

구약 이스라엘의 재발견과 기독교 신앙

정일권(신대원 2년)

들어가는 말

한국 교회의 1990년대 중반 상황은 그 이전 한국 교회사, 특히 70, 80년대의 경이로운 교회성장과 그에 뒤따른 부작용에 대한 급격한 단절로 특징 지워지고 있는 것 같다. 80년대 이후부터 한국교회, 특히 한국 보수 교회와 신학도 그 동안 신학적 자기반성과 교회개혁을 외쳐 왔고, 이제 그 외침은 지배적인 흐름으로까지 자리잡고 있다. 한국 교회의 자기비판도 다각도로 진지하게 점검되어 왔고, 적합한 신학적 대안들도 제시되어 왔다. 그러나 이 한국 교회의 자기반성과 개혁은 그 동안의 교회 전통과의 급격한 단절을 야기했고, 그 결과 한국 교회는 교회 성장의 정체와 감소와 맞물린 소강상태에 놓여 있다고 할 수 있다. ‘총체적 부패’로 규정된 한국 근대사 못지 않게, 그 동안의 한국 교회사도 적지 않은 오류와 왜곡의 길을 걸어왔기에, 이에 대한 비판도 전면적일 수밖에 없었다. 정당하고도 자연스러운 교회 전통의 반성 대신에, 과격하고도 급진적인 비판이 등장했다. 이제는 한국 교회의 과거반성은 식상할 정도가 되었다. 또한 지금 한국 교회가 회복해야 할 것은 건전한

의미에서의 과거 영적인 부흥과 열심일 수도 있다. 특히 국민소득 만 달러 시대를 즈음하여 더욱 더 교회는 현대 대중 소비사회의 세속화 현상에 끊임없이 유후 받고 있지 않는가! 그러나 본고는 한국 교회와 신학의 자기반성을 여전히 목표한다. 왜냐하면 한국 교회의 개혁은 그 영향력이 기충구조에까지 미치도록 지속되어야 할 것으로 보기 때문이다. 또한 아직도 신학적인 측면에서의 반성은 충분히 이루어지지 못한 상태 이므로, 이 한국 교회의 자기반성을 겨냥한 보다 깊은 신학적 반성은 지속적으로 이루어져야 한다고 본다.

본고는 한국 교회의 여러 가지 문제들 중 하나인 脱구약화 현상에 주의를 기울이고자 한다. 구약 이스라엘에 대한 무관심으로 말미암은 여러 가지 신학적, 신앙적 문제들을 열거하고, 그것을 구약 이스라엘의 재발견이라는 성경 신학적 반성을 통해 교정하려고 한다. 곧 구약 성경 신학적인 논의를 통한 한국 교회와 신학의 반성을 목표한다는 것이다. 특히 구약 이스라엘의 재발견과 그것이 기독교 신앙에 가지는 의미들을 질문하고자 한다. 본고는 이스라엘의 재발견에 관한 성경 신학적 논의를 전제로 하여, 교의학적 반성과 적용으로까지 확장하려고 한다. 그렇기에 구약 이스라엘의 재발견에 대해 이미 이루어진 성경 신학적인 논의들을 전제하는 것으로 만족할 것이다. 오히려 그것이 가지는 신앙적, 교의학적 합의(含意)들을 중심으로 전개될 것이다. 구약 이스라엘에 재발견에 대한 성경신학적 정당성과 필요성을 논한 후에, 한국 교회적 상황에 대한 그 재발견의 교의학적 의미를 질문하고자 한다. 구체적인 교회상황에 대한 반성 없는 성경신학은 공허하며, 성경신학적 검토 없는 교의학적 적용이란 맹목일 것이다. 성경신학이 화석신학이 되지 않으려면, 교의학이 카멜레온 신학이 되지 않으려면, 양자는 해석학적 순환관계 속에서 대화해야 할 것이다. 세밀한 성경신학적 연구 없는 교의학적 전개는 사변적일 위험이 있음을 인정한다. 그러나 성경신학이 교의학적으로 확장, 종합되지 않으면 지극히 단편적인 이해에 빠질 위험도 있다.

성경신학은 교의학에 구체적이고 세밀한 본문 연구 결과를 제공해야 하며, 교의학은 성경신학적 연구에 교의학적 원리와 전제들을 제공한다. 곧 해석학적 순환 관계 속에 있다. 또한 서구신학에서의 구약 이스라엘의 재발견에 대한 논의와 아울러 한국 교회의 상황도 이스라엘의 재발견을 통해서 분석될 것이다. 1. 구약 이스라엘의 재발견에 관한 신학적 논의에서는 성경신학적 논의를, 2. 구약 이스라엘의 재발견과 기독교 신앙에서는 교의학적 의미를 논의할 것이다.

1. 구약 이스라엘의 재발견에 관한 역사적 논의

교회의 이스라엘에 대한 그리고 이스라엘의 교회에 대한 관계, 그리고 이 관계의 미래에 대한 문제는 20세기에 들어와서 새롭게 등장했다.¹⁾ 그 이유는 다음과 같다. 1)아우슈비츠 이후, 유대인 예수에게 그리스도라는 이름을 부여한 기독교 교회는 그 생각을 근본적으로 재고해야만 했다. 몰트만은 잠재적인 그리고 공공연한 반(反)유대주의를 통해서 기독교회는 수세기 동안 자기 자신을 이교화해 왔다고 한다.²⁾ 기독교회는 국가 안에서 유일종교라는 제도 속으로 몰입해 들어가, 정치적 종교 (politische Religion)로 행사하면서 다른 사상과 다른 신앙을 가진 자들을

1. 20세기의 유대교와 기독교의 관계에 대한 논의의 역사적 고찰을 위해서는 Theologische Realenzyklopädie, Band XVII, hrsg. von Gerhard Müller. Studienausg. Berlin; New York : (De-Gruyter Studienbuch), 1993, Judentum und Christentum 3. Jüdisch-christliches Denken nach dem Zweiten Weltkrieg, pp. 390-403을 보라. 개혁주의 신학자로는 David E. Holwerda, Jesus and Israel - one Covenant or Two ? William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995. 1.Jesus and Israel in the Twentieth Century, pp.1-26을 보라.
2. Jürgen Moltmann, Kiche in der Kraft des Geistes-Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, Chr.Kaiser, München, 1989. p. 155. 구약 이스라엘의 재발견에 대한 역사적 고찰은 IV. Die Kirche des Reiches Gottes 2. Kirche und Israel에 크게 힘입었다.

종교와 국가의 양면의 적으로 박해했다. 콘스탄틴 시대 직전까지만 해도 기독교인 자신들이 무신론자요 국가의 적으로 박해를 받았으나, 기독교가 국가 종교로서 제도화된 이후, 이제는 기독교회가 유대인들과 비국교도들을 거룩하지 않은 무신론자로, 사회의 파괴자로 박해를 시작했다. 기독교와 유대교와의 이런 내적 연관성과 공통성에도 불구하고 기독교 공동체는 이스라엘의 종교와 민족공동체로부터 분리되고 말았다. 이 분리는 예수에 대한 신앙고백 속에 이미 존재한다. 이스라엘 지도자들이 로마 총독 빌라도와 결합하여 십자가에 못박아 죽인 예수를 하나님의 메시야 곧 그리스도라 고백함으로써, 교회는 이스라엘의 종교와 민족공동체로부터 분리되지 않을 수 없었다. 이 분리는 율법으로부터 자유로운 이방인 기독교 공동체의 형성을 통하여 한층 더 촉진되었다. 이방인 기독교 공동체는 그 크기에 있어서 유대인 기독교 공동체를 곧 능가하였으며 이스라엘의 종교에 미련을 두지 않았다. 이리하여 교회의 다수를 차지하는 이방인 공동체는 이스라엘의 종교와 더 이상 밀접한 관계를 갖지 않게 되었고, 교회는 더욱 더 이스라엘의 종교로부터 분리되었다. 이 분리의 과정은 예루살렘 성전의 파괴와 성전 제의의 중지를 통하여 완결되었다. 어거스틴처럼 유대인들에 대한 선교를 주장한 신학자도 있었지만, 대부분의 신학자들과 교황들은 유대인 배척주의를 주장했다. 십자군 원정(1096-1207)은 유대인들에게 더 큰 타격을 주었다. 유대인들은 회교도들과 같은 존재로서 “그리스도의 적들”로 간주되었고, 수많은 유대인들이 공직을 박탈당하고, 피신했으며, 격리되었으며, 회당이 파괴당했으며, 학살당했다. 루터는 그의 생애 후기에 그 이전의 인물들보다 훨씬 더 가혹하게 유대인들을 취급했다. “유대인들과 그들의 거짓말에 대하여”(Von den Juden und ihren Lügen, 1543)이라는 문헌에서 그는 유대인 회당의 방화, 주택의 파괴, 구약성경의 몰수, 교사직의 금지, 예배의 금지, 재산의 몰수, 사형을 주장한다. 칼빈은 그의 신학에서 언약의 통일성을 주장하며, 그가 세운 개혁교회는 휴머니즘의 영향을

반야 유대교에 대한 경의를 표하지만, 유대인들에 대한 적대적 태도를 수정하지는 못하였다. 그러나 히브리어 문헌들과 이스라엘의 역사를 선입견 없이 해석하고자 했던 휴머니즘과 할레에 유대교 연구소(*Institutum Judaicum*)를 세워으로써 유대인들에 대해 형제애를 보이고자 하였던 친체도르프의 경건주의와 미국과 프랑스 혁명의 인권선언은 유대인들에 대하여 호의적 태도를 보였다. 그러나 이들도 약 1500년 동안 계속된 기독교와 서구사회의 반유대주의를 극복하지는 못했다. 결국 독일 제 3 제국은 육백만 명이라는 가공할 만한 수의 유대인을 학살하는 비극을 초래하였다. 세계 유대인들의 80%에 달하는 구라파의 유대인 수가 1958년에는 34%로 줄어들었다. 구라파 유대인 가운데 약 50%가 히틀러에게 죽임을 당하거나 도피했다.

그러나 몰트만의 주장처럼 이스라엘을 기독교회의 지속적 근원으로서, 역사의 동반자로서, 종말론적 희망 안에 있는 형제로서 인식해야 한다(Moltmann, 156).³⁾ 수세기 동안 주장되고 감행되어 온 기독교회의 승리주의로 말미암아 기독교회는 자신을 지상의 하나님 나라로 고착시켰다. 이러한 기독교회의 절대주의가 자신의 근원인 이스라엘로부터 단절 시켰을 뿐 아니라, 종말론적 희망의 미래로부터도 이탈시켰다. 몰트만에 의하면 완고한 유대인에 대한 기독교회의 미움은 자신의 불가능한 요구, 곧 절대적 확신을 통하여 늘 억압되어야 하는 자신의 미완성(*Unvollkommenheit*)에 대한 미움, 자신의 아직 아니(*Nochnicht*)에 뿌리내리고 있는 기독교인들의 자기혐오에서 유래한 것이다. 구약성경의 중요성에 대한 재발견, 아직 성취되지 않은 메시야 왕국에 대한 희망의 틀 안에 있는 기독교회 자신의 잠정적 성격에 대한 새로운 발견, 그리고 동반자적 관계 안에 있는 이스라엘에 대한 인정, 이것들이 기독교회의

3. Walter C.Kaiser, Jr.도 이 입장을 지지하고 있다. *Toward Old Testament Theology*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1978, chapter 16. The Old testament and the New Testament, pp. 263-269를 보라.

승리주의의 철폐를 위한 기본적 전제들이다.

Hans Küng의 말대로 유대교 없이는 기독교도 없다(Ohne Judentum kein Christentum). 문제는 이스라엘 안에서의 하나님의 역사가 기독교회의 역사로 흡수, 합류되어 하나님의 옛 백성은 하나님의 새 백성에 의해 해서 시대에 뒤떨어진 것으로 극복된 것인가? 아니면 이스라엘은 교회와 나란히 역사의 종말에까지 자신의 고유하고도 특수한 구원의 소명을 보유하고 있는가 하는 것이다.⁴⁾ 해가 뜬 다음에는 더 이상 달빛이 필요하지 않듯이, 이스라엘도 과연 그러한가? 그렇지 않다!⁵⁾ “이스라엘은 교회와 나란히 끝까지 지속적인 구원의 소명을 보유하고 있다”라는 명제는 일명 구원사적 신학(*heilsgeschichtlichen Theologie*)에 의해서 주장되었다. 구원사적 신학은 개혁주의 신학자 Johannes Coccejus로부터 경건주의와 19세기에 에르랑겐의 루터파를 거쳐 오늘에까지 연장되고 있다. 그것은 다음과 같은 두 가지 사상 위에 기초해 있다. 1) 구약성경의 메시야적 약속들은 그리스도의 출현과 그의 역사를 통해서 비로소 원칙적으로(prinzipiell), 성령의 종말론적인 은사를 통하여 비로소 잠정적으로(vorläufig) 그리고 부분적으로(partiell) 성취되었다(erfüllt). 그렇기에 아직도 성취되지 않은 구약성경의 약속들의 나머지가 존재한다는 사실을 기독교회는 인정해야만 한다. 기독교회는 이 아직 성취되지 않은 약속들을 기다리며 희망하는 이스라엘을 자신과 나란히 존재하는 구속사의 동반자로 인정해야 한다. 2) 위의 구원사적 신학의 명제는 역사의 종말이 오기 전에 역사 안에서 이루어질 그리스도의 천년왕국에 대한 희망, 곧 ‘천년왕국설’(Chiliasmus)과 밀접한 관련이 있다. 티코니우스와 어거스틴

4. H. Bavinck도 “이스라엘은 하나님 나라에 이르기까지 특별한 과제와 위치를 보유하고 있다(*Israel blijft en behoudt voor dat Godstijk zijn bijzondere taak en plaats*)”라고 말한다. *Gereformeerde Dogmatiek VI*, J. H. Kok, Kampen -1930, p.651..
5. David E. Holwerda는 “(not only Paul, but also) the Gospels and Acts never explicitly make a definitive judgement on the future of unbelieving Jewish Israel.”, p.149.

