

기독교적 재림 대망의 특징들 : 조출함 과 확실성

강의 : J.Kamphuis**
통역 : 유 해 무**

1.1 사도신경 말미에서 기독교신앙은 기독교적 대망으로 절정에 이른다:

“나는 물이 다시 사는것과 영원히 사는 것을 믿사옵나이다.”

니체아(Nicea) 신조에서도 이와 동일한 대망이 강조되

“우리는 죽은 자들의 부활과 내세의 영생을 대망한다.”
기독교회는 그 역사의 초기부터 이러한 대망가운데서 살아왔다.
그런데 ‘종말론’(마지막 일들에 관한 교리)의 서술에서 신학적으로 엄청나
게 신중한 자세로 일관하는 것이 이상하지 않는가? 칼빈은 종말론을 기독
교 강요의 제3권 말미에서 다룬다. 칼빈은 이 교리를 간략하게 (breviter) 다
루겠다는 연질을 하고 있다.¹⁾ 그 말대로 그는 간략한 12절들을 겨우 할애했
는데, 그것도 아주 다양한 주제들을 취급하는 차체에 말이다. 물론 칼빈이
이미 제3권의 전반부에서 내세의 영생 (Meditatio futurae Vitae)²⁾을 목상
하기 위하여 근소한 부분을 할애했음은 반드시 부언되어야만 한다. 그런데
칼빈은 이생의 끝에 임할 역사의 대단원과 그 후의 삶 자체보다는 우리가
이 생에서 다가올 생을 학수고대 해야함을 더 많이 다루고 있다. 마지막 부
활에 관한 자신의 종말론에서 혜심용어는 평범함과 조절함 (sobrietas)이다.
“우리가 이생에서 어떻게 다가올 생을 학수고대해야 됩니까 더 많이 다루고
있다. 마지막 부활 (de resurrectione ultima)에 관한 자신의 종말론 자체
에서 혜심용어는 평범함과 조절함 (sobrietas)” 우리가 인간지식의 미미한
형편을 생각하지 않고 너무 도도한 자세로 상상의 날개만 높게 편으로 밀미
암아 하늘의 영광이 우리를 덮치는 일이 없도록 하기 위하여 우리는 이 부분
에서 뿐만 아니라 조절한 태도를 취해야겠다.³⁾

이것이 바로 종말론을 다룬 전체부분을 지배하는 경향이다.

** 화란 카페신학교 조직신학교수.

** 고려신학대학원 조직신학교수.

1) J. Calvin, *Institution III*, 25, 3.

2) Idem. III, 9.

3) Idem. III, 25, 10.

칼빈은 계속적으로 혓된 물음을 배제하고 쓸데없는 질문들을 제거하려고 노력하고 있다. 그 결과로 결국은 아주 조촐한 취급만 남게 된다.

이러한 노선은 개신교의 여러 신앙고백서들에서도 계속된다. 금세기 초의 한 신조학 교파서는 개혁파 신앙고백서들의 종말론을 취급하기에 앞서 도대체 다를 것이 거의 없다⁴⁾고 언급했다. 최근에 간행된 한 신조학 저서는 본 주제를 의도적으로 다루지 않고 있다.⁵⁾

이것을 우리는 간과하지 말아야 한다. 그런데 특별히 개신교 교리교육서인 하이엘 베르그 요리문답에는 아주 강한 총말론적 갈망이 관통하고 있다.⁶⁾ 고 Paul Jacobs는 바로 지적했다. 그렇지만 우리가 가령 성례론이 차지하고 있는 광범위한 부분과 이 부분을 비교할 때 이러한 발견의 수확은 결코 대단한 것이 못된다.

1-2. 이 때문에 우리의 실망은 가중되지 않는가? 이처럼 굉장히 신중한 태도에는 그럼에도 정당한 비판을 피할 수 없는 측면들이 있다. 가령 한 예를 들자면 칼빈이 몸을 영혼의 감옥이라고 여러번 언급하는 것을 보면 그의 언어선택에 때로는 아쉽게도 철학자 플라톤의 영향이 상당하게 깃들어 있다.⁷⁾ 칼빈이 육신의 부활을 강하게 고백하고는 있지만 거기엔 신령주의적 요소, 차라리 신령주의의 영향을 받은 표현방식을 보게 된다. 즉 그 방식은 '몸과 영혼' '상층, 하층'이라는 이원론적으로 대치되는 사고방식에 걸맞지, 세상 끝에 임할 하나님의 구원의 완성과는 어울리지 않는다.

그렇지만 이러한 비판의 소지가 있지마는 20세기 말의 신학적 조류 속에 살아가고 있는 우리가 칼빈이 선언한 조출함을 진지하게 한번 대면해 보는 것이 유익할 것이다.

1-3. 문자 그대로 우리는 20세기 말 이미 90년대를 들어섰다. 조만간 우리는 서력기원 2,000년의 문턱에 설 것이다. 그런데 우리는 이러한 가슴 설레이는 대당과는 달리 1,000년에서 두번째 1,000년에로의 기점 곧 999-1,000년의 전환기에서 종말에 관한 사변들이 교회를 소란시키지 않았음을 중세 교회사에서 배워야 한다. 중세 동안 어거스틴의 영향이 엄청나게 작용했다. 어거스틴은 요한계시록 20장의 일천년을 결코 천년 설적으로 해석하지 않고 그리스도의 승천과 재림 어간에 처한 교회의 시대로 이해했다.⁹⁾ 이렇게 중

4) P. Biesterveld, Schets van de Symboliek, Kampen 1912, 261.

5) L.Doeke, *Credo, Handboek voor de gereformeerde symboliek*, 2nd edition Amsterdam 1975.

6) Paul. Jacobs, Theologie Reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchen Kreis Moers 1959, 132.

7) W. de Greef, *Calvijn en het Oude Testament*(diss. R.U. Utrecht, Amsterdam 1984, 131-대학 박사 학위 논문).

8) Cf. Augustinus, De Civ. Dei XX-XXII; Gerhard May in TRE 10, 303.

정한 주석이 교회사에서 얼마나 중요한가! 이는 Joachim de Fiore가 13세기에 자신의 종말론적 사변의 길로 많은 이들을 혼혹할 때 비로소 변하기 시작했다.⁹⁾

그런데 두번째 천년의 마지막의 형편은 달리 나타난다. 장래에 대한 사변이 끈질기게 관심의 초점으로 부각되어 있다. 이는 신앙적 관심을 요구한다. 하나님이 도우시지 않으면 이러한 사변들로 말미암아 많은 신자들이 탈선할련지도 모른다. 이런 경향은 의심의 여지없이 2,000년대에 가까이 이를 수록 고조되고 강화될 것이다.¹⁰⁾ 사변적 종말론을 향한 이러한 충동은 많은 이들이 “하나님의 기적”으로 보고 모든 유대민족의 회개의 전조로 보는 이스라엘 국가에 집중된 기대로 비양된다. 이는 천년설적 미래대망의 흐름 속에 있다.

1-4. 우리가 신학작업을 할 때 하나님의 교회를 세우는 일을 믿음의 안목으로 바라보면 칼빈이 올바른 종말론을 향한 조건으로 제시했던 그 조출함이 큰 의미를 지니게 된다. 무엇보다도 칼빈에게 있어서 이 조출함은 그리스도에게 모든 관심이 집중되어 있기 때문이다. 이는 우리 신앙이 장래에 관한 한 삼위 하나님이 아니라, 그리스도를 향해야 한다는 뜻은 아니다. 하나님은 그리스도의 뒤에서 퇴장하지 않고 성부도 성자 뒤에서 사라지지 않는다. 우리는 ‘그리스도 유일론’(Christo-monisme)을 경계해야 한다. 성자는 인성으로 땅 위에서 사역하셨을 때 마지막 날의 시를 알지 못한다고까지 고백했다(마 24:36, 행 1:7). 마지막 일들에 관해서도 성자는 성부가 임용한 직분자로서 성부의 뜻을 성취한다.

