

- vol. X, Pars Prior Brunsvigae, 1871, col. 21. Virtually the same statements is to be found in the Ordinances of 1561, op. cit., col. 100.
- 29) R. Hofstadter and W. Smith, *American Higher Education : A Documentary History*, Chicago, 1961, p. 6.
- 30) S.E. Morison, *The Founding of Harvard College*, Cambridge, Mass, 1935, p. 434.
- 31) Louis Berkhof, "Our School's Reason for Existence and the Preservation Thereof," in *Semi-Centennial Volume...*, Grand Rapids, 1926, p. 117.
- 32) "Publicatie van den Senaat der Vrije Universiteit Inzake Het Onderzoek ter Bepaling van de Weg die tot Kennis der Gereformeerde Beginselen Leidt," in J. C. Rullmann, *De Vrije Universiteit : haar ontstaan en haar bestaan*, Amsterdam, 1930, p. 193. See also A. Kuyper's inaugural address of 1880, *Souvereiniteit in Eigen Kring*, Amsterdam, 1880.
- 33) Berkhof, *op. cit.*, p. 129.
- 34) *Ibid.*,
- 35) *Ibid.*, pp. 131-132.
- 36) A.F. Holmes, *The Idea of a Christian College*, Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1975, pp. 21-29.
- 37) cf. 딤편 4 : 3-5
- 38) cf. 골 2 : 3
- 39) cf. 히 11장
- 40) cf. 히 13장
- 41) cf. B. Duvenage, *The Light of the Scriptures in the Sciences-Does it make a difference? The Essence of Christian Scholarship*. Potchefstroom : pu for CHE 1983, p. 9.
- 42) *Ibid.*, p. 7.
- 43) cf. I. Illich, *Deschooling Society*, London : Calder & Boyars, 1974.
I. Holt, *Freedom and Beyond*. Harmondsworth : Penguin Books, 1976.
- 44) B. Durenage, *Ibid.*, p. 14
- 45) R.J. Ream, *A Christian Approach to Science and Science Teaching*, Philadelphia : Presbyterian Pub. Co., 1972.
- 46) R. Harre, Creativity in Science (In. Dutton & Trsaust, *The Concept of Creativity in Science and Art*), 1981.
- 47) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago : The University of Chicago Press, 1970, p. 126.
- 48) R. J. Ream, *Ibid.*,

구속사적 성경해석 및 적용 (설교)에 대한 논쟁연구

The Study on the Controversies of the Redemptive-Historical Interpretation
and Application (Preaching) of the Scriptures

박 종 칠*

이 논문은 1986년도 문교부 학술연구조성비에 의하여 연구되었음

◇ 목 차 ◇

- 서 론 : 본 연구의 목적 및 필요성과 한계
- 제 1 장 : 구속사 정의와 관계된 문제점
- 제 2 장 : 철학적 구속사적 해석 역사
고대교회—18세기
빌헤름 딜타이
에른스트 트렐취
마르틴 켈러
칼 바르트
빌헤름 비셀
H. 헬바르트
폰 라드
오스칼 쿨만
W. 판넨베르그
경험신학들
- 제 3 장 : 성경적 구속사 구조
1. 말씀과 역사
2. 구속사 계시의 구조와 특징
3. 구속사와 유형론
4. 구속사와 교회사 관계
5. 구속사에 있어서 하나님 기쁘신 뜻의 경륜

* 조교수, 구약학전공

제 4 장 : 개혁주의 구속사관과 그 적용에 대한 논쟁들

- 1. 서론 : 개혁주의자들의 관심
- 2. 화란 개혁주의자들의 구속사 사상
 - K·스킬더
 - B·홀베르다
 - M.B·반트 비르
 - H.J·스킬더
 - S·크레이다누스

제 5 장 : 개혁주의자들의 구속사 개념에 대한 평가와 결론

- 1. 불확실한 “모범”개념에서 비롯되는 혼선
- 2. 도그마 개념의 불확실성에서 오는 혼선
- 3. 구원사와 구원서정을 구분하지 못하므로 오는 딜렘마
- 4. 구속사에 “전진”을 과대평가하는 반면 “교통”에 대해서 파소평가하는 경향
- 5. 구속사에 메마른 구조적 도식주의에 빠지는 경우

제 6 장 : 결어와 전망

서 론 : 본 연구의 목적 및 필요성과 한계

성경해석의 문제는 기독교 신학과 삶의 형태에 있어서 대단히 중요한 문제다. 성경을 신앙과 생활에 있어서 유일한 규범(Sola Scriptura)으로 삼고있는 개혁주의 신학에 있어서는 성경해석의 문제가 시대를 두고 거듭 강조된들 지나치지 않는다.

지금까지의 다양한 형태의 성경해석들이 시도되어 왔다. 성경은 성경 자체의 해석원리와 특징을 가짐에도 불구하고 시대정신(Zeitgeist)에 의해 다양화 되어 왔고 이 해석원리에 따라 각이한 형태의 신학이 구형화(球形化)되어 왔다. 오늘날 문제시 되고 있는 해방신학이나 민중신학 등은 근본적으로는 성경해석의 문제이다. 사실 어떠한 신학이라도 성경적 근거를 상실하면 이상 더 “신학”이라고 할 수 없는 터이므로 성경적 기초를 확립하려고 노력들을 해왔던 것이다. 오늘의 해방신학이나 이와 동일한 맥락에 있는 민중신학은 성경을 여기 지금의(here and now) 현실에 비추어서 저들의 이상적 행동양식에 대한 모범(example)으로 파악하려고 하고 있다.

이와 같은 잘못된 시대적 성경해석과는 반대로 성경의 계시적(Revelational)성격을 인정하면서 성경 고유의 경륜을 이해하려는 노력이 있어 왔는데 이것이 구속사적 성경해석이다. 구속사적 성경해석은 신구약 66권의 하나님의 구속역사라는 관점에서 파악하므로써 성경을 단순히 “모범”으로서가 아니라 계시사적 조망을 통해 하나님의 구속사적 의미를 찾으려고 한다. 여기에 성경에 대한 모범적 이해와 구속사적 이해를 분명

히 할 필요가 있는 것이다.

그러나 “구속사적 해석”은 철학적 사상에 영향을 받은 신학자들—예컨대 Von Rad, O. Cullmann, W. Pannenberg등—도 성경해석에 조우해 오므로 구속사의 진정한 의미와 그 차이를 천착(穿鑿)하고 학자들간의 논쟁을 섭렵하므로써 보다 성경적인 구속사적 해석 원리이해를 위한 안목을 넓힐 이유가 있다. 사람들마다 “구속사”를 말하지만 그 뜻이 무엇인지 정확히 규명되지 않을뿐 아니라 이러한 연구는 아직까지 진지하게 시도되지 않았고 논구되지 않았다. 바로 이점이 본 연구의 필요성을 반영해 주고 있다. 본 연구를 통해서 올바른 구속사적 성경이해에 기여하므로 한국을 비롯하여 북미와 아시아와 라틴 아메리카 등 세계각지에서 제기되고 있는 소위 여러 형태의 신학들에 반대하는 진정한 의미의 성경적 구속사 의미를 찾아 보려고 한다.

이러기 위해서 서론에서는 구속사(혹은 구원사라고 함)에 대한 정의와 더불어 구원과 역사에 관련된 해석학상의 문제를 제기한다. 제 2 장에서는 구원사 개념이 역사적으로 어떻게 이해되어 왔는지를 살피는 가운데 특히 철학적 전제를 기초로 한 구속사해석이 조우하는 배경과 몇몇 근대 학자들 특히 바르트의 말씀신학과 양식비평에서 오는 전승사 개념이 구약학계에 영향을 미친 것들을 심층분석하여 그 문제점들을 파악한다.

이렇게 현대 학자들이 역사와 계시를 이간하므로 그들의 구속사 개념은 성경적 이해를 위한 직접적 기여는 못되어도 성경적 구속사 이해의 폭을 넓힌다.

그리하여 제 3 장에서는 현대적 철학적 구속사관 개념을 의식하면서 성경의 계시관 구속사 개념 도출을 한다. 그러나 이러한 개혁주의적 구속사 개념이 일반 청중들에게 어떻게 해석되어 적용하느냐의 문제에 있어서는 개혁교회안에서도 분규가 생겼다. 이에 대한 개혁주의자들의 의견을 들어 보는 것이 제 4 장이다.

마지막 장에서는 제 4 장에 대한 평가와 결론이 내려지면서 마지막 결어를 하게 된다.

그러나 이번 연구에서는 원리적, 교의적 연구에 제한하고 구체적 성경본문에서의 적용문제 연구는 뒤로 미루는 한계는 있다.

제 1 장 구속사 정의와 관계된 문제점

성경 본문을 바르게 읽는 자라면 성경에서 구속사를 회피할 수 없다. 성경이 만들어진 자체 과정이 이 구속사 사상을 유지 하려는 데서 이루어졌기 때문이다. 이 구속사 혹은 구원사라고 하는 것이 어떻게 정의되든 구속사는 우리가 단순히 믿는 대로 삼위일체 하나님이 인간을 위해 하신 모든 신적 행동을 총체하는 개념으로 특히 예수 그리스도의 아버지 하나님께서 성도의 공동체 생활을 하는 자기 백성에 대한 자기 계획을 실현하는 역사적 사실들의 총체를 의미한다.

이중에서 특히 예수 그리스도의 나심, 수난, 죽으심, 부활, 승천이 핵심이 되고 있다. 하나님께서 여러 선지, 여러 직분 등 계시 기관을 통해 성령으로 증거하였으니 후대인들은 이 하나님의 계시와 사건들에 기초를 두고 믿음과 지식을 가지는 것이다.

이러한 역사적 사건들이 종말을 향한 시간속에 여러 모양과 방법으로 다양성을 갖고 나타난다. 구원의 약속이 신약에서 성취되어 졌듯이 동일한 말씀이 미래의 약속과 구속이 또한 그대로 이루어질 것으로 믿는다. 이러한 구속사에는 통일성과 함께 다양성이 있다. 성경을 믿는 자는 구속사를 반대할 수 없을 것이다.

그러나 오늘날 현대 교회를 어지럽게 하는 것은 성경 해석학의 문제다. 과거 한국 교회가 여러 분파로 갈라 서게 된 이유 중 근본적인 것 하나가 바로 성경해석 문제였다. 또 이와 관련해서 우리가 성경 해석학의 문제를 생각하면서 구원사적 성경해석 문제를 거론한다는 것은 큰 의의가 있다. 우리 시대가 처해 있는 신학적 혼란 역시 성경 해석학의 문제에서 비롯된 것이다. 이런 때에 우리 교회가 지향하는 방향이 무엇이나를 음미 반추하지 않을 수 없는 것이다. 다행히 최근들어 우리 교회는 “구속사적 성경 해석”에 대한 지대한 관심을 갖게 되었다. 과연 이것이 우리의 해석원리가 될 수 있을 것인가? 그런데 오늘날 해석학계에 “구속사”라는 말이 혼돈을 야기 시키고 있다. 그것은 개혁주의자들만의 소유가 아니라, 자유주의 신학자들도 구속사라는 말을 대단히 즐겨 쓰고 있기 때문이다. 교의신학자 K. Barth, W. Pannenberg, 신약학자 R. Bultmann, O. Cullmann은 물론 구약학자 Von Rad 등이 즐겨 쓰는가 하면 심지어 교회사까지도 구원사와 교회사와의 시대 구분을 지우는 것이 무엇이며 정경의 구원론이 현재까지도 계속되지 않는가 하는 문제에서 심각히 토론되고 있는 주제이기도 하다. 신교학자들뿐 아니라 로마 카톨릭 학자들도(K. Rahner 등) 구속사를 심각하게 다룬다. 그리고 오늘날 신교구를 막론하고 엄습하고 있는 현재 여기서의 경험을 계시로 강조하는 신학들도 나름대로 구속사를 말하고 있는 것이다. 그런데 문제는 이 말의 사용의 빈번도와 선호와는 반대로 학자마다 구속사의 일관성 있는 분명한 의미를 보여주지 않는데 있는 것이다.

지금으로부터 반세기 전에 G. Weth가 이미 “구속사는 오늘날 많이 논쟁되는 말이다...이 개념의 의미와 취급은 곧 우리 현대 신학의 일반적 동요와 분열의 거울상이 된다”¹⁾ 하였는데 이말은 오늘날도 그대로 적용될 수 있다. 1959년에 와서는 이말의 불분명성이 더 이상 계속되지 않게 하기 위해서라도 신학사전에서 “구속사”란 말을 아예 제거 해야 한다는 논문이 나왔는데 그것이 바로 K.G. Steck가 쓴 Die Idee der Heilsgeschichte²⁾였다.

Steck는 이 논문에서 J.Ch.K.V. Hofmann, A. Schlatter, O. Cullmann의 구속사 신

1) Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19 Jahrhunderts, (München, 1931) p. 2
2) in Theologische Studien, Heft 56, Zollikon, 1959.

학 개념을 개관하고자 하는 구속사의 말을 선호하려 하는 동기들에 대해 가치있는 관찰을 하였던 것이다. “그러므로 구속사적 요소들은 기독교 진리를 순전히 사변적으로, 순전히 인간론적—실존철학적으로 전개하려는 시도들을 제지하는 것을 도와 주어야만 한다... 기독교 지식의 열쇠로서 구원사 사상은 종교 개혁과 정통주의 교리사상을 혐오하는 데서 자라오고 또한 개혁 추구와 함께 가장 현대화 하는 방편으로 더욱 신비적 기독교 이해를 하는 것이다”³⁾라 한다. 그리고 스테크는 쿨만이 구속사라는 열쇠를 갖고 고대 교회를 보았던 것에 대해 그것은 그리스도의 승천과 재림간의 구속사적 긴장을 생략해 버리는 듯한 기엘켈가드적인 “동시성”(Gleichzeitigkeit)사상에 반대하여 또한 교회 시대를 아예 중간시대로 강조하는 로마 카톨릭주의에 반대하여 계획된 것이라고 했다.⁴⁾ 그래서 스테크 자신이 확정한 결론은 이렇다 : 구속사 사상은 기독교 복음의 특징이며 시대의 사상을 바르게 세우는데 기여할 수 있는 것이다... 왜냐하면 소위 가현주의(Doketismus)로 치닫는 근절시키기 어려운 경향은 구속사적 사고가 아니고는 물리칠 수 없기 때문이다.⁵⁾

스테크의 이러한 말들에서 구속사 개념의 양면성이 더욱 분명히 나타나게 되었다. 그의 견해에 따르면 역사주의가 구속사적 사고 방식을 통해 신학에 진입하게 되었다는 것이다.⁶⁾ 더욱이 구속사 사상은 우리에게 대한 하나님의 구원을 “과거”에만 집착해서 연유를 삼는 반면에 “현재”와 연관 시키는데 별로 성공하지 못한다고 지적하였다.⁷⁾ 그리고 우리가 하나님의 계시를 찾고 기대하는 것은 성경 본문속에 살아 있는 복음의 음성(Viva Vox Evangelii)안에서이지 역사 안에서는 아니라는 것이다. 하나님의 처우하심이 성육과 부활안에 수렴되어 있고 그리고 이 처우하심이 “말씀”의 증거를 통해 우리와 접촉한다는 것이다. 그러니 “그것이(하나님의 처우) 역사안에 들어와서 믿음을 믿음으로 만드는 것이 아니고 말씀안에서 우리에게 증거되고 “인봉되는 것”⁸⁾이라고 한다. 그리하여 스테크는 말하기를 “구속사 사상은 역사적인 최고의 인식 탐구로 인정되어 기독교 진리를 역사 개념의 수단으로 이해하고 증거해야 한다. 그러나 사실적으로 그렇게 증명되지 못하는 것은 사람들이 그것을 잘못 사용하기 때문이라는 것이다.”⁹⁾

이와같이 그의 말은 오늘날 신학토론에서 신랄히 예각되어 있는 문제 곧 구원, 혹은 진리, 혹은 말씀, 혹은 본문, 혹은 케류그마라고 하는 한 주제와 역사라는 또하나의 주제가 구속사 개념에 수렴되어 있다는 말이다. 다시 말하면 구속사 사상이 하나의 신

3) 상계서 p. 12.
4) 상계서 p. 43.
5) 상계서 p. 52.
6) 상계서 p. 53.
7) 상계서 p. 54.
8) 상계서 p. 61.
9) 상계서 p. 61.

학적 개념으로 정착하여 그같은 원리들을 천착하여져서 우리의 해석학 원리로 나타나기에 앞서 구원사 개념이 강조된데는 아리스토텔적인 스킨라주의, 상태적인 정통주의며, 또한 역사에 대해 무관심을 나타내는 실존주의적 “동시성”에 반대하여 연유된 배경이 있다. 한마디로 말하면 구원과 역사와의 관계이다. 이 둘이 서로 모순되는 것인가 아니면 서로 조화될 수 있는가 하는 문제인 것이다. 이것은 곧 진리를 이해함에 역사는 어떤 위치에 있는가 하는 것이다. 역사에 정당한 위치를 부여하지 않고 정경을 떠나서 역사 자체안에서만 그 진리의 의미를 찾으려고 하면 구원사 개념에는 벌써 역사주의가 개입하게 된다는 것이다. 구원사에 있어서 바로 이러한 역사의 문제가 오늘날 해석학의 주된 관심사가 되고 있는 것이다. 현대 신학의 실마리들이 얽혀 있다해도 과연 아닌 이 구원사 개념의 문제는 우리 스스로가 구원사적 전통을 견지하고 있다 하여 무비판적으로 성경자체에만 돌아가서 구원사적 체계를 발전 시킨다 해서 간단히 해결될 문제가 아니다. 그러니 우리의 입장에 일치하는 구원사적 원리들을 제시하기 앞서 구원 혹은 진리와 역사가 어떻게 이해되어져 왔는지를 살피는 것이 중요하다. 한마디로 말하면 “구속사”란 말 자체가 “개혁주의적이다” 라고는 할 수 없고 그렇게 소개된 적도 없다. 이 말 자체는 쉽게 여러 종류의 경험신학이며, 이성주의며, 실존주의며, 이 단들에 연결되어 그 나름대로 사상체계를 세운다. 그러니 우리는 이런 것들을 개혁주의적(혹은 성경적) 구속사에서 구별해 낼 사명이 있는 것이다. 이런 작업을 1934년도에는 Klass Schilder교수가 행하였다. 그당시 바르트 신학이 개혁교회에 스며들어 올 때, 스킨더는 “역사의 본질과 가치에 대한 다른 개념이 변증신학과 개혁주의자들 간에 있음”을 지적해 주었다.¹⁰⁾ 그 당시로는 그 누구보다 신 전통주의 신학의 오류를 간파하고 교회에 알려 준데는 스킨더 교수의 공로가 크다. 그리고, 바르트의 역사 개념이 구약 해석학에 영향을 주었는데 이 영향 아래 쓰여진 것이 W. Vischer의 구약의 그리스도 증거 (Das Christuszeugnis des Alten Testaments: München, 1943)과 M. Hellbradt의 논문 “신학적학문으로서 구약 해석” (“Die Auslegung des Alten Testaments als theologische Disziplin”)였다.¹¹⁾ 이들에 대해서 화란 개혁교회 구약교수였던 M. Holwerda는 “설교에 있어서 구원사”¹²⁾에서 이들의 구원사 개념을 “가현적 해결”(docetische Auflösung)이라고 진단했던 것이다. 그 이후 칼 바르트의 신학이 여러분야에 영향을 미치자 그의 “교회 교의학”(Kirchliche Dogmatik, 1932)에 나타나는 “구원사”를 철저히 분석하고 그것을 볼트만의 실존적 의미의 구원사 개념과 비교하면서, 또한 칼 바르트의 구원사 개념이 구약한자 폰라드의 전승사 개념에 미친 것을 보고 이를 서로 비교 분석한 학위 논문이 C. Trimp교수의 “기쁘신 뜻의 경

10) K. Schilder, De dogmatische beteekenis der “Afscheiding” ook voor onze Tijd (Kampen, 1934), p. 35.

11) In Theologische Blatter 16 Jhrg 1937 pp. 129-143.

12) “De Heilshistorie in de Prediking” Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Aalter, nov en dec, 1942, 43e, Jrg., p. 386. f

론”, (Om de Oeconomie van het Welbehagen)¹³⁾였다.

트림프는 결론 짓기를 바르트와 볼트만에게는 본질적으로 컨센서스(de eigenlijke consensus)가 있다고 하였다.¹⁴⁾ 이쯤되면서 개혁 신학자들에게는 구속사의 진리 규명에 있어서 변증신학과 실존주의 신학, 전승사적 구약해석을 비교하면서 그 역사개념의 정체를 구분할 수 있는 안목이 생기게 된 것이다.

그런데 우리 한국 특히 고려신학교를 중심해서 말하면 바르트의 위기 신학이 한국 교회에 소개되고 부룬너가 1949년 말에 한국 교회에 와서 강의하자 고신 학우회는 이 신정통주의 신학과는 상관이 없음을 밝히는 성명서를 내었고, 그 이듬해 1950년 3월에 진리운동 제 1호로 박윤선 교장이 “정통 신학에서 본 바르트와 부룬너의 위기 신학”¹⁵⁾을 내놓았던 것이다. 그러나 이것은 바르트 신학의 구원사 개념의 역사를 의식하고 쓴 것은 아니고 단지 교의학적 측면에서 바르트 교의와 웨스터 민스터 신조를 대조한 정도였다. 그러나 근래에 바르트 연구에서 박윤선 박사는 역사를 의식하나 그보다는 철학적 전제에서 바르트를 보고 있다(신학정론 1985). 최근에 필자는 “구속사적 성경해석”¹⁶⁾에서 성경 본문속의 구원사의 역사개념을 파악하려 했던 것이다. 현대철학적 인식구조의 역사개념과 계시의 역사개념 문제가 오늘날의 해석학의 경계선과 과업이 무엇이 되어 함을 시사해 준다고 하겠다.

그러므로 우선 해석학의 본질이 무엇인지 규명하는 것이 우리 구원사 개념에 도움을 줄 것이다. 해석학이란 영어로 “hermenentics”인데 이는 헬라어 “ἑρμηνεύω” (눅 24: 27)에서 온 것으로 “설명한다” “주석해 내다”는 뜻이다. 이것은 단어 사전상으로 볼 때 같은 의미를 가진 exegesis와 같이 직접적으로 본문에 관계되는 말이다. 그런데 오늘날 사람들은 “주석학”보다 “해석학”이란 말을 더 잘 사용하며 해석학이란 말이 어떤 권위가 있는 듯이 과대 평가하는 경향이 있다. 해석학의 원래 의도는 “주석의 이론”이란 뜻으로 해석학은 본문 자체에서 끄집어 내는 이론이며 학문이다. 그러므로 이론 자체는 계속 본문에 의해 양육받고 교정 받아서 그것에 대한 사실적 해석이 되어져야 함이 마땅한데, 오늘날의 해석학은 그보다는 이론적 체계를 독자적으로 확립하려는 것이다. 즉 본문을 떠난 이론 수립인 것이다. 개혁주의 주석가 S. Greijdanus는 1946년에 이미 성경해석의 성경적 원리¹⁷⁾를 쓸 때 이것을 예견이나 한듯이 이렇게 말하고 있다. “해석학에 있어서 주석자체는 그 작업방식을 고려해야 한다” 그리고 해석학은 그 성격상 “성경이 그 말씀 하신대로 그 뜻에 따라 해석되고 설명되는 방식에 관해서 하나님 이 성경안에서 계시하시는 것을 따라야 한다”¹⁸⁾고 했다. 그런데 오늘날 해석학은 이 고

13) Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1961.

14) Trimp상계서, p. 191.

15) 부산: 고려신학교 학우회, 1950

16) 서울: 기독교 문서 선교회, 1986.

17) Schriftbeginselen ter Schriftverklaring (Kampen, 1946).

18) Greijdanus상계서 p. 6, 7.

전적 의미를 떠나서 전혀 다른 방향으로 나가고 있는 것이다. 우리 개혁주의 해석학은 B. Warfield가 말했듯이 선험적(apriori) 작업이 아니라 경험적(a posteriori) 작업이다. 어떤 인간적 전제로 해석하는 것이 아니라 본문을 연구한 결과로 나오는 작업이란 뜻이다. 우리 개혁주의는 본문에서 나온 진리 혹은 케류그마하면 그것은 역사와 연관된 것으로 보며 여기에 어떤 역사간에 대립점을 찾지 않는다. 그러나 오늘날 해석학은 이 진리(케류그마)와 역사가 상처되어 있는 것으로 보면서 또한 긴밀히 연관되어 있는 듯이 생각한다. 그러면서도 이 양자가 서로 조화를 이룬다는 것은 거의 불가능, 혹은 가능하다 하는 것이 오늘날의 해석학과 구원사 이해에 난점을 주는 점이다. 이런 면을 좀더 역사적으로 정리해 볼 필요가 있다.

제 2 장 철학적 구속사적 해석역사

케류그마와 역사와의 관계에서 구속사가 어떻게 논구되는지를 개괄적으로 살펴보려고 한다.

1. 고대교회 안디옥파와 알렉산드리아파의 해석의 차이들도 결국 역사와 진리 문제였다. 문자적 역사적 면을 강조한 것이 안디옥파라 하면 후자는 역사를 의도적으로 무시하고 역사적인 것은 우연적이고, 유동적이라서, 역사는 결정된 진리를 결코 포함할 수 없다는 것이다. 오직 영원한 실재성 같은 이상 세계가 성경이야기 속에 반영된다 하였다. 그래도 이것은 본문 안에 머물면서 영원한 영의 의미를 찾는 수단과 방법을 모색하였던 것이다. 이러한 영지주의적 해석의 오류에 대해서 필자는 분석한 바 있다.¹⁾
2. 중세기 해석학 역시 상태적인(동태적이 아닌) 말씀 세계를 개진하려 했던 것이다. 사물의 본질적인 의미는 말씀안에 밀착되어 있고 말씀 안에서 연구되었다. 역사는 이미 주어진 화폭에 어떤 인물들을 발전시킬 수는 있었으나 그것 역시 어디까지나 주어진 화폭에서 더 발전시키는 정도에 지나지 않았다. 역사는 시간속에 있는 하나님의 임재였으나 하나님을 알기 위해서는 신구약의 역사를 빠뜨릴 수 없었던 것이다. 그러나 근본적인 화폭은 전포괄적인 말씀세계 그것이었다.
3. 종교개혁 당시는 역사의 문제가 신랄히 도전받게 되었다. 중세기 성당의 격납고는 허물어 지고 인간은 벌거벗은 채 하늘 아래 서서 다시 구원 문제를 서슴없이 새로이 진술하는 시기였다. 현재의 구원을 묻는 형편에서 볼 때 종교 개혁 당시의 사람은

과거의 구원을 물었던 중세인 보다 훨씬 강했던 것이다. 역사의 문제는 이 구원 문제보다 더 강인해서 자기가 믿는 바의 구원의 객관성을 구원 사역의 역사적 객관성과 성경 본문에 더 강하게 지향하고 있었던 것이다.

4. 종교 개혁 이후의 정통주의 기독교는 종교 개혁의 진리와 유산을 보존하고 교정한다는 것이 불가피하게 해석학상의 치명타를 초래한 것이다. 진리의 객관성을 필요로 한다는 것이 한편으로는 신앙 진리 내용의 항목들(logi)을 각도에 따라 정확히 분류하고 공식화 하는 대로 경주하고 또 다른 한편으로는 이러한 진리를 나타내기 위한 새로운 신임할만한 격식구조(kader)를 찾았던 것이다. 중세기인들은 말씀 세계라는 성당 안에서 찾았던 것을 17세기 정통주의 프로테스탄트인들은 역사안에서 발견했던 것이다. 성경 안에서 역사가 나타나고 또한 창조와 완성이라는 범주안에서 자기들을 위한 구원 사역을 안전하고 분명하게 포함하고 있다고 하는 역사안에서 찾았던 것이다. 진리를 논함에 있어서 역사는 단지 “운송자”(dragster)였고 아직 계시의 원천은 아니었다. 그럼에도 이러한 그들의 사고 골격에 치명타를 가져왔던 것은 점점 자기들 신학의 생기를 빨아 먹는 식객이 하나 더 생겼다는 것이다. 즉 역사라는 습지 속으로 빠져들어가므로 진리가 그 늪을 헤어나지 못하는 지경으로 나간 것이다.
 5. 동일한 17세기에 이러한 정통주의 기독교의 객관적인 성경 해석에 반대하여 개인적 경건, 회심과 중생을 강조하는 주관주의적 경건주의가 나타났다. 이들에게는 성경이 주관주의적 경험의 수집으로 보였던 것이다.
 6. 합리주의(17세기)에서는 이성이 만물의 척도로 군림하여 더 좋은 것을 확립한다고 할텐데 역사가 어찌 더 좋은 것을 말할 수 있겠는가? 단지 추상적인 것과 합리적 이성적 이념만을 추구하는 과정에서 불가피한 결론은 신앙진리와 역사상(像)이 근본적으로 갈라서게 되는 것이었다. 합리주의는 일반적인 것을 객관적인 실제, 본질적인 것으로 생각하고 이 일반적인 진리를 특별한 역사적인 옷에서 출발하고 도출해 내야 한다고 하므로 진리와 역사를 연결, 조화 시키려고 하였다. 그러나 큰 댓가를 치루어야 했던 것은 성경이 부차적인 것이 되어 존경스럽기는 하나 오리무중의 것이 되고 만 것이다.
 7. 낭만주의 시대에 역사가 겨우 색깔없는 일반적 진리를 색깔있게 해 주는 정도 이상의 것이 아니라고 하여 역사를 부당하게 취급하였다. 그리하여 역사적 전통과 권위를 중히 여기는 복고주의로(예컨대 중세기에서와 같이) 나간 것이다.
 8. 19세기에 계속 역사적 탐구의 기적을 만들어 보려 했으나 문제가 작아지기는 커녕 오히려 커졌다. 이때에 사람들은 두가지 사실을 발견했는데 하나는 자연과학의 발달로 사건들의 다양성을 체험한 것이고 다른 하나는 그 결과 역사와 같은 학문의 가능성에 의심함과 동시에 역사는 진리를 끝없이 상대화 하는대로 치닫고 있었다는 점이다.
- 이 결과 역사안에서 진리를 찾으려는 일반적 흐름은 회의주의로 종착되고 말았다.

1) 박종칠 “구속사적 성경해석”, 월간 목회(1987, 5) pp. 96-109.

우리가 19세기를 더욱 자세히 살펴 보아야 하는 것은 어떤 의미에서 19세기의 해석학적 문제들이 너무나 진지하여 20세기는 이에 대한 답변을 해 주려는 시도인 것으로 보이기 때문이다.

나는 이점에서 19세기를 넘어서 오는 Johann Gottfried Herder(1744-1803)를 생각해 보아야 한다고 본다.

그는 성경을 무미건조하게 이성적으로만 읽고 역사적 삶의 이해없이 읽는 것을 반대했다. 그는 “히브리 시의 정신에 대해”(Von Geist der hebraischen Poesie) 그는 인간성의 원시 정초의 언어에서, 인간성의 발로에서 신의 언어를 발견했다. 성경을 이해하는 길을 헤르더가 친화성(Congenialiteit)으로 본 것은 이해하는 문제보다 생을 포괄하는 감정문제로 보았기 때문이다. 감정을 통한 직접적 파악, 이것은 영혼의 삶을 통해 그 당시 일어난 것에 집착하게 된다는 것인데 바로 이런 것이 결정적 의미를 파악케 하는 해석학적 원리들이라고 한다.

어떤 방식으로 어떤 관계로 역사가 오늘 우리에게 의미를 갖는가? 각 시대가 다른 시대와의 관련 없이도 그 자체 의미를 가지는 것은 아니다. 역사의 의미는 역사의 전체적 한계에 의해 정확한 모습을 가진다. 즉 역사는 성장하는 성육 과정이며 내 존재도 여기 한 지체에 각 시대와 각 민족도 각각 여기에 공헌하고 있다. 그러므로 역사는 하나의 발전이며 과거란 인간성이 자라는 시대들의 연속이다. 구약은 인간성의 유년기요 지금 우리는 청년기에 있다는 것이다. 그러나 Herder는 이성으로 모든 것을 판단했던 계몽시대와는 달리 오늘의 삶이 참여함으로써 고대 문서와 나와 교류로 넘어가야 한다고 하였다. 여기에 성경 해석에 과거에 볼 수 없었던 새로운 국면이 생긴 것인데 좋게 말해서 역사적 탐구가 부상되면서 철학적 해석학적 근거가 되고 있다는 건이다. 즉 인간은 역사를 찾는다(historein)하여 자연 역사적 존재가 된 것이다. 그러나 이 역사 안에서 진리를 찾는다고 할 때 그 진리란 절대적일 수가 없는 상대주의와 내재주의에 빠지게 된다는 것이다. 그래서 신학적으로 말해 이 역사 안에서 신적인 것과 인간적인 것이 구별되지 않는 가운데 이성(ratio)과 법칙(historia)간에 판단의 추가 왔다갔다 하는 것이 19세기의 경향이다. 그런데 현대 해석학의 교조라고 할 수 있는 Schleiermacher에 와서는 역사 뿐만 아니라 법칙과 지식의 모든 영역에 신학의 가능성의 문호를 개방한 것이다. 그 기초를 그는 “인간의 신의식”으로 보았다. 이 과거(역사)를 오늘의 것으로 연결시키는 방법이 술라이마허의 divinatie이라고 하는 심리학적 해석이다. 이 심리학적 요소를 극복하고 역사적 형식들을 강조하는 Dilthey의 Ausdruck 곧 표현의 이론들은 현대 해석자가 과거 역사를 이해하고 연결시켜 보려는 것이었다.

이러한 세속주의적 성경해석에 반대하면서도 이들의 영향을 벗어나지 못한 학자로서 19세기 후반기의 J.T. Beck(1804-1878)와 J.C.K. Hofmann(1810-1879)의 구속사관을 말하지 않을 수 없다. 이들도 진공상태에서 시작한 것이 아니다. 그들에게도 역사적

전임자들이 있었다. 종교개혁 후의 연방신학(Föderoltheologie)을 주장한 Johannes Coccejus(1603-1669)는 인간에 대한 하나님의 역사를 계약 체결의 연속으로 이해했다. 레이든 대학의 신학자였던 그는 합리주의적 접근과 스콜라주의적 방법에 반대하여 성경 방식대로 언약과 하나님 왕국 언어로 연구하였다. 그러므로 각세이우스는 성경의 역사적 성격에 대해 관심을 가지므로 구원사적 의도를 가졌던 것이다.

그러나 그는 성경 주석을 조직화 하므로써 여러가지 탈선을 하게 되었는데 예컨대 스스로 시대 구분하여 구약시대에는 실제적 죄 용서가 불가능한 것으로 보았던 것이다. 이러한 시대 구분은 지상의 천년왕국론 사상을 잉태하게 되었는데 그것은 오늘날 미국의 세대주의 사상과 비교될 수 있는 것이다. 하지만 그에게는 영원한 하나님의 구원이 역사화 되었던 것이다.

또한 독일 경건주의 학자였던 Johann Albrecht Bengel이 있다. 그의 “Gnomon”은 유명한데 그 당시 경직된 교회가 새 생명의 길로 가는 길의 하나는 성경자체로 돌아가는 것이라 생각하고 더욱 신빙성 있는 신약 본문을 만들어 내려고 하였던 것이다. 그의 해석원리 하나는 성경은 살아있는 유기체인 고로 그 부분들이 문법적으로만 해석될 뿐만 아니라 역사적으로 해석 되어야 한다는 것이다. 하나님이 자기 왕국 계시 진전에 이 말씀 다음 말씀, 이 단계 다음 단계를 살살이 살피 각 시대에 주어진 하나님의 계시가 우리 성도들의 것이 되도록 해야 한다는 것이다. 그러니 연대가 성경 계시에 중요한 요소를 구성하고 있다. 어떤 주제(예컨대 그의 Syntagma de Sanctitate Dei에서 “거룩”을 다룸)를 다룰때에도 세기를 통해 하나님이 자기 백성을 취급하는 성경 이야기에 따라 추구하고 있는 것이다.

이러한 뵐겔의 본문 연구는 오늘날 우리가 사용하는 신약 성경의 본문 비평에 많은 기여를 하였으며 그의 주제 연구는 Kittel의 신학 어휘사전 등에 자극을 주었다. 또 그의 역사적 요소에 대한 의식은 Hofmann의 구원사 사상뿐만 아니라 오늘까지도 진행되는 예수 생애 탐구(Leben Jesu Forschung)의 길을 터 놓았던 것이다. 이러한 점임자들의 생각과 당시의 사상을 배경해서 베크(Beck)는 우선 세속적 해석학에 반대하여 성경 영감 교리를 재건하려 했다. 그는 지나간 단계들에서 신적 진리가 무엇보다도 성경안에서 재현되었다고 보았다. 하지만 인간성 안에도 작용하므로 도덕적 성숙의 과정을 밟았다고 함으로 그는 진리와 역사 문제를 —1750년 이후 술라이마허 이후부터 이 양자가 상당히 별거 되었었는데— 다시 긴밀히 연관 시키려고 하여 성경 역사와 인간 역사를 하나의 큰 과정으로 연결시켰다. 그러나 이것은 영원한 이성—진리의 개념으로나 술라이마허적인 하나님 의식 역사로 하는 것이 아니고, 역사안에 작용하는 말씀에서 연결시킨 것이다. 그리하여 베크는 역사적 탐구 방법에 위치를 부여하려 하는데 몸, 영혼, 영의 몸의 3구분 모형을 사용했다. 성경 조직체의 몸에 관한 것은 언어와 역사같은 외적인 것인데 이것은 필요하긴 하나 완전한 이해로는 이끌지 못한다는 것이다. “혼”은 심리학에 관계되는 것인데 친근성에 관계되

는 것이라고 한다. “영”은 성경해석의 깊은것 곧 “심령적 해석”(pneumatische uitlegging)으로 위 양자를 포함하는 핵심적인 것이라고 한다. 그리하여 “성경 자체의 영은 그 해석자이다”하고 하므로 역사적 비평의 위험이 예기되는 것이며 성경의 사건들을 역사와 연관시킨 것이다. 그러므로 베크는 일반 역사와 성경역사가 하나님 왕국의 유기적—역사적 발전에 의해 서로 수용된다고 본 것이다.