이후 이 그리스도의 천년왕국은 줄곧 그리스도의 부활과 승천 이후의 교회 시대로 해석됐다. 교회가 자신을 그리스도의 메시야 천년왕국으로 이해한 이상, 이스라엘의 특별한 실존(Sonderexistenz Israels)은 결코 인정될 수 없었다. 천년왕국에서 그리스도께서는 그의 백성들과 함께 그의 대적들을 통치하신다는 기독교교회의 자기이해는 곧장 믿지 않는 유대인들을 그리스도의 대적으로 간주하여 박해하도록 했던 것이다. 가이사랴의 유세비우스 이후, 천년왕국은 기독교 황제들과 사도적 권위에 의해 통치되는 기독교 국가로 해석되었다. 이 기독교 국가야말로 땅 위에 서의 하나님 나라의 지상적 대표라면, 소위 기독교 서구와 기독교 문명은 불가시적인 하나님 나라의 윤리적-정치적 형태일 것이며, 그렇기에 믿지 않는 비국교도 유대인들은 교회의 파문 뿐 아니라 국가의 파문까지도 받아야 했다. 왜냐하면 유대교의 메시야주의는 그 기독교 국가로 하여금 자신의 불완전한 구원(Unerlösungheit)을 직시하게끔 하여, 메시아의 천년왕국으로서의 기독교 국가의 정당성 자체를 심각하게 문제시하기 때문이었다.

기독교와 유대교, 신약과 구약은 어떻게 관계하는가?⁶⁾ 기독교회는

6. David L. Baker는 그의 박사 학위 논문 *The Theological Problem of the Relationship between the Old Testament and the New Testament : A Study of some modern Solutions*에서 3가지 상이한 해결책을 제시한다. 첫째는 A. A. van Ruler와 K. H. Miskotte의 해결책으로 제시되며, 그는 “The O.T is the essential Bible, the N.T its interpretative glossary”라는 제목으로 비판한다. 그는 A. A. van Ruler가 “over-reacted to many negative evaluations of the O.T”(p. 98)라고 지적한다. 그러나, A. A. van Ruler가 당시의 구약의 평가절하에 대한 정당한 비판을 했다는 점을 충분히 인정되어야 하지 않겠는가? 그의 비판은 정당한 평가를 결여하고 있는 것 같다. 또 그가 제 3의 해결책으로 Th. C. Vriezen, H. H. Rowley, C. H. Dodd, John Bright등이 주장하는 바 두 성경의 연속성과 불연속성이라는 지속적 긴장을 유지하는 것에는 원론적으로 동의한다. 그렇지만, 당시 교회의 실제적인 구약의 평가절하를 정당하게 비판한 A. A. van Ruler를 구약에 너무 비중을 두었다는 이유만으로 너무 쉽게 비난할 수는 없다. 물론 두 성경 모두를 균형 있게 강조해야 한다. 하지만, A. A. van Ruler와 같이 한국 교회적 상황에서 구약이 무시되

하나님의 선민 이스라엘에 뿌리를 내리고 있지만, 이스라엘은 교회 안으로 흡수, 합류되었기에 과연 이제 더 이상 특별한 구원의 소명을 가지고 있지 않는가? 그리스도의 오심으로 이스라엘도 다른 모든 민족들과 같은 위치로 퇴각하여 만민에 대한 선교명령 안으로 흡수되었는가? P. Althaus는 그렇다고 답한다. 그는 이스라엘에 대한 종말론적 희망을 가지는 것은 ‘칼빈주의적으로’ 사고하는 잘못이다라고 말한다. R. Bultmann도 구약-유대적 역사의 예언들은 단지 율법에의 실패(*die Geschichte des Scheiterns am Gesetz*)를 인식하게 할뿐이라고 유사한 입장을 취했다.⁷⁾ 그에게 있어서 이스라엘의 특정한 역사는 율법 아래에서의 인간 실존의 실패 일반에 대한 하나의 예(例)를 위한 것이다. 그리하여 구약 성경은 구속사의 고유한 위치로부터 떨어져 나와, 전(全)인류사적으로 해석되며, 유대교는 복음과 기독교적 실존이라는 원판을 더 명확히 드러내기 위한 음판(陰板)에 불과한 것으로 생각된다. 불트만에게 있어서 이스라엘의 약속의 역사는 율법과 복음의 안티테제 뒤로 파묻히고 만다(Moltmann, 161). 이스라엘은 죄인 칭의(稱義)의 복음에 의하여 모든 민족들과 동일한 위치로 물러나게 되고, 이교화되었다. 이스라엘의 역사는 이방인의 역사와 무차별적으로 설격되었다. 유대인이나 이방인이나 모든 인류는 죄인임을 선언하는 죄인 칭의의 복음 앞에서 이스라엘은 다른 민족과 ‘무차별적으로’ 동격화 되어, 이스라엘의 구속사적인 특수한 존재가치는 증발해 버렸다. 왜냐하면 기독교 신앙은 더 이상 세계역사에 관심을 두지 않으며, 의롭다 함을 받은 죄인들의 개인역사에만 집착하기 때문이다. 인간의 죄악과 하나님의 은총, 이 양자의 우주성

는 상황에서는 순취운 두 성경의 균형보다는 실제적인 구약강조를- 신약을 무시하지 않는 범위 내에서 시도하고자 하는 것이다.. David L. Baker의 논문은 *Two Testaments: One Bible* (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press, 1976)으로 출간되었다.

7. Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1961에 실린 그의 논문 *Weissagung und Erfüllung*, pp.162ff, 168ff.

에 대한 정당하지만 무차별적인 강조로 인해 이스라엘의 구체적인 역사적 독특성은 부당하게 평준화되고 말았다. 그러나 사도 바울은 모든 인류의 죄악의 우주성에 대해 누구보다 강조했지만, 결코 이스라엘을 세계 민족사로 평준화시키지는 않았다. 비록 이스라엘의 불순종으로 첫째 된 이스라엘이 나중 되고, 나중된 이방인이 첫째 되는 순서는 바뀌었다. 그러나 그렇다고 해서 이스라엘이 이방인들과 같은 위치로 격하되어 평준화 된 것은 결코 아니다. 구약 이스라엘이 받은 야훼의 계시는 종교 사적으로 평준화될 수 없는 독특성이 있는 것이다. 비록 유대인과 헬라인 모두 죄악 아래에 있고(롬 3:9), 하나님은 할례자나 무할례자나 모두 믿음으로 의롭다 하시지만, 그럼에도 불구하고 복음은 “첫째는 유대인에게요 또한 헬라인에게로다”(롬 1:16)라는 구속사적 순서를 밟는다. 하나님께서 이스라엘로 순종치 아니하는 가운데 가두어 두심은 모든 사람, 곧 모든 이방인에게 궁휼을 베풀려 하심이다(롬 11:32).⁸⁾ 또한 사도 바울은 “그러므로 내가 말하노니 하나님이 자기 백성을 버리셨느뇨?”라고 질문한 뒤 “그럴 수 없느니라”고 단호히 대답했다(롬 11:2).⁹⁾

8. 루 9-11장은 이 문제에 관한 한 고전적 본문이다. David E. Holwerda, VI. A future for Jewish Israel ?, pp. 147-176을 보라. 그는 “..While Paul's anguished concern stems from unbelieving Jewish Israel, his remarkable conclusion announces the ultimate salvation of Jewish Israel. The reason for his certainty is expressed in Romans 11:28ff...With the Old Testament prophets, Paul affirms that even the faithlessness of God's people cannot cancel God's faithfulness, because God will heal their faithlessness(Hosca 14:4)”, p. 153-4.라고 바르게 평가했다. 가장 큰 논쟁은 루 11:26의 πας ‘Ισραηλ인데, 그는 “it is unlikely that 'all Israel' refers simply to all elect Jews and Gentiles. A more satisfying interpretation relates "all Israel" to Paul's earlier hope for the "fullness" of Israel(Romans 11:12).Fullness need not mean the salvation of every individual who ever belonged to Jewish Israel. Paul contrasts fullness with remnant, and in the eschatological future he sees no longer a partial remnant but a fullness of Israel.”(p. 169)라 결론 내린다.

9. 이스라엘에게 아직도 특별한 구원의 소명이 남아 있다고 해서, H. Berkhof의 주장처럼 하나님 백성의 <두 가지의 길(twee wegen)>, 곧 유

기독교회는 역사적으로 처음에는 유대인 그리스도인의 공동체에서 유대인과 이방인의 공동체로, 다시 이방인들만의 공동체로 진행되었다. 이방인들만의 공동체가 되었을 때에도 기독교회는 이스라엘을 위해서, 이스라엘과 더불어 존재하는 것이자, 이스라엘을 대(對)하여, 이스라엘 없이 존재하는 것은 아니다. 원래적인 구원질서의 순서가 유대인과 이방인이지만, 또 일시적으로 이방인과 유대인 순서로 교체되긴 했지만, 유대교와 기독교는 종말론적 희망 안에서 서로 연결되어 있다(Moltmann, 164). 사도 바울은 이방인의 충만한 수가 그리스도에게로 돌아오게 되면 이스라엘은 회심하게 될 것이라는 사실을 깊이 확신하였다. 사도들의 선교는 첫째된 이스라엘이 나중 되게 했지만, 종국에는 이스라엘의 구원을 향한 머나 먼 우회로(迂迴路)였던 것이다. 그러므로 기독교회는 이스라엘의 구원에게까지 뻗어 나가는 이 우회로 자체이며, 세계의 화해를 위한 그리스도의 희생에 그 내적인 근거를 두고 있으며, 복음을 배척한 이스라엘의 완고함에 그 외적인 계기를 둔 우회로이다. 기독교회가 만약 이런 방식으로 자신의 뿌리와 역사적 여정과 종말론적 미래를 생각한다면, 기독교회는 바로 이스라엘에게 있어서 살아 있는 희망이 될 것이며, 이스라엘도 기독교회에게 있어서 살아 있는 희망으로 존재할 것이다. 기독교회의 세계선교를 통해서 전(全)세계를 향한 이스라엘의 메시야적 희망이 도래한다. 모든 괴조물의 구원 없이는 이스라엘도 구원받지 못할 것이다. 복음을 통한 하나님과 세계의 화해는 세계구원을 향한 역사적 도정(道程)이며, 그렇기에 이스라엘의 구원을 향

대인은 토라를 통해서, 교회는 그리스도를 믿음으로 하나님의 나라에 이를 수 있다고 말할 수는 없다(H. Berkhof, Christelijk Geloof, 260). 예수께서는 유대인을 향해 “나를 말미암지 않고는 아버지께로 올 자가 없느니라”(요14:6)고 명백히 말씀하셨다. 만약 예수 그리스도 이외의 다른 길이 있다면, 이스라엘을 향한 바울의 번민(롬 9-11)을 납득하기 힘든 것이다(J. van Genderen, Beknopte gereformeerde dogmatiek, Uitgeversmaatschappij J.H.Kok- Kampen, 1992, p.634)

한 역사적 도정이기도 하다.

기독교는 지난 이천 년 동안 反유대주의를 대변하였다. 육백만 명의 유대인이 나치 정권하에서 살해된 역사적 비극에 대하여 교회의 책임이 없다고 말할 수 없을 것이다. 물론 한국교회는 이 反유대주의에 직접적인 관련은 없다. 그러나 한국교회도 서구교회의 선교와 신학의 간접적 영향을 받고 있는 바, 이 문제에 대해 무관할 수는 없다. 신학적으로 더 중요한 것은 이스라엘과 교회의 관계 문제는 결코 잊어서는 안 될 메시야적 희망의 문제와 결부되어 있다는 것이다. 기독교의 모체가 되는 이스라엘의 종교 곧 유대교는 그 본질에 있어서 메시야적 희망의 종교이다. 그것의 생명은 온 세계 안에 이루어질 하나님의 나라를 희망하는 메시아니즘에 있다. 따라서 교회가 구약성서와 올바른 관계를 가진다는 것은, 교회가 구약성경과 올바른 관계를 가지는 동시에 하나님의 나라를 지향하는 메시야적 희망을 회복하게 되는 것을 의미한다. 하나님 나라에 메시야적 희망을 상실하게 된다면, 기독교는 일반 자연종교들과 별다른 차이를 갖지 못할 것이며, 기존의 사회를 유지시켜 주는 정치종교 내지 종교적 지배 이데올로기로 전락하게 될 것이다. 교회 자신의 중추신경을 자르게 되며, 자신의 정체성에 심각한 타격을 입하게 된다. 사실 역사적으로 기독교는 이스라엘에 대하여 침묵을 지켜 왔다. 기독교의 수많은 신앙고백들은 이스라엘의 존재에 대하여 언급하지 않는다.¹⁰⁾ 기독교의 신앙고백 가운데 가장 대표적인 신앙고백이라 할 수 있는 사도신경도 이스라엘에 대하여 한 마디도 말하지 않는다. 수많은 교

10. H. Berkhof에 의하면 전통적 서구교회의 신앙고백서의 대표적인 사도신경은 구약 이스라엘에 대한 언급을 하지 않은 채, 비역사적·수직적 방식으로(op onhistorisch-verticale wijze) 삼위일체론적으로 성부, 성자, 성령을 고백하고 있다(H. Berkhof, 234). 그리하여 상대적으로 구약 이스라엘과의 연약과 구원의 역사의 수평적 지평이 약해져 있다고 한다. 그러나, 그의 비판은 자체적 정당성을 지니나, 너무 극단적인 면이 없지 않다.

의학자들도 그들의 교의학에서 교회와 이스라엘의 관계 문제를 하나의 독립된 문제로서 다루지 않았다. 제2차 세계대전이 끝난 이후에야 비로소 기독교는 이스라엘에 대하여 침묵을 깨기 시작했다. 이와 같이 서구 기독교가 역사적으로 이스라엘에 대하여 침묵을 지킨 것은, 서구의 국가종교로서의 기독교가 반유대주의는 물론 유대인 배척주의에 앞장 서 왔기 때문이다. 그러나 기독교는 이스라엘에 대하여 침묵하고 구약성서에 대하여 거부적인 태도를 취하며 반유대주의, 유대인 배척주의에 앞장서는 것에 비례하여, 이스라엘의 메시야적 희망을 상실하고 서구 사회의 시민종교 내지 문화종교로 전락한 역사를 우리는 잊어서는 안 될 것이다.

우리는 예수는 구약성서를 자신의 경전으로 인정하고 구약성서의 윤법과 예언자들을 언제나 전제했던 유대인이었다는 사실을 잊어서는 안 된다. 또한 최초의 기독교 공동체는 이스라엘의 종교에 대하여 하나의 새로운 종교로 나타난 것이 아니라, 이스라엘의 종교 곧 유대교 안에서 일어나는 하나님의 운동이다. 우리는 유대교의 윤법 없는 기독교의 복음을 생각할 수 없다. 기독교는 하나님의 나라가 예수 안에서 결정적으로 일어났다고 고백한다. 예수와 함께 하나님의 메시야가 이미 왔으며 메시야 왕국이 모든 민족의 담을 넘어서서 보편적으로 실현되기 시작하였다. 그러나 그것의 완성은 미래로 남아 있다. 우리는 메시야 예언의 성취(Erfüllung, fulfillment)와 완성(Vollendung, consummation)을 구분해야 한다. 그러므로 기독교는 메시야 왕국이 실현될 미래를 희망하며, 이 희망과 미래에 대한 개방성에 있어서 기독교와 유대교는 공통점을 가진다. 유대교와 기독교는 모두 철저히 메시아니즘을 기본 정신으로 가진 메시야적 종교이다.

