

것이다.

이렇게 하나님을 배우고 섬기는 이 모든 일에서 역사는 역동적이 되고 있는 것이다. 율법주의는 상대적인 입장에서 무시간적 규범들에 대해서 논하는 것이다. 그것이 헬라 철학이고 유대주의 율법인 것이다. 그러나 하나님과 함께 가는 길에는 이스라엘이 한걸음 한걸음 발자국 놓는데도 주의 길로 서고 걸어야 하는 것이다.

하나님이 그 비참한 노예된 형편에서 불러 주시는 그 순간부터 이 언약의 백성은 하나님이 정해놓은 길로 가는 것이다. 하나님이 일하시고 창조하시고 하나님이 정해 놓은 미래의 지평선 안에서 자기 생을 놓는 것이다. 하나님 아들과 성령이 오신다는 그 지평선 안에서 생을 꾸려 가는 것인데 하나님은 시간을 통해 이스라엘의 통찰력이며 사랑, 감정이며 확고 부동성이 증진하도록 계속 역사하셨던 것이다. 하지만 성경 이야기는 또한 계속되는 타락 배역을 나타내어 하나님과의 사랑의 역사가 수난의 역사가 되는 것도 보여준다. 그리하여 하나님이 자기 백성을 욕되게 하여 최후에는 이혼 증서를 써주니 사망의 해골 골짜기(바벨론 포로생활)까지 내리쳐박아지는 것이다.

그러나 성경 전체 이야기는 아직도 계속하는 무대가 열린다. 하나님은 이혼을 한 후에도 무덤에 내려간 후에도 자기 권능으로 불러 주시는 것이다. 새 시대가 온 것이며 성령의 강한 역사가 온 것이다. 하나님 사랑이 정복하는 것이다. 모든 불신과 파괴, 무능력과 무지 가운데서도 신앙과 사랑의 역사가 될수 있도록 하는 것이 구원사의 주인 되신 하나님 덕 뿐이다. 히브리서 11장에는 환상적인 유평피아적인 길이 아니고 이 땅 위에 나그네로 거주하면서 험난한 여정을 걷는 하나님 백성의 모습을 보여준다. 하나님이 정하신 그 때와 그 기한에서 그의 영광을 위해 사는 삶이다.

## 오스카 쿨만의 구속사적 해석방법과 기독교론

최 승 락  
(신학대학원 87년 졸업)

### I. 서 론

창세와 종말에 대한 성경의 기록 그대로가 이 세상의 시작과 마지막에 대한 이야기임을 아는 것은 믿는 자들에게 당연한 듯이 받아들여지나 실제상으로는 결코 당연하지 않은 앎을 본다. 또 하나님의 구원이 오늘 우리가 그 한 모퉁이를 차지하고 있는 바로 이 역사와 시간 속에서 이루어짐을 아는 것도 마찬가지 형편이다.

하나님은 창조와 구속을 통하여 이 역사와 인류 만물의 주님이 되신다. 예수 그리스도는 이 모든 일을 우리를 위하여 중재하셨다. 구속사는 하나님이 우리의 구원을 위하여 그 자신 만유와 역사의 주인이 되심을 예수 그리스도 안에서 결정적으로 보여 주신 사실을 중심으로 삼는다. 우리의 구원은 하나님이 역사의 주인되심과, 그리스도가 이 빛나는 역사를 그에게로 되돌리고자 신비롭게 행하신 구속사역에 철저히 근거한다. 이런 점이 바로 우리가 성경의 계시 말씀을 통해서만이 알 수 있는 구속사<sup>1)</sup>의 주제인 것이다.

역사적으로 볼 때 2세기의 교부 이레니우스(Irenaeus)가 이 구속사적 통찰에 근거하여 영지주의적 가현설을 반박한 것을 시발로 하여, 18세기에 남부 독일의 경진파(Bengel 중심) 사이에서 새롭게 부각되었고<sup>2)</sup> 19세기 중

\* 신학대학원 '87년 졸업

1) 이 말은 '구속사'(redemptive history), '구원사'(salvation history), 또는 잘 문화된 용어 그대로 'Heilsgeschichte' 등으로 쓰이고 있으나 이 글에서는 국내에서 보편적으로 사용되고 있는대로 '구속사'로 쓰기로 한다. 물론 '구속'과 '구원'은 엄연히 차이가 있는 말이나 구속사와 구원사라는 두 말이 전혀 차이가 없는 것은 아니다. 굳이 구분해 보자면, '구속사'가 그리스도를 중심으로 일어난 구속 사건들의 객관적, 계시적 면을 강조하는 반면 '구원사'는 그 구속 사건이 사람의 구원을 이루는 적용적 면에 강조를 둔다. 본질적으로 둘은 분리될 수 없으나 때로 그 구분은 대단히 중요하다고 본다. 쿨만은 결정적으로 '구원의 역사성'(Heil als Geschichte)을 강조한 점에서 특징적이다.

2) Heilsgeschichte라는 명칭은 이들에게서 기원했다.

업에 Erlangen 학파로 불리우는 독일 신학자들 속에서 (J.C.K. von Hofmann 중심) 헤겔의 역사관의 영향을 입고 교의학적 역사 통찰로서 크게 강조되어졌다. 20세기에 와서는 오스카 쿨만(Oscar Cullmann)에게서 신약성경 주석에 근거하여 성경 해석학적 방법으로 이 구속사적 방법을 사용하게 됨으로써 (물론 쿨만 자신은 이것을 한 방법으로 보기를 원치 않고 신약 해석의 불가피한 기초 곧 “신약성경적 사고 전체의 기초”<sup>3)</sup>로 보고 싶어 한다.) 이 방법의 시각의 지평을 매우 확장시킨 것은 사실이지만, 다른 한편 구속사 자체에 대한 전통적 개념을 많이 바꾸어 놓게 됨으로써 우리로 하여금 이 용어의 사용에 대해서 새롭게 주의를 환기해야 할 형편에 있게 한 것도 사실이다.

한국교회 안에서 이 구속사에 대한 관심이 설교나 사상의 면에서 전례없이 증대되고 있음을 감지한다. 필자가 보기에 이는 한국교회 안에서 오랫동안 일변도로 강조되어 오던 내세적 종말에 대한 관심이 이제는 현재와 미래에 대한 역사 조망에 있어서의 체계 잡힌 반성을 요구함으로써 오는 결과인 것으로 본다. 하나님의 나라에 대한 관심과 함께 이 구속사에 대한 관심은 어느 곳에서나 어렵지 않게 접할 수 있고 또 지적 청년들의 모임에서 인기 있는 토의 제목이 되고 있다.

또 한편에 있어서는 예정론이나 자유 의지에 대한 ‘구원’ 자체의 문제에 쏟아져 왔던 관심이 이제는 구원 ‘역사’에 대한 것으로 바뀌어져 가고 있음도 관찰 할 수 있다. 이런 형편에 쿨만의 구속사에 대해 연구하려는 것은 이 구속사에 대한 우리의 관심이 조심스럽게 검토되어야 할 부분을 많이 포함하고 있음과 더불어서, 보다 확고한 기반 위에서 더욱 강조되어야 할 면이 많음을 밝히고자 함에서이다. 바로 이 점이 본 논문에서 기대하는 효과이다.

이 논문의 목적은 쿨만이 지적하듯이 ‘초기 그리스도인의 신약성경 선포의 핵심에 있는 것도 구속사’<sup>4)</sup>라고 말하는 대로 구속사 이해의 관점이 어떻게 그의 신약성경 해석을, 특별히 기독교론 해석을 지배하고 있는지 비평적으로 살펴 보고자 하는 것이다. 이를 위해서 우리가 대답해야 할 물음들은 쿨만이 이해하는 구속사란 무엇인가? 이 구속사적 관점이 성경해석에 어떻게 사용될 것인가? 그리고 그의 기독교론에서 이 해석방법은 어떻게 적용되어 있는가? 이런 물음들에 대하여 쿨만의 견해를 제시하고 그 각각의 부분에 필요한 비평을 제시할 것이며 마지막 결론에서 이들을 종합적으로 요약 제시할 것이다. 쿨만의 기독교론을 다루는 부분에서는 이와 관련된 리더보스(H.

3) O. Cullmann, *Salvation in History* (London: SCM Press LTD, 1967) p. 127.

이 책은 이하에서 ‘Salvation’으로 표기한다.

4) O. Cullmann, *Christ and Time* (Philadelphia: Westminster Press, 1950) p. 29.

이 책은 이하에서 ‘Time’으로 표기한다.

Ridderbos)의 견해도 제시하고 비평할 것이다.

이상의 물음들에 답함으로써 우리는 구속사적 방법을 성경해석에 적용하고자 할 때 피해야 할 위험은 어떤 것이며 또 강조해야 할 점은 어떤 것인지를 알 수 있게 될 것이다.

이 글은 크게 두 부분으로 나누인다. 쿨만의 구속사 이해의 부분과 그의 기독교론 해석에 나타난 실제의 부분이다. 뒷 부분에서 쿨만이 증시하는 빌 2:6 이하의 본문에 대한 주석적 비평을 제시하겠지만 그럼에도 불구하고 글 전체가 개괄적인 성격을 크게 벗어나지 못하는 줄 안다. 쿨만의 철저하고도 해박한 성경의 주석적 인용과 또 신약시대 문헌 인용들을 따라 잡는 것은 쉬운 일이 아니다. 이 논문에서는 그의 결론에 대하여 비평하는 정도에서 크게 벗어나지 못하겠지만, 그러나 그것이 결정적 실수를 포함하고 있을 때에는 결코 가엽게 볼 수 없다. 앞으로 계속되는 연구에서 그의 본문 사용 하나 하나에 대해서 더 파고 들어야 하겠다.

## II. 구속사의 개념 정의와 구속사적 해석방법

### A. 기원과 특성

#### 1. 기원

##### a. 쿨만의 동기

쿨만이 제기하고 있는 가장 근본적인 질문은 신약 선포의 본질, 나아가서 기독교의 본질이 무엇인가? 하는 물음이다.<sup>1)</sup> 그는 본질규정에서부터 시작하고 있다. 그 본질로 나타나는 것이 현대인의 눈에 적합해 보이느냐 이상하고 받아 들일 수 없는 것으로 보이느냐를 떠나서 본질 그 자체를 찾아내고자 하는 것이다. 쿨만은 이 하나의 핵심 곧 중심점으로부터 다양한 신약 선포의 내용들을 하나로 묶어 볼 수 있겠다고 희망한다. 그래서 쿨만의 출발점이 되는 근본 동기는, 안으로 신약의 다양한 선포들에 공통적 기초가 될 핵심체가 무엇인가? 밖으로는 철학이나 다른 종교체계들과 공통되지 않는 성경의 특이성이 무엇인가? 이러한 물음에 답하려는 것으로, 쿨만은 이에 대한 하나의 대답으로서 성경의 시간과 역사관을 든다. 성경의 특수한 시간관이 성경 안의 지극히 모순적으로 보이는 사상들을 하나로 묶어 주며, 또 이 관점을 갖지 못한 사람과의 사이에는 넘지 못할 구별이 있게 하지만, 이 관점 안에서 보면 세계 전체에 대한 하나의 통합적 시각을 주는 것이 된다.

이렇게 처음부터 쿨만은 하나의 종합적 동기에 의해 인도되고 있음을 본

1) *Time*, p. 11.

*Salvation*, p. 19.

다. 앞으로 보게 되겠지만, 그는 종말의 미래성과 현재성에 대해서, 예수와 바울 문제(역사적 예수와 케류그마적 예수 논쟁)에 대해서, 신약과 구약 관계에 대해서, 성경 역사와 일반 역사에 대해서, 영원과 시간에 대해서, 객관과 주관에 대해서, 전체와 개인에 대해서 각각 구분적으로 보지 않고 하나의 종합을 제시하려 한다. 이 모두를 통합시켜 주는 내적 본질로서 성경의 특이한 시간관을 부각시킨다. 이에 근거해서 보면 모든 양분된 듯이 보이는 것들이 다 하나로 통합될 수 있는데 반해, 이 관점 위에 서지 않으면 모든 것들이 서로 간에 해결할 수 없는 모순을 일으키고 만다.

그런데 이런 통합적 조망점을 잡는 것은 쉬운 일이 아닌데 믿음이 있어야만 하고, 자기의 주관적 태도나 철학적 전제를 버려야만 한다.<sup>2)</sup> 성경 바깥으로부터 성경에 갖다 맞추려는 모든 기준을 버리지 않으면 안된다. 성경에 대한 이 같은 태도에서 우리는 쿨만이 '하나님의 절대적 계시 말씀'을 신봉하는 신정통주의 신학자들과 보조를 같이함을 볼 수 있다.

