

너희는 나를 누구라 하느냐

序 論

I. 연구의 목적

가이사랴 빌립보 지방에서 그를 따르던 제자들에게 주어진 한 질문, 곧 “너희는 나를 누구라 하느냐”(마 16:15, 막 8:29, 뉘 9:20)라는 예수님의 물음에 대한 답변은 그때로부터 오늘날에 이르기까지 그를 따르려는 그리스도인들이 필연적으로 준비하여야 할 신앙의 과제이다. 초대교회 이후 그리스도론에 대한 논쟁과 신앙고백은 신학사에 있어 핵심적인 위치를 점해왔다. 개혁주의 신학의 입장에서 그리스도론에 대한 논의는 “예수는 그리스도이시다”라는 진술에 대한 성경적, 신앙고백적 의미에 대한 체계적 진술이라고 할 수 있다. 그리고 그 진술의 내용은 예수의 인격과 사역, 즉 예수는 누구이신가 하는 문제와 또 그분이 어떠한 일을 하셨는가 하는 문제를 다루는 것이다.

먼저, 복음서에 있어 이에 대한 가장 명확한 진술은 “너희는 나를 누구라 하느냐?”는 예수님의 물음에 대하여 “주는 그리스도시요 살아계신 하나님의 아들이시니이다”(마 16:16)라고 고백한 베드로의 신앙고백이다. 이와 같이 “예수는 그리스도이시다”(마 16:16, 막 8:29) “예수 그리스도는 주님이시다”(빌 2:11, 고전 12:3)라는 신앙고백은 구원과 구속을 추구하는 궁극적인 질문에 대한 결정적인 대답이다. 이 질문은 예수시대에 이미 그 어디에나 번져 있었다.¹⁾ 빌라도는 그의 앞에 선 예수에게 “당신은 누구요?”라고 물었다.(마 27:11, 막 15:2, 뉘 23:3, 요한 18:23) 그것은 실로 인류가 공통적으로 제기할 물음을 대표한 것이었다. “당신이 유대인의 왕이요?” “당신이 하나님 자신이시요? 이제 말하시오!” 이것이 그리스도론의 관심사가 되는

김 은 수
(신학대학원3년)

질문이다.²⁾

그러나 오늘 날에 있어 이 질문은 어떠한가? 우리의 구원 및 구속에 대한 질문이 도대체 아직도 살아있는가? 이 질문은 세속화한 이 시대를 살아가는 우리에게 어떠한 의미를 가지는가? 그는 누구인가?

이 모든 질문이 바로 그리스도론에 대한 질문이요. 우리의 구원과 자유와 영생에 직결되는 궁극적인 질문이다.

그러나 인간이 제기하는 이 질문은 D. Bonhoeffer가 밝힌 바와 같이, 우리를 위해십자가에서 죽으셨을 뿐만 아니라 또한 부활하신 그 분에 의해서 “‘이와 같이 묻고 있는 너는 누구냐?’ ‘이와 같이 묻고 있는 너는 정말 거기 있느냐?’ ‘내가 너를 소생시키고 의롭게 하고 너에게 나의 은총을 베풀 그 때에, 아직도 나에 대해 묻고 있는 너는 도대체 누구냐?’”라는 물음으로 대치된다. “당신은 누구시요?”라는 그리스도론적 질문은 마침내 이와 같은 전도된 질문의 소리가 들리는 곳에서만 체계화된다.³⁾

따라서 그리스도론은 “너희는 나를 누구라 하느냐?”는 예수의 물음에 대한 우리의 구체적이고도 전 인격적인, 그리고 신앙고백적인 대답에 다름 아니다.

따라서 예수께서 제자들에게 던진 이 질문 “너희는 나를 누구라 하느냐?”는 혼돈된 오늘을 사는 우리에게도 똑같은 의미의 무게를 가지고 주어지며, 또 응답되어야 할 질문이다. 이것은 인류의 모든 존재에게 제시된, 그리고 응답하지 아니할 수 없는 가장 위대하고 궁극적인 질문이다. “바로 이 질문에 대한 대답이 우리의 신앙생활 뿐만 아니라 전 기독교의 신앙고백과 설교를 결정한다.”⁴⁾

우리는 어떤 예수를 믿고 고백하며 증거하는가? 이것은 신학과 신앙의 사활이 걸린 문제이다. 신앙과 신학은 이 질문에 대하여 거듭 새롭게 대답해야 한다. 이것이 바로 기독교 신앙의 대상이고, 선포의 중심인 그리스도론에 관계된 질문이다. 따라서 이 질문의 근본적인 문제를 추구하고 조명하는 것은 학문적 신학의 과제일 뿐만 아니라, 우리 자신이 누구인가를 새롭게 이해하는 첫걸음이 될 것이다.

이와같이 우리의 결단을 촉구하는 예수 그리스도의 질문에 대한 우리 신앙고백으로서의 그리스도론은 “역사적 인격으로서의 나사렛 예수 그분 만이 유일 독특하게 우리의 그리스도, 곧 언약의 중보자로서 약속된 메시야이시요. 우리의 주님이시며 참 하나님이시다”라는 신앙고백적 언표에 다름 아니다.

그러므로 개혁주의 교의학에 있어 그리스도론의 구성은 (1) 예수께서는 하나님의 언약의 중보자로서 오신 메시야이시며, (2) 참 하나님과 참 사람으로

서, (3)우리의 그리스도와 주가 되심을, (4)신앙 고백공동체인 교회적인 고백의 측면에서 다루는 것으로 이루어져야 한다.

따라서 본 논문은 이러한 사실을 삼위일체론적으로 전개되는 전체 교의학의 구도속에서 “언약론적 - 성령론적 - 삼위일체적”관점에서 접근함으로써 밝히는 것을 그 목적으로 한다.

II. 연구의 범위

2000년 신학 역사에 있어 “너희는 나를 누구라 하는나?”라는, 인간에게 있어 궁극적인 결단을 촉구하는 예수 그리스도의 질문에 대하여 답하려는 시도가 계속하여 있어 왔고, 또한 그것은 수 많은 논쟁과 투쟁의 역사로 점철되어 왔다. 세속화된 오늘날에 있어서도 이 질문은 꼭 마찬가지의 의미로 우리에게 결단을 촉구하는 물음으로 마주선다. 따라서 본 논문은 이 궁극적인 질문이 요청하는 바, 그 의미와 해석 그리고 그에 답하려는 다양한 시도들에 대하여 살펴보고, 스스로의 신앙고백적인 입장을 견지하면서 개혁주의 입장에서의 대답을 시도하려 한다.

이러한 대답의 시도에 있어 본 고는 먼저, 그 기초가 되는 개혁주의 교의학이 가지는 일반적인 특성과 그 가운데 이 대답이 가지는 의미와 위치를 살펴 볼 것이다.

그리고 역사적으로 시도된 다양한 대답들로서의 논쟁사를 간략하게 살펴 보고, 또한 현대신학에서 새롭게 전개되고 있는 여러가지 대답의 시도들에 있어 그 입장과 방법론에 대해서 고찰함과 동시에 그 한계와 문제점을 분석하여 개혁주의 입장에서의 새로운 방법론을 제시할 것이다.

개혁주의 입장에서의 그리스도론에 대한 새로운 방법론은 현대신학이 제공하는 소위 ‘위로부터의 방법론’과 ‘아래로부터의 방법론’을 지양하면서, 그것은 “언약론적 - 성령론적 - 삼위일체론적”인 방법론이 되어야함이 밝혀질 것이다. 즉, 예수 그리스도의 오심은 구약에서 주어진 하나님의 영원한 언약의 성취인 것이다.

따라서 그리스도론에 대한 논의는 언약에 기초해야 하고, 언약에 대한 고찰이 선행되어야만이 중보자로서의 그리스도의 오심의 의미와 중보자로서의 인격의 비밀이 밝혀질 수 있는 것이다. 그리고 그러한 언약의 성취자로서 예수의 메시아되심은 다른 무엇보다 성령의 사역에 의하여 확증된다. 즉, 구약에서 메시야는 성령으로, 기름부음을 받은 자로, 성령을 가져오시는 분으로 예언되었다. 이러한 약속에 따라 예수 그리스도의 나심과 그의 모든 지상에서의 삶은 성령의 함께 하심으로 특징지워 졌고, 또한 높아지신 예수 그리스도

의 첫번째 사역은 성령의 파송이며, 바로 그 성령의 사역으로 그리스도는 현재화되어 그의 약속대로 세상 끝 날까지 우리와 함께 하시는 것이다. 그러므로 그리스도론은 성령론과 분리될 수 없다. 이렇게 정초된 그리스도론은 이제 삼위일체론적으로 종합된다. 그리스도를 중보자로 내어주심에 대한 언약, 곧 구속 언약 자체가 이미 삼위일체론적인 사역으로, 또한 그리스도의 오심과 그의 모든 사역은 삼위일체론적으로 접근될 때 그 모든 의미가 명확해 진다. 그 분의 오심이 곧 삼위일체 하나님의 계시이다. 우리는 그 분을 통해서만 삼위 하나님을 알 수 있고, 또한 하나님께서 그의 택하신 백성들에게 베푸시는 충만한 은혜에 참여할 수 있다.

이와같이 그리스도론은 “언약론적 - 성령론적 - 삼위일체론적”으로 접근될 때, 비로소 우리는 예수 그리스도의 “참 하나님 되심과 참 사람 되심 (Vere Deus Vere Homo)”의 비밀을 알 수 있고, 또한 어떻게 한 인격 내지 위격 속에서 두 본성이 일치를 이루는가 하는 것을 알 수 있다.

本 論

I. 교의학에 있어 그리스도론의 위치

A. 교의학의 학문적 특성

교의학(Dogmatics)은 신지식의 체계⁵⁾로서, 우리에게 스스로를 계시하신 삼위일체 하나님에 대한 우리의 신앙고백적 언표에 다름 아니다. 따라서 교의학은 우리에게 스스로를 계시하신 하나님의 말씀인 성경을 근거로 하여, 시대 문화적인 컨텍스트 속에서, 그 시대의 용어로, 삼위일체 하나님에 대하여 우리의 신앙고백을 체계적이고도 조직적으로 진술하는데 그 목적이 있다.

⁶⁾ 그러므로 교의학은 주경 및 성경신학과 역사신학을 그 전제로 하여 서로 연관성을 견지하면서 교회 공동체의 신앙과 삶을 비판적으로 검토하는 것으로 진행된다. 그리고 성경과 교의를 요약하면서 동시에 오늘의 삶의 정황과 연결시켜 요약된 내용이 현재적 상황에서 기독교적 규범이 되도록 상황화시켜야 하는 과제를 안고 있다.

이러한 교의학의 성격은 교의학을 한낱 사변적인 것으로 이해함을 거부하는 것을 의미한다. 사실 역사적인 고찰을 통하여 볼 때, 교의학이 그러한 비판을 받을 수 있는 일면을 가지고 있는 것도 사실이나 그러한 잘못된 교의학 방법론을 답습할 필요는 없으며, 개혁주의 교의학의 전개는 철저하게 하나님

의 객관적인 증거로서의 성경에 기초함과 동시에 기독교 신앙의 현장인 교회사와 그 역사적 신앙고백의 전통, 즉 교리사를 바탕으로 삼고 그 시대의 요구에 대응하여 적절하게 복음을 증거하는 것으로 전개되는 것임을 주지해야 할 것이다. 여기에서 우리는 교의학의 일반적인 성격에 대하여 잠시 살펴 볼 필요가 있다.

1. 하나님의 계시는⁷⁾는 교의학의 표준적인 원천이므로, 개혁주의 교의학은 철저히 하나님의 말씀 계시인 성경에 기초해야 한다.⁸⁾

일찌기 기독교 강요(*Institutes of the Christian Religion*)를 저술함으로써 개혁주의 교의학의 기초를 마련한 칼빈도 그의 <강요>의 저술 목적을 그의 서론에서 다음과 같이 밝히고 있다.

“본서에서 내가 목적한 것은 신학을 공부하는 사람들로 하여금 하나님의 말씀을 읽도록 준비시키고 가르쳐서 그들이 하나님의 말씀에 쉽게 접근하며 아무 장애 없이 그 말씀 안에서 생의 걸음을 걸어나갈 수 있게 하려는 것이다. 나는 이 책의 모든 부분에서 기독교의 개요를 개진하였고 또 그러한 순서대로 그것을 배열하였으므로 누구든지 그것을 바르게 파악하기만 하면 성경 연구의 기본적인 목적이 무엇이며, 성경에 포함된 내용을 어떤 목표에 귀착시켜야 하는가를 결정짓는데 어떠한 곤란도 당하지 않을 것이라고 생각한다”⁹⁾

신학은 오직 하나님의 말씀으로써 일어서고 넘어진다. 왜냐하면 하나님의 말씀이 신학의 말들을 창조하고 일으키고 도전함으로써 모든 신학적인 말들이 맞서기 때문이다. 신학은 하나님과 그의 말씀을 해석하고 설명하고 해명하기 위해서 부름을 받았다. 신학의 자리는 이 말씀과의 직접적인 만남이고, 신학이 자리를 잡고 있고 또 다시금 자리가 주어지는 것은 이 말씀과의 만남이다. 이 하나님의 말씀의 역사가 신학의 자리이다.¹⁰⁾

2. 하나님의 말씀에 대한 화답으로서의 교회의 고백¹¹⁾은 교의학의 또 다른 원천이 된다.

개혁주의 교의학은 삼위 하나님의 섭리로 전개되어 온 2000년의 전체교회사와 교리사적 전통에 기초한다. 즉, 교의학은 교회의 고백적 전통에 인도받아 전개되어 진다. 그러나 하나님의 말씀인 성경과 고백적 전통은 동일 평면에 서지 않는다. 영원한 하나님의 말씀인 성경이 절대적인 권위를 가진 반면에, 신앙고백은 언제나 역사적, 시대적 한계를 가지기 때문에 상대적인 권위를 가지게 된다. 그러나 비록 상대적이긴 하지만 교회의 신앙고백적 전통은

전제없는 해석이 불가능한 것과 마찬가지로, 우리의 교의학 전술에 있어 하나님의 중요한 기초가 된다 할 것이다. 또한 교의학의 이러한 성격은 우리의 교의학이 절대적임을 주장할 수 없다는 것을 인식하게 한다. 따라서 개혁주의 교의학은 절대 기준인 하나님의 말씀과 깨닫게 하시는 성령의 조명의 사역에 의해 끊임없이 스스로를 개혁해 가는 수고를 마다하지 않아야 할 것이다.

그러나 아무리 교회의 전통이 중요하고, 모든 교회로 말미암아 받아들여졌다고 할 지라도, 그것은 어디까지나 개인의 신앙고백, 곧 “나는 믿습니다(Credo)”로부터 시작한다.

신학을 하나님에 관한 언표라 할 때 그것은 결코 중립적인 학문이 될 수 없다. 왜냐하면 인간은 하나님에 의해 불잡혀지기 전에는 그 분을 파악할 수 없기 때문이다. 신학이란 먼저 하나님과 더불어 행하는 발언이 될 때에만 하나님에 관한 발언이 된다. 따라서 중생한 자들(regenitorum)의 신학이 아닌 신학을 우리는 더 이상 신학이라 부를 수 없다.”¹²⁾ 왜냐하면 신앙고백(Credo)은 본래적으로 말씀에 극복당한 것이고 순종하는 응답이기 때문이다. 그래서 말씀과 신앙의 생명적인 만남이 신학의 시작과 근거가 된다. 따라서 “어떤 의미에서는 교의학이란, 교의학자 자신의 신앙고백이라고도 할 수 있다.”¹³⁾

이러한 의미에서 개혁주의 교의학에 있어 그리스도론 또한 “사람들이 나를 누구라 하느냐?”(마 16:13, 막 8:27, 농 9:18)에 대한 대답이 아니라, 바로 “너희는 나를 누구라 하느냐?”(마 16:15, 막 8:29, 농 9:20)라는 예수 그리스도의 물음에 대한 우리 스스로의 신앙고백이어야 한다.

3. 성령은 “영감의 영”이요(딤후 3:16), 말씀은 “성령의 견”이다(엡 6:17). 외적인 말씀은 성령의 영감으로 말미암았으며, 성령은 말씀과 함께 더불어 역사하신다. 따라서 성령의 내재적 증거 사역(Testimonium Spiritus Sancti Internum)은 개혁주의 교의학의 주요한 내적 원리이다.¹⁴⁾ 화란의 개혁주의 교의학자 H. Bavinck는 “성령은 성경을 가지고 신자의 마음 속에 증거 하신다. 성령은 성경을 가지고 우리를 가르치시는 ‘교회의 교사(Doc-tor ecclesiae)’이시다”¹⁵⁾라고 한다. 바로 이 “성령이 교회 안에서 여러 세대를 통하여 바른 길로 인도하신 말씀의 교회가 교리사 가운데 빛나고 있기 때문에, 교리사는 성경의 설명이요, 해석이다.”¹⁶⁾ 따라서 우리가 하나님의 말씀에 따라, 그것에 근거하여 교의학적 작업을 수행할 때 우리는 성령의 조명의 은사에 의지해야 하고 또한 이를 위하여 끊임없이 기도해야만 한다.

이러한 신학의 원리는 루터나 쯔빙글리, 그리고 멜랑히톤과 같은 개혁자들

에게서도 찾아볼 수 있지만 특별히 칼빈이 강조하였다. 칼빈은 그의 <강요>에서 다음과 같이 말하고 있다.

“하나님이 교리의 저자라는 사실을 의심치 않고 확신하기 전에는, 교리에 대한 신앙이 수립되지 않는다는 것을 기억해야 한다. 따라서 성경에 대한 최고의 증거는 일반적으로 하나님인 인격적으로 성경 안에서 말씀하시는 사실에서 얻게 된다.… 우리는 인간의 이성이나 판단 그리고 억측에서가 아니라 이보다 훨씬 더 높은 근원, 곧 성령의 은밀한 증거에서 우리의 확신을 찾아야 한다.… 성령의 증거는 일체의 이론을 훨씬 능가한다고 나는 답변한다. 왜냐하면 하나님 자신만이 자기 말씀의 합당한 증인이 되시는 것처럼, 그 말씀도 성령의 내재적 증거에 의하여 확증되기 전에는, 사람의 마음에 받아들여 질 수 없기 때문이다. 그러므로 선지자들의 입을 통하여 말씀하신 바로 그 성령께서 우리 마음에 들어 오셔서, 하나님으로부터 위탁받은 말씀을 선지자들이 충성스럽게 선포하였다는 사실에 대하여 우리에게 확증시킬 필요가 있었던 것이다.… 오직 하나님의 영이 우리 마음에 인(印)치시는 신앙만이 참된 신앙이다.”¹⁷⁾

신학은 자신의 근거와 권위와 그리고 운명에 관해서 아무것도 전제할 수 없다. 따라서 K. Barth 또한 신학적 작업에 있어 성령의 사역을 논하는 가운데 다음과 같이 말하고 있다.

“그러므로 우리는 신학적 주장을 속에 숨어 있는 참된 힘, 다만 주위와 환경에 대해서 만이 아니라 또한 교회에 봉사하는 신학 그 자체에 대해서도 숨어 있고, 처리될 수 없는 힘에 대해서 말하지 아니하면 안된다. 이 힘은 신학의 명제들이 말하고 있는 내용 속에 있으며, 구속사와 계시의 역사 속에 있으며 성경적 증인들의 들음(Horen)과 말함(Reden)에는 물론 이 증인들에 의하여 생겨난 교회 공동체의 존재와 행동 안에도 있다. 이와 같은 사실이 진리일진대 이 힘은 신학적인 노작에 임해하여 역사하고, 이 신학을 능가하는 힘으로 작용한다. 신학은 결국 이것을 이야기 함으로써만 자신의 존립을 영위할 수 있으며 활동할 수 있는 것이다. …신학자는 이 힘을 따라 가야 한다. 결코 앞서 가서는 안된다. 신학자는 자기의 사고와 언어가 이 힘에 의하여 통제되게 해야 한다.… 이 일을 하시는 분은 주 하나님이신 바, 이분이 바로 성령이시다.… 이 성령은 ‘하나님 안에 있는 것’과 ‘이 하나님 이 우리에게 주신 바’를 우리에게 알리시며 주시려고 우리를 공격해 오시며 우리를 감화시키시고 우리에게 증거하신다. 그리고 이 성령은 ‘예수는 주님 이시다’라고 하는 고백을 깨우치시고 산출하시는 힘이시다.… 따라서 교회 공동체와 신학이 항상 새롭게 성령의 임재와 역사를 경험하려면 ‘창조자 성

령이시여 어서 오시옵소서!(Veni Creator Spiritus)’라고 탄식하며 부르짖어 기도해야 한다.… 왜냐하면 신학은 성령의 약속을 확고히 붙들고 있기 때문이다. ‘모든 것을 깨뚫고 탐구해 들어가되 하나님의 심오한 것 까지 알아내는 것은’ 신학이 아니라 오직 성령이시기 때문이다.”¹⁸⁾

4. 개혁주의 교의학은 고백 공동체인 교회에서 수행되어져야 하며, 또한 그 것은 교회에 맡겨진 본래적 사명이다.

“교회는 하나님의 말씀에 의해 창조 되었다.”¹⁹⁾ 또한 우리의 신앙고백은 개인의 것일 뿐만 아니라 고백 공동체로서의 교회의 신앙고백이다. 따라서 고백 공동체로서의 교회의 특수한 기능인 교의학적 작업은 이러한 교회의, 교회에 의한, 교회를 위한 것이다. 왜냐하면 신학은 교회 안에 있는, 교회를 위한 봉사이고, 그리고 교회의 전통으로부터 일어났기 때문이다.²⁰⁾ 예수 그리스도의 교회는 본래부터 그 자체를 위해서 존재한 것이 아니라 하나님의 ‘사명’을 위해 존재한다. 그것은 복음선포의 봉사를 위해서 부름을 받고 보냄을 받고 위탁을 받는 것이다(마 28:18~20). 따라서 본래적으로 “신학은 교회의 기능이다. 그리고 신학의 과제는 교회의 필요에 봉사하기 위한 것이다.”²¹⁾

¹⁷⁾ 교의학이 가지는 이러한 성격을 K. Barth는 잘 말해주고 있다.