2. 구약 이스라엘의 재발견과 기독교 신앙

우리는 앞에서 구약 이스라엘의 재발견에 대한 신학적 논의를 했다.

특히 유대교와 기독교의 관계를 서구 교회사를 통해 살펴보고, 그 관계 규정을 새롭게 시도하려고 했다. 물론 이 논의는 이미 많은 신학자들에 의해 새롭게 전개되었기에, 본고에서는 그 논의를 평가하고 소개하는 것으로 만족했다. 이 전체된 논의를 기초로 구약 이스라엘의 재발견이 기독교 신앙, 특히 한국 기독교 신앙에 가지는 의미를 구체적으로 질문하고자 한다. 1. 구약 이스라엘의 재발견에 관한 신학적 논의가 주로 서구 교회에 한정된 논의였다면, 이제 우리는 그것을 기초로 한국 기독교 신앙에 가지는 중요성과 의미를 구체적으로 질문하고자 한다.

1) 구약 이스라엘의 재발견의 중요성

구약성경은 신약성경과 함께 의심할 여지없이 기독교회의 정경으로 받아들여졌다. 그러나 말시온 이후 기독교 역사를 회고해 보면, 정경으로서 엄연히 받아들여진 구약에 대한 무관심과 평가절하가 실제로 있어 왔다. 구약성경은 그 동안 교의학 분야에서도 별다른 주목을 받지 못했다.¹¹⁾ 물론 구약의 의의는 그 자체에서가 아니라, 신약과의 관련성 속에서, 아니 신약으로부터만 이해될 수 있다. 그러나 신약도 구약으로부터만 조명될 수 있다. 곧 구약과 신약은 H. Berkhof의 표현대로 양면성(wederzijdheid)을 가진다. 곧 구약과 신약은 불연속성 가운데 연속성을 가지며, 연속성 가운데 불연속성을 가진다.¹²⁾ 그러므로 구약 이스라엘의

11. 그렇지만, M. Kähler, Jesus und das Alte Testament, BiblStud 45 (1965) ; K. Barth, Kirchliche Dogmatik; K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen (1963); A. A. v. Ruler, Die christliche Kirche und das Alte Testament (1955); O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I,(1972) ; J. Feiner/ M. Löhrer(Hrsg.), Mysterium Salutis (1965 ff.)는 몇몇 예외였다. 특히 A. A. van Ruler는 기독교적 사고에 대한 <구약의 우수성과 불가 피성(de superioriteit en onmisbaarheid van het O.T)>을 부각시켰다. 신 약이 구원론 중심이라면 구약은 보다 광범위한 <神政과 창조신학(theocratie en scheppingstheologie)>으로 특정 지워진다고 말한다.Th. C. Vriezen, Hoofdlijnen der theologie van het oude testament, H. Veeman en Zonen b.v. Wageningen, 1977, p.103을 보라.

재발견이 결코 신약을 무시한 극단적 구약강조를 말하는 것은 아니다. 오히려 신약에 의해 상대적으로 평가절하된 구약에 대한 정당한 부각을 시도하자는 것이다. 구약은 기독론적 기초 위에서 유형론적으로 해석될 수 없는 독특성이 있다. H. Berkhof에 의하면, 신약으로부터 구약으로 향하는 일방통행(een éénrichtingsverkeer van NT naar OT)은 영지주의적, 신비적, 신령주의적, 개인주의적, 타계적, 실존주의적인 오류를 발생케 한다.¹³⁾ 그러므로 구약은 신약의 전(前)이해(Vorverständnis)이다(H. Berkhof, 264). 구약 이스라엘이라는 진지한 배경을 상실한 신약은 값싼 은혜(billige Gnade)가 되고 만다. 또한 Hans-Joachim Kraus의 주장처럼 구약성경은 기독교 신앙을 초월화(Transzentalisierung)와 개인화(Individualisierung), 신화와 철학의 영향으로부터 보호하며, 기독교 공동체로 하여금 정치적-역사적 책임을 지게 한다.¹⁴⁾ 반대로, 구약성경으로부터 이탈되면 될수록, 기독교회는 철학화, 신화화, 초월화, 개인화

12. Walter Kreck, Grundfragen der Dogmatik, Chr. Kaiser Verlag, München, 1970. Das Verhältnis Altes und Neues Testament(pp.63ff)와 Exkuse 18. Zum Verhältnis Altes und Neues Testament(pp. 257-259)에서 두 성경의 균형 잡힌 관계가 고전적으로 정의되었다. 그러나, 본고는 이 연속성/불연속성의 균형 잡힌 상호관련성을 전제한 후, 한국 교회적 현실을 염두에 두고 구약을 강조하려고 한다.
13. Herdrikus, Berkhof, Christelijk Geloof - Een inleiding tot de geloofsleer, Uitgeverij G. F. Callenbach B. V. - Nijkerk, 1979, p. 265 그는 Israel을 그의 교의학의 한 장으로 독립시켜 논의할 만큼 이스라엘의 재발견을 강조한다. 특히 28 . ‘기독교 신앙에서의 이스라엘(Israel in het christelijk geloof)’을 참고하라.
14. 독일의 구약학자이자 조직신학자인 한스 요아힘 크라우스는 구약성경의 사상체계를 그의 조직신학 체계에 과감히 도입, 자유와 해방의 나라로서 역사의 지평 안으로 도래하는 하나님 나라 사상을 중심으로 조직신학의 틀을 새롭게 전개했다. 그는 교의학적 사고에 대한 구약성경의 절대적 중요성을 강조하고 유대교와의 대화 속에서 자신의 조직신학을 전개하여 구약성경을 조직신학의 전면에 부각시켰다. 본고는 그의 저서에 크게 힘입었다.Hans-Joachim Kraus, Reich Gottes : Reich der Freiheit. - Grundriß Systematischer Theologie, Neukirchener Verlag, 1975. p. 121.

된다. 그러므로 구약성경은 기독교 신학에 근본적이고 절대적인 중요성 (die fundamentale und kategoriale Bedeutung)을 지닌다(Kraus, 73). J. Moltmann도 “구약성경의 약속의 역사는 복음 안에서 단순히 성취되어 지양된 것이 아니라, 복음 안에서 자신의 미래를 발견한다. 복음은 ‘이스라엘의 약속들의 능가와 종결’(Überholung und Beendigung der Verheibungsgeschichte des Alten testaments)로 이해될 수 없다”고 말한다.¹⁵⁾ 구약과 신약의 관계를 약속과 성취 혹은 율법과 복음이라는 개념들의 짹으로 기술하는 것도 충분하지 않다. 구약성경의 약속들은 자주 구약성경 내에서 성취를 기대하고 있으며, 율법과 복음, 요구하는 하나님의 말씀과 선사하는 하나님의 말씀의 차이점은 말라기와 마태복음 사이에서 발생하는 것이 아니라, 두 성경을 다 훠뚫며 관통하고 있기 때문이다. Otto Weber의 주장처럼 18세기 계몽주의 이후 구약의 종교학적 배열(Religionswissenschaftliche Einordnung), 혹은 약속-성취의 도식주의적 구속사적 배열(Heilsgeschichtliche Einordnung)은 실제로는 구약을 전(前) 단계로 신약에 흡수시키고 말기에 만족스럽지 못하다.¹⁶⁾ 구약을 신약을 이해하는 데 있어서 필수불가결한 종교사적 전(前)단계로 보고, 구약을 신약 앞에 배열하는 것은 그다지 만족스럽지 못한 것이다. 왜냐하면 그럴 경우, 구약의 권위는 너무나 보잘것없이 평가되기 때문이다. 구약성경으로부터는 직접적으로는 하나님의 말씀이 들려지지 않는다리든지, 구약의 권위는 신약의 권위에 종속하는 것이지 동등하지 않는다는 오해는 재고(再考)되어야 한다. H. Berkhof의 주장대로, 우리는 구약의 대체 불가능성(de onverwisselbaarheid)을 고수해야 한다(H. Berkhof, 236). 즉 구약을 신약의 전(前)단계로만 이해하고, 신약이해의 결정적이고 본질적

15. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1964, p. 133
 16. Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers, 1955, pp. 318-321.

인 전제로 인정하지 않는다면, 쉽게 종교다원주의로 흐를 수 있다. 구약이 힌두교의 베다 경전으로 대체되며, 이스라엘의 메시야가 우주적 그리스도로 대체되는 오류가 구약의 상실로 인해 쉽게 발생될 수 있다. 그러므로 구약 이스라엘의 재발견은 또한 종교다원주의에 대한 비판과 방어이기도 하다(H. Berkhof, 236). 절대화된 종교상대주의에 대항하여 구약 이스라엘의 야훼의 절대적 배타성을 재발견해야 한다.

칼빈은 구약과 신약의 유사성(*De similitudine Veteris et Novi Testamenti*)(Inst II 6-11)을 밀했고, 전통적으로 개혁교회는 율법과 복음의 반립을 강조하는 루터교회보다 두 성경간의 유기적 연관성을 강조해왔다. 말시온, 토마스 아퀴나스, 셀라이허마허, 하르낙, 틸리히, 알트하우스와는 달리 이레네우스 이후 개혁주의 전통은 구약 이스라엘에 대한 관심을 잊지 않았다. 구약의 특성은 창조주 하나님에 대한 중거, 창조와 언약(Schöpfung und Bund), 언약 안에서의 창조주와 피조물의 교통 가능성(Vertauschbarkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, 야훼와 세계 사이에는 절대적, 정적 차이가 존재하는 것은 아니다)과 창조주와 피조물의 무한한 질적 차이의 변증법이다(O. Weber I, 325). 비록 근본적인 중요성은 인정하진 않고 있는 R. Bultmann까지도 구약의 중요성을 인정한다.¹⁷⁾ 그에 의하면, 로마 카톨릭 교회에는 그리이스-로마적 전통이 큰 비중을 차지 하지만, 개신교에서는 구약-유대교적 전통에 대한 강조로 상대적으로 약하다. 또한 개신교 안에서도, 개혁파 교회가 루터파 교회보다 구약-유대교 전통을 더 부각시킨다. 그는 중세 이후 서양 미술과 시(詩), 서구 문학의 발전에 미친 구약-유대교 전통의 영향을 말한다 (Bultmann II, 237-239). 그는 또한 서구인의 역사와 역사성에 대한 의식

17. Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1961에 실린 그의 논문 *Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland*, pp. 236-245를 보라.

(Bewußtseins von Geschichte und von Geschichtlichkeit)의 발전에 구약 유대교적 전통은 기독교 신학을 매개로 직접적인 영향을 주었다고 말한다. 역사 속에서의 야훼의 구원행위, 곧 구속사에 대한 역사의식이 구약-유대교 전통의 가장 중요한 공헌이다(Bultmann, 240). 야훼의 초월성 사상(den Gedanke der Transzendenz, der Jenseitigkeit Gottes)도 구약의 공헌이다. 또한 구약성경에는 땅과 시간에 대한 충실(Treue gegenüber der Erde und der Zeit)이 명백하게 드러나 있다. 구약은 창조와 국가, 태초와 종말, 성화와 인간성(Humanität), 풍습과 문화, 사회와 결혼, 역사와 민족에 훨씬 적극적인 의미를 부여하고 있다. 크라우스는 구약성경의 구원관, 예언자들의 종교비판, 그리고 신화화, 개인화, 영혼화, 피안화(Verjenseitigung)를 막아 주는 데 구약성경의 근본적이고 결정적인 의미가 있다고 주장한다(Kraus, 74). 구약 이스라엘은 일반적 세계사 혹은 일반개념들 속에 편입되지 않고, 자기행위의 역사 안에 살아 계신 야훼에 대한 중인이다. 유대교의 존재야말로 유일한 하나님증명(der einzige Gottesbeweis)이다(Kraus, 124). 기독교의 하나님은 이스라엘을 통해서 세계로 오신다(ἡ οὐτεριά εκ τῶν λογιστῶν εστίν 요4:22). 전(全)창조물의 변혁과 개신은 구약 이스라엘의 역사적-상대적 사건 안에서 시작된다. 이스라엘의 선택은 자기목적이 아니라, 하나님 나라의 시작이다. 이스라엘은 비교종교학적 최상급이 아니라, 세계변혁과 개신을 겨냥한 하나님의 나라의 혁명이요 유일함이다.¹⁸⁾ 구약성경의 주제는 하나님 나라의 오심의 역사로서의 언약의 역사(die Geschichte des Bundes als Geschichte des Kommens des Reiches Gottes)이다.

18. "Die eigentliche theologische Aufgabe am Alten Testament deckt sich nicht mit dieser allgemein religionswissenschaftlichen, ..., sondern nur das, was Israel selbst von Jawhe direkt ausgesagt hat." Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, Band I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, Chr. Kaiser Verlag München, 1957, p.111. 구약 주석에 관해서는 Von Rad에 크게 의존했다.

2) 구약 이스라엘의 재발견과 우리 하나님

구약 이스라엘에 대한 재발견으로 우리는 우리의 하나님에 대한 새로운 이해에 도달할 수 있다. 구약 이스라엘은 재발견으로 새롭게 이해된 우리의 하나님은 한국 교회의 하나님으로 중대한 의미를 지닌다. 우리를 위하시는 하나님(deus pro nobis)은 세계의 최상급으로 표현되는 일반개념이 아니다. 기독교 신학이 말해야 하는 하나님은 이스라엘의 하나님, 아브라함과 이삭과 야곱의 야훼이다. 하나님은 일반 속에 존재하지 않는다(Deus non est in genere)라고 고대 교회는 선언했다. 이스라엘의 하나님은 神이란 종(種)개념 혹은 유(類)개념이라는 상위개념 속에 병합될 수 없는 유일한 분이다. 이스라엘의 야훼는 '자기이름으로 자기를 소개하는 구체적인 하나님'이다(Gott im Concretissimum seiner namentlichen Selbstvorstellung)(Kraus, 101). 야훼라는 이름계시야말로 기독교 신론의 출발점과 전제이며, 추상적인 신성과 초월적 존재를 전제하는 모든 존재론에 대한 분명하고도 예리한 반(反)명제이다. 하나님 자신이 말씀하실 때에만, 신학은 생각하고 말하기 시작할 수 있다. 이스라엘의 하나님께서 알리신 자신의 이름은 그의 최초의 결정적인 말씀이셨다. 그의 이름은 자기전달의 원초적 말씀이며, 계시의 총괄개념이며, 이교신(神)들과 자신을 구체적으로 구별하는 결정적 행위였다. 이스라엘의 야훼는 이교도들이 그들의 자연적-종교적인 선형적 판단이 기대하는 것과는 전혀 낯선 상극(相極)이었다. 이스라엘의 야훼신앙은 인류 종교사의 코페르니쿠스적 전환이었다.¹⁹⁾ 기독교 신론은 바로 이 구약 이스라엘에 계시된 하나님의 자기전달의 사건을 진지하게 예의 주시해야 한다. 왜냐하면 기독교 신학에서의 소위 '하나님의 본질'에 관한 모든 논

19. Hans-Joachim Kraus, Begegnung mit dem Judentum, Das Erbe Israels und die Christenheit, Furche-Verlag Hamburg, 1963, p. 20.

