AUTHOR 조봉근

TITLE 존 칼빈의 기독론과 영국학파 (English Academic School)의 기독론 비판

IN 광신논단
vol.10 (May, 2001): 161-208

사람은 예수 그리스도뿐이었고, 저의 죄를 사하옵소서라고 매일 진심으로 기도하는 사람일수록 완전 상태를 향하여 참으로 전진하는 것이다. 죄성을 타고나는 인간은 처음부터 끝까지 오직 하나님의 은혜로 믿음과 사랑과 성결과 소망을 얻는 것이다." 어거스틴은 이것이 기독교의 신앙이라고 했다.[60] 그렇다. 불가항력적인 은혜를 통해서 하나님은 우리에게 값없는 구원을 믿음을 통해서 주시고 그 믿음이 자라게 하시며 하나님과 이웃을 사랑하게 하시며 하나님의 나라에 가기까지 보호하시고 인도하신다. 우리는 하나님의 은혜가 없이는 한 순간도 살 수 없다. 여기에 불가항력적인 하나님의 은혜의 논리가 있다.

60 어거스틴은 은혜의 개념으로 구원을, 루터는 칭의 개념으로 구원을, 칼빈은 하나님의 절대주권적인 예정으로 설명했다.

죤 칼빈의 기독론과 영국학파(English Academic School)의 기독론 비판

조 봉 근
(조 직 신 학, 부교수)

1. 서 론

죤 칼빈의 기독론은 그의 주저인 기독교 강요 제 Ⅱ권 전편에서 "그리스도 안에 계신 구속자로서의 하나님에 대한 지식"을 보여주고 있으나, 여기서도 삼위일체이신 하나님의 구속의 경륜을 설명하기 위해서 구약의 율법 안에서 선민 이스라엘에게 미친 구속의 역사를 먼저 제시하고, 이어서 은혜언약으로 말미암아 복음 안에서 땅 끝까지 미친 구속의 역사를 설명하고 있다.

기독교 강요 제 Ⅱ권은 전부 17장으로 구성되어 있는데, 전반부인 제 1장부터 제 3장까지는 인간의 전적 타락과 부패함을 지적하고 있어서 실제로는 인죄론에 속하는 부분이고, 본질적으로 기독론이 시작되는 부분은 제 4장부터라고 할 수 있다. 여기서부터 어떻게 하나님께서 인간의 심령 속에 역사하시는가를 성경적이며 신앙적 논리로 추적해 가고 있는데, 어거스틴의 "은혜와 자유의지론"을 인용하면서, 또 "하나님께서 어떻게 악인을 다루시는가"라는 성경적 예증들을 제

시하면서 그 사역을 자세히 설명하고 있다. 그러나 오늘날 개혁신학자들이[1] 전개하고 있는 기독론적 주제들(Topics)과 같이 그리스도의 양성론[2]과 삼직[3]과 그리스도의 사역 등을 설명하는 부분은 최종적으로 제 12장부터 제 17장까지에 집중되어 있다.

칼빈에게 있어서 그리스도의 신성과 인성은 분명하게 주장되고 있다. 또 칼빈은 그리스도의 신성을 이해함에 있어서, 조금도 성경적 이해를 벗어남이 없이 올바른 주장을 하였다. 즉 "주는 그리스도이시요, 살아 계신 하나님의 아들이시니이다"[4] 라고 고백한 베드로의 신앙고백처럼 그리스도의 완전한 신성을 성경대로 이해하고 믿었다. 예를 들어서 그의 주저인 기독교 강요에서 "중보자이신 그리스도를 통해서 볼 때, 비로소 하나님은 은혜로우신 아버지이시다"[5] 라는 사실을 알 수 있다고 설명한다.

여기서 칼빈의 구원론도 단순히 율법 자체에서부터 설명되지 않고, "그리스도 안에서(in Christ)"란 말씀으로 시작된 것은 "하나님 안에서"란 말씀의 의미도 되고, "하나님의 아들 안에서"란 말씀도 되기 때문에, 중보자의 개념에 앞서서 이미 "구원은 하나님으로 말미암아 된다"는 신적인 차원을 새길 수가 있는 것이다. 칼빈이 구속자로서의 하나님에 대한 지식을 설명하면서 그리스도께서는 사마리아 여인에게 "너희는 알지 못하는 것을 예배하고 우리는 아는 것을 예배하노니 이는 구원이 유대인에게 남이니라"[6]고 인용하였다.

칼빈에 의하면, "분명히 하늘의 기업은 하나님의 자녀들에게만 속

1 예를 들어, 찰스핫지, 루이스 벌고프, 박형룡 등.
2 신성과 인성.
3 선지자적, 제사장직, 왕직. (Institutes 2. 15. 1-6)
4 마 16:16.
5 Institutes 2. 6. 1.
6 요 4 : 22.

한다"[7] 즉 "독생자 그리스도의 몸에 접붙임되지 않은 사람들은 하나님의 자녀의 신분을 지닐 수 없다"[8] 그리고 "그리스도의 이름을 믿는 자들에게 하나님의 자녀가 된다"[9]라고 설명한다. 다시 말해서 칼빈에게 있어서 그리스도는 참 하나님 자신을 의미하는 것이다. 그래서 칼빈은 이어서 "심지어 옛 언약도 중보자이신 그리스도를 떠나서는 은혜로운 하나님을 믿을 수 없다고 선언하였다"[10]는 결론에 이르게 된다. 이와 같이 칼빈은 철저하게 그리스도를 참 하나님으로 믿었다. 어떤 이단자들처럼 반신반인의 존재로 인식하지 않았고 완전한 하나님으로 인식하였다. 그래서 칼빈은 "하늘에 계시는 아버지께서 다윗과 그의 후손들 가운데 그리스도의 형상을 나타내고자 하였다는 것은 의심의 여지도 없다"[11]고 주장한다.

왜 중보자는 하나님과 동시에 인간이어야 하는가?

죤 칼빈은 세 가지 측면에서 중보자이신 그리스도의 양성론(兩性論: 神性과 人性)의 필요성을 역설하고 있는데, 첫째, "참 하나님이며 참 사람인 분만이 하나님과 우리와의 간격을 잇는 다리가 될 수 있고"[12], 둘째, "중보자는 참 하나님과 참 사람이 되어야 하며"[13], 셋째, "오직 참 하나님이며 참 사람인 분만이 우리를 대신하여 순종할 수 있다"[14]고 전제하면서, 그러므로 "그리스도께서 성육신하게 된 유일무이한 목적은 다른 데 있지 않고, 죄악 가운데 빠져 있는 우리를 구속하시기 위한 것이었다"[15]고 주장하였다. 그리고 그는 덧붙여서

7 Institutes Ⅱ, 6, 1.
8 Institutes Ⅱ, 6, 1.
9 요 1 : 12.
10 Institutes Ⅱ, 6, 2.
11 Institutes Ⅱ, 6, 2.
12 Institutes Ⅱ, 12, 1.
13 Institutes Ⅱ, 12, 2.
14 Institutes Ⅱ, 12, 3.

대답하기를, "만일 아담이 범죄하지 않았다면, 그래도 역시 그리스도께서 사람이 되었겠는가?"[16]라는 질문에 대하여 다음과 같이 말한다. 즉 "하나님께서 그의 비밀스러운 경륜(작정과 섭리)을 만세 전부터 준비하고 시작하였다."는 이유만으로도 성육신 사건은 실현될 수 있는 것이다.

속죄 사역에 있어서 그의 질문은 무엇이었나?

칼빈에게 있어서 세 가지 질문이 다음과 같이 그의 주석들에 나타나는데,

첫째, *그리스도께서 죽으실 필요가 있었는가?* 둘째, *속죄로써 실재로 일어난 것이 무엇인가?*

셋째, *그리스도께서는 정녕 지옥으로 내려가셨는가?* [17] 등의 질문을 하게 된다. 칼빈은 "우리를 위해 그리스도께서 짊어지신 영적 고통에 대한 표현으로서 '음부에 내려가심'으로 해석한다.

속죄의 원인(기원)을 다룸에 있어서, 요3:16[18]에 대해서 주석하고 있고, 속죄의 필요의 다룸에 있어서 벧후 2:4[19]에 대해서 주석하고 있다. 그리고 속죄의 본질을 다룸에 있어서, 그리스도의 능동적 순종[20]과 수동적 순종[21]으로 나누어서 설명하고 있다.

15 Institutes Ⅱ, 12, 4.

16 Institutes Ⅱ, 12, 5.

17 칼빈이 "그분이 지옥에 내려가셨다"라고 말한 뜻을 다른 견해들과 대조해서 이해해야 한다. (InstitutesⅡ,16,10). 그가 "사흘 만에 죽은 자 가운데서 다시 살아나시며"(Ⅱ,16,13ff.)란 구절과 "하늘에 오르사"(Ⅱ,16,14ff.)란 구절을 어떻게 이해했는지 파악해야 한다. 그리스도의 승천으로 말미암는 세 가지 유익은 무엇인가?(Ⅱ,16,16ff.) 칼빈은 그리스도가 심판하러 재림하신다는 말을 어떻게 이해했는가를 이해해야 한다.

18 롬 3 : 25 - 26.

19 참조 마 26 : 39, 눅 24 : 25-26, 27, 롬 3 : 26, 히 2 : 17, 히 9 : 23, 25 - 26.

20 빌 3 : 9, 고전 1 : 30, 롬 5 : 19, 마 3 : 15.

(1) 그리스도의 인격

우리는 루터와 쯔빙글리를 토론함에 있어서, 그들의 신학이 전적으로 그리스도 중심적인 특성을 가지고 있다는 점을 지적했다. 뉘앙스(미묘한 감정과 의미)의 차이가 있음에도 불구하고, 그들은 이 중요한 강조점(그리스도 중심)을 두었다. 그러나 칼빈은 루터와 쯔빙글리에 못지 않게 개신교 신학의 위대한 해석자의 중심반열에 서서, 결코 기독론적 기초의 통찰력을 잃지 않았다. 칼빈의 골로새서 주해에서, 칼빈은 그의 완전한 기독론을 그의 신학적 프로그램의 초점으로 잘 채택하여 정립하였다. 칼빈에 의하면, 신학의 진정한 과업은 "그리스도가 모든 그의 복과 함께 있는 것처럼" 그리스도의 교리를 회복하는 것이다. 다시 말해서, 칼빈의 기독론을 지배하고 있는 주제는 그리스도의 실체 안에 있는 '그리스도에 대한 지식'이 아니라, 중보자로서의 그리스도의 구속적 역할 속에 있는 '그리스도에 대한 지식'이다. 심지어 아주 사색적 기독론을 위한 증거로써 택해질 수 있는 본문에서까지(예: "나는 아버지 안에 있고, 아버지는 내 안에 계시느니라"[22]) 칼빈은 "그리스도는 여기서 그가 그 자신 속에 있는 것을 말씀하고 있는 것이 아니라, 그가 우리를 향하여 있다는 것에 대하여 말씀하고 있는 것이다. 그것은 실체[23]에 대한 것보다 오히려 능력에 대한 물음이다"라고 주석했다. 칼빈이 고전적 카톨릭 기독론의 한계 안에 머물려고 조심했다 할지라도, 그는 서슴없이 "그리스

21 George H. Williams, Anselm : Communion and Afonement (St. Louis : Concordia, 1962).
a. 전 생애 동안 참는 고통 (마 4 : 1 - 11, 히 12 : 3 - 4, 요 11 : 35, 사 53 : 3)
b. 십자가의 고통 - 마 26 : 38
(1) 육체적 고통과 죽음 - 막 15 : 24, 요 19 :31 - 33
(2) 죄인으로서 죄책을 짊어지시는 고통 (요 1 : 29, 고후 5: 21, 갈 3 : 13, 히 9 : 28, 벧전 2 : 24)
(3) 유기 (막 14 : 34, 마 26 : 56, 요 13 : 1, 마 27 : 46, 합 1 : 13)

22 요 14 : 10.

23 실재, 영적 존재.

도를 아는 것은 그리스도의 본체[24]나 특성을 연구하는 것이 아니라 오히려 그리스도의 은혜(benefits)를 아는 것이다"라는 멜랑크톤의 진술에 대하여 동의했던 것이다.

그리스도는 인간 존재의 감정 속으로 완전히 들어감이 없이 단지 한 인간이 되는 것처럼 가장한 하나의 환영[25]*같은 모양이었나?* 칼빈은 지속적으로 이것을 부인했다. "예수 그리스도의 탄생"이라는 제하의 설교에서, 칼빈은 구세주의 탄생에 대한 최악의 환경을 묘사했는데, "그는 말하자면 모든 가족과 친지로부터 배척을 받았고, 그를 영접할 마구간과 그 집 지배인만 있었고 다른 것은 아무 것도 없었다. 그는 어떤 명예나 명성도 없이 극도로 가난하였으니, 말하자면, 노예로 자신을 복종시켰다.[26] 겟세마네 동산에서, 하나님의 아들은 지옥의 수렁처럼 보이는 곤경속으로 내던져졌다.[27] 속이 들여다 보이는 흉내[행동]를 연출함(행동화 함)이 전혀 아니며, 그리스도는 실제로 슬픔을 통하여 압박당하셨고, 전심전력을 다하여 그에게 도움을 주실 하나님 아버지께 기도하셨다.[28]

예수님께서는 우리의 형제가 되기 위하여 어느 누구에게도 비굴하거나 비열해지지 않으셨으니 그에게는 조금도 비뚤어진 구렁이 없었다. 칼빈은 성육신의 동기에 관한 흥미로운 트위스트 춤을 가지고 있었다. 그리스도는 자비로 익숙해진 인성으로 옷 입혀질 필요가 없었으나 그는 사람들을 그렇게 설득할 수 없었기 때문에, 즉 인간의

24 본질, 본성.
25 유령.
26 John Calvin, Sermons on the Saving Work of Christ, tr. Leroy Nixon(Grand Rapids:Baker Book House, 1950), PP. 36-37. Cf CO46, cols PP. 955-956.
27 Calvin, Saving Work, P. 54.
28 Commentary on Hebrews 5:7.

