

現代福音主義 聖經觀 論爭*

— 성경의 무오와 권위를 중심하여 —

이 환 봉

(본 연구소 연구원)

I. 성경의 무오에 대한 복음주의 논쟁

1. 신복음주의의 태동
2. 신복음주의의 성경관
3. 현대 복음주의 무오논쟁

II. 성경의 무오와 비평주의

1. 역사적 비평의 어제와 오늘
2. 비평적 방법 적용에 대한 논의
3. 성경의 인간성
4. 성경의 현상과 영감 및 무오

I. 성경의 무오에 대한 복음주의 논쟁

성경의 무오교리는 수 세기를 걸쳐 전지되어 온 교회의 일관된 증거이며 전통적 교회의 역사적 신앙이었다. 삼위일체 교리, 그리스도의 선성, 동정녀 탄생, 그리고 예수의 육체적 부활과 같이 2천여년 동안 교회에 의해 가르쳐지고 믿어져 온 이 성경판은 전혀 의심할 바 없이 교회의 살아있는 역사적 진리로 확정 할 수 있을 것이다.

물론 지난 18세기 동안 이러한 성경적 무오교리에 대한 반대자들이 전

* 본 논문은 고려신학대학원 석사학위논문(80년도)인 “현대복음주의 성경판 논쟁” (미간행 : 이근삼박사 지도)의 제 4장과 제 5장을 수록한 것이다. 전 논문의 목차는 다음과 같으며, 지면상 다음호에 연재할 계획이다. (제 1장 : 서론, 제 2장 : 성경의 무오에 대한 성경적 기초, 제 3장 : 성경의 무오와 교회의 역사적 신앙, 제 4장 : 성경의 무오에 대한 복음주의 논쟁, 제 5장 : 성경의 무오와 비평주의, 제 6장 : 성경의 무오와 권위, 제 7장 : 결론, 참고문헌)

혀 없었던 것은 아니다. 그러나 그 반대세력은 항상 소수에 지나지 않았고 또 그 문제 자체가 신학계의 큰 논쟁의 핵심을 이룬 적도 없었다. 그런데 19세기 합리주의에 기초한 과학적인 고등비평을 성경연구에 도입함에 따라 이 성경무오는 절차적으로 심각한 도전의 위협에 직면하게 되었으며, 마침내 오늘날 성경의 무오성에 대한 논란은 초대교회의 기독론과 종교개혁의 이전들의 교리와 마찬가지로 현대 신학적 논쟁의 핵심을 이루게 되었다.

과거 2세기 동안 신학적 자유주의와 신경통주의는 명백하고도 공개적으로 성경을 공격해 왔다. 그러나 오늘날 복음주의 내의 이 성경판 논쟁은 그 표현과 신앙에 있어 아주 미묘한 차이를 나타내기 때문에 이전보다 훨씬 더 복합적인 성격을 띠고 있다.

본 장(章)은 현대 복음주의 성경판 논쟁의 주요한 온상이 되어온 신복음주의 신학의 성경판을 중심으로 오늘날 논쟁의 신학적 배경과 그 내용을 분명히 규명하고자 한다.

1. 신복음주의의 태동

19세기 말부터 20세기 초에 이르기까지의 지배적인 신학적 접근방법이었던 성경에 대한 과학적인 고등비평과 진화론적 자유주의에 의하여 신학적 자유주의(Liberalism)가 발생하였다.¹⁾

이 자유주의 신학에 있어 성경은 유대인들의 종교적 경험과 그들의 하나님에 대한 점차적인 깨달음과 이해를 기록하여 모든 단순한 인간의 책임뿐이었다.²⁾ 그리고 자율적 인간이성에 기초한 그들의 주관주의적 견해가 성경의 권위를 대신하게 되었고³⁾, 근대 과학적 자연주의와 조화를 이루며 성경 속에 내포되어 있는 인성(humanity)을 보존하려는 노력은 마침내

1) Harold J. Ockenga, "From Fundamentalism, through New Evangelicalism, to Evangelicalism," *Evangelical Roots*, ed. kenneth S. Kan tzer(N ew York: Thomas Nelson, INC., Publisher, 1978), p. 36.

2) cf. Klaas Runia, *op. cit.*, p. 165; Otto A. Piper, "The Theme of the Bible," *The Christian Century*, LXIII (March, 1946), p. 334.

3) J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* (1958), p. 50.

성경을 “오류 있는 인간의 말”로 만들었다.⁴⁾ 이리하여 자유주의는 성경의 축자적 완전영감과 성경의 정확무오를 명백하게 부인하였다.

20세기 초 구라파에서는 이러한 자유주의와 역사적 정통주의 사이의 신학적 충돌을 명분으로 내세운 신정통주의(Neo-Orthodoxy)가 Karl Barth와 Emil Brunner를 중심하여 일어났다. 그러나 이것 역시 교동비평의 결정을 그대로 수용하는 성경판에 기초한 자유주의의 새로운 한 형태에 불과하였다.⁵⁾

1900년부터 1930년 사이에 미국교회와 신학교를 휩쓸었던 이러한 자유주의 비평의 무정주의와 파괴성에 대한 반작용으로 근본주의 신학이 나타났다.⁶⁾ 이 “근본주의”(Fundamentalism)의 명칭은 1909년 초자연적 기독교의 근본적인 진리를 재천명(再闡明)하기 위해 출간한 “The Fundamentals”(근본요소들)에서 연유된 것이다.⁷⁾ 모두 12권의 총서(叢書)로 된 이 “The Fundamentals”는 성경의 무오, 신뢰성, 확실성, 그리고 진실성에 대한 전통적인 역사적 기독교의 가르침을 확립하고 옹호한 것으로 대부분 성경의 교리에 집중하였다.⁸⁾ 물론 이 속에는 칼빈주의와 알미니안주의, 침례교와 장로교, 그리고 경건주의와 세대주의까지 포함된 여러 교파들의 교리와 다양한 신학적 요소들이 그 배경을 이루고 있었으나, 그러나 그들은 당시 공동의 적인 자유주의에 대항하기 위해서 20세기 초까지 마찰없이 서로가 광범위한 연합전선을 구축할 수 있었다.

4) Robert P. Lightner, *The Saviour and the Scriptures* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing CO., 1966) p.137; cf. L. Harold Dewolf, *The Case for Theology in Liberal Perspective* (Philadelphia: The Westminster Press, 1959). pp.47—48.

5) Robert P. Lightner, *op. cit.*, P.107; *Neo-Evangelicalism* (Findlay, Ohio: The Dunham Publishing CO., 1962) pp.17—18.

6) 간하례, 현대신학해설, 개혁주의신서(2)(서울: 한국개혁주의신행협회, 1977). p.156; cf. Harold J. Ockenga, *op. cit.*, p.36.

7) cf. 1909년에서 The Testimony Publishing Co.,에서 출판되었고 1917년에 다시 The Bible Institute of Los Angeles에서 출판되었다. (*The Fundamentals: A Testimony of the Truth* (Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1917)) 그리고 나서 최근에 2권으로 재판되었다. (*The Fundamentals For Today*, ed. Charles L. Feinberg(Grand Rapids: Kregel Publications; 1958)) 이 속에는 총 90개의 논문이 수록되어 있는데, 그 중에 29개가 성경의 권위에 관한 것 이었다.

8) H. J. Ockenga. *Ibid.*

이러한 초기 근본주의자들은 당시에 미국 신학교들과 기독교 출판사들, 교파들의 지도층들이 자유주의에 넘어 가고 있음을 알고서 언레 사경회, 대중전도집회, 보수주의적인 성경학교와 신학교의 수립, 의지 선교부 및 전도와 선교의 새로운 강조 등을 통하여 자유주의 세력과 대항하였다.⁹⁾

이 근본주의는 물론 하나의 역사적인 운동으로서 부정적인 면과 마땅히 비판을 받아야 할 미숙한 점이 있었다. Carl F. H. Henry는 이러한 점들을 비판하여 “근본주의자의 축소”라고 불렀다.¹⁰⁾

그러나 우리는 그당시 Machen 박사와 같이 이 운동과 더불어 성경적 신학과 역사적인 기독교 신앙을 수호하려는 분들의 전진한 사상과 노력들을 간파해서는 안될 것이다.¹¹⁾

후기에 이르러 근본주의는 원래 그 자체내에 가지고 있던 다양한 신학적 요소들에 의하여 점차 상호간의 마찰과 분열이 야기되었으며, 그리고, 이미 근본주의의 위험으로 Carl F. H. Henry가 경고 했던 “근본주의자의 축소”라는 점이 확대되어집에 따라 초기 근본주의는 새로운 기질과 특성을 띤 또 다른 하나의 운동으로 변질되어 갔다. 이리하여 초기의 자유주의의 신학적 특성이 이제는 오히려 근본주의 대 근본주의자의 다툼으로 퇴화되었으며, 그리고 초기 근본주의는 극단의 세대주의, 과도한 감정주의, 바생경적인 부정주의(否定主義)와 독고주의(獨孤主義), 사회에서의 도피와 은둔, 복음에 대한 문화적인 도전 앞에 가지는 공포, 경건주의적인 개인주의 등의 특성을 지닌 이른바 “신근본주의 운동(Neo-Fundamentalism)”이 되었다.

9) Ronald H. Nash, *The New Evangelicalism* (Grand Rapids: Zondervan Publishing Co, House, 1963) pp.21—29.

10) cf. Carl F. H. Henry, *Evangelical Responsibility in Contemporary Theology* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1957). pp.33 ff.

11) Ned B. Stonehouse, *J. Gresham Machen: A Biographical Memoir* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1955) pp.336ff; Machen은 자신을 꼭 근본주의자라고 하기는 어려우나 성경의 기독교를 그대로 믿는다는 표준에는 자신이 근본주의를 표방하는 자로 인정받기를 주저하지 않는다고 하였다. 그러나 그는 초기 근본주의의 자체내에도 성경적인 기독교의 확고한 핵심체와는 다른 그 무엇이 있음을 인정하였다. 이러한 점에서 혹자는 Machen을 “칼빈주의적 근본주의자”로 구별하여 호칭하였다. cf. 박윤선, “개혁주의소고” 신학지남, 제46권, 3집(185호), 1979. 가을, pp.13—16.

talism)"으로 탈바꿈하게 되었다.¹²⁾

이러한 근본주의의 변질에 대해 불만을 가진 Carl F. H. Henry를 위시한 복음주의 신학자들은 정통적 근본주의의 참뜻을 정당하게 반영하지 않는 변질된 그 특성을 수정하고 밸전시킴으로써 새로운 정통주의의 부활을 꾀하려 하였다. 1948년 플러신학교(Fuller Theological Seminary)의 개학식에서 Harold J. Ockenga 박사는 과거의 근본주의에 복음주의 신학의 새 면을 판련시키고, 동시에 과거의 어떤 요소들에 대한 불만을 표시하려는 새로운 신학적 시도를 "신복음주의"(Neo-Evangelicalism)라는 명칭으로 소개하였다.¹³⁾

이와같이 신복음주의는 자유주의와 근본주의 신학적 논쟁의 한 부산물인 동시에 근본주의의 약점에 대한 하나의 새로운 수정주의 운동으로서 20세기 중엽부터 미국 신학계 내에서 일어나기 시작하였다. 물론 신복음주의 내에 있는 많은 다양성 때문에, 이 운동에 대한 정확한 정의를 내리기는 어려우나 그들의 일반적인 입장은 다음과 같이 설명될 수 있을 것이다.

신복음주의는 어떤 태도들과 강조점들에 있어서 자유주의와 신정통주의, 그리고 근본주의와는 전혀 다른 점들을 나타내 보여 주기도 한다. 그러나 때로는 이 세가지 신학조류에 대한 인정과 매우 유사한 점들을 보여 주고 있다.¹⁴⁾ 그리고 비보수주의 신학에 대한 우호적인 관심과 상호 협동, 그리고 복음의 사회적 적용에 대한 강한 강조 등으로 특징 지워진다.

1958년 Harold J. Ockenga 박사는 이러한 신복음주의의 입장은 다음과 같이 분명하게 설명하였다.

12) cf. 간하례, *op. cit.*, pp.164—165; H. J. Ockenga *op. cit.*, p.38; Ronald H. Nash, *op. cit.*, pp.23—32.

13) Victor M. Matthews, *Neo-Evangelicalism* (Des Plains III.: Regular Baptist Press, 1971). PP.1—2; cf. Harold J. Ockenga, "The New Evangelicalism," *The Park Street Spire*(February, 1958) P.7: 신복음주의자들은 때로 "후회하는 근본주의자들"(Repentant Fundamentalists), "새로운 복음주의자들"(New Evangelicals), 그리고 단순히 "복음주의자들"(Evangelical)로 불리어 지기도 한다.(Robert P. Lightner, *op. cit.*, P.145)

14) Robert P. Lightner, *The Saviour and the Scriptures*, P.146.

"신복음주의는 세 가지 운동들과의 관계를 단절하고 있다. 신복음주의는 성경의 권위를 받아들인다고 선언하므로 먼저 신정통주의와의 관계를 단절하고 있다. 그러나, 신복음주의는 근대주의자(Modernist)들이 받아들인 교회 체계에 반대하여 완전한 정통주의 교리 체계를 수락한 점에서는 근대주의자들과의 관계를 단절하고 있다. 신복음주의가 성경적 교훈 즉 성경교리와 윤리학은 사회적 배경에 적용되어야만 하며, 이 교훈이 각 개인에게 적용되는 것과 꼭 마찬가지로 그 사회에도 적용되어야만 한다는 것을 믿고 있다는 사실에서 근본주의자들과의 관계를 단절하고 있다."¹⁵⁾

이러한 신복음주의의 광범위한 신학적 다양성 가운데 우리가 관심하고자 하는 것은 그들의 성경에 대한 교리이다.

2. 신복음주의의 성경관

신복음주의는 구원론적 또는 사회적 강조에 비하여 성경론(Bibliology)을 하나의 부차적인 문제로 생각하였다. 그리고 성경의 권위보다 교회와 신조서의 권위에 보다 큰 강조를 둘으로써 인간적 경험의 영역에 보다 더 많은 관심을 표명하려 하였다.¹⁶⁾ 신복음주의의 이러한 강조는 역사적 비평방법과 더불어 자연히 정통적 성경관에 대한 부정적인 태도를 취하게 하였다.

1) 성경의 영감에 대한 쟁점

몇몇 신복음주의자들은 성경의 축자적 완전 영감과 완전 무오를 주장하는 자들의 교의학적 진술에 대한 재 연구의 필요성을 주장하였다.¹⁷⁾

15) Harold J. Ockenga, *The New Fundamentalism*, PP.4—5. Harold J. Ockenga, "From Fundamentalism, Through New Evangelicalism, to Evangelicalism," *Evangelical Roots*, p.41.

16) Robert T. Ketcham, "A New Peril in Our Last Days," *Christian Beacon*, XXI(May. 17, 1956). P.6.

17) cf. 새연구를 위한 공적요구는 1956년 "Christian Life誌"에 나타났는데, 책을 그 내용은 다음과 같다. : ① 과학에 대한 우호적인 태도 ② 성경의 사역에 대한 신앙을 자발적으로 재검토함 ③ 종말론의 다양한 경해들에 대한 보다 활용적인 태도 ④ 소위 극단적 세대주의로부터의 전환 ⑤ 학문에 대한 강조의 증가 ⑥ 사회적 책임에 대한 보다 명확한 인식 ⑦ 성경적 영감의 주제에 대한 재개 ⑧ 자유주의 신학자와의 접촉증례 : "Is Evangelical Theology Changing?" *Christian Life*, XVII(March, 1956) P.17; Morton H. Smith, "Interpretation and the Defense of the Faith", *Interpreting God's Word Today*, ed. Simon Kistemaker(The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1970) P.283.

Paul King Jewett는 유용한 성경비평주의와 일치하는 재연구를 통하여 성경번역과 성경권위, 그리고 성경적 영감의 교리를 새롭게 소생시켜야 한다고 주장하였다.¹⁸⁾ Edward John Carnell도 “현대 경통주의는 영감에 관한 전통적인 문답을 유지하기 위해 아무 일도 할 수 없다”¹⁹⁾ 그리고 “영감의 문제는 여전히 하나의 문제로 남아있다”고 하였다.²⁰⁾ 그리고 Benard Ramm²¹⁾과 Ronald H. Nash²²⁾도 근본주의의 성경교리에 대한 불만족을 표명하였다.

신복음주의 내에 성경교리에 대한 재연구의 관심이 이처럼 고조되어 간주된 이유는 무엇보다 신학적 대화 상대자들에게 자신들의 입장을 지적으로 받아드릴 수 있는 것으로 나타내기 위해서였다. Denis M. Walton은 이 사실을 이렇게 설명하였다.

“학문에 대한 이러한 강조는 신복음주의적 운동의 기본적인 것으로 나타났다. 학적 견해의 이름으로 과학에 대한 양보들이 이루어졌다. 성경적 영감의 교리는 자유주의의 영향, 특히 신정통주의의 영향 때문에 재개되어졌다. 더욱 기 영감은 합리주의적 본문비평에 의해 소개되어온 문제들 때문에 재평가되었다. Carnell과 같은 사람들이 근본주의에 돌렸던 ‘지적인 침체’에 함께 빠지기를 원치 않았으므로 자유주의자들과 그들의 사상을 서로 교환하였다.”²³⁾

Ockenga는 이러한 신복음주의의 노력을 “지적인 바탕위에서 신앙을 옹호할 수 있는 학자들을 양성함으로써 경통주의에 대한 학술단체들의 새로운 존경을 얻으려고 한 궁극적인 시도로”²⁴⁾ 평가하였다. 그러나 그들의

18) Paul King Jewett, “Biblical Authority a Crucial Issue in Protestantism,” *United Evangelical Action* VII(May, 1, 1953) P.9.

19) Edward John carnell, *The Case for Orthodox Theology*(The Westminster Press, 1959), P.110.

20) Edward John Carnell, *op.cit.*, p.109.

21) Benard Ramm, *Special Revelation and the Word of God*; cf. John F. Walvoord, Book Review of *Special Revelation and the Word God* by Benard Ramm, *Bibliotheca Sacra*, CXIII(October, 1961) p.347.

22) Ronald H. Nash, *The New Evangelicalism*, p.35.

23) Denis M. Walton “An Identification of New Evangelicalism,” (Unpublished B.D. Thesis, Central Conservative Baptist Theological Seminary, 1961). pp.55-56; cf. Robert P. Lightner, *The Saviour and the Scriptures*, p.150에서 재인용.

24) Harold J. Ockenga, “Resurgent Evangelical Leadership,” *Christianity Today*, Vol. V(October, 10, 1960). P.14.

이러한 지적 수용성(intellectual acceptability)을 얻고자 하는 욕구는 마침내 학문과 과학을 거의 성경적 권위의 위치에 두는데 이르기까지 과학에 대한 우호적인 태도를 취하게 하였다. 이러한 우호적 태도의 결과로 Edward John Carnell의 발단 진화론(Threshold Evolution)²⁵⁾ Benard Ramm의 진보적 창조설(Progressive Creationism)²⁶⁾ 등이 나타났다. 그러나, 이것은 과학에 대한 하나님 말씀의 불필요한 양보와 어의학적인 망상의 분명한 증거들을 보여주었을 뿐이다. 고르 “신복음주의의 ‘과학을 향한 우호적인 태도’는 ‘성경적 영감 주제의 재개’와 항상 같은 보조를 취하여 왔다”는 John W. Sanderson의 말은 확실히 옳았다.²⁷⁾

2) 축자적 영감에 대한 소극적 태도

1961년 Christianity Today誌에서 조사한 미국 목사들의 신학사상에 대한 분류 속에서 자유주의는 12%, 친정통주의는 14%, 근본주의는 35%, 그리고 보수주의는 39%로 각각 나타났다. 그리고 그 보고서의 가장 놀랄 만한 사실은 근본주의 목사들을 보수주의 목사들로부터 구분지운 문제점이 바로 성경교리이었다는 점이다.

근본주의자들은 전적 또는 완전무오에 동의하였고, 반면에 보수주의자들은 전적 무오에 동의하지 않거나 또는 그 교리에 대한 의심을 표명하였다.²⁸⁾ De Wolf는 신복음주의 신학의 영감교리에 주목할만한 변화가 있음을 이렇게 관찰하였다.

“신복음주의자 중의 몇 사람들은 대부분의 근본주의자들과는 달리 성경적

25) Edward J. Carnell, *op. cit.*, pp.92ff; 이 점에 대한 훌륭한 면증적 비평은 Carnellius Van Til, *The New Evangelicalism* (Philadelphia: Westminster Theological Seminary, n. d), pp.15ff를 참고하시오.

26) Bernard Ramm, *Christian View of Science and Scripture*(Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1955), p.113 ff; 간하베교수는 이것을 “유신론적 진화론”에서 그려 떨리 떨어지지 않은 것으로 이해하였다.(간하베, 현대신학해설, p. 174); cf. Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* (Boston: W.A. Wilde Co., 1950). pp.182-195; 여기서 Ramm은 과학과 성경의 무오 관계를 광범위하게 취급하여 성경은 과학에 비추어서 해석되어야만 한다는 인상을 주었다.

27) John W. Sanderson, *Fundamentalism and Its Critics* (Philadelphia: The Sunday Schnnl Times. Co., 1961). p.12.

28) “Theological Beliefs of American Clergymen,” *Christianity Today*, Vol. VI (November, 10, 1961). p.11.

‘축자적’(verbal) 영감에 대하여 가르치기를 피하고 오히려 완전한(plenary) 또는 충분한(full) 영감을 강조한다. 이 사실은 그 운동을 보다 더 융통성 있는 위치에 있게 한다.”²⁹⁾

영감된 성경에 관하여 말할 때 이와같이 신복음주의자들은 종종 축자적 완전영감론에 단순히 완전영감(plenary inspiration)이라는 용어만을 사용하였다.

Bernard Ramm은 “동일한 사상(또는 의미)이 다른 단어들에 의하여 서로 표현되어질 수 있기 때문에 그 관계는 동적(dynamic) 또는 기계적(mechanical)인 관계는 아니다”라고 하여,³⁰⁾ 축자적 완전영감과 상반되는 동적 또는 개념적 영감을 주장하였다. 그리고 Dewey M. Beegle도 “우리는 공식화된 축자적 완전영감론이 기껏해야 하나의 교리, 그것도 비성경적인 교리일 뿐이라는 것을 상기해야 할 필요가 있다”고 하여³¹⁾ 축자적 영감을 단호히 부정하였다.

그러나, Carl F. H. Henry는 이러한 Dewey M. Beegle에 대한 아래와 같은 비평 속에서 성경의 축자적 무오에 대한 자신의 전적인 수남을 분명히 말하였다.

“영감이 사람들을 선택하는것 뿐만 아니라, 그들의 성별된 기록에까지 그 영향을 미치고 있다는 것과, 그리고 바로 그 밑들이 이러한 초자연적인 감독으로부터 그것들의 독특한 권위를 끌어내고 있음을 성경은 주장하고 있다.”³²⁾

3) 무오와 영감을 구분하려는 경향

신약학 교수로서 Fuller Theological Seminary의 창설 교수단 중의 한 사람이었던 Everett F. Harrison은 다음과 같이 모든 성경의 전적무오를 받아드리기를 주저하는 표현을 하였다.

29) L. Harold Dewolf, *Present Trends in Christian Thought*(New York: Association Press, 1960), p.17.

30) Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God*, p.178.

31) Dewey M. Beegle, *The Inspiration of Scripture*(Philadelphia: The Westminster Press, 1963), p.187.

32) Cal F. H. Henry (ed.) “Yea, Hath God Said.....?” *Christianity Today*, Vol. VII, (April, 26, 1963), p.47.

“의심할 바 없이 성경은 그 자체의 영감을 가르치고 있다. 무오가 완전한 영감(full inspiration)의 자연적인 편의 결파이기는 하지만 성경은 우리에게 무오를 주장하도록 요구하지는 않는다. 난해점들을 나타내 보여주는 현상들을 각하시키거나 과소평가해서는 안된다. 그 난해점들은 진실한 많은 선자들에게 영적 지도자로서의 성경의 확실성을 믿도록 하여 비례시적인 자료에 관한 수정된 입장을 주장하게 한다. 모든 사람은 자신의 마음으로 확신해야만 한다.”³³⁾

여기서 이미 그는 영감된 성경을 제시적(revelational)인 것과 비제시적(non-revelational)인 것으로 구분하여, 성경의 비제시적 현상의 무오는 포기하는 듯한 인상을 주고 있다. 그리고 Harrison은 성경 그 자체의 무오에 대한 견해를 결정하는 책임을 인간의 마음에다 두었다.³⁴⁾

Edward John Carnell도 Chicago에서 Karl Barth와 나눈 대화를 통하여 성경 속에 신학적, 역사적 오류가 있음을 인정하는 듯한 발언을 하였다.³⁵⁾ 그리고 Carnell은 “청통주의는 성령께서 역대기 저자가 자기의 지식을 풀어내어온 그 문서들을 교정하셨는지를 결코 공식적으로 결정할 수 없을 것이다.”고 하여,³⁶⁾ 역대기 저자가 오류있는 축보들을 인용하였다고 주장하였다. 그러나 축자적 무오를 믿는 엄격한 보수주의자들은 성령께서 성경 저자들로 하여금 교리와 마찬가지로 사실(fact)에 있어서도 신적 영감을 통하여 참된 자료만을 선택하도록 인도하셨다고 믿는다.

자유주의 신학자인 L. Harold Dewolf 같은 사람도 “Edward John Carnell 박사가 최초의 자기 신학적 입장을 변경시킴으로써 성경 원본의

33) Everett F. Harrison, “The Phenomena of Scripture,” *Revelation and the Bible*, ed. Carl F. H. Henry(Grand Rapids: Bunker Book House, 1958) p.250.

34) Everett F. Harrison, “Criteria of Biblical Inerrancy,” *Christianity Today*, Vol. II, (January, 20, 1958) p.16:

“무오는 오히려 열렬한 성경학도가 성경 그 자체의 영광에 관하여 성경의 교훈으로부터 만들어낸 하나님의 주론이다.” Harrison의 이러한 말속에서 우리는 쉽게 자유주의와 신경통과 유사한 주관주의의 맥락을 발견하게 된다.

35) “Special Report: Encountering Barth in Chicago,” *Christianity Today*, Vol. VI, (May. 11, 1962), p.36: Carnell은 Barth에게 다음과 같이 질문하였다. “Barth 박사님은 재판적인 하나님의 말씀으로서 성경에 대한 자신의 호소와 역사적 또는 사실적 오류와 마찬가지로 신학적 오류들에 의하여 손상된 성경에 대한 자신의 인정을 어떻게 조화시킬까요? 이것은 나에게 있어서도 역시 하나님의 문제입니다.”