이점에서는 Erlangen학파의 대표였던 Hofmann(1810-1877)도 마찬가지 였는데 그는 역사안에 구원사(Historia Sacra)가 현존함을 보고 또한 구원사의 진전을 말한다. 그래서 역사가 계시가 되고 계시가 역사가 되는 것이다. 이런 생각에서는 역사란 그 자체가 계시 능력을 가지고 자율권이 있는 실체가 되는 것이다. 이와 같은 구원사적 사고 방식은 신앙 진리와 이 진리를 운송해 준다는 역사 사이에 간격을 만드는 역사적 비평적 탐구를 중시시키려는 관심에서, 차선책으로 나온 것이다. 그러나 이 사고 방식의 문제는 역사안에 “성경의” 역사상을 넣어 읽음으로서(inlezen) 여러 면에서 인간 역사로 채워지고 그에 따라 비평의 대상이 되며 또한 구원사가 어떤 유기적 발전 패턴으로 보아진다는 점이다.²⁾

9. 이제 우리는 19세기 말과 20세기를 걸쳐 살았던 세 사람을 살펴보고자 한다. 그들은 금세기 해석학과 역사 문제를 심각히 다루고 오늘날까지 크게 영향을 미치는 자들로 Wilhelm Dilthey(1833-1911), Ernst Troeltsch(1865-1923), M. Kähler(1835-1912)이다. 앞의 둘은 역사 자체의 이성(Historische rede)을 강조하고 성경 본문의 역사를 아예 떠나서 “역사자체 의식” 곧 정신학문을 객관성으로 보고 탐구함으로써 이들로 부터 해석학은 성경과는 무관한 별개의 해석학이 되기 시작하였다.

9 a. 술라이마허 노선을 따르는 델타이로 말미암아 해석학은 보편적 철학적 해석학이 되었고 현대 해석학이 여기서 나왔다 하겠다. 현대 해석학은 해석을 위한 규칙이나 기교의 체계를 찾아 낼려는 것이 아니고 실존 인간에 대한 해석학인 것이다. 20세기에는 이런 해석학을 M. Heidegger가 하였다.

델타이가 활동하였던 시기는 두가지 면 곧 자연과학과 역사학의 제재를 받던 시기다. 자연과학의 사실들에 대한 지식이 범람하여 인생관과 세계관에 영향을 미쳤다. 이런 자연과학적 실증주의적이며 기계론적 관점이 성경 해석학에 크게 영향을 미쳐, 기적이라든지, 외적인자의 신존재 같은 것은 상상할 수 없었다. 이럴수록 정신학은 실증주의적 지식관의 독재하에 들어가게 되어 정신학을 포기하게 되는 지경까지 나아갔다. 설사 그 정신학의 객관성이 증명된다 해도 자연과학의 사실의 확증처럼 명백하지 않은 추측이 된 것이다. 그 권위가 있다면 타학문에 의뢰하는 데서 생긴 것이다.

게다가 모든 영역에 역사적 지식이 증가하여 성경해석에 영향을 미쳤다. 이에 따라

2) K. Frör, *Biblischer Hermeneutik* (München: HR Kaiser Verlag) p. 26.

엄격한 역사적 방법을 사용한 여러 주석책들이 나왔다. 1830-1900년 사이 F.C. Baur, H. Ewald, A. Kuenen J. Wellhausen, A. Jülicher 등에 이르기 까지 새로운 사실들이 홍수같이 쏟아져 나오자 인간들의 신앙을 새로이 정립해야 할 지경에 이르게 되었다.

틸타이는 바로 이러한 자연과학과 역사학문의 지식을 예리하게 의식한 사람이었다. 그는 일방적 자연과학 일색의 지식만을 반대하는 입장이며 또한 역사는 그 자체 지식을 수립할 수 없어 스스로의 학문이 될 수 없다고 하는 것에 반대하였다. 그는 칸트가 순수 이성을 찾았듯이 역사 자체의 법칙(ratio)을 찾으려고 하였다(성경 본문을 떠나서). 어떻게 역사적 경험이 우리의 학문이 될 수 있을까? 하여 역사 세계의 구조를 찾은 것이 술라이마허의 “이해”다. 이 이해라는 것은 모든 것을 연결하는 인간 본성, 어디서나 작용하는 인간 삶에 의해 가능하다. 역사의 모든 표현들이 인간의 자아 정신의 표현이다. 동일성의 보편적 구조의 기본 근거라고 한다. 이렇게 인간 정신의 구조적 연관을 포괄하는 이 위대한 역사로 인해 역사 법칙이 가능하다는 것이다. 그래서 삶의 모든 표현이 중요하지만 문학적 표현들이 더욱 그러하다 하여 틸타이는 자서전에 큰 가치를 부여한다.

역사란 본질적으로 인간성의 자서전이라서 사실과 서술, 진리와 시가(Wahrheit와 Dichtung) 함께 전진하고 있다. 틸타이로 부터 해석학은 인간 자아 지식을 개진하는 역사 철학이 된 것이다. 여기에 정신문학의 지식이 가능케 된 것이다. 그래서 역사의 영역에도 객관적 철학적 결론을 내릴 수 있게 된 것이다. 사실로 이것이 가능하지는 틸타이 자신의 생시에는 유보하는 것 같다.³⁾

이제 성경 해석가의 신앙은 하나님이 역사안에서 행동하셨는지 아니하셨는지, 또한 그러한 행동이 일반적 진리성을 가지는지의 정신학문에 달려있게 되었다.

9 b. 여기에 역사학의 법칙을 확정한 자가 트렐취이다. 트렐취는 술라이마허 이후 신앙과 법칙이 말씀과 역사가 서로 제갈길로 가기에 이들을 서로 연결시켜 보려는 노력을 해보았다는 것이다.

그에게 분명한 것은 우리는 현대인이라서 과거의 사실들에 대한 지식을 역사 이외 다른데서 찾을 수 없다는 것이다. 이와 같은 현대적 지식 방법은 고전적 교의학적 방법과는 판이하다는 것이다. 후자의 경우는 역사적 사실의 상관성에서 사실을 분리시켜 사실위에 절대성으로 군림케 한다는 것이다. 트렐취의 법칙이라고 할 수 있는 비판, 유비, 상관관계(말하자면 상대성)는 사실과 관련되어 있음을 부인할 때 사실에 있어서 역사적이 되지 못한다는 것이다. 구원사실이 역사안에 있는 어떤 것이라면—사실적인 것이 일어난 것처럼—그것은 역사의 다른 것과 비유되며 유추적이며, 상관성을 갖는다는 것이다. 그렇지 않고 역사안에 있는 어떤 것이 아니면 그것은 사

3) H.W. de Knijff, *Sleutel en Slot* (Kampen: J.H.Kok, 1985) p. 86f.

실로 일어난 것이 아니라는 것이다. 그러므로 성경의 절대적 언표가 어불성사 같을 수밖에 없는 것은 성경 안에는 우리의 역사가 기술되어 있고 구원이 역사에 연관되어 있기 때문이다. 그래서 트렐취는 기독교의 절대성을 추구한다는 것은 비극적인 것이라고 하는 것이다.

이렇게 말씀과 역사가 명백하게 구분되고 어떤 인과률적 역사 법칙에 따라 인생관이 지배될 때 기독교 신앙은 어떻게 되겠는가? 다음 단계는 이러한 내재주의적 법칙을 벗어나기 위해서 “도덕적 이상” “인격성의 소명” “예수의 신의식” 같은 윤리적 종교성으로 나아가게 되는가 하면 “철저한 종말론적 해석”(A. Schweitzer, M. Werner)에서 돌파구를 찾은 것이다.

9 c. 켈러는 Der Sogennante historische Jesus und der geschichtliche Christus(1892)를 썼는데 그는 역사적 비평 탐구의 예수상은 “과학자들의 열망의 거울이 되었다. 인간 두뇌와 손의 조작물이 된 것이다”라고 하고 다른 곳에서 Es ist zumeist der Herrn eigner Geist in dem Jesus sich spiegelt. 이러한 역사 탐구의 결과에서 나올 수 없는 신앙의 더 확고한 근거를 찾아 학문적 문제성과 불확실성이 없는, 켈러 자신이 말하는 대로는 “폭풍에서 벗어난 안전 지대”(Storm-vrije Zone)로 만든다는 것이 역사적 예수와 초자연적 그리스도를 구분하는 일이었다. 그리하여 역사적 그리스도보다 더한 이가 신앙이 근거하는 그리스도다”고 한 것이다.

이 말은 다시 말하면 예수 그리스도의 역사성이 없어도 신자가 될 수 있지 않은가 하는 문제로 연결되었다. 그 결과 기독교 신앙 진리는 역사성이 없는 비역사적인 것이 되었다. 이렇게 까지 나아가자 기독교인으로서 책임의 한계를 느끼게 되어 다시 학문은 그 요청되는 객관성을 지녀야 한다는 결론에 이르게 되었다. Harnack이 말한 대로 “객관의 순수한 지식”에 머물때에 우리가 신앙에 대해서 말할 수 있다는 것이다. 그래서 또 다시 신앙은 학문에 근거하는 것이 되고 만 것이다. 그러나 역사책이 복음의 진수를 나타낸다고 할 경우 문제는 더 어려워졌다. 그것은 신앙이 비평의 대상에서 벗어난다고 할 때 또 다시 전대에 문제된 학문에 돌아간다는 어려움도 어려움이지만 그러다 보니 성경의 내용이 탐구자와의 시대적 거리감이 생겨, 본질을 벗겨 보겠다고 하는 탐구자의 기대마저 포기하는 지경으로 나가게 되었기 때문이다(여기에 양식비평이며 성경 신학이 발전함). 요컨대 신앙은 학문(역사)에 근거할 수 없다는 것이며, 신앙은 그 자체 현실이기에 학문을 필요로 하지 않으므로 말씀들에 의해 영향도 손해도 입을 수 없다는 것이다. 그러면 학문(역사)과 신앙은 어떻게 연결될 수 있으며 같은 사건, 같은 본문일 때도 그 양자의 구분이 가능한가?

역사 학문의 진리가 있고 신앙의 진리가 있는가?

이러한 문제를 답해 주려고 하는 것이 20세기의 해석학자들의 노력들이다. 칼바르트의 변증법적 해석학이 그러하고 그의 학파들(Ernst Fuchs와 George Gadamer)의 해석학이 그러하다. 또 M. Heidegger와 Hans George Gadamer의 철학적 해석학이

그러하며 소위 구원사적 해석학을 한다는 쿨만(신약), 폰라드(구약), 판넨베르그의 신학의 시도들이 그러한 것이다.

10. 칼 바르트는 그의 초기 시대에는 계시의 모든 것이 역사를 초월해 있다고 주장하였다. Gadamer가 “해석학의 선언”(hermeneutisch manifest)이라고 칭한 로마서 주석(1919) 서언에서 그는 이렇게 쓰고 있다. “나의 해석을 위한 모든 에너지는 역사를 통해서 또한 넘어서 성경 정신 곧 영원한 정신을 쳐다 보려는 노력에 소모되어 왔다.”⁴⁾

둘째판에서는 “본문에 기재된 문제는 창조적 근육의 긴장이며, 변증법적 방법을 냉혹하고도 탄력성 있게 적용하지 않고는 풀어질 수 없다”고 한다.⁵⁾

바르트에게 있어서 이 변증법적 방법이란 시간과 영원, 본질적으로 하늘에 계신 하나님과 지상에 있는 인간과의 관계를 두고 부정과 긍정을 하는 긴장으로 이해된다. “그러한 하나님과 그러한 사람과의 관계, 그러한 사람과 그러한 하나님과의 관계가 나에게서는 성경의 주제며 철학의 본질이다”⁶⁾라고 한다. 따라서 바르트가 말하는 문자(litera)는 그리스도의 영의 위기하에 오는 다른 영들의 음성이다. 오직 이렇게 함으로써 말씀들 안에 있는 말씀을 드러낼 수 있다고 한다.

바르트의 이와 같은 입장은 종래의 자유주의 입장, 예컨대 Jülicher와 Lietzmann의 역사적 비평이 피상적이라고 비판하고 나온 자기 입장인 것이다.

그는 말하기를 “만약 역사적 비평주의와 독자적 성경 영감 교리 사이에서 하나를 택하라고 하면 나는 주저없이 후자를 택하겠는데 그것은 후자가 더 넓고, 더 깊고, 더 중요한 정당성을 가졌기 때문이다”⁷⁾라 하였다. 그런데 바르트는 영감을 하나님이 전적 타자가 됨으로 오는 범주에서 야기되는 변증법적 긴장으로 이해하고 있다. 선지자, 사도, 복음 전도자가 한 오류있는 말씀 속에서 작용하는 영원한 정신의 신속함에 내적으로 응답하는 그러한 해석 방법이라고 한다. 그러니 바르트의 로마서 주석은 사도 바울의 것이라기 보다는 자기 바르트적인 표현인 것이다. 바울적인 인간론을 다루는 것이 전혀 아니다. 바르트 자신도 이와 같은 사도 바울 서신에 대한(on) 주석은 될런지 몰라도 바울의(with) 주석은 아니라고 인정한다.

이러한 로마서 주석을 비롯한 초기 작품들이 나오자 볼트만을 비롯한 북유럽의 루터교 학자들의 비판이 거세게 나왔다. 이에 바르트는 이들의 비평의 소리를 듣지 않을 수 없었으며 여러 현대적 주석가들의 탐구 조명도 참조 해야만 했다. 그리하여 그의 방대한 “교회 교의학”⁸⁾이 저술됨에 따라 그의 사상에 변화가 생겼다는 것이다. 그

4) Karl Barth. The Epistle to the Romans (London: Oxford University press, 1957) p. 1.

5) 상계서 p. 8.

6) 상계서 p. 17.

7) 상계서 p. 1.

8) Kirchliche Dogmatik I/1. 1932, I/2. 1938, II/1. 1940, II/2. 1942, III/1. 1945, III/2. 1948, III/3. 1950, III/4. 1951, IV/1. 1953, IV/2. 1955, IV/3.1. Hälfte, 1959, IV/3.2. Hälfte 1957.

의 언어구사나 개념형성이 초기보다는 훨씬 덜 철학적이 되었다고 한다. “하나님 말씀”이 “예수 그리스도”라는 말로 대체되고 “변증학”(Dialektik)이 “역사”(Geschichte)로 바뀌었다고 한다. 특별히 “교회 교의학” 후기에 가면 갈수록 “구속사”(Heilsgeschichte)라는 말을 즐겨 사용하고 또한 이 말과 함께 “역사”(Geschichte)를 사용하여 자신의 신학을 진술하려고 하였다. 볼트만에 반대하여 그리스도의 부활의 사실성을 말하고 그의 종말론을 비평하면서 인간 부르심이 시간 사건인 일이라고 강조하였다.⁹⁾ 그리고 그리스도의 재림을 “역사적이면서 또한 시간적 사건”(geschichtliches und also zeitliches Ereignis)이라고 하였다. 또한 그의 로마서 주석을 지배하고 있는 하나님 역사와 인간의 역사의 이원론은 후대 작품에 나타나는 전적 긍정과 전적 부정(opus proprium과 opus alienum)의 변증법과는 관련성이 없다고 한다.

바르트 연구자들이 대개 이런 논조를 펼 때 C. Trimp 교수는 과연 바르트의 구원사 개념이 정통주의 입장에 돌아섰는가 의 문제를 연구했던 학위 논문에서 우선 바르트가 의미하는 구속사란 하나님의 수직적이며 주권적 행위들을 지칭하는 것이며, 은익된 것이 세상안으로 새로이 파쇄되는 것, 곧 예수 그리스도 안에 있는 하나님 계시를 충칭하고 있다고 하였다. 이 구속사 속에는 우리의 시간 개념인 과거 현재 미래 등이 파쇄되어 인간의 특징적인 시간이 살아 계시는 하나님 시간으로 들어 올리워진다. 이러한 바르트의 말속에는 여전히 그의 초기 저서들 속에 있는 인간의 시간과 하나님의 시간의 이원론이 지배하고 있다는 것이다.

바르트의 신학은 초기 변증법적 신학의 주제들을 포기하는듯 하면서 당면하였던 시대 형편에 비추어 책임 신학이 될려고 하였다. 이러한 입장을 나타내는 저서는 1956년의 Die Menschlichkeit Gottes이다.¹⁰⁾ 초기 로마서 주석에서는 하나님의 부정이 하나님 긍정의 은익이었던 것이, 여기서는 하나님의 긍정이 부정을 내포하고 있다 하므로써 하나님 긍정적 면을 더 강조하는 듯하다. “그러나 바로 이러한 순수한 후퇴는(eine echte Retraktation) 나중에 와서 퇴각하는 것이 결코 아니고 하나의 새로운 상황과 시도에서 앞에서 정당히 말한 것을 지금에 와서 더 좋게 말하는 것이다.”¹¹⁾

이렇게 초기에는 미미한 공리, 진술한 것을 최종에 와서 그 처음것이 폭발하는 전개 방식을 취하는 것이 그의 변증 신학 내용의 특징이라고 Trimp는 말한다.¹²⁾ 이렇게 전에 포기되는 듯한 사상들이 더욱 적극성 있게 또한 공공연하게 증명하는데 대해 바르트 자신은 이것을 구속사의 “이중차원”(Zweidimensionalität)이라고 하고 또 이

것은 기독교 사상의 기본(Urdaten des Christlichen Denkens)에 속한다고 변명한다.¹³⁾

이러한 사상 발전 과정에서 그의 “구속”관은 가면 갈수록 하나님의 인본주의(humanisme Gods) 방향에서 만인 구원론적 경험을 나타냈다. 즉 하나님의 심판이 신인간의 관계에서 부터 하나님의 절대적 긍정과 하나님의 시간적 부정의 양면성으로 이해 된다는 것이다.

우리는 이점에 관하여 G.S. Hendry의 “The Dogmatic Form of Barth’s Theology”¹⁴⁾에서 인용하면 :

“바르트의 교의학 사상과 초기 저서들의 것과 가장 깊은 차이를 만드는 것은 그리스도 유일론(Christocentrism)인데 이것이 그 변증법의 변화된 특징을 결정지워준다. 변증 신학이 처음에 나타날 때에는 그 변증법은 킬케가드적인 것 즉 신적인 것과 인간적인 것, 영원한 것과 일시적인 것, 무한한 것과 유한한 것과의 무한한 질적 차이를 말하였던 것으로 로마서 주석의 특징적인 말들 — 전적타자, 진공, 죽음의 선, 위에서 부터 오는 직선등의 말들은 이 기본 주제의 다양성이었다.

그러나 이렇게 되면 신적인 것과 인간적인 것의 ‘타자성’이란 것은 결국 유한한 것이 최악이라는 결론밖에 나오지 않는다.

바르트의 ‘교의학’의 그리스도 유일론적 입장은 이러한 모습을 결정적으로 뒤바꾸어 놓았다. 이것은 신적인 것과 인간적인 것과의 타자성을 철폐하지는 않으나 그 타자성은 긍정도 되고 부정도 되는 성육한 그리스도안의 실제적 연합의 관점에서 고찰되어야 한다는 것이다. 성육은 신적인 것과 인적인 것과의 본질적 상반성을 배제하고는 죄 때문에 오는 그들간의 실제적 구분을 드러내 준다. 예수 그리스도안에 있는 하나님의 은혜는 죄인들의 모순을 극복하는 행위이며 하나님은 이것을 통해 죄인들을 자기와의 교제에로 인도한다. 변증법의 요소가 제거되지 않은 채 그 위치에서 상당한 변화를 가져온 것이다. 그것은 하나님과 세계와의 관계에 있는 변증법이 아니고 영원한 신적 말씀안에 긍정과 부정의 내면적 신적 변증법이다. 바르트는 킬케가드적 변증법에서 다른 것 곧 헤겔적 변증법으로 넘어간다. 헤겔적 변증법이란 절대정신의 자체운동이 반(反)을 넘어 합(合)으로 가는데 타자성이 합으로 극복되는 것이다.”

Van Til박사도 같은 맥락으로 말한다.

“바르트가 후기 작품에서 자신을 교정하였다”(corrected)고 여러 저자들이 지적하였다. 그의 기독교론적 원리가 그로 하여금 하나님은 역사 안에는 물론 역사위에 임재해 있음을 보도록 하였다는 것이다. 그러나 바르트의 이와 같은 강조의 변화가 하나님

9) KD IV/3 1037.

10) Theologische Studien, Heft 48.

11) 상계서 p. 7.

12) Trimp, 상계서 p. 194.

13) KD IV/2920.

14) In Theology Today, Princeton NT. XVI 1956/7 pp. 308-309.

이 역사안에 직접으로 자신을 계시하였다는 생각인가? 이러한 강조는 하나님이 진실로 역사안에 계시 되었으며 바로 이 계시안에 하나님이 전적으로 은익되어 있지 않다는 원리인가? 그러한 주장을 증명할만한 아무런 증거도 입증되지 못한다고 하는 것이다.¹⁵⁾

바르트에게는 지상의 역사는 오로지 반영(reflector)으로만 작용한다. 그에게 구원사의 본질적 중요성은 성부 하나님과 성자 하나님 사이에 있는 연합적인 역사(Geschichte)에 국한되어 있다. 하나님의 절대적 긍정은 하나님의 시간적 부정에 의해 필연적으로 동반되고 있다는 것이다. 이러한 역사적인 사변적 사고에서 기독교적 구원 교리가 바르트에게 정당하게 이해될리는 없는 것이다.

11. 20세기 초엽에는 구약학문이 신학교에서나 대학에서 하나의 문학이 되었다. 이것은 전대의 비평정신의 결과였다. 즉 구약을 하나의 수집해 놓은 문서나 여러가지 단편으로 되어 있는 원천적 자료들 혹은 부차적인 자료라 하여 그 성격을 구별하고 그것을 근동문학 장르안에서 정의해 보려는 시도를 한 것이다.

이런 종교 사학과적이며 양식사학적인 역사 비평 탐구로 인해 하나님 말씀으로서의 구약은 교회에서 그 자리를 잃게 되었다.

그런데 1930년대부터 구약 계시의 성격에 대한 새로운 인식이 생겼다. 그것은 독일에 있었던 반셈족주의가 구약은 유대인의 책이라 하여 하나님 말씀(구약)을 교회에서 탈취해 가려는데 대한 반격이었는데 특히 하나님 말씀 신학이라고 하는 칼 바르트의 변증신학이 대두하므로 구약을 종교 사학과적으로 취급하는 어떠한 형태에 대해서도 단호한 반감을 나타내었다. 그러나 이러한 반격은 결단코 반대를 위한 반대를 의도한 것이 아니고 문헌적 역사적 비평 탐구의 파괴할 수 없는 결과들을 사용하면서 주석하는 것을 뜻했다.

이것은 종교 사학과에 항거하는 범주 안에서 바르트적인 구속사를 구성할수 있다는 것을 시사했다. 이러한 바르트 신학의 영향이 구약에 미치는 구속사 개념을 W. Vischer, H. Hellbardt, Von Rad들의 논쟁을 거치는 가운데 교의학에서 W. Pannenberg가 폰라드의 전승사 개념에서 보편사로 발전시켰다. 바르트적인 영향보다 실존적 영향을 받은 학자로는 F. Baumgärtel과 C. Westermann이 있으며 또한 W. Eichrodt가 있는 것이다. 이들 구약 학자들의 구원사 개념을 살펴보자.

11a. 비셀(W. Vischer)

그의 책 “구약의 그리스도 증거”(Das Christuszeugnis des Alten Testaments(München, 1934)는 기독교론적 주석 논쟁에 불을 붙인 논거가 된 책이었다. 이 책은 칼 바르트의 “말씀”신학에 결정적 영향을 받은 책으로 하나님의 말씀 그리스도가 이미 구약에 현존해 있고 하나님의 사역의 기사는 구약에 이야기 되어 있는 역사 사실들 중

15) C. Van Til, The Triumph of Grace Vol.I. 1957, p. 97.

에서 인지되는 바라고 한다.

그리스도의 이러한 은밀한 현존이 —그 현존에 대해서 구약 이야기는 “증거”를 하는 것인데— 비셀에게는 신구약의 구분을 원리적으로 평준화(nivellering)하는 것을 의미했다. 즉 역사적 차이, 구원사적 조명, 역사적 진전, 구약에 대한 구원사적 기능이 예수 그리스도의 때에 오므로써 그 성취들이 그리스도의 영향계에 현존한다는 사상 때문에 없어지고 만다. 그 결과 이 사상은 모든 순간의 인간 시대를 동일한 방법으로 둘러싸며 우리와 성경에서 말하는 하나님 일들에 대한 증거가 동시성이 되고 마는 것이다.¹⁶⁾

비셀은 그의 책에서 다음과 같이 말한다 : “만약 문서 수집으로 된 성경 양부분이 사실로 같은 내용을 가진다면 구약과 신약 증거들은 서로 맞보는 원으로 된 반(半)원 같이 서서 한 중심을 증거한다. 따라서 이 중심에 하나의 역사적 출현 곧 임마누엘, 하나님이 우리와 함께 하는 것, 하나님과 인간 사이의 증보자가 서 있다. 그의 생애는 세계사의 사건이며, 이 한점을 통해서 어느 인간, 어느 장소, 어느 시간에서든지 하나님의 연결선이 달리고 있다.”¹⁷⁾ 계속해서 말하기를 “모든 성경책은 같은 계시원으로 한 중간점을 중심으로 여러 직경을 갖고 있다”¹⁸⁾라고 했다.

헤른트리히(V. Hertrich)는 “구약의 신학적 해석이 가능한가? —빌헬름 비셀과의 담화”(Theologische Auslegung des Alten Testaments? Zum Gespräch mit Wilhelm Vischer ; Göttingen, 1938)라는 책에서 구원사의 “도케틱한 해결”을 한다는 말로 바르트와 비셀을 비난한다. 이들은 양 언약서의 정체(Identität)를 강제로 하나의 정체에서만 말하도록 하는 것이지 구원사의 다양성이나 진진성을 신중히 고려치 않는다. 왜냐하면 하나님의 구원사 진진에는 양 언약간의 구원사적 구별이 근거되어 있기 때문이다 라고 한다.¹⁹⁾

비셀은 결과적으로 이론으로는 알레고리를 반대함에도 불구하고 실제로 자신의 글이 알레고리적이 되는데 대하여 아무런 방어도 하지 못하고 있다.²⁰⁾ 그의 작품은 알레고리적이기 때문에 역사적 정확성이나 확정에 대해서는 아무런 관심도 없는 것이다.

11b. H. 헬바르트(H. Hellbardt)

헬바르트는 자신의 논문 “신학적 학문으로서의 구약 주석”²¹⁾에서 우리가 구원사를 어떻게 이해해야 하는가에 대해서 폰라드의 비평지시에 따라 설명한 후에 다음과 같이 주장한다 : 이스라엘 역사 같은 것은 요 5 : 39에 의미하는 바의 증거를 가지는

16) Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments(München, 1934) p. 24, 24.

17) Vischer, 상계서 p. 29.

18) Vischer, 상계서 p. 254.

19) Hertrich, Theologische Auslegung des Altén Testaments Zum Gespräch mit Wilhelm Vischer (Göttiager, 1938) p. 22, 23.

20) Vischer, 상계서 p. 24.

21) Die Auslegung des Alten Testaments als theologische Disziplin, (Theologische Blätter 16 juli-ang, 1937), pp. 129-143.

것은 아니다. 폰란드가 구약 역사에서 그리스도를 찾으려고 엿들어 본다면 (hineinhorchen) 구약 주석에 비현실적 작업이며 종교사학과를 초래하는 것밖에 안 된다.

도케니즘이라는 비난에 대해서 헬바르트는 논증하기를 그리스도가 이스라엘 역사 가운데 성육한 것이 아니라고 하였다. 교회는 그리스도의 성육을 이스라엘 역사 가운데 계시하는 식으로가 아니고 단지 자기 백성에게 구약의 말씀으로 말씀하시는 식으로, 즉 자기 백성에게 하나님의 구원을 증거하는 것으로 이해하였다고 한다.

그러므로 구약은 이스라엘 역사에 대한 것이 아니다. 또 실제 있었던 바의 (wie es war) 역사에 대해서 구약은 그다지 관심을 갖지 않는다. 이스라엘인들이 일정한 순간에 그리스도를 얼마만큼 믿었으며 그 믿음이 어느 정도까지 발전해 갔는지를 밝히는 것과 같은 주관주의적 역사 개념에 반대하여 헬바르트는 다음과 같이 말한다: “구약의 그리스도는 현존하는 이스라엘에게 자기에 대해서 증거하는데, 자기 일과 본질을 서술하는 관점의 총체가 범주를 도입할 수 없다. 왜냐하면 계시는, 사람에 의해 조금씩 말할 수 있는 바의 믿음이 하나의 영혼이 아닌 것처럼, 하나님의 자질이 아니기 때문이다.”²²⁾

성경안에는 성경 저자들이 구별하는 의식적 단계들이 있다. 그러나 이런 것에 대해 헬바르트는 관심하지 않는다: “우리는 말씀을 묻고 있다. 왜냐하면 말씀이 육신이 되었기 때문이다. 구약 말씀은 처음부터 끝까지 자기 자신에 대한 그리스도의 말씀이다. 구약이 말하는 역사란 여기 지상에서 인간관계의 결말에 따라 생기는 역사가 아니라 하늘과 지옥 사이에서 사역하는 구체적인 역사다”²³⁾라고 한다. 여기서 헬바르트는 칼 바르트를 언급하면서 그의 기본 생각을 나타낸다. “이와 같은 식으로 “역사”는 지구를 위에서 부터 직선으로 가른다. 그러나 위에서 부터 절선하는 것까지도 바르트에게서는 어디까지나 결정하는 것 (das Entscheidende)을 의미하며 그 타측이 지상의 역사 영역 속으로 의심없이 가져왔던 파장은 아니다”라고 하였다.

이로 보건데 헬바르트에게는 이스라엘의 지상의 수평적 역사와 하나님의 수직적 역사간에는 현격한 거리가 있다. 바르트의 역사 개념의 논지가 헬바르트의 해석학에 적용되고 있음이 분명한 것이다. 그는 “구약이 말하는 구원사는 그 출발점을 지상에 갖지 않고 하늘에 가진다. 그 구원사는 그리스도의 역사적 출현에서 끝나는 것이 아니고 예수 그리스도의 수난, 죽음, 부활에서 끝난다 라고 했는데 이 말속에 또 다른 역사 개념이 나타나고 있다. 구약은 이스라엘 역사의 역사적 결과나 신앙의 진전에 대해서 무관심하다. 구약의 모든 증거는 서로서로 밀쳐내어 전 구원사가 한점에 모이는 구체적인 하나님 말씀 안에서 동시적으로 구형을 이룬다. 그러므로 이점이 어디에 있는가 하는 것은 즉 아브라함, 다윗, 이사야, 다니엘에 있는가 하는 것은 전

22) Hellbardt 상계서 p. 136-137.

23) Hellbardt 상계서 p. 137.

혀 중요하지 않다. 왜냐하면 이점에서 그리스도 예수의 결정적 증거가 일어나기 때문이다. 이것은 전에 들어 보지 못한 가치로서 여기 개개 텍스트가 얻기 원하는 것이며 이 가치는 “관찰과 표현, 환경과 작용”에 대해 역사가 진술할 수 있는 유일무이한 유일성으로 비교할 수 없다. 그러므로 구약은 역사를 말한다. 그러나 그것은 하나님의 역사로서 오로지 간접적 방법으로 이스라엘 역사와 관계한다. 그러니 구약이 말하고자 하는 바의 이스라엘 역사는 백성의 여정이 애굽에서 가나안으로 그리고 포로후에 다시 돌아오는 바와 같은, 아주 다르게 나타나는 희미한 거울의 영상이 아닌가? 라고 한다.²⁴⁾

그러므로 여기 하늘의 역사와 지상 역사간의 대조가 예수 그리스도의 역사 곧 이스라엘 역사의 딜렘머로 설명되고 있다. 예수 그리스도의 역사가 구약에서 하나님의 역사와 같은 평면위에 이미 숨겨져 있다. 신약에서는 물론 구약에서도 그 신적 역사는 은익성을 나타낸다. 하나님의 말씀은 이 은익성에 싸여 있고 여기서 각 순간이 나타나려 하는 것이다.

따라서 헬바르트는 약속과 성취의 관계를 아주 근본적으로 생각하고 역사적 시간 개념을 변증법으로 배제하는 것으로 본다. 성취의 미래는 구약에서 볼 때 예수의 출생과 생애의 역사적 미래가 아니며 예수가 시간적으로 이 세상에 나타났다는 것은 이차적인 것이다. 또 예수의 십자가의 “미래”는 구약 약속에서는 종말론적인 것이다. 그러므로 그것은 역사적으로 의도된 것이 아니었다. 구약이 말하는 성취는 우리에게와 같이 현재 이외에 다른 것이 아니며 우리에게서와 같이 미래 이외의 다른 것이 아니다. 구약에 예수 생애 사건에 미리 이야기 되고 있으며 또한 종말론적으로 볼 때에 그것이 일어난 것으로 이야기 되고 있다고 한다. 그에게는 그리스도와 구약 말씀은 서로 동질적 관계에 있다. 요컨대 이러한 신학을 하나님 아들 안에서 영원히 일어난 구원사를 의미하는 것으로, 지상의 하나님 일의 역사를 위한 영상으로 보는 것이다.

11c. 폰 라드(Von Red)

폰라드의 작품을 읽는 독자는 다양한 문맥 관계에서 보는 안목의 넓이, 자료의 철저한 통찰력, 한 본문에 대한 뉴앙스 있는 고차원적인 의미, 철학적 문장 스타일과 함께 폰라드가 신구약의 불가분의 관계에 대한 확신 가운데서 이 모든 것에 양식 사학파적인 탐구 원리를 철저히 적용할뿐 아니라 전승사적 관심이 그의 작품을 지배하고 있음을 보게된다.

폰라드를 이해하는 길 하나는 폰라드가 비셀의 책에 가한 신랄한 비평을 알아 보는 것이다. 폰라드는 비셀의 책의 제목을 따라 “구약의 그리스도 증거, 빌테름 비셀의

24) Hellbardt 상계서 p. 137.

동명의 책에 대한 논술²⁵⁾이라는 논문을 써서 비평했다. 여기서 폰라드는 비셀의 글을 “신학적 자기 포기 행위²⁶⁾”라고 혹평한다. 이것은 문학적 비평적 탐구, 특히 양식사학적 탐구 결과를 비셀이 부정했기 때문이다. 그래서 폰라드는 이 책을 구약 주석이나 해석에 폭발적으로 난데 없이 나타난 것으로 간주한다. 이러한 폰라드의 비평으로 확실해 지는 것은 폰라드 자신은 문서설, 양식 또는 전승사가 이룩해 놓은 결과에서 출발한다는 점이다. 즉 J.E.P 문서들은 가나안 땅 정착 수행에 관한 정보, 곧 여호수아 책에서 추론되는 바와 같은 긴장한 성질의 구원사적 회고이며 이 세계로 된 일련의 전승들은 약속과 약속 성취에 의해 이루어져 가는 진행을 나타내 보인다고 한다.²⁷⁾ 여기 폰라드가 비셀을 아주 못마땅하게 생각하는 것은 비셀이 이 각 자료들의 특유한 목적(scope)을 무시하고 육경의 수립된 부분의 다양성과 본문의 복잡성을 완전히 무시하는 점이다.

비셀은 6경이 최종적으로 확정된 문서라는 데서 출발한다. 그러나 폰라드는 이것이 교회 전통에 의해 간취된 것으로 봄으로 다양한 전승 계열의 각이한 증거들이 모두 평준화 되기에 이르렀다고 한다. 폰라드는 재 편집의 문서설이 믿음의 증거를 소유하고 있다고 보고 그 믿음의 증거들의 실재성이 그 문서들을 “특별히” 능가하는 가를 묻고는 오경의 일그러진 현재 모습을 일그러진 편집 작업의 결과로 본다. 또 도кет한 기독교론이라는 비판을 면하고 구약에서 그리스도를 발견하기 위해서는 이 증거들과 자료들에서 “엮어야만 한다”고 하였다.

폰라드는 또한 비셀이 루터와 칼빈을 연관시키는 의도에 대해서는 회의적이다. 구약학은 400년전으로 되돌아가서 그 결과들을 고려치 않는다면 지금과 그때에는 거리가 있다는 것이다. 히 1 : 1의 말씀은 비셀의 평준화 신학 주석을 뒷바침에 주지 않는다고 한다.

펠제스(F. Feldges)는 “구약의 그리스도 증거에 대한 문제, 비셀에 대한 “폰라드의 공격”²⁸⁾을 써서 폰라드를 반대하는 입장에서 “예수 그리스도의 선재에 대한 신앙은 여전히 가현주의가 아니다”²⁹⁾라고 했다. 이에 대해 폰라드는 “성경의 의미는 이중적인가? 그에 대한 대답으로서 (Sensus Scripturae Sacrae duplex? Eine Erwiderung³⁰⁾을 써서 본문들의 “자아이해”의 문제와 “본문의 내용에 대하여 역사적 비평적 방법으로 얻어진 견해에 신학적 주석가가 구속력”을 받는 문제를 생각하고

25) Das Christuszeugnis des Alten Testaments, Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Vischers Gleichnamigen Buch” in Theologische Blätter(1935), pp. 249-254.

26) Theologische Verzweiflungstat

27) “Das Christuszeugnis des Alten Testaments, Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Vischers gleichnamigen Buch” in Theologischer Blätter, 1935, p. 250.

28) Die Frage des alttestamentlichen Christuszeugnis, Zum Angriff Von. G.V. Rad auf W.Vischer, in Theologische Blätter 1936 pp. 25-30.

29) 상계서 p.30 Der Glaube an die präexistenz Jesu Christi ist noch nicht Dokerismus.

30) in Theologische Blätter(1936) pp. 30-34.

난 다음에 비셀의 바르트적 기독교론에 반대하여 서술하기를 구약은 오로지 “구약이 종종 말하듯이” 비육신적인 그리스도(Christus a-sarkos)를 말한다고 한다. 바꾸어 말하면 그리스도의 실체가 구약에서는 신약과는 다른 모습을 가지는 만큼 주석이 이를 신중히 고려해야 한다는 것이다. “전대 미문의 쫓점인 예수 그리스도 안에서 하나의 구원 사건이 제시되는 것은 예비적으로 다양성을 전개하고 있으며 이것이 다양한 책들의 특별한 성격에서 나타난다”고 한다. 일반적 처방이나 보편적 열쇠에 해결을 기대치 않고 특별한 본문의 증거를 받아들이는 주석들은 구약이 증거하는 하나님은 예수 그리스도의 아버지이다 라는 신앙을 전제하므로써 구약 본문에서 예수 그리스도에 대한 증거를 기대할 수 있다고 한다.

이러므로 우리가 확인할 수 있는 사실은 폰라드가 구약의 신학적 의미에서 역사범주를 정당하게 취급한다는 것이다. “즉 본문들이 증거하는 바와 같이 구약적 신앙 생활의 성장과정을 주석이 정확히 다룰때에 이 주석은 종교 사학파적으로 지배되어지는 행동으로 나아가지 않게 될 것이며, 이스라엘 종교의 내재적 발전 경로를 추적하는 길로도 나아가지 않을 것이다. 이러한 주관주의는 항상 나타나므로 주석가가 기억해야 할 것은 “이 믿음의 역사는 계시 수단에서 부터 항상 동반되어야 한다”³¹⁾는 것이다.