의들이 구약성경 진술의 구체성(Concretissima der alttestamentlichen Aussagen)에 충실하지 않으면, 무의미하게 될 것이기 때문이다. 구약 이스라엘에게 주어진 하나님 자신의 이름계시에 충실하지 않으면 그것은 신지학적(神知學的) 사변 아니면 무신론적 부정으로 흐르게 된다. 하나님은 자신을 소개하는 데 사용한 이름 외에 다른 이름을 결코 주시지 않는다. 그의 이름을 통해 밝혀진 것과 다른 본질이나 활동을 하나님에게 돌려서는 안된다. 예수 그리스도가 아주 구체적인 이름 - 그 이름밖에는 구원이 없는(행4: 12), “모든 이름 위에 뛰어난 이름”(빌 2:9-10) - 을 가지고 있듯이, 야훼라는 이름이 하나님에 관한 모든 신론적 논의의 유일한 출입구이다.

출애굽기 3장 14절의 야훼의 자기정의는 70인역에서 이미 볼 수 있는 ‘철학적인 존재진술(nicht im Sinne philosophischer Seinsaussage)’은 아니다.²⁰⁾ 70인역은 출 3:14를 부동(不動)의 ‘존재 그 자체’(ipsum ens)로 잘못 이해하므로(Eγω εἰμι ὁ οὐν), 존재론과 형이상학의 길을 열어 놓았다. 이 본문 또한 구약 이스라엘의 재발견, 특히 히브리적 언약적 사고의 재발견으로 이해해야 한다. **הִנֵּה אֶת־שְׁמִינִי הַיְהוָה**는 יהוה동사에서 파생된 것으로, “나는 내가 될 존재로 될 것이다”(Ich werde sein, der ich sein werde)로 번역될 수 있다. 이는 ‘미래의 개방성’(Offenheit der Zukunft), ‘미래의 자기계시에 대한 자유’(Freiheit auf künftiges Sich-Erschließen hin), 그리고 ‘오실 분의 불가침성’(Unangreifbarkeit hinsichtlich des Kommenden)을 의미한다(Kraus, 104). Karl Barth의 주석대로, 이 구절에 나타난 야훼의 ‘이름계시’(Namensoffenbarung)는 삿 13:18과 창 32:30과 마찬가지로 ‘이름의 거

20. Gerhard von Rad, 2. Die Offenbarung des Jahwennamens, pp. 181-188에서 상세한 논의를 참고할 수 있다. “nicht als Hinweis auf seine Absolutheit, Aseität o.ä....nicht im Sinne eines absoluten, sondern eines bezogenen und wirkenden Seins. Die Zusage von Jawes wirksamer Gegenwärtigkeit.... es ist Jahwes Freiheit.”

절’(Namensverweigerung)를 의미한다. 21) 이는 그의 능력에 대한 인간의 ‘조종가능성’(Verfügungsmöglichkeit über seine Macht)에 대(對)한 야훼 자신의 엄격한 거부이다. 또한 문맥으로 파악한다면, 이스라엘과 함께 하고, 이스라엘을 위하는 존재(ein Mit-und Für-Israel-Sein)로서 자신을 입증 하시겠다는 야훼 자신의 존재에 대한 약속과 허락의 성격을 의미한다. 본문은 헬라 철학적 존재의 부동성(不動性)이 아니라, 야훼 그의 언약적 신실하심(信實)을 의미한다. 출 3:14에 계시된 야훼의 자기계시는 일반적 신(神)관을 철저하게 거부한다. 야훼는 모든 정의로부터 벗어난다. 오직 구약 이스라엘에게서 제시된 야훼의 자기정의만이 존재한다. 이스라엘의 야훼는 그리이스 신화에 등장하는 초역사적, 무시간적, 정적인 존재가 아니라, 역사적, 역동적 하나님으로, 역사가 되셨다. 전통적인 각종 神존재증명은 기독교의 하나님을 증명하지 못했다. 오히려, 칸트의 神존재증명 비판 이후 무신론을 초래했다. 오직 야훼 자신의 존재증명 만이 존재할 뿐이며, 그것은 구약 이스라엘 안에서의 증명이다. 전통적 자연신학적 神존재증명이 아니라, 유대교의 현존이 유일한 神존재증명 (Die Existenz des Judentums ist der einzige Gottesbeweis)이다(Kraus, 124). 동력학적 증명(세계 최초의 不動의 原動子), 인과적 증명(세계 최초의 원인자), 목적론적 증명(세계의 질서부여자), 도덕적 증명(초인간적인 도덕률의 수여자), 행복론적 증명(초지상적 행복)과 같은 자연신학적 신(神)존재증명의 神은 구약 이스라엘에게 계시된 야훼의 자기정의에는 낯선 것이다. 자연신학적 신존재 증명은 야훼를 세계화할 뿐이다. 성경

21. Karl Barth는 이렇게 주석 한다. “ 실제로 본문기자는 마술을 통해, 마술적인 주문이나 마법을 통해 야훼에 대한 종교적 지배권을 확보하려는 ‘인간의 인위적인 조작(Manipulation des Menschen)’을 간파한 것 같다. 그러나, 이러한 인간적인 조작은 출애굽기 3장에서 뿐 아니라, 구약 성경 전체에서 특히 예언서에서 엄격히 배격되었다”. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/ 1, Theologischer Verlag Zürich, 6 Aufgabe, 1975, p. 66.

의 하나님은 이집트의 동물신(神)도, 바벨론의 천체신(神)도, 헬라철학의 형이상학적 무한자 ‘개념’도 아니다. 기독교의 하나님은 형이상학적 절대자, 무한자, 최고자가 아니라, 십자가에 달리시고 부활하신 예수 그리스도 안에서 자신을 계시한 이스라엘의 야훼다.

야훼라는 이름을 통해 자신을 소개하시고 계시하신 이스라엘의 하나님은 그의 존재와 비(非)존재를 논증할 수 있는 ‘세계의 한 객체’(objectum mundi)가 아니다. 이스라엘의 야훼는 선택과 언약으로 자신의 길을 시작하여, 전(全)피조물의 변혁과 간신을 목적으로 삼는, ‘그의 백성의 역사 안에서 오시는 하나님(den in der Geschichte seines Volkes kommende Gott)이다. 하나님은 이스라엘 안에서 세상으로 오신다(Gott kommt in Israel zur Welt). 기독교 신학에서의 하나님의 존재는 그의 선택된 백성 안에서의 그의 오심을 통해서만 알려진다. 이스라엘 안에서 세상으로 오는 하나님 나라는 세계완성이라는 우주적 목적을 겨냥하는 선택과 언약의 역사이다. 이스라엘의 야훼는 지극히 존엄한 분이시지만, 동시에 치유하고, 돋고, 구원하는 이 세상의 하나님이다(사 57:15-16). 하나님의 이름과 오심(Der Name und das Kommen Gottes)는 일반개념으로서 흔히 구체적 계시 보다 우위에 올라서는 모든 추상적 유일신론에 대한 강력한 비판이다. 이스라엘 야훼의 이름을 통한 자기계시와 오심의 역사는 이론적-유일신론적 범주로써는 결코 파악되지 않는다. Martin Buber의 표현대로, 범신론, 유일신론, 유신론, 만유재신론(萬有在神論)은 단지 형식적, ‘양적 규정’(quantitativer Bestimmung)일 뿐이며, 신관이 아니라, 세계관의 반영, 곧 세계의 투영에 불과하다. 이스라엘의 야훼께서 나사렛 예수 안에서 맷으신 언약 대신에 헬라정신으로 물든 기독교적 종교와 기독교적 세계관이 등장하는 잘못이 존재해 왔다. 이미 주후 1세기부터 기독교회는 자신의 이스라엘이라는 고향집을 허물고 헬라적-이교적 집을 세우기 시작했다(Kraus, 39). 전통적인 서구 기독교회는 자신의 이교적-인문주의적 자의식(自意識)으로 말미암아 점차적으로 이스

라엘의 유산을 무시하고, 평가절하 하는 잘못을 범하기 시작했다. 그러나 기독교회는 살아 계신 이스라엘의 야훼에 대한 역사적 체험의 직접성을 상실해서는 안된다. 그런 위험은 구약 성경으로부터의 절교(絕交, Abrücken)로 말미암아 언제든지 발생할 수 있는 것이다.

3) 구약 이스라엘의 재발견과 삼위일체론

삼위일체론은 형이상학적 전제 위에서 수립될 수 없고, 존재론의 언어로 적절히 전개될 수 없다. 삼위일체론은 야훼 자신의 이름계시라는 역사적 전제로부터만 시작된다(Kraus, 105-6). 그러므로 경륜적 삼위일체론에 대한 새로운 이해가 요구된다. 야훼 자신의 이름계시는 모든 이교적인, 존재론적인, 이신론적(理神論的)인, 유신론적인, 범신론적인 신(神)개념의 침입을 지속적으로 분쇄하는 성(城)이다. 이스라엘은 야훼께서 자신의 이름을 주신 것을 찬양하고 영광스러워 했다(시 76:2, 9:3, 72:19, 99:3, 29:2). 그러나 이스라엘에게서 이 이름은 멀시 당하고 더럽혀지기도 했다(사 52:5, 갤43:7). 마지막 때에 야훼의 그의 이름을 알게 되고(사 52:6), 민족들이 야훼의 이름을 두려워하게 될 것이다(시 86:9, 102:16). 예수께서 이 약속을 성취한다. 대제사장적인 기도를 통해 그는 그의 아버지께 이렇게 말한다 : “세상 중에서 내게 주신 사람들에게 내가 아버지의 이름을 나타내었나이다 ”(요17:6). ‘이스라엘 백성의 하나님’(행 13:16)은 예수를 통해 알려진다. 그 하나님은 예수 안에서 인식된다. 구약성경적인 이름의 비밀 대신에 예수의 이름을 나타난다. 이 이름 속에 종말론적인 구원이 내포되어 있다(행4:12). 이제 하나님의 현존은 이 특정한 이름 아래 있으며, 이 이름이 하나님을 특징짓고, 다른 존재로부터 구별한다. “주 예수”(Κύριος Ἰησοῦς)라는 초대 기독교 신앙고백(고전 12:3)은 ‘야훼와 예수의 이름동일성의 비밀’(das Geheimnis der Namensidentität von Jahwe und Jesus)을 드러낸다(Kraus, 106). 이제 야훼의 이름 앞에 바쳐져야 할 우주적 경배가(사 45:23) 예수 앞에 바쳐진다.

(빌 2:10-11). 이제 예수의 이름계시의 사건 안에서 야훼는 자신을 알리며, 여기에 참된 하나님 인식이 발생한다. 그러므로 기독교의 하나님은 야훼의 오심의 역사 안에서 일어나는 ‘그의 이름의 자기전달’(Selbstmitteilung seines Namens)에서 비로소 인식된다. 이것이 기독교 삼위일체론의 필연적이고 불가피한 출발점이다. 또한 이러한 관점에서 본다면, 기독교 삼위일체론에 대한 유대교적 유일신론의 항의는 재고(再考)되어야 한다. 왜냐하면, 이미 구약성경 안에서 야훼의 이름과 대리적인 현시들에서 나타난 ‘자기구분과 비하’(Selbstunterscheidung und Kondeszenz)을 발견할 수 있기 때문이다.²²⁾ 즉 ‘야훼의 상이한 자기 전달들’(disparate Selbstmitteilungen Jahwes)이 상이한 시간과 공간 안에서 일어났다는 사실은 대리적인 현시의 다양성 안에서 일어난 야훼의 “자기구분과의 관련 속에서만 그 단일성”(단일성, 신 6:4)(die Einheit immer nur unter Bezug auf die Selbstunterscheing)을 말할 수 있다(Kraus, 107).

이스라엘의 야훼의 자기이름에 의한 자기소개로써 시작된 기독교 신론은 야훼의 선택과 언약의 맥락에서 전개되어야 한다. 왜냐하면 자신의 이름을 계시하신 것은 이스라엘을 선택하신 야훼의 은혜로운 행위이기 때문이다. 야훼의 자기계시는 이스라엘 안에서 일어났다. 그러나 선택은 흔히 최고의 전권의지, 추상적인 절대성으로 환원될 수 있는 주권행위, 혹은 동양적 운명개념이나 결정론과 같은 일반적 개념이 아니라, 예수 그리스도와 그 공동체의 선택을 목표로 하는 이스라엘의 선택이라는 특정적, 구체적, 역사적 사건이다.²³⁾ 구약 이스라엘의 재발견을

22. Schalom Ben-Chorin은 유대교적 전통을 따라 신명기 6:4를 유일신론적 고백으로 설명하지만, 이 구절의 본래적 의미는 신명기적 전승의 중앙 집권적 요구의 맥락에서 이해해야 한다고 말한다(Kraus, 107).

