

하나님의 초월

김재운

I. 서론

모든 피조물과 인간의 인식 영역을 넘어서 초월하신 하나님이 어떻게 인간과 피조물들과 관계를 맺으시며 세상 가운데 '내재'하셔서 함께 하실 수 있는가? 적어도 칸트 이후 인식론이 인간 사고의 중심에 등장한 시점부터 이 질문은 풀기 어려운 숙제로 주어졌다. 그래서 신학의 흐름은 범신론과 무신론 그리고 절대적인 단일신론의 길을 좌충우돌하면서 견고 되고 개혁주의 신학도 여기에 대해서 대답을 하지 않을 수 없는 입장이 되었다.¹⁾

우리는 오직 성경 안에서 높고 거룩한 곳에서 거하시는 하나님이 지존무상하며 영원히 거하시는 거룩하신 분임을 고백한다. 그러나 동시에 그 하나님은 통회하고 겸손한 자와 함께 하신다(사 57:15). 하나님은 우리의 인식을 벗어나 무조건 알 수 없는 하나님으로 초월해 계시지 않는다. 예수 그리스도는 우리에게 하나님을 온전하게 보여 주시는 하나님의 형상이다(골 1:15). 예수의 얼굴은 하나님의 영광을 우리에게 비취주는 빛이다(고후 4:6). 하나님은 예수 그리스도 안에서 자신을 온전히 계시하셨다. 그리고 그 예수님을 우리는 성령을 통해서 안다. 그래서 하나님과 그의 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이 우리에게 영생이다(요 17:3). 삼위 하나님은

1) 이런 측면에서 스탠리 그렌츠-로저 올슨은 '현대의 과도기적 세기에 신학의 다양성과 통일성에 빛을 비춰 줄 해석학적 도구가 되는 중요한 주제는 하나님의 초월성과 내재성이라는 이중적 진리가 만들어 내는 창조적인 긴장이라고 믿는다'고 까지 말한다. 이들이 정리한 바를 따르면 현대의 신학은 하나님의 '초월성'을 강조하는 입장과 '내재성'을 강조하는 입장으로 나누어 질 수 있고 바로 이 두 가지 신학적 입장에서 어느 측면을 강조하느냐에 따라 신학적 내용뿐만 아니라 그 신학이 교회에게 어떤 도전을 주고 어떤 태도를 가지게 하는지가 결정되었다. Stanley J. Grenz & Roger E. Olson, 20세기 신학, 신재구 역 (서울: IVP, 1997), 8. 하나님의 '초월'과 '내재'를 기준으로 신학적 입장을 분류하는 이런 방법과 작업은, 가능하지만 이 두 개념이 하나님 안에서 긴장되고 대립된다는 인상을 줄 수 있다.

자신을 온전하게 보여주시고 우리는 그 분을 안다.

그러나 하나님이 일방적으로 자신을 보여주실 때에만 우리는 하나님을 알 수 있다. 예수는 우리의 요청이전에 하나님이 보내신 독생자다(요 17:8). 승천하신 예수께서 보혜사를 약속하시고 자기 뜻대로 오순절에 성령을 보내 주셨다. 이처럼 우리 쪽에서 하나님을 추적하여 그 분을 알 수 있는 인식을 가질 수 없다는 측면에서 하나님은 초월해 계신다. 우리는 하나님께서 자신을 보여주셔야지 하나님을 알 수 있다. 그리고 우리는 자신을 보여주는 하나님앞에서 그 분을 인식하는 것이 아니라 찬양과 예배를 드려야 한다.

이스라엘은 율법과 제사를 알고 있었지만 하나님을 아는 '지식'이 없어서 망했다(호 4:6). 이 때 '지식'은 올바른 예배를 말한다. 하나님이 자기를 보여주는 계시는 '정보'가 아니다. 우리는 하나님의 계시를 이해하고 장악하거나 그 분을 소유할 수 없다. 하나님의 구원계시는 찬송의 대상이다(고후 1:3, 엡 1:3). 우리의 창조 목적과 존재 의미도 하나님에 대한 찬송이다(엡 1:12, 빌 1:11). 하나님은 우리에게 자신을 온전하게 보여주시지만 그 계시는 우리의 소유대상과 인식 대상이 아니라 찬양의 주제다. 이런 측면에서 하나님은 초월해 계신다. 그래서 하나님은 가까이 못할 빛게 거하시고 볼 수 없는 분이신 하나님은 찬송과 영광과 존귀를 받으실 분이시다(딤후 6:16). 하나님은 우리를 사랑하시는 분이시지만 그 사랑에 속박되거나 얽매이지 않는 자유를 소유하며 따라서 거룩한 분이다. 우리와 언약을 맺으셔서 우리와 언약관계 안에 거하시지만 그 언약의 주인이 되신다.

현대 신학에서 하나님의 '초월'과 '내재'라는 두 개념이 대립되고 긴장을 일으키는 것은 성경 안에서 주어진 하나님의 자기 계시에 철저히 못하기 때문이다. '초월', '내재'라는 용어자체가 철학적이고 존재론적이기 때문에 말씀속에서 자신을 주시는 하나님의 본질을 온전히 담아내지 못한다. 그리고 하나님에 대한 존재론적인 접근이 전통적으로 서방신학 안에 잠재된 위험이기 때문에 알 수 없는 한 분 하나님의 '본질'과 성경 안에서 자신을 보여주신 삼위 하나님의 '계시'가 항상 긴장속에 존재하게 된다. 이런 긴장의 흔적을 바빙크를 통해서 살펴볼 수 있다. 바빙크는 그의 개혁교회학(Gereformeerde Dogmatiek) 2권에서 하나님의 초월로서의 '불가해성'을 말한다. 그는 성경을 통해서 하나님은 특정 장소와 시간에 특정한 사람에게 자기

를 제한하기도 하지만 모든 피조물을 위에 계시는 분으로 하나님을 말한다. 그러나 한편 그는 '유한은 무한을 파악할 수 없다'는 전통적인 신학의 명제에 충실하다. 바빙크가 가지는 이런 하나님에 대한 이중적 인식의 그림자가 그가 말하는 하나님의 초월로서의 '불가해성'을 내용을 혼란스럽게 만들고 있다. 반면에 바르트는 그의 교회교의학(*Church Dogmatics*) 2부 1권에서 다루고 있는 하나님의 초월로서의 '불가해성'과 '사랑 안에서의 자유'를 말하고 있다. 이 두 사람의 비교를 통해서 하나님의 '초월'이 가지는 올바른 의미를 밝혀 보고자 한다. 이 비교를 바탕으로 성경 안에서 주어진 용어인 '주되심(Lordship)', '타자됨(Otherness)', '하늘', '거룩'을 통해서 하나님의 '초월'이 가진 참된 내용을 알아보고자 하는 것이 주된 목적이다.

우리는 성경 안에서 우리와 언약을 맺으신 하나님이 그 언약 관계에서 초가 되심을 고백하고자 한다. 그리고 우리에게 자신을 온전하게 보여주시며 우리를 사랑하시며 우리 가운데 임재하셔서 우리를 구속하는 하나님이, 우리가 하나님을 장악하거나 소유하는 것을 허락하지 않으시고 근본적으로 우리와는 다른 하늘에 계시는 기록하신 삼위 하나님임을 고백하고자 한다.

II. 본 론

1. 불가해성 : 바빙크

1.1 바빙크 '하나님의 불가해성'에 대한 고찰

바빙크는 그의 개혁교의학 2권에서 하나님에 대한 교의를 다루면서 하나님의不可解性(*onbegrijpelijkheid*)과 可智性(*kenbaarheid*)에 대해서 말한다. 그는 '신비'가 교의학에 있어서 필수적인 요소라고 말하면서 그러나 이 '신비'는 로마교가 말하는 '추상적', '초자연적' 진리가 아니며 '신비'는 하나님이 자연과 성경을 통해서 자신에 관하여 계시하신 진리가 사람의 개념 작용과 이해를 훨씬 초월한다는 의미이다.²⁾ 이어서 그는 성경을 통해서 우리가 하나님을 '알 수 있음'을 이야기하면서 성경은 신의 가해성을 충분히 주장하는 신론을 가지고 있고 또한 우리가 하나님에 대해서 '알 수 있다'고 가르쳐 준다고 말한다. 이 계시 덕분에 하나님은 우주의 한계에 갇히

2) H. Bavinck, GD II. 2

신 분이 아니고 자연 위에 무한히 높으신 분이심(초월하신 분이심)이 또한 분명하다.

그는 신, 구약 성경 말씀들을 통해서 이를 보여준다. 구약 성경에서는 하나님은 인격적 존재로서 지존하시며 자연에 제한된 분이 아니라 자연을 초월해서 높이 계시는 하늘과 땅의 창조주이시고 그렇지만 같은 구약의 계시를 통해서 하나님은 특정한 시간, 특정한 장소, 특정한 사람들에게 자신을 계시하신다. 신약에서도 하나님은 가까이 할 수 없는 빛에 거하시고 그를 본 사람도 없고 그 누구도 그를 볼 수 없는 분이시며(딤후 6:16) 모든 변화를 초월하고(약 1:17) 시간을 초월하며(계 1:18) 공간을 초월하여(행 17:27) 모든 피조물 위에 계시지만(행 17:24), 그리스도 안에서 신성의 충만이 육체에 거하시고(골 2:9) 교회에 거하시고 그를 사랑하고 계명을 지키는 자와 함께 하신다(요 14:23). 신구약 성경 전체를 통해서 하나님은 심령이 겸손한 자와 함께 하시면 동시에 영원 중에 거하시는 높으신 분으로, 그의 이름은 거룩이심을(사 57:15) 우리가 알 수 있다.³⁾ 여기서 그의 표현대로 '같은 성경 계시'를 통해서 인격성과 절대성이, 곧 하나님의 내재와 초월이 동시에 우리에게 계시된다. 하나님은 우리에게 오시지만 인간과 피조물에 제한되지 않는 분이기에 하나님의 초월과 불가해성을 말할 수 있는 것이다. 하나님의 불가해성과 초월이 성경을 통해서 우리에게 '계시'된다. 그래서 그는 1장의 가장 뒷부분에 가서 '하나님의 계시만이 그에 대한 우리의 지식의 유일한 원천'이며 따라서 (바실리우스의 말을 빌어) "하나님에 대한 앎은 그의 불가해성에 대한 앎에서 구성된다"고 말한다.⁴⁾ 하나님의 신비를 인간의 개념과 이해를 넘어선다는 인식론적 측면에서 말하던 바빙크는 여기에 와서 신구약 성경 구절들에 대한 주석을 통해서 하나님의 불가해성, 초월을 인식론적으로 '알 수 없음'이라고 말하지 않고 하나님이 성경 속에서 계시하신 것을 따라 그 불가해성조차 성경 안에서 '알 수 있다'고 말하는 것이다.