36) Edward J. Carnell, *The Case for Orthodox Theology*, p.111.

무오를 더 이상 응호하지 않는 것은 주목할만한 일이다”고 하였다.³⁷⁾ 그러므로 Carnell이 “지금 나는 성경의 완전영감과 성경의 무오를 믿으며, 그리고 항상 믿어왔다”고³⁸⁾ 하였으나 그의 말에 “축자적”(verbal) 영감이라는 단어와 성경의 “완전한”(complete) 무오라는 단어가 추가되지 않는 이상, 그는 완전히 축자적으로 무오하게 영감된 성경을 믿는 것은 아니다.

신복음주의자들의 영감과 무오를 구분하려는 이러한 경향은 Ronald H. Nash의 책 속에 매우 뚜렷하게 나타나 있다. Nash는 “원본들은 무오(inerrant)하였을지도 모른다. 동시에 그후 번역들과 개정역들은 비록 완전하지는 않지만 원본의 메세지를 나타내기에는 충분한(adequate) 표현들이다”고 하여³⁹⁾ 여자적 무오는 문제삼지 않고 다만 성경내용의 충분한 영감단으로 만족하였다. 그리고 그는 계속해서 당시 복음주의자들이 무오 교리에 관하여 주장하면 가장 중요한 점들을 다음과 같이 요약하여 말하였다.

“현대 복음주의자들은 영감과 무오가 동일한 개념이 아니라는 것을 지적하고 있다. 다만 그들은 무오가 영감과는 다른 별개의 문제라는 사실을 분명히 하고자 할 뿐이다.”⁴⁰⁾

“엄격히 말해서 성경은 그 원본들의 무오를 가르치지 않는다. 원본의 무오는 하나의 가정(assumption)일 뿐이다.”⁴¹⁾

John C. Whitcomb은 영감과 완전한 무오를 구분하려는 이러한 시도를 “이중계시론”(double-revelation theory)이라고 불렀다. 그는 그 이론에 대한 비판에서 그것을 다음과 같이 설명하였다.

“간단히 말해서 이 이론은 하나님께서 인간에게 각자 자기 영역에서 완전히

37) L. Harold. Dewolf, “A Review of The Case for Orthodox Theology,” *Journal of Bible and Religion*(October, 1959), cf. S. Custer, *op. cit.*, p. 79에서 재인용.

38) “Carnell on Scripture,” *Christianity Today*, Vol. VI(June, 8, 1962). p. 20.

39) Ronald H. Nash, *The New Evangelicalism*, p. 69.

40) *Ibid.*, p. 75.

41) *Ibid.*, p. 76.

권위를 가지는 진리에 대한 두 가지 계시를 주셨다고 주장한다. 즉 성경안에서의 하나님의 계시와 자연안에서의 하나님의 계시이다.……신학자는 하나님께 세운 해석자요, 과학자는 하나님께 세운 자연의 해석자이다. 그리고 각자는 자기가 연구하도록 위촉을 받은 특유한 계시의 책에 대한 참된 의미를 규정하기 위한 특별한 도구들을 가졌다.”⁴²⁾

신복음주의자들에 의하여 지지를 받아온 성경에 대한 이러한 형태의 접근방법은⁴³⁾ 무오한 영감을 현상적 문제들이 아닌 성경에 있는 신앙과 생활의 문제들에만 한정시키도록 하였다. 여기 현상적 문제(peripheral matters)는 신앙과 생활에 관한 문제가 아닌 우주의 기원, 태양계, 지구, 인간, 홍수의 크기와 결과들, 사소한 역사적 사건들, 그리고 문법적 구성 등을 말한다. 다시 말하자면 하나님께서 신앙과 생활에 관한 교리적 문제는 무오하게 영감되도록 하셨으나, 현상적 문제들에 대한 비제시적 전술에 있어서는 오류있는 제한된 인간 저자들의 지식을 그대로 사용하셨음을 의미한다.

Joseph A. Hill도 Dr. George Stob의 정확무오에 대한 견해를 다루면서, 영감에 대한 신복음주의의 견해와 B.B. Warfield, Edward J. Young을 중심한 전통적 정통주의 입장을 서로 분명하게 구분하였다. 즉 영감의 본질에 대한 그 두가지 이론은 다음과 같다.

“첫째 : 영감은 우리가 하나님께 알리시기를 원하는 모든것에 대한 권위있는 기록을 가지고 있다고 확신시켜 준다. 그러나 현상적 문제들에 있어 무오를 확보하는 것이 하나님의 의도와 목적은 아니었다.……둘째 : 영감이 현상적 문제들을 포함하여 성경의 모든 자료들에도 적용되어진다.……이 견해에 의하면 성

42) John C. Whitcomb, *The Origin of the Solar System: Biblical Inerrancy and the Double Revelation Theory* (Philadelphia, pa : Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1964). p. 4; cf.—찬하배, *현대신학 해설*, pp. 189—88: 찬하배교수는 “이중계시론”을 엑 칸트의 범주를 그대로 옮겨서 궁극적으로 보아 물자체의 세계는 현상계의 영역을 탐색할 수 없다고 주장하는 것이며, 과학의 영토를 성경이 들여다 보지 못하도록 아래 문을 닫아 버리는 것이라고 설명하였다.

43) E. J. Carnell, *op. cit.*, p. 111; E. F. Harrison, *op. cit.*, p. 249.; H.N. Ridderbos, *When the Time Had Fully Come* (Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1957). p. 90.; B. Ramm, *op. cit.*, O. 104.; Russel L. Mixter, *Evolution and Christian thought Today* (Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1959). pp. 34—35, 48.

경은 모든 오류들과 불일치 그리고 부정확성에서 완전히 자유하다.”⁴⁴⁾

그밖에 Ralph Earle⁴⁵⁾과 Daniel P. Fuller⁴⁶⁾ 같은 사람들도 영감과 무오를 염격히 구분하여 성경의 영감은 믿으나 그 무오성은 부인하는 입장을 취하였다. 물론 예로는 무오한 영감을 주장하는 자체내의 반대소리도 없지는 않았으나⁴⁷⁾, 성경의 오류있는 영감을 주장하는 이러한 탈선적인 신복음주의의 성경판은 시간이 흐를수록 점차 빠른 속도로 정통 복음주의들에까지 그 영향을 확대해 갔다. John W. Montgomery는 이러한 상황을 다음과 같이 묘사하였다.

“성경의 권위를 위한 20세기의 투쟁이 그처럼 용감하게 행하여 졌던 바로 그 정통진영 안에서 성경의 무오성에 대한 반대의 소리가 일어나는 것을 보는 것은 놀라고 슬픈 일이 아닐 수 없다. …… 미국 복음주의 전역의 여러곳에 동해안에서 서해안에 이르기까지 성경이 전적으로 전락됨을 증거하고 있어야 할 신학자들이 ‘무오’라는 말을 차라리 회피하여, 성경안에서 서로 맞지 않는 것처럼 보이는 것을 설명하려는 노력을 하지 않으며, 그 대신 ‘진리’를 재정의하여 성경이 사실상 역사적 정확성 없이도 그 절대적인 계시의 진정성을 보존할 수 있다고 자신있게 말하는 것을 듣는다.”⁴⁸⁾

신복음주의에 의해 양육되고 구체화된 성경무오에 대한 공격은 이제 점차 그 영향력을 확대하여, 오늘날 모든 복음주의 신학내에서 날카로운 신학적 논쟁과 심각한 분열을 야기시키고 있다. 우리는 이러한 현상을 혼미국 복음주의 신학내의 논쟁의 촛점을 이루고 있는 Fuller 신학교를 중심하여 다시 정리하므로 논쟁의 양상과 그 핵심을 파악하고자 한다.

44) Joseph A. Hill, “Dr. George Stob on Infallibility,” *Torch and Trumpet*, Vol. X (January, 1960) p. 6.

45) Ralph Earle, “Further Thoughts on Biblical Inspiration,” *Bulletin of the Evangelical Theological Society* (Winter, 1963), pp. 7—17.

46) Daniel P. Fuller, “Benjamin B. Warfield’s View of Faith and History,” *Bulletin of the Evangelical Theological Society* (Spring, 1968), pp. 75—83.

47) cf. Harold Lindsell, “An Historian Looks at Inerrancy,” *Bulletin of the Evangelical Theological Society* (Winter, 1965); John W. Montgomery, “Inspiration and Inerrancy: a New Departure,” *Bulletin of the Evangelical Theological Society* (Spring, 1965).

48) John W. Montgomery, “Guest Editorial,” *BETS* (Autumn, 1965). pp. 125—26.

3. 혼대 복음주의의 무오논쟁

Harold Lindsell은 이미 1960년대에 “신복음주의에 속하는 사람들로서…… 오늘날의 성경무오교리와는 이미 결별하였거나 또는 그 과정 중에 있는 자들이 있다”고 지적하였다.⁴⁹⁾ 또한 그는 계속하여 “무오를 부인하는 자들은 비록 그들이 온전한 복음주의자들이라고 할지라도 멀지 않아 이 사야서의 이중 저작권……창세기 첫 11장이 신화와 사화이라는 사상과 같은 새로운 입장들을 수납하지 않을 수 없게 될 것이라고 분명히 예고할 수 있다”고 하여, 성경무오를 부정하는 자들의 위험한 미래를 경고하였다. 그리고 “……이것은 일찌기 하나의 역사적 동향이 되어 왔으며, 그리고 그러한 반복적인 과정은 틀림없이 계속하여 뒤따르게 될 것이다”고 하였다.⁵⁰⁾ 이러한 Lindsell의 예고대로 1960년대 이후 오늘날에 이르기까지 성경의 무오를 반대하는 이 탈선적 세력은 정통복음주의 내에서도 걸작을 수 없이 확산되어 왔다.

신복음주의 내에 이전부터 상존해 왔던 무오논쟁은 1966년 성경권위에 대한 세미나로서 Gordon College와 Divinity School에서 회집되었던 Wenham Conference에서 완전히 표면화되었다. 부당한 진전 계획때문에 그 회의는 정작 토론해야 할 핵심적인 문제들(제한된 무오와 같은)은 논의하지 않았고, 다만 복음주의 신학자들을 논쟁의 양쪽으로 분명히 갈라서게 하였을 뿐이었다.⁵¹⁾

귀납적 성경공부의 훌륭한 기적적인 연구방법이 창안된 복음주의 중심지였던 New York Biblical Seminary에서 이미 1963년 Dewey Beegle의 “The Inspiration of Scripture”를 통하여, 신정통주의의 변증법적 전제를 받아들인 나머지 성경의 무오성을 부인하는 복음주의자들이 나타났다. 그리고 그들은 “지적인 재조정”으로서 무오를 주장할 필요없이 영감

49) Harold Lindsell, “An Historian Look at Inerrancy,” p. 10.

50) Ibid., p. 11.

51) cf. Carl F.H. Henry, “Conflict Over Biblical Inerrancy,” *Christianity Today*, Vol. X X. No. 16 (May. 7. 1976) p. 23.; Harold Lindsell, *The Battle for the Bible*, pp. 131—133.

설을 보존할 수 있으며, 그로써 주도적인 신교 에큐메니칼 신학에 다시 연합할 수 있다는 믿을 수 없는 주장을 하였다.⁵²⁾

그리고 복음주의 언약교회(Evangelical Covenant Church)의 North Park Seminary(Chicago)도 오랫동안 타협 없는 정통주의와 경전으로 알려졌으나 지금은 성경이 진리되는 가치를 그 말씀이 가진 역사적인 전통성이나 사실의 일관성에서 찾는 것이 아니요 영적 경험을 일으키게 하는 능력에서 찾는 것이라고 하여 성경에 대한 반 무오의 태도를 가지게 되었다.⁵³⁾

남침례 교회(Southern Baptists Church)의 Southern Baptist Seminary 도 신정통주의와 역사적 비평주의의 영향에 의해 성경무오에 대한 강조가 크게 부식되었으며,⁵⁴⁾ 지금은 성경 무오에 대한 경통 보수적 입장을 다시 회복하였으나 한 때 루터파교회—미주리총회(Lutheran Church-Missouri Synod)의 Concordia Seminary(St. Louis)도 성경해석에 있어 역사적—비평적 방법(historical-critical method)의 정당성을 주장하는 자체내의 무리들로 인하여 치열한 논쟁의 와중에서 큰 고통을 치루어야만 했다.⁵⁵⁾

또한 Kuyper의 신학적 유산을 물려받은 정통 개혁주의 신학에 입각한 대학교로서 오랫동안 명예로운 역사를 가졌던 화란의 Free University (Amsterdam)도 G.C. Berkouwer와 H.M. Kuitert를 중심으로 이미 성경의 무오에 대한 신앙을 폐기하였을 뿐 아니라 신정통주의적 신학의 양상을 나타내게 되었다.⁵⁶⁾

52) John W. Montgomery, "Guest Editorial," BETS p.125; cf. Dewey N. Beegle, *The Inspiration of Scripture* (Philadelphia: the Westminster, Press, 1963) p.188.

53) cf. Harold Lindsell, *op. cit.*, pp.123—128.

54) Carl F.H. Henry, "Conflict over Biblical Inerrancy," CT. p.23; cf. H. Lindsell, *op. cit.* pp.89—105.

55) Harold Lindsell, *op. cit.*, pp.81—82; Carl F.H. Hanry, *op. cit.*, P.23; Harold Lindsell, *The Bible in the Balance*, pp.244—273; 그러나 아직 미주리총회 소속의 몇몇 단과대학과 대학교들은 여전히 자유주의적인 신학사상을 가르치고 있어 새로운 위험의 여지를 남기고 있다.

56) Harold Lindsell, *op. cit.*, pp.135—136; cf. Cornelius Van Til, *The Sovereignty of Grace*, (Presbyterian and Reformed Pub. CO., 1969); G.C. Berkouwer, *De Heilige Schrift* (Kampen: J.H. Kok, 2 Vols., 1966. and 1967); H.M. Kuitert, *Do You Understand What You Read?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970)

이러한 탈신적 현상은 성경적 정확무오에 대한 완전한 신념을 주장하려는 목적을 위해 창설되었던 초교파적인 기구들 속으로도 확산되고 있다.

즉 American Scientific Affiliation과 Evangelical Theological Society 등의 기구들은 성경의 완전무오를 믿지 않는 회원들을 오늘날 그대로 용납하고 있다.⁵⁷⁾

이러한 복음주의 신학교들의 변질 현상들에서 보는 바대로——예를 들면, 루터파교회(미주리총회)와 남침례교회에서의 무오논쟁의 핵심이 역사적—비평적 방법론이었던 것처럼⁵⁸⁾——사실상 현대 복음주의 무오논쟁의 문제의 핵심은 성경에 대한 기본적인 접근방법을 역사적—비평적 선입관(historical-critical bias)에서 시작하느냐 않느냐에 달려 있다고 할 수 있다. 이처럼 비평주의 입장을 수용함으로 말미암아 오늘날 표면적으로는 복음주의 신학교로서 인정을 받으나, 사실상 복음주의에서 이탈되어가는 신학교들이 많이 있다.

Harold Lindsell은 그의 최근의 책인 *The Bible in the Balance* (1979)에서 성경무오와 관련하여 현대 복음주의 신학교들을 다음과 같이 3가지로 분류하였다.⁵⁹⁾

- 1) 성경무오를 고수하여 명확하게 복음주의로 날아있는 신학교들.
- 2) 두 말을 동시에 타려고 애쓰며 그리고 공적으로는 자기들이 정통주의라고 자처하나 사실상 명분상으로만 겨우 복음주의의 역할을 유지하고 있는 Fuller 와 같은 신학교들.
- 3) 심지어 신정통주의 조차도 저버리고서 정통주의에 대해 매우 적대적인 양상을 나타내며 그리고 James Barr와 같이 열심히 정통주의를 무기력하게 하며, 기능적으로 효력을 발생하지 못하게 하려하는 신자유주의(New Liberalism)와 자신들을 동일시하는 학교들이 있다.⁶⁰⁾

위의 두번째 분류에 속하는 신학교로서 성경의 완전무오를 부정하고 비

57) Harold Lindsell, *op. cit.*, pp.128—131.

58) *Ibid.*, p.204.

59) Harold Lindsell, *The Bible in the Balance* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979).

60) *Ibid.*, p.241.

평주의 입장으로 수용함으로 점차 탈 복음주의적인 위협을 가중시키고 있는 Fuller Theological Seminary를 중심으로 하여, 성경에 대한 신복음주의의 탈선적인 발전 양상과 이를 둘러싼 논쟁을 살펴보고자 한다.

1) Fuller Theological Seminary를 중심한 신복음주의 성경관의 발전

Fuller Theological Seminary는 1947년 Charles E. Fuller에 의하여, Harold J. Ockenga, Wilbur M. Smith, E.F. Harrison, Carl F.H. Henry, Harold Lindsell을 중심으로 설립되었다. 처음에는 과거적인 비평주의 신학에 대항하여 Charles Hodge와 B.B. Warfield에 의해 대표되는 성경무오의 전통을 신학적으로 옹호하기 위하여 설립된 변증적 학교 (Apologetic Institution)로서 출범하였다.⁶¹⁾ 이러한 입장은 당시 이사회와 교수단에 의하여 채택된 신앙성명서(the Statement of Faith)의 성경에 대한 진술에서 잘 나타나 있다.

“원본의 신구약 성경을 형성하고 있는 책들은 완전 영감되었으며, 전체와 부분에 있어 모든 오류로부터 자유하다. 이 책들은 신앙과 실체에 대한 유일하게 정확무오한 법칙인 기록된 하나님의 말씀을 이루고 있다.” (The books which form the canon of the Old and New Testaments as originally given are plenarily inspired and free from all error in the whole and in the part. These books constitute the written Word of God, the only infallible rule of faith and practice.)⁶²⁾

이 성명서는 분명히 성경을 “전체와 부분에 있어 모든 오류로부터 자유하다”고 하여, 구원에 관계된 문제들에서와 마찬가지로 사실(fact), 과학, 역사, 그리고 현대기의 문제들에 있어서도 전혀 오류가 없다고 선언하였다.

그러나 1962년 경부터 이미 교수단과 이사회 중에 성경의 무오를 믿지 않는 자들이 점차 세력을 확대해 갔으며, 반면에 성경무오 교리를 고수하

61) Harold Lindsell, *The Battle for the Bible*, p.106.

62) *Ibid.*, p.107.

려던 Charles Woodbridge, Wilbur Smith, Harold Lindsell, Gleason Archer 등이 차례로 신학교를 떠나게 되었다.

당시 이사였던 Davis Weyerhaeusr와 James Danne, Calvin Schoonhoven 교수 등은 명백하게 성경의 무오를 부인하였다. 그리고 지금까지 학장으로 재임하고 있는 David A. Hubbard는 그 당시 고등비평의 입장에서 아담과 이브의 비역사성, 오경에 대한 Wellhausen의 접근, 다니엘서의 후기설 등을 주장하는 Robert Laurin을 적극 옹호하고 나섰다.⁶³⁾ Hubbard는 Laurin의 그러한 신학사상 속에 자유주의나 신정통주의, 그 어떤 혼적도 찾아볼 수 없으며 그의 신학영역은 여전히 정통주의 내에 있다고 주장하였다. 이처럼 Hubbard는 이미 이 당시부터 “정통주의”(orthodoxy)라는 단어의 본질적인 의미를 심각히 외쳤 또는 악화시켰던 것이다.⁶⁴⁾

설립자 Charles E. Fuller의 아들인 Daniel P. Fuller도 스위스 바젤 (Basel)에서 Karl Barth와 같은 사람들을 밀에서 다시 박사과정을 마치고 돌아온 후, 점차 성경무오에 대하여 부정적인 태도를 취하였다. 그는 마침내 1967년 카나다 토론토(Toronto)에서 모인 Evangelical Theological Society 연례회의에서 “신앙과 역사에 대한 Benjamin B. Warfield의 견해”라는 제목의 초청연설을 통하여, 성경무오에 대한 Fuller 신학교 설립 당시의 신앙성명서에 대하여 명백한 반대의 입장을 표명하기에 이르렀다. 그는 이 연설에서 Warfield가 석물학, 기상학, 고생물학과 같은 주제를 포함한 모든 성경의 진술들이 절대무오한 진리라고 주장하였으나, 자기는 Warfield의 이러한 입장은 “약간 수정”(Slight Corrective)하여 성경이 전체와 부분에서 모든 오류로부터 완전히 자유하다는 것은 믿지 않는다고 선언하였다.⁶⁵⁾ 그리고 성경을 계시적인 성경과 비계시적인 성경으로 구분하여, 구원에 이르는 지혜와 관련된 성경의 계시적 부분은 전혀

63) *Ibid.*, p.109.

64) Harold Lindsell, *The Bible in the Balance*, p.189.

65) Daniel P. Fuller, “Benjamin B. Warfield’s View of Faith and History,” *Evangelical Theological Society Bulletin*, Vol. II, No.2 (Spring, 1968), p. 80.

으로 신뢰할 만하며 오류가 없으나 성경의 현상을(Phenomena)과 관련된 비례시적 부분은 그 속에 오류가 있다고 하였다.⁶⁶⁾

그러나 성경의 계시적 부분과 비계시적 부분을 어떻게 구분하며, 또한 누가 이 구분을 결정하느냐 하는 문제가 대두된다. 사실상 성경은 그 어느곳에서도 성경 자체를 계시적인 부분과 비계시적인 부분으로 구분짓지 않고 있다. 그리고 만일 Daniel P. Fuller가 독자들에게 성경의 어느부분은 믿고 어떤 부분은 믿지 말라고 말할 수 있다면, 독자들은 성경의 저자보다도 Daniel P. Fuller의 말을 더 우선적으로 믿어야만 할 것이다.

그러므로 Daniel P. Fuller의 이러한 사상을 추종하는 자들은 누구나 필연적으로 “성경 속의 정경” (The canon in the canon)을 발견해야 한다는 논리적 결론에 이르게 됨으로, 결국은 성경과 하나님의 말씀이 동의어가 아니라고 주장하는 역사적—비평적 방법의 원리를 지지하는 결과에 이르게 될 것이다.⁶⁷⁾

신약학 교수로서 성경비평주의의 수용과 적용에 있어 매우 적극적인 태도를 보이던 George E. Ladd도 역사와 사실(Fact)에 있어서는 성경에 오류가 있다고 하여 제한된 무오(limited inerrancy)를 주장하였다.⁶⁸⁾ 그리고 현재 그의 신학적 입장은 이미 옛 전통적 정통주의에서 떠나 신정통주의적 입장에 서 있다는 지적을 받고 있다.⁶⁹⁾

그리고 1970년 Hubbard 학장은 Daniel P. Fuller 와는 달리 성경의 무오를 성경의 모든 과학적, 역사적, 지리학적, 사실적, 그리고 신학적 진술에다 그대를 적용시키려 하는 것은 사실상 Warfield 가 말한 것 그 이상

66) Harold Lindsell, *The Battle for the Bible*, p.113; cf. *Today's Christian*, Vol.6, No.9 (September, 1977) p.4: (마 13:32)의 거자씨 비유해설에서 역시 계시를 두 가지로 구분하여 설명하였다.

67) Harold Lindsell, *The Bible in the Balance*, p.291.

68) G.E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rap: iids: Eerdmans, 1967) pp.16f.

69) cf. Harold Lindsell, *The Bible in the Balance*, P:94, 239; cf. Hardd Lindsell, *The Battle for the Bible*, p.123; Donald Dayton, "The Battle for the Bible: Renewing the Inerrancy Debate," *The Christian Century*, (November, 10, 1976), pp.977-978; Richard Quedendeaux, *The Other Side*(March-April, 1975), pp.34, 35.

을 넘어가는 잘못된 이해라고 하였다.⁷⁰⁾ 그가 특히 “무오” (inerrancy)라는 단어는 “지나치게 정밀하고 수학적인 용어이기 때문에 하나님의 정확무오(infallible)한 계시가 어떤 책을 통하여 우리에게 온 그 방법을 적절하게 묘사할 수 없다”고 하여, 그 용어의 사용을 반대 하였다.⁷¹⁾ 그러나, Hubbard 와 Warfield에 대한 이해는 잘못된 것이며,⁷²⁾ 비록 표면상으로는 Warfield에 대하여 Daniel P. Fuller 와 견해를 달리하는 것 같으나, 사실상 성경의 완전무오를 부정함에 있어 그들은 여전히 명예를 같이 하고 있다. 그리고 문제를 해결할 수 있는 다른 어떤 만족할 만한 용어를 제시하지도 않으면서 “무오” (inerrancy) 용어의 사용을 반대하는 것은 막연히 문제를 회피하려는 기만적인 인상을 보여준다.

성경무오의 문제가 야기된 10년후, 1972년에 마침내 Fuller 선학교는 새 신앙성명서를 작성하게 되었다. 이렇게 함으로 교수들의 개인적인 신학적 견해와는 달리 성경의 완전무오교리를 승인한다는 옛 교리적 성명서에 매년마다 서명을 해왔던 Fuller 교수들의 윤리적 딜레마가 해결되었다. 즉 새신앙성명서는 성경의 완전무오를 부정하고, 명백하게 성경의 제한된 무오를 주장하게 된 것이다.

“성경은 이 신적 밸런스 본질적 부분이며, 믿을만한 기록이다. 구약과 신약의 모든 책들은 신적 영감에 의해 주어진 것으로서 신앙과 실제의 유일 정확무오한 법칙이 기록된 하나님의 말씀이다.” (Scripture is an essential part and trustworthy record of this divine disclosure. All the books of the Old and New Testaments, given by divine inspiration, are the Written Word of God, the only infallible rule of faith and practice.)⁷³⁾

이 새 신앙성명서는 첫 성명서의 “전체와 부분에 있어 모든 오류로부터 자유하다.”는 구절은 삭제해 버리고서, 신앙과 실제의 문제를 포함하

70) Harold Lindsell, *The Battle for the Bible*, p.115: Warfield 분명히 모든 성경의 모든 부분들의 무오를 믿었으므로, 이점에 있어서는 D. Fuller의 이해가 정확하다.

71) Ibid.

72) cf. John H. Gerstner, "Warfield's Case for Biblical Inerrancy," *God's Inerrant Word*, pp.136-37.

73) Harold Lindsell, op. cit., p.116.

지 아니하는 성경은(이른바 Daniel Fuller의 세계시적 부분) 정확무오하지 않다고 하였다. 이리하여 Fuller 신학교는 공적으로 성경의 완전무오에 대한 소중한 신앙을 포기함으로서 제 1 단계의 신학적 좌경의 길에 접어들게 된 것이다.