23. 칼빈에게서 선택(예정)론이 가장 분명하게 전개되었다. 그는 예수 그리스도를 우리 선택의 거울로 묘사하면서, 우리가 선택받았다는 확신을 우리 자신에게나 성부에게서가 아니라, 예수 그리스도 안에서만 발견해야 한다고 말한다(Inst. III, 24, 5) 바르트는 이를 더욱 기독론적으로 첨예화시켜, 선택론의 결정적인 전환을 이루었다. 그는 말한다: “선

통해 우리는 선택론의 비(非)성경적이고 통속적인 일반화를 막고, 원색적인 성경적 선택론을 재발견해야 한다. 이스라엘의 야훼께서 자유로운 은혜 안에서 설정하지 않은 하나님과의 관계는 있을 수도 없고 생각할 수도 없다. 이 관계는 구약에서 언약, **תְּבִרְכָּה**으로부터 시작된다. 오고 있는 하나님 나라의 역사의 전망에서 보면, 구약성경과의 만남은 직접적이고 현실적인 의미를 지닌다. 구약성경은 예수 그리스도 안에서 일어난 하나님의 계시를 종교적 이념이나 일반적 진리의 초시간적 범주들과 병합시키려는 모든 시도에 항거한다. 이 테제야말로 전체적인 세계이해와 역사이해의 신학적 전환을 위한 프로레고메나이다(Kraus, 110). 기독교 신앙은 결코 ‘인간적 가능성이 아니다’(keine menschliche Möglichkeit). 신앙은 카리스마(Xarisma)(고전12:9)이다. 신앙은 인간의 지적, 세계관적 또는 종교적 역량의 진보나 강화를 통해 생취할 수 있는 것이 아니다. 신앙은 죽은 자들의 부활이다. 이스라엘과 나사렛 예수의 역사를 전제된 자연사와 세계사의 틀과 맥락 속에 끼워 넣거나 짊어넣을 수 없다. 구약 이스라엘 안에서 오시는 야훼는 인간의 바람과 요구의 神이 아니다. 구약성경적 전망에 의해 규정된 삼위일체론은 뚜렷한 종교 비판적 의미를 지닌다. 그의 이름을 통해 자신을 알리는 이스라엘의 야훼는 그의 오심 속에서 자신의 자유를 입증하신다. 야훼는 諸神의 위기이다. 야훼의 자유는 기독교가 현대 사회의 욕망종교들(Bedürfnisreligionen)로 동화되는 것을 거부한다. 야훼의 이름은 ‘욕망과 환상의 象’을 거부한다. 하나님의 이름은 하나님 자신이다(Nomen Dei est Deus ipse)(A. Calov). 그의 이름은 자유로운 야훼의 주권의 상징이다. 동시에 자유와 평화, 정의와 생명, 이 모든 것을 포함하고 있는 약속의 총괄개념이다.

기독론적인 양성론 문제도 위로부터의 방법이나 아래로부터의 방법

택론은 예수 그리스도에 대한 인식에 근거하는 테, 그 깊은 그가 ‘선택하는 하나님(die erwählende Gott)’인 동시에 ‘선택된 인간(die erwählte Mensch)’이기 때문이다” (K. Barth, KD, II, 2, 1을 보라)

이 아니라, 구약성경과의 관련 속에서 이해되어야 한다.²⁴⁾ 또한 역사적 예수로 질문하기 이전에, 구약의 배경으로부터 질문해야 한다. 나사렛 예수는 우주론적 질문을 가진 희랍인도, 인간학적 질문을 가진 근대 서구인도 아니었다. 그는 한 유대인으로 태어났으며, 구약성경의 배경 속에서 실존했다. 예수가 과연 누구이며 그가 무엇을 가지고 오는가의 문제는 구약성경으로부터 그리고 유대교의 기다림으로부터만 이해될 수 있다. 그는 ‘인간 그 자체’나 추상적으로 이해될 수 있는 ‘인류’의 ‘보편적 역사’에 속하지 않고 오히려 아주 특별한, 하나님의 언약과 오심을 통하여 규정되어 있는 이스라엘의 역사에 속하기 때문이다. 예수 그리스도 안에서 행하신 하나님은 이스라엘의 야훼 외의 어떤 다른 神이 아니다. 이에 반하여 초대교회의 기독론은 헬라철학의 양성론적 사고의 틀에서 성자의 영원한 신성이라는 추상적, 형이상학적 출발점으로부터 출발하여 그의 인격과 사역을 이해하여 갖가지 사변적이고 철학적 이해와 범주를 등장시켰다. 그러나 우리는 구약성경의 약속의 역사를 틀에서 그를 이해할 때, 단순히 ‘참 하나님’, ‘참 인간’으로만이 아니라, 이스라엘이 기다리던 장차 오실 그분, 곧 이스라엘이 대망하던 메시아라고 이해할 수밖에 없다.

4) 구약 이스라엘의 재발견과 언약적 이해

우리는 구약 이스라엘의 재발견을 통해서 기독교 신앙의 인격적 이해를 재발견할 수 있다. 이는 기독교 신앙 안에 은연중에 침투해 있는 추상적-철학적 일반적 신(神)개념에 대한 재고(再考)를 통해서만 이루어 질 수 있다. 이는 서구 기독교적 전통에 스며든 이신론(理神論)적, 범신론적, 유신론적 신(神)이해에 대(對)하여, 성경적인 언약적 이해의 재발

24. 김 균진, 기독교 조직신학 1, 연세대학교 출판부, 1984, p. 162-166. 또한 Kraus는 구약성경이 기독론에 결정적인 중요성을 가지고 있음을 비중 있게 논의했다.(Kraus, IV.I Grundfragen der Christologie, pp.245-266)

견을 의미한다. 언약적 이해는 곧 인격적 이해이다. 차가운 절대적 세계 통치자로서의 신(神)이 아니라, 이스라엘과의 언약체결을²⁵⁾ 통해 자신을 제한하시고, 철저히 세계와 인간의 하나님이 되시려는 그의 모습의 재발견이다. 또한 한국 교회적 상황에서는 동양적 운명, 우주적 道로서가 아니라, 철저히 성경적 언약의 하나님 이해를 재발견한다는 것을 의미한다. 한국교회의 경우, 언약에 대한 이해가 결여되어 있으며, 한국 교회의 하나님 이해는 상당부분 일반적 신(神)개념이해로 물들어 있다. 동양적 초월을 부각되어 있지만, 언약적 내재성은 약하게 되어 있다. 또한 한국 교회는 구원론적 인간학적 관심, 그것도 지극히 개인주의적 자기 구원에 집착한다. 그리하여, 성경의 하나님에 대한 지식, 곧 참된 신학과 신론에 대한 관심은 지극히 미미하다. 한국교회의 하나님의 섭리에 관한 이해도 상당부분 스토아철학적, 동양철학적 결정론으로 물들어 있으며, 언약적 이해가 결여되어 있다. 언약적 이해에 의하면, 인간은 세계통치자의 노예가 아니라, 언약 안에서 ‘그의 자유로운 상대자’(sein freies Gegenüber)로 지음을 받았고, 대화상대자로 부름을 받았다. 하나님은 수직적 ‘통치’(Herrschaft)뿐 아니라, 수평적 ‘교제’(Gemeinschaft)로도 우리와 관계하신다.²⁶⁾ 하나님을 ‘인간 위에’(über den Menschen)에 통치 하실 뿐 아니라, ‘인간의’(des Menschen) 하나님이 되시기를 원하신다. 그러므로 구약성경 계시에 의하면 야훼의 통치하심 뿐 아니라, 언약 안에 주어진 ‘인간의 독립성’(die Selbständigkeit des Menschen)도 강조된다 (Brunner, 95). 바로 이런 점이 한국 교회가 재발견해야 될 언약적 이해이다. 성경에서 확보된 인간의 독립성은 헬라적 인문주의 혹은 18 세기

25. 야훼와 이스라엘은 언약관계(Bundesverhältnis)로 맺어져 있다. יְהוָה에 관한 자세한 구약 신학적 논의는 von Rad, pp. 135-140을 보라. “In beiden Fällen liegt offenkundig die alte Auffassung vom Bund vor: handelnd ist allein Jahwe; der irdische Partner ist als Empfänger passiv”(p. 137).

26. Emil Brunner, Wahrheit als Begegnung, Zwingli-Verlag Zürich und Stuttgart, 1938, p. 94.

계통주의 세속적 자율성과는 구별되어야 한다. 언약상대자로서의 인간의 독립성은 Brunner의 표현대로라면 ‘神政的 휴머니즘’(theokratischer Humanismus)이며(Brunner, 95), 곧 언약적 독립성이다. 인간의 독립성을 회생하면서까지 하나님의 전능을 강조하는 것은 언약 관계로 제시된 성경계시에는 낯선 것이며, 오히려 인간의 종교적 본성이 제작한 일반적 神象에 불과하다. 일반철학적 절대적 神(deus absolutus)이 아니라, 아브라함과 이삭과 야곱의 야훼, 곧 우리 주 예수 그리스도 아버지가 우리의 하나님이다. 하나님의 전능과 통치도 추상적인 절대성으로가 아니라, 구체적인 언약 속에서의 다스림으로 이해되어야 한다.

성경의 하나님은 이름 모를 에너지가 아니라, 야훼의 이름으로 계시된 인격적 하나님이다. 성경의 하나님은 언제나 인간의 하나님(die Menschengott)이며, 성경의 인간은 언제나 하나님의 인간(die Mensch Gottes)이다(Brunner, 89). 우리는 이 사실을 vere deus와 vere homo되신 예수 그리스도 안에서 알게 된다. 구약계시는 결코 ‘하나님 자체’(Gott-an-sich)와 ‘인간 자체’(Menschen-an-sich)에 관한 이론을 말하는 것이 아니다. 성경의 하나님은 언제나 ‘인간을 향한 하나님’이시며, 성경의 인간은 ‘하나님으로 말미암은 인간’이다(Brunner, 88). 우리는 이 사실을 구약 이스라엘과의 언약 관계에서 알게 되며, 예수 그리스도 안에서 결정적으로 보게 된다. 하나님과 인간의 관계는 이론으로서 아니라, 하나의 사건(Geschehen)으로 발생한다. 그것의 가장 적합한 표현양식은 ‘이야기’(Erzählung)이다(Brunner, 89). 우리는 이것 또한 구약 이스라엘의 역사와 그 역사적 보도(報道)에 의해서 보게 된다. 성경적 언어는 헬라적 명사라기보다는, 히브리적 동사(das Verbum, das Tätigkeitswort)이다. 그러나 하나님과 인간의 관계(Beziehung)는 인간 쪽에서의 선형적 전제를 가지고 있지 않다. 하나님과 인간의 관계는 야훼와 이스라엘과의 언약 관계를 통해서만 열려진다. 그러나 언약 주도권은 전적으로 야훼에게 있다. 이것이 관념론적, 범신론적, 신비적 神觀과 성경적 하나님

이해와의 근원적 차이다(Brunner, 90).

우리의 하나님은 익명적 형태를 가진 어떤 초세계적 존재를 가리키는 일반 개념이 아니라, 이스라엘의 야훼이다. 야훼는 추상적, 초지상적 존재가 아니고, 인간을 사랑하사 인간과 세계 안으로 들어와 구원하는 분이다. 우리의 하나님은 우리를 부르시는 하나님(die rufender Gott)이며 우리는 부름을 받은 자(die Gerufene)이다. 성경은 바로 이 ‘관계에 관한 이야기’(Erzählung von der Beziehung)이다. Martin Buber의 지적대로, 구약의 가장 큰 공헌은 하나님의 대화 가능성(Anredbarkeit Gottes)이다. 야훼는 인격적이시고, 움직이시고, 살아 계신다. 또한 인간에 끊임없이 말씀을 하시는 언약과 말씀의 하나님이다. 또한 야훼는 자연신이 아니라 “길 따라 움직이는 하나님”(Weggott), “함께 가는 하나님”이다. 그분은 역사를 통해 언약 속에서 이스라엘의 족장들과 백성들과 동행하였고, 끝내는 예수 안에서 스스로 역사가 되었다(요1:14). 구약은 야훼를 언약관계 속에서 철저히 역사적인 하나님으로 파악한 반면, 헬라 철학에서는 보다 더 초역사적, 무시간적, 정태적 존재로 이해되었다. 이러한 헬라 철학적 일반적 신개념이 구약 이스라엘의 특별 계시를 퇴색시켰다. 동력학적, 인과적, 도덕적, 존재론적, 목적론적 신존재 증명 등으로 상정된 神은 궁극적으로 세계의 최상급, 세계의 발동기, 무인격적 원인, 세계의 추출물에 불과하다. 이스라엘의 야훼는 세계의 신격화에 대한 전면적인 부정, 극복, 지양 그리고 한계이며, 자신의 세계화 안에서 자신됨을 계시하셨다.

구약 성경의 언어 구조도 독특하다. 구약 성경의 언어는 역사적, 인격적, 언약적 언어이다. 그것은 과정적 사건과 운동에 상응하는 언어다. 그것은 이원론적이고 정태적인 질서 사상을 분쇄하고, 세계와 세계 역사에 침투하는 언어다. 구약 성경은 종교적으로 보존되고, 교회적으로 다듬어진 ‘가나안의 언어’를 말하지 않는다. 구약성경은 구체적, 차안적, 정치적, 사회적인 언어, 인간 존재의 깊은 데까지 파고드는 언어를 말한

다. 또한 그것은 무시간적인, 관념적으로 정지된 혹은 고정된 관계가 아니다. 구약에 나타난 하나님과 인간의 관계는 하나님의 ‘사건’(Geschehen)이다. 그렇기에 이 관계를 적절히 표현하는 양식은 이야기이다. 구약성경은 명사적 이념보다는 선택된 이스라엘 민족의 역사 안에서의 애체의 동사적 행동을 말한다. 구약의 언어는 그리스어에서처럼 명사가 아니라, 동사, 즉 활동을 나타내는 언어다. 구약적 사고는 ‘명사적-사물적’, 혹은 추상적이지 않으며, ‘동사적-역사적’(verbal-geschichtlich)이며 인격적이다 (Brunner, 34). 신학은 복음의 살아 있는 음성으로부터 산다(Theologie lebt von der viva vox evangelii). 복음의 첫 중인들의 살아 있는 음성은 헬라인이 아니라, 유대인의 음성이었음을 잊어서는 안된다. 참된 신학은 구약과 신약의 첫 중인들의 살아있는 음성을 따르고, 그 사고 양식으로 표현되어야 한다. 그것은 그 동안 기독교 신학내에 잔존하는 정태적인 존재론적 개념과 형이상학적 구조를 반성한다는 것이다. 신학은 아리스토텔레스적인 정체된 세계의 부동의 원동자가 아니라, 하나님과 그의 왕국의 오심을 말한다. ‘하나님의 말씀은 하나님의 오심이다’(Wort Gottes ist das Kommen Gottes). 전통적 서구신학에 아직도 잔존하고 있는 형이상학과 존재론의 사고양식의 문제도 구약 이스라엘의 재발견을 통해 비판적으로 재고되어야 한다. 서구신학은 자주 구약적-히브리적 사고방식 대신에 헬라적 사고방식에 몰들어 왔다.