#### b. 쿨만의 신학적 배경

쿨만은 그의 책「Salvation in History」<sup>3)</sup>의 첫 장에서 '현대 신약학에서의 구속사와 종말론에 대한 태도'라는 제목 아래 세 가지 문제를 다루고 있다.<sup>4)</sup> 첫째, 현대적 및 미래적 종말, 둘째, 종말론과 구속사의 분리, 셋째, "역사로서의 계시"이다. 이 세 문제는 쿨만의 구속사신학의 배경과 그 위치를 대표해 주는 항목들이다.

첫번째 문제에 있어서는 A. Schweitzer의 '철저 종말론'과 C.H. Dodd의 '실현된 종말론'의 두 입장 사이에서 쿨만 자신의 제 3의 입장을 밝히고자 한다. 그의 결론은 이것이다. "초기 기독교 종말론은 A. 슈바이처나 스위스의 그의 제자들이 주장하듯 그저 미래에 대한 기다림인 것도 아니고, 더더군다나 현재에 대한 믿음인 것도 아닌데, 후자의 경우는 C.H. Dodd의 표현대로 이미 성취된, '실현된 종말론'의 입장이다. 오히려 그것은 두 가지 모두이다."<sup>5)</sup> 미래와 현재의 관계에 대해서는 보다 자세하게, '성취의 시간이 아직 완성되지 않은(unfinished) 지금 이미 도입되어 있다. (now inserted)<sup>6)</sup>'라고 표현한다.

이런 주장의 배경으로서 쿨만은 대전 동안에 스위스에서 있었던 한 논쟁

2) *Time*, p. 11.

3) 독일어판으로 *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, 1965년에 출판되었다.

4) *Salvation*, pp. 28 ff.

5) O. Cullmann, *The State in the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956) p. 87. 이하에서 'State'로 표기한다.

6) O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1963) p. 46. 이하에서 'Christology'로 표기한다.

을 소개한다.<sup>7)</sup> 슈바이처 학파의 M. Werner와 Fritz Buri에 대항하여 공동 전선을 폈던 W. Michaelis와 W.G. Kümmel, O. Cullmann의 입장으로서, 종말에 시간적 성격을 확고하게 가한 면에서, 또 현재나 장래의 양자택일을 넘어 동시에 현재이면서 장래적인 하나님 나라의 성격을 밝힌 면에서 그 특성을 보인다.<sup>8)</sup> 이 논쟁에서 쿨만 자신이 공헌한 바는 "현재와 미래의 병립을 예수 자신에게로 소급시키고 여기서부터 '이미'와 '아직'의 긴장"을 파악해 낸 데 있다"고 소개한다.<sup>10)</sup> 이 논쟁의 결과로 나온 것이 1946년의 「*Christ and Time*」 독일어 초판이다.

두번째, '종말론과 구속사의 분리'에서 다루는 문제는 주로 볼트만학파에 대항하여 "예수의 종말론이 본질적으로 실존론적 해석에 의해 그것의 시간성이 벗겨질 수 있겠는지"<sup>11)</sup>의 문제이다. 이때 초시간적인 예수의 종말론의 본질이 바울과 요한에게서는 시간적 종말이라는 신화론적 껍질을 깨고 합법적으로 잘 파악되었다고 본다. 그러나 누가복음과 사도행전의 저자에게서 초기 카톨릭주의(Early Catholicism)의 영향 아래 시간성을 도입하여 불법적 구속사적 해결책을 제시하게 되었다고 본다. 볼트만처럼 구속사가 예수의 종말론과 상관없는 불법적인 것으로 볼 때 종말론과 구속사는 엄격하게 분리되고 만다. 이런 점에 반발하여 쿨만은 "슈바이처와 볼트만 두 학파가 완전히 다른 전제에서 시작하지만 구속사를 부인하는 부정적 판단에서는 합치한다"<sup>12)</sup>고 불평한다. 슈바이처는 예수께서 임박한 종말에 대한 철저한 환상적 기대를 가졌기 때문에 구속사적 시간 연장을 생각할 수조차 없었다는 것이고, 볼트만은 예수의 종말론을 '순간 순간의 종말'로 실존주의화해 버림으로써,<sup>13)</sup> 구속사와 같은 것을 초기 카톨릭주의의 불법적 해결이라고 보는 것이다.

이에 대해서 쿨만은 구속사의 의식이 예수 자신에게까지 소급함을 거듭 강조함으로써, 종말론과 구속사를 분리시키지 않고 같은 기원에서 나온 것임을 강조한다. 그래서 기독교의 핵심적 칭호들 (Ebed Yahweh, 인자, 하나님의 아들 등)이 예수 자신의 구속사적 자의식을 확실히 반영한다고 주장

7) *Salvation*, p. 37.

8) 쿨만 등이 제시하는 양자택일은 '현재나 장래'에 있지 않고 '시간성이나 장소성'에 있다.

9) 이 긴장을 쿨만은 연대기적 긴장(chronological tension, State, p. 4)이라 부르기도 하는데, 쿨만의 신학은 이 긴장 위에 놓여 있다. 신학뿐만 아니라 윤리나 국가권력 문제도 이미와 아직의 이 긴장 위에 근거하여 해석한다.

10) *Salvation*, p. 38.

11) *ibid.*, p. 40.

12) *ibid.*, pp. 28, 29.

13) G. C. Berkouwer, *A Half Century of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1977) p. 198.

하며, 또 이것이 '본질적이며 동시에 시초부터 새언약의 특성'<sup>14)</sup>임을 주장하고 있다.

세번째의 문제 "역사로서의 계시"는 역사 속에 계시와 구원을 찾아볼 수 있는가 하는 해석학적 문제를 포함한다. 볼트만은 '역사적 예수가 오셨다'는 사실을 "단순사실자체" (das bloße Dass)로 보고, 역사적 예수 자체에 실존적 결단을 불러 일으키는 신앙적 구원이 포함되지는 않는다는 입장을 가진다. 역사적 예수와 신앙의 그리스도 사이에 연속성을 두지 않는 것이다. 이에 반해 쿨만은 구원의 역사성을 강조한다. '나를 위한' 사건이 됨으로써만 구원의 사건인 것이 아니라, 구속사적 사건들을 객관적으로도 이미 구원의 사건이라 보고 있다. 그래서 쿨만은 볼트만학파가 하이데거의 영향 아래에서 역사를 점으로 파악하려는 것이나, E. Fuchs와 같이 '그리스도는 역사의 끝'(Christus, das Ende der Geschichte)이라고 파악하는 것에 대항하면서, "나의 일차적 관심은 가급적 인격적 요소가 제외되고서도 신약 성경을 듣고 읽고 연구할 수 있다고 강조하는 것이다... 그 까닭은 이 신앙이 사건을 믿는 믿음으로 우리에게 전달되기 때문이다."<sup>15)</sup>라고 자기 입장을 밝힌다. 다시 말하자면 객관적, 역사적 사건이 곧 구원의 사건, 자기를 개입시킬 수 있는 주관적 사건이 될 수 있음을 말하는 것이다. 그러나 앞의 것이 전제되지 않고서는 뒤의 것이 불가능하다.

## 2. 특성

### a. 시간관과 역사 이해

구속사의 특성은 시간관에서 두드러진다. 쿨만은 그의 시간관 때문에 지중심적 세계관을 현대에까지도 강요하려 든다는 비판을 받기도 하지만,<sup>16)</sup> 그러나 쿨만은 자신의 목표가 '시간이나 역사에 대한 초기 기독교 개념을 취급하는 것이 아니라'<sup>17)</sup>고 거듭 강조한다. 초기 그리스도인들이 자신들이 속해 있는 역사를 그리스도의 부활사건과 관련하여 이미와 아직의 긴장으로 이해했다는 사실이 쿨만에게는 중요하다. 이런 이해의 배후에는 윤회적이지 아닌 직선적, 선상적 시간관이 놓여 있다. "신약에서의 엄격하게 곧은 선상적 시간 개념은 회람식 원형적 시간 개념이나, 구원을 '저너머'에 두는 모든 형이상학과 구별되어야만 한다."<sup>18)</sup> 성경은 상승하는 선으로 시간을 그리는데 반해 헬레니즘은 원으로 그린다. 이에 따라 구원도 성경은 시간성을

14) *State*, p. 87.

15) *Salvation*, p. 71.

16) J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought* (London: SCM Press, 1981) p. 328.

17) *Salvation*, p. 44.

18) *Time*, p. 32.

말하나 헬레니즘은 공간성을 말한다. 영원도 성경에서는 끝없는 시간 즉, 시간의 연장을 말하나 헬레니즘은 시간의 단절, 무시간 상태를 말한다. 이 같은 이해의 차이는 기독교 초기부터 대립을 일으켜 왔는데, 영지주의적 가현설은 기독교를 헬레니즘화하려는 대규모의 첫 시도로서, 이레니우스가 구속사의 시간선을 근거로 이를 막아내었다.

유대교와 기독교의 시간관에 있어서는, 양자가 모두 시간을 선상적으로 이해한 점에서는 공통되나, 기독교는 그리스도를 중심점(mid-point)으로 하는 새로운 시간구분을 만들었다. 그래서 "그리스도 이후에 만들어진 것은 '하나의 새로운 시간'이 아니라, 시간의 새로운 구분이다."<sup>19)</sup>

쿨만은 성경적 시간관을 제시하기 위하여 신약의 두 용어에 중심한다. *καυπος*는 고정된 내용을 담은 한정적 시점을 나타내고, *αιων*은 연장시간을 나타낸다. 특히 *αιων*은 얼마라고 셀 수도 밝힐 수도 없는 연장시간을 가리키기도 하는데 이 경우를 '영원'이라 한다. 쿨만은 이 영원 시간을 플라톤식으로 시간과는 질적으로 다른 무시간 상태로 이해하는 것과 구분해서 '끝없는 시간'으로 이해한다. 하나님의 속성으로서의 영원성도 동일한 관점 아래에서 취급한다. "영원이란, 하나님의 속성으로서만 가능한 것으로, 시간이다."<sup>20)</sup> 그는 무시간적 하나님이 아니라 자기의 시간 안에서 일하는 하나님이요, 그래서 "시간은 하나님의 영원과 대립하지 않는다."<sup>21)</sup>

다른 중요한 점에서도 그런 것처럼 여기서도 쿨만이 '하나님은 영원하다'고 말할 때 그 의미는 '하나님은 그의 구속사 시간 안에서 영원하다' 또는 '하나님의 영원성은 그리스도의 시간 안의 성육신과 일치한다'는 의미인 것으로 보인다.

### b. 방법적 특성

19세기에 폰 호프만 등이 헤겔의 사관을 구속사에 투사함으로써 잘못 나갔던 실수를 경계하면서 쿨만은 자신의 출발이 성경의 주석에 근거한 것임을 자랑으로 삼는다. 그는 사람들이 이를 구분해 주기를 요구한다. "즉 내가 신약의 구속사를 주석적으로 취급하는 것을 지난 세기의 구속사학파의 교의학과 결부 시키는 것은 아주 잘못된 것이라는 점이다."<sup>22)</sup>

쿨만은 한번 그가 바르트에게 받은 영향에 대해 언급하면서 "나는 그의 그리스도중심적 구도를 신약해석 방법에서, 그것도 주석적 방법으로 수행하고 있는 것이다."<sup>23)</sup>라고 밝혔다.

이렇게 쿨만이 주석적 방법에 의지하려고 하는 것은 좋은 출발이다. 주석

19) *ibid.*, p. 92.

20) *ibid.*, p. 62.

21) *ibid.*, p. 51.

22) *Salvation*, p. 77.

23) *Time*, p. 13.

가 자신의 철학적, 주관적 전제를 버리고 신앙 외에는 다른 어떤 규범도 성경 밖으로부터 성경에 적용시켜서는 안될 것이라고 못박는다. 이런 점에서 바르트나 브룬너 등과 함께 '하나님의 절대적 계시'를 출발점으로 삼고 있지만 그렇다고 그가 성경기록 자체를 하나님의 말씀으로 보는 것은 아니다. 이 때문에 그는 쉽게 성경의 오류를 인정하고,<sup>24)</sup> 또 탄생설화와 같은 후기 고백이 첨가되었다고 주장하기도 하며,<sup>25)</sup> 또 양식비평을 인정하면서, 성경 속에 뒤섞여 함께 구속사적 해석의 대상이 되고 있는 신화적 부분과 역사적 부분을 양식비평을 통해 구분해 내어야 할 것이라고 말한다.<sup>26)</sup>

이렇게 쿨만이 좋은 출발점을 택하였으면서도 계시에 대한 철저한 믿음에 끝까지 의존하지 않고 사건계시와 기록을 분리함으로써, 하나님의 말씀과 성경을 동일한 것으로 보지 않는 좀 다른 결론에 이르고 있음을 볼 수 있다.