이렇게 비셀과 폰라드의 대립에서 분명해 지는 것은 비셀에게는 이스라엘 역사와 같은 것은 관심 밖의 일이며 폰라드에게는 이것이 이스라엘의 신앙의 역사로 간주된다는 점이다. 또 비셀은 이스라엘 역사를 구원사로 보되 그것이 선재하는 그리스도의 영원한 객관성에 의해 지배된다고 보는 반면에 폰라드는 양 언약들의 차이를 인정하면서 믿는 주체에서 나온 전승사적 원리들, 곧 인간 주관성의 해설로 보는 구원사로 간주한다. 폰라드의 계속되는 사상에 대해서는 필자의 “폰라드와 그의 구약신학”³¹⁾을 보라.

12. 오스칼 쿨만(Oscar Cullmann)

1946년에 그리스도와 시간(Christus und die Zeit)을 출판하여 초대교회의 시간 개념에 대한 바르트적 철학적 사고개념을 주로 비판하여 썼고, 1965년에 나온 역사로서의 구원(Heil als Geschichte)은 불트만이 신약의 구원사를 실존적으로 증발해 버리는 것에 반대하여 구원을 시간에 연관시킨 것이다. 이렇게 현대 신학에 대항하여 구원사상을 전개하므로 어떤 일관된 신학을 보여준다. 그의 책의 특징은 교의적 문제를, 주석적 문제와 관련지으면서 주석적 노력을 한다는 것과, 구원사상을 전 기독교 이해의 열쇠로 만들고 있다는 점이다. 후자의 책은 20여년전에 쓰여진 전자의 책의 사상을 더욱 발전, 보완시킨 것이다. 하지만 그의 근본적 사상체제는 그리스도와 시간에서 구상된 것이므로 여기서 주로 그의 구속사상이 어떤것 인지를 살펴 보고자 한다.

31) 성경과 신학(서울: 개혁주의 신학협회 1986), pp. 123-144.

쿨만이 이해하는 대로 “초대 기독교 개념을 이해하는 본질적인 것은 우리가—첫 그리스도인들과는 다른—아담이 예수와 같은 역사적 인물이 아니었다는 것을 확인하는 것이 아니다. 본질적인 것은 역사적 부분과 비역사적 부분으로 되어 있는 전체 구속사가 하나의 통일된 과정을 나타내고 있어 동일한 전진하는 시간 선에서 발전하고 있다는 것과 이 관계성이 원시 기독교 관점에서 볼 때, 신학적 근거로는 풀어질 수 없는 사실로 인식하는 것이다”고 한다.³²⁾ 이러한 그의 말은 초대 기독교를 역사적 현상으로 판단하는 의미일 뿐만 아니라 기독교를 일반적으로 교의적 판단을 하는 것으로 의미하고 있다. 이 다음 쿨만은 이단의 문제와 초대기독교를 구분하면서 말하기를 “이단의 뿌리는—이단을 초대교회에서 실제로 배역하는 것을 지칭하는 것이라면—앞으로 상승하는 시간선의 진로에 구속사가 매여 있다는 초대 기독교 개념을 형이상학으로 해소하는 것이라고 한다.³³⁾ 쿨만이 이렇게 말할 수 밖에 없는 나름대로의 이유는 있다. 오늘날 기독교에 대한 오해는 불식키 위한 자신 나름대로의 노력이다. 즉 그리스도의 승천과 재림간의 구속사적 긴장을 생략해 버리는 기엘케가아드적인 동시성(Gleichzeitigkeit)을 경계하기 위해서다. 즉 기엘케가아드는 구속사의 현재성 의미를 오해하여 마치 구속사의 시간이 예수 그리스도에게서 이미 정지하는 것으로 보고 그리스도가 주(主)로서 현재 통치하는 사실을 무시한다는 것이다. 또한 쿨만이 반대한 사실은 중간 시대인 교회시대를 절대화 하는(Uberbetonung) 로마 카톨릭 사상을 반대키 위해서다. 그가 이해하는 대로 로마 카톨릭은 전통을 성경에 복속시키기를 실패하므로 구속사의 중간 사건에 부단히 연결시킬 필요성을 충분히 고려치 않는다는 점이다.

쿨만은 구속사적 시간선을 강조하므로써 호프만에게서 볼 수 있는 자연적 유기적 개념은 없다. 그러면서도 역사와 구속사와의 경계가 모호하게 나타난다. 그는 신자나 불신자를 막론하고 “높은 벽으로 되어있는 성경역사로 둘러싸여 일반 역사와의 모든 접촉이 불가능하게 되는 것”³⁴⁾을 피하고자 한다. 쿨만은 가능한 한 관념론적 유산은 따돌리고 역사 철학적 비판을 하려고 한다. 그렇다고 해서 구속사와 역사를 완전히 평준화 하려는 것도 피하고 구속사적 색채를 보다 더 나타내려고 한다. 그는 구속사와 역사와의 관계를 비교적으로 단순히 나타낸다. “그리스도의 사역은 일차적으로는 하나의 특별한 사건의 중간 점 즉 시간선의 길이를 연장하는 과정이다. 이 과정은 초대 기독교가 주었던 의미로는 그리스도 과정이라고 지칭된다. 둘째도 그러하나 이 과정이 신자에게는 역시 일반, 소위 “세속” 역사를 측정하는 표준이다. 이런 빛에서 볼 때, 이

32) O. Cullmann, Christ and Time, the primitive Christian conception of time and History, trans. by Floyd, V. Filson (Philadelphia: the Westminster press 1950) p. 100.

33) 상계서 p. 54.

34) 상계서 p. 21.

세속역사가 신자에게는 세속적인 것이 아닌 것이다.³⁵⁾ 쿨만은 세속역사에 그렇게 비중을 두지 않으면서 그저 구속사와 세속역사의 양 영역이 수수께끼 같이 서로 지향하고 병행하여 서 있는 모습으로 나타낸다. 이러한 면이 그의 후기 작품 역사로서의 구원사에서 더 분명히 나타난다. 이 책에서 나오는 쿨만의 사상을 김영한 교수는 잘 요약해 준다. (구속사의) 개별 사건들이 전체 과정에서 나타나는데—역사적으로 말해서—임의적으로 선택되고 뚜렷이 나타난다. 그렇지만 그 둘 사이에는 연관이 있다. 이 구속사적 연관은 그러나 내재적인 역사관이나 또는 역사 철학적 관점에서 이해될 수 없다. 선택과 연관의 이해는 ‘사건들과 그것의 해석에 나타나는 전진하는 신적 계시’로 소급된다. 구속사에서는 사건들의 선택은 신에 의해 만들어지고 그것은 ‘신의 계획대로’ 소급됨을 무언적으로 전제한다. 따라서 구속사에는 역사적으로 역사 철학적으로 전혀 해명이 없는 연대상의 간격 또는 ‘뛰어넘음’(Überspringen)이 존재한다. 따라서 구속사는 역사 내에서 ‘좁은 선단’을 형성한다.

따라서 쿨만에게서 파악되는 구속사 개념은 신적 계획이 미리 고정되어 있어 사건들의 진행을 그 모든 개별성에 있어서 규정하지 않고, 사건진행이 예측될 수 없는 우연성을 내포한다. 따라서 쿨만은 구속사에 있어서 ‘상수적인 것, 즉 신적계획이 우연성, 즉 이 계획자체가 예기치 않았던 개별적으로 신적 사건들의 발전과 혼합됨’을 강조한다.³⁶⁾

쿨만의 성경에서 이해하는 구속사 개념의 근본요소는 사물자체의 목표를 지향하는 시간개념 즉 종말론에서 의도된 시간 만성 개념이다. “신약에 있는 엄밀한 직선적 시간개념은 헬라의 순환적 개념에 맞서서와 또한 구원은 언제나 “건너편”에서 가능하다고 하는 모든 형이상학에 반대하여 정의되어야만 한다. 그리고 초대 기독교 관점에 따르면 계시와 구원은 서로 연결되는, 계속되는 시간과정 속에서 실제로 일어남을 증명해야만 한다”고 한다.³⁷⁾ 쿨만의 이 말은 기독교 멧세지를 시간개념 안에서만 성립된다는 의미같이 느껴지지만 사실은 쿨만은 전혀 다른 의미의 시간 개념 즉 “역사의 중간 사실”(einer geschichtlichen Tatsache der Mitte)과 연관시키고 있다. 이 중간 사실이란 “모든 역사적 사건들을 특정지워 주는 반복될 수 없는 특징을 가진 사실로 구원에 결정적인 것으로 즉 예수 그리스도의 죽음과 부활이라는 것이다.³⁸⁾ 이 기독교적 시간과 역사개념이 “기독교 전파의 중심”이라고 한다.

그런데 과연 이런 논거에서 신약 멧세지의 구원론을 잘 나타내어 주는가 하는 문제에 있어서 하나님 자신이 자기 행동을 크로노스와 카이로스에 연결 시켜 놓고 있다고 한다.

35) 상계서 p. 21.

36) 김영한, 바르트에서 볼트만까지(서울: 대한 기독교 출판사, 1984), p. 213-214.

37) Cullmann 상계서 p. 32.

38) 상계서, p. 33.

“끝없는 확장으로 되어 있을 뿐만 아니라 개인의 연대나 순간으로 되어 있는 시간은 하나님에 의해 주어지고 하나님에 의해 다스려 진다……그러나 신적 계시인 말씀은 자신이시며 모든 신적 행동의 중보자이신 그리스도는 끝없는 신적 시간과 아주 완전하고 밀접하게 연관되어 있으므로 히브리서 저자는 그의 성품을 시간언어로서 실제로 표현할 수 있다. 예수 그리스도는 어제나 오늘이나 영원토록 동일 하시니라”(히 13: 8)는 것이다.³⁹⁾

초대 기독교 개념에 따르면 시간은 하나님에 대적되는 것이 아니라 계10: 6에서와 같이 하나님의 은혜에 사역을 계시하기 위해 사용하는 수단이라는 것이다.⁴⁰⁾ 하지만 시간이 그리스도 안에서 하나님을 규명을 하는것은 아닌 것이다. 쿨만 자신도 시간속에 있는 하나님 행동이 연속적으로 연결되어 있다고는 하지 않는다. “구원의 신적 계획의 실현이 그러한 시간점들 즉 하나님에 의해 선택된 카이로스에 매여 있기 때문에 그것은 구속사이다. 전진하는 시간의 모든 단편들이 협의적 의미의 구속사를 형성하는 것이 아니라 이 특별한 점들 곧 전체 시간에서 끄집어 내어진 카이로스만이 구속사를 이룬다.”⁴¹⁾ 즉 세속 시간 전부가 구속사를 구성하는 것이 아니고 선택된 시간만이 구속사를 이룬다는 말이다. 다른 말로 하면 사건을 철학적 과학적으로 이해한다면 그 연속성에 대한 객관적 증명을 할 수 없다는 것이다. 하나님의 행동의 특징이 지상의 시간과 역사와 관계되는 것이지만 인과적 관계에서 작용하는 것은 아니라고 한다. 하나님은 시간적 역사를 행동의 수단으로 나타낸다—마치 인자되심에 그 존재, 성품, 시간적 결정을 받아들이나(annimmt) 동시에 신적 본질로 “영접해서”(aufnimmt) 보존하기 때문이다. 그러나 어떤 특수한 점이나 단편을 가진 지상 역사에 순응하는 것을 “역사”(Geschichte)라고 하는 것인지를 규명해야 한다.

이러한 성경적 역사관의 특징에 대해서 쿨만은 더 설명을 해준다. “전체로서 구속사는 “예언”이다. 여기에는 역사와 신화간의 대조는 초월하는 점이 있다. 이 말은 이야기 되고 있는 사건들 간의 어떤 차이가 존재하지 않는다는 말은 아니다. 예컨대, 열왕기서, 복음서, 사도행전들의 이야기와 창세기와 요한계시록에 나타나는 이야기들이 다른 것이다. 그러나 초대 기독교의 “예언”에 대한 관점에서는 다르게 정의되고 있는 것이다. 초대 기독교 관점에서는 역사와 신화 양쪽 다 예언이다. 그러나 시작과 종말에 대한 이야기들은 오로지 예언이고 역사적 시험에 부분적으로 공개되어 있는 중간 부분은 역사적으로 확증될 수 있는 사실들을 언급하는 종류의 예언이다. 그것은 이 사실들을 신앙의 대상으로 삼는다……”

전 과정의 시작과 종말에 관한 이야기들은, 그것들이 객관적으로 오로지 신앙의 대상인 만큼 오로지 예언이다. 여기에는 사실들에 대한 인간 역사적 결정들을 통한 확인

39) 상계서 p. 49-50.

40) 상계서 p. 51.

41) 상계서 p. 39, 40.

이 가능치 않다. 그러나 성경책들 가운데 협의적 의미의 역사적으로 이야기 되는 것은 부분적으로 적어도 역사적 시험에 열려 있으면서 완전히 신앙과는 별개인 것이다.⁴²⁾

여기 가장 중요한 사실은 이 역사적 부분들까지도 초대 기독교에서는 “역사”로서가 아니고 “역사에 관한 계시된 예언”으로 되어 있다는 점이다. 이 역사적 중간 부분의 예언은 시작과 종말에 관한 이야기들의 예언과는 달리 다른것은 중간 부분을 역사적으로 확증되는 사실들만 신앙의 대상으로 삼는다는 것이다. 그러므로 이스라엘이 하나님의 택한 백성으로서의 역사에 있어서 예언을 다름에 있어서 여기 사용된 사실역사들은 역사적 시험에 열려있지만 그러나 이스라엘이 하나님에 의해 선택된다는 사실에 대해서는 어떠한 역사가도 시험할 수 없다는 것이다. 마찬가지로 하나님의 아들 예수의 역사를 이야기하는 복음서들의 많은 것이 역사가에 의해 시험될 수 있으나 그러나 중요한 사실—예수님이 하나님의 아들이라는 사실은 역사가에게 감추어져 있는 것이다. …… 그러나 계시를 가정하지 않는 이러한 역사 계시는 무의미한 것이다. 계시가 역사에 주는 해석 즉 계시안에서 본질적인 것과 전체계시를 지배하는 것은 오로지 믿을 수 밖에 없다는 것이다.⁴³⁾

이런 식으로 쿨만은 신학자나 비신학자들에게도 문제가 되는 이슈를 다루었다. 그는 성경적 용어를 빌어 두가지를 구분하고 있다. 하나는 시작과 종말에 관계되는 것으로 역사적으로 시험이 될 수 없는 순수한 형태의 예언, 말하자면 역사적인 것이 전혀 혼합되지 않는 믿음의 표현과 다른 하나는 하나님의 행동의 중간부분은 구원사를 이루는데 이것은, 예언이면서도 그리고 비록 그 속에 일어나는 본질에 있어서는 여전히 접근할 수 없는 것이지만 역사적으로 시험될 수 있는 것이다. 이 두번째의 것은, 이스라엘 역사의 핵심을 이루는 것으로 선택, 계약, 나사렛 예수가 하나님의 그리스도가 되는 역사같은 것이다. 쿨만은 이 시간선의 중간의 역사적 성격에 대해서 이렇게 말한다.

“신의 중간점은 역사 이어야만 한다. 진실로 그것이 중간점이라는 바로 그 이유로 해서 인간이 되는것, 성육이 일어났고, 십자가상의 역사적 죽음의 클라이막스에 도달했다. 이와 관련해서 이 중간점에 가장 가까이 있는 부분들 뒷 방향으로는 이스라엘의 역사와 앞 방향으로는 그리스도의 몸인 기독교 회사가 있는데 이들은 예언이면서도 역사이다”⁴⁴⁾

이제 쿨만에 대해 간략히 평가해 본다면 그가 구속사를 이해 함에 예언을 중요한 관건으로 생각하고 문제를 풀어가는데 있어 이것이 과연 전통적 교리학에서 말하는 의미의 예언으로서 영감교리를 인정하는 말인지에 대해 문제를 제기하지 않을 수 없다. 그가 예언의 범주안에서 신학적이면서도 구원사적 의미를 가질 뿐만 아니라 여러면에서 역사적으로 인정되는 것으로 성경의 모든 증거들의 징조가 예언적 범주인 것을 말한다.

42) 상계서 p. 97-98.

43) 상계서 p. 98.

44) 상계서 p. 105.

하지만 이러한 그의 조망 속에는 이미 역사적 바탕이 버려진 입장에서 그렇게 말한다. 그가 말하는 대로 “구속사에 대한 초대 기독교 견해를 바르게 이해하려면 이 구속사 안에 역사와 신화가 완전히 그리고 본질적으로 함께 결합되어 있다는 것과 그리고 그것들이 한편으로 예언이라고 하는 공통지칭으로 다른 한편으로도 시간의 발전이라는 공통지칭에 의해 함께 보여진다는 것을 알때 이다”고 한다.⁴⁵⁾ 이런 그의 표현에 의하면 예언의 범주를 “역사와 신화의 대치 건너 편”(jenseits des Gegensatzas von Historie und Mythos)의 것이라고 한다.

또한 쿨만의 시간 개념에는 그리스도 중심 사건에서 기엘케가아드적 과거 지향적인 것과 로마 카톨릭의 현재 지향적인 것에 반대하여 구속사의 개념을 밝힌다. “모인 회중에 지금 나타나는 분은 “십자가에 못박히시고” 부활하신 자로 나타나지 않는다. 종말적 파루시아의 귀환한 자로 나타나는 것 이상이다. 그는 오히려 십자가에 못박히셨다가 부활하셨고 또 다시 올자인 하나님 우편에 앉아있는 자로 나타난다”고 한다.⁴⁶⁾ 이 말이 구속사의 종말론이 약화되는 것이 아닌가 해서 후기 작품 “역사로서의 구원”에서는 볼트만에 의해 구속사가 종말론과 분리된 채, 초기 카톨릭주의의 불법적 산물로 매도하는데 반대하여 구속사 의식이 예수 자신에게로 소급함을 강조하여 종말론과 구속사를 분리시키지 않고 같은 기원에서 나온 것임을 밝힌다.

쿨만이 기독교론의 여러가지 칭호들을 생각하는 이유도 예수 자신의 구속사적 자의식에서 나왔음을 밝히는 것이다.

쿨만의 구원사는 과거와 현재와 미래를 통합해 보려한다. 이 문제에 와서 그는 칭의 교리문제를 다룬다. “본질적으로 그것은 개인에 대한 구속과정의 적용에 지나지 않는다. 그것은 개인이 과거에 일어났던 것에 의해 자기 개인 생활에 결정적으로 어떻게 영향이 미쳐 지는지를 보여준다. 연결시켜 주는 링커는 신앙이다. 신앙적 의미의 신앙은 이런 사건이 나를 위해 일어난다는 사실을 확신 시키는 의미이다. 그리스도가 나를 위해 죽었고 나를 위해 이 중심적 사건이 중간됨을 나타낸다는 것이다.”⁴⁷⁾ 이러한 사상이 “역사로서의 구원” 책에서는 볼트만 학파가 하이데거의 영향을 받아 역사를 점으로 파악하려는 것이다. E. 폭스와 같이 “그리스도는 역사의 끝이다”고 하는데 반대하여 쿨만의 일차적 관심은 객관적 역사적 사건인데, 이것에 자기를 개입 시킬려는 해석학적 노력을 한다.⁴⁸⁾ 이렇게 역사속에 계시와 구원을 연결시키는 그의 노력에 현대 철학적 근거들이 많이 노출되고 있는 것이다.

마지막으로 그가 그리스도와 시간에서는 구속사의 “전진적 선”의 시간개념이 “역사로서의 구원”에서는 “파상선”(Wellenlinie)으로 이해하여 구속사에 불변적 신적 계획

45) 상계서 p. 106.

46) 상계서 p. 169.

47) 상계서 p. 219.

48) Oscar Cullmann, *Salvation an History* (London: S C M. Press LTD, 1967) p. 315.

에 비해 인간의 죄와 불신앙에서 야기되는 구속사의 우여곡절을 나타낸다. 이러한 쿨만의 입장이 화란 개혁신교회 구속사론자들의 조화된 “모범”의 의미에 기여한 줄 안다. 그러나 쿨만의 고전 10:11에 근거한 사건과 기록을 구분함은 이미 폰라드에게서 이루어졌고 이것은 양식 사학파적 비평의 특징을 이루는데 이는 후에 살펴 보겠지만 화란의 S.크레이다누스에서 찾아 볼 수 있다.

13. W.Pannenberg의 구속사

19세기에는 신앙의 확증을 위한 역사와 사실성(Wirklichkeit)에 대한 문제가 논구되었는데, 20세기에 이르러서 이 문제는 볼트만(R. Bultmann)의 존재론적 신학과 마르틴 켈러(Martin Kahler), 바르트 등이 보편사와 구별되는 구속사 혹은 초역사의 신학 흐름으로 크게 나뉘어진다.

볼트만은 신학적 진리를 ‘말씀’ 곧 케류그마에서 찾으려 하였다. 그런데 그에 따르면 이 케류그마는 역사에 의해서는 계시될 수 없다고 한다. 그러므로 역사는 조금도 그의 관심을 끌지 못하며, 그리스도의 십자가 “그것”만이 역사와 관련되는 듯이 말한다. 이러한 입장은 실존주의적 해석의 결과이다. 그러나 외적 역사적 출발점의 근거를 모두 무시해 버리고는 기독교 신앙을 논할 수 없다. 밖에서 온 어떤 사실, 나를 향한 미래적인 어떤 것, 나보다 높은데서 와서 나보다 더 앞서가는 他者(The Other)에게서 온 어떤 것이 아니라면, 무엇이 진정한 기독교적인 것이며 신학적인 것이겠는가? 그러나 볼트만은 이 역사적인 요소를 제거해 버리고 그것을 “논의 것”(rest)으로 간주한다.

또한 마르틴 켈러에 의해 발전된 명제, 즉 참 믿음의 내용은 초역사적이라는 입장은 호프만의 구속역사 신학의 규정에 의해 나타났고 특히 바르트의 원역사로서의 성육신의 해석안에 살아있는 이 역사의 초자연적 핵심을 주장한다.⁴⁹⁾ 그러나 기독교 신앙에서 역사를 제거해 버릴 수는 없다. 이러한 19세기의 의문이 미해결된 채 20세기에 와서 다시 역사의 문제에 집착하는 결과로 나타나게 되었다. 즉 무엇이 일어났으며 그 사건의 의미는 무엇이며, 무엇이 하나님의 행동들로 만드는가 하는 문제에 대해서 20세기에 와서 “양식사적 탐구”, “전승사적 탐구” “재편집사적 탐구”니 하는 방법론들이 나오고, 본문을 더 깊이 연구하여 역사적 지식을 도출해 보려는 시도가 나타나게 되었다는 것이다.

말씀 그 자체를 순수하게 역사적인 것으로 믿지 않는 이러한 비평적 탐구 방법들에 의해서는 그 의도한대로의 성과가 나타나지 않았다.

그리하여 오히려 역사를 그들 해석의 출발점으로 삼으려는 방향으로 전향하게 되는데, 우리는 이것을 “역사를 신학에서는 가장 포괄적인 지평”이라고 선언하고 있는 판넨베르크와 그의 학파에서 볼 수 있다. 그의 이러한 사상은 신약에서는 오스카 쿨만(Oscar Cullmann) 구약에서는 폰라드(G. Von Rad)의 사상에 근거하고 있다는 것을

49) W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, trans: by G.H. Kehm (Philadelphia: The Westminster press, 1970), p. 15

염두해 두어야 한다. 판넨베르크는 이러한 시대적 요청에 의해서 1958년 “구속사건과 역사”(Heilsgeschehen und Geschichte)를 1961년에는 “역사로서의 계시”(Offenbarung als Geschichte)를 출간하여, 神學的 討論에서의 역사적 의미와, 구속사와의 관계, 그리고 계시의 의미를 제시하였다. 그는 구속사와 관련된 역사는 두가지 측면에서 옹호되어야 한다고 지적하였다. 첫째로, 역사(Geschichte)가 인간 실존의 “역사성”(Geschichtlichkeit)으로 해소되는 볼트만이나 고가르텐의 실존 신학에 반대해서이고, 둘째는, 칼 바르트로 대표되는 구속사적 신학에 반대해서이다. 판넨베르크의 관점에서는 이 양자의 입장 모두가 사건의 과학적 근거를 찾는다고 하여 구속사의 여지를 남기지 않는 역사적 비평을 두려워 한테서 나온 태도라는 것이다. 판넨베르크는 세속사에서 구원사를 분리할 필요가 없고 그렇게 하는 것은 구약에 나타난 이스라엘의 역사의식과 맞지 않는다는 것이다. 이스라엘은 실재를 역사로 경험하였고, 自己歷史로 성취해 가는 살아계신 하나님을 보았다.

이렇게 이스라엘이 실재를 역사로 발견한 사실은 유대주의 문학에서나 신약에서 동일하게 확립된다. 판넨베르크는 신구약의 통일성을 강조한다. 볼트만이 구약에 대해 “신구약 통일성에 아무런 시각을 갖지 않는 역사의 난파이며, 사실에 있어서 기독교 메세지는 실존 해석을 통해 역사에서 구분된다고 한다.⁵⁰⁾ 그러므로 역사에 대해 아무 관심도 없는 볼트만에게서는 역사가 사라져 버리고 만 것이다. 그러나 판넨베르크는 역사를 “보편사”(Universal Geschichte)로 보아서 매 사건을 그 전체와의 관계에서 보아야 한다고 하였다. 바르트에서 처럼 구속사를 그 나머지 역사와 분리해서 볼 수 없는 것은 하나님의 구원 행위들이 보편사와의 관계에서 그 중심을 차지하고 있기 때문이다. 신학에서 성경역사는 그 역사적 탐구에서 면제될 수 없으며 일정한 사건은 계시성격을 가지는 만큼 역사적 탐구에 의해 확정될 수 있다는 것이다.

판넨베르크가 케류그마의 역사적 바탕을 제거한 볼트만의 케류그만신학을 이와 같이 비판하는 것은 그가 폰라드의 전승사적 의미를 따라 논구하고 있기 때문이다.⁵¹⁾ 폰라드는 구약에서 이스라엘의 믿음의 증거들을 역사와 분리할 수 없다고 보고 이스라엘의 전승들을 그 당시 상황에 이해하려고 하였다. 그래서 “역사과정”(Geschichtprozess)은 “전승과정”(Überlieferungsprozess)으로⁵²⁾ (GST 85), 새로운 사건들은 기존 전승 형태로 변경할 수 있다는 것이다.

이와 같은 전승 과정 속에서 이스라엘 역사의 통일성이 드러난다. 전승사 과정의 통일을 기하므로 폰라드의 신학은 케류그마 신학에 있는 “역사 상실”(Geschichtsverlust)을 보충할 수 있다고 판넨베르크는 생각한 것이다.⁵³⁾

50) GST pp. 103-104.

51) Kerygma and Geschichote, GST 79-90.

52) GST p. 85.

53) GST p. 84.

변증법 신학에 관해 그는 “무신론의 형태들과 그 신학적 의미”(Typer des Atheismus und ihre Theologisch Bedeutung)에서 바르트는 종교가 인간 자아에서 나온 것이며, 기독교 신앙 또는 인간 이성에서 나온 것이라는 포이에르바하(Feuerbach)의 비평에 동조한다고 하였다. 바르트는 무신론의 도전 앞에 뒤로 물러서서 성경적 초자연주의로 돌아간다고 말한다. 그러나 판넨베르크는 신학은 어떤 외딴 아성이 될 수 없고, 비 신학적 사고, 무신론까지도 다루어야 한다고 하였다. 신학은 현대 실제 개념에 대해 기독교적 신관에서 나온 대답을 합리적으로 제시해야 한다는 것이다. 그래서 바르트와 볼트만의 신학이 실재를 제쳐놓은 반면에 판넨베르크는 그것을 과학적 학문의 대상으로 삼은 것이다. 판넨베르크는 현대 세속 사상가들의 개념에 서서 논의하고 있다. 바르트와 볼트만의 역사 평가 절하에 대해 비판하지만, 말씀의 권위에 돌아오기 보다는 폰라드의 사상을 받아들여서 바르트와 볼트만을 반대하는 것이다. 그는 “케류그마와 역사”라는 논문에서 볼트만이 부활을, 그것이 종말적 사건이기 때문에 케류그마 신학의 중심이라고 주장한 것에 대해서, 또 예수의 전파 역시 종말론적이란 주장에 반대해서, 폰라드의 전승사를 말한다.

폰라드는 케류그마 신학의 역사 상실의 독단을 상쇄시키고, 역사를 건지려는 시도를 하는데 그 고대 이스라엘의 신앙에 계속되는 야웨 역사의 계기를 인정하고 있으므로, 케류그마와 역사는 구분할 수 없는 것이며, 신약의 원시 기독교도 이러한 이스라엘의 전승사와 결부시켜야만 한다고 하였다. 그래서 폰라드의 신학의 출발점은 “이스라엘 신앙이 원칙적으로 역사 신학에 정초했다는 사실을 말하는 것이다.

이스라엘 신앙은 역사적 사실들에 기반을 두었고, 야웨의 활동에 의해 발생한 것으로 본 계기들(Fakteri)에 의해 형성되고 변형되었음을 알고 있다”고 하는 것이다. 이러한 폰라드의 입장에서 판넨베르크가 본 것은, 이스라엘 신앙에서 나온 역사상이라 해서 참된 역사가 상실되는 것이 아닌데, 이것은 구속사라는 것과 이 역사상이 그 당시(das Damalige)의 역사적 형편에서 나왔기 때문에, 역사 전체 과정과 아무런 상관이 없는 주관적 역사과정이 아니라, 지울 수 없는 역사과정 그 자체의 계기라는 것이다. (unveräußerliche momente des Geschichtsprozesses selbst)

이렇게 할 때 역사과정은 전승사 과정이 됨으로 역사가 유지된다. 이 전승사란 전체의 역사로서 계속 재구성되며, 모든 사건의 역사이며, 어느 한 역사의 단면을 규범화하지 않고 계속 변형한다는 것과 역사와 역사의식이 통일된다는 것을 내포하고 있다.

동시에 폰라드의 이 전승사 과정이 가장 큰 공헌을 한 것은 케류그마의 성격을 유지한다는 것이다. 즉 구약에는 상충된 의견들과 관념들이 있는데, 이전의 구속사 주장자들은 이런점을 무시한채 통일된 것처럼 생각하고 그것에 근거하여 통일된 구속사를 만들었으므로, 비역사적이고, 초월적 “객관적 구속사”를 만들었다는 것이다. 그러나 판넨베르크는 폰라드가 “특별한 구속사건을 현재화와 현실화”(Verschiedne Vergegenwärtigung und Aktualisierung)하므로 전승사와 케류그마를 건져내었다고

본다.

그런데 판네페르크의 진정한 문제는 역사적 진술 속에 어떻게 대상이 될 수 없는 것의 행위에 대하여 이야기 할수 있느냐 하는 문제에 대해서 트릴취 이후에 이해되었던 신현실에 대한 역사적 이해를 도입한다는 점이다. 이점에서 볼 때 그가 변증신학의 역사 문제에 대한 답으로 폰라드를 취했지만 그것은 궁여치책에 불과하고, 실제 역사 문제의 해결은 못된다는 것이다. 왜냐하면 폰라드에게 있어서 역사는 가장 안전하게 남아 있지 못하며, 하나님 계시의 신빙성을 문제 삼고 있기 때문이다.

바르트나 볼트만, 폰라드나 판네페르크 모두가 우리 시대속에 있는 하나님 말씀의 규범적 계시를 인정하지 않고 있다는 것이다. 판네페르크에 대해서는 필자의 글, 그의 계시관을 보라.⁵⁴⁾

14. 경험신학들

바르트의 초절주의와 볼트만의 실존주의 영향권 이외에도 오늘날 지상의 경험을 강조하는 경험 신학에서도 구원사가 많이 주장되고 있다. 특히 해방신학과 민중신학이라고 하는 데서도 “구원사”와 연관되어 나타나고 있다. 이들은 역사 자체가 구원과 해방으로 지향하고 있다고 한다. 하나님의 왕국은 우리 역사 안에서 그 모두를 취하는 것이지, 위에 유평피아적으로 떠 다니는 것은 아니라고 한다. 모든 역사는 우리가 “메시야”라고 하는 예표의 권위하에 있으며, 그분안에 메시아적 현실성이 있는데, 곧 역사속에 현존하는 가난한 자들의 해방인 것이다.

성육 사실이 우리에게 항상 계시하는 사실은 우리 역사속에 하나님의 현실성이 나타날 것이라는 것이다. 인간의 소명은 이 메니페스트를 봉쇄하려는 것이 아니고 진작시키는 일이다. 그러니 인간은 어떠한 역사를 만든다. 인간 역사안에 있는 모든 해방운동은—미성숙하고 단편적이라 할찌라도— 구원사적 의미를 가진다. 이들은 성경적 구속사와는 반대되는 현상이라고 할 때, 성경 이야기를 하나의 규범으로 정초하고는 경험 곧 흑인들과 노예들을 해방하는 구체적 사실 경험과 융합시키는 것이다. 바로 이러한 경험은 예수의 해방시키는 실천(Praxis)으로 증명되는 것이다.

이와 같은 식으로 성경 이야기에서 “모범주의”(exemplarisme)를 이끌어 낸다. 출애굽의 기사에서 하나님은 가난한 자들을 택하였으며 하나님은 핍박받는 소수 무리들 편이라고 한다. 이렇게 될 때 가난한 자마다 예수의 의인화이므로 가난한 자 속에 예수를 보는 믿음의 경험을 갖는다는 것이다.

그러니 이스라엘의 이야기나 예수의 이야기는 하나님이 구속하시고, 우리가 예수를 따르는 사태과정이 어떠한가 함을 보여주는 그 방법에 대한 상징이라고 한다. 우리가 유대인들의 해방 이야기를 흑인들의 경험으로 가져올 때 구원사가 엄숙히 수행된다고 한다. 그런 이야기 속에서 우리는 언제나 우리의 경험을 유도하며 고대 문맥이

54) 박중칠 “판네페르크와 그의 계시관”, 이데올로기 비판(고신대학), 1987 pp. 57-70.

말할 수 있게 하는 것이다. 이러한 우리의 이야기는 하나님 왕국의 움직임과 관계된다. 그래서 “이야기”가 역사를 만드는 것이다. 그래서 우리는 상황신학 곧 이야기신학에 서 있는 것이다.⁵⁵⁾

제 3 장 성경적 구속사 구조

1. 말씀과 역사

현대 해석학이 복잡하게 얽혀있는 주제를 우리는 살펴 보았거니와 우리는 진리와 역사가 서로 떼어 놓을 수 있는 성격이 아니라, 서로 그 정당한 의미를 갖기 위해서도 일치되어야만 한다고 보는 것이다. 역사와 관련없는 말씀을 생각할 수 없고 어떤 결정적 말씀 의미를 강조함이 없이 신구약 역사를 말할 수 없는 것이다. 이중 어느 하나를 희생하고 어느 하나를 절대화 할 수 없는 것이다.

그런데 변증법적 사고에서 진리(곧 케류그마)를 찾는다 하여 역사를 무시하였다. 바르트는 우리의 현실 역사가 아닌 초절역사 차원을 생각하는가 하면 볼트만은 역사가 아닌 실존적 내면성, 순간적 결단을 강조했다. 대개 변증법적 신학에서는 역사를 무시하는 것이다. 반면에 쿨만은 말하기를 하나님의 행동 자체는 역사 안에서 보다는 더 구체적으로 인간에게 나타나는 데가 없다. 역사는 언제나 그 깊은 본질에 따르면, 하나님과 인간간의 관계를 형성한다. 즉 역사(이 경우에는 예수 그리스도)는 “하나님의 계시 행동들의 모든(빠짐없는) 표현이다. 모든 기독교 신학은 가장 깊은 본질에 따르면 성경적 역사이다. 여기에 하나님은 일상적 의미의 시간 사건들의 일직선상에서 자신을 계시하신다... 여기에 시간과 역사를 떠난채 하나님을 생각할 여지가 없다.”⁵⁵⁾

여기서 쿨만은 구원사가 세속사와 같다고 말하지는 않지만, 하나님의 행동들에 의해 때들(Kairoi)에 미치는 특별한 구속사적 순간들을 말하는 것인데, 시간선에 있는 특별히 선택된 점들에서만 구원사 노선을 구성하려 하는 것이다. 그 목적은 좋으나 그가 양식사학적 결과들을 받아들이므로 이 구속사선에 간격을 주는 점과, 어찌보면 역사가 계시의 별칭(denoemer)처럼 주장하는 것 같다는 점이 문제된다.

여기에 우리에게 어려움을 주는 사실은 케류그마를 강조하는 자들이나, 아니면 역사

55) de narrative theologie.

1) O. Cullmann, Christ and Time, p. 42.

를 강조하는 자들이 이상하게도 서로 배타적인 입장에 있다는 점이다. 이에 대해 판넨베르크는 케류그마와 역사를 연결시켜 “구속사건과 역사”의 첫 시작에서 이렇게 말한다: “역사는 기독교 신학을 가장 포괄적으로 집약하는 수평선이다. 한 눈에 다 들어오는 시야라는 말이다. 모든 신학적인 질문과 대답은 역사의 테두리 안에서만 의미가 있다.

역사와 무관한 신학은 이미 무의미하다. 이 역사란 하나님과 인류가 공동으로 소유한 것이며 미래를 향해서 가는 것인데, 그 미래가 이 세상에는 아직도 가리워져 있으나, 예수 그리스도에게서는 이미 명백해진 것이다. 이것이 기독교 신학의 전제다”²⁾라고 하고 있다. 이런 그의 포괄적 사상을 입증키 위해 그는 폰라드의 전승사를 도입하면서 본문 배후의 진리를 찾으려 했으나 거기에서 하나의 구속사도 얻어내지 못하고 단지 보편사라는 것을 발견했다. 즉 본문 배후에 있는 것은 한 부분으로서, 사실과 본문이 함께 말하는 것이다. 그래서 해석학이라고 하는 것은 보편사적 관찰의 한 부분이다. 본문과 독자 사이에 일어나는 빛은 위대한 태양 진로에 있는 조그만한 계기로서 인간사가 파악되는 곳이다. 여기에 Gadamer이 말하는 상호작용의 지평융합이 일어나는데, 이것도 역시 판넨베르크에게는 보편사의 한 부분이라는 것이다.

2. 구속사 계시의 구조와 특징

이제 우리의 입장을 밝힐 차례인 것 같다. 오늘날 해석학이나 그 문제점들은 우리가 믿는 성경이나 계시사를 아예 포기하고 시작하는 말들이다. 이런 파괴적인 해석 태도가 우리의 신앙을 잠식할수록 우리는 우리 신행의 표준인 말씀이 말하는 그 내용(구원사)과 그 계시 역사 구조를 알아 두어야 한다.

