 성령 때문이다(요 3:34). 성경해석과 전달에 있어서 성령의 역사야말로 모든 것을 좌우한다고 말할 수밖에 없는 이유가 이것이다. 그렇기 때문에 성령의 의도를 파악하려는 것이 성경해석의 진정한 목적이어야 하며 진리를 이해하고 확신하며 믿어 실천하게 하는 것은 전달 혹은 선포의 목적이어야 한다.

## 나가는 말

지금까지 개혁주의 신앙고백적 성경관을 살펴보았다. 단지 학문적인 접근이 아니라 신앙 고백적이고 실천적인 측면에서 성경이 하나님의 말씀이며 그 말씀의 권위 앞에 모든 인간이 다 순복해야 할 유일한 규범임을 증언하였다. 하나님의 말씀을 대신할 만한 어떤 신학자의 글과 가르침은 없다. 오직 그 성경만이 최고의 권위를 지니고 있고 그 성경만이 신앙과 행위의 유일한 규범이다. 그 성경에 대한 해석과 적용은 신학자들과 설교자들의 책무이지만 그들의 가르침을 따라 진리의 말씀에 순복하고 실천하는 것은 성도의 마땅한 의무이다. 성도 개개인들도 성경을 읽고 이해하고 깨달을 수 있는 것은 거듭난 성도 심령 속에 내주하시는 성령의 인도하심 때문이다. 그러나 교회에 가르침에 수고하는 목사와 교사를 세운 것은 거짓 교사들이 진리를 왜곡하여 성도들의 마음을 그리스도를 향하는 진심함과 깨끗함에서 떠나 부패하게 만들기 때문이다(고후 11:3, 행 20:29-30). 성경이 하나님의 말씀이라는 최고의 증언은 성령 하나님 자신만이 아니라 말씀을 맡은 이들의 온전한 순종적 헌신에서 고스란히 드러날 것이다. 말씀을 맡은 이들의 불순종적 삶이나 모순된 언어행실은 성경의 권위를

아무리 강조해도 사람들은 믿지 않을 것이다.

한국의 교회가 조롱과 비판의 대상이 된 가장 큰 이유는 진리에 대한 불순종이다. 이기적이고 기복적인 행동양식이 희생적이고 다른 사람의 유익을 구하며 거룩함과 화평을 추구하는 삶을 무용한 것으로 만들었기 때문이다. 사람의 교훈을 하나님의 말씀 듣는 것보다 더 중요한 것으로 만들었기 때문이다. 하나님께 순종하는 것이 사람의 말 듣는 것보다 더 우선이어야 함을 행동으로 부정한 것이다. 이제라도 성경이 오늘 이 시대에도 여전히 적용되는 유일한 진리임을 믿는다면 개개인의 사고방식과 삶의 행동양식을 진리에 기초한 것으로 철저한 개혁이 일어나야 한다. 전하고 가르치는 자들의 모범이야말로 그 어느 때보다 필요하다. ‘그리스도의 학교 선생’이라고 말할 수 있어야 하는 신학교의 교수들과 교회 지도자들 사이에서 일어나고 있는 현상들이 세상에서 보는 것보다 더 불쌍사나운 것들인 한 성경은 죽은 문자일 뿐이다. 소위 성직을 맡은 이들이 먼저 회개와 각성과 변화를 일으키는 길을 가지 않는 한 진리의 말씀의 권위 앞에 전적으로 무릎 꿇을 인간은 없게 될 것이다. 하나님의 말씀이 흥왕케 되는 부흥의 역사를 소망한다.