이 점에 있어서 신약은 일치한다. 즉 세상의 끝에서도 우리는 당신의 직분을 수행하는 그리스도를 만날 것이다. 마지막 날은 재림 곧 주님의 재림(특히 살전 4:15) 또는 그의 나타나심 곧 계시(epipanie, 디 2:13)의 날들이다. 죽은 자들이 하나님의 아들의 음성을 들을 것이다(요 5:25; 6:39, 40, 44, 50, 살전 4:16 참고). 칼빈의 식으로 말하자면 성자는 “살리시는 직분(vivificanti munus)”을 우리를 위하여 수행하실 것이다.¹¹⁾ 그 때 펼쳐질 심판권은 성자에게 위임되었고(요 5:22) 바울은 말하기를 하나님은 당신이 지명하셨던 한 사람으로 통하여 세상을 심판하실 것이다(행 17:31).

1-5. 칼빈이 언급한 조출함이란 이처럼 아주 분명하게 규정되어 있다. 첫째

9) Cf. J. Kamphuis, *Signalen uit de kerkgeschiedenis*, Groningen 1975, 30ff.

10) 화란의 경우 신학자 Dr.F. de Graaff, *Anno Domini 1000-Anno Domini 2000 Kampen 1975*의 노스틱 경향의 사변을 저작할 수 있다. 그는 그의 제자들을 통하여 반복적으로 큰 소란을 야기시킨다.

11) Calvin, *Institution III*, 25, 3.

로, 장래에 관한 일에서도 우리는 하나님의 분명하신 계시에 기초해야 함을 칼빈은 천명한다. 그는 천년설에 대하여 다음과 같이 말했다. “우리의 시야를 벗어나거나 우리의 이해력을 뛰어넘는 모든 것들에 관한 믿음을 하나님의 확고한 말씀(ex Certis Dei Ovaculis)에서 그 근거를 찾든지 또는 전적으로 거부되어져야 한다.”¹²⁾ 둘째로, 계시에 근거함은 동시에 우리의 신앙과 신앙지식이 그리스도에 근거함이다. 우리의 구원이 그분에게서 우리에게 임하는 것처럼 종말에 관해서도 마찬가지다. 몸 전체가 머리와 같아지도록 그리스도는 하늘의 죽지 않음과 영광으로 옷 입었다.”¹³⁾

종말 대망에서 이처럼 근본적인 그리스도적 지향성은 우리를 헛된 사변에서 벗어준다. 칼빈이 기독교 강요에서 종말론을 다루는 최소야말로 그리스도적 지향성에 대한 멋진 증거이며 이와 병행하여 이에서 나온 조출함의 증거이기도 하다. 제3권 말미에서 칼빈은 “그리스도의 은혜에 참여되는 방식(de modo percipienda Christi gratiae)”을 다룬다. 우리는 모든 것을 그리스도와의 교통에서 얻는다. 지금도 그렇고 장래에도 마찬가지다. “오직 성경(sola Scriptura)” 뿐만 아니라 “오직 그리스도(solus Christus)”도 마찬가지로 종말론을 지배한다. 우리의 대망은 문자 그대로 그리스도적 대망이다. 그렇지 않으면 사변이요, 사변의 범주를 벗어나지 못한다.

1-6. 종말론에서 우리가 유의해야 할 조출함은 불가지론의 특징인 주절성과는 무관하다. 소망은 믿음과 함께 간다. 믿음은 하나님의 신실한 약속에 근거하는고로 본질상 확실성이다. 그 약속은 이생에 해당되는고로 이생에서도 구속의 확실은 확고하다. 그 약속들은 동시에 우리가 자나, “그리스도와 더불어” 사는 시대에도 유효하다. (함께 못 박혔던 살인자에게 그리스도가 말씀하셨던 ‘나와 함께’ 농 22:43, 그리고 바울이 갈망하던 “그리스도와 함께 있음” 빌 1:23), 그 약속들은 이 세상 마지막에도 유효하고 임할 구속의 확실성은 확고하다.

우리가 제아무리 어떤 계별이라도 조심하고 사변 또한 일종의 확실성 곧 거짓 확실성을 준다는 것을 늘 유념해야 한다손 치더라도(거짓 확실성은 신앙의 확실성에 기반스럽게도 유사하나 그리스도께 기초되어 있지 않음이 확실시 됨으로 폭로되어질 수 밖에 없다), 우리 주 예수 그리스도의 재림과 우리가 장차 참여하게 될 영광에 관한 확고한 말씀들 조차도 피해야 된다는 뜻은 아니다. 우리는 하나님의 영광에 대한 소망을 자랑할 수 있으며(롬 5:22), 칼빈은 이 말씀을 주석할 때 장래에 대하여 불가지론적으로 “모든

12) Idem. III, 25, 5.

13) Idem. III, 25, 3. Cf. W. Niesel, *Theologie Theologie Calvins*, 2nd edition Muenchen 1957, 150ff.

사람들은 최종적 경인에 관해서는 불확실하다”고 가르치는 자들을 논박했다. “현재 일에 대하여 확실한 지식이 없고 장래 일에 대하여 확고하여 모든 의심을 뛰어 넘는 확실이 없다”면 누가 감히 자랑할 수 있단 말인가?¹⁴⁾

이는 역사관에 있어서도 큰 영향을 미친다. 기독교 종말론이 이 역사관을 지배한다. 우리는 특별히 “종말론에 관한 질문은 자연적 질문이다”¹⁵⁾라는 명제에 조심해야 한다. 기독교 신앙을 떠나서는 인류의 단일성에 대한 의식이 없으며 역사 속에서 죄가 야기했던 단절에 관한 지식도 있을 수 없고 하나님과 사랑을 입은 성자 안에서 임한 구원도 모르며 결국은 역사의 목표(*telos*)도 모른다.¹⁶⁾

하나님의 계시의 빛 바깥에서는 구속사적 목적론적 발전적인 역사를 알 수 없다. 따라서 이방민족들 중에는 순환론적 역사관이 만연되었었다. 자체 내에 폐쇄된 자리로 결론으로서의 역사관 복음에 대하여 무지했거나 복음을 버린 결과이며 니체의 동일자의 영겁회귀사상이 좋은 예이다.¹⁷⁾ Neo-Marxism 같은 세속화된 구원 대망 사상도 세상 마지막과 그 위에 올 영원한 영광에 관한 기독교적 대망의 능력에 대한 증거이다. 그리스도가 성령으로 잉태되어 동정녀 마리아에게서 나심으로 이 역사 속에 들어 오셨고 수십 년 뒤에 특정 장소인 골고다에서 우리 죄를 위하여 죽었다가 다시 살아나셨던 것처럼 (이 모든 일들은 평범한 달력에 나타난다), 동일하게 우리는 ‘이 예수(행 1: 17)’를 역사의 마지막에 고대한다. 종말론이란 글자 그대로 마지막 것들 또는 우리 역사의 대단원에 관한 교리이다.

1-7. 이 시점에서 종말론에 관한 이러한 전통적 기독교적 의미가 칼 바르트(1886-1928)를 주된 대표자로 한 변증법적 신학에 의하여 그 의미가 완전히 변질 되었음을 주목해야 한다.

14) Calvin on Rom. 5:2 in Joh. Calv. in omnes Pauli apostoli Epistolas, ed Tholuck I, 59.

15) L.Berkhof, Systmatic theology, 661.

16) 화란의 유명한 비기독교 역사가인 Robert Fruin도 1895년에 학문적 세계사에 관한 학술발표 때에 이것을 인정했다: “인류와 인류의 역사의 단일성은 일차적으로 학문이 아니라 신앙에 의하여 선포된다. 특정한 민족이 아니라 모든 세계 민족에게 설득력을 지닌 기독교 신앙은 일반 역사의 기초가 되는 불가결한 근거를 제공했다. 한 피를 이어받은 인류는 한 시조 안에서 함께 범죄했으나 한 구속주로 말미암아 의롭게 되었고 단일하며 동일한 장래를 향하여 나아가고 있다. 각 민족성의 상이성은 이러한 출신과 본질과 목적의 단일성 안에서 해소된다. 인류는 한 본질을 이루며 인류의 역사는 모든 인간들이 동참한 한 판 연극이다. 모든 국가들의 역사를 병렬시키지 않고 포섭하는 세계사는 이렇게 하여 비로소 착상이 가능해진다.”

17) Friedrich Nietzsche in Die Froehliche Wissenschaft & in Also sprach Zarathustra ; cf. J. Kamphuis, Nietzsche in Nederland, Ermelo 1987, 20ff.

1-7-1. 우리가 바르트의 주장을 경청할 경우 로마서 주석(Roemerbrief, 제2판 1921)의 초기 바르트와 1932년부터 출간된 교회교의학(Kirchliche Dogmatik)의 바르트 사이엔 괄목할만한 차이가 드러난다.