### B. 쿨만의 구속사에 대한 정의

우리는 먼저 쿨만이 구속사에 대해 이야기할 때 늘 강조하는 몇가지 요소들을 살펴 본 나중에 종합적으로 쿨만이 이해하는 구속사에 대한 정의를 만들어 보겠다.

#### 1. 역사성

첫째로, 'Heilsgeschichte'라는 용어 자체에 대해서.

쿨만은 이 말이 성경에 나오는 말이 아님을 전제하고, 그 때문에 성경에 생소한 개념을 도입하려 한다는 비판에 답하기 위해 성경에 나타나는 말로써 *οἰκονομία*를 대치할 수 있겠다고 말한다. '구원의 경륜'이라 할 수 있는 *οἰκονομία* 개념에서 구속사의 성경적 근거를 찾을 수 있다는 것이다.<sup>27)</sup>

그럼에도 불구하고 이 성경적 개념은 쿨만이 의도하는 바의 구속사의 핵

24) 가령 행5:36, 37에 요세푸스에 근거해 볼 때 사도행전 기자의 연대기적 오류가 있다고 지적한다. (State, p. 13.)

25) *Christology*, p. 295.

26) 케류그마 속에는 역사적 사건과 전설, 신화, 허구적 요소가 대담하게 뒤섞여 해석의 대상이 된다고 보고 있다. (Salvation, p. 93) 부활이나 동정녀 탄생 등에 나타나는 신약사건의 모형은 역사학적으로 통제 가능한 것과 통제 불가능한 것의 결합에 있다고 한다. (ibid., p. 143.)

27) *Salvation*, p. 75. 일반적 용법으로는 계획, 관리, 가사 등의 의미.

구원의 신적 계획(롬11:25, 고전15:21), 감취었다 드러난 비밀의 경륜(엡3:9) 때를 따라 성취되어가는 경륜(엡1:10), 영지주의의 사변과 대조하여 믿음안에 있는 하나님의 경륜(딤후1:4), 사도의 직분과 관련하여 위임 받을 수 있는 것(고전9:17, 골1:25, 엡3:2) 등

심적 사상 곧, '이 계획이 특수한 시간적 사건과 결부된다는 사상'을 잘 포괄하지 못하므로 오히려 오해의 소지가 있더라도 구속사라는 말이 더 좋겠다고 말한다. 우리는 여기서 구속사 개념의 포기할 수 없는 강조점이 '역사'에 있음을 볼 수 있고 이 말이 포함할 수 있는 것으로서의 시간적, 사건적 성격에 있음을 볼 수 있다. 그러므로 구속사는 감추어진 하나님의 경륜보다도 드러난 하나님의 역사적 행동에 더 집중된다고 말할 수 있다. 이 때문에 쿨만은 배타적일만큼 그리스도에 집중하고 또 그리스도의 신성에 대해 말할 때도 "신적 구속사가 없이는 예수의 '신성'에 대해 말하는 것이 아무 의미 없다"<sup>28)</sup>고 말한다.

그래서 우리는 쿨만의 구속사를 일차적으로 '일련의 계시적 사건들의 역사'로 이해한다.

#### 2. 사건—행동성

둘째로, 역사적 사건들 속에 일어난 하나님의 구원행동을 다룬다는 데 대해서. 쿨만은 그의 구속사가 역사에 대한 통속적 의미에 맞지 않는다는 반박에 대해 변호한다. 그는 구속사와 일반역사가 상통하는 점을 유비에서 찾는다.<sup>30)</sup> 구속사가 일련의 사건들을 다루고 있는 점에서 일반적 의미의 역사와 유비된다. 나아가서 이 사건의 계열을 구성하는 본질적인 개별적 사건이 역사에 속한다는 점에서 더욱 상통한다.<sup>31)</sup>

이런 점을 볼 때 우리는 구속사의 관심이 자연 속에 일어나는 사건들에 쫓겨 있음을 알 수 있다. 여기에 좁은 의미의 '구속사'와 '보편사'의 구분은 없다. 하나님에게 역사는 하나가 있을 뿐이다. "구속사는 역사 옆에 나란히 있는 또 하나의 역사가 아니다."<sup>32)</sup> 그리고 바로 이 역사의 사건들은 하나님의 행동의 현장이다.<sup>33)</sup> 하나님은 그의 행동을 통해 역사 속에서 사건들으로써 자신을 계시하신다. 여기에 사변은 제외된다. 구속사가 관심 두는 것은 하나님의 본질 문제보다도 그의 행동적 기능이고 그것을 담고 있는 사건들이다.

이 사건들 중 예수 그리스도 사건은 가장 정점에 있고 또 다른 모든 사건들의 정향점이다. 이런 의미로 쿨만의 구속사는 하나님의 구원행동인 역사적 사건들에 집중하지만 그 중에서도 그리스도 사건을 중심한다.

28) *ibid.*, p. 76.

29) *Christology*, p. 306.

30) *Salvation*, p. 78.

31) 신화적 요소가 여기에 첨가되더라도 이 사실 자체는 변경시키지 못한다고 주를 달고 있다. (ibid., p. 78.)

32) *ibid.*, p. 153.

33) 이런 하나님의 행동은 역사의 연속성과 사이에 큰 갭을 만든다. 역사속에서 하나님은 '임의적 방식'으로(ibid., p.154.) 또 '신적 선택'에 따라 (ibid., p. 156.) 일하신다.

## 3. 진전성

셋째로, 구속사는 진전적인 해석과정을 거친다는 데 대해서,

구속사가 하나님의 행동임이 분명한 일련의 사건들에 관심두더라도, 그 계시적 사건들은 동시에 케류그마적 해석의 대상이 되며 그 해석은 수정을 받기도 하면서 발전해 간다. “구속사는 신앙적으로 구원의 사건으로 인정된 사건들을 단순히 첨가함으로써 생기는 것은 아니다. 그 대신에 그 때마다 과거의 구원의 사건에 대한 해석을 새로운 사건에 비추어 수정하려고 시도 하는 것이다.”<sup>34)</sup>

또 쿨만은 신약의 계시를 역사적 사실과 해석의 상호관계에서 파악한다.<sup>35)</sup> 이렇게 보면 계시는 사건 자체와 해석의 통합물이다. 그리고 케류그마적 해석은 계시사건에 종속한다. “구원의 사신(使信)을 구원의 사건에다 포함시키는 것이 신약을 위해서는 아주 본질적이다.”<sup>36)</sup>

이를 위해 쿨만은 신약 사도들의 신앙의 특수한 위치를 세 가지로 제시한다.<sup>37)</sup> 첫째, 신적 사건과 그 구원의 의미를 믿는 신앙, 둘째, 신적 사건에 대하여 그들 이전에 남들이 전해준 것을 믿는 신앙, 셋째, 양자의 연합 및 그 자신들이 이 연합에서 해야 할 역할을 믿는 신앙이다. 이는 구약 예언자들의 역할에 있어서도 마찬가지이다.<sup>38)</sup>

그래서 예언자들이나 사도들에게 ‘계시자가 된다는 의식’은 매우 중요한 것이다. 과거의 케류그마와 새로 생긴 사건을 앞에 놓고 그들은 이 ‘계시자의 의식’에 서서 새로운 진전된 케류그마를 만든다. 이 결과로 “새로운 사건과 관련해서 구속사적 케류그마가 계속적으로 발전한다.”<sup>39)</sup>는 사상을 쿨만은 성경 계시의 일반특징으로 제시하고 있다. 구속사의 진전성은 단적으로 말해서 “사건들로 말미암아 야기된 전통적 케류그마의 수정”<sup>40)</sup>이다.

이렇게 사건과 말씀을 양분된 도식으로 제시한다면 우리는 계시의 두 원천을 가진다는 말인가? 하나는 하나님 편에서 하나는 인간 편에서? 그리고 그 중 우열이 있어서 어느 것을 선별해야만 하는가? 실제로 쿨만은 그렇게 말하는 것 같다. “하나님 자신의 마음에서는 말씀과 사건이 불가분리적이다. … 그렇지만 인간적인 관점에서 본다면 우리가 사건의 우위성을 인정하지 않으면 안된다.”<sup>41)</sup> 이렇게 인간적 관점을 고집한다면 언제나 말씀은 사

건에 종속되고, 두 가지를 동시에 ‘하나님의 말씀’이라 부르기도 어렵게 된다. 뿐만아니라 늘 사건이 앞서 온다고 말한다면 순수한 의미에서 예언이 설 자리가 없다. 예언자들은 사건들을 설명했을 뿐만 아니라 하나님이 말씀하신 것을 받아 예언했고, 스스로 그 예언을 연구해야 했다.<sup>42)</sup>

## 4. 전포괄성

넷째로, 이 케류그마적 해석이 창조에서 종말까지의 전역사에 대한 통괄을 제공한다는데 대해서,

“새로운 사건에 비추어서, 또 이것을 구속사적 전승과 연상시켜서 보면, 시간선이 앞으로는 종말론으로 연장되고, 뒤로는 창조와 원역사에게까지 연장될 수 있다. … 구속사관의 특징을 묘사하는데 있어서 우리는 이렇게 두 방향으로 넓힐 필요성으로 되돌아오게 될 것이다.”<sup>43)</sup> 그리스도 사건은 이 시간선의 중심점으로서 전구속사의 결정적 정향(定向)이 된다. 이 구속사의 흐름은 그리스도에 이르기까지 점차 좁혀지나 그리스도로부터는 점차 넓어진다. 이런 시간선의 운동 속에서 모든 구속사적 시점들은 제각기 창조에서 종말로 이르는 역사 전체에 대한 통시적 관점을 제공해 줄 수 있어야 한다. 구속사적 해석의 과정은 그 어느 단면에서든지 현재의 사건을 시간선의 한 지점에 위치시키고 거기로부터 앞과 뒤로 전역사에 대한 통괄을 제공하는 것이라 보고 있다. 이 때문에 쿨만은 예언과 성취라는 도식을 배척한다. ‘그 예언의 성취는 이것이다’라는 식으로 단순화시키는 것은 하나만 보고 그 이상은 보지 못하는 결과를 낳는다. 곧 전역사 속에서의 그 성취의 의미를 파악하지 못하게 된다는 것이다. 그래서 쿨만은 폰 호프만과 폰 라드를 인용하여 “어떤 특수한 성취는 매우 자주 장차 올 더 큰 어떤 것의 약속”<sup>44)</sup>이라는 사상을 강조하고 있다.

이렇게 구속사는 그 시간선의 어느 단면에서나 현재적 사건이 창조와 종말에 이르는 전역사를 포괄하는 해석적 관점이 되고 있다.

이상으로 우리는 쿨만이 구속사를 이야기할 때 늘 강조하는 몇 가지 요소들을 따로 살펴 보았다. 쿨만 자신이 구속사를 단적으로 정의하려 하지 않지만, 이상에서 본대로 그의 핵심적 주장들을 종합해서 쿨만의 구속사에 대한 정의를 만들어 본다.

구속사란, 그리스도 사건을 중심으로 역사적 사건들의 형태로써 역사 속에 일어난 하나님의 구원행동이, 진전적인 재해석 과정을 통하여, 창조로부터 종말에 이르는 역사 전체의 통괄을 제공하는 일련의 케류그마적 계시 사

34) *ibid.*, p. 88.35) *ibid.*, p. 98.36) *ibid.*, p. 89.37) *ibid.*, p. 119.38) *ibid.*, p. 90.39) *ibid.*, p. 106.40) *ibid.*, p. 125.41) *ibid.*, p. 97.

42) 뱌전1: 10, 11.

43) *Salvation*, p. 90.44) *ibid.*, p. 124.

전들의 역사를 가리킨다.

이 정의에는 그리스도 사건이 중심된다는 것과, 구속사와 보편사의 구별이 없이 하나의 역사만을 염두에 둔다는 것과, 사건과 말씀을 구분하고 있다는 것과, 그리고 하나님께의 계시 사건들의 역사로서의 구속사와 케류그마적 해석의 역사로서의 구속사를 다 포괄한다는 것이 내포되어 있다.