불행으로 말미암아 만일 시험(검증)받지 않는 한 그는 친절하고 도와줄 준비가 되어 있었다. "그러므로, 모든 종류의 악들이 우리를 억압할 때, 이것이 우리의 직접적인 위로(위안)가 되게 했고, 하나님의 아들자신이 경험하시지 못했던 것을 우리에게 일어나게 한 것은 아무것도 없었다. 그래서 그는 우리를 동정하실 수 있고, 마치 그가 우리와 같이 고뇌를 당하신 것처럼 우리와 함께 고뇌 속에 있다는 것을 또한 우리는 의심하지 않는다.[29] 그러나 칼빈의 그리스도의 신성에 대한 강조는 고전적인 기독론적 교의의 다른 극단에 관한 그의 주장을 결코 약화시키지 않았다. 그리스도는 역시 참 사람이었다. 물론, 성육신 안에서 그리스도는 그의 신성을 포기하지 않았지만 오히려 그의 육신의 베일아래 그것을 감추었다. 이것이 일종의 도케틱 기독론을 의미하는가? 결코 아니다. 칼빈은 이러한 생각을 지속적으로나 조직적으로 발전시키지 않았다. 즉 그렇게 발전시키는 것은 그 자신의 "오직 계시 의존적 신학"[30]의 원리를 위반하게 되었을 것이다. 만일 칼빈이 그리스도의 완전한 인성을 소홀하게 다루었다면 이 주장은 보다 강한 힘을 가졌을 것이다. 그것이 확고함으로써 칼빈주의자들이 아닌 사람도 칼빈을 위하여, 창조와 구속의 원천이셨으며, 아버지와 성령과 함께 계셨던 성육신 안에서 구속하시는 말씀과 영원한 말씀과 동질성을 강조하는 노선에 있게 되었을 것이다.

데비드 윌리스(David Willis)[31]가 보여준 것처럼, 이렇게 해서 그것은 "하나님에 대한 인간의 지식과 하나님 자신의 완전한 삼위일체 교리를 지지하는데 기능을 다하고 있다."[32] 칼빈의 실제 관심은 성육

29 Commentary on Hebrews 2:17.
30 theology within limits of revelation alone.
31 E. David willis, Calvin's Catholic Christology :The Function of the So-Called.
32 Extra Calvinisticum in Calvin's Theology(Leiden: E. J. Brill, 1966), P.153

신된 그리스도 안에서, 우리가 천분지일 정도로 높여진 인성을 함께 다루고 있지 않을 것이지만 육신 안에서 실현(표현)된 하나님을 함께 다룰 것이라는 사실을 보여주고 있었다. 동시에, 우리는 이러한 형식은 칼빈을 그리스도가 지상사역(도케티즘과 상관없이)을 하는 동안과 그리스도의 인성과 신성에 대한 일종의 "노동의 분할"을 할당하도록 인도했다는 사실을 인정해야 한다. 그리스도 안에서 하나님에 대한 계시는 '하나님 자신이 인간의 재능에 대하여 가지시는 하나님의 화해'[33] 를 의미하는 최상의 표본이다. 우리는 이러한 관념을 칼빈에게서 발견할 수 있는데, 즉 칼빈은 그리스도를 위하여 어떤 다른 말보다도 중보자(Mediator)란 말을 더 많이 사용했다. 심지어 우리의 죄로부터 구별해서, 우리는 하나님과 더불어 '중보자'가 필요한데, 그 이유는 피조물로서의 우리의 유한성 때문이라는 것이다. 칼빈에 의하면, "인간이 모든 쇠사슬로부터 자유로워진다 할지라도 그의 상태(조건)는 그가 너무 미천하기 때문에 중보자 없이 하나님께 도달할 수 없을 것이다"[34]라고 주장한다.

(2) 그리스도의 사역

칼빈은 안셈에 의해서 영향을 받았지만 칼빈의 속죄론의 형식이 단지 그의 초기 이론의 반향이 아니라는 사실은 의심할 여지가 없다. 여기서, 칼빈의 독특한 신학적 관심의 표본이 되는 다섯 가지 교리적 국면들을 간추려 살펴보면,

첫째로, 안셈은 거의 성육신의 본체론적 필요성(필연성)을 전제했다: 하나님께서는 타락된 인간성을 구하기를 원했다. 즉 하나님께서는 스스로 인간이 되심으로서만 그것을 하실 수 있었다. 그러나 칼빈은 성육신을 위하여 그저 단순한 필연성이나 절대적인 필연성을

33 조정: accommodation.
34 Institutes Ⅱ, 12, 1.

부인했다. "만일 누가 왜 이것이 필연적인가고 물을 때, 그것은 단순한 필연이나 절대적인 필연이 아니라 그것의 원인은 하나님의 작정, 즉 인간들의 구원이 의존하고 있는 신적 작정으로부터 거슬러 올라간 것이다"[35]라고 칼빈은 말한다. 그리스도의 고난에 관한, 한 설교에서, 칼빈은 "하나님께서는 다른 방식으로 죽음의 심원한 수렁에서 우리를 능히 구원할 수 있었으나 그가 그의 독생자를 죽이셨을 때, 그의 무한한 선의 보고들을 기꺼이 들어내셨던 것이다". 그리고 나서, 그 속죄는 우리의 연약함과 그의 죄성 상태에 대한 하나님 자신의 화해에 대한 최상의 예증이다. 그것은 우리를 향하신 하나님의 은혜로운 의지가 외면(외부)을 또 다시 가질 필요가 없다는 의미인 것이다. 사실상, 순수성으로부터 결코 타락하지 않았던 선택된 천사까지도 그들의 머리와 중보자로서 그리스도를 바라본다. 말하자면, 인류의 타락이 중보자를 필요로 한다. 칼빈은 중보자로서 예수 그리스도는 참 하나님이면서 참 사람이셨다는 것을 얼버무림(equivocation) 없이 확언했다. 여기서 칼빈은 그리스도의 세 가지 직무인 선지자직과 왕직과 제사장직과 관련해서 그리스도의 사역을 설명했다. 구약성경에서 각각의 직무는 메시야 자신이 "기름부음을 받은 자"로서의 하나의 성취를 예표된 거룩한 기름을 부음으로써 임직식을 가졌다. 그의 선지자적(예언자적) 직무에 있어서, 그리스도는 아버지 하나님의 은혜의 전달자요 증인으로서 성령부음을 받았다. 그는 이 직무를 그의 가르치는 지상사역에서 뿐만 아니라 지속적인 복음 선포사역을 통하여 성취하셨다. 그렇지만, 칼빈에 의하여 그리스도는 단지 예언자로서 하나님의 통치를 선포했던 것이 아니라 왕으로서의 하나님과 그 통치를 또한 가져왔다는 것이다. 이 직무 안에서 그리스도는 세상을 통치하시는 하나님의 부관으로 봉사한다. 심지어 그의 비하되

35 Institutes Ⅱ, 12, 1.

심과 죽으심 중에서도 참회한(회개한) 강도가 "교수대 위에서 왕으로서 그리스도를 찬양하고 두렵고 떨리는 말할 수 없는 고통 속에서 그의 통치를 축하하며, 죽는 순간에 그를 생의 창조자로 선포한다." 칼빈은 그리스도인들에게 이러한 비유를 통해서 새롭게 배워야 할 것을 권고했다. 즉 칼빈은 그리스도인이 "십자가 아래서" 그들의 전 생애를 바친다 할지라도 하나님께서는 궁극적인 승리자로 나타나시게 된다는 사실을 권고했다.[36] 그리스도는 그의 순수하고 깨끗한 중보자로서의 재능으로 제사장직을 성취했고, 하나님의 진노를 풀어드렸으며, 인류의 죄 때문에 발생한 노여움을 완전히 만족시켜 드렸다. 그리스도의 속죄 사역을 통하여 하나님 아버지는 모든 적개심(원수요인)을 떨쳐버리고, 하나님 자신이 신자들과 완전히 화목을 이루신다. 이렇게 해서 그리스도는 "그리스도의 죽으심으로 완성된 속죄[37]로 말미암아 우리 안에 있는 모든 죄악을 도말하신다."[38] 이것은 안셈의 *"왜 하나님께서 사람이 되셨나?"* 라는 유명한 논문에 의해서 정립된 죄책론과 보상적 속죄론 같은 데서 분명하게 이해할 수 있다.

둘째로, 안셈은 어떻게 속죄를 통하여 하나님의 의(義)가 바르게 고쳐졌는가를 먼저 보여주려는데 관심이 있는 반면에, 칼빈의 초점은 그리스도의 사역 안에서 예증된 하나님의 진노와 사랑에 대해서 보다 더 깊은 관심을 기울이고 있다. 칼빈은 바울의 증거를 따르면서 하나님과 화목되기 전에 모든 사람은 하나님의 원수들로 판결을 받았음을 주장했다.[39] 동시에 속죄 사역은 하나님의 사랑에 그 기원

36 Institutes Ⅱ, 15, 4.
37 보상: expiation.
38 Institutes Ⅱ, 16, 3.
39 Comm. on Romans 5:10.

을 두고 있다. 다시 말해서 하나님께서는 그리스도가 우리를 위하여 죽으셨기 때문에 우리를 사랑하시지 않는다. 그의 신학적 논리에 의하면 그리스도는 하나님께서 우리를 사랑하시기 때문에 우리를 위하여 죽으셨다.[40] 칼빈은 어거스틴의 주장을 인용했는데, 그것은 어떻게 하나님의 사랑과 진노를 모두 나란히(병렬 안에서) 판결을 받았는가를 보여주려는 것이다.[41] 그러므로 하나님께서는 우리가 그를 대적하고 불의를 행하고 있을 때에도 사랑하셨다. 그리하여 그가 우리를 미워했을 때에도 이같이 놀랍고도 신적인 방법으로 우리를 사랑하셨다. 왜냐하면 그가 우리를 미워한 것은 우리가 그를 만드신 본래의 모습과 달랐기 때문이다. 그러나 우리가 죄를 지었다 할지라도 아직 그가 지으신 선하신 것을 아주 소멸해 버리시지는 않았기 때문에 그는 자신이 만드신 우리 각자를 미워하며, 동시에 그가 만든 것을 사랑하는 방법을 알았다.[42]

셋째로, 안셈의 이론 속에서, 그리스도의 생애는 어쨌든지, 그리스도는 하나님 아버지께 완전하고 무죄한 삶을 드릴 능력이 있던 인간으로서 무구제 (구제할 필요가 없는 수준)의 평가에 속해 있었다. 안셈에 의하면, 그리스도는 범죄하지 않았기 때문에 오직 그의 죽음은 인간 구원을 위해서 진가와 혜택(유익)을 발생할 수 있는 가치를 가지고 있지 않았다. 그러나 칼빈에 의하면, 그리스도의 비하[43]된 모습 속에서 죄인된 모양을 볼 수 있다. "세상 죄를 지고 가는 하나님의 어린 양을 보라"는 세례요한의 소리를 듣게 된다.

넷째로, 칼빈의 속죄에 관한 토론에 있어서, 죄책에 대한 만족과

40 Comm. on John 3:16.
41 Institutes Ⅱ, 16, 4.
42 Augustine, 「John's Gospel」, CX, 6 (MPL 35, 1923f).
43 예를 들어, 성육신과 고난의 생애와 십자가의 대속(代贖)적 죽음 그리고 장사지내심 등은 그리스도의 비하(Humiliation)의 신분을 나타낸다.

보상에 관한 법률적 용어가 지배적이라 할지라도, 그는 마귀를 정복하신 그리스도의 승리로서의 속죄의 동기인 '승리자로서의 그리스도'에 관한 주제를 소홀히 다루지 않았다.

그리스도의 부활과 승천과 그의 재림에 대한 약속들은 모두 악의 무리를 정복한 그의 승리에 대한 증거들이다. 그리스도의 위대한 이 승리들은 그의 신성에 대한 분명한 거울일 뿐만 아니라 우리의 신앙에 대한 확고한 지지인 것이다. 예수님께서는 그 자신을 위하여 승리자의 상을 지키지(가지지) 않지만 그의 몸의 구성원들(지체들)과 그 상을 나누신다. 이것은 주기도문의 간절한 탄원 속에 명확히 표현되었는데, 즉 신자들이 악한 자로부터 자유롭게 되기를 간청하는 대목에서 여실히 표현되고 있다.

다섯째로, 칼빈은 그리스도의 속죄 사역의 "객관적인" 특성을 강조한 신학자들의 부류에 속한다. 그러나 그는 주관적인 국면을 무시하지 않았다. 즉, 우리의 행위에 관한 그리스도의 사역적 국면이나 그리스도의 희생에 대한 우리의 순응(순종)적 국면을 무시하지 않았다. 그리스도의 구속 사역에 우리가 동참함으로써, 우리는 본래의 순종의 삶으로 부름을 받았다. 한 효험(efficacy)은 그리스도의 죽으심에서 포함되어 있다. 즉, 그의 죽음을 무용하고 열매 없는 것으로 돌리고자 하는 의도가 없는한 모든 그리스도인들에게 나타나야 할 효험이 그리스도의 죽으심 속에 포함되어 있다.[44] 신자의 삶 속에 그리스도의 사역의 전유[45]가 칼빈이 제목을 정한 '기독교 강요' 제 Ⅲ권의 주제이다.

다음으로, 영국학파(English Academic School)에 속하는 신학자들

44 Institutes Ⅱ, 16, 7.
45 專有: appropriation

의 기독론을 분석하고 비판하려고 한다. 영국의 대표적인 신학자들 중에 제퍼리 람프와 모리스 와일즈와 씨 에프 디 모울이 있는데, 이들은 대체로 신론(Theology) 안에서 기독론을 다루거나 혹은 성령론(Pneumatology) 안에서 기독론을 다루고 있어서 유니테리안주의나 비니테리안주의의 입장에 서있다.