성경을 통해서 하나님의 '초월하심'과 '함께 하심'을 함께 알 수 있다고 말한 바빙크는 동시에 특별 계시의 영역을 떠난 종교와 철학을 예를 말하면서 이것의 연장선상에서 기독교 신학을 말하고 있다.

3) *ibid*, 7

4) *ibid*, 25

하나님에 대한 불가해성과 불가지성이 기독교 신학의 출발점과 근본 사상이 되었다. 하나님은 창조와 구속에서 자신을 충분히 계시하지 않으셨다. 그 분은 피조물에 자신을 충분히 주시지 않는데 그렇게 되면 그것은 하나님이 되어야 하기 때문이다. 때문에 하나님에 대한 적합한 앎은 없다. 그 분은 우리가 그의 존재를 알 만한 이름도 없으시고 그를 파악할 수 있는 개념이 없다. 그에게 해당하는 그 어떤 묘사도 타당하지 않다. 계시의 뒤에 있는 것은 전적으로 알 수 없다.⁵⁾

바빙크는 앞서 오직 신구약 성경을 통해서 계시된 것만이 하나님을 아는 지식의 원천이라고 말하면서 '성경을 통해서' 하나님의 인격성과 절대성을 알 수 있다고 말한다. 그러나 여기에서는 성경 안에서 계시된 하나님이 기독교 신학의 출발이요 원천이 아니라 하나님에 대한 불가해성과 불가지성이 신학의 출발이 되었다고 말함으로써 그는 우리에게 혼란을 준다. 그는 하나님이 창조와 구속에서 피조물에게 자신을 충분히 계시하지 않았고 그의 존재를 알 만한 이름도, 개념도 없다고 말한다. 여기서 바빙크가 성경을 통해서 우리에게 자신을 계시하시는 하시는 하나님이 아니라 인식의 대상이 되는 객관적인 추상적 존재로서 하나님을 말하고 있다는 의구심을 가지게 된다. 여기서 바빙크가 염두에 두고 있는 것은 범신론적 경향이다. 그래서 그것을 반대하면서 하나님의 계시와 하나님의 존재 사이에 어떤 간격이 있음을 말하고 있는 것이다. 그는 계시와 계시 뒤에 있는 존재를 구별하면서 계시의 내용은 알 수 있지만 자신을 보여주는 존재 자체는 알 수 없다는 식의 주장을 하고 있다.

계속해서 바빙크는 자신의 이런 주장이 서방 신학과 개혁자들에게 공통적으로 나타나는 주장임을 예를 들어 설명하고 있다. 그는 어거스틴과 다메섹의 요한도 이런 표현들을 즐겼다고 말하면서 어거스틴⁶⁾과 다메섹의 요한⁷⁾을 인용한다. 그는 루

5) *ibid.*, 9

6) 어거스틴은, '그(하나님)는 철저히 다 알 수는 없고 마땅히 그래야만 한다. 왜냐하면 만일 네가 그를 철저히 다 안다면 그는 신이 아닐 것이기 때문이다'고 말한다.

7) 다메섹 요한은 '우리는 하나님이 자신에 관해서 무엇을 계시하셨는지 안다. 그러나 신의 존재와

터가 '결코 하나님 존재의 온전함 전체가 다 그리스도 안에서 계시되었다고 가르치지 않았고 오히려 하나님 안에는 어두운 감추어진 깊은 곳이 있다'고 말한 것을, 칼빈이 '신의 본질을 찾아보려고 시도하는 것이 헛된 사변일 뿐이다'고 말한 것을 통해서 신학자들이 모두 일치해서 하나님은 우리의 이해, 상상, 그리고 우리의 언어를 초월해 무한히 높이 계심을 확인했다고 주장한다.⁸⁾ 그는 심지어 칸트 이후 철학이 말하는 '불가지론'에 대한 교리에 넓은 의미에서 동의할 수 있다고 까지 말한다.

바빙크는 성경을 통해서 하나님의 불가해성과 초월이 하나님이 특정 장소와 사람에게 자신을 보이시고 거기에 오시지만 인간과 피조물과 그 공간, 시간에 갇혀 있지 않다는 의미임을 옹기 설명한다. 그러나 그는 동시에 특별 계시를 떠난 철학과 인간 이해력, 인식의 영역에서 알 수 없는 절대적 '존재'로서의 하나님의 불가해성과 초월을 말한다. 성경을 떠나 인식론적으로 하나님은 완전히 인식될 수 없고 알 수 없다는 의미에서 하나님의 초월과 불가해성을 말하는 것이다. 바빙크에게는 이 두 가지가 분리되어 혼란스럽게 복합되어 나타난다.

그리고 바빙크가 칸트를 이용하여 하나님의 불가해성을 말하는 것은 비판받아야 한다. 왜냐하면 바빙크에게서 하나님의 불가해성과 초월의 교리가 인간의 추론(사변)과 인식론에 근거해서 나올 수밖에 없기 때문이다. 우리가 하나님을 아는 것과 이해하지 못한다는 것이 모두 같은 원천 곧 성경에서 나와야 한다. 하나님에 대한 지식의 시작을 불가해성과 초월이 아니라 성경을 통해서 '하나님을 알 수 있다'는 교리에서 시작하는 방법론을 채택해야 한다. 하나님은 우리가 당신을 완전히 이해하지 못함을 계시한다는 측면에서, 인간이 하나님을 알 수 있음을 먼저 다룬 후 인간이 하나님을 알 수 없음을(하나님의 초월) 다루는 방법론을 채택해야 한다.⁹⁾

사실 바빙크가 하나님의 가지성과 불가해성을 같은 원천인 성경을 통해서 다루지 않고 인식론적에만 다루는 것이 아니라는 측면에서 서방 신학 전체의 위험과 바

모든 것에서의 그의 존재 방식은 알지 못한다. 하나님이 존재하심은 명백하지만 그가 본질적으로 어떤 분인지 전혀 불가해하다. 우리는 단지 그가 어떤 분이 아닌가만을 말할 수 있을 뿐이다'고 말한다.

8) *ibid.*, 13

9) 고재수, *교의 신학의 이론과 실제* (서울: 디다케, 1992), 47-48

빙크를 동일시하면서 비판하는 것은 완전하지 못하다. 그러나 바빙크는 자신의 입장을 일관되게 고수하지 못하고 하나님의 불가해성과 초월을 철학적이고 인식론적으로 다루면서 근대 철학자들의 불가지론까지 부분적으로 긍정하게 된 것은 부인할 수 없다. 이런 입장은 서방 신학 전반에서 나타나는 하나님에 대한 이중적 인식(duplex cognitio)의 위험이 그에게도 잠재되어 있음을 볼 수 있다.¹⁰⁾

1.2 평가 : 하나님에 대한 이중적 인식(얘)의 위험

일반적으로 어거스틴 이후의 서방 신학에 대한 비판적인 입장중에서 '존재'에 대한 현대의 회의주의(skepticism)가 칸트에게서가 아니라 존재론적인(essential) 하나님에 대한 '불가해성'을 말하는 서구 '신학'의 전통에서 시작되었음을 지적하는 주장이 있다. 하나님에 대한 불가해성의 교리가 신학에 본질적인 것이긴 하지만 이런 서방 신학이 '본의 아니게' 알 수 없는 하나님이 자신을 계시하지 않으신다는 식으로 무신론의 토양을 제공하고 있다는 사실을 기억해야 한다는 것이다.¹¹⁾

이런 지적이 전적으로 타당한지는 아직 논의 할 여지가 있지만 이 주장을 어느 정도 수용한다면 바빙크가 성경을 떠나서 하나님의 불가해성과 초월을 이야기하는 것이 서방 신학 전반에 나타나는 위험이고 그것이 오히려 바빙크가 우려하던 현대 불가지론과 무신론의 문을 열어 주는데 어느 정도 책임이 있다는 사실을 고려해야 한다. 군톤(Gunton)은 하나님에 대한 지식에서 나타나는 제반의 문제와 삼위일체 교리가 이차적인 것으로 격화된 원인으로 어거스틴을 지목한다. 그는 어거스틴적인 서방 신학의 전통에 가장 먼저 의심을 품은 칼 라너의 말을 인용¹²⁾하면서 신학이 어거스틴의 전통을 따라서 한 분 하나님(On the one God)을 먼저 다룸으로서 하나

님에 대한 교리가 구원 역사와 부합하지 않는 결과를 낳게 되었다고 말한다. 즉 한 분 하나님의 존재와 속성이 선행함으로써 삼위 하나님의 사역과 계시사이에 간극이 생기게 되고 바로 여기에서 양태론이나 하나님에 대한 얘이 모순되는 현상이 벌어지게 된 것이라고 본다.

서방 신학의 이런 위험이 소피스트 적인 법적 범주들을 가진 라틴 사상의 영향을 받아 신학과 계시를 자연법과 윤리적 관점에서 해석한데서 시작한 것을 보는 입장도 있다. 그 결정적인 증거는 로마와 개신교 모두에서 정형화된 구원 서정(ordo-salutis)이다. 곧, 모든 사람들의 마음속에 새겨진 법(law)이 죄를 깨닫게 하고 회개케 하며 하나님의 은혜와 용서를 경험하고 화해에 이른다든 구원 서정의 뿌리에 만민에게 새겨진 자연법이라는 소피스트적인 개념이 자리하고 있다는 것이다. 여기서 법률적인 용어로 인식된 하나님의 일반 계시가 기초적인 계시의 형태로 자리 잡고 있어서 하나님의 의지가 자연 이성에 의해서 우주적인 도덕 양심을 통해서 피조물 속에 새겨져 있다는 식으로 주장하게 된다는 것이다.¹³⁾ '이중적 신인식'이라는 전통이 어거스틴에게서 시작되어서 결과적으로 어거스틴이 양태론에 빠졌는지¹⁴⁾로 라틴 자연법 사상을 받아들인 서방 신학의 일반 계시의 개념 때문인지는 분명하지 않지만 어쨌든 서방 신학 전통의 뿌리에 이중적 신인식의 위험이 깊이 자리하고 있음은 분명한 사실이다.