1) 우리가 계시사를 연구해야 할 목적은, 현대적 해석학의 도전에 응수하기 위해서는 물론이지만, 우리 자신이 하나님이 자기 말씀 가운데서 자신을 계시하시는 지식을 알기 위해서다. 계시사를 알려고 할 때 벌써 구약과 신약으로 구분되어 있는 그 자체가 성경에는 역사적 구조가 있다는 것을 보여준다. 구약자체의 성격과 이 구약이 신약과 가지는 관계에서 연구되어야 한다. 이스라엘 백성이 이방 민족 가운데서 선택 받은 것, 율법 받음, 신정국으로서 확립, 예루살렘 성도와 가나안 땅 거주, 바벨론 포로로 인한 이스라엘 민족의 단절, 그리스도 탄생 이전의 암흑기 등, 각 시대들이 해석학적 의미를 가진다. 이 모든것은 같은 하나님이 계시하신 것이므로, 계시의 진리는 역사의 옷을 입고 있는 진리이다.

그리고 구약과 신약을 전체적으로 관련시켜 연구해야 한다. 이렇게 성경을 연구할 때 나타나는 사실은 성경에는 진리들이 연속적으로 계시되어 있다는 사실이다. 즉 다

2) Paknenberg, 상계서 p. 1.

음것은 앞에것에 연관되며, 이것이 또한 더 나아가는 구원 약속이 더욱 개진된다. 그러나 구약의 계시 계진은 어디까지나 예비적이다. 그럼에도 불구하고 그 시작 단계에서 부터 실제로 성취되어 가는 것이다.

오컨데 하나님의 계시 진리는 유기적 성장을 나타내면서 그 역사적 형편을 보여 주므로서 그 진리의 신성한 의미를 나누어 주며 하나님에 대한 지식을 보여준다.³⁾

2) 그러므로 사건들의 역사의 전진이 대단히 중요하다. 구약에 이 사건들과 불가분의 관계에 있는 주의 말씀들은 그의 한 말씀에 속한다.

구약의 사건들은 (오실) 그리스도 안에서 자신에 대해서 그리고 인간에 대해서는 말하고, 어제와 오늘과 미래에 대해서 말씀하시는 하나님의 말씀에 의해 만들어지고 지배당하고 인도되고 해석된다. 그리하여 하나님이 자신을 알리는 자아계시의 점진성으로 인해 계시의 전진이 있는 것이다. 이런 계시사에서 우리는 하나님과, 그의 덕들에 관한 하나님의 계시를 논구하는 바인데 이렇게 함으로써 인간 존재의 피조성과 타락성, 회개와, 여호와 경외에 대하여 알게 된다. 특별히 하나님 언약의 전진하는 계시 속에는 역사적으로 여러가지 독특한 시대들이 있음도 보게 된다. (창 3, 9, 12, 17, 출 3, 19, 34 등, 후 시대에는 렘31장 등)

3) 우리가 계시 전진을 말할 때에 여러 면에서 역사 전진에 따라 발전적 면을 보여 주는 것을 참고로 한다. 예컨데 언어 개념들의 발전을 살펴야 한다. 언약, 죄, 인애, 영혼 등 언어 의미를 탐구해야 한다. 오늘날 언어 개념 탐구의 가능성과 방법론이 많이 제시되는데, 우리는 그 탐구가 어떤 특수한 신학적 전제와 연관됨이 없다고 할전데, 그 언어의 의미들의 변천을 보는 것이다. 이점에 대하여 James Barr의 *The Semantic of Biblical Language*(Oxford, 1961)를 참고함이 좋다.

그리고 계시사 구분에 계시 수단들이 많이 참조된다. 하나님이 성령으로 말씀하심, 꿈과 환상, 상징적 취급, 문학 형식의 기능(시, 산문), 지혜문학적 성격 등 이런 구분들은 계시사의 발전이나 전진이라 할 때 이 말은 헤겔 철학적 진화론적 발전 개념과 다른 것임을 말할 필요도 없다.

4) 하나님의 말씀하심으로 생긴 사실들—구약이 세기들을 통해 그 사실들이 전진되어온 그 역사를 우리는 계시사(Historia revelationis)라고 하며 계시된 역사(Historia revelata) 또는 성경역사(Historia biblica)라고 한다. 사실상 하나님은 직접으로 혹은, 인간의 수단을 통하여 자신이 어떤 분이시며, 자기 본질이 무엇인지를 자기 백성에게 알게 한다. 뿐만 아니라 그의 능력과 진노와 심판을 과시한다. 그러나 이것은 자기 은혜와 사랑을 나타내기 위해 자기 백성을 대항하여 시작하는 것이다. 이러한 계시는 하나님과 자기 아들과 그리스도 영을 통해 성숙하게 되는 것이다.

그런데 우리는 전진하는 구원사에 대해서 말할 수 있지만 전진하는 계시사에 대해

3) G. Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), p. 9.

말해서는 안되게 되었다. 왜냐하면 우리 시대에 “전진하는 계시”사상에 반대하여 규정할 필요가 생겼기 때문이다. 보통 말하기를 성경은 하나의 문서로서 이전 세대들이 하나님에 대해서 무엇을 경험하였는지를 확정해 주고, 오늘날 우리 역시 이웃과 더불어, 세계와 더불어 같은 경험 범주에 속하면서 소위 “깊은 경험”을 한다고 한다. 이것이 구체적으로 사회적 변혁, 정치적 혁명을 치룬다고 한다. 소위 이 깊은 경험을 “계시경험”이라고 한다. 이렇게 될 때에 우리는 계시사란 말에 주의를 기울여야 한다.

또한 우리는 하나님 왕국이 말과 행위 역사속에 나타나는 분명한 통일성이 있음을 천명하며 그 통일성은 유기적 통일성을 의미한다. 그러나 이 “유기적”이란 말이 마치 꽃봉우리가 활짝 피어 나듯이 어떤 생의 법칙처럼 일어난다는 것은 아니다. 하나님의 구원 작용은 계획적이기는 하나 그렇다고 해서 기계적으로 척척 이루어지는 그런 것은 아니다.

하나님과 언약의 백성 사이에는 불가능을 가능케 하며, 초인적 구원 작용이 역사하며 태양이 어두워지고, 땅이 갈라지고 바위가 깨어지고 무덤이 열리는 하나님의 손이 있다. 우리가 구원사의 통일성을 말한다면 역사의 모든 계시들이 자기 구원 계획을 실행하시는, 같은 하나님에 의해 만들어 진다는 사실이다.

더우기 이 통일성을 예수 그리스도의 생과 죽음의 과정속에 수렴시켜 놓았다는 점이 있다. 다윗의 보좌, 성부의 오른편에 있는(엡 1 : 10, 20) 그리스도 안에 구원사의 통일이 있다. 또한 그리스도가 하나님이 영을 위임 받았다(행 2 : 33-36). 이 성령을 통해서 이 세상의 길따라 역사하고, 인간의 시대를 통해 그의 영광스런 출현의 날, 구원사가 완성될 때까지 역사한다. 그러므로 구원사의 통일성은 종말론적 사건이다. 수없이 많은, 어떤 때에 종잡을 수 없는 사건들이지만 그리스도로 말미암아 규제되는 역사의 목적 지점으로 지향하고 있다.

그러므로 구원사의 통일성은 우리 인간의 이해나 컴퓨터 계산에 의해 기록될 성격이 아니라, 오로지 구원사의 조명은 삼위일체 하나님의 고백 안에서 찾아진다. 이런 의미에서 사도적 신앙고백은 구원사의 파노라마를 어김없이 펼쳐놓고 있는 것이다. 계시사가 하나님이 자기 백성 또는 원수에게 자기 자신을 알게 하려는 것이라면, 이 하나님이 자신을 계시하시는 면을 인간과의 관계 한도에서 자기 구원을 보내시는 사실을 강조할 때 이것을 “언약사”라고 한다.

여기에는 신앙과 불신앙, 사랑과 사랑의 배신, 희망과 절망의 역사를 보게 되며, 시험, 의심, 유혹, 감사치 않음, 좁은 소견, 우매, 자기 지혜, 하나님 계명에 반대하는 죄악들이 나타난다. 그러나 이것만이 전부가 아니라 이 비참한 장애들을 극복하는 길을 보여준다. 하나님이 모든 우여곡절, 인간사회의 굴곡의 불신앙에서도 자기 백성을 그 목적대로 유지, 지향하고 있음을 보게 된다.

우리가 구원사를 언약사로 볼 때에 언약을 강조함으로써 구원사 속에 있는 인간을 간과 하지는 않는다. 구원사에 인간을 간과할 때에는 구원을 객관화 시켜 버리는 결과가

된다. 인간 역사의 구체적인 것에서 벗어나서 하나님이 찬양을 받으시는 분은 아니다.

구속사에서 우리는 많은 사실들을 말하게 된다. 사실 없는 역사가 없다. 그러므로 우리는 사실들을 추상적 개념으로 만들어서는 안된다. 사실 그 자체 소위 순수 사실은 존재하지 않는다. 사실이 하나님으로 부터 유리된채 존재하지 않는다. 하나님은 사실 안에서 행동하며 사실을 설정한다. 또한 사실은 인간으로 부터 유리시킬 수 없다.

인간과의 교섭에서 하나님의 행동을 말한다. 구속사에는 인간 존재의 복잡성에 하나님 자신이 개입하셔서 끝없는 인간의 이성 작용에 맞서서 그것이 어떠한 형태의 우상 숭배, 형상숭배나 주의가 되지 못하도록 하여 주의 봉사에 헌신하도록 한다.

하나님 자신이 주의 백성의 하나님이라 일컬음 받기를 부끄러워 하지 않고(히11 : 16) 높고 높으신 분, 영원히 좌정하신 분, 그 이름이 거룩하다 하는 자가 인간세계에 내려 오셔서 자기 백성과 함께 거주하신다(히11 : 16). 그리고 의인을 위해서 한 성을 예비하시는 분이다. 이렇게 하나님과 인간과의 관계에 대한 이야기 만큼 구원사를 근원적으로 설명해 주는것도 없다.

3. 구속사와 유형론

구약에 있는 이스라엘의 기나긴 역사는 해석을 수행해 왔다. 영적 지도자들, 역사 기술자들, 선지자들, 제사장들 오늘날 신학자들이라고 할 수 있는 그들이 “해석학”을 수행하였다. 고대 이스라엘이나 초기 기독교 교회의 활동으로 신구약 성경이 기원되었고, 어떤 면에서는 우리가 “계시사”라고 하는 많은 부분이 이 해석학 활동의 결과라고 보아진다. 앞에서 계시되고 기록된 것을 후대에 설명하는 것이다. 이렇게 해석하므로 말미암아 계시사가 발전 성장해 온 것도 사실이다. 그러나 우리가 믿는 바는 폰라드 학파에서 말하는 전승사 개념과는 다른 것이다. 궁궐에서 확립된 양식학파에서 한걸음 더 나아가 그 원천들의 배후를 더듬어서 그 양식이 어떻게 전래되며 고대 이스라엘의 이웃 세계와(Umwelt)의 친근한 전승들을 살피는 것을 전승사라고 하는 Martin Noth와, G. Von Rad가 있고 이 방법의 결과로 나온 주석 책들은 W. Zimmerli의 에스겔 주석이다(cf. Westermann의 창세기 주석이나 시편책들이 그렇다).

폰라드는 이 전승사 개념들이 더욱 발전되어 서로 채워지고 변천하는 역사 가운데서 이스라엘의 신앙과 결탁하게 되었다고 한다. 그 가장 오래된 신앙고백의 핵심은 신 26 : 5 - 9인데 이 전승 내용이 이스라엘 안에서 항상 새롭게 신앙, 케류그마와 신학의 대상이 되었다는 것이다. 사람들은 오래전 부터 전래해 오는 것을 “옛듣고”(luistern) 이것을 형편에 맞추어 새롭게 재해석, 재현실화 하였다는 것이다. 이렇게 됨으로써 전승들이 눈덩어리 처럼 커 가는 것이다. 제이 바티칸 문서에 나타나는 로마 카톨릭의 “전통”(tradition)도 이렇게 커 간다고 함은 그들이 이 전승사를 용납함이다. 그러니 우리의 계시사적 입장의 성경 해석학은 계시사가 해석함으로 인해 성장되

어 온 것은 인정 하지만, 이로 인하여 정경의 한계를 퇴조시키거나 말소시키는 일은 없다는 것이다.

성경적 계시사에 대한 연구는 19세기 말엽에 이미 화란에서 H. Bavink나 A. Kuyper에 의해 시대적으로 생소한 시기에 상당한 관심이 표명되었다. 이들의 계시사에 대한 연구는 (1) 성경안에 언급된 사실들의 역사성을 부인하는 성경 비평에 반대하기 위해서 (2) 전래해 오던 교의학이 성경을 역사는 고려치 않는 마치 “해설집”(bewijsplaatsen magazijn)같이 기계론적-자동적인 것으로 취급하는데 반대해서 (3) 성경이 종교적 개인 경건의 문서이며 그것으로서만 단지 권위를 가진 것으로 보는 윤리적 성경관에 반대해서이다. 요컨대 개혁주의자들이 바르게 본 것은 “계시사”를 다름으로서 자유주의에 반대할 뿐만 아니라 소박한 근본주의적 주장에 대해서도 방어할 수 있다는 점이었다.

이런 면에서 위의 두 개혁자 외에도 성경 주석가들이나 설교가들이었던 J. Vav Andel, G. Doekes, J.C. Sikkkel, T. Hoekstra들도 있었다.⁴⁾

그런데 1930년 이후부터 구약 계시에 대한 새로운 인식이 생김과 동시에 새로운 조명이 나타났다. 여기서 우리는 유형론(Typology)과 관련시켜 살펴 보겠다.

가) 구약 본문을 정직하게 관찰하는 자라면 구약 이야기는 미래 지향적인 충동(voorwaartse drang)을 갖고 있음을 감지하게 된다. 하나님은 언제나 자기 백성이 자기 약속을 신뢰하도록 권유하고 있으며, 약속들은 성취되기를 요청하고 있으며, 백성들은 미래에 대해서 많은 것을 기대한다. 이러한 하나님의 인도하시는 성향으로 인하여 이스라엘 백성은 역사적인 것 이외에 달리 그 무엇을 생각할 수도 없게 된다. 과거는 하나님에 대해서 말씀하고 있으며 미래는 그에 대해서 말할 것이다.

나) 하나님의 약속들의 성취는 어떤 “차원들”(dimensies)이라고 하는 “심층화”(verdiepingen)를 보여준다. 쉽게 말하면 성취되었다고 생각하면 아직도 성취되지 않은 그런 면이다.

이스라엘 민족은 광야를 여행할 때, 역사의 수평안에서 시대 따라 계속 진행하면서, 미래를 지향하는 긴장 가운데서 살았다. 역사를 따라 성취가 이루어지면 그 성취는 다시 새로운 대망의 근거가 되는 것이다. 하나님의 약속의 핵심은 언제나 예언이다. “나는 너희 하나님이 될 것이고 너는 나에게 한 백성이 될 것이다. 그래서 나는 너로 세상의 복이 되게 하겠다”고 하는 족장들에게한 이 약속은 완전히 성취되지 않은 채 가나안 진입으로 깊어진다. 아직도 미불금이 남아 있듯이 한 부분의 성취가 남아있다. 히 4 : 9이 “남아있다”(ἀπελειπται)고 함으로써 “안식”의 약속에 계속되는 층계가 있다. 일곱째 날 쉼, 가나안 진입, 그 다음 시 95편에서 다윗은 신약교회를 가르치고 있으며, 우리에게는 아직도 몇 훗날 다른 안식이 남아 있다. 이와 같은 식으로 “씨”와

4) F.W. Grosheide, Heilshistorische exegese in GTT 46(1946) p. 69.

“땅”에 대해서 우리는 살펴 볼 수 있다.

하나님 역사 안에서, 역사를 통해서 말씀 하신다고 해서 하나님의 백성이 한 시대에 매여 하나의 정한 사건에 정지되는 것이 아니라, 앞으로 계속 지향한다. 지금의 교회 안에서도 계속 그런 형편이다. 많은 것이 그리스도 안에서 성취되었지만 아직도 미래 완성을 향한 충동이 남아 있다. 마침 망원경의 초점이 맞추어지듯 하면 더 넓고 깊은 조망이 앞에 있는 것이다. 카이퍼는 이것을 구약 역사의 “조망적 통일성이며 깊음”(dioramarische eenheid en diepte)⁵⁾이라고 했다.

다) 이와 관련해서 우리는 “유형론”에 대해서 생각해야 한다. 유형론이 무엇이며 그 원리가 어떠한가에 대해서는 P.S. Baker의 Two Testaments, One Bible⁶⁾에서 잘 밝히고 있다. 그는 유형론의 의미가 주석도, 예언도, 풍유도, 상징도, 체제도 아니라고 한다. 그리고 유형론이 하나님의 계획이라든지, 특별한 한계를 가진다든지, 그리스도와 구속에만 관련한다든지, 유형에서 반대형(antitype)으로 나아가는 미래적이며 전진적인 전조형(prefiguration)이라는 생각들도 아니라고 한다. 그렇다고 해서 유형론이 환상적인 해석이나 로마 카톨릭적인 “더 풍성한 의미”(fuller meaning)를 뜻하는 것도 아니라고 한다.

그럼 무엇이나 할 때 무엇보다 유형론은 역사적이라는 것이다. 풍유(allegory)가 수직적 면에서 생각하여 위에만 순수한 존재가 있고 밑에는 단지 순수한 존재의 그림자만 있다고 하는 것이라면, 유형론은 이와 반대로 역사를 절대적으로 신중히 고려한다.

유형론적 사고는 구체적 지상위에 있는 역사의 수평적 노선에 따라 움직인다. 하나님이 이 세상의 역사안에 특히 자기 택한 백성의 역사속에 부절히 역사함을 확신한다. 따라서 이 역사의 흐름안에 있는 사건들은 일관성 있는 패턴을 따르므로 해서 한 사건이 다른 또는 많은 다른 것의 유형이 될 수 있다는 것이다.

둘째로는, 유형론에 전대와 후대에 오는 기관들, 인물들, 사건들 사이에 유비와(annalogy) 실제적 상응점(a real correspondence)이 있다는 점이다. 물론 상세한 점에까지 병행점이 있다는 것이 아니라 근본적 원리들과 구조적 일치점이 있다는 것이다.

구약학자 폰라드는 이러한 유비가 구약 안에서는 역사의 시작과 종말 서술에서 발견된다고 했다. 이사야 11장은 낙원이 어떻게 회복될 것인지를 이상적 미래상으로 서술한다. 아모스 9 : 11은 미래왕인 다윗왕이 일어날 것을 보여준다. 바벨론에서의 귀환이 애굽과 가나안 사이에 이스라엘 여정에서 부터 나오는 말들과 상(像)으로 서술되고 있다(사52 : 11, 12). 새예루살렘은 고대 예루살렘의 행진을 나타내며, 출 애굽은 바벨론에서 부리의 구속의 모델이 되고 있다(렘16 : 14, 15, 23 : 7, 8, 호 2 : 14).

그리고 여호와와 새로운 아직도 알려지지 않은 구속 사업이 이와 같은 유형론적 방

5) Encyclopedia der heilige godgeleerdheid, III (Amsterdam, 1984), pp. 104-105.

6) Two Testaments, One Bible (London : Intervarsity press, 1976), pp. 239-270.

식에 따라 고대에 알려진 사건의 전형(前型)으로 서술되고 있다. 이럴 경우 고대 사건들은 새로운 유형론에 전대와 후대간의 상응점 또는 유비가 있다고 해서 역사의 과정이 하나의 원과 비유된다는 의미는 아니다. 원상에 있는 사실이 다시 되돌아 와서 모든 것이 새롭게 일어나는 순환적 사고는 아니다. 이런 사상은 이교적인 것이다. 유형론은 다시 돌이킬 수 없는 전진 가운데서 나온다. 전대의 사건들과 후대의 사건들 사이에는 현세적(temporele)관계가 있으나, 후대의 것이 전대 사건의 정확한 복사판은 아니다.

그러므로 유비는 똑같다(identification)는 뜻이 아니며, 첫째와 둘째 사이에 점진성이 있으며 규칙적으로 강세형(Steigerung)을 나타내고 있다. 고대의 것이 미래에 재언급됨과 동시에 능가하고 있다. 이런 의미로 구약은 신약에 대해 유형(투포스) 또는 전조형(praefiguratie)인 것이다. 하나님과 인간의 활동들이 일어나는 사건들의 복잡성들이 유형적이라고 할 때 우리는 그 처음 것에서 보다 더 큰 복잡성을 보는 것이다. 이런 규칙은 구약을 읽고 이해하는데 대단히 중요한 의미를 가진다.

유형론적 관계가 구약자체 안에 있다고 할 때에(예컨대 출애굽—바벨론에서의 귀환), 구약 전체의 이 관계는 그리스도의 사역과 새 언약의 교회 관점에서 이루어지고 있는 것이다. 개혁주의 성경관을 가진자는 이와 같은 관점으로 출발점을 삼고 있지만, 성경의 통일성을 믿지 않는자는 성경에 대한 이러한 견해를 갖기가 쉽지 않다. 단지 신약 성경 저자가 고대 이야기들을 사용해서 이 이야기를 자신들에게 맞게 해석하였다고 하는 것이다. 그러나 성경의 통일성과 성경 저자의 단일성을 믿는 자는 다르게 말한다. 즉 역사의 창조자이며 성경 저자이신 하나님이 전대의 언어를 갖고 사건을 쓰되 새 언약의 “마지막 날”을 보고 썼다는 것이다. 신약 해석자는 고대 이야기에 어떤 가치를 덧붙이는 것이 아니고, 있는 가치를 자세히 설명해 내는 것이다. 이스라엘 백성을 인도하고 움직이고 형성하고 끌어내리고 다시 올리시는 것은 하나님 말씀이다. 하나님 말씀이 이스라엘 역사를 형성하는 힘이다. 하나님이 자기 일을 이스라엘 안에서 행사하시고 그 백성을 미래로 인도하고 있다. 이것이야말로 구원사의 추진력이요, 능력인 것이다.

이 역사 형성력의 하나님 말씀은 그리스도 안에서 완성된다(요 1 : 14, 히 1 : 12). 그리스도 안에서 자신을 계시하신 그 같은 하나님이 구약 백성의 역사 속에서도 그 씨를 심어 두었기에 구약의 사실들 속에서 예수 그리스도를 지향하는 역사적 다이나믹한 힘을 보게된다. 한 하나님의 계획이기 때문에 하나님의 전대와 후대의 사업간에는 구조적인 유추가 있다. 구약에는 단편적이고 예비적인 것이 신약에서 장성한다. 약속된 것이 성취되는 것이다. 약혼된 것이 결혼으로 이르는 것처럼 그림자 현상이 사실화 되는 것이다.

그러므로 우리는 구약 이야기를 해석함에 있어서 본문이 나온 전후 환경이나 시대에 비추어서만 해석하는 것으로 만족하지 않는다. 우리는 그 본문을 미래 지향적(near

voren toe)으로 설명해야 한다. 이것이 성경 자체의 성격이다.

신약학에서도 1930년대에 이 유형론 문제를 다루었는데 특히 1939년에 Goppelt가 엘랑겐 대학에서 학위논문 “Typos: Die typologische des Alten Testaments im Neuen”을 썼는데 이 책이 많은 영향을 미쳤다. 그리하여 1969년에는 “바울에 있는 목시주의와 유형론”을 첨부시켜 재판된 것이 1982년에는 D.M. Madvig에 의해 영역되었다.7) 곱펠트의 생각은 대략 다음과 같다.

가) 곱펠트는 “투포스”란 말을 기구 또는 결과로서 형식을 지칭한다고 한다. 이 “형식”이란 말은 스타일, 모델, 인상, 본, 흔적, 모범을 뜻한다. 신약에는 모범의 뜻으로 롬 6 : 17, 빌 3 : 17, 살전 1 : 7, 살후 3 : 9, 딤후 4 : 12, 딤후 2 : 7, 벧전 5 : 3에서 사용되었다.

나) 이 투포스는 한 사건이 후대 사건의 모형(een beeld-vooraf)이 된다는 뜻에서 사용된다. 곱펠트는 고전 10장 6절과 11절의 예를 든다. 바울 사도는 현재의 형편에서부터 전대의 것을 본다. 고린도 교회가 당면한 먹고 마시는 것에 관한 문제를 해결하기 위해 교회의 과거에서부터 정보를 얻는다.

광야 고대 사건들을 들어 설명했으므로 독자들은 고대 이야기를 발견해 내는데 별로 어려움이 없다. 그리스도가 그때에도 역시 있었고 세례와 성찬도 본질적으로 있었다는 것이다. 반석이며, 홍해를 건넜던 일이며, 만나가 그러하다는 것이다. 그러므로 구약 사건들과 현재 교회의 서로 유비(analogie)관계에 있다는 것이다.

물론 외적 환경의 일치가 있다는 것이 아니고 하나님의 행위에서와 하나님의 시야에 있어서 본질적으로 같다는 것이다.

다) 동시에 사도 바울은 과거와 현재간에 차이가 있다고 한다. 11절에 “말세를 만난 우리의 경계로 기록하였으니” 하나님께서 오래전에 계획 하셨던바가 실현된 것이 지금 이 시대다. 그러니 우리의 책임이 더 크다고 한다.

라) 결론적으로 말해서 전대의 사건들에서부터 하나님은 성령 세대의 후대 결정적 사역의 윤곽을 발견할 수 있는 구조를 보여 준다는 것이다. “투포스”란 말이 사용되지 않는 곳에서도 그런 모형적 의미를 가진다. 이삭과 이스마엘 출생과 사라와 하갈의 일력(롬 9 : 7-9와 갈 4 : 21-31), 야곱과 에서의 출생(롬 9 : 10-13), 모세와 바로와의 조우(롬 9 : 17, 18)같은 것이며, 사도 바울이 4차 선교 여행에서 발견한 실제적 형편은 고대 이야기에서 그 결정적 정보를 발견한 것이다.

이점에서 갈 3 : 8의 사도 바울의 말은 더욱 강하다. 하나님은 언제나 이방인이 믿음으로 의롭게 되도록 하는 계획을 세워두셨으므로 하나님은 아브라함에게 복음을 전파하여 가라사대 “모든 열국이 너로 인해 복을 얻을 것이리요”고 한 것이다.

7) Baker, 상계서, pp. 258-260.

여기 더 강하게 나타나는 것은 성경이 미리 보고 아브라함에게 말했다 하므로써 성경과 하나님이 바로 동일시 되고 있다. 하나님이 성경안에서 상관하여 거기서 말씀하므로 여기서 우리는 하나님을 만난다. 역사의 통일성과 성경의 통일성이 하나님의 계획안에 있는 것이다. 이런 사상이 바로 유형론의 근본적인 기초가 된다.

마) 곱펠트가 하나 더 지적하는 것은 신약의 유형론적 말씀은 선지자적 종말론에 나타난다는 것이다. 여기서 언제나 구원시대가 전대의 구원을 갱신해서 능가하고 있다는 점이다. (사43 : 3, 18-19, 44 : 65, 45 : 10-21) 그러므로 그리스도는 선지자의 노선을 따라 자신을 “솔로몬과 요나보다 더 큰 이”(마124 : 41-42)라든지 “성전보다도 더 큰 이가 여기 있다”(마12 : 6)고 하는 것이다.

지금까지 말한 것을 볼 때 유형론이 성경 연구에 이어서 적당한 위치를 차지하고 있다. 그런데 지난날 성경연구에서 보면 다음과 같은 잘못된 유형론을 나타내는 대표적인 예들이 있다.

- 떠오른 도끼(왕하 6 : 6)는 십자가 형틀을 나타낸다.
- 모세의 들어올린 손은(출17 : 15) 십자가 상에서 그리스도의 양팔 벌린 손을 뜻한다.
- 아론이 호르산에 오른것은(민20 : 22) 골고다에 죽으려 올라가신 그리스도의 그림자이다.
- 다윗이 예루살렘에서 기드온으로 도피한 것은(삼하16 : 23) 겐세마네로 가신 그리스도를 나타낸다.

-여리고에서의 라합의 붉은 줄은(수 2 : 18) 그리스도의 구원하는 피를 상징한다.

이로 보건데 유형은 전기적면에서 상세하거나 외적 환경이 우연적으로 일치한데서 찾아지는 것이 아니고, 하나님이 사역하시고 인간이 역할을 하는 사실들과 사건들의 총체적 복합성에서 찾아지고 있다는 것이다. 그래서 구약 이야기에서 삼위일체 하나님이 그 사역하시는 주체자 이시다는 사실을 엄숙히 받아들인다. 구약 사건들에서 사역하시는 분은 예수 그리스도의 아버지 하나님이다. 이런 내용에서 모든 구약 사건들이 서 있는 것이다. 그리고 성경이 우리에게 이 사실들을 서술하는 방식으로 이야기해 주시는 분은 성령이시다.

그러므로 이 모든 이야기들이 예수 그리스도와 신약교회에 소망적으로 관련되고 있다.

전대의 사건은 “유형적 야웨”(Eypisch Jahwe)라고 할 수 있는 하나님의 사역들을 제시한다. 그는 자신을 부인하지 않으시며 자신을 반복하시지도 않으신다. 오직 마지막 날에 자신의 전대의 일을 능가시키시며, 그는 아들과 성령으로 말미암아 자기 간섭을 강세하고 있는 것이다. 우리는 유형론적 해석이 예수 그리스도에게로 수렴되어 가는 하나님의 사역이라는 의미에서 구속사적 의미를 가지되 일상생활의 세부 사실들에서 같은 모형을 찾는다는 것과는 다른 것이다. 이런 의미에서 지나친 유형론은 삼가야

한다.

이 모든 것에서 볼 수 있듯이 하나님은 변함없는 신뢰 가운데서 자기 백성을 찾고 있는 것이다. 구속사적 설교는 하나님의 사역에 대한 이 넓은 문맥에 대한 존경을 기초하고 있다.

구속사적으로 설교하는 자는 자신의 본문해석 자체가 그리스도와 성령으로 지향하고 있으므로 고대의 하나님의 일과 경륜이 기초가 되고 완성되어 가는 것임을 알게된다.

4. 구속사와 교회사 관계

정경에 알려진 바의 구속역사(historia salutis)와 교회사와의 관계는 어떠한가? 연구분야의 한계를 설정하는 문제이지만 사실 구속 역사와 교회사간의 통일성과 구별성의 문제로서 우리에게 중요한 주제이다. 그렇다면 교회사의 사건들의 구원사의 사실과 같은 평면위에 설 수 없을까? 하는 문제가 오늘날 교회에 상당한 문제를 야기시키는 진원이 되고 있는것 같다. 그러나 한가지 분명한 사실은 신약이 어떤 교회사를 기술하고 있는 것이 아니라 교회사의 기초를 정초하고 있다 하겠다. 십자가의 죽으심과 살으심에 초점을 둔 구원사 사실이 이방 백성들의 영역과 가슴에 파고 들고 있다. 죄인들을 위한 우주적 복음인 동시에 죄인들은 하나님 왕국에 상관없이 없다고 하는 양면성이다 하나의 역사적 구조속에서 고려할 때 의미가 풍성해 진다. 바울 역시, 유대, 헬라, 로마 배경을 단절 혹은 섭취하면서 복음 진리를 나타내지, 율법과 복음이라는 변증법적 추상적 진리를 나타내는 것은 아니다.

그렇다면 교회사의 사(史)도 이 사실을 수용하지 않는가? 이점에 J. Kamphuis교수의견을 들어보면 (1)구속 사건들의 위치들은 다른 교회사의 사건들과 마찬가지로 같은 평면 위 에 있다. 말씀이 육신이 되었기 때문이다. (요 1 : 14)

구원 사건들이 오늘날 우리가 알고 있는 역사들 즉, 우리의 옥중 성도들이 기도한 뜻에서 고신대학이 세워졌다든지, 혹은 니케야 회의가 일어났던 세계와 같은 역사 속에서, 그것이 일어나지 않았다면 그 구원 사건들은 오늘날 우리와 아무런 실제적 관계가 없다. 주 예수 그리스도로 말미암아 획득된 구원은 그의 성령으로 말미암아, 교회사를 통해 전수되고 있으며, 오늘날 교회사 역시 하나님의 구원 역사 속에 속한다. (2)그처럼 역사의 통일성을 인정한다고 해서 역사내의 구분을 고려하지 않는 것은 아니다. 역사의 통일성(eness)은 성경신학과 교회론이 다 같은 신학에 속한다는 것이 될 것이며, 한 역사내에서 구분을 한다면 신학내의 분과별 제도의 구분을 가능케 하며 필요하게 된다. (3)역사의 통일성 안에 확실한 구별이 있다. 성경에서는 하나님의 뜻과 그리스도로 말미암아 이루어진 구원에 대한 권위있는 계시가 주어졌으므로 단혀진 정경으로 받아들여지고 있다. 반면에 교회사의 어느 시기도 이런 계시적 성격을 띤 것은 없다.

비록 믿는 자에게 주께서 그의 섭리와 은혜의 역사에 계시 하시기는 해도 언제나 이

런 것은 이미 성경에 계시된 것에 의해 결정된다. (4)하나님의 계시가 신빙성있는 계시며 이 계시에 의해 사람은 위임된 사명을 수행한다. 교회는 하나의 분야로서 이 원천에서 부터 비평을 받는다. (5)교회사 연구와 기술은 원천적 비평을 받을 뿐만 아니라 미래 모든 역사에 대해 비평, 판단할 목적이 있다. 교회의 모든 사건은 성경 정경의 권위 아래 있다. 이는 교회가 교회되게 하는 하나님의 말씀의 상대화를 허용치 않는다는 것이다. 신앙 고백적인 교회사 서술은 계시된 성경 권리와 교회가 받아들인 것과 일치되어야 한다. 이 정경적 권위는 어떠한 역사의 형편에서도 변할 수 없다. 그러나 교회의 어떤 것이든 절대화 하는 것—교황제도, 성경과 전통을 동일선상에 두는 것 등은 역사 비평에 의해 제거 되어야만 한다. 콘스탄틴 대제가 동로마로 갈 때 서로마를 로마 감독(교황)에게 회사 하였다는 콘스탄틴 회사는 후대에 이태리 인문주의자 Lorenzo Valla의 본문 비평에 의해 위조로 판명되었다. 이런 뜻에서 보면 “기술된 것은 일어난 것이다” 라는 논리는 재고할 필요가 있다. 예컨대 과거에 진리의 소리를 발하다가 로마 카톨릭의 종교 재판의 단두대에서 이단으로 사라져간 많은 dissents들, 그들의 기록은 불태워지고 남은 것이라고는 그들을 처형한 원수(?)들의 입장에서 기술된 몇몇 정죄 귀절들만 있다. 그러므로 우리는 보다 더 넓은 역사적 안목에서 조명해야 할 것이다(근자는 Nestorius에 대한 새로운 이해도 그렇다). 이런 역사 비판에서 우리는 개혁주의적 역사관을 확립해야 한다. (6)성경은 그리스도안에서의 하나님의 일과 이세상에서 그 일의 역사에 대해서 권위있게 말씀한다. 이 하나님의 일을 교회사 기술을 출발점으로 인정하는 이 자체가 이 세상 역사 진전에 동일한 하나님이 작용하는 것을 인정하는 것이다. 그런데 교회의 관심은 이 하나님의 말씀을 위해서 혹은 거역해서 사람들이 어떻게 응답하였는지를 기술하는 학문이다. K. Schilder의 구분에 따라 말하면 그리스도가 모이게 하는 회중(congregatie)은 다른 면에서 보면 믿는 자들의 모임(coetus)인 것이다.

교회사에서는 이 믿는자의 모임(Coetus) 곧 우리 인간의 탐구해 가는 대상을 다루는 것이다. 그러니 교회사는 엄밀한 의미에서 신학(신에 관한 학문)은 아니다.⁸⁾

5. 구속사에 있어서 하나님 기쁘신 뜻의 경륜

우리 개혁주의 신앙 고백자들은 하나님께서 인류를 그의 기쁘신 경륜에 따라 구원하심을 믿는다. 엡 1:3-14을 보면 너무나 명확히 이 사실을 밝혀주고 있다. 이러한 하나님의 구원의 경륜에 대한 지식이 오래전부터 감추어져 있었지만 오순절을 기해 하나님의 구원사적 의미는 넘치도록 알려지게 되었다. 하나님께서 때가 차매 아들을 육신

8) De hoogleraren aan de Theologische Hogeschool, von de Gereformeerde kerken in Nederland, Oriëntatie in de Theologie (Kampen : De Vuurbaak, 1984) pp. 97-99.

의 모양으로 세상에 보내사 죄인들을 속죄하시고 죽은자 가운데서 일어나시고 하늘의 우편에 좌정하셔서 왕으로 통치하시고 또한 때가차면 그리스도 안에서 역사총체, 곧 하늘에 있는 것이나 땅에 있는 것들이 통일되게 될 것이라고 한다.

사도 바울은 이러한 때가 찬 경륜을 계시로 알게 되었는데(엡 3 : 2-9 이때는 그리스도 재림만을 의미하는 것이 아니고 신약시대에도 이루어지는 비밀인데 이방인들이 예수 그리스도의 피를 믿음으로, 성도 곧 하나님 가족에 동참하게 되는 것이다. 이 하나님의 가족은 예수 그리스도가 모퉁이 돌이되고(엡 2 : 11-20), 사도들과 선지자들의 기초위에 세워가는 것이다.

또한 이 “때”는 *χαίροι* (때들)로서 어떤 한 점을 지칭하는 것이 아니고 시대들의 구분을 인정한다. 똑같은 단조를 이루어 나가는 것이 아니고 구약이 있는가 하면 신약이 있다. 가나안인들의 죄의 분량이 찰 때까지 이스라엘인들은 고난을 받아야 하는가 하면(창 15 : 16) 때가 차매 그리스도가 태어나는 것이다.

1907년과 1950년 같이 성령 강림이 오늘 우리 교회에 경험되지 않고 있는 것이다. 그러니 사도 바울은 “때들”이라고 하는 것이다. 그러나 그 때와 시기의 특징이 어떠한 것은 하나님에 의해 정해졌고 그 결말과 분량이 있는 것이다. 그래서 사도 바울이 그 “때들”의 “충만”의 메시아 시기라고 할 때 전대의 시대 과정이 헛되었다거나 무효화 되었다는 의미는 아니다. 그래서 “때가 차매”의 차매는 항아리에 물이 가득차 넘실거리는 의미인데(갈 4 : 4, 엡 1 : 10) 과거의 하나님의 구원의 일들이 역사안에서의 그 정당한 위치와 의미를 무효화 한다는 의미는 아니다.⁹⁾ 여기 또한 때가 찬 “경륜”(*δίκονομα*)이라 할 때 그 의미는 계획된 작업으로서 엡 1 : 10에 따르면 하나님께서 그리스도안에 획득된 구원을 이방인에게 나누어 주고 분배하고 다스리도록 하는 것이다. 특히 이레나우스 교부는 이점에서 유명한 recapitulation 이론, 첫 아담이 타락한 모든 단계를 둘째 아담이 다시 거두어 가는 것을 말했다. 에베소서에서는 전 세계에 구원의 복음을 전파해서 이방인들을 데려오도록 하는 것인데, 이 은혜의 말씀을 받아서 약속의 성령으로 인치는 경륜은 교회가 해야 할 직분상의 경륜이다(엡 3 : 10). 이러한 주님의 목적있는 구원의 분배도 전적으로 하나님의 기쁘심의 자유에 따라 되는 것이다. 그리스도 안에 있는 하나님의 구원사(史)는 때가 차면 하나님의 모든 피조물이 그리스도 안에서 모여지고 총 요약되는 일로 실현되는 것이다. 그리스도에 의한 은혜의 구원을 전파하고 나누어 줌으로, 그의 기쁘심의 구속 역사는 전 인류에 미쳐 그의 은혜의 영광을 찬미하게 될 것이다. 이런 구원사적 내용을 오늘의 현대 사상가들에 비추어서 몇가지 조직적으로 말하면 다음과 같다.