2. 제퍼리 람프(Geoffrey Lampe)의 기독론과 그에 대한 비판

제퍼리 람프는 유니테리안이기 때문에 그에게 있어서 삼위일체론적인 신학적 사고는 허용되지 않는다. 따라서 그는 유일신 하나님 안에서의 사역을 주장하고 있고, 창조의 계속적인 사역 안에서 성경 전체를 해석하고 있다. 람프는 정통적인 신학적 구조(하나님의 창조 사역 - 인간의 전적타락 - 예수 그리스도의 구속사역 - 성령의 적용 사역)를 완전히 부정하고, 모든 것을 하나님의 사역 안에서 설명하려고 하기 때문에 그에게 있어서 그리스도의 구속사역과 성령의 적용사역등은 독자적인 의미를 가질 수가 없다. 따라서 람프에게 있어서 그리스도의 대속적인 죽음과 육체의 부활등은 전혀 다른 의미를 가진다. 그러므로 필자는 진정한 의미에서 람프의 기독론은 가능한가? 하는 의문을 가진다. 람프는 엄밀한 의미에서 인간의 전적 타락을 믿는 것이 아니라, 인간의 피조물로서의 본유적인 불완전성을 주장하면서 지금도 하나님의 계속적인 창조가 진행되고 있다고 믿는 것이다. 그러므로 람프는 정통적인 교리체계에서 분명히 벗어나고 있다고 보아야 할 것이다.

제퍼리 람프에 의하면, '예수는 주님이시다'라는 긍정적 명제와 '예수는 오늘도 살아 계신다'라는 긍정적 명제는 둘 다 기독론의 분

석적 사고를 주지 않는다.[46]

첫째, '예수는 주님이시다'(고전 12:3, 빌 2:11)라는 명제는 고대시대의 왕권과 왕직의 상징주의를 회상케 한다. 최초의 기독교 전통은 예수를 다윗 왕조의 왕과 동일시 해 왔다.[47] 제퍼리 람프에 의하면, 둘째, '예수는 오늘도 살아 계신다'라는 명제는 두 가지 국면의 특별한 참고와 함께 기독론적인 동일한 질문을 야기시킨다.[48]

그는 1) 오늘날의 그리스도인들과 복음서에 묘사된 예수와의 관계는 무엇인가? 라는 질문과 동시에 2) '예수가 지금도 살아 계신다'는 주장은 무엇을 의미하는가? 라는 질문을 한다. 그에 의하면, 일반적으로 신약성경의 기자들은 확실히 그리스도에 대하여 '현대의 살아계신 임재'로 말한다.[49] 그러나 현재적 실재로서의 '그리스도'는 예수의 역사적 모습보다 그 이상의 의미를 가진다. 이러한 사실은 신약의 저자들이 우리에게 예수의 부활에 대하여 말하고 있는 신비적이며 모호한(양면적인) 특징에 대하여 지적한다.[50]는 것이다. 여기서, 제퍼리 람프에 의하면, '이 그리스도가 예수이다'. 즉, 그것은 하나님께서 인간과 그 자신과 화해시켰던 그의 '살과 피'로 구성된 육신(육체) 안에서, 그의 죽음으로써의 그리스도는 예수와 동일한 존재이다. 그러나 '이 그리스도는 또한 예수가 아니다' 혹은 '좌우간에 단지 예수는 아니다', '이 그리스도는 하나님의 지혜이다' 혹은 '지혜문'(구약 성문서)이 그리스도를 동일하게 표현한 것처럼 '하나님의 말씀'이거나 '하나님의 영'이다.[51] 제퍼리 람프에 의하면, 하늘들의 하늘 위에 멀리 승천하신 그 그리스도는 그 자신 속에 모든 인

46 Geoffrey Lampe, God as Spirit, 'Jesus is alive today', SCM, 1977, p. 1.
47 Ibid., (시편 110:1, 막 12:36, 히 1:13).
48 Ibid., P. 2.
49 Ibid., P. 3.
50 Ibid., P. 3.
51 Ibid., P. 5.

간을 포함하고 개괄한 하나의 대표적인 그리스도이시다.[52]

둘째로, 제퍼리 람프에 의하면, 우리가 본 것처럼 바울과 요한은 이제 '그리스도의 영'으로 인식된 '하나님의 영'과 그리스도의 임재를 동일시하려고 접근한다. 바울이 말하는 대부분의 언급(의미)은 '그 영과 그리스도'가 하나의 실재나 동일한 실재에 대해서 말하는 상호교체적 방법이다. 혹은 아주 최소한 '그 영'은 그리스도가 믿는 사람들에게 임재한 형태(양상)이다. 요한은 하나님께서 우리 안에 거하신다고 우리에게 말한다. 그리고 이 하나님의 내주하시는 증표(Sign)가 그가 우리에게 주신 '그 영'(the spirit)이라고 말한다. 그래서 성령의 결과(효과)와 하나님의 거하심은 동일하다. 즉, 사랑은 동일하며 그런 까닭에 이것은 그리스도 안에 거하시는 것처럼 동일하다. 앞에서, 요한은 바울처럼 내주하시는 영과 내주하시는 그리스도와 내주하시는 하나님을 구별하는 것은 불가능하다는 것을 발견한다. 그럼에도 불구하고, 바울과 요한은 신약의 다른 저자들처럼, 성령의 완전한 내주하심과 그리스도의 임재를 동일시하는데 방해받고 있다. 왜냐하면 그들은 선재한 아들 역시 후재한 예수로 믿기 때문이다. 하늘에, 예수 그리스도의 부활하시고 승천하신 인격적 임재가 있다. 그리고 그는 어느 날 다시 오실 것이다. 그렇지만 우리에게 있어서, '선재한 로고스-아들'의 개념에 관한 기독론을 기초로 하는 것을 지속하는 것보다(계속해서 근거를 두는 것보다) 임재한 영과 임재한 그리스도의 구별을 주장하는 것은 더 이상 필요가 없는 것으로 여겨진다.[53] 다시 말해서 그것은 예수님의 육체가 무덤을 떠났다(없었다)는 전통적 신앙과 몇 명의 제자들에게 보여진 것과 제자들과 함께 이야기 한(Conversed with) 것, 제자들의 몇 명이 신자들의

52 Ibid.
53 Ibid., p. 145. 'Ascended into Heaven' : The 'Post - Existent' Christ.

경험과 어떤 의미심장한 차이를 만드는 것을 바울은 '그리스도 안에', '우리 안에 그리스도', '우리 안에 계신 영', '그 영 안에' 존재의 상태, 삶으로 묘사했다. 코프만(G. D. Kaufman)은 부활하신 그리스도는 인간에게 실제로 임재하신 하나님의 통치하시는, 주권적 사랑이라고 결론지었다.[54] 그것은 예수의 수난절 역사를 깨치시고, 부활출현과 교회 안에서의 성령 활동으로 확정되었다. 이 진술은 한 가지 이상의 관점에서 질문을 야기시킨다. 하나님의 사랑에 대하여 '역사를 깨뜨리는(파괴하는)' 것으로 생각하는 것은 잘못이다. 첫 번(처음) 일지라도, 부활출현의 본질과 그들을 위한 증거의 강점(장점)을 평가하는 것은 아주 어렵다.[55] 다른 면에서, 코프만은 그의 지각이 옳은데, 하나님의 인간에 대한 자기계시의 초점과 신자들의 성령경험, 즉 그들은 감동(영감)하시고, 그들을 그리스도의 형상으로 변화시키시는, 역사적 예수 사이의 지속성(연속성)은 통치하시는 주권적 사랑이신 그의 창조와 구원사역 안에서의 하나님 자신의 연속성(지속성)이다. 확실히 바울은 '그리스도가 부활하지 않았다면 우리의 설교는 헛것이요, 너희의 신앙도 헛것' 이라고 주장했고, 우리는 하나님의 거짓 증인이라고 알려질 것이라고 주장했다. 왜냐하면 우리가 하나님께서 그리스도를 부활시켰기에 하나님의 증인이 되었기 때문이다. 만일 죽은 자가 부활되지 않은 것이 사실이라면 그는 그를 부활시키지 못했다. 왜냐하면 만일 죽은 자가 부활되지 않았다면, 그리스도 역시 부활되지 않았고, 그리스도가 부활되지 않았다면, 너희 믿음은 쓸데없다(무익하다), 즉 너희는 아직도 너희 죄 가운데 있느니라.[56] 여기서 바울은 반대자들과 논쟁하고 있다. 여기서 바울은

54 코프만은 "부활하신 그리스도는 인간에게 실제로 임재하신 하나님의 주권적 사랑의 통치" 라고 결론지었다. (G. D. Kaufman, Systematic Theology, New York, 1968, P.431).

55 Ibid., P. 146.

56 Ibid.

그들의 구원에 대한 실재 신앙과 죽음 이후의 삶이 무엇이든지 있을 수 있다는 반대론자들과 논쟁하고 있다. 그리고 죽은 자의 부활이 없다고 주장한 그의 주장은 아주 모호함을 남긴다. 바울이 말하는 이 괄호의 부정은 '그리스도가 부활되셨다' 는 가능성을 분명하게 가리킬 것이다. 그는 예수의 부활을 위한 적절한 역사적 증거였던 어떤 부정에 대항하여 논쟁하지 않고 있으며, 그 자신을 포함하여 예수가 많은 백성에게 나타났던 역사적 증거를 예증으로 든다. 그는 확실히 복음의 실체가 하나님께서 예수를 부활시켰던 증거의 사실(진리)에 의존된다고 믿었다. 왜냐하면 예수의 부활은 하나님에 의한 그의 변호였기 때문이다. 그리고 만일 하나님께서 그를 변호하시지 않았다면, 그의 정죄(condemnation)는 아직도 유효했다. 그가 정죄 받은 법적 제도는 아직도 건재하며, 그리고 구원은 법적 사역에 의해서 존재하며, 믿음을 통하여 존재하지 않는다. 왜냐하면 믿음의 대상이 거짓 그리스도이기 때문이며, 죄인은 아직도 하나님께서 의롭지 못하였다고 한 죄인이기 때문이다. 그렇게까지 바울의 사상은 모호성이 없지 않다. '그가 얼마다 더 육체적 세계의 실재 사건과 하나님의 예수 변호를 동질화하는가? 바울이 부활출현에 의하여 무엇을 이해했는가?' 의 질문에 대답하는 것은 아주 어려운 일이다. 갈라디안에게 쓴 서신에서, 바울은 그가 예수 그리스도의 계시를 통하여 그의 복음을 받았다고 설명한다. 그리고 그는 계속해서 이르기를 '내가 이방인들 가운데 그의 복음을 선포하기 위하여, 하나님께서 내 안에 계신 그의 아들을 계시하는 것을 기뻐했다고 하였다.' 그의 회심에 대한 이 불가사의한 암시들은 이러한 경험에 대한 바울의 과묵(입을 조심함)의 모형들이다. 우리는 이 하나님께서 주신 계시에 대하여, 그가 여기서 무엇을 말하는가를 추론할 수 없다. 그것이 하나님에 의하여 말씀되어진 구약 선지자의 경험과 비교되었거나 비교 안 되었거나 하나님께서 주신 계시에 대하여 그가 여기서 무엇을 말

하는가를 추론할 수 없다. 계시가 그리스도의 환상을 통하여 그에게 주어졌는지, 외부적으로 전달된 의미를 통하여, 완전한 내적 경험을 통해서, 즉 계시통찰을 통하여 그에게 주어졌는지 지시가 없다. 단순히 '나에게' (to me)를 의미할 수 있는 'en emoi' 란 표현은 오직 '내 안에' 란 의미를 가질 수 있음이 가능하고, 바울이 내적 경험으로서 계시를 간주했던 것을 지시함이 가능하다. 또 한편, 사도가 되는 그의 주장을 함에 있어서 그는 고린도 교인들에게 수사학적 질문을 하는데, "내가 우리 주 예수를 보지 않았는가?" 이렇게 환상적 경험을 좋아한다고 말할 수 있으나, 바울이 본 것이 무엇인지 알기는 불가능하다. 고린도후서에서 빛의 환상기억은 그의 말들의 기초가 되는 것이 꼭 가능하다. 왜냐하면 '흑암 중에서 빛이 비취게 하라' 고 말씀하신 동일한 하나님께서 우리 속에 비칠 그의 빛을 생기게 하셨기 때문이다. 계시의 빛을 주시려고, 즉 예수 그리스도의 얼굴 속에 하나님의 영광의 계시를 주시려고 하셨기 때문이다. 그러나 이것은 쉽지 않다. 바울은 신자가 새 피조물이 되는 것을 하나님의 영으로 변화시키는 영향력으로 설명하고 있다. 그리고 그는 새 피조물이 그리스도의 형상으로 바뀌지는 가운데, 새 언약과 모세 언약에 대해서 바울이 비교하는 말과 구절을 반향시키고 있다. 모세의 얼굴의 광채는 새 언약에 참석하는 더 큰 영광과 대조되는 영광의 한 비교이다. 그것이 바로 바울이 그 자신의 회심을 생각하고 있다는 주장은 아주 개연성이 없다. 고전 15장 8절에서, 죽은 자가 부활된 것을 부인하고 있는 자들을 반박하는 주장을 소개하고 나서, 바울은 '그리스도가 나에게 나타나셨다' 고 말하고 또 '나에게 보여졌다' 고 말한다.[57] 이것은 비슷한 말로 묘사된 구약의 신현의 하나처럼 나타난 모양을 제시한다. 그러나 그가 육체적 시각으로 그리스도를 보았던 것을 믿었