바빙크의 '신의 불가해성'에서 나타나는 혼란 되고 일관되지 못한 태도는 서방 신학 전반에서 나타나는 이중적 신인식의 문제가 그에게도 그대로 자리잡고 있다는 의구심을 가지게 한다. 그럼에도 그가 신구약 성경을 통해서 특정 시간, 장소, 사람

10) 고계수는 바빙크 개혁교의학 2권의 순서가 하나님의 불가해성으로 시작하고 그 다음으로 하나님을 알 수 있음을 다루는 것으로 되어 있음을 지적하면서 이것이 바빙크가 자신의 교리를 지지하기 위해서 철학자들을 사용하고 있는 것과 연결되어 있는 것 같다고 지적한다. 이는 고계수가 이중적 신인식(duplex cognitio)의 문제를 염두에 두고 말하고 있는 것으로 보인다. 고계수, 상게서, 48 (각주 24참조)

11) Gunton, The promise of Trinitarian theology (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 31

12) 인용된 칼 라너의 주장을 요약하면, 동방 신학이 성경을 따라 성부, 성자, 성령에 대한 믿음에서 시작하는 반면에 어거스틴은 동방 신학과는 달리 이성에 의해 보여지는 신적 본성의 하나됨에서 시작함을 지적하고 그것이 결국 오늘날 교의학에서 일반화되었다. 그래서 교의학은 'de Deo Uno'를 'de Deo Trino'보다 먼저 다루게 되었다. Gunton, 32

13) A. J. Torrance, Persons in Communion (Edinburgh: T&T CLACK, 1996), 59-67

14) 하르낙은 어거스틴이 스스로 양태론자가 되길 원하지 않았음을 근거로 어거스틴이 양태론을 극복했다고 본다. 그러나, Gunton은 (잘 알려진 대로) 어거스틴이 플라톤의 영향을 받아 물질적 감각적 영역을 참된 지식의 대상이 되기 어렵다고 보았음을 주장한다. 그리고 그 증거로 1)구약의 신의 현현(theopany)에 대한 어거스틴의 입장(신의 현현을 그리스도의 인격이 주어진 것으로 보지 않고 알 수 없는 하나님이 천사를 통해서 일하신다는 입장)과 2)그리스도의 생애 중에서 세례요한의 세례 때 예수가 성령과 새로운 관계 속에 들어가셨다고 보았다는 의미 그 이전에 성령으로-어떤 물질적인 신성으로-가득했음을 말하고자 한다고 본다. 군톤은 이런 증거를 통해서 어거스틴이 예수의 신성을 강조하고 예수의 전적인 인간 되심에 대한 거부하려는 성향을 가진 것으로 본다. Gunton, 34-37

에게만 자신을 제한하여 계시하시는 하나님이 그럼에도 불구하고 자연과 모든 피조물의 전 영역 위에 무한히 높으신 분으로 계시하셨다는 측면에서 하나님의 초월과 불가해성을 '먼저' 말한 것은 분명히 타당한 면을 보여준다. 그러나 그가 '하나님의 계시만이 지식의 원천이다'라고 말한 입장을 고수하면서 성경 안에서 계시된 하나님의 초월을 말하지 못하고, 철학자들을 긍정하면서 자신의 하나님의 불가해성과 칸트 이후의 불가지론의 동일성을 말하는 것이라든지 이성과 본유적인 양심을 통해서 인식론적 철학적인 접근으로 추상적이고 절대적인 존재에 대한 '알 수 없음'이라는 측면에서 하나님의 초월을 말하게 된 것은 비판되어야 할 부분이다.

하나님에 대한 이중적 인식의 입장에서 추상적 존재의 신의 불가해성과 불가지성이 하나님에 대한 앎의 시작으로, 먼저 한 분 하나님의 존재나 속성으로 돌려지는 것이 아니라, 성경 안에서 계시된 것처럼 예수 그리스도 안에서 성령을 통해서 우리에게 자신을 나타내신 하나님이 동일한 성경 안에서 불가해성과 초월을 계시하셨음을 고백해야 할 것이다.

2. 바르트에게 있어서 초월

2.1 불가해성으로서의 초월

바르트(K. Barth)는 교회교의학 2.1에서 먼저 하나님을 알 수 있음을 말하고 다음으로 하나님을 아는 지식의 한계를 말하면서 하나님의 은폐성(hiddenness)을 말한다. 여기서 그는 하나님의 '불가해성'을 말한다. 바르트에게서 불가해성의 의미는 다음과 같은 표현에서 드러난다.

우리가 하나님의 계시에 의해 장악되고 그 계시에 대해 믿음으로 응답하지만 우리는 아직 하나님과 교제를 가질 수 없고 따라서 그를 바라보고 생각하며 하나님을 아는 지식을 완성할 능력이 없다.¹⁵⁾

우리 본성의 사역이나 우리 능력에 근거한 실천을 통해서 우리가 하나님을 알고 바라보며 생각할 수 없고 오직 하나님의 기쁜 뜻의 기적과 같은 사역으로 하나님을 알 수 있기에 우리는 하나님

의 숨어 계심을 필연적으로 알 수 있다.¹⁶⁾

여기서 바르트가 하나님의 불가해성을 다루면서 하나님을 아는 것은 우리의 인식과 능력을 통해서가 아니라 오직 하나님의 계시를 통해서만 그리고 하나님께로서 오는 기적과 같은 하나님의 사역을 통해서만 하나님을 알 수 있다는 측면을 강조하고 있음을 알 수 있다. 하나님의 계시에 앞서 이야기되는 '알 수 없음'이 아니라 오직 하나님 쪽에서 주어지는 계시를 통해서만 알 수 있다는 의미에서 하나님은 숨어 계신다. 숨어 계신 하나님은 하나님의 '불가해성'을 말한다. 이것은 우리가 하나님을 이해하는 방법까지도 우리가 이해할 수 없다는 주장까지 포함한다. 하나님의 불가해성이 바르트에게서는 철학적이지만 성경에서 나오며 이 때 비로소 하나님의 불가해성은 하나님을 앎에 있어서 매우 중요한 개념이 될 수 있다.¹⁷⁾

한편 바르트는 우리에게 어떤 대상이 '가해하다(comprehend)'는 것은 우리가 그것을 소유할 수 있음을 의미한다고 본다. 그리고 소유한다는 것은 소유 주체와 대상 간에 근본적인 일체성, 하나됨을 전제한다. 인간이 어떤 다른 피조물을 '이해한다'는 것은 그것을 소유할 뿐만 아니라 조정하고 닮아 가고¹⁸⁾ 서로가 서로 안에서 자신을 실현함을 의미한다. 이런 의미에서 인간이 하나님을 이해할 수 없고 하나님은 '불가해'하다. 인간이 하나님을 이해할 수 있음을 통해서 그를 장악하고 그를 소유하며 그를 닮았고 하나가 된다는 것을 말할 수 없다는 의미로 하나님은 '불가해'한 것이다. 하나님과 인간 사이에는 어찌 해 볼 수 없는 타자됨(otherness)이 존재한다.¹⁹⁾ 숨어 계심으로 자기를 계시하시는 하나님은 '불가해'하지만 이것은 우리의 침묵을 강요하지 않는다. 우리는 그 분에 대해서 말하고 생각할 수 있다. 왜냐하면 불가해하고 초월하심을 계시하신 하나님이 우리에게 믿음과 순종 가운데 그 분을 알

16) ibid. 184

17) ibid. 184-186

18) 바르트는 인간이 하나님의 형상이라는 말의 의미를 우리와 하나님의 동등성의 바탕 위에 우리 안에 하나님의 속성을 소유하거나 발견할 수 있다고 보지 않고 우리 존재를 통해서 하나님의 존재를 '증언한다(bear witness)'는 의미로 보았다. 더욱이 아담은 올바른 판단력을 상실하고 타락했기 때문에 우리 안에 하나님을 닮은 어떤 것도 존재하지 않는다고 본다. 따라서 우리가 하나님을 형상임을 근거로 닮았음을 말하고 그래서 우리가 하나님을 이해할 수 있다고 주장하는 것을 반대한다. ibid. 188

19) ibid 189

15) K. Barth, CD T. F. Torrance, II부 1권 (Edinburgh: T&T clark, 1957), 182

고 찬양하도록 허락하셨기 때문이다.²⁰⁾

바르트가 말하는 불가해성은 두 가지 측면이 있다. 첫 번째, 하나님이 자신을 계시하실 때만 그리고 하나님께서 우리를 그것을 알 수 있게 하실 때만 우리는 그분을 알 수 있다는 측면에서 불가해성과 은폐성이다. 이런 입장에서 그는 바빙크와는 달리 인간 이성의 산물로 말해지는 무한자와 절대자는 하나님과 동일할 수 없다고 보며 플라톤이나 플로티우스, 칸트적 의미에서 초월적 존재의 불가해성은 하나님에 대한 불가해성이 아니라고 본다.²¹⁾ 예수님 안에서 우리를 만나시는 하나님의 은혜만이 우리와 교제 관계를 창설하시고 계속하신다는 측면에서, 이 관계의 시작과 주도권이 항상 그 분에게 있다는 의미로 우리는 하나님을 알 수 없고 하나님은 숨어 계시는 것이다.²²⁾ 두 번째, 하나님이 '불가해하다'는 것은 우리가 그를 닮거나 조정하거나 소유할 수 없고 그와 하나가 될 수 없다는 의미를 가진다. 우리는 다른 피조물과 대상을 대하듯이 하나님을 장악하고 이해하고 파악할 수 없다. 그 분은 他者됨(othersness)속에 존재하신다.