그러나, 유감스럽게도 근래에 Paul King Jewett 교수는 이 세신앙성명서까지도 부인하는 극단적인 입장을 취하였다. 초기의 Paul King Jewett는 그의 책 *Emil Brunner's Concept of Revelation* (1954)에서 정확무오한 성경과 축자적 영감에 대한 신앙을 분명히 표명하였다.⁷⁴⁾

그러나, 한 때 성경 비평주의에 의하여 성경의 영감교리를 체구성해야 한다고 주장한 바 있는 Jewett는 마침내 *Man as Male and Female* (1975)에서 자도 바울이 에베소서 5장에서 우리에게 말한 것은 진리가 아니라고 말하였다.⁷⁵⁾ 즉 바울은 에베소서 5장에서 남편에 대한 여자의 종속문제에 관하여 다음과 같은 판점에서 오류를 범하였다고 주장한 것이다.

“우리는 여성의 종속에 대한 논증을 (a) 인간창조에 대한 성경적 이야기(창 1:27: 필자주), (b) 예수의 생애 중에 주어진 계시, 그리고 (c) 갈라디아서에서 기독신자의 자유에 대한 바울의 근본적 진술(갈 3:28: 필자주)들과 모순되는 것으로 거부하였다. ……여성 종속의 개념에 관한 문제는 그 개념이 신앙의 유후를 파괴한다는 점이다.”⁷⁶⁾

Jewett가 여기서 지적하고 있는 오류는 예수의 생애 중에 주어진 계시와 상반되는 것으로서 분명히 신앙과 실제의 문제와도 직접적으로 관련을 가지는 것이다.⁷⁷⁾ 그러므로 Paul King Jewett 교수는 신앙과 실제에 관한 문제에 대하여 성경의 저자인 사도들에게 오류의 책임을 돌립으로서,

74) Paul King Jewett, *Emil Brunner's Concept of Revelation* (London: Clarke, 1954) pp.164—168.

75) cf. Richard Quededaux, “The Evangelicals: New Trends and New Tensions.” *Christianity and Crisis* (September, 20, 1976), pp.197—202; Harold Lindsell, *The Battle for the Bible*, pp.117—121.

76) Paul King Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) p.134.

77) Harold Lindsell, *The Battle for the Bible*, p.116.

사실상 그는 Fuller 신학교의 새 신앙성명서(“신앙과 실제의 정확무오한 법칙”)까지도 부인하는 극단적인 좌경으로 한 걸음 더 나아갔다. 다시 말하자면 Jewett는 종전의 역사와 과학, 그리고 우주문제에 대한 두오의 부정을 넘어가서 이제는 신앙과 실제의 문제들에서도 성경의 진리를 부정하는 이른바 좌경의 “제 2 단계” (Second Step)로 접어들게 되었다.⁷⁸⁾

이러한 Jewett의 신학적 변질에 대한 공격의 소리가 높아지자 최근에 Fuller 신학교 이사회는 한 특별위원회를 구성하여 그 문제의 책인 *Man as Male and Female*을 조사 연구하도록 위촉하였다. 그 위원회도 Jewett의 신학적 견해가 잘못되었음을 다음과 같이 보고하였다.

“위원회는……이러한 원리가(그가 주장한 해석학) 성경의 그 본문들을 (특히 창 1:27, 갈 3:28, 앵 5: 등) Jewett 박사가 따랐던 그 방법대로 처리되도록 허용하였다고는 느끼지 않는다.……위원회는 Jewett 박사가 자기의 책에서 토론된 논재와 관련된 성경의 권위와 완전 무결함을 그가 어떻게 주장하고 있는가를 분명히 하는데 있어 보다 조심스럽지 못하였다는 사실을 유감으로 생각한다.”⁷⁹⁾

그러나, 위원회는 Jewett 교수가 Fuller 신학교에서 오랫동안 봉직해온 성실하고 훌륭한 교사라는 점에서 활용해 줄 것을 요청하였다. 그리고 Hubbard는 Harold Lindsell이 *The Battle for the Bible*에서 Jewett에게 한 비평을 오히려 “가혹한 판단” (harsh judgment)이라고 비난하였으며, Fuller 신학교는 자신들의 신앙고백을 파괴한 자에게 아무런 조처도 취하지 않았다.⁸⁰⁾

그 밖에도 현재 Fuller 신학교 교수들 중에 Ray Sherman Anderson,⁸¹⁾

78) Harold Lindsell, *The Bible in the Balance*, p.184.

79) “The Authority of Scripture at Fuller,” *Theology, News and Notes* (Pasadena: Fuller Seminary, 1976 Special Issue), p.21.

80) J. Barton Payne, “Ethical Issues in the Responses to The Battle for the Bible?” *προεποιητικός: Covenant Seminary Review*, Vol. III, No. 2. (Fall, 1977), p.104.

81) Bruce Demarest, Book Review of “Historical Transcendence and the Reality of God,” *Christianity Today* (November, 19, 1976), p.240; Anderson은 그의 이 학위논문에서 실정통주의적(Barthian)인 신관을 따라 하나님을 역시 “전적 타자” (Wholly Other)로 생각하였다.

Charles Kraft⁸²⁾, Ralph P. Martin⁸³⁾ 등을 성경의 무오를 부정할 뿐 아니라, 그들의 개인적 신학사상은 이미 친정통주의와 자유주의적 신학사상에 매우 가깝게 접근하고 있다.

물론, Fuller 신학교가 아직까지는 정통주의 기독교의 다른 근본 요소들(탄생, 생애, 죽음, 부활 등)에 대하여서는 바른 입장을 유지하고 있기 때문에, 제한된 무오를 주장하게 된 이러한 신학적 변화를 본질적이 아닌 하나의 우발적인 현상으로 평가할 수 있을지도 모른다. 그러나, 성경무오에 대한 수용은 하나의 현대 신학적 논쟁의 분수령과도 같기 때문에, 성경 무오에 대한 신앙을 포기한 신학교는 점차 다른 신앙의 근본 요소들도 연이어 포기하게 될 위험을 안고 있는 것이다.

Fuller 신학교 좌경의 “제 1 단계” (First Step)라고 할 수 있는 제신앙 성명서가 작성되지 불과 5년이 못되어 Paul K. Jewett의 경우와 같은 “제 2 단계” (Second Step)의 탈선현상이 발생한 것은 극히 위험한 징조가 아닐 수 없다.

Fuller 신학교의 이러한 좌경현상에서 우리가 분명히 주시해야만 할 사실은 정통주의로부터 비정통주의에로 옮아가는 지폐의 밭침점과도 같은 것이 바로 역사적—비평적 방법론이라는 점이다. Fuller 신학교의 근본 문제점도 역사적 정통주의의 다른 위대한 주장을 계속 부정하여 나가기 전에 무오한 성경의 부정으로 시작하는 역사적—비평적 방법론의 사용과 그 적용에 놓여 있다.⁸⁴⁾

82) J. R. McQuilkin, "The Behavioural Sciences under the Authority of Scripture," *The Journal of the Evangelical Theological Society* (March, 1977), p. 40; Kraft는 Fuller 신학교에 있는 세계선교학교(the School of World Mission)의 교수로 있으며, 그는 행동과학을 성경보다 우위에 두며, 선교지의 일 부다처제도에 대한 호의적인 반응을 보이고 있다고 비평을 받고 있다.

83) Martin은 Fuller 신학교의 신약학 교수로서 비성경적 전제와 함께 역사적—비평적 방법에 대한 확고한 지지자이다. 아래의 책들에서 그는 예배소서 디전후서의 바울저작권과 벤후서의 베드로 저작권을 부인하였다.: Harold Lindsell, "Another Battle about the Bible," *Evangelical Roots* p. 79; Ralph P. Martin, "Ephesians," *The Broadman Bible Commentary* (Nashville: Broadman, Vol. VI), p. 125, 126, 128, 129; Ralph P. Martin, *New Testament Foundations: A Guide for Christian Students* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 303—388.

84) Harold Lindsell, *The Bible in the Balance*, pp. 239—240.

2) 현대복음주의 무오논쟁에 대한 서지학적(Bibliographical) 고찰

최근의 복음주의 신학권에서 성경의 무오논쟁이 가장 큰 신학적 이슈(issue)로 등장하게 된 결정적인 계기는 한 때 Fuller Seminary의 창설 위원이었고, 부교장 및 교수로 있다가 Christianity Today의 편집장을 역임, 현재 동지(同誌)명에 편집장으로 있는 H. Lindsell과 그의 *The Battle for the Bible*을 통해서이다.⁸⁵⁾ 그러므로 현대복음주의의 무오논쟁의 현주소를 보다 상세히 파악하기 위해서는 Lindsell의 책과 그리고 이 책의 찬반을 둘러싸고 무오논쟁에 직접적으로 뛰어던 몇몇 중요한 책들을 간략하게 더듬어 볼 필요성이 있다고 하겠다.

(1) H. Lindsell과 *The Battle for the Bible*.

1976년 봄에 Lindsell이 “성경무오는 이 시대의 가장 중요한 신학적 주제이다.”⁸⁶⁾라는 구호아래 *The Battle for the Bible*을 통해 교회안에 성경무오논쟁을 크게 불러일으켰을 때에, 그해 5월 10일자 Time誌는 Fuller Seminary의 Jewett와 Hubbard의 말을 인용하여 이 책을 복음주의 내의 분파를 조장하는 것으로 가볍게 혹평해 버렸다. 그럼에도 불구하고 이 책은 출판된지 수개월도 채 안된 사이에 미주 전역뿐만 아니라 국제적으로도 널리 소개되어 격렬한 찬, 반논쟁의 대상이 되었다.

Lindsell은 이 책에서 Fuller Seminary를 위시하여 현재 미국내의 여러 복음주의 교단과 신학교에서 공공연히 주장되고 있는 소위 “성경의 제한된 무오류”에 대해 강한 반대를 표명하고 기독교 신앙의 기초가 되고 있는 성문화한 하나님의 말씀으로서의 성경은 그것이 가르치고 있는 모든 부분에 있어서 오류가 없고 참되고 주장하였다.

그는 첫 장과 둘째 장에서 딥후 3:17—18, 벤후 1:21, 오 10:35, 마 5:17—18을 근거로 하여, 성경 그 자체가 이러한 성경의 전체적인 무오

85) Cf. John J. Mitchell, "The inerrancy conflict a book review; The Battle for the Bible," by H. Lindsell, *The Presbyterian Guardian*, Vol. 45, No. 6, 1976, p. 8; David H. Linden, "Book Review The Battle for the Bible by H. Lindsell" πρεσβυτερος: CSR, Vol. III (Spring, 1977), No. 1, p. 46.

86) H. Lindsell, *op. cit.*, p. 13.

류를 가르치고 있다고 보았다. “……영감은 처음부터 끝까지 무오류를 포함한다. 성령 하나님은 본질상 거짓말을 할 수 없고 비전리의 저자가 될 수 없다. 만일 성경이 완전히 영감되었다면 그것은 당연히 무오해야만 한다. 만일 그것의 어떤 부분이 무오하지 않는다면 그때 그 부분은 영감된 것이 될 수 없다. 만일 영감이 오류의 가능성을 허용한다면 그때 영감은 영감됨을 포기해야만 한다.”⁸⁷⁾ 3장에서는 성경 그 자체가 이러한 성경의 완전한 무오류를 가르치고 있을 뿐만 아니라 초대교회를 위시하여 성경을 순수하게 그대로 믿어온 교회사의 중요한 인물들, 예를 들면 Clement, Polycarp, Irenaeus, Tertullian, Origen, Jerome, Augustine, Luther, Calvin 등과 웨스트민스터 신앙고백서와 민족의 저명한 복음주의 학자이었던 C. Hodge, B.B. Warfield, J.G. Machen 등이 모두 성경의 완전한 무오류를 믿어왔다고 주장하였다.⁸⁸⁾

4~7장에서 Lindsell은 복음주의 교단과 신학교에 소속되어 있다가 최근에 전통적인 성경의 무오교리를 부터 점점 이탈하고 있는 민족의 The Lutheran Church(4장),⁸⁹⁾ The Southern Baptist(5장),⁹⁰⁾ Fuller Seminary(6장)⁹¹⁾와, 그리고 몇몇 군소신학교⁹²⁾와 화란 암스테르담의 자유대학 교수인 G.C. Berkouwer와 H.M. Kuitert를⁹³⁾ 언급 비판하고 있다.

87) *Ibid.* p.31.

88) *Ibid.* pp.41~70.

89) 미국에는 American Lutheran Church, The Lutheran Church of America, The Lutheran Church-Missouri Synod 등 3루터파가 있는데 이 중에서 The Lutheran Church가 가장 정통적이고 보수적이었으나 이 교파도 한동안 Missouri Synod 이후 시카고대학교의 역사학 교수인 M.E. Marty, P.G. Bretscher, 그리고 Concordia 신학교의 W.E. Keller, A. Ehlen, O. Wenthe, J.A.O. Preas, W. Janzow, W.A. Maier 등을 주축으로하여 성경의 역사적 비평방법을 적극적으로 받아 드리는 동시에 전통적인 무오개념을 거부하였다. (cf. Lindsell, *op. cit.*, pp.72~87) 그러나, 최근 이에 대항하는 보수체력파의 논쟁 결과 아래적으로 정통보수주의 입장이 승리함으로 Concordia Seminary(St. Louis)는 다시 역사적 비평방법을 배제한 정통적 성경무오개념을 계속 전지하게 되었다.

90) Lindsell은 The Southern Baptist에서 R.S. Alley, H.B. Colson, W.E. Holl, C.H. Toy, J.U. Harwett, T.C. Smith, W.A. Criswell, D. MacCall, R.W. Crapps, H.J. Flanders, C.J. Allen, C.H. Ashcraft 등을 대표적인 인물로 제시하였다. cf. Lindsell. *Ibid.* pp.89~104.

91) 앞장을 참조하라. cf. Lindsell. *Ibid.* pp.105~121.

92) 예를 들면 North Park Theological Seminary, Moody Bible Institute, Wheaton College, Dallas, Trinity 신학교 등.

93) Lindsell은 Berkouwer의 Holy Scripture에 나타난 질적인 무오개념과 Kuitert의 황제기 역사성에 대한 거부를 언급하였다. cf. Lindsell. *Ibid.* p.136f.

8~11장에서는 성경의 무오류가 부인될 때 일어날 수 있는 여러 탈선들을 예증을 들어 제시하면서 복음주의 교회가 성경의 무오교리를 견지하지 못한다면 진정한 의미에서 복음주의 교회가 될 수 없음을 아래와 같이 거듭 거듭 강조한다.

“무오교리를 더 이상 견지하지 않는 많은 복음주의자들도 여전히 상대적으로 복음주의적인 것은 사실이다. 그렇지만 나는 은밀한 의미에서 만일 그가 무오교리를 포기한다면, 복음주의 간관을 내세울 수 없다고 본다. ‘복음적’이란 호칭은 전통적으로 성경의 무오류를 받아들이는 자들의 일치되는 교리적 확신과 존립을 같이 한다. 만일 그리스도의 하나님됨과 대속적 속죄와 동정녀탄생과 예수의 재림과 예수의 육체적 부활을 부인한다면 확실히 ‘복음적’인 간관을 부인하는 이유가 된다. 그렇다면 이러한 다른 교리가 참되고 하는 유일한 보증이 되는 무오교리를 부인하는 자는 참으로 복음주의자라고 할 수 없는 것이다.”⁹⁴⁾

(2) *Theology, News and Notes*⁹⁵⁾와 *Biblical Authority*

Lindsell의 논쟁적인 *The Battle for the Bible*이 출판된 직후 Fuller Seminary는 제일 먼저 가장 민감한 반응을 보였다. 즉 이 학교의 교장인 Hubbard와 교수인 W. Lasor는 졸업생들에게 보내는 *Theology, News and Notes*에 Lindsell의 책에 대한 비판적인 글을 게재하고 Fuller 신학교의 입장을 천명하였다. 이 글에서 Hubbard는 성경의 권위문제와 관련하여 “우리는 마땅히 강조점을 성경 그 자체가 두는 그 자리에, 즉 구원에 대한 성경의 메세지와 삶에 대한 성경의 교훈에 두어야 하며 지리학이나 과학의 문제에 있어서도 성경이 무오하다는 것을 성경의 무오개념으로부터 배제시켜야 한다”⁹⁶⁾고 주장하였다.

마찬가지로 Lasor도 “성경의 주된 목적은 예수그리스도안에 있는 하나님의 구원적 사랑을 사람들에게 알게 하는데 있다”⁹⁷⁾고 하면서 성경의 무오류는 어디까지나 성경의 주된 목적을 보여주는 본문에 국한된 것인지 그밖의 이차적인 본문(예를 들면 역사적이고 과학적인)에 까지 미치지 않

94) Lindsell, *Ibid.*, p.210.

95) *Theology, News and Notes*, published for the Fuller Theological Seminary alumni, special issue, 1976.

96) *Ibid.* p.4.

97) *Ibid.* p.8.

는다고 주장하였다. 바로 이 때문에 J.B. Payne은 이 팝프렛을 평하기를 “그들은 Lindsell이 제기한 결정적인 문제에 해답을 주지 못하고 있을 뿐만 아니라 오히려 그 자체의 애매 모호성을 벗어나지 못하고 있다”고⁹⁸⁾ 하였다.

Lindsell의 책에 대한 보다 체계적이고 구체적인 반박이 1977년 Jack Rogers가 편집한 *Biblical Authority*를 통해서 나타났다. 이 책은 Lindsell의 책에 대한 일곱 신학자들, 이른바 Paul Rees(*Embattlement or Understanding?*), Jack Rogers(*The Church Doctrine of Biblical Authority*), C. Pinnock(*Three Views of the Bible in Contemporary Theology*), B. Mickelsen(*The Bible's own Approach to Authority*), B. Ramm(*Is "Scripture Alone" The Essence of Christianity?*), E. Palmer(*The Pastor as a Biblical Christian*), D. Hubbard(*The Current Tension: Is There a Way Out?*) 등의 논문을 실고 있다.

P. Rees는 이 책의 서문격인 자신의 논문에서 성경의 무오교리가 연대, 지리, 과학적 문제까지 포함한다는 Lindsell의 주장에 대하여, “성경의 충족성, 권위, 무오성은 우리의 선양과 실천에만 국한된 것이지 연대기나 지리 및 문법의 사소한 문제에 까지 미치지 않는다”고 반박하였다.⁹⁹⁾ 한편 J. Rogers는 폭넓은 교회사적 고찰을 통해 Origen, Augustine, Luther, Calvin, Westminster Confession, 화란의 Kuyper, H. Baavinck, G.C. Berkouwer 등은 엄밀한 의미에서 성경의 역사, 연대, 지리 및 과학적인 무오교리를 믿지도 않았고, 주장하지도 않았다고 강조하고, 그럼에도 불구하고 Alexander, Hodge, Warfield가 엄정한 무오교리를 강조한 것은 구 프린스頓 신학교의 Aristolian 방법을 따르는 철학적 영향 때문이었다고 하였다. 따라서 그는 ① “2천년간 크리스챤들이 성경의 권위가 과학적, 역사적, 문제에 까지 현대적인 무오개념을 필요로

98) J. Payne, “Ethical issues in the response to the Battle for the Bible.” *πραγματεύοντος: CSR Vol III*. Fall, 1977. No. 2. pp. 99ff.

99) J. Rogers, *op. cit.*, p. 21.

한다고 믿어왔다고 주장하는 것은 역사적으로 무책임하며,”¹⁰⁰⁾ ② “Alexander, Hodge, Warfield의 구 프린스頓 신학이 유일하게 합법적인 복음주의 혹은 미국에 있어서 개혁주의 신학전통이라고 주장하는 것도 똑같이 무책임하다.”¹⁰¹⁾ ③ “성경적인 무오의 의미를 의심할 여지 없이 성경의 구원하는 목적과 하나님께서 그 자신을 계시하기 위해 겸양하신 인간적인 표현을 고려하여 정의하는 것이 가능하다.”¹⁰²⁾ ④ “마지막으로 기술적인 정확성의 의미에서 ‘오류’와 교의적인 속임으로서의 성경적인 오류개념을 혼동하는 것은 성경의 근본적인 의도로 부터 우리를 이탈하게 한다. 성경의 목적은 인간적인 과학을 대신하는 것이 아니며, 성경의 목적은 인간의 죄에 대하여 경고하고 그리스도안에 있는 하나님의 구원을 우리에게 제시하는 것이다. 성경은 이 목적을 무오하게 성취한다. 우리는 성경의 과학적 정확성을 논의하기 위해서가 아니라 성경의 구원하는 메세지를 받아들일 것을 요청 받고 있다”고¹⁰³⁾ 각각 강조하면서 Lindsell과 구 프린스頓 성경판을 선별하게 비판하였다.

이러한 Rogers의 제한적이고, 목적과 내용의 무오류 개념에 대하여 상세한 비판을 다룰 수 없지만(물론 입장에서 약간 언급하기는 했으나) 그러나 한 가지 지적하고 넘어가지 않을 수 없는 사실은 Rogers는 그의 은사 Berkouwer 신학의 지나친 선입감과 전이해에 사로잡혀 있다는 사실이다.

C. Pinnock는 본래 강력한 성경 무오 주장자이었으나 1976년 Lindsell의 책이 출판되고 부터 Berkouwer의 입장에 동조하여 Warfield의 무오류 개념과 성경의 무오교리가 배교의 이탈을 방지하는 보루가 된다는 Lindsell의 주장에 반대하였다.

현재 Bethel 신학교의 신약 해석학 교수로 있는 B. Mickelsen은 자신의 논문에서 Lindsell의 주장은 하나님의 권위를 기록된 말씀과 동일시하

100) *Ibid.* p. 44.

101) *Ibid.*

102) *Ibid.*, p. 46.

103) *Ibid.*

는 것이라고 비판하면서 “성경의 진정한 권위는 관계 개념이기 때문에 성경의 권위는 성경의 형식보다 그 내용에서 찾아야 한다”고 주장하였다.¹⁰⁴⁾ 따라서 Mickelsen의 이러한 주장은 N. L. Geisler의 서평에서 지적하고 있는 것처럼 신경통주의에 접근하고 있음을 부정할 수 없다.¹⁰⁵⁾ 이러한 Mickelsen의 주장은 E. Palmer에게 있어서도 마찬가지이다. 즉 Palmer는 “우리는 예수 그리스도를 예배하는 것이지 성경을 예배하는 것이 아니다”¹⁰⁶⁾라고 하면서 성경의 권위를 내용에서 찾으려고 하였다.

B. Ramn은 Hodge, Warfield, Lindsell 등의 개인적인 성경교리를 기독교의 본질로 보는 것은 개혁자들의 가르침에 위반될 뿐만 아니라 역사에 나타난 하나님의 행위를 평가하는 것이라고 비판하였다.¹⁰⁷⁾

마지막으로 Hubbard는 “현대의 무오논쟁을 본질적으로 해결하는 방법은 성경의 모든 부분이 영감되었다는 고전적인 Hodge, Warfield의 견해를 거절하는데 있다고 주장하면서,¹⁰⁸⁾ 성경은 연대, 지리, 역사, 우주론 등 사소한 문제에 있어서는 오류가 있을 수 있음을 인정한다.¹⁰⁹⁾ 그럼에도 불구하고 그는 이러한 오류를 구체적으로 증명해 내거나 성경의 전체로 부터 어떻게 이러한 사소한 오류를 구분할 수 있는가에 대해서는 전혀 언급하지 않고 있다.¹¹⁰⁾

(3) ICBI의 시카고 성명과 *The Foundation of Biblical Authority*.

① ICBI의 성명 : Lindsell의 책과 그에 대한 Fuller Seminary의 반박과 Biblical Authority를 통해 복음주의 교회 내에 무오논쟁이 점차 열리기 시작하자 1977년 10월 신학적으로 보수 입장에 선 미국 내외의 284 명의 신학자, 성직자, 평신도들이 모여 The International Council on Biblical Inerrancy(ICBI)를 결성하고,¹¹¹⁾ 이어서 성경의 무오교리를 변

104) cf. *Ibid.*, p. 62, 63, 66.

105) *Ibid.*, p. 88, 104.

106) N. L. Geisler, “Reviewed Biblical Authority,” *Christianity Today*, Feb. 24, 1978 Voll X X II, No. 10. p. 35.

107) J. Rogers, *op. cit.*, p. 146.

108) *Ibid.*, pp. 109—123.

109) *Ibid.*, p. 156f.

110) *Ibid.*, p. 168; cf. N. L. Geisler, *op. cit.*, p. 35.

111) ICBI의 주요 위원들을 열거하면 다음과 같다.

증하기 위한 선언문을 작성하여 발표하였는데, 이것이 소위 유명한 “성경무오에 대한 시카고 성명” (The Chicago Statement on Biblical Inerrancy)이다.

이 성명은 서문, 요약선언, 확정과 부정의 항목(19조항), 해설 등 4부분으로 되어 있는데, 그 요약성명은 다음과 같다.

요약 성명(A Short Statement)

1. 진리 자체이시며, 오직 진리만을 말씀하시는 하나님은 창조자와 주, 구속자와 재판장이신 예수 그리스도를 통하여 타락한 인류에게 그 자신을 계시하시기 위하여 성경을 영감케 하셨다. 성경은 그 자신에 대한 하나님의 증거이다.
2. 하나님 자신의 말씀인 성경은 성령에 의해 준비되고 감독되어진 사람들에 의해 쓰여졌고, 그 성경이 언급하는 모든 문제에 있어 무오한 신적 권위를 가지고 있다. 따라서 성경이 확인하는 모든 것은 하나님의 교훈으로 믿어져야만 하며, 성경이 요구하는 모든 것은 하나님의 명령으로 복종되어져야 하며, 성경이 약속하는 모든 것은 하나님의 서약으로 실봉하여야만 한다.
3. 성경의 신적 저자이신 성령은 자신의 내적 증거에 의해 성경을 우리에게 확증시키시고 동시에 우리의 마음을 열어 그 뜻을 깨닫게 하신다.
4. 전체적으로 또한 축어적으로 하나님의 주신 성경은 개인의 삶 속에서 하나님의 구원의 은혜를 증거하듯이, 창조에 나타난 하나님의 행위와 세계역사의 사건들, 그리고 하나님의 일도 아래 있는 성경의 문학적 기원에 대해 진술함에 있어서도, 꼭같이 성경의 모든 가르침은 오류나 실수가 없다.
5. 만약 이러한 전체적인 신적 무오가 어떤 방식에 따라서도 제한되고 경시되고 혹은 성경자체와 배치되는 진리의 방식으로 상대화된다면, 성경의 권위는 편연적으로 손상 당하게 된다. 또한 이러한 손상은 개인과 교회의 양쪽에 심각한 피해를 야기한다.