### C. 해석방법으로서의 구속사

#### 1. 사건과 기록의 분리

앞서 한번 인용했지만, “구속사는 신앙적으로 구원의 사건으로 인정된 사건들을 단순히 첨가함으로써 생기는 것은 아니다. 그 대신에 그 때마다 과거의 구원의 사건에 대한 해석을 새로운 사건에 비추어 수정하려고 시도하는 것이다.”<sup>45)</sup> 이 표현은 쿨만의 구속사적 해석방법을 기본적으로 제시해주는 말이다. 그는 고전 10:11에 근거하여 ‘쓰여진’ 것과 ‘일어난’ 것이 분명히 구별된다고 말하고, “이것은 성경 자체가 우리로 하여금 사건이 서로 상응하고 더 발전시키는 방식으로 신적인 계획을 파악하도록 초대하기를 바란다”<sup>46)</sup>라고 결론 짓는다. 문맥 속에서 보면 쿨만은 마르시온적 위험에 반대하여 신약이 구약을 받아 들였다는 사실을 강조하고 있는 것이지만, 그러나 쿨만은 이 사실에 머물지 않고, 성경 자체가 수정이나 진보적 완성을 해석의 원칙으로 제시하고 있다는 것과, 또 쓰여진 성경과 일어난 사건 사이에 구별을 앞세우고 있다고 일반화하고 있다.

예언자와 사도들은 계시자 의식에 근거해서 새로 일어난 사건을, 기록으로 받은 전승과 관련하여 새로운 케류그마를 만든다. 이렇게 만들어진 케류그마는 그것을 받은 사람으로 하여금 그 케류그마의 대상 곧, 사건 자체에 인도해야만 한다. 여기서 ‘사건이나 케류그마나’ 사이의 양자택일은 있을 수 없게 된다. 이를 기초로 쿨만은 하나의 순환논리를 만들고 있다. “우리는 오직 해석을 통해서만 역사적 사건에 이를 수 있다. 그러나 동일한 징표에 의하여 역사적 사건이 우리를 케류그마적 해석으로 인도해야 한다.”<sup>47)</sup> 이 과정을 설명하자면 우리는 먼저 케류그마적 해석의 도움을 받아서, 쿨만이 ‘알몸뚱이 사건’ (naked event)<sup>48)</sup>이라 부르는 것으로 돌아간다. 다시 이 알몸뚱이 사건에 접한 감동을 가지고 성경 증언으로 돌아온다. 더군다나 ‘학문적 방법들’을 가진 우리는 성경 증언들에 비해 과거사건을 현재화하기에는 더 유리한 위치에 있다. 그래서 양식비평과 같은 학문적 방법들을 잘 활용

45) *ibid.*, p. 88.

46) *ibid.*, p. 86.

47) *ibid.*, p. 96.

48) *ibid.*, p. 96.

해야만 한다는 것이다.

사건을 기록보다 우위에 두고, 기록에서 눈을 떼야만 사건을 볼 수 있겠다는 전제가 돌아가는 결론은, 실상 쿨만이 무척 반대하고 있는 볼트만의 입장과 그렇게 멀지는 않다. 먼저 알몸뚱이 사건으로 돌아 가라는 것이 볼트만이 말하는 ‘단순사실자체’와 크게 다를 것이 무엇인가? 기록대로의 사건임을 믿지 않고, 사건에서부터 기록의 진위를 판정하려 한다면, 성경의 기록을 인간적 산물이요 또 학문적 방법의 대상으로 내어줄 수 밖에 없는 것이다. 볼트만이 비신화화 작업을 통해 낡은 우주관의 껍질을 벗기고 실존적 결단을 불러 일으키는 사건자체에로 돌아가려 하는 것이나, 쿨만이 그 작업의 위험성을 잘 지적하면서도 사건자체에서부터 기록을 보아야 한다고 주장하는 것이나, 그 방법적인 면에 서로 차이가 있지만 그러나 사건자체에 환상적 신빙성을 두고 기록의 신빙성을 축소시키는 점에서는 서로가 공통적이다.

또 고전 10:11에 대해서도, 쓰여진 것에 읽매이는 폭좁은 랍비식 해석보다는 사건 속에 동반된 하나님의 계획을 근거에까지 통찰한 신약저자들이 더 뛰어난 해석가들이라고 말하지만,<sup>49)</sup> 이런 주장이 기록의 신빙성을 감해도 될 변명이 될 수는 없다. 사도 바울이 여기서 사건으로부터 기록을 읽었음을 암시해 주는 것이 아니라, 오히려 기록된대로 그것이 ‘일어난’ 일임을 믿었기 때문에 그 일에 호소할 수 있었다.<sup>50)</sup> 바울은 여기서 기록된 것을 일어난 사건과 구분해서, 또 사건의 근거에 먼저 도달한 후에 기록을 보아야 한다는 지침을 세우고 있지 않다.

신약의 구속사적 해석의 경우에 있어서는, 구약에서와 같이 잘 정리된 연대기적 기록이 없이 단편들만이 여러 책에 흩어져 있기 때문에, 이 단편들에 신학적 연결을 주기 위해 구속사적 해석은 불가피한 것으로 쿨만은 보고 있다.

신약에서는 특히 그리스도 사건이 모든 사건들의 규정적 사건이 되고 있어서, 이에 근거해서 과거의 사건들이나 인물들의 의미를 읽어야 한다. 그래서 쿨만은 “구약과의 한 가지 특수한 관계만을 늘어 놓는다 하더라도 그것은 비록 한 가지 측면만 특수하게 강조하기는 했어도 구속사의 빛에 비추어 이루어진 것이다”<sup>51)</sup>라고 신약의 구속사적 해석의 한 지침을 밝힌다. 이 때문에 아브라함이나 아담에 대한 단편적 언급만이 나오더라도 그것은 하나의 신앙적 모범이기를 넘어 그리스도에 이르는 전구속사적 맥락을 형성한다고 보는 것이다.

49) *ibid.*, p. 134.

50) 참고, S. Greijdanus, *Sola Scriptura* (Toronto: Wedge Publishing foundation, 1970) p. 114.

51) *Salvation*, p. 129.

다음 장에서의 논의와 관련하여 우리가 주목하고자 하는 것은, 빌2:6이 하도 이 동일한 맥락에서 해석해야 한다고 제시하는 점이다.<sup>52)</sup> 여기에는 아담에 대한 단편적 암시만이 나오지만 사도 바울이 여기서 시도했던 것 곧, 아담으로부터 그리스도, 다시 그리스도에서 마지막 아담에 이르는 구속사 흐름의 수정된 방향을 잡으려 하는 점을 간파해야 한다는 것이다. 이 때문에 쿨만은 이 본문 속에서 '하늘의 사람'으로서의 그리스도의 선재로부터 '중'으로서의 지상사역, '주'로서의 현존적 사역에 이르는 전구속사적 그림을 그린다.

쿨만은 또 유형론적 해석과 구속사적 방법 사이에도 비교를 하는데, "유형론은 두 인물이나 현상 사이에 있는 병행 대조만을 확정한다."<sup>53)</sup> 유형론이 특히 유비와 반복에 관심 두지만, 이에 더하여 고양과 완성의 관심이 더 지배적이 될수록 유형론도 보다 더 구속사에 가깝게 접근한다고 관찰한다. 그리고 구속사와 유형론과 알레고리 사이의 한계는 희미한 것일 뿐이므로 모두 구속사 쪽으로 가까이 갈수록 바람직하겠지만 알레고리 쪽으로 가면 위험한데, 성경주의적, 랍비적인 형식적 성경해석 원리는 알레고리를 낳을 수 밖에 없으며 이런 저급한 해석을 피하자면 고전10:11이 보여주듯 기록 너머에 있는 사건자체에서 하나님의 계획을 통찰해 내어야 한다는 주장이다.

그러나 기록 말씀을 신뢰하지 않고도 사건에 정확하게 도달할 수 있는 것인가? 하나님께서 우리에게 필요한만큼 정확하게 알도록 말씀을 주신 것이 아니라면, 사건을 언급하기 위하여 간단한 몇 마디 만으로도 충분하였을 것이다. 하나님이 행동하심만 인정하고 '하나님이 말씀하심'을 무시할 때, 기록 말씀에 대해서는 너무 쉽게 성경 위의, 성경 밖의 권위에 문을 여는 결과를 낳고 말 것이다.

## 2. 주도적 원칙

이상과 같은 구속사적 해석의 주요 원칙이 되는 두 가지는 대표원칙과 하나님의 자기전달의 원칙이다.<sup>54)</sup> 이 원칙하에서 구속사의 핵심이 잘 드러난다. "모든 기독교론은 구속사요 모든 구속사는 기독교론이다."<sup>55)</sup> 이 그리스도 중심적 구속사의 핵심은 구원을 위해 그의 인격과 사역으로 만민의 대표가 되는 예수 그리스도, 그리고 하나님의 자기전달 그 이상도 그 이하도 아닌 예수 그리스도가 쿨만의 해석의 정점이요 표적이다. 그는 여러번 기독교의

52) *ibid.*, p. 130.

53) *ibid.*, p. 132.

54) 단순화된 예언 — 성취의 도식도 여기에 포함시킨다.

55) *Christology*, pp. 324-5.

56) *ibid.*, p. 326.

최초의 신조들 속에서 예의없이 그리스도 중심적 고백이 나타나는 것을 강조했다.

### a. 대표원칙

구속사적 재해석 과정에서 상수의 역할을 하는 것은 '이스라엘의 선택'이다. 그 지향하는 목표는 모든 인류의 구원이지만 이 목표를 염두에 두고 이 요소는 항상 재해석되어진다. 신약에서는 한 사람이 모든 인류를 위해 선택된다. 이렇게 구속사의 흐름은 하나님을 통해 다수를 대표하게 하는 축을 중심으로 흘러간다. 그 폭은 점점 좁혀져서 창조—인류—이스라엘—남은 자—한 사람 그리스도, 마침내 그리스도는 혼자로서 모든 인류를 대표한다. 그리스도 이후에는 대표가 점차 확대된다. 사도들—이방인을 포함하는 교회—인류—새 창조<sup>57)</sup> 그래서 쿨만은 우리가 이 양면을 다 보아야 할 것을 환기시킨다. 인류를 목표포함을 잇으면 분파주의에, 소수의 선택을 잇으면 혼합주의에 빠질 것이라 경고한다.<sup>58)</sup>

### b. 하나님의 자기전달 원칙

그리스도 중심적 원리는 이 그리스도가 하나님의 인류를 위한 자기 전달이라는 사상을 내포한다. 그리스도는 인간에 대한 하나님의 자기 전달인 한에서만 하나님의 칭호가 합당하다. 이 그리스도 안에 계시의 정점을 이루기 위해 창조로부터 시작하여 이후의 구속적 사건들을 통해 하나님은 자기를 전달해 오셨다. 그래서 쿨만에게 있어서 그리스도 안에 하나님의 자기 전달을 보지 못하는 것은 그리스도에 대하여 신적인 이름으로 말하는 모든 것을 의미없게 만드는 것이 된다.

## III. 기독교론의 구속사적 해석

### A. 쿨만의 기독교론 해석의 특징

#### 1. 해석학적 지배원리

우리는 앞에서 쿨만이 성경기록 자체의 재해석 과정을 그의 구속사적 해석방법의 기초로 삼고 있는 것과, 이의 결과로, 일어난 사건과 쓰여진 기록 사이에 구분을 전제하고 있는 점을 살펴 보았다. 특히 신약에 있어서 구속사적 단편들을 어떻게 전체 구속사 맥락에 일치시킬 것이냐는 문제에 대해 지침을 제시하고 있는 것도 보았다. 쿨만의 신약 기독교론 해석도 이에 따른다. 특히 빌2:5이하를 기독교론적으로 주석하는 면에서 잘 나타나는데 이점을 우리는 비판적으로 살펴 볼 것이다.

57) *Time*, p. 178., *Salvation*, p. 100., *Christology*, p. 325.,

O. Cullmann, 신약성서입문(강성위역, 서울:삼성미술 문화재단 출판부, 1979) pp. 195-6.

58) *Salvation*, p. 161.



전반적으로 쿨만은 구속사적 의식(메시아 의식 등 자신이 이 구속사 과정에서 차지하는 역할과 기능을 스스로 의식하는 것)이 예수 자신에게까지 소급함을 보여 주려하고, 또 교의학적으로 기독교론을 신론에 이어 삼위일체론의 제 이차적 위치에 두는 것이나, 하나님과의 본질 관계, 그리스도 자신 안에서의 신인 양성 관계<sup>1)</sup> 등이 헬레니즘의 사변적 영향에 의한 후대의 발전으로 보고 이를 철저히 배격하고 그 자신은 그리스도의 구속사적 흐름속에서의 인격과 사역이라는 성경적 기독교론 문제에 철저히 자신의 원칙으로 삼고 시작한다.