로마서 주석(Roemerbrief, 제2판 1921)에서 바르트는 통상적인 의미에서의 종말론 즉 마지막 일들에 관한 교리로서의 종말론을 완전히 거부한다. 그에게 있어서 종말론이란 마지막 일들에 관한 교리, 즉 천국과 지옥, 영생과 이생 뒤에 오는 영생 또는 영멸에 관한 교리가 아니었다. 종말 또는 극점은 바르트에게 있어서 역사의 가장 마지막 시점에 오는 바와는 전혀 다르다. 바르트가 하나님의 세계로 지칭하고 때로는 하나님과 동일한 의미를 지니는 종말 또는 영원은 한계 개념이다. 종말은 하나님의 심판이요 우리와 우리 세계와 우리 시간에 관한 하나님의 부정이다. 하나님은 당신의 구원과 더불어 우리의 시간 속에 결코 임제하시지 않는다. 하나님은 그 시간을 심판하신다. 하나님의 영원과 우리의 시간은 서로 대치하고 있다.

그러나 교회교의학에서 바르트는 그 자신이 로마서주석 특히 로마서 13: 11이하의 해석에서 너무 지나친 수사술과 표현방식을 사용함으로 (이것은 그 자신의 자기묘사이다) 시간세계의 실재적 마지막에로의 진행을 간파한다고 자술한다.¹⁸⁾

1-7-2. 이것을 실제적 변화라고 평가할 수 있는가? 여기에 대한 답을 우리는 바르트가 영원한 패망 아니면 영원한 영생이라는 인간적 삶의 두가지 결말에 관하여 말하는 바에 근거하여 평가하고자 한다.

바르트는 예정론을 취급하는 문맥에서 가룟유다¹⁹⁾에 관하여 아주 상세하게 다루면서 영멸에 관한 진술이 가능한가에 관한 질문을 중점적으로 주목했다. 바르트에 의하면 유다는 “유기된 자에 관한” 문제가 우리의 주목을 받도록 하는 인물이며(508), 유기된 자란 바르트에 의하면 그리스도 안에서 이루어졌던 자신에 관한 선택을 의도적으로 거부하는 사람이다(498). 여기에서 글자 하나하나를 주목해야 될 필요가 있다. 유기된 자 또한 그리스도 안에서 선택받는 자이다. 바르트의 기존 사상에 의하면, 하나님의 은혜 선택은 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 모든 길과 사역의 영원한 시작이다(101). 이 세상의 초두에는 원시의 의상태나 아담과의 행위언약이 없었다. 그 언약은 우리가 파기했으나 그리스도 안에 있는 은혜언약으로 회복된 행위언약 말이다. 낙원과 타락, 언약파기와 원죄의 전체 역사를 바르트는 인정하지 않는다. 하나님은 애초부터 그리스도 안에 있는 당신의 은혜로 죄인을 선택하셨는데, 바르트는 이 죄인 신분과 다른 어떤 신분의 인간을 사

18) K.Barth, KD II, 1, 716.

19) KD II, 2, 508-563. 이하 본 편에 관한 인용은 팔호사이의 숫자로 페이지를 표시한다.

실상 인정하지 않는다. 그것이 바로 은혜선택이다(Gnadenwahl) ; 하나님은 그의 편이시다. 이는 인간 자신 그리고 각인에게 유효하다. 그러나 유기된 자는 스스로 하나님을 거역하는 선택을 한다는 의미에서 유기되었다. 하나님은 그에게 은혜로우시나 그 인간은 하나님에게 배운망토하다. 하나님은 그에게 그의 죄를 사하여 주시나 그는 그 죄들이 사함을 받은 적이 없는 것처럼 거듭 반복한다. 하나님은 인간을 구원과 당신을 위한 섬김으로 운명지으셨다. 그러나 인간은 자신의 변덕과 자기 영광을 위하여 자기 존재의 비애를 선택한다(498). 이처럼 우리는 가룟유다와 더불어 신약의 핵심부분에서 이 유기된 자의 문제와 직면하게 된다. 그에게 가지신 하나님의 뜻은 무엇인가? (522) 신약에 나타난 이 죄악의 죄인을 향해 가지신 하나님의 뜻은 무엇인가? (511)

가룟유다를 취급하는 부분에서 나타난 바르트의 다양한 사변적인 생각들을 세세히 다룰 수 있는 계제가 아니다.²⁰⁾ 우리에게 중요한 것은 바르트는 유다 자신이 스스로 자초한 상황인 자기 상실을 인정한다는 바이다. 신약에 나타난 유다의 참회도 그가 이생에서 진정으로 회개했다고 유추할 수 없음을 보여준다고 바르트는 계속하여 말한다. 이후 생에 관한 한 우리는 그런 전환을 들을 수가 없다. 마찬가지로 회복(apokatastasis)-최후회복-에 관한 언급도 없다. 바르트는 보편화 해론이라는 낙관적 관점도 취하려 하지 않는다. 그러나 바로 여기에 완연한 변증법적 전회가 나타난다. 바르트의 생각에 의하면 유다 또한 구체적 인간들의 이생과 영원한 파멸의 발현인 구원과 무관한 상실성과 유기의 신분에 관한 표본은 아니라는 것이다(528).

그렇다면 유다의 상실과 유기상태를 어떻게 이해해야만 하겠는가? 그런데 바르트에 의하면 상실성의 관계내에서도 복음선포의 상황은 지속된다. 바르트는 벤전 3:19(저가, 즉 그리스도가 또한 영으로 옥에 있는 영들에게 전파하시니라)을 인용하면서 이 영들에 대하여 다음과 같이 말한다: “그들은 유기된 자 곧 옥에 갇힌 영들임이 사실이나 그리스도가 그들의 옥을 방문하셨고 그들이 그리스도의 설교를 들은 청중들이 되었으며, ‘하나님이 자기 아들을 아끼지 아니하시고 우리 모든 사람을 위하여 내어 주셨다’(롬 8:32)라는 말씀이 그들에게도 적용되는 것이 더 분명한 사실이다”(561).

벤전 3:19 인용은 아주 부드럽게 말하자면 지극히 반가운 일이다.²¹⁾ 그

20) Otto Weber는 KD소개 부분에서 고산의 정상을 향하여 나아가는 위험한 등반이라고 함당하게 묘사했다.

21) 우리는 직접주석할 의사가 없다. 다만 S.Greijdanus(Bottenburg시리즈와 Korte Verklaring시리즈)의 주석을 참고할 뿐인데 감옥에 있는 영들을 향한 이 설교는 승천사건을 통하여 이루어졌다. 이점에 있어서 최신 베드로전서 주석이 Greijdanus와 일치 한다: P.h.R. van Houwelingen, 1 Petrus Rondzendbrief uit Babylon, CNT (3e serie), Kampen 1991, 130ff.

러나 이 사실 자체는 바르트가 영원하고 변개 불가능한 멸망의 장소인 지옥에 관하여 알기를 원치 않음을 분명하게 보여준다. 여기에서 우리는 바르트가 즐겨 사용하고 있는 용어인 종말을 주목해야 한다. 그에 의하면 종말이란 국점의 감옥도 포함된 한계를 뜻한다(552; 283; 99 이하 292 참조). 감옥에 갇혀 있는 자에게 조차도 예수 그리스도도, 예수 그리스도 그분만이 하나님의 유기된 자이신데 그는 유기 자체를 영단번에 지고 가셨고 하나님은 그리스도 안에서 우리로 하여금 다음을 알게 한다: “그리스도에 대한 믿음에서 우리는 하나님의 진노로 내어 준 바 된 자들을 상실된 자로 간주할 수 없다.”²²⁾ 죄인을 대신하여 그리스도가 내어 준 바 된 것은 종말론적 실재이며 이를 주목하면서 우리는 유기된 자들의 상실된 상태에도 장래의 구속에 관한 소망이 있음을 간과해서는 안된다.

환연하자면 바르트는 복음을 듣고 복음을 영접한 자들과 그렇지 아니한 자들을 구별하나 그에겐 모든 사람에게 차별이 없이 하나님의 은혜선택은 존속하며 모든 이에게 선포되어져야만 한다는 것이다. 바르트는 꼭 이와같이 지옥에 관해서도 말한다. 인간에겐 두 종류의 결말이 있지만, 이 사실 또한 그것을 초월하는 하나님의 전능하신 은혜의 종말론적 실재하에 있다.