G. L. Archer, J. M. Boice, E. P. Clowney, N. L. Geisler, J. H. Gerstner, J. H. Grimstead, H. W. Hoehner, D. E. Hoke, A. W. Johnson, K. S. Kantzer, J. I. Packer, J. B. Payne, R. D. Preus, E. D. Radmacher, F. A. Schaeffer, R. C. Sproul, J. E. Adams, J. W. Alexander, H. T. Armerding, G. L. Bahnsen, H. A. G. Blocher, W. R. Bright, W. A. Criswell, R. K. Devries, C. L. Feindberg, W. H. Garrison, D. J. Kennedy, J. L. Kesler, F. H. Klooster, G. W. Knight, H. B. Kuhn, S. R. Kulling, G. R. Lewis, H. Lindsell, J. F. Macarthur, J. P. McDowell, A. A. McRae, W. A. Maier, R. R. Nicole, H. J. Ockenga, R. C. Ortlund, L. Palau, A. P. Rogers, L. C. Sanny, R. L. Saucy, F. R. Schatz, J. R. Schultz, M. H. Smith, R. C. Stedman, G. A. Taylor, M. C. Tenney, L. L. Walker, J. F. Walvoord.

1. God, who is Himself truth and speaks truth only, has inspired Holy Scripture in order thereby to reveal Himself to lost mankind through Jesus Christ as Creator and Lord, Redeemer and Judge. Holy Scripture is God's witness to Himself.
2. Holy Scripture, being God's own Word, written by man prepared and superintended by His Spirit, is of infallible divine authority in all matters upon which it touches: it is to be believed, as God's instruction, in all that it affirms; obeyed, as God's command, in all that it requires; embraced, as God's pledge, in all that it promises.
3. The Holy Spirit, Scripture's divine author, both authenticates it to us by His inward witness and opens our minds to understand its meaning.
4. Being wholly God-given, Scripture is without error or fault in all its teaching, no less in what it states about God's acts in creation, about the events of world history, and about its own literary origins under God than in its witness to God's saving grace in individual lives.
5. The authority of Scripture is inescapably impaired if this total divine inerrancy is in any way limited or disregarded, or made relative to a truth contrary to the Bible's own; and such lapses bring serious loss to both the individual and the church.)¹¹²⁾

이 시카고 성명에 대해 C.F. Henry는 이 성명이 전통적인 성경의 권위와 무오류 및 영감을 교회에 새롭게 부각시킨 점에 있어서는 대단히 긍정적이고 호의적인 평가를 했으나 성경의 무오류와 관련하여 성경비평학이 제기한 성경의 문서자료, 정경문제, 해석학 및 시간적, 문화적, 경제에 대해서 언급하지 못한것이 결점으로 남는다고 지적하였다.¹¹³⁾ 그러나 각 교파를 초월하여 성경의 무오교리가 교회의 순결과 복음의 파수를 위해 필수적이라는 점에 일치한 이 시카고 성명의 역사적 의의는 사뭇 크다고 하지 않을 수 없을 것이다.

② *The Foundation of Biblical Authority*.

Lindsell의 책에 대한 비판적인 *Biblical Authority*가 출판되자 1978

112) H. Lindsell, *The Bible in the Balance* (Appendix. 5), pp. 367-368;

ICBI의 주요위원회인 F.A. Schaeffer (Foreword: God gives his people a second opportunity), J.H. Gerstner (The Church's Doctrine of Biblical Inspiration), Gleason L. Archer (The Witness of the Bible to its Own Inerrancy), R.C. Sproul (Sola Scriptura; Crucial to its Evangelicalism), J.M. Boice (The Preacher and God's Word), K.S. Kantzer (Evangelicalism and the Doctrine of Inerrancy) 등의 논문이 실린 *The Foundation of Biblical Authority*가 J.M. Boice의 편집으로 출판되었다.

이 책은 *Biblical Authority*의 일곱 논문에 대한 의도적인 비판을 목적으로 동일한 주제 아래 동일한 일곱 논문을 실고 있다.

먼저 Schaeffer는 이 책의 서문을 통해 자유주의 신학이 풍靡하던 1930년대의 미국교회내에서도 “성경은 부분적으로 참되고 부분적으로 거짓된 것이 아니다. 모두 참되고 거룩하신 하나님의 축복적인 말씀이다”¹¹⁴⁾라는 고백 아래 성경을 믿는 여러교파가 연합하여 당시의 자유주의 신학에 대항한 역사적 사실을 상기시키면서 P. Rees의 주장을 반박하였다.¹¹⁵⁾

다음으로 Gerstner는 *Biblical Authority*에 게재된 J. Rogers의 주장들에 대해 충분한 자료제시 아래 일일이 반박하고 Origen, Augustine, Luther, Calvin, Westminster Confession 및 모든 전통적인 역사적 교회가 한결같이 성경의 전체적인 무오를 믿어왔음을 강하게 벤증하였다. 그는 특히 “무오류에 동의하지 않는 자들이 성경의 부분적인 이론과 구원의 부분에 대해서만 영감을 주장하는 것은 성경의 부분적인 권위만을 주장하는 것과 같다”¹¹⁶⁾고 비판하였다.

J.I. Packer와 G.L. Archer도 Lindsell의 입장에 지지를 표명하여 복음주의 무오논쟁이 무익하다는 Pinnock의 주장과 성경의 권위를 신경

113) cf. C.F.H. Henry, "The Chicago Statement on Biblical Inerrancy," *Eternity*, (Feb. 1979), Vol. 30, No. 2, p. 46.

114) cf. G.G. Machen, *The Attack upon Princeton Seminary: A Plea for fair play* (Philadelphia: Johnson and Prince, 1927) p. 37.

115) J.M. Boice(ed.), *The Foundation of Biblical Authority*, p. 19.

116) *Ibid.*, p. 23.

통주의적으로 해석한 B. Mickelsen의 주장을 각각 반박하였다.¹¹⁷⁾ 계속해서 R.C. Sproul은 성경이 기독교의 본질이 될 수 없다는 Ramm의 주장에 대해 종교개혁자는 물론 Hodge, Warfield, Packer, Lindsell 등 그 누구도 실체적으로 성경이 기독교의 본질이라고는 주장하지 않았다고 반박하였다.¹¹⁸⁾ 그럼에도 불구하고 그는 소위 제한된 무오류는 "Sola Scriptura"와 결코 양립할 수 없는 것이라고 강조하였다.¹¹⁹⁾

여섯번째로 이 책의 필집자인 Boice는 성경의 내용적 권위만을 강조하는 E. Palmer를 비판하여 "오늘날 교회의 설교가 퇴조하게 된 결정적인 원인을 고등비평의 수용때문이라"¹²⁰⁾고 하면서, "무오류한 성경 그 자체의 설교만이 온전한 영적 축복을 가져올 수 있다"고 주장하였다.¹²¹⁾

마지막으로 Kantzer는 Hubbard의 주장을 의식하면서 그 자신이 비록 성경무오교리를 복음주의의 척도로 삼는 점에 있어서는 반대를 표하지만 성경의 완전한 선적권위, 완전한 신임성, 완전영감, 무오교리를 견지하지 않고는 보다 보수적인 복음주의자가 될 수 없음을 물론 자유주의와 신전통주의 신학자들과 싸워 승리할 수 없다고 하였다.¹²²⁾

(3) *The Bible in the Balance*와 전망.

앞에서 이미 언급하였지만 Lindsell의 초기 저서인 *The Battle for the Bible*에 대해 찬반 논쟁이 점차 가열되어가자 Lindsell은 1979년 자신의 초기 저서 비판에 대한 반박과 그리고 Fuller 신학교를 위시하여 보다 최근의 복음주의 신학교와 교회의 동향을 소개하는 *The Bible in the Balance*를 출판하였다.¹²³⁾ 이 책의 주요목차를 살펴보면 다음과 같다.

Chapter 1. The Introduction: Reviewing the past(9.)

Chapter 2. Reaction's of the Critics: A Response to their Question's(22)

Chapter 3. The Smaller Groups: The Updated Story(70.)

117) *Ibid.*, p.65.

118) *Ibid.*, p.110,112.

119) *Ibid.*, p.119.

120) *Ibid.*, p.136.

121) *Ibid.*, p.141.

122) *Ibid.*, p.154.

123) H. Lindsell, *The Bible in the Balance*, pp.371 ff.

- Chapter 4. The Southern Baptist Convention: Moving toward a Crisis (113.)
- Chapter 5. Fuller Theological Seminary: A Seminary at Bay(183.)
- Chapter 6. The Lutheran Church-Missouri Synod: A Battle Fought and Won(244.)
- Chapter 7. The Historical-Critical Method: The Bible's Deadly Enemy (275.)
- Chapter 8. What or Who in an Evangelical?: An Unresolved Dilemma (303.)
- Chapter 9. Prospects for the Future: Bleak or Bright?(322.)

목차에서 살펴볼 수 있는 바와 같이 Lindsell의 초기 저서처럼 논쟁적인 문제들을 많이 포함하고 있다.

둘째장에서 Lindsell은 자신의 초기 저서에 대한 T.L. Smith, Carl F. H. Henry, Clark, B. Ramm, S. T. Davis의 비평에 대한 그 자신의 입장은 재천명하고 5장에서 다시 Fuller 신학교를 취급함으로써 이 책 역시 초기 저서처럼 논쟁의 촛점이 바로 Fuller 신학교에 있음을 암시해 주고 있다. 이 점에서 Lindsell은 *Theology, News and Notes*와 *Biblical Authority*를 중심하여 Hubbard와 J. Rogers를 다시 비판하고 그 밖에 P.K. Jewett, J. Daane, R.S. Anderson, C. Kraft, R.P. Martin, G.T. Sheppard의 전통적인 무오교리에서의 이탈을 경고하였다.

7장에서 Lindsell은 이 책의 결론을 시사하듯 오늘날 모든 복음주의 교회의 성경무오에 대한 변질적 입장은 근본적으로 계몽주의와 합리주의에서 벌어한 역사적 비평방법의 수용과 적용에 기인한다고 힘주어 강조하였다.(이 문제가 바로 뒷장에서 상세히 취급될 것이다.)

이제 앞으로의 전망은 어떻게 될 것인가? Lindersell의 후기 저서도 초기 저서처럼 일련의 반응을 불러 일으킬 것인가? 여기에 대해 대체로 긍정적으로 보는 것이 타당할 것이다. 멀지 않아 Fuller는 이 책에 대한 반박을 거듭 발표할 것이고 이와 함께 ICBI의 작업도 보다 활발해 질 것이다. 그리하여 점차 미국의 복음주의 교회는 성경무오를 둘러싸고 보다 뚜렷한 경계를 짓게 될 것이다.

II. 성경무오와 비평주의

앞 장에서 우리가 이미 살펴본 바와 같이 성경 무오교리를 둘러싸고 일어난 복음주의 내의 성경판 논쟁은 성경 비평학과 불가분의 관계를 맺고 있다.¹⁾ 그려므로 이 장(章)에서는 무오교리와 성경비평 사이에서 제기되고 있는 실체적인 문제들을 몇 가지 취급함으로써 논쟁의 핵심에 대한 접근과 그에 따른 우리의 입장을 밝히고자 한다.

1. 역사적 비평의 어제와 오늘

Paul Tillich은 그의 조직신학 제 2권에서 성경에 대한 역사적 비평을 개신교가 냉은 가장 큰 업적 중의 하나라고 규정하고 있다.

“성경문학에 대한 역사적 연구방법은 기독교 역사에서 뿐만 아니라 일반 종교사와 인류 문화사에 나타난 최대의 사건 중의 하나이기도 하다. 프로데스탄트 신학자들이 그들 교회에서 거룩한 책으로 만들고 있는 성경을 역사적 방법을 통하여 분석하고 비판 할 수 있게 했을 때, 그것은 굉장히 위대한 용기의 표현이었다. 인류 역사상 다른 종교에서 그처럼 대단한 일을 한 적이 없었고 또 그렇게 위험과 모험을 감행한 일도 없었다.”²⁾

이것이 참으로 정당한 말인가? 과연 역사적 비평은 모든 성경 연구자들에게 필요 불가결한 것인가? 이제는 그 누구도 성경비평을 회피할 수 없으며, 따라서 비평이전시대의 복귀는 불가능한가?³⁾

이러한 질문과 함께 동반해야 할 또 하나의 질문은 연구의 대상이 되고 있는 성경 자체가 성경비평을 요구하고 있느냐 하는 것파⁴⁾ 만일 그렇다고

1) Harold Lindsell, *The Bible in the Balance*, pp. 275-302; cf. G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) p. 9: Berkouwer는 교회의 전통적인 성경의 권위, 신임성, 오류 등의 교리에 문제가 제기된 근본 이유는 역사적 비평주의의 출현 때문이라고 지적하였다.

2) Paul Tillich, *Systematic Theology* (The University of Chicago Press, 1957), Vol. II, p. 107.

3) Carl Braaten은 “불가능하다”고 단정한다. cf. 칼 브라aten, 역사와 해석학(체위역, 기독교서회, 1969) p. 38.

4) N. H. Ridderbos는 “하나님의 계시는 무시간적이고 초역사적인 사건으로 볼 수

한다면 어느 점에서 어느 범위에 까지 그것을 적용 할 수 있으며 그 한계는 어떻게 정할 수 있느냐? 그리고 결과적으로 그 비평이 우리에게 남겨 준 것이 무엇이냐는 것이다. 바로 이러한 질문들이 우리로 하여금 비평사에 대해 눈을 들리게 한다. 왜냐하면 비평역사 그 자체만이 비평의 합법성과 불합법성을 밝혀 드러내어 줄 것이기 때문이다.

1) 태동

성경에 대한 현대의 역사적 비평방법은 17, 18세기의 영국의 자연신론(Deism)과 독일의 계몽주의(Enlightenment)의 아들이라고 할 수 있다.⁵⁾ 르네상스의 휴메니즘(Humanism) 사상을 반영한 이 두 사조(思潮)는 “인간은 만물의 척도(*ανθρωπος μετρου απαντων*)”라고 주장한 희랍의 Heraclitus에 빌 맞춰 기독교의 초자연성, 성경의 신적 권위, 역사내의 신의 개입을 부인하였다. 자연신론자인 Grotius, Hobbes, Spinoza 등은 구약의 경경과 저작권과 원래를 각각 의심하였으며 계몽주의 철학의 대표자인 Kant는 계몽주의를 가리켜 “사람이 스스로 이루어 놓은 미성숙에서 깨어나는 것(Ausgang des menschen aus Seiner Selbstverschuldeten Unmuendigkeit)”이라고 주장하면서 그의 비판서들을 통하여 모든 현상 세계를 검토하고 분석하고, 판단 할 수 있는 이성의 절대적 자율성을 확립하였다.⁶⁾

이러한 사상을 배경으로 하여 현대 역사적 비평의 아버지라고 불리우는 Semler는 “성경은 당연히 모든 다른 책과 똑같이 취급되어져야 한다”고⁷⁾

없기 때문에 계시에 대한 비평의 관계는 합법적이다”라고 주장한다. cf. N. H. Ridderbos, “Reversals of OT Criticism,” *Revelation & the Bible*, ed. C. F. H. Henry (Grand Rapids: Barker Book House, 1958). pp. 346 ff.

5) Gerhard Maier, *The End of Historical Critical Method*, trans. by Edwin W. Leverenz & Rudolph F. Norden (Concordia Publishing House, 1977), p. 74.; G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism*, p. 415.

6) 인식론에 있어서 Kant의 코페루니쿠스적 전환은(오성이 인식을 결정하는 것) 결국 인간이 역사적인 모든 현상계를 지배 할 수 있다는 결론을 넓게 해준다. cf. Cornelius Van Til, *In Defense of the Faith*, Vol. I; *The Doctrine of Scripture*, pp. 94 ff.

7) Johann Salomon Semler, “Abhandlung von freier Untersuchung des Canon,” *Texte zur Kirchon und Theologiegeschichte*, 5. Guelersloh, 1967, pp. 13 f. 6f, cf. Johann David Michaelis, *Einleitung in the gättlichen Schriften des Neuen Bundes* (1750).

주장하면서 히브리서와 유다서의 영감과 경경성을 각각 의심하였으며,⁸⁾ Reimarus는 역사적 비평방법에 근거하여 복음서에 나타난 신적 존재로서의 예수상을 폐뚫고서 자연적이고 비초자연주의적인 나사렛 예수의 순수한 역사적 인물상을 재구성하려고 시도하여 소위 구 자유주의 역사적 예수연구의 발판을 놓았다.⁹⁾ 그리고 불란서의 Astruc은 그의 "Conjecture"에서 창세기를 하나님의 명령을 따라 E.J. 문서로 구분하여 현대 구약 문서설의 길을 열어 놓았다.¹⁰⁾

2) 19세기

18세기 말과 19세기 초에는 고대역사와 문학비평이 활발해졌고 이것의 영향을 받아 Geddes, Eichhorn, Michaelis, de Wette 등은 모세오경의 구성에 있어서 "단편가설"을 확립하였고,¹¹⁾ Lachmann은 4세기 신약본문을 재구성 할 목적으로 비평적 헬라어 성경을 독자적으로 편집하였을 뿐만 아니라, 문학비평에 관한 그의 선구자적인 엣세이인 "De Oridine Narrationum in Evangelii Synopticis"에서 마가 우위성을 주장하였다.¹²⁾

이어서 이 시기에 일어난 Hegel의 변증법적 철학과 Darwin의 진화론의 영향을 받아 Schleiermacher는 복음설화에 대한 주관적이고 심리적인 해석방법을 도입하여 복음서에 나타난 사건들의 역사성(예를들면 부활에 대한 심리적 해석)과 진정성을 각각 의심하였고,¹³⁾ Strauss는 그의 비

8) Kummel은 그의 책 *Das Neue Testament, Geschichte des Erforschung, Seiner Probleme*, 2(Aufe, Freiburg und Muenchen, 1970), pp. 74, 80 f에서 Semler를 "현대 성경비평의 아버지"라고 규정하였다. Semler와 Michaelis은 Richard Simon의 *Historie Critique du Nouveau Testament*(1869)의 영향을 각각 받았다. cf. F.F. Bruce, "The History of NT Study," *NT Interpretation* ed. Howard Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 37.

9) F.F. Bruce, *op. cit.*, p. 38.

10) cf. *ISBE*, Vol. II, p. 749 f.

11) 예를들면 F.A. Wolf(1759~1824)는荷馬(Homer)에 대한 그의 *Prolegomena*에서 문학비평을, B.G. Neibuhr(1776~1831)는 *Romische Geschichte*에서 역사비평을 각각 적용하였다. Geddes의 가설은 Hartman, H. Ewald, F. Bleek, H. Hupfeld 등을 통해 더욱 확장 발전되었다. cf. *IDB*, Vol. I, pp. 408 ff.

12) F.F. Bruce, *op. cit.*, p. 39 f. 첫판은 1831, 둘째판은 1842/50년에 이루어졌다. 이것은 G.F.C. Von Tischendorf의 편집(1841년 첫판을 내고 1872년에 8판을 내었다)과 Westcott와 Hort(1881)의 편집과 더불어 19세기의 3대 비평적 헬라성경 편집으로 알려지고 있다.

13) Donald Guthrie, "The Historical & Literary Criticism of the NT," *Biblical Criticism* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 88.; cf. F.E.

편적 연구서인 "Des Lehen Jesu Kritisches Untersucht"에서 역사에 대한 신의 초자연적 개입을 부인하고 복음서 자료 대부분이 신화로 구성되었다고 주장하였다.¹⁴⁾

한편 소위 Tübingen 학파의 창시자인 Baur는 Hegel 철학방식을 따라 초대 기독교회를 야고보와 베드로를 중심한 율법주의적인 유대적 기독교와 율법에서의 자유를 강조한 바울적 기독교 사이에 심한 갈등이 있었다고 주장하고 이러한 비평 원칙에 따라 신약에서 바울 저작권을 로마서와 고린도전후서, 갈라디아서 등 4서신에 한정시키고 그 밖의 신약의 진정성을 부인하였으며,¹⁵⁾ Graf, Kuenen, Wellhausen 역시 Hegel과 Darwin의 영향을 받아 이스라엘 역사와 종교를 진화론적 발전과정으로 해석하였다.¹⁶⁾ 19세기 말에는 자유주의 신학이 강력하게 대두되어 Harnack, Ritschl, Holtzmann은 성경 뿐 아니라 기독교 신앙 자체를 완전히 세속화, 인간화시켜 예수의 동정녀 탄생, 이적, 속죄적 죽음, 부활 등 모든 초자연적 요소를 부인하고 예수를 단지 인간의 윤리적인 모범 인물에 불과한 것으로 단정하였다.

3) 20세기 그리고 현재

신약에 있어서 20세기의 성경비평은 주로 복음서의 전승과 해석문제에 집중되었다. 1901년 Wrede가 그의 "Das Messiasgeheimnis in den Evangelien"에서 소위 유명한 "메시야 비밀"을 근거로 하여 마가복음에 그려진 신적인 예수는 예수가 살았던 때 보다 한 세대 후인 초대교회 신앙을 반영하고 있다고 하면서¹⁷⁾ 복음 전승의 역사적 신임성을 부인하였다. 그리고 마침내 Schweitzer는 복음서를 통하여 역사적 예수를 재구성할려

Schleiermacher, *Über den Sogenannten Ersten Brief des Paulus an Timotheus*, 1807.

14) 1835년에 초판이 나오고 1840년에 4판이 나왔다. 이리하여 복음서 설화에 대한 합리적 해석이 신화적 해석으로 바뀌어졌다. cf. F.F. Bruce, *op. cit.*, p. 40.; D. Guthrie, *op. cit.*, p. 89.

15) cf. F.C. Baur, *Paulus der Apostel Jesus Christ* (1845).

16) cf. J. Wellhausen, *Prolegomena Zur Geschichte Israels* (1883).

17) Wrede는 여기서 복음서의 역사적 신임성을 부인하여 마가복음에 그려진 신적인 예수는 예수가 살았던 때 보다 한 세대 이후의 교회의 신앙을 반영하고 있다고 주장하였다. cf. F.F. Bruce, *op. cit.*, p. 46; Ladd, *op. cit.*, p. 167.

고한 전시대의 모든 자유주의자들의 예수전 작업에 중지부를 찍게 하였다.¹⁸⁾ Schweitzer는 주후 1세기의 배경에서 신약을 보아야 한다고 주장하면서 그 자신의 철저종말론 사상에 따라 예수를 입박한 심판을 외치다 비극적으로 죽은 한 유대 목사적 인물자로 보았다. 또 같은 때에 나타난 비종교학파는 Bousset와 Reitzenstein을 중심으로 초대기독교의 종교적 전제를 당시의 근동과 헬라-로마문맥(Context)에 두어 초대교회의 신학 형성에 있어서 당시의 유대목사론과 헬라의 제식제도, 영지주의, 신비종교의 영향을 주적 하려고 하였다.¹⁹⁾

Schweitzer 이후의 성경비평은 종전의 공관복음 문제 해결에서 마가 우위성과 Q 자료 등 두 자료가설에서 Streeter에 의해 M, L 등 4문서설이 주장되었으며, 이와 함께 마가와 Q 이전의 복음서 자료들 끝 전문학적 전승(Pre-Literary Tradition)을 더듬어 불려는 양식비평이 일어났다. 이 방법은 본래 Gunkel, Gressmann, Mawinckel 등이 구약연구에 먼저 적용했으나 Dibelius, Schmidt, Bultmann 등이 신약의 기원과 형식탐구를 위해 보다 철저히 발전시켜 오늘날 가장 과격한 성경비평 중의 하나로 일컬어지게 되었다.²⁰⁾

이 방법의 대표자들 중의 한 사람인 Bultmann은 양식비평을 복음서에 적용시켜 결론내리기를 “복음서는 초대교회의 삶의 정황(Sitz in Leben)에서 자란 전승의 내재적 발전력과 헬레니즘 기독교의 그리스도 예배 및

18) Schweitzer는 그의 “Von Reimarus Zu Wrede (1906; ET The Quest of the Historical Jesus, 1910)에서 자유주의 신학자들의 예수전은 역사적 예수라 기보다 저자 자신의 판념적 산물임을 지적하였다.

19) cf. John W. Drane, “The Religious Background,” *NT Interpretation*, pp. 117~125.

20) 양식비평가들이 불투명치로 모두 과격한 결론을 내리고 있는 것은 아니다. 예를 들면 Vincent Taylor는 *The Formation of the Gospel* (London: Macmillan, 1935)에서 복음서의 역사적 사회의 생명성을 높히 평가하고 있으며, Joachim Jeremias는 그의 *Neutestamentliche Theologie* 와 *Die Gleichenisse Jesu* 등에서 복음서를 통하여 아리에로 된 예수 자신의 말을 찾으려 하였다: “예수 자신의 소리(ipissima vox Jesu)로 돌아가는 것이 우리의 과제다. 만일 베일의 뒤 여기 저기에서 인자의 얼굴을 다시 찾을 수 있다면 얼마나 큰 은혜일까? 모든 관건(關鍵)은 그의 말에 달려 있다. 그와의 해후가 바로 소우리의 선포에 전권(全權)을 제공할 것이다.” J. Jeremias, 비유연구, 허혁 역(분도출판사 1974) p. 110. cf. Ladd, *op. cit.*, pp. 165~199; Stephen H. Travis, “Form Criticism,” *NT Interpretation*, pp. 135~163.

그리스도 신화에서 자라 이루어진 헬레니즘 기독교의 독창적인 산물이기 때문에 복음서에 기록된 교훈 사건이나 예수의 말씀은 역사적 신임성을 결코 가질 수 없다”고²¹⁾ 결론 내렸다. 소위 유명한 Bultmann의 “비신화화” (Demythologizing) 작업은 이 양식비평의 결과에 의한 복음서의 역사적 회의주의를 극복하기 위한 방책이라 할 수 있을 것이다.

그러나 Bultmann의 파격한 역사적 회의주의에 의한 캐류그마와 역사학의 분리는 그의 제자들인 Käsemann, Bornkamm, Fuchs, Rowinson 등을 중심으로 새로운 역사적 예수 논의를 축진시켰으며, Cullmann을 중심한 구속사적(Heilsgeschichte) 운동과 구약에 있어서 Von Rad의 유형론적 해석과 Pannenberg의 역사신학을 각각 축진시켰다.