1. 엡 1 장은 하나님의 역사(시간)가 따로 있고 인간의 역사가 따로 있는 이원론을 말하지 않는다. 죄로 인해 피조계가 망가지고 반목관계에 있는 것이 하나님의 이루어

9) 무효화 된다는 의미로 G. Delling, Kittel's Theologisches Wörterbuch zum neuer Testament, Vol VI, p. 303, 304.

놓으신 구원으로 제 위치에 서게 되고 그리스도 안에서 하나님 은혜를 찬양하게 된다.

때가 차매 피조물이 그리스도 안에서 회복된 미(美)를 갖고 신구약 구속사의 면류관으로 나타난다. 하나님이 창조하신 시간 구조가 결단코 하나님의 업적과 상반되지 않는다. 하나님은 시간속에 자기 사역을 개입 시켜서 그 시간에 의해 생기는 역사적 구조들을 마지막 아담의 미래를 향해 중단없이 전진하게 하신다. 역사적인 것이 따로 있고 영원한 것이 따로 있는 딜렘머를 만드는 것은 헬라사상의 영향이다. 하나님의 영원한 아들은 지상의 달력속의 날들에 오셔서 자기 피로 구속을 이루고 삼일만에 살아나셨으며, 생명의 주며 만세의 왕으로서 두번째 인간 역사계에 들어오실 것이다.

2. 엡 1 장은 때들이 “차는” 과정을 말한다. 하나님의 구원은 한사람의 피흘림으로 지상에서 획득되고, 그 후에 믿음과 말씀 전파에 의해 나누어지고, 약속의 성령에 의해 인침을 받는 과정이 있는 것이다. 그러나 F.W. Grosheide교수가 말하는 “구원은 본질적 의미에서 어떠한 역사를 통과하는 것은 아니다. 하나님은 구원을 단계들로 제시하고 그 중심을 그리스도 안에 두고 사역한다. 그러나 하나님은 자기 사역을 영원부터 알리셨다. 구원의 계시가 역사를 통과할 수는 있으나 구원 자체는 그렇게 하지 않는다”¹⁰⁾고 하는데 이말은 온당치 못하다. 왜냐하면 하나님의 구원에는 약속의 말씀전파, 은혜계약의 진술과 보존, 하나님의 아들 보내심, 아들의 중보, 죄업을 걷어 치움, 죄의 능력을 극복함, 성령의 부르심, 택자 보호, 신앙 고백전 찬양을 통하여 믿음으로 응답하는 것, 성령에 의한 삶 등, 즉 하나님과 인간간의 취급이 모두 다 포함된다. 이러한 역사는 계시사 이상의 것이다. Grosheide교수의 말은 영원의 선택과 시간속의 역사 사이에 해결할 수 없는 긴장을 야기시키는 것이며 구원사와 계시사를 구분할 필요성을 예기하는 것이다. 우리는 이점에서 Barth가 구원사를 이미 영원전 부터 이루어진 구원의 반쪽이는 섬광으로 봄에 주의해야 할 것이다. 이것은 케류그마나 역사적 사실이나 하는 양자 택일의 문제가 아니다. 신구약의 케류그마는 그 자체가 역사적 사실이다.

3. 하나님의 구원의 경륜이 하나님의 자유롭고 은혜로운 기쁘신 뜻의 계획성 있는 실행일전데 구원사 자체의 법리성 사상은(eigenwetteljkheid) 배제된다. 즉 이 구원사가 어떤 자체의 법리성의 형식에 따라 증명된다든지 지배된다는 것은 아니다. 역사가 어떤 유기적 체계를 가진다든지, 원시적인 것에서 文化的 단계로 진화한다는 법칙에 구원사가 얽매일 수 없다.

낭만주의 역사관이나 역사적 역사관이 이런 법칙성을 고대 구약 백성의 역사에 적용

한 오류(victim originis)가 바로 여기에 있었으며 19세기의 J.C.K. Von Hofmann을 위시한 구원사가(Heilsgeschichtler) 이러한 역사관을 주장하므로 제대로 성경적으로 방어하지 못했던 것이다. 즉 낭만주의 역사관의 영향을 받아 “유기적 전진”을 강조하여 하나님과 범죄한 백성 사이의 교통을 이러한 직선적 발전이나 유기적인 전진으로 생각한 점이다.

구원사는 자율적 인간 표준에 따라 시대 구분화 될 수 없으며, 역사 기술을 위해 인간적 잣대를 따라 판단될 수 없는 것이다. 오직 하나님이 “때들의 충만”에 관해 사도들에게 계시하셨던 것에서 부터 “때들”—구약도 역시—을 유형화 하는 것이다. 하나님께서 자기 백성을 여러 시대에서 취급하심에 있어서 어느 정도의 일치점이 있다는 것이다. 이것을 유형론(typology 고전 10:11)이라 할 수 있겠다. 구약의 어떤 형태들은 역사의 여러 단계에 반복되는데 그 의미는 그 완전한 성취 시대의 빛에서 분명해 진다. 그리고 그것들을 그리스도 안의 성취와의 관계에서 그 봉사성으로, 아니면 하나님의 전진에 저항하는 것으로 나타난다. 하나님의 기쁘신 뜻을 알기를 원하고 보기 원하는 자 만이 지상에서 하나님의 사역의 역사에 대한 대략적인 체계를 형성할 수 있다. 그러므로 하나님의 구원의 비밀을 인간적으로 서술하여 그것이 유일한 적법성을 가진다고 하기 보다는 말씀과 행위에서 자기의 기쁘신 뜻을 계시하심에 순종하는 것이다. 하나님 자신을 “어지러움의 하나님이 아니시오 오직 화평의 하나님”(고전 14:33)으로 말씀하신 하나님은, 우리 구원에 필요한 그의 경륜에 대한 지혜와 계획을 유보하지 않을 것이며 성경의 약속대로 그의 경륜에 대한 찬양으로 이끌 것이다.

4. 구원사를 논함에 있어서 빼놓을 수 없는 사실은 하나님의 경륜을 일으키는 하나님의 기쁘신 뜻에 죄인들을 작정하시고 선택하는 선택교리가 구원사 개념의 중심을 차지하고 있다는 점이다.

선택교리는 성경에 나타나는 진리며 개혁주의 신앙고백에서 고백되는 사실로서, 하나님이 주권적으로 사람들을 선택해서 그리스도를 믿게 하며 그로 인해 지복을 누리도록 하는 것이다. 하나님 자신이 이 선택의 구원을 언약의 역사중에 수행시키고 자기 진노의 분을 내려 유기시키는 것이다. 하나님은 자기 기쁘신 뜻에 따라 이 자를 택하고 저 자를 유기 시킨다. 그러나 그리스도안의 선택이 영원전부터 그리스도에 의해 대표적으로 선택되었다 하여 하나님의 사역을 하나의 은혜의 방식으로만 본다면 선택의 특성이 퇴색되며 구원사의 선험적 성격과 진지함이 근본적으로 상실된다.

5. 하나님의 선택에 있어서나 그의 구원의 방도에 있어서도 하나님의 자유성이 깊이 존중되어야 한다. 이러한 하나님의 기쁘심은 필연적 부정을 삼키고 그의 사랑인 긍정이 지도하는 것이다. Barth에게는 구원사는 하나님의 부정에 대한 긍정의 극복이다. 그래서 하나님의 자유는 하나님 사랑의 방책이며 하나님의 사랑의 계시 은익의 원천이며 하나님 사랑의 관계의 간접성의 배경이다. 그런데 성경에는 하나님 사

10) C. Trimp, Om de Oeconomie van het Welbehagen (Gees: Oosterbaan & Le cointre, 1961) pp. 203-204.

랑의 방책이다. 하나님의 위협하는 진노와 징벌의 실제 힘에 의해 저항되기는 하지만 하나님의 “자유”는 그의 뜻의 기쁘심의 특징이다. 그러나 Barth의 기본 사상에서의 하나님은 원래 자유로운 결정을 한다고 하지만, 그러나 하나님의 기쁘신 뜻이 모든 선의 원천이며 하나님의 자유로운 기쁘신 뜻이다.

이렇다면 칼 바르트가 말하는 계시 하시는 하나님 (Deus revelatus) 배후에 숨은 하나님 (Deus absconditus)이라든지, 하나님 자신의 사랑이 아니라든지, 하나님은 자기 자신의 결정에 사도 잡혀 있다고 생각할 수 있겠는가? 하나님은 유일하신 영적 지존자 이시다.

6. 엡 3 장에서 하나님이 신약 사도들에게 구원사의 의미와 본질을 개진한 것이라고 하면, 이 구원사의 내용(개념)은 기록된 사도적 말씀에 매여 있는 것이다. 사도들은 우리가 어떻게 계시의 말씀에 인간적으로 접근할 수 있느냐에 대하여 표본적이 된 것이 아니고 그들은 부활의 증거자로서 표준적 계시자체의 수단이 된 것이다. 사도들은 전대의 하나님의 표준적 사역을 위해서는 구약의 권위있고 영감된 말씀을 가르치고 있는 것이다. 구원사가 말하는 구원의 비밀에 대한 계시는—선지자가 비록 그것을 다 이해 못했다해도(롬16 : 25-26, 뵤전 1 : 11-12)— 선지자들의 관점이라든지, 선지자들의 신앙 고백(credo)이 아니라 그들에 표준되는 지침으로서 성경에 기록된 것이다. 여기에서 양식사학파들은 계시를 구원사의 핵심을 찾는다 하여 선지자들의 케류그마틱한 의도에 두는 것이다. 즉 자기들의 믿음을 선포한 결과들의 기록들인데 이것들이 고대 이스라엘이나 초대교회 신학에 결탁하게 되었다는 것이다. 이렇게 될 때에 말씀과 계시, 성경과 예언의 기능이 높이 평가된다 해도 이렇게 생긴 성경은 영감으로 되어진 성문서의 계시와는 본질적으로 다른 것이다. 이들은 케류그마와 역사를 대립되는 것으로 보고 성경의 역사적 권위를 무시하고 있다. 이런 각도에서 그들이 아무리 구원사 개념을 설정하려 해도 그것은 성경에 대한 인간 자율적 해석이며 임의인 것이다. (뵤후 1 : 20)

7. 구원사의 내용인 “원시복음”이 오래 감추어져 있다가 자기 때에 계시된 하나님의 비밀로 이해될전데 이것은 교의적 전제적 판단이나 양식사학파의 가설적 결론으로 제거될 성격이 아니다.

8. 구속사 개념의 기본 골격중 하나는 사도들의 교회와 구약의 하나님 백성과 선지자들 사이에 연속되는 통일성이 있다는 점이다. (뵤전 1 : 12, 롬15 : 4, 엡 2 : 12, 19, 3 : 6)

한 백성을 택하신 하나님 아버지가 예수 그리스도의 아버지 되시며 그분이 역사속에 나타나셨고, 족장들을 부르셨고, 출애굽의 하나님 바벨론에서 해방시킨 하나님 역사속에서 그 모든 사건에 관련해서 자신을 계시하신 하나님 그리스도 사명의 “단번성”에 그 적극적 복음의 능력을 가지는 연관성을 부여하신다. 이 연속성, 통일성의 근거를 따진다면 우리는 “하나님 말씀과 그 말씀속에 우리에게 계시된 하나님의 신실,

계획, 사역 방법에 놓여 있다고 하겠다. “예수 “는 어제나 오늘이나 영원토록 동일하시다”(히13 : 8)고 하셨으니 지난 과거에 그렇게 하셨던 것처럼 앞으로도 그렇게 행하실 분으로 우리는 기대하는 것이다.

그러나 이말은 역사의 동일성(gelijktijdigheid)을 의미하는 것은 아니며 역사적 거리가 존중되는 것이다. 히브리서 1 : 1은 계시역사의 각 세대마다의 연관성과 다양성을 잘 보여준다. 구약 역사에 원시복음이 계속되고 보존됨과 동시에 구약의 약속들의 “그림자들”이 때들의 분량에 따라 그리스도 안에 있는 실재를 향해 전진하고 있다.

9. 엡 1 장의 하나님의 계시는 선택과 구원사의 주체나 선택자, 은혜의 대상을 말함에 있어서 기독교론이 중심을 이루고 있다. 엡 1 장에 그리스도 안에서(in) 이루어지는 모든 것을 강조한다. 하나님의 축복(3 절) 하나님의 선택(4 절) 하나님의 은총(5 절) 우리의 구속(7 절) 때가 찬 경륜(9 절) 하나님의 피조물을 통일시키는 것(10 절) 우리의 유산(11 절) 우리의 소망(12 절) 우리의 인치심(13 절) 우리의 믿음(15 절) 하나님의 능하신 일(20 절)들이 그리스도 안에서 이루어지고, 성령에 의해서 또한 “영광의 아버지”안에서 이 모든 것이 목적이 있다.

10. 구속사를 강조하므로써 아브라함, 이삭, 야곱과 에서, 모세와 바로, 사울과 다윗에게 행하신 하나님의 사역의 역사적 의미를 보여줌과 동시에 이 구속사가 “하나님의 영원한 작정”에서 연유됨을 우리는 믿는다.

지상의 역사적인 면을 무시한채 “영원한 계획”만 논한다면 사변적 도식주의 내지 사색주의라는 비평을 면키 어려울 것이고, 영원한 하나님의 작정을 외면한채 역사적 환상만 강조하게 되면 H. Ridderbos나 G.C. Berkouwer처럼 하나님의 영원한 선택 교리가 전통적인 입장과 달라질 것이다.

제 4 장 개혁주의 구속사관과 그 적용(설교)에 대한 논쟁들

1. 서 론 : 개혁주의 자들의 관심

사실 지금까지 기나 긴 역사적 조명을 통해서 현대신학자들이 생각하는 역사관이나 구속사관을 살펴 본 것은 개혁주의적 구속사관 확립을 위한 결론들을 얻기 위해서였다. 하나님이 사역하시는 구속사에 대한 올바른 평가를 도출하므로써 그 개혁주의적

11) Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 46e jrg 74. 55e jrg 117, 118.

구속사에 기초한 성경적 신학과 설교를 하려는데 그 목적이 있는 것이다.

19세기에서 부터 역사와 케류그마와 분리되어 지므로 역사는 사실적 의미의 역사가 이미 되지 못하였다. 그리하여 칼바르트의 “말씀”신학이 구약계에도 영향을 미치므로 해서 우리는 W. Vischer이며 H. Hellbardt등을 생각하였다. 이 글의 저서에 대해 폰라드는 구약 사건들의 다양성을 평준화 하는 것을 반대할 뿐 아니라 구약 전승자들의 독특한 케류그마적 의도를 완전히 무시하는 것을 반대하고 있다. 다시 말하면 비셀이나 칼바르트가 구약에 기술되어 있는 구속사를 바르트 신학에서 말하는 하늘과 지옥간에 작용하는 본질적 역사(Geschichte)에 대한 하나의 “상”(象)에 지나지 않는다고 함에 반대하여 폰라드는 여기 기술되어 있는 지상의 구속사는 믿는 주체의 투영이라는 것이다. 이런 역사적 투영형식으로 신앙하는 이스라엘 공동체는 하나님 말씀과의 대면을 고백하고 있는 것이다. 비셀의 역사적 “상”에 폰라드는 이스라엘이 하나님 말씀에 의해 생긴 역사에 관한 “증거”로 구상한 케류그마틱한 역사상을 말한다. 판넬베르그의 보편적 구속사 역시 폰라드의 입장을 넘어 서지 않는다. 쿨만은 이러한 볼트만을 반대하며 구원을 시간(역사)과 연결 시켰지만 그 자신이 특별히 구상한 “예언”개념은 역사가 신화속에 묻어지는 것이다. 이들 어느 신학자들에게도 구약 성경에 나타나는 하나님의 계시에 말한 이야기를 제시하고 있지 않다. 이들 신학자들이 대부분 하나님 백성이 새로운 형편을 당할 때 옛것을 “현실화하는 재 해석”(actualiserende herinterpretatie)하는 경로를 새로운 사역과 옛 것과 연결되는지는 분명히 밝히지 않고 있다. 바르트적 객관적 말씀 신학에 대한 반동으로 구속사 개념을 말한다는 것이(폰라드나 판넬베르그 등) 인간 주체에 대한 신앙표현에 지나지 않아 연대가 있게 말씀하는 역사를 생성하는 것과 같은 권위있는 하나님 말씀은 아니다.

이렇게 현대 신학이 말하는 구속사는 고도의 신학적 개념으로 어떤 철학적 전제에 대한 반동으로 나왔다. 역사적으로 볼 때, 구속사란 말을 하므로 신자들에게 많은 혼란을 야기시켜 왔는데 현대 신학자들은 구속사를 들어 자기들의 기본사상인 철학개념을 나타내는데 불과하다. 구속사의 초기개념은 아리스토텔적 스킨라적 상태적 정통주의와 개혁주의적 예정적 신앙에 반대해서 생긴 것이다. 여기에는 선택, 구속사, 하나님의 영원한 계획과 하나님의 역사적 사역이 오로지 양극단으로 이해되고 있는 것이다. 구원의 영원화가 하나님 사역의 “역사화”와 대립되는 것으로 이해되고 있다. 이와 같은 구속사 신학 개념에서는 불필요한 딜레마에 빠지게 된다. 개혁주의자들까지도—예컨대, 크로와이더가 구원서정에서 나타나는 역사성을 무시하는 즉 구원계시는 역사를 통과할 수 있으나 구원자체는 그렇지 않다”고 함은 이런 맥락에서 나온 잘못된 입장인 것이다. 이런 계시관이며 구원관은 엡 1장에 나타나는 그리스도 안에서 이루어지는

1) Typologie in: Vox Theologica 31(1960-1961) p. 157.

삼위일체에 대한 계시를 잘못 본 것이다.

그리하여 제 3장에서는 성경에 나타나는 구속사의 구조를 살피는 가운데 하나님과 우리 주 예수 그리스도 아버지의 기쁘신 뜻의 경륜에 의해 이루어지는 구속사를 보았다. 여기에는 지상의 시간들의 과정이 있는데 처음 구약 선지자들에게 숨겨졌으나 신약 사도들에게는 그리스도의 증보를 통해 계시가 성취되고 성령으로 인친 바가 되어 하나님의 은혜에 영광을 찬미하게 한다는 것이다. 이러한 구속사 과정에는 성경자체가 말하는 해석과정과 양식도 있음을 우리는 보았다.

요컨대 우리가 구속사 개념을 파악키 위한 노력의 결론은 구속사의 진정한 의미를 위해서는 개혁주의적 신앙고백을 전제할 때만이 가능하다는 원리가 나온다. 현대신학이 구속사라는 이름을 남발하므로 혼돈을 야기시킨다하여 K.G. Steck가 이 단어를 신학사전에서 삭제해 버리라고는 했지만 사실은 하나님께서 친히 자비하심을 인류에게 풍성히 나타내는 것은 그리스도가 역사안에 들어오셔서 우리를 위해 지상에서 구원을 이루시고 그 구원을 이룬 구속사를 구원사적 서정으로 적용하는 것을 볼 때, 우리들에게 아주 의미있는 귀중한 말인 것이다. 단지 이 말에 혼돈이 있다면 그 원인은 교회신학이 잘못 된데서 기원한 것이라고 우리는 단정을 하고 넘어가야 할 것이다.

하나님 자신은 구원 역사를 자기 이름과 결부시켜 놓고(출20:2) 이로써 자기 백성이 부르고 여기서 하나님을 알 수 있도록 해놓은 것이다.

이제 우리는 이런 신앙고백적 구속사관에 기초하여 개혁주의자들 특히 화란 개혁주의자들이 이런 시대적 현상을 감안하면서 어떻게 구속사 입장을 견지하는지를 다음에서 살펴 보려고 한다. 이들의 궁극적 관심은 지상에서의 하나님 사역의 역사를 어떻게 파악하느냐의 방법론적 문제가 제기된다. 구속사적 방법이나 모범론적 방법이나의 문제가 나누어지기는 하나 양쪽 다 하나님의 계시와 역사를 연관시켜 생각하되, 어떻게 이 계시를 적용하느냐 하는 설교문제에 더욱 관심하게 된다. 우리는 먼저 학자들의 입장을 들을 필요가 있다.

2. 화란 개혁주의자들의 구속사 사상

1. K.스킬더(K. Schilder 1890-1952)

그는 화란 국립교회에서 세례받고, 고등학교에 다닐 때 부터 그는 명석하고 유능한 학생으로 인정 받았다. 그는 캄펜에 있는 화란 개혁교회 신학교를 졸업한 후(1914) 엘랑겐 대학에서 철학박사를 받은 1933년까지 설교자로서 개혁교회의 중추적 봉사직에서 활동 하였다. 특히, 1920년에 “개혁주의”(De Reformatie) 주간지를 창간하여 주필로 활동하면서 그의 지성과 저서는 높이 평가 받게 되었다.

그는 논문 “파라독스 개념사에 대해서, 특히 칼빈에 비추어서와 키엘케가드 이후의

파라독스 개념에 대해서”(Zur Begriffsgeschichte des “Paradoxon” mit besonderer Berücksichtigung Galvins und des nach Kierkegaardschen Paradoxon)를 쓰고 박사 학위를 받았고, 1933년에는 “개혁주의의 믿음으로 순종하는 신학과 반대되는 바르트 실존주의 철학”(Barthiense existentie-filosofie contra gereformeerde geloofsgehoor-Theologie)이라는 교수 수락 취임 연설로써 캄편 신학교의 교의학교수가 되면서 학자로서 그의 입장을 천명했다. 다시 말하면, 스킨더는 화란 개혁파 교회가 아버지처럼 믿어왔던 A. Kuyper의 어떤 사상들, 예컨대, 일반은총 개념, 한 지역안에 교회의 복수성, 가정된 중생교리, 택자만과의 언약사상등—에 대해 비판을 가하였던 것이다. 바꾸어 말하면 단순한 전통적 교리에 대한 답습자로서가 아니라 독창적 유산자로서, 독자적인 방식으로 전통을 개조 하였던 것인데, 이로 인하여 화란 자유 대학 교의 학 교수였던 V. Hepp로 부터 정면 도전을 받게 된 것이다. 이 사건에서 발단된 논쟁으로 급기야 1944년에 총회는 스킨더 교수를 교수직에서 해임하였다.

이러한 총회 결정에, 말씀에 어긋나면 불응할 수 있다는 그들의 신앙고백 31조에 근거하여 항의했던 약 9만명의 교우들이 이 총회 결정에서 “자유하는”(vrijmaking) 선언을 하므로서 화란 개혁교회가 생겼고 또 다른 캄편 신학교가 생긴 것이다. 스킨더 교수는 이 신학교에서 1952년 그의 임종까지 중요한 개혁교의 유산자로 봉직하였다.

그의 다양한 봉사의 자초지종의 중심사상은 지상에서 하나님 사역의 역사(geschiedenis van het werk van God)를 무한히 파악하려는 것이었다. 여러 저술들, 여러가지 설교와 활동에서도 그의 중심사상은 명백히 드러나는데, 곧 구원의 역사성 성격에 대한 안목을 갖고, 금요일 정사와 부활사건의 “단회성”을 강조하면서 하나님 사역의 전진이 시간 속에서 드러나도록 하는 것이다. 그러므로 설교의 사명이 그의 사교의 원동력이었다. 그를 움직인 것은 해석학적 문제같은 학문적 관심이 아니라 그리스도의 소명에 의해 전파하는 동기를 부여받는 것이다. 그리스도의 오십, 수난, 영광을 전파하는 것이다.

스킨더는 자기의 생각을 자기 당대에 발전 시키려고 하므로, 자기가 속한 개혁교회 안팎에서 만나는 온갖 사상들에 치고 받는 논쟁가(polemics)로서 유명하다. 특히, “개혁주의” 주간지를 통하여 타협을 불허하며, 닥치는 대로 자기 적수들을 공격하였다. 그의 웅변적이며 시적인 표현들, 변호적 수완, 절규, 비교, 압유, 해학적 어투, 불분명한 언급등은 그의 변박에 안성맞춤이었다. 이제, 몇 가지로 나누어 간략히 생각코저 한다.

1) 1920년대에 화란 교회에서 일대 소란스런 음성이 있었는데, 그것은 아주 깊은 영향을 미치면서 국제적 분파(sect)으로 나타났던 오순절 운동이었다. 이들 신자들이 오순절 경험을 반복해야 한다고 할 때, 스킨더는 역사 안에서의 하나님 일의 전진 사상이 반복할 수 없다는 의미로 “오순절로 돌아가지 말라”(Neit terug naar Pinksteren!)고 한 것이다. 그리스도의 성육하심이 단회적이었던 것과 같이 오순절 성령

강림도 단회적으로 교회시대에 특징을 이룬다는 것이다.²⁾

2) 오순절 운동과 같은 맥락에서 나오는 온갖 형태의 개인주의와 내면화에 스킨더는 반대 하였다. 이들에게는 여러가지 다양성이 있지만 한가지 주요사상에서 동일하게 나타나는 것이 있다. 그것은 하나님의 일이 우리 밖에서 과거에, 성탄·부활·오순절날에 있었던 것이 아니고 우리 마음과 생각과 생활 가운데서 그리스도가 출생했다고 하므로 하나님이 하신 구원사에 대한 찬양대신 인간 자신의 경험을 중심사상으로 만들고 있는 점이다.

스킨더는 이러한 사상을 신랄하게 반박하였다. 이러한 주관주의가 다비스트주위자들(미국의 세대주의자들과 같음)과 “제 이의 종교개혁”(Nadere Reformatie)을 주장하던 당시의 인물이었다던 스킨팅헤이스(Schortinghuis)의 후예들과 윤리주의 자들에게 있음을 스킨더는 발견하여 이들을 공격하였다.

1920년경 화란 개혁 교회 내부에는 윤리적 주관주의 경향이 성하여 죽은(?) 정통주의를 반대 하였다. 스킨더 자신도 고드름 같이 얼어붙은 정통주의에 대해 반동하는 일에 연민의 정은 갖지만, 종교적 주관주의에 빠지는 일에 대해서는 반대했다. 그 당시 주관주의 자들은 “그리스도 경험”(Christuservaring)에 대한 성경의 심리적 해석, 윤리적 개혁주의 경건생활의 진보사상을 주장하는 터에 스킨더는 이와는 반대로 교회를 향한 성령으로 말미암은 그리스도 안에서 하나님의 위대한 행위에 대한 구원사적 사상을 더욱 생각하였다. 스킨더는 신비주의와 윤리적 성경관에 반대해서, 그리고 개인주의적 협소한 사랑과 성경이야기를 심리화 하는데 반하여 웅장한 하나님의 계시사를 주장하였던 것이다.

3) 20세기에 와서는 윤리적 그리스도관이 미술과 문학에서 구체적으로 표현되자 스킨더는 이를 반대 하였다. 윤리적 그리스도관은 그리스도관을 묘사하되 아름답게 묘사한다. 처참한 수난, 풀죽은 죽음으로 서술할 뿐 아니라 온갖 종류의 예수상을 그린다. 심지어 불교적 인내와 인간수난의 대표, 안병의 원형, 사랑의 화신, 목마른 인간영혼의 체험의 상징, 아름다운 인간상의 모형으로 그린다. 이렇게 하므로 유다지파의 사자를 한 부족의 짐승 정도로 만든다. 그리스도를 성부 하나님과 유리 시키며, 그의 사명과 유리 시키고는 골고다의 수난 받은 인간, 부활과 오순절에 높아진 그리스도를 추상화 시켜 그린다.

스킨더가 이해한 골고다의 십자가는 비참한 고된 수고였다. 여기서 그는, 인간 이해는 커녕 복음의 꺼리낌, 윤리적 감정대신 복음의 반역을 보았다. 스킨더는 인간세대의 죄에 대한 지상에서의 하나님 진노의 능력을 알았으며, 낙원에서 아담이 역사적으로 타락한 이후 하나님에 대한 인간의 깊은 죄악 개념을 가졌다. 이와같이 스킨더는 그리스도가 중보자로서 속죄의 일을 완성하시는 말 다할 수 없는 사랑의 힘을 알고 있었

2) Kerkblad classis Gorkum 1920. 6. 12(Om Woord er kerk ed C. Veenhof (Goes) 1948-1953, II. p. 41.

다. 예수님은 골고다에서 진실로 창백한 얼굴을 가졌던 갈릴리 사람이었다고 한다.³⁾ 골고다야 말로 전능자 하나님의 진노가 쏟아 부어졌던 곳이다. 이러한 골고다를 두고 중세기의 서정 노래를 암송할 수 없으며, 20세기의 에로틱한 신비적 서정시도 만들 수 없다. 요컨대, 스킨더는 죄에 대한 하나님의 진노가 드라마를 봄과 동시에 예수 그리스도를 아버지 하나님의 유일하신 사랑의 전파자로 본 것이다. 그리스도를 하나님의 권세를 가진 지고하신 증보자로 본 것이다. 여기에 20세기 스킨더의 항거는 영지주의, 가현주의, 신비주의 알레고리를 반대하며, 지상에서 그리스도의 위대한 사역의 영속성을 생각하는 구속사에 대한 깊은 이해가 있는 것이다. 그리하여, 스킨더는 1930년에 “수난받는 그리스도”(Christus in zijn lijden)을 내 놓았다. 특히, ‘Eros of Christus’⁴⁾ 논문에서 스킨더는 플라톤 주의와 신플라톤주의의 아가서에 대한 풍유적 해석을 반대하였다. 특히, 중세의 신비가 단테, 슈라이엘마허, J. 퍼르크, P.C. 바우턴스, M. 네이호프, 노바리스등을 비판하였다.

4) 3권으로 된 “수난받는 그리스도”가 출판됨으로써 스킨더는 그리스도 안에 있는 구원의 사실성을 널리 전파하였다. 그는 성탄절을 낭만화하고 수난을 회곡화함으로써 사실과 유리되는 것을 경고하였다. 그의 설교에서는 세기를 통한 하나님 일의 전진을 강조하였다. 여기서 스킨더는 교회 절기 설교에 많은 빛을 던져 주었다. 모든 구원 사실들이 그의 생각을 사로 잡았다. 이렇게 하므로써 하나님의 위대한 사역을 전파하는데 역점을 두었다.

5) 1924-1926년에 J.G. Geelkerken를 중심해서 화란 개혁교회 안에 일대 논쟁이 일어났을 때, 스킨더는 낙원과 타락의 역사적 성격을 강조하였다. 낙원은 지상에 있었고 죄가 우리 역사 안으로 들어왔다. 아담이 역사적인 인물이 아니라면 그리스도를 바르게 이해할 수 없다.

왜냐하면, 그리스도가 둘째 아담이기 때문이다. 태초론(protologie)이 기독교론(Christologie)을 결정한다. 스킨더가 그리스도를 참된 인간이라 할 때, 그 참된 인간(ware mensch)은 사실적 인간이지, 반(半) 인간이나 비슷한 인간이나 다른 역사계의 인간이나 높은 차원의 인간이 아니다. 시간과 공간속에 있는 인간이다.

이 태초론은 기독교론만 아니라 종말론에 대해서도 결정적이다. 이 사상을 스킨더는 “Wat is de hemel”(1935)에서 다룬다. 구원사에서 우리는 땅과 하늘에 대해 생각하는 것을 배워야만 한다. 종말론은 역사위에 유량하는 것이 아니다.

6) 스킨더는 슈라이마허의 신비주의와 윤리학자들의 이상적 예수상에 반대하여 그 당시 일어나고 있던 스위스 신학에 대해 예외 주시하고 있었다. 그는 바르트 신학에서 계시나 사상에 대해 아무런 것도 발견할 수 없음을 재빠르게 간파하였다. 바르트 신학은 원리적으로 이원론적인 신학으로서 계시(구원)가 오는 곳에 어떠한 역사도 있을 수

3) Eros of Christus, 178 f

4) in M.J. Leendertse ea Christelijk letter kundige Stüdien, deel II, Amsterdam 1926, pp. 130-218.

없으며, 역사가 있는 곳에 어떠한 구원도 계시도 있을 수 없다고 하는 것이다. 이것이야 말로 믿음의 파라독스이다.

이렇게 볼 때, 구원 사실의 역사성은 있을 수 없는 것이다. 그리스도안의 구원은 모든 인간적 보도에서 멀어지므로 절대적 단회성에서 오는 사실이 하나님의 시간안에서 파회되어 진다.⁵⁾

7) 스킨더는 성경의 통일성을 매우 강조 하였다. 그가 “성경에 무슨 점들이 있는가?”⁶⁾의 주제를 다루면서 이점을 강조하였다. 이 관점이 또한 구원사의 통일성을 확신케 하였다. 성경이 하나이요, 구원사도 하나이다. 그러므로 하나님의 사역 역시 통일성을 가진다고 한다. 이렇게 될 때, 하나님의 장엄성과 하나님 말씀의 무한한 힘이 그에게 이해 되었다. 성경의 통일성, 여기에 기록되어 있는 구원과 계시사의 통일성에 대한 깊은 근거가 스킨더에게는 하나님의 계획—하나님과 예수 그리스도 아버지의 영원한 작정—의 통일성의 기초가 된다는 이 관점이 스킨더 신학 이해의 기초가 된다. 그는 여기서 이 동기를 만들어 낼려는 것이 아니라 하나님의 계획이 매우 자연스럽게 그의 구원사 서술에서 나타나고 있다.⁷⁾

8) 스킨더가 구원사의 통일성을 확신하는 그의 신념의 결과의 하나는 성경자체가 말하는 여러 많은 조그마한 역사 중에서 하나를 따로 분리하여 생각하므로 이 통일성을 부인할 수 없다는 것이다. 그렇게 따로 떼어 생각하는 것은 바르지 않다는 것이다. 만약 따로 생각하면 하나님의 위대한 사역의 한 이야기가 인간경험들로 가득 찬 수많은 단편들이 되고 만다는 것이다. 이러한 단편에 기초하여 설교하는 것이 모범설교가 되고 여기서 도덕주의, 상징주의, 알레고리 설교가 된다.

스킨더는 이런 일은 자유주의 성경관의 구약에 대한 윤리적 견해이지만 심지어 개혁주의의 많은 설교에서도 나타나고 있음을 보는데, 여기서 삼손, 다윗, 도마의 인간경험들이 모범적으로 나타나 있다는 것이다. 스킨더는 이런 것을 은밀한 형태의 성경 비평이라고 부르는데, 이렇게 하므로, “하나님 보고의 자료들을 끌어 내 버리는” 일을 하기 때문이라고 한다.⁸⁾

9) 하나님 계시가 한 역사라는 특징은 연대가 측정되는 단회적일 뿐만 아니라 하나님의 사역과 말씀의 진진이라는 원리가 나온다. 이러한 확신에서 스킨더는 성경의 역사적 자료를 설교함에 인간적인 해석학적 설교적 원리를 찾아낸다. 즉, “역사적 자료에 대한 설교는 그것이 그리스도 안에서 구속을 자아 계시하는 하나님의 사역을 증거한다는 면에서 하나의 설교일 뿐 아니라 동시에 그 일은 일정한 시기에로 전진하는 것이다.

5) “De paradox” in de religie Bij dichters en schriftgeleenten,(Amsterdam, 1927) pp. 65-147.

6) “Tegen strijdigheden in den Bijbel” in One Woord en Kerk III ed. c. Veenhof(Goes) 1948-1953, pp. 50-95.

7) Heidelbergisch Catechismus II C Goes, 1947-1951, p. 2605.

8) “Iets over de eenheid der ‘heil geschiedenis’ in verband met de prediking”, Reformatie 11(1930-1931) p. 365.

10) 스킨더의 사상 구조를 생각해 볼 때에 그의 구원사적 설교는 그리스도와 낮아지심과 높아지심의 설교에서 발전했다. 이러한 것에서 스킨더는 구약의 역사적 자료에 대한 설교를 하게 되었다. 이 모든 것에서 그의 하나님의 말씀에 대한 깊은 경외심이 넘쳐 흐르고 있다. 이렇게 함으로써, 그는 개혁주의 신앙과 종교적 심미, 신비적 그리스도 경험, 윤리적, 변증적 신학을 분명하게 대조 시켰다.

스킨더의 사고는 개혁주의 교회관을 사랑하는 마음으로 가득 차 있다. 그는 교회 교리를 비평하는 것이 아니라 교회 교리를 사랑하는 의미로 신학한다.

11) S. Greidanus는 그의 학위 논문 "Sola Scriptura"⁹⁾에서 스킨더의 구조주의와 이와 밀접히 관련된 사변주의를 상세히 설명하면서 비판한다.¹⁰⁾ 이와 더불어 베르카워의 스킨더에 대한 판단 즉, 스킨더는 하나님의 도모에서 "논리주의적으로" 변호하는 성경에, 하나님이 인간적으로 말씀하시는 의인화방식(anthropomorphism) 역지로 성경을 자기 구조주의에 두들겨 맞추었다고 하는 말에 크레이다누스는 동조한다. 즉 성경은 역사에서부터 하나님의 결정으로 생각하고 있는데, 스킨더는 거꾸로 하나님의 작정에서부터 역사로 논리를 전개하고 있다. 그리하여 하나님의 작정을 역사과정에 대한 논리적 유추를 만들기 위한 선형적인 것으로 이용하고 있다고 한다.¹¹⁾ 이러한 비난에 대해서 스킨더는 그의 교리문답 해설집 4권에서 방어하고 있지만, 실로 성경 자체의 증거는 역사에서부터 하나님의 작정으로가 아니다. 바울서신을 분석하면 하나님의 계획에 따라 역사가 이야기되고 있음은 논란의 여지가 없는 사실이다.

2. B. 홀베르다(B.Holwerda 1909-1952)

K. 스킨더의 사상이 화란의 개혁주의 목사들에게 전반적인 면에서 많은 영향을 미쳤는데, 특히 그 사상 원리가 구약에 적용되는 방향으로 나아갔다. 홀베르다의 작업이 바로 그것이었다.

스킨더의 성경 취급이 전통적이고 도덕적이고, 교의학적 전파에 반대하는 것으로 나타났다고 하면 그것을 해석학적, 주석적, 설교학적 면으로 고려한 이가 홀베르다였다.