바르트는 만유회복설을 주장하지는 않는다. 왜냐하면 인간이 하나님을 그 것에다 결박해서는 안되기 때문이다. 그럴 경우 하나님은 사랑에 있어서 자유로울 수 없기 때문이다. 그러나 만유회복설이 배제된 것도 아니다. 그렇게 될 경우 하나님은 당신의 사랑에서 자유로울 수 없기 때문이다.

지옥과 천국간의 영원한 대치는 바르트에게 있어 제거되어 졌다. 종말론도 이전에 로마서 주석에서와 근본적으로 동일하게 하나님의 전능하신 은혜를 설명하기 위하여 고수되어 졌고 1921년의 로마서 주석에서 제시된 바르트의 최초의 계획적 발언에서와 마찬가지로 한계 개념으로 존속된다. (물론 이전의 진노의 긍정에서 이제는 분명하게 진노의 부정으로 나타나긴 한다.) 1-7-3. 우리가 놀랄 수 밖에 없는 것은 바르트에게서는 하나님의 자녀들의 영광의 처소인 천국이 사라진다는 것이다. 여기에 대하여 장황하게 말 할 수는 없지만 짧게라도 언급해야겠다. 바르트는 천국의 영광에 관하여 아주 즐거운 어조로 많이 언급한다. 그러나 우리가 그의 의도를 한번 질문한다면 우리는 아주 이상한 문제를 직면하게 된다. 로마서주석에서와 마찬가지로 교회교의학에서도 바르트는 영원과 하나님을 지속적으로 동일시한다.²³⁾ 우리가 영원화될 것이라는 것이 예수 그리스도에 대한 신앙이 지난 장래에 관한 소망이다. 이 ‘영원화’라는 말은 바르트의 종말론의 핵심용어이다. 말하

22) 551. 지옥에서의 그리스도와 그분안에 계신 하나님에 관해서는 734를 보라.
항상 은혜의 하나님은 인간편에 계신다, III, 2, 741.

23) II, 1, 720

자면 우리는 '시간이 끝나면' 궁극적으로 하나님안에 포섭될 것이다. 그리고는 요한계시록 10:6을 인용한다.²⁴⁾ 그러나 이 본문에 대한 인용은 거부되어져야 한다. 그 본문에 의하면 지체하지 아니할 것이다는 것이다. 하나님의 사역에 마지막이 온다는 것이다. 그러나 바르트는 이 말씀을 오용하여 우리가 살고 있는 시간을 평가절하 하려고 한다. 하나님의 구원은 최종적인 고로 우리는 우리의 시간을 벗어나 영원화될 것이다.²⁵⁾ 시간상 있었던 모든 것을 포함하여 우리의 지상적 삶은 영원토록 하나님의 주목을 받을 것이며 바로 그런 식으로 영원히 보존될 것이다.²⁶⁾ 구속은 시간적인 것의 영원화이다. 바르트의 주장을 여자적으로 인용하자면 그것은 이생의 삶의 피안화이다.²⁷⁾ 영원 즉 하나님의 생각 중에서 영원하다. 그것은 바로 여기서도 하나님과 영원의 숙명적인 혼합이다.

이렇게하여 지옥의 실재 뿐만 아니라 천국의 실재도 분명하게 사라졌다. 바르트는 피조물의 신격화를 부인한다고 말하지만 이것이 만물이 하나님께로 회귀하고 인간 또한 하나님께로 복귀한다는 범신론으로 점철된 변증법적 종말론이 아니고 무엇인가라고 반문하고 싶다.

1-7-4. 바르트의 전체 사고구조는 그의 교의학이-만약 그가 종말론까지 쓸 기회를 가졌을 경우-개방된 종결을 가질 수 밖에 없었음을 강하게 추측토록 유도한다. 바르트가 마지막 말로써 만유회복을 사용했을 것이라고 쉽게 상상하기란 어렵다 하더라도 그의 사고에서 지배적인 말은 '하나님은 은혜에서 사람편에 서 계신다'이다. 그러므로 영원한 이중적 결말이란 있을 수 없다.

지옥에 관한 말씀 선포라는 진지성도 바르트에게서는 보편주의(비록 그의 변증법으로 은폐되어져 있으나)의 중압에 깔려 사라진다. 천국 삶에 관한 약속은 시간에 대한 그의 협오감 때문에 사라진다. 즉 구속사람 결코 우리의 시간 속에 임하지 않는다. 그가 말하는 구속이란 따라서 죄에서의 구속이 아니라, 우리의 시간 우리의 세계로 부터의 구속이다. 초기 바르트의 음성이 후기 바르트와 그의 종말론적 사변들에서도 울려 퍼진다. 후기에서도 초기의 은폐성은 지속된다.

벨카우어(G.C.Berkouwer)는 1954년에 출간된 자기의 저서 칼 바르트 신학에 나타난 은혜의 승리에서 바르트의 교회교의학에서 제시된 영원화의 관점이 하나님 말씀의 전능 아래서 질식되지 않을까라는 질문을 제기했다. 벨카우어는 이점에서 바르트가 로마서 주석에서 표방한 종말론에 대하여 스

24) I, 2, 55와 III, 2, 759를 참고하라.

25) II, 2, 714이하.

26) III, 3, 100이하.

27) IV, 3, 361.

스로 취한 정정을 염두에 두면서 상당한 소망을 가지고 있었다. 바르트가 벨카우어의 저서를 읽었고 자신의 교의학 제4권에서 답변을 하고 있음에도 불구하고²⁸⁾ 어떤 팔목할 만한 정정이 이루어지지는 않았다.

바르트가 자신의 초기 종말론 입장에 대하여 취한 방향선회가 통상적으로 알려졌던 것 만큼 대단한 변화는 아니었음을 알게 되었다. 범신론적 경향을 지닌 그의 후기 종말론은 그의 전체 사고 구조와 밀접한 관계를 가지며 이처럼 지엽적인 변화가 전통적 기독교적 종말론에로의 복귀라는 근거없는 기대를 낳게 되었다.

우리는 복음선포의 진솔성과 진지성을 사수하기 위하여 이러한 사변들이 결코 침입하지 못하도록 해야한다. 예전에 보수적인 기독교 진영에서는 환상의 천국에서 지옥으로 전락될 위험을 말한 적이 있다. 그러한 경고가 값싼 외침이 될 수 있다. 그러나 그런 경고는 의심의 여지없이 18세기 계몽사조의 통속적인 낙관주의를 겨냥하는 데는 적격이다. 그런데 흔히들 20세기의 교부라 부르며 그의 영향이 이처럼 널리 미치는 칼 바르트가 제공할 수 있다고 공허한 종말론적 위로 바로 공연한 위로에 대하여서도 이는 순색없는 경고이다.²⁹⁾

1-7-5. 바르트가 제 아무리 종말론이라는 용어를 자주 사용한다 하더라도 그가 말하는 역사는 실제적인 종점도 절정도 없다. 그러므로 빈번하게 종교개혁적이라고 규정되어 온 그의 신학이 결국에는 신학과 기독교적 삶의 전반적인 면에서 세속화의 영향을 미친 것은 지당한 결실이다.

1-8. 우리는 종말론 논의와 설교를 통하여 비록 모든 사변과 사변적인 예측을 배제한다손 치더라도 다가올 일들과 다가올 영광에 관하여 아주 분명하고 확실하게 말할 수 있다. 이생에서는 많은 지식이 결여되어 있으나 그리스도와 교제하면서 우리는 확고한 지식을 갖고 있다: "장래에 어떻게 될 것

28) IV, 3, 198이하.

29) 본고에서는 계속 K. Barth, Kirchliche Dogmatik을 인용한다. 그외에 참고한 책들은 다음과 같다:

초기 바르트의 영원과 시간관에 관하여는 K. Schilder, Wat is de hemel? chapter II.

영생에 관한 바르트 사상의 발전에 관하여는 G.C. Berkouwer, De triomf der genade in de theologie van Karl Barth, 1954, chapters VI, VII. O. Jager, Het eeuwige leven met name in verband met de verhouding van tijd en eeuwigheid, Kamper 1962(diss. V.U.), 231ff.

바르트의 역사와 구속사에 관하여 :

K.Schilder의 상계서 : C. Trimp ;, Om de oeconomie van het welbehagen. Een analyse van de idee der 'Heilsgeschiedte' in de 'Kirchliche Dogmatik' van Barth, 1961(diss. Kampen).