가장 최근에는 복음서를 초대교회의 삶의 정황에서 생긴 하나 하나의 단위들의 구성물로 보기보다, 복음서를 지자 개개인의 독창적인 산물로 보는 편집사적 방법(Redaktionsgeschichte)이 양식비평의 보다 발전적인 형태로 나타났다.²²⁾ 그래서 Bornkamm은 마태의 신학을, Marxsen은 마가의 신학을, Conzelmann은 누가의 신학을 각각 추적하려고 한다.

지금까지 우리는 17세기 이후부터 현재까지 일어났던 각이한 비평입장을 대충 살펴보았다. 이러한 개괄적인 역사를 통해 발견하게 되는 공통점은 모든 비평이 그 당시의 사상을 옷입고 나온 그 시대의 산물이라는 것이다. 그리고 바로 이 점에서 이 방법은 중립적 방법이 아니며, 오히려 그 시대의 철학적 전제를 가진 주관적 산물이라는 것이다. 각이한 비평들이 시대성을 강하게 지니는 것도 바로 이러한 사실 때문인 것이다.

2. 비평방법 적용에 대한 논의

앞장에서 살펴 본 바와 같이 성경에 관한 현대의 역사적 비평이론은 그것이 본문비평이든, 언어학적 비평이든, 혹은 그 밖에 문학비평, 양식비

21) Stephan S. Smalley, “Redaction Criticism”, *NT Interpretation* p. 181. cf. D. Guthrie, *op. cit.*, p. 107. 이 방법 역사 복음서의 역사성을 부인하고 복음서를 단순히 저자들의 신학적 구성물로 보려 한다. cf. R. H. Stein, “What is Redaktionsgeschichte?” *JBL* 88(1969), pp. 45~56.

22) Bultmann, 공관복음 전승사, 허혁역(네한기독교서회, 1971) pp. 455, 456, 461f.

평, 비종교학적 비평, 역사적 비평, 현집사적 비평이든 관계없이 모두 성경의 영감과 절대적 권위와 무오를 고백하는 복음주의 세계 내에서 형성된 것이 아니라, 오히려 성경의 영감, 초자연성, 절대적 권위, 그리고 무오를 근본적으로 부인하고, 성경을 한갓 고대문서로 전락시켜 인간이성의 비판을 받아야 한다고 주장하는 합리주의적이며, 자유주의적인 신학권내에서 받아되고 성장되어 왔다.

동시에, 이들은 모두 흔히 말하는 객관적이고 과학적이며 종립적인 산물이 아니라, 비평 이후에는 한결같이 그에 수반하는 종교적이고 철학적인 진체가 각각 짤려있다. 그럼에도 불구하고 지금에 와서는 역사적 비평학을 비판해온 복음주의 신학자들까지도 비평학이 이루어 놓은 성경에 대한 자료나 연구서들을 별다른 비판없이 사용하기도 하고, 그들의 성경연구에 이 방법을 직접 적용하기도 한다. 물론 어떤 의미에서 현대의 성경비평학은 우리의 성경해석과 이해에 적지 않은 공헌을 했음을 부인할 수 없다.

예를 들면 성경비평학은 사본에 대한 분석과 성경의 언어형성, 시대적 배경, 복음서의 기원 등에 관하여 적지 않은 도움을 주었을 뿐만 아니라 종래의 전통주의 신학이 지나쳤던 성경의 인간적인 면과 성경의 역사적인 면에 대해 적극적인 관심을 갖도록 하였다.²³⁾ 이 때문에 앞서 언급한 바 있지만 오늘의 복음주의 신학자들은 그들의 성경연구에 있어서 이러한 비평학의 수용과 적용문제를 놓고 심각한 고민을 안고 있다. 이 문제에 대해 복음주의 신학자들 간에 3가지 구별되는 부류가 있다고 보는 것이 타당할 것이다. 첫째는 적극적인 입장에서 있는 사람들이요, 둘째는 소극적 입장에서 있는 사람들이요, 세째는 반대하는 입장에서 있는 사람들이다.

첫째 입장은 역사적 비평방법론 그 자체는 종립적이고 과학적인 것이기 때문에 올바르게 사용하기만 하면 성경에 아무런 피해를 주지 않을 뿐더

23) Berkouwer, *Holy Scripture*, p.12; H. Ridderbos, *Studies in Scripture and its Authority*, p.4.

더 오히려 많은 유익을 얻을 수 있다고 본다. 이 입장은 때로는 성경을 현대에 적용시키기 위한 수단으로 과학파의 용화를 시도하기도 하고 비평학파의 동반적인 제휴를 위해 전통적인 성경관을 제해석 하려고 애쓰는 것 같기도 하다.

둘째 입장은 성경연구에 있어서 역사적 비평의 도움을 전적으로 부인하지는 않으나 그 위험성과 한계를 깨달아 그 도입과 적용에 있어서 매우 조심스러운 태도를 취한다. 이 입장은 비록 비평학에 대한 길을 열어 놓고 있음에도 불구하고 역사적인 전통적 성경연구에 있어서 역사적 비평학의 수용과 적용을 칠저히 배격한다.

세째 입장은 성경을 비평한다는 그 자체가 성경 그 자신의 자기 주장과 양립할 수 없는 것이기 때문에 어떠한 형태의 현대 성경비평학도 담호히 거부한다.

위의 세가지 입장을 보다 잘 이해할 수 있도록 현재 복음주의 입장에 속해 있는 세 신학자들의 비평학에 대한 입장을 간략하게 소개한다.

1) George Eldon Ladd

풀러신학교 신약학 교수로 있는 Ladd는 1967년에 출판된 그의 책 *The New Testament & Criticism*에서 자신의 입장을 천명하였다. 저자는 먼저 “성경은 역사 안에 인간의 언어로서 주어진 하나님의 말씀이다”²⁴⁾라는 명제 아래 비평이론을 적극적으로 도입하려고 한다. 그는 “성경의 인간적 역사적 차원이 역사적 신학 연구방법의 공식화와 그 사용을 요구하고 있다”²⁵⁾고 주장한다. 이어서 그는 문문비평, 언어학적 비평, 문학비평, 양적비평, 역사적 비평, 비종교학적 비평 등을 신약에 적용 할 수 있는 구체적인 예들을 제시하고 결론적으로 “성경을 하나님의 말씀으로 보는 복음주의 해석 그 자체는 경당한 비평과 적대적이 아니며, 오히려 복음주의 적 신앙은 계시과정의 역사적 측면을 재구성하는데 있어서 비평적 방법론을 필요로 한다”²⁶⁾고 강조하였다. 이 저서는 비록 저자가 “보수적 또는

24) G. E. Ladd, *op. cit.*, p.13.

25) *Ibid.*, p.16.

26) *Ibid.*, p.215.

복음주의자 관점에서 쓰고 있다는 것을 고백하며 성경 자체가 영감된 하나님의 말씀이며 신앙과 행위를 위한 유일하고 무오한 법칙임을 믿는다.”²⁷⁾라고 스스로 고백하고 있음에도 불구하고 비평학을 도입함에 있어서 전통적인 성경영감론과 무오교리와 조화될 수 없는 몇 가지 문제점을 야기시켰다. 예를들면 Lindsell이 그의 *The Battle for the Bible*에서 지적한 것처럼²⁸⁾ Ladd는 다음과 같이 “제한된 무오” (limited infallibility)를 주장하고 있는 듯한 인상을 주고 있다.²⁹⁾

“성경이 정말로 하나님의 말씀이라면 신앙과 실제의 문제 뿐만 아니라 역사적이고 사실적인 모든 문제에 이르기까지 우리는 하나님으로부터 믿을만한 말씀을 마땅히 받아야만 하지 않는가? ‘주께서 가라사대’는 확실하고 무오한 말씀을 말하셨다는 뜻이다. 이 말은 성경의 역사적 연구에서 제기된 모든 문제에 대해 절대적이고 오류가 없는 해답을 가져야만 한다는 생각을 많은 기독교인의 마음속에 불러 일으킨다. 이런 환경에서 볼 때 ‘비평가’는 하나님의 말씀을 인간의 언어로 대치시켰고 그 권위를 의심하도록 하였으며, 확실성을 불확실하게 만든 자이다. 이와같은 결론은 논리적이고 설득력 있게 보일법지 모르나 하나님의 말씀의 사실과는 부합되지 않는다. 저자는 하나님의 말씀으로서의 성경의 권위가 역사와 비평의 모든 문제에 이르기까지 오류없이 확실해야 한다는 사실에 의존하지 않음을 독자들이 이해할 수 있기를 바란다. 너무나 많은 학생들이 성경연구에 있어서 친정한 권위와 부적당한 권위를 구별할 줄 몰랐기 때문에 복음주의적 신앙에서 떠나게 되었다.”³⁰⁾

“성경의 이와같은 이중적 성질은 성경의 가장 중요한 특성이다. 즉 성경은 하나님의 말씀인 동시에 인간의 말(언어)이다. 많은 신학자들이 성경은 어떤 의미에서는 하나님의 말씀을 포함하고 있으며, 또는 하나님의 말씀의 매개체, 혹은 하나님의 말씀에 대한 증거라고 주장한다. 그렇지만 성경 자체는 다만 인간의 말로 남아있을 뿐이다. 인간의 책으로서 성경에서 가르친 진리는 계시된

27) *Ibid.*, p. 15.

28) H. Lindsell, *The Battle for the Bible*, p. 82, 115. cf. Ladd, *op. cit.*, p. 16 f.

29) Ladd, *op. cit.*, pp. 16 ff; 신약과비평(김만우 역)(한국개혁주의 신행협회, 1976) po. 17ff: Ladd의 이와 같은 주장은 성경의 신적 권위와 영감이 성경이 말하는 모든 문제에 이르기까지 필연적으로 무오하다는 사실을 보증하고 있다는 정통주의 성경판을 벗어나고 있다. 그러기 때문에 본서를 번역 출판한 한국개혁주의 신행협회는 오해를 받지 않도록 이 부분에 대해 “성경은 교리적으로 그리고 역사적으로 전적으로 신뢰 할 수 있는 것이다. 성경의 저자들은 사실적, 역사적, 과학적 오류를 범하지 않도록 성령의 간섭을 받았다는 입장에 서 있다”고 해명하고 있다.

진리가 아니라 여하히 성경을 통하여 오는 하나님의 말씀에 의해 그 자체 비판을 받아야 한다.…… 따라서 성경은 참으로 영감된 하나님의 말씀이며 신앙과 생활에 있어서 기독교인의 유일무오한 규범이다. 그러나 본서의 연구는 무오의 진리가 무오한 본문의 보존, 무오한 편찬, 또는 저자명, 연대, 차료 등, 나아가 계시적 사건들이 일어났고 성경의 각 책들이 기록된 그 역사적 상황을 무오하게 재구성해야 한다는 사실에까지 미치지 않는다는 것을 나타내려고 하였다.”³¹⁾

이와같이 Ladd는 성경의 인간성을 보여주는 저자명, 연대, 차료 등에 대하여 인간적인 오류가 있을 수 있다고 보았다. 그리고 Ladd는 적극적인 성경 비평학을 도입함으로써 그 결과 전통적인 성경무오 개념으로부터 떠나고 있다.

2) J. Barton Payne

전통적이고 역사적인 성경판을 견지하려고 하는 복음주의 신학자들 대부분이 역사적 비평에 대한 두번째(소극적 입장) 입장에서 있다고 볼 수 있다. 그러나 편의상 Payne의 입장만 간략하게 소개하려고 한다.

Payne은 1978년 10월 27일 성경무오교리에 대하여 Chicago 회향에 제출했던 엣세이에서 자신의 입장을 표명하였다. 그는 오늘날 복음주의자들이 무엇보다 앞서 부정적인 고등비평과 성경적 전통신앙 사이에 존재하는 긴장을 심각하게 느낄 필요가 있다고 강조하면서 양자의 융합을 반대하였다.

“적극적인 복음주의 학문에 요구되는 성경에 대한 위탁과 부정적이고 자유주의적인 고등비평에 요구되는 합리주의적 자유는 공존할 수 없다.” (J. Barton Payne, “Concering Biblical Criticism and The Inerrancy of Scripture.”)

Payne은 비평가인 S. T. Davis가 솔직히 인정한 바 대로 성경이 오류가 있다고 믿는 신자들은 성경만이 신앙과 행위에 대한 권위를 가진다는 것을 더 이상 견지할 수 없기 때문에 어쩔 수 없이 다른 권위나 비판의

30) Ladd, *op. cit.*, p. 216-217; Ladd와 함께 Fuller 신학교 신약학 교수인 Ralph Martin은 이와 관련하여 애베소서신의 바울 저작권을 부인하였다. cf. Ralph P. Martin, “Ephesians,” in *the Brodman Bible commentary* (Nashville: Broadman, Vol. V.) p. 125, 126, 128, 129.

기준을 가지지 않을 수 없으며, 그러나 실상 그것은 이성에 대한 그 자신³²⁾의 능력과 정신에 불과하다고 지적한다. 따라서 그는 학자들이 그 자신의 연구가 비판적이 되기 위해 끊임없이 직면하게 되는 특수한 매력인 이러한 직업적인 고민의 모험으로부터 “모든 이론을 파하여 하나님 아는것을 대적하여 높아진 것을 다 파하고 모든 생각을 사로잡아 그리스도에게 복종하게 하라” (고후 10:5)는 성경적 요구로 돌아갈 것을 강조한다. 그러나 Payne이 문제삼고 있는 것은 어디까지나 반기독교적인 고등비평이지 비평 자체를 부정하지는 않는다.

“전천한 성경비평은 만일 그것이 성경의 역사적 양식에 관련하여 성경 자체의 구성이나 그 내용에 대한 성경의 진술을 위반하지 않을 수만 있다면 허용될 뿐만 아니라 바람직하고 참으로 필요하다.”³³⁾

그러나 Payne은 그 성경비평이 동시에 파괴적인 비평에 대한 철저한 거부를 펼히 수반해야 한다고 강조하면서 현금의 복음주의 신학자들 가운데 있는 파괴적 비평에 대한 미온적인 태도를 비판한다.

“그들의 많은 책들이 성경의 무오류를 인정하면서도 학적인 명성을 유지하기 위해 소위 성경의 ‘신화’(myths)들에 대한 새로운 취급들을 그전보다 훨씬 ‘고무적이고’ ‘전보적이고’ ‘학적인 기쁨’이라고 칭양하는 양면성을 보이고 있다.”

따라서 Payne은 만일 복음주의자들 가운데 현대 성경비평의 업적을 무비판적으로 받아들인다면 그것은 비극일 뿐 아니라 결이요 진리요 생명이신 그리스도로부터 떠나는 것이라고 강조한다.

3) Gerhard Maier

Maier는 역사적 비평이 풍미하고 있는 둘째에 살고 있는 학자 이면서도 그의 저서 *Das Ende der Historisch-Kritischen Methode*에서³²⁾ 역사적

31) “A thorough Biblical Criticism is not only permissible but desirable and indeed necessary, provided that it refrains from violating the Bible’s statements about its own composition or its contents any aspect of their historicity.” cf. 위 차료는 Payne이 (1978. 10. 27.) 성경무오에 관한 시카고회합(Chicago Congress)에 제출된 웹세이에서 발췌한 것이다.

32) Gerhard Maier, *The End of Historical-Critical Method*, trans. Edwin W. Leverenz and Rudolph F. Norden (St. Louis: Concordia Publishing House, 1977)

비평에 대한 강한 부정을 표명하였다.

그는 소위 역사적 비평은 그 첫 출발부터 성경을 단순히 인간적인 문서로 보고 성경의 모순을 찾으려는 시도로써 발전되어 왔기 때문에 그 전체와 출발 자체가 잘못 되었다고 주장한다.

“학적인 수단이라고 자부하고 사용되어온 그 방법은 결과에 관한 아프리오리(apriori)한 결론을 갖고 있다는 점에서 선판단(presjudgment)을 뜻한다. 현대 물리학 연구에서 연구방법의 선택이 결과의 범위, 내용, 형태를 미리 결정하고 나타낼 수 있는 것처럼 성경해석에 있어서 비판적 방법은 성경에 대한 비판적인 진술만을 신출한다. 이것은 역사적 비평적 방법이 성경 진술을 확증하는 경우에 있어서도 마찬가지이다. 왜냐하면 결과의 정당성과 권위는 비평적 학자 자신과 그 방법에 의해 확립되는 것인지 성경 자체로 부터 나올 수 없기 때문이다.”³³⁾

그렇기 때문에 소위 역사적 비평방법은 그 대상과 주제인 성경(계시)에는 적합하지 않다는 것이다.

그리면, 이 점에 있어서 Maier 자신의 구체적인 반대 이유를 들어보자.

“첫째, 성경안에서 성경을 발견하는 것은 불가능하다.”³⁴⁾ (It is impossible to discover the canon in the canon) 즉 성경 안에서 하나님의 말씀을 조사해 내려는 시도나 혹은 성경안에서 찾을 것을 밝혀 내려는 것은 불가피하게 ‘성경 안에서 성경’ (the canon in the canon)을 밝혀 내려는 것으로 될 수 밖에 없다. 그러나 성경 자체는 하나님의 말씀과 성경과 마찬가지로 그리스도와 성경 사이를 구분하는 그 어떤 해결책도 제시하지 않는다고 하였다.

“둘째, 성경은 그 자체를 신적인 성경과 인간적인 성경으로 분리되어지도록 허용하지 않는다.”³⁵⁾ (The Bible does not permit itself to be separated into a Divine Scripture and a Human Scripture) Maier는 여기서 Semler와 Lessing, Käsemann을 예로 들면서 비평가들이 성경에서 신적인 것과 인간적인 것으로 구분하는 근거 자체가 독단적이고 주관

33) *Ibid.*, p. 11.

34) *Ibid.*, p. 16.

35) *Ibid.*, p. 17.

적인 것이기 때문에, 그 비평가들의 결론은 항상 서로 상이하고 상대적이라고 하였다.

“세째, 제시는 주제 문제보다 선행 한다.”³⁶⁾ (Revelation is more than subject matter) 성경 안에서 성경을 구분할 수 없을 뿐만 아니라, 신학적인 성경을 확증하기 위해 사용되는 신학자들의 주제문제(예를 들면 Semler의 공통적인 유익, Lessing의 필수적인 합리적 진리, Käsemann의 칭의, W.G. Kuemmel의 그리스도에 대한 역사적 계시)가 오히려 신학적인 진리에 도전을 당하고 재평가를 받아야만 한다고 하였다.

“넷째, 결론이 해석보다 앞서 확립되어져 있다.”³⁷⁾ (The Conclusion is established prior to the interpretation) Maier는 여기서 Käsemann의 무비판적으로 성경에 접근하면 잡다한 신앙고백은 물론 신앙과 미신 사이의 애매모호에 인도된다는 주장에 대하여, “비판적인 해석학 없이는 결국 성경은 ‘불투명 한 것’으로 남아 있을 수 밖에 없다는 것인가?”라고 반문하면서 오히려 그것이 “주관적인 독단”임을 지적하였다.

“다섯째, 비평은 계시에 대한 올바른 답이 아니다.”³⁸⁾ (Critique is not the appropriate answer to Revelation) 여기서 Maier는 결론적으로 계시에 대한 올바른 관계는 비평이 아니라 순종이며 계시를 경정하여 그것을 부분적으로 인정하거나 적용할 것이 아니라 오히려 내가 계시에 의해 경정을 받도록 해야 한다고 주장하였다. 그리고 말일 여기에 대해 그것은 지성의 희생(Sacrificium intellectus)을 동반하는 것이라고 누가 비난한다면, 그는 인간 그 자신이 죄의 결과로 죽음의 짐배 아래 놓인 것처럼(Moribundus) 인간 이성도 병들었다는 사실(morbidus)을 망각하고 있기 때문이라고 비평하였다.³⁹⁾

36) *Ibid.*, p. 18.

37) *Ibid.*, p. 20; cf. Käsemann, ed., *Das Neue Testament als Kanon*, (Göttingen, 1970) pp. 371, 417.

38) *Ibid.*, p. 22.

39) *Ibid.*; cf. Bultmann은 그의 *Neues Testament und Mythologie*에서 신약 성경에 나타난 신화론을 맹목적으로 받아들이도록 강요하는 것은 “지성의 희생”(sacrificium intellectus)을 펼히 동반해야 하기 때문에 그것을 현대인이 받아드릴 수 있도록 실존론적으로 재해석하는 곧 미신화화 할 것을 요구하였다. cf. Bultmann. 성서의 실존론적 이해, 유동식역, (대한기독교서회, 1979) p. 12.

계속해서 Maier는 “이런 관점에서 고동비평 방법의 잘못된 접근이 더욱 명백해진다. 루터의 ‘의지의 속박’(De servo arbitrio)에 반대해서 이 방법은 죄로 타락한 인간이성을 비판적으로 사용하여 계시문제에 대해 판단을 하고 결정을 내린다. 사실상 이 방법은 그것으로 말미암아 이미 이성을 계시위에 세운다.”⁴⁰⁾라고 하면서 현대 비평학 이후에 숨어있는 인간이성의 자율성을 공박하였다.⁴¹⁾

이제 우리는 성경비평학에 대하여 어떤 입장에 서야 하는가? Ladd가 주장한 것처럼 성경비평학 그 자체는 중립적이고 과학적인 것이기 때문에 우리의 학제적 성경연구를 원활히 하기 위해 우리의 입장에서 역사적인 비평학을 취사선택하여 능동적으로 받아 드려야만 하는가? 아니면 Payne처럼 비평학의 위험을 경계하며, 그것이 성경의 권위를 벗어나지 않도록 매우 조심스럽게 적용하는 소극적인 자세에 머무는 것으로 만족해야 하는가? 아니면 역사적 비평학을 단호히 부정하고 성경에 맞는 성경 연구방법을 새로이 제시하여 “비평”이라는 말 그 자체를 거부해야 한다는 Maier의 입장에 서야 하는가? 이와 함께 우리가 거듭 거듭 강조해야 할 질문은 참으로 성경비평이 성경 자체의 가르침에 일치하며, 앞에서 우리가 논의해온 하나님의 말씀으로서의 성경의 절대적인 권위와 무오류 교리가 양립 할 수 있느냐 하는 것이다. 이 문제와 직접적으로 연결되는 문제 가 바로 성경의 인간성에 관한 논의들이다.

3. 성경의 인간성

성경 무오를 둘러싸고 일어난 복음주의 내에서의 신학 논쟁은 결국 성경의 인간성에 관한 문제로 집약된다고 할 수 있을 것이다.⁴²⁾

왜냐하면 성경에 대한 역사적 비평을 옹호하는 사람은 그들의 강력한

40) Maier, *op. cit.*, 23 f.

41) Maier는 자신의 책에서 역사적 비평학의 실체적 적용과 그 나쁜 결과를 지적하고 저자 나름대로 성경연구에 적절한 ‘역사적 성경학방법’(Historical-Biblical Method)을 새로이 제시한다. cf. Maier, *op. cit.*, pp. 80–88.

42) cf. Berkouwer, *Holy Scripture*, p. 12.; Ridderbos, *Studies in Scripture & its Authority* (Eerdmans, 1978) p. 4.

주장의 근거를 성경은 인간 저자들이 기록한 인간적이고 역사적인 산물이라는 점에 두고 있으며,⁴³⁾ 동시에 성경의 어느 부분(예를 들면 저작권, 역사적 사실, 연대, 자연과학 등)에 인간적인 오류가 있을 수 있다고 주장하는 사람들도 역시 그들의 주장 근거를 성경은 그 저자들이 오류있는 인간성을 갖고 있다는 점에 두고 있기 때문이다.”⁴⁴⁾

예를 들면 Ladd는 그의 *New Testament and Criticism*에서 성경비평을 강력하게 지지하면서 “성경은 역사 안에 인간의 언어로서 주어진 하나님의 말씀이다”⁴⁵⁾라는 명제 아래 “성경이 마술의 책이 아니라 인간의 틸로 쓰여진 역사적 산물이라는 명백한 사실 때문에 이러한 비평 방법은 사용되어야만 하는 것이다”⁴⁶⁾라고 주장하였다. 그리고 Boer도 역시 그의 저서 *Above the Battle: The Bible & its Critic*에서 “인간은 상대적이다”⁴⁷⁾라는 전제 아래 “인간의 문학적 산물로서 성경이 문학적, 지리학적, 수학적, 그 밖에 다른 불일치점이 성경 안에 존재하지 않고, 존재할 수 없다고 하는 개념을 무오의 이해로 부터 배제시켜야 한다. 이런 의미에서 성경은 결코 경학무오하다고 말해질 수 없다”⁴⁸⁾라고 단언하였다. 그리고 므로 성경무오를 둘러싸고 일어난 오늘의 복음주의 내의 신학논쟁의 핵심을 바로 파악하기 위해서는 성경의 인간성에 대한 고찰을 하지 않을 수 없는 것이다.

그렇다고 한다면 “성경의 인간성”이 의미하는 것이 무엇인가? 무엇보다도 이 문제에 대하여 비평학계뿐 아니라 복음주의 세계 안에서도 너무나 상이한 해석과 오해가 일어나고 있기 때문에 우리는 참으로 조심스럽

43) Pierre Courthial은 K. Barth 역시 성경비평의 학파성의 토대를 성경의 침된 인간성이 두었음을 지적하였다. cf. Pierre Courthial, “La conception barthiane de l’ Ecriture sainte examinee du point de vue reforme,” *La Revue Reformed*, xvii(1966/2): pp. 1-35.; Rene Pache, *op. cit.*, p. 254.

44) 이런 점에서 성경의 역사적 비평과 현대의 성경의 인간성에 대한 강조와는 불가분의 관계를 뺏고 있다고 하겠다.

45) G. Ladd, *op. cit.*, p. 12.

46) *Ibid.*, p. 22.: “these critical methods must be used because of the obvious fact that the Bible is not magical book, but a product of History written in the words of men.”

47) H. Boer, *Above the Battle: the Bible & its critic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) p. 85.

48) *Ibid.*, p. 86.

게 이 문제에 접근해야 할 것이다.⁴⁹⁾

역사적인 기독교회가 성경의 인간성이 의미하는 바에 대해 결코 거부하지는 않았지만 그러나 성경의 인간성에 대한 논의가 활발하게 되고 신학의 강조점이 거기에 주어지게 된 근본 이유는 성경비평학의 출현 때문이라고 할 수 있을 것이다.⁵⁰⁾ 앞 장에서 이미 살펴본 바대로 현대 성경비평학의 원조인 Semler가 성경이 단순히 인간적인 책이라는 그 사실에 자기 출발점을 두었고 이러한 Semler의 출발점은 모든 현대 성경비평의 대전체로 계속 전승되어 오고 있다.⁵¹⁾

이 점에 있어서 Berkouwer는 다음과 같이 말하고 있다.