57 P. 147.

는지 혹은 내적 환상인 그의 경험을 간주했는지 추론하는 것은 아직 불가능하다. 바울의 회심에 대한 누가의 생각과 일치하지 않는 아주 짧은 어떤 암시적 언급도 없다.[58] 이것은 다메섹 도상에서 바울에게 말한 목소리와 눈멀게 한 빛에 대해서 말한다. 세 개의 대화가 완전한 일관성이 없을지라도, 그 경험은 분명히 바울에게 사사로운 것이었다. 그리고 그것이 그런 말로써 묘사되었다. 그들이 그것을 바울이 그리스도에 의해서 개별적으로 언급된 존재의식이었음을 분명히 해준다 할지라도 그것은 대부분의 다른 회심 경험과 구별되지 않는다. 다시 말해서 부차적 기독교 역사 속에서, 눈멀게 한 빛과 '들음' 을 포함하여 대부분의 다른 회심 경험과 분별되지 않는다. 사실상 얼마나 더 이 출현이 다른 신자들의 경험들과 실제로 달랐던가를 결정하기는 실로 아주 어렵다. 즉, 얼마나 더 그것이 부활하신 예수의 인격적 임재를 포함(함축)했는지, 혹은 얼마나 더 그것이 신적 계시로 해석될 수 있는지, 하나님의 영을 벗어나 인간의 영으로 도달하는 신적 계시로서 해석될 수 있는지, 즉 바울은 예수의 말로 이해했다. 버나데트(Bernadette)에게 임한 계시는 마리아의 말로 이해되었던 방법 안에 다소간 예수님께서 사용하신 말로서 사도 바울은 이해했다. 바울 자신이 의심없이 믿었고, 대부분의 다른 사람들, 게바, 열두 제자, 오백 형제들, 제임스와 모든 제자들(사도들)이 그의 경험과 흡사한 경험을 나누었다. 그리스도가 그들에게 나타났다. 그는 역시 마지막 계열에 속한 그 자신에게도 나타나심을 아주 분명히 간주했다. 그리고 그는 다른 사람 즉 그 자신의 독자들 같은 다른 사람이 흡사한 계시를 받을 것으로 분명히 기대하지 않는다. 그렇지만 이러한 경험들이 특이함을 구성하고 있는가를 말한다는 것은 어려운 일이다. 바울이 아주 강력하게 강조하는 것들 중 하나의 특징은 그를

58 P. 148.

위하여 그리스도의 나타나심은 그에게 사명위임을 관련시켰다는 것이다. 그것이 바로 그를 이방인들에게 복음 전할 사도로 만든 이유였고, 바울이 게바와 나머지 종들에게 나타나심이 역시 선교를 위한 소명의 사례였음을 믿었던 이유일 것이다. 바울의 회심에 대한 바울 자신의 알기 어려운 암시적 언급으로부터 판단하는 것은 또 일어난 사건에 대하여 누가의 두 차례 거듭된 언급으로부터 판단하는 것은, 그것이 이 '부활출현' 뿐만 아니라 원초적으로도 바울이 예수께서 죽은 자로부터 부활되셨다는 믿음의 진리를 보증한 사건으로 보여질 것이다. 물론 그것은 이것을 행하였다. 그것이 그것에 대하여 언급한 이유이다. 죽은 자가 부활된 것을 부인하고 있었던 자들에게 대답함에서, 게바와 다른 사람에게 함께 나타나심을 언급하는 이유이다. 그렇지만 이 회심 경험의 가장 중요한 국면은 그가 그의 선교적 소명으로 영감된 것이었다. 복음서들에 기록된 나타나심은 이러한 소명과 위임의 요소를 역시 나타낸다.[59] 그러나 이러한 대화들은 양식화되고, 그리스도의 제자들과 함께 오신 그리스도의 임재는 보다 더 구체적인 것으로 묘사되었으며, 경우에 따라서 바울의 과묵한 암시적 언급보다 유물적인 말들이 형성되었다. 우리가 이미 언급했던 것처럼, 이러한 말들의 얼마는 전도여행에 대한 누가의 생각과 같이 엠마오에서의 만찬은 부활절이야기 형태 속에서 던져진 후기 기독교인의 경험과 묵상과 분명한 반영이었다. 이러한 경우에, 예수에 대한 예언서로 구약에 대한 그들의 열람 속에 그리스도와 신자들의 계속적인 만남과 교회 성만찬에 그들의 동참으로 예수에 대한 예언서로서 구약 성경을 그들이 읽음으로서 그리스도와 신자와의 계속적인 만남을 이룰 수 있다는 것이다. 이러한 이야기들이나 빈 무덤의 이야기들도 우리에게 그 '나타나심'이 실제로 확신을 산출하였는

59 P. 149.

지의 여부를 묻는 물음에 대답하려는 노력에 많은 도움을 줄 수 없다. 우리에게 이러한 나타나심들이 주관적인 환상이었 는지, 혹은 개인적이었는지 즉, 말하자면, 예수의 육체적 임재는 실제로 인간의 육안으로 보여졌는지의 물음에 대답하게 하는데, 신약적 증거가 아직도 빈약하다. 전자의 질문은 최근에 자주 토론되어졌다. 그리고 다른 편의 주장들은 고르게 균형을 이루었다.[60]

전체적으로, 그것은 예수의 환상들이 첫째로 확신을 주었다고 보여진다. 죽음에 의해서 정복되지 않았다는 확신을 먼저 일으켜 주었다고 보여진다. 물론, 아무런 증거도 개연성 이상을 확립할 수 없다 할지라도 예수의 환상이 그들이 이러한 환상들을 보았다고 믿고 주장했던 사람처럼 개연성 이상의 확립을 할 수 없을지라도 그는 죽음에 의해서 정복되지 않았다는 확신을 먼저 일으켜 주었다고 보여진다.

또 한편, '하나님께서 예수를 변호할 것이라'는 우선적 믿음없이 그것을 주장하는 것이 아주 가능하다(그리고 그 자신이 어떤 종류의 신적 변호를 기대했으며, 이런 소망을 그의 제자들에게 같이 나누었다). 그래서 그의 부활의 관념은 그들에게 전적으로 이상하게 여겨지지 않았다. 그의 제자들은 그를 '보는' 경험을 가지지 못했을 것이다. 모든 초기의 전통에 따라서, 사실상 나타나심들은 이미 예수님의 제자들이었던 자들에게만 나타났다. 혹은, 바울의 경우에 이미 예수님과 난폭한 적의로 반동하는 그의 제자들의 신앙에 대해서 충분히 알았다. 이 모든 사람이 부활하신 예수를 볼 것 같았다. 왜냐하면 그들도 그가 하나님에 의해서 변호될 것을 믿었기 때문이며, 또 그가 계셨던 것을 두려워했기 때문이다. 초대 그리스도인들이 오늘날 같이 그리스도를 경험할 수 있었는지 대답하기가 매우 어렵다. 만일

60 P. 149.

그들이 예수의 부활 현현과 빈 무덤의 전통을 믿지 않았다면 오늘날 같이 그리스도를 경험할 수 있었는지 대답하기가 매우 난감하다. 그들이 의식적으로 바울이 두는 확신까지, '그리스도 안에서' 그들의 존재의식을 언급했느냐? 즉 예수의 부활은 바울을 포함하여 대다수의 사람들이 그를 보았다는 사실로 말미암아 입증되었다고 바울이 주는 확신에까지 '그리스도 안에서' *그들의 존재의식을 의식적으로 언급했느냐?* 그런 확신 없이는 복음이 있을 수 없다는 바울 자신의 신념에도 불구하고 그 대답은 아마도 '아니요' 이다. 기독교로 개종한 대부분의 개종자들은 먼저 다메섹 도상의 사건 같은 어떤 경험을 가지지 못했다. 그리고 의심할 것 없이 그들이 바울과 다른 사람들이 주님을 보았다는 확신을 받았다 할지라도, 그들 자신의 신앙은 성령의 내주하심으로 '그리스도 안에서' 그들 자신의 존재의식 이상으로 게바와 야고보와 바울과 기타 나머지 사도의 증거보다 더 낮게 기초되어서는 안된다. 크리스챤들은 모두 '예수가 하나님 우편으로 승천하셨다.'[61]고 믿었지만, 누가의 전통 밖에서, 승천은 시공간의 유한한 관점에서 나타났던 사건으로서 정시되지 않았다. 현대적 임재로서 '그리스도를 믿는 신앙'은 예수의 부활이 역사적 사건으로서 실제로 일어났던 것을 보증해 주지 않는다. 부활절에 설교자들은 자주 그들의 집회에서 말한다. 예수께서 죽은 자로부터 진실로 부활하셨다는 우리의 신앙에 대한 실제 증거가 그의 살아 있는 임재에 대한 그들의 현대적 경험이라고 그들의 집회에서 자주 말한다. 그들이 말하는 '예수'는 '오늘날도 살아 계신다.'고 우리는 우리 자신을 위하여 이 진리를 발견할 수 있다. 왜냐하면 우리가 우리 자신의 삶 속에서 그를 만날 수 있기 때문이다. 아마도 설교자는 '여기 부활절 성찬에서 예수 부활의 진리에 대하여 확인을 부가할 것이다. 그는

61 P. 150. 박해경 교수는 그의 논문을 '칼빈의 기독론에 있어서 승천교리의 중요성과 유익'에 대해서 썼다(1999년도에 책으로 출판됨).

이로 말미암아, 부활 이야기의 진리가 현재 신자들의 경험으로 말미암아 유효하게 되었다는 것을 의미할 수 있다. 만일 구체적 사건으로서 부활이 일어나지 않았다면, 그와 같은 현재적 경험은 있을 수 없다는 의미(함축성)로서 신자들의 현재적 경험으로 말미암아 부활 진리가 유효하게 되었을 것이다. 그리고 결국 오늘날의 기독교회는 있을 수 없다. 그것은 그들을 본 자들의 신앙을 발생시킨 부활하신 그리스도의 환상들이 되어 올 수 있다. 그리고 반대가 아니요, 오직 이것이 첫 번째 제자들의 상황이 후세대의 신자들의 상황과 아주 달랐다 할지라도 후자는 보지 못한 자들이지만 믿음을 발견했다. 부활로 출현하심과 빈 무덤은 그들 자신 속에서, 예수님에 대한 하나님의 변호를 위한 증거를 직접 공급할 수 없다. 그들이 처음 제자들을 위하여 사려있게 행했던 것처럼, 최선으로 그것은 믿음이 사건으로서 부활자체에 기초를 두려고 노력하는지를 의존해야 하는 확실한 이야기의 신뢰도에 의존해야 한다. 사실상 바울의 언급 속에, '예수 안에 하나님의 아들들' 그들의 본질적인 부활 사건으로 돌아가 언급해야 하는 의식이 있는 오늘날의 신자들을 위하여 필요하다고 보여지지 않는다. 그들이 '죄에 대하여 죽었으나 그리스도 예수 안에서 하나님에 대하여 살았다'는 그들의 신앙이 좌절할 것이라는 역사적 사실, 즉 원초적 부활 사건으로 돌아가서 언급해야 한다. 반대로, 오늘날의 그리스도인을 위하여 그것은 완전히 가능하다. 그 자신의 경험의 조명으로 그의 친구 신자들의 경험에 의하여 확증되었고, 또 형성되었다. 그리고 그가 서 있는 종교적 전통에 의하여 결정된 얼마의 범위에, 부가된 보호신청 없이도 '예수는 오늘날도 살아 계시다'고 주장하는 것은, '물론 부활 출현하심과 빈 무덤의 이야기들은 대체로 요점은 실제로 사실이다'는 것을 제공했다. 그리고 만일 현재적 신앙이 부활절 사건의 역사적 증거에 의하여 구성되지 않으며, 그 부활사건의 역사적 증거에 의존되지 않는다면, 어떤 경우에도 현

대적 신앙은 그 증거를 확증할 수도 없으며, 그 사건을 실증할 수도 없다. 만일 부활이 역사적 사건이 된다고 생각된다면, 그것이 실제로 일어났는지 그 질문의 대답은, 역사적 요구에 대한 적절한 표준사용을 통하여 오직 성취될 수 있다. 믿음이 대답할 수 있는 질문은 존재하지 않는다. *"예수께서 그의 죽음 후에 살아있게 보여졌는가?"* 혹은 *"예수의 무덤이 비어 있는 것이 발견되어졌는가?"* 왜냐하면 아무런 '믿음'의 결과나 정통의 결과도 우리에게 실제로 사건이 일어났는지, 아닌지를 말할 수 없기 때문이다. *'오직 우리가 오늘날도 살아 계신 그리스도의 임재하심을 만나야 하고, 만날 수 있는가?'* 혹은, 내가 그 질문을 더 잘 표현해야 하는 것처럼, *"우리가 오늘날도 예수 안에 계신 성령 하나님의 능동적 임재와 오늘날도 새롭게 하며, 우리를 그의 형상으로 재창조하는 성령 하나님의 능동적 임재를 만나야 하며, 만날 수 있는가?"* 역사적 질문에 대한 대답이 의거해야 하는 증거의 평가가 아주 넓게 다르다. 얼마의 증거는 바울 서신과 복음서들과 사도행전에서 최소한 그런 요소들에 대한 심사숙고한 적극적 가치를 덧붙일 것이다. 또 한편, 우리가 본 것처럼, 부활로 나타나심에 대한 바울의 암시적 언급들은 짧고, 그것은 그들의 본질이 존재할 수 있었던 것을 연결해서 설명하기가 매우 어렵다. 복음서들 속에 있는 부활 이야기들은 기독교 신자들의 계속하는 경험에서 돌아가 읽혀진 많은 자료를 포함한다. 누가의 엠마우스(Emmaus) 이야기 뿐만 아니라, 이방인의 제자를 만들라는 주의 명령에 대한 마태의 기록에서도 그리고 세 가지 이름(성부, 성자, 성령)으로 세례를 주라는 마태의 기록에서도, 그리고 또 다시, 요한의 부활에 관한 대화에서도 많은 자료를 가지고 있다. 그들은 역시 유대인 반박자들과의 논쟁을 나중에 영향을 준 요소들을 포함한다(무덤의 군병에 대한 마태의 이야기에서처럼). 그리고 부활하신 그리스도를 보았다고 주장하는 자들이 사실상 유령을 보았다고 주장한 몇 사람과 함께 유대

인 도전자의 반박을, 후에 영향을 받은 요소들이 역시 포함한다. 이상에서 살펴 본 바와 같이, 제퍼리 람프의 부활관은 정통교리가 주장하는 육체부활을 그대로 수용하는 태도가 아니라 이성주의적 사고에 의해서 그리스도의 부활론을 심각하게 받아들이지 않고 있다는 점을 지적하지 않을 수 없다.