헬라적 사고방식으로 퇴색되었지만, 구약 이스라엘의 재발견, 곧 성경적, 언약적 이해로 회복되어야 할 하나님의 속성을 불변성과 전능하심을 예로 들 수 있다. 하나님의 불변성은 철학적 개념으로서의 부동성(不動性)이 아니라, 언약적 개념으로 그의 신실하심)을 말한다. 또한 전통적인 ‘하나님의 전능’(omnipotentia Dei)에 대한 이해도 구약 이스라엘의 재발견으로 교정되어야 한다. 성경적 색채보다는 헬라 철학적 개념으로 하나님의 전능이 이해되었다는 사실은 부인할 수 없다. Omnipotentia Dei는 결코 인간 사고구조에 내재해 있는 인간권능의 절대

화된 최상급은 아니다. 하나님의 권능은 인간능력의 양적인 연속선상의 최종적인 완성이 아니라, 질적으로 구분되는 능력이다. 또 하나님의 전능은 추상적 개념으로 묘사되는 이름 모를 에너지가 아니라, 하나님의 아버지 되심(Vaderschap)으로부터 유래하는 능력이다. 그러나 이는 전통적인 서구 기독 교회 뿐 아니라, 한국 교회에서도 상당 부분 왜곡, 퇴색되었다.

5) 구약 이스라엘의 재발견과 종교 비판

구약 이스라엘을 재발견은 기독교 복음의 종교화의 위험을 방어한다. 반대로, 기독 교회가 구약 이스라엘로부터 이탈하면 할수록, 일반 종교화의 위험에 직면하게 된다. 그렇다면 종교는 무엇인가? 구약 이스라엘 안에서 도래하는 하나님 나라는 종교의 본질을 자신이 경험한 신적 능력에 영향을 미치고, 자신의 소원을 성취시키며, 자신의 안전 욕구(Sicherungsverlangen)를 충족시키려 하는 인간의 시도라는 사실을 폭로한다. 종교적 인간은 안으로 굽어진 인간(homo incuvatus)(Luther)이다. 그는 종교 안에서 자신의 평화, 행운, 행복, 모든 이기적인 목표를 달성하려 한다. 종교는 신적인 능력에 대한 인간의 반응으로서, 종교적 인간(homo religiosus)은 종교 안에서 자신을 관찰시키고, 개입하여 주도권을 잡으며, 신적 능력에 대한 영향력을 행사하려 하며, 자신의 바람과 의지를 신적 능력에 강요하려 한다. 종교는 ‘인간의 소망을 투사한 것’(Wunschwesen)으로 비판한 포이에르바하의 종교 비판은 사실 종교 개혁 신학으로부터 중요한 자극을 받았으며, 기독교의 관행을 염두에 두고 갈파한 것이었다.²⁷⁾ Homo Religiosus는 자신의 형상을 따라 신(神)

27. 칼 바르트에 의하면, 16-18세기는 종교가 서양 정신사적으로 인정을 받았는데 그 까닭은 <종교>를 발견함으로써 인간성의 발견과 고취에 기여했기 때문이다. (K. Barth, KD I/2, 319) 19세기 헤겔의 독일 관념론 철학에 와서 기독교는 절대종교로서 철저히 ‘종교화’되었다. 전통적 서구 기독교는 구약과 이스라엘의 뿌리로부터 이탈하여 점차적으로 종

을 창조한다. 칼빈의 말대로, 종교적 인간의 본성은 말하자면 끊임없는 우상 제조 공장이라 할 수 있다(Hominis ingenium perpetuam, ut ita loquar, esse idolorum fabricam)(J. Calvin, Institute I, 11,8).

그러나 구약 이스라엘 안에서 시작된 하나님 나라의 오심은 종교의 위기이며 그 종말이다(Da Kommen des Reiches Gottes ist die Krisis und das Ende der Religion). 칼 바르트의 표현대로, 하나님의 계시는 종교의 지양이다(Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion).²⁸⁾ 도래하는 하나님 나라는 모든 종교적 한계를 깨뜨린다. 하나님의 나라를 종교의 세계 속에 읊아매고 그 세계 속에서 불들고, 기리며 경배하려는 모든 시도는 전적으로 좌초하고 만다. 도래하는 하나님 나라는 결코 사람들이 소유하고 좌지우지하는 종교적인 잣대에 굴복하지 않는다. 그 나라는 종교의 위기로서 출현하여 자신을 판찰시킨다. 하나님 나라와 종교에는 극복할 수 없는 깊은 심연이 존재한다. 또한 하나님의 나라의 전진에 있어서 종교보다 더 위험한 것은 없다²⁹⁾. 인간의 원초적 위험은 종교이다(Die Urgefahr des Menschen ist die Religion). 기독교 신앙은 종교라는 일반개념(Allgemeinbegriff)의 일종이 아니다. 종교의 본질적 특성 중의 하나는 세계/초세계의 이원론(Dualismus von Welt und Überwelt)이다. 종교 안에서 이 두 세계가 서로 마주치며, 접촉하고, 경험되고 연결된다고

교화되어 갔다. 니이체, 포이에르바하, 프로이드 이후의 현대 무신론은 이런 관행화 되고 종교화된 전통적인 서구 기독교의 ‘종교학’된 神에 대한 실존적인 부인이었지, 이스라엘의 야훼에 대한 비판은 아니었다.

28. Karl Barth, KD 1/2, 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, Religion als Unglaube, pp. 304-396.

29. “그러나 계시를 통해서 인간의 종교 그 자체가 ‘계시에 대한 항거(Widerstand)’로서 폭로된다. 계시에 비추어 보면, 종교는 하나님이 그의 계시를 통해서 행하려고 하고, 행하는 일을 앞지르려는 인간의 시도라는 사실이 드러난다. 다시 말해서 계시 안에서 우리에게 주어지고 제시되는 하나님의 현실 대신에, 인간이 제멋대로 만든 하나님상(象)을 내세우려는 인간이 시도라는 것이 밝혀진다” (K. Barth, KD 1/2, 329).

믿어진다. 그러나 예수 그리스도 안에서 세계/초세계의 이 이원론은 유일회적으로 지양되었다. 구약 이스라엘 안에서 시작되고, 깊은 차안적 세속성-요 1:14의 *οὐαὶ*를 보라-에서 현준한 하나님 나라는 종교적 이원론으로 이해된 그런 종류의 초세계를 지양했다. 언제나 정태적으로 이해되는 중재를 필요로 하는 세계와 초세계의 이원론은 예수 그리스도의 현존을 통해 파괴되고 종결된다. 예수 그리스도 안에서 전(全)세계질서가 새롭게 형성되고 재생될 것이 결정되어 있다. 하나님의 나라는 Status Quo 종교의 영원한 혁명이다. 기독교 신앙은 여하한 종교가 아니다. 야훼가 바알과 다르듯이,십자가에 달리신 분이 이 세상의 군주와 다르듯이, 기독교 신앙은 소시민종교나 사(私)종교(Privatreligion)와 다르다.³⁰⁾ 구약성경을 종교사의 편람(Kompendium der Religionsgeschichte)으로 보는 A. v. Harnack의 주장은 부당하다. 반지성주의적인 지성의 희생(sacrificium intellectus)보다 더 위험한 것은 신학이 종교학이나 인간학으로 변질되어 백과사전의 일부로 병합되는 ‘학문을 위한 희생’(sacrificium pro scientia)이다. 이 위험을 구약이 막아 준다.

한국 교회의 그 동안 심각했고, 지금도 잔존하고 있는 문제는 야훼의 바알화(die Baalisierung Jahwes)이다. 야훼의 象을 만들지 말라는(출 20:4) 제2의 계명을 마치 이스라엘 백성이 황금 송아지 象을 제작했듯이, 한국 교회는 그 동안 축복과 번영이라는 종교적 원망(怨望)을 투사시켜 ‘희망의 象’(Wunschbild)을 제작함으로 범하고 있지 않았는가? 구약 이스라엘에 계시된 십계명의 제2계명도 세계종교사에서의 Unikum과 Novum이다. 고대 동양종교를 비롯한 모든 고대종교는 불가시적인 신적인 세력을 가시적 象을 통해 파악하려 했고, 또한 고착화시키려 했다. 더 나아가 그들 종교인은 자신의 모양을 따라 자신의 형상을 만들었다. 그들은 권력과 생산력, 副를 투영시켜 象을 제작했다(롬1:25). 그러나 제

30. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott - Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München, 1972. p. 273.

2계명은 이와 같은 형상적인 고정(gestalthafte Festlegung Gottes)을 거부한다. 이스라엘의 야훼는 象에 고정될 수 없는 자유의 하나님이다. 이것은 인간이 전제하는 모든 정신적 神象, 神관념을 거부하는 야훼의 자유이다. 그것은 야훼를 ‘고정된 객체성’(eine fixierte Gegenständlichkeit)으로 파악할 수 없음을 말한다. 구약성경의 계명과 예언자적 심판의 메시지는 종교 비판적 전제를 내포한다. 구약성경이 他종교들을 거짓으로 폭로하고, 조롱하며, 그 효력을 박탈하는 종교 비판적 메시지가 곳곳에 등장하고 있다는 사실을 부인할 수 없다. 구약성경은 異數, 즉 제(諸)민족들의 전(全)종교체제에 대한 위대하고 전면적인 비판과 부정(die große, umfassende Kritik und Negation des gesamten religiösen Wesens der Völker)을 의미한다(Kraus, 119). 십계명의 첫 세 계명은 이를 잘 말해 준다. 이스라엘의 야훼는 자연과 일반적 존재의 神이 아니라, 법과 정의(眞理)의 하나님이다(사 30:18, 말2:17). 구약 성경 예언자들의 종교 비판의 출발점이자 목적은 바로 이 법과 정의였다. 예언자들의 심판 메시지는 제의(祭衣)의 성벽 속에 숨고, 종교의 요새 속에 안주하는 백성에게 신랄한 부정을 내뱉는다(암 5:21ff, 예1:10ff, 예7:21ff). 종교인은 제의적인 안전 보장과 종교적 특권 의식 속에서 모든 행동, 곧 가난한 자들의 억압, 권리를 박탈당한 자들의 살해, 낯선 자들의 추방, 자본의 무제한적 증식, 체제유지(status quo)를 위한 국내 정치와 국제 정치의 음모와 같은 범죄적 행동을 종교적으로 정당화하고 신성화한다. 그러므로 예언자들의 종교비판(die prophetische Religionskritik)이³¹⁾ 사회적, 정치적

31) 구약 예언자들의 종교비판과 관련된 것은 <야훼의 진노, Ira Dei>이다. Abraham Heschel은 그의 책의 한 장 The meaning and mystery of wrath(59-78)에서 야훼의 진노를 他종교들에서는 발견할 수 없는 독특함으로 제시한다. 야훼의 진노는 그의 파토스의 한 표현이다. 그러나, 그것은 또한 인간에게 언제나 거리끼는 것으로 다가온다. 실제로 서구교회는 야훼의 진노를 최대한 약화시켰다(리출의 사랑일원론이 그 전형이다). K. Kitamori는 서구신학은 사랑의 소프라노만 알고 야훼의 아픔의 베이스에는 무관심했다고 비판한 것처럼, Heschel도 야훼의 진노

맥락 속에서 전개되고 있다는 사실은 매우 중요하다. 예언자들의 심판선언은 땅의 풍작, 가정의 생식적 번영, 운명의 神으로서 천체 승배 등, 갖가지 종류의 마술적 주문을 과في한다. 그것은 힘없는 자들을 착취하고, 가난한 자들을 욕보이는 부자들을 공격한다(암2:6f, 8:6, 사3:4, 10:7). 구약 예언자들의 종교 비판적 선언은 종교적 인간(homo religiosus)의 모든 이기주의적, 집단 이기주의적 소망과 길을 끌장내며, 이는 기독교 신앙과 교회에 직접적인 의미를 던져 주는 것이다. 구약 성경의 약속들은 결코 종교적 원망(怨望)(religiösen Wünsche)이 아니다(Kraus, 121).

6) 구약 이스라엘의 재발견과 세계 변혁

구약 이스라엘의 재발견을 통해 우리는 구원을 보다 포괄적으로 정의하게 된다. 그것은 통속적 영혼 구원, 개인 구원, 인간 구원의 단편성을 극복하고, 보다 구약적인 구원 이해를 부각시킴을 의미한다. 반대로 우리는 구약 이스라엘을 망각하면 할수록 구원을 땅과의 관련 없이, 곧 세계 구원과 유리된 인간만의 구원, 그것도 육체를 배제한 영혼 구원이라는 매우 협소하게 이해할 위험에 빠지게 된다. 그러므로 구약 이스라엘의 재발견은 구원의 세계성, 지상성, 시간성, 육체성을 고수케 한다. 그것은 하나님 나라의 세계 변혁으로 구원을 보다 폭넓게 정의할 것을 요구한다.³²⁾ 크라우스는 기독교 신학과 교회는 유대교가 지금까지 심각

를 망각한 것을 The survival of Marcion이라고 비판했다.“As a righteous Judge, the righteous indignation of Yahweh is part of Him”.”하나님은 의로운 재판장이심이여, 매일 분노하시는 하나님이시로다(시 7:11)”

32) Kraus는 구원을 세계갱신과 세계변혁으로 폭넓게 정의하고 있다. 1.<하나님 나라: 세계변혁(Reich Gottes: Veränderung der Welt)>, pp.13-30을 보라. H. Berkhof도 <세계의 개신(De Vernieuwing van de wereld)>으로 정의한다. 특히 <기독교 신앙에서의 세계의 위치(De plaats van de wereld in het geloof)>를 보라. pp. 520-542. H. Berkhof는 기독교 신앙이 인간의 인격을 중심으로 첨예화되어 있다는 점에서 “인격적이지만, (그렇다고해서) 인격주의적(인간중심적)이지는 않다(persoonlijk, maar is niet personalistisch)”고 바르게 지적한다(520) 그에 의하면 세계갱신이란

