

고대근동자료와 관련된 구약해석에서 개혁주의 성경관의 중요성



신득일(고신대학교 교수, 구약학)

1. 서언

최근 피터 엔즈가 쓴 ‘아담의 진화’는 복음주의 학계에 큰 충격을 주었다.¹⁾ 이 책의 제목은 아담이 진화했다는 뜻이 아니라 아담에 대한 우리의 이해가 진화했다는 말이다. 그런데 엔즈가 여기서 아담이 역사적인 인물이 아니라고 주장한 것이 충격적이다. 그가 구약본문을 해석하면서 이런 결론에 도달하는데 가장 큰 영향을 준 관점은 고대근동자료를 취급하는 방식이다. 그는 창세기를 고대 이스라엘 사람들의 질문에 답을 하기 위해서 기록된 고대 이스라엘 설화라고 하면서 구약은 고대문헌으로서 객관적인 역사적 정보나 현대인의 기대에 부합하는 과학적인 정보를 제공하는 것을 목표로 하지 않는다고 한다.²⁾ 즉 고대인들이 기원에 대한 질문에 답하기 위해서 다양한 신화를 만들어내었듯이 인류 시조인 아담에 대한 창세기의 기사도 그런 차원에서 이해해야 한다는 것이다. 왜냐하면 고대이스라엘도 근동의 한 부분으로서 한 문화권에 살았던 사람들과 의식을 공유했기 때문이라는 것이다. 아담에 대한 그의 결론은 그 전에 출판한 ‘성육신의 관점에

1) P. Enns, *The Evolution of Adam: What the Bible Does and Doesn't Say about Human Origins* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2012).

2) Enns, *The Evolution of Adam*, xviii.

서 본 성경영감설'의 연장선에서 나온 것이다.³⁾ 즉 그의 성경관에서 그런 결론이 나왔다는 것이다.

엔즈의 말대로 만약 아담이 역사적인 인물이 아니라면 기독교의 근간은 무너지고 말 것이다. 원죄와 구원도 다른 차원에서 이해할 것이고 아담과 관련된 언약과 바울의 진술도 다 믿을 수 없는 전통으로 전락할 것이다. 그의 결론은 기독교의 존재이유를 회의적으로 보게 만든다.

그의 책 '아담의 진화'를 읽는 독자는 누구나 고대근동자료가 도대체 무엇이기에 또 어떤 영향을 미치기에 이런 결론에 도달할 수가 있는가라는 질문을 하게 된다. 여기서 대두되는 문제는 고대근동자료를 어떤 관점에서 보아야 하며 또 어떻게 사용해야 하는가이다. 그래서 필자는 이 문제에 대해서 개혁주의 성경관에 근거하여 원론적인 답을 주려고 시도했다. 본고에서는 새롭게 부상하는 고대근동사상에 입각한 해석의 적절한 기준으로서 이 성경관을 제시할 것이다.

2. 고대근동자료에 대한 구약해석의 입장

학자들은 19세기 중엽부터 쏟아져 나온 메소포타미아의 유물에 남겨진 고대 언어를 판독함으로써 사장되어있던 수 만개의 문헌을 번역하고 분석하기 시작했다. 학자들의 관심은 다양했지만 초기 연구는 주로 성경을 변호하려는 경향이 있었다.⁴⁾ 그러나 그런 경향은 오래 가지 않고 크게 세 가지 방향으로 나누어졌다: 1. 고대근동자료로 인한 구약편하, 2. 고대근동자료에 비중을 두둔 구약 재해석, 3. 구약에 비중을 둔 고대근동자료 활용.

3) P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005); 피터 엔즈, 『성육신의 관점에서 본 성경영감설』, 김구원역 (서울: CLC, 2006).

4) Cf. John Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006), 15.

1) 고대근동자료로 인한 구약편하

구약을 고대근동자료의 산물로서 공개적으로 제시한 최초의 사건은 바벨-비벨 논쟁(Babel-Bibel Streiss)이 될 것이다.⁵⁾ 이 논쟁의 주창자인 프리드리히 델리취(1850-1922)는 바벨론 종교와 문화를 옹호하면서 구약성경을 바벨론의 아류로 폄하했다. 그의 네 차례 강의 중에서 두 번째 강의가 국제적인 논쟁을 불러일으켰다.⁶⁾ 그는 구약의 내용이 결코 초자연적인 계시가 아니라 가장 늦게 형성된 주변 문화의 산물로서 겨우 주전 550년에 와서야 비로소 근동의 역사적 자료가 될 수 있었다고 했다.⁷⁾ 그는 바벨론이 고대근동의 ‘두뇌’라고 하면서⁸⁾ 이스라엘의 법률과 관습, 화폐, 도량형, 법전의 외형까지도 바빌로니아의 영향을 받았다고 한다.

그는 구약과 이스라엘 종교의 특징이 되는 제사제도와 제사장 제도 및 안식일의 기원도 바빌로니아 문헌에서 찾았다. 바빌로니아의 안식일(šabattu)은 신들을 달래기 위해서 제정된 것이다.⁹⁾ 또 노아의 홍수에 대해서는 길가메쉬 서사시를 홍수 이야기의 근원으로 본다.¹⁰⁾ 그는 구약의 창조기사를 바빌로니아의 창조신화와 비교하면서 구약의 시인들과 선지자들이 마르둑의 영웅적인 행위를 야웨에게 바로 옮겨갔다고 한다.¹¹⁾ 이웃 사랑에 대한 명령도 바빌로니아 인들에게 있다고 한다.¹²⁾ 델리취는 아담의 타락과 관련이 있어 보이는 오래된 바빌로니아 원통인장을 제시했다: 남자와 여자 사이의 과일나무와 뱀. 그는 “이 고대 바빌로니아의 형상과 성경의 타락 이야기 간에 아무런

5) 여기에 대한 좀 더 상세한 설명: 신득일, 『구약정경론』(서울: 생명의 양식, 2011), 90-96.
6) Bill T. Arnold & David B. Weisberg, “A Centennial review of Fridrich Delitzsch’s “Babel und Bibel” Lectures”, *Journal of Biblical Literature*, 121/3, 2002, 141.
7) Fridrich Delitzsch, *Babel und Bibel: Ein Vortrag* (Leipzig: Hinrichs, 1902), 5.
8) Delitzsch, *Babel und Bibel*, 27.
9) Delitzsch, *Babel und Bibel*, 28-29.
10) Delitzsch, *Babel und Bibel*, 31.
11) Delitzsch, *Babel und Bibel*, 33.
12) Delitzsch, *Babel und Bibel*, 35.

연관이 없는가?”라고 물었다.¹³⁾ 하나님의 천사나 그룹도 아슈르나실 팔의 궁전에서 나온 날개달린 천사 상에서 그 유사성을 찾을 수 있다고 한다.¹⁴⁾ 더욱 놀라운 것은 함무라비 시대의 것으로 여겨지는 세 토판에 ‘야웨’의 이름이 나온다는 것이다: “야웨는 신이다”(Ia-ah-ve ilu, Ia-hum ilu). 야웨는 천년 후 이스라엘 열두 지파가 따른 고대의 유업이 되었다고 한다.¹⁵⁾ 델리취는 바빌로니아의 선지자들도 그들의 신의 계시를 받았다고 하면서 구약의 계시성을 부인한다. 그러면서 학문적으로 훈련된 신학자들이라면 카톨릭이나 개신교를 막론하고 축자영감 교리를 부인했다고 한다. 그는 모세가 야웨께 율법을 받은 것이나 함무라비가 사마쉬에게서 계시를 받는 것에는 차이가 없다고 말했다.¹⁶⁾ 뿐만 아니라 그는 위의 입장을 총 정리한 ‘위대한 기만’이라는 책을 통해서 구약의 가치를 무시했다. 그는 히브리 민족을 강탈을 일삼은 유목민으로 폄하하면서 구약에 나타난 터무니없는 숫자와 과장된 사건과 규모 그리고 야웨를 이스라엘의 독특한 신으로 채택했다는 모세의 주장 등 모든 것을 기만으로 묘사하면서 기독교의 책이 아니고 기독교 신학에서 제외되어야 한다고 재차 강조했다.¹⁷⁾

메소포타미아의 문헌과 구약의 내용 간에 유사성이 있다는 정도가 아니라 구약문헌의 기원이 된다는 델리취의 주장은 성경의 권위와 같은 신앙고백적 입장을 버리고 구약이 단순히 다른 고대문헌과 다를 바가 없다는 관점에서 나올 수 있다. 그는 종교사학파적인 관점에서 과도한 ‘범바벨론주의’적 입장을 따랐다. 그에겐 구약이 고대근동 자료에서 차용하여 유대적인 특색에 맞게 개작한 후대문서라는 것이

13) Delitzsch, *Babel und Bibel*, 37.

14) Delitzsch, *Babel und Bibel*, 41-43.

15) Delitzsch, *Babel und Bibel*, 47.

16) Delitzsch, *Babel und Bibel: Zweiter Vortrag*, 26.

17) Friedrich Delitzsch, *Die grosse Täuschung: kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten I, II*, (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1920, 1922), I, 10-11; 24-29; II, 10-15: “소위 말하는 ‘구약’은 기독교회뿐만 아니라 기독교인 가정을 위해서도 아무짝에도 쓸모없다”(I, 97).

다. 그러나 이 주장에 대해서 “텔리취는 순진성과 불신을 드러냈다”는 후프몬의 평가는 적절하다.¹⁸⁾

그의 주장이 하나의 분수령이 되어서 성경을 옹호하기 위해서 고대근동문헌을 사용하는 학자와 세속 학문으로서 고대근동학을 연구하면서 구약의 가치를 폄하하는 학자들 간에 이념의 골이 깊어지게 되었다. 즉 고백적 학자들과 비평학자들 간에 거리가 더욱 멀어졌다.¹⁹⁾ 결국 서로 다른 성경관이 양자를 갈라놓았던 것이다.

2) 고대근동자료에 의존한 구약 재해석

고대근동자료를 의존해서 구약을 해석하는 것은 구약이 그 자료의 개작이기 때문에 거기에 맞추어서 구약을 저급한 문헌으로 다루는 것이 아니다. 또한 단순히 구약에 나타난 내용을 해석하기 위해서 그 자료를 사용한다는 의미도 아니다. 오히려 고대근동자료에 근거한 문화와 사상의 영향으로 구약의 고유한 교훈을 버리는 것을 말한다. 이 단락에서 최근에 문제가 된 두 가지 견해를 소개하고자 한다.

(1) 존 윌튼의 창조에 대한 이해

윌튼은 고대근동사상에 기초해서 창세기 1장을 해석함으로써 구약의 창조기사는 하나님이 천지를 창조했다고 말하지 않는다고 주장한다: “창세기 해석에 대한 이 연구의 가장 중요한 결과는 창세기 이야기가 물질의 기원이라기보다는 기능의 기원과 관련되고 신전이념이

18) H. B. Huffmon, "Babel un Bibel: The Encounter Between Babylon and the Bible," in *The Bible and Its Traditions*, ed. M. P. O'Connor and D. N. Freedman (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983), 319.