“확실히 교회의 신앙고백은 이러한 인간적 요소를 결코 부인하지 않았다. 그러나 역사적 비평의 출현으로 촛점이 인간적 양상에 대해 강하게 주어졌다.”⁵²⁾

이러한 비평학의 유산아래 오늘날 많은 신학자들 가운데 성경의 인간성에 관심한다는 미명아래서 전통적인 성경 자체의 영감권위, 무오교리 등에 도전하고 있는 것이다.⁵³⁾

1) 성경적 근거

성경의 인간성에 대한 올바른 성경적 의미를 파악하기 위해서는 무엇보다도 먼저 성경 자체의 자기 주장에 귀를 기울이고 성경 자체의 현상에 시선을 돌려야 한다. 그렇지 않으면 부단한 오해나 곤혹사가 일어날 수 있기 때문이다.

이 문제에 대한 올바른 성경적 전망을 보여주는 성경 구절은 베드로후서 1장 21절이다. (이 구절에 대한 종합적인 주석적 고찰은 앞에서 이미 언급했으므로 성경의 인간성에 국한시켜 다시 한 번 더 들어 보기로 한다.)

“예언은 언제든지 사람의 뜻으로 벤 것이 아니요 오직 성령의 감동하심을 입은 사람들이 하나님께 받아 말한 것임이니라” (벧후 1:21)

49) cf. E. J. Young, *Thy word is truth*, p. 65.

50) Berkouwer, *op. cit.*, p. 9.

51) H. Lindsell, *The Bible in the Balance*, p. 280 f.

52) Berkouwer, *op. cit.*, p. 12.

53) Young, *op. cit.*, p. 5.

이 구절은 Warfield가 강조한 바와 같이 “예언이 어떻게 오지 않았는가?” 하는 강한 부정적 진술과 “예언이 어떻게 왔는가?” 하는 강한 긍정적 진술을 서로 대조시켜 주고 있다. 즉 “예언은 언제든지 사람의 뜻으로 뉴 것이 아니라”는 말로, 성경 곳 예언은 인간 개인적인 탐구나 저자 자신의 사색의 산물이 아님을 밝혀주고 있다. 다시 말해서 예언의 기원은 인간에게 있지 않다는 것이다. 이러한 강한 부정적 진술을 배경하여 동시에 베드로는 “오직 성령의 감동하심을 입은 사람들이 하나님께 받아 말했다”라는 강한 긍정적 진술을 통하여 성경의 기원이 전적으로 하나님께 있음을 강조한다. 더욱이 예언은 평범한 사람이 하나님으로부터 갑작스럽게 받았다는 것이 아니라 하나님의(성령) 감동하심을 입은 사람들이 하나님으로부터 받았다고 함으로써 성령의 신적 기원을 이중적으로 강조한다. 그러므로 바울파(딤후 3:16) 베드로(벧후 1:21) 사이에는 조금도 갈등이 없다. 양자가 모두 성경의 신적 기원을 강조했다. 그러나 베드로는 성경의 기원에 있어서 바울이 언급하지 않은 진리의 한 면을 더 보여주고 있는데, 그것은 성경의 기록과정에 있어서 하나님은 성경을 그 자신으로부터 받아 말한 사람들의 수단(instrumentality)을 통해 주셨다는 것이다.⁵⁴⁾

이 문제에 관해 Young은 Warfield의 입장을 지지하면서 “베드로에 따르면 성경은 하늘로부터 지상으로 떨어진 마법적인 책이 아니라 오히려 하나님은 성경을 그 자신으로부터 받아 말한 사람들의 수단에 의해 우리에게 주셨다”⁵⁵⁾라고 말하고 있다. 그렇다면 성경의 기원자(저자) 이신 하나님과 수단이 되는 인간과 그 수단을 통해 나온 성경 실체와의 관계에 대한 문제가 대두된다. 즉 성경이 원저자이신 하나님으로부터 그 수단인 ‘인간을 통해 현실화될 때 어떤 영향을 입었는가? 인간은 단순히 마치 저수지의 물이 수도관을 통해 각 가정에 공급되는 것과 같은 통로에 불과한가?’

⁵⁴⁾ Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*. p.137.

⁵⁵⁾ Young, *op. cit.*, p.24.

베드로는 “하나님께 받아 말한 사람들이 성령의 감동하심을 입었다”고 말하므로써 성령께서 친히 그들을 선택하셨고 그들과 동행하셨으며, 또한 그들을 자신의 능력아래 둘으로 그 결과 그들로 하여금 자신의 목적을 은전히 성취하도록 하셨음을 강조하였다. 이것은 성경의 신출 과정에 있어서 그 기원 뿐만 아니라 그 과정까지도 하나님 자신이 능동적으로 주도하셨음을 나타내는 것이다.

여기에 대해 다시 Warfield와 Young의 말을 각각 들어 보도록 하자.

Warfield: “그러므로 하나님으로부터 받아 말한 사람들은 여기서 그들이 성령에 의해 선택되었고 그리고 성령의 능력에 의해 성령의 선택하신 목적을 이루게 된 자들로 선언되고 있다. 그러므로 성령의 감동아래 그들이 말한 것은 그들 자신의 것이 아닌 성령의 것이다.”⁵⁶⁾

Young: 하나님으로부터 받아 말한 사람들은 성령에 의해 감동된 것으로 말해지고 있다. 그것은 성령께서 질질적으로 그들을 선택하고 그들을 인도하였으며 그리하여 그들이 말한 것을 가르친다. 그들은 성령의 능력아래 감동되었고 인도되어진 것이지 그들 자신의 능력아래 된 것이 아니다. 만일 어떤 사람이 어떤 것을 선택해서 그것을 산출했다면 그 사람은 그것을 자신의 능력으로 한 것이다. 그러나 선택되고 산출된 것은 절대적으로 피동적이다. 마찬가지로 하나님으로부터 받아 말한 성령의 저자들은 피동적이다. 하나님의 영이 그들을 감동시켰다. 능동적이신 분은 하나님의 영이시고 인간 저자들은 피동적이다.”⁵⁷⁾

이 모든 강조에도 불구하고 베드로는 성경이 실제로 하나님으로부터 받은 인간 존재를 통해 되어졌음을 분명히 하고 있다. 다시 말해서 성경의 인간 저자들이 있었다는 것이다. 비록 그들이 말한 것이 그들 자신의 것이 아니고 하나님 자신의 것이지만 하나님께서 그의 말씀을 인간 저자들을 통해 주셨기 때문에 우리는 참으로 성경의 인간 저자 혹은 성경의 인간성에 대해 긍정적으로 말할 수 있는 것이다.⁵⁸⁾

⁵⁶⁾ Warfield, *op. cit.*, p.137.

⁵⁷⁾ Young, *op. cit.*, p.25.

⁵⁸⁾ 성경의 인간 저자를 성경 자체가 충분히 증거하고 있다. 신약저자들이 구약을 인용할 때 표제가 말한 것으로(롬 10:19; 마 22:24; 딱 7:10; 행 3:22), 표제가 기록한 것으로(롬 10:5; 마 12:19; 뉘 20:28), 이사야가 말한 것으로(요 12:39; 딱 7:6; 딱 15:15), 다윗이 말한 것으로(눅 20:42; 행 2:25; 룸 11:9), 각자 표현했을 뿐 아니라, 베드로도 바울서신을 열두에 두고 “우리 형제 바울도 그 받은 지혜대로 너희에게 아같이 썼고 또 그 모든 편지에도 이런 일에

그러나 이것은 어디까지나 하나님의 말씀인 성경의 형성과 표현, 곧 성문화(成文化) 면에서 본 성경의 특성을 가르치는 것이지 성경의 기원이나 내용면에서 본 성경의 특성을 가르치는 것은 아니다. 단일 성경의 인간성을 너무나 쉽게 후자에 팬권시킨다면 우리는 본의 아니게 비평가를 처럼 성경을 인간화시켜 성경 자체를 폐손하게 되기 때문이다.

다시 말해서 하나님의 말씀(계시)이 성령의 감동하심을 받아 발한 저자들의 인격을 통해 성문화 되는 과정에 있어서 그 의적인 형식과 표현에 한하여 인간적인 특성이 분명하게 남아 있다 하더라도 (언어, 문체, 구성 등) 성문화된 하나님의 말씀인 성경의 내용 자체에 있어서는 여하한 인간적인 개입이나 간섭이나 작용에 의한 특성이 없다. 성경 내용 자체는 전적으로 하나님 자신에게 기원한 하나님 자신의 것이다.⁵⁹⁾ 그러므로 성경 내용 자체에서 어떠한 인간적인 특성이나 인간의 말을 찾을려고 해서는 안 될 것이다. 왜냐하면 하나님의 말씀은 비록 인간 인격의 수단을 통해 성문화되었지만 말씀 그 자체는 전혀 인간적인 오염이나 변질 없이 그대로 전달 되었기 때문이다. 이 문제는 다음 절에서 보다 구체적으로 설명될 것이다.

(2) 그리스도의 인격적 유추

17세기 이후, 정통주의적 신학자들은 성경의 인간성을 전혀 무시하면 성경 저자들을 단순히 필기자나 서기판이나 대필자로 생각하는 기계적 영감설에 반대하여 성경의 인간성을 충분히 보장하는 유기적 영감설을 그리스도의 인격적 유추에 의해 설명하고자 하였다. 즉 그리스도께서 완전한 하나님인 동시에 완전한 인간(vere Deus et vere Homo)이신 것처럼 성경도 참으로 하나님의 말씀이신 동시에 완전한 인간의 말이라는 것이다.⁶⁰⁾

관하여 말하였으되”(벧후 3:15-16)라 하면서 바울서신의 바울 저작권을 뚜렷이 밝혔다. cf. Young, *op. cit.*, p. 67ff; Warfield, *op. cit.*, p. 31 ff.

59) 물론 여기서 성경을 형식과 내용으로 구분 할려는 것은 아니다. 하나님의 계시가 인간의 언어의 형식을 통해 왔다는 그 점에서 우리는 형식을 말할 수 있는 것 이지 메세지 자체와 (내용) 그 형식은 언어와 그 언어가 갖는 의미를 서로 분리 시킬 수 없는 것처럼 서로 분리시킬 수 없다.

60) 16세기의 여러 신앙고백서 및 신조에는 이 말이 전혀 나타나지 않는다. 그러나 17세기 이후에 이것이 보편화 되어진 것 같다.

그러나 이 말이 오늘날 복음주의 안에서 여러모로 납득되고 또 곡해 되고 있기 때문에 이 말이 본래 지향하는 바른 뜻을 좀 더 더듬어 볼 필요가 있다. 먼저 이 문제에 관한 고전적인 두 개혁 신학자들의 주장을 들어보도록 하자.

성경의 유기적 영감을 그리스도의 인격적 유추에 의해 설명한 Bavinck와 Warfield의 견해는 그들이 오늘날까지 구라파와 미국의 정통신학을 각자 대변하고 있다는 점에서 뿐만 아니라 전통적인 무오교리에 의문을 제기하고 나선 근간의 복음주의 신학자들 가운데(예를 들면 Rogers,⁶¹⁾ Pinnock,⁶²⁾ Bloesch⁶³⁾ 등) 있어서 이 양자의 주장이 각각 다르다고 주장되고 있기 때문이다. 먼저 Bavinck의 입장은 살펴보면

“성경교리에 있어서 유기적 영감의 교리는 계시의 중심적 사실인 성육의 적용으로 해결된다. 로고스가 육신이 되신 것처럼 하나님의 말씀이 성경이 되었다. 이 두 사실은 서로 평행을 이루고 있을 뿐 아니라 서로가 아주 밀접하게 연결되어 있다. 그리스도가 육신을 입었고 모양과 풍채도 없는 종이 되고 사람들 가운데 가장 멸시받은 자가 되어 십자가에 죽기까지 복종하신 것처럼 하나님의 말씀의 계시가 피조계의 영역으로, 사람들과 민족의 생활과 역사안으로, 꿈과 환상과 탐구와 사색의 모든 양식안으로, 심지어 인간적인 연약과 경멸과 비천에 이르는 데까지 들어왔다. 말씀이 성문화 되었고(성경), 한 작품으로서 그 자체 모든 인간 저술의 속령에까지 복종하였다. 그럼에도 불구하고 성경은 천체적으로 그리고 완전히 선지자들과 사도들에게 말씀하신 성령의 산물이며 동시에 완전히 저자들의 활동의 산물이다.”⁶⁴⁾

계속해서 Bavinck는 이러한 평행이 성육과 성문화 사이에만 있는 것이 아니라 그리스도의 무죄성과 성경의 무오성에도 있음을 강조한다.

“그리스도 안의 일성이 아무리 열약하고 비천할찌라도 죄로부터 자유하신 것

61) J. Rogers, “The Church Doctrine of Biblical Authority,” *Biblical Authority*, ed. J. Rogers, p. 39 ff.

62) C. H. Pinnock, “Evangelical and Inerrancy: The Current Debate,” *Theology Today* (April, 1978), p. 65 ff.

63) D. G. Bloesch, “Crisis in Biblical Authority,” *Theology Today* (Jan. 1979), p. 456.

64) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*. (Kampen: T. H. Kok. N.V., 1928) Vol. I, p. 405.

처럼 마찬가지로 성경도 오류를 생각할 수 없다. 모든 부분에 까지 성경은 인간적인 동시에 또한 전적으로 신적이다.”⁶⁵⁾

다음으로 Warfield의 입장을 살펴보자.

“어떤 학파 가운데서 신-인의 책(Divine-Human Book)으로서 성경의 “영감됨”(inspired)을 우리 주님의 신-인 인격의 유추에 호소하여 그 특유한 성질 자체를 설명하고자 하는 관례가 있어 왔다. 이 표현은 중요한 사실을 지적해 주기는 하나 그 유추는 약간 거리감을 갖고 있다. 성경에는 신-인 양면이 있다.…… 그러나 우리 주님의 신-인 인격에 대한 유추는 쉽게 이해가 되지 않을 것이다. 성경 안의 신적인 것과 인적인 것 사이에는 실체적인 연합(hypothetic union)이 없다. 우리는 성령의 “성문화”(inscripturation)와 하나님의 아들의 성육신을 서로 대비시킬 수 없다. 성경은 단순히 인간의지가 하나님의 선취적이고 효과있는 인도아래 작용하여 산출한 것이라는 점에서 신-인의 의지가 동자(同使)하여 산출한 한 작품이라고 말할 수 있다. 반면에 우리 주님의 인격은 그 자체속에 신적이며 인적인 본성으로 연합되어 있다. 그 각각은 그 특징을 보유하고 있으며, 동시에 서로 관련하여 작용한다. 이러한 다양성 때문에 단지 먼 유추(remote analogy)만 있을 뿐이다. 사실상 이러한 경우에 있어서 비록 아주 다르기는 하나 신-인 요소가 포함되어 있다는 것을 가르치는 것뿐이다. 한 경우는 그들이 신-인 사역을 수행하기 위하여 상호협동(cooperate)한다. 그러나 비록 약간 거리가 있는 유추이기는 하나 우리 주님의 인격의 경우에 있어서 그 인성을 참으로 인성을 지니면서도 결코 죄에 빠지거나 오류에 떨어질 수 없었으나 왜냐하면 인성을 연합되어 있는 신성과의 관계를 떠나서 결코 홀로 활동할 수 없기 때문이다. 이와 마찬가지로 성경 산출의 경우에 있어서도 신-인 요소의 연합활동(conjoint action)은 인적 요소는 인적 요소대로 작용하여 그 자체 그들의 혼적을 작품에 남겨두었을까라도 우리가 말하는 바 소위 인간이 떨어질 수 있는 오류에는 결코 떨어질 수 없었다. 왜냐하면 인적 요소들은 신적 요소들을 떠나서 그 스스로 작용하지 못하고 다만 신적 요소들의 무오한 지도 아래서만 작용 할 수 있었기 때문이다.”⁶⁶⁾

“참으로 개혁주의 교회는 성경의 모든 말씀이 예외없이 하나님의 말씀임을 주장한다. 그러나 그것과 병행해서 똑같이 성경의 모든 말씀이 사람의 말임을 명백하게 주장한다. 그러므로 개혁주의 교회는 비록 절대적 진리와 무오에 있어 어떤 결합을 성경에다 둘리는 것에 대하여 강하고 타협없는 저항을 할꺼라. 도 동시에 다른 교회들에 앞장 서서 성령께서 성경 저자들을 통해 우리를 인도

65) *Ibid.*, p. 406.

66) Warfield, *op. cit.*, pp. 162—163.

하기 위해 주신 성경의 기록에 있어서 사도 바울과 같은 뜨거운 열정의 혼적 — 요한과 같은 온화한 덕망 — 야고보의 실천적인 특성을 기쁨으로 찾고 발견하며 주목한다. 개혁주의 교회는 인적인 것과 신적인 것을 분리시키려는 모든 노력에 대하여 강하고 타협없는 저항을 함에도 불구하고 거의 동시에 모든 것이 신적이고 그리고 모든 것이 인적인을 선언하여 양쪽에 대등한 경외를 부여함으로써 일체의 경쟁을 멀리한다.……모든 말씀이 모두 신적이며 동시에 신적이다. 인간적인 특징들이 두드러지게 보인다. 그럼에도 불구하고 그것은 신적인 완전과 무오를 지닌다.”⁶⁷⁾

이제 우리는 위의 두 인용문을 중심으로 그들의 공통점과 특징들을 대듬에 보도록 하자.

첫째, 비록 강도의 차이점은 있으나 양자가 성경의 신-인면을 그리스도의 인격에 유추하는 것에는 근본적으로 동의한다.

둘째, 양자는 성경의 인적인 특성을 인정하나 그것을 신적인 것과 결코 분리시키지 않는다. 다시 말해서 성경의 신적인 것에서 인적인 것을 찾지 않는다.

셋째, 양자는 성경은 전적으로 인적인 동시에 또한 전적으로 신적인 것이라고 주장하므로써 어떠한 인위적인 척도로써 성경의 신인 특성을 성경에서 분리, 혹은 구분하거나 또는 서로의 범위와 경증을 대조 혹은 경쟁시키는 것을 거부한다. 다시 말해서 양자는 성경에 대한 네스토리안주의⁶⁸⁾(Nestorianism)이나 가혁설(Docetism)⁶⁹⁾적인 접근을 거부한다.

네째, 성경 형성과정에 있어서 Bavinck는 말씀의 성문화를 강조하고 Warfield는 실체의 연합을 반대하므로써 양자는 다같이 스콜라주의의 자연파 은총의 이원론을 반대한다.⁷⁰⁾

67) Warfield, “inspiration and criticism.” *The Inspiration and Authority of the Bible* (Appendix II) pp. 421 ff.

68) 네스토리안주의는 그리스도의 신인 양성의 통일을 거부하고 그리스도의 인성에 집착한 나머지 신성은 단지 인성안에 독립적으로 내주하는 것으로 보았다; cf. L. Berkhof, *The History of Christian Doctrine* (The Banner of Truth Trust, 1969), pp. 104 ff.

69) 주후 1세기에 나타난 이단적인 기독론으로 그리스도의 성육과 첨 인간성을 부인하여 그리스도의 역사적인 인격을 파괴한다. 이것이 종종 성경의 인간성을 축소시키는 성경판의 입장장을 가르키기도 한다; cf. Berkouwer, *op. cit.*, pp. 18 ff.

70) 다시 말해서 양자는 신인 요소의 완전한 통일을 말한다. 스콜라주의의 자연파 은총을 상호 독립되고 대립된 것으로 보았다.

다섯째, 위의 인용문 자체로써는 Bavinck 가 말한 바대로 말씀이 성문화되어 한 작품으로써 그 자체 인간 저술의 죽명에까지 복종했다는 것이 구체적으로 무엇을 뜻하는지(이 문제는 뒤에서 다시 뒤급하겠지만), 또 Warfield 가 말한 신-인 의지의 동사(Divine and Human forces working together) 또는 상호 협동(co-operate)이 구체적으로 무엇을 뜻하며 그것과 실체의 연합(hypocratic union)과 어떤 관계가 있는지 알 수 없다.

여섯째, 위의 인용문에서 Bavinck 와 Warfield 의 강조점에 대한 면밀한 검토 결과 성경의 인간성에 한하여서는(그 밖의 것은 검토의 대상이 되지 않았으므로) 양자간의 어떠한 근본적인 차이점을 찾을 수 없다.⁷¹⁾

3) 신학적 이해와 전망

성경의 기원과 기록과정에 대한 우리의 이해에 있어서 우리가 어떻게 성경의 절대적인 신적 기원과 성령의 진취적이고 주도적인 역할을 아무리 강조해도 결코 인간의 인격의 자유성을 침해하는 기계적 영감에는 빠지지 않고, 마찬가지로 성경의 인간성 역사성 인간적 저자 사람의 말 등을 아무리 강조해도 성경의 신적 기원, 절대적인 권리, 무오 등에는 역사한 손상이나 침해를 하지 않을 수 있겠는가? 다시 말해서 그리스도의 인격에 있어서 우리가 에비온파(Ebionites)⁷²⁾ 그노시스파(Gnostic)⁷³⁾ 네스토리우스파(Nestorius) 유티쿠스파(Euthychus)⁷⁴⁾ 등에 빠지지 않고 칼케톤의 신조를⁷⁵⁾ 굳게 세울 수 있는 것처럼 어떻게 성경의 신-인 양면을 어느 나도 상대편에 예속시키지 않고 똑같이 동등하게 강조할 수 있겠는가? 성경무오를 둘러싸고 일어난 최근의 복음주의 내에서의 신학논쟁이 결국

71) C. Van Til 도 그의 *In Defense of the Faith: The Doctrine of scripture*, p. 275에서 Warfield 와 Bavinck 의 성경판이(특히 유기적 영감면에서) 본질적으로 일치함을 강조하고 있다.

72) 주후 1~2세기의 이단주의적인 유대주의적 기독교종교 : cf. P. Schaff, *Christian Church II*, pp. 428~432; J. L. 나이브, *기독교교회사*(서남동역) p. 95 f. 예수를 한 평범한 인간으로 보고 동정녀 탄생을 부인한다.

73) 기독론에 있어서 가현설을 주장한다. cf. J. L. 나이브, *op. cit.*, p. 101.

74) 기독론에 있어서 그리스도의 인성을 신성에 흡수되었다고 보았다 : L. Berkhof. *op. cit.*, p. 106 f.

75) 451년에 개최된 칼케톤회의는 그리스도의 인격에 있어서 두 품성의 완전한 통일(불혼합, 불분리, 불변, 불구분)을 세웠다 : L. Berkhof. *op. cit.*, p. 107; 한철하, *고대기독교사상*(대한 기독교서회, 1970) pp. 234 ff.

성경의 신-인 양면에 대한 잘못된 이해와 적용으로 일어난 것이라고 한다면 오늘 우리는 그리스도의 인격에 대한 칼케톤의 정립과 똑같은 정립을 성경의 신인의 특성에 대해서도 해야하지 않겠는가?

이제 우리에게 남아있는 문제는 참으로 어떻게 성경이 참 하나님의 말씀인 동시에 인간의 말이 될 수 있는가 하는 문제이다. 전자가 성경의 원저자이신 하나님을 가르키고 후자가 하나님의 영감아래 인간의 언어로 쓴 성경의 인간저자를 가르친다고 하더라도 소위 Warfield 가 말한 상호협동(co-operate) 연합활동(cojoint action)을 어떻게 우리가 이해 할 수 있겠는가? 만일 우리가 이 Warfield 의 말이 하나님께서 성경의 어느 부분에 공헌하고 인간이 여기에 보충하였거나 또는 인간이 성경의 많은 부분에 공헌하였고 하나님에 의해 보충을 받았다는 것을 가르치는 것이 아니라고 한다면(Warfield 의 용어 자체는 열핏 그런 인상을 주기도 한다. 그렇다면 Warfield 의 성경판은 근본적으로 무너뜨려질 것이며 소위 성경을 통해 인간의 말에서 신의 말을, 신의 말에서 인간의 말을 찾는 작업도 가능할 것이고 제한된 오류도 가능하게 될 것이다). 어떻게 우리가 성경이 100% 하나님의 말씀인 동시에 또 100% 인간의 말이 되는 것을 이해 할 수 있는가?

성경이 모든 면에서(신앙과 행위의 문제 뿐 아니라 역사, 지리, 과학 등 성경이 가르치는 모든 부분에 걸쳐) 하나님의 말씀인 동시에 인간의 말이 될 수 있는 가능한 방법은 오직 하나님과 인간의 자유를 모두 100% 보장할 때에만 가능하다. 그리고 이것은 결국 절대적인 주권과 자유를 가진 하나님과 그의 형상으로 지음받은 인간파의 관계에 대한 문제로 나아가게 한다. 만일 우리가 성경 형성에 있어서 하나님과 인간을 서로 독립되고 똑같은 주권과 자유를 가진 존재로 대등화 시킨다면 한 편의 자유행사는 필연적으로 상대방의 자유를 침해하는 결과를 빚게 할 것이다.⁷⁶⁾ 그러나 이것은 하나님에 대하여 얼마나 잘못되고 외립된 것인가? 하나님은 창조주이시고 우리는 그의 피조물이다. 그는 절대자이고 우리는 상대

76) 자연신론(Deism)은 하나님과 자연을 각각 독립된 실체로 본다.

자이다. 그는 독립자이시고 우리는 의존자이다. 그는 절대적 주권자이사고 우리는 그의 주권아래 있는 자이다. 그러므로 절대적 주권을 가진 하나님은 그의 피조물인 인간의 자유와 의지를 조금도 침해하지 않고 그 자신의 자유를 100% 행사할 수 있으시다.

이 문제에 대해 웨스터민스터 신앙고백은 우리에게 다음과 같은 분명한 해답을 주고 있다.