그리고 구속사의 정점을 형성하는 그리스도 사건에 집중함으로써, 철저히 그리스도 중심적 기독교론을 전개해 가고 있다. 초기 그리스도인들은 성부, 성자, 성령이라는 후기 고백에 나타나는 삼위일체적 구분을 알지 못하였고, 오히려 배타적으로 기독교론적 신앙고백 위에 서 있었던 점을 들어서<sup>2)</sup> 자신도 그 전통을 따르겠다고 밝힌다. 이 면에서 칼 바르트를 제외한 현대의 신학자들이 모두 실수를 범하고 있다고 말한다.<sup>3)</sup> 그래서 그의 대원칙은 “오직 기독교론만이 있을 뿐이고 그것이 중심이면 다른 것은 이로부터의 파생이다”<sup>4)</sup>는 것이다.

신약의 기독교론을 해석함에 있어서 일차적으로 쿨만은 신약을 구속사적 재해석의 문서로 보고 시작한다는 것, 그리고 그리스도의 구속사적 역할에 집중하여 그의 본질문제 대신 인격과 사역 문제에 집중한다는 것,<sup>5)</sup> 그리고 바르트와 같은 의미에서 그리스도 중심으로 기독교론을 다룬다는 것, 이런 점들이 쿨만의 기독교론의 해석학적 지배원리이다.

## 2. 방법적 특성—예수의 칭호 중심

쿨만은 또 좀 특이한 방법을 택하고 있다. 예수에게 둘러진 초대교회의 칭호들을 중심으로 한다. 10개의 주된 칭호들을 다루고 있는데 예수의 지상사역에 해당하는 것으로서 선지자, 고난받는 종, 대제사장, 그의 미래적 사역에 해당하는 것으로서 메시아, 인자, 그의 현존적 사역에 해당하는 것으로서 주, 구세주, 그리고 그의 선존재에 해당하는 것으로서 말씀, 하나님의 아들, 하나님이다.

그리고, 이 각각의 칭호들을 연구하는 방법도 먼저 유대교나 헬라철학 등

1) “기독교론은 ‘사건’의 교리이지 본질의 교리가 아니다.” (Christology, p. 9)

2) \*. Christology, p. 1.

3) \*. *ibid.*, p. 2.

4) *ibid.*, p. 2.

5) 이 때문에 그의 기독교론을 ‘기능적 기독교론’(functional christology)이라 부르코 ‘존재론적 기독교론’(ontological christology)과 대비시킨다.

G. C. Berkouwer, *A Half Century of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1977) p. 233.

에서의 배경을 살피고 다음으로 예수 자신의 사용, 초기 기독교의 사용 (성경기사들의 신학에 반영됨), 그리고 필요한 경우에는 교부 등에게서 후대의 사용 의미를 찾고 있다. 쿨만은 대체로 이 용어들의 의미를 구약성경에 비추어 이해하고자 한다. 그러나 ‘천상의 인간’과 같은 동양 사상이나, ‘로고스’와 같은 이교 신화의 영향도 인정하고 싶어한다.<sup>6)</sup>

쿨만은 특별히 ‘기독교론 문제’(Christological Problem)에 답하고자 한다. 그리스도의 본질 문제에 대한 후대 신학의 필요악적인<sup>7)</sup> 기독교론 문제는, ‘그리스도가 누구이며 무엇을 위하여 일하는 분인가?’하는 성경적 기독교론 문제에 답함으로써 제거될 수 있겠다고 본다. 이 일차적 기독교론 문제를 답하기 위해 예수의 칭호 중 그의 지상적 사역에 국한되는 것들(람비, 선생, 의사 등)은 중요하지 않은 것으로 보고 제외시킨다. 기독교론 문제를 위해 중요한 선별된 칭호들에 대해 ‘현상학적 고찰’<sup>8)</sup>을 거쳐 ‘그리스도 사건에 대하여 선제에서 종말에 이르는 하나의 총괄적 그림’을 그려 보겠노라고 그의 구속사적 해석학을 소개하고 있다.

## B. 기독교론의 대표 원칙

우리는 쿨만의 기독교론적 칭호들 중 3개를 선택해서 살펴 보겠다. 쿨만의 구속사적 해석방법을 가장 잘 대표해 주는 것으로서 그가 말하는 기독교론 문제에 결정적으로 중요한 것들이다. 구속사의 핵심 원칙들은 이 칭호들에게 가장 잘 부각된다. 그 세가지는 대표원칙에 해당하는 것으로서 ‘야훼의 종’과 ‘인자’ 칭호, 하나님의 자기전달 원칙에 해당하는 것으로서 ‘하나님의 아들’ 칭호이다.

### 1. Ebed Yahweh 칭호

쿨만은 메시아(그리스도)적 면만을 강조하는 기독교론(Christology) 대신 ‘종론’(Paidology)<sup>9)</sup>이란 말을 더 좋아할만큼 ‘야훼의 종’(Ebed Yahweh, *παῖς θεοῦ*) 칭호에 중요성을 부여한다. 이 칭호는 대속적 대표 원칙을 가장 잘 보여준다. 이사야53장에 대한 람비적 주석뿐만 아니라, 볼트만까지도 예수 자신의 대속적 죽음 의식에 대해 ‘vaticinium ex eventu’(결과에서 비롯된 예언)이라고 단정하는 것에 대해 쿨만은 요한복음을 근거로 이 의식이 예수 자신에게까지 소급함을 주장한다.

6) I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1976) p. 23.

7) 그리스도의 본질 문제가 필요악적이었다고 보는 이유는 여러 이단의 공격과 또 헬레니즘 사상과의 불가피한 접촉 등으로 인해 이 문제에 대한 공식적 선을 그어 놓을 수 밖에 없었다고 인정하기 때문이다.

8) \*. Christology, p. 9.

9) \*. *ibid.*, p. 73.

특히 쿨만은 예수님의 세례와 그의 대속적 죽음을 연결시킨다. “예수님께 있어서 ‘세례 받는다’는 것은 ‘죽는다’는 말과 동일한 뜻이다.”<sup>10)</sup> 세례 받을 때 하늘의 음성을 통해 예수께서는 자기 죄 때문이 아닌 Ebed Yahweh의 죽음을 자신에게 적용했다는 것이다. “예수님의 세례는 그의 죽음을 통한 그의 백성의 총괄적 세례”<sup>11)</sup>라는 것이다. 그리고 이점에 있어서 예수의 자의식은 자신이 감당해야 할 사명에 대한 ‘내적 발전’에 근거한 순종이라 본다. 쿨만은 히5:8을 근거하여 예수님의 인간적 내적 발전을 인정한다.<sup>12)</sup> 마찬가지로 의미에서 “그는 ebed Yahweh의 사역을 끝까지 감당해야 할 것을 ‘배워야’ 했다.”<sup>13)</sup>고 말한다. 그리고 이를 빌2:8의 순종과도 연결시킨다.

특히 우리가 주목하고자 하는 것은 빌2:7의 *μορφή δούλου*에서 “ebed이 여기서는 *δούλος*로 번역되었다”<sup>14)</sup>는 주장이다. 여기서 바울이 *παῖς* 대신 *δούλος*를 쓴 이유에 대해서 이런 방식으로 설명한다. 이 본문에서는 그리스도의 전구속사적 사역을 설명하려고 하는데, 선재적 그리스도에 대해서는 *μορφή θεου*가, 현존적 사역에 대해서는 *κύριος*가 각각 말해 주고 있다. 그런데 이 본문은 이미 전 역사에 현존하는 *Κυριος*로서의 그리스도를 나타내고 있기 때문에 그의 지상적 사역에 국한된 *παῖς* 칭호는 이미 쇠퇴해 버린 결과로 더 이상 의도적으로 그 칭호를 쓸 필요가 없기에 쓰지는 않지만, 그 사상은 다른 단어의 형태로 남아 있다는 식으로 설명한다. 이 점에서 좀 불분명하긴 하지만 쿨만은 이렇게 답한다. “그 대답은, ...이 칭호가 일차적으로 성육신한 예수의 지상 사역을 설명하고 있다는 점에 있다. 하지만 바울의 기독론은 하나님께 올려진 주로서 그리스도가 이루실 사역에 관심있을 따름이다.”<sup>15)</sup> 그리고 이 본문에 “하나님의 종으로서의 대속적 고난의 사상(칭호 자체는 아니고 필자주)이 의심할 바 없이 들어 있다.”<sup>16)</sup>고 말한다.

쿨만은 지금 이 본문을 자기의 틀 속에서 이해하고 싶어한다. 여기 나오는 *δούλος*를 굳이 Ebed Yahweh로 볼 필요가 어디 있는가? 70인역의 이사야52:13에도 *ὁ παῖς μου*로 나오고, 바울이 여기서 그 사상을 이야기 하고 있다면 자기 마음대로 표현을 바꾸지는 않았을 것이다. 쿨만은 한 단편적 언급만을 가지고도 구속사 전체의 그림을 형성해 보아야 한다는 자기 해석방법의 전제에 따라 본문을 곡해하고 있다. 여기 *δούλος* (*μορ*

10) \*. *ibid.*, p. 67.11) \*. *ibid.*, p. 67. 독일어로 ‘Generaltaufe’.12) \*. *ibid.*, p. 97.13) \*. *ibid.*, p. 97.14) \*. *ibid.*, p. 77.15) \*. *ibid.*, p. 77.16) \*. *ibid.*, p. 76.

*φή δούλου*)는 *μορφή θεου*와 대조되어, 나타남의 형태를 강조하려는 것이지 그의 대속적 고난을 이야기 하고 있지 않다.

뿐만 아니라, ‘그 사명에 복종하기를 배웠다’는 의미에서 순종을 말하고 있는 것도 아니다. 본문에서는 ‘내적 발전’으로서의 순종을 말하지 않고, ‘자기를 주장하지 아니하고 자발적 행위로써’<sup>17)</sup> 순종한 것을 말한다. 여기서 히5:8을 연결시킬 아무 이유가 없다.<sup>18)</sup>

그리고 ‘모든 사람을 위하여 세례를 받는다’는 표현이, ‘모든 세상’(alle Welt)이 예수의 세례에서 세례 받은 것으로 간주되는 위험을 포함한다고 리더보스가 지적한다. “예수님의 세례는 그의 사람들을 위한 자신의 메시아적 구원사역을 위한 그 자신의 세례이지, 그 사람들의 세례로서 일어난 것은 아니다.”<sup>19)</sup> 이런 점에서 쿨만의 Generaltaufe(총괄적 세례)개념은 위험한 것이다.

## 2. 인자(Son of Man) 칭호

고난에서의 대속적 대표가 Ebed Yahweh라면 그 반대편에 참 사람의 대표가 ‘인자’(barnasha, *υἱος του ανθρωπου*)에서 나타난다. 예수님 자신이 메시아 칭호보다 이 인자 칭호를 자신에게 적용함으로써 정치적 메시아라는 유대적 개념의 오해로부터 자신을 지키려 하셨다. 이 인자 칭호 또한 예수의 자의식에까지 소급하는 것으로서, 쿨만의 표현에 따르면 ‘다른 어떤 것보다 포괄적 칭호로서 선재로부터 종말에 이르기까지 예수의 전사역을 포괄한다.’<sup>20)</sup> 쿨만은 구약의 아담을 배경으로 하지만, 이를 넘어 종교와의 비교종교학적 고찰도 고려에 넣고 있다.

쿨만은 구속사적으로 이 칭호를 매우 중요시한다. 이래니우스의 사상적 영향을 가장 많이 볼 수 있는 곳도 여기에서이다. 이래니우스가 첫 아담과 마지막 아담의 대조 속에서 그의 ‘복귀갱신’(recapitulation) 개념을 형성시킨 것이라면, 쿨만도 ‘인류를 대표하는 인자’<sup>21)</sup> 속에서 사람의 참 모습의 회복을 바라보고 있다.

쿨만은 인자 칭호를 설명하기 위해서 초대교회 안에서 이 칭호를 선호했

17) \*. B.B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1950) p. 39.18) \*. 여기서 배우는 (*εμαθεν*) 것은 ‘획득된 지식’에 관계되는 것이 아니라 그가 처음부터 자발적으로 행한 일의 ‘인격적 실재’에 관계된다. 문맥 속에서도 죄없는 그가 당하는 고난과 죄지은 인간이 당한 고난 사이에 유비는 거의 허용되지 않는다. 그러므로 그가 배우는 것도 인간이 배워 알게 되는 것과 전혀 상관 없다.19) \*. Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969). p. 385.20) \*. *Christology*, p. 137.21) \*. *ibid.*, p. 161.