19) Cf. Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, 17.

20) J. Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2011), 198–99.

창세기 우주론의 기초가 된다는 것을 인정하는 것이다.”²⁰⁾ 그가 이 결론에 도달하기까지 고대근동사상의 다양한 개념을 사용한다.

월튼은 먼저 이스라엘 종교와 구약의 독특성을 인정하면서 넓게 고대근동의 인식환경(cognitive environment)을 지적하고 그것은 이스라엘도 고대세계에 살았던 사람들과 인식을 공유했다고 한다: “우리는 고대근동의 방대한 문학과 히브리 성경에 보존된 이스라엘 문학을 그들이 제공하는 통찰력을 갖고 볼 수 있다는 가능성을 무시할 수 없다.”²¹⁾ 이와 관련하여 월튼은 고대인들의 존재에 대한 개념을 다룬다. 다양한 고대의 우주기원에 관한 신화에 의하면 고대인들은 현대인과 같은 존재론/본체론을 갖고 있지 않았다고 한다. 고대인들은 시공간을 차지하고 있는 것을 존재라고 하지 않고 이름이 부여되고 기능이 주어지는 것에서 비로소 존재를 확인한다는 것이다. 그는 이 관점에서 우주생성의 과정은 물질과 관련된 것이 아니라 기능과 관련된다고 한다: “우주생성 이전의 세계는 물질이 없는 세계로 이해하지 않고 기능과 질서, 다양성과 정체성이 없는 세계로 이해했다.”²²⁾ 그리고 신전이념이라는 것은 고대인들에게 우주는 신들이 거하는 신전이라는 것이다. 창세기의 창조기사도 같은 개념을 공유하고 있다고 한다. 그것은 창조의 목적이 안식이라는 데서 확인된다고 한다. 심지어는 그 용어까지도 건축기사와 유사하다고 한다(창 11).²³⁾ 그렇다고 해서 월튼이 구약의 안식과 신전 개념을 고대근동사상에서 차용했다고 하지는 않는다. 창세기에 대한 그의 해석은 그 전에 출간한 ‘고대근동사상과 구약’에 기초한 것이다.²⁴⁾ 성경의 창조론에 대한 그의 주장은 그 책의 연장선에서 창조에 초점을 맞추어 확대한 것이다.

그의 결론은 성경보다는 고대근동자료에 의존하여 성경바깥에서

21) Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, 16.

22) Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, 42, 119.

23) Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, 181.

24) John Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006).

답을 찾으려고 한데서 나왔다. 물론 윌튼은 개인적으로 하나님의 창조를 부인하지 않는다. 다만 고대인들의 인식환경에서 볼 때 구약의 창조는 기능에 맞추어져 있지 물질 창조가 아니라는 것이다. 그러나 그는 구약의 나머지 부분에서 창세기 1장의 창조를 어떻게 말하고 있는지를 고려할 필요가 있다(창 5:1; 신 4:32; 사 40:26, 28; 42:5; 45:18; 암 4:13). 성경에 명시된 사건이나 주제는 성경 안에서 답을 찾아야 할 것이다.

(2) 피터 엔즈의 아담의 역사성

이미 서론에서 언급한 대로 피터 엔즈는 고대근동자료에 근거한 해석을 시도하면서 아담의 역사성을 부인했다. 그는 성경이 고대근동의 주변인들의 규범과 개념 그리고 세계관을 공유하고 있다고 전제한다. 그의 성경관은 “현대복음주성경론은 구약을 고대근동의 현상으로 설명해야 하는데 그 사실을 단순히 관찰하는 것을 넘어서서 그 사실이 우리가 성경에 대해서 생각하는 방식에 영향을 미치도록 해야 한다”는 데서 나타난다.²⁵⁾ 그는 구약이 고대의 문헌으로서 피상적인 통일정보보다는 다양성을 가진다고 말하면서 합리주의적 판단에 경고를 보낸다.²⁶⁾ 그리고는 성경에서 불합리하게 보이는 현상들은 그 당시의 종교와 문화적인 배경에서 이해해야 한다고 여러 가지 예를 들어서 설명한다. 그의 성경관은 이른바 ‘성육신적 영감’이라는 것이다. 이 말은 하나님의 말씀이 마치 그리스도께서 성육하신 것같이 문화적인 상황가운데 기록되었다는 것을 부각시킨다. 그는 단지 이것을 성경의 영감을 적절하게 설명하도록 돕기 위한 유추로 사용했다.²⁷⁾ 특별히 그리스도의 신성과 인성을 하나님의 말씀과 인간의 말로서 성경

25) Enns, *Inspiration and Incarnation*, 67.

26) Enns, *Inspiration and Incarnation*, 107–108.

27) Enns, *Inspiration and Incarnation*, 168.

과 비교한 것은 이전에 카슨이 표현한 것이기도 하다.²⁸⁾ 그러나 성자 예수께서 성육하신 것을 성경의 영감을 설명하는데 사용하는 것이 적절한가라는 의문이 생긴다. 왜냐하면 그분이 인간의 몸으로 오신 것은 단회적인 유일한 사건이고 그리스도의 양성론은 그분의 신비에 속한 것이기 때문이다.

엔즈는 ‘아담의 진화’에서 자신의 성육신적 영감론을 세 가지로 요약한 가운데²⁹⁾ 아담의 해석에 영향을 미치는 것은 구약이나 신약이나 그 저자들이 당대의 사상적 배경에서 이해해야 한다는 것이다. 그는 창조 이야기가 바벨론 포로 이후에 작성되었다는 벨하우젠의 입장을 따르면서 “창조 이야기는 정체성(self-definition)에 대한 고대인의 질문에 응답하는, 신학적으로 작업한 집성체의 한 부분으로서 더 큰 문맥에서 이해해야 한다”고 주장했다.³⁰⁾ 이 말은 구약의 창조 이야기는 과학도 아니고 역사도 아니라는 말이다. 그에 의하면 아담은 역사적 인물이 아니라 이스라엘의 정체성을 위해서 등장한 신학적 산물이다: “아담의 이야기는 출애굽부터 유배에 이르는 이스라엘의 이야기를 반영한다.”³¹⁾

28) D. A. Carson, ‘Approaching the Bible,’ in D. A. Carson, R. T. France, J. A. Motyer & G. J. Wenham (ed.), *New Bible Commentary: 21st Century edition* (Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1994), 3.

29) Enns, *The Evolution of Adam*, xi: “(1) 고대 이스라엘을 둘러싼 문화권에 대한 우리의 지식은 우리가 현재 구약을 이해하는 방식에 지대한 영향을 미친다. 이것은 이곳저곳이 아니라 구약 전체의 의도를 이해하는 것을 말한다. (2) 성경은 다양한 목적을 위하여 폭넓게 다양한 시간과 장소에서 기록된 개별적인 기록물을 수집한 것이기 때문에 거기서 우리가 발견하는 성경의 중요한 신학적 다양성은 놀랄 일이 아니다. (3) 신약 저자들이 구약을 해석하는 방식은 당대의 유대적 사상계를 반영하기에 구약의 창의적인 개입을 설명한다.”

30) Enns, *The Evolution of Adam*, 33.

31) 엔즈는 이스라엘과 아담의 관계를 도표로 설명한다. Enns, *The Evolution of Adam*, 66.

이스라엘		아담
출애굽을 통한 이스라엘 창조	→	흙에서 아담 창조
계명(모세의 율법)	→	명령(선악을 알게 하는 나무)
가나안 땅	→	낙원 동산
불순종으로 인한 축출과 죽음	→	불순종으로 인한 축출과 죽음

엔즈는 신약에서 바울이 아담을 언급한 것도 이런 차원에서 이해했다. 그는 바울에게 아담은 중요한 신학적, 역사적 인물이라고 인정해야 한다고 한다. 그러나 그것은 아담이 창조된 첫 사람이 아니라 인류의 대표적 ‘머리’로 이해해야 한다고 한다.³²⁾ 그가 아담에 대한 바울의 해석을 이렇게 이해하는 중요한 근거는 제2성전 시대의 유대주의적 해석관습이다.³³⁾ 아담이 최초의 인간이 아님에도 불구하고 바울이 그를 등장시킨 이유는 유대인이나 이방인이나 죄와 사망이라는 같은 문제를 안고 있고 같은 구세주를 요구한다는 것을 말하기 위해서였다.³⁴⁾

아담에 대한 엔즈의 해석의 결과는 치명적이다. 아담이 역사적인 인물이 아니라면 타락도 없고 원죄도 없다. 그러면 언약과 구속역사도 불필요한 개념이 될 뿐만 아니라 그것을 중심에 두는 성경 전체의 가르침은 생명 없는 전승의 교훈이 되고 말 것이다. 구약본문이 고대문화권 속에 주어진 것은 사실이지만 그것이 전승의 집합체로 보는 것은 성경관 문제를 야기한다. 또한 그 본문이 그 문화 속에 당대의 인간이 이해할 수 있는 언어와 개념으로 주어졌다고 할지라도 그것이 진리의 계시로 주어졌다는 것을 고려하지 않고 당대의 전승에 의존해서 구약본문을 재해석을 하는 것이 타당하다고 말하기는 어려울 것이다. 그의 새로운 성경관은 복음주의에 많은 통찰력을 제공한 것은 사실이지만 ‘그러면 기독교의 구원이 어떤 의미를 가지는가?’라는 근본적인 질문을 남겼다.

32) Enns, *The Evolution of Adam*, 120.

33) Enns, *The Evolution of Adam*, 81.

34) Enns, *The Evolution of Adam*, 82.

3) 구약에 의존한 고대근동자료 활용

고전적 의미에서 구약해석방법으로 제시된 역사문헌비평과 전승사비평은 구약본문이 제시하는 사건의 역사성을 심하게 훼손시켰다. 역사문헌비평은 성경내부에서 문헌에 대한 이념을 발전시켰기 때문에 바깥 세계를 보지 못했고 전승사비평은 역사성 자체에 관심을 두지 않고 성경문헌의 전승과정과 성격 그리고 기능을 살피는데 비중을 두었다. 그러나 20세기의 고고학의 풍부한 발굴로 말미암아 상당한 부분에서 구약의 역사성을 정당하게 인정받게 되었다. 물론 고고학적 발굴물이 구약의 역사성을 증명하는 것은 아니고 그들의 유적과 문헌을 통하여 구약역사의 배경을 이해할 수 있게 되었다는 것이다.