3. 모리스 와일즈(Maurice Wiles)의 기독론과 그에 대한 비판

모리스 와일즈는 「기독교 교리의 구성」(The Making of Christian Doctrine)이라는 책을 캠브릿지 대학교 출판부에서 1967년에 출판했는데, 이 책은 초대교회의 교의 발전의 원리적 연구를 한 것이다. 그러나 그는 안타깝게도 전통적 교리 체계를 흔들어 놓았다 (예를 들어서 기독론과 성령론과 삼위일체론을 다르게 접근시켰다). 와일즈가 여기서 비판하고 새롭게 정립하려는 것은 기독론과 성령의 교리에 대한 전통적 접근에 대하여, 정통교리가 너무 직접적이거나 방법을 분리한 기독론과 성령을 이해하려고 시도함에서부터 일어난다고 주장한다. 그에 의하면 정통교리는 신성의 구별된 삼위로서의 그리스도와 성령의 관념에 대한 인격화로 인도해 왔다.[62] 하나님의 본질에 대한 우리의 이해와 관련한 이 접근의 위험(성)은 그것이 하나님의 존재에 있어서, 전체적이고, 중심적이며, 원초적인 것보다 오히려 부분적이고, 주변적이며, 이차적인 것으로서의 그리스도와 성령에 대한 우리의 지식을 통하여 오는 하나님에 대한 우리의 이해의 국면을 나타내는 것으로 보이는 것이다. 그가 생각하고 있는 이러한 위험은 기독교 교회사 속에서, 삼위일체의 절대적인 상호동등성과 비분리적

62 M. Wiles, Ibid., P. 70.

본질을 주장함으로써, 아주 큰 범위에까지, 정복되어 왔다. 그리고 어거스틴의 전유(專有)교리와 같은 신비적인 개념들에 의해서, 더 넓은 범위까지 기독교 교리사에서 압도되어 왔다.[63] 이러한 것들은 와일즈가 제기했던 어려움에 대한 효과적인 대답을 제공한다. 그러나 그들은 그들의 본유적 어려움을 가지고 있다. 그것은 와일즈가 다른 곳에서 취급하려고 애써왔고, 그것은 와일즈에게는 아주 심각한 본질에 속한 것으로 보인다. 모리스 와일즈의 사고와 판단에 의하면, 객관화가 문제가 된다.

우리의 마음 속에서 그리스도와 성령을 객관화시킴으로써, 우리는 은혜의 방편에 대한 사역 속에서, 그의 특수한 역할을 정하려고 인도되었다. 그러므로 그의 역할은 성경 저자의 영감으로 보여지거나 혹은 성령강림을 희구하는 기도의 순간에 성례전 요소들의 변형된 기관으로 보여진다. 그런데 우리는 그리스도와 성령에 대한 참고 없이 교리들의 다른 부분들을 묘사하고 진행하려는 유혹을 받는다. 전체문제 가운데 그리스도와 성령의 역할이 이미 묘사되어 왔다는 가정에 관한 그리스도와 성령의 참고없이 그 교리들의 다른 부분들을 묘사하고 진행하려는 유혹을 받는다. 이러한 면에서, 그리스도와 성령을 인격화하는 것은 그를 영화롭게 하는 것이 아니라, 도리어 그를 나약하게 만드는 것이다. 그것은 그가 명예로운 위치가 되는 것처럼 보일 수 있는 받침대 위에 세우는 것이지만, 실제로 우리의 교의적 사고의 일상적 요소 위에 효과적인 영향으로부터 그리스도와 성령을 이동시키는 것이다. 그러므로 와일즈의 주장은 우리가 전적으로 기독교 신학의 그리스도와 성령의 개념에 대한 역할을 오해해 왔다는 것이다. 우리의 지적 투쟁의 게임 속에서 그것의 역할은 다른 질서에 속한다. 특별한 교리와 관련된 그리스도와 성령의 언급은 토론 속으로 하나 이상의 말에 대한 서론으로서 이해되지 않을 것이

63 M. Wiles, Explorations in theology4, P. 71.

다. 그러나 경고하는 노트의 의미로서 오히려 이해될 것이다. 2세기 교회에 대한 가장 큰 도전은 영지주의였다. 이레니우스와 터툴리안의 문서 중에서, 우리는 노스틱(영지주의)의 도케티즘[64]을 발견한다. 그리스도의 인간존재(인간실존: 인성)가 실재(Reality)의 문제보다 오히려 외형(Appearance)의 문제였다고 함에 따라서, 그것의 적절치 못한 구원론의 기반을 강경하게 공격하였다. 이 동일한 구원론적 기본원리는 오리겐에 의해서 분명히 선언되었다. 그리고 우리 인간의 구성된 (몸, 혼, 영) 각 부분에 대하여 적용되었다. 오리겐은 "그리스도가 그를 전인으로 취하시지 않았으면, 구원받지 못했을 것이라"고 말했다. 그러나 오리겐 다음 시대에, 그리스도가 인간의 영혼을 소유했다는 신념은 공식적으로 부인해버린 정도까지 가지 않았지만, 평판이 나빠졌다. 그리스도께서 취하신 예수의 육체는 그가 구원하시려고 오셨던 교회와 동일체였다. 교회의 기독론과 성령론은 기도와 예배 속에서 그들에게 할당된 역할의 페이스를 지켜야 했다. 확실히, 기독교 신앙은 하나님께 예배드리는 참다운 방법에 대해 더 이상의 정보는 없는 것으로, 결코 실현되지 않았다. 5세기의 대논쟁들의 결과는 정통사상의 기본적 표준이었다. 특별히 그것은 아리우스(Arius)를 압도한 아타나시우스(Athanasius)의 승리에 있어서 결정적인 요소였다. 구원에 관한 종교적 인간의 기초가 되는 순전한 확신은 그것의 원천이 오직 하나님 자신이 될 수 있다는 것이다. 똑같은 원리가 거룩한 교제의 성례에 대한 우리의 이해 속에서 똑같은 힘으로 적용한다. 상고했던 성경말씀처럼, 인간과의 인격적 교제의 전적인 사역 안에서 순간적인 매개체이다. 그래서 정확히 같은 면에서, 떡과 포도즙의 요소들은 하나님과 인간과의 인격적 교제의 전체 사역의 순간적 매체(방편)로 이해되어야 한다. 성경신학을 발표하려는 어떤 시도 안에서 일어나는 어려움들도 성만찬의 요소들에 대한

64 Gnostics Docetism.

대부분의 전통적 사상을 비슷하게 위협하는 기록된 실용어의 종속된 역할을 검열한다. 와일즈가 주장했고, 여기서 비판하려고 정비하고 있는 기독론과 성령교리에 대한 전통적 접근은 너무 직접적이고 고립된 방법으로 그리스도와 성령을 이해하려고 시도하는데서 일어난다는 것이다. 이것은 그에 의하면, 신성의 구별된 삼위로서 그리스도와 성령의 개념의 개별화(인성화)로 인도해 왔다는 것이다.

와일즈는 말하기를, 하나님의 본성에 대한 우리의 이해와 관련하여 이 접근의 위험성은 "그것이 전체적이며 핵심적이고 원초적인 것보다 오히려 하나님의 존재 속에, 부분적이며, 지엽적이고, 차후적인 것처럼 그리스도와 성령과 같은 그에 대한 우리의 지식을 통하여 얻는 하나님에 대한 우리의 이해의 국면을 나타내려고 하는 것처럼 보인다"고 비판한다. 물론 자기가 관련된 경험들은, 자기가 계속해서 주장했던 것처럼, 순수한 감각 종류가 아니다. 성경적 전통은 하나님의 영과 연합될 수 있는 현상의 변수적 성향의 분명한 증거를 준다. 오순절의 성령강림은 방언은사의 이상현상과 연관되어 있으며, 그것은 성숙하지 못한 고린도교회를 가장 잘 보여주었던 성령의 은사이다. 그리고 예수가 '그들에게 나타났다' 혹은 '그들에 의해서 보여졌다'고 말함으로써 그들이 인간의 언어로 묘사될 수 있는 한 그러한 현상을 경험한 자들이 묘사했던 일련의 사건들에 의해서 입증된 하나의 사건은 빈무덤의 이야기를 아주 강열하게 수락함으로써 부활사건의 반대파를 격침한 역사적 주장을 발견하는 것이다. 그 요점은 최근 캠브릿지, 기독론 토론회(심포지움)에 발표된 "람프" 교수의 논문에 대항하여 쓴 "건리프-존스"(Cunliffe - Jones)교수에 의하여 가져온 도전에 의해 잘 설명되었다(예증되었다). 그는 성육신 개념(Incarnation)의 보다 적은 비판적 평가를 위하여 묻지 않고, 도리어 내주하심의 개념의 보다 비판적 취급을 위하여 묻는다. 그리고 와일즈가 보여주려고 했던 것처럼, 와일즈에게 있어서 그 개념의 어려움

들은 아주 사실이다. 그러나 와일즈는 "두 가지 구별된 개념들이 함께 도립을 같이한다"고 생각하지 않는다.

그러나 와일즈에 의하면 다른 것보다 확립하기가 좀더 어렵다 할지라도 하나의 입장은 똑같이 잘 확립된 것으로 종결지을 수 있다. 그 영의 본질은 "quo est omnia fieri": 영은 절대적 존재를 위한 능력 안에 있다.[65] '주장하는 노선이 간접적이어야 한다'는 사실은 '그것이 미결정이다'는 사실의 기초됨을 의미하지 않는다.[66] 둘 사이의 차이는 아버지와 아들의 구별이지, 부인되지 않았다. 3세기의 이상은 한 사람, 즉 오리겐의 비유(도식)에 의하여 지배되었다. 그는 모든 초기 기독교 저자들의 대부분의 다양 측면들을 이해하였다. 그는 변증가요 설교자, 성경주석가요, 철학적 신학자였다. 그는 현대세계의 발전된 플라톤주의에 기초된 사상가들의 정신을 충분히 나누었다. 그리스도와 인간영혼의 풍유(비유)로서의 그의 아가서 해석에 있어서, 오고 오는 여러 세기들 동안에, 그것을 지양해야 할 하나의 형식과 표현으로 공헌하였다. 오리겐은 2세기의 플라톤주의의 철학적 조망(전망)의 문제에 대한 해결을 위하여 그가 시도했던 골격을 세웠다. 기독교의 전통은 아버지와 아들과 성령의 3인격들, 즉 삼신적 존재들에 대하여 아주 독립적으로 말했다. 철학이 형식을 제공했던 곳에서, 계시는 그 내용을 공급할 수 있다. 더욱이, 처음 두 "위격들"에 관하여 (성령의 관념들은 이 단계에서는 아주 조금 진전되었었다), 거기에, 철학적 접근과 기독교적 전통들 사이에 아주 좋게 맞아떨어진 것처럼 보였다. 그러나 철학사상의 주요노선(플라톤적 에토스에 대한)은 이것에 대한 아무 것도 가지지 못할 것이다. 경우에 따라서 "하나님께서는 모든 것을 하실 수 있다"는 스토익의 진술에 의한 예화처럼 그 관념은 우스꽝스러워질 것이다. 그런 경우에, 그가 천박한

65 Ibid., P. 281 Karl Rahner, Spirit in the world.
66 Hubert Cunliffe - Jones, A History of Christian Doctrine, T&T Clark, 1978, P. 115.

미신 같은 것을 믿는 것 이상으로 스토익을 더 현명하게 만들었을 것이다. 이런 종류의 공격들을 더 본질적으로 발전시키는데 있어서, 스토익의 견해의 반박자들은 자주 "하나님은 하실 수 없다"는 목록들을 수집한다. 물론, 이런 것들은 신적 전능성의 관념을 부인하려고 의도되지 않았다. 오직 그것을 보다 정확하게 표현하려고 의도되었다. 그렇지만 그런 목록들 속에 있는 모든 예들이 우리에게 논리적 모순에 대한 동일한 측정을 하려고 나타나지 않을 것이다. 이처럼 플리니(Pliny)는 "하나님은 죽을 수 없고, 썩을 존재에게 불멸을 줄 수 없고, 혹은 죽은 자를 소환할 수 없고, 과거를 바꿀 수 없고, 혹은 2×10≠20으로 만들 수 없다", "사자를 소생시키는 것"에 대한 포함은 의미가 있다. 왜냐하면 그것은 그리스도인들에게 날카로운 문제를 일으키는 특별한 질문이기 때문이다. 왜냐하면 그들은 "이것이 그리스도와 과거에 부활했던 그의 몇몇 직속 제자에게 일어났을 뿐만 아니라, 육체부활을 믿는 우리 모두에게도 궁극적으로 일어날 것이라"고 주장했기 때문이다.[67] 부활선포는 바울의 아레오파고스(고대 아테네의 언덕에 있는 최고재판소)의 재판관(아레오퍼자이트)인 청중에게 대한 큰 방어바위가 되었고, 그리고 그것은 당시로서는 엄청난 선언이었다. 하나님께서 자연 속에 남아있지 않은 것까지 즉시 회복시킬 수 있다고 주장하는 것은 사실상 가장 완전하고 철저한 방법으로 신적 전능에 관하여 기초하는 경우이다. 그러나 심지어 육체부활에 관한 특별한 질문에 관하여(나머지 교인에게 영향을 가지고) 그것(일반적으로 이적에 관한 질문에의 접근)은 전적으로 그것을 제안하는데, 잘못 인도될 것이며, 오리겐(Origen)은 오직 자유로운 학자였다. 다른 저자들, 만일 타락할 때 어려움에 대하여 무딘 감정이 있다면, 완전한 전능성에 대한 토론에 대하여 심하게 압박할 때, 말해진 것은 더 이상의 부족한 것이 없다고 남겼던 파네케아(Panacea)

67 M. Wiles, Miracles in the Early Church, P. 227.

처럼 "하나님께서는 무엇이든지 할 수 있다"는 말을 간주하지 않았다. 그들은 창조주로서 하나님에 대한 그들의 이해와 가깝게 연계된 이적의 개념을 가지고 일해왔던 것이 분명하다.[68] 그러나 확실한 사물들은 지식과 신앙을 강화하는데 도움을 주는 것이라고 말해질 수 있다. 창조주로서의 신관념과 이적의 이러한 연계성은 말시온과 관계된 초기에 나타난다. 이적자체의 순수성이 말시온에 의해서 사용되어졌는데, 창조주 하나님과 상충하여 그리고 창조주 하나님보다 우월한 존재로 그리스도의 개념을 제시하기 위하여 사용되어졌다. 이것은 터툴리안(Tertullian)에게서 공격을 받았는데, 구약 성경에서 이미 예언되었던 이적의 기초에서 뿐만 아니라, 구약 역사의 비슷한 형태에 의해서 예표되었던 이적들의 기초에서도 공격을 받았던 것이다. 사실상 터툴리안은 구약형태의 우월성을 강조한다. 예를 들어서, (신약의) 그리스도께서 보리떡과 물고기 같은 보잘 것 없는 음식으로 오천명을 먹이신 하나의 사건에서: 구약의 창조주 하나님께서는 하늘의 만나로 40년 동안 60만 명을 먹이셨다. 그것은 또한 그리스도께서 이적을 수행함에 있어서, 물리적 방편을 사용하셨다는데 강력한 공격을 받았다.[69] 이것이 바로 이레니우스(Irenaeus)의 문서에 나타난 특징적인 강조점이다. 나면서부터 소경된 사람을 치유할 때, 진흙을 사용한 것은 창조역사인 창세기 2장 7절의 반향으로 보여진다. 사실상, 이러한 창조주의 창조예화의 관념이 대부분의 이적에 관한 주석의 첫 번째 표준점이 된다.(물로써 포도주로 변하게 하는 것처럼) 거의 모든 부가적 교부적 석의(Exegesis)에서, 이 같은 반말시온적 강조와 상충될 경향이 있다. 말시온에 대항하여, 그리스도의 이적의 장엄성이 경외함으로 자기비하(Self-Humiliation)되었다.[70] 즉, 도케

68 Ibid., P. 229.
69 Ibid., P. 230.
70 Ibid.

티즘적 그리스도를 믿는 신앙에 대한 상승을 줄 수 있는 두려움으로 비하되었다. 또 말시온(Marcion)에 대항하여, 물리적 방편의 사용은 그러므로 마술이나 무술의 돌격을 응수하는데 있어서 유익하게 잊어버렸거나 비하되었을 때(다른 때)에 강조되었다. 여기서, 모리스 와일즈의 그리스도에 대한 이적관은 결국 전통적인 기독론을 떠난 이유 때문에 발생한 것이라는 사실을 알게 된다.