“우리는 교의학의 주체는 교회라고 생각한다. 이것은 바로 누구나 이 학문에 종사할 때 배우거나 가르침에 있어서 그리스도 교회라는 활동의 지반에 책임적으로 서지 않으면 안된다는 것을 의미한다. 이것이 필수요건이다 (conditio sine qua non). 그러나 이와 같이 하는 것이 교회의 삶에 자유로이 관계를 맺으며 그리스도인으로서 이 근본 사실에 책임을 지는 것을 내포함을 알아야 한다.”²²⁾ “신학이 하나님의 말씀과 그 증인들을 대면함에 있어 신학의 자리는 텅빈 공간이 아니라 가장 구체적으로 개교회로서의 공동체이다.… 이 고백 공동체인 교회에서 신학은 또한 그것의 특수한 자리와 기능을 가진다.… 교회 공동체 내에 하나님의 특수한 활동이 있어야 하는데, 즉 그것은 신학적 활동이다. 이 활동은 전공동체적 행동을 진리물음에 조명하여 직업적으로 검토하며, 이 공동체를 대표하여 이 일을 수행해야 한다. 이것이 바로 신학적인 학문이요, 탐구요, 가르침이다. 신학의 탐구와 가르침은 자신을 위한 것이 아니라 교회 공동체를 위하여 기능하며, 특히 하나님의 말씀을 위해 봉사한다.… 이와 같은 신학이 오늘의 교회를 위하여, 특히 말씀 증거와 신앙의 고백을 위하여 섬김에 있어,… 신학은 오늘의 교회 공동체 및 이 공동체의 신앙 선조들과 더불어 ‘나는 믿는다(Credo)’라고 말해야 하며, 또한 ‘나는 알기 위하여 믿는다(Credo, ut intelligam)’라고 계속 말해야 한다.”²³⁾

5. 개혁주의 교의학은 삼위일체 하나님께서 세우셨고 영원히 그의 거처로 삼으셨으며, 우리의 신앙생활의 현장으로서의 고백 공동체인 교회를 위하여 봉사해야 하는 실천적인 목적을 가진다.

“이 말은 전문적인 의미로서의 실천신학을 의미하는 것이 아니라, 신학은 단순한 신념의 차원을 넘어 살아 움직이는 것이어야 한다는 것이다.”²⁴⁾

C. Trimp는 “모든 신지식은 ‘실천적’이다. 즉 하나님 앞에서의 삶으로 향한다. 이 사실은 신학과목을 이론적 과목과 실천적 과목으로 나누는 일을 전혀 무용하게 한다.”²⁵⁾고 말한다.

그러므로 “방법론적으로 교의학은 이론적임과 동시에 내용적으로 실체적이다. 교의학 과목은 하나님께서 계시하신 실천적 지식을 이론적인 방법으로 연구하는 과목이다.”²⁶⁾ 신학이 본래적으로 삼위일체 하나님에 대한 증거요 교회를 봉사하기 위한 것이라 할 때, 모든 신학은 실천적이다. 그러므로 K. Barth도 다음과 같이 말한다. “이론 곁에 있는 어떠한 ‘실천’도 여기에서 권유되지 않는다. 오히려 우리의 출발점이 되는 ‘이론’은 실천의 이론이라는 사실이 여기에서 확증되어야 한다.”²⁷⁾

따라서 교의학을 이론신학이라 단정하고, 사변적이라고 주장하는 것은 잘못된 신학이해의 결과이다. 왜냐하면 교의학이 다루는 모든 내용들은 신앙의 실제적 문제이며, 생활에의 철저한 적용을 요구하기 때문이다.

6. 마지막으로 개혁주의 교의학은 우리 시대의 제반 사상적, 문화적, 역사적 상황에서 우리의 신앙을 변증하는 책임을 가짐과 동시에 그리스도 교회의 선교의 내용을 밝혀야 하는 책임이 있다. 따라서 교의학은 “그 시대의 사조와 정신이 무엇인가를 파악하고 이에 대하여 기독교 진리의 타당성 내지 의미를 제시해야 할 과제를 가진다.”²⁸⁾ 그럼으로써 “신학은 오류와 사상의 혼돈, 갈등과 맞서 신앙의 진리를 바르게 이해하고 천명하는 과제를 수행한다.”²⁹⁾

실로 기독교 신학의 2000년 역사는 그 시대 시대마다의 상황 속에서 우리의 사도적 신앙에 대한 증거와 변증의 역사였다. 칼빈 또한 그의 <프랑스 왕 프렌시스 1세에게 드리는 헌사>에서 그의 <강요> 가 가지는 이러한 성격을 잘 말하고 있다.

“어떤 사악한 자들의 광포가 극도에 달하여 폐하의 나라에서 전전한 교리가 발불일 곳이 없다는 것을 알게 되었습니다. 따라서 내가 이 책으로 저들을 가르치고 나의 신앙고백을 폐하게 보여드릴 수 있다면, 이것으로 나는 보람있는 일을 하였다고 생각합니다.... 그들은 시끄럽게 떠들어 대면서 이 교리는 마땅히 투옥과 추방, 몰수와 화형의 처벌을 받아야 하며, 육지에서

나 바다에서 완전히 뿌리째 없어져야 한다고 하나, 나는 여기서 이 교리의 개요를 고백하는 것을 조금도 두려워 하지 않습니다.”³⁰⁾

따라서 교의학은 “그것이 영원한 진리를 취급하는 것이지만, 그것은 현 시대의 상황 속에서 이해될 수 있는 언어, 개념 그리고 사상들을 사용해서 표현하여,... 오늘날 부딪히는 문제들과 도전들에 대해서 말할 수 있어야 한다.”³¹⁾

교의학의 한 분야이며, 하나님의 계시역사의 중심이며 우리의 신앙고백의 중심을 이루는 그리스도론도 바로 이러한 교의학의 일반적 특성을 그대로 반영함은 물론이다.

B. 그리스도론의 연구의 중요성

1. 예수 그리스도는 교의학의 기초이다.

오늘날 신학은 그 연구와 적용의 분야가 너무나 확대되었고, 또 다양하게 분화되었기에 그것을 종합적으로 이해하기란 매우 어려운 실정이다. 한 분야의 연구에 치중하다 보면, 신학 전체의 의미맥락을 잃어버리게 되고, 자기류의 주장만 내세우는 반면 다른 분야에는 문외한이 되는 기현상이 일어나기도 한다. 따라서 이러한 모든 상황을 종합적으로 분석하여 체계적으로 성경의 말씀을 증거하는 교의학적 작업은 더욱 더 그 중요성을 가진다 할 것이다.

신학은 스스로를 계시하신 삼위일체 하나님에 대한 우리의 신앙고백적 언표에 다름 아니다. 영생은 곧 유일하신 참 하나님을 아는 것에 있다(요 17:3). 그러므로 신학의 여러 분야 학문중에서 교의학은 하나님에 관한 진리와 하나님께서 인간과 세계에 관계하심에 관한 진리를 조직적으로 전술하는 것으로서, 그 모든 중심이 하나님과 하나님의 행하신 일들에 지극히 관심한다. 그러므로 신학에 있어 가장 중심적인 문제는 “하나님의 문제”라고 할 수 있다. 그러나 그 하나님은 인간과 적극적으로 관계하시는 하나님이며, 우리는 이러한 관계속에서만 하나님에 관하여 말할 수 있다. 그리고 그러한 관계는 하나님께서 인간과 맺으신 언약속에서 표출되었다. 그러므로 신학은 바로 이러한 언약에 기초해야 한다.

바로 이러한 의미에서 우리가 신앙하고 또 신학이 그에 대하여 전술하는 이 하나님은 어떤 막연한 신 - 절대타자 - 이 아니라 예수 그리스도 안에서 인간의 모습을 취하시고 자기를 계시하시며 활동하시는 하나님이다. 이와같이 “성경의 중심사상과 2000년 신학사상사를 면밀히 검토해 본다면 신학의 중심은 다름아닌 그리스도론이라는 것을 확인할 수 있다. 기독교는 그리스도

를 고백하는 신앙의 학문인 만큼 역시 그리스도가 그 중심이요 기초가 된다는 것은 틀림없는 사실이다.”³²⁾

K. Barth가 말하듯이 “하나님과 인간 사이에는… 예수 그리스도라는 인격이 서 있다. 그 분 안에서 하나님은 인간에게 자기를 계시하신다. 그 분 안에서 인간은 하나님을 인식한다. 그 분 안에서 하나님은 인간 앞에 서 있고 인간은 하나님 앞에 서 있다.” 인간과 세계를 위한 하나님의 계획이 그 분 안에 나타나 있으며, 인간에 대한 하나님의 심판이 그 분 안에서 집행되었으며, 인간의 구원이 그 분 안에서 이루어졌으며, 인간에 대한 요구와 약속이 그 분 안에 나타나 있다. “삶과 행위 가운데 있는 하나님의 존재”가 예수 그리스도 안에 있다. 그는 우리 가운데 있는 삼위일체하신 하나님이다.

그러므로 신학의 가장 중심적인 문제인 “하나님의 문제”는 바로 “그리스도의 문제”이다.³³⁾ “예수는 그리스도이시다. 예수는 주님이시다”라는 신앙고백은 애초로부터 그리고 본질적으로 예수의 인격의 비밀일 뿐만 아니라 동시에 하나님의 비밀이었다. 따라서 하나님에 관하여 말하려면 예수 그리스도에 대하여 말해야 한다. 예수 그리스도가 기독교 신앙과 신학의 “중심이요 근거”이다.³⁴⁾

우리는 신앙의 모든 내용을 예수 그리스도 안에서, 예수 그리스도와의 관계에서 인식하고 서술해야 한다. 예수 그리스도가 기독교 “신앙의 대상과 내용이며 신앙이 말해야 하는 바의 총괄개념이다.”³⁵⁾ 그러므로 “기독교 신학 전체는 그리스도에 대한 신앙의 설명에 불과하다.”³⁶⁾ 그리스도론은 교의학의 전체 구성에 있어 한 부분에 불과한 것이 아니라 교의학 체계의 중심이요 왕관이라 해도 지나친 말은 아닐 것이다. 그러므로 그리스도론의 본질은 예수와 하나님의 관계를 바로 말하는 것에 있다.

그리스도론은 인간 구원을 위한 하나님의 행위와 계시의 중심이며, 그것에 대한 우리의 신앙고백의 중심³⁷⁾인 동시에 또한 그 조직적 기술로서의 교의학의 중심이다. 즉, 그리스도론은 삼위일체론과 함께 서로, 함께 넘어진다.

우리는 이 사실을 고대교회의 교리논쟁에 있어 삼위일체론 논쟁과 그리스도론 논쟁이 서로 밀접하게 연관되어 있음에서 확인할 수 있다. 바로 이러한 관계를 B. Lohse는 다음과 같이 말한다. “그리스도론과 삼위일체 교리는 교리사에 있어서나 교의학에 있어서 서로 분리될 수 없다. 모든 그리스도론적 진술은 또한 언제나 삼위일체의 특정한 이해를 내포하며, 그 반대로 삼위일체의 진술도 그리스도론의 진술을 포함한다.”³⁸⁾

따라서 우리는 전체 교의학과 그리스도론의 연관성에 대하여 살펴볼 때, 삼위일체론으로서의 신론은 그리스도론의 시작이며, 또한 인간론의 근거와 구속사역의 현장이 된다. 또한 성령론은 구원론과 교회론, 그리고 종말론으

로 전개되는데, 예수께서 이루신 구원사역의 구체적 적용사역으로서의 구원론과 교회론은 기독론의 확장이며, “이미와 아직” 사이의 긴장속에서 전개되는 종말론은 그리스도론의 완성임을 알 수 있다.

2. 예수 그리스도는 교의학의 근법이다.

교의학의 근거와 규범은 하나님의 말씀이다. 그러나 그 하나님의 말씀은 “스스로 말씀”(요 1:1, 14)이신 예수 그리스도를 그 구심점으로 하고 있다. 성경의 중심 내지 성경의 주제인 예수 그리스도가 성경 속에서 증거되고 있기 때문에 성경은 근거성과 규범성을 가지는 것이다. 따라서 “하나님의 자기계시인 예수 그리스도가 기독교 신학의 궁극적인 근거요 규범이다. 신학은 예수 그리스도의 계시에 의하여 언제나 다시금 비판을 받아야 하며 자기 자신을 부인해야 한다.”³⁹⁾

교의학 전체뿐 아니라 모든 신학의 방향을 좌우하는 것은 우리가 어떻게 예수 그리스도에 대해 바르게 고백하느냐에 달려있다. 그러므로 “기독교 신앙과 신학에 있어서 가장 중심적인 문제는 ‘예수 그리스도는 누구이신가’의 문제이다. 우리가 예수 그리스도를 누구로 고백하느냐에 따라 하나님과 성령에 대한 우리의 인식이 결정되며 교회가 취해야 할 선포와 활동의 기본적 방향이 결정되고 그리스도인들의 생활과 행동의 양태가 결정되기 때문이다.”⁴⁰⁾

우리가 그리스도에 대한 고백을 바로 하지 못할 때, 거기서부터 출발한 모든 교리와 신학 그리고 우리의 신앙까지도 그릇된 길로 가게 된다. 역사적인 고찰을 통하여 볼 때에도 많은 이단들이 그리스도론에서 비롯되었고, 교리사적으로 볼 때에도 그리스도론에 대한 논쟁이 그 중심을 이루고 있다. 이와같이 그리스도에 대한 고백이 바로 되어지면 이단이 존립할 근거가 사라진다. 바른 신학, 특히 바른 그리스도론의 기초 위에 세워지지 않거나 그것을 무시하는 신학은 오히려 후퇴를 가져오게 된다. 신학에는 부정적인 요소가 얼마든지 침투할 수 있다. 그것은 인간의 죄와 그로 인한 전적인 부패의 결과이다. 따라서 “어느 세대든지 기존의 신학적 유산에 의존하는 것으로만 만족하고, 자체를 위하여 신적계시의 그 풍성함과 부요함을 개발하기를 포기할 때 벌써 후퇴의 길을 걷고 있는 것이며 이단이 다음 세대의 몫을 차지하게 될 것이다.”⁴¹⁾ 그러므로 신학전체의 발전을 위해서는 신학과 신앙의 중심되신 예수 그리스도에 대한 끊임없는 자기고백과 연구와 진전이 있어야 할 것이다.

3. 예수 그리스도는 하나님 인식의 근거이다.

M. Luther는 “십자가에 달린 그리스도 안에 참된 신학과 하나님 인식이 있다.(Ergo in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei)”⁴²⁾라고 말한다. 그것은 오직 예수 그리스도를 통해서만 우리는 참된 삼위일체 되신 하나님을 인식할 수 있으며, 오직 그 분만이 우리의 참된 하나님 인식의 가능성임을 말하는 것이다.

따라서 “하나님의 본질은 예수 그리스도 없이 접근되지 않는다.”⁴³⁾ 이것을 J. Moltmann은 “삼위일체론을 성경의 역사 안에서 파악하기 위하여 우리는 아들되신 예수의 역사에서 시작해야 한다. 왜냐하면 그는 삼위일체의 계시자이기 때문이며, 그의 역사적이며 종말론적인 역사에서 아버지, 아들, 성령이 가진 차이와 관계와 통일성을 식별할 수 있기 때문이다”라고 말한다.⁴⁴⁾

그리스도론은 예수 그리스도 안에서 하나님이 우리와 상관하심을 말하는 것이다. 하나님은 오직 그리스도라는 문을 통해서만이 우리와 상관하신다. 우리와 상관하심⁴⁵⁾으로 계시하시는 하나님, 이것이 하나님의 전부이다. 우리와 상관되지 아니한 하나님 그리고 그리스도를 통하지 않는 하나님은 존재하지 않는다. 우리는 하나님의 계시, 행위를 통해서 하나님 자신을 드러내심을 보는데, 예수 그리스도 안에서 마지막으로 행위하신 그 하나님이 바로 예수님이다. 하나님이 당신을 나타내시는 절정이 바로 예수 그리스도이시다.

사도신경의 첫번째 신은 일반적 신이 아니고 예수 그리스도의 아버지 하나님께서다. 아버지는 나의 하나님으로 되기 이전에 예수 그리스도의 하나님으로 되며, 그분은 예수 그리스도를 통해서, 그 안에서만 나의 하나님, 나의 아버지가 되신다. 십자가와 부활 그리고 오순절 이후에 사는 우리에게 있어서 구약의 창조주 하나님은 구약성경을 통해서가 아니라 오직 예수 그리스도라는 문을 통해서, 또한 그분께서 보내신 바 성령, 곧 그것을 깨닫게 하시고 고백하게 하시는 성령의 사역을 통해서 비로소 알게 된다.

역사적 예수 안에서 하나님은 스스로를 온전히, 그리고 궁극적으로 계시하셨다. 그안에서 계시된 하나님 이외의 다른 하나님은 존재하지 않는다. 그러므로 예수 안에서 일어난 모든 사건들과 운명은 신적인 균원에서만 이해된다. 따라서 하나님의 인식과 고백에서 가장 기독교적인 것은 예수 그리스도 자신이다.

그리스도인은 이 그리스도를 통하여 아브라함, 이삭, 야곱의 하나님을 인식하고, 하나님은 그리스도를 통하여 그 자신을 믿는 자에게 계시하기 때문이다. 신약의 하나님은 이스라엘의 하나님으로 예수 그리스도께서 “아바 아버지”라고 부르신, 바로 그 하나님께서다. 그리스도인은 그리스도 안에서 하

나님의 말씀, 의지, 사랑이 성육신했다는 것을 믿는다. 예수의 모든 말씀선포, 그의 사역, 그리고 그의 운명 안에서 하나님의 말씀과 의지는 인간의 모습을 취했다. 예수는 모든 그의 말과 행동에서, 고난과 죽음에서, 전인격에서 하나님의 말씀과 뜻을 선포하고 현시하고 계시했다. 그는 인간의 형상을 취한 하나님 자신의 말씀이며 의지이다.

나사렛 예수는 그를 믿는 자들에게 참된 한 하나님의 실제적인 계시이다. 이 의미에서 그는 하나님의 말씀이고 그의 아들이다(요 1:14). 구약에서 아직 숨어있는 다양한 하나님의 면모는 나사렛 예수 안에서 완전하게, 그리고 분명하게 계시되었다. 예수는 그의 존재와 행동, 말씀과 선포, 고난과 죽음 안에서 하나님의 얼굴을, 인간을 위한 인간의 하나님을 나타내셨다. 예수 안에서 한 참된 하나님 자신이 나를 부르신다. 예수 그리스도를 믿는 자는 가시적인 현실을 넘어서 궁극적이고 최종적인 실재자체를 신뢰하고 소망할 수 있도록 부름받은 자이다. 예수 안에서 유일한 참된 하나님은 우리를 자유와 생명의 길로 부르신다. 십자가에 처형되었지만, 생명으로 다시 살아나신 예수 그리스도 안에서 하나님 자신이 현재하고 역사했다. 그를 통하여 하나님 자신이 말씀했고 행동했으며, 그 자신을 완전히 계시했다.

이 의미에서 예수는 그리스도인에게 하나님의 아들, 메시아, 그의 계시이고, 영광의 형상이다. 그는 유일한 하나님의 아들이다. 그래서 예수가 있는 곳에 하나님은 현재한다. 그러므로 우리는 예수 그리스도를 떠나서는 하나님을 말할 수 없게 된다. 동시에 하나님을 떠나서 예수가 누구인지, 그의 말과 행동, 고난과 죽음의 진정한 의미를 알 수 없게 된다. 이 예수 안에서 자신을 계시한 하나님 이외에 다른 영원한 참된 하나님은 없다. 그러므로 예수의 삶, 행동, 운명 자체는 이 우주적이고 영원한 하나님으로부터 우리를 위한 우주적 의미를, 영원한 결정적 의미를 갖는다. 예수 안에서 영원한 하나님은 인간을 부른다. 여기에 하나님과 인간의 관계를 위한 예수 그리스도의 유일한 표준적인 의미가 있다.

그러므로 하나님에 관하여 말하려면 예수 그리스도에 대하여 말해야 한다. 신약에서 그리스도의 사랑은 하나님의 사랑과 동일하다. 하나님과 적대관계에 있는 인간의 세계를 하나님과 화해시키기 위하여 하나님은 그리스도 안에 있었다(고후 5:16-19). 이와 같이 그리스도론의 본질은 그리스도 예수 안에 나타나신 하나님, 우리를 위한 하나님의 구원, 영원한 생명, 새 창조와 관계된다. 역사의 중심에서 하나님은 실제로 나사렛 예수의 역사 안으로 들어왔다. 이 예수는 참으로 영원한 하나님의 아들이었고, 그 본질에서 하나님 아버지와 일치한다. 그는 능력과 영광에서 하나님과 동일하다. 이것이 성육신의 신비이고 파라독스이다.

이 내용이 요한복음서에서는 아버지와 아들 사이의 계시의 일치로 천명된다. 아버지는 아들을 알고, 아들은 아버지를 안다(요 10: 15 - 30). 아버지는 아들 안에 있고, 아들은 아버지 안에 있다. 아버지와 아들은 하나이다(요 10: 30). 여기에서 예수는 하나님의 말씀(요 1: 1 - 14)으로만 아니라, 주와 하나님으로서 지칭된다(요 10: 28, 요일 5: 20). 이러한 전망에서 그리스도 안에서 신성의 완전한 충만이 육체적으로 거한다는 것과(골 2: 9), 하나님의 말씀이 성육되었다는(요 1: 14) 어려운 말씀이 이해될 수 있다. 동시에 이것은 하나님에 예수 그리스도 안에 현재한다는 의미이다. 이러한 맥락에서 예수는 “하나님으로부터 나온 하나님께서요, 빛으로부터 나온 빛이시요, 참 하나님으로부터 나온 하나님께서다… 그는 모든 것을 지으신 아버지와 동일한 본질이다”라고 선언한 니케아 신조가 이해된다.⁴⁶⁾

이것이 기독교가 고백하는 나사렛 예수 그리스도에 대한 신앙이고 인식이다. 예수 그리스도 자신이 이 신앙을 은혜의 선물로 주시고 새롭게 간증하여 보존한다. 그리스도가 성령의 능력과 빛 속에서 바르게 선포될 때, 그는 살아있는 주로서 믿는 자들과 만나신다. 그는 제자를 불러 모으시고, 자신을 머리로 삼는 신앙과 중언의 공동체를 창조해 나간다. 모든 경우에서 자신을 그리스도인의 결정적인 척도로 만드신다.⁴⁷⁾ 교회의 신앙고백과 실천은 예수의 이름과 삶, 말씀, 행동에 뿌리를 내린다.

그리스도인은 ‘그리스도안에서’(롬 9: 1, 고전 4: 7, 빌 3: 1, 딤후 1: 1)한다. 그리스도 안에서 능력을 얻어 말하고 행동하며 삶의 자유와 기쁨을 누린다. 예수 그리스도 안에서 능력을 얻어 말하고 행동하며 삶의 자유와 기쁨을 누린다. 예수 그리스도를 통해서 그리스도인은 죽음에서 삶으로, 죄에서 온 총으로, 불의에서 정의으로 옮겨진 것이다. 전인류의 구원과 해방은 그 안에서 그를 통해서 시작되고 완성된다. 이 예수가 교회의 기초이며 산성이며, 교회를 보호하고 다스린다. 교회는 그 안에서 죽음과 악의 세계에서 자유와 생명의 세계로 나아가는 힘과 지혜를 얻는다. 따라서 예수 그리스도 안에 있는 교회는 진리와 자유의 마지막 보루이다.