(1) 고대근동자료를 통한 구약역사 고증

후리안 사회적 관습을 보여주는 누지문서가 족장들의 관습의 배경이 된다는 것과 마리 문서에 나타난 이름이 족장들의 이름과 유사하다는 것은 이미 잘 알려진 것이다. 또 오므리와 아합이 모압을 40년간 통치했다는 메사의 석비의 기록이 그들의 강력한 통치를 보여주는 구약외적인 자료가 된다는 것과 살만에셀 3세의 방침탑이 예후시대에 이스라엘이 앓수르에 종속되었다는 증거자료가 된다는 것도 알고 있다. 그리고 실로암 수로의 명문이 히스기야의 수로공사와 관련이 있을 가능성이 있다는 것과 고레스의 문화관용정책으로 인해서 이스라엘이 고토로 돌아간 배경을 알려주는 고레스의 원통인장도 잘 알려져 있다.

비교적 최근의 자료로서 텔 단의 석비가 오랫동안 의심을 받아온 다윗과 그의 왕가에 대한 역사적인 기록을 보여준 것과 딘나에서 발견된 미디안의 화려한 성막은 이스라엘도 광야에서 그런 성막을 가

졌을 것이라는 가능성을 보여주었다. 그리고 열왕기 말미에서(왕하 25:27-30; cf. 렘 52:31-34) 여호야킨이 바벨론에서 왕의 대접을 받는 드라마틱한 사건에 대한 증거로서 그의 이름(야우킨)이 바벨론의 배식명단에서 발견되었다.³⁵⁾ 또한 팔레스타인 안팎의 문헌에 기록된 이스라엘과 유다 왕들의 이름은 구약의 역사성을 확인시켜준다. 물론 이 문헌들이 제시하는 내용을 성경본문과 관련시켜서 긍정적으로 이해하는 데는 바른 성경관이 필요하다. 그렇지 않으면 성경은 이차적인 자료로 전락할 것이다.

(2) 고대근동자료를 이용한 본문해석

구약이 하나님의 말씀이지만 그 말씀이 그 시대 사람들이 이해할 수 있는 언어로 그들의 개념에 맞추어서 주어졌기 때문에 당대의 문헌이나 유물의 도움을 받지 않고는 이해할 수 없는 표현이나 사건이 많다. 구약이 주변의 문화와 다른 독특성을 지니고 있음에 불구하고 당대의 문화를 공유하고 있는 부분이 있기 때문에 고대근동자료의 도움을 받아야 한다. 그 예로서 다음과 같은 몇 가지를 제시할 수 있다.

① 우주적 개념: 먼저 구약에 나타난 우주관은 현대인이 가진 개념과 다르다는 것을 알 수 있다. 하늘이 둥글고 궁창이 딱딱한 것으로 묘사된 표현과 같은 것이 그렇다(욥기 22:14; 겔 1:22). 그렇다고 구약은 아무런 우주지형이 없었다고 말할 수는 없다. 이스라엘은 고대 세계 전역에 있던 공통된 우주지형을 공유했던 것이다. 차이점은 신이 자연현상에서 없어졌다는 것이다. 자연현상은 신의 속성을 보여주는 것이 아니라 그의 목적을 위한 도구였다.³⁶⁾

다음으로 창세기에 나타난 에덴동산의 모습은 역사적이지만 신학

35) A. 히트 외, 『고대근동문화』, 신득일, 김백석역 (서울: CLC, 2012), 91.

36) Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, 174-75.

적이고 상징적인 면도 있다. 후자의 개념은 성경적으로도 근거가 있지만 무엇보다도 고대근동사람들의 우주적인 신전개념과 관계가 있다. 고대인들에게는 산은 신들의 처소가 되고 그들의 신전에서 물이 공급되는 것 등이 에덴동산이 성전의 원형에 대한 개념을 제공한다는 것이다. “창세기기자는 에덴동산을 단순한 메소포타미아의 일개 농지가 아니라 성소의 원형, 즉 하나님께서 거하시고 사람으로부터 경배를 받으시는 장소로 보았다. 에덴동산의 많은 특징이 후대의 성소에서도 발견되는데 특히 성막이나 예루살렘성전에서 발견된다. 이 유사점들은 에덴동산 자체가 일종의 성소로 이해된다는 사실을 암시한다.”³⁷⁾ 이렇게 고대근동자료에 근거해서 에덴동산이 지리적인 면보다는 고대인의 우주적 신전개념을 반영하여 그 동산의 상징적 의미를 얻게 된다.

② 언어: 먼저 제사장 축복에서 “여호와와 그의 얼굴을 내게 비추사”(민 6:25)에서 ‘얼굴을 비추다’라는 말은 현대인에게는 의미전달이 안 되는 말이지만 고대 근동 사람들에게는 친숙한 표현이다(시 67:2).³⁸⁾ ‘얼굴을 비추는 것’은 신이나 신격을 가진 것으로 여겨지

37) G. J. Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, division A: The Period of the Bible (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), 19; 좀 더 구체적인 설명: G. Beale, *The Temple and the Church's Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 66-80.

38) 우가릿 문헌: “태양의 얼굴이 내게 비추었다”(pru 2, 15:9, 10 wpn sps nr by), Loren R. Fisher, *Ras Shamra Parallels I*, *Analecta Orientalia* 49, Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1972, 55-6; “내(사신)가 태양(왕) 앞에 왔는데 그 태양의 얼굴이 내게 대단하게 비추었다”(rbt lpn sps wpn sps nu by mid), Samuel E. Loewenstamm, *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures*, *Alter Orient und Altes Testament* 204, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980, 266; 주전 9세기 아카드어로 된 쿠두루 석비: “그가 밝게 응시하며 얼굴을 비추었다”(iv 39); 주전 6세기 신바벨론 문헌: “그녀의 얼굴을 내게로 향하고; 그녀(나부나이드)의 빛나는 얼굴로 나를 꾸준히 바라보고 실제로 그가(마르둑) 자비를 베풀도록 했다”, Michael Fishbane, *Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing*, *Journal of the American Oriental Society* 103.1 (1983) 117; J. B. Pritchard, *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 310.

는 대왕에게 적용되는 관용구다. 물론 구약에는 ‘비추다’는 동사가 하나님께만 적용된다. 왜냐하면 이스라엘의 왕이 승배의 대상이 아니기 때문이다. 이 은유적 표현의 의미는 높은 자가 낮은 자에게 호의적인 태도를 취한다는 것이다. 하나님이 얼굴을 비추시는 것은 심판과 대조를 이루는 개념으로 고통 가운데서도 구원의 희망을 갖도록 하는 호의와 만족을 주시려는 하나님의 태도를 뜻한다(시 80:4, 8, 20; 119:135; 단 9:17). 이외에도 하나님의 얼굴과 관련된 관용구는 많다.

다음으로 히브리어 동사 ‘야다’(yāda)는 ‘알다’라는 뜻이지만 가끔 ‘성관계를 가지다’란 의미로 쓰인다(창 4:1, 17; 19:5, 8). 이것은 썬어의 공통된 현상이다: “(다른) 남자를 알지(idû) 못하는 남편의 아내”(아카드어)³⁹⁾; “바알이 아낫을 안고 그녀와 동침했다(yd). 그녀는 임신해서 출산했다”(우가리트어).⁴⁰⁾ 이런 고대언어의 용법이 ‘알다’라는 말이 성관계에 대한 완곡한 표현인 것을 확인시켜준다.

또한 말라기의 ‘치료하는 광선’(말 4:2a)에서 ‘태양의 광선으로’로 번역된 말은 히브리어로 “그것의 날개들로”(비커나페하, *bikēnācā*)로 묘사했다. 이 표현은 이집트와 메소포타미아 사람들이 자주 그려내는 ‘솔라 디스크’(sola disc)를 보기 전에는 알 수가 없다. 가장 선명하게 볼 수 있는 것은 아켄아텐이 가족과 함께 아텐(Aten) 신을 섬기는 장면을 묘사한 부조다. 거기서는 태양이 마치 날개를 펼친 듯이 비추는데 그 광선의 끝에 손이 달린 것으로 표현했다.⁴¹⁾ 이 외에도 고대근동자료의 도움을 받아야 분명하게 알 수 있는 표현이 너무나 많다.

③ 구조물과 형상: 우선 바벨탑에 관한 이해는 메소포타미아의 지구라트가 발견되기까지는 몰랐다. 바벨탑 건축은 하늘을 공격하거나

39) M.E.J. Richardson, *Hammurabi's Laws: Text, Translation and Glossary* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 82-83, 186.

40) G.J. Botterweck, *yd'*, in: Botterweck und H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1982), 490.

41) Cf. 신득일, 『101가지 구약 Q&A』(서울: CLC, 2015), 218.

사람이 그 탑을 하늘로 올라가는 길로 보지 않고 그 탑은 신들이 하늘과 땅을 오르내리는 사다리나 문으로 사용하도록 한 메소포타미아의 지구라트를 설명하기 위해 사용된 표현이라는 사실을 깨닫게 되었다. 그래서 창세기의 바벨탑은 신이 강림하는 길을 내주는 것으로 보고 그 본문을 해석할 필요가 있다.⁴²⁾

다음으로 그룹에 관한 것이다. 성경은 그룹이 무엇인지 말하지 않는다. 그것은 당대 사람들에게 잘 알려졌다는 말이다. 그룹은 사람의 얼굴과 날개가 있는 황소의 몸이 혼합된 동물로 묘사되거나 사람이나 황소 혹은 사자나 독수리의 신체 부분을 결합한 형태를 띤다. 메소포타미아에서는 사자 몸에 사자 머리와 날개를 달거나 사람 머리에 날개가 붙은 것도 있고 없는 것도 있고, 또 염소의 머리와 날개가 달린 혼합체도 있다.⁴³⁾ 아나톨리아와 시리아에도 날개달린 사자에 독수리나 매 혹은 용의 몸 일부가 결합된 유사한 형상이 있다.⁴⁴⁾ 그리고 이집트 스�핑크스 형상은 고대근동에 널리 퍼져있었다. 그런 형상들은 피조물에 신의 속성과 능력을 덧붙이는 의미가 있다. 이런 자료는 구약의 그룹을 이해하는데 도움이 된다(출 25:18-20; 왕상 6:27; 겔 1:6-11; 10:14-22). 즉 형이상학적인 개념을 언어로 표현할 수 없었던 고대인들이 그룹의 펼쳐진 날개를 통하여서 신의 초월성을 나타내었던 것이다.⁴⁵⁾

④ 왕: 이스라엘을 제외한 고대근동에서는 왕은 ‘신의 형상’으로서 그 신을 대신한다. 그래서 구약의 정의와는 달리 그 신의 형상은 왕에게 한정되었다. 아시리아의 왕 에살하돈이 “신의 완벽한 모양”이라고 언급할 때 그것이 의미하는 바는 그의 자질과 특성을 말한다. 왕

42) Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, 120-121.

43) D. Collon, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East* (Chicago: The University of Chicago, 1987), 32-74.

44) M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron*, AOAT 15/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985), 320-322.

45) E. Borowski, “Cherubim: God’s Throne?” *Biblical Archaeology Review* 21:4 (1995), 36-41.

이 신의 형상에 배였다는 것은 그의 권력과 특권의 원천이다.⁴⁶⁾ 이것은 구약에서 인간이 하나님의 형상이라는 개념을 잘 보여준다. 즉 인간은 하나님의 속성과 사역을 구현하며 하나님의 대리자로 행동한다는 것이다.