그는 1940-41년 사이 이와 관련된 많은 논문들을 기고하는 가운데 그의 중요한 결론을 1942년 6월 25일 목회자 수련원에서 행한 "설교에 있어서 구원사"¹²⁾ 라는 강연에서 개혁교회에 있어서 구원사적 설교방법의 원리로서 천명하였던 것이다.

이것이 발표되자 지금까지 미확정적으로 사용되어 왔던 단어들—구원사적 설교니 모범적 설교—이 분명해지고 모든 논쟁이 이와 관련되어 나타났으니 우리로서는 그 요점

9) Sola Scriptura(Toronto: Wedge Publishing Foundotion, 1970).
 10) Greidanus, 상계서 p. 174 f
 11) Greidanus, 상계서 p. 175.
 12) "De Heilshistorie in de Prediking" in Begonnen hebbende Van Messes..., (Terneuzen: Littooi 1953).

적 개요만이라도 살펴보아야겠다.

1) 스킨더의 저서들을 읽고 난 후에 홀베르다의 글을 읽으면 또 다른 분위기와 체취를 감지하게 된다. 양자간에 친근성이 있음은 분명하나 그 접근 방법이 확연히 구별된다. 스킨더에게는 주제 동기들의 포괄성과 복합성이 있는가 하면 홀베르다에게는 주석적 분석이며, 칼로 벤것 같은 정확한 정의가 두드러진다. 스킨더는 자기사상을 성경의 그리스도를 전파하므로 발전시켰다고 하면 홀베르다는 이 주제를 무엇보다 해석학적 문제로 간취하여 신구약의 관계성과 구별성과 관련지어 생각하였다는 점이다.

그러므로 홀베르다의 관심은 분명히 주석적인 방향으로 지향하고 있고, 독일의 W. 에이호르트나, L. 고펠트, 이차대전후의 O. 쿨만같은 저자들에게 심취하고 있음이 나타난다. 비록 그가 구원사적 설교를 W. 비셀 같은 자에 반대하여 확정하려 하고 그럼으로써 바르트의 성경관에 관련된 논쟁을 외면치 않는다 할찌라도 홀베르다의 관심은 교의학적으로 동기된 것은 아니다. 그는 이 주제를 다른 방식으로 끌어들이고 있는 것이다.

2) 홀베르다의 주제는 구속사적 설교에 관한 것으로 그 자신은 이 술어를 예비적으로 사용한 것 뿐인데 그가 사용한 이후 국내외적 명성을 얻게 되었다. 또 그는 모범적 설교대신 구원사적 설교를 말하게 되었다. "모범적"이라고 하는 이유는 성경이야기에 역사적 위치를 하등 고려치 않는 것으로 이해했다. 홀베르다가 최초로 "모범적"이라고 말할 때, 그는 그 의미를 다음과 같이 정의한다.

"많은 여러가지 비슷한 종류들 중의 하나, 이와같은 유의 집합물들 중의 하나의 전본이라는 뜻이다." 그러므로 "모범적"이라고 하는 말은 방법론적 측면을 지칭하는 것으로 좋은 말이라고 생각된다. 그런데 그것은 하나의 구원사를 여러 독자적 역사들(생활역사들, 전기사들, 아브라함, 엘리야, 다윗등이 겪은 모험들 그러므로 우리와 같은)로 해체함으로써 구원사적 요소들 즉 하나님의 구원사역의 통일성과의 관련을 무시하는 것"이라고 한다.¹³⁾

이 방법의 특징은 그 당시와 지금과의 역사적 등식표를 두므로 성경 인물들의 생활 역사들과 우리들과의 관련성을 강조하는 것이다. 그러므로 이야기는 윤리 또는 교의학적 차원의 진리에 있어서 하나의 예화적 기능을 가지는 것 뿐이다. 이러한 예화적 성경 사용은 이야기를 "모범"으로 만들어 성경역사를 원자적 또는 단편적 교섭 정도로 보는 것이다.

이와는 반대로 구원사적 방법은 사실을 신중히 고려하여 성경을 별개의 역사들에 관한 한 묶음의 느슨한 이야기들로 보지 않는다. 우리는 성경을 하나님의 이야기로, 즉 원시 약속에서부터 그리스도 중심으로 자기 백성에게 임하고 있으며 높아지신 그리스도에 의해 교회와 세상을 통치하시는 것으로 본다. 이러한 성경이해는 오늘날의 신자

13) 상계서 p. 85.

들을 위한 성경 적용을 무시한다거나 성경 이야기의 모범적 기능을 위축 시킬려고 하는 것은 아니다. 다만 문제 삼는 것은 성경 이야기가 그런 기능을 가지는가 하는 문제가 아니고 어떤 방식으로 그런 모범을 확정하는가에 있다. 즉 역사적 등식표를 만들어서 하는가 아니면 역사적 거리 관계를 고려해서 양 언약책과의 비교관계를 지어서 하는가에 달려있다.

홀베르다는 도덕적, 교의학적, 풍유적, 또는 천한 유형론적 설교에서 나타나는 다음과 같은 평행을 반대한다.

가) 억지 평행(forcerende parallelisering)

이것은 한 본문을 일정한 구조속에 억지로 들어 넣어서 만드는 경우로서, 때 본문을 십자가 아니면 성육이 나타나도록 억지로 해석하는 일이다. 이렇게 될 때, 구조주의 위험을 피할 수 없다. 그리스도가 하나님 계시의 완성으로 보여지며, 유기적·종합적 주석을 하지 않으면 이러한 위험이 따라 온다고 홀베르다는 본다.

나) 홀베르다가 신중한 위험으로 보는 둘째 경우는 풍유로서 증발해 버리는 평행이다. 홀베르다는 이런 경우를 멜기세덱이 아브라함에게 “떡과 포도주”를 준 사실에서 비셀이 성만찬 의미를 찾는 경우와, 아브라함이 그돌라오벨을 단까지 추격한 사실을 갖고 헬바르트가 그것은 교회가 약속의 땅에 머무는 한 정복할 수 있는 한계라든지, 또는 이삭과 리브가가 만나는 사실에서 그 “영혼”이 “그대의 예수”를 발견한다는 데서 찾는다. 홀베르다는 De Graaf도 이런 위험, 즉 리브가의 부르심의 특수성을 간과하여 역사적 순간을 망각하는 해석을 하고 있다고 본다. 특히 “알렉산드리아 주의”에서 이러한 위험을 보게 된다고 한다.

다) 다음은 불확실하게 연관시키는 평행의 경우와 사소한 특수성을 전적으로 다르게 비약해서 생각하는 경우이다. 비셀이 “내가 야곱과 그의 밤의 투쟁을 생각할 때에 나는 거기서 기드온에 있는 예수와 그 밤의 투쟁을 생각하게 된다”든지 De Graaf가 “이스라엘이 가졌던 같은 싸움을 우리 역시 언제나 가지게 되는 바는 생이란 우리 안에 있는 것이 아니고 그리스도 안에 있다는 것을 인정하기 때문이라고”하므로 이스라엘-이삭 관계를 우리와 예수와의 관계와 같은 것으로 만들고 만다고 홀베르다는 지적한다.

라) 홀베르다가 마지막으로 지적하는 위험은 평준화 시키는 평행이다(Nivellerende Parallelisering). 홀베르다는 이 경우의 평행은 확실히 존재하긴 하나 역 적 차이나 발전 경로를 무시한다고 지적한다. 예컨대 De Graaf가 아브라함이나 또는 구원사가 그리스도와 비유되면서 내적 연관성이나 역사적 맥이 만족스럽게 증명되지 않는 경우를 지적하고 있다.¹⁴⁾

3) 홀베르다는 L. Goppelt의 “유형 : 신약에 있어서 구약의 유형론적 의미”

14) 상계서, pp. 12-13.

(Güttersloh, 1939)에서 나타나는 신해석학에 지대한 관심을 가졌다. 그러므로 그는 구약이 “본”의 성격을 가짐을 보고(예 : 고전10 : 6-11) 구원사적 의미에서의 예표적 의미를 성경에서 찾았다.

4) 홀베르다는 구원사와 교리를 연관 시켰다. 여기에 그의 유명한 공식을 제시 하였다. 즉 구원사는 예화하는 교의를 가지는 것이 아니라 교의를 기초하는 의미를 가진다고 하는 말이다. 구속사는 하나님이 이 세상에서 만드시는 실제 사실역사이다. 성경의 역사적 본문에서 이 역사가 기록을 보게 되는데 역사적 본문들과 교의적 윤리적 본문과의 관계를 논하면서 홀베르다는 이렇게 논증한다. “내 견해로는 교의 본문들이 역사 본문들에 근거하고 있고 그 반대의 경우는 아니라는 것을 의심할 여지가 없다. 출애굽, 시내산 율법 주심 등은 선지자들에 의해 전제가 되고 있다. 복음서들과 사도행전에 역사적으로 이야기 되고 있는 예수 그리스도의 사역은 서신서들에서 풍성하게 진술되고 있다.” 그러나 홀베르다는 계속해서 말하기를 “역사가 교의와 윤리의 기초를 놓는다고 인정한다면 역사적 본문들을 교의와 윤리적 예화적 자료로는 결코 간주할 수 없다. 구원사의 기초적 기능을 예화적 기능을 제외한다. 왜냐하면 구원사가 교의와 윤리를 구체적으로 묘사하므로써 예화를 드는 것이라면 교의와 윤리는 역사적 본문들 전에 전제 되어져야 하는 것이기 때문이다.”¹⁵⁾

이에 반해서 모범론자들은 기초적 기능과 예화적 기능을 다같이 보지하기를 원한다. 예컨대, Huyser와 같은 이는 빌 2 : 5 이하의 그리스도의 겸허나 롬 4 장의 아브라함의 이신득의 같은 교의가 예화 하면서 동시에 교의적 기능을 보여 준다고 한다.¹⁶⁾

이에 대한 답변으로는 홀베르다는 구원사의 교의적 기능은 예화적 기능을 제외한다고 논증하고 나서 계속 말하기를 “물론 서신서들의 한 본문 또는 계명 중의 하나를 설교할 때에 역사적 본문과 함께 어떤 진리를 예화할 수는 있다” 그리고 어쨌든 예화들을 찾는다고 할 때, 구원사에만 대해 할 것이 아니라 교회사며 다른 역사도 역시 사용될 수 있다. “그러나 역사적 본문을 설교 본문으로 선택할 때에는 그 본문은 그 자체 성격에 따라 취해져야만 하고 결코 예화로서 취하여서는 안된다”고 한다.

창12장 설교가 거짓말에 대한 설교로, 요20장의 도마의 의심의 설교로, 창16장을 갖고 사회관계에 대한 설교로는 할 수 없다는 것이다.¹⁷⁾

이와 관련해서 홀베르다가 주장하는 그의 전제, 즉 교의적 기능은 예화적 기능을 제외한다고 할 때, 그것은 역사적 본문을 설교 본문으로 삼을 때 만으로 제한 하고 있다는 점이다. 즉 역사적 본문들이 예화적 목적으로 사용될 수 있겠으나 설교본문이 될 때에는 그 유일한 목적 곧 성경에서 기록된 특수 목적에 집중해야만 한다는 것이다.

15) 상계서 p. 88.

16) My Huyser Greidanus, “Exemplarische prediking” in Gereformeerd Theologisch Tijdschrift L (1950) p. 170.

17) Holwerda, 상계서 p. 88.

둘째로 홀베르다가 주장하는 것은 본문의 주석적 설교가 되어야 할 필요성을 말한다는 점이다. 셋째로, 역사적 본문의 특수한 성격, 곧 역사적 본문은 역사적 사실이지 비유가 아니라는 점이다.

5) Sidney Greidanus는 자신의 Sola Scriptura¹⁸⁾에서 홀베르다가 사실과 본문을 동일시 함을 비판하고 있다. 크레이다누스가 생각하기로는 홀베르다가 교의적 본문의 기초를 두고 구성하는 것은 역사적 본문임을 확신하고 쓰고 있다고 본다.¹⁹⁾ 그런데 크레이다누스에게는 이러한 주장이 아주 온당치 못한 것은 그가 바울 서신서들은(즉 교의들) 복음서들(즉 역사)에 기초하지 않는다는 사실, 즉 바울이 서신서들을 쓴 것은 당시 복음서들이 교회에 보내어지지 아니하였던 때라고 생각하기 때문이다.

즉 크레이다누스가 이해하는 대로는 바울의 교의 본문들을 후에 복음 기자들이 보고 해 주는 구원사에 근거하고 있다고 보므로 구원사론자들의 생각에는 본문과 구원사건과 동일시 하는 놀라운 일이 생겼고 모범론 방법을 주장하는 자들 까지도 이 홀베르다의 논증속에 있는 이런 오류를 감지못한 것이 놀랍다는 것이다.²⁰⁾

크레이다누스가 보는 대로는 역사적 본문이 사실들을 객관적으로 제시 한다는 바로 이런 관점 때문에 구원론 자들이나 모범론자들의 설교가 다같이 잘못된 출발점을 가지므로 해서 주관, 객관이라는 잘못된 딜레마에 빠지게 되었다는 것이다. 그래서 크레이다누스는 자신의 입장은 사실과 본문을 구분 지우고는 본문은 사실에 관한 의도된 메세지라며 우리는 K.스킬더가 하듯이 사실을 설교해서는 안되고²¹⁾ 그 원래 의도되어 있는, 즉 성경책의 목적이며 첫 독자들의 형편등을 말하는 본문을 설교해야 한다는 것이다.

오직 이렇게 할 때만이 구속론자들의 설교의 특징이 되고 있는 객관주의를 피할 수 있다는 것이다.

이 크레이다누스의 주장에 반대하여 필자는 다음 몇가지 점에서 크레이다누스가 홀베르다를 잘못 보았다고 지적하고 싶다.

1) 홀베르다의 주장 곧 “교의적 본문은 역사적 본문에 근거하지 그 반대는 아니다”고 한 것은 온전히 합당한 것으로 보인다. 물론 홀베르다가 교의적(즉 윤리적)본문이 무엇인지는 정확히 알려주지 아니한다 할찌라도 복음 기사들이 사도들의 서신들 후에 만들어졌다는 사실은 그 당시로는 홀베르다의 관심 밖의 문제였다. 그렇다고 그가 생각하는 실수를 범했다는 것이 아니다. 다만 복음서가 책으로 나타난 기사 이전에도 언제나 교회는 역사적 자료들을 구전형식으로 갖고 있었다는 점이다. 그래서 이 자료가 소위 바울 서신의 “교의적” 또는 “윤리적” 자료를 위한 기초를 형성했다는 점이다. 이

18) Sola Scriptura (Toronto : Wedge publishing Foundation, 1973.)

19) Greidanus, 상계서 p. 131, 192.

20) Greidanus, 상계서 p. 193.

21) Greidanus, 상계서 p. 187, 189.

스라엘 구속에 있어서 하나님의 역사적 행위들과 신명기서의 모세의 설교 관계도 마찬가지 경우이다.

2) 크레이다누스의 제안, 곧 사실이 아닌, 본문을 설교해야 한다는 말은 구속론자의 해석학은 무엇이든지 거꾸로 해 놓고 불일이라는 심산이 아니면 아마도 그가 의도하는 바는 양식사학파적 해석학을 허용치 않는다는 계산일 것이다. 즉 크레이다누스는 사실들이 본문의 메세지 배후에 있기 때문에 그것을 정경의 본문에 연관시켜지는 것이 본문의 전 역사를 사변적으로 구성하려는 것은 아니라는 것이다. 즉 역사적 본문 배후에 구전이나 기록된 전통이 놓여 있을 수 있으나 설교자의 관심은 본문 배후의 전통들이 아니고 최종 형태의 본문이라는 것이다.²²⁾ 그리고 크레이다누스가 인정하는 사실, 또 하나는 성경저자들 자신들이 인식했던 이상으로 우리 자신들이 더 잘 볼 수 있고 들을 수 있다는 것이며,²³⁾ 본문은 사실등에 관한 메세지를 그 자체 안에서 가깝고 먼 문맥안에서 파악한다는 것이다. 그러나 이러한 크레이다누스의 열심에도 불구하고 그의 첫 독자들의 형편의 입장에서 성경책의 “목적”을 구체화 시키는 일은 스킨더의 역사적 자료들을 정확히 확정하는 만큼이나 어렵게 나타나고 있다.

3) 구속론자들이 성경책 자체의 목적을 고려치 않고 “순수 사실”을 설교하려고 한다는 비난을 하지만 홀베르다의 주석이나 출판은 반대적 입장이다. 크레이다누스가 사실이 아니고 본문을 설교해야 한다는 말 자체는 성경의 인간 저자의 의도를 설교해야 한다는 의미를 갖고 있는 것이다. 그러나 하나님은 우리에게 하나님 자신이 말씀들과 사실들에서 계시 하였던 그를 전파하기를 요구하는 것이다.

3. M.B. 반트 비들(M.B. Van't Veer, 1904-1944)

홀베르다의 동시대인이었던 그는 구속사적 설교에 지대한 관심을 표명했다. 1939년에 열왕기상 17-18장의 엘리야에 관한 글 “나의 하나님은 야훼이다”(Mijn God is Jahweh)를 출판한 이후 구속사적 설교에 관한 해석학적 설교학적 원리들을 개진 한 것은 그의 논문 “구약의 역사적 본문에 관한 기독교적 설교”²⁴⁾이다.

엘리야에 관한 그의 책은 스킨더에 의해 영향을 받았음이 역력하고 그 자신도 제자로서 그것을 감사하고 있다. 반트비르가 다루는 주제는 사실 홀베르다가 다루었던 주제와 같은 것으로, 양자의 취급방법을 비교해 볼 때 반트비르의 특징이 나타나는 것이다.

반트비르는 홀베르다의 경우처럼 교의적 문제는 다루지 않는다. 그가 주안점을 갖고 공격한 것은 심리학의 역할에 대한 것이었다. 이는 자기 당대에 심리학이 그 당시 설교에 지대한 영향을 미쳤기 때문인 것으로 보아진다. 반트비르가 엘리야의 영혼에 대

22) Greidanus, 상계서 p. 221.

23) Greidanus, 상계서, p. 223.

24) “Christologische prediking over de historische stof van het oude Testament”, ed. by R. Schippers, Van den Dienst des Woords (Goes, 1944) pp. 117-167.

해 취하는 태도는 엘리야의 옷이나 음식에서 볼 수 있는 이상의 별 특별한 것이 아니라 하는 것이 그의 입장이다. 즉 엘리야가 입었던 털옷을 갖고 특별히 그 옷이 직분자의 옷이었다고 함으로써 그 옷 자체에 대해서 따로 떼어서 생각은 할 수 있다. 그러나 그 옷 자체를 설교하는 것이 그 성경 전체의 의도를 해설해 주지는 못한다는 것이다. 이러한 형편인데도 엘리야의 옷을 가지고 오늘날 유행에 적용해서 말한다고 하면 교인들이 많이 고민스러워 할 것임에 틀림없을 것이다. 이와같이 하나님의 계시가 옷에 대해 제시하는 것이 아닌 것과 같이 엘리야의 영혼에 대해서도 마찬가지로 엘리야의 내적 투쟁에 대해서 말하는 것이 아니다.

요컨대 하나님의 구원사는 어떤 부분 건축(예컨대, 심리학)을 보여 주려는 것이 아니고 그리스도 안에 있는 하나님 계시를 보여주려는 것이다. 엘리야의 영혼의 생애에 대해 제시된 것은 그에 관한 심리적 서술 즉 엘리야에 의한 한편의 심리학을 구성하려는 것이 아니라 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 계시 수단인 선지자인 엘리야를 서술하려는 것이다.²⁵⁾

이런 그의 주요 사상들을 다음 몇가지 항목으로 요약하고 싶다.²⁶⁾

1) 야고보 5장에 엘리야 기도를 언급할 때 기도의 주제를 취급함에 있어서 확실히 엘리야를 언급할 수 있다. 하지만 왕상 18장의 문맥을 볼 때 기도가 하나님의 계시의 의도는 아니다. 인간이 하나님과 우리 사이에 교통 할 수 있는 기도를 드릴 수 있다고 할 때 엘리야의 기도를 들먹일 수 있다. 그러나 왕상 18장을 갖고 내가 “일반적으로”(überhaupt) 그렇게 기도할 수 있다는 것을 가르치는 것은 아니라고 한다. 우리가 하나님의 존재하심, 여호와께서 자신을 계시하시기를 원하신다는 것을 우리의 고백을 다룰 때에 이 본문이나 다른 것들을 언급할 수 있다. 그러나 우리가 이 본문을 설교하려 할 때 이 본문을 가지고 하나님의 존재, 하나님 계시를 취급할 수는 없으며, 더구나 이 요소를 모범론적으로 적용할 수는 없다. 이 본문이 모범적 요소를 “알리지”(inligt) 않는다고는 하지 않는다. 그러므로 역사의 예화적 사용은 할 수 있으나 구원사에 해당하는 사항은 아니다. 그 주제를 설명하기 위하여 교회사에서도 예증 할 수 있는 것이다.

이점에 대하여 반트비르르 B. 홀베르다의 입장을 고수한다. 즉 “예화적 형식으로 교육” 할 때 역사가 비유로 증발 해버린다는 것이다. 그래서 홀베르다는 구속사의 교의를 기초하는 기능은 교의를 예화하는 기능을 제외한다고 하는 것이다. 역사는 사실과 관계하지, 비유와 관계하는 것이 아니다. 역사적 본문은 그 자체 성격에 따라 취급되어야지 단순히 예화로 취급되어서는 안된다. 이렇게 볼 때 야고보는 왕상 18장을 “설교하는 것”이 아니고, 기도 해설에 엘리야 기도를 예화로 들먹인 것이다.

25) M.B. Vant Veer, 상계서 p. 150-152.

26) 상계서 p. 157-162.

2) 구속사적 방법과 모범적 요소를 종합시키려는 것은 양 방법의 성격에 대해 잘못된 견해를 갖기 때문이다. 각각이 순수하려면 이것과 저것을 섞어서 말할 수 없다. 서로 종합하려는 주요 원인은 설교의 실천적 면(적용)이 와해되지 않을까 하는 위험에서 그렇게 하려는 것이지만 이것은 구속사적 방법의 성격을 오해하는 데서 오는 것이다. 이 구원사적 방법은 “성경적 예화 요소”를 배제하지 않고 그것이 정당한 관계에 있도록 하는 것이다. 설교의 통일성을 지킬려면 양 방법을 결합하므로 되어질 수 없는 것은 각자가 역사를 다른 규칙에서 설명하기 때문이다. 모범적 요소를 얻으려면 하나의 구원사의 한 특정 역사를 추상화해서 이 추상화된 형편과 우리의 비슷한 형편과 서로 병행하게 하는 것이다. 역사적인 한 에피소드가 특정한 맥을 가질려면 어느 한 순간이라도 그 역사에서 분리해서 독자적으로 간취해서는 안되고 그 역사적 관계에서 봐야 한다는 것이다. 그러므로 설교 적용면에서도 이 역사적 관계가 엄격히 유지되어야 한다.

반트비르르가 확신하는 것은 구속사적 방법에서 모범적요소를 첨가 할 때에도 구속사적 방법에 일관해서 할 수 있다고 본다. 그 어느 한 방법에 일치하지 않고 하는 설교는 철과 진흙을 섞은 것과 같다.

3) 반트비르르가 그 시대에서 보았던 하나의 사실은 모범적 요소는 언제나 종교 경험 즉 심리적 생활 관점에서 찾는다고 본 것이다. 왜 하필이면 이 종교 경험 영역에서만 설교학적 적용점으로 취급하는가 이다. 적용면으로 생각해 볼 때 엘리야 경우, 엘리야의 생계유지에 대한 여호와의 염려하심, 신앙투쟁에 힘을 주는 것, 엘리야의 옷, 엘리야의 기도 태도, 하나님의 존재, 하나님의 계시, 하나님과의 교제, 하나님의 섭리 등 생각할 것이 많다. 그런데 이것들 하나를 전체에서 유리하여 추상화 할 수 있는가? 누가 엘리야의 옷을 들어 오늘 유행 문제를, 엘리야의 기도 태도를 갖고 우리가 공적으로 혹은 내실에서 기도해야 한다고 할 자가 있으며, 아브라함의 장막을 갖고 초후기 시대 거주지 문제를 논하겠는가? 그러면 엘리야의 신앙투쟁, 어려움, 의심 같은 한 에피소드를 전체적 구속 사상에서 따로 떼어 의심, 시험, 불신 같은 것은 말하는 것처럼 생각하겠는가?

물론 우리는 다른 요소와 함께 심리적 요소들도 말을 할 수 있다. 그러나 어떤 경우든 역사 자체의 성격을 더욱 분명히 드러나도록 해야 하는 것이다.

반트비르르 B. 홀베르다의 입장을 따라 심리적 일치(과거와 오늘의 우리와의 병행)에서 통일성을 찾는 일은 역사적 유대를 끊고 생각하는 일이다. 그래서 아브라함, 엘리야 등이 그리스도 안에 있는, 하나님의 한 일맥상통한 사역을 위해서 어떤 의미를 가지는가 하는 문제를 묻지 않고 꺼꾸로 하나님이 그리스도 안에서 그들을 위해 어떤 의미를 가지는가를 묻는 것이다. 이러므로써 그리스도 대신 신자들이 중심점이 되고 있다고 한다.

4) 반트비르르 B. 홀베르다는 구속사 입장에서 모범의 요소가 제외되지 않는 면을 야고보가 어떤

식으로 우리에게 본으로 나타내는가 하는 문제를 거론한다. 모범론자들은 “엘리야는 우리와 같은 성정의 사람이었다”는 점을 들어 어떤 특수한 구속사적 의미로 말하지 않는다고 한다. 이에 대한 반트비르는 야고보가 엘리야로 본을 삼을 때에 구속사적 곧, “기독교적 관계를 유지하면서 그렇게 했다고 간주한다. 그 이유인즉 1)엘리야를 여호와께서 들어올려 가신 그 역사를 떠나 엘리야를 생각지 않는다는 것이고, 바로 이 역사는 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 계시의 역사라는 점. 2)엘리야를 생각할 때에 창 3 : 15의 주제의 그 투쟁을 떠나 생각할 수 없다. 예수 그리스도의 정복하는 관점을 떠나 엘리야를 생각할 수 없다. 그리스도 안에서 역사의 통일성이 있다. 3)그러면 엘리야는 우리와 같은 성정의 사람이라 할 때 그리스도가 중심인 그 한 역사와 떠나서 말하는 것인가? 할 때에 엘리야 자신이 가졌던 투쟁을 우리 역시 같은 신앙 투쟁(계12장)을 가진다는 의미다. 즉 종교적 성품이 같다는 의미로서 성정이 같은 것이 아니라 엘리야 역시 큰 신앙 투쟁을 치뤄야하는 신앙의 부르심을 받았다는 것에서 같다는 것이다.

5) 반트비르는 콕펠트의 유형론에 근거하여 “모든 유형(반트비르는 “본”으로 봄)은 그리스도에 의해 가고 그분 안에 존재하게 된다.” 그래서 구약은 신약에 대해 구속사의 증거, 예비적인 미성숙한 구원의 증거이며 무엇보다 예언하는 예언이다. 신약의 특징은 현재를 과거의 구속사와 관련지우는 것으로 본다. 이것은 반트비르에게 대단히 중요한 성경해석의 원리를 주었다. 유형론적 성경관은 성경을 위대한 구속사적 연관으로 보는 것이다. 그러니 반트비르에게 “본”은 종교적 평행선들이 아니라 서로서로 구속사적 관계는 갖는 각이라고 본 것이다.

이와같은 식으로 반트비르는 그 당시의 도덕주의적 주관주의적 설교를 반대하였다. 특히 그 당시 화란 교회에 깊이 침투해 있었던 주관주의와 심리학의 경향에 반대하였다. 반면에 홀베르다는 교의학적 설교에서 오는 객관주의 위협에 빠져 구속사가 단지 예화 정도로 끝나는 것을 강하게 반대했다.

4. H.J. 스킬더(H.J. Schilder, 1916-1984)

홀베르다에 이어 1953년에 화란 캄펜 신학교 구약교수로 취임한 이래 그는 교회의 신앙고백에 충직한 구약학자로 일관했다. 그의 신학방향은 교회를 지향하는 것으로써 교회직분에 충성하는 신학이었다. 그리하여 신학교육에서 직분과 교회를 분리하면 추상적이 된다는 것이며 언필칭 신학은 자유로운 학문이어야 한다지만 교회 고백 안에서 행해져야 한다는 것이 그의 신조였다. 그러므로 하나님의 말씀은 신학적 대상이 아니라 살아계신 말씀으로 청중에게 전달되어야 하는 것이다.

그러므로 스킬더의 사역방향은 구원사적인 것으로 정의되고 있는 것이다. 여기에서 구원사는 학문적, 해석학적 범주가 아니라 신앙의 현실성인 것임을 내포하고 있다. 그

가 홀베르다의 후계자임에도 불구하고 그의 “반교의적 입장”을 수정하는 태도로 나아간다.

1) 그의 사역 기간 중에 싸워왔던 것은 거짓된 딜렘머들—교회의 연대와 지역교회, 교회에서의 개인과 공동체, 교회와 “나”, 고백대 교의, 신앙대 학문, 율법대 사랑, 예수 그리스도와 십자가에 못박힌 것 외에는 전하지 않겠다는 변호, 구원사와 모범등—이었다. 그러나 그가 당면했던 모든 주장에서 발견한 것은 언약의 현실성을 하나님과 그의 백성사이에서의 실제 살아있는 언약으로 받아들이는 것이었다. 예수 그리스도께서 은혜계약의 근본을 이루고 있음을 봄과 동시에 이 언약 속에 있는 인간을 생각하는 것이다. 아마, 스킬더가 전대의 어느 개혁주의자들의 유산보다도 폭 넓은 시야를 가진 점이 있다면 살아계신 하나님의 말씀을 뒤로하는 사람 중심의 주관주의를 철저히 제쳐 놓으면서도 동시에 그 말씀이 인간에게 지향하고 있음을 알고 성경의 경건한 인물들에 대한 개혁주의적 생각을 폭넓게 하는 점이라 하겠다. 그러기에 그의 생각에는 믿는 신자 신앙의 본질, 개종의 기적, 직분, 교회본질, 교회언약, 성례, 자아검토, 신앙, 그리스도의 본성등이 큰 몫을 차지함을 볼 수 있다.

2) 스킬더의 사상 중 중요한 것은 하나님의 백성, 곧 교회는 시대를 초월해서 하나의 계속성(continuum)을 가진다는 것이다. 즉 오늘날과 구약시대 사이에는 역사적 연속성을 가진다. 그러하기에 모범주의적 취급의 모범은 제외되어야 한다는 것이다. 전대의 신자들은 하나의 언약 안에서 모든 시대 전체의 하나님의 백성과 함께 살게 된다는 것이다. 우리가(다윗의) 시편을 연구할 때에 사무엘서를 옆에 두고 읽어야 하되 억지로 성급하게 시편의 형편을 어떤 사무엘서의 상황과 연결시키지는 못한다. 또한 시편을 전진하는 구원사와 전체 하나님의 교회와 그리스도 안에서, 그 하나님과의 향속적인 언약자라는 관계에서 보아야 한다는 것도 사실이다. 즉, 시편의 독특한(einmalig) 계기들을 모범적으로 연결시켜서는 안된다는 것이다.²⁷⁾

그러니 성경에 기재되어 있는 구속사는 우리의 전대 역사라는 것이다.²⁸⁾ 그래서 스킬더는 구약역사가 우리의 역사이라는 인식을 가진다. 즉 우리의 개인적 생활의 진행, 심지어 죄의 수렁까지도 이와 관련된다는 인식을 하고 있다.²⁹⁾ 그리하여 스킬더 자신의 주장은 우리들의 밖에 있기 때문에 으레히 추상적이라고 생각하는 “역사 특징”(geschiedmatigheid)과 우리의 구체적 존재에 관계하는 “실제적 의미”(aktueel-praktische betekenis)와는 서로 분리되어 생각할 수 없다는 것이다.³⁰⁾ 동시에 우리가 실제적인 거리를 인정할 수밖에 없는 것은 아무리 하나님의 약속이 성취되었다 할지라도 구원사는 계속 앞으로 나아가고 있기 때문이다.³¹⁾

27) H.J. Schilder, *Angenda bij Studie van het Oude Testaments* (Kampen : van den Berg, 1980) p. 61.

28) Schilder, *Het Schrift dat niet verslijt*, (Kampen : van den Berg, 1983), p. 21.

29) Schilder, *In Sion het Woord Nahij* (Groningen : Bert Gert) 1976, p. 16.

30) Schilder, *Het Schrift* p. 26.

31) H.S. Schilder, *In Sion is het Woord nabij* (Groningen ; Bert Gort Druk, 1976) p. 169.

또한 계시사 역시 그 당시 아브라함에게 충족하였던 것이었지만 우리에게서는 부족한 것이다.³²⁾ 분명코 하나님께는 전진이 있고 바로 여기에 언약의 항구성이 있다. 즉 하나님이 한 백성을 찾아서 계속 보존해 가신다. 또한 언약의 요구 역시 계속 인간을 부르고 또 하나님의 백성이 신실하기를 요구하고 있다. 하나님의 백성에 대한 하나님의 신실한 사랑이 구원사 과정에서 강조하고 있는 것이다. 그러나 하나님의 사랑과 신실과는 달리 이 언약에 대한 인간의 응답은 그 역사성에 항구성을 지니지 못한채 그 질과 내용에 있어서 많은 차이를 나타내었다.³³⁾ 구원사 기술에서 인간의 응답에 관한 구원사 설교에 모범이 위치를 가진다. 그렇지만 응답하는 인간이 표준이 아니라 오로지 하나님의 요구, 여기에 근거한 그의 사랑과 신실만이 표준이다. 죄가 역사를 움직이는 것이 아니고 하나님의 약속, 은혜, 진실, 그 배후의 기쁘신 뜻이 역사를 살아 움직이게 한다.³⁴⁾

3) 스킨더가 구원사와 관계해서 모범을 생각한 이유는 우선 그가 성경에 “모범”의 존재가 있다는 문제와 본문을 모범주의적으로 취급하는 문제와는 구분을 지우기 때문이다.³⁵⁾ 그리하여 방법으로 모범주의를 Sola Scriptura 원리와는 대치되는 것으로 절대적으로 반대한다. 즉 성경의 역사 본문은 절대적으로 구속사적으로(heilshistorisch) 이해되고, 이야기되고, 설명되고, 발언되고, 숙고되어야 한다는 것이다.³⁶⁾ 그러나 모범주의는 반대하지만 구속사 범주안에 모범에 대한 정당한 위치와 권리는 인정하고 있다. 이점에서 스킨더는 성경의 역사 본문 중 오늘 우리가 걸어야 하는 교훈적 경향을 찾을 수 있다는 것에서 더욱 분명히 말하는 것 같다. 그리스도가 사역한 것에 “모범”을 두어 우리들의 일상생활은 그 모범을 닮는 것이다. 그러나 이것은 그리스도가 그렇게 하신 것에 대한 결과로 나오는 것이지 그 관계가 껴꾸로는 아니라는 것이다. 스킨더가 예를 드는 것은 룿 2 : 4 인데 거기에 보아스가 밭에와서 베는 자들에게 인사했다는 것은 그야말로 좋은 관계를 의미하는 것으로써 고용주와 일꾼이라는 사회관계에 좋은 예가 된다는 식의 것이다.

이 좋은 관계의 예를 갖고서 이 장의 의도가 그렇지 않다고는 할 수가 없다. 이 하나님이 주신 좋은 관계를 현실로 받아 들여 우리 생활에 적용해야 한다. 그러나 알아야 할 것은 이 관계는 룿기의 성격 곧 4장의 결론, 즉 “왕의 역사”(de konings geschiedenis), 다른말로 하면 성부 성자 성령이 함께 역사하는 구속역사와 떠나서 생각해서는 안된다는 것이다. 성경(본문)자체의 성격을 떠나서 생각될 때에 1장은 이민 생활교훈, 2장은 사회생활교훈, 3장은 도덕생활교훈, 4장은 교회정치에 관한 교훈

32) Schilder Agenda, p. 12.

33) Schilder, Rachel's Troost (Goes, 1960) p. 16.

34) Schilder, Het Schrift p. 137.

35) Schilder, Het Schrift dat niet verslijt, p. 16.

36) 상계서 p. 94.

으로 전락되고 만다는 것이다.³⁷⁾

여기에 문제가 되는 것은 하나님 말씀의 적용 문제인데 이것은 기술되어 있는 말씀이 인간을 통하여 일어난다는 뜻이 아니다. 왜냐하면 인간 행동은 하나님 행동에 대한 반응으로 보아야 하기 때문이다. 스킨더가 말하는 대로는 성경의 인간이 하나님의 약속사, 그의 구원의지의 도구에 지나지 않는다고 한다.³⁸⁾

더욱 근본적인 문제는 하나님이 자기 백성에게 자신을 어떻게 계시하셨으며 어떻게 자신을 지금 알게 하시느냐하는 것이다. 여기에 대해서 어떠한 인간도 설교를 담습한 다거나 하는 것이 비슷하게 따라 가는 식의 문제가 아니라 우리는 믿음으로 따라 가며 우리 자신의 형편에서 하나님의 말씀과 구원에 응답하여 우리의 위치를 하나님의 언약에 들어가게 하는 것이다.³⁹⁾

이런 관점에서 볼 때 “구속사”란 단지 구원 계시 뿐만 아니라 언약사, 심판사등 폭넓은 의미를 가진다.⁴⁰⁾

그리고 구속사를 “기독교적 중심적”(Christocentrisch)이라고 하기보다는 “하나님 중심적이며 그리스도적”(Theocentrisch en Christologisch)이란 말로 대치한다.

4) 스킨더교수는 성경자체가 처음부터 구속사를 제시하며 취급하고 있음을 보여준다. 그것을 보여주기 위해 구약에 보존되어 있는 기도들을 연구하였고⁴¹⁾ 또한 출애굽기에 노래한 찬양이 그러하며⁴²⁾ 광야시대의 시편들이 그러하다는 것을 보여 주었다.⁴³⁾ 그리고 역대기서는 왕권시대 부터 메시아적 경향으로 서술하고 있으며⁴⁴⁾ 선지자들이 그들의 설교에 구속사를 말하고 있음을⁴⁵⁾ 지적하고 있다.

오늘날 구약학도 그 전승사 개념을 가지고서 개혁주의 성경관에 영향을 미치고 있다. 그들은 성경에 여러층의 전승의 다양성과 신학들이 있음을 보고서는 하나님에 대한 인간의 증거들을 탐구하고 그렇게 믿어 왔던 바의 역사를 재해석하고 현실화하였던 것을 찾아 내는 것이 저들 신학의 임무라고 했다. 이에 반하여 스킨더는 다음과 같이 말한다. “성경은 교회 신앙고백의 기초다. 성경 자체는 그 나름대로의 표현으로 교회 신앙고백은 많이 포함하고 있다……그러나 성경은 기능적으로 하나의 신앙이 되는 것이 아니며 그 수집도 아니며, 다소 신앙 고백적 특징을 갖고 있는 책이 되는 것도 아니다”고 한다.⁴⁶⁾

37) Schilder, Richtenen en Ruth : een vacature vervuld (Kampen ; J.H. Kok, 1982), p. 69.