“하나님은 영원 전부터 그 자신의 가장 지혜롭고 거룩하신 뜻을 따라 되어질 모든 것을 자유롭게 그리고 불변하게 작정하셨다. 그러나 이로 말미암아 하나님은 죄의 창시자가 아니시며 피조물의 의지를 침해하지도 않으시고 제 2원인의 자유나 우연성을 폐하지 않으시고 오히려 굳게 세우신다.” (The Westminster Confession of Faith 3:1)

이리하여 하나님은 가룟 유다의 자유를 침해하지 않고 그를 통해 성경을 응하게 하셨고(행 1:16), 유대인들의 자유를 침해하지 않고 그들로 하여금 예수를 못박게 내어 주셨고(행 2:23), 혀롯과 본디오 빌라도의 자유를 침해하지 않고 그들로 하여금 하나님의 예정을 이루게 하셨다.(행 4:27,28)

이처럼 성경은 피조체 안에서 피조물을 통하여 역사하시는 하나님의 자유가 피조물들이 그들의 본성에 따라 활동할 수 있도록 인도해 주시기 때문에 오히려 그들의 행동의 자유를 위한 보증이며 바탕이 된다고 가르치고 있다.⁷⁷⁾ 만일 우리가 이러한 하나님의 절대적 주권과 자유를 신앙한다고 하면 어떻게 성경이 100% 하나님의 자유에 의한 하나님 자신의 말씀이며, 동시에 하나님의 침범이나 간섭없는 온전한 인간 저자의 말임을 부인할 수 있겠는가?⁷⁸⁾

따라서 하나님의 말씀(계시)이 인간 인격을 통해 오거나 기록될 때 종종 모든 인간에게서 발견되는 오류가 있을 수 밖에 없다고 주장하는 것은

77) 페거, 근본주의와 성경의 권위, p.102.

78) Alan M. Stibbs도 이점에서 성경의 산출과정에 있어서 신-인 특성의 적용은 오직 하나님의 예정과 인간의 자유의지의 조화에서만 가능함을 밝힌다. cf. Alan M. Stibbs, "witness of scripture to its inspiration," *Revelation and the Bible*, ed. Carl F.H. Henry p.111.

결국 신적 계시의 특성은 하나님에게 의존할 뿐 아니라 계시가 오는 매개체에도 영향을 받는다는 것이며 이것은 더 나아가서 하나님 자신이 수단에 의해 제한을 받는다는 것을 가리키는 것이다. 이리하여 하나님은 무오류한 메세지를 세상에 계시할 수 없는 자가 된다.⁷⁹⁾

우리는 하나님의 능력과 주권과 자유에 제한을 두는 이러한 사상을 비성경적인 것으로 단호히 거부한다. 참으로 하나님은 피조물의 자유에 조금도 침해하지 않고 또 그들의 영향이나 간섭을 받지 않고 오히려 그들의 자유를 보장하며 굳게 세우는 동시에 자신의 자유를 100% 행사할 수 있는 분이시다.⁸⁰⁾

그러므로 결국 성경의 인간성 때문에 성경의 무오를 거부하는 자는 하나님의 주권과 자유를 제한하는 자이며 나아가서 성경적인 유신론을 거부하는 자로 밖에 볼 수 없는 것이다.⁸¹⁾

성경의 인간성에서 이제 남은 한 가지 문제는 왜 하나님께서 자신의 말씀을 계시함에 있어서 인간 저자들을 사용하셨는가 하는 문제이다. 사실 하나님은 자신이 원하시기만 하신다면 마치 모세에게 십계명을 주신 것처럼 인간저자들을 사용하시지 않으시고도 성경을 주실 수도 있었을 것이다. 여기에 대한 Young의 말을 들어보자.

“성경은 참으로 하나님의 말씀이다. 그는 최종적이고 궁극적인 저자이시다. 성경은 하나님으로부터 왔다. 그 없이는 성경은 존재할 수 없다. 그러나 인간이 없어도 성경은 있을 수 있다. 하나님은 그가 실제로 선택하신 것보다 다른 어떤 방법으로 자신의 말씀을 우리에게 줄 수 있으시다. 실제는 그가 영감된 사람들을 통해 말씀하시기로 선택하셨지만 그러나 그는 그렇게 하도록 강요를 받지는 않았으셨다. 어떤 점에서도 그는 제한을 받지 않았으셨다. 그가 인간저자들을 사용하신 것은 은총의 행위이다. 그러므로 신앙을 가진 자들은 하나님께서 타락한 죄인들을 그 자신의 순수하고 거룩한 말씀의 저자로 사용 할 정도로 까지 인류를 높이 매우 해 주심에 대해 그에게 친송과 경배를 들려야 할 것이다.”

79) Young, *op. cit.*, p.72.

80) cf. Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (The Presbyterian & Reformed Pub. Co., 1972) pp. 208 ff.

81) 페거, *op. cit.*, p.102.

다.⁸²⁾

이와같이 하나님께서 인간 저자들을 사용하심이 은총의 행위일진데 이 은총을 악용하여 다시 말해서 성경의 인간성을 평계하여 성경을 난도질하고 이성의 섭관아래 두어 성경의 권위와 신성을 짓밟는다고 한다면 이 얼마나 하나님의 은혜에 대한 큰 반발인가?

그러므로 우리는 성경의 인간적에서 역사적 비평의 타당성이나 오류의 가능성 등을 찾을 것이 아니라 오히려 하나님의 은총의 등기에 관심해야 할 것이다. 성경의 신—인 양면을 그리스도의 인격에 강하게 유추시킨 것은 흔히 주장하듯 성경의 제약성과 오류의 가능성은 두기 위해서가 아니라 로고스의 성육이 인간의 죽죄와 구원 즉 구속사적 등기에 있는 것처럼 그와 관련된 하나님의 말씀의 성문화(성경)도 어디까지나 구속사적 등기에 있음을 강조하기 위해서임을 상기해야 할 것이다.⁸³⁾ 다시 말해서 Anselm이 왜 하나님이 인간이 되셨는가? (Cur Deus Homo?)하는 문제의 초점은 형이상학적인 존재론적 사변에 두지 않고 인간의 죽죄의 필요성과 구원에 둔 것처럼⁸⁴⁾ 왜 하나님의 말씀이 성경이(인간의 언어로 된) 되어졌느냐 하는 문제로 그리스도의 성육의 역사적 사실과 적용에 관련시켜 인간의 죽죄와 구원의 토대가 되는 말씀의 선포와 선교에 두어야 할 것이다.⁸⁵⁾

이것이 곧 “오직 이것을 기록함은 너희로 예수께서 하나님의 아들 그리스도이심을 믿게 하려 함이요 또 너희로 믿고 그 이름을 험입어 생명을 얻게 하려 함이라” (요 20:31) “또 네가 어려서 부터 성경을 알았나니 성경

82) Young, *op. cit.*, p. 79.

83) Berkouwer는 Bavinck가 유기적 영감교리를 설명하기 위해 그리스도의 성육에 유추시킨 것을 “성경의 종의 양식”的 근거로 받아드려 성경의 두제약성 부오성 권위 등을 약화시키고 있다. 이것은 Bavinck를 극해한 것으로 밖에 볼 수 없다. 왜냐하면 Bavinck는 성경의 인간성을 어느정도 있어서도 오류의 제약성으로 보고 있지 않기 때문이다. cf. Berkouwer, *op. cit.*, pp. 195-206.

84) L. Berkhof, *op. cit.*, p. 171ff; John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (The Banner of Truth, 1962), p. 11 f.

85) 왜냐하면 계시의 중심인 성육한 그리스도가 인간의 역사 안에서 수난, 십자가의 죽음, 부활 등의 역사적 사건을 통해 인간 구원의 토대를 이루셨을 뿐 아니라 또한 그 기록인 성경의 선포를 통해서 모든시대, 모든 장소의 사람들에게 지금 여기서 자신을 계시하시고 구원의 은총을 부여하시기 때문이다.

은 능히 너로 하여금 그리스도 예수 안에 있는 믿음으로 말미암아 구원에 이르는 지혜가 있게 하느니라. 모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로 교훈과 책망과 바르게 합파의로 교육하기에 유익하니 이는 하나님의 사람으로 온전케 하려 함이니라” (딤후 3:15-17)라고 하는 성경 자체의 가르침과도 일치하는 것이다.

4. 성경의 현상과 영감 및 투오

지금까지 우리는 주로 원리적인 면에서 혹은 연역적인 방법으로 성경의 인간성이 결코 성경으로 하여금 합리적인 비평에 복종하거나 오류의 가능성을 열어주는 것이 아니며 또 열어줄 수도 없는 것임을 강하게 역설해왔다. 그렇다고 한다면 이 모든 원리들과 우리의 주장들이 실제적으로 성경의 현상과 일치하거나 혹은 조화될 수 있는가? 오늘날 많은 복음주의 학자들은 그들의 선배들과 교회의 신앙고백이 물려준 엄정하고 높은 수준의 성경판이(완전영감, 축자영감, 투오류 교리 등) 실제로로 성경에 나타나 있는 현상과 성경에 대한 과학적 연구방법과는 양립될 수 없기 때문에 그러한 교리들은 오늘에 와서 재평가 되고 재점검 되어야 한다고 주장하고 있다. 그러므로 우리는 성경의 현상과 우리의 주장들이 어떻게 조화되고 일치되는지를 살펴지 않을 수 없는 것이다.

이 문제를 시작하면서 우리는 항상 소위 그들이 주장하는 바대로 성경의 현상에는 역사적, 과학적, 연대기적, 서술적인 면에서 실제적으로 오류가 있지 않느냐 하는 물음과 함께, 동시에 만일 그렇다고 한다면 과연 누가 무슨 척도로 무슨 근거에서 그러한 역사적 과학적 연대기적 서술적인 오류를 결정하느냐 하는 물음을 똑같이 염두에 두어야 할 것이다.⁸⁶⁾

왜냐하면 오늘날 소위 복음주의자라고 자칭하는 사람들이 너무나 쉽게 후자에 대한 접도나 비판없이 전자에 대한 문제에만 집착하여 비평학자들

86) E. J. Young, “Are the Scriptures inerrant?” *The Bible: The Living Word of Revelation*, ed. Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976), p. 105.

처럼 주관적이고 인위적인 단정을 내리고 있기 때문이다.⁸⁷⁾

그러므로 성경의 현상에 대한 문제의 접근에 있어서도 이 논문의 일관된 주장처럼 우리의 선입감이나 인위적인 척도를 성경에 가지고 가서 성경 현상의 문제를 결정하거나 혹은 성경이 마치 그것을 말하고 있는 것처럼 성경에 강요할 것이 아니라 오히려 성경현상 그 자체가 우리의 이해나 선입감을 결정하도록 해야하며 성경현상은 성경 그 자체가 설명하도록 하여 단일 성경현상 자체가 침묵한다면 우리도 겸손히 침묵할 수 있어야 할 것이다. 이 문제에 있어서 Maier의 주장은 대단히 유익한 주장이 될 것 같다.

“이러한 상황에서 단일 우리가 하나님에 대해 말하는 여러 사람들(성경저자들-역자주) 사이에 어느 정도 조정자가 되려고 하거나 이 목적을 위해 보냅니다 그 대사를 보다 계시를 더 잘 제시할 수 있는 자가 되려는 유혹을 받는다면 그것은 참으로 위험스러운 일이 아닐 수 없다.”⁸⁸⁾

이러한 조심성을 가지고 이제 성경의 현상에 눈을 돌려보자. 과연 성경의 일관된 축자영감 교리 및 무오교리와 서로 조화될 수 있는가? (여기서 우리는 성경의 모든 현상을 다 살릴 수는 없고 몇 가지 대표되는 문제만 살피도록 하자. 왜냐하면 여기에 대한 해명은 자연히 다른 문제의 해명에도 밝은 빛을 던져 줄 것이기 때문이다.)

1) 병행 구절(parallel passage)

성경에서 제일 먼저 어려운 현상 중의 하나로 등장되는 것은 병행 구절에 관한 것이다. 우리가 성경을 보면 똑 같은 사건이나 내용들을 말하는 병행구절이 많이 나타나 있다. 성경이 무오하기 위해서는 이러한 병행구절이 반드시 단어 하나 하나까지 완전히 일치해야만 하는가? 단일 그렇다고 한다면 우리는 일순간 헤어나올 수 없는 깊은 틸레며에 빠지고 말 것이다.

87) Young은 무오에 대한 성경자체의 개념과는 맞지 않는 전 이해를 가지고 성경에 접근하면 단족스러운 결과를 가져올 수 없음을 상기시키고 있다. cf. Young. *Ibid.* p.114.

88) Maier. op. cit., p.71.

왜냐하면 성경자체는 똑같은 사건이나 내용들을 보도함에 있어서 여자적이고 기계적인 일치성을 보여주고 있지 않기 때문이다. 이러한 병행구절은 구약에서 보다 신약에서 더욱 혼자히 나타나고 있는데 특히 공판복음서를 살펴보면 복음서 저자들이 똑같은 사건이나 내용들을 보도함에 있어서도 이러한 일치성을 보여주고 있지 않다.

(1) [이사야 2:1~4; 미가 4:1~3]

우리가 이 구절을 서로 비교해 보면 몇몇 부분의 차이만 있을 뿐 거의 서로 비슷한 것을 발견하게 된다.⁸⁹⁾ 우리는 이 차이점을 염두에 두면서(비록 그것이 아주 사소한 것일지언정) 하나가 다른 것에 의존하지 않는, 다시 말해서 이사야나 미가가 모두 각자 하나님으로 부터 이 예언을 직접 받았다고만 해야 하는가?

Young은 그의 *Thy Word is Truth*에서 “미가의 예언에 나타난 본문이 원래의 것이고 이사야는 그 구절을 미가의 구절에 근거한 것임을 믿을 만한 타당한 이유들이 있다”⁹⁰⁾고 주장하면서 두 선지자가 따로 따로 하나님으로부터 직접 받았다는 것을 부인하고 있다. 단일 그것이 사실이라면 왜 이사야는 축자적인 복사(verbatim copy)를 제시하지 않고 약간의 경미한 차이를 만드는 자유를 취하는가? Young은 이 문제에 대해 단족스러운 답변을 주기는 대단히 어렵다는 것을 솔직히 인정하면서도 성경의 저자들이 여러 면에서 당대의 저술적인 판례나 습관에 일치 했다고 보았다. 즉 고대 사회에서는 쓰여진 어떤 것에 대해 매번 축자적인 반복을 하지 않는 것이 판례였던 것처럼(예를 들면 아하수로왕 산혜립의 연대기), 성경 저자들도 항상 축자적 복사를 하는 것이 필요하다고 생각하지 않고 종종 사소한 차이를 허용했다는 것이다.⁹¹⁾ 단일 이것이 사실이라고 한다면 Young의 말대로 우리는 무오류가 병행 구절에 있어서 절대적인 동일성을 요구하지 않는다고 보아야 한다.

89) Derek Kinder, “Isaiah,” *The New Bible Commentary*, ed. G. Guthrie. p.592.

90) E. J. Young, *Thy Word Truth*, p.119.
91) *Ibid.* 119f.

(2) [마 19:16~22; 막 10:17~22; 놀 18:18~23]

복음서의 병행 문제에 대한 접근은 구약의 병행문제 이해에 보다 밝은 빛을 제공해 줄 것이다. 마 19:16~22; 막 10:17~22; 놀 18:18~23에 기록된 부자 청년에 관한 기사는 복음서의 병행 구절 중에서 가장 신학적으로 논란이 되고 있을 뿐 아니라,⁹²⁾ 우리의 영감 교리를 풀 넓게 재음미해 볼 수 있도록 한다는 점에서 우리의 크나큰 관심의 대상이 되고 있다.

먼저 이 세 복음서의 본문을 자세히 비교해 보면 전체적으로 마가의 본문과 누가의 본문은 생략되는 부분과 약간의 표현상의 차이를 제외하고 나면 거의 비슷하다. 그러나 마가의 본문과 마태의 본문을 서로 대조해 보면 단어와 표현상의 차이 뿐 아니라 의미와 사상의 차이까지 보이는 듯하다.⁹³⁾

따라서 우리가 여기서 해결해야 할 주된 문제는 이 본문이 많은 신학상의 논란이 되고 있는 것처럼 사상의 차이까지 보이고 있느냐, 아니면 표현과 구성상의 차이에 불과한가 하는 문제이다.

Boer는 그의 책 *Above the Battle: the Bible and its Critics*에서 한 장(章)을 할애 할 만큼 이 문제를 길게 취급하면서 마태에 의해 보도된 젊은 청년의 질문에 대한 예수님의 답변은 마가와 누가에 있는 예수님의 그 답변과는 본질적으로(substantively) 다르다고 보았다.

그는 마가에 나타난 부자청년의 질문과 예수님의 답변인 “선한 선생이며 내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까? 예수께서 이르시되 네가 어찌하여 나를 선하다 일컫느냐, 하나님 한 분 외에는 선한 이가 없느니라”(막 10:17~19)가 마태에서는 “어떤 사람이 주께 와서 가로되 선생님이여 내가 무슨 일을 하여야 영생을 얻으리이까? 예수께서 가라사대 어찌하여 선한 일을 내게 묻느냐 선한이는 오직 한분 이시니라”로 바꾸었다면 마태는 대화에 주석을 달기보다 오히려 제시의 형태로 해석했다”라고 보도하고 있다.⁹⁴⁾고 밝히면서 복음

로 바뀐것과 마가에는 ‘예수께서 그를 보시고 사랑하신다’(마 10:21)가 있는데, 마태에는 이것이 생략된 것은 복음서 중 가장 먼저 기록된 마가복음이 너무나 예수의 인간성에 밀착되어 있기 때문에 예수의 신성을 강조해야 할 마태 당시의 교회의 기독론적 관점 때문에 마태가 마가의 자료를 채편집 했다고 보았다.⁹⁵⁾

Boer는 이러한 자기 주장이 1972년 Christian Reformed Synod의 보고서인 “성경 권위의 본질과 범위”(The Nature and Extent of Biblical Authority)⁹⁶⁾의 입장과 일치하는 것이라고 주장하였다.

만일 이러한 Boer의 해석이 정당한 것으로 간주된다면 복음서는 결국 예수 그리스도의 인격과 사역에 대한 역사적인 신입성을 결하고 점차 양식 비평이나 평집사학 비평이 주장한 대로 한갓 초대교회의 신앙이나 신약저자들의 선학적 산물로 추락되고 말 것이다. 그러나 이러한 Boer의 해석은 본문 현상에 그 자체와도 모순될 뿐 아니라⁹⁷⁾ 자신이 이 본문에 대한 Hawkins streeter Taylor⁹⁸⁾ 등의 비평학적 결론을 따르고 있음을 부인할 수 없게 할 것이다.

우리는 이러한 Boer의 해석에 근본적으로 반대한다.

Stonehous는 그의 유명한 *Origin of the Synoptic Gospel*에서 부자 청년에 대한 복음서의 차이를 상세하게 취급하면서 결론 내리기를 “이 기사는 기독론적 문제에 관련된 것이 아니라 오히려 영생의 궁극적인 문제에 영향을 주는 제자적의 주제와 관련을 맺고 있다.”⁹⁹⁾고 밝히면서 복음

94) cf. Boer, *op. cit.*, pp. 67 ff.

95) 이 위원회 보고서는 이 문제에 대해 “여기서 거듭 마태의 설명에 나타난 변화의 이유가 그가 복음서를 서술할 당시의 독자의 형태에 관련된 것으로 보는 것이 가능하다. 대화가 오해되는 것을 방지하기 위해 마태는 대화에 주석을 달기보다 오히려 제시의 형태로 해석했다”라고 보도하고 있다.(Acts, p. 519.) cf. Boer, *op. cit.*, p. 76.

96) 예를 들어 Boer의 주장대로 마태가 기독론적 관점에서 마가의 “네가 어찌하여 나를 선하다고 일컫느냐 하나님 한분 외에는 선한이가 없느니라”를 “어찌하여 선한 일을 내게 묻느냐 선한이는 오직 한분 이시니라”로 바꾸었다면 마태의 기록과 동시에 기록된 누가도 마태와 같은 수정이 당연히 있었어야 할 것이다. 그러나 누가는 마가의 본문을 그대로 따랐다.

97) 이들은 모두 마태의 본문은 교리적 관점에서 바뀌어 쪼음을 주장하고 있다.

98) N. B. Stonehous, *op. cit.*, p. 108.

92) 예를 들면 Taylor는 이 구절이 마가 우위의 결정적인 증거가 된다고 보았다.

cf. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London: Macmillian, 1953) pp. 424 f., 427; N. B. Stonehous, *Origins of the Synoptic Gospel* (Edinburgh, 1963) pp. 93 ff.

93) cf. Llewellyn J. Evans, “Biblical Scholaship and inspiration,” *Inspiration & Inerrancy*, pp. 153~154.

서의 병행구절이 사상의 차이까지 허용한다는 가설을 단호히 거부한다.⁹⁹⁾ Young도 복음서의 기자가 죽어적인 대화보도를 의도하지 않았을 뿐 아니라 원래 대화가 아람어로 되었음을 창기시키면서 이러한 사소한 다양성이 오히려 진정성의 증거가 된다고 보았다.¹⁰⁰⁾

이처럼 이 본문들이 의미와 사상의 차이는 없다고 하더라도 그러나 이 본문들은 복음서의 저자가 대화의 문학적 구성을 있어서 어느 정도 자유를 행사 하였다는 사실을 부인하지 못하게 한다. 예를 들면 마가와 누가는 예수께서 청년에게 “오히려 한 가지 부족한 것이 있으니”(마 10:21; 놀 18:22)라고 말한 것으로 보도하고 있으나 마태는 청년이 “아직도 무엇이 부족 하니이까?”(마 19:20)라고 말한 것으로 보도하고 있다. 바로 이 사실 때문에 Stonehous는 이 본문들의 차이를 기독론적 관점에서 해결하려는 입장에 극구 반대하고 그대신 저자들의 문학적 구성을 자유(표현상)로 보려고 하였다. “그러므로 복음서 저자들이 적어도 모든 점에서 예수의 입의 말씀들(ipissima verba)을 꼭 그대로 보도하는데 관심을 두지 않았음이 명백하다. 이러한 배경에서 우리는 마태가 19:16, 17절의 구성을 있어서 주제문제와 관련하여 선택을 했을 뿐 아니라 그가 사용한 세밀한 언어에서 어느 정도 자유를 가졌다는 가능성을 허용해야만 한다.”¹⁰¹⁾ 그렇다고 한다면 이것과 복음서의 신임성, 무오, 영감 등과는 어떻게 조화되는가? 일반적으로 보수주의 전영에서는 복음서의 병행구절에 대한 조화를 시도할 때 각 복음서와의 차이들을 예수께서 각기 다른 사건과 교훈을 한 것으로 보려고 하였다. 그렇게 해야만 그들을 복음서의 신뢰성과 무오가 지켜지는 것으로 알았다. 그러나 우리가 역사를 통해서 알 수 있는 바와 같이 예수님의 지상의 사역과 그 교훈과 그리고 그것이 복음서 저자들을 통하여 기록되기까지는 최소한 30년 이상의 시간적 괴리가 있었다. 그리고 대부분의 학자들이 예수의 지상에서의 교훈이 아람어로 된 것

99) cf. *Ibid.*

100) 만일 세 복음서가 각각 다른 복음서와 동일한 설명을 일일히 똑같은 단어로 주어졌다면 우리는 거기에 고의적인 흥내의 시도가 있었다고 의심할 수도 있겠다. 그러므로 사소한 다양성은 진정성의 표징이다.; Young, *op. cit.*, p.131.

101) Stonehous, *op. cit.*, p.108.

으로 보고 있다. 이와 함께 누가는 그 서문에서 밝힌바와 같이(눅 1:1~4) 자신이 복음서를 쓸 때에 이미 기존복음서가 있었으며 그리고 자신이 그 것을 참고했다는 암시를 보여주고 있다.¹⁰²⁾

따라서 오늘날 가장 철저한 보수주의 학자로 불리우는 사람까지도 공관복음 문제에 있어서 마가의 우위성과 마태 누가의 마가 의존설을 긍정적으로 받아 들이고 있다.¹⁰³⁾

우리가 이러한 역사적 사실을 감안해 볼 때 복음서의 차이들을 예수의 여러 사건과 교훈들에 대한 각 저자들의 독립된 보도로 보기보다 동일한 사건과 교훈에 대한 저자들간의 표현이나 강조점의 차이로 보는 것이 더 탄당할 것 같다.

바로 이점에서 Stonehous는 “특별히 만일 우리가 복음서의 신뢰성이 복음서 저자들이 여하한 구성의 자유, 예를 들면 예수의 말씀을 보도함에 있어서 그것들이 틀림없이 공증(公證)적인 정확성 혹은 John Murray 교수가 부른 협학적인 일치성(predantic precision)만을 요구해야 한다고 주장하지 않는다면 좋은 진전(복음서의 조화에 있어서)의 가능성이 열리게 된다”¹⁰⁴⁾고 하면서 “성경의 무오가 복음서에 보도된 예수의 말씀이 펼연적으로 예수 자신의 입의 말씀(ipissima verba)에 일치하는데 있기보다 오히려 성령께서 인간 저자들을 그들의 보도가 주의 교훈의 정확하고 신뢰할 수 있는 날인(捺印)을 주고 있음을 보증할 수 있는 그와 같은 방법으로 엔도하였다는 것을 뜻한다”¹⁰⁵⁾고 주장하였다.

이러한 Stonehous의 입장은 Warfield,¹⁰⁶⁾ Bavinck,¹⁰⁷⁾ Kuyper,¹⁰⁸⁾

102) N. Geldenhuys, “Commentary on the Gospel of Luke,” *The New International Commentary on the NT* (Grand Rapids, 1960), p.28.

103) cf. H. Ridderbos, “Synoptische Kwestie,” *Christelijke Encyclopedie* (Kampen, 1961) Vol.6, pp.305~306; Stonehous, *op. cit.*, pp.73, 76, 115; W. Hendriksen “Matthew,” *NT Commentary* (London, 1974), pp.365; D. Guthrie *NT Introduction: the Gospel & Acts* (Chicago, 1965), pp.114 ff; London Morris “Luke,” *Tyndal NT Commentaries* (IVP, 1974), pp.17 f; F.F. Bruce, *Tradition: Old & New* (Zondervan, 1970), p.20.

104) Stonehous, *op. cit.*, p.109.

105) *Ibid.*, 119 f.

106) B.B. Warfield, *Revelation and Inspiration* (N.Y.: Oxford, 1927) pp. 205 f., 420; *Christology and Criticism*, pp.108 f.

107) H. Bavinck, *op. cit.*, pp.469 ff.

108) A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology* (Grand Rapids: Eerdmans,

L. Berkhof,¹¹⁰⁾ Murray,¹¹¹⁾에 있어서도 예외가 아니다. 따라서 우리는 복음서의 병행구절의 차이를 들어 그것이 성경의 오류를 보여주는 것이라고 하는 비평학자들의 성급한 결론 뿐 아니라 그러한 차이를 예수의 여러 사건과 교훈에 대한 저자들의 독립된 보도로 보는 종전의 전통적인 주석가들의 조화설에도 다 반대한다.