던 파로서 'Hellenists'(헬라파)를 가상한다. 이들은 유대교와 헬라 문화의 혼합주의적 성격을 가진 그리스도인들로서 팔레스틴에 거주했다고 한다.<sup>\*22)</sup> 이는 쿨만이 이 개념을 혼합주의적 방식으로 설명하는 기초가 된다. 유대 묵시문학적 배경에서 볼 때 이 인자 칭호는 결정적으로 중요한 것이 못된다. 단7:13이나 '제4 에스라서', '에녹서' 등은 이 인자를 마지막 때에 나타날 증보자로 제시하지만 그의 '선재적 존재'에 대해서는 언급이 없다. 이를 설명하기 위해 쿨만이 끌어 들이는 것이 영지주의적 '원인'(Urmensch)개념이다. 성경의 첫사람 아담과 이 원인 또는 '천상의 사람'(天人)을 동일시함으로써, 묵시문학이 말하는 종말에 나타날 인자가 곧 이 첫 아담과 동일인물인 '천상의 사람'인 것으로 연결시킴으로써, 인자 개념의 구속사적 폭을 선제로부터 종말까지 넓히고자 하는 것이다. 이 천상의 사람과 아담을 연결해서 본 예로서 Philo를 드는데, 아담 문제<sup>\*23)</sup>를 해결하기 위해 그는 죄짓지 않은 천인(天人, 창1:27)과 죄지은 아담(창2:7) 사이를 구분함으로써 자의적 주석에 스스로 빠져 들었다. 이는 죄지은 아담이 천인이 되지 못할 것으로 생각했기 때문에 만들어낸 Philo의 자구책이다.

사도 바울은 이런 Philo의 전통을 은연 중에 받아 들였을 것이라고 쿨만은 본다. 그래서 고전15:45-47에서 이 영향을 찾아 내고 있다.<sup>\*24)</sup> 여기 나오는 '마지막 아담'은 Philo가 말하는 창조된 두 아담 중 죄짓지 않은 하나가 아니라 '인자'로서의 사람, 즉 선재하는 '천상의 사람'이라는 것이다.<sup>\*25)</sup> 그가 Philo는 상상도 할 수 없었던 방식으로 성육신하였고, 지상에서 '인자'였다가 종말에 다시 '인자'로 영광 중에 나타날 것이다.

이렇게 혼합주의적 방식으로 만들어낸 '천상의 사람'은 선재하셨던 그리스도이다. 쿨만이 그에게 주는 이름은 다양하다. 신적 이상적 인간, 인간의 완전원형, 하나님의 형상 등이다.<sup>\*26)</sup>

쿨만은 고전15:45이하를 이렇게 보고 동일한 맥락 위에서 빌2:5이하를 해석한다. 그는 E. Lohmeyer나 J. Héring 등을 들어 이 본문의 영지주의적 혼합주의의 영향을 반대없이 받아 들인다.<sup>\*27)</sup> 그리고 이 본문을 '원인

22) \*. 이들에 대해서는 *ibid.*, pp. 165-6 참조.

23) \*. 소위 '아담문제'(Adam problem)라는 것은 첫사람 아담이 자신이 죄의 근원이 되어서 어떻게 그가 '마지막 사람'의 구속적 기능을 할 수 있겠느냐 하는 딜레마이다. (*ibid.*, p. 144.)

24) \*. *ibid.*, p. 172.

25) \*. 바울은 '아담문제'에 대한 해결책을 이런 방식으로 제시했다. 그래서 그는 쿨만이 말하는 소위 아담문제에 대한 최초의 완벽한 해결자가 된 셈이다. (*ibid.*, p. 144.)

26) \*. *ibid.*, p. 168.

27) \*. *ibid.*, p. 174.

(Urmensch)이면서 '구속자'인 헬라주의적 신화의 배경에서만 바로 이해될 수 있다고 보는 E. Käsemann에도 잠정적으로 동의한다.<sup>\*\*28)</sup> 이 배경 위에서 쿨만은 *μορφή θεου*를 창1:26의 *εἰκων* ( *εἰκὼν* ) *θεου*와 연결시킨다. 그래서 *μορφή θεου*를 그리스도의 신적 '본질'과 관련시키지 않고 '하나님의 형상'과 관련시킨다. "이 때 하나님의 아들이나 *μορφή θεου*는 그리스도의 겸양을 가리키는 것이 아니라 선재적 천인, 선재적 참 하나님 형상, 선재부터 이미 신-인으로서의 그의 존엄을 가리킨다."<sup>\*29)</sup>

이를 전제로 이후에서 이 천인의 행동과 아담의 행동을 대조한다. '하나님과 동등됨'을 창3:5의 '하나님과 같이'에 관계시키고 아담이 이를 '찬탈'(robbery)하려한데 반해 그리스도는 이를 '취할 것'(*ἄρπαγμα*, *res rapienda*, 집취되어야 할 것으로 본다.<sup>\*30)</sup>)으로 여기지 않았다. '자기를 비우다'(*ἐκενωσεν εαυτον*)에 대해서는 '그 사람'이 '한 사람'이 된 사상과, ebed Yahweh의 사명을 떠 맡은 사실을 동시에 가리키는 것으로 본다.<sup>\*31)</sup>

이상과 같이 쿨만이 이 본문을 인자칭호와 연결시키는 이유는 고전15:45이하에서 찾는 아담 동기와 하나님의 형상이라는 표현 때문이다.

그러나, 고전15:45이하의 둘째 사람을 '천상의 사람'과 연결시킬 수 있는 것일까? 여기 나오는 *ἐξ οὐρανον*는 *ἐκ γης*와 대조된 것으로서 이것이 둘째 사람이 하늘로부터임을 강조하는 것이지만, 본래부터 하늘에 사람으로 존재하고 있었던 인자를 가리키는 것은 아니다.<sup>\*32)</sup> 즉 '하늘로부터'라는 말이 꼭 '하늘로부터 음'을 의미할 필요는 없다. 더군다나 '천상의 사람'이란 것은 바울이 전혀 의도하지 않은 바요 쿨만이 근동 종교에서 빌려온 개념일 뿐이다.

다음으로 고전15장의 본문과 빌2장의 본문을 연결시켜 줄 아무 근거가 없다. 앞서 보았듯이 ebed Yahweh 칭호와도 상관 없으며, 또 '인자' 칭호와도 상관없다. 다만 *μορφή*와 *εἰκων*을 동의어로 봄으로써 하나님의 형상이 첫 아담과 연결된다는 것이지만, 일차적으로는 이 하나님의 형상을 천상에 존재하는 '사람'과 연결시킬 수 없고, 더군다나 이 사람이 선재하는 그리스도라고 말하는 것이 참으로 이상할 뿐만아니라 본문에서 *μορφή*는

28) \*. *ibid.*, p. 175.

29) \*. *ibid.*, p. 177.

30) \*. *ibid.*, p. 178.

31) \*. *ibid.*, p. 178.

32) \*. G. Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979) pp. 167-8.

참고, H. Ridderbos, *Paul* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 76, p. 544.

하나님(*μορφή θεου*)과 종(*μορφή δούλου*)간에 대조시켜 강조적으로 씌으로써 '하나님을 하나님 되게 하는 특성', '종을 종 되게 하는 특성'<sup>33)</sup>을 의미하는 특별한 용법으로 쓰고 있기 때문에 이 말이 아무런 손상도 없이 *εἰκων*과 대치될 수는 없다. 또 하나님과 동등됨이라는 *εἶναι* "σα θεῶν ἴσα εἶναι τιμι (~와 동등하다)의 용법으로 쓰이며 이때 *εἶναι*는 *γινεσθαι*와 바꿀 수 없고 하나의 영속적 존재를 가리킨다. 이런 점에서 창3:5의 70인역 표현처럼 'εσσεσθε ὡς θεοι'와는 사상적으로 큰 차이가 있다.<sup>34)</sup> 그렇다면 빌2장은 창3:5를 모형으로 삼고 있지 않다.

또한 'εκενωσεν'은 무엇인가를 비우는 것을 전제로 하는데 (물론 내용적으로 비워 없어지는 것을 말하지 않는다.<sup>35)</sup>) 쿨만이 이해하듯이 '그 사람'이 '한 사람'이 되는 것은 실상 아무 비우는 것도 말하지 않는다. 더군다나 무엇인가를 '더 보탬'으로써 비울 수는 없다. 그렇다면 이 비유를 쿨만처럼 ebed Yahweh의 사명을 취하는 것과 연결시키는 것도 잘못이다.

쿨만은 아무 정당한 근거도 없이 고전15장과 빌2장을 인자칭호로 묶고 양자를 같은 맥락에서 보려 한다. 이는 선재로부터 종말에 이르는 구속사적 인자로서의 그리스도를 주장하기 위해 하나님의 아들 그리스도에 대해 말하고 있는 본문을 왜곡시키는 일이다.

### C. 관련된 H. Ridderbos의 견해와 비판

리더보스는 쿨만이 그리스도의 성육신 전에 인간적 형태로 선재하였다는 주장을 잘못이라고 올바르게 지적하고 있다. 그리스도가 하나님의 형상으로 첫 아담과 상관되는 것은 인정하면서도 그가 하늘에서부터 이미 사람으로 선재했다는 쿨만의 주장은 부인한다. 그리고 이것이 후대의 헬레니즘적 영지주의의 개념이란 것도 반대한다.<sup>36)</sup> 이점은 James Dunn도, 다니엘 7장에 나오는 인자의 선재 사상은 1세기 후반 이후의 사상임을 들어 쿨만을 반

33) \*. Warfield는 *μορφή*를 '특징 지우는 자질들의 총체'로 보고 있다. (op. cit., p. 38.)

34) \*. 창3:5은 '되는 것'에 관심 있다. 그러나 빌2:6은 '이미 그러한 존재로 있음'에 관심 있다.

35) \*. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979) p. 428. 빌2:7에서 이 단어의 용법에 대해 '그의 특권들을 벗어 놓다'로 풀이한다. '그의 권리를 주장하지 않는다'는 의미로 보는 것이 좋겠다. (B.B. Warfield, op. cit., p. 42 참조). Greijdanus는 "하나님 됨에서 본래 주어진 것을 스스로 비우지 못한다. 다만 신적 영광이 나타나지 않도록 감출 수 있다"고 말한다. (Ridderbos, *Paul and Jesus*, p. 147에서 재인용)

36) \*. H. Ridderbos, *Paul* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing company, 1975) p. 76. 이하에서 'Paul'로 표기한다.

대하지만, 쿨만과 같이 고전15장, 롬5장, 빌2:5이하를 '아담기독교론'(Adam Christology)으로 묶어 취급하는 점은 공통이다.<sup>37)</sup>

그런데 빌2:5이하의 본문과 관련해 리더보스는, 고전15, 롬5, 빌2의 '인자기독교론'이나 '아담 기독교론'으로 보지 않고 오히려 고후4:4, 골1:15, 빌2:6의 '하나님의 형상' 개념으로 묶고 있다. 그리스도를 하나님의 형상이라 부르는 이것이 첫 사람 아담의 하나님 형상(창1:27)과 연관된 것이므로 이 바탕 위에서 빌2:6도 구속사적 아담 동기에서 해석하고 있다. 결국 *μορφή*와 *εἰκων*을 동의어로 보고 시작하는 것이다.<sup>38)</sup> 이렇게 보면 쿨만이 빌2장 본문을 구속사적 아담 동기에서 해석하는 것과 리더보스가 그렇게 하는 것에는 차이가 있다. 리더보스는 쿨만처럼 고전15:47이하와 빌2:6이하를 직접 연결시키지는 않는다. 그리고 그 두 본문이 암시하는 '하나님의 형상'도 질적으로 다른 것이라 보고 있다.<sup>39)</sup> 그리스도를 하나님의 형상이라 함은 절대적 의미에서 곧, 하나님의 형상을 '따라' 창조된 것이 아닌 절대적 용법으로 그렇게 지칭하는 것이라 지적한다.<sup>40)</sup> 그러나 이런 다른 출발점을 가지면서도 리더보스는 빌2:6이하의 주석은 쿨만을 따르고 있다. 왜 그는 다른 출발점을 가지면서도 이렇게 비슷한 결론에 이르고 있는가?