2.2 사랑 안에서의 자유로서의 초월

바르트는 하나님의 실재를 다루면서 하나님의 존재를 자유 안에서 사랑하시는 분으로 정의한다. 그가 말하는 신적 탁월성을 두 가지 범주, 즉 신적 사랑이라는 탁월성과 신적 자유라는 탁월성 두 가지 범주로 나누었는데 이를 내재와 초월이라는 전통적 이중성을 대신하는 바르트의 범주라고 볼 수 있겠다.²³⁾

하나님은 추상적인 존재이거나 추상 속에 계신 분이 아니라 예수 그리스도 안에서 사역하시는 스스로를 알리시는 분이다. 성경에 나타난 하나님은 살아 있는 하나님이다.²⁴⁾ 따라서 그 분은 생명이요 살아 있는 하나님이다. 살아 있는 하나님은 사

20) *ibid*, 203

21) 바르트는 어거스틴과 크리소스톰을 인용하면서 이런 고대 신학자들에게 유혹되지 말고 이들이 가질 수밖에 없는 형이상학적인 언어 구조들을 제거하고 신학적 의미를 분명히 할 것을 말한다. 바르트는 이들이 이해하는 초월자에 대한 불가해성은 사실상 하나님에 대한 불가해성이 아님을 분명히 말한다.

22) *ibid* 188

23) Stanley, J Grenz, Roger E. Olson, 112

랑 가운데 그를 계시하신다. 그의 사랑을 해명하면 다음과 같다. 1) 하나님은 우리에게 어떤 것(something)을 주시지 않고 자신을 주시며 자신 안에서 모든 것을 주신다. 2) 하나님은 존재 가치에 따라서가 아니라 아무것도 존재하지 않고 아무 책임도 없는 그 곳에서 교제를 시작하신다. 3) 하나님의 사랑은 그 자체가 목적이다. 그는 자신의 영광과 우리의 구원을 뜻하시지만 그럼에도 불구하고 그 분은 우리를 사랑하시기 때문에 그것을 뜻하신다. 4) 하나님은 이미 자체로 사랑이시며 사랑할 수 있기 위해서 우리를 필요로 하지 않는다. 우리가 사랑 받는 것은 그 분의 사랑의 영원한 교제 속으로 올리워지는 것이다.²⁵⁾ 여기까지 행위와 사랑인 하나님을 말한 바르트는 그 분의 존재론적인 독특성을 질문한다.

활동하는 다른 존재들도 있다. 또한 사랑하는 다른 인격들도 있다. 우리가 바로 그 생명과 사랑이 하나님의 것이라고 말할 수 있는 것은 그를 다른 존재들과 분리하기 때문이다. (중략) 그의 행위는 독특한 방법 안에서 그의 행위이다. 그의 사랑은 독특하게 그 분만의 사랑이다. 하나님의 생명과 사랑의 독특한 양식을 언급하지 않고 하나님의 생명과 사랑을 올바르게 말했다고 볼 수 없다.²⁶⁾

바르트에게 하나님은 살아 행위 하시고 사랑하시는 하나님이시지만 그것이 다른 피조물들과 같은 존재일 수 없다. 하나님의 행위와 사랑이 하나님만의 독특한 것이 되기 위해서 필요한 것이 바로 하나님의 '자유'이다.

24) 바르트는 성경의 하나님이 부동의 원인 자가 아니라 분노와 자비, 인내와 후회 기쁨과 고통 그리고 기역과 망각, 침묵하시면서 말씀하시는, 스스로 알고 결정하시고 뜻을 가지는 하나님으로 표현된다는 이유로 그 분을 살아 있는 하나님으로 말한다. *ibid* 266, 268

25) Barth, 276-280 이어서 바르트는 '하나님이 존재한다'는 말이 '하나님이 사랑하신다'라는 말을 함축한다고 보면서 바로 여기에서 하나님의 인격(personality)을 설명한다. 곧, 위격들(persons)이라는 단어를 사용하면 바로 삼신론(tritheism)으로 빠지게 된다고 본다. 자신 안에서 성부, 성자, 성령이신 하나님은 자신 안에서 살아 계시며 사랑하는 분이므로 그럼으로 그 분은 '1인칭 주체(I)'인 한 분이시다. 여기서 인격이라는 말은 삼위의 각 위격에 해당되는 단어가 아니라 사역 안에서 하나님이 살아 계시고 사랑하는 분이라는 바로 그 문맥에서만 사용하고 있음을 알 수 있다.

26) *ibid*, 297

살아 계시고 사랑하시는 존재이기 위해서 하나님은 자유 안에 있는 존재이다. 이런 방식으로 하나님은 자유롭게 살아 계시고 사랑하신다. 그리고 하나님이 자유 안에서 살아 있고 사랑하신다는 사실 때문에 하나님은 하나님이시고 그래서 살아 있고 사랑하는 다른 피조물과 자신을 구분하신다.²⁷⁾

바르트가 말하는 자유는 하나님의 살아 계심과 사랑의 독특성을 부여하면서도 살아 계심과 사랑 속에서 그의 주되심(Lordship)과 연결된다. 그의 주되심은 하나님이 살아 계시고 사랑하시는 바로 거기서 확정된다. 이처럼 하나님의 주되심은 통치의 방법에서 다른 권위들과 구별된다. 그것은 사랑과 살아 계심 안에서 주되심이다. 하나님은 그의 절대적인 구별에도 불구하고 창조자, 화해자, 구속자로서 주가 되시고 다른 실체들을 향하고 그들을 향해서 행동하신다. 하나님은 일시적 기분이거나 임의적인 처분으로 우리를 대하시는 분이 아니다. 이런 의미에서 그는 그는 주되시고 자유 하신다.

다음으로 바르트는 하나님의 자유를 조금 다른 측면에서 다루고 있는데 하나님의 자유는 소극적인 의미에서 제한과 굴레와 조건이 없는 상태이다. 이는 하나님이 피조물로부터의 초월해서 독립하고 반대로 피조물이 하나님께 전적으로 매여 있는 절대성을 말한다. 이것은 신적인 초월이다.²⁸⁾ 그러나 그것을 넘어서 보다 적극적인 의미에서 자유는 바로 이 자유에 조건 지워지지 않는 자유이다. 그래서 하나님의 자유는 자신을 그와 구별되는 피조물 가운데 자신을 계시하시는 자유를 포함하며 뿐만 아니라 그의 자유가 계시로부터 알 수 있을 때 계시 속의 자유가 되는 것이다.²⁹⁾ 자유 하신 하나님은 침묵하는 부동자로 우리로부터 분리된 분이 아니라 스스로를 계시하시는 자유를 가지며 '자유'를 계시하시는 분이시다.

27) *ibid.*, 301

28) 바르트는 뒤에 가서 하나님의 자유가 지적이며 존재론적인 함의를 가진다고 말한다. 지적으로 하나님은 하나님 아닌 것과 같이 분류될 수 없다는 것이고(이는 어떤 개념을 가지고 하나님과 피조물을 유비 하는데서 발생한다) 존재론적으로는 하나님과 하나님 아닌 것 사이에 결정적인 분리가 있음을 함의한다.

29) *ibid.*, 304

마지막으로 하나님의 자유는 하나님 아닌 것이 되는 자유이다.

하나님의 자기 표현은 의지와 결정의 자유에 따라 각기 다른 모양으로 나타난다. 그러나 그의 이런 풍부한 복합성은 예수 그리스도 안에서 인간과 하나님 사이의 연합을 실현하는 것에 중심이 있다. 예수와 분리된 신적 내재의 자유는 우상 숭배와 이교도의 잘못된 길에 빠지고 만다. 예수 그리스도 없이 하나님의 임재의 온전함은 없다. 하나님의 자유는 예수 그리스도 안에 있으며 예수님 안에서 하나님은 자유를 실현하신다.³⁰⁾

여기서 바르트가 말하는 하나님의 자유는 자기 아닌 것이 되는 자유에서 출발하여 각기 다른 모양으로 자기를 보이시는 하나님의 자유가 예수 그리스도 안에 있고 거기에서 온전히 완성되는 것으로 귀결된다. 여기서 자유와 사랑이 통합된다. 예수 그리스도 안에서 영원 전부터 자신을 사랑하신 하나님이 예수 그리스도 안에서 세상을 사랑하신다. 하나님은 자유 안에서 이렇게 행하셨다. 이것이 그의 영광이 되었다.

바르트가 말하는 초월로서의 하나님의 자유는 1)하나님의 살아 계심과 사랑과 결코 분리되어 독립적으로 존재하는 임의적인 자유가 아니다 2)하나님은 사랑이시며 살아 계시지만 거기에 종속되어 어쩔 수 없이 사랑하시며 살아 계신 것이 아니라 그 속에서 주되심을 선포하며 사랑의 언약 관계 속에서의 '주인됨'을 의미한다. 하나님은 외적인 필연성이나 하나님이 반드시 그렇게 되어야만 한다는 것에서 자유 하신다. 이런 의미에서 바르트가 다음과 같이 말한 맥락을 이해할 수 있다.

하나님의 사랑이 필연적이고 존재이며 본질이고 본성이지만 바로 그 이유 때문에 이런 모든 필연성에서 자유롭다. 하나님은 우리와 세상이 없어도 여전히 사랑하는 분으로 남아 있다. 그 분이 우리와 세상을 사랑하지 않기로 했다 하더라도 하나님은 여전히 사랑이시다. 하나님은 이 세상에 대한 사랑과 교제를 갖기 이전에도 또 그것과 별도로 삼위 일체적 삶 안에서 완전한

30) *ibid.*, 314-319

사랑과 교제를 갖고 계신다.³¹⁾

3) 하나님은 자유 하시지만 그러나 사랑과 교제 안에서 자유 하신다. 따라서 예수 그리스도는 사랑 안에서 자유하시는 하나님의 자기 계시이다. 하나님은 세상을 사랑하시되 자유롭게 자기의 방법대로 사랑하셨다. 인간과 피조물이 이해할 수 있는 방식이 아니라 하나님께서 정하신 뜻과 방법대로 인간과 세상을 사랑하신다. 그래서 예수 그리스도는 자유롭게 사랑하시는 하나님의 자기 계시의 가장 심오한 정점이다.