II. 그리스도론의 기본 문제들

A. 초대교회의 그리스도론

기독교 역사의 초기 5세기 동안의 가장 심각한 교리논쟁은 삼위일체론과 그리스도론에 대한 것이었다. 그리고 기독교 역사 초기부터 나타난 그리스도론의 차이는 신학적 사고가 발달해 감에 따라 교리적 충돌이 초대교회의 일치와 사랑을 훼손시키는 심각한 결과를 가져왔다.⁴⁸⁾ “삼위일체론이 신앙된

아버지의 신성뿐만 아니라 또한 아들과 성령의 신성을 앞에 놓고 하나님의 통일성의 물음과 관계하는 반면에, 그리스도론에 있어서는 신적인 것과 인간적인 것이 어떻게 예수 그리스도의 인격 안에서 서로 관계하는가 하는 물음이 중요했다.”⁴⁹⁾ 그러나 “역사적으로 보면, 그리스도론의 문제는 삼위일체론의 논쟁의 결과로 나온 셈이지만, 원리적으로 보면 오히려 그와 반대로, 삼위일체론이 그리스도론에 대한 대답이다.”⁵⁰⁾

초대교회 그리스도론 논쟁의 정점을 형성하는 니케아 공회(주후 325년)는 한 역사적인 인물이었던 나사렛 예수로부터 출발하여 ‘참 하나님(vere Deus)’과 ‘참 사람(vere Homo)’이라는 두 가지 관점에서 예수를 기술하였다. 이로써 니케아 공회는 예수를 하나님의 아들이라 고백하는 신약성경의 진술에 충실하고자 하였으며 그의 보편적 구원을 지키고자 하였다. 만일 나사렛 예수가 한 인간에 불과하다면 그의 죽음은 보편적 구원의 의미를 가질 수 없기 때문이다. 그러므로 니케아 공회는 예수를 ‘참 사람’인 동시에 ‘참 하나님’이라 고백하였다.

여기에서 제기될 수 밖에 없는 문제는 하나님의 존재 예수 그리스도가 어떻게 참 하나님 혹은 하나님과 ‘본질에 있어서 동일한’ 존재인 동시에 우리와 똑같은 인간일 수 있는가의 문제이다.

이 문제에 있어서 ‘참 하나님’ 되심을 고수하기 위하여 그의 ‘참 사람’되심을 약화시킨 신학적 주장은 예수의 인간 존재를 가현적이라 보는 가현설(Doketismus)로 대변된다.⁵¹⁾

이 가현설은 다음의 세 가지 견해를 통하여 구체적으로 나타난다: (1) 예수를 한 하나님의 둘째 현상양식(modus)으로 보고 그의 참 인간됨을 믿지 않는 양태론(Modalismus), (2) 한 존재 안에 전혀 다른 두 가지 요소 곧 신적인 것과 인간적인 것이 공존할 수 없기 때문에 영원한 로고스는 참으로 인간적인 요소 곧 정신을 받아들이지 않고 단지 인간의 육신안에 ‘거하였다’고 보는 아폴리나리우스주의(Apollinarianismus), (3) 쇠가 불에 의하여 액체가 되듯이 신성이 예수의 인간 존재를 흡수하여 신적인 본성만이 예수 안에 거하였다고 보는 단성론(Monophysitismus)이 그것이다.

이와는 반대로 예수의 ‘참 사람’되심을 고수하기 위하여 그의 ‘참 하나님’ 되심을 약화시킨 신학적 주장은 에비온주의(Ebionismus)로 대변되었는데, 이 또한 다음의 세 가지 형태로 구체화 된다. (1) 예수는 본래 인간이었고 하나님의 성령의 능력으로 그의 양자로 삼았다는 양자론(Adoptionismus), (2) 세계가 창조되기 이전에 로고스가 존재하지 않았던 때가 있었는데 하나님이 세계 창조를 위한 신적 도구로서 로고스를 창조하였다. 그는 오직 하나님

님으로 말미암아 ‘하나님’이라 불리울 수 있다고 보는 아리안주의(Arianismus), (3) 예수의 인간적 존재를 엄격히 지키기 위하여 결국 그의 신적 존재와 인간적 존재를 분리시키고 그의 한 인격을 두 주체로 나누었으며 이리하여 양자의 완전한 통일을 회복하지 못한 네스토리안주의(Nestorianismus)가 곧 그것이다.

칼케돈 공의회는 초대교회 교리형성 과정사에 있어서, 특히 초대교회의 그리스도 해석사에 있어서 특별한 의의를 갖는다.⁵³⁾ 325년 니케아 공의회로부터 451년 칼케돈 공의회까지의 초대교회 에큐메니칼 회의의 결정내용을 그리스도론적 입장에서 그 특징을 요약하면 다음과 같다.

반신반인적인 존재로 그리스도를 해석하게 된 아리우스(Arius)주의를 정죄했던 니케아 회의는 그리스도가 하나님이심을, 성육신한 로고스의 한 본질을 말한 아폴리나리우스(Apollinarius)를 정죄했던 콘스탄티노플 공의회(381년)에서는 그리스도의 참 인간이심이, 시릴(Cyril)과 네스토리우스(Nestorius)와의 논쟁 때문에 소집되었던 에베소 공의회(431년)는 품격에 있어서 그리스도의 통일성이 각각 강조되었다. 그리고 451년 칼케돈 회의는 그리스도에게 있어서 두 본성(two hypostases)이 한 품격에서 통일 되었다는 결론에 도달했다.

이렇게 하여 그리스도론 문제는 초대교회 역사에서 오랜 투쟁을 거쳐 오늘날 우리가 수납하는 전통적인 양성론적, 그리고 속죄론적 기독론으로 정립되어졌다. 니케아 회의(A.D.325)에서는 성자는 성부와 “호모우시오스(homoousios)-동일본질”이라고 표현함으로써 그리스도가 영원히 성부 하나님과 하나로 동일하다는 신앙, 즉 예수님의 “참 하나님이심과 참 인간이심”을 고백했으며, 또한 칼케돈 회의(A.D. 451)에서는 나아가 한 인격 안에 본성이 “흔성됨이 없고, 변화됨이 없고, 분할됨이 없고, 분리됨이 없다”는 표현으로서, 그 형식화의 불충분에도 불구하고 그 결정이 참하나님이시며 참 인간이신 예수님에 대한 진리를 표현한 것으로 깊이 확신되어 왔고, 이러한 고백적 진술은 A.D.1054년에 동서교회의 분리, 그리고 종교개혁자들에 의해 서도 명확하게 고수되었고, 이후 개혁교회들은 이러한 고대 신경을 수납하였다. 즉, 어떠한 역사적 교회들도 그 교리를 포기하지 않았던 것이다. 그러나 18세기에 와서 자유주의 신학이 “역사적 예수 문제”를 제기함으로써 이러한 정통 기독론에 대하여 반대한 이후, 현대신학에서는 이 기독론의 문제가 초미의 관심사로 부각되어졌고, 오늘날 다양한 새로운 해석이 시도되고 있다.

B. “역사적 예수” 탐구 운동의 전개

“역사적 예수” 문제가 일어나게 된 배경은 전통적인 성육신 교의에 대한

반발로 아래로부터의 육신을 주장하는 것이며, 이것은 특별히 ‘이성의 시대’를 풍미했던 18세기의 계몽사조의 강력한 영향으로 고무되었다. 그것은 또 한 역사적-비평적 성경해석의 결과이기도 하다.

계몽주의 아래 관심의 촛점이 된 것은 ‘역사’이며 그것과 관련된 인격성이었다. 이 관심은 신학에 있어서 기독교 역사와 나사렛 예수의 생애에 대해 관심을 집중하게 했다. 예수의 생애에 관한 관심은 예수의 인격성이 기독교 역사의 발원의 거점이라고 본 데서 온 것이다.⁵²⁾ 이와 같이 예수가 실제로 어떠한 분이고 또 그가 무엇을 했는지 알아내려는 연구는 ‘역사적 예수에 대한 탐구’로써 알려졌다. 이러한 탐구의 저변에는 실제의 예수가, 성경 속에 등장하는, 또 어떤 의미에서는 바울과 그 밖의 사도들의 선포에 의해 형성된 그리스도와는 다른 인물임을 증명하게 되리라는 기대를 가지고 있었다.⁵⁴⁾

잘 알려져 있는대로, 이 운동은 D. Strauss⁵⁵⁾와 E. Renan⁵⁶⁾에 의해 시작되었다. 그리고 가장 잘 알려졌고 큰 영향력을 행사한 예수의 모습은 Adolf von Harnack⁵⁷⁾의 것이다.

많은 면에서, 이 하르낙의 작품은 예수에 대한 탐구의 정점이며 끝을 보여준다. 그는 복음서들이 예수의 초기 생애에 관하여 거의 언급하고 있지 않기 때문에 예수에 대한 완전한 일대기를 형성할 수 있는 수단을 우리에게 제공하지 않음에 주목한다. 예수의 메세지에 대한 하르낙의 평가는 자유주의 신학 노선의 고전적인 진술로 간주되어져 왔다. 그는 예수의 메세지가 주로 자신에 관한 것이 아니라 아버지와 하나님 나라에 관한 것이었음을 지적한다.

그러나 역사적인 예수에 대한 연구가 진행되면서, 복음서의 보고들 속에서 발견되는 예수가 그를 연구하는 사람들에 의해서 무의식적으로 조립되고 있으며, 놀랍게도 그 연구가들과 같이 되어 버렸다는 불안이 자라나게 되었다.⁵⁸⁾ 즉, 역사적 예수는 저자들의 시대정신과 의식을 반영한 자화상으로 변화되고 윤색되었던 것이다. 이를테면 “합리주의자들은 그를 탁월한 교사로, 이 상주의자들은 가난한 자들의 친구와 불의한 사회의 혁명가로 그려냈다.”⁵⁹⁾ 19세기 자유주의 신학에서 예수는 “가장 순수하게 하나님의 아버지됨의 의식과 도덕의식을 구현한 인간으로 (하르낙), 신의식을 가장 순수하게 심화, 발전시킨 인간으로 (슐라이어 마허), 인류의 가슴에 영원불멸한 사랑의 나라를 세운 윤리의 모범자 (르낭)”로써 표현되었다. 또한 F. Andermann, E. Bloch 등은 예수를 로마 식민지의 예속으로부터 유대를 해방시키기 위한 독립 해방투쟁가로 이해했다. 그의 해방투쟁이 실패하자 복음서 기자들이 그의 정치적인 투쟁을 회복시키고, 그를 하늘의 주로서 각색했다는 것이다. 이러한 예수상을 기초로 하여 그리스도적인 혁명의 신학과 윤리가 전개될 수 있었다.

특별히 다음의 두 저서가 예수에 대한 자유주의의 마지막 질문을 던진다. 하나는 A. Schweizer의 <역사적 예수에 대한 연구>⁶⁰⁾이다. 그는 자유주의자들이 사용한 기본적인 역사적 방법과 목표를 그대로 사용하였으나, 그들의 객관성에 심각하게 문제를 제기함으로써 그들이 내린 결론에 강력한 이의를 제기했다. 자유주의자들은 교리와 신앙의 베일에 덮인 하늘의 그리스도가 아니라, 역사적 예수, 즉 과거에 있었던 그대로의 예수를 재구성하려 했다. 그러나 그런 의도와는 달리 역사적 예수를 파악하려는 시도는 그들이 희망하는 관념과 상들을 역사적 예수 안으로 역투입했다. A. Schweizer는 이러한 점을 명확히 밝힘으로써 이 운동을 잠재웠다. “메시아로 등장하여 하나님 나라의 윤리를 선포하고 자신의 업적을 최종적으로 성취하기 위하여 죽게 되었던 나사렛 예수는 이 모든 예수상들에는 한 번도 존재한 적이 없다.”⁶¹⁾ 슈바이처가 복음서를 살펴보았을 때, 그는 전형적인 19세기 자유주의 사상을 발견하지 못했다. 오히려 그는 예수에게서 세상의 종말이 곧 임할 것이며, 그 자신의 재림 또한 그 종말과 관련하여 발생한 것을 믿는 철저하게 종밀론적인 모습을 발견했다.⁶²⁾

다음으로 M. Kähler의 저서 <소위 역사적 예수와 역사상의 성경적인 그리스도>⁶³⁾는 이 문제에 대한 분석 속에서 새로운 입장을 제시했다. 그는 역사적 예수에 대한 연구가 효용성이 없을 뿐만 아니라 성공하지 못했으며, 오히려 우리들로부터 살아 계신 예수를 숨겨버린다고 주장했다. 역사적인 예수에 대한 응답으로 그는 “현실적인 그리스도는 설교로 전파되는 그리스도이다.”⁶⁴⁾라고 한다. 그러므로 역사적 예수 (Historical Jesus)보다는 역사상의 예수 (Historic Jesus)에 접근할 수 없다. 대신에 우리는 우리의 믿음을 예수께서 제자들에게 끼쳤던 영향에 속하는 역사 (Geschichte), 즉 의미로 본 역사위에 세우게 되는 것이다.”⁶⁵⁾

이러한 구별은 20세기 초로부터 중반에 걸친 기간의 그리스도론 연구에 많은 면에 지대한 영향을 미쳤다. 점차적으로, 그리스도론에 대한 연구는 복음서 기사들의 이면에 있는 역사적인 예수의 삶의 실제적 사건들에 그 초점을 맞추지 않게 되어졌다. 그 대신에, 교회의 믿음과 고백이 다시 관심의 대상이 되었다. 이러한 변화는 R. Bultmann의 성경의 비신화화 (demythologization) 속에서 분명하게, 그리고 극단적으로 나타났다. 또한 그것은 K. Barth와 E. Brunner에 의한 그리스도론들의 특징이 되었다.⁶⁶⁾

이와 같이 자유주의에 의하면 예수는 역사적 인물이며 로고스가 아니다. 즉, 예수는 하나님의 아들이 아니라 비범한 한 인간에 불과하며, 니케아 이후 정통적으로 고백되어져 왔던 예수의 신성과 인성은 거부되었다. 이러한 운동은 정통적으로 내려온 교회에 대한 도전이다. 결국 이러한 방식의 역사

적 예수에 대한 탐구는 역사적-비평적 성격 해석의 원인과 결과였다.

그러므로 우리는 그들의 역사 실증주의적이고 폐쇄된 세계관을 거부해야 한다. 그들은 하나님의 세계 개입을 거부한다. 따라서 그리스도론의 전제가 되는 성경관을 바로 이해해야 하고, 성경을 무오한 하나님의 말씀으로 믿는 올바른 성경관이 먼저 정립되어져야 한다.

이와 같이 19세기 “예수전” 연구에서 우리가 반증적으로 배울 수 있는 것은 성경의 증거와 연관되어 있다. 성경의 사건은 신앙고백과 직결된다는 사실을 M. Kähler가 분명히 했다.

현대신학은 역사적 예수와 캐리그마의 그리스도를 구분한다. 그러나 성경은 중인의 관점에서, 그리고 성령의 영감으로 기록되었다. “너희는 이 모든 일에 중인이라”(눅 24:48), 사도행전 1장 8절에서 예수 자신이 중인에 대해서 말씀하시고 있다. 그러므로 이러한 중인들의 신실한 증언에 기초하여, 예수 그리스도 안에서 일어난 사실성을 인정해야만 한다. 그들은 교회와 세상을 향하여 신앙적 용어로서 증거를 말한다. 바로 여기에서 역사적 예수와 자유주의에서 빠진 부분을 발견해야 한다.

복음서의 증언은 성령의 영감에 의한 사도들의 증언과 형식을 취한 하나님의 계시이고, “계시란 역사적인 사건들임과 동시에 그것들의 해석이다.”⁶⁷⁾

그리고 그러한 증언의 내용은 역사적 예수의 탐구에 의해 제공된 자료를 해석하고 통합하기 위한 전제가 된다. 기독교의 신앙 고백은 분명히 역사상의 한 인물인 예수에 대한 고백이 기초이다. 그러나 또한 우리는 이미 “역사적 예수”的 문제가 제기된 이상 역사상의 예수가 과연 어떠한 분인가에 대한 물음에 무관심할 수 없고, 또 그러한 <역사성>에 대한 물음을 진지하게 고려해야만 한다. 그러나 역사상의 예수를 연구하는 것은 <역사적 예수의 재탐구>에서 나타난 것과 같이 부득불 성경적 증언 속의 그리스도에 대한 연구의 형태로 나타날 수 밖에 없다.

C. 현대 그리스도론의 기본적 동향

1. 전통의 재해석

20세기에 있어 그리스도론에 대한 논의가 다시금 본격적으로 이루어지게 되었는데, 그것은 모두 칼케돈 (Chalketon) 공의회의 결정사항에 대한 새로운 해석의 시도이다. 이러한 시도들에 어떤 근본적인 목적이 있다면 그것은 “한 위격 안에서 참으로 하나님이고, 동시에 사람”이라는 교의를 오늘의 신앙안에서 어떻게 이해할 수 있으며 현대 철학적 방법과 범주를 사용하여 어떻게 해석하고 적용시킬 수 있는가를 보여주자는데 있었다. 즉, 전통적인 캐

리그마 (Kerygma)와 도그마 (Dogma)에 전승된 신앙 고백 양식문을 현대적 의미로 재해석하려는 시도가 그 첫번째 시도이다.

이러한 첫번째 현대 그리스도론의 조류는 다음과 같은 세 가지 구상으로 대별할 수 있다.⁶⁸⁾

(1) 가장 오래되었고 또한 오늘날에도 계속 반복적으로 시도되는 방법은 그리스도 신앙을 하나님의 우주론적 지평 안에서 고찰하고자 하는 것이다.

2세기의 '로고스 그리스도론'은 이러한 방법의 첫 시도였다. 이들은 우주의 어디에서나 즉, 자연과 역사, 철학과 심지어 이교종교에서도 '로고이 스페르마티코이(logoi spermatikoi)', 즉 예수 그리스도 안에 충만하게 나타난 동일한 '로고스'의 단편들이 작용하고 있는 것으로 보았다. 현대에 있어 이러한 우주론적 해석을 독창적으로 재현한 사람은 레이야르드 샤르텡이다. 그는 진화론적 세계상 안에서 우주의 탄생과 인간의 탄생이 어떻게 그리스도 탄생 안에서 완성되는가를 보여주려 했다.

(2) 두 번째의 시도는 인간학적인 시도이다. 특히, K. Rahner는 여기에서부터 출발하여 하나님에 사람이 되셨다는 성육신의 신비야말로 인간 실체의 본질이 유일회적으로 실현된 최고의 사례로, 그리고 그리스도론을 인간학의 가장 근본적 실현으로 이해하려 한다.

그러나 이러한 방법에 따르게 되면, 예수 그리스도는 어떤 진정한 인간존재의 암호요 모형에 지나지 않게 되고 (부리, 오그덴, 젤레, 벤 뷔렌), 그리스도론도 인간학의 한 변증으로 축소되고 만다(브라운).

(3) 현대 기독론의 그 세 번째 구상은, 인간 그 자체란 존재할 수 없다는 사실로부터 출발한다. 여기에서 인간의 의미 및 그 구원을 추구하는 질문은 이제 역사 전체의 의미 및 그 구원을 추구하는 질문으로 바뀐다. 이렇게 해서 하나의 보편사적 지평안에 하나님의 그리스도론이 이루어진다. 이렇게 제기된 질문에 대답하려고 적극 시도한 사람이 바로 판넨베르그이며, 이를 내용적으로 보완 강조한 사람이 몰트만이다.

그러나 이러한 새로운 착상들에는 하나같이 하나님의 위험을 내포하는데, 즉 이와 같은 착상에 따라 해석된 예수 그리스도는 미리 주어진 도식에 의하여 하나님의 철학이나 이데올로기로 변질될 수 있다는 것이다.

2. "역사적 예수"의 재발견

이러한 위험에 대처하기 위하여 그리스도론을 새로이 고찰하려는 두 번째 흐름이 일어났는데, 그것은 역사의 예수에 관한 질문의 재발견이라는 특징을 띠고 나타났으며, 그것은 불트만의 제자들 (케제만, 폭스, 보른캄, 콘첼만, 로빈슨 등)이 주도하고 있다. 이들 사이에 공통점이 있다면 그것은 모두 예

수와 케리그마 사이의 연속성을 확립하는데 노력하고 있다는 것이다. 그들의 공통 관심은 기독교 신앙의 확립을 위한 역사적 예수의 중요성 문제에 집중되고 있다.⁶⁹⁾ 케제만에 의해 축발된 역사적 예수에 대한 "새로운 탐구"를 기화로 한 동안 침체되어 있던 그리스도론에 성경적 관점에 대한 새로운 관심과 탐구가 일어나기 시작하였다.⁷⁰⁾ 이러한 관심은 1970년대에 들어서면서 많은 교의학자들, 즉 판넨베르크, 카스퍼, 한스 퀭, 스킬레백, 레인, 매케이, 라너, 소브리노, 블 등이 학자들이 예수 그리스도에 대한 새로운 신학적 해석을 시도하고 있다.⁷¹⁾

그리스도론적 신앙 고백을 위한 정식화의 의도는 다른 것이다. 그것은 예수의 인격과 업적의 존재와 의의를 언표하자는 것이다. 그러므로, 그리스도론적 신앙 고백이 역사의 예수에 조금도 근거를 들 수 없다면, 그 때에는 그리스도 신앙도 역사적 근거가 전혀 없는 하나님의 이데올로기, 하나님의 일반적 세계관에 불과할 것이다. 그러나 그들이 말하는 이 '역사성'의 개념을 하나님의 원리나 공리로 확대 사용하게 되면 이 개념은 결국 예수의 인격과 업적을 지상생애 동안의 예수로 국한시키는 결과를 초래하게 된다.

바로 이 역사적 예수—나사렛 예수—를 내세우는 동시에 그 분의 보편적이며 궁극적인 의의를 주장한다는 그 자체가 이러한 신학에서는 결국 결단론적, 아니 자의적으로 나타나 보일 것이다. 그리하여 마침내 예수는 몇몇 관념이나 어떤 일정한 실천의 상징과 의미밖에 없으므로 이와 같은 가치의 제2, 제3의 다른 휴대자에 의해 예수가 대체되어도 무방하다는 결론마저 허용하게 된다. 따라서 이러한 값싼 신학을 가지고서는 그리스도론적 신앙고백의 유일회성은 물론 그 보편성을 정당화 시킬 수 없다.