38) Schilder, Het Schrift. p. 17.

39) Schilder, Rachels Trost (Goes, 1960) p. 16.

40) Schilder, Orientatie in de Theologie (De Venter ; Salland B. V, 1974) p. 39.

41) Schilder, Het Kerkscckig Biedt Behouden Vaart (Kampen : van Berg, 1981) pp. 79-123.

42) Reformatie 535.

43) Schilder, Agenda. p. 141f

44) Schilder, Het Schrift, pp. 117-136.

45) Agenda p. 143 Het Schrift. p. 20f

46) Orientatie in de theologie p. 35f

스킬더는 이렇게 전승사를 반대하면서 계시사를 주장하는 것이다. 그는 하나님의 말씀의 다양성 가운데서 이 말씀을 말하는 자 안에 있는 통일성을 주장한다.⁴⁷⁾ 그리고 또한 스킨더가 부언하는 것은 성경 자체가 하나님 입에서 나오는 말씀에 대한 응답사로 특징되는 발전”의 여지는 있다고 말한다.⁴⁸⁾

5) 스킨더는 구약해석에 “아직도 멀었다”(nog niet)는 개념을 반대한다. 물론 구약이 그리스도 도래에 대해 모든 면에서 예비적이라는 점에서는 구약이 여러가지 면에서 “빈곤하다”고 말할 수 있다. 하지만 이것 때문에 구약의 진실된 “풍성한 면”(rijkdom)을 도외시해서는 안된다는 것이다. 예컨대 연애시절의 사랑에 비해 결혼 생활의 사랑 정도가 깊다 할런지 몰라도 그 사랑은 진실된 사랑이었고, 그러기에 후의 결혼생활의 사랑과는 원리적으로 같다하겠다. 구약시대에서도 오실 그리스도, 아직 태어나지 아니한 하나님의 아들이 실제로 임재하고 활동하고 있는 것이다. 골고다의 부활에서 얻어지는 모든 유익점들이 모든 믿는자에게 미리 분배되고 있었다. 시편에서는 얼마나 사죄와 성도의 교제를 말하고 있는가! 그러하기에 사이비 구원사적 취급들이 그렇듯이 구약에서는 속죄가 없다고 하는 식으로 해석은 안된다(예컨대 칼세이우스). 구약이 아직도 빈곤하다하지만 열왕기서 다음에 쓰여진 역대기서에서는 “보다 작은” 솔로몬의 영광과 가치 가운데서 “보다 큰” 솔로몬 곧 그리스도를 예표하고(gentoon-gesteld)있음을 본다. 스킨더 자신의 결론은 “예비성과 한계성은 그 계시의 사실성과 가치성을 변경하지 못한다”는 것이다.⁴⁹⁾ 이렇게 스킨더교수는 구약언약의 “풍성함”을 드러내어 그리스도의 유익한 점들이 그 당시에 배분되도록 하는 신학을 강조한다.⁵⁰⁾

6) 이와 관련해서 스킨더교수가 반대하는 사실 하나는 하나님께서 구약에 이미 확실히 자기 구원을 계시하시는 현실성을 무시하고 “그리스도로 직통”(lijnen naar christus)하는 식의 일반성을 지적한다. 이러한 구약의 과소 평가는 “아직도 멀었다”는 것만 일방적으로 강조하는 결과가 되리라는 것으로 본다. 스킨더는 이러한 구약 접근을 “반동적 구속사적 방법”(een reaktionaire heilshistorische methode)이라고 부른다.⁵¹⁾

5. S. 크레이다누스(Sidney Greidanus)

성경의 역사적 본문이 어떻게 전파되어야 하는가의 문제를 갖고 모범적 설교론자들과 구속사적 설교론자들 간에 심각한 논쟁이 있어왔다. 각각 주석과 설교 규칙들에 대

47) Het Schrift. p. 34.

48) Reformatie xxx viii p. 13.

49) Agenda p. 11.

50) In Sion p. 170f, Het Schrift p. 225.

51) Agenda p. 11.

한 형태들을 나름대로 주장하였지만 지금까지 그 당시 주간지들에 실린 논문들에 대한 종합적 평가가 없었다. 이런 이유로 해서 S. Greidanus가 화란 자유대학에 제출한 학위논문에서 이 작업을 했는데 그것이 Sola Scriptura(Toronto 1979)라는 제목으로 출판되었다. 그 당시의 많은 논쟁들이 요약되어 있으며 또 그 지상논쟁들이 화란 개혁교회가 투쟁하였던 전체 맥락에서 매우 잘 제시되어 있다. Greidanus는 결론 부분에서 역사적 본문들에 대한 분석적 비판과 함께 간단하면서도 적극적인 결론을 제시하고 있다.

(1) 크레이다누스 박사가 본대로는 구속사적 설교론자들이 “주관-객관”도식을 반대하였던 것은 구약역사 이야기를 바르트적으로 해석하는 것에 대한 반대에서 뿐만 아니라 여러가지 교리 논쟁들(예컨대 주관주의와 “표징설교”Kenmerkenprediking : 어떤 표징들에 의해서 어떤 자가 그리스도 안에 있다든지 혹은 그의 신앙이 순수하다고 판단하는 설교)에 반대하여 언약을 강조하였기 때문이다.

그리고 구속사적 방법을 반대하는 자들은 구속사적 방법이 설교본문을 이원론적으로 취급하는 것 때문에 반대한다.

즉, 한편으로는 본문을 그리스도의 오심으로 지향하는 하나님 사역의 큰 전체의 한 부분으로 보는 것이고 다른 한편으로는 본문을 전체 통일성과 분리하여 그 본문에서 인간행위에 여러가지의 경고와 격려의 모범들을 오늘날의 교회를 위하여 유추해 내는 것이다. 첫 것은 역사적, 객관적 구속진리만을 강조하는 주석 노선에서 발견되는 일이고 후자는 과거와 오늘을 연결, “적용하는” 유추노선(심리적, 도덕적의미)에서 볼 수 있는 방법이다.⁵²⁾

(2) 또한 크레이다누스 박사가 본 것은 하나님의 말씀에 의해 존경되어야 한다는 열정에 의해 그렇게 한 반면 모범적 방법론자들의 열려는 구속사적 방법론자들이 구체적인 회중에 도달하지 못하고, 설교가 그 적응성에 있어서 실제적 적용력을 상실하는 것이 아닌가하는 동기에서 비롯되어졌다는 것이다.

그래서 구속론자 홀베르다가 말하기를 “성경은 많은 역사를 포함하는 것이 아니라 한 역사를 포함한다—하나님의 부단히 전진하는 계시, 하나님의 항존 전진하는 구속사역의 한 역사이나 성경에 등장하는 여러 인물들은 이 한 역사 안에 그 자신의 특별한 위치를 차지하고 있으며 그 역사에 대해 그들의 특별한 의미를 가진다. 그러므로 우리는 모든 기사들을 구속사의 중심인 예수 그리스도와의 관계, 그 연합관계에서 이해해야 한다”라고 하였다.⁵³⁾ 구속사론자들이 비난을 받는다고 하면 그것은 이 자만적 확신에 있는 것이 아니라 하나님의 말씀에 대한 열심에 의해서다.

그래서 스킨더는 “말씀 그 자체가 제시하는 규범에 우리의 생각을 복종시키는 것이

52) Sidney Greidanus, Sola Scriptura; Problems and Principles in Preaching Historical texts (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979) pp. 60, 73, 93, 134, 141.

53) Greidanus, 상계서 p. 41.

하나님의 말씀에 대한 유일하고도 합당한 일이 아닌가?”라고 스킨더는 반문하고 있으며⁵⁴⁾ 홀베르다는 “구속사적 방법에 따라 구성되는 많은 실제적 결과에 대한 것이 아니고 더 나은 결과들에 도달하기 위한 정당한 방법에 대한 것이다”라고 하였다.⁵⁵⁾

크레이다누스는 이 구속론자들의 방법은 종교개혁의 “오직성경” 곧 하나님 말씀에 대한 열정에서 동기 되었다고 평가한다.⁵⁶⁾

반면에 모범주의자들의 관심의 근본 동기는 설교의 “적용성”에 관한 문제이다. 이들이 비판하는 것은 구속사적 방법을 배타적으로 사용함은 구속사론에 대한 객관적 보고, 단순한 강해, 강의, 실제적 상관성이 없는 설교로 이끈다는 것이다. 이러한 위험을 없애기 위해 모범주의자들은 모범적 “요소”의 합법성을 견지하기 원한다. 이들은 단순히 개관적일뿐 아니라 주관적인 것, 단순히 주해만이 아니라 적용, 단순히 하나님의 행동만 아니라 인간의 응답도 원한다.

이들은 구속사적 방법을 반대하는 것이 아니라 이 방법이 모범적 요소를 제외하는 것을 반대하는 것이다.

그래서 모범론자들은 이것 아니면 저것 “(either-or)이 아니라” 양쪽 다(both-and)라고 한다.

이러한 모범주의자들이 공감할 수 있는 걱정을 한다고 생각되는 것은 “주관·개관” 생각 구조에 메이던 역사적 본문인 경우 객관적, 즉 방관자의 입장에 서게 되어 그 본문이 도무지 회중에게 적용되지 않는다는 것이다.

그런데 모범설교는 이러한 부족한 점을 메꾸어 주는 가장 도덕적 성격의 적용을 말하므로 역사적 거리와 하나님 사역, 즉 구속이 평준화된다는 것이다. 그 방법은 본문을 심리화함으로, 영해화함으로, 또 도덕화함으로 본문과 오늘을 연결시킨다.⁵⁷⁾

(3) 또 크레이다누스는 모범주의자들과 구속사주의자들이 논쟁을 벌이는 주요 원인과 배경을 살핀다.

그 첫째가 하나님의 계시와 하나님의 언약 성경에 대한 서로 다른 성경관을 가지기 때문이고 둘째는 화란 개혁교회 안에 있었던 주관주의와 경건주의에 대한 투쟁에서 왔고, 셋째는 T. Hoekstra가 특징 지어준 “주해-적용”구조로 인해서 양면성 때문이라고 했다.

화란 개혁교회의 논쟁이 하나의 공식으로 해결할 수 없는 성격을 갖게 된 것은 영적 통찰력에서 차이가 남으로서 하나의 신학이 발전된 것이기 때문이다.

크레이다누스는 이들 논쟁의 최대 포괄적인 이슈는 “결국 이 교리적 차이점들을 결정하는 구속 계시에 대한 서로 다른 견해이다”라고 했다.⁵⁸⁾

54) Ref. X(1930) p. 203.

55) Holwerda, Begonnen, p. 80.

56) Greidanus, 상계서 p. 173.

57) Greidanus, 상계서 p. 43, 86, 136, 139, 152.

58) Greidanus, 상계서 p. 26.

더 구체적으로 말하면 은혜계약이 “주요한 전투가 벌어지는 전선의 요인”이라고 한다.

그 이유는 계약사상이 전 성경의 계시를 지배하며 따라서 우리의 신앙생활과 설교에서 그 중심적 위치를 차지하기 때문이라고 한다.⁵⁹⁾

크레이다누스는 데이크(Dijk)의 말을 인용하면서 화란개혁교회의 논쟁의 배경을 지리적, 역사적 측면에서 심층분석하여 다음과 같이 말한다.

1) 화란 경건주의 특징은 주관주의로서 신자의 경험을 강조하며 개인주의는 언약사상과 교회의 의미에 대해서 안목을 갖지 않으며 영지주의는 기독교 삶을 내면화로 환원시킨다.

2) 재세례파의 오류, 즉 물질-영적, 자연-은혜, 땅-하늘과 같은 이원론적 세계관을 갖고 있어 이것이 주관주의와 영지주의로 이끌었다.

3) 합리주의적 의미를 가진 객관주의로서 이는 신앙대상을(fides quae creditur) 과 대평가하여 하나님의 계시를 어떤 논리적 범주나 폐쇄된 신학체계에 가두어서 오직 이성만이 이 대상들을 성경에서 걸러낼 수 있다고 하는 것이다.

4) 스피노자의 합리주의 아니면 주관주의의 자아검토라는 성찰(introversion)이 중심이 되므로 그리스도 안에 확신을 갖기보다는 자기 분석 검토에서 찾는다.⁶⁰⁾

마지막으로 “주해-적용”이라는 양면성 논쟁이 혼란케 하였다. 주해를 먼저하고 그 다음 적용을 하는 것처럼 이원론적 구분을 하므로 논쟁이 가열되었는데 Hoekstra는 “그러나 우리가 형식적으로 적용부분으로 나눈다해도 실제적으로 설교는 항상 하나님의 말씀의 주해며 적용으로 남는다”⁶¹⁾라고 했다. 어쨌든 크레이다누스는 모범적 방식을 포기하기 원한다면 그에 따른 여러 의미를 안고 있는데 모든 분야에 성경 사용을 재고해야 하는 그런 것이다 라고 한다.⁶²⁾

(4) 크레이다누스 자신은 “주제설교”(thematic preaching)의 필요성을 주장한다. 사실 이것을 강조한 이는 Hoekstra였다. 스킨더교수가 후크스트라를 추모하면서 이렇게 말했다. “후크스트라에 의해 가르쳐진 설교 기교는 본문의 모토 설교를 피한다. 그것은 설교자로 하여금 자신의 사상을 전하도록 하는 것이 아니라 본문이 말하도록 하는 것이다. 그것은 본문을 자기 사상을 걸어두는 벽걸이로 만들어서 온갖 비개혁주의적이며 부정적인 경험을 하는 것을 막는 것이라고 한다. 후크스트라가 공헌한 점은 주제설교였다”라고 한다.⁶³⁾ 그런데 크레이다누스가 후크스트라에게 본 것은 주제설교를 강조함에 있어서 설교의 통일성을 보존하려 한점은 좋으나 본문의 주사상이 설교의 주체가

59) Greidanus, 상계서 p. 60-93.

60) Greidanus, 상계서 pp. 34-37.

61) Gereformeerde Theologisch Tijdschrift XXXII (1932) p. 56.

62) Greidanus, 상계서 p. 12.

63) Greidanus, 상계서 p. 162.

되어야 한다는 것과 따라서 본문에서 간취된 주사상이 본문의 모든 요소들을 그 정당한 위치에서 보아야 한다는 것이 결여되고 따라서 주제가 본문에 의해 결정되는 것이 아니라 본문을 보는 자의 관점에 의해 결정된다는 점이다.

(5) 크레이다누스는 구속사론자인 스킨더의 구조주의, 사변주의, 객관주의를 비판한다.

구속사적 성경해석의 “오직 성경”이라는 모티브의 충정은 좋다 하겠지만 스킨더가 말한대로 성경을 통일성과 전진이라는 역사 구조 안에 가두어 두면 여러가지 어려운 문제에 봉착하게 된다는 것이다.⁶⁴⁾ 즉

- ① 성경은 여러 다른 중첩되는 역사기록을 갖고 있어 무모하게 하나로 전환할 수 없다는 것이다.
- ② 성경의 많은 이야기, 사건들의 연대를 정확하게 측정할 수 없다는 것이다.
- ③ 이렇게 되어 있는 본문을 갖고는 적응성 있는 방법으로 설교 할 수 없다는 것이다.

사정이 이러하니 크레이다누스가 본대로 구속사론자들이나 모범론자들이 다 같이 이 성경 본문 배후의 원래 사실을 알아보려고 하는데 전자는 하나님의 원행위에 대해서 후자는 거기 기술되어 있는 백성들의 행위편을 살필려고 한다.

그러나 크레이다누스는 역사적 사실들의 불확실성 때문에 어느 하나도 본문 내에 있는 사실자체에는 이르지 못한다고 말한다.⁶⁵⁾ 크레이다누스 자신은 역사적 본문의 성격을 볼 때에, 즉 역사적 본문들이 이 사실들을 알려 주려는 정도가 아니라 그 당시 교회에 적응력 있는 방법으로 사실들을 선포하는 것이라고 한다.

(6) 이와 관련해서 크레이다누스는 홀베르다를 비판하는 점은 그가 본문과 역사 사실을 동일시 한다는 것이다. 크레이다누스 자신은 본문을 갖고 설교하기를 강조한다. 크레이다누스가 말하는 본문이란 이미 전달된 케류그마적 통일성이지 같은 사건, 서로 다른 기사들의 조화에 연연하는 것이 아니다. 또 그 본문의 기능과 목적을 그 자체 성경책과 관련해서 주석하는 일이다.

이 말은 사실들이 아니고 본문이 설교되어야 한다는 것이다. 설교주석의 출발점은 구속사에 있는 것이 아니고 본문안에 있다고 한다.⁶⁶⁾ 이렇게 함으로서 구속사론자들이 사실들을 객관적으로 제시함으로써 오는 불가피한 객관주의를 피할 수 있다는 것이다. 이 객관주의에 반대하여 모범주의자들은 또한 정반대의 주관주의 요소를 더욱 강조하게 되어 객관—주관이라는 딜레마에 서로 빠지게 되었다는 것이다.⁶⁷⁾

(7) 크레이다누스가 일반적으로 우려했던 사실의 하나는 구속사적 방법의 지지자들이

64) Greidanus, 상계서 p. 174.

65) Greidanus, 상계서 p. 212.

66) Greidanus p. 213.

67) Greidanus p. 211.

“적용”면에서는 미흡하지 않나 하는 것이다.

역사 안의 하나님의 사역에 대한 객관적인 이야기를 하다보면 회중에게 구체적인 하나님 말씀이 “미치지”(arriveren)못한다는 것이며, 또한 성경을 모범으로 사용하는 것을 거절하므로서 구속사론자들은 실제적 말씀 봉사를 불가능하게 하는 것이라고 한다. 그래서 구속사론자인 스킨더의 설교는 설교라기 보다는 연설이며 강연이라는 것이다.

그의 설교는 “지적인 것이 특징”이요, “압도적으로 객관적”이며, 적용이라 하는 것이 겨우 “귀 있는 자는 성령이 교회에게 하시는 말씀을 들을찌어다” 정도 이므로 적용을 무가치한 것으로 여기는 것 같은 의구심을 자아내게 한다는 것이다.⁶⁸⁾ 크레이다누스가 또한 수긍하는 것은 주관주의와 맞싸우다 보면 객관주의의 위험이 상존한다는 것이며 그 당시 하나님의 사역을 서술하다보면 목적에 이르지 못하는 구원사적 설교가 되는 단순성과 자연성에 권면하는 정도가 된다는 것이다.

그런데 이러한 메마른 객관주의를 치유하는 방법이 무엇이겠는가? 이것은 하나님의 말씀의 성격을 존경하는데 있다고 필자는 본다.

하나님의 말씀을 성령의 살아있는 말씀으로(gericht) 그리스도의 교회에 말씀하고 있음(geadreseerd) 알아야 한다. 성경은 언약의 책이다. 성경의 역사적 본문의 주해에 있어서 매우 세밀하고 특수하게, 또 구체적으로 제시되며 여기에 교회가 하나님을 배우고 어제나 오늘이나 동일하신 하나님을 인정하는 것이다. 엄격하게 성경책 계열에 따라 주석하다보면 그것은 곧 구속사로 나타나며 또한 자연스럽게 적용하는 것이 나타난다.

같은 하나님이 히13: 8에 의하면 그의 아들 그리스도 예수 안에서 우리에게 말씀하시는 것으로 나타남으로서 역사적 거리가 가교되는 것이다.

또한 이러한 성경책대로 엄격히 주석하면 인간에 대한 하나님 은혜의 영광스러움, 하나님 백성의 죄와 덕들이며 백성 생활 속에서의 능력도 동인들이 드러난다. 성령께서 성경기자들에게 영감시킬 때에 그 동일한 성령이 우리와 우리 세대를 감안하였다는 확신을 갖고 주석한다.

그러니 구속사는 고사된 객관주의가 아닌 것이다. 구속사론자의 설교가 적용은 무시할 수 없다는 단적 증거는 이 논쟁의 결과로 교회가 갈라진 후 스킨더가 자기가 논박하는 주관주의적 개인주의적 유형의 모범 요소를 소개한 것은 아니지만 성경이 사건의 빛에서 읽혀져야 한다고 하므로서 모범적 설교에 대한 여지를 남겼던 것이다. 즉 1946년 8월 3일자 “Reformatie”에서 “누가 끝장을 내겠느냐?”(Wie maaker een eind aan?)는 제목으로 말1: 10에 근거하여 성경을 명상하면서 하나님의 집의 타락을 종식시키라는 말라기의 호소가 그리스도 안에서 성취되었음을 가르치고 있다. 이 성전을 청결하게 하신 분은 우리에게 집사의 봉사를 하기를 요청하고 있는데 즉 법을 사칭해서 성

68) Greidanus, 상계서 p. 180, 188.

전의 규칙과 교회질서를 짓밟고 마음이 굳어 있는 성전을 공격하기를 바라고 있는 것이다. 이에 스킨더는 옛날의 우상숭배 죄와 자기 당대의 화란 총회와 교권주의 죄악을 연관시키면서 교회 안에 있는 죄를 책망했던 것이다. 이러한 스킨더의 주석에 대해 베르카워는 이러한 역사적 본문에 대해 역사적 해석을 무시하는 행위는 “주석의 타락”(verval der exegese)이라고 하고는 스킨더가 구약에서 화란 총회와 교회와 갈라져 나간 후 교회의 운곽을 알아차렸다고 빈정거렸다. 크레이다누스는 베르카워의 이 말에 동조하면서 구약을 갖고 이런 식으로 스킨더가 총회와 교회의 운곽을 규정한 결과 본리가 불가피했다고 한다.

그리고 크레이다누스는 홀베르다 역시 갈라진 이후에 “변화”를 가져왔다고 지적한다.⁶⁹⁾

그러나 구속사론자들에 대한 위와 같은 비판은 그들이 교회의 명백한 타락에 대한 선지적 공격을 함에 본문에 따른 주석을 했다고 보는 대신, 단순히 모범적 요소에 심취했다는 식으로 돌려 마치 구체적인 적용을 안하는 사람으로 나타나는데 있다. 적용을 하되 주관주의적으로는 하지 않는다는 것이다.

(8) 크레이다누스는 종교개혁 이후로 개혁교회들 안에서는 성경연구의 모범적 접근 방식이 교회정치, 예비, 설교, 해석학에 영향을 미쳤다고 한다. 사도적 교회의 영향을 받아 그러했다고 한다.⁷⁰⁾

그런데 이 말은 스킨더와 홀베르다가 “본”(exemplum)을 반대한다는 전제에서 한 말이다. 그러나 사실은 그들은 그런 의미에서 한 것이 아니고 다만 본문이 하나님의 구속사의 통일성과 전진 역사에서 이탈되어 본문이 교육학적—예화적 기능을 하지 못하게 된다는 것 뿐이다.⁷¹⁾

그리고 이들이 “사도교회의 본”이라고 할 때 마지막 시대 우리를 위한 신약의 규범적 계시로 세워 우리의 표본이 되게 하였다(고전10:11)는 말은 사도시대와 우리시대와 역사적 거리가 있음을 인정함과 동시에 오순절시대의 하나님의 결정적 말씀에 대한 존경에서 나오는 것이다.

그러니 크레이다누스가 잊은 것 하나는 성령의 사역과 성령시대의 성격문제이다. 부연해서 설명한 것은 성경이 규범이 된다는 확신을 스킨더는 “성경안의 모순점들?”(Tegenstrijdigheden in den Bijbel?)에서 다음과 같이 개진하고 있다.

- 1) 성경에 모순이 있다고 하는 비평가들 처럼 성경의 무오류성을 부인하면 그 권위도 무너진다.
- 2) 성경의 무오류를 변호할 수 있는 모든 무기를 강구해야 하는데,

69) Greidanus, 상계서 p. 53, Note. 195.

70) Greidanus, 상계서 p. 107.

71) 예컨대, Holwerda, Gereformeerde Theologisch Tijdschrift 1942, 12월 43호, pp. 356-7.

㉠ 할 수 있는 한 본문 비평주의들을 사용하지 말고 모순되는 듯한 것들을 조화시켜라.

㉡ 본문 비평의 최대의 무기는 건전한 본문 비평을 하는 것이다.

3) 성경 내용에 모순되는 듯한 것들은 성경이 인간이 말하는 듯한 태도(anthropomorphic)로 말하는 것 때문이며 또 계시 전진에서 볼 때 모순이라고 하는 것도 더 발전하는 것 이외 아무것도 아니다.⁷²⁾

4) 또 하나의 무기는 특히 복음서의 차이들을 설명하는데 사용되는 무기는 저자의 의도며 목적에서 찾아야 한다.

스킨더의 이런 합리주의적 반박도 성경이 한 저자로 부터 오는 성경의 통일성을 믿는 신앙에서 동기된 것이다. 바꾸어 말하면 여러 성경책들의 목적의 다양성을 인정할 때 공정을 기하는 것이다.

크레이다누스 자신도 자기 책에서 이 사실을 인정한다.⁷³⁾

제 5 장 개혁주의자들의 구속사 개념에 대한 평가와 결론

결국 개혁주의자들의 관심은 신자가 성경을 어떻게 읽어야만 하며 그리스도 안에 있는 하나님의 놀라운 사역을 어떻게 이해하는가를 아는 문제다. 하나님은 우리 인간 역사속에 우리가 걷고 있는 땅 위에 자기 구속사역을 이룩해 놓으셨다. 우리는 이 위대한 하나님의 사역을 단편화할 수 없는 일이며 우리의 개인 구미나 제한된 지평선안에 적용하여 극소화할 수 있는 일이 아니다.

우리는 성경 읽는 자에게서 온갖 종류의 그릇된 구속사관에 근거하여 성경을 곡해하는 것을 보게 된다. 성경 이야기의 세세한데 까지 근거를 둔 값싼 유형론적 해석이며, 주관주의적이며 개인주의적 심리학적으로 이해하려는 것, 그럼으로써 결국 도덕적 설교가 되는 경우 아니면 성경을 예화정도 삽화 정도의 도덕군자책으로 본다든지 아니면 정 반대로 성경 이야기의 세세한것까지도 그리스도로 지향하는 노선과 우리를 향한 노선으로 평행시켜 억지로 두들겨 맞추는 등의 곡해다.

이런 모든 오류를 벗어나기 위해서도 우리는 예수 그리스도 안에 있는 하나님 자아 계시로 돌아가야만 한다. 이럴 때만이 우리는 근본주의적 성경 사용, 이단적 해석, 정치적, 경험적 신학 등 온갖 종류의 오류들을 막을 수 있다.

화란 개혁주의자들이 고심했던 문제들은 성경을 교육적 삽화 정도의 “모범”으로 전락되어서는 안되며, 성경 사용에 단편적 원자적 해석을 하므로 역사성이 결여되는 평

72) K. Schilder, Om Woord en Kerk III. 62, No. 29. on 마27: 7.

73) Greidanus, 상계서 p. 207, 214.

준화 해서는 안된다는데 있었다. 여기에 반하여 성경 자체는 모범을 말하지 않는가 하고 응수한 것이다.

그러니 우리에게 역사성을 잃지 않으면서 모범의 정당한 의미를 찾아야 하는 것이다. 이점에 본인은 C. Trimp¹⁾에게 많은 시사를 얻어 자신의 종합적 평가를 하려 한다.

1. 불확실한 “모범”(exemplum)개념에서 비롯되는 혼선

“모범 설교”(exemplarische prediking)라는 말을 만든 홀베르다가 “exemplum”에 대한 불완전한 정의를 내렸기 때문에 그것에 따라 서로 논쟁하게 되었고, 그러므로 그 후의 구속사적 설교방법과 토론할 때, 많은 혼선을 자아내게 했던 것이다.

1) 홀베르다에 따르면 “exemplum”의 언어학적 의미는 라틴어 “eximo”에서 온 것으로 “많은 비슷한 것들 중에서 하나” “집합된 같은 물건 중에서 표본”²⁾으로 홀베르다는 본다. 그러니 이 어원론적 성격상 그것은 교훈적, 예화적 모범에 사용되는 말이다. 또한 홀베르다는 이 단어가 명확한 것은 아니라할찌라도 하나의 설교 방법을 지칭하는 경향성을 가진 말로, 설교 방법에 사용 된다면 하나의 구원사는 많은 독립적 역사들로 해체 된다고 한다.³⁾ 홀베르다의 이러한 서술은 분명한 것은 아니지만 이러한 개념 정의에서 모범이라는 말로써, 이미 모든 것을 평준화 시킨다는 사실을 받아들이고 있는 것이다.

사실로 말하면 “exemplum”의 “ex-imo”는 “취하여 내다”는 뜻으로 어디서 취하여 내어진 대상을 두고 하는 말로 검사관이 무엇의 일부를 취하여 내 봄으로써 그 전체의 성격과 품등을 알아보는 것으로 우리는 이 경우, 표본, 견본이란 뜻으로 이해한다. 이 경우의 exemplum은 독립적 단편적으로 분해되는 것이 아니다. 다시 말하면, 취하여 내어 진 전체와 무관한 것이 아니고 그것으로 전체를 알게되는 것이다. 이럴 경우, 증명, 표본, 견본, 증거, 예시, 이상품이라는 말로 대치되어 경고하는 본도 될 수 있고, 따를 가치가 있는 본을 말할 경우도 있는 것이다. 이런 의미라면 홀베르다가 exemplum이라 하면 평준화 하는 요소, 즉 사사건건이 단편적으로 일률화되는 의미는 아닌 것이다.

2) 여러 사건들에서 모범이라는 의미를 알아보면, 여러가지 의미로 나타나고 있다. 예시(교육이나 연설시에 사용하는 예화), 규범(사람이 동일시하는 모델 혹은 뒤따라

제 5 장 개혁주의자들의 구속사 개념에 대한 평가와 결론

1) C. Trimp, Heilsgeschiedenis en Prediking (Kampen: Van den Berg, 1986) pp. 72-106.
 2) Holwerda, een uit vele gelijksoortige dingen, een exemplaar uit een collectie soortgelijke artikelen, Begonnen p. 85.
 3) Holwerda, Begonnen p. 85, 86.

가야할 모델), 경계(규범의 부정적임 말), 증명(한 부분에서 전체를 알 수 있는 특징적인 표본, 견본, 대표)의 뜻이다. 이 경우 라틴어는 “증명서”(documentum), 독일인들은 “exemplarisch”(전형적)이라는 말을 쓴다. 우리나라 말의 “본”이라는 말의 역사성이 없는 말이라면(이 경우 “견본”이라는 말이 좋다.) 범례(한 경우, 규칙이나 구조를 설명할 수 있는 본일 경우), 원본 기록문서등의 의미를 가진다. 그러나 exemplum이 하나로만 정의될 성격이 아니다.

그러므로 역사가 “모범적이다”(exemplarisch)라고 할 때, 그 역사는 예시적이며, 고무적이며, 경고적이며, 특징있는 증거며, 대표적인 범례가 된다는 뜻이다. 이럴 경우 “모범”은 역사적 색깔이 없어지므로 구원사에 적용할 수 없다는 홀베르다의 생각은 바르지 못하다.⁴⁾ 오히려 모범이란 말을 역사 이야기에서 고무적이고 해학적인 의도로 많이 사용하고 있다.

3) 성경이 말하는 “본”(exemplum)을 보면, 고전 10:6, 11에 “투포스(τύπος)”인데 우리말은 “거울”이라 번역되고, 별게이트판은 “figura” 또 어떤 때는 “forma”로 번역되므로 역사적 색깔이 있는 말이 분명하다. 우리 말 “거울”이라는 번역이 홀베르다가 주장하는 “본”이라는 말처럼 역사적 색깔이 없다는 의미를 가지는 말인지는 몰라도 고전 10:6에 사용된 헬라어 Τύπος가 다른 곳에서 사용되는 것을 보면(출 25:40, 암 5:26, 요 20:25, 행 7:43, 44:23:25, 롬 5:14, 6:17, 빌 3:17, 실전 1:17, 벧전 5:5, 살후 3:9, 딤후 4:12, 딤후 2:7, 히 8:5) 반드시 그렇지는 않다. 이 말은 전형(前型)으로 번역될 수 있는, 뒤 사건들과 구조적 유사성(struktur-analogie)이 있다든지 하나가 다른 것에 생활방식에 특징적인 본이 된다는 의미로 사용되고 있다.

그리고 우리 말 “본”으로 번역된 헬라어말들 중에는 “ὑπόδειγμα”(요 13:15, 히 4:11, 8:5, 약 5:10, 벧후 2:6), “ὑποσχημα”(벧전 2:21)가 있는데, 전자는 본, 증거, 증명, 표본을 뜻하고, 후자는 어떤 표시 또는 기록 본으로 선생이 제자들에게 가르치는데 사용하는 말로서 Τύπος와 같은 의미이다.

그리고 τύπος 단어와 긴밀히 관련되는 말 δειγμα(유 7), δειγματίζω(골 2:15), παράδειγμα(출 25:9, 대상 28:11, 12, 18, 19), παραδειγματίζω(마 1:19, 히 6:6), ὑποδειγμα(요 13:15, 히 4:11, 8:5, 9:23, 약 5:10, 벧전 2:6)가 있는데 어떤 경우든 영어의 exemple, pattern이상의 어떤 의미도 아니다.

그러므로 영어 exemple이나, pattern, 우리 말 “본”이란 말은 격려의 대상, 또는 경고적 의미를 나타내어 역사적 본, 역사적 색깔을 가지는 말이다. 홀베르다가 말하는 대로 “본”이라해서 원리적으로 유형화 한다는 그런 뜻은 아니다. 설사, 역사적 특징이

4) Holwerda, Begonnen p. 85.

강하게 나타나지 않는 곳에서도 어떤 규범적 특징이 강하다(딤후전 4 : 12, 벰전 3 : 17, 살전 1 : 7). 특히 고전 10장의 τύπος와 히 4 : 11의 : ὑποδείγμα를 우리 말로 전자는 “거울” 후자는 “본”이라 번역하였지만 양 경우가 모두 똑같은 구약 사건을 두고 말하고 있다.

결론적으로 홀베르다가 말하는 “모범적”이라는 말이 반드시 예화적이어서 원리적 본문 사용을 지칭하는 것으로만 생각할 수는 없다는 것이다. 그러나 우리가 모범을 사용한다고 해서 나쁜 것은 아니다. 성경이 본을 사용하기 때문이다. H.J. Schilder는 지혜롭게 “모범을 주는 것”(bieden van een exempel)과 “모범적 방법”(exemplaristische methode)을 구분하고 있는 것이다.⁵⁾ 홀베르다의 전체적 주장 역시 반드시 모범의 역사성을 전혀 무시하는 것은 아닌 것 같고 모범주의를 반대하는 경향을 나타낸다. 그러나 모범주의자 J. Douma가 “모범적”(exemplarisch)이라는 말을 “경건의 실천으로 지향되는”(op de praktijk der godzaligheid gericht) 관점으로 말하는 데도 불구하고 홀베르다가 이것이 단편적 해석이니 하여 나쁘다고 하였으니, 핀트가 어긋났고 혼선의 논쟁만 계속 되었던 것이다.

4) 종교 개혁자들인, 루터와 칼빈은 성도들이 물론 그리스도를 본으로 삼는다는 것은 예수를 신비적, 심미적, 혈맹적 운동의 상징으로 거룩한 이데아의 본으로 삼아 개인주의적 경건으로 따라가야 한다는 의미는 아니었다. 루터는 이런 것도 의식하고 어거스틴이 했던 것처럼 sacramentum과 exemplum을 구분하여 그리스도가 자기 고난 당하심에 믿는 자에게 효능과 능력이 있음을 가르친다. 그리스도 자신때문에 필요한 결과가 있게 되고 하나님과 우리 사이에 다리가 놓여 진다는 것을 강조하였다. 이런 성례적인 힘이 안전하며, 확립될 때만 모범적 힘이 생기게 한다는 것이다. 이런 바탕이 없이 “그리스도를 모범적으로만 보는 자는 그를 새로운 율법주의자로 만든다. 그것은 우리를 그리스도와 상관없게 하는 마귀의 흉계다”고 한다. (WA. 15. 777). 칼빈 역시, 본을 단순한 “예화적, 권면적”인 본 이상의 뜻을 의미했다. 즉, 증명(documentum), 거울(speculum), 전형, 규칙 같은 의미로 사용하여 그리스도의 증보에 기초한 본을 사용했다. 이 증보적 기반이 없는 본은 단순한 예화 내지 삽화가 될 뿐이다. 이 점을 트림프 교수는 말한다.⁶⁾

5) 1940년대 화란 교회에 일어났던 논쟁에서 구속사론자들은 “모범”이란 말을 부정적으로 이해하였다. “모범적”이라는 말은 악명 높은 대명사는 아니라 할찌라도 전혀 사용 못할 말로 생각되었다. 그리하여 하나님의 말씀이 권고 조로 교회에게 전파되면 그것은 모범적 성경해석을 하는 것이 아닌가 생각하게 되었다. 그러나 이 논쟁으로 급기야 교회가 분열되었는데 그 갈라진 후에 구속사론자들의 참피온 격이었던 스킬더가

5) Schilder, H.J., In Sion is het Woord nabij. (Groningen ; 1976) p. 183 (No 15).
6) C. Trimp., Heilsgeschiedenis en Prediking, (Kampen : van den Berg, 1986) pp. 74-88.

말 1 : 10의 말씀 명상에서 모범적 요소를 소개하였다. 즉 말라기 선지의 성전 청결을 누가 할 수 있느냐는 문제에 그리스도가 할 수 있다는 예언 말씀을 가지고 그 당시 고권주의적으로 흐르는 화란 총회파교회를 사잡아 후평하였던 것이다.” 이를 두고 베르카위는 “주석의 타락”(verval der exegeze)이라고 하였다. B.홀베르다 역시 1949년 “기드온”에 대해서 설교하였을 때에 마찬가지로 모범적 설교를 이용하였다.⁸⁾ S.크레이타누스는 이런 현상을 “구원사적 방법의 후퇴”라고 지적한다.⁹⁾ 이리하여 1950년대 H. J. 스킬러교수에 의해 이 “모범적”이란 말의 부정적 이해에 대해서는 위험성을 보게 되었다. 그는 화란 교회에 10년 논쟁을 뒤돌아 보면서 말하기를 “처음에는 모범적 방법과 구원사적 방법에 대립이 있는 것으로 보았다. 그때에는 사람들은 구원사적 설교를 잘 말하였다. 본질적으로 이 구원사적이라는 말은 그 논쟁에 있어서 시대적, 분명한, 실재적 용어 이상 다른 것이 아니었다. 각자에게 모범과 구원사는 어떤 대립되는 것이 아니었다. 성경은 언제나 역사에 있어서 모범들을 증거한다……그래서 이 논쟁의 진전에 따라 그 모범이라는 말이 더 정확하게 공식화 되었다……어떤 때는 양 단어를 서로 붙여서 즉구원사적—모범적이라고 하여 나온다. 그 의도하는 바는 모범은 구원사와 관계해서 구원사적으로 이해되어야 한다는 것과 성경 그 자체가 지시하는 대로 알아야 한다는 것이다”고 한다.¹⁰⁾ 이렇게 “모범”(exempel)이란 말을 두고 사전상으로 주석적으로 역사적으로 살펴보아서 결론적으로 말할 수 있는 것은 “모범적”이라는 말은 역사성이 없는 단순한 예화 정도의 모범 보다는 더 폭넓은 의미도 있음을 고려해야 한다는 것이다.