3. 바빙크와 바르트의 초월 비교

3.1 계시의 주도성

바빙크가 '의도적으로' 자신의 신학을 하나님에 대한 이중적 인식의 방법을 가지고 전개해 나갔다거나 '오직' 이성과 사변으로 '알 수 없는' 하나님의 초월을 말했다고 평가할 수 없다. 그러나 '하나님에 대한 불가해성과 불가지론이 기독교 신학의 출발점이 되었다. 창조와 구 속의 하나님 계시는 그를 바르게 드러내는데 성공적이지 않다는 애매한 진술 속에서 전통적으로 서방 신학이 안고 있는 '하나님에 대한 이중적인 인식'³²⁾의 모습이 바빙크에게서도 나타남은 앞에서 지적한 바와 같다. 따라서 바빙크가 말하는 하나님의 불가해성은 성경 안에서 계시된 대로 우리와 함께 하시며 동시에 영원 중에 거하시는 높으신 거룩한 분(사 57:15)임과 동시에 우리의 이성과 이해의 대상으로 존재와 존재 방식은 본질은 알 수 없는 절대로 미칠 수 없는 심연이요 영원한 침묵이 되는 것이다. 우리의 자연 이성으로 접근할 수 하나님의 불가해성과 성경 안에서 우리에게 자기를 계시하신 불가해성은 분리되어 나타난다.

31) Barth, 280 여기에서 바르트가 하나님의 사랑과 자유를 지나치게 대립시키려는 경향이 보이기도 하지만 이것은 범신론과 자유주의 신학을 염두에 두고 있었음을 기억할 때, 그리고 그 이후에 바르트의 언명들을 통해서 볼 때 오히려 이해될 수 있다.

32) 모든 서방 신학의 전통이 모두 이런 위험 속에 있다고 말하는 것은 지나친 것일 수도 있다. 그러나 Torrance는 'duplex cognitio'가 칼빈주의 전반과 특히 영국과 미국의 연약 신학(Federal Theology), 웨스트민스터 전통 속에서 발전했다고 본다. 그리고 '이성-계시'라는 접근법이 결과적으로 자연을 통해서 드러난 하나님의 뜻과 목적에 대한 생각과 예수 그리스도 안에서 하나님의 구원 계획과 관련된 생각이라는 하나님에 대한 두 가지 앎으로 드러났음을 말한다. Torrance, 62 이런 주장은 엄밀한 검토가 필요하지만 하나님에 대한 이중적 인식의 위험에 대해서는 항상 주의가 필요하다.

그러나 바르트에게 하나님은 성령을 통하여 성자 안에서 자신을 계시하시는 하나님, 특별 계시를 통해서만 자기를 보여주는 하나님 외에 다른 어떤 존재는 하나님이 아니다. 따라서 이성으로 접근하여 알 수 없는 하나님의 불가해성은 참된 불가해성이 아니다. 하나님은 우리에게 자신의 모든 것을 계시하셨다. 그러나 우리가 가진 인식 능력을 통해서가 아니라 오직 하나님 자신이 계시하시는 방법과 내용을 따라서 하나님을 알 수밖에 없다는 의미에서 그 분은 불가해하며 자기를 계시하는 속에서 자신을 주시는 하나님을 우리가 장악하고 소유하는 것이 아니라 두려움과 순종하는 믿음으로 찬양한다는 의미에서 그 분은 불가해하다. 우리의 인식의 차원에서 하나님께 접근하며 하나님의 불가해성을 말할 수 있는 가능성이 바르트에게는 없다. 하나님은 살아 계실과 사랑 속에서 자기를 보여주시는 하나님은 사랑이고 생명이다. 그러나 하나님은 사랑의 대상에 얽매이지 않고 구속되지 않는다. 이런 의미로 하나님은 초월해서 '자유롭게 사랑하신다. 이것이 바르트가 말하는 하나님의 초월의 내용인 '자유'이다. 여기에는 먼저 하나님의 존재가 피조물과 인간에 얽매이는 범신론의 자리가 없다.

3.2 계시의 의미

바빙크가 가지고 있는 하나님에 대한 이중적 인식의 위험은 본질³³⁾과 그 본질적인 존재가 보여주는 '정보'의 분리를 가져온다. 하나님 존재의 본질은 그의 '계시'와 분리된다. 하나님이 자신의 본질을 온전히 보여주지 않고 뭔가를 남겨 두었고 바로 거기에서 하나님의 '초월'의 영역을 찾게 될 위험을 가지고 있는 것이다. 여기에는 바빙크가 특별 계시와의 관계 속에서 일반 계시의 역할과 가능성에 대해서도 상당한 비중을 두고 있음을 지적할 수 있겠다.³⁴⁾ A.J 토런스(Torrance)는 '계시됨

33) 바빙크가 완전히 하나님에 대한 이중적인 신인식의 방법론을 가지고 있다기보다는 그런 요소들과 위험을 가지고 있다고 본다.

34) 바빙크는 개혁 신학자들에 의해서 일반 계시가 주장되고 높이 평가되었다고 말하였다가 다시 이 일반 계시가 우리가 하나님께 이르는 길인 예수 그리스도의 인격이라는 방법으로 주어지지 않았기 때문에 적외로서 인간에게 불충분하고 또한 진노의 계시(롬 1:20)로 주어졌다는 측면에서 불충분하다고 말한다. 그럼에도 이 일반 계시가 비신앙인과 접촉점이 되고 모든 인간을 모으고 일반 계시가 특별 계시에 선행한다고 말한다. 이는 변증적인 측면에서 의의가 있으나 잘못된 것이다. 우리는 특별계시안에서 일반계시를 접근한다. 따라서 그가 결론적으로 말한 '일반 계시와 특별 계시는 함께 역사하며 자연이 은혜에 선행하고 은혜가 자연을 완성한다'는 말은 이런

(reveal)'이라는 단어의 전통적인 사용법(grammar)에서 이 문제를 지적한다.³⁵⁾ 특히 성경이나 교의를 어떤 객관적인 자료로 보는 입장에서 좀 더 심각한 문제가 잠재되어 있음을 지적한다. 어쨌든 바빙크가 하나님에 대한 이중적 신인식의 위험을 가지고 있거나 일반 계시가 가지는 분명한 위치를 제시하지 않음으로 인해서 하나님의 본질과 계시된 하나님 사이에 단절이 생기고 하나님의 계시되지 않는 어떤 본질로서 초월을 말할 수 있는 부담을 가지게 되는 것은 사실이다.

바르트에게 있어서 하나님이 자신을 우리에게 보여주시되 어떤 정보를 주시는 것이 아니라 자신을 '전부' 주신다. 따라서 여기에는 보여주시는 하나님 자신의 존재와 보여진 객관적인 내용, 그리고 그것이 받아들여지는 효과에 있어서 전혀 차이가 없다. 하나님은 자신을 '통해서' 자신을 보여주시는 방식으로 '자신'을 보여주신다. 하나님은 계시 주체(revealer)이고 계시 사건 자체(revelation)이자 계시됨의 결과(revealedness)이다.³⁶⁾ 따라서 바르트에게 있어서는 우리에게 보여지지 않는 '어떤' 본질이 남아 있지 않다. 다만, 하나님이 온전히 자기를 우리에게 보여주시지만 우리가 그를 장악하고 소유할 수 없다는 바로 그 곳에 하나님의 '초월'의 자리가 있다. 하나님은 자신을 보여주시되 그 보여주시는 '대상'에 얽매이거나 거기에 사로잡혀 있지 않고 '타자됨(Otherness)'을 누린다. 그리고 자기를 보여주시되 대상으로부터 '자유'하신다. 하나님이 자기를 보여 주심이 우리에게는 그 분에 대한 파악과 소유가 아니라 찬양과 두려움이 되는 것이다.

하나님이 자기를 보여주시는 그 자리에서 주인됨이 누구인가도 중요한 문제이다. 하나님에 대한 이중적 신인식에는 하나님 입장에서 자기를 보여주시는 바로 그 방법에 의해서만 우리가 하나님을 알 수 있다는 측면과 함께 인간의 입장에서 인간

측면에서 혼란을 준다. Bavinck, I권 개혁신학의학, 김영규 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1996), 405-410 일반 계시를 긍정하되 특별계시안에서 예수를 통해서 성령으로 말미암아 알게 된 바로 하나님을 자연과 역사를 통해서 알게 된다는 의미에서이다.

35) 일반적인 '계시'의 개념은 '계시의 주체인 S1(하나님, 성자, 성령)이 계시 x(어떤 정보-즉 성경과 자연, 어떤 관념이나 교의들)를 s2(인간 주체)에게 y(인간 주체의 조건들)속에서 계시하신다'라고 분석할 수 있다. 특별히 성경이나 교의를 어떤 객관적인 자료로 접근하는 신학적 입장은 계시의 주체인 하나님과 계시된 내용은 존재 자체가 분리된다. Torrance, 66-67

36) Barth, CD I, 1 299 토런스는 이를 '하나님은 S1이자 동시에 x, y이다.'라고 표현한다. Torrance, 89

이성이 하나님을 찾아 나갈 수 있다는 교만이 자리잡고 있다. 인간의 본성과 이해능력의 주인이 되어 하나님을 찾아가되 그 능력이 닿지 못하는 영역에 하나님의 초월이 존재한다는 입장을 가지게 되는 것이다.

바르트는 하나님이 자기를 알리지 않으면 인생들은 그것을 알지 못한다는 하나님을 아는 지식에 있어서 하나님의 절대 주인됨을 말한다. 하나님이 자신을 보여주시는 자리에서도 하나님이 주인이 되시고 주도권을 가진다는 측면에서 하나님은 피조물에게서 초월해 계시는 것이다.

4. 하나님의 '초월'에 대한 성경의 가르침

이제까지, 초월해 계신 하나님은 자기를 보여주지 않는 어떤 무한자가 아니라 자기를 온전히 우리에게 보여 주시면서도 우리의 주가 되시는 분, 우리 안에 계시면서도 우리와 구별된 거소에서 他者로서 존재하시는 분, 바르트 식으로 표현하자면 사랑 안에서 자유로우신 분이심을 살펴보았다. 이는 바빙크에서도 잠재되어 있는 하나님의 초월과 내재의 모순을 극복하고 바르트에게서 이 두 개념이 성경적으로, 변증법적 통합을 통해 모순되지 않음을 긍정함으로써 가능하였다. 이 장에서는 '초월'이라는 단어 속에 개념화된 하나님의 아는 지식의 내용을 성경을 통해서 살펴보고 '초월'이라는 단어의 사용에 대한 제정립을 시도해 보고자 한다.