이를 밝히기 위해 다시 한번 쿨만과 리더보스를 비교해 보면, 쿨만은 아담이 불순종으로 하나님의 형상을 상실하였으므로 이 범죄한 아담이 아니라 선재적 '천상의 사람'으로서의 그리스도가 이를 다시 찾아 주려 아담과는 반대로 순종을 통해 그 자신이 대표적 하나님의 형상이 되었다고 본다. 반면 리더보스는, 그리스도를 하나님의 형상이라 함은 절대적 의미에서이며, 쿨만처럼 특별한 목적과 연관시킨 고전15장의 둘째 아담의 의미로서가 아니라고 본다. 이렇게 볼때, 쿨만은 아담—그리스도 선의 사실상의 연관성을 인정하고 둘이 모두 모든 사람의 대표자로서 그 성격은 사실상으로 유사하거나 같은 것이다. 그러나 리더보스에게서 아담—그리스도 선은 형식상의(또는 그의 표현대로 '유비'상의<sup>41)</sup>) 연관성이요 질적으로는 절대적 차이가 있다.

이점에서 우리가 환기해야 할 것은 쿨만처럼 잘못된 인자 개념에 근거하여 고전15장이나 롬15장에 해석 근거를 잡지 않으려면 빌2:6이하를 아담 동기로 해석할 아무 이유가 없다는 사실이다. 그리고 여기 나오는 *μορφή*

37) \*. James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: The Westminster Press, 1980) pp. 113-125.

38) \*. 그는 70인역에서 이 두말이 서로 대용될 수 있었다는 근거를 든다. (Paul, p. 73.)

39) \*. *Paul*, p. 71, p. 73.

40) \*. *ibid.*, p. 71.

41) \*. *ibid.*, p. 73.

와, 창1:27과 '직접연관'되어 있다는<sup>42)</sup> 고후4:4, 골1:15의  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$  을 동일시하는 것도 그 근거가 불충분하다. 리더보스는 교부들뿐 아니라 심지어 최근의 근거로서 J. Héring, O. Cullmann, M. Black, E. Käsemann 등을 들기까지 한다.<sup>43)</sup> 그렇다면 이렇게 리더보스가 한편에서는 쿨만을 부정 하면서 다른 한편에서는 그를 자기의 핵심적 주장의 근거로 제시하는 것을 보면, 적어도 쿨만은 자기 나름의 일관성을 유지하고 있는 반면 리더보스는 일관성을 잃어 버렸다고 말할 수 있지 않겠는가? 실제로 리더보스는 그의 결론에 있어서 쿨만과 유사하게 나가고 있다. "여기서 일어나고 있는 일은 구속사적 조망을 그리스도의 선재에까지(쿨만의 사람 모양의 선재가 아니라 인간 이전의 신적 양식으로—필자주) 확장시키는 일이다. 둘째 사람 또는 마지막 아담(고전15)으로 높여진 그리스도라는 관점에서부터, 또 하나님의 형상(고후 4)으로서의 그의 영광이라는 관점에서부터, 바울은 신적 아들됨의 총체를 위의 조망점에서 보고 있는 것이다."<sup>44)</sup> 이렇게 리더보스는 구속사적 관점을 성립시키기 위해 고전15장과 고후 4장 본문을 모두 사용하여 그리스도의 신적 선재를 뒷받침하고 있다.

결론적으로 말하자면, 리더보스는 빌 2장 본문에서, 쿨만의 인간 형태의 '천상의 사람' 대신 인간 이전의 신적 존재를 대치한 외에 나머지는 구속사적 관점에서 아담—그리스도 선을 쿨만과 동일하게 두고 있다. 그러나 쿨만의 잘못된 인간적 선재를 주장한데만 있는 것이 아니라, 그의 구속사적 해석 전체에 따라 이 본문자체를 아담 동기로 해석하는데서부터 시작한다. 리더보스는 앞의 지적 외에는 대체로 쿨만과 같이 나가려 하고 또 쿨만에 호소하기까지 한다. 그러므로 우리는 이 본문의  $\mu\omicron\rho\rho\eta$  에서 리더보스의 '유비'조차도 허락하지 말고, 그리스도의 본질의 불변적인 나타남과 감춤의 관계에서 칼빈을 따라 "그의 모범으로 우리에게 순종을 고취시키고자 비록 그가 하나님으로서 자기 영광을 직접적으로 세상에 나타내실 수 있었을지라도 그는 그의 권리를 포기하시고 자원하여 스스로를 비우셨다."<sup>45)</sup>는 점을 다시 한 번 확인해야겠다.

## D. 하나님의 자기 전달의 원칙

### 1. '하나님의 아들' 칭호

쿨만의 기독교론을 일관하는 구속사의 두 원칙 중 대표원칙에 대해서는

42) \*. 이 '직접연관'에서 리더보스는 빌 2:6을 제외시키고 있다. (ibid., p. 71.)

43) \*. *ibid.*, p. 73.

44) \*. *ibid.*, p. 77.

45) \*. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (J. T. McNeill ed., Philadelphia: Westminster Press, 1960) Vol. I, p. 476.

'ebed Yahweh'와 '인자'칭호에서 살펴 보았다. 다른 한 원리는 하나님의 자기전달의 원칙이다. 그리스도는 창조에서부터 하나님과 세상 사이의 중보적 매개자이며 그의 사역 또한 그러하다. 이 원리와 특별히 관련된 칭호로서 쿨만은 '로고스', '하나님의 아들', '하나님' 칭호를 들고 있다.<sup>46)</sup> 이 칭호들이 예수 그리스도에 대해 의미하는 바는 "예수 그리스도는 스스로를 계시하시는 분으로서의 하나님이다." (Jesus Christ is God in his self-revelation.)<sup>47)</sup> 그래서 예수께서 하나님이다, 또는 하나님의 아들이다 하고 말하는 것은 그의 본질과 상관없이 하나님과 사람 사이에서 하나님의 자기전달의 통로요 또 그 기능으로써 그러함을 의미한다. 좀 더 자세하게 쿨만은 '하나님의 아들' 칭호를 어떻게 이해하고 있나?

일차적으로 '인자'가 예수의 인적 본질을, '하나님의 아들'이 신적 본질을 나타낸다고 생각하는 방식을 버려야 한다.<sup>48)</sup> 또 W. Bousset나 R. 볼트만 등이 이 칭호를 헬라적 용법으로 다신론 배경 위에서나 어떤 초월적 능력 등으로 설명하려 하는데 반해 쿨만은 구약의 유대적 배경 위에서 이해하고자 한다. 하나님의 아들에 대한 유대적 배경은 어떤 은사적 능력이나 하나님과의 본질적 관계에 따라 특징지워지는 것이 아니라, "어떤 특수한 사명의 수행을 통해 신적 사역에 동참하도록 '선택'되었다는 사상으로, 그리고 이렇게 택하여 주시는 하나님께 엄격히 '순종'한다는 사상으로" 특징지워진다.<sup>49)</sup> 이런 바탕 위에서 쿨만은 하나님의 아들 칭호를 예수의 특수사명에의 선택과 순종이란 의미로 이해하고 있다. 이 사명이란 다름아닌 ebed Yahweh의 사명이요 하나님의 구원계획의 수종자로서의 사명이다. 이 하나님의 아들 칭호에 대한 공관복음서의 용법은 언제나 두 가지 면과 관련되어 있다고 하는데, "첫째는 하나님의 계획성취에 있어서의 아들로서의 순종과, 둘째는 그의 세례 이후로 줄곧 의식하고 계셨고, 또 그의 순종을 실행해 가는 동안 끊임없이 경험하셨던 바의 심원한 비밀, 곧 그가 다른 어떤 사람과는 다르게 하나님과 관련되어 있다는 비밀이다."<sup>50)</sup>

그러나 이 칭호를 근본적인 기독교론적 개념으로 이해한 것은 요한복음과 히브리서이다.<sup>51)</sup> 요한복음에서는 예수님의 아들됨의 특유성을 ' $\mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\ \nu\eta\varsigma$ ' (요 1:14, 18)라는 말로 표현한다. 이 말을 쿨만이 '어떻게 낳았느냐'를 설명하는 말로서가 아니라, 그의 특유성을 나타내는 말로 이해한 것은

46) \*. *Christology*, p. 325.

47) \*. *ibid.*, p. 325.

48) \*. *ibid.*, p. 270.

49) \*. *ibid.*, p. 275.

50) \*. *ibid.*, p. 283.

51) \*. *ibid.*, p. 278.

올다.\*52) 하지만 쿨만은 이 아들됨의 특유성을 요한복음의 로고스 칭호와 연결시킨다. 로고스가 예수와 하나님의 계시 전달에서 하나인 것을 나타내듯이 또한 하나님의 아들도 세상을 위한 아버지의 위임사명을 순종적으로 성취하심으로 아버지의 유일한 사랑하는 아들이 되는 것으로 보고 있다. 이처럼 구속사적 목적 성취에 있어서의 합일을 통해 아버지—아들 관계가 성립된다. 이렇게 요한복음이 아버지—아들 관계의 ‘어떻게’를 설명하려 하지 않고 다만 그 ‘사실’을 인식한 것은 이 복음서의 특별한 기독교론적 인식론이라는 것인데 쿨만은 이를 ‘요한적 기독교론 인식론’(Johannine Christological epistemology)이라 부른다.\*53) 이에 반해 마태와 누가가 이 관계의 ‘어떻게’를 설명하기 위해 탄생실화를 삽입시킨 것은 반역적 시도요 지성소의 침범과 같다. 쿨만은 그리스도의 동정녀탄생 고백을 후대의 ‘설명적’ 고백으로 돌리려 한다. G. 메이첸이 동정녀탄생 고백을 기독교 고백의 본래적인 것으로 보는데 반해 쿨만은 이를 마태 누가에 의한 설명적 고백으로 돌린다.\*54) 쿨만이 선호하는 요한적 인식론을 따르자면 아버지—아들 관계의 핵심은 그 출생에 있지 않고 구속사적 사명에의 순종과 하나됨에 있다. 여기서도 우리는 쿨만이 그의 특별한 인식론에 따라 신약계시와 전승을 명백히 구분함을 확인할 수 있다. 쿨만은 또 요한복음과 히브리서의 관계를 특별히 강조하면서\*55) 히브리서 기독교론에 지배적인 개념도 이 하나님 아들 칭호라 말한다. ‘요한복음에서와 같이 히브리서에서도 예수의 사명은 ‘아들’과 ‘아버지’의 특유의 하나됨에 근거한다.’\*56)

이상을 볼 때 쿨만이 하나님의 아들 칭호를 이해하는 범주는 확실한 것이다. 그리스도는 하나님의 아들이다. 그러나 그의 본질을 제외한 그의 사명과, 이 사명을 위한 선택과 순종에서, 그리고 하나님의 구원의 뜻의 전달자, 위임자로서, 곧, 그의 구속사적 기능 때문에 그 범주 안에서 하나님의 아들인 것이다. 이런 쿨만의 견해를 가장 잘 대표해 주는 것이 고전 15:28의 주석이다. 기독교론을 위해 ‘매우 중요한’ 이 본문은 ‘구속사’와의 관련 하에서만 아버지와 아들 관계를 말해 준다는 것이다.\*57) “여기서 바울은, 요한복음이 로고스 개념을 사용함으로써 태초에다 그 한계점을 잡는 것과 꼭 마찬가지로, 아들 개념을 통해 하나님의 계시 행동의 마지막 때에다 그 한

52) \*. 사실 *μονογενής* 는 출생(出生) 개념과는 상관 없다.

53) \*. *ibid.*, p. 303.

54) \*. G. Machen, *Virgin birth of Christ* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980) pp. 210 이하. 비교, *Christology*, pp. 295-6.

55) \*. 그는 요한복음과 히브리서 기자가 모두 헬라파(Hellenists)에서 나왔다고 본다. (*Christology*, p. 304.)

56) \*. *ibid.*, p. 304.

57) \*. *ibid.*, p. 293.