오히려 우리는 성령께서 성경 저자들로 하여금 어느정도 그러한 표현과 구성의 자유를 허용하셨기 때문에 성경의 무오류와 신뢰성을 복음서 저자들의 예수의 입의 말씀(ipissima verba)의 여자적인 일치성에 두기보다 저자들의 표현한 그것이 곧 영감된 친적인 산물로써 예수의 말씀으로써 신뢰할 수 있고 무오한 권위를 지니고 있다는 것에 두어야 함을 주장하는 것이다.¹¹²⁾

2) 신약기자들의 구약인용

학자들에 따라 약간의 차이가 있지만 보수주의 학자들은 대개 신약 저자들이 최소한 295번 이상 구약을 직접 인용했거나 참조한 것으로 보고 있다.¹¹³⁾ 이것은 신약의 약 4.4%에 해당한다. 예수 그리스도도 자신은 물론 사도들도 그들의 설교와 서신과 교훈과 기도에서 끊임없이 구약을 인용 참조하고 그들의 논증을 구약의 권위에 호소했다.¹¹⁴⁾ 그런데 문제가 되는 것은 신약의 저자들이 구약을 인용하여 사용할 때 충어적인 인용이 아닌 표현상의 차이를 갖고 있을 뿐 아니라 어떤 경우에는 의미의 차이까지

1954) p. 550 : 4복음서에서 예수께서 똑 같은 경우에 표현의 양식이 다른 말씀을 한 것으로 보도되어 있을 때 그가 한 순간 이 4가지 양식들을 각각 사용했다고 하는 것은 불가능하다. 그러나 성경은 단순히 예수께서 말씀하신 것이 전적으로 일치하다는 날인을 주기로 꾀하였다."

109) L. Berkhof, *Introduction to the NT* (Eerdmans, 1915) p. 42.

110) J. Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty* (Baker, 1960) p. 40.

111) Young, *op. cit.*, p. 132f.

112) Roger Nicale, "New Testament use of the Old Testament" *Revelation and the Bible*, ed., Carl F.H. Henry (Baker Book House, 1958) p. 137; cf. René Pache, *op. cit.*, p. 97. "신약에서 구약의 몇몇 책(사사기, 룻기, 야가, 전도서, 에스더, 이스라, 느헤미야 왕상하)을 제외하고는 모두 정확하고 적절적인 인용을 했다. 그러나 16세기에 로마교회에 의해 정경으로 선언된 구약개경의 인용은 단 한 군데도 없다."

113) R. Nicale, *op. cit.*, p. 140.

보이고 있는 것이다. 그리고 더욱 놀라운 것은 그들의 인용이 어떤 경우에는(상당한 부분에 있어서) 구약의 원문보다 오히려 LXX에 더 가깝다는 것이다. 그렇다고 한다면 이러한 성경의 현상과 영감과 무오교리와 어떻게 조화시킬 수 있는가? 축자영감의 반대자들이 종종 그들의 논리적 근거를 신약저자들이 구약의 원본문에 절대적인 일치를 하지 않고 인용한 것에 두고 있기 때문에¹¹⁴⁾ 이 문제는 더욱 우리의 관심사가 되는 것이다.

(1) [마 1:23]

신약에서 발견하는 구약의 첫 인용이 바로 마 1:23의 "보라 처녀가 임태하여 아들을 낳을 것이요 그 이름은 임마누엘이라 하리라"이다. 이 본문을 구약의 이사야 본문과 대조해 보면 약간의 차이를 보인다. 즉 이사야 본문은 "잉태하였으니" (is with child)라는 현재형으로 되어 있는데 마태는 이것을 미래형으로 바꾸어 "잉태할 것이요" (shall bear in the womb)라고 하였고¹¹⁵⁾ 더욱이 이사야는 "그 여자가 그의 이름을 부를 것이요" (She shall call his name)라고 한 반면에 마태는 "그들이 그의 이름을 부를 것이요"로 되어 있다.

이러한 차이들을 어떻게 설명할 것인가? 그런데 특이한 점은 마태의 본문은 히브리어 본문보다 오히려 구약의 헬라어 번역인 LXX에 더 가깝다는 것이다. 예를들면 마태는 현재형으로 되어 있는 히브리어 본문보다 그것을 미래로 번역한 LXX에 일치하고 있다. 그러나 히브리 본문의 "그 여자가 부를 것이요" (She shall call)에 대해서는 LXX은 "당신이 부를 것이요" (Thou shalt call)인 반면, 마가의 본문은 독립적으로 "그들이 부를 것이요"로 되어 있다는 점이다. 다시 말해서 어떤 점에 있어서는 마태가 LXX을 따르지만 또 어떤점에서는 히브리어 본문이나 LXX 중 그 어느 하나도 따르지 않고 그들에 독립하여 있는 점이다.

114) 축자영감 반대자들은 신약저자들이 구약의 인용에 있어서 축자적인 일치를 보이지 않는 것은 신약저자들이 문자에 대해서는 별 관심이 없었기 때문이라고 주장하고 있다.

115) 우리 탈 번역에는 하등의 차이가 없이 번역되어 있다.

마태는 왜 이런 차이를 만들었는가? 이 문제에 대해 Young은 마태가 히브리 본문보다 LXX을 따른 것은 LXX이 히브리 본문보다 자신의 목적에 더 적합한 것으로 믿었기 때문일 것이며, 그가 독립적으로 “그들이”란 말을 쓴 것도 그것이 본문의 사상에 더 부합되는 표현이라고 보았기 때문일 것이라고 설명한다.¹¹⁶⁾ 사실 마태가 히브리어 본문과 축자체으로 일치할 수 없는 것은 번역상의 문제가 있기 때문이기도 하다.

그러나 우리가 이 점에서 인정하지 않을 수 없는 것은 이미 앞의 병행 구절에서 살펴본 대로 모든 성경의 저자이신 성령께서 복음서의 저자들에게 예수의 역사적인 교훈과 사건들을 보도함에 있어서 문제나 구성의 자유를 주신 것처럼 신약저자들의 구약인용에 있어서는 동일한 자유를 주셨다는 사실이다. 성령은 이러한 자유를 통하여 자신의 목적을 더 적합하게 성취해 나가신다.

그럼에도 불구하고 우리는 이러한 자유가 구약의 본문과 경반대 되거나 모순된 본문을 넣을 가능성으로 생각해서는 안될 것이다. 왜냐하면 그러한 것을 가정한다는 것은 양 본문의 원 저자이신 성령님의 인격의 선실성을 침해하기 때문이다. 오히려 우리는 성령께서 자신의 뜻을 신약교회에 보다 더 잘 풀어내기 위해 신약저자들을 통해 나타낸 신령의 자유로 생각해야 할 것이다. Nicale도 그의 *New Testament Use of the Old*에서 이 점을 분명히 했고,¹¹⁷⁾ Young도 여기에 찬성한다.¹¹⁸⁾ 그러나 신약의 구약인용에서 이 자유가 어느 범위까지 미치는지 그 한계를 규정하기란 참으로 어렵다. 예를 들면 이사야 6:9—10이 신약에서 마 13:14, 15; 딱 4:11, 12; 뉘 8:10 요 12:40; 행 28:26, 27 등에 각각 인용되고 있는데 이 본문들을 자세히 서로 대조해 보면 그 어느 하나도 여자체으로 일치하지 않은 다양성을 지니고 있다는 사실이다. 특히 요한의 인용은 이사야 본문과 현저한 차이를 보여준다.

현상적인 면에서 판찰해 볼 때 요한의 인용은 확실히 표현상의 차이를

116) Young, *op. cit.*, p. 145.

117) Nicale, *op. cit.*, p. 148.

118) Young, *op. cit.*, p. 149.

훨씬 넘고 있다. 어느 점에서 이것은 의미상의 차이를 지향하고 있음을 부인하지 못하게 한다.

우리가 이와같은 현상을 만날 때 어떻게 답변해야 하는가? 칼빈은 그의 *로마서 10:6과 애베소 4:8의 주석에 바울의 인용이 구약본래의 의미로부터 어느정도 차이가 있음을 인정한다.*¹¹⁹⁾

그렇다면 우리는 한결음 더 진전하여 성령께서 신약저자들의 구약인용에서 표현상의 자유 뿐 아니라 그들의 필요에 의한 어느 정도의 해석까지 허용하신 것으로 보아야 할까.

Nicale은 “축자영감교리가 우리로 하여금 구약본문에 대한 신약의 해석이 합법적인 것으로 밟도록 요구하지만 이와같은 해석이 필연적으로 구약의 전 의미에 철저히 독점되어 있는 것으로 보아야 할 것을 요구하지 않는다. 많은 경우에 있어서 신약은 구약에 진술된 원리의 특수한 적용을 하고 있다”¹²⁰⁾고 하면서 신약 저자들이 그들이 인용한 구약을 보다 폭넓고 특수하게 해석하고 적용할 수 있는 가능성을 인정하고 있으며 Young도 “신약에는 기체적이고 앙무새같은 반복은 없다. 여기서 우리는 책임적인 대리인으로 행사하는 성경의 참된 인간자자로 본다. 여기서 우리는 더 넓은 연구를 위한 폭넓은 전망과 유용한 일터를 보게된다. 다양성과 부유의 교훈이 나타나 있다. 여기 성취의 시대에서 성령은 그가 앞서 구약의 저자들에게 계시했던 길은 진리에 대해 보다 밝은 빛을 보여주고 있다”¹²¹⁾

119) cf. John Murray, 칼빈의 성경관과 주권사상, 나옹화역, (예수교 문서선교회, 1979), p.425.: Calvin은 롬 10:16에 관하여 “이 구절은 독자를 적잖게 혼란을 주는 그러한 구절이다. 이는 두가지 이유 때문이다. 먼저 그 구절이 바울에 의해서 부당하게 왜곡되어진 것처럼 보이기고 또 그 말들 자체가 아주 다른 뜻으로 변해져 버린듯한 까닭이다”라고 했으며 엘 4:8에 대해서는 “그의 논증의 목적하는 바를 위해서 바울은 이 인용구의 참된 의미에서 훨씬 벗어났다”라고 주석하고 있다. 이러한 칼빈의 주석을 근거로 하여 칼빈의 축자적 영감교리를 갖고 있지 않았다는 Doumergue의 주장에 대해 Murray는 “칼빈이 축자적 영감교리를 갖고 있었음을 강하게 응호하면서 칼빈이 말하고 있는 바는 바울이 구약을 이상에서와 같이 인용할 때, 그때 그 상황에서 그가 의존하는 것에 가장 적합한 뜻을 그 구절에서 찾아내곤 했다는 것이다. 그렇다고 해서 바울에게 있어서 구약성구들의 적합한 용어들이나 그 침례의 중요性 않았다고 그가 말하거나 뜻한 것은 아니다. 칼빈이 뜻하고자 하는 바는 다만 사도바울이 그가 다루고 있는 주제에 적합한 특별한 진리나 적용과 관계되는 구약성경에서 뽑아내는 것으로 만족했다는 것이다”라고 변호하고 있다.

120) Nicale, *op. cit.*, p.149 f.

121) Young, *op. cit.*, p. 161.

고 하면서 구약인용에 있어서 신약저자들의 어느정도의 해석의 가능성을 열어주고 있다. 마찬가지로 John H. Gerstner도 그의 "The Church's Doctrine of Biblical Inspiration"에서 "성령께서 새로운 문맥(Context)에서 그 자신의 목적을 보다 더 잘 표현하시기 위해 원래의 것을 다른 단어로 대체할 수 있다" ¹²²⁾고 규정하고 있다.

(2) [마 27:9]

마 27:9에서 우리는 구약인용의 또 다른 형태를 발견하게 되는데 마태의 본문 현상 그 자체로 볼 때는 분명히 속 11:13의 인용으로 보이는데, 마태는 그 구절을 예레미야에게 돌리고 있다는 점이다. 그래서 Calvin은 "어떻게 예레미야의 이름이 여기에 끼어 들어 있는지 나는 알지 못하며, 또한 거기에 대해 신경을 쓰고 싶지도 않다. 그 구절은 예레미야에게서는 이런 종류의 글이나 그것과 유사한 어떤것도 찾아볼 수 없기 때문이다" ¹²³⁾.라고 주석하고 있다. 물론 이러한 Calvin의 주석이 John Murray가 해명한 것처럼, ¹²⁴⁾ 마태 자신의 오류로 볼 수 있는 증거는 회박하다 하더라도 이 문제가 안고 있는 어려움을 여실히 보여주는 명백한 증거가 된 것이다. 이 문제에 대해 Young은 몇 가지 가능한 해결책을 이렇게 제시하고 있다.

첫째, Baba Bathra에 있는 Babylonian Talmud에 보면 예레미야가 선지자의 머리로 되어 있는데 마태는 이러한 예레미야의 우위성에 입각하여 구약의 전 예언을 염두에 두면서 그렇게 했다는 것이다. Young은 이에 대한 반증으로서 뉴 24:44에서 그리스도께서 구약의 세째 부분을 시편으로 치칭한 것을 상기 시킨다.

둘째, 마태가 먼저 예레미야 18,19장에 제시된 메세지의 중심에 주목하

122) John H. Gerstner, "The Church's Doctrine of Biblical Inspiration." *The Foundation of Biblical Authority*, p.39.

123) Calvin, 공관복음주석, 마태 27:9.

124) Murray, 갈빈의 성경관과 주권사상(나옹화역), p.45; Charles A. Briggs 같은 논쟁자들이 Calvin이 성경의 무오성을 전하지 않았다는 자기비들의 주장은 뒷받침하는데 이 구절을 오용하고 있는 점에 대해 Murray는 Calvin이 실제로 복자상의 오류로 생각하고 있는 것인지 마태의 실수로는 전혀 생각지 않았다고 Calvin을 응호하고 있다.

고 그리고 부분적으로 스가랴의 특수한 구문을 사용했다는 것이다.

세째, 스가랴의 본문은 원래 예레미야에게 근원하고 있기 때문에 마태가 예레미야를 언급하는 것이 가능했다는 것이다. 실제로 속 1:14은 예 18:11, 35:15을 반영하고, 속 3:8을 반영하고 있다. ¹²⁵⁾

우리가 이러한 몇가지 가능한 해결을 생각한다해도 어려운 문제는 여전히 남아있다. 왜냐하면 단일 마태가 이 본문을 스가랴로 부터 인용하기를 의도했다면 왜 그가 스가랴에 나타나 있지 않고 오히려 예레미야 18,19장에 잘 알려진 부분을 포함시켰느냐 하는 것과, 그와 반대로 복음서 저자의 의도가 예레미야에 있었다고 하면 왜 그가 그의 인용구조를 스가랴에 나타난 본문에 근거했느냐 하는 문제가 여전히 숙제로 남아 있었기 때문이다.

Young은 이 문제에 대해 그 자신은 Calvin과 같이 복사자의 실수에 의해 스가랴 대신에 예레미야가 씌어진 것으로 보고 싶다고 표명하면서도 우리의 현재 지식으로는 완전히 만족할 만한 답을 찾기 힘들다고 출직하고백하고 있다. ¹²⁶⁾

따라서 우리는 이 밖의 여러 어려운 성경의 현상에 부딪힐다 하더라도, 그리고 모든 경우에 만족할 만한 답변을 갖지 못한다 하더라도 우리는 비평학자들처럼 조급하게 "이것이 바로 오류다"라고 외치거나 혹은 인위적인 조화를 위해 자신이 해결자나 조정자가 되려고 할 것이 아니라 때로는 성경이 침묵하는 자리에서는 우리도 따라서 침묵해야 함을 명심해야 할 것이다.

3. 시간 및 문화의 제약(Time and Culture bound=Tijdsgebondenheid)

Bavinck가 강조한 바 대로 하나님의 말씀은 피조세계에 들어와서 성문화되었으며, 저술의 한 형태로서 그 자체를 다른 인간적 저술의 형태에 복종시켰다. ¹²⁷⁾ 성경은 하늘에서 갑자기 떨어진 것이 아니라 그 전체에서

125) Young, *op. cit.*, p.174.

126) *Ibid.*, p.175.

나 모든 각 부분에 있어서 인간저자를 통해서 왔다.¹²⁸⁾ 뿐만 아니라 성경은 진 시대를 걸쳐 많은 사람들을 통해 현재 우리가 갖고 있는 한 권의 책으로 완성을 보았다. 그리고 성경내용을 보면 성경은 그 시대에 살고 있는 사람을 통해, 그 시대 사람이 사용하고 있는 언어로써 그 시대의 특수한 사람을 대상으로 하여 써어졌음을 발견하게 된다. 우리는 이러한 의미에서 성경저자들의 그 시간 및 문화의 제약(time bound-culture bound)을 부인할 수는 없다. Shepherd가 말한 것처럼 우리는 그들이 오늘 우리 시대의 천문학이나 핵 물리학을 미리 알았거나 또 우리의 다른 시대에 발견되어질 모든 것을 미리 알았다고 기대할 수는 없다.¹²⁹⁾

바로 이러한 면에서 우리는 성경의 양식은 어느 정도 그것이 나타난 문화적 맥락(cultural context)을 반영하고 있다고 할 수 있으며, 성경의 시간 및 문화의 제약에 대해서도 긍정적으로 대답할 수 있을 것이다. 그러나 일순간이라도 이것을 성경의 오류나 잘못이 있을 가능성으로 받아드린다면, 그것은 성경적인 무오와 큰 갈등을 일으키게 될 것이며 더 나아가서는 성경의 권위에 중대한 침해를 가져올 것이다.

예를 들면, Ridderbos는 그의 최근의 저서인 *Studies in Scripture and its Authority*에서 “비록 성경 저자들이 하나님의 특별계시를 모든 시대, 모든 사람들에게 전달하기 위한 과업을 성취하기 위하여 성령에 의해 가르침을 받았다 할지라도, 그럼에도 불구하고 그들은 많은 점에서 전적으로 그들 자신의 시대의 아들들이었다.” 이러한 범위에서 그들은 자기들의 동시대 사람들이 생각하고 썼고 이야기했다. 이것은 그들이 사용했던 언어에 있어 사실일 뿐 아니라… 이미 죽은 언어가 된… 그들의 사상, 개념, 표현방법, 전달방법에 있어서도 마찬가지이다. 이 모든 것은 어느 정도 그들이 살았던 그 시대와 주위환경에 의해 여러모로 제약되어져 있다. 이 모든 개념과 사상들을 성경저자들이 성경의 한 자리로 끌어 들였기 때문

127) H. Bavinck, *op. cit.*, p. 405.

128) John Murray, “The Attestation of Scripture,” *Infalliable Word*, p. 1f.

129) N. Shepherd, *The Nature of Biblical Authority* (a series of four lecture delivered at the Westminster Theological Seminary 1972.3). p. 15 f.

에, 즉시 무오한 계시의 의미를 지니게 되었다고 말할 수는 결코 없는 것이다”¹³⁰⁾라고 하면서 성경에 있는 시간 및 문화의 제약을 성경에 오류가 있을 가능성으로 받아드리고 있다.

오늘날 성경의 제한된 무오류나 절적인 무오류를 주장하는 사람들이 그들의 근거를 이러한 성경의 시간 및 문화의 제약에 두고 있기 때문에 우리는 여기에 대해 읊바른 이해를 제시할 필요가 있는 것이다.¹³¹⁾

참으로 성경은 그 형성과정에 있어서 이러한 시간 및 문화적 제약을 받아야 하며, 따라서 성경은 시간과 문화의 제약이 가져다 주는 오류를 피할 수 없는가? 만일 우리가 성경이 단순히 성경저자들이 인간적 산물에 불과하다고 한다면, 다시 말해서 성경이 그 시대의 세계관과 문화적 산물에 불과하다고 한다면, 우리는 성경이 그 시대와 문화에 매이어야 하며 따라서 오류는 피할 수 없는 것으로 보아야 할 것이다. 그러나 우리가 앞서 누누히 강조해 왔고 또 설명해 온 것처럼 성경은 비록 그 시대에 살고 있고, 그 시대의 우주관과 세계관과 문화권에 젖어 있는 인간저자를 통해서 형성된 것임에도 불구하고 성경은 그들의 산물이 아니라 전적으로 하나님 자신의 창조적인 산물이다. 모든 성경이 하나님의 영감의 산물이며 성경의 원저자가 하나님이시라는 우리의 기본적인 전제는 확실히 성경의 시간 및 공간적 제약을 초월하게 만든다. 그러기 때문에 사도 바울은 디 후 2:9에서 강경하게 “하나님의 말씀은 메이지 아니 아니라”고 선언하였다. 바울이 여기서 말한 하나님의 말씀은 단순히 예수 그리스도에 대한 복음만을 가르키는 것이 아니라 성경전체를 가르친다.¹³²⁾ 왜냐하면 바울

130) H. Ridderbos, *Studies in Scripture and its Authority*, p. 29.

131) 이 점에 있어서 Berkouwer는 성경의 인간적 표현양식에 있어서 시대적 제약성(과학적 오류를 내포하는)을 부인하는 것, 이론과 성경의 무오성이 필연적으로 성경의 표현양식의 정확성을 요구하는 것은 성경의 자연성을 무시하는 것이라고 주장하면서 성경의 신임성을 성경의 무오성 없이도 견지될 수 있다고 한다. (cf. Berkouwer, *op. cit.*, p. 182, 184, 188.)

132) Shepherd, *op. cit.*, p. 16; cf. 박성복 교수(고려신대), *신약총론강의안*; TDNT, Vol. IV, “logos” p. 112f; Kittel은 신약의 “logos”에 대한 자세한 연구에서 이 점과 다름과 같이 밝히고 있다. “이 모든 경우에 있어서 구약에서 발달된 “dabar-yehôa.”의 전문화된 용법은 신약용법의 기초가 되었을 뿐 아니라, 그것의 본래적 관점이 계시의 구약 말씀임을 가르킨다. 그것이 개별적 구절에 관련될 때는 단순히 그것이 하나님의 말씀에 대한 이론을 가르키는 것이 아니라, 오

은 끝 1:25파 히 4:12에서 하나님의 말씀을 성경과 동일하게 사용하고 있기 때문이다. 그러므로 소위 하나님의 말씀과 성경을 분리시켜 하나님의 말씀은 매이지 않고 성경만 매인다고 하거나, 또는 계시적인 것과 비계시적인 것, 구원에 관계되는 것과 그렇지 않은 것, 내용과 형식을 각각 분리시켜 전자는 매이지 않고 후자만 매인다고 하는 것은 모두 정당하지 못하다. 바울은 이러한 이원적 입장을 전혀 암시해 주지 않는다. 바울이 강조하는 것은 하나님의 말씀 곧 성경은 그것이 놓여 있는 환경에 매이지 않는다는 것이다. 따라서 성경의 시간 및 공간의 제약을 근거로 하여 성경의 무오를 부인하는 자는 결국 성경의 원 저자이신 하나님께서 이러한 시간적, 문화적 제약을 벗어날 수 없었다는 결론에 빠질 수 밖에 없다.¹³³⁾

하나님은 당대의 문화권에 살고있는 자들을 통해 자신의 계시를 전달할 때 그들의 제한된 지식과 세계상을 벗어날 수 없었는가? 더 나아가서 하나님은 오류 있는 인간을 통해 자신의 말씀을 계시할 때 반드시 인간의 오염을 빙아야만 하셨는가? 이것은 앞에서 이미 살펴 본대로 하나님의 절대적 주권과 섭리에 중대한 위협이 되는 문제이다. 그러므로 우리는 성경이 시간적, 문화적 제약을 갖고 있다는 것과 성경이 그것에 매인다는 것을 일밀히 구분할 필요성이 있음을 상기해야 할 것이다. 너무나 많은 사람들이 이러한 구분을 하지 않고 전자는 필연적으로 후자를 동반하는 것처럼 생각해 왔다.¹³⁴⁾ 그러나 우리가 주장하는 것은 성경이 시간성이나 문화성이 전혀 없는 그러한 공허한 사색이나 명제의 책이 아니라, 그 반

히려 역사적 사건으로서의 구체적인 선적 말씀하심(the concreteness of the divine speaking as a historical event)을 가르킨다. 물론 구원역사 안에 있는 이러한 하나님의 전사역을 하나님의 말씀의 형성으로 볼 수도 있다. 이티하여 옛 약속과 새 약속은 끝 1:25파 히 4:12에 나타난 바와 같이 하나님의 말씀으로 결합되어 졌다. 이것은 그들의 연합(unity) 보여주며, 그 결과 근본적으로 구약의 말씀은 신약말씀과 똑같은 수준에 놓여있다. 양쪽 다 하나님의 말씀이다.”

133) H. Ridderbos, *op. cit.*, p. 25: Ridderbos는 다음과 같이 제한된 지식을 벗어나지 못했다고 주장한다. “그러나 선적 영감은 영감아래 썼고, 말한 사람들이 필연적으로 어느 한정된 시대에 살고 있는 특수한 인간 존재로서 자신들을 포함한 능력, 지식, 기억, 언어 등에 있어서 그들의 제한성을 일시적으로 벗어난다는 것을 의미하지는 않는다.”

134) cf. C. Kraft, “Interpreting in Cultural Context,” *ETS*, Vol. 21, No. 4, 1978.12, pp. 362 ff.; 헨 Fuller 선학교의 선교학 교수인 Kraft는 이 책에서 말씀의 문화적 제약성을 강조하고 있다.

대로 성경은 과거의 역사안에 살고 있는 특수한 사람들을 통해, 그리고 그들의 역사와 신앙적 체험을 내포하면서 여러 시대에 살고 있는 독자들을 대상으로 띄어졌으며, 그 자체 구원 역사의 한 부분을 이루고 있다. 그러함에도 불구하고 성경이 그러한 시간성과 문화성에 매이지 않는 것은 성경이 단순히 과거 역사의 산물이 아니라(not out of the past) 역사에 내재하면서 동시에 역사를 초월하여 영원히 살아계신 하나님으로부터 나온것 (but out of God)이기 때문이다. 그러므로 성경은 모든 육체가 풀과같이 변하는 이 세상에서 세세토록 살아있게 된다.(벧전 1:24~25)

주의해야 할 것은 성경이 시간성과 문화성을 가지고 있다는 그 점에서 우리는 성경의 현상을 오늘 우리 시대의 문화, 언어, 사상, 과학 등의 표준으로 척도하고 사용해서는 안 될 것이다.¹³⁵⁾ 만일 이러한 인위적인 표준으로 성경을 척도하고 사용하면 성경에 많은 오류가 있는 것처럼 보일 것이다. 그러나 그러한 오류는 성경자체의 오류가 아니라, 오히려 그러한 잘못된 표준이 조작해낸 오류일 뿐이다. 그러므로 우리는 항상 “성경은 성경으로 해석한다”는 원리에 일치하여 성경에 일치하는 표준을 가지고 성경에 접근해야만 한다.

135) 헤거, *근본주의와 성경의 권위*, p. 122.