D. 현대 그리스도론의 과제

우리 시대는 다원주의 (Pluralism)시대이다. "현대 사회는 동서양을 막론하고 종교 다원주의의 시대에 돌입하여 기독교가 한 사회를 지배하는 시대는 서양에도 이미 기대할 수 없게 되었다."⁷²⁾ "W.C.C.는 이미 1973년 방콕대회에서 다원주의 사회에서 기독교는 타종교에 대해 대화와 공존의 입장 을 주장하였는데 지금은 노골적으로 종교 다원주의의 상황에서 기독교의 절대성을 고집하는 것은 시대착오이며 비성경적이라고 말한다."⁷³⁾ 그리고 "현대는 세속화 시대지만 종교부흥의 시대이며 아울러 혼합주의가 기독교에까지 등장할 정도이다."⁷⁴⁾

이와 같이 다원주의가 팽배한 사회에서 기독교의 특유성과 유일무이성을 주장할 수 있는 근거는 무엇인가? 우리가 고백하는 신앙은 무엇에 근거하며, 증거하는 진리는 무엇인가?

기독교는 다른 존재와 이름으로써 대체할 수 없는 구체적인 한 인격, 예수 그리스도와 관계하기 때문에 특유성을 가진다. 기독교는 유일한 역사적 인물 나사렛 예수 그리스도의 삶, 역사, 교훈, 행동, 그의 전운명(십자가와 부활) 때문에 생겨났고, 예수 그리스도 자신이 교회의 선포, 선교, 신앙의 진리의 내용이고 대상이다. 기독교의 특이한 점은 바로 이 나사렛 예수가 결정적이며 유일무이하며 최종적인 척도라는 데에 있다.⁷⁵⁾ 케제만에 의하면, “예수 그리스도는 우리의 척도이다. … 이 모든 것의 가치는 그 자신을 넘어서서 얼마만큼 예수를 주님으로 따르느냐에 따라 결정된다”⁷⁶⁾고 한다.

따라서 “너희는 나를 누구라고 하느냐?” 예수께서 제자들에게 던진 이 질문은 혼동된 오늘을 사는 우리에게도 똑같은 의미의 무게를 가지고 주어지며, 또 응답되어야 할 질문이다. 이것은 인류의 모든 존재에게 제시된, 그리고 응답하지 아니할 수 없는 가장 위대하고 궁극적인 질문이다. “바로 이 질문에 대한 대답이 우리의 신앙생활 뿐만 아니라 전기독교의 신앙고백과 선교를 결정한다.”⁷⁷⁾

우리는 어떤 예수를 믿고 고백하며 증거하는가? 이것은 신학과 신앙의 사활이 걸린 문제이다. 신학은 이 질문에 대하여 거듭 새롭게 대답해야 한다. 이것은 바로 기독교 신앙의 대상이고, 선포의 중심인 그리스도론에 관계된 질문이다. 이러한 그리스도론의 문제는 단지 그 자체에만 국한되는 문제가 아니라 삼위일체론과 더불어 신론, 인간론, 구원론, 교회론, 종말론에 급격한 파장을 미치며, 신학의 전반적인 의미구조와 신앙고백의 본질을 결정짓는 것이다. 때문에, 그리스도론이 어떠한가 하는 문제는 현재 정통과 자유주의를 구별하는 시금석이 된다 할 수 있다.

최근에 교회의 본질, 일치 및 구조들에 대한 질문은 현대사회에 대한 교회의 관계라는 문제와 마찬가지로 학계의 관심을 지배하였다. 그러나 교회의 본연적 근거와 의미, 그리고 현대세계에 있어서의 그 과제를 깊이 반성함으로써만 교회 내의 여러 극단적 견해 차이를 극복할 수 있다. 교회의 근거와 의미는 어떤 관념이나 원리나 설계가 아니다. 그것은 또한 개별적인 신앙교의나 도덕적 계율들의 집합일 수 없으며, 더구나 어떤 일정한 교회적 구조나 사회적 구조일 수도 없다.

오직 교회의 근거와 의미는 하나의 인격이요, 이 인격은 예수 그리스도라는 구체적인 고유인명을 가지고 있는 분이다. 오직 그 공통점이 있다면, 그것은 말할 것도 없이 이 예수 그리스도의 인격, 그 분의 말씀과 업적을 현실화 시키자는 주장에 있다 할 것이다. 이것이 우리의 출발점이요 근거이다. 따라서 우리가 제기해야 할 질문은 ‘예수 그리스도는 누구인가’ 하는 질문이다. 그것은 “오늘의 우리에게 예수 그리스도는 누구인가?”는 질문이다.

예수 그리스도란 ‘예수는 그리스도시다’라는 하나의 고백이다. “예수는 그리스도이시다”라는 고백은 그리스도교적 신앙을 집약하는 약식 신앙고백문이며, 그리스도론은 바로 이 약식 신앙고백문의 양심적인 해결 이외에는 다른 것이 아니다. 이 신앙고백이 말하는 바는 바로 이렇다.

나사렛 예수라는 유일하고도 다른 누구와도 혼동될 수 없는 인물은 하나님으로부터 보내신 바 된 그리스도, 즉 성령으로 구별된 메시아요 동시에 세상의 구원이며 역사의 종말론적 완성이라는 것이다. 예수 그리스도에 대한 고백은 그리스도교적인 것이 무엇인가를 규정해 주며 비그리스도교적인 것과의 혼동을 막아주고 그 특수성을 식별케 하는 동시에, 그 우주적인 개방성과 범세계적인 책임도 이 고백에 근거한다. 그러기에 교회론에서 미결로 남은 문제들은 하나님의 새로운 그리스도론을 전개함으로써만 그 해결을 기대할 수 있다.

이와 같이 그리스도론은 정체성과 중요성, 존재와 의미를 완전히 일치시킬 수 있다는 의미에서 현대신학의 가장 중대한 과제가 아닐 수 없다. 그러므로 그리스도론에 대한 새로운 고찰은 오늘날 신학이 사회와 교회의 그 정체 발전을 위하여 제공할 수 있는, 그리고 당연히 제공해야 하는 소중하고도 시급한 봉사이다.⁷⁸⁾

그러므로 “예수는 그리스도이시다”라는 신앙고백으로부터 출발하거나, 현재 진행 중에 있는 그리스도론적 토론을 개관할 때, 결국 현대 그리스도론의 과제는 다음 세 가지로 요약된다.

1. 역사적으로 정향된 그리스도론

“예수는 그리스도이시다”라는 신앙고백으로부터 출발하는 그리스도론은 그 분의 특수한 생애와 유일회적인 운명을 알아보지 않을 수 없다. 그리스도론은 인간학적으로, 또는 사회적으로 연역될 수 없다. 그것은 바로 “역사적 예수”에 그 촛점을 맞추어야만 하는 것이다.

즉, 그리스도론은 다음과 같이 질문을 제기해야 한다. “나사렛 예수는 누구였는가?” “그의 메세지, 그의 행위, 그의 운명은 어떠한 것이었는가?” “그는 하나님 나라의 도래를 선포하였는데, 이러한 예수가 어떻게 그리스도로 선포되고 신앙될 수 있었는가” 하는 문제이다.

그러나 이 질문을 오늘날 주어져 있는 문제의 동향에 맞추어 다루고 거기에 답변하려면, 우리는 현대 역사연구에서 제기되는 문제들, 곧 역사적 예수에 관한 질문, 부활신앙의 기원에 관한 질문, 원시 그리스도론적 신앙고백의 역사적 형성과정에 관한 여러가지 질문들을 다루지 않을 수 없다.

라니마루스, 쥬트라우스, 브레데, 슈바이처, 불트만에 의해서 제기된 이러한 질문들은 예수 그리스도에의 신앙고백과 교의학적 그리스도론에 무관하거나 무의미한 질문들이 결코 아니다. 역사적 질문들은, 그리스도 신앙의 도전적인 구체성을 진지하게 대하려 한다면 결코 회피할 수 없다. 그러나 이 질문들을 진지하게 다루기 시작하는 순간부터 소위 순수한 신앙이라는 무풍지대는 이미 존재할 수 없다. 그러므로 이 질문들은 순전히 역사학적으로만 이 아니라 역사적인 것의 신학적 중요성도 아울러 다루어야 할 것이다. 이러한 질문에 대한 해결을 모색한다는 것은 현대 신학의 가장 긴급한 과제들 중의 하나이며, 따라서 “예수 생애의 연구”에 대한 질문은 다시 한번 새로운 해답을 요구하고 있다.⁷⁹⁾

현대에 있어 이러한 문제를 집중적으로 다루고 있는 사람들이 앞에서 살펴본 것처럼 불트만과 그의 제자들, 그리고 그에 영향을 받은 사람들이다. 그들이 증명하고자 하는 것은 현양되신 주님과 지상생애의 예수가 동일한 분이라는 사실에 있다. 결국 문제가 되는 것은 성육의 현실성이고, 예수의 참된 인성이 구원에 대해서 가지는 중요성 내지 유의성이다. 즉, 이 질문의 새로운 점은 캐리그마를 도외시하는 것이 아니라, 원시 그리스도교의 메시지를 중심으로 역사적 예수를 추구하려는데 있다.

오늘날에 있어 이러한 추구는 캐리그마를 뛰어넘어 그 배후로 돌아가자는 것도 아니고 복음을 역사적 예수로 환원하고 축소하자는 것도 아니다. 계몽주의적 성격이 짙게 풍기는 이러한 기획은 하나의 신기루에 지나지 않는다는 것이 그동안에 판명되었다. 오히려 그들이 의도하는 바는 역사적 서술이 캐리그마와 신앙의 척도로써 이바지할 수 있다는 것이다. “신앙을 역사 서술적으로 밀반침해 주자는 것이 아니라, 올바른 메세지를 그릇된 메세지로부터 비판적으로 가려내자는 것이다.”⁸⁰⁾

결론적으로 이러한 역사학적 질문제기는 오늘의 이해조건을 감안할 때 지상생애 동안의 예수와, 부활하여 현양되신 그리스도가 서로 상응할 수 있도록 구상하는 것이며, 그럼으로써 역사적 예수를 추구하는 현대의 새로운 질문으로부터 출발하여 고전적인 양성론적 그리스도론의 본래적 의미를 살리면서 하나님의 종합을 시도하려는 것이다.

2. 보편적으로 책임있게 답변할 수 있는 그리스도론

그리스도론은 인간학적으로나 사회학적인 요구에 의해서 연역될 수 없지만 그것이 어떤 보편적 요청을 내세운다는 사실을 감안할 때 그리스도론은 시대 특유의 문제들과 요구에 호응하면서 인간과 사회의 질문 및 요구를 고

려하면서 구상되어야 하며, 그 나름대로 책임있는 답변을 제공할 수 있어야 한다. 그리스도론적 신앙고백의 보편적 요청은 할 수 있는대로 광범하고 보편적인 지평 안에서만 책임있게 제시될 수 있다. 그러자면 그리스도론은 철학과 형이상학과 만나야 하고 또한 그와 겨루지 않을 수 없다.

즉, 그리스도 신앙에는 이데올로기 비판이라는 하나의 계기가 필연적으로 내포되어 있는 것이다. 왜냐하면 모든 실재의 최종적이고 가장 심오한 의미가 예수 그리스도 안에서 비로소 유일회적으로 또한 궁극적으로 계시되었다고 주장하기 때문이다. 이곳에서는 존재의 의미가 하나의 구체적인 유일회적 역사 안에서 판가름 난다고 본다. 이와 같은 주장에는 하나의 매우 특수한 실재이해가 함축되어져 있다. 이 실재이해는 주로 어떤 사물의 본성만을 캐어 묻는 본질사고의 우위가 아니라, 역사적 그리고 인격적으로 정향된 존재론의 우위를 승인한다.

여기서 문제가 되는 것은 전통적인 존재론적 그리스도론을 흔히 기능적이라 일컬어지는 비존재론적 그리스도론에 대립시키는데 있는 것이 아니다.

문제의 핵심은, 그리스도론적으로 규정된 역사적이고 인격적인 하나님의 존재론을 구상하는데 있다. 이러한 문제는 더 나아가 그리스도론과 철학과의 관계를 원칙적으로 어떻게 생각하고 조정하느냐에 있다. 여기에는 두 가지 관점이 가능한데, 첫째는 라너가 요구하고 있듯이 그리스도론은 하나님과 세계간의 관계라는 넓은 연관 안에서 고찰되어야 한다는 것이다. 그러나 이 관점은 신학이 철학으로 변모할 위험을 안고 있다. 두번째 관점은 바르트가 그려했던 것과 같이 하나님과 세계의 관계를 그리스도론 자체 안에서 규명하려는 것이다. 그러나 이 또한 신학 전반이 그리스도론적으로 협소화될 위험을 안고 있다. 따라서 우리는 이 두 가지 관점을 통합하는 방안을 강구하여야 할 것이다. 이러한 고찰에 미루어 볼 때 그리스도론은 기독교와 문학, 기독교와 정치 및 그 밖의 다른 분야에 관해서도 거론하지 않을 수 없다는 것을 보여준다.

3. 구원론적으로 정향된 그리스도론

지금까지의 논의의 결과로써, 예수의 인격과 역사는 그 보편적 의의에서 따로 떼어 생각할 수도 없고, 반대로 예수의 의의는 그 분의 인격과 역사에서 따로 떼어 생각할 수도 없다. 그리스도론과 구원론, 즉 예수 그리스도의 구원의미에 관한 가르침으로써의 구원론은 그러기에 하나님의 통일을 이룬다.

그러나 이러한 통일은 다음 두 가지 측면에서 깨어질 수 있다.

먼저, 중세의 스콜라 신학은 예수 그리스도의 인격, 그의 신성과 인성, 그

리고 이 양자간의 일치에 관한 가르침으로서의 그리스도론을 그의 업적 및 직능들에 대한 가르침으로부터 분리시켰다. 그리하여 그리스도론은 하나님 이요 인간인 그리스도가 어떻게 구성되어 있는가를 묻고 따지는 추상적이요 고립된 신학논쟁으로 화하고 말았다. 그리스도교에 대한 많은 현대인들의 무관심은 이러한 신학에 대한 반발이기도 하다.

그러나 초대교회의 모든 그리스도론적 언표들에는 언제나 구원론적 소재가 그 배후에 서 있음을 알 수 있다. 예수의 참된 신성과 마찬가지로 그 분의 참된 인성을 고백하고 변호한 것은 구속의 현실성을 확보하기 위함이었다.

그러므로 우리가 예수 그리스도에 관한 신앙고백 및 그리스도론적 교의의 구체적 의미를 깨달을 수 있으려면 예수가 우리에게서 가지시는 해방과 구속의 의미를 추구하여야 한다. 이러한 이유에서 그리스도론과 구원론의 스콜라적인 분리는 당연히 극복되어야 한다.

그리스도론과 구원론의 일치를 위협하는 또 다른 극단은 그리스도론을 구원으로 축소하려는 경향이다. 따라서 그리스도론은 전체 교의학의 구도속에서 그 의미가 추구되어야 한다.

“예수는 그리스도이시다”라는 신앙고백에 있어서 존재와 의미는 서로 불가분리의 것이다. 그러기에 신앙 내용도 신앙행위를 통하지 않고서는 깨달을 수 없다. 그러나 신앙행위는 어떤 신앙 내용을 지향하지 않는다면 무의미하게 된다. 그러므로 존재론적 그리스도론과 기능적 그리스도론간의 딜레마는 신학적으로 보아 하나님의 가짜 문제이며, 따라서 이 양자택일의 결과 여하에 따라 일방적으로 신학을 전개해서는 안된다.

이제 우리가 우리 자신에게 제기해야 할 질문은 다음과 같다. “우리는 오늘날 예수 그리스도를 어디서, 어떻게 만날 수 있는가?”

III. 그리스도론의 방법론

모든 질문은 하나의 특정한 관점을 전제하고 있으며 질문의 대상은 바로 이 관점으로부터 답변된다.⁸¹⁾ 그리스도론을 전개하는 방법에 대하여 최근에 W. Pannenberg는 소위 “위로부터의 그리스도론”과 구별하여 “아래로부터의 그리스도론”을 주장함으로써 그리스도론의 방법론에 대한 신학적인 논의를 새롭게 제기하였다.

“위로부터의 그리스도론은 예수의 신성으로부터 출발하는 것으로 성육신 사상이 그 중심에 서 있다. 반면에 아래로부터의 그리스도론은 역사적 예수로부터 출발하여 그의 신성에까지 올라가는 그리스도론으로써 먼저 예수의

사신과 운명에서 출발하여 맨마지막에 성육신 사상에 이르게 된다.”⁸²⁾

따라서 여기에서는 ‘그리스도가 누구이신가?’라는 문제를 탐구함에 있어 가장 대표적인 두 가지 방법과 그것이 가지는 한계와 문제점이 무엇인가를 분석하고, 개혁주의 입장에서의 새로운 접근 방법은 어떠해야 하는지를 고찰하고자 한다.

A. 위로부터의 방법

1. 위로부터의 방법의 전개

‘우주론적 그리스도론’이라고도 불리는 소위 ‘위로부터의 그리스도론’(Christology from Above)은 가장 초기 교회 그리스도론의 전략이며 설명이었다.⁸³⁾ 또한 그것은 성경의 역사적인 신뢰성에 관해 아무런 의심이 제기되지 않았던, 비판적 능력 발달 이전의 시기에서의 정통적 그리스도론이었다.⁸⁴⁾

그것의 가장 고대적 형식은 “로고스 그리스도론”으로 나타났다. 그것은 삼위일체 하나님 혹은 예수의 선재적 신성으로부터 출발하는 것으로, 하나님 아버지의 영원한 아들 혹은 신적 로고스이신 그리스도의 영원한 선재를 전제하고, 그의 성육신과 지상의 생애와 십자가의 고난과 부활, 그리고 승천을 다루는 순서를 취한다. 이는 역사적 예수에게서 시작하지 않고 선재하는 그리스도에게서 시작한 요한과 바울의 그리스도론에 입각한 것이었으며,⁸⁵⁾ 다른 한편으로는 헬라철학의 우주론적 사고에 기초하고 있다.⁸⁶⁾ 초대교회의 신학은 그리스도론에서는 물론 구원론에서도 우주중심의 세계가 지닌 이 기본 문제를 다루었다. 초대교회 교부들은 신앙의 교리를 그 시대 청중에게 설명하기 위하여, 또는 변증적인 목적에서 헬라철학적 개념을 수용했다. 그러나 “교부들이 헬라적 개념을 사용한 것에 대하여 배척하는 것은 공평하지 못하다. 그들의 손에는 그것 외에 도움이 될만한 개념적 표현이 없었으며, 그것이외의 가능성이 없었다.”⁸⁷⁾

고대의 우주론적 사고에 의하면 인간은 그 자신을 우주의 질서와 조화의 관계있는 존재로 이해한다. 우주의 본질과 인간의 본질은 일치하기 때문이다. 우주의 본질 내지 구조를 형성하는 로고스는 바로 인간 자신의 내적 본질이요 구조인 로고스, 곧 이성이다. 따라서 세계가 대우주를 뜻한다면 인간은 소우주를 뜻한다. 신적인 로고스가 우주의 질서와 구조 그리고 그 내적 본질을 형성하는 동시에 인간의 내적 본질까지도 형성한다.

그러나 이러한 우주론적 사고에 있어서 인간의 존재와 신의 존재 사이의 유비와 연속성이 전제되는 동시에 양자의 구분성도 전제된다. “신의 존재는

영원하며, 하나이며, 무한하며, 변화하지 않으며, 죽지 않으며, 고난을 당할 수 없으며, 자기 자신으로부터 실존한다. 이에 반하여 인간의 존재는 땅 위에 있는 모든 존재자들처럼 시간적이고 다양하며, 유한하며, 변화될 수 있으며, 죽을 수 밖에 없으며, 자기 자신으로부터 존재하지 않고 다른 존재로부터 실존한다.”⁸⁸⁾ 즉, 인간은 신이 아니며 따라서 사멸할 수 밖에 없다. 인간은 하늘에 속한 존재가 아니라 땅에 속한 존재이며 땅의 운명에 묶여 있다.

이와 같이 사멸할 수 밖에 없는 인간이 영원히 살 수 있는 길, 곧 구원의 길은 무엇인가? 우주론적 사고에 의하면 영원히 살 수 있는 길은 우주와 인간의 본래적 본질을 형성하는 영원한 신적 존재에 참여하는 길이다.

이러한 우주론적 구원관에 의하면 예수 그리스도는 하나님의 영원한 아들로 전제되며, 우리 인간이 신적 존재에 참여하여 신격화되도록 하기 위하여 인간의 본성을 취한 분으로 이해된다.

성육신의 그리스도론과 로고스 그리스도론은 바로 이것을 말한다. 즉, 하나님의 아들은 영원 전부터 그의 아버지 하나님과 함께 계셨다. 그는 아버지 하나님과 영원 전부터 함께 계신 영원한 말씀 곧 로고스였다. 영원한 로고스 곧 하나님의 아들은 동정녀 마리아를 통하여 인간의 육신을 입었고 우리와 동일한 인간이 되었다. 영원하며 사멸하지 않는 로고스가 시간적으로 제한되어 있고 사멸하는 인간의 본성을 취하였다. 이리하여 우리 인간은 신적인 삶에 참여할 수 있게 되었다. 달리 말하면, 인간이 하나님의 자녀신분을 얻도록 하기 위하여 하나님의 영원한 아들이 인간이 되었다. 그는 자신을 인간의 육안에서 계시한다. 이리하여 육적 존재인 우리 인간은 눈으로 볼 수 없는 하나님을 인식할 수 있게 되었고, 이러한 인식을 통하여 하나님의 본성에 참여할 수 있게 되었다. 그는 ‘눈으로 볼 수 없는 하나님의 형상’이요(골 1:15), ‘하나님과 동일한 본질’이었다(빌 2:6). 니케아 신경이 고백하듯이 그는 ‘빛에서 나오신 빛이시요, 참 하나님에게서 나오신 참 하나님’이다.⁸⁹⁾ 하나님이 인간이 되셨기 때문에 유한하고 사멸할 수 밖에 없는 인간은 사멸하지 않으며 영원히 존속할 수 있게 되었다.

이와 같이 예수의 영원한 선재와 성육신에서 출발하는 ‘위로부터의 그리스도론’은 니케아 공회(주후 325년)에서 신앙고백의 형식으로 공식화 되었다. 초대교회 그리스도론의 최초의 정점을 형성하는 니케아 공회는 한 역사적 인물이었던 나사렛 예수로부터 출발하여 ‘참 하나님(Vere Deus)’과 ‘참 사람(Vere Homo)’이라는 두 가지 다른 관점에서 예수를 기술하였다.

또한 451년에 소집된 칼케돈 공회는 예수를, ‘서로 혼합되지 않으며, 변화하지 않으며, 서로 분리되지 않으며, 서로 나누어지지 않는 두 본성 안에 있는 분’으로 정의하였다. 이러한 양성론적 정의에 있어 칼케돈 공회는 역사적

인간 예수의 구체적 통일성 곧 예수가 그의 ‘아바 아버지’라고 부른 하나님과 예수의 하나님으로부터 출발하지 않고 신성과 인성이라는 두 본성으로부터 출발하였다. 칼케돈 공회의 이러한 신앙고백과 함께 양성론은 초대교회의 공식적 교리가 되었다.