계점을 잡고 있다.”\*58) 우리는 이 말의 의미가 무엇인지 잘 알 수 있다. 쿨만은 그리스도의 선재나 그의 하나님됨을 인정하는 것으로 보이지만 실상은 그가 설정하는 구속사적 계시행동의 범주 안에서만 그것을 인정하는 것이다. 이 때문에 그의 결론은 이런 것이다. “하나님의 아들에 관해 말하는 것은, 그의 존재의 관점에서가 아니라 하나님의 계시행동의 관점에서만 의미를 가진다.”\*59)

이상에서 우리는 쿨만이 그의 기독교론에서 그리스도를 하나님 또는 하나님의 아들로 부를 때 그 말의 의미는 하나님의 자기계시의 사전적, 기능적 측면에 근거함을 보았다. 그래서 그의 기독교론을 ‘기능적 기독교론’이라 부르는 것이다. 하지만 우리가 강조해야 할 것은, 그리스도께서 하나님의 아들됨은 그가 순종으로 성취한 사명에서 뿐만 아니라 그의 본질에서 이미 그러하다는 사실이다. 그리고 하나님이 그의 아들을 보낸 사실이 아들됨을 만드는 것이 아니라 오히려 보냄은 그것을 전제한다. 마찬가지로 그리스도의 구속사역의 종결이 그의 아들됨의 종결을 말하는 것이 아니다. 그의 아들됨은 고전 15:28을 고려하더라도 구속사적 범주에 제한될 수 없다. 이 본문이 가르치고자 하는 것은 그리스도의 통치가 그 순간 끝나고 하나님의 통치가 시작됨을 밝히고자함이 아니라,\*60) 모든 소위된 피조물이 하나님과 화목되도록 하기 위해 그리스도께서 그의 중보적 사역을 완전히 성취하신다는 사상을 나타내고 있을 뿐이다. 이 본문이 그의 아들됨의 종결에 대해 아무 것도 말해 주지 않는다.

또 쿨만의 ‘요한적 인식론’이란 것은 하나님의 아들됨을 로고스 기능에 종속시키려는 것인데, 오히려 이 복음이 강조하는 것은 ‘그 아들의 계시적 측면’이지 ‘계시자란 의미에서만’의 아들’이 아니다. 그리고 쿨만이 이런 표현으로써 계시를 하나님의 행동으로서의 그리스도사전에 국한시키고 그것의 해석을 하나의 ‘인식론’으로 이해하고 있음을 볼 수 있다. 그렇다면 그는 성경 안에 여러 인식론들을 인정하고, 그것들 모두의 통합적 인식론으로 그 자신의 구속사적 인식론을 제공하려는 것이 아닌가? 이런 점에서 쿨만이 스스로를 성경의 주석적 방법에 근거하노라고 자랑하고 있지만 실제로는 자신의 인식론을 성경이 충실히 따라 주기를 요구하는 것이라고 말한다면 지나친 말일까?

58) \*. *ibid.*, p. 293.

59) \*. *ibid.*, p. 293.

60) \*. G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1972) pp. 426 이하.

여기서 별카우어는 그리스도 중심론과 신중심론, 그리스도 통치(*regnum Christi*)와 하나님 통치(*regnum Dei*)가 딜레마를 이루고 있는 것이 아니라고 지적한다.

#### IV. 결론

우리는 쿨만이 한편에서는 슈바이처 학파의 종말론적 환상과, 또 한편에서는 볼트만 학파의 비신화화와 맞서서 성경의 본래적 의미에 충실하고자 애써 싸웠던 것을 높이 평가한다. 또한 그가 출발점으로 삼았던 것처럼 성경이 들려 주는 그것이 현대인의 귀에 적합하게 들리든 이상하게 들리든 관계치 않고 개인의 주관적 철학적 거침들(skandalon)을 넘어 하나님의 절대적 계시 말씀으로 믿어야 할 것을 말할 때에 우리는 이에 동감한다. 또한 그가 성경의 구속사를 여러 측면에서 잘 밝혀주고 이를 통해 현대 신학계의 양분된 주요 논쟁적 조류들에 대해 종합적 기초를 던져주려 했던 점에서 그의 동기 즉, 본질 규정의 대작업을 벌이게 된 것에 대하여 경탄한다. 그는 성경적 역사관의 독특성과 역사 전체를 위한 그 의미를 매우 통찰력 있게 잘 밝혀 주었다. 그리고 이미와 아직의 중간기(interim)시대에 살고 있는 교회가 그리스도를 중심으로 한 구속사적 전역사 속에 가지는 위치를 잘 파악함으로써 종말론적 긴장을 잃지 않고 살 수 있다는 사실의 지적은 그리스도인의 윤리에도 잘 반영될 수 있다. 특히 쿨만이 관심가지는 바, 교회와 국가 관계에 있어서도 '국가의 종말론적 잠정성'을 인정하고 '원리적 부정도 아니면서 또한 무비판적 수용도 아닌'\*1) 긴장적 이원론[chronological dualism]을 견지해야 한다는 제시는 경청할만한 가치가 있다.

이런 여러가지 공헌에도 불구하고 우리는 쿨만을 무비판적인 눈으로 보지는 않는다. 그가 기록말씀과 발생사건을 분리하여 계시의 행동적 사건적 면에 치중함으로써 구속사의 핵심을 구원적 의미로 인정된 일련의 사건에 두고 있는 점이나, 이 때문에 성경 기록이 오류나 신화적 요소를 필연적으로 포함한다고 보는 것이나, 그 기록을 구속사적 해석 과정의 산물로 보는 것 등은 영감된 계시말씀의 영역을 제한하고 그 신빙성을 축소시키는 결과를 낳을 뿐이다. 우리가 기록이 던져 주는 '동일한 징표'\*2)에 의해 사건으로 돌아갈 수 있겠다고 하지만, 기록의 권위를 부분적으로라도 손상시키는 한에서는 이것은 불가능한 일이다. 여기에서 K. Schilder가 외치듯이 "모두나 아니면 아무것도 아니냐! (Everything or nothing!)\*3)의 판가름이 있을 뿐이다. Grosheide가 선언하듯이 "어떤 거짓말이나 어떤 오류라도 발견된다면, 모든 권위는 사라진다."\*4)

또 우리는 쿨만이 구속사적 시간선의 중심점이요 또 모든 구속사적 해석의 정향점이 되는 역사적 예수 그리스도의 인격과 사역에 근거하여 기독교론

을 전개하고 있음을 보았다. 그가 처음부터 사변적 접근을 경계한 것은 잘한 일이다. 우리는 하나님에 대한 모든 지식을 인간의 사변에서 시작하지 않고 하나님의 구원행동과 계시말씀에서 시작하여 얻는다. 이점은 분명한 사실이라 할지라도 쿨만의 경우는 그 의미가 좀 다르다. 그는 모든 존재론적(ontological) 사변을 배제하고 기능적(functional)면에 국한하여 그리스도를 이해함으로써, 성경이 그의 본질로 말하는 것에 대해서까지도 이 틀을 고집하고, 또 칼케돈적 발전을 헬레니즘적 사변의 영향이라고 일방적으로 배척해 버리고 있다. 이런 독단적 틀을 지나치게 강조할 때 성경이 계시하는 그리스도를 얼마나 제한적으로 이해할 수 밖에 없는지 앞에서 여러 본문을 통해 살펴보았다.

이와 관련하여 최근의 기독교론 논의에서 제기되는 문제로 '위로부터의'(from above) 기독교론과 '아래로부터의'(from below) 기독교론이 서로 대립을 일으키고 있다. 위로부터의 기독교론이 전통적 견해였다면 아래로부터의 기독교론은 쿨만이나 칼 라너 등의 구속사적 접근 방법으로 대표된다. 그리스도의 나타나기 이전의 본질문제보다는 계시되고 나타난 면에 치중하며, 교의학적이기 보다는 주석적 방법에 의존한다. W. 판넬베르크도 그리스도의 인간됨을 흐리게 만드는 위로부터의 기독교론을 비판하고 있다. 하지만 우리가 쿨만의 경우를 통해서 볼 때 이런 접근이 얼마나 한계를 가질 수 밖에 없는지를 잘 알 수 있다. 근본적으로 하나님의 아들은 인간으로 나타나기 이전에도 하나님의 아들이요 그의 중보적 사역도 이를 전제한다. 쿨만과 같이 "기독교론 없는 구속사 없고 구속사 없는 기독교론 없다"\*5)는 전제에서 기독교론을 '사건'교리에 제한할 때 필연적으로 하나님의 아들은 구속사적 범주 안에서만 고려할 뿐이다.

우리는 결코 위로부터나 아래로부터나를 대립시킬 수 없다. 교의학적 접근이나 주석적 접근이나를 대립시키지도 못한다. 성육신을 출발로 삼느냐 높이움을 출발로 삼느냐 사이에 대립을 둘 수도 없다. 우리가 진정으로 구속사적 관점에서 그리스도를 보기 원한다면, 그리스도의 영원토록 동일한 그 자신으로 계시를 인정하지 않으면 안된다. 구원을 위하여 나타남에서만 그리스도요 하나님의 아들이라고 말해서는 안된다. 우리는 역사 속에서 구원을 위하여 그 자신을 행동과 또 동시에 말씀으로 계시해 주신 하나님을 예수 그리스도 안에서 그의 '어제나 오늘이나 영원토록 동일하심'(히13:8)을 통해 만나는 것이다. 우리는 쿨만이 이 본문을 특히 좋아하는 이유보다 더 전제없고 단순한 믿음으로 믿고, 이 믿음의 주이신 그리스도께 우리의 구원을 맡기는 것이다.

1) \*. *State*, p. 5.

2) \*. *Salvation*, p. 96.

3) \*. *S. Greijdanus, op. cit.*, p. 196. 재인용.

4) \*. *ibid.*, p. 196. 재인용.

5) \*. *Christology*, p. 9.

## 참 고 도 서

1. 박성복, "빌 2:5-11의 주석적 연구", 이근삼 박사 환갑기념논문집, 부산:고신대학출판부, 1984.
2. Barth, K., *Church Dogmatics*, Vol IV, Edinburgh: T.&T. Clark, 1956.
3. \_\_\_\_\_, *The Humanity of God*, Richmond: John Knox Press, 1963.
4. Bavinck, H., *Our Reasonable Faith*, Grand Rapids: Baker Book House, 1977.
5. Berkouwer, G. C., *The Return of Christ*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1972.
6. \_\_\_\_\_, *A Half Century of Theology, Grand Rapids*: Eerdmans Pub. Com., 1977.
7. Braaten, Carl E., *New Directions in Theology*, Philadelphia: Westminster Press, 1966.
8. Bruce, F.F., *1 and 2 Corinthians*, London: Oliphants, 1971.
9. Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, 1955.
10. Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion*, J.T. McNeill(ed.), Philadelphia: Westminster Press, 1960.
11. Conn, Harvie M., *Contemporary World Theology*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1973.
12. Cullmann, O., *Christ and Time*, Philadelphia: Westminster Press, 1950.
13. \_\_\_\_\_, *Baptism in the New Testament*, London: SCM Press, 1950.
14. \_\_\_\_\_, *Early Christian Worship*, Philadelphia: Westminster Press, 1953.
15. \_\_\_\_\_, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, Philadelphia: Westminster Press, 1953.
16. \_\_\_\_\_, *The State in the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, 1956.
17. \_\_\_\_\_, *The Christology of the New Testament*, Philadelphia: Westminster Press, 1963.
18. *The Early Church*, London: SCM Press, 1966.
19. \_\_\_\_\_, *Salvation in History*, London: SCM Press, 1967.
20. \_\_\_\_\_, *Le Nouveau Testament* (신약성서입문, 강성위역), 서울: 삼성미술문화재단 출판부, 1979.
21. \_\_\_\_\_, *Jesus and The Revolutionaries* (예수와 혁명가들, 고범서역), 서울: 법화사, 1984.
22. Dunn, J.D. G., *Christology in the Making*, Philadelphia: Westminster Press, 1980.
23. \_\_\_\_\_, *Unity and Diversity in the New Testament*, London: SCM Press, 1981.
24. Greijdanus, S., *Sola Scriptura*, Toronto: Wedge Publishing foundation, 1970.
25. Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1967.
26. Machen, J.G., *The Origin of Paul's Religion*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1947.

27. \_\_\_\_\_, *The Virgin Birth of Christ*, Grand Rapids: Baker Book House, 1980.
28. MacQuarrie, J., *Twentieth-Century Religious Thought*, London: SCM Press, 1981.
29. Marshall, I. H., *The Origins of New Testament Christology*, Downers Grove: Inter Varsity Press, 1976.
30. Pannenberg, W., *Jesus-God and Man*, London: SCM Press, 1968.
31. \_\_\_\_\_, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia: Westminster Press, 1969.
32. Ridderbos, H., *Paul and Jesus*, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1957.
33. \_\_\_\_\_, *Paul*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1975.
34. \_\_\_\_\_, *The Coming of the Kingdom*, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing company, 1969.
35. Swete, H. B., *The Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
36. Von Rad, G., *Old Testament Theology*, New York: Harper and Row, 1968.
37. \_\_\_\_\_, *God at Work in Israel*, Nashville: Abingdon Press, 1980.
38. Vos, G., *The Pauline Eschatology*, Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
39. \_\_\_\_\_, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1980.
40. Warfield, B. B., *The Person and Work of Christ*, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1950.