왕과 관련된 또 다른 표현은 그들이 ‘신들의 아들’로 통한다는 것이다. 수메르 왕들은 스스로 신의 소생임을 밝혔다: 에안나툼은 닌기르수의 아들; 우르-남무는 여신 닌수나의 아들; 구데아는 가툼독의 아들.⁴⁷⁾ 왕들의 이런 관행은 ‘하나님(신들)의 아들들’(창 6)이란 고대의 표현을 이해하는데 도움을 준다. 그들은 왕과 같은 신분 또는 특별한 능력을 가진 자들이었다.

⑤ 점: 요셉이 ‘마시며 늘 점치는 것’(창 44:5)이라고 표현한 것은 고대 근동의 예언 방식과 관련이 있다. 이것은 이집트 마법사가 잔으로 점치는 것을 의미한다. 그 절차는 잔이나 사발에 맑은 물을 붓고 거기에 금이나 은 조각 또는 보석을 맑은 물에 떨어뜨린 다음 약간의 기름을 붓는다. 그때 기름과 그 조각들 사이에서 빛이 어떻게 나타나는가에 따라서 예언이 주어진다.⁴⁸⁾ 물론 이 말로써 요셉이 점을 쳤다고 말할 수는 없지만(창 44:2) 근동의 자료를 통해서 그 의미를 알 수 있다.

또 다른 경우는 예레미야의 “내가 나의 법을 그들의 속에 두며 그들의 마음에 기록하여”란 표현의 실체와 관련된 것이다(31:33). ‘두다’와 ‘쓰다’로 언급된 이 표현은 은유법으로 쓰였는데 그 은유의 실체가 메소포타미아에서 신탁의 절차로 사용된 내장점이 될 가능성이 있다는 것이다. 만약 이 은유가 내장점의 세계에서 온 것이라면 그들의 마음에 기록된 율법을 지닌 백성이 ‘소통의 매개체’가 될 것이다. 마음

46) Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, 212.

47) Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, 282.

48) A.G. Fruchtenbaum, *Ariel's Bible Commentary: The Book of Genesis* (San Antonio, TX: Ariel Ministries), 591.

의 기록은 율법을 제시할 것이다. 돌판의 율법은 가르쳐야만 했고 무시될 수 있었다. 마음에 있는 율법은 원형의 매개체를 나타내기 때문에 무시될 수 없다. 이 은유에 대한 해석에서 마음은 매개체이고 이 은유는 계시의 은유이지 기억의 은유가 아니다.⁴⁹⁾

이 단락에서 쓰인 고대근동자료는 성경을 이해하는데 실제적인 도움을 주는 것이다. 이 경우는 바른 성경관을 유지할 때 그 혜택을 누릴 수 있다는 것을 보여준다. 다시 말하면 고대근동자료와 성경을 동일선상에 두고 비교하면서 서로 간의 영향을 주고받았다는 전제하에서 자료를 취급하는 것이 아니라 정경으로서 신적인 권위를 가진 구약본문을 정당하게 해석하기 위해서 당시의 인식환경을 고려하고 그들의 문화적 이해를 사용한 것이다.

3. 개혁주의 성경관의 중요성

고대근동자료를 다룰 때 주로 문제가 되는 것은 차별성이 아니라 유사성에 있다. 구약에 대해서 고백적인 입장을 취하는 복음주의자들은 구약본문이나 관행보다 훨씬 오래된 근동문헌에 구약과 유사하거나 동일한 내용이 나오는 것에 당황하게 될 것이다. 특히 창조신화와 홍수이야기, 함무라비법전 그리고 후대의 아메네모페 지혜가 그렇다.

고대근동의 다양한 창조신화는 구약의 창조의 특징을 가지고 있다. 낙원 딜문(Dilmun)의 신화는 엔키와 닌후르삭이 진흙으로 사람을 창조했다고 하고 가장 잘 알려진 바벨론 창조신화는 마르둑이 죽은 티아맛의 몸을 반으로 잘라 하늘의 궁창과 땅을 창조하는데 사용했다고 한다. 그때 그는 신들을 천한 일에서 해방시키기 위해서 별과 해 그리고 달을 순서대로 배열했다. 마르둑은 에아(Ea)의 도움을 받아 진흙에다 티아맛의 군대를 이끌던 반항의 신 킹구(Kingu)의 피를 섞어 인

49) Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, 258.

간을 창조했다고 한다. 이집트의 한 창조신화에는 아툼(Atum)이 혼돈의 바다 위 원시 언덕위에서 신들을 창조하고, 그 다음 세상을 혼돈으로 부터 질서있게 창조했다고 한다. 프타(Ptah)신이 창조를 구상하고 말씀으로 명령함으로써 창조했다고 한다.

위의 창조신화는 구약의 창조기사와 비슷한 요소가 있다: 천지창조, 혼돈과 원시 바다, 창조의 명령, 흠으로 인간창조. 이런 현상은 계시의존적인 관점에서 보면 당연한 일로 여겨질 수 있다. 창조에 대한 정확한 정보는 하나님의 계시를 통해서만 얻을 수 있다. 하나님께서 아브라함을 부르시기 전에는 하나님의 계시는 보편적이었다. 그때는 모든 사람들이 하나님의 창조와 타락 그리고 노아 홍수 같은 사건을 알고 있었다. 그러나 계시가 점점 한 민족에게 집중되면서 그 사건에 대한 정확한 정보도 제한될 수밖에 없었다. 반면에 하나님의 계시가 사라진 곳에는 신화가 무성하게 자랄 뿐이었다. 처음에는 동일한 창조사건을 다 잘 알았겠지만 계시가 사라진 이방세계에서는 계시의 몇 가지 특색만 지닌 지역 신화로 발전하여 계승될 수밖에 없을 것이다. 이렇게 창조에 대한 다양한 신화나 길가메쉬 서사시나 아트라하시스와 같은 홍수 이야기조차도 성경기사의 진의성을 희석시키지 않는다. 오히려 계시의존적 측면에서 보면 그 역사성을 확인시켜주는 측면도 있다.⁵⁰⁾ 즉 창조와 홍수사건이 실제로 있었다는 것이다. 그러나 엔즈와 같이 신화를 고대인의 기원에 대한 질문에 답을 주는 문학으로 이해하면서 성경과 비교하는 유연한 태도는 바람직해 보이지 않는다.⁵¹⁾

함무라비법전과 아메네모페의 지혜와 같은 경우는 모세의 율법과 솔로몬의 잠언과 유사한 부분이 많다. 익히 아는 대로 함무라비법전의 경우는 모세의 ‘언약서’(출 20:21-23:19)에 나타난 ‘동해보복’의 내용이 거의 일치한다. 그리고 아메네모페 지혜의 경우는 잠언

50) 여기에 대한 상세한 내용: 신득일, 『구약정경론』, 235-36.

51) Enns, *Inspiration and Incarnation*, 41.

22:17-24:22에서 매우 유사하다. 가장 큰 차이는 잠언에는 ‘여호와’와 관련된 표현이 나온다는 것이다. 아메네모페가 “너의 귀를 주어서 말하는 것을 들으라, 그들의 말을 이해하도록 너의 마음을 주어라. 그들을 너의 마음에 두는 것이 이롭고, 소홀히 여기는 자에게는 해가 있을 것이다”고 한 것은 잠언 22:17-18a에도 약간 의역된 형태로 나타나있다. 그 지혜자가 “그의 마음이 탐식에 이끌린다”는 것은 잠언 23:6-7과 유사하다.⁵²⁾

함무라비법전과 아메네호페 지혜가 성경과 유사한 내용을 지니지만 시대적으로 앞 선 그 문헌들이 구약성경에 어떤 영향을 미쳤는지는 설명하기 어렵다. 전혀 별개의 것일 수도 있다. 그러나 그 현상을 볼 때 이 유사성이 구약성경이 고대문헌에서 차용한 단적인 증거라고 말할 수는 없지만 성경본문이 표현이나 내용상 의존하고 있다고 말할 수는 있을 것이다. 그렇다고 해서 그 의존성 때문에 성경계시의 독특성이나 성경의 명료성이 훼손되는 것은 아니다. 이방인의 글이 계시의 말씀에 반영되었다고 해서 문제될 것은 없다. 왜냐하면 문화적인 상황 속에서 나온 문헌의 내용이 성경말씀으로 기록될 때 그것은 권위있는 하나님의 말씀이 되기 때문이다. 그 유사성이 성경의 영감을 결코 손상시키지 않는다: “그것의 기원이 무엇이든 상관없이 진리는 진리다.”⁵³⁾ 성경의 저자에 의해서 기록된 글은 영감된 하나님의 말씀으로서 성경 자체의 의도에 맞추어서 원자료와는 다른 목적을 가진 무오한 말씀이 된다. 그것이 비록 오랜 기간 동안 구전으로 내려온 내용이라고 할지라도 하나님의 영감으로 기록된 말씀은 정경으로서 권위를 지닌다.⁵⁴⁾ 이 말은 그 유사한 부분을 지닌 고대근동자료 자

52) Pritchard, *The Ancient Near Eastern Texts*, 421, 423.

53) C. Aling, *Egypt and Bible History: from earliest times to 1000 B.C.* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1981), 126.

54) 윌튼은 화행이론을 통해서 소통(구술)의 권위와 무오성을 설명했다. John H. Walton and D. Brent Sandy, *The Lost World of Scripture: Ancient Literary Culture and Biblical Authority* (Downers Grove, IL.: IVP Academic, 2013), 41-48.

체는 권위있는 하나님의 말씀이 될 수 없다는 말이다. 그 자료가 구약과 동일한 권위를 가진다고 주장하는 것은 성경의 총족성과 정경성을 무시하는 것이다.⁵⁵⁾

그래서 고대근동자료를 구약해석의 도구로 사용할 때는 두 문헌을 동일선상에 두고 비교해서는 안 된다. 비록 유사한 내용이 있을 지라도 고대근동의 자료는 하나의 자료일 뿐이지 영감된 권위있는 본문이 아니다. 자료는 어디까지나 자료로서 가치를 지닐 뿐이며 그 자료가 성경의 고유한 가치를 손상시키도록 해서는 안 될 것이다. 그렇지 않으면 월튼과 같이 창세기가 물질적 창조를 말하지 않는다고 주장하고 또 엔츠와 같이 아담의 역사성을 부인하는 결과를 초래할 수 있다. 구약을 해석할 때 고대근동자료를 결코 배제해서는 안 된다. 그러나 성경이 분명하게 말하는 것은 성경 안에서 답을 찾아야 하고 성경이 설명하지 않는 것은 고대근동자료의 도움을 받을 수 있을 것이다. 이것을 결정하는 기준은 성경관이다. 고대근동자료를 유용한 해석의 수단으로 정당하게 활용하는 능력은 성경의 축자영감과 무오성과 같은 개혁주의 성경관에 달려있다.