이러한 양성론에 의하면 신적 본성과 인간적 본성이 하나님인 동시에 인간이신 예수의 한 인격 속에서 결합되었다. 이 결합에 있어 삼위일체의 제2인격인 영원한 아들 혹은 영원한 로고스가 마리아의 몸 안에서 인격이 없는 인간적 본성을 신적 본성과의 결합과 사귐 속으로 받아 들인다. 여기에서 영원한 로고스의 신적 본성은 예수의 인격을 결정하는 본성인 반면, 인간의 본성은 인격이 없는, 곧 비인간적인 본성이다. 즉 성육신을 통하여 수용되어진 인간적 본성은 아담이 가지고 있던, 죄가 없으며 사멸하지 않는 타락 이전의 본성이다. 또한 그것은 동정녀를 통하여 오는 것이므로 인간 아버지를 갖지 않으며 따라서 원죄가 없으며 원죄의 결과인 죽음을 벗어나 있음으로 영원히 사멸하지 않는다. 따라서 예수의 인격을 구성하는 것은 영원한 아들의 신적 본성이며, 또한 죄가 없으며 불멸의 것이며 참된 것이다. 바로 이러한 의미에서 하나님 – 인간이신 예수는 ‘참 사람’이다. 그는 ‘참 하나님’인 동시에 ‘참 인간’이다(Vere Deus Vere Homo).

이와 같이 양성론은십자가에 달렸다가 부활하였고 죽었다가 다시 살아났으며, 비하되었다가 현양되었으며, 지나갔으나 현존한다는 신약의 메세지에 근원하며 또한 이를 전체적으로 보존하려 하였다.

2. 위로부터의 방법론의 한계와 문제점

신학의 역사에 있어 양성론은 많은 논란의 대상이 되어 왔고, 특히 현대 교의학 연구는 고대교회의 “위로부터의 그리스도론”에 대한 비판을 제기함과 동시에 새로운 해석을 시도하고 있다.

이러한 비판의 중요한 논점들을 J. Moltmann은 다음과 같이 요약한다.⁹⁰⁾

- (1) 영원한 로고스가 비인격적인 인간의 본성을 수용하였다며, 우리는 그를 한 역사적 인격으로 볼 수 없으며 ‘나사렛 예수’에 대하여 말할 수 없다. 예수의 인간적 본성은 영원한 로고스가 취한 겹칠과 같은 것으로 생각된다. 그것은 ‘인격없는 인간적 본성’이기 때문이다. 따라서 “부드러운 가현설이 초대교회의 그리스도론을 관통하고 있다”⁹¹⁾ (2) 영원한 로고스가 죄없는 인간의 본성을 취하였다며, 그는 그의 신적 본성에 있어서는 물론 그의 인간적 본성에 있어서도 죽을 수 없을 것이다. 죽음은 죄의 결과이기 때문이다. 예수께서 죽지 않는 인간적 본성을 취하였다면 예수는 십자가의 죽음에도 불

구하고 죽지 않았다고 말해야 할 것이다. 그의 신적 본성은 물론, 그가 취한 인간적 본성도 죽지 않는 것이기 때문이다. 그렇다면 그리스도는 어떤 본성에서 죽음을 당하였으며, 또한 그의 죽음이 어떠한 구원의 의미를 가질 수 있는 것인가? (3) 양성론적 그리스도론의 틀에 있어서 예수의 낯아지심과 인간성,십자가에서의 고난과 죽음에 대한 모든 진술들은 그의 신성과 높아지심과 승리에 대한 진술을 위한 것에 불과하다. 그리스도의 역사는 땅 위에서 구체적이고 현실적으로 일어난 것으로 생각하지 않고 영원한 로고스가 성육신하여 이 땅에 내려왔다가 다시 올라간 종적인 역사를 간주된다. 따라서 이천년 전 팔레스틴의 역사적 상황 속에서 구체적으로 일어났던 예수의 삶의 역사는 간파되어 버린다. (4) 성육신 그리스도론의 틀을 이루고 있는 두 본성들의 구분은 그리스도 자신의 특별한 삶의 역사로부터 오는 것이 아니라 그 당시 세계의 보편적 형이상학에서 온 것이다.

또한 W. Pannenberg는 '위로부터의 그리스도론'의 유익성을 인정하면서도 그가 이 접근 방법을 받아들일 수 없는 이유를 다음과 같이 제시한다.⁹²⁾

- (1) 그리스도론의 임무는 예수의 신성에 대한 믿음에 이성적인 원조를 제공하는 일인데 왜냐하면 오늘날의 세상에서 혼라되어 있는 것이 바로 이것이기 때문이다. 그러므로 위로부터의 그리스도론이 예수의 신성을 전제하고 있다는 점에서 받아들일 수 없다. (2) 위로부터의 그리스도론은 나사렛 예수의 뚜렷한 역사적인 모습의 중요성을 경시하는 경향이 있다. 특히 예수의 삶과 메세지를 이해하는데 결정적으로 중요한 그 당시 유대주의와의 관련성을 이러한 접근 방법에서는 상대적으로 덜 중요하게 여긴다. (3) 엄격히 말해서 위로부터의 그리스도론은 하나님 그 분의 입장에서만 가능한 것이며 우리에게는 그렇지 않다. 우리는 한계가 있으며 세속적인 인간이며, 그러한 인식으로부터 우리의 질문을 시작하고 다루어야 한다.

더불어 H. Küng은 양성론의 문제점을 다음과 같이 요약한다.⁹³⁾

- (1) 오늘날 양성론은 헬라적 언어와 정신에 의하여 형성된 개념들이나 표상들과 더 이상 함께 이해되지 않으며 실천적 선포에 있어서도 가능한 한 회피되고 있다. (2) 양성론은 칼케돈 이후의 교리사의 중언에 의하면 그 당시의 어려움을 해결하지 못하였다. 그것은 최초의 심각한 분열을 초래하였고 언제나 새로운 논리적 당혹감 속으로 끌어 들었다. (3) 양성론은 신약성경의 그리스도에 대한 근원적 메세지와 결코 일치하지 않는다.

'위로부터의 그리스도론'에 대한 이상의 비판을 다시 요약하자면 다음과 같다.⁹⁴⁾

- (1) 고대교회의 그리스도론은 사변적인 신관에서 출발한다.
- (2) "위로부터의" 그리스도론은 예수의 구체적인 인간존재를 놓치게 한

다.

(3) 이러한 "위로부터"의 그리스도론은 언제나 예수의 신성을 미리 전제하고 있는데 예수의 신성을 고백하는 근거를 제시했어야 한다.

(4) 세상으로 온 하나님의 아들의 길을 추구하기 위해서는 하나님 자신의 입장에서 있어야 할 것이다. 그러나 우리는 결코 그럴 수 없다.

(5) 헬레니즘적 언어로 채색된 용어들과 표상들을 지닌 두 본성론은 오늘 날 더 이상 이해되지 않는다.

(6) 신약성경의 본래적인 그리스도 자신은 두 본성론에 표현된 것과는 다른 의미를 지니고 있다.

B. 아래로부터의 방법

1. 아래로부터의 방법의 내용

'위로부터의 방법론'과 대비되는 '아래로부터의 방법론'은 영원히 선재하는 신적 로고스인 하나님의 영원한 아들을 그 출발점으로 삼지 않고 한 인간나사렛 예수를 그 중심점으로 삼기 때문에 '인간학적 그리스도론'이라 불리운다. 이러한 아래로부터의 방법은 "역사적 예수"에 대한 탐구로 극명하게 나타났으며, 그 이후의 모든 그리스도론은 이러한 예수의 역사성에 대한 물음을 진지하게 고려하지 않을 수 없었다. 그것의 추구하는 바가 궁정적이든 부정적이든 모든 "아래로부터의 그리스도론"은 바로 이러한 문제 인식에서부터 출발한다.

근대에 이르러 인간과 자연의 관계는 크게 변화되었다. "근대세계"라는 현상은 인류의 역사에 있어서 사실상 유일하고 특유하다. 처음으로 인간에 의하여 만들어진 세계가 자연의 질서와 리듬으로부터 자신을 분리시키며 단지 인간의 관심과 표상에 따라 구성된다. 인간이 그 자신의 역사의 주체가 된다. 이러한 변혁을 우리는 근대의 "인간학적 전환"(M. Buber), "근대 인간의 주체성으로의 봉기"(M. Heidegger), 사회의 "세속화", 역사의 "실사화" 혹은 자연의 "비신화화"라 표현한다.⁹⁵⁾ 이 시대에 있어서 인간의 중요한 문제는 고대에 있어서와 같이 인간이 모든 사물들과 함께 경험하는 보편적 유한성의 문제가 아니라 인간의 것으로 된 세계의 인간화의 문제였다. 인간이 모든 것의 중심이요 만물의 척도로 생각되었다.

이러한 시대의 사조를 반영하여 그리스도론에 있어서 질문의 형태도 변화되었다. 고대의 교회에 있어서 중요한 문제가 "영원한 하나님은 어떻게 예수 안에 있는가?"의 문제였다면, 근대의 교회에 있어서 중요한 문제는 "예

수는 어떻게 하나님이라 불릴 수 있는가?”가 문제가 된다. 즉, 고대교회에 있어서 그리스도의 양성, 곧 신성과 인성이 중요한 문제였고, 이 문제는 유한한 인간의 구원에 관한 문제와 결부되어 있었던 반면 근대의 교회에 있어서는 예수의 참된 인간존재, 그의 하나님 인식, 그의 내적인 삶이 중요한 문제였고, 이 문제는 인간의 참된 인간성, 그의 본래적 실재, 내면적 자기동일성에 관한 질문과 결부되어 있다.

현대 신학자 가운데 아래로부터의 그리스도론을 전개하는 전형적인 신학자가 P. Tillich이다. 그는 하나님이 인간이 되셨다는 위로부터의 기독론의 역설로부터 출발하지 않고 도리어 예수 그리스도 안에서 본질적 인간 존재의 형상이 실존의 조건들 아래에서 나타났다는 역설로부터 출발한다.

그에게 있어서 성육신은 역설이 아니라 무의미한 진술일 뿐이다. 전통적인 그리스도론의 성육신이라는 역설은 예수 그리스도안에 하나님의 형상이 본질적 인간과 현실적 인간으로 나타났다는 역설로 대치되었다. ‘참 하나님’과 ‘참 사람’인 그리스도라는 역설 대신에 ‘본질적 인간’과 ‘실존적 인간’인 그리스도라는 역설이 등장한 것이다.

그에 의하면 그리스도는 참 하나님과 참 사람이 아니라 참 사람과 현실적 인간이다. 그는 하나님의 하나님이 아니라 하나님과 완전히 하나로 결합되어 있는 본질적 존재를 나타내기 때문에 그리스도이다. 십자가는 실존에의 참여를 뜻하며 부활은 실존에 대한 승리를 뜻한다. 따라서 그리스도의 사역도 본질에서 실존으로 넘어가는 인간 소외라는 죄의 타락을 물리치는데 있다.⁹⁶⁾

또한 ‘위로부터의 그리스도론’을 비판하며 그의 그리스도론의 방법론으로서 ‘아래로부터의 그리스도론’을 시도하는 Pannenberg의 주장은 다음과 같다.⁹⁷⁾

(1) 신약의 캐리그마의 배후에 대한 역사적 연구는 가능하며 신학적으로도 필요하다. 양식 비평학은 역사적 예수의 삶에 대한 정확한 현대기를 구성할 수 없다고 주장해 왔다. 그럼에도 불구하고 사도들의 증언에서 예수의 삶에 대한 주된 특징들을 발견하는 것은 가능하며, 또한 신학적 작업을 위해서 필수불가결하다. 왜냐하면 만일 우리의 믿음을 단지 캐리그마 위에만 두고 예수의 삶의 역사적인 사실들에 기초하지 않는다면, 우리의 믿음이 잘못 놓여졌다는 의심과 두려움을 피할 수 없게 되기 때문이다. 또한 우리의 믿음을 단지 캐리그마에만 의지한다면 조금 더 복잡한 문제는 이들 신약의 증거들이 우리에게 단일성을 제공하지 않고 상이성이나 때로는 심지어 정반대의 것을 전달하기도 한다는 것이다.

따라서 그러한 다양한 증거들을 넘어 그것이 모두 가리키는 한 존재인 예수에게 도달할 때에만 그 가운데 있는 내적 통일성을 찾아낼 수 있는 것이

다. 또한 우리는 현재 살아계신 주님에 대한 순수한 기독교적 체험을 그릇된 것과 구별하기 위해 캐리그마 이면의 예수에게로 돌아가야 한다.

(2) 그의 “역사로서의 계시”的 관점에서 볼 때, 하나님과 예수의 신성은 오직 역사 속에서만 계시된다.

그에 의하면, 역사는 단일한 것이지 이원적인 것이 아니다. 그의 죽으심과 부활을 포함하는 예수의 생애와 가르침, 또 그의 사역은 일반적 역사와는 다른 유일한 양식으로써의 역사가 아니다. 거기에는 특별한 구속적인 영역이라거나 거룩한 역사로서의 특별한 영역, 또는 의미로서의 역사(Geschichte)나 구속사(Heilsgeschichte), 또는 다른 어떤 영역이 있는 것이 아니다. 그리스도의 역사는 세계 역사의 나머지 부분과 같은 역사의 일부분일 뿐이며, 따라서 같은 방법론이 적용되어야 한다. 오직 “아래로부터, 곧 역사적 인간 예수로부터 그의 신성의 의식으로 상승하는 그리스도론”만이 가능할 뿐이다.

(3) 아래로부터의 기독론이 우리에게 인간 예수를 충분히 전달할 수 있다는 것은 분명하다. 그러나 그것이 예수의 신성을 세울 수 있는가? 판넨베르그는 이러한 예수의 신성을 그가 “나의 아버지”라고 부른 하나님과의 관계성 속에서 찾고자 하며, 또한 이에 대한 확증을 예수의 부활에서 발견할 수 있다고 한다.

이와 같이 판넨베르그의 ‘아래로부터의 방법’은 아래로부터 출발하지만, 인간학적인 사고의 틀에서 예수를 이상적인 인간, 혹은 인간의 원형으로 보려는 것이 아니라 역사적인 인간 예수로부터 출발하여 그의 신성을 파악하려는 것이라는 점에서 전통적인 ‘아래로부터의 방법’과는 구별된다.

2. 아래로부터의 방법의 한계와 문제점

“아래로부터의 방법”이 가지는 가장 중요한 문제점은 예수의 신성을 악화시키고 그를 하나의 이상적인 인간이나 모든 인간의 원형으로 혹은 종말에 완성될 계시의 선취자로 격하시킨다는 점에 있다.

신약이 증거하는 예수는 결코 하나의 이상적인 인간에 불과한 분이 아니다. 그는 성령으로 잉태되었고 ‘하나님의 아들’로 고백된다. 특히 예수의 죽음의 순간을 고려할 때 그는 혼히 말하는 이상적인 인간이나 전 인류의 모범이 될 만한 모습을 보이지 않는다.

또한 아래로부터의 그리스도론에 있어서 예수의 십자가가 지닌 구원의 의미도 부인될 수 있다. 왜냐하면 인간학적인 그리스도론에 있어서는 예수와 우리와의 근본적인 차이가 인정되지 않기 때문이다.

슬라이에르 마히는 우리 인간은 죄로 흐려진 하나님 의식을 가진 반면 예수는 완전한 하나님의 의식을 가진 존재일 뿐이라 하며, 칼 라너에 의하면 우리 인간은 자신의 참된 본질을 추구하는 존재인 반면 예수는 인간의 본질이 완성된 존재일 뿐이며, 풀 텔리히에게 있어서 우리 인간은 실존의 상황 속에서 자기의 참 본질로부터 소외되어 있는 동시에 그것과 관련되어 있는 반면 예수는 인간의 참 본질과 완전히 하나인 존재 곧 “새로운 존재”일 뿐이기 때문이다.

이와 같이 예수와 인간 일반의 본질적인 차이가 인정되지 않을 경우, 예수가 과연 인간의 참 구원자인가, 그의 삶과 죽음이 과연 결정적인 구원을 뜻하는가의 문제가 제기된다. 더불어 아래로부터의 그리스도론도 그 시대의 철학적 전제와 세계관에 의존하고 있으며 성경에 근거하고 있지 않음을 우리는 발견할 수 있다. 이것은 바로 ‘역사적 예수 탐구’가 가지는 문제이기도 한다.

M. Kähler가 예수의 생애 연구를 종결시키고 역사적-성경적 그리스도를 신앙의 선포된 그리스도로 새롭게 인식할 것을 설파한 이래 사람들은 이 신앙의 그리스도가 역사적 예수와 다르지 않다고 주장하는 것을 심심찮게 들었다. 물론 복음서들의 선포는 보도의 성격도 지니고 있다. 그러나 신약성경의 증언은 역사적 지식을 전달하려 하지 않고 원시공동체의 캐리그마를 전승한다. 그러나 그럼에도 불구하고 또는 바로 그렇기 때문에 이 증언들은 역사자료이며 사적가치가 있는 지식을 전달한다. 그러므로 다음과 같이 묻는 것은 정당한다. “복음서들 자체가 선포된 그리스도는 인간 나사렛 예수와 동일한 존재라고 주장한다면, 왜 역사가가 또는 신앙인이 그리스도-캐리그마로부터 예수의 역사으로 질문을 소급해서는 안된단 말인가...?”⁹⁸⁾

질문은 간단하다 : “역사적 예수”에 대한 연구가 도달할 수 있는 결론은 무엇인가? 이 연구의 목적은 무엇인가? 복음서의 자료의 성격을 분명히 인식한 불트만은 “역사적 예수”에 대한 물음의 여지를 별로 남겨두지 않았다. 그는 나사렛 예수의 도래의 “사실(Dass)”과 캐리그마를 본래적인 역사적 거점으로 밝혔으며 지극히 신중하게 예수의 활동에 대한 몇가지 진술을 하는데 그쳤다. 역사적으로 신중한 모든 연구는 비판적으로 확인된 최소한의 내용을 지향하는데 이 내용 또한 가설적이고 상대적이다. 역사적으로 확인되고 체계적으로 확정된 이 “역사적 예수”는 누구인가? 역사적 예수에 대한 연구는 더 이상의 확실한 결과에 도달할 수 없다.

그러므로 “역사적 예수”를 그리스도론의 출발점으로 내세우고 논증의 거점으로 삼는 것은 지극히 문제스럽고 의문스럽다. 오히려 “역사적 예수”에서 시작하는 “그리스도론”은 “예수론”이라 부르는 것이 더 합당하다—예

수의 참된 인간존재에 대한 인식을 추구한다. 그러나 바로 여기에서 많은 의문이 제기되는데, 먼저 “인간” 예수에 대해 발견될 수 있는 것, 알려진 것들이 불변적인 것인가? 또한 그의 인간성은 메시아적인, 왕적인, 자유로운 인간의 인간성이 아닌가? 즉 어떤 객관적 사실이 아니라 신양고백 속에서 증언되는 선물(요3:16)이 아닌가? 하는 것이다. 또 한가지는 복음서의 저자들은 현대 역사학이 문제삼는 그러한 <객관적인 역사성>에 대한 인식을 가지고 있지 않다. 따라서 현대에 와서 비로소 문제가 된 이러한 개념을 역소급하여 그들에게 요구하는 것은 시대착오적인 착상이라 할 수 있다. 예수 그리스도는 어제나 오늘이나 같은 분이다(히 13:8). 그리스도론은 예수의 역사의 전체성에 관련되어야 한다. 역사적 연구자들에게 이 점을 알리고 예수의 활동과 영향의 이러한 전체성은 역사적 인식에 있어서 이해될 수 있도록 하는 것이 중요하다.

결과적으로 “역사적 예수” 운동의 오류는 초대교회의 캐리그마의 바탕위에서 역사적 예수를 이해하지 않으며, 또한 역사적 예수의 바탕위에서 캐리그마를 이해하지 않은데서 연유한다. “우리에게 있어서 그리스도론은 결코 역사상의 예수와 캐리그마적 그리스도라는 양자택일식으로 전개될 수 없다. 왜냐하면 선포되는 그리스도와 역사상의 예수는 동일 인물이라고 할 때만 그리스도론의 진술이 비로소 의미있는 진실이 되기 때문이다. 역사상의 예수와 초기 기독교의 캐리그마 사이에는 연속성이 있다는 것은 이해할 수 있는 것이라야 한다.”⁹⁹⁾ 성경의 캐리그마가 증거하는 예수는 곧 역사적 예수와 동일한 인물이다. “역사적 예수”를 추구하는 연구들은 그리스도론적 근거 설정을 위한 출발점에 이를 수 없다. 이 연구들은 가설적이고 상대적이다. 나사렛 예수의 역사는 그의 행위의 총체성이며, 그의 인간성은 신앙의 고백이다.¹⁰⁰⁾

복음서의 증언은 역사의 예수와 관계없는 초대교회 공동체의 상상물이 아니라, 오히려 분명히 일어난 사건으로써의 예수의 역사에 기초해 있다. 따라서 우리는 복음서의 증언 속에서 예수의 역사를 찾을 수 있고, 그 역사 속에서 캐리그마를 찾을 수 있다. 역사의 예수와 캐리그마의 그리스도는 결코 분리될 수 없으며, 우리는 “지상의 그 분과 신앙된 그 분의 일치”를 말할 수 있다. 역사의 예수는 그리스도로 선포되고 있으며, 선포되고 있는 그리스도는 역사의 예수로 존재하였던 바로 그 분이다. 예수는 그리스도이며, 그리스도는 예수이다. 부활하신 그리스도는 역사적이며, 십자가에서 달린 예수이고, 이 예수는 부활하신 그리스도이다. 바로 그 분이 구약에서 하나님께서 언약속에서 약속하신 중보자이시며, 메시야이시다. 따라서 “예수론”과 “그리스도론”은 분리될 수 없다. 바로 이러한 의미에서 성경에 증언되어 있는

“예수 그리스도”가 우리의 그리스도론의 출발점이 된다. 그러므로 우리는 그러한 양자택일적인 틀에서 벗어나 역사의 예수인 동시에 케리그마의 그리스도이며, 케리그마의 그리스도인 동시에 역사의 예수, 다시 말해서 신약성경 안에 진술되어 있는 전체로서의 예수 그리스도를 그리스도론의 출발점으로 삼아야 할 것이다. 진리는 부분에 있지 않고 전체에 있다.