4. 씨 에프 디 모울(C. F. D. Moule)의 기독론과 그에 대한 비판

씨 에프 디 모울은 비니테리안이기 때문에 기독론과 성령론을 같은 카테고리 안에서 다루고 있다. 즉 그리스도와 성령의 관계를 한 위격 속에서 생각하는 신학적 논리를 가지고 있다.

하나님께서 남자들과 여자들 가운데서 일하셨고 아직도 일하시는 몇 가지 방법들에 대하여 일반적인 용어를 기술하는 것은 어렵지 않을 것이다. 그러나 모울의 의도는 주로 특별한 기독교의 입장들을 보는 것이다. 그리고 이 분야 내에서, 하나님의 사역의 국면들에 대하여 가능한 한 엄밀히 지지하는 것은, 그리고 하나님의 영의 용어로 가장 적절히 묘사될 수 있다. 그 주제는 특히 기독교 교리와 경험에 있어서, 명확히 하나님의 영이다. 우리가 출발한 거의 모든 곳에서, 기독교 경험에 대한 토론은 하나님의 영에 대한 어떤 질문에 대해서 별로 연기됨이 없이 인도해 왔다.[71] 고대 헬라어 사본들은 그런 구별을 하지 않았다. 일반적으로 현대 독일어는 모든 명사들을 무조건 대문자로 첫 자를 표기한다. 그러나 신약성경을 번역한 영국의 번역가는, 일반적 용례에 따라서, 선택해야 했다; 그래서 이것이

71 C. F. D. Moule, The Holy Spirit, 「The Spirit of God and the Spirit of man」, Mowbray, London & Oxford, 1978, P. 7.

그를 (번역가를) 난처하게 만드는 어려운 문제라고 할 수 있다. 그렇지만, 아마도 구약 시편 51편의 확실한 구절들과 신약 고린도전서 2장의 한 구절을 비교함으로, 인간과 신, 소문자인 spirit과 대문자인 Spirit의 주제를 소개하는 것이 더욱 유익할 것이다. 이 비교 속에 장점들이 있다. 그것은 하나님과 인간 사이에 분명한 유사성이 있다. 즉 대문자(하나님의 영)과 소문자 (사람의 영) 사이에 유사성이 있다는 중요한 확신을 예증해 준다.

로빈슨(H. W. Robinson)이 쓴 '히브리-유대사상'은 하나님에 대한 인간의 관계에 대한 그 자체의 길을 발견해왔다. 그리고 인간의 의식과 삶 속에서 능동적인 임재로서 하나님을 생각하는 그 자체의 길을 발견했다. 히브리 문학과 유대 문학 속에서 사용된 말 중의 하나가 '영'(Spirit)이다. '말씀'과 '지혜'와 나란히 같은 말이 '영'이다. 그것은 초월적인 하나님과 그의 피조물 간의 간격을 교량할 의도를 돕는 말이다.

그것은 중재하는 말이며, 시편 51편과 고전 2장 모두에서, '영'에 관한 말이 하나님과 인간 모두에게 시사(참고)되어 사용되었다는 사실은 그 자체가 의미가 깊다. 그러나 시편 51편과 고전 2장의 비교는 더욱 더 지시적이다(가르침을 준다). 왜냐하면 그것은 새로운 차원과 구별된 차원을 기독교적 상황에 의한 말에게 주어진, 새 차원과 분별된 차원을 예증해 주기 때문이다. 히브리어 '루아흐'가 시편 51편에서 "네 차례"사용되었다. 새 영어 성경(the New English Bible)에서, 구약 성경의 번역자들은 신적 영까지도 소문자 's'사용한다. 10절로 12절까지를 상고한다면: 오! 하나님, 내 속에 순수한 심령을 창조하시고, 나에게 새롭고 꾸준한 영(spirit)을 주소서. 당신의 임재에서부터 나를 옮기지 마시고, 당신의 거룩한 영(spirit)을 나에게서부터 취하지 마소서. 내 안에, 당신의 구원의 즐거움을 부활시키시고, 나에게 나를 지지하는 기꺼운 영(spirit)을 베푸소서. 17절을 상고

한다면, 오! 하나님, 나의 희생제사, 제물은 깨어진 영(a broken spirit)입니다. 오! 하나님, 상한 심령(a wounded heart)을 당신은 멸시하지 않을 것입니다. 현재적 목적을 위하여(임재 목적을 위하여), 여기서 특별히 의미하는 바는, 시편 기자가 그 안에서와 그의 일부로서, 영(spirit), 루아흐(ruach)를 본다는 것이다. 즉 거의 모든 태도와 성격으로서, 동일한 말이 '하나님께 속한 것'이나 '하나님에 의해서 버려진 것'에게까지 쓰여진다.[72] 바울은 인간의 어떤 국면을 시사할 때, 종종 영(프뉴마: spirit)을 사용하지 않고, 좀 더 일반적으로 '마음'으로 자주 번역된 '누스'(nous)를 사용한다. 하나님에게 개방된 사람편을 시사하는 '마음'으로 종종 번역된 '누스'를 사용한다. 이것은 구약 속에 있는 일반적 현상이다. '영'과 '심장'은 자주 인간의 충동, 욕구, 충격, 자극이나 의도(의지)를 시사하는 실제 동의어와 병행절로 사용되었다.[73] 고전 2장에서, 바울은 그의 일반적 습관보다 오히려 이러한 유추를 따른다. 두 가지에 대하여, 한 단어, 영(pneuma)을 사용함으로써, 하나님의 영과 인간 속의 무엇 사이에 유사성을 표현하려고 한다. 시편 기자처럼, 그는 신과 인간 사이 유사성의 의식이 있는 것으로 보인다. 그는 하나님의 영과 인간의 영에 대해서 말하며, 서로 유사함으로 두 가지를 취급한다. 이미 진술한 바와 같이, 고대 그리이스인과 히브리인은 첫 글자의 다른 크기를 사용하지 않았다. 즉 대문자와 소문자를 구별하지 않았다. 그러나 오늘날 영어로 번역한 기독교의 번역가가 고유명사(이름:proper name)와 하나님(神:The Divine)을 위하여 대문자를 사용하는 습관을 가지고서, 이미 언급한 바와 같이 어렵게 꾸며졌다(이루어졌다). 그는 대문자를 사용할 때를 결정해야 한다. 바울은 하나님께서 스스로를 인간의 의식으로 나타나실 때, 즉 계시가 나타날 때, 어떤 일이 일어난

72 Ibid., P. 8.
73 Ibid., P. 8.

것을 설명하고 있는 것으로 보인다. 계시에 있어서, 바울은 하나님의 영이 인간의 영을 다루는 것처럼 말한다.

누가 모험적인 말을 할 수 있다면, 하나님의 자기의식은 한 사람의 자기의식이 된다. 그래서 한 사람이 그 뒤에 하나님의 사상을 생각하게 만들 수 있다.

핸드리(G. S. Hendry)가 논술하기를, "성령은 그 자신을 아는 하나님이며, 또 성령을 받는 것은 그 지식 속에 참여하는 것이다"라고 말했다. 신의 숨겨진 신비들의 어떤 암시가 한 인간의 인격에게 오직 그렇게 분배될 수 있다.[74] 평행법으로 표현된 유추는 또 다른 중요구절 안에서 정확히 동일한 방법으로 영을 사용한다. 즉, 로마서 8장 16절에서 '하나님의 영'은 '우리가 하나님의 자녀들이라'는 것을 증명하는데, 우리의 영을 연합시킨다. 오직 하나님의 영만이 하나님의 신비들을 탐색할 수 있고, 그것들과 교통할 수 있는 이 조사(관찰)는 오직 구약시대에 수반하는 유대문학에서 두 번 이상 나타난다. 누스(nous), 즉 마음이 나타난 (사실상 성령의 일반적 단어인 "루아흐"를 히브리 원어는 가지고 있을지라도) 헬라어 본문을 사용하여 (로마서 11장에서처럼) 바울은 인용한다. '누가 주의 마음을 아는가? 누가 그에게 충언할 수 있나?' 그러나 그리스도인들에게, 구약성경에서 주(하나님)는 사실상 그들 자신의 경험의 주(그리스도)로 상호교환되었다. 그러므로 바울은 '오직 우리는 그리스도의 마음을 가지고 있다'고 덧붙일 수 있었다. 단번에, 그는 기독교 신앙의 핵심에 놓여 있는 두 가지 놀라운(중대한) 확신을 가리켰다(제시했다).[75]

여기서, 씨 에프 디 모울에 의하면, 첫째로, 하나님의 유일한 장엄함은 '기독교인들이 영유할 살아 계신 그리스도를 발견한다'는 입장에 의해서 쇠약하지 않음이 남게 된다. 그리스도의 마음은 유일하신

74 Ibid., P. 10.
75 Ibid., P. 11.

그 하나님의 마음 옆에 있는 제 2 하나님의 존재가 아니며, 하나님의 마음과 동일하다는 것이다.

둘째로, 그리스도인들이 이러한 그리스도의 마음을 소유하게 되는 것은 가능하다: 즉 최소한의 범위에서 사람이 하나님을 영접할 수 있다.[76] 그러나 그리스도인에게 이 능력은 그리스도를 통하여 실현되며, 그 접촉도 그리스도를 통하여 하나님의 영과 인간의 영, 혹은 인간의 마음 사이에 만들어진다. 하나님의 본질과 마찬가지로 하나님의 의지를 계시하는 것, 즉 옳은 결정을 가르치고 인도하는 성령의 생생한 사역을 지닌, 그 자체에 관심을 가지게 될 것이다. 일시적으로, 시편 51편과 고전 2장의 비교는 히브리 유일신교와 기독교 유일신교를 보여왔다. 왜냐하면 하나님의 초월성과 장엄성의 그 모든 인식은 사실상, 하나님의 영과 인간의 영 사이의 인식 즉, 하나님의 자기 지식과 인간의 자기지식 사이의 인식을 필요로 하면서 이를 허용했다.[77]

그 유추는 우리에게 하나님의 지혜에 대하여 이따금 유대주의에 의해 규정된 기능을 수행하려고 그리스도인들이 예수님을 보았음을 회상시켜준다. 바울이 그의 자의식 속에 계시된 하나님의 신비스런 것들을 발견했을 때, 그가 그리스도의 마음을 가진 것에 대해서 말했다는 것은 당연하다고 생각된다. 이러한 신구약의 문맥 속에서 "영"에 대한 단어들의 용법은 이렇게 조명하면서 입증해 왔다. 유일신교는 하나님의 유일한 초월성과 그러나 또한, 역설적으로 인간에 대한 그의 접근을 모두 형성하려고 싸우려 할 때, 유용한 말이 되려고 전환한다. 유신론이 인간의 특성에 대한 견해를 역시 수락할 수

76 Ibid.
77 Ibid., P. 12.

있는 단어가 된다는 것이다. 즉 사람을 불완전하고 연약하며 부패하게 보는 견해이다.[78] 그리고 하나님께 전적으로 의존하며, 게다가 그렇게 그가 구성되었기에, 그는 다른 피조물이 할 수 없는 것처럼 하나님을 영접할 수 있다. 종교적 경험은 이따금 "영"이란 단어에 의지없이 묘사될 수 있다는 것을 더 일찍이 탐색되었다. 그럼에도 불구하고, 종교적 언어는 한 단어의 너무 다용도적이며 의미심장함 없이 아주 빈곤하게 될 것이 이미 분명해지고 있다. 이따금 다른 단어들이 더 잘 묘사할 것이며, '영'보다 더 나은 의미로 묘사할 것이다. 초월적 하나님의 내재성을 묘사하는 '영'보다 더 나은 것까지 할 수 있다: 즉 하나님의 말씀, 하나님의 지혜, 그리고 하나님의 이름은 그러한 단어들 중의 하나이다. 그러나 '영'은 다른 것들이 하지 못하는 특별한 기능들을 분명히 수행한다. '영'을 포함하는 문장들 속에서, 이 다른 단어들 중의 대리자를 시도하는 것은 이따금 그것이 오직 적절한 단어임을 시사하는 방법이다. 이제, 우리가 인간의 영의 문제로 돌아간다면, 그것은 첫 번째로 탐색해야 할 것은 소위 "사해사본"속에 있는 "훈련의 입문서"는 역시 인간(인간의 자율도)과 하나님의 접촉을 표현하는 문제와 싸우고 있다. 즉 인간의 자율단계와 하나님의 접촉을 표현하는 문제와 싸우고 있다. 그 입문서 속에 있는 구절들은 인간이 그 속에 두 가지 영을, 즉 선한 영과 악한 영을 가지고 있는 것으로 묘사되었다. 그의 소유 때문에 서로 경쟁 속에 싸우고 있다. 유일신교론적 모올의 깊은 확신은 서로 같은 이 모든 영들은(두 가지 이 영들은) 하나님에 의해서 피조된 피조물이며, 궁극적으로 그에게 복종한다는 확신을 포착하고 있다. 이런 관점에서, 구약 속에는 평행선들이 있다.[79] 마찬가지로, 삿 9:23에서, 영지 속의 당쟁(불화 속의 내분)은 하나님에게서 분리되어온 악령 탓으로 돌려