4. 결어

구약은 고대근동문화권 속에 주어졌다. 하나님의 계시는 구약시대의 사람들이 이해할 수 있는 개념에 맞추어서 기록되었다. 그 개념은 고대인들이 공유하는 인식환경이다. 그 인식환경은 고대근동자료를 연구함으로써 알 수 있다. 이 연구의 결과를 구약해석에 적용하는 것은 매우 유용한 도구가 된다. 그러나 그 자료를 사용하는 데는 어떤 기준이 필요하다. 그렇지 않으면 구약본문을 엉뚱한 방향으로 해석할 수 있을 것이다. 즉 고대근동자료에만 의존함으로써 구약의 가치

55) 이환봉, 『성경에 이르는 길』 (부산: 고신대학교 출판부, 2012), 영감의 의미: 121-126; 총족성: 182-190; 무오성과 권위: 275-280; 정경성: 281-304.

를 무시하거나 고대근동자료에 더 많은 비중을 둠으로써 구약본문의 의미를 왜곡시키는 일을 초래한다.

고대근동학은 한 마디로 ‘양날을 가진 칼’과 같다. 유용하게 사용하면 요긴한 도구가 되지만 잘못 사용하면 위험한 결과를 초래할 수 있다. 그 유용성을 보장하는 것이 바로 올바른 성경관이다. 무엇보다도 계시의존 사상이 전제되어야 할 것이다. 구약은 하나님의 계시로서 정확무오한, 권위있는 그리고 영감된 말씀이라는 전제하에서 고대근동자료로부터 유익한 해석을 기대할 수 있다. 그럴 때 개혁주의 성경관은 그 자료를 사용해서 구약을 해석하는데 따르는 폐해를 최소화하고 그 효용가치를 극대화시킬 것이다.

칼빈의 성경영감: 스크립투라와 독트리나의 관계를 중심으로*)



유태화(백석대 신학대학원 교수, 조직신학)

1. 들어가며

성경영감과 관련한 논의는 이성의 전능성을 주창하는 계몽주의자들의 등장과 더불어 기술과학의 급진적인 발전을 거듭하면서 실증주의적인 사고로 전환되는 근대시대에 접어들면서 성경의 가신성이 진정성을 지닌 것인지 여부를 묻는 과정에서 촉발되었다. 이런 분위기 가운데 오직 성경(sola scriptura)의 원리를 기치로 내세운 종교개혁교회의 후손들임을 자처하면서 종교개혁의 역사적인 전통을 그 근간에서 계승하려는 자들에게 성경의 권위문제는 초미의 관심사가 되지 않을 수 없었다. 이런 논란은 개혁교회 진영도 피해갈 수 없는 일 이었고, 따라서 이에 관한 상당히 다양한 논의와 접근이 이루어졌다. 자연스럽게 개혁교회의 중요한 신학적 유산(Legacy)을 이룬 존 칼빈(John Calvin)은 이 문제에 대하여 어떤 입장을 표명하였는지에 관심을 기울이는 일이 일어났다.

칼빈이 성경의 영감에 대하여 가졌던 입장이 무엇인지에 대하여는 크게 보아 학계에 두 지류가 형성되었던 것으로 말할 수 있다.¹⁾ 한 진영에서는 칼빈이 성경의 영감을 인정하였으되, 19세기 후반으로부

*) 본 논문은 2015년 5월 12일 고신대 개혁주의학술원에서 주최한 “제7회 칼빈학술세미나”에서 발표한 글이다.

터 그리고 20세기 후반에 본격적으로 제기된 신학적 관심사였던 소위 무오류설을 직접적으로 인식한 것은 아니었다는 핵심적인 주장을 드러냈으며, 그렇게 하는 것이 성경의 권위와 성경의 핵심적인 메시지를 살려가는데 커다란 문제가 없다는 사실도 아울러 강조하면서 두 초점을 살리는데 관심을 기울였다. 반면에 다른 진영에서는 칼빈이 성경의 영감을 이야기 할 때, 무오류설적인 측면을 강조하여 반영했다고 보는 입장을 견지하는 흐름이 나타나기도 했다. 심지어는 축자적 영감(verbal inspiration)을 넘어 기계적 영감(mechanical

- 1) 고든콘웰신학교의 교수인 Roger Nicole은 칼빈의 성경무오설을 변호한 그의 논문 “John Calvin and Inerrancy”에서 성경무오까지 변호한 학자들로 L. Bost, C. D. Moore, R. Seeberg, O. Ritschl, P. Lobstein, J. Orr, B. B. Warfield, P. Wernle, A. M. Hunter, H. Bauke, D. J. de Groot, C. Edwards, T. C. Johnson, A. Christie, J. M. Nicole, R. Davies, K. Kantzer, E. Dowey, B. A. Garrish, R. C. Johnson, J. K. Mikelson, A. D. R. Polman, L. Praamsma, J. Murray, P. Hughes, H. J. Forstman, J. I. Packer, J. Gerstner, R. A. Muller, L. J. Mitchell, J. Woodbridge를 언급했고, 축자영감과 성경무오류설을 부정한 학자들로는 H. Heppe, P. Menthonnex, J. Cramer, C. A. Briggs, E. Rabaud, A. Benzsch, J. Pannier, E. Gauteron, J. Chapius, E. Doumergue, J. A. Cramer, H. Clavier, W. Niesel, P. Lehmann, F. Wendel, T. H. L. Parker, H. Noltensmeier, R. S. Wallace, W. Kreck, J. K. S. Reid, J. T. MacNeill, L. de Koster, R. C. Prust, F. L. Battles, R. Stauffer, J. Rogers and, D. MacKim, D. W. Jellema를 꼽았다. In R. C. Gamble(ed.), *Calvin and Hermeneutics* (New York and London: Garland Publishing, 1992), 275.
- 2) 축자적 영감과 기계적 영감 사이의 구별을 유념할 필요가 있는데 이와 관련해서는 루이스 벨코프의 조심스러운 진술을 참고할 만하다: “이 두 용어는 분명히 동의어가 아니며 영감 사역의 다른 두 측면을 가리키는데, 하나는 영감의 범위를, 다른 하나는 영감의 성격을 가리킨다. 또 기계적인 영감설은 필연적으로 축자적인 것이 사실인 반면, 축자 영감이 반드시 기계적이라는 것은 아니다. 성령께서 사용된 단어를 선택하는 일까지 인도하셨다고 믿는 것은 가능하지만, 그 일을 기계적인 방법으로 하신 것은 아니다. 기계적인 영감관에 따르면, 제이차적인 저자들이 기록한 것은 하나님께서 구술하신 것으로, 그들은 그저 서기였고, 성령의 말씀이 흘러간 통로일 뿐이었다고 한다. 이 말에 내포되어 있는 뜻은, 그들이 정신상태가 정지되어 있어서 자기들의 기록의 내용이나 형식에 그 어떤 방법으로도 기여하지 못했다는 것과 성경의 스타일까지도 성령의 스타일이라는 것이다.” “이 관점은 우리의 벨기에신앙고백서에서는 찾아볼 수 없으며 오늘날 개혁신학이 받아들인 교리도 분명히 아니다. 오늘날의 개혁주의 신학자들은 일반적으로 유기적 영감관을 가지고 있다. 그들은, 성경의 제이차적 저자들이 하나님의 손에 있는 수동적인 도구에 불과한 존재들이었다거나 그들이 하나님께서 구술하신 것을 받아 적은 시기에 불과했다고 믿지 않았으며, 그들이 기록한 것들이 엄밀한 의미에서 그들 자신의 의식에서 비롯된 것이 아니라거나 그것들의 스타일이 단순히 성령의 스타일이라고 믿지도 않았다. 이와 반대로 그들은 그들을 진정한 저자로 인정하고, 기록을 작성함에 있어서 그들의 인격적 공헌을 충분히 정당하게 취급하는 관점을 채택하고 있다.” 루이스 벨코프, 『조직신학(상)』, 권수경, 이상원 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1996), 162-163.

inspiration)과 같은 그런 차원²⁾을 칼빈이 수용했다고 보는 시각도 없지 않았다.

사실 칼빈의 성경영감이해와 관련한 켈케이 쌓인 연구 자료를 일별하고 그 안에서 토론을 진행한다는 것이 결코 간단치 않은 일이기 때문에 이 짧은 논문에서는 그런 일을 시도하지 않을 것이다. 다만 조금 다른 관점을 사용하여 칼빈의 이해를 찾아보고자 한다. 이렇게 진영이 양분된 것은 어떤 의미에서 칼빈이 이 두 차원의 논의를 자신의 글에 남겨두었기 때문이 아닐까 하는 생각이 든다. 어느 한 쪽이 왜곡되게 칼빈을 읽고 있다는 선입견을 내려놓고 어떤 면에서 칼빈 자신에게 이런 두 차원이 그 긴장을 해소하지 않은 채 공존하고 있기 때문일 수도 있다는 생각을 갖고 칼빈의 자료를 대하는 것도 나쁘지 않겠다는 생각을 해보는 것이다. 물론, 이런 판단을 가지고 칼빈을 읽었으나 결과적으로 어느 한 쪽을 택하는 결과에 이를 수도 있을 것인데 이 경우에는 칼빈이 가는 데까지 가고 멈추는 곳에서 멈추면 되지 않을까 싶다.

간략하게나마 성경영감과 관련한 칼빈의 입장에 대한 연구사를 살펴피면서 갖게 된 생각은 연구자들의 칼빈 자료 사용이 공정하게 이루어지고 있는가 하는 것이었다. 성경을 주석하는 과정에서 이곳저곳에 특별한 서술적 설명 없이 기록해놓은 몇몇 파편적인 언급들을 수집하여 그 자료를 토대로 칼빈의 생각을 재구성하는 것이 혹시나 칼빈의 본래적인 의도를 지나치는 방해요소로 작용하지는 않을까 하는 염려가 생겼기 때문이다. 그런 이유로, 성경을 읽어가는 어떤 나침반 역할을 수행하기를 위해서, 또한 그런 목적을 의도적으로 제안하면서 기술한 『기독교 강요』를 통일된 혹은 내적인 일관성을 가진 통합적 진술로 보면서 성경의 영감을 논하게 될 때와 『기독교 강요』와 『성경주석서』를 평면적인 관계로 설정하고 성경 영감에 대한 그의 입장을 기술할 때가 결과적으로 상당히 다른 견해에 도달하는 것을 칼빈

의 성경영감론을 다른 글들을 읽으면서 발견할 수 있었기 때문이다.