IV. 새로운 방법론의 모색

앞에서 살펴본 바와 같이 케리그마 및 도그마 위주의 그리스도론과 마찬가지로 역사적 예수만을 그 기준과 정향으로 삼는 그리스도론도 우리가 마땅히 거부하여야만 한다면, 그리스도론을 새로이 정립하기 위한 길과 방법은 역사의 예수와, 케리그마 및 도그마의 그리스도라는 기독교적 신앙고백의 가장 기본적인 두 요소를 진지하게 다루면서, 하나님 나라를 선포하신 예수가 어떻게, 왜, 그리고 무슨 근거로 복음선포 및 신앙의 대상으로서의 그리스도가 될 수 있는가를 묻고 이를 해명하는데 있을 것이다. 이러한 관점에서 그리스도론의 정립을 시도한 학자들이 곧 가이젤만(J.R.Geiselmann), 판넨베르그, 몰트만, 용엘등으로서, 비록 그 전제하는 바는 다르지만, 역사의 예수와 복음으로 선포된 그리스도 사이의 상호관계를 규명하면서 그리스도론을 새롭게 구축하려는 시도를 하고 있다.¹⁰¹⁾ 그리고 폴만(H.G.Pöhlmann)은 “위”와 “아래”的 거짓된 구별에 반대하여 아예 “위와 아래로부터의 그리스도론”을 주장하기도 한다. 즉 인식론적으로는 아래로부터의 방법론을, 그리고 존재론적으로는 위로부터의 그리스도론을 말할 수 있다고 한다.¹⁰²⁾

그러나 이러한 모든 시도는 분명한 한계를 가지고 있다. 그러므로 우리는 이러한 문제를 극복할 수 있는 새로운 방법론을 모색하여야 한다. 이 새로운 방법을 우리는 “언약론적－성령론적－삼위일체론적 방법”이라 한다. 이러한 관점을 취함으로써 우리는 그리스도론을 통해 근대 ‘역사적 예수 탐구’에 기초한 아래로부터의 인간학적 그리스도론의 맹점을 극복할 수 있는 새로운 가능성을 볼 수 있을 뿐만 아니라, 그리스도론적 교의 “참 하나님－참 인간”에 대한 헬라적－본체론적 해석들을 벗어난 새로운 지평을 열 수 있을 것이다.

A. 언약론적 관점에서의 접근

1. 언약론적 접근의 중요성

먼저 이 새로운 방법은 예수를 구약성경과의 관련속에서 이해하는데, 그것은 곧 언약론적 관점에서 접근하는 것이다. 우리가 개혁주의 그리스도론을 전개함에 있어 “언약”을 먼저 다루는 것은¹⁰³⁾, 먼저 하나님의 구원의 경륜이 여기에서 나타났으며 또한 모든 구속사와 그리스도의 중보사역이 여기에서 비롯되기 때문이다. 또 한가지는 현대 그리스도론에 있어 중대한 관심사가 되고 있는 그리스도론의 출발점의 문제에 답하기 위하여 그 출발점의 전제로서 언약을 먼저 다루어야만 하는 것이다. 즉, 하나님의 영원하신 언약 가운데서 그 언약의 중보자는 메시야로 약속되었고, 그리스도론의 출발점인 “예수 그리스도”는 바로 이 언약의 성취이기 때문이다.

아무 전제없는 그리스도론은 존재하지 않는다. 성경은 언약의 형태로 구원의 방법을 제시하고 있다.¹⁰⁴⁾ 언약론에 대한 역사는 비교적 짧다.¹⁰⁵⁾ 그리스도론의 역사적 전제는 구약속에 나타난 하나님의 언약과 메시아의 약속이다. 바로 이러한 의미에서 H.J.Kraus는 “성경적인 적절한 그리스도론은 역사적 예수에게서가 아니라 구약성경에서 시작해야 한다.”¹⁰⁶⁾라고 말한다. 그리스도 예수에 의해서 이루어진 구원사역을 바르게 파악하려면, “구약으로부터 신약으로, 신약으로부터 구약으로 나아가는 이중적인 운동이 필수적이며, 이것이 성경의 내적 관련성을 규정한다.”¹⁰⁷⁾ “구약이 복음의 이해를 여는 것이 아니라, 복음이 비로소 구약의 참된 의미를 밝힌다는 반대명제는 단순한 반대명제가 아니라, 양자의 해소될 수 없는 상관관계를 나타내는 명제이다.”¹⁰⁸⁾ 그러나 그리스도 예수에 대한 인식을 가능하게 해 주는 것은 구약의 언약사적 사실을－도래하는 하나님 나라의 운동에 상응하여－제일 우선적으로 논하는 것이다. 그러므로 우리가 “그리스도”라고 부르는 것의 내용, 의도, 의미를 실제로 이해하려면 우리는 구약으로부터 늘 새롭게 배워야 한다.¹⁰⁹⁾ 그것은 객관화된 구원사도 아니요, 상호조정을 의도하는 예언과 성취의 도식주의도 아니다. 오히려 그것은 구약의 예언자들과 증언자들의 목소리와 삶에 의해서 선포된 하나님 나라, 세계를 변혁하고 새롭게 하는 하나님의 나라가 예수 그리스도 안에서 포괄적으로 성취되었다는 것을 의미한다. 그것은 보편적 완성으로 나아가는 언약의 역사인데, 이 역사의 소진점(Fluchtpunkt)에서 예수 그리스도를 인식할 수 있다. 신약성경에서 말하는 언어는 아웨 하나님의 언약과 사랑의 언어이며, 그의 백성들을 위하여 싸우는 하나님의 구원의 언어이다. “그리스도론에서 구약성경의 약속에 대한 전망을 제거하거나 과소평가하는 사람은 자의와 열광에 빠진다. 신약성경에 대하여 아주 엄격하고 또 정확한 주석을 한다고 하더라고 그는 어둠 속을 해매게 될 것이다.”¹¹⁰⁾

2. 언약의 본질

언약의 명칭은 먼저, 구약에서는 “베르트(בְּרִית)”로 300회 정도 나타나나 어원이 불분명하다.¹¹¹⁾

이 용어는 신약과 70인역(LXX)에서 “디아데케”로 번역되었다.¹¹²⁾ <신 9: 15(마르트리온)과 왕상 11: 11(엔토레) 제외>. 이 용어에는 의무의 뜻도 있지만 관계가 더 중요하다(수 24: 25). 이 말은 쌍방간에 자발적으로 이루어지는 합의 또는 어느 한편이 다른 편에 부과하는 약정을 의미한다. ‘체결’(창 17: 10)이라는 말은 언약이 일방적 선포가 아니라 쌍방간의 언약임을 강조한다. 그러나 하나님이 인간과 언약을 세우실 때는 일방적 성격이 드러난다. 왜냐하면 하나님과 인간은 동등한 당사자가 아니기 때문이다. “영원한 언약”에서 ‘영원’은 헬라적 의미가 아니라 ‘대대로’라고 볼 수 있고 하나님께서 함께 하신다라는 의미에서 영원하다는 것이다.

인간이 타락하자마자, 하나님의 구원의 경륜이 시작되었다. 자발적으로 하나님은 내려오셔서 인간을 찾으시고 자신에게 돌아오도록 그를 부르신다.¹¹³⁾ 그리고 인간과 언약을 맺으신다. 언약은 하나님의 약속이다. 언약 개념은 구속의 계시를 통해서 이 개념이 공식적으로 사용되기 전에, 이미 역사에서 발전되었다. 하나님께서 노아 및 아브라함과 언약을 맺기 전에 이미 인간들 사이에서 언약이 이루어지고 있었다. 그러나 완전한 언약생활의 원형은 하나님의 삼위일체적인 존재 안에서 발견된다. 즉, 성부는 빌기자요, 성자는 집행자요, 성령은 적용자이시다. 따라서 삼위일체의 존재와 사역 속에서 우리는 역사적 언약의 원형 곧 완전한 의미에 있어서의 언약(순례)을 발견할 수 있다.

하나님이 인간과 맺으신 첫 언약은 “행위언약”으로 완전한 순종을 요구하셨고 “생명”이 약속되었다. 그리고 불순종의 결과는 “죽음”이다.¹¹⁴⁾ 둘째 언약은 인간의 타락으로 첫 언약이 파기된 후 맺어진 것이며, 그것은 “은혜언약”이다.¹¹⁵⁾ 이 언약의 당사자는 죄인인 인간이며, 예수 그리스도는 은혜언약의 당사자가 아니라 중보자이다. 신론과 그리스도론의 연결 고리로 볼 수 있는 언약(행위, 은혜) 중 은혜언약만 강조하는 경향이 있다. 그러나 행위언약과 은혜언약은 모두 그 기원에 있어서 일방적으로 하나님에 제정하신 약정의 성격을 띠고 있으며, 하나님이 두 경우 모두 주도권을 쥐고 계시는 것이다. 따라서 언약의 주도권이 하나님께 있는 것이 아니고 사람에게 있다고 하는 현대신학은 잘못이다. 하나님은 은혜로써 이 세상에 내려오셔서 인간이 되셨으며, 인간을 어느정도 동등한 입장에서 존중해 주신다. 그것은 중보자 그리스도로 말미암아서다. 그리스도 안에서 그는 자신의 요구를 설정하시며 친히 약속을 주신다. 또한 하나님은 오직 은혜로써 자신이 인간에게 요

구하는 모든 것을 주신다. 이것을 은혜언약이라 부르는 이유는 이것이 비합리 없는 하나님의 은혜의 계시이기 때문이며, 인간은 이 은혜에 따르는 복을 하나님의 선물로 받기 때문이다.

또한 언약론을 밀함에 있어서 잊지 말아야 할 것은 언약의 내용이다. 그것은 “내가 너의 하나님이 되겠다”(מֵתֶת אֶהָדָה, 창 17: 7), “나는 그들의 하나님이 되고 그들은 나의 백성이 되리라”(레 26: 9, 12; 렘 31: 33; 갤 37: 27; 고후 6: 16; 히 8: 20; 계 21: 3)는 것이다. 언약의 주내용은 내가 너의 씨(자손)안에서 너의 하나님이 되어 주겠다는 것이다. 하나님께서 언약을 통해서 주시는 약속은 하나님이 자신을 주신다는 것이다. 따라서 언약에서 중요한 것은 관계이다. 예수 그리스도의 오심은 이 언약의 틀안에서 오심이다.

성경은 하나님께서 우리를 찾아 오셨으며, 예수 그리스도 안에서 우리와 언약을 맺으셨음을 증거한다. 인간과 언약을 맺으시기 위해 아브라함을 찾으시고 찾아가신 것이다. 이것은 곧 선택이다. 언약에 있어서 중요한 것은 주도권이 하나님에게 있으며, 그의 일방적인 선택에 의해 하나님 자신이 우리를 품어 주시겠다는 것이다. 그러나 이 언약을 받아들인 자는 의무와 책임이 있으므로 일방적인 언약은 아니다. 계약은 대등한 쌍방간에 이루어지는 것이다. 그러나 언약은 하나님의 주권에 속하는 것이며, 일방적 선택으로 이루어지는 것이다. 따라서 그것은 자연질서(창조질서)에 속한 것이 아니다. 언약은 창조와 동시에 주어진 것이 아니고 창조 중 인간을 택했다는 것이다. 당신의 형상을 따라 선택했다는 것은 무에서 유를 만들어 내시면서 피조된 자료를 통해 만드시고, 또한 하나님의 형상을 따라 만드셨다는 것은 언약을 겨냥해서 만든 것이라는 의미이다.

3. 언약의 중보이신 예수 그리스도

(1) 행위언약에 있어서의 중보자 문제

우리가 언약을 논하는 이유는 예수 그리스도께서 바로 언약의 중보자되시기 때문이다. 은혜언약에는 중보자가 있지만 행위언약에는 중보자가 없다고 한다. 즉 중보자의 유무로 은혜언약과 행위언약을 구분하는 것이다. 중보자는 화해의 책임자이다. 중보는 화해이고 이는 피를 요구한다. 피는 죄가 있다는 것이므로 죄 없을 때는 중보자가 필요없다는 것이고, 결과적으로 이는 예수 그리스도가 죽으시기 위해서 오셨다는 것이다. 즉, 죄 때문에 죽으시기 만을 위해서 오셨다는 것이다. 그렇다면 예수 그리스도는 이 세상에 오실 때 직위해제가 되어야 하나 그는 어떤 양의 직무를 다하셨다. 그가 천국에서도

등불이 되신다. 만약 그렇지 않다면 영광 중에서는 중보자가 필요없다는 것이다. 그러나 ‘어린 양’은 완전한 상태의 의미를 가진다.

중보자의 역할이 행위언약 속에는 과연 없는가? Bavink는 행위언약에는 중보자가 없다고 하면서도 Mediator reconciliationis와 Mediator Unionis라는 용어에 대해 이야기 하고 있다. 중보자가 없다고 하면서 그는 예수는 Mediator Unionis였다고 서로 모순되는 이야기를 하고 있는 것이다.

창 3:15절에도 예수 그리스도가 중보자였다는 사실을 주석적으로 어떻게 설명할 수 있는가? 언약에서는 말, 언어가 결정적 요소이며, 사실 언약 자체가 말이며 이것이 중요한 연결고리이다. 하나님은 언약을 목적하고 인간을 하나님의 형상으로 만들었다. 그것은 인간과 말씀하고 동행하기 위해서이다. 예수 그리스도는 창 3:15 이전에 말씀으로 이미 중보하고 계셨다. 그는 태초부터 말씀이셨고, 하나님과 함께 계셨으며, 그가 곧 성자 하나님이셨다(요 1:1). 요한복음서의 말씀과 창세기의 말씀은 동일하다. 그 말씀이 육신을 입고 이 땅에 오셨고, 그 분이 예수 그리스도이시다. 즉, 중보자되신 예수 그리스도이시다. 인간의 타락과 죄 이전에 선재하셨던, 육신을 입기 전의 예수 그리스도를 예수 그리스도라고 할 수 없고, 그 분을 말씀 또는 성자라고 할 수 밖에 없다. 생명수가 생명나무와 함께 있는 것에 대하여 어거스틴등 교부들은 생명나무를 그리스도라고 주석(모형주석)하나 이러한 견해에는 창 3:15 이전을 구속론으로 보려는 위험이 있다.

결론적으로, 말씀으로 선재하셨던 성자 예수께서는 행위언약에서도 중보자로 함께 하셨다.

(2) 은혜언약 속의 그리스도

그리스도는 성경에서 언약의 중보자(메시테스)로 표현된다.^[16] 그는 기독교에 있어 전혀 유일한 자리를 차지하고 있다. 그는 그리스도요, 아버지에 의해 보냄을 받은 자요, 땅에 그의 나라를 세워 그것을 마지막 시대까지 넓히고 보증하는 분이시다.^[17]

그리스도가 중보자라는 말은 여러가지 의미를 가진다. 그리스도께서 하나님과 인간 사이에 개입하시는 것은 화평을 청하고 화평을 이루도록 설득하기 위함일 뿐만 아니라, 전권을 위임받고 화평을 이루는데 필요한 모든 일을 수행하기 위한 것이다. 신약성경에서 “메시테스”라는 용어가 사용되는 것은 그리스도의 이중적인 중보자직, 곧 보증과 들어가게 하는(“프로사고계”, 롬 5:2) 직책으로 보는 것을 정당하게 해 준다. 그는 객관적인 법정적 영역에서 그리고 도덕적 영역에서, 하나님에게 속한 일과 인간에게 속한 일을 동시에 수행한다. 전자에서 그리스도는 죄책을 속함으로써 하나님의 의로운 진노

를 달래시며, 아버지가 자신에게 주신 자들을 위하여 간구하시며, 그들의 인격과 봉사를 하나님 받으실 만한 것으로 만들어 주신다. 후자에서 그리스도는 하나님에 관한 진리, 그리고 인간들이 하나님과 맺고 있는 관계와 하나님이 받으실 만한 조건들에 관한 진리를 인간들에게 보여 주시며, 인간들을 설득하고 능력을 주어서 진리를 받아 들이도록 만드시며 모든 삶의 상황에서 그의 택한 자들을 지도하고 지원하심으로써, 그의 백성들의 구원을 완성시키신다. 그가 이 일을 이루실 때 하나님은 인간의 사역(행위)을 도구로 사용하신다(고후 5:20).^[18]

(3) 중보자의 선재성

구약시대에 이미 메시야는 그의 백성에게 영원하신 아버지이신 영존하는 아버지로서 표시되었고(사 9:6), 그의 발생(기원과 원천)은 상고의 영원한 때이다(미 5:2). 신약도 이러한 관념을 그대로 가져오지만, 중보자로서의 그리스도의 선재성을 더 분명히 표현해 주고 있다.

그는 말씀으로써 태초에 하나님과 함께 계셨고 그 스스로 하나님이셨다(요 1:1~2). 그리고 그 말씀으로 만물들이 무로부터 창조되었다(요 1:3; 히 1:2,10). 그가 모든 피조물보다 먼저 나신 자요 머리요 근본이시고(골 1:15; 계 3:14), 만물보다 먼저 계신 자이다(골 1:17). 모든 피조물들이 그로 말미암아 창조되었을 뿐만 아니라 그들이 계속해서 함께 그 안에서와 그로 말미암아 존재한다(골 1:17). 그리고 그들이 매 순간마다 그의 능력의 말씀으로 불들려진다(히 1:3). 피조물들이 결국 그를 위해 창조되었으니(골 1:16), 하나님의 아들이었던 그를 만유의 후사로 세우셨음이다(히 1:2; 롬 8:17). 그 영원한 말씀이 육신이 되셨다(요 1:1,14). 그는 하나님의 영광의 광채시요, 그의 자존의 형상이요, 천사들보다 뛰어나며 그들의 경배를 받을 자격이 있으며, 영원한 하나님이요 영원한 왕이시니, 주는 항상 여전하시며 연대가 다함이 없다(히 1:3~13). 또한 스스로 하나님의 형체이셨으니, 본체에 있어서나 지위와 영광에 있어서 하나님과 동등하셨지만 이러한 하나님과 동등됨을 그가 그 자신을 위해 보존하며 사용할 어떤 것으로 생각하지 않으시고(빌 2:6), 그 대신 인간과 종의 형체를 입도록 내어 주셨다(빌 2:7~8). 이와 같이 하늘로부터 나왔고, 땅에서 난 아담과 대조를 이루었던 그는 주님으로 올리워지셨다(고전 15:47). 결론적으로 아버지와 마찬가지로 그리스도는 알파와 오메가요 처음과 나중이요 시작과 끝이다(계 1:11,17; 22:13).^[19]

(4) 메시야로 표상된 중보자

언약의 중보자인 그리스도의 의미는 이스라엘과의 관계 속에서 조명될 때 더욱 명백해진다. 이스라엘은 그의 백성이었다. 그리고 그리스도는 육체에 따라서는 그들의 조상들로부터 나왔다(롬 9:5). 옛적부터 그는 이스라엘 가운데 거하시며 역사하셨던 언약의 사자, 야웨의 사자였으며, 그로 말미암아 야웨 하나님은 특별하게 자신을 그의 백성에게 계시하였다. 언약의 사자는 이스라엘에게 주님 자신이 그 사이에 구속과 보존의 하나님으로 서 있다는 확증을 주셨다(사 63:9). 그의 나타나심은 때가 차면 성육신으로 일어날 하나님의 완전한 자기계시에 대한 준비요 선포이다. 전 구약적 경륜은 항상 하나님이 그의 백성에게 가까이 오심이다. 결국 그리스도 안에서 영원히 그들 가운데 거하심이다(출 29:43~46). 이것은 곧 임마누엘에 대한 약속이다.

하나님께서는 이스라엘에게 그의 말씀을 맡기셨다(롬 3:2). 그는 그들을 그의 자녀로 삼으셨고 그들 사이에 영광으로 거하셨으며 그들에게 연속적으로 이어지는 언약의 경륜들, 율법, 예배, 특별히 언약의 중보자인 메시야가 그들에게서 나올 것임을 약속하셨다(롬 9:4~5). 구약시대에 그의 영을 선지자들에게 보내시고 그의 영으로 말미암아 그 자신의 오심과 사역, 그의 고난과 영광을 전파하고 예시하도록 한 자는 그리스도 자신이다. 이러한 영의 계시를 통하여 이스라엘은 메시야를 기대했다.

이러한 메시야적 기대는 일반적으로 두 가지로 대별된다.

그 하나는 하나님의 나라의 미래와 관련된 기대들이다. 이것은 은혜언약의 약속과 가장 밀접하게 관련되어 있다. 이 약속은 하나님께서 그의 백성과 그들의 후손의 하나님이 될 것을 포함하며, 과거와 현재와 미래와 관련된다. 구약은 우리에게 하나님의 뜻의 실현, 즉 하나님의 나라가 역사의 내용이요, 과정이며 목적이라는 사실을 이해시켜 준다. 따라서 하나님의 나라의 도래는 '나는 너희 하나님이 될 것이고 너희는 나의 자녀들이 될 것'이라는 약속의 성취이다. 그리고 이러한 기대는 곧 하나님의 나라를 도래케하는 어떤 특정한 한 사람, 곧 메시야에 대한 기대로 발전한다. 이것은 이미 창 3:15의 어머니 약속(de moeder belofte)에서 뱀의 머리를 상하게 할 '여자의 후손'에 대한 약속에서 나타났다. 그리고 이 약속은 다윗에게서 성취되었으나(삼하 7:9~16, 시 89:19~38), 역사는 다윗의 집에서 난 어떠한 왕도 이러한 기대에 미치지 못하였다는 것을 가르쳐 준다. 따라서 예언은 점점 더 분명하게 미래를 향하여 다윗의 참된 아들이 나타날 것임을 보여주었다(암 9:11, 호 3:5, 렘 19:25; 22:4). 그리하여 점점 더 하나님의 나라를 도래케 할 미래의 "다윗의 자손"은 <메시야>라는 고유한 이름으로 표상되었다.

(5) 구약에 나타난 메시야의 형상

"메시야"라는 말은 "마솨흐"(기름 붓다)라는 히브리어 동사에서 파생된 말로써, "기름부음을 받은 자"라는 뜻이다. 또한 "기름"은 특별히 성령을 상징하고(사 61:1, 속 4:1~6), 하나님께 봉헌된 자에게 성령을 주심을 나타낼 때 기름붓는다고 했다(삼상 10:1,6,10; 16:13~14).

그러므로 "기름 붓는다"의 삼중적 의미는 (1) 직위에 임명을 받는다(시 2:), (2) 하나님께 봉헌된 관계를 세우는 것과 그 결과로 기름부음을 받은 자가 거룩하다는 것을 나타낸다(삼상 24:6; 26:9; 삼하 1:14), (3) 기름부음을 받은 자에게 성령을 주시는 것을 선포하는 의미가 있다(삼상 16:13; 고후 1:21~22).