78 Ibid., P. 13.
79 삼상 16 : 14, 23, 18 : 10, Ibid., P. 14.

졌다. 이렇게, 구약과 소책자 속에서, 모두 악령들은 대등한 신이 아니다. 소책자(입문서) 속에서, 심지어 선한 영까지도 하나님의 신적 영 자체가 아니다. 오히려 그 두 가지 영들은 후기 유대주의가 자주 인간 속에 있는 본능, 즉 악을 위한 본능과 선을 위한 본능, 혹은 경향성으로 묘사되는 것과 동등하게 묘사된다. 사실상 소책자의 용법은 '영'이란 단어는 다소간 심리학적 용법 중의 한 예가 되어 보인다. 그렇지만 갈라디아 교인들이 축하했던 구절 속에서, 바울은 인간의 인격 안에서 발생하는 내적 투쟁의 동일한 관념에 가까이 접근한다. 그것이 그가 관심을 가지고 비교하는 내용이다. 두 가지로 피조된 영들이 아니요, 한편에 계신 '하나님의 영'과 다른 편에 있는 '육신' - 즉 '우리가 인간의 연약함을 악에게 넘겨주었다'고 말할 수 있는 바, 혹 바로 이기심이라고 말할 수 있는 바의 육신으로 말미암아 온 의미로서의 육신과 부패함이다. 만일 당신이 성령에 의해서 인도되었다면, 당신은 당신의 더 낮은 본질 (본능)의 욕망들을 채우지 못할 것이다. 그 본성은 성령에 거슬리는 그것의 욕망을 세운다. 성령이 그것을 거슬려 싸우는 동안에, 그들은 서로서로 충돌 속에 있나니… 이렇게 해서, 바울은 그것이 '하나님 자신의 영'이라는 관념을 간직한다. 즉 예수 그리스도에 의해서 중재된, 인간성에 선을 위하여 충돌하는 '하나님 자신의 영'이라는 관념을 보존한다. "사해사본" 속에 악령의 관념과 비교되는 관념은 홀림(귀신이 붙음)의 개념이다. 공관복음과 사도행전은 더러운 영들이 인간 속에 들어가서 인간을 홀린다고 주장한다. 그리고 예수님과 그의 제자들은 엑소시즘(Exorcism)의 사역을 실행하는 것으로 표현(대표)되었다. 신약성경의 몇몇 곳에서만 악령들에 관한 참고구절이 있다(확실성의 변화하는 정도를 가지고, 딤전 4:1, 벧전 3:19, 그리고 계 16:13이하, 계 18:2). 그리고 그것은 오늘날 인간성의 수락할 수 있는 어떤 견해와 양립할 수 있는 것처럼 악마들 각자에 의해서 홀림에 대해서 생각하

기가 어렵다. 이것은 결코 악의 실재를 부정하는 것이 아니다. 즉 "인간은 악의 실재에 의해서 홀림받을 수 있고, 그리고 그것에 의해서 지배받을 수 있다"는 사실을 부인하는 것이 결코 아니다. 그것은 악의 지배력에서부터 그러한 희생의 구출은 예수님의 사역과 제자들(다른 사람들)의 사역의 중요한 국면이었다. 그의 단체 안과 그 단체를 벗어나서(후자를 위하여 의미심장한 구절들은 눅 9:49 이하, 눅 11:19, 마 12:27, 행 19:13 이하), 악한 인격을 형성하지 않은 개인적 침해나 단체적 침해는 별개의 문제이다. 이 악한 존재의 개별화된 개념은 예수님 자신에 의해서 수락된 일반적 방법을 취한 것으로 보인다. 악에 의해서 인성의 지배에 대한, 시각화하는 사악한 실재에 대하여 예수님 자신에 의해서 수락된 통용된 방법이 있었던 것으로 보인다. 여기서, 다시 들어보려고 하는 것은 "예수님의 사역은 무수한 악으로부터의 희생들을 구원하였다"는 것을 믿지 않는 심각하지 않은 크리스챤이 있을 수 있다는 것과 자신의 구원을 위하여 하나님께 기도하려는 긴박한 필요를 아직도 느끼지 않으며, 또 다양한 형태들 속에서 악의 지배로부터 이웃들의 구원을 위하여 하나님께 기도할 긴박한 필요를 아직도 느끼지 않는, 심각하지 않은 크리스챤이 있을 수 있다는 것이다. 씨 에프 디 모울에 의하면, "그러나 우리 자신의 시대에 귀신 쫓음의 실천에 확신을 가지고 동의할 수 없는 자들이 있다"고 주장한다.[80] 그렇지만 성경(정경화)시대에 잘 확립된 이 후자의 실행은 악의 통제 속에 있는 자들의 구원을 위해 하나님께 중재기도(Intercession)의 부분이 필요 없는 것처럼 보인다. 그러므로 귀신쫓음의 실행을 의심하는 것은, 하나님의 이름으로, 그들을 명령하며 영들을 말하는 이 문자적인 의미로 악의 희생에서 구원하시는 하나님의 능력을 부인하거나 악의 실재와 횡포를 의심하는 데서

80) Ibid., P. 15.

벗어나는 것이 결코 아닌 것이다. 한 인격이 개개의 악령에 의해서 홀려질 수 있다는 관념에 대한 회의주의는 하나님의 영이 한 인격에 들어갈 수 있고, 지배할 수 있다는 깊은 확신과 완전히 양립한다. 왜냐하면 하나님의 영은 다수의 개개 영들로 나눌 수 없다(심지어 계 1:4도 아니다, 하나님의 보좌 앞에 일곱 영들에 대한 참고 구절도 그것을 의미할 수 없다). 그 남자의 인격이나 그 여자의 인격을 하나님의 영은 압제(압도)하는 의미에서 한 인격을 홀리지 않는다. 오히려 그 영(성령)은 온전한 인격적 관계 속에서 인격에 들어가서, 혹은 인격을 통제한다. 마찬가지로 온전한 인격의 상태로 자유케 하고, 풍부하게 하며, 인도한다. "시편 51편과 고전 2장과 같은 본문은(구절들은), 만일 사람이 영을 가졌다면 그것은 오직 하나님에게서 차입하여 된 것으로 보이게 만든다"고 해석한다. 고대 시대의 인사, 즉 '주님께서 너희와 함께 있으라'는 인사는 17세기의 기도 모범서의 형식에 따른 대답이다. '그리고 당신의 영과 함께'라는 인사로 말미암아 오직 현대의 예배순서는 '그리고 또한 너희와 함께' 라는 응수를 하게 만든다. '그 영은 그 자신이다'는 대답을 아주 정확하기 때문이다. 그리고 확실히, 바울은 하나님을 인식하고 영접할 본유적(선천적) 재능을 가지고 있는 인간에 대해서 생각한다. 넓게 말해서, 그것이 성경적 사고의 일반적 성격에 대해서 말하는 것은 사실이다.[81] 즉 거기에 각 개체 속에서, 하나님에게 응답하는 가능성이 있다는 인격의 국면이 있다(그것을 '누스', 즉 '마음'이라고 부르고, 혹은 '프뉴마', 즉 '영'이라고 부른다). 만일 하나님의 영이 허락된다면 (이 문을 통해서), 그러면 모든 인격은 영적이 된다. 그러나 만일 인격이 그의 본능들, 그의 '육신'을 허락한다면(그 자체로는 악이 아니고, 중립적이라 할지라도), 죄로 말미암아 온 침투의 '가교적 머

81 Ibid., P. 16.

리'(Bridge-Head)가 되는 그의 육신, 즉 그의 본능을 허락한다면, 전 인격은 이기심에 지배되며, 오로지 동물성만 남는다. 만일 그가 완전히 '영적으로' 될 가능성을 가지고 있는, '영'으로 불려질 수 있는 국면을 가지고 있다 할지라도 그것은 아무데서나 얻을 수가 없을 것이다. 그 인격은 육체적으로 겨우 살아 남는다. 단지 생기가 있는 존재로, 혹은 동물, 어떤 다른 생물처럼, 겨우 육체적으로 살아남는다. 만일 그가 하나님의 영 안에 있기를 원하기만 한다면, 그는 영의 사람이 될 것이며, 온전한 의미에서 영생을 소유하게 될 것이다.[82] 이렇게 해서 '영'은 '영'(spirit)에 영향을 미쳐야 한다. 이렇게 영은 '육체'가 신령한 것이 되어야 하는지 아닌지, 즉 하나님과 함께 육체적 삶의 가능성이 있는지 없는지를 바로 영으로 영향을 미쳐야 한다. 이것은 롬 8:5-11과 고전 15:44-58에 영향을 받은 것으로 보이는 것이다. 아마도 이것은 그 문제에 대하여 짧게 회상하는(돌아가는) 적절한 관점이다. 즉 첫 장에서 언급된 것인데 성경에서 '영'에 대한 단어들의 범위에 대한 제한성을 말한다. 많은 종교적 대화 속에서, 널리 퍼진 영의 모호하고, 일반화된 용법은 창조사역과 우주의 유지에 대한 그것의 적응을 포함한다. 그러한 '우주적' 대화 속에서, '영'은 창조를 위한 하나님의 도구와 피조물들에 침투하는 사상이다. 그러한 용법은 반대로 알려졌다. 소위 솔로몬의 지혜, 아마도 기독교 시대 이전에 온 것이며, 헬라 문서가 아닌 유대인 사역과 비유대인에 의해서 많이 영향받은, 헬라 철학들은 다음의 광시문(과이한 이야기:Extravaganza)과 같은 문맥들을 가지고 있다. 왜냐하면 지혜 속에 지혜롭고 거룩한 영이 있기 때문이다. 그러나 그와 같은 종류의 독특성은 여러 가지 부분들을 만들었다. 왜냐하면 지혜는 운동 자체보다 더 쉽게 움직인다. 그녀(지혜)는 만물에 침투하며, 퍼진다.

82 Ibid., P. 17.

왜냐하면 그녀(지혜)는 너무 순수하기 때문이다. '필로'에 있어서, 프뉴마(spirit)는 피조물 안에서의 하나님의 기관으로서가 아닐지라도, 우주적 기능을 가진다.(필로에 있어서, 이것은 '말씀'이나 '로고스'보다 나은 기능이다).[83] 그러나 하나님으로부터 오는 삶의 원리이며, 응집력으로서 기능을 가진다. 그러나 이 상호유언의 주제는 구약성경에서는 현저하게 드문 경우이다. 특히 예를 들어서 보통 인용된 창세기 1장 2절은, 영의 독창적인 활동에 대하여, 다르게 묘사될 수 있다. 하나님의 영이 수면 위를 배회하고 있는 대신에, 올바른 묘사는 강한 바람이 수면 위를 쓸었다. 즉 하나님의 영이 아니라 강한 바람이었다. 새 영어 성경은 그것의 본문에 후자를 놓고, 그것의 가장자리에 전자를 놓는다. 제랄드 맨리 합킨스(Gerard Manley Hopkins)의 절묘한 구절이, 깊은 사실일지라도, 그렇다면 창세기 1장 2절은 아주 권위적으로 보아서는 안된다. 초월세계를 떠다니는 성신은 따뜻한 가슴과 생기있는 날개를 가진 알을 품는다. 웅변적이지는 못하지만, 그는 창세기 1장 2절의 많은 초기 주석에 의해서 예상되었다. 그러나 그 사실은 오직 구약의 분명한 예가 창조적 힘으로서 성령의 그 자체가 욥기 33장 4절에 있다. "… 하나님의 영이 나를 만드셨고", 심지어 이것은 "전능자의 호흡이 나에게 생명을 주셨다"고 주장을 계속한다 할지라도 호흡은 분명히 어떤 사물의 실체를 만드는 의미에서 실제로 창조적이지 못하지만 그것에게 생기를 주는 의미에서 주는 생명을 언제나 만들었다. 이런 의미에서 영이나 호흡은 하나님에 의해서 이미 만들어진 피조물을 생명으로 인도하는 자비생(自費生)이다(창 6 :17, 7 : 15, 욥 27 :3, 시 104 : 29, 사 42 : 5, 겔 37 : 5이하). 이래서 구약의 정경적 성경들은 '우주적' 영에 대해서 궁지(窮地)를 가지고 있지 않는다. 그 대신, '영'은 인격들 속에서와

83 Ibid., P. 18.

인격들에 신적 능력있는 행동을 시사하기 위하여 주로 사용되었다. 그리고 특히 그의 백성의 구성원들 안에서와 구성원들에 대한 하나님의 능력 있는 행동을 시사하기 위하여 주로 사용되었다. 혹은 경우에 따라서, 그것은 생명의 호흡을 단지 의미한다. 신약성경 안에 보다 더 깊이 특별화(Specialisation) 되기도 한다. 지금까지 범위에 있어서, 성령의 우주적 존재로부터 그리스도와 같이 하나님의 로고스이다. 성령은 '그리스도인들'과 '새 피조물'의 기관을 제외하고, 즉 그리스도 안에서 인격을 새 생명으로 가져온 '새 피조물'의 기관과 그리스도인들을 제외하고 거의 언급되지 않았다.[84] 누가의 초기 대화들은 세례 요한의 단체와 예수님의 가족과 관련된 영을 언급한다.(눅 1:15, 41, 67, 80, 2:25-27). 물론, 누가와 마태가 동정녀 개념과 관련해서 성령을 말한다. -신약은 창조자이신 성령의 관념에 대해서, 가장 가깝게 접근한다.(그러나 이것까지 엄격히 '창조'라고 불려질 수 있는가?) 달리 말해서, 영은 교회와 '새 창조'로 국한된다. 모울에 의하면, 하나님의 지혜와 말씀으로서 그리스도는 우주적 기능을 가지며, 오직 영이 아니며, 이것은 처음에는 추잡한 배타주의처럼 보인다고 주장한다. 기독교회가 좁혀지며, 스스로 닫혀질지라도, 창조주 하나님의 강력한 교리를 잊어버린다 할지라도, 그의 피조물 전체를 꿰뚫어 통찰한다 할지라도 오직 이것은 두 가지 이유에서, 그런 경우가 정말 아니다.