그래서 나는 이 논문에서 『기독교 강요』를 칼빈의 성경영감론에 대한 조직적인 진술로 보고, 그 저술의 범주 내에서 칼빈이 영감론을 어떻게 이해했는지 살펴보려고 한다. 물론 이런 자료상의 제한을 그어 놓고 연구를 시작하는 것이 불편하게 느껴질 수도 있겠으나, 또 다른 측면에서는 통합적인 그의 사상의 주요한 흐름을 파악하는 데는 더 실제적인 도움을 제공할 수도 있지 않겠는가 싶기도 하다. 이렇게 접근하는 것이 결과적으로는 칼빈이 주석을 전개하는 과정에서 이곳저곳에 남겨놓은 성경 영감에 관한 진술의 진의를 포괄할 수 있을 것이며, 또한 실제적으로 그 경계를 넘어서지 않는다는 사실을 확인하게 되지 않을까 하는 예상을 하게 된다.

제한된 자료인 『기독교 강요』를 중심으로 연구를 전개하되, 구신약 성경을 포괄하는 특정한 시공간에서 형성되어온 성경을 의미하는 “스크립투라”와 그 성경을 관통하면서 성경의 내적인 통일성을 염두에 두고 칼빈이 사용하는 “독트리나”를 비교하면서 이 둘 사이에 어떤 긴장이 있는지를 파악해보려고 한다. 칼빈이 『기독교 강요』에서 사용하는 스크립투라와 하나님의 말씀(the Word of God, or God's Word)은 사실상 개념차가 존재하지 않는 교호적으로 사용할 수 있는 표현이라고 생각되기³⁾ 때문에, 스크립투라와 독트리나 사이의 관계를 파고드는데 집중하려고 한다. 아울러 칼빈이 스크립투라를 이해함에 있어서 20세기 후반에 일어났던 무오류성(inerrancy)과 불오성(infallibility)이라는 이해 차와 같은 것에 의식적으로 실제적인 관심을 기울였는지를 스크립투라와 독트리나 사이의 개념 차와 용례 차를 살피는 가운데 엿보려고 한다. 이 연구의 의의는 『기독교 강요』에서 성경관에 대한 체계적인 진술이 주어진 근접 문맥을 존중하는 가운데 칼빈의 진의가 무엇인지 가늠해보는 일도 성숙한 개혁신학의 신학적

3) Rupert E. Davies, *The Problem of Authority in the Continental Reformers* A Study in Luther, Zwingli, and Calvin (London: Epworth, 1946), 108.

유산을 헤아려 수납하는 하나의 길이 되지 않을까 하는 지점에서 성립하지 않을까 짐작해본다.

2. 역사적인 정황

누군가가 신학을 전개했을 때 그 신학은 거의 확실히 자서전적일 수밖에 없고, 따라서 그 차원을 배제하고는 누군가의 신학이 제대로 해석될 수 없다. 따라서 누군가가 살았던 시대와 그 시대가 그에게 부과했던 과제를 인식하는 것은 필수적인 일이라고 할 수 있다. 칼빈의 경우도 예외는 아닐 것이다. 과연 칼빈이 자신의 성경관을 전개할 때 직면했던 시대적 상황이 무엇이었을까? 『기독교 강요』에 개진된 내용을 고려할 때, 칼빈이 성경의 권위를 말하게 되는 역사적인 문맥은 크게 세 가지 정도로 말할 수 있지 않을까 싶다. 일반적으로는 용인되어지는 관점을 제임스 팩커(J. I. Packer)가 짜임새 있게 요약하여 언급했듯이, 크게 보면 로마 가톨릭 교회와 재세례파라는 양대 흐름으로 압축될 수 있으나,⁴⁾ 칼빈이 성경관을 제시하는 문맥과 내용을 주의 깊게 관찰해보면 다음의 세 초점으로 세분화하여 설명하는 것이 나에게는 더 적절하다고 생각된다. 첫째로, 성경관을 전개하는 칼빈의 관심을 성경과 함께 “전통”을 취함으로써 성경을 능가하는 교회의 권위(*sola ecclesia*)를 공고하게 세우려는 로마 가톨릭 교회의 입장과 관련되었다고 말할 수 있다. 이것이 스크립투라의 자증성(*authenticatio in se*)을 강조하는 것으로 칼빈의 논점을 구체화하게 만들었음이 거의 확실하다. 둘째로, 하나님께서 자신의 계시를 전달하는 외적인 수단을 아예 제거하고 성령의 직접적인 계시의 사역을 배타적으로 강조하는 재세례파가 칼빈이 성경론을 전개할 때 그의 마음에 있었던 주요한 논적이었다. 이에 대한 응전으로서 칼빈은 성령의 내적인 증언

4) J. I. Packer, “Calvin’s View of Scripture,” in *God’s Inerrant Word*, ed., J. W. Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1973), 98.

(*Testimonium spiritus sancti internum*)을 매우 본질적인 것으로 삼되, 그 성령의 내적인 증언이 외적인 그릇인 스크립투라와 깊숙하게 연결되어 분리할 수 없는 관계를 형성하는 것으로 파악하는 논점을 이루게 되었을 것이다. 셋째로, 스크립투라를 권위의 유일한 책으로 수납하되, 그 성경을 올바른 기독교적 구원의 도리를 근간으로 해석하고 파악해야 하는 지향성을 놓쳐서는 안 된다는 강조점을 제안하게 되었을 것이다. 이런 차원의 접근이 스크립투라 안에 포함된 독트리나에 대한 이해로 구체화되었을 것으로 판단된다. 환언하여, 오직 교회(*sola ecclesia*)의 원리에 근거하여 전통을 옹호하는 로마 가톨릭 교회에 반하여 오직 성경(*sola scriptura*)의 원리에 근거하되, 그와 같은 원리에 착근하여 성경을 읽고 올바르게 해석하여 기독교가 선포해야 할 확고하고 본질적이어서 시대적이고 공간적인 제약을 넘어서 붙잡아 선포해야 할 내용이 무엇이어서 하는지에 대한 논점을 확보하는 일이 칼빈에게는 매우 중요한 일이었다. 단순하게 스크립투라의 권위만을 공고히 하는 것으로는 충분하지 않았고, 이것을 종교개혁적인 새로움, 곧 구원론적인 전망으로 개진해야만 했던 것이다. 언급한 이 세 차원을 배제하고는 칼빈의 성경관의 진면목을 파악하는데 실패하게 되고, 어떤 의미에서는 시대착오적인 신학적인 판단을 내릴 수도 있지 않을까 싶다. 이제 이 세 가지 역사적 상황을 염두에 두고 그의 이해를 살펴보는 일이 필요하다고 할 것이다.

3. 스크립투라

3.1. 스크립투라의 권위

3.1.1. 객관적인 성격

칼빈에게서 스크립투라는 인간의 마음에서 형성된 왜곡된 신지식

에 빠지지 않게 할 뿐만 아니라 오히려 인간의 왜곡된 지성의 어둠을 몰아내고 “참된 하나님”을 “특징적으로” 그리고 “분명하게” “보여주는” 기능을 수행하도록 의도된, 그리고 이렇게 함으로써 “구원”에 사용되는 지식을 인간에게 전달하는 기능을 수행하도록 의도된 것으로 진술되고 있다.⁵⁾ 환언하여, 하나님께서 하나님을 바르게 알도록 인간을 가르칠 뿐만 아니라, 인간이 바라보아야 할 참된 하나님이 바로 자신임을 보여주기 위하여 마련하신 “특별한 선물”(special gift)이 바로 스크립투라라고 칼빈은 아주 분명한 어조로 말한다.⁶⁾ 하나님께서 자신을 인간에게 알려주기 위하여 형성한 스크립투라는 하나님께서 자신의 가장 거룩한 입술을 열어서 말씀하신 “당신 자신의 말씀”(his Word)이라고 말할 수 있다.⁷⁾

말씀하신 하나님과 이러한 긴밀한 관계를 갖는 스크립투라 안에는 두 구별된 종류의 신 지식이 내포되어 있다고 칼빈은 말한다. 첫 번째 종류의 신 지식은 우주를 창조하시고 다스리시는 창조주 하나님에 관한 지식을 의미하고, 두 번째 종류의 신 지식은 죽은 영혼을 살리는데 소용되는 증보자의 인격 안에서 자신을 계시하시는 하나님 곧 구속주 하나님 지식을 지시한다.⁸⁾ 이 두 가지 지식⁹⁾을 내포한 스크립투라에 인간으로 하여금 우주의 창조주요 죄인의 구속주가 누구인지 혹은 그에 관해서 인간이 알아야만 하는 것이 무엇인지를 명백하게 진술해놓았다고 칼빈은 강조한다. 특별히 전자와 관련하여, 우주를 창조하고 통치하는 유일하고 참된 하나님을 다른 공교하게 꾸며낸 신들과 구별하기 위하여 스크립투라를 제공했다고 칼빈은 강조하

5) Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Edited by J. T. McNeill, Philadelphia: The Westminster Press, 연도미상), I, 6, 1.

6) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1.

7) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1.

8) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1.

9) 창조주 신 지식에 관하여(J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1.)만 아니라 구속주 하나님에 대한 지식에 관하여도 동일한 논조를 따라서 언급한다(Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, 16, 5-12.).

는데, 무엇보다도 이 문맥에서 자연계시의 불충분성과 비교하면서 매우 강하게 스크립투라의 독특한 가치를 드러낸다.¹⁰⁾ 환언하여, 스크립투라는 하나님께서 자신을 증언하는 중요한 장(場)으로서¹¹⁾ 기능한다고 칼빈은 강조한다.

사실 자연계시의 불충분성은 자연을 창조하신 하나님 쪽에 무슨 문제가 발생한 것에서 기인하는 것은 분명히 아니다. 그런 면에서 칼빈은 아주 분명하게 하나님께서 지금도 자연세계를 통하여 자신을 계시하시고 있다는 사실, 혹은 자연세계가 하나님의 영광을 상영하는 “영광스러운 극장”으로 기능하고 있다는 사실을 강조하는 것이다.¹²⁾ 그럼에도 불구하고 자연계시보다 우선적으로 스크립투라에 호소하는 이유는 인간 마음의 깊은 부패성을 칼빈이 보고 깊이 인식하기 때문이다. 인간은 너무나 뚜렷하게 그 마음이 부패한 존재여서 하나님을 망각하고, 새롭고 인위적인 우상종교를 만들려는 대담한 욕망을 광범위하게 드러내기 때문에, 기록된 증거로서 말씀의 도움(the assistance of the Word)을 생각하게 된 것임을 밝힌다.¹³⁾ 여기서 말하는 “기록된 증거로서 말씀”은 스크립투라를 의미하는 것으로 문맥상 판단할 수 있다. 따라서 “참되고 생동감” 있게 하나님을 묘사한 기록된 스크립투라를 통해서만 인간은 진정한 하나님 지식에 도달할 수 있다는 것이다.¹⁴⁾

이러한 기능을 수행하는 스크립투라의 권위를 최종적으로 조율하는 과정에서 칼빈은 하나님과 스크립투라와의 관계 문제에 집중한다. 칼빈에 따르면 스크립투라는 하나님께서 자신의 진리를 영원히 기억하도록 배정한 “유일한” 자리이며,¹⁵⁾ “의심의 여지조차 없는 신적인

10) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 2.

11) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 2.

12) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 2.

13) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 3.

14) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 3.

15) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 7, 1.

업위의 능력이 살아 있고 숨을 불어넣는” 그런 성격의 책이다.¹⁶⁾ 또한 칼빈은 스크립투라는 하늘의 하나님으로부터 생동감 있게 들려진, 말씀하시는 하나님의 말씀으로 간주되어야 한다는 입장을 밝히 천명하면서, 바로 이런 성격의 스크립투라의 신뢰성을 의심하는 것은 말씀하시는 인격적인 하나님을 의심하는 것과 다르지 않다고 말한다.¹⁷⁾ 칼빈에 따르면, 이런 점에서 스크립투라는 자기 자신의 진리됨을 분명한 증거와 함께 완전히 보여주는데, 이것이 소위 스크립투라의 자증성을 구성한다.¹⁸⁾ 그러니까 칼빈에게서 스크립투라의 자증성은 그 자체로 스크립투라가 하나님 자신의 권위에 기초한다는 사실에서 성립한다고 말할 수 있다. 정경형성사에서 스크립투라의 자증성이 정경성 여부를 공동체가 자연스럽게 받아들이는 중요한 기능을 수행하였다.

3.1.2. 주관적인 성격

이런 칼빈의 논지는 스크립투라를 권위적인 문서 혹은 정경적인 문서로 결정한 것은 교회의 고유한 권위에 따른 결정이라는 로마 가톨릭 교회의 주장에로 직행한다.¹⁹⁾ 물론 칼빈은 교회가 선지자와 사도들의 터 위에, 곧 그들의 선포 위에 선 공동체라는 점에서, 교회의 권위에 선행하는 것이 바로 사도들의 선포라는 점에서 앞뒤가 맞지 않는 일이라는 사실을 명확히 하면서, 로마 가톨릭 교회의 주장을 정확히 논박한다.²⁰⁾ 이와 함께 과연 스크립투라가 교회의 결정에 따른 권위에 의존하여 권위 있는 책으로 받아들여졌는가 하는 이 물음과 논지는 칼빈에게서 다시 성령론적인 차원으로 확대되어 또 다른 핵심적인 논지를 구성하게 된다. 칼빈은 스크립투라가 인간 스스로나 혹

16) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,5.

17) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,1.

18) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,2.

19) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,1.

20) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,2.

은 교회와 같은 어떤 제도적 장치에 의해서 권위를 부여받은 것이 아니라 성령의 내적인 증거(the inner testimony of the Holy Spirit)를 통하여 입증되는 것임을 매우 분명한 어조로 밝히고 있다. 성령의 내적인 증거를 통하여 스크립투라가 하나님의 입으로부터(from the very mouth of God) 흘러나온 것임을 완전하게 인식하고 확신할 수 있게 된다는 것이다.²¹⁾ 환언하여, 성령의 내적인 증거의 사역은 어떤 인간의 추측도 미칠 수 없는 가장 확실한 방식으로 스크립투라가 하나님의 입으로부터 나온 말씀임을 증언한다는 것이다.

이 사실을 언급하는 문맥에서 칼빈은 인간의 부패한 마음의 실상을 깊이 인식하며 그 특징을 조심스럽게 드러내는 바, “미신의 노예상태에 자신의 마음을 묶어 매는 습관”을 가진 존재로 인간을 묘사하며, 이런 마음을 가진 자에게는 스크립투라의 진정한 가치가 파악되지 않는다고 말한다.²²⁾ 하지만, “의심할 여지가 없는 신적인 업무의 능력이 스크립투라(there)에 살아 숨 쉬는 것”을 성령의 내적인 증거를 받는 사람들은 경험할 수 있다고 말한다.²³⁾ 칼빈에 따르면, 성령의 내적인 증거를 받은 사람들은 “단 하나의 참된 믿음”을 갖게 되는데, 이는 “성령께서 그들의 마음에 인을 치시기”²⁴⁾ 때문이다. 성령께서 인을 치시는 일을 통하여 “겸양지덕을 구비하여” 스크립투라의 “교훈을 배우려는 자”가 된다고 말한다.²⁵⁾ 정리하여 말하자면, 칼빈의 사고구조에서는 성령의 인침을 통하여 단 하나의 참된 믿음에 이른 자들은 스크립투라의 교훈을 겸손하게 배우는 자로 변하게 되고, 이들에게 스크립투라는 하나님의 입으로부터 나온 말씀으로 들려지게 된다는 것이다.

이렇게 되는데 핵심적인 역할을 하는 것은 성령의 내적인 증거인데, 성령의 내적인 증거는 어떤 측면에서는 스크립투라의 독자들의 내면

21) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,5.

22) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,5.

23) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,5.

24) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,5.

25) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,5.

에만 관련되는 것이 아니라 스크립투라 그 자체의 성격과도 깊이 연관되어 있다는 그런 차원의 생각을 칼빈이 드러낸다는 사실도 간과하면 곤란할 것이다. 바로 이런 차원 때문에, 스크립투라가 투박하고 세련되지 못한 문장과 문체로 기록되었음에도 불구하고 “잘 정리되어 소개된 신적인 경륜”으로 인식된다는가, “어떤 이 세상적인 집착을 벗어난 그 교리의 완전하고 천상적인 성격”을 갖게 된다는가, “모든 부분들이 서로 아름답게 호응함”으로써 그 고유한 위엄을 드러낸다고 말할 수 있다는 것이다. 환언하여, 성령이 스크립투라와 직접 연관되기 때문에, “스크립투라의 위엄은 언어의 매력보다는 주제의 장엄함”을 가질 수 있는 것이며,²⁶⁾ “거룩한 스크립투라와 관련하여 고집불통의 사람들이 흠집을 내고 부식시키려고 많은 애를 쓰에도 불구하고, 인간적으로는 생각할 수 없는 사상들로 가득차 있다는 것”에 공감하게 된다는 것이다.²⁷⁾ 스크립투라가 이러한 특징을 갖게 된 것은 성령의 나타남과 능력 때문임을 칼빈은 바울의 고린도교회에 보낸 서신(고전 2:4-5)에 근거하여 다시 한 번 역설한다. 이런 측면들로 인하여, “거룩한 스크립투라에는 인간적인 열정에 수반되는 재주나 품위를 훨씬 능가하는 어떤 신적인 것이 숨 쉬고 있다”고 칼빈이 평가할 수 있었던 것이다.²⁸⁾

성령의 내적인 증언이라는 칼빈의 강조점은 스크립투라 그 자체의 권위를 세우는 것을 본질적으로 의도하지만, 그럼에도 불구하고 그의 마음에 내재하는 두 전선을 향한 부대적 효과도 고려한 것임을 언급할 필요가 있을 것이다. 달리 말하여, 성령을 성경으로부터 분리시켜 교회의 영으로 환원한 로마 가톨릭 교회의 왜곡된 교회 권위를 향하여 제기하는 신학적인 논박을 내포하면서 동시에 직접적인 계시를 통하여 믿음이 발생하며, 그렇게 발생된 믿음은 외적인 계시의 수단 없

26) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 1.

27) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 2.

28) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 1.

이 성령의 직접적인 역사에 의하여 성장하고 성숙할 수 있다고 주장하는 재세례파를 겨냥하고 있다는 것이다. 로마 가톨릭 교회를 향하여는 성령의 직접적인 증언을, 재세례파를 향하여는 스크립투라라는 객관적인 계시와 함께 성령께서 일하신다는 사실을 제안함으로써 결과적으로는 스크립투라의 객관적인 권위를 세우는 일에 칼빈이 성공한다고 말할 수 있을 것이다.

3.2. 영감과 스크립투라

이렇듯, 칼빈에게서 스크립투라는 하나님의 입으로부터 나온, 신적인 권위로 옷 입혀진 특별한 책으로서 창조주 하나님과 구속주 하나님을 계시하는 핵심적인 가치를 갖는다. 하지만 이러한 진술만으로는 아직 확인되지 않은 것이 과연 신적 권위로 옷 입혀진 스크립투라가 그 자체로 무오류한 것으로 인정되었다는 것을 의미하는가, 라는 질문이고, 이것은 아직도 더 깊은 토론에 열려 있다고 말해야 한다. 스크립투라가 성령의 내적인 증거의 사역에 의해서 하나님의 바로 그 입으로부터 나온 말씀임을 인간이 인식하고 또한 확신하게 된다고 강조하여 설명하는 바로 이 문맥에서, 호흡을 가다듬고 깊이 생각해야 하는 중요한 사실은, 스크립투라는 하나님의 입으로부터 나온 것이면서도 또한 인간의 사역과 깊이 연관되어 있다는 점이다. 칼빈도 스크립투라가 하나님의 입으로부터 나온 것임을 강조하는 바로 그 문맥에서, 또한 그것은 사람들의 봉사(by the ministry of men)에서 구성된 것임을 지나치지 않고 “긴밀하게” 연결하여 언급하고 있기 때문이다.²⁹⁾ 비록 “하나님께서 말씀하시되 속임이나 모호함이 없이 말씀하셨음”(사 43:10)을 칼빈이 강조하고는 있지만³⁰⁾ 그것은 어디까지나 하나님 자신이 행하는 “말씀행위”를 지목하고 있기 때문이다. 달

29) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,5.

30) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,7,5.

리 말하여 이것이 기록된 문서로서 스크립투라가 속임이 없고 순전하며 무오류한 것이라고 말하는 것은 문맥상 아직 아니기 때문이다.

물론 “거룩한 스크립투라가 인간으로서는 도무지 생각할 수 없는 그런 사상들로 채워진 신적인 성격을 가진 것”³¹⁾임을 설명하는 과정에, 사탄이 얼마나 교묘하게 부패한 인간의 마음에 잘못된 언어형태들의 씨앗을 뿌려놓는지를 비판하면서 칼빈이 성경의 권위를 언급하긴 하지만 그곳에서도 스크립투라의 무오류성에 대하여 명시적으로 거론하지는 않는다. 동시대를 살았으나 서로 다른 지역에 살았던 예레미아와 에스겔의 예언이 전반적으로 동일한 내용을 담고 있는 것이 “마치 각각 상대방의 말을 받아쓴 것 같다”(as if each had dictated the other’s words)³²⁾는 표현을 칼빈이 사용하긴 하지만, 이것이 서로에게 주어진 예언이 동일한 근원에서 비롯되었다는 사실을 보여주는 차원을 넘어서 엄격한 의미에서 양자 사이의 언어적 엄밀한 일치성을 입증하는 것으로는 볼 수 없다고 판단된다.