은 아직 나타나지 아니하였으나 그가 나타내심이 되면 우리도 그와같을 줄을 아노라(요일 3:2)" 사도의 이 말씀에서 기독교적 장래 대망의 가슴은 된다.

2. 신앙교리의 종착점인 종말론

2-1. 기독교적 대망의 조출함과 확실성에 관하여 언급한 뒤에 우리는 몇 가지 종말론적 기조를 제시하고자 한다. 우리의 의도는 결코 완결된 종말론 서술이 아니다. 그러기엔 시간이 충분하지 않다. 우리는 종말론과 연관된 주제들을 다룰 때 간과하지 말아야 될 주요한 교의학적 연결점들을 보이고자 한다.

우리는 지금 교의학의 마지막 장에 오는 부분을 취급하고 있다. 기독교 교리에 관한 체계적 전술서의 마지막 부분이 아니고서야 어디서 종말론을 찾겠는가? 이는 사도신경과 니케아 신조 등과 같은 기독교 신조의 구성 및 구조와 일치한다.

그럼에도 여기서 우리는 신중해야 한다. 종말개념의 그릇된 고수는 종말론 뿐만 아니라 교의학 전체에 그 영향을 미칠 수 있다는 것이 칼 바르트 경우에서 분명하게 드러나기 때문이다. 그렇게 오용될 경우와 마찬가지로 을바른 경우에도 동일한 상황을 보게된다. 신앙의 교리를 다양한 각론들 (loci)로 구별하는 것은 필수적이다. 그러나 구별은 분리가 되어서는 안된다. 전체신앙 교리의 연관성에 주목함으로써 교리를 단절시키는 것을 방지해야 한다. 우리는 각론에서 사역의 풍성함으로 나타나신 유일하신 삼위 하나님에 관하여 언표한다. 마지막 각론에서 우리는 선행하는 어느 각론이라도 잊어서는 안된다. 이것이 바로 종말론의 매력이다. 그 매력이란 종말론에서는 사변이 허용된다는 의미가 아니다. 도리어 우리는 전체의 종결과 절정을 맛본다는 사실로 들뜨게 된다. 우리는 그 전체를 각 각론을 통하여 볼게된다. 종착점이란 우리가 신앙교리의 전체의 진행 방향을 전체적으로 볼 수 있게 되는 마지막 부분을 뜻한다.

2-2. 우리는 이미 기독교적 삶에서 신앙과 믿음이 어떻게 병행하는가를 보았다. 이처럼 기독론과 종말론 또한 불가분리적으로 동행한다. 이는 우리가 커다란 연관점들을 정찰하기 위하여 내딛는 첫 발걸음이다. 그리스도께서 죽은 자 가운데서 부활하심은 영광 중에 나타날 우리의 부활에 대한 보증이다. (롬 8:11, 고전 15:22.)³⁰⁾ 그분의 재림은 그분 안에 포섭되어지는 모

30) 본고에서는 성령론이 어떤 경로로 취급대상이 되는가 밝혀졌다. 우리는 이 부분에 대하여 계속 토의 할 것이다.

든 이들을 위한 마지막 영광으로 가는 관문이다. 역사의 중앙 곧 관영한 때에(갈 4:4 '때가 차매 하나님의 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고'), 때를 아는 자는 구원이 자기 개인만을 위하여 성취되었음을 보아서는 안되고 무엇보다도 역사 중에 나타난 하나님의 모든 사역의 진보를 유의해야 한다. 그는 '때의 참'에서, 앱 1:11에서 언급되어진 '때들의 참'을 향하여 모든 문들이 열리고 있음을 주목해야 한다. 우리는 하나님의 큰 사역으로서의 역사의 단일성을 붙잡아야 한다. 그 역사는 삼위 하나님의 유일하고 분리될 수 없는 작정으로 말미암아 확보된 단일성이다. 그러므로 우리가 그리스도의 복음으로 인하여 하나님의 구원에로 초청함을 받을 때에 우리는 역사를 폐기하도록 부름받은 것은 아니다. 도리어 그 반대이다. 비록 이 세상에서 죄의 횡포로 말미암아 흘어진 나그네로 살아간다 하더라도(벧전 1:1 약 1:1), 오직 참된 신자만이 그리스도 안에 계신 하나님으로 인하여 지배되고 이는 그 역사 가운데서 자신의 자리를 확보할 수 있다. 하나님께서 당신의 아들 안에서 세상을 구하셨기 때문에 우리는 역사의 중앙에서 믿음으로 말미암아 그 역사의 목적과 절정을 주시할 수 있다. 여기에서 예수 그리스도를 위엄찬 말로써 지목했던 그분의 선구자 요한의 설교를 생각하게 된다: "보라 세상죄를 지고가는 하나님의 어린 양이로다"(요 1:29). 우리는 '지고간다'는 이 말에서 오로지 십자가의 제물만을 생각할 것이 아니라 한 주석자가 합당하게 말했듯이³¹⁾ 어린 양의 부단히 지속되는 사역을 생각해야 된다. 다른 주석가는 말하기를 '지고간다'는 무엇을 등에 진다는 의미가 아니라 요한복음의 다른 곳에서 나타나듯이 '가져가다' '들고가다'를 뜻한다(요 2:16:5:8 이하 10:58). 요한이 그리스도를 하나님의 어린 양이라 지칭한 의도는 "지금까지 어린 양으로 상징되었던 화해와 그리고 하나님과 당신의 배성 사이에 내재하는 교제 대신에 지금부터는 예수께서 그것을 대신하며 한마디로 전 세계의 화해를 이룬다"³²⁾ 는 것이다. 성경의 마지막 권인 요한계시록이 제5장부터 시작하여 21장과 22장에 나타난 종말론적 영광에 관한 서술에 이르기까지 어린 양을 우주적이며 세계사적 의미의 관점에서 지속적으로 보게 하는고로, 요 1:29은 교의학적으로 중요한 위치를 차지한다. 즉 하나님은 그리스도 안에서 때의 참으로 종말론적 계속성을 유지하시며, 그것은 곧 죄과의 화해와 죄 및 마귀의 권세를 깨뜨림으로 나타난 구원적이며 구속적인 계속성이다. 종말론은 이처럼 예수 그리스도안에 나타난 하나님의 구속사역에 강하게 근거하고 있다.

2-3. 우리는 이처럼 종말론을 마지막 각론으로 묘사하고 있는 역사를 계속

31) C. Bouma, Het Evangelie naar Johannes(Korte Verklaring 시리즈, I, 79.

32) H. Ridderbos, Het evangelie naar Johannes I, Kampen 1987, 92.

소급할 수 있다. 때가 차매 구원 바로 그리스도에 의한 구원이 성취되었다. 우리는 그것을 구원론 곧 죄의 해방에 관한 교리에서 교의적으로 서술하려고 한다. 그 죄는 세계사의 구체적 시점에 임하였다. 한 사람 바로 아담을 통하여 죄가 세상에 들어왔다(롬 5:12), 그것은 우리의 범파이다. 우리는 이 금석한 현실을 죄론에서 서술한다. 그때에 우리는 죄에다 고유한 '설체'를 부여해서는 안된다. 하나님의 창조와 연관되는 한, 죄는 본질상 생소한 요소이다. 세계와 인류의 역사는 죄없이 시작되었다. 재세례파에 대항하여 종교개혁은 죄가 피조물에 속하지 않았음을 지속적으로 고수했다. 재세례파는 끈질긴 운동이다. 하나님께서 선한 창조를 말씀으로 불러 내셨고 역사의 시작이 좋았다는 것을 우리는 각종 현대신학과 성경 비평을 대항하여 고수해야 한다. 여기에서 창세기 첫 몇장의 역사적 신뢰성과 그 신뢰성의 고수가 지닌 교의학적 의미가 있다. 거룩하신 자로서의 하나님은 죄를 대항하여 계시지만 당신의 세상을 대항하지는 않는다. 각 시대에 나타났던 재세례파는 창조와 재창조를 이원론적으로 서로 대치시킨다. 그러나 개혁신학의 교의학은 은혜가 자연이 아니라, 죄에 대하여서 있음을 고백한다. 창조와 재창조의 단일성은 하나님의 단일성에 기초한다 : "창조와 재창조에서 하나님은 오직 한분 이시다. 창조와 구약의 하나님은 그리스도의 아버지나 신약의 하나님 곧 재창조의 하나님보다 저급한 하나님 아니다."³³⁾