2. 도그마 개념의 불확실성에서 오는 혼선

구속사론자들 중 특히, 홀베르다의 “교의”(도그마)개념이 불확실하다. 그의 주장은 역사와 도그마를 언제나 구분해서 역사적 본문들과 교의적 본문들을 구분해서 말한다. 성경에는 한편으로 역사적 부분과 또 다른 편으로 교의적인 부분과 윤리적인 부분이 있다고 말한다. 교의적 본문들은 역사적 본문들에 근거하고 있음을 마침 선지서가 오경에, 서신서가 복음서와(사도행전)에 근거하고 있음과 같다는 것이다.¹¹⁾ 그리고 교의적 본문들을 말하면서 히11장은 교의적 본문으로 된 예화지 구속사적 증명은 아니라고 한다. “믿음으로 말미암아”라는 히11장의 말이 주제(교의)가 되어 취급되고 있다고 한다.¹²⁾ 이러한 그의 말은 그의 명구인 “구속사의 도그마를 근거하는 기능은 도그마를

7) Ref. 21 (1945-1946) p. 348 S. Greidanus의 Sola Scriptura p. 52f를 보라.
8) Een levende hoop, deel II : Toen ontwaakte de Heere, Enschede, 1953.
9) Sola Scroptura, p. 52
10) H.J. Schilder, Het Kerkschip biedt behouden vaart (Kampen Berg, 1981) pp. 139f.
11) Holwerda, Begonnen, p. 99.
12) Holwerda, 상계서 p. 95.

예화하는 기능을 제외한다.¹³⁾는 사상에서 나온 것이다. 이러하지 못할 경우 도그마는 역사적 본문에 의해 이미 전제 되어있다는 것이다.

1) 우리는 이러한 그의 입장을 고수할 수 없다. 물론 그가 역사를 너무 강조하게 된 것은 그 당시 무미건조한 항목 설교(loci-prediking)를 부정하려는 데 있었다. 역사적 이야기가 그 경우에는 단지 교의주해 취급을 하기 위한 한 단계에 지나지 않았다. 그리하여 일반적이고 영원한 무시간적 진리를 수립하기 위해서 특수한 역사적 측면이 증발되어 버렸던 것이다. 이러한 류는 멀리로는 멜랑톤의 “항목론적”방법이 그러했고 12세기의 소위 정통주의적 스콜라주의적 방법이나 20세기 초반기의 카이퍼노선의 학자들이 그러했다. 이러한 방법은 더 근원적으로 아리스토텔레스적 방법이라 하겠다. 이런 방법들에 대해 역사적 측면을 홀베르다가 강조한 것은 옳다.

2) 우선 그가 “교의”에 대해 생각하는 내용을 보면 그는 한사코 교의적 본문이라고 하지만 성경에는 그것이 없다. 성경에는 오직 이야기 본문이나 교훈적 본문이 있을 뿐이다. 오히려 “교의”개념을 성경 교훈에서 인식하고 공식화하고 체계화 한 것은 교회에 의해서 된 것이다. 그러니 교의라고 하는 것이 성경에 별다른 장르로 되어있는 것은 아니다. 히11장은 “교의적 주제”가 다루어지고 있는 것이 아니다. 그 교회의 형편에 구체적 특별한 문제가 구원사의 빛 아래 조명되어 보아지는 것이다. 즉 고대교회와 신약교회간에 구속사적 연결이 있기 때문에 믿음사를 서술하여 보는 것이다. “믿음으로 말미암아”라는 것이 무엇보다 역사를 끼고 있는 후렴처럼 되어 있는 주제다. 그러나 그 주제 증명은 역사에서 오는 주제인 것이다. 그러니 이것을 교의적 성경 부분이라기 보다는 오경과 복음서에서 있는 이야기 본문인 것이다. 오직 설명 방식에는 교훈적 부분과 이야기 부분으로 되어 있다는 차이만 있다. 이 이야기 부분에는 실물 교훈이 구체적으로 나타나고 있을 뿐이다. 하나님께서는 “교의” 진리를, 다르게 말하면 하나님의 이름과 계시의 진리를 모든 세대에 나타내기 위해 역사를 사용하는 것이다.

3) 하나님이 그의 이름을 역사 속에서 계시하시기에 그리고 그 계시를 이야기 형식으로 하시기에 우리의 지식, 우리의 신앙고백, 활약(우리의 소망과 봉사가)이 여기에 기초를 두고 있다.

4) 동시에 우리 지식의 기초가 되는 이 이야기는 하나님의 이름과 그의 도모에 근거를 두고 있다. 구속역사의 정초가 되는 것은 역사 그 자체에서 시작되는 것이 아니고 하나님과 주 예수 그리스도의 아버지에 의해 시작되고 있다. 그러므로 구속사는 역사에 근거 하면서 하나님 이름에 대한 구체적 실물증거이며, 신앙의 확립이며, 그 이름의 영광의 예시이며, 망각하는 자기 백성에 대한 그 이름의 반복이다. 그러니 역사, 곧 역사적 본문은 성령의 항구적 사역 범주 안에서 예증적—교훈적 기능을 이룰 수 있

13) Holwerda, 상계서 p. 88.

다 하겠다. 성령께서는 교의없는 역사만, 또는 역사없는 교의만 가르치는 것은 아니다.

5) 동시에 우리는 주석과 설교에 역사적 거리감을 무시하지 못한다. 모든 것을 평준화 하지도 못하며 독자적 이야기, 날거리들을 이야기 할 수도 없다. 이야기의 모범적 기능은 역사적 의미를 희생할 수 없다. 그렇다고 성경이야기의 예증하는 기능을 제외하는 규칙방식으로 성경의 진가를 찾을 수도 없는 것이다.

3. 구원사와 구원서정을 구분하지 못함으로써 오는 딜레마

홀베르다는 구원사와 구원서정을 구분시킨다.¹⁴⁾ 구원서정이란, 개혁 교회 안에서 전통적으로 이해하는 대로는 성령께서 하나님의 자녀들에게 역사하는 모든 것을 의미하는 데 곧 부르심, 중생, 신앙, 회개, 칭의, 성화, 견인, 영화로 이해된다. 그러니 구원서정 자체는 구원사와 반대되는 것이 아니고 오히려 구원사의 필수적인 부분임에 틀림없다. 구원서정은 좋게 말하면 인격적 구원사라 부를 수 있겠다. 그리스도 안에 있는 구원사는 구원서정없이 생각할 수 없다. 그렇게 될 경우, 구원사는 하나의 추상적인 것이 되고 말 것이다. 마치 작품에 인물없이 사건만 나열하는 것과 같다 하겠다. 또 구원사를 구원서정으로 바꾸어 놓는 일은 구원사를 인격적 개인 역사의 상징으로 대표시키는 일로서 경험, 혹은 체험이라고 하는 것으로 하락시키는 일이다. 여기에는 우리의 브니엘, 우리의 요단강을 건너는 경험, 우리의 갯세마네처럼, 우리의 오순절 체험등을 강조하는 일만 있게 된다. 구원사와 구원서정을 구분하지 못하는 것은 성경이 “성령으로 세례받는 일”이라든지 갈 3 : 23, 25에 “믿음이 오지 아니한” 시대가 무슨 뜻인지 분간할 수 없을 것이다. 하나님으로 부터 일이 먼저 있는 사건일 것이다. 그러기에 구원사와 구원서정을 엄격히 구분할 때만이 성경을 바로 이해하게 될 것이며, 구원사를 내면화 또는 개인화하는 온갖 형태의 교파적 내지 경건주의 성경해석을 막을 수 있을 것이다. 이 점에서 고려해야 할 것은 구원사는 각 시대, 각 장소, 각 기능이 있지만 구원서정은 “모든것이 똑같다”¹⁵⁾고 함은 잘못된 것 같다. 홀베르다가 구원서정을 비역사적 교의학에서 오는 무시간 개념으로 파악한 점은 큰 실수인 것 같다. 우리가 “개종”하면 어디서나 개념적으로 똑 같다고 할 수 있을런지 몰라도 역사상 그러한 개종은 나타나 본 적은 없다. 아브라함, 다윗, 사도들, 중세기 성도들, 20세기 한국교인들이 경험한 부르심, 개종, 성화, 견인은 역사적으로 차이가 나는 것이다. 물론 각 생의 전기의 핵심에 언제나 똑 같은 것은 있다. 즉, 그의 백성에 대한 언제나 일항하신 하나님의 나타나는 풍성함이 있다. 그러므로 구원서정은 구원사적으로 취급

14) Holwerda, 상계서, p. 89.

15) Holwerda, Holwerda, Begonnen, p. 89. Vooreder eender is.

할 필요가 있는 것이다. 이렇게 될 때에 롬 6장과 8장에 나타나는 우리가 그리스도안에 사는 것과 이 그리스도의 영에 의해 산다고 하는 사도적 교훈의 깊이를 이해할 수 있을 것이다. 우리의 내면 밖의 역사적 일이 없다면 그 풍성함은 약하여 질 것이다. 이 점에서 홀베르다가 필로를 끌어들여 구원사를 구원서정으로 바꿨다고 하지만¹⁶⁾ 사실 필로가 한 것은 이 정도 이상인 것이다. 필로가 한 것은 구원자체 즉, 살아계신 하나님과의 교제이며, 계시하시는 이스라엘의 하나님 자체를 헬라적 교리와 노스틱주의의 천국관으로 바꾸어 놓았던 것이다. 즉 역사적 모범을 알레고리컬한 상징으로 만들어 버린 것이다. 그가 한 정도는 단순히 구원사와 구원서정의 자리 바꿈 정도로한 17, 18세기 개혁주의 신학자들이 한 것과는 판이하게 다른 것이다.

4. 구속사에 “전진”(voortgang)을 과대평가하는 반면 “교통”(omgang)에 대해서는 과소평가하는 경향

1) 구속론자들이 강조하는 것은 구원사를 그리스도로 지향하는 하나의 일맥상통하는 하나님의 사역으로만 축소하여 보는 것이다. 구원사가 전진한다는 결론에서 으레 나올 수 있는 축소화 관점이다. 하나님이 그리스도 안에서 아브라함, 엘리야 등을 위해 하신 의미를 물을 수 없는 것도 이럴 경우 그리스도가 중심이 되기 보다는 신자들이 쫓점이 되기 때문이라고 한다. 오실 그리스도 안에서 하나님이 하신 일과 오신 그리스도 안에서 우리에게 하신 일과 서로 병행시키는 모범적으로 나아가기 보다는 하나님의 하나의 일맥상통하는 전진하는 사역을 위해 아브라함, 엘리야의 의미를 물어야 한다고 홀베르다는 말한다.¹⁷⁾ 하지만 홀베르다의 말대로 하면 아브라함, 엘리야들에 대해 설교함에 있어서 이들의 의미와 사역을 그리스도 안에 있는 하나님의 사역을 위한 것으로만 보고 설교 해야만 한다는 것인데, 이럴 경우 이들 구약 인물들이 어떤 허수아비적, 유명적 존재가 되는 추상적 구원사가 되든지 아니면 오히려 반대로, 구약 인물들의 사명사 내지 기능사가 될 것이 아닌가! 후자의 경우의 구원사는 하나님의 언약구조와 배치 될뿐 아니라 이 언약속에 있는 그리스도와 성령의 사역을 부정하는 경우가 안되겠는가! 전자의 경우에 대해서는 성경은 오히려 아브라함의 “자취”(롬 4 : 12, 벰전 2 : 21), “증거”(히 11, 12 : 1, 2), “경고하는 본”(히 4, 고전 10)을 말하기에 그들에게도 자신들의 역사적 의미를 가지고 있는 것이다. 반트비트의 논리는 거의 전진적 의미만 강조하는 것으로 나타난다.¹⁸⁾

2) 구원사가 인간위치를 쓸데없이 하락시키고 딜레마로 만드는 것과 같다. 구속사론자들의 설명에 심리학적 면을 일언지하에 거절하는데 홀베르다와 특히 반트비르는

16) Holwerda, 상계서, p. 89.
17) Holwerda, 상계서, p. 90, 93.
18) van't veer, Christologische prediking p. 160.

성경의 역사적 인물과 우리와의 심리적 일치감에 대한 병행점을 찾는 일을 단호히 거절한다. 이것은 옳은 주장이다. 왜냐하면 이런 식으로 성경을 상고함은 성경을 인간자신의 차원으로 하락시키는 일이 되기 때문이다. 하지만 반트비르가 엘리야의 영혼을 엘리야가 입는 옷—그것이 아무리 직분적 의미를 가졌어도—정도로만 보는 것은¹⁹⁾ 옳다 당치 못하다. 왜냐하면 하나님은 구원사에서 인간을 중요시 여기고 교섭하고 있기 때문이다. 인간을 영혼으로, 또 투쟁하고 환난을 경험하고 바랄 수 없는 중에 바라는 존재로서 무엇보다 하나님의 약속과 계명들이 인간 생활에 들어와서 이에 인간이 반응하는 것으로 특징되고 있다. 이런 차원에서도 역사의 통일성이 있는 것이다. 예컨대, 야고보 5장에 신약성도들이 선지자들, 읍, 엘리야의 본을 보게되는 것은 우리와 그들과 보통 인간의 수준에서 볼 때, 서로서로 연결되어 있기 때문이다. 이렇게 서로 연결되어 있는 차원에서 야고보 저자는 열왕기상 18장의 하나님의 계시를 교훈적으로 인용한 것이다. 그러기에 열왕기상 18장에 나타난 계시의 본래 의도와 야고보 5장과 반드시 일치하지 않는다 해도 일반 인간적 차원에서 예를 들게 된 것이다. 그래서 트림프 교수가 말한대로 “본문의 특수 목적에 속하지 않은 모든 것이 설교의 밖에 남아 있을 필요가 없는 것이다.”고 함은 옳은 말이다.²⁰⁾ 그 당시 인간 경험이나 “기독교적 인격성”을 강조하고 윤리적 신학이 한창 성행하여 성경을 도덕적으로, 주관주의적으로 해석하는 것에 반대하는 의미에서 역사에 대한 심리적 인간적 접근 방식을 반대한 것은 이해가 간다. 그러나 그렇다고 구원사에 엄연히 존재하는 인간적 면을 무시한 것은 트림프 교수가 말한대로 “지나친 반동”(over-reaktie)으로 보아진다.²¹⁾

3) 구원사가 오실 그리스도 안에서 하나님의 사역에 대해서는 많이 생각은 하지만 성경이 우리에게 말해주는 사건들 가운데서 성령 하나님의 사역에 대해서는 별로 추적하지 않는 것 같다. 반트비르의 논리에 따르면 역사적 본문을 가지고는 신앙투쟁하고 있는 인물들을 심리적으로 설명하지는 못한다는 것이다.²²⁾ 역사적 본문을 추적하여 아브라함, 다윗 등과 같은 영혼의 투쟁을 하고 있었던 그들과 우리 사이에 어떤 맥락을 맺을 수 없는 것은 그들의 역사는 세상에 오실 그리스도의 한 역사의 부분으로 봐져야만 하기 때문이다. 그렇다고 반트비르가 다윗이 우리와 같은 영적투쟁을 하지 아니하였다는 것은 아니지만 그들과 우리와 연관을 맺으려면 시편 같은데서 생각해야 한다는 것이다.

그리하여 반트비르는 역사적 맥락이나 아니면 심리적 일치감이나(historische band or psychische overeenkomst)를 선택하기를 촉구하고 나서²³⁾ 같은 맥락으로 그리스도

19) Veer, 상계서 p. 150, 151.
20) C. Trimp, Heilsgeschiederis An Prediking (Kampen ; ven den Berg 1986) p. 97.
21) Trimp, 상계서 p. 98.
22) Christologische prediking pp. 146-147, 151-152.
23) 상계서 p. 160.

안에서 자신을 계시하셨던 한 하나님에 대한 신앙고백으로 통일성을 찾을 것인가 아니면, 심리적 사건들이 여기저기 갈기 때문으로 인한 통일성을 찾을 것인지를 선택하기를 원한다.²⁴⁾

이런 말은, 쓸데없는 비본질적 대조인 줄 안다. 얼른보면 역사와 심리를 대조시키는 것 같이 보이고 구원사, 계시사를 어느 한 특정한 것에만 축소화 하는 것 같다. 그러나 오실 그리스도에 대한 위대한 사실이 구약에 이미 사실로 계시되었을 뿐만 아니라 여기에는 영혼의 움직임도 또한 있다. 이 영혼은 그리스도 안에서 세상을 찾아 주시는 같은 하나님에 의해 움직여 졌다. 구약에 아들이 작용하는 곳에는 아들의 영도 자기 백성에게 나아가서 고백하고, 소망한 온갖 형태의 시험도 정복토록 하게 했다. 이 모든 것은 심리보다 더한 것이지만 심리적 생활을 제쳐두는 것은 아니다. 또한 반트비르 자신도 영혼 경험을 하고 있는 인간 역시 역사의 한 목적, 즉 하나님의 역사적 목적에 기여하고 있다고 한다. 그러나 모든것이 한 목적에 이바지 한다고 하는데, “그 시간에 그사람에 의한, 그 형편에 있는 하나님의 계시는 예수 그리스도 안에 있는 계시”로 지향한다는 것이다.²⁵⁾ 그러나 하나님은 자기 백성 이스라엘과 언약을 맺고 그 언약 가운데서 자기 백성에게 자기 사랑을 증거하고 날마다 자기 백성과 함께 나아간 것이다. 그렇다면 이 교통이 단지 먼데 있는 목적에 도달하기 위한 수단에 지나지 않는 것일까? 오히려 먼데 있는 목적(즉 그리스도의 출생과 사업)은 이 교통을 도와주는 것이 아닌가? 결혼이 목적이라 해서 결혼 이전의 사랑이 순수하지 못하다든지 사실이 아니라 할 수 있겠는가? 고 나뉠대로 목적을 향한 교통이 있었던 것이다. 구약 역사만 해도 그 당시 하나님께서 자기 교회를 불러 모으시고, 보호하시고, 유지 하셨던 가운데서 자기와의 교통이 어떻게 되어야 함을 가르쳤던 것이다. 이 모든 것 가운데 좋은 일이든 나쁜 일이든 우리를 위한 본으로 일어났고 쓰여졌던 것이다. 그러므로 구약의 모든것이 역사적 사실성을 갖고 있기에 미래로 지향하는 의미로만 볼 수 없다. 왜냐하면 구약에도 그리스도가 없거나 성령이 없는 시대가 아니기 때문이다. 이 점은 H. 스킨더가 매우 강조한 점이다. 그러기에 구약에서의 그리스도 지향이 그리스도가 없는 듯한 것으로 인식되는 잘못된 딜렘머에서 벗어나야 한다. 그래야 객관주의며 구조주의의 위험에서 벗어날 수 있으며, 인간 자신이 시야에서 사라질 수 없는 것이다.

5. 구속사에 메마른 구조주의적 도식주의나 객관주의가 있는 경우

구속사가들은 하나님의 도모에서 역사를 서술하므로 성경적 입장인 역사에서 부터 하나님의 결정으로 나아가는 것과는 반대로 하고 있다는 것이 S.크레이다누스의 비판

24) 상계서 p. 166.

25) 상계서 p. 151.

이다.²⁶⁾ 이렇게 되므로 내용없는 논리적 구조주의, 사변주의, 객관주의만 있다고 한다.

1) 사실 K.스킬더가 말한역사, 역사 안에서 하나님의 사역의 일맥상통성이라든지, 반트비르의 “그 시간, 그 형편에 있는 인격”안에서 하나님의 계시에 대해 우리가 주목해야 한다는 말을 들을 때에 이들이 알레고리컬한 사상의 무시간적 교리 관념에 맞서서 싸우면서 역사 본문 이야기가 단편화 될 수 없으며, 분리하여 생각할 수 없다고 한 것은 옳은 말이며, 이해가 가는 입장이다.

그러나 그리스도 지향으로 역사가 전진한다고 해서 하나의 중단없는 역사전진이라는 철학 체계에 구원사를 가두어 둘 수는 없는 것이다. 물론 하나님은 그의 신실하심과 목적의도에서 사역 하시면서 세기를 통한 자기 사역의 전진을 보증한다. 동시에 하나님 백성의 개개인이 존재적으로 항구적은 아니라 할찌라도 하나님의 사랑과 언약이 있기에 그 백성은 세기를 통해 존재하며, 그러기에 이 하나님의 구원을 받고 배워야 한다. 이는 시간과 수고가 걸리는 과정이지 하나의 항속적인 역사는 아닌 것이다. 오히려 여기에는 끝없는 투쟁, 충돌, 낮아지심, 정복등이 있다.

2) 이렇게 볼 때에 전적 전진만을 생각할 수 없다. 모든 사건들이 얼마 가지않아 그리스도 지향의 운동에 궤리가 생기게 된다. 그렇다면 역사의 후대 국면이라고 해서 전대의 것 보다 “더 풍성”(rijker)하다든지 구원사가 일직선상으로(linear) 전진한다고 말할 수 없는 것이다. 하나님의 계획이나 도모에서 볼 때에는 일직선으로 보아지겠지만 구체적 성경이야기는 전혀 그렇지 않다. 많이 거듭되는 행위들과 심판, 되돌아가는 인간의 침륜들이 있다. 여기에 동시에 하나님의 놀라운 신실하심의 기적이 나타난다. 마치, 가지가 나무 등지에서 잘려 졌다가도 그 잘려진 등지에서 순이 솟아나는 역사다.

이러한 점을 고려 한다면 역사 철학은 생각할 수 없으며, 구조주의나 사변주의적으로 생각할 수 없는 것이다. 이런 의미에 J. Schelhaas가 1931년에 스킨더의 주장을 반박하는 것은 옳았다. 스킨더가 엘리야의 임종 침상이 단지 시간의 전진이라는 관점에서 엘리야의 승천 기사보다 더 위대하다는 것을 말한다.²⁷⁾ 이에 반대하여 쉘하스는 그리스도가 이미 구약시대에 현존함을 말하면서 이른 시대에 큰 것이라도 작고, 후대에 적은 것이라도 크다고 하는 전진 구조 속에서 성경역사를 보는 위험을 지적하였던 것이다.²⁸⁾

3) 구원사는 많은 단편들로 해체 할 때 그 풀어진 역사들은 우리의 경건에 본을 삼을 수 없으며, 이 단편들을 구원사의 유기적 통일성으로 만들어서는 안된다. 그러나 홀베르다가 역사 사실들을 “단편적으로 보는 것”(fragmentarisch zien)을 반대하여

26) Sola Scriptura, p. 175.

27) Schilder Ref. ii. p. 375.

28) J. Schelhaas, Christus en de historische Stoffen in de Prediking, GTT 42 (1941) pp. 107-128.

“유기적 관계”(organisch verband)를 강조하는데²⁹⁾, 이 구분은 “구원사적인 것과 모범적인 것을 구분하는데는 빛을 비추어 주기는 하지만 또 다른 오해를 낳을 소지가 있는데 그것은 유기적 작동적 통일성을 보아서는 안된다는 것이다.

제 6 장 결어와 전망

1) 제 2장에서는 단순한 성경 역사에다 철학적 관점으로 각색하여 봄으로 성경의 사건들이나 사실 그 자체가 부인 내지 외곡되는 구속사였다.

여기서는 “역사”자체와 또 이 역사를 탐구해 보려는 “역사의식”자체를 문제삼기 때문에 주어진 계시적 역사 자체가 아예 고려의 대상이 되지 않는다. 설사, 고려의 대상이 된다해도 과거의 사실이 오늘의 우리들에게 연관되는데는 역사밖에 서서 역사를 자기 목적에 따라, 이끌어 가는 분을 인정하지 아니하기 때문에 과거의 사실이 “우리”에게 적용되지 않는다.

바로 이런 문제를 해결하기 위해 인간차원의 “역사의식”의 “지평융합”에서 찾아보기도 하지만 사실 자체가 흐려지는 것이다. 이런 역사관에서 구속사를 구성한다는 것은 허구일 뿐일 것이고 설사 사실 자체가 어느정도 인정되는, 그것이 신적인 것이라 할찌라도 인간 자신이 자기 목적을 위해 만들어 놓은 사실이지 계시적 사실이나 대상은 아닌 것이다.

2) 제 3장에서는 성경적 구속사에서는 성경에 나타난 사실 자체를 하나님의 계시적 사건으로서와 그것을 오늘의 우리들의 신행 표준의 정경으로 받는데서 출발한다.

그러기에 역사 학문도 어떤 인간적 논리추구 보다는 신앙 차원에서 출발한다. 성경이 말하는 말씀과 사건은 인류구원을 위한 신적인 것으로 그것이 역사 세계의 과정 속에서 나타난 하나님 자신의 계시라고 본다. 하나님이 자신을 역사적 날자의 지면에서 자신을 계시하시는 것을 기뻐하셨기에 이 세상에 하나님의 계시가 생겼고 그 결과, 모든 세기의 하나님의 교회에게 성경책이 주어졌다.

이 “역사적”성격을 가진다해서 하나님의 말씀이 영원한 진리가 되지 못한다거나 성경의 실제적 권위가 실추되는 것은 아니다. 하나님이 자기 말씀을 역사적으로 말하셔도 그 사실이 시대에 속박되는 것은 아니다. 하나님은 주권자로서 자신이 만든 역사를 자신의 계시 수단으로 사용하셨고 오늘날도 그 계시의 수단에 의해 자기 백성에게 말씀하고 계신다. 그러므로 성경은 무시간적 진리형식으로 하늘의 정보나 형이상학적 계현을 말해주는 것은 아니다. 그러면서도 동시에 성경에 기재되어 있는 말씀이 역사주의적 상대주의에 사로 잡히지 않는 것이다.

29) Holwerda, Begonnen, p. 91.

여기에 하나님의 살아있는 말씀의 영광스러움이 있는 것이다.

3) 이러한 믿음의 확신에 근거하여 성경을 대하는 자는 성령께서 구약(성경)의 법규들과 사건들이라는 수단을 통해 오늘의 회중에게도 말씀하고 있는지 묻지 않을 수 없다. 왜냐하면 성경에는 계시 역사의 진전을 필히 생각하고 있기 때문이다. 이 진전이 신약의 표현으로는 성취를 말하므로써 과거에 있었던 주의 말씀들과 행위들이 가장 내적 의도가(깊은 의미)계시 되었다는 것이다. 동시에 성취는 생에 대한 구약적 형식들과 방식들이 성숙해 졌고 개화 되었다는 의미다. 이 사실은 성경자체가 첫 언약은 “납아지고” “쇠하고” “없어져 가는 것”(히 8 : 13)으로 말하므로 신약이 과거의 하나님의 일보다 능가하고 있음을 말하고 있다. 이러한 사실의 말씀을 존경히 여기는 자는 신중히 고려하여 이러한 구약역사 기술을 통해서 성령께서 20세기의 우리들에게 무엇을 의미하는지 알아 보아야 한다.

여기에 필수적으로 감안해야하는 사실은 역사적 거리감이 분명히 있다는 점이며 이 거리는 설교를 통해서 가교 되어지므로 20세기 교중은 먼 과거의 사건들의 단순한 관찰자의 입장에서가 아니라 현존하는 성령의 실제와 말씀에 의해 알려진다는 사실이다. 그러나 어떤 방식으로 어떤 규칙에 의해 이 역사적 거리가 교량되어 지는가? 첫 청중과 우리를 가교시켜주는 줄은 무엇인가?

바로 이런 문제가 화란 개혁교회 안에 중요한 신학적 문제로 대두되었고 그것이 지역적으로나 시간적으로 우리와 멀다 할찌라도 문제의 성격상, 곧 성경을 해석하는 문제인고로 오늘날 우리에게도 계속되는 질문으로 도전받는 것이다.

구속사론자들은 과거와 오늘이 연결되도록 노력함에 하나님 구원 역사의 통일성에서 찾았다.

첫째는 무엇보다도 동일한 하나님이 계신다는데서 연결을 찾았다. 그때 자신을 계시하신 분은 변하지 않고 교회와 신자들의 삶에 여전히 활동하고 계신다. 조상들의 하나님은 살아계신 하나님으로 바로 우리 하나님이시다는 것이다. 그렇기 때문에 그 오래된 이야기는 현재의 의미를 가진다. 둘째는 역사의 단일성에서 과거와 현재를 연결시켰다. 과거에 말씀이 육신이 된 역사는 오늘날 정경이 완료된 후에도 여전히 같은 역사로 달리고 있다는 것이다. 셋째는 옛적 인간이나 오늘날 인간이나 하나님을 향한 인간의 차원에서 볼 때—인간의 창조적 노력이나 부패와 실패등—에 모든 세대를 걸쳐 동일하다는 것이다. J.H.스킬더와 C.트림프가 이 면을 특별히 강조했다.

구속사론자들은 이러한 실제적 현실이 현대 구속사 배후에 숨은 동력으로 작용하는 것은 모든 인간적 구체적 삶에 작용하는 하나님의 영구한 의지와 사랑의 원천이 있음을 보았다.

이러한 역사적 통일성을 찾는 규칙이 다소 조직신학적 면이 짙다고 하면 구속사적 의미를 주경적으로 말하는 B.홀베르다의 공식이 더욱 유용할 것이다. 첫째는 구약계시의 “이미”(schon)성과, 둘째는 신약성취에 비해 구약의 “아직 멀었음”(noch

nicht), 셋째는 신약 안에 구약 그림자가 “더 이상 아니다”(nicht mehr), 넷째는 신약 안에 구약의 “아직도 여전히”(noch immer)의 원리가 적용될 수 있다.”

4) 이렇게 역사적 간격을 좁혀주는 가교가 구속사적 설교라 할지라도 이는 바로 설교에 대한 해석학적 근거의 차원으로 옮겨 놓은 것이다. 여기에 우리의 비평적 안목을 가지는 것은 구속사에 성령의 사역 문제와 화란 교회 논쟁에 있어서는 주 예수 그리스도의 아버지 되신 성부 하나님 말씀과 사역을 보고 듣게 하는데 열중하였다. 그리스도 오심으로 지향하는 하나님의 과정에 계속 우리의 시선을 돌리도록 했다. 이것이 바로 구약의 역사적 자료에 대한 기독교적 설교 문제에 관심하게 되었다. 이럼으로써 그 당시 논쟁에는 성령 사역 즉, 구약이야기 속에 있는 심령적 면이 소홀히 되었던 이유다.

그럼으로써 하나님과 자기 백성간의 구체적 교제 가운데 이루어지는 “이미”성 보다는 그리스도를 지향하는 역사적 행로에 더욱 강조하므로 “아직 멀었을 때”에 치중하였다. 그러나 계시사로서 구속사가 신앙사의 구속사를 완전히 압도하고 있었다. 구속사에 사람의 위치가 중심이 될까해서(예컨대, 홀베르다가 사람이 아브라함, 엘리야를 위한 그리스도 안의 하나님 의미를 찾을 때에는 사람이 중심이 된다는 말을 할 때에)²⁾ 아니면 구원사가 구원서정의 단계로 넘어가서 심리화 내지 알레고리컬한 면으로 바뀌는 것을 두려워 해서 객관적 구원자체를 강조한 것이다. 그리하여 히11장 해석에 있어서 “믿음으로 말미암아”를 교의를 설명하는 장이며 이에 대한 “예화”정도로만 보고서 “모범적”설교의 가능성을 기여코 히11장에서 배제하려고 하였다. 그러나 히11장은 단순히 예화 정도가 아니라 하나님 약속을 믿는 신앙의 실제적 힘이 얼마나 큰 것인가를 보는 인간의 증명장인 것이다. 구원사에 인간을 고려해야 한다. 이것은 그리스도를 향한 미래 지향적 면만이 아니다. 인간이 성령과 더불어 교제하는 면을 생각해야 한다. 이렇게 될 때에 성경이 분명히 말하는 “모범”의 실체에 대한 눈을 열게 될 것이다.

이러한 모든것을 종합해서 말한다면 구속사적 설교는 삼위일체적—역사적 자아계시를 하시는 살아계신 하나님을 전파하는 것이라 하겠다. 이 사실이 엡 1 : 3-14절에 너무나 잘 나타나 있다.

5) 구속사적 성경해석과 모범적 성경해석과의 논쟁의 불씨는 교회사적 문맥에서 그 근원을 찾는다. 즉 술라이마허 사상이며, 교회부흥 운동이 일어난 이후 인간의 감정을 주 의제로 삼는 인간 중심의 주관주의에 맞서 싸워 온 것이다. 하나님과 그의 구속사역이 충돌이 되지 않고 인간자아중심의 종교가 중심이 되는 것을 구속사론자들은 한사코 반대한 것이다. “모범”에 대한 반대투쟁도 따지고 보면 주관주의적 취급을 반

제 6장 결과와 전망

- 1) C.Trimp “구약의 역사적 본문에 대한 설교작성법”, 고려신학교 제13집(1987. 5) p. 263.
2) Begonnen, p. 90.

대해서 성경이 인간 감정이나 경험 수준으로 하락해서는 안된다는 것이다. 보다 더 넓은 안목에서 하나님의 역사적 계시를 봐야 한다는 것이다. 이러한 기본적인 입장은 오늘날도 경험 신학이 상존하는 현실에 비추어 볼 때, 정당한 말이다.

그러나 구속사론자들이 경험주의적 주관주의를 반대한다는 것은 성령의 교제가 등한시 되는 객관주의로 대치되는 위험이 있었다.

6) 오늘날에 이 구속사적 방법이 중요한 이유에 대해서 필자는 C.트림프의 “구속사적 설교”에서 인용코져 한다.

가) 구속사적 방법은 본문과 오늘 시대를 동일시하는 위험한 성경 사용으로 부터 우리를 보호한다.

나) 구속사적 방법은 현대 모범주의(예컨대, 해방신학, 민중신학, 극인신학 등)로 부터 우리를 보호한다.³⁾

다) 구속사적 방법은 여러 종파가 역사를 무시하는 것으로 부터 우리를 보호한다.

라) 구속사적 방법은 근본주의자들의 단편적 성경 사용으로 부터 우리를 보호한다.

마) 구속사적 방법은 H.벨코프의 “우리와 함께 하시는 하나님”이란 경험 신학으로 부터 우리를 보호한다.⁴⁾

- 3) 박종칠 : 구속사적 성경해석(서울 : 기독교 문서 선교회 1986) p. 99-106.
4) C.트림프 : 설교학 강의(서울 : 기독교 문서 선교회, 1986) p. 73-75.

참 고 문 헌

- * Baker, D.L. *Two Testaments, One Bible*.
Leicester : Intervarsity Press, 1976.
- * Berkhof, H. *Christus, de zin der geschiedenis*. Nijk, 1958.
- * Christ, Felix, *Oikonomia, Heilsgeschichts als Thema der Theologie*, Hemburg :
Herbert Reich Evang. Verlag, 1967.
- * Cullmann, Oscar. *Christ and Time*. Philadelphia : The Westminster Press, 1950.
_____. *Salvation in history*. London : SCM, Press, 1967.
- * Clowney, E.P. *Preaching and Biblical Theology*, Grand Rapids : Eerdmans, 1961.
- * De Kniift, M.W. *Sleutel en Slot, Beknopte Geschiednis van de Bijbels Hermeneutiek*.
Kampen : J.H. Kok, 1985.
- * Frör, K. *Biblische Hermeneutik, Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*,
Münch : CHR. Kaser Verlag, 1964.
- * Greidanus, Sidney. *Sola Scriptura. Problems and Principles in Preaching Historical
Tests*, Toronto : Wedge Publishing Foundation, 1970.
- * Holwerda, B. "Hoe lezen we de Heilige Geschiedenis?" *Gereformeerd Mannenblad*,
XVIII(1940), 20-21, 26-28, 35-36, 54-56.
- * De Heilshistoric in de prediking "...Begonnen Hebbende van Mozes..." Terneuzen :
Littooij, 1953.
- * Jager, Okke. *Het Eeuwige Leben*, Kampen : J.H. Kok, 1962.
- * Pannenberg, Wolfart. *Grundfragen. Systematischer Theologie Gesammelt Aufsätze*.
Göttingen 1979.
_____. "Redemptive Event and History." *Essays on Old Testament Hermeneutics*,
pp. 314-335, Trans. by S. Guthrie. Richmond : John Knox, 1964.
- * Reventlow, Henning Graf. *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth
Century*, London : SCM, Press LTD. 1985.
- * Ridderbos, N.H. "Het oude Testament en de Geschiedenis." *Gereformeerde
Theologische Tijdschrift*, LVII(1957) 112-120.
_____. "Het oude Testament in de Prediking" *Gereformeerde Theologisch
Tijdschrift* LVI(1956) 142-153.
- * Ridderbos, H.N. *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament*,
Kampen, 1965.
- * Schilder, H.J. *Het Kerkschip Biedt Behouden Vaart*, Kampen : Van den Berg, 1981.

- _____. *Rachels Troost : Vrouw en Vrouwen in de Heilshistorie*, Goes :
Oosterbaan and Le Cointre, 1960.
- _____. *In Sion is het Woord nabij*, Groningan : De Vuur Baak, 1976.
- _____. * Agenda bij de studie von Let Oude Testament Kampen : Von den Berg, 1980.
- _____. * De Reformatie, XI(1930 131), 365-366, 373-375, 381-383.
- _____. "Gereformeerde Prediking eu Heilsgeschiednis" *De Reformatie*, (1938). 311-312,
335- 336, 351.
- * Schilder, K. "Iets over de Eenheid der
'Heilsgeschiedenis' in Verband met de prediking.
- * Trimp, Cornelis. *Om de Oeconomie van get Welbehagen*.
Goes : Oosterbaan end de Cointre, 1961.
_____. *Heilsgeschiedenis en prediking*. Kampen : van den Berg, 1986.
- * Van Bruggen, J. *Het lezen van de Bijbel*. Kampen : J.H. Kok. 1981.
- * Van't Veer "Christologische Prediking over de historische stof von het Oude
Testament" ed by R. Schippers, Van dei Dienst des Woords(Goes, 1344).
- * Vos, G. *Biblical Theology : Old and New Testaments*, Grand Rapids : Eerdmans,
1959.
- * Von Rad. *Old Testament Theology*. Vol I-II. New York : Harper and Row Publisher,
1962.
- * 김영한, *바르트르에서 몰트만까지*, 서울 : 대한기독교 출판사, 1982
- * 문희석 편, *구약성서 해석학*, 서울 : 대한기독교 출판사, 1978
- * 박중칠, *구속사적 성경해석*, 서울 : 기독교 문서 선교회, 1986