첫째, (그리스도의 우주적 범위를 언급하지 않고) 그것은 정확히 그리스도인들의 복음사역을 활성화시키는 성령이다. 성령이 기독교인 혼자에게 인식된다면, 그것은 그들을 밀착된 단체로 만들기 위하여 분명히 존재하지 않는다. 반대로, 그 영향은 그들을 여는 것이다. 무한정으로 그리고 지속적으로 그들을 초월한 어떤 외부에 대하여

84 Ibid., P. 19.

또 그들을 모든 사람을 위하여 책임있는 관심을 가지고 그 세계에로 보내는 것은 그 효과를 넓게 여는 결과가 된다.[85]

둘째, 그것은 신약 저자들이 모든 장소에서 모든 사람 속에 모든 피조물의 길이와 폭을 통해서 하나님의 활동이 있음을 깨닫지 못하였다는 것을 의미하지 않는다. 혹은 이것에 관심이 없었다는 것을 의미하지 않는다.[86] 성경이 자연과 예술 속에서 모두 하나님 솜씨의 영광스러움에 무관심을 보여준다고 생각하는 것은 잘못이다. 신약 기자들과 큰 측정 속에서(넓은 면에서), 구약 기자들 역시, 하나님과 외계인류에 의식적으로 응답하는 자들 밖에 신적 활동을 묘사하는데, 어떤 다른 용어들보다 덜 적절한 용어인 '영'(spirit)을 발견했다. 성령은 신적 지혜론의 분기점을 통하여, 기독교 신학으로 들어왔다고 고찰되어 왔다. 한편으로는 로고스(말씀)가 되었고, 그리고 다른 면에서 성신(성령)이 되었다. 하나님의 지혜, 하나님의 발성, 그의 독창적 명령- 이런 용어들과 다른 용어들은 우주 안에서 하나님의 사역을 묘사하며, 또 일반적으로 인류 속에서 하나님의 사역을 묘사한다. 그리고 그것은 신약성경 안에서 아주 놀라운 사건이며, 그것은 이 지혜와 하나님의 말씀과 동일시되는 그리스도이시며, 피조물 속에서 능동적으로 보여진다. 그러나 마찬가지로, '영'(Spirit)은 특수화되려고 오며, 오히려 하나님의 백성의 성화(Sanctification), 즉 '새 피조물'에 관계하려고 한다. 만일 성령이 인간의 삶 속에서 내재하는 하나님을 의미한다면, 특히 그에게 의식적으로 헌신된 삶 속에서, 내재하는 하나님을 의미한다면, 그것은 그리스도인의 말투 속에 있는 그리스도이며, 전 우주 속에 내재하신 하나님이시며, 창조사역 속에 있는 하나님의 중재자이시다.

85 Ibid., P. 20.
86 Ibid., P. 20.

이 모든 것은 넓게 '영'이란 말을 사용하는 것이 불법적이라고 말하지 않는다. 그리고 요즈음 보통 사용자가 제공된 일반적 방법이 그가 행하고 있는 것을 안다. 그것은 창조적 예술적 재능의 천재성을 묘사하는 ('영'이란 낱말인) 영감(Inspiration) 사용을 피하는 것은 극히 어렵다. 아무데서 그 문제는 일어나지 않는다. 그러나 그것은 성경에서 '영'(spirit)의 용법의 다소 놀라운 특수화와 특히 신약에서의 영의 특수용법은 중요한 것을 지시한다. 그리고 우주적 기능들(Cosmic functions)이 그리스도의 것으로 여기며, '영'보다 오히려 '말씀'과 연합된 것으로 여기는 사실은 성육신의 기독교적 이해의 특색있는 특별한 것에 대한 신학적 교편이 될 수 있다.[87] 이상에서 보는 바와 같이, 씨 에프 디 모울은 그의 제자인 제임스 던(James Dunn)과 마찬 가지로 성령론과 기독론을 같은 맥락에서 해석하는 비니테리안(Binitarian)의 입장에 서 있다. 제임스 던(James D. G. Dunn)은 1975년도에 출간한 "예수와 그 영"(Jesus and The Spirit)에서 기독론을 성령론과 동일하게 기술하였고, 1980년도에 출간한 "성육신 교리의 기원에 대한 탐구"(Christology in the Making)에서도 역시 기독론을 다루면서 성령의 인격과 신성 및 사역을 일관성 있게 언급하고 있다. 즉 제임스 던과 그의 스승인 씨 에프 디 모울(C. F. D. Moule)은 똑같이 이위일신론(Binitarianism)으로 기울어지고 있다. 다시 말해서 비니테리안의 입장은 그리스도와 성령의 구별을 하지 않고 있다는 것이다.

87 Ibid., P. 21.

5. 결 론

결론적으로 말해서, 칼빈은 그리스도의 양성론이나 신분론(승귀의 신분과 비하의 신분) 그리고 그리스도의 삼직론과 사역론에 있어서, 현대의 보수적 정통신학자들의 기독론을 교리사적으로 형성하는데 있어서, 그 초석을 이미 16세기에 세워 놓았다고 보여진다. 그는 그리스도의 위격에 관해 말할 때, 신성과 인성의 결합과 두 본성의 구분을 동시에 강조한다. 루터는 결합을 강조한 반면에 (따라서 "단성론〈Monophysitism〉 또는 "유티키안이즘주의"〈Eutychianism〉라는 비판을 받는다), 칼빈은 구분을 훨씬 더 강조한다(따라서 "양성론"〈Duophysitism〉또는 네스토리우스주의라는 비판을 받는다). 칼빈에 따르면 이러한 구분은 신성이 어떠한 변화도 용인할 수 없기 때문에 불가피하다고 한다. 만약 인성과 신성을 명확히 구분하지 않는다면 그러한 변화는 필연적으로 성육신에서 귀결될 것이다. 여기서 칼빈은 "하늘과 땅을 뒤섞는 것"을 철저히 반대한다. 비록 하나님과 사람은 영적 본질(essence) 이지만(따라서 우리는 "본질적 동질성"에 관해 말할 수 있지만), 하나님의 위격은 사람의 위격과 명확히 구분해야 한다. (삼위일체 교리에서 위격과 본질을 뚜렷이 구분한 점을 기억하라. 삼위일체는 본질상으로는 한 분이시고 서열이 없지만, 위격상으로는 세 분이시며 서열이 있다.) 따라서 칼빈은 오시안더의 "사변 내용들"과 항상 구분(하늘과 땅; 그리스도 안에 있는 신성과 인성)을 지우는 경향이 있는 그 사변 내용들을 반대했다. 여기서 우리는 다시 한번 칼빈 신학의 배경에 자리잡고 있는 두 본성의 구별을 본다. 칼빈은 두 본성을 명확히 구분하는 견지를 유지함으로써 성육신 사실에서 발생할 수도 있었던 신성 자체에 대한 변화나 영향을 피할 수 있다. 예를 들어, 고난과 죽음은 인성에서 이루어진 반면에, 영원한 본질인 신성은 아무런 영향도 받지 않는다. 한편 성육신

은 영원한 본질의 성격을 조금도 감소시키지 않는다. 영원한 본질은 광대하고 영적이다. 즉 공간, 시간, 생각의 한계를 초월한다. 따라서 그리스도의 신성은 끊임없이 만물에 충만하며, 비록 성육신으로써 육체와 결합하셨지만 자신의 유기체에 국한되지 않는다.(이 개념은 칼빈의 독특한〈extra-Calvinisticum〉교리라 불리게 되었다). 아마 이것이 칼빈의 그리스도 위격 교리에서 가장 독특하고 독창적인 면일 것이다. 이것을 가장 잘 표현한 부분은 Ⅱ.13의 마지막 몇 행이다: "무한한 본질을 지닌 말씀이 인성과 결합하여 한 위격이 되셨을지라도, 우리는 그분이 그 속에 갇혀 계셨다고 상상하지 않는다. 여기에 놀라운 점이 있다. 즉, 하나님의 아들은 하늘을 떠나시는 일 없이 동정녀의 태에서 나시고, 땅에서 사시고, 십자가에 달리시기로 작정하신 방식으로 하늘에서 내려오셨다. 그럼에도 불구하고 태초에 그러셨듯이 끊임없이 세상에 충만하셨다." 그러므로 하나님의 아들은 성육신하실 때 창조계에 대한 주권을 끊임없이 행사하시는 방식으로만 하늘을 떠나셨다. 승천하실 때는 자신의 인성에 따라 하늘로 돌아가시지만, 그분의 신성은 전과 다름 없이 어디에나 계신다. 따라서 개혁주의 그리스도인들은 성찬을 거행할 때 수르숨 코르다(Sursum Corda) 곧 "너희의 마음을 들라"는 말씀을 듣는다. 따라서 우리도 콘템티오 문다(Contemptio Mundi) 곧 이 세상에 대한 상대적인 경멸감을 지녀야 한다. 이는 그리스도께서 이 세상에 육체로 계시지 않기 때문이다. 따라서 우리는 미래 세계를 묵상하며 그분을 얼굴로 보게 될 날을 고대한다. 그 동안에 눈은 영원한 도성에서 떼지 않고, 발과 손은 이 세상에서 부지런히 움직인다. 이곳에서 성령께서 "심지어 종말까지" 우리와 항상 함께 계시기 때문이다. 칼빈을 안셀무스의 속죄 교리와 철저히 동일한 노선에 놓고 볼 수 없다. 오히려 칼빈은 안셀무스의 추종자들(후기 개혁주의 스콜라 신학자들과 청교도들을 포함한)에 비해 좀더 언약적이고, 좀더 역동적이되, 덜 양적

이고 객관적인 방향을 취했다. 속죄의 만족설 (satisfaction) 교리는 안셀무스와 다르다. 칼빈은 만족이 인간의 언약적 머리를 전제한다고 본다. 그것은 주로 하나님 (이를테면 하나님의 영예에 채워야 할 신학적인 간격)께 해당하지 않고 인간(제거해야 할 죄)에게 해당한다. 칼빈은 우리를 대신하신 그리스도 또는 우리를 위한 그리스도의 사역을 강조한다.

칼빈의 구원론에서 주요 주제들(성령에 관한 교리 : 믿음, 그리스도인의 삶, 칭의, 구원의 확신, 그리스도인의 자유, 기도, 그리스도 안에서 하나님의 선택, 교회의 본질, 교회의 능력, 성례들, 세속 정부)은 모두 제2권 말미에서 전개된 강한 개념(예수 그리스도는 "우리 곁에" 계신다)을 전제한다. 그리스도는 정확히 자신의 삶, 죽음, 부활, 승천으로써 약속하신 바를 성취하셨다: "그것은 세상 끝까지라도 우리와 함께 하시기 위함이다"[88] 그리스도는 "자신의 임재가 우리에게 더 유익을 줄 수 있는 방식으로"(한 때 지상에 체류하실 동안에는 육체라는 비천한 거처에 갇혀 계셨음) 우리를 떠나셨다[89] 예수 그리스도께서 "우리 곁에" 매우 가까이 계시기 때문에, 우리는 그분 안에 참여할 때, 즉시 그분이 주시는 유익들을 얻는다(17장). 필자는 이미 저술한 속죄의 신학[90]에서 그리스도의 속죄(贖罪)사역과 대언(代言) 사역에 대해서 자세한 설명을 한 바 있다. 그리스도께서는 부활과 승천하심 그리고 하나님 보좌우편에 좌정(座定)하심으로써 그의 승귀(乘貴)적 사역을 완성하셨고, 장차는 영광(榮光)스러운 재림(再臨)을 통해서 우주적인 종말론적 심판(審判)의 사역을 수행할 것이다.

88 Institutes Ⅱ. 16. 14.
89 Institutes Ⅱ. 16. 14.
90 조봉근, 속죄의 신학, 복음문화사, 1996.

요한 크리소스톰의 설교와 정치

정 준 기
(역 사 신 학, 교 수)

요한 크리소스톰은 기독교의 역사에 가장 뛰어난 인물중의 한 사람으로 인정되고 있다. 특히 설교의 역사에서 그의 위치는 거의 독보적이다. 그의 실천적인 삶과 설교가 얼마나 감동적이고 영향력을 주었는지 그가 죽은지 백년 후엔 그를 "황금의 입"(Chrysostom, Golden Mouth)을 가진 설교가로 불렀다.[1] 이러한 인물임에도 불구하고 과거 국내 역사학계는 그에 대한 연구를 교회사의 개론이나 설교사의 한 부분으로만 다루는 인상을 주었다. 다행이 근래 크리소스톰의 〈로마서 강해〉, 〈에베소서 강해〉와 같은 작품들이 번역되어 나오고, 또 일부 신학대학원에서 학위논문으로 크리소스톰에 대한 연구물들을 내놓고 있는 것은 학문의 진보라 말 할 수 있겠다.[2]

본 논문은 한 위대한 동방교부인 크리소스톰의 설교를 그의 에베소서 강해에서 간단히 살펴 본 후, 그의 말기사역 특히 그가 콘스탄

1 Justo Gonzalez, *The Story of Christianity* (New York: Harper, 1984), 194.
2 요한 크리소스톰, 〈에베소서 강해〉 송영의 역 (서울: 지평서원, 1997). 요한 크리소스톰, 〈로마서 강해〉 송종섭 역 (서울: 지평서원, 1990). 김기풍, "크리소스톰의 설교 연구", 장로회신학대학 대학원 석사학위논문 (1984).