우리는 종말에 나타날 하나님의 사역을 이해하기 위하여 그분 사역의 벽두로 소급할 필요가 있다. 그리스도께서도 결혼과 이혼이라는 윤리적 문제를 취급하면서 역사의 벽두로 거슬러 올라가셨다. (마 19:48) 바로 이것을 태초학(태초 일들에 관한 교리)과 종말론의 상호 연관성을 끊임없이 주목했던 화란 개혁교의 학자 K.Schilder의 위대한 공헌이다. : "모든 후속 사건들을 태초의 관점에서 해명할 때 비로소 그 귀추가 종말에 어떤 지점에 이를 것을 알게된다."³⁴⁾

2.4. 동시에 우리는 언약의 의미와 위치를 알게된다. 하나님은 당신의 형상으로서 창조하셨던 인간을 아들로 택정하셨고, 당신과 더불어 교제의 관계를 맺으신 언약의 관계로 세우셨다. 언약의 이름인 주님 곧 여호와는 이미 낙원의 곧 언약의 관계로 세우셨다. 언약의 이름인 주님 곧 여호와는 이미 낙원의 관계로 세우셨다. 언약의 이름인 주님 곧 여호와는 이미 낙원의 관계로 세우셨다. 언약의 이름인 주님 곧 여호와는 이미 낙원의 관계로 세우셨다.

33) H. Bavinck, Gereformeerde dogmatiek IV, 4th edition, 417; cf. III, 582.

34) K. Schilder, Wat is de hemel? 2nd edition, Kampen 1954, 206. cf. 86. 본인의 논문 "Schilders Wat is de hemel?" in Dr. J. de Bruyn en drs. G. Harinck(red.), Geen Duimbreed. Facetten van leven en werk van prof. dr. K. Schilder, Baarn, 1990, 49ff보라.

술로 넘어가는 부분이다 : "여화와 하나님이 천지를 창조하실 때에 천지의 창조된 대략(toledoth)이 이러하니라. 여호와 하나님이..."(창 2:4), 여호와 곧 하나님의 멋진 언약의 그 이름은 약속을 행하시고 약속을 성취하시는 하나님에 대하여 말한다. 역사는 바로 하나님이 하신 말씀의 성취역사이다. 하나님은 이렇게 인간과 교제하시기 시작했고 인간을 성취의 길로 불러 주신다. 언약없이 낙원을 생각할 수 없다. 여기에서 혼히들 정착되었지만, 만족스럽지 않는 이름이 내위언약을 말하기도 한다. 때로는 하나님의 '은총의 언약'이라는 칭호를 선호하기도 한다.³⁵⁾ 여기에서 언약의 역사가 시작된다는 것이 분명하여지기만 한다면 무슨 이름을 선호해도 상관없다. 그러한 생명의 교제관계와 성취의 길을 창세기 2장, 3장에서는 구체적으로 언약이라는 말로 표현하지는 않는다.³⁶⁾ 그러나 그것은 타락전 역사에서 언약에 관하여 말하지 않는다는 결정적 반증이 될 수 없다. 그 내용은 하나님에 받으신 그 이름에서 이미 내재되어 있다. 우리는 선악파에 대한 금령에서 구체화되어 나타난 대로 언약의 요구 또한 알게된다(창 2:17). 즉 이는 스스로 결정하여 자율적이 되지 말라는 금령이다. 또한 그 요구에 부연된 위협도 있다. "네가 먹는 날에는 정녕 죽으리라"는 하나님과 교제를 통한 생명약속이 생명수 나무에 인쳐졌다는 것은 커다란 의미를 지닌다(창 2:9). 칼빈은 이 나무를 "낙원의 성례"라고 합당하게 지칭했다.³⁷⁾ 우리는 이 낙원의 성례가 계시록 22:2의 새 예루살렘의 환상중 생명나무에서 성취됨을 보게된다. 성경 자체가 종말론적 계속성을 창 2:2에서 계22:2까지 묘사한다. 따라서 언약의 본질을 예리하게 주시하는 것이 신학과 교회에 커다란 의미를 지닌다. 어떤 언약이든 이중적이다. 첫째로 언약적인 법적 관계이다. 이해를 돋기 위하여 상호 약속과 의무라는 법적 관계를 지닌 결혼을 예로 들 수 있다. 법적 성격에서 결혼은 본질상 자유분방한 연애와는 다르다. 성경에서 하나님의 언약은 부단히 결혼의 언약과 비교되고 있다. 둘째로 교제가 있는데 바로 그 법적 관계 속에서 교제의 삶이 유지된다. 우리는 다시 결혼을 생각할 수 있다. 이 언약은 하나님에 의하여 일방적으로 설립되었으나 쌍방적으로 지속된다. 삶은 이 언약 안에서 하나님의 보장을 확보한다. 하나님은 언약을 성취하실 것이고 인간의 인위적 선택을 포기하라고 촉구하시며

35) 만족스럽지 않다. 왜냐하면 '행위'라는 말의 첨가는 인간편의 공로를 부각시킬 수 있기 때문이다. 그러나 어느 인간이라도 심지어 타락전이라도 누구라도 하나님께 무엇을 공로로 얻을 수 없다.

36) 가령 호세아 6:7을 따라 가장 호의적인 번역과 호의적인 주석을 할 수 있다 : "저희는 아담처럼 내 언약을 어겼느니라".

37) J. Calvin, on Gen. 2:9 in Comm. Genesis, ed. Hengstenberg, 28; cf. Institution IV, 14, 17.

하나님은 심지어 죽음의 위협을 하심으로 이것을 강하게 환기시키셨다. 이처럼 하나님은 인간과 함께 역사의 길을 동행하신다. 따라서 낙원의 언약은 이미 종말론적 대망으로 충만했다. 어거스틴이 이미 이것을 깨달았고 지난 세기 화란 교의학자 H.Bavinck도 어거스틴의 노선을 따라 다음과 같이 말했다: “아담은 여성의 종착점이 아니라 벽두에 서 있다. 그의 상태는 영속 할 수 없는 잠정적이고 시간적인 상태였으며 보다 높은 차원으로 영광으로 성화되거나 아니면 죄와 죽음으로 타락할 수 밖에 없었다.”³⁸⁾ 천국과 지옥은 이미 낙원의 인간의 시야에 나타났었다. 그것은 완성된 영광이거나 아니면 하나님 바깥에 있는 죽음일 수 있었다.

우리가 창 3장의 타락을 살펴보려면 언약역사의 단일성을 결코 간과하지 말아야 한다. 그러나 그 위험은 너무나 쉽게 자주 일어난다. 그러면 행위언약과 은혜언약이 대치된다. 그러나 언약역사의 진행이 제 아무리 극적이라 하더라도 역사의 단일성은 죄에 대한 하나님의 의로운 진노로써 유지되었던 것이다. 지옥은 언약의 보복의 장소이다.³⁹⁾ 그러나 놀라운 것은 하나님께서 죄과를 사하시는 은혜로써 인간과의 교제관계를 회복하심이다. 그것이 바로 은혜언약이다. 우리는 여기서 다시 창 2, 3장의 생명나무를 살펴보아야 한다. 칼빈은 그 나무가 그리스도에 대한 모형이라는 어거스틴등의 교부들의 주석을 바르게 따랐다. 즉, 그리스도는 영원한 말씀이요, 그 나무는 그로 말미암아 생명의 상징이 될 수 있다.⁴⁰⁾ 이 영원한 말씀은 하나님의 아들, 삼위의 두번째 위이시다. 그분에 관하여 요한복음 서두에서는, “태초에 말씀이 하나님과 함께 계셨고, 그 말씀이 곧 하나님하시며 그로 말미암아 만물이 지음바 되었다”고 말한다. 동일한 말씀이 골 1:15, 히 1:2에도 계시되었다. 그 말씀 안에 생명이 있었다. 요 1:14에서 그 생명의 성례가 곧 생명나무였다. 우리는 그리스도를 창조중보자라 불러서는 안된다. 거기에 대하여 정당한 비판이 있어 왔다.⁴¹⁾ 그러나 피조된 아들인 아담이 영원하시고 지은 바 되지 않은 아들 안에서 아버지와 교제한다는 것은 별개의 문제이다. 삼위 내에서는 사랑과 교제의 영원한 관계가 늘 있었다. 성부와 성자의 관계도 있어 왔다. 피조물로서 아들은 성부의 아들로 입양되었다. 그러면

38) H. Bavinck, op.cit. II, 526.