4.1 주되심 (Lordship)

바르트는 이 단어를 하나님의 자기 계시와 자기 계시를 통한 언약 관계 속에서 사용하였다. 우리는 예수 그리스도안에서 성령을 통해서 우리에게 자기를 알리신 하나님을 일차적으로 성경 외에 다른 것으로 알지 못한다. 그러나 성경이 객관적인 자료가 되어서 우리의 탐구 대상이 되어서 우리가 하나님을 알 수 있는 것은 아니다. 성령 하나님의 깨닫게 하시는 사역 속에서 우리는 하나님을 '언약 관계 속에서 안다. 모든 사람과 만물이 하나님과 언약 관계 속에 있다(사 24:5) 하나님은 그의 전능하신 행위를 통해서 '너희는 나를 주로 안다.'(출 7:5, 14:48)고 말씀하셨다. 우리는 언약 속에서 하나님을 세상의 창조주로, 세상을 섭리하시는 분으로, 그리고 우리의 구속자로 고백한다. 주님은 모세 언약의 머리로서 하나님께서 스스로 주신 이름(아웨)이요, 신약에서 예수 그리스도안에서 주신 이름이다(kyrios). 하나님은 주님

이시고 하나님은 주님으로 말씀하시고 행동하신다. 우리는 삼위 하나님을 순종하고 경의함 속에서 주님으로 만나고 찬양한다. 이것이 인간이 지어진 목적이다(엡 1:15) 우리가 언약관계속에서 하나님을 말씀을 통해서 하나님을 알 때 비로소 하나님의 초월의 개념이 올바르게 정립될 수 있고 '내재'와 '초월'의 모순이라는 신학의 딜레마도 성경 안에서 해소될 수 있다고 본다.

'주되심'은 언약 관계속에서 이해될 수 있다. '초월'과 '내재'의 개념이 '주되심(Lordship)'에서 하나로 통일되어 초월은 '지배(control)'와 '권위(authority)'로 나타나며 내재는 '임재(presence)'와 '가까이 계심(nearness)'에서 나타난다.³⁷⁾ '지배, 통치'는 언약이 하나님의 권능으로 시작되는데서 명백하게 드러난다. 하나님은 그의 언약의 종들을 살려주신다. 사 41:4은 하나님의 지배와 구원 능력이 고레스에게까지 미쳤음을 말한다. 하나님은 언약에 신실하기 위해 이스라엘을 구원하신다. 그런데 그 분은 이방인 고레스(동방에서 일으킨 사람)를 세워 그가 평안하게 정복을 하게 함으로 궁극적으로 이스라엘의 회복을 이루어 가신다. 이 상상치도 못한 일을 이루신 분이 아웨시다. 그래서 나 곧 나는 여호와라 나 외에 구원자가 없다(사 43:11). 이처럼 아웨 하나님은 이스라엘과 언약을 맺으시고 그 언약을 이루어 가심에 일방적인 주도권을 행사하시며 반면에 이스라엘을 넘어서 고레스를 통치하심으로 이 일을 이루어 가신다. 하나님은 이스라엘을 전적으로 통치하시고(출 3:8, 14) 그들을 위한 목적을 이루기 위해서 모든 자연적 환경과 한계를 넘어서 주권적으로 구원하신다.(출 20:2) '권위'는 순종해야 하는 하나님의 권리이다. 그리고 하나님은 지배하시고 동시에 권위를 가지시기 때문에 능력과 권리를 구체적으로 실현하신다. 반복해서 언약의 주님은 어떻게 자기의 종들이 그의 언약을 지켜야 하는지 강조하신다.(출 3:13-18, 20:2, 레 18:2-5, 신 6:4-9) 하나님의 권위는 절대 의심을 가져서는 안되는 절대적인 것이다.(욥 40:1, 롬 4:18-20, 히 11:4) 아웨의 권위는 모든 권력을 초월하

37) 프레임은 신학 일반이 하나님의 초월을 피조물로부터 하나님을 '제거'하여 우리로부터 멀어진, 우리와 '다른', 그래서 전적으로 숨어 있는, 알 수 없고 그에 대한 참된 진술도 없음을 말한다고 밝힌다. 반면에 내재는 하나님이 세상과 구별됨 없이 세속화되고 세상 속에 갇힌 것이 되어 버렸다. 프레임은 이런 초월과 내재의 개념이 하나님의 계시로부터 피해 보려는 죄악된 인간의 욕망에서 왔고 책임을 회피하고 불순종의 핑계로 삼기 위해서 라고 본다. 그래서 그는 그는 초월과 내재를 언약관계속에서 머리되심과 자기 백성에 대한 하나님의 간섭으로 규정하면 이런 모순이 해결될 수 있다고 말한다. Frame, *The Doctrine of the knowledge of God* (Phillipburg: Presbyterian & Reformed, 1987), 14

고(마 8:19-22, 마 10:34-38) 인간 생활의 모든 영역으로 확대된다.(롬 14:32, 고전 10:31, 고후 10:5) 그러나 지배와 권위는 하나님이 우리에게 모든 피조물 위에 높은 신 분으로 자신을 보여주시고 우리와 함께 하실 때 전면화된다. 하나님의 권능이 워낙 편만 해서 '지배'는 하나님의 '임재'를 포함한다. 하나님은 자신의 충분한 능력을 미리 알고록 자기 백성에게 명령하심으로 '권위'는 '지배'를 포함한다.³⁸⁾

하나님의 내재와 초월을 언약관계속에서 '주되심'으로 보는 것은 존재론적으로 접근하는 것에 비교하면 매우 타당한 것이며 성경적이다. 그러나 주되심과 초월의 의미가 완전히 동일할 수는 없다. 특히 초월로서 언약안에서 '통치'와 '위엄'만으로 하나님의 초월을 전적으로 포괄할 수는 없다. 우리는 언약관계속에서 주되심으로서의 '초월'을 인정하지만 '하나님의 초월'이라는 말이 '통치'와 '위엄'보다는 좀 더 포괄적인 것임을 지적하고자 한다.³⁹⁾ 여기서 블로허의 지적이 우리의 이해를 좀 더 풍부하게 한다. 그는 '아웨'와 히브리어 동사 PL형, 그리고 하나님과 관련된 시각적

38) Frame, 16-17

39) contra, Frame, Henry Blocher, "Immanence and Transcendence in Trinitarian Theology" in the Vanhoozer, ed., *The Trinity in a Pluristic Age*, (Grad Rapids: Eerdmans, 1997), 109

블로허는 일단 프레임이 하나님의 초월을 언약관계속에서 바라보면서 '언약 관계에서 주되심(Lordship)'안에서 지배와 권위'로서의 하나님의 초월이라는 개념을 사용한 것을 지지한다. 그는 프레임이 '주되심'의 주요 개념으로 말하는 지배와 권위라는 개념이 매우 적절한 개념이라고 지적하면서 프레임의 견해를 무한에 대한 '사면'보다는 훨씬 더 성경적인 개념이며 건전한 것으로 평가한다.

그러나 이어서 성경을 가르침을 따르면 하나님의 초월을 이야기하는 문맥은 높아지심(exaltation), 위엄(majesty), 거룩과 매우 근접해 있다고 설명하면서 그러나 이들의 미묘한 차이를 분별해야 한다고 말한다. 그러면서 그는 초월의 좀 더 나은 의미는 거대한 '주인됨'이라는 단어의 그림자 속에 숨어 있다고 말한다. 초월은 통치와 혼돈 되어서는 안된다. 초월은 타자됨-창조주와 모든 피조된 것들(요 1:3 παντα α γεννω) 사이에 절대적 대칭성이 있을 수 없음을 함축하고 있다. 이런 측면에서 그는 안셈이 이야기한 '더 이상 더 큰 것을 생각할 수 없는 존재(Quo majus cogitari nequit)'인 하나님을 말한 것이 더욱 이 초월에 합당하다고 본다. 그리고 초월은 위엄과 다르다. 에스겔에 나오는 메카바(merkaba)는 이사에 나오는 '스랍'과 다르다. 저 높이 우주 공간의 보좌에 앉으신 사람의 모습을 한 형상은 초월에 대한 우리의 모든 상상력을 초월해서 초월해 계시는 성경의 주님이시다. 이는 '내가 사람이 아니요 하나님임이라. 나는 네 가운데 거하는 거룩한 자니'(호세아 11:9)라고 하는 메시지와 동일한 내용을 가리킨다. 여기서 블로허(Blocher)는 초월이 보좌 위의 '위엄'라는 개념을 가지기는 하지만 스스로 인간이 아니라고 말씀하시는 하나님 인격 자체를 가리키는 것으로 보고 있다. 그것이 바로 명시적으로 아웨라고 표현되어 있지 않다 하더라도 그것은 단지 보좌가 아니라 초월하신 하나님 그 분이라는 뜻이다.

표현 등을 통해서 성경안에서 초월의 엄밀한 의미를 추적한다.⁴⁰⁾ '주되심(Lordship)'이 하나님의 초월만을 온전하게 담아내지는 못하지만 하나님이 우리에게 오시고 임재하시면서도 그 안에서 초로서 존재함을 이 개념은 잘 설명해 주고 있다. 우리와 언약관계속에서 주인되시는 하나님께는 내재와 초월의 모순이 있을 수 없다. 그 분은 자유롭고 주권적으로 초로서 우리에게 오셔서 우리를 다스리시고 영광 가운데 우리의 찬미를 받으시는 분이다. 따라서 '주되심'에는 이제까지 '내재'와 '초월'이라는 개념어 속에서 담기지 못했던 성경적인 의미들이 담겨 있다. 특히 하나님이 초가 되신다는 것, 곧 언약관계속에서 우리의 순종과 찬송의 대상으로 하나님을 말한 것은 '내재'와 '초월'이 모순되었던 기존의 논의에 대해서 의미 있는 지적을 한 것으로 보인다. 그러나 프레임이 말한 '주님의 머리되심'으로의 '초월'은, 특별히 '통치'와 '권위'라는 개념은 지나치게 내재와 혼재된 개념이고⁴¹⁾ 따라서 하나님의 타자되심과 피조물과의 명확한 분리와 자유를 잘 담아 내지 못했다는 생각이 든다. 오히려 단순히 언약안에서 '주되심'이 훨씬 포괄적인 개념이다. '주되심'안에서 초월과 내재에 해당되는 내용을 분리할 때 오히려 성경의 가르침을 벗어나게 되는 것이다.