이러한 메시야라는 명칭은 초기에는 이스라엘 안에서 택함을 받아 기름부음을 받은 몇 가지 직책의 모든 사람들을 통칭하는 것이었다. 그것은 특별히 다음과 같은 직책을 가진 사람들이었다. (1) 선지자(왕상 19:16; 시 105:15; 사 61:1~), (2) 제사장(출 29:7; 례 4:3,5; 6:22; 8:12,30; 시 133:2), (3) 왕(삼상 9:16, 10:1, 16:1,13; 삼하 2:4; 왕상 1:34; 사 45:1). 그럼에도 불구하고 기름부음을 받은 자, 곧 메시야라는 말은 특별히 미래 다윗의 집으로부터 나오는 왕에 대해서 사용되었다. 오직 그 만이 독특한 기름부음을 받은 자이시며, 메시야이다(단 9:25; 요 4:25). 그것은 그가 사람으로 말미암은 것이 아니라 하나님 자신으로 말미암아 임명되고 기름의 표로서가 아니라 제한없이 성령 자신으로 기름부음을 받기 때문이다(시 2:2,6; 사 61:1).

(6) 구약에 예언된 메시야의 신분과 사역

메시야의 형상은 구약의 예언에서 여러가지 방식으로 발전되었으나, 항상 그 배후에 있는 관념은 그의 왕직이었다. 그를 기름부음을 받은 자라 하는 것은 그가 왕으로 기름부음을 받았기 때문이다(시 2:2,6). 하나님이 그로 영원한 언약을 세우사 만사를 구비하시고 견고케 하셨다(삼하 23:35).

미래 이스라엘의 구원은 다윗 왕가와의 영원한 언약이고, 그 집으로부터 오는 미래의 왕은 동시에 하나님 나라의 왕이다. 진실로 하나님 나라의 위는 참으로 인간이지만 존귀에 있어서 모든 인간보다 뛰어난 왕이다. 그는 다윗의 집으로부터 난 사람이요 다윗의 한 아들이며 인자라 불린다(삼하 7:12, 사 7:14; 9:5; 미 5:1; 단 7:13).

그러나 인간보다 솔하다. 그는 하나님의 우편에 있는 존귀한 자리에 앉아 계시고(시 110:2), 다윗의 주요(시 110:1), 특별한 의미에서 하나님의 아들이다(시 2:7). 그는 임마누엘, 곧 우리와 함께 계신 하나님지요(사 7:14), 하나님 자신이 그의 은혜로 그의 백성에게 오셔서 그들과 함께 거하시

는 주님 곧 우리의 의다(렘 23:6; 33:16).

이것이 신약 본문의 두 맥락이 메시야적 의미에서 해석될 수 있는 이유와 메시야 안에서 하나님 자신이 그의 백성에게 오시고 그는 인간보다 승하며, 그가 하나님의 계시요 거하심이며, 따라서 역시 신적인 이름들을 취하고 있음의 이유이다. 즉, 그는 기묘자요, 모사요, 전능하신 하나님이고, 영존하시는 아버지요, 평강의 왕이시다(사 9:5).

그러나 이 메시야의 존귀가 지극히 큼에도 불구하고 예언은 매우 놀라운 특징 하나를 첨가했다. 즉, 그는 아주 초라한 환경과 아주 위험한 시기에 태어날 것이라는 것이다. 즉 메시야가 태어날 그 때에 다윗왕가는 계속 존속할 것이지만, 왕위는 끊길 것이고, 절려진 그루터기와 같은 존재이지만, 새 가지가 나올 것이다(사 11:1; 53:2). 곧 처녀가 아이를 낳을 것이요 그리고 이 아들이 그의 백성의 고난에 동참할 것이다(사 7:14~15). 미가는 다윗왕 가가 유다족속 중에서 가장 적을지라도 거기에서 다스릴 자가 나와 그 위대한 영광이 땅 끝까지 미칠 것임을 말한다(미 5:2). 또한 낫아진 메시야는 예레미야(렘 23:5; 33:15)와 스가랴(슥 3:8; 6:12)를 통하여 순이라는 이름으로 표현되었다. 메시야의 이러한 낫아지심은 특히 이사야의 종의 노래(사 52:13~53:12)에 의해서 여호와의 고난의 종의 형상으로 전환되면서 그 절정에 이른다. 하나님은 고난의 종 안에서 그의 은혜와 부유하신 그의 긍휼을 계시하신다(사 53:11).

B. 성령론적 접근

우리는 역사의 예수와 케리그마의 그리스도의 연속성과 동질성을 직접적으로 주어져 있는 것, 혹은 자연적인 것이라고 생각할 수 없다. 우리는 이러한 연속성을 성령론에서 찾아야 할 것이다. 그리스도론에 대한 성령론적 접근은 양성론을 극복하고 구약성경의 언약의 전망 안에서 하나님의 구속사역을 이해할 수 있게 하며, 또한 그리스도 예수 안에서 그의 존재와 사명, 인격과 직책의 통일성이 어떻게 이루어지는 가를 설명해 준다.¹²⁰⁾

구약성경의 메시야 약속에 의하면 그는 이스라엘의 하나님인 영을 부여하고 부어 준 자이다(사 11:1이하; 61:1이하). 그는 하나님의 영의 부음을 받고 등장한다(사 61:1). 예수께서 언약의 중보자로서의 메시야이심은 바로 이와 같은 성령의 사역에 의하여 확증되는 것이다. 예수는 그리스도, 곧 메시야이다. 즉 구약에서는 메시야를 단적으로 말해서 성령을 가져오는 분으로 기대하고 있었다(사 11:2). 예수는 그리스도로서 성령으로 기름부음을 받은 분이다.

이와 같이 예수 그리스도의 역사는 예수 자신으로부터 시작하지 않고 성령으로 말미암아 시작한다. 예수의 역사는 곧 성령의 역사이다.

그러므로 그리스도론은 성령론적 관점에서 시작되어야 할 것이다.¹²¹⁾ 좀더 자세히 말해서 예수 그리스도 안에서의 하나님과 인간의 매개는 ‘성령 안에서의’ 어떤 사건으로서만 비로소 이해된다. 이 사실은 우리를 성령론적으로 정향된 그리스도론으로 이끌어 준다.

복음서에 의하면, 예수의 활동의 발단과 결말, 시작과 완성의 모든 지상 생애는 갈수록 더욱 뚜렷하게 그리고 포괄적으로 성령과 결부되어 있다. 성경이 증거하는 바와 같이 육화는 물론이요 예수의 전역사와 운명은 ‘성령 안에서’ 이루어진다.

성경은 예수의 생애의 각 단계마다 성령이 작용하는 것으로 보고 있다. 즉, 예수는 “성령으로 말미암아” 탄생하였으며(마 1:20; 루 1:35), 따라서 예수의 보내심과 말씀과 모든 사역 뿐만 아니라 그의 지상의 삶 전체는 성령 가운데서 이루어졌다. 그가 공생애를 시작하기 전 세례를 받을 때에 성령이 그에게 임하였다(막 1:10). 그는 “성령의 인도로” 광야로 나아가 마귀의 시험을 받았다(마 4:1; 막 1:12). 그는 “성령의 권능으로” 갈릴리로 돌아가 그의 공생애를 시작하였다(눅 4:14). 또한 그는 “하나님의 성령을 힘입어” 귀신을 쫓아낸다(마 12:28). “하나님께서 그 분에게 성령을 아낌없이 주시기 때문에” 그 분이 하시는 말씀은 곧 “하나님의 말씀”이다(요 3:34). 이와 같이 지상에 살았던 예수는 하나님의 영이 그 위에 있는 하나님의 기름부음을 받은 자 곧 그리스도였다(사 11:2; 61:1; 루 4:21; 행 10:38). 그리스도란 ‘기름부음을 받은 자’를 뜻하기 때문이다.

그리스도론을 예수 그리스도의 성령 부음받음과 근본적으로 관련시키는 것은 매우 중요한 결과를 초래한다. 성령은 하나님이 예수 그리스도 안에서 그리고 그리스도를 통하여 역사하는데 있어 마치 매체와 같은 존재요, 이 매체로 해서 예수 그리스도는 자유로이 순종하는 가운데 드리는 응답의 인간적 화신일 수 있다. 더 나아가, 예수께서 하나님의 아들인 것도 이 성령 안에서이다. 예수는 독특하게 성령의 권능으로 지음을 받았다. “그러므로 그는 하나님의 아들이라 불릴 것이다”(눅 1:35). 이와 같이 예수가 성령에 의해서 하나님의 아들이신 것과 마찬가지로, 그 분이 새 아담인 것도 성령 안에서이다.

이처럼 성령론은 마지막으로 다시 한번 그리스도론을 보편적 지평안에 세워 준다. 즉 두가지 움직임이 일어나는데, 우선 아버지가 아들에게 사랑 안에서 당신을 내어 주시면, 이 사랑은 성령 안에서 자신의 자유를 깨닫게 된다. 이로써 이 사랑은 대외적으로 자신을 내어줄 수 있는 가능성을 성령 안

에서 얻게 된다. 이번에는 거꾸로 성령 안에서 그 반대의 움직임이 일어난다. 하나님의 영으로 충만하게 된 아들이 자유로이 역사적인 모습을 취한다. 이 모습을 통하여 아들은 아버지께 전적으로 헌신하게 된다. 죽음에까지 이르는 이 헌신으로 성령은 자유롭게 된다. 예수의 죽음과 부활이 동시에 영의 오심을 중개한다는 것은 이 때문이다(요 16:7; 20:22).

이와 같이 예수 그리스도는 성령 안에서 하나님과 인간의 중보자이자 같은 성령 안에서 구원의 보편적 중보자가 된다.

부활 이후부터 성자로서 현양되신 예수는 성령을 파송하며 죽은 자를 살리는 성령 속에 현존하는 분으로 나타난다. 부활하신 그 분은 제자들에게 “성령을 받으라”고 말씀하신다(요 20:22). 그는 제자들에게 성령을 보내시고 교회 공동체에게 성령을 보내며 이것을 공동체를 통하여 ‘모든 육 위에’ 보내신다(요일 2:20). 그리스도께서 부어주신 성령이 그들의 마음속에 살아 계시다(요일 2:27).

성령은 그리스도를 증거하며, 그리스도를 주로 고백하는 자는 성령의 능력 가운데서 이것을 행한다. 그러므로 부활 이후부터 성령은 “양자의 영”(롬 8:15)이 되며 “믿음의 영”(고후 4:14), “그리스도의 영”이라 불리운다. 성령은 아버지로부터 나오며(요 14:16), 이제 아들에 의해 “보내어 진다”(요 15:26).¹²²⁾

이와 같은 성경의 증언을 고찰할 때 우리는 “그리스도론은 이미 성령론을 전제하고 있다”고¹²³⁾ 말할 수 밖에 없으며, 언약 속에서 시작된 그리스도론은 성령론적 관점과 결합될 수 밖에 없다. 그러므로 역사의 예수와 캐리그마의 그리스도,십자가에 달린 예수와 부활하신 그리스도는 성령을 통하여 연속성을 가진다. 즉, 이 연속성은 역사적 예수의 인격 안에 주어져 있는 것도 아니고, 본래 없었던 것인데 부활을 통하여 비로소 형성된 것도 아니다. 오히려 그것은 성령 안에 있다.¹²⁴⁾

그리스도는 높아지신 신분에서도 땅에서 시작하였던 그의 사역, 곧 선지자요 제사장이요 왕으로서의 사역을 계속 하신다. 그런 존재로 이미 영원 전부터 그는 기름부음을 입었다. 이런 공직의 활동을 비하의 신분에서 수행하였고 다른 의미에서 이 사역을 하늘에서도 계속하고 계신다.

그러나 그리스도의 낮아지심의 신분에서 이루셨던 사역과 높아지심의 신분에서 성취하시는 사역 사이에는 큰 차이가 있다. 그의 인격이 다른 모양을 나타낸 것처럼 그의 사역도 다른 형식과 형태를 취하였다.

부활 이후에는 그가 종이 아니라 주님이시며 왕이시다. 높아지신 이후에도 그의 중보의 사역은 다른 형식으로 계속되었다. 그가 하늘에 오르셨을 때 공허한 안식에 들어간 것이 아니라 아버지께서 항상 일하시는 것처럼 아들도

항상 일하시니(요 5:17), 지금도 그는 그가 이루신 충만한 축복들을 그의 보내신 바 성령을 통하여 그의 교회에 적용하고 계신다. “그리스도께서 아버지 우편으로 올리우심을 받으신 후 첫번째 하신 일이 성령을 보내시는 일이다.”¹²⁵⁾

그의 승리와 함께 그 자신이 구약시대에 약속하셨던 성령을 아버지로부터 받았고, 따라서 그 자신의 약속대로 이제 그 성령을 땅에 있는 제자들에게 파송하였다(행 2:33). 그가 보내신 성령은 아버지께서로부터 나와 그를 통하여 그의 교회에 나누어지게 된다(눅 24:49; 요 15:26). 성령을 예수 그리스도의 이름으로 보내시는 분은 아버지 자신이시다(요 14:26).

이와 같이 현양되신 예수 그리스도의 사역은 그의 영, 곧 성령의 보내심이며, 그 성령의 사역을 통하여 그가 이미 이룩하신 바 구원의 은덕들을 그의 택하신 백성들에게 구체적으로 나누어 주시며, 또한 그럼으로써 그의 영원한 몸된 자신의 교회를 세워 가시는 것이다. 따라서 높아지신 예수 그리스도의 첫 사역은 성령의 파송이며, 또한 그로 말미암은 하나의 고백공동체, 곧 교회 탄생이다.

따라서 오순절날 일어났던 현양되신 예수 그리스도의 보내신 바, 성령의 오심은 창조와 성육신과 더불어 구원역사적 사건으로써의 유일회적 사건이다. 그리스도께서 임태시 더 이상 분리될 수 없는 인성을 입으신 것과 꼭 마찬가지로 오순절에 임재하신 성령은 교회를 결코 자신과 분리될 수 없도록 그의 거처와 전으로 선택하였다. 예수 그리스도께서는 성령을 파송하심으로써 그가 낮아지심의 신분으로 이루신 구원의 은덕들을 성령을 통하여 그의 백성들에게 나누어 주시고, 그 자신의 몸된 교회로 그의 백성들을 부르시고, 연합하심으로 그의 백성으로 삼으시고 통치하신다. 성령 안에서 그리스도와 그리스도인들은 결합되어 있다.¹²⁶⁾ 그리스도 신앙의 인식적인 고백(고전 12:3)에서 뿐 아니라, 특히 모든 사고, 말, 그리고 행동에 있어서의 영부음 받음(Chrism)에 참여함에 있다. 성령으로 기름부음을 받은 예수께서는 왕과 대제사장의 직분으로서 그를 믿은 모든 이에게 성령을 베푸신다. 성령 안에서 그리스도는 당신의 몸으로서의 교회의 주님이시요 머리이시며(롬 12:4 이하, 고전 12:4~13), 새 인류의 머리이며 역사의 주님이시다(엡 1:22 이하, 골 1:18~20).

예수 그리스도는 모든 것을 새로이 창조하는 하나님의 영의 현존과 그 효과적인 작용의 목표요 최고 절정이다. 이와 마찬가지로 예수 그리스도는 또한 성령 파견을 위한 출발점이다. 성령은 그리스도 안에서 그 목표에 결정적으로 도달하였으니 이 목표란 바로 새로운 창조이다. 이제부터 수행해야 하는 성령의 과업은 그리스도의 실재를 보편화 하는 일이다.

성령으로 임태되었던 예수 그리스도는 이제 이 성령을 ‘당신의 영’으로 우리에게 선물로 주시고 파견하신다(눅 24:49; 행 2:33; 요 15:26; 16:7; 20:22). 이제부터 영은 그리스도의 영이요(롬 8:9; 빌 1:19), 성자의 영이다(갈 4:6). 이 성령의 임무는 그리스도를 기억하게 하며, 그 모든 것을 깨닫게 하는 것이다(요 14:26; 16:13). 영들을 분별하는 가장 결정적인 기준은, 예수가 주님이라고 고백하는 영이야말로 하나님께로서 온다는 사실에 있다. 즉, 성령에 의해서가 아니면 아무도 예수를 주님으로 고백할 수 없다(고전 12:3).

이와 같이 성령은 우리로 하여금 세상의 주님으로서의 예수 그리스도를 고백하게 하고 체험하게 하는 힘이요 매체이다. 성령은 또한, 교회와 성도 개개인과 그리고 세상 안에 계시면서 역사하고 계신, 현양되신 주님의 효과적인 현존이다.

따라서 바울에게는 ‘성령 안에서’라는 표현과 ‘그리스도 안에서’라는 표현은 상호대체적인 것이다. 성령이야말로 종말론적인 새 것을 가져다 주는 권능이다. 그의 임무는 예수 그리스도를 언제나, 그 분이 가져다준 새로움과 함께 현재화 하는 일이다. 그러기에 성령은 또한 예언의 영이며 그의 임무는 장래의 것을 알려주는 데 있다(요 16:14). 그는 장래에 비로소 나타날 영광의 보증이다(롬 8:23; 앱 1:14).

따라서 그리스도론은 이제 성령 안에서, 성령으로 말미암아 구원론과 교회론으로 그의 사역은 계속된다. 그리고 그의 이러한 사역은 종말론적인 소망 안에서 이미 그의 역사를 완성하셨고 또 종국적으로 완성하실 것이다. 그리스도의 중보의 사역은 영원 전부터 시작하여 영원히 계속될 것이다.

C. 삼위일체론적 접근

성령론적 관점에 의해 확대된 언약론적 방법은 이제 삼위일체론적 관점과 결합될 수밖에 없다.

앞에서 고찰한 바를 요약하면, 예수는 성령 가운데에서 활동하는 하나님의 약속하신 메시야 곧 중보자이시며, 이스라엘이 기다리던 “장차 오실 그 분”이었다. 또한 그의 메시야 되심은 성령의 사역에 의하여 확증되었다. 성경의 증언에 의하면 이 예수는 하나님을 “아바 아버지”, “나의 아버지”라 부른다. 아버지가 그 안에 있고 그가 아버지 안에 있다(요 14:10,20). 그가 하는 말은 그 안에 계신 아버지의 말씀이요(요 14:10), 그가 하는 일은 그 안에 계신 아버지께서 하시는 일이다. 하나님은 성령과 함께 예수 안에 있었고 그 안에서 역사한다.

바로 이것을 말하고자 하는 것이 삼위일체론이다. O.Weber의 표현을 빌리자면, “그리스도론적으로 이해할 때 삼위일체론은 성령에 있어서와 같이 예수 그리스도 안에서 하나님 자신이 우리에게 행동하며 우리를 위하여 거기에 계시다는 것을 진술한다.”

그러므로 그리스도론은 삼위일체론과 결부되며, 삼위일체론으로 전개될 수 밖에 없다. 따라서 예수의 역사는 예수와 아버지와 성령 사이에 이루어지는 “삼위일체의 역사”이며, 예수는 삼위일체의 계시이다. 따라서 그리스도론은 삼위일체론을 전제하지 않고는 이해될 수 없다.

교회의 삼위일체론은 로고스 신성에 대한 신앙고백 안에서, 즉 삼위일체론이 의도하는 첨예화된 그리스도론 안에서 의심할 수 없는 가치와 의미를 지니다.

삼위일체론적 고백이야말로 바로 기독교적 신앙의 약식 고백문이다. 이것은 동시에 기독교적 하나님 이해를 밝혀주는 결정적 언명이다. 이 고백은 계시의 역사를 통하여 신의 개념을 정의하고 그 역사의 근거를 하나님의 본질에 정초한다. 이런 의미에서 신대내적 내재적 삼위일체는 경륜적 삼위일체이다.

i) 삼위일체에 대한 고백이 말해주는 내용은, 하나님께서 예수 그리스도 안에서 자신을 수교하는 사랑으로 실증하셨다는 것이요, 이런 사랑으로서의 그 분이 성령 안에서 우리 가운데 지속적으로 현존한다는 것이다.

그러므로 형이상학과 존재론적으로 정향된 사변적인 하나님 이해를 넘어서기 위해서 우리는 경륜적 삼위일체론¹²⁷⁾의 새로운 파악이 요구되어 모색되어야 한다. 이 경륜적 삼위일체론은 그리스도론적 구조 안에서 다루어져야 하며, 또한 그리스도 고백을 목표로 하는 삼위일체론의 시발점 뿐만 아니라 토대도 논구되어야 한다.¹²⁸⁾

“이스라엘 백성의 하나님”(행 13:16)은 예수를 통해 비로소 분명하게 알려진다. 그 하나님은 예수 안에서 인식된다(요 17:6). 이와 같은 경륜적 삼위일체론 속에서 “위로부터 아래로” 향하는 사고방식은 지양되고 그리스도론의 설명과 논증은 도래하는 하나님 나라의 언약사의 전망속으로 들어오게 되었다. 또한 그렇게 함으로써 소위 “아래로부터의 그리스도론”, 즉 역사적 예수에게서 시작되는 그리스도론적 진술도 의문스러운 것으로 입증되었다.

결국 예수 그리스도 안에서의 하나님과 인간 사이의 중보는 삼위일체론으로만 이해될 수 있다. 하나이요 동일한 인격 안에서 참으로 하나님이고 참으로 사람인 옛 그리스도는 삼위일체의 역사적 주체이다(요 1:18).

결론적으로 말하여 개혁주의 그리스도론은 “언약론적－성령론적－삼위일체론적 접근 방법”에 의하여 전개되어야 한다. 이 때 우리는 보다 더 신약성

경에 충실히 예수의 역사를 드러나야 할 수 있을 것이다. 또한 이러한 방법론적 접근이야말로 초대교회 칼케돈 회의의 “참 하나님께서 참 사람(Vere Deus Vere Homo)”이라는 고백양식을 더욱 명백하게 이해할 수 있는 지평을 열어 주는 것이다.

V. 결 론

본 논문은 우리의 신앙고백의 핵심인 그리스도론을 “너희는 나를 누구라 하느냐”는 예수 그리스도의 물음에 대하여 답하려는 것으로 정의했으며, 또한 그 질문과 답이 본질적으로 함축하는 바를 해석적으로 살펴보는 것이라 했다. 이러한 관점에 입각하여 우리는 이제까지 현대 그리스도론이 제기하는 여러가지 문제점을 살펴보는 가운데, 현대 그리스도론이 시도하는 여러가지 방법론, 특히 “위로부터의” 방법론과 “아래로부터의” 방법론의 한계와 문제점을 분석함과 동시에, 개혁주의 입장에서는 그 대답의 시도는 “언약론적－성령론적－삼위일체론적” 방법으로 이루어져야 함을 밝혔다.

우리를 구원하시는 하나님께서 그의 영원한 언약에 따라 그의 아들을 메시야 곧 중보자로 보내셨으며, 우리를 예수 그리스도 안에서 택하시고 부르신다. 그리고 “길이요 진리요 생명”이신 그 분께서 “나를 따라오라”고 하시며, 또한 바로 그 분께서 “내 안에 거하라”고 하실 뿐만 아니라, 바로 그 분께서 우리에게 온 천하에 다니며 그를 중거하는 귀한 사역을 맡기셨으며, “세상 끝날까지 영원히 함께 하리라”(마 28:19~20)고 약속 하신다. 그리고 그 약속은 성령의 보내심으로 이루어졌으며, 바로 그 성령께서 우리로 하여금 예수를 그리스도로, 우리의 주님으로 고백하게 한다. 우리 안에서 살아 역사하는 성령으로 말미암아 예수 그리스도의 역사, 곧 삼위일체의 역사는 영속화 한다.