하게 제기했던 질문들, 곧 세계의 실제적인 구원(die tatsächliche Erlösung der Welt), 이 세상에서의 하나님 나라의 실현(die Verwirklichung des Reiches Gottes im Diesseits), 피조물의 미래(der Zukunft der Schöpfung)에 관한 질문들을 진지하게 직면해야 한다고 말한다(Kraus, 75). 성경을 이스라엘-유대적인 부분과 기독교적인 부분으로 갈라놓는 것은 소위 기독교적 토양 위의 이교적 사고 방식을 가진 자들의 무책임한 행위이다. 특히 신약학은 후기 유대교에 속한 고문서들에 지나치게 몰두하거나 헬레니즘에 지나치게 몰두하여 유대교와의 대화를 거부한다. 신학 안에서 이루어진 이스라엘 학계와의 주목할 만한 많은 대화와 보다 독특한 유대화 경향을 배격함으로써 새로 시작된 유대교화의 대화를 논의하지도 않고 평가절하하는 것이 신약학의 일반적 특징이다(Kraus, 76). 다른 민족들은 더 이상 의문을 제기하지 않았을 때에도, 이스라엘은 끊임없이 의문을 제기해 왔다. 사실 이교(異教)는 더 이상 의문을 제기하지 않는 기존현실의 축제이다(Das Heidentum ist fraglose Feier des Gegebenen). 그러나 유대교 회당은 교회에게 줄곧 의문을 제기해 왔다. “세계는 실제로 구원되었는가?” “어떤 의미에서 세계는 구원되었다는 것인가?” “구원되었다는 표징은 어디서 볼 수 있는가?” 유대인의 현존은 모든 시대의 기독교회로 하여금 자신이 아직 목적지에, 진리에 이르지 못했으며, 언제나 도상(道上)에 머물러 있다는 생각을 갖지 않을 수 없게 한다. F. Rosenzweig에 의하면, 유대인에 대한 기독교회의 증오는 실상은 자기 증오, 곧 ‘자신의 미완성에 대한 증오’(Haß gegen

주제는 교의학에서 그 동안 <평가받지 못한 신앙차원(verwaarloosde geloofdimentie)>(522)였지만, 이제는 인간은 언제나 <세계 속의 인간(mens-in-de-wereld)>으로 이해하여야 하며, 세계구원 없는 인간구원은 어중간한 구원이라고 정당하게 주장했다. 특히 구약의 율법, 神政政治, 구약 예언자들의 메시지는 모두 철저한 정치적, 사회적, 세계적 차원을 가지고 있다고 말한다. 이에 대한 구약과 신약의 주석과 교회사적 고찰을 위해서는 pp. 523-528을 보라.

die eigene Unvollkommenheit), ‘자신의 미완성에 대한 증오(Haß gegen das eigene Nochnicht)’이다(Kraus, 77). Martin Buber는 이 세상에서의 하나님의 실현에 대한 질문을 제기한다. 그에 의하면, מִתְבָּרֵא תַּחֲלָמָן 하늘 나라를 의미하지 않으며, 전(全)피조물 안에서 성취되고, 완성될 하나님의 왕국을 의미한다. 하나님 나라는 인간에게 가까이 다가온다. 하나님의 나라는 인간에게 불들려서 실현되기를 바란다. 그는 구약 성경의 예언과 예언자에 대해서 다음과 같이 말한다. “그러나 그들은 결코 정신과 세계, 하나님 나라와 인간의 나라를 나누지 않는다. 그들에게 있어서 하나님 나라는 인간의 나라의 미래형이다”(Kraus, 76). 그에 의하면 구약 예언자들의 신앙의 본질은 기존상황을 변혁하고, 인간의 나라가 하나님 나라가 되도록 하는 것이다. 구약의 예언자적 신앙은 기존적인 것, 정치 상태에 있는 것을 언제나 운동과 불안 속으로 끌어넣는 누룩과 같다. 또한 초대 그리스도인들은 유대교와 마찬가지로 예수 그리스도 안에서 메시야 예언이 성취(Erfüllung)되길 했지만, 그래도 메시야가 또 다시 와야 하며, 완성(Vollendung)은 미래에 있다는 공통된 생각을 가지고 있었다. 초대 그리스도인들은 이 미래를 기다렸다. 유대교는 이 보다 더 진지하게 더욱 뚜렷한 기대와 동적인 희망을 품고 있다. 그들은 기독교회로 하여금 하나님의 나라가 아직 세계 완성의 목적에 이르지 않았음을 상기시켜 준다. 이는 자기 안주의 잠에서 깨어나 도래하는 하나님 나라의 운동에 참여할 것을 권고해 준다.

33. 구약에서 מִתְבָּרֵא은 언제나 מִתְבָּרֵא와 짹(word-pair)을 이루어 우주의 요소로서 wāw-copulativum을 이루어 사용된다. מִתְבָּרֵא은 “(의로운) 사람이 죽음 후에 가는 곳을 지칭하는 ‘명백한 용어’로 구약은 사용하고 있지 않다(het O.T noemt -althans expressis verbis -de hemel niet de plaats, waar de (rechtvaardige) mens na zijn dood heengaat)”. מִתְבָּרֵא의 의미와 용법에 관한 세밀한 구약주석적 연구를 위해서는 C. Houtman, De Hemel in het oude Testament, een onderzoek naar de voorstellingen van het oude Israel omrent de kosmos, Uitgeverij T. Wever, B. V. Franeker, 1974를 보라.

기독교 신학은 묵시 문학적이고 우주적인 주의 재림을 神靈化 (Spiritualisierung)와 탈세계론(Akosmismus)을 통해 헤겔과 같이 정신적인 현존으로 혹은 불트만과 같이 실존적 의미로 승화시켜서는 안 된다. 이런 오류는 모두 도래하는 하나님 나라의 길로서의 현실적 역사에 대한 경시(Verachtung der wirklichen Geschichte)와 하나님 나라의 완성 목표인 창조 세계에 대한 평가 절하(Geringschätzung der Schöpfung)로 말미암은 것이다. 역사의 포기(Preisgabe der Geschichte)와 탈세계론은 모두 예수 그리스도의 재림을 부인하는 것이다(Kraus, 418). 그러나 하나님의 나라는 세계의 탈마술화(Entzauberung der Welt)를 의미한다(Kraus, 23). 구약 성경적인 출애굽의 관점은 민족사와 종교사에서 전혀 새롭고 유일한 것 (das radikale Novum und Unikum)이었다. 고대 근동을 포함한 고대 전체는 존재론적 통치(Ontokratie)의 세계였다. 세계는 폐쇄체계와 존재자의 끊임없는 사슬로 이해되었던 것이다. 그러나 기독교회는 이 정치적 사건을 불행하고도 부당하게 영혼화(Spiritualisierung) 시켰다. 기독교회와 신학은 이 야훼의 정치적 행동을 예수 그리스도의 구원, 그것도 저극히 단편적으로 영혼 구원의 예표로 이해한 나머지, 정치적·차안적 관련성을 퇴색시켰다.³⁴⁾ D. Bonhoeffer는 고대 다른 동양 종교들과는 달리 구약 성경적 신앙은 통속적 ‘구원종교’(Erlösungreligion)가 아니라고 정당하게 주장한다.³⁵⁾ 그럼에도 불구하고 기독교는 언제나 구원 종교로 규정되고 있다. 그리스도를 구약 성경과 분리시켜 구원종교에 비추어서 해석하는 중대한 오류가 여기에 있다. 다른 구원 종교들의 목적이 죽음의

34. 또 다른 부당한 극단으로 무신론적인 희망종교와 혁명적인 자유의 갈망에 의해 부추김을 받아 구약 본문으로부터 ‘출애굽·현상 (Exodus-Phänomenologie)’을 도출해서도 안된다. 예로서 E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 91968)를 들 수 있다.

35. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1965, p.166ff. 여기서 Erlösungsreligion은 구약 이스라엘의 ‘창조(Schöpfung)’ 없는 구원을 의미하는 것으로 이해한다. 즉 구원을 탈(脫)창조로 간주하는 종교를 말함이다.

한계를 극복하는 것인데 반하여, 구약 이스라엘에서의 구원은 죽음 이 편에서의 구원, 곧 역사적 구원을 의미한다. 이스라엘은 야훼의 백성으로서 땅 위에서 하나님 앞에서 살도록 이집트로부터 구원받았다. 또한 이사야 40-55장은 마지막 때의 구원을 “제2의 출애굽”으로 말한다. 이는 교회적 전통의 기독교화된, 구원론화된 구원 이해(die verchristlichten, soteriologisierten Heilsverständnis)에 대한 비판적 반성과 아울러 구원의 정치적·차안적 관련성의 재발견을 의미한다(Kraus, 114).

구원을 보다 폭넓게 세계 변혁으로 정의하는 것은 구약 이스라엘의 역사 의식에 대한 재발견과 관련된다. 여러 종교학자들 및 성경학자들에 의하면 고대 근동의 여러 종교들과 구약 계시의 중요한 차이는 역사관의 문제이다. 고대 근동의 종교들은 세계의 역사를 영원한 신화적 질서를 따라 윤회하는 것으로 이해하였던 반면, 이스라엘 백성은 역사를 미래의 목표를 향한 직선적 과정으로 이해했다. 그러므로 고대 근동의 종교들은 사실상 역사 의식을 가지고 있지 않았던 반면, 이스라엘 백성은 분명한 역사 의식을 가지고 있었다. 그들은 역사를 하나님의 약속으로부터 미래의 목표를 향하여 발전하는 것으로 보았으며, 야훼와 이스라엘의 언약은 태고에 있었던 한 신화적 사건이 아니라, 역사적 과정을 의미했다. 그러므로 이스라엘 백성에 있어서 중요한 것은, 어떤 영원한 신화적인 세계질서 혹은 道나 원리가 아니라, 야훼와 자신들 사이에 이루어지는 언약의 역사 자체였다. 무의미한 영원한 회귀와 순환이 아니라, 역사의 미래에 대한 새로운 가능성을 믿었다. 기독교는 이런 이스라엘 백성의 역사관을 계승하고 있다.

또한 구약 이스라엘의 재발견은, 삼위 하나님의 둘째 사역(구원)은 언제나 첫째 사역(창조)의 회복임을 상기시켜 준다. 구원은 脫창조가 아니라 再창조이다. 그러므로 구약 이스라엘의 재발견은 창조의 재발견이다. 이는 철두철미하게 창조와의 관련성 속에서 구원을 이해하도록 하며, 이 관련성 속에서 구원은 창조의 변혁, 곧 세계 변혁으로 정의된다.

기독교 신학의 창조론은 구약 성경의 창조 사건 안에 확고하고 불가결한 전제를 가지고 있다.³⁶⁾ 이는 다신론(多神論)적 혹은 유신론(有神論)적 우주 생성론의 신학적 창작을 종식시킨다. 또한 창조주 하나님을 아리스토텔레스적 *prima causa*로 이해하는 것도 만족스럽지 못하다.³⁷⁾ 야훼와 피조물 사이에는 아무런 형이상학적, 물질적 연속성이 없다. 양자 사이에는 언약의 관계가 있을 뿐이다. “여호와 우리 주여, 주의 이름이 (ךְמָלֵךְ) 온 땅에 어찌 그리 아름다운지요!”(시8:2)는 ‘원초적 세력’과 *prima causa*에 대한 각종 신학론적, 형이상학적 질문들과는 거리가 멀다. 야훼는 이스라엘 안에서 자기 소개와 자기 전달의 독특하고 유일하고 배타적인 사건을 통해서 자신의 이름으로 계시하셨다. 우리의 하나님은 이름을 가진 하나님(Deus in nomine)이다! 야훼의 이름 계시는 각종 신학론과 형이상학, ‘자연신앙’(Naturfrömmigkeit)과 종교성에 대한 결정적 비판이다. 구약 성경에 의하면 창조는 신앙의 이차적 주제이며, 일차적 주제는 선택과 언약, 그리고 그의 말씀과 도래하는 왕국 속에 자신을 계시하시는 하나님이다. 그러므로 창조는 오고 있는 하나님 나라의 관점에서 이해된다.³⁸⁾ 또한 창조는 ‘정체되고 대상(對象)적인 존재의 소여(所與)(starre, gegenständliche Gegebenheit des Seins)가 아니라, 세계 변혁적인 하나님 나라 운동 속에 이끌려 들어온 우주 전체이다. 구약 성경의 창조는 세계의 脱신성화(Entgötterung der Welt)와 모든 소위 거룩한 자연 현상의 무력화(Entmächtigung aller numinosen Naturäußerungen)를 의

36. von Rad, *Der theologische Ort des Zeugnisses von der Schöpfung*, pp.140-157.

37. 창조자 하나님에 대한 고백이 하나님이 세계의 “최초의 원인(*prima causa*)”이라는 사실을 의미하지 않는다. 만일 그런 의미라면, 하나님은 자유롭지 못하며, 모든 결과들에 존재론적으로 매여 있게 될 것이다. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik III*, (1972), 458.

38. K. Barth는 이 사실을 ‘언약의 외적 근거로서의 창조(Die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes)’(KD III, 1, 103ff)와 ‘창조의 내적인 근거로서의 언약(Der Bund als innerer Grund der Schöpfung)’(258 ff)로 심도 있게 설명했다.

미한다. 창세기 1:11의 땅의 창조는 고대 근동의 소위 ‘大地의 女神’(Mutter Erde) 숭배에 대한, 창세기 1:14 이하는 천체 숭배에 대한 탈신성화였다. 구약 성경의 창조는 세상적, 세속적 영역(ein weltlicher, profaner Raum)이다. 구약의 창조는 이교적 이원론을 분쇄하며, 본회피의 표현대로, 오직 하나님의 현실(nur eine Wirklichkeit), 곧 세계 현실 안에 있는, 그리스도 안에서 계시된 하나님 현실만이 존재한다는 것을 말한다. 또한 이런 창조의 탁월성은 야훼의 창조 행위에 대해서만 사용되는 동사 נָרַא로 표현되었다. 구약 이스라엘은 창조를 현대적 ‘자연’(Natur)이나 그리스적 ‘우주’(κοσμός)로 이해하지 않았다. 그들은 창조를 존재라기보다 사건(ein Geschehen als ein Sein)으로 이해했다. 성경적 이해에 의하면 창조는 ‘세계의 제작’(fabrikatio mundi)도, 시원론적(始原論的) 사변의 대상도 아니다. 창조는 예수 그리스도 안에서 자신을 계시하는 이스라엘 야훼의 통치와 행위의 표현이다. 창조는 우선적으로 완료형 동사로 표현되었다. 그러나 창조는 또한 종말론적 개념으로 하나님 나라의 오심을 겨냥하며, 하나님 나라의 완성을 통한 세계 완성을 겨냥하고 있다.