4.2 타자됨 (Otherness)

- 40) Blocher는 초월의 개념을 세 가지로 나누어 설명한다. 1) YHWH sebaot(천사들과 별들 같은 천상의 존재들의 주인)은 초월의 개념과 비슷한 높음의 비유이다. 2) 히브리어의 PL'형 동사 군은 초월의 개념을 가장 잘 표현하고 있다. 이것은 인간의 장악을 넘어선 것을 표현한다. '어찌 나의 이름을 듣느냐?' 내 이름은 기묘(מְבֹרָךְ)의 PL'-'ָ'이다. (삿13:18, 참조: 창32:29, 18:14도 같은 어원) 고후 4:7 'hyperbole'도 '초월'이 가진 개념에 잘 부합한다. (권능의 초월성이 우리에게는 없고 하나님께 돌려지고 있다) 3) 시각(sight)과 관련된 표현이 훌륭한 비유들을 준다. 하나님은 보이지 않는 빛에 거하신다(딤후 6:16) 아무도 그를 본적이 없다(출33:20, 요1:18) 폭풍 가운데 나타나신 하나님의 현현을 두꺼운 구름들이 휩싸고 있다(시18:12) 시내 산의 여들이 하나님의 초월을 보여준다(신4:11, 5:22) 솔로몬은 여호와께서 감감한데 계시겠다 말씀하셨다고 고백한다(왕상 8:12) 하나님이 우리의 시각을 넘어 볼 수 없는 분임을 고백함으로써 우리는 하나님이 초월해 계신 분임을 말한다. 불로허의 이 세 가지 정리가 프레임의 개념들보다는 훨씬 더 '초월'이라는 개념에 해당하는 성경의 증거들을 분명히 보여주고 있다고 생각한다. H. Blocher 108
- 41) 프레임은 통치와 권위가 임재와 가까이 오심과 서로 혼재된 개념이 될 수 있음을 말하고 싶어 한다. Frame 앞의 책 17 그러나 지나치게 하나님의 초월과 내재의 '통일성'을 강조하려는 의도 때문에 하나님의 초월과 내재가 'Lordship'이라는 개념 속에서 독자적인 내용을 가짐에도 불구하고 그 독자성이 제대로 설명되지 못하고 있다고 생각한다.

바르트는 '타자됨(Otherness)'을 존재론적으로 접근하지 않고 하나님을 알 수 있는 계시가 오직 하나님 쪽에서 온다는 의미로 사용하였다. 계시 안에서 하나님은 전적으로 '타자'로서 존재하신다. 우리가 하나님을 알 수 있는 것은 오직 하나님께서 우리에게 자신을 보여주시는 전적인 타자로 계시할 때 가능하다. 또한 이것이 하나님의 자유이다.

이런 바르트의 '초월'의 개념들을 수용하면서 군툰이 삼위의 위격 속에서 하나님의 타자되심과 자유를 찾는 것은 상당히 의미 있는 작업으로 보여진다.⁴²⁾ 자유(인간의 자유)가 다른 인격들과 관계 속에 있는 인격들이 공간(space)속에서 있을 때 바로 그 곳에서 발견된다. 자유의 뿌리는 삼위일체 교리에서 발견된다. 성부 성자 성령은 삼위 일체적 공재(perichoresis)안에서 발생하는 관계에 의해서 자유로운 위격들로 서로를 세운다. '타자됨'은 이런 삼위 일체적 자유의 본질적인 특징인데 이런 타자됨이 없다면 위격의 구분은 사라져 버릴 것이다.⁴³⁾

'자유'는 삼위 하나님이 서로를 세워 가기 위해서 독자적인 영역에서 활동하는 공간에 존재하며 '타자됨'은 삼위간의 기능상(사역상)의 자유에서 주어지는 구분이다.⁴⁴⁾ 자유와 타자됨에서 중요한 개념은 '공간'이다. 그는 하나님과 세상이 관계라는 측면에서도 이 '공간(삼위의 위격들 사이에 존재하는 타자됨으로서의 공간)'은 하나님과 세상의 타자됨을 존재론적으로 구체화하는 개념이 된다. 범신론과 일신론은 ' 많음'을 하나로 흡수해 버렸다. 다른 한편으로 이것들은 하나님과 세상사이의 공간을 뺏어 버렸다. 삼위일체 교리가 세상이 하나님과의 관계 속에서 공간을 허용함으로써 서로에게 자유를 보장하게 된다.⁴⁵⁾ 하나님과 세상의 관계에서 범신론과 일신론의 오류는 바로 삼위일체 교리 속에 존재하는 삼위의 위격들간의 타자됨에서

42) Gunton, 129 여기서 군툰은 켈슨의 신학에서 하나님의 주권과 인간의 자유라는 문제라는 부제로서 이 문제를 다루고 있다. 그는 루터의 유명한 역설- '성도는 모든 것의 자유로운 주인이고 아무것도 지배받지 않는다'와 '성도는 모든 것은 충실한 종이며 모든 것에 복종해야 한다'-를 다루면서 하나님의 섭리와 인간의 자유와의 관계를 말하고 있다. 여기서 그는 삼위 하나님의 위격적인 관계(perichoresis)가 인간의 자유를 보장하는 하나님의 주권적 통치라고 주장한다.

43) ibid, 131

44) 군툰에게 타자됨은 위격들이 개별자로서의 가지는 자유 즉, 다른 위격들로부터의(from)'자유'가 아니라 관계됨의 기능(역할)인 자유이다.

45) ibid, 132

해결될 수 있다. 삼위 하나님은 각각의 신성을 각기 다른 기능을 통해서 표현하면서 서로를 세워 가는 타자됨 속에서 존재한다. 이것은 꼭 짜인 필연이 아니라 삼위 하나님간의 '공간'을 허용한다. 바로 이 '공간'이 삼위일체 교리안에서는 하나님과 세상간의 관계에서도 존재하게 된다. 하나님과 피조물이 숨막히는 필연 속에 존재할 필요가 없다. 초자연적 실체가 필연적으로 인간에게 행하신다는 일신론과 범신론의 오류는 여기서 시정되는 것이다.

여기서 삼위의 위격간에 존재하는 자유와 타자됨을 통해서 삼위일체 하나님의 타자됨을 말하고자 한다. 삼위 하나님은 단지 존재로서 계시지 않고 관계적이며 사역속에서 또한 인간과 관계하시는 하나님이다. 하나님의 초월로서의 타자됨과 자유는 삼위일체 하나님안에서만 보장된다. 따라서 타자됨은 성경적이다. 동시에 이런 접근만이 인간에게도 자유를 준다. 그러나 너무 쉽게 세 위격간에 관계가 인간과의 관계로 유비될 수 없다. 따라서 '공간(space)'이 구체적으로 어떤 관계를 설명하고 있는지는 좀 더 논의가 필요하다. 그러나 '타자됨'은 존재론적으로 하나님의 초월성을 잘 표현하는 개념이라고 생각된다. 이것은 개별화의 의미가 아니라 서로가 서로를 세워 가는 삼위의 위격들간의 관계 속에서 올바른 의미를 알 수 있다고 생각된다.

4.3 하늘

하늘은 하나님은 거소이다(신 26:15, 왕상 8:30) 하늘이 땅보다 무한히 높듯이 하나님의 생각도 사람의 생각과 다르다(사 55:8). 타락으로 인간은 하나님의 거소에서 분리되었다. 이처럼 하늘과 하나님은 밀접하게 연관되지만 하늘은 여전히 하나님의 피조물이다. 그래서 솔로몬은 하늘의 하늘들의 하늘이라도 주를 용납치 못하다고 고백한다(왕상 8:27) 하늘은 연기와 같이 사라질 것이지만(사 51:6) 하나님은 영원하시며 하늘 훨씬 너머에 계신다. 그리고 높고 거룩한 '하늘'에서 거하시며 동시에 통회하고 마음이 겸손한 자의 영을 소성케 하시기 위해서 우리 안에 거하신다(사 57:15) 하늘이 지극히 높고 지존 무상한 하나님의 거소이지만 하나님은 성소에도 거하시고 시내 산과 언약케 위에도 거하신다. 아웨의 거소를 보면 하나님에게는 초월과 내재의 개념이 의미가 없다.

하늘은 단순히 하나님의 거소가 아니다. 하늘은 하나님의 영광이 선포되고(시 19:1) 그의 정의가 선언된다(시 50:6) 하늘이 땅과 함께 그를 찬송한다(시 69:34) 하늘이 아무리 크다 하더라도 그것은 단지 창조주를 가리킬 뿐이지 경배의 대상이 아니다(출 20:4, 렘 44:17-25) 하늘은 다른 것을 지배하는 하나님의 통치가 이루어지는 곳이다. 아웨는 만군의 여호와이신 왕이다(사 6:5) 그의 통치는 미가야의 예언(왕상 22:19)과 욥기(욥 1:7-12)의 증언을 통해 우리에게 분명히 계시되었다. 하늘에서 주되신 하나님의 왕되심을 선포되고 거기서 아웨의 세상을 통치함이 나타난다. 이런 의미에서 하늘은 하나님의 초월이다.

그러나 하늘은 '초월'이상이다. 바로 그 곳으로부터 구원이 임하기 때문이다. 하늘은 구원의 하나님이다. 세상을 향한 하나님의 역사를 깨닫는 순간 하늘은 축복의 근원이 된다.(창 49:25, 신 33:13, 왕상 8:35) 아웨는 엘리야는 화리 바람을 타고 하늘로 올라갔다.(왕하 2:11) 하늘로 올라가는 것은 죽음으로부터의 구원이고 영원히 하나님 가까이 가는 것이다. 아웨는 하늘에 계시지만 통회하는 자와 겸손한 자의 영을 소성케 해서 우리를 구원하신다. 여호와와 말씀이 하늘에 굳게 서고(시 119:89) 우리를 향한 하나님의 성실하심이 하늘에 견고히 선다.(시 89:2) 이는 우리를 구원하심이 하늘에 있음을 보여준다.