39) Cf. K. Schilder, Wat is de hel? 3rd edition, Kampen 1932.

40) Calvin, op. cit., 28; cf. H. Bavinck, op. cit., 536.

41) K. Schilder, Heid. Cat. II, Goes 1949, 87-103. ‘중보자’란 타락뒤에 유효한 말이다. 중보자는 상호대치하고 있는 쌍방을 화해시켜 준다. 창조중보자라는 용어를 쓸 경우, 낙원에서 이미 창조주와 피조물 사이에 극복되어져야만 될 피리가 있었다는 인상을 받게 된다. 그러나 이것은 노시티 사상이다. 물론 창조주와 피조물 사이에는 거리가 있으나 죄가 아직 오지 않은 한 결코 대치는 될 수 없다.

우리는 우리의 삼각합 타락의 그물을 해치고서 우리의 불순종을 깨닫게 된다. 아들이 반군이 되었다. 피조된 아들이요 하나님의 형상인 인간을 여호와께서는 영생으로 가는 여정에서 만물의 중심으로 세우셨다. 그러나 타락함으로 아담은 만물을 함께 그 속으로 끌고갔다. 우리는 악한 선택으로 말미암아 반군들이 되었다. 하나님이 아주 좋더라고 감탄하셨던 세계를 이렇게 우리는 훼손시켰다.⁴²⁾ 그 이후 모든 피조물은 고통하며 모든 부분들에서 혜산의 고통을 치루고 있다(롬 8: 22). 죄는 우주적 흐유증을 가져왔고, 최초의 그리고 가장 근본적인 환경오염이다. 그러나 하나님이 우리의 타락 뒤에 당신의 넉으신 아들을 중보자로 세우시고 은혜언약의 자비로써 언약을 유지하신 것은 놀라운 일이다. 바로 그 아들은 영원한 말씀으로서 낙원에서 이미 교제를 가능토록 하셨다. 그런고로 성자요, 중보자인 예수 그리스도 안에서 그로 말미암아 아들로 입양되는 은혜가 다시 있게 되었다.

2-5. 타락 이후의 역사를 계속 살펴보면 하나님의 섭리가 중요한 관심을 받게된다. 우리는 교의학에서 섭리를 독자적인 각론에서 취급하며 만물의 보존과 통치로 나눈다. 이 교리 또한 낙원의 뿌리를 가지고 있음이 분명하다. 첫 창조의 순간부터 하나님은 당신이 불러 내신 것들을 보존하기 시작하였고, 그것은 당신이 설정하신 목표를 향하여 통치하신다. 그 목적은 당신의 이름이 받을 종국적이고 성취될 영광이다. 섭리론 또한 종말론적 조망을 지닌다. 천사들과 인간의 반역뒤에 하나님의 통치를 대항한 반대세력들이 있어왔다. 그러나 하나님은 항상 죄를 모르시는 거룩하신 자이실 뿐 아니라, 당신의 왕직을 모든 반역에도 불구하고 그 반역 가운데서도 펼치시는 날공불락의 인격이시다. 바로에 대하여 말씀하시기를 “내가 이 일을 위하여 너를 세웠으니 곧 너로 말미암아 내 능력을 보이고 내 이름이 온 땅에 전파되게 하려 함이로다” 하셨다(롬 9: 17, 출 9: 16 참조). 하나님은 섭리로써 당신의 목표를 주목하시며 펼치신다.

2-6. 그러나 우리는 동시에 기독론과의 관계를 불잡아야 한다. 왜냐하면 우리는 요 1장에서 영원한 말씀을 그리스도로 알게 되었고, 또한 창 3:15에 약속된 ‘씨’이며 세상 죄를 지고가는 하나님의 어린양으로 알게 되었다. 사도요한은 요한 계시록에서 죽임을 당한 어린양을 보았다(계 5: 6). 즉 죽임 당할 때 얻은 상처를 지금도 그에게서 볼 수 있다. 이렇게 골고다에서 영원한 죄과가 해결되었다. 그러나 그분은 지금도 서 계신다. 중보자께서는 낙원의 인간에게 부분적으로만 보이며 멀리만 보였던 그 영광에 도달하셨다. 그리스도는 하늘과 땅의 모든 권세가 나에게 주어졌다고 말씀하셨다(마

42) Cf. J. Kamphuis, Uit verlies winst. Het beeld Gods en het komende Koninkrijk, Barneveld 1985.

28:19). 그분은 여기서 성자 하나님으로서 말씀하고 있지 않다. 성자로서 구분은 영원한 권세를 가지고 계신다. 그는 하나님의 직분자로서, 곧 한 인격에서 하나님이고, 인간이신 직분자로서 말씀하신다. 요한계시록 5장에서 그분은 보좌에 앉으신 이의 오른손에서 책을 취하신다(계 5:7). 하나님의 형상인 우리의 손에 모든 피조물의 지배권이 쥐어졌는데도 우리는 타락했다. 그러나 그리스도는 우리 대신에 완전한 순종을 이루셨다(빌 2장). 그분은 이제 보이지 아니하시는 하나님의 형상이시다(골 1:15). 대속과 끌고다는 우주적 의미를 지닌다. 천국과 땅은 우리의 죄로 인하여 변형되었다. 모든 피조물은 한숨짓고 있다. 하나님은 그럼에도십자가의 보혈로써 만물을 화해 시키셨다(골 1:20). 이는 보편주의가 아니며 보편화해론도 아니다. 다만 복음이 우주적 의미를 지녔음을 보여줄 따름이다. 탄식하는 피조물은 그리스도 안에서 하나님께서 임하게 하시는 우주적 영광을 학수고대하고 있다(롬 8:21). 죄가 근본적인 환경오염이라면 골도다에서는 우주적 구원의 길이 열린다. 그리스도가 하나님 우편에 좌정하셨다는 고백은 이처럼 종말론에서 각별한 의미를 지닌다. 개신교 교리 서적들은 그리스도께서 주님으로서 당신의 직분을 완수 하셨음을 계속적으로 강조한다: “하나님이요 인간이신 그리스도는 성부 하나님으로 말미암아 완전히 충만한 희락과 하늘과 땅에 있는 만물에 대한 지배와 영광으로 가득찬 성부 하나님으로 말미암아 최고의 은혜의 자리에 오르셨다.”⁴³⁾ 하이델베르그 요리문답은 “그리스도가 당신의 교회의 머리로서 나타나시려고 하늘에 승천하셨는데 성부는 그를 통하여 만물을 다스리신다”고 가르치고 있다.⁴⁴⁾ 섭리론과 기독론 우리는 그것을 구별하여야 되지만 승천이후 양자를 결코 분리할 수 없다.⁴⁵⁾ 따라서 우리는 하나님의 통치를 중심으로 하여 영원한 나라가 신천신지에 임하는 것을 보게된다. 그러나 성부와 그리스도의 왕국에 계속 저항하는 자들을 위하여 영원한 멸망의 자리 또한 유지되고 있음을 알아야 한다(계 11:15).

2-7. 이는 성령론에서도 마찬가지이다.

우리는 삼위일체론을 두가지 관점에서 말한다. 하나님은 영원전부터 삼위의 교체 중에 계셨다. 이를 우리는 본질적 삼위일체론이라 부른다. 우리는 또한 연합적으로 또는 각 위의 신분으로 역사하시는 데에서 나타나는 삼위를 믿는다. 이를 우리는 계시의 삼위일체론이라 부른다. 바로 이점에서 우리 시대의 개혁신학은 지대한 사명을 지니고 있다. 본질적 삼위일체론과 계

43) Westminster Catechism, 54문의 답.

44) Heidelbergse Catechismus, 50문의 답.

45) 일반은총에 관한 한 본 강의에서 논의된 바는 큰 의미를 지닌다. 그러나 형편상 이 문제에 대하여 장황하게 논의 할 수 없다.