우리의 신앙의 대상과 기능과 삶의 자리를 성찰하는 그리스도론은 그리스도에 대한 살아있는 신앙을 전제한다.

“본디오 빌라도에게 고난을 받으시고 십자가에 못박히신” 나사렛 예수가 이스라엘의 메시야이며, 하나님과 그의 택하신 백성들의 화해자이며, 우주의 구원자이며, 하나님의 아들이라고 고백될 때, 우리의 신앙은 살아 있다.

예수가 하나님의 메시야(그리스도)로 고백되는 거기에 살아 있는 신앙과 실천이 있다. 이것이 의심받거나 부인되거나 버림받을 때 더 이상 신앙은 존재하지 않는다. 우리가 베드로와 도마의 고백과 같이 “당신은 그리스도시요 살아계신 하나님의 아들이시며, 나의 주님이십니다”라고 고백하며 그 분의 뒤를 따르면서 그 분이 맡기신 바 복음증거의 사역을 감당하고 살아가는 한,

우리는 그의 보내신 바 성령의 능력 안에서 살아 생동할 것이다.

예수 그리스도의 중보의 사역은 영원 전부터 시작하여 영원히 계속될 것이다. 바로 이러한 의미에서 참으로 “이제도 계시고 전에도 계시고 장차 오실 이”(계 1:4)이신 예수 그리스도는 “알파와 오메가요 처음이요 나중이요 시작과 끝”(계 22:13)이시다.

따라서 우리는 영광스런 소망 가운데 “마라나타, 주 예수여 오시옵소서”(고전 16:22; 계 22:20)라고 기도하며, 예수 그리스도의 다시 오심(파루시아)을 기다리며, 또한 그 분께서 우리에게 맡기신 증인됨의 사역을 충성스럽게 감당해야 할 것이다. ■■■■■

• 각 주 •

- 1) Walter Kasper, *Jesus der Christus*(박상래 역, 예수 그리스도, 서울:분도출판사, 1988), P. 60.
- 2) D. Bonhoeffer, 이종성 역, 그리스도론, (서울:대한기독교서회,1991), P. 38.
- 3) Ibid, P.44.
- 4) 오영석, “예수 그리스도의 삼중직론”, *신학연구* 제31집, 1990., P.333.
- 5) “신학”(하나님에 관한 언설)이란 개념은 고대 기독교가 헬라인들로부터 넘겨 받은 것인데, 그들에게서는 신들에 관한 문학과 그 철학적 해석을 의미했다. 그것이 기독교에서는 우선 협의의 신론, 혹은 삼위일체론으로 제한 되었으나 중세기에 이르러 교의학의 모든 영역으로 확대되었으며, 신학은 교의학과 동일시 되었다. H.G.Pöhlmann *Abriss der Dogmatik*,(이신건 역, 교의학, 서울:한국신학 연구소, 1989., PP.19 - 17)참조.
- 6) 최홍석, 당신의 말씀은 진리니이다 - 교의학의 원리와 방법 - (서울:총신대학출판부, 1991), P.44참조
- 7) 그것은 “Deus Dixit－하나님께서 말씀하셨다”는 것으로 형식화 된다.
- 8) “하나님에 관한 학문으로서 신학을 정의하면 신학은 마땅히 계시에 기초해야만 한다.”Geerhardus Vos, 이승구 역, 성경신학,(서울:기독교문서선교회,1990.), P. 19.
- 9) J. Calvin, 김종흡 외 4인 공역, 기독교 강요<상>, (서울:생명의 말씀사, 1992), P. 15.
- 10) 박봉량, 교의학 방법론(I), (서울:대한기독교출판사, 1992), PP. 99 - 101
- 11) 그것은 “Credo - 내가 믿습니다.”라는 것으로 형식화 된다.
- 12) H. G Pöhlmann, Ibid, P. 29.
- 13) 차영배, H. Bavinck의 신학의 원리와 방법,(서울:총신대학출판부,1987), P. 49.
- 14) 최홍석, 교회와 신학,(서울:총신대학출판부, 1991), PP.13 - 29참조. “말씀과 성령의 관계에 대한 논의는 단지 교리적인 교의학적 관심사와 관련된 문제만이 아니다. 그것은 바로 말씀선포의 사활과 관련된 문제요, 따라서 교회 자체의 존립과 직결된 중대사이다.(P. 13)”
- 15) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatik I* (1967)., 차영배, H. Bavinck의 신학의 원리와 방법,(서울:총신대학출판부,1987), P.50에서 재인용.
- 16) Lange,Christl. Dogm, I 3; Schoeberlein, Prinzip und System der Dogm., P. 26. BGd, I,62,차영배 편저, Ibid., P. 47에서 재인용.
- 17) J. Calvin, Ibid, PP. 134 - 144.
- 18) K. Barth, 이형기 역, 복음주의 신학입문,(서울:크리스챤다이제스트, 1990), PP. 65 - 74.
- 19) 박봉량, Ibid., P. 108.
- 20) Ibid, P. 113.
- 21) Ibid, PP. 79 - 82참조. “이것은 셀라이에르마허에서 시작을 해서 부룬너, 칼 바르트, 폴 틸리히, 구스타프, 아울렌, 오토 베버 등 모든 현대 신학자들의 공통된 규정이다. 물론 그 출발점과 내용에 있어 모두 같은 것은 아니다”
- 22) K. Barth, G. T. Thomson역, *Dogmatics in Outline*, London: SCM Press, 1966, P. 10.
- 23) K. Barth, 이형기 역, 복음주의 신학입문,(서울:크리스챤다이제스트, 1990), PP.

- 55 - 64
- 24) M. J. Erickson, *Christian Theology*, P.21.
 - 25) C. Trimp, *Inleiding in Ambelijke Vakken*,(Kampen: V.d. Berg, 1978), P. 10, 고재수, 교의신학의 이론과 실제, (서울:디다케, 1992), P. 10에서 재인용.
 - 26) 교의학적 지식이 어떻게 실천신학과 목회일선에서 적용되어야 하는지를 고재수 교수는 잘 보여주고 있다. N.H.Gootjes(고재수), 교의신학의 이론과 실제,(서울:디다케, 1992).“교의학은 이론적이라고 말해진다 할지라도 근본적으로 실천적인 것이다.” 왜냐하면 교의학이 우리 신앙생활에 실제적인 중요한 문제를 이론적으로 다루기 때문이다.따라서 교의학 공부의 결과는 신앙생활에 직접적인 영향을 미치게 된다.”(P.11)“신학은 이 사실을 오랫동안 인식해 왔다. 예를 들어 P.Van Mastricht라는 학자는 『이론적 - 실천적신학(Theoretico - practica Theologia, Amstelodami 1677)』이란 제목으로 교의학 책을 썼다. 그는 주제별로 세 부분 즉, ‘교의적 부분(pars dogmatica)’, ‘반증적 부분(pars elenchitica)’, ‘실천적 부분(pars practica)’으로 나누었다. 이렇게 함으로써 그는 신학의 모든 주제들이 실제적 의미를 가지는 것으로 나타내었다.... 이러한 방법의 출발점 곧, 교의학에 속하는 모든 주제가 실제적인 중요성을 가진다는 점은 좋은 출발점이다.”(P.12)
 - 27) K. Barth, *Der Romerbrieft*, 11 Abdruck der neuen Bearbeitung von 1992, 1976, S. 412: 김균진, 기독교 조직신학 I , P.32에서 재인용.
 - 28) 김균진, 기독교 조직신학 II , (서울:연세대학교출판부, 1990), P.31.
 - 29) 오영석, “예수 그리스도의 삼중직론”, *신학연구* 제31집, 1990., P. 333
 - 30) J. Calvin, Ibid., PP. 41 - 42
 - 31) M. J. Erickson, *An Introduction to Christian Theology*,(김광열 역, 서론, 서울: 기독교문서선교회, 1993), PP. 24 - 25.
 - 32) 이종성, “그리스도에 대한 오늘의 고백”, <현대와 신학>, 제 5권 9집., P.11.
 - 33) E. Brunner, *Der Mittier*, P. 8.
 - 34) W. Trillhass, *Dogmatik*, P.247.
 - 35) G. Ebeling, *Dogmatik des Christlichen Glaubens I I* , 1979, P. Ⅱ .
 - 36) E. Brunner, *Dogmatik II* , P. 257.
 - 37) 이것은 우리의 신앙고백의 꽃이라 할 수 있는<사도신경>의 대부분이 바로 예수 그리스도에 대한 고백에 대한 것이라는 사실에서 확인할 수 있다.
 - 38) Bernhard Lohse, translated by F. Ernest Stoeffler, *A Short History of Christian Doctrine*, Philadelphia: Fortress Press, 1978., P. 71. 본서는 현대에 저술된 교리사 관련 저술 가운데서 기독교 2000년의 교리의 발전사를 가장 압축적으로 그 핵심을 잘 요약하고 있는 저술로 평가되고 있다.
 - 39) 김균진, 기독교 조직신학 I , (서울:연세대학교출판부, 1990), P. 15.
 - 40) 김균진, “그리스도론의 방법”, 현대와 신학(제 7권 13집), 1990, P.33)
 - 41) 이근삼, “조직신학의 임무”, (고려신학보, 제11집), p.18.
 - 42) 김균진, 기독교 조직신학 I , p.15에서 재인용.
 - 43) 오영석, 조직신학의 이해, (서울:대한기독교서회, 1992), P.30.
 - 44) J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 김균진 역, 삼위일체와 하나님 나라, (서울:대한기독교출판사 1990), P. 86.
 - 45) ”우리를 위해서(Pro nobis)”라는 말을 종교 개혁자들, 특히 칼빈이 많이 사용하고 있다.
 - 46) *Symbolium Nicaenum*, 이형기 편저, 세계개혁교회의 신앙고백서, 서울:대한예

- 수교장로회총회출판국, 1991., P.20 참조.
- 47) H. Küng, Christ sein, S. 399f., 오영석, Ibid, P.24에서 재인용.
- 48) 이장식, “기독론의 발전과 문화적 사고유형”, 기독교사상 1977.12., P.44.
- 49) B. Lohse, Ibid., P. 71.
- 50) P. Tillich, Edited by C.E. Braaten, A History of Christian Thought(1968), P. 79.
- 51) 아래의 내용은 H. Küng, Menschwerdung Gottes, Eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu einer Künftigen Christologie, P.615 - 619에 근거한 것임 (김균진, “그리스도론의 방법”, 현대와 신학, 제 7권 13집, 1990., PP.37 - 39에서 재인용).
- 52) 주재용, “칼케돈 信條의再解”, 신학사상, 제16집, 1977, p.104
- 53) 안병무 “실존자적 그리스도론”, 기독교사상, 제 12권 2집, 1968. 12. PP49 - 50,
- 54) M. J. Erickson, The Doctrine of Christ, 흥찬혁 역, 기독론, (서울: 기독교문서선교회, 1991), p. 23.
- 55) David Strauss, A new Life of Jesus, 2nd ed. (London : Williams and Norgate, 1879).
- 57) Adolf von Harnack, What is Christianity? (New York : Harper and Brother, 1957).
- 58) M. J. Erickson, Ibid, p. 25.
- 59) Albert Schweizer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, 1973. S. 4; 오영석, 조직신학의 이해, (서울: 대한기독교서교회, 1992), p. 52에서 재인용
- 60) Albert Schweizer, The Quest of Historical Jesus (New York : Macmillan, 1964).
- 61) Albert Schweizer, Ibid, p. 14.
- 62) Albert Schweizer, Ibid, p. 367.
- 63) Martin Kähler, The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ, (Philadelphia : Fortress, 1964).
- 64) Ibid, p. 22.
- 65) Ibid, PP. 65 - 66.
- 66) M.J. Erickson, Ibid, p.27
- 67) M. J. Erickson, 흥찬혁 역, 기독론(서울: 기독교문서선교회, 1991), p.39.
- 68) 이하의 논의는 Walter Kasper, Jesus Der Christus. 박상래 역, p. 19 - 22를 참고하라.
- 69) 김용옥, “역사적 예수의 문제”, 기독교사상, 제12권2집, 1968. 12., p. 33.
- 70) 19세기의 ‘옛 탐구’가 역사적 예수와 교회의 캐리그마에 의해서 선포된 그리스도 사이의 차이점을 드리냄으로써 전통적 교의의 불합리성을 보여주려 하였다 면, ‘새 탐구’는 이와 반대로 이들 사이의 동일성을 보여주려고 노력한다. 새 탐구자들은 역사적 예수와 캐리그마 사이의 관계가 단지 역사적 연속성뿐만 아니라 내용에 있어서의 본질적인 일치성을 이루고 있음을 보여 주려고 한다.
- 71) 윤철호, “역사적 예수의 신학적 의미”, 교회와 신학, 1971, 23호., p.463.
- 72) 전호진, “종교다원주의와 그리스도의 유일성”, 신학정론 제9권 1호(1991. 7.), . 232.
- 73) Ibid, p.125.
- 74) Ibid, p.216.
- 75) H. Küng, Christ sein, S. 116f., 오영석, 조직신학의 이해, (서울: 대한기독교서교회,

- 1992), p.16에서 재인용.
- 76) E. Käsemann, “Das Problem des historischen Jesus”, in Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, 1960 S.187f., 오영석, Ibid, p.17에서 재인용.
- 77) 오영석, “예수 그리스도의 삼중직분”, 신학연구 제31집, 1990., p.333.
- 78) W. Kasper, Ibid., p.17.
- 79) Ibid., p.49
- 80) E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, p.55., W. Kasper, Ibid., P.52에서 재인용.
- 81) 김균진, 기독교조직신학 II, (서울: 연세대학교 출판부, 1991), p.154.
- 82) W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1976, p.26.
- 83) 이 방법은 이미 칼케돈 회의의 양성론에 나타났다. 이러한 양성론이 가지는 문제점에 대해서는 주재용, “칼케돈 신조의 재해석”, 신학사상, 제16집, 1977. p. 104 - 120 참조.
- 84) M. J. Erickson, Ibid., p.28.
- 85) H. G. Pöhlmann, Ibid, p.266.; 요 1:1이하, 고후 8:9, 벌 2:5이하 참조.
- 86) 김균진, “그리스도론의 방법”, 현대와 신학, 제7권 13집, 1990., p.35.
- 87) P. Tillich, Systematic Theology(Vol. II), 김경수 역, p.238.
- 88) J. Moltmann, Der Weg Jesus Christi, 김균진 역, 예수 그리스도의 길, (서울: 대한기독교서회, 1990), p.79.
- 89) 김영재, 교회와 신앙고백, (서울: 성광문화사, 1991), p.31.
- 90) J. Moltmann, Ibid., pp.85~90의 논의를 참조하라.
- 91) J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 85, 김균진, “그리스도론의 방법”, p.40에서 재인용.
- 92) W. Pannenberg, Jesus—God and Man(Philadelphia: Westminster, 1968), pp.34~35; M. J. Erickson, 흥찬혁 역, 기독론(서울: 기독교문서선교회, 1991), pp.31~53에서 재인용.
- 93) H. Küng, Menschwerdung, 565; 김균진, “그리스도론의 방법”, p.44에서 재인용.
- 94) H. J. Kraus, Grundriss Systematischer Theologie, 박재순 역, 조직신학(서울: 한국신학연구소, 1986), pp.303~304.
- 95) J. Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 김균진 역, Ibid., p.90.
- 96) H. G. Pöhlmann, 이신건 역, 교의학(서울: 한국신학연구소, 1989), pp.266~267, 김광식, 조직신학(II), p.25; 김균진, 기독교조직신학(II), pp.159~160 참조.
- 97) W. Pannenberg, Jesus—God and Man(Philadelphia: Westminster, 1968), p.34; M. J. Erickson, 흥찬혁 역, Ibid, pp.32~36 참조.
- 98) H. Küng, Menschwerdung Gottes (1970), p.585.
- 99) 김광식, 조직신학(II), (서울: 대한기독교서회, 1990), p.19.
- 100) H. J. Kraus, 박재순 역, 조직신학(서울: 한국신학연구소, 1986), p.306.
- 101) 예를 들어 G. Ebeling은 위로부터의 방법과 아래로부터의 방법을 상호보완적인 것으로 보고, 이 두 방법을 종합하는 입장에서 그리스도론을 전개하고 있다(G. Ebeling, Dogmatik des Christlichen Glaubens II, S.38f).
- 102) H. G. Pöhlmann, Abriss der Dogmatik, 1980, p.207., 김광식, 조직신학(II), (서울: 대한기독교서회, 1990), p.26에서 재인용.
- 103) H. Bavink는 그리스도론을 다루기 전에 “언약”에 대하여 먼저 논하고 있는데, 이것은 아주 좋은 방법이다(H. Bavink, Manganalia Dei,)(김영규 역, 하나님의 큰일, 서울: 기독교문서선교회, 1984). 이는 L. Berkhof도 마찬가지이다.

- 104) L. Berkhof, *Systematic Theology*(Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1974), 권수경, 이상원 역, 조직신학(상), (서울: 크리스챤다이제스트, 1991), p. 423.
- 105) L. Berkhof, *Ibid.*, pp.422~424 참조. “초대교회 교부들의 글에서는 언약개념이 거의 발견되지 않는다. 중세 스콜라 신학자들의 문헌들과 종교개혁자들의 글에도 후일 언약교리를 구성하게 될 모든 요소들이 이미 내포되어 있었으나 아직 교리로까지는 발전하지 않았다. 언약교리의 발전에 있어 온해언약의 교리 발전이 행위언약 교리에 선행하였다. Hepe에 의하면, 구원의 방법을 언약적으로 표현한 최초의 저술은 Bullinger의 <기독교 개요>였다. 또한 Olevianus는 언약 신학을 더욱 발전시킨 실질적인 창시자로 인정된다. 그의 신학 안에서 처음으로 언약의 개념이 모든 신학체계의 구성적이며 결정적인 원리가 되었다. 이후 언약신학은 스위스와 독일의 교회로부터 네덜란드와 영국제도와 특히 스코틀랜드로 파급되어 전성기를 구가했으며, 이러한 언약 교리는 웨스트민스트 신앙고백서와 스위스 일치신조(Formula Consensus Helvetica)에 명시되었다. 그 이후 18세기의 합리주의의 영향으로 언약신학은 그 위광을 잊어 갔으나, A. Kuyper 와 H. Bavinck의 영향 아래 언약신학의 재부흥이 있었고 개혁파 신학의 확고한 원리로 자리잡게 되었다.”
- 106) H. J. Kraus, *Grundriss Systematischer Theologie*(1975), 박재순 역, 조직신학, (서울: 한국신학연구소, 1986), p.288.
- 107) H. J. Kraus, *Ibid.*, p.288. “이 운동은 하나의 단선적인 운동으로, 어느 한편의 운동으로 될 수도 없고 되어서도 안된다. 구약성경은 예수의 성경이다. 그는 구약성경의 안에서 그리고 구약성경에 입각해서 살았다. 그러나 다른 면에서 ‘성경’의 취지는 부활의 빛에서 비로소 밝혀진다(눅 24: 27,32).”
- 108) Vgl. F. Baumgartel, der Dissensus in Verstandnis des Alten Testaments, in: Evth 14(1954), S.299. (H. J. Kraus, *Ibid.*, p.340에서 재인용)
- 109) K. H. Miskotte, Wenn die Gotter Schweigen (1963), 166f.
- 110) H. J. Kraus, *Ibid.*, p.289.
- 111) 어원: 바라(자르다, 창 15:17), 베리투(묶는다). 구약에 300회 정도 나타나나 어원이 불분명하다. 어원의 문제는 언약교리를 세우는데 별로 중요한 것은 아니다. 여기에는 의무의 뜻도 있지만 관계가 더 중요하다(수 24:25). ‘계약’ 또는 ‘약정’보다는 ‘언약’이 더 좋은 번역이다(창 15:17; 17:12) 언약을 주셨다.”⁷⁷ (나의 언약). 또한 ‘언약’은 때로 문맥에 따라 ‘약속’으로 말할 수 있다.
- 112) 이 단어는 일반적인 헬라어 용법에서 언약을 가리키는 단어로 사용되지 않고 단지 하나의 약정, 유언을 의미한다. 언약에 해당하는 일반적인 단어는 “순데케”이다. 그러면 왜 이러한 용어의 교체가 일어났는가? 그것은 헬라용법에 있는 “순데케”가 언약 당사자들의 법적 동등성에 근거한 것이기 때문에, 언약을 체결할 때 우선권이 하나님께 있다는 개념과 하나님 자신의 언약을 주권적으로 인간에게 부과하심다는 개념이 없다. 따라서 용어의 교체는 불가피하다. “디아데케”는 많은 다른 단어들과 같이 하나님의 생각을 담는 그릇이 되면서 새로운 의미를 부여 받았다. 이 단어의 신약적인 의미는 몇군데에서 유언(testament, 히 9: 16~17)으로 번역되는 것을 제외하고는 언약(Covenant)의 개념이 전면에 부각되었고, 신약의 용법은 대체로 70인역의 용법과 일치한다. L. Berkhof, *Ibid.*, p.486 참조.
- 113) H. Bavinck, 김영규 역, 하나님의 큰 일(서울: 기독교문서선교회, 1984), p.281.
- 114) 대교리문답 20문, 소교리문답 12문 참조

- 115) 대교리문답 39문, 소교리문답 37문 참조.
- 116) L. Berkhof, *Ibid.*, p.506.
- 117) H. Bavinck, *Ibid.*, p.292.
- 118) L. Berkhof, *Ibid.*, p.506.
- 119) H. Bavinck, *Ibid.*, p.293~294
- 120) H. J. Kraus, *Ibid.*, p.312.
- 121) J. Moltmann, *Trinität*(1984), (김균진, 기독교조직신학 Ⅱ, p.165에서 재인용).
- 122) J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*(1980), (김균진 역, 삼위일체와 하나님 나라), (서울: 대한기독교출판사, 1990), p.114.
- 123) J. Moltmann, *Trinität*(1984), S.103.
- 124) 김균진, 기독교조직신학 Ⅱ, (서울: 연세대학교출판부, 1991), pp.152~153.
- 125) H. Bavinck, *Ibid.*, p.403.
- 126) 이에 대해서는 하이델베르크 교리문답의 32번쩨 물음을 참고하라. 칼빈의 원본에 의하면 이 물음에서 그리스도와 그리스도인들은 영부음을 받음을 통해 결합되어 있다.
- 127) 구원사와 관련된 경륜적 삼위일체론은 이레니우스에 의해 맨 먼저 기초되었다.
- 128) H. J. Kraus, *Ibid.*, pp.120~121.