아웨를 아버지를 부르는 예수를 통해 같은 주되심이 하늘과 땅에서 동시에 선포된다.(마 11:25) 예수께서도 하늘을 보좌 삼아 그 곳에서 거하시며 왕권을 행사하신다.(행 7:49) 하늘에 있는 것이나 땅에 있는 모든 것이 예수 그리스도안에서 통일되어 그의 지배를 받는다.(엡 1:10, 골 1:16) 예수가 죽음으로부터(ek) 부활했듯이 마지막 날에 하늘로부터(ek) 다시 오실 것이다. 인자가 하늘 우편에 앉아 계시다가 저리로서 산 자와 죽은 자를 심판하러 오실 것이다.(막 14:62) 산 자들에게 하늘로부터 그의 오심은 구원이다. 그리고 보좌에 앉으신 이와 어린양이 영원토록 찬송과 존귀와 영광과 능력이 돌려진다.(계 5:13) 예수는 아버지 하나님과 함께 하늘에서 다스리시며 구원하신다. 바로 그 하늘에 우리도 함께 있게 된다.(계 21:3) 하늘에서는 영원 협의가 일어나고 있다. 하나님은 하나님과 하나님에 대하여 말하고 하나님은 하나님과 더불어 인간에 관하여 말한다.⁴⁶⁾

46) 유헤무, 개혁교의학 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1997), 199

하나님은 하늘에 거하시며 '하늘'을 통해서 우리를 구원하신다. 하나님은 하늘에서 영광과 찬양을 받으시며 그곳의 주인으로 세상의 왕으로 통치하신다. 그러나 하나님은 낮은 자를 찾으셔서 구원하신다. 그래서 하늘은 구원과 축복의 원천이다. '하늘'에서 '초월'이라는 개념은 무의미하고 그 빛을 잃어버린다. '하늘'이라는 성경의 가르침에서 '초월'이라는 단어는 너무나 왜소하며 부분적으로 부족함을 드러낸다. 다만 인격이신 삼위 하나님 자신이 '하늘'에서는 중요하다.

4.4 거룩

구약에서 '거룩'의 어원(qd)은 '분리'를 의미한다. 성경에서 말하는 거룩은 하나님의 신비일 뿐만 아니라 도덕적 의미로도 함께 쓰인다.⁴⁷⁾ 그러나 유헤무는 하나님의 '거룩'은 하나님의 도덕적 속성이 아니고 하나님과 피조물과 다르다는 의미에서 '초월'로 본다.⁴⁸⁾ 이는 하나님의 '속성'이 인간의 속성에서 유추해서 묘사되는 것을 피하기 위한 것으로 보인다. 실제로 성경에서 주로 사용되는 것은 '분리'가 우선이다. 레위지파가 거룩하게 세우심을 받고 이스라엘은 이방 가운데서 분리되어 야웨의 택하심을 받아 거룩해졌다. 그리고 이것의 결과로 도덕적인 정결함이 드러나는 것이다. 따라서 거룩함에서 '분리'와 '초월'의 의미가 앞선다.

거룩하신 하나님은 구속하는 사랑 가운데 우리에게 오신다. 이름이 거룩이신 만군의 여호와와 우리의 구속자이시다.(사 47:4) 하나님은 인간의 연약함과 약점을 넘어서 계시지만 그 거룩하신 분이 그의 백성을 구원할 수 있다(출 15:11) 그러나 거룩은 모든 피조물들과 자신을 구별하시는 여호와와 이름이다.(사 47:14) 거룩하신 하나님은 우리에게 두려움이 되신다.(사 6:7) 그와 동등한 존재는 없다(사 40:25) 그리고 야웨는 인생이 아님으로 거룩하다.(호 11:9) 구원자 이스라엘은 숨어 계신 하나님이다.(사 45:15) 그래서 하나님은 '거룩하다 거룩하다 거룩하다'는 찬양을 받으신다(사 6:3, 계 4:8) 특별히 거룩이 아름다움과 연관되어 나오는 본문이 있다. 이것은 존엄과 야웨의 영광과 연관되어 나타난다.(대상 16:29, 대하 20:21, 시 29:2)

47) TDOT, 787

48) 유헤무, 175 여기서 Gispem이 하나님의 거룩은 하나님의 초월과 타자이성이 영광 중에 나타난 것이라고 말할 것을 인용하고 있다.

성자는 아버지께 거룩하심을 입었고(요 10:36) 하나님의 거룩하신 자이다.(요 6:69, 히 2:11 요일 2:20) 성자는 스스로를 거룩하게 할 뿐 아니라 우리도 거룩하게 하신다(요 17:19) 그래서 거룩하게 하시는 자와 거룩하게 함을 입은 자들이 형제가 된다.(히 2:11) 성령은 바울을 거룩하게 하여 전도 사역을 맡기신 것처럼 우리를 거룩하게 하시는 거룩한 영이다(롬 15:16)

하나님은 질투하는 하나님이다(출 20:5) 하나님의 소유된 자들은 이방으로부터 자신들을 분리해야 한다.(레 20:26, 신 7:6등) 거룩은 단지 내적인 속성이 아니라 거룩하지 않은 것으로부터의 분리이다. 하나님이 거룩하니 자신들도 거룩해야 한다.(레 11:44, 벰전 1:16)

거룩은 하나님이 인간과 피조물들과 다르다는 뜻이다. 그러나 거룩하신 삼위 하나님은 우리를 거룩하게 하시고 또한 자기와 피조물이 다르듯이 우리가 이방인들과 달라서 거룩하길 원하신다. 삼위 하나님은 우리와 달라서 거룩하시지만 이는 '단절'이 아니라 우리의 구원과 거룩을 의미한다. 그래서 하나님은 '거룩'은 곧 '사랑'이요 '구원 사역'이다. 우리를 향하시는 사랑이 없는 존재론적인 '초월'의 자리가 하나님의 '거룩'에는 없다.

III. 결 론

하나님의 '초월'과 '내재'는 모순과 긴장 관계에 있지 않다. 높고 거룩한 곳에 거하시며 거룩하다 이름하는 영원한 바로 그 분이 통회하고 마음이 겸손한 자의 영을 소성케 하시는 일을 하신다(사 57:15) 우리와 언약을 맺으시고 언약 관계를 창설하신 하나님은 그 언약관계속에서 주가 되시고 우리를 다스리고 존귀한 분이시다. 하나님은 기묘이며 지극히 큰 능력은 온전히 그 분께만 돌아간다. 그러나 다스림과 능력은 우리에게 오셔서 언약을 신실하게 이루시는 삼위일체 하나님의 사역과 대립되지 않는다. 그 분은 우리 눈에 볼 수 없지만 우리 가운데 임하시는 분이시다. 하늘은 우리와 분리된 하나님의 거소이지만 그 곳이 우리 구원의 장소요 축복의 원천이

된다. 하나님은 거룩함으로 사랑하는 분이다. 우리가 눈으로 볼 수 없는 하나님이 예수 안에서 성령을 통해서 우리에게 계시되는 은혜가 주어졌다. 하나님은 이 속에서 자신의 주되심과 불가해성과 거룩함을 보여주셨다. 인생은 사랑 안에서의 거룩함으로 언약 관계의 주인으로 자신을 보여주시는 삼위일체 하나님 앞에서 장악과 파악을 뿔낼 수 없고 다만 두려움으로 찬양하며 영광을 돌려야 한다.

바빙크에게 존재하는 하나님에 대한 이중적인 앞의 그림자 때문에 그가 하나님의 불가해성을 이중적으로 다루게 될 위험을 내포하고 있다. 그가 기독교 철학의 근본 개념과 출발이 되었다고 하는 바로 그 하나님의 불가해성과 불가지성은 위와 같은 하나님을 담지 못한다. 하나님에 대한 이중적 앞과 인간의 입장에서 접근할 수 있는 자연 계시를 긍정하는 것⁴⁹⁾은 완전히 자기를 보여주지 않는 하나님이 계시하시지 않고 남겨 둔 어떤 존재로서의 '초월'과 '불가해성'을 말해 버릴 위험이 있다. 여기서 다시 존재와 계시의 간극이 벌어지게 된다. 피조물을 초월한 무한 자가 인격적으로 자신을 세상에 줄 수 있는 여지는 없다. 다만 존재론적인 인과율로서의 초월적 존재만이 있게 될 뿐이다.

우리는 성경 안에서 하나님께서 자신을 우리에게 주신 것을 따라 '초월'과 '내재'의 개념어는 더 이상 사용할 필요가 없다고 본다. 이 두 단어는 앞에서 바빙크가 보여주는 위험을 내포하는 것일 뿐만 아니라 성경이 하나님에 대해서 가르쳐 주고 있는 바를 온전히 담을 수 없는 그릇으로 보인다. 우리는 성경을 따라 거룩하신 언약 관계에서 주되신, 그리고 '임마누엘'이신 삼위 하나님을 있는 그대로 고백하면 된다. 하나님의 초월은 우리에게 겸손과 찬양의 주제이다.

약 어 표

- GD H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek
 CD K. Barth, Church Dogmatics T.F. Torrance
 TDOT Theological Dictionary of Old Testament

49) 유해무는 바빙크가 특별 계시의 눈으로 자연 계시를 보기 때문에 이런 애매함이 바빙크에게 일관된 것이 아님을 말한다. 유해무, 143 따라서 바빙크가 일관되게 이 입장을 견지했다고는 볼 수 없다. 그러나 여기에서는 전반적으로 서방 신학이 안을 수밖에 없는 하나님에 대한 이중적인 앞에 대한 우려와 경계를 말하고자 하는 것이다.

참고 문헌

- Gunton, *The promise of Trinitarian theology*, Edinburgh : T&T Clark, 1991
- A.J Torrance, *Persons in Communion : An essay on Trinitarian Description and Human Participation* Edinburgh : T&T Clark, 1996
- K. Barth, T.F Torrance *Church Dogmatics* I부 1권, II부 1권 Edinburgh : T&T Clark, 1957
- H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* II,
- J. Frame, *The Doctrine of the knowledge of God* Phililpburg: Presbyterian & Reformed, 1987
- Henry Blocher, *Immanence and Transcendence in Trinitarian Theology* edit. Vanhoozer, The trinity in a Pluralistic Age, . Grand Lapid: Eerdman, 1997
- Calvin, *Institute of the Chritian Religion I*
- E. Dowey Jr, *The Knowledgr of God IN Calvin's Theology*, Grand Lapid: Eerdman, 1997
- W J. Hill, *The Three-personed God* Washington: The Catholic University of America Press, 1982
- 필립 홀드롭, *기독교 강요 연구 핸드북 박희석 이길상*, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1995
- 고재수, *교의신학의 이론과 실제*, 서울: 디다케, 1992
- Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *20세기 신학 신재구*, 서울: IVP, 1997
- 유해무, *개혁교의학* 서울: 크리스찬 다이제스트, 1997
- Bavinck, *개혁교의학* 김영규 서울: 크리스찬 다이제스트, 1996