7) 구약 이스라엘의 재발견과 정치적, 사회적 실천(Praxis)의 재발견

구약 이스라엘의 재발견을 통해 우리는 기독교 신앙의 정치적, 사회적 차원을 회복해야 한다. 이는 기독교 신앙의 극단적 개인화, 사유화(私有化), 내면화(內面化), 내향화(內向化), 신령화(神靈化)에 대한 정당한 비판인 동시에 창조와 성육신에 대한 철저한 궁정을 의미한다. 또한 구약 예언자들의 선포가 가지는 정치적, 사회적 차원을 회복한다는 것이다. ‘내향화된 신학’(Die introvertierte Theologie)은 사회적이고 정치적인 삶의 문제들과 모순들을 다를 태세가 되어 있지 않다. 기독교 신학은 학문적인 사색, 시민 철학, 개인주의적 인간학, 존재론적, 형이상학적 체계로 변질되지는 않았는가? 구약 이스라엘의 재발견은 기독교 신학의

여러 가지 변질, 곧 脫구약화를 방어해 준다. 기독교 신학은 하나님 나라의 운동을 따라, 변혁하고 변화시키는 활동을 하는 대신에, 기존 체제를 고착화시키고 있지는 않는가? 신학이 기존체제 유지의 이데올로기로 변질되지는 않았는가? 세계 현실과는 관련 없이 기독교 신학은 실천 없는 이론만, 개혁 없는 제사만 드리고 있지는 않는가? 구약 이스라엘 안에서 시작된 하나님 나라의 세계 변혁적이고, 삶을 개신하는 과정에로 향한 기독교 신학은 변혁을 겨냥한 사고방식, ‘이론과 실천’(Theorie und Praxis)을 결합하는 사고 방식을 지극히 존중하고 받아들여야 한다. 예수의 말씀대로 말만 하고 행치 않는 게으른 신학이 되어서는 안된다(마 23:3). 그러나 전통적 서구 기독 교회는 헬라화 과정을 통해 ‘이론의 우위성’(Primat der Theorie)에 동조했다. 헬라 철학은 ‘이성적 동물(animal rationale)로서의 인간을 높이 평가함으로서 실천보다는 이론에 우위를 두었다. 한국 교회는 개인 종교화된 신앙으로 실제적으로 정치적, 사회적 책임 있는 실천을 무시하고 있지는 않는가? 그러나 성경의 말씀은 원래 행동적 성격(Tatcharakter)을 지녔다. 구약의 *ךך* 와 신약의 λογος는 창조적인 행동적 성격을 지닌다(G. v. Rad, 156). 사상적으로만 규명되고 말로만 언급되고 해석된 세계가 아니라, 변혁되고 변혁된 세계 안에서 하나님 나라는 자신의 현존과 작용을 입증한다. 성경적 이해에 의하면, 역사는 하나님의 일, 곧 ‘하나님의 실천’(praxis Dei)이다. 세계 변혁의 이 하나님의 실천에로 인간은 부름을 받으며, 또 동참한다. 하나님의 나라는 결코 ‘고립된 개인의 나라’가 아니라, 새로운 공동체, 곧 ‘하나님의 가족’(familia Dei)의 설립과 시작이라는 사실을 기억해 한다(Kraus, 20). 하나님의 새로운 세계가 그리스도 예수의 말씀과 행위를 앞세워 이 세상 영역으로 끌고 들어오면, 차안과 피안의 틈새에서 발생하는 종교적 신화는 분쇄된다. 하나님의 세계와 인간의 세계라는 이원론(二元論)은 지양(止揚)된다.

하나님 나라는 엄청난 정치적 동요(politische Unruhe)이며, 기존적인

세계 상황에 대한 공격이다. 하나님의 나라는 혁명이다. 그것은 인간 세계 안에서 발생하는 혁명이지만, 인간이 일으킬 수 없는 혁명이다. 그러나 이 혁명은 기독교 공동체 안에서 시작되어 사회적, 정치적 삶의 영역으로 침투하는 이 운동에 동참하도록 인간을 격려하며 힘준다. 교회 공동체는 세계 완성의 목표에로 나아가려는 ‘하나님의 정치적 활동’(God’s political activity)에 동참한다. 교회는 하나님 나라의 사랑, 정의, 자유 *מִלְכָה*을 세계 역사 속에서 심는 정치적 디아코니아에도 헌신해야 한다. 교회가 헌신해야 할 정치 신학(Politische Theologie)은 ‘정치화하는 신학’(politisierende Theologie)이 아니라, 교회 공동체의 ‘실천을 위한 필수적인 이론’(lebensnotwendige Theorie für die Praxis)이다. 그러므로 구약 성경은 기독교 복음의 ‘인간적, 사회적 의미들’(humanen und sozialen Implikationen)을 상기시키며 보증한다. 기독교 신앙의 역사적, 사회적 차원은 신약 성경보다 구약 성경에 더 분명히 나타나는데, 이 차원은 기독교 신앙에 있어서도 매우 중요하다. 기독교 신학이 종교적 신화나 종교 철학적 사변으로 전락하지 않기 위해서는, 구약 이스라엘의 역사가 필요하다.³⁹⁾

구약 성경은 기독교 신앙을 초월화(Transzendentalisierung)와 개인화(Individualisierung), 신화와 철학의 영향으로부터 보호하며, 기독교 공동체로 하여금 정치적-역사적 책임을 지게 한다(Kraus, 121). 신화는 다신론적이며 무시간적, 비역사적인 “神들의 이야기”(Göttergeschichte)이다. 신화는 계절의 삶의 거룩한 리듬과 관련되어 있다. 그러나 신화는 구약 성경에 낯선 것이다. 구약의 출애굽과 약속의 역사는 신화적 존재 영역과 그 무시간적 리듬에 상반된다. 이스라엘 안에서 도래하는 하나님 나라는 신화적 순환 운동을 파괴한다. 이 사실은 신약 성경 이해에 결정적으로 중요하다. 그 깊은 신약 성경을 구약 성경에서 분리시켜 버리

39. 김 균진, 기독교 조직신학 I, 연세대학교 출판부, 1984, p. 193.

면, 신약 성경은 신화로 변해 버린다. 우리는 이 경우를 불트만에게서 발견할 수 있다. 구약 성경의 출애굽과 약속의 역사는 신약 성경의 폐기될 수 없는 결정적인 전(前)역사이며 서언(序言)이다. 이 구약 성경의 전(前)역사와 서언이 제거되면, 신약 성경은 한때 번쩍했다 사라지는 신화적인 섬광(閃光)으로서 중발해 버릴 위험이 있을 뿐 아니라, 언제나 관찰할 수 있듯이, 철학으로 인한 이탈(Uberfremdung durch die Philosophie)이 발생하게 된다. 형이상학과 종교 철학이 구약 경을 대신 해서 등장하게 되어, 신약 성경은 전혀 다른 새로운 범주 속으로 침몰하게 된다. 낯선 세력인 철학으로 말미암은 기독교 신앙의 정체성 상실을 보호할 수 있는 것은 구약성경이다. 특히 기독교 신앙이 철학의 영향권 아래서 겪게 되는 초월주의화에 대해서 구약성경은 저항한다. 구약 성경은 초월적 피안이 아니라, 지상적 차안으로 우리를 이끈다. 어거스틴처럼 “하나님과 영혼, 영혼과 하나님”이라는 단 하나의 주제만을 알고 있을 뿐이라고 말하거나, 루터처럼 “어떻게 내가 은혜로운 하나님을 만날 수 있을까?”라고 묻거나, 현대 서구적 개인주의가 말하고 있듯 이 종교는 私的인 일(Privatsache)이라고 하는 견해는 모두 구약 성경에 나타난 하나님 백성의 공동체 역사와 정치적-사회적 책임에 의해 재고(再考)되어야 한다.

나오는 말 : 구약 이스라엘의 재발견과 한국 교회

지금까지 논의한 구약 이스라엘의 재발견은 주로 전통적 서구 신학과 교회의 배경에서 이루어진 것이다. 한국 교회는 물론 반(反)유대주의를 비롯한 여러 문제들에 직접 관련된 것은 아니다. 그렇지만 한국 교회는 엄연히 전통적 서구 교회의 역사를 선교를 통해 이어받고 있기에, 구약 이스라엘의 재발견 문제도 연관될 수밖에 없다. 고대 기독교의 헬라화, 중세 신학의 자연 신학화, 근대 서구 기독교의 시민 종교화, 한

국 기독교의 개인 종교화는 모두 구약 이스라엘에 대한 기억상실증에서 발생하는 변종이라 할 수 있다. 기독 교회가 구약 이스라엘이라는 특수 성에서 멀리 나가 일반화되고, 중성화되며 일반 종교사로 흡수, 침몰, 퇴색되어서는 안된다. 교회가 이스라엘을 망각할 때에는 언제나 종교화 된다. 야훼께서 일반 종교로 퇴색해 버린다. 야훼의 고난은 바알의 번영으로, 야훼의 정의는 바알의 권력에 의해 대체된다. 또한 역사적 야훼 계시는 실존화, 구원론화, 내면화되어 중발해 버린다. 전통적 서구 신학이 구약 이스라엘의 야훼를 자연 신학적, 일반 종교적 신개념으로 철학적 헬라화시킨 잘못을 범했다면, 한국 교회는 그 동안 구약 이스라엘의 야훼를 번영종교의 神, 특히 바알화시켰다고 할 수 있다. 이런 비판은 이미 뒤늦은 감도 없진 않지만, 그 동안의 한국 보수 교회의 개인주의적이고 탈사회적인 기복신앙은 바로 구약 이스라엘의 야훼 하나님에 대한 무관심, 구약 일반에 대한 무관심, 공동체와 정의와 평화와 고난에 대한 무관심으로 말미암은 것이다. 구약 성경이 아직도 생경하게 읽혀지고 있다는 사실이 이를 말해 준다. 우리는 불트만과 같이 구약과 신약 사이의 불일치성을 극단적으로 강조하여, 기독교 복음을 심리학적으로 실존화시켜서는 안된다. 한국 기독교에게 있어서 구약 이스라엘의 재발견은 불트만식의 탈구약화에 관한 반성을 요구한다. 곧 죄인의 이 신칭의 복음에 대한 실존적, 개인적, 내면적인 배타적 강조로 말미암아 기독교 복음이 점차적으로 탈세계화, 신령화, 내면화, 개인화되었다. 이는 곧 탈구약화라고 할 수 있다. 이스라엘의 구속사에 대한 관심은 중발되어 버린 채, 개인 영혼 구원이라는 개인의 실존적, 심리적 역사에만 배타적으로 집착하는 한국 교회의 탈역사화된 기독교 신앙은 반성되어야 한다. 세계사에 무관심한 탈역사화된 기독교 신앙은 이스라엘의 구속사, 곧 세계사의 장구한 흐름 한 복판에서 전개된 야훼의 구원 행동에 대한 무관심에서 비롯된 것으로도 볼 수 있다.

종교의 神은 인간의 한계 상황에서 요청되어 제작된 신(神)(Deus ex

machina)이며, 작업 가설일 뿐이다. 그 신(神)은 신격화된 인간, 인간소원의 투영, 환상적 인간의 행복 욕망이다. homo religiosus는 자신의 욕망을 따라 神을 창조했다. 그러나 우리는 종교적 인간이 아니라, homo coram Deo로서 존재할 뿐이다. 기독교 신앙의 하나님은 풍요와 多產을 위해 요구된, 제작된 非윤리적, 지방적 自然神이 아니라, 정의와 윤리를 요구하는, 창조하는 윤리적, 역사적, 인격적 야훼시라는 사실을 명심해야 한다. 그 동안 우리는 야훼 하나님을 바탕적 '경제적, 심리적 문제 해결사'로 제한, 축소, 감금해 버리지는 않았었는가? 또한 복음을 영혼 종교, 내면 종교, 사적(私的)인 종교, 도피 종교, 일요일 종교로 전락시키지는 않았는가? 구약 성경을 깊이 수용한다는 것은 곧 복음의 차안성, 세계성을 깊이 받아들인다는 것이다. 야훼는 우리의 삶의 한복판에서 초월적이다. 야훼는 종교의 타세계적 초월자 또는 형이상학적 각하가 아니라, 내재화된 초월자이다. 통속적 종교화된 한국 기독교 신앙을 구약 이스라엘의 재발견을 통해 성경적인 것으로 회복해야 하겠다. 구약 이스라엘의 재발견은 창조의 재발견, 세계의 재발견, 시간의 재발견, 역사의 재발견, 뿌리의 재발견, 교회의 자기 발견, 메시야의 재발견이다. 또한 세계성(세속성), 역사성, 시간성, 고난성, 공동체성, 현세성, 차안성, 참여성, 육체성, 물질성의 정당한 재발견을 의미한다. 또한 구약 창조신앙의 회복이며, 창조와 구원, 자연/초자연의 이교적 이원론, 혹은 한국 교회의 통속적 성/속 이원론의 반성을 의미한다. 구약 이스라엘의 재발견은 곧 세속(世俗)에 대한 재발견이며, 그것은 창조의 재발견이다. 또한 그것은 통속적 자연/초자연, 성/속 이원론에 대한 재고(再考)를 의미한다.

그러나 전술한 바와 같이 한국 교회는 이제 본고에서 제기한 문제 와는 다른 새로운 문제에 직면하기 시작했다. 이제는 성/속 이원론의 문제보다는 당장 한국 교회는 경제 성장의 반대 급부를 염려하고 있다. 교회의 물질적 세속화와 대중문화와 여가문화의 가공할 만한 유혹 등이

새로운 문제로 제기되고 있다. 그러므로 한국 교회는 다시금 건전한 영적 부흥을 일으켜서 날로 배부름으로 영혼마저 세속화되어 가는 이 시대를 둘이어야 한다. 지금의 이런 현상들을 염려하는 그리스도인들은 본고에서 제시하는 논지들을 별로 환영하지 않을지도 모른다. 세계 참여성을 재발견하기 전에, 무신론적 세속 문화로부터의 정당한 거리를 지켜야 한다는 주장이 더 시대적으로 적합할 수도 있다. 그러나 세계 참여성과 영적 부흥은 결코 양자 백일의 문제가 아니다. 우리는 둘 다 강조해야 한다. 특히 본고는 아직도 신학적으로 정립해야 할 부분이 많고, 더욱이 한국 교회의 전체적인 삶에까지 미치기 위해서는 이런 논의들이 지속적으로 전개되어야 한다고 본다. 그렇지만 이것이 결코 한국 교회의 정당한 영적인 열심과 활력을 무시하는 것을 결코 아니다. 오히려 한국 교회의 과거를 구약 이스라엘의 재발견을 통해 반성해 보고, 보다 깊은 성경 이해에 일조 하고자 한 것이다. 앞으로 여기에 관한 지속적인 연구가 계속되기를 기대한다.