시의 삼위일체론 양자는 상호연관 가운데서 고수되어져야 한다. 우리에게 그리스도로 임재하신 성자에게서도 이 가르침은 해당된다. 성령 또한 마찬 가지이다. 그리스도는 주님의 영으로서 당신의 직분에 기름부음 받으셨다. 성령은 승천하신 그리스도를 대신하여 오셨다. 성령께서는 당신 자신을 자천하였다. 성령은 성부와 성자로 부터 영원토록 나아오신다. 성령은 세계사의 벽두에서 창조사역에 적극 가담하였다. 성령은 수면에 운행하셨다(창 1:1). 이처럼 창조가 벌써 삼위일체 하나님의 빛 아래에서 이루어졌다. 이 성령은 만물위에 나타난 하나님의 섭리적 작정의 수행자로 임하신다. “주의 영을 보내어 저희를 창조하시자 지면을 새롭게 하시나이다”라고 시편 기자는 시 104:30에서 환호한다. 맷모섬에서 요한은 전능하신 하나님이 만유위에 좌정하심을 보았다. 그런데 하나님은 섭리사역의 수행에서 성령의 충만함과 성령의 사역을 사용하신다. 요한은 그 보좌 앞에 일곱 등불이 빛나는 것을 보았는데 그것은 하나님의 일곱 영들이었다(계 4:5). 그런데 천국의 보좌를 계속 볼 때에 요한은 바로 그 성령께서 일곱 영들로서 어린양 그리스도를 대신 하는 것을 보았다. 어린 양은 아주 큰 능력을 가지셨다. 그의 능력을 일곱 뺨과 일곱 눈으로 나타났다. 이것은 바로 전체 지면으로 파송 받은 하나님의 일곱 영들이다(계 5:6). 성령은 일곱 눈으로써 모든 것을 아시고 모든 것을 보시며 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 뜻을 따라 모든 일을 처리하신다. 그리스도의 권세가 미치는 만큼 성령 사역도 널리 미친다. 성령이 우리를 꾸짖으시지 않도록 우리는 이를 경성하여 보아야 한다. 어린 양을 따르는 자는 성령과 더불어 종말론적으로 충일한 기도를 올릴 것이다: 오라(계 22:17) 교회와 세계의 전체 역사는 삼위일체론의 빛 아래에서 있다. 우리가 하나님을 당신의 손으로 만드신 솜씨의 수준으로 전락시키지 않도록 하기위하여 우리는 삼위의 사역을 이렇게 영화롭게 숭앙토록 하신 하나님의 높으신 단일성을 고수해야 한다.⁴⁶⁾

2-8. 개혁신앙의 신앙교리의 마지막 각론인 종말론에서 각별하게 취급되어지는 영생과 영광의 왕국에 관한 묵상에서 우리는 하나님의 모든 사역의 완성을 그리스도 안에서 성령을 통하여 보고 체험할 수 있다. 이는 이루 형언할 수 없을 만큼 영광스럽다. 그러나 계시를 신앙의 자세로 복종함으로써 우리는 조출함이 첫째되는 요구사항이라 할지라도 이미 다가올 일들에 관하여 조금은 보며 말할 수 있다. 우리는 하나님의 모든 역사적 사역에서 종말론적 경향을 본다. 달리 말하자면 하나님의 사역의 완성에서 영광의 왕국에서 역사와의 접착은 하나님 당신으로 말미암아 확보되어 진다. 이는 하나님

46) 이는 특히 해방신학과 J. Moltmann(Trinitat und Reich Gottes, Muenchen 1981)의 현대판 양태론의 대하여 고수되어져야 한다.

만유의 주로 계시며 그리스도는 만물을 자기에게 복종케 하신 이에게 복종 하실 것이다(고전 15:28). 그리스도께서 재림까지 수행하고 심판으로 절정에 이를 그분의 직분은 이렇게 종지부를 찍을 것이다. 그러나 우리는 칼빈이 그의 기독교강요에서 표방한대로는 하고 싶지 않다: “그리스도는 중보자의 직무를 완성하시고 난 뒤에 성부의 사자로 계실 것을 마치시고 창세전에 가지셨던 그 영광에만 만족하실 것이다.” 우리의 입장은 은혜언약의 중보자가 되셨고 화해를 이루신 성자는 하나님의 구원을 지속적으로 대하시리라는 것이다. 언약이 완성될 때에도 영원토록 아버지와의 교제는 그리스도 안에서 가능하다. 왜냐하면 말씀안에 사람들의 빛인 생명이 계시기 때문이다.⁴⁷⁾ 그러므로 요한은 장래의 성이 아버지의 영광으로 비추이는 것을 보았는데 어린 양이 그 등이 되신다(계 21:23). 그 성에 올 자들은 거룩한 교제의 무리로서 어린양의 신부가 될 것이다(계 21:9). 새 예루살렘에서 구속사는 사라지거나 폐지되지 않을 것이다. 어린양 안에서 전체역사는 사람들과 하나님의 관심을 지속적으로 받을 것이다. 이것이 바로 새 땅에서 누릴 기업이다. 우리의 죄로 가득찼던 땅에서도 그려했으나 저주 받은 짐자가 셨던 골고다에서도 그랬고, 그리스도 안에서 하나님의 자녀들에게 모든 구원이 임할 새 땅에서도 그려할 것이다. 그 구원은 하나님을 아는 것이다. 그 암의 지식은 영원토록 하나님의 계시에 의존할 것이다. 그런데 우리가 계시에 의존한다는 것은 바로 그리스도, 육신을 입으신 영원한 말씀을 의존함이다. “영생은 곧 유일하신 참 하나님과 그의 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이니이다”(요 17:3)고 우리의 구세주는 당신의 아버지께 말씀하셨다.

그리스도께서 여기서 합하신 것은 영원토록 나누이지 않을 것이다.

그러므로 기독교의 신앙교리는 비록 우리의 지성엔 조출함의 재갈이 물려 있다 하더라도 우리의 마음을 기쁘게 하는 깊은 연관성을 표현한다.

47) Calvin, *Institution II*, 1, 4, 3. K. Schilder도 이점에서 상당히 유사한 의견을 가졌다. *Wat is de hemel?* 190ff을 참고하라. 여기에 대한 비판은 1987년도의 나의 고별 강의 “*Het lam in het Nieuwe Jeruzalem*”; in *Almanak Fides Quadrat Intellectum*, 1987, 202-228를 보라. 본고에서 나는 그 고별 강의의 몇 가지 요점들을 제시했다.

선지자들, 하나님의 자유, 그리고 해석학

Willem A. VaanGemren
번역: 기동연

지난 20년 동안 선지자적 말씀의 ‘해석’에 있어서 세가지 주요한 이슈가 표면화 되었다. 첫번째로는, 참된 선지자들과 거짓 선지자들 사이의 구분이 모호하게 되었다.¹⁾ 둘째로는, 성취의 본질로 부터 야기된 문제들이 선지자

*I am grateful for the opportunities of developing and presenting this material and for the interaction at the regional IBR(Fall 1987), the Southwest section of ETS(March 4, 1988), and Trinity Evangelical Divinity School(Old Testament Colloquium, May 24, 1988).

- 1) Robert P. Carroll, “A Non-Cogent Argument in Jeremiah’s Oracles against the Prophets,” ST 30(1976)43-51; James L. Crenshaw, *Prophetic Conflict : Its Effect upon Israelite Religion*(Berlin: Walter de Gruyter, 1971); idem, “Prophecy, False,” IDBSup, 701-2; idem, *A Whirlpool of Torment : Israelite Traditions on God as an Oppressive Force*(Philadelphia: Fortress, 1984); Simon J. De Vries, *Prophet against Prophet : The Role of the Micaiah Narrative(1 Kings 22)in the Development of Early Prophetic Tradition*(Grand Rapids: Eerdmans, 1973); Ronald E. Manahan, “A Theology of Pseudoprophets: A Study of Jeremiah,” Grace Theological Journal 1(1980) 77-96; Robert Martin-Achard, “Hanania contre Jeremie. Quelques remarques sur Jeremie 28,” Bulletin du Centre Protestant d’Etudes 29(1977)51-57; Thomas W. Overholt, *The Threat of Falschood : A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*(SBT 2/16; Naperville: Allenson, 1970); idem, “Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy,” JAAR 35(1967)241-49; James A. Sanders, “Jeremiah and the Future of Theological Scholarship,” ANQ 13(1972) 133-45; idem, “Hermeneutics in True and False Prophecy,” in *Canon and Authority : Essays in Old Testament Religion and Theology*(ed. George W. Coats and Burke O. Long; Philadelphia: Fortress, 1977) 21-41; Gary V. Smith, “Prophecy, False,” ISBE 3.984-86; A.S. van der Woude, “Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets,” VT 19(1969) 244-60. For earlier