칼빈은 인간의 언어의 한계에 대하여 깊은 인식을 갖고 있었고, 또한 스크립투라에 사용된 언어의 특징들에 대하여도 진솔한 이해를 하고 있었으며, 그 사실을 매우 솔직하게 표현하기도 했다. 스크립투라를 구성하는 언어가 “거칠고, 세련된 스타일을 결여”하고 있다는 점, “투박하고 시골풍의 사투리(?)”를 사용한다는 점³³⁾을 칼빈이 인식하지만, 같은 곳에서 그렇다고 해서 이것이 성령께서 사용하시는 언어의 세계가 그런 제한을 갖고 있는 것은 아니라는 그의 의중을 고려할 때, 칼빈이 스크립투라의 언어의 이러한 특징을 드러내는 언급들은 소위 말하는 “하나님의 인간을 향한 허리 굽힘”(accommodatio dei)의 범주에 속하는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 소위 말하는 “순용” 혹은 “적응”이라는 개념이 스크립투라의 영감과 연관될 때,³⁴⁾

31) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 2.

32) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 8.

33) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 2.

그것은 하나님께서 인간에게 전달하시고자 하는 내용을 인간의 이해 능력에 적응하는 방식으로 묘사하셨다³⁵⁾는 것을 의미한다. 환언하여, 하나님께서 인간의 일상적인 어법으로 자신을 낮추어 계시하셨고, 이것은 마치 어린 아기에게 말을 거는 성인의 모습과 유사한 그런 차원의 언어세계가 스크립투라에 반영되었다는 것을 의미한다.

“신적인 숨결이 불어넣어진” 혹은 “신적인 작용에 의하여 인간으로서의 생각할 수 없는 사상들”로 채워진 스크립투라 그 자체의 객관적인 권위를 논증하려는 칼빈의 시도는, 『기독교 강요』를 하나의 체계적인 성경관을 진술하는 하나의 작품으로 간주할 때, 기본적으로 바로 이 순응이론을 논점으로 갖고 구성되는 특징을 드러낸다고 말할 수 있다. 스크립투라는 좋은 내용들만 선정해서 인위적으로 고상한 책으로 만들려는 시도를 드러내지도, 혹은 일방적으로 거칠고 부패한 현실적인 언어들만을 편향적으로 취하는 태도를 고집하지도, 혹은 언어의 기교를 최대한 동원하여 수려한 문장과 문체로 구성된 책을 지향하는 태도도 고집하지 않은 채, 오히려 성령께서 바람처럼 불 때 그 부는 곳을 향하여 자연스럽게 움직여감으로써 결과적으로 신적 차원의 혹은 천상적인 차원의 일관성 있는 내용을 담은, 혹은 통일성을 갖춘 사상을 담은 결과물이 되었다는 것이다. 칼빈은 스크립투라의 바로 그런 특징적인 면을 고려할 때, 모세의 글의 신빙성을 받아들이지 않을 수 없다는 것이다.³⁶⁾ 뿐만 아니라 그가 행했던 기적들,³⁷⁾ 그가 말했던 예언들이³⁸⁾ 오히려 신적인 기원을 갖고 있다는 논증을 전개하였다.

34) Edward H. Pruden, *Calvin's Doctrine of Holy Scripture* (Edinburgh: The University of Edinburgh, 1930, Ph.D. dissertation), 95; Ford L. Battle, “God Was Accommodating Himself to Human Capacity,” in *Reading in Calvin's Theology*, ed., Donald K. Mckim (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 21.

35) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, 17, 13.

36) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 4.

37) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 5-6.

38) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 7.

물론, 이와 같은 논증을 전개하면서 칼빈이 “천적인 영감”(heavenly inspiration), “성령의 신탁”(the oracle of the Holy Spirit), “성령의 명령”(the command of the Holy Spirit),³⁹⁾ “신적 영감”(divine inspiration)⁴⁰⁾ 이라는 단어를 사용하기는 하지만 이것이 자세하게 정의되지 않은 채 사용되는 것으로 보아서, 또한 모세를 일컬어서 “하늘로부터 온 하나님의 천사처럼 나타난” 존재였다⁴¹⁾는 사실을 의심하지 않는다고 말하지만, 성령이 어떤 방식으로 모세를 사용하였는지에 대하여는 침묵하기 때문에, 그리고 스크립투라의 원저자인 성령과 인간저자인 모세의 관계가 어떤 것인지를 구체적으로 묘사하지 않는 것으로 보아서, 지금까지 언급해온 그 관점으로부터 크게 차별화된 개념으로 파악하기는 힘들지 않나 싶다. 신약의 저자들인 요한이나 베드로나 바울과 관련하여 성령이 내려와 머문 사람들로 언급하면서, 그들이 “성령에 의하여 교훈을 받아 천상의 신비를 영광스럽게 말하기 시작했다”고 말하는 바로 그 문맥에서 이런 이유로 “그들의 글에 천상의 엄위(the very heavenly majesty)가 머물러 있다”⁴²⁾고 칼빈이 평가하지만, 성령이 말하게 한 것이 어떻게 문서로 전환되어지는 구체적인 방법에 대하여는 말하지 않는다.

이와 관련하여 한 가지 언급할 수 있는 중요한 단초는 족장 야곱이 유다지파에게 최고의 지위가 주어질 것이라는 예언의 성취를 언급하는 가운데, 칼빈이 사용한 표현이다. 즉 칼빈이 “족장 야곱의 인격 안에서 예언적인 영이 최고의 지위가 유다에게 돌려지도록 만들었다”(the prophetic spirit, in the person of the patriarch Jacob, caused the primacy to be assigned to the tribe of Judah)⁴³⁾는 해석을 제안하면서 “족장 야곱의 인격 안에서 예언의 영이”(the

39) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 4.

40) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 7.

41) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 4.

42) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 11.

43) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 7.

prophetic spirit, in the person of the patriarch Jacob)라는 표현을 썼는데, 바로 이것이 성령이 한 인간의 인격 내에서 일하는 차원을 보여주는 중요한 단서로 작용할 수 있다는 것이다. 이와 동일한 범주의 일이 모세 안에서 일어났다는 사실을 칼빈은 동일 문맥에서 강조하면서 “신적인 영감”(divine inspiration), “신적인 계시를 불어넣음”(breath the divine revelation), “말씀하시는 하나님”(God who speaks)이라는 표현을 사용하였다.⁴⁴⁾ 한걸음 더 나아가서 예레미야 선지자가 백성들의 포로 70년의 기간을 예언하고 그것이 성취된 내용(렘 25:11-12)에 기초해서 “그의 혀가 하나님의 영의 인도 아래 있었다”(must not his tongue have been under the guidance of the Spirit of God)는 표현⁴⁵⁾까지 칼빈은 사용한다. 또한 앞서 활동하시는(as precursor) 그리스도의 영이 사도들에게 특정한 방식으로 말씀들을 “받아쓰게”(dictating)⁴⁶⁾ 하신다는 표현을 칼빈이 사용하기도 하지만, 이것 역시 전체로서 스크립투라의 신적 권위를 옹호하려는 문맥을 반영하는 표현 그 이상으로 해석하기는 힘들지 않나 싶다.⁴⁷⁾ 칼빈이 이런 논증을 하는 핵심적 관심사는 스크립투라의 이런 특징들이 그 신적 권위를 입증하는 데 매우 중요하다는 것이다.

하지만 이러한 표현에도 불구하고, 이것이 확정적으로 스크립투

44) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 7.

45) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 8.

46) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, IV, 8, 8.

47) H. B. Lee, *Historical Criticism of the Bible* (Potchefstroom: Potchefstroom University, 1992, Th.D. dissertation), 49. 이환봉은 칼빈이 사용하는 “받아쓰기”라는 표현과 관련하여 윌필드의 다음과 같은 글을 인용한다: “This language (dictante) is figurative... what Calvin has in mind is not to insist that the mode of inspiration was dictation, but that the result of inspiration is as if it were by dictation, viz., the production of a pure word of God free from all human admixtures. The term ‘dictation’ was no doubt in current use at the time to express rather the effects than the mode of inspiration.” In B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1980), 63-64. 칼빈에게서 영감과 관련된 “dictare”의 서너 가지 용례를 확인하려면, W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 163. 각주 205를 참고하라.

라의 무오류성을 확증하는 것으로 이해되는 것은 조금 성급하지 않은가 싶다. 왜냐하면, 이런 언급을 하는 바로 그 문맥에서 칼빈은 신적 영감에 따라서 예언을 하는 모세 자신은 어떤 형태의 “애매함”(obscurity)⁴⁸⁾을 경험하고 있었을 것이라고 부연하고 있기 때문이다. 그러니까 스크립투라는 역사적인 의미에서는 신적 계시 혹은 말씀하시는 하나님의 뜻을 정확히 반영하는데 어떤 한계가 있음을 칼빈이 어느 정도 인식하고 있었음을 알 수 있다. 족장 야곱의 예언과 관련해서는 400년, 이방인이 언약의 백성이 될 것이라는 모세의 예언과 관련해서는 2000여년의 간격에 걸쳐서 스크립투라의 예언은 애매함을 내포하고 있었다는 것이다. 환언하여, 야곱이나 모세가 살았던 그 역사적 상황(in loco), 그가 살았던 시간(in tempo)에서는 예언을 하기는 하지만 그것이 어떤 방식으로 성취될 지에 대하여는 잘 모르고 있었다는 것이다. 물론, 하나님은 그 모든 사태의 시작과 성취를 다 알고 있었음이 확실하다는 것은 칼빈이 강조하지만 말이다. 이와 관련하여 칼빈은 그러니까 “누구도(어떤 선지자도) 시대의 애매함에 (by the obscurity of the time) 영향을 받지 않을 만큼 그렇게 분명한 분별력을 소유하지 않았다”⁴⁹⁾라고 명시적으로 언급한 바가 있다는 사실이 그다지 놀랍지는 않은 것이다. 칼빈이 생각하는 스크립투라는 신적인 영감이 일어난 거룩한 책이기도 하지만, 실제로 예언하고 성경을 기록하는 사람의 관점에서는 시간과 공간의 제약을 반영하는 책이라는 것이다. 물론, 엘레마(Dirk W. Jellema)가 언급했듯이, 스크립투라가 시간적이고 공간적인 특징을 가지고 있기에 “오류가 있다”고 말할 수는 없다.⁵⁰⁾ 어쩌면 칼빈이 언급하는 애매함은 계시가 점진적으로 그 분명한 모습을 획득하여 가는 신적 행위의 과정에서 비롯

48) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 8, 7.

49) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, 11, 6. 괄호안의 표현은 논자의 것임

50) Dirk W. Jellema, “God’s ‘Baby Talk’: Calvin and the Errors in the Bible,” *Reformed Journal* 30 (1980), 25.

되는 것으로 파악될 수도 있고, 스크립투라는 그 과정을 거치면서 기록된 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 때 시기를 지나면서 특정 시대에 연루된 어떤 시대적 한계를 가진 책임을 칼빈은 인식하고 있었던 것으로 말해야 한다는 것이다. 칼빈 자신이 시도했듯이, 다양한 노력을 동원해서 그 가신성을 옹호해야 할 필요가 있는 책으로서 스크립투라의 확실성은 적어도 다음과 같은 칼빈의 의도를 성취하는 방식으로 이해되어야 한다: “그러므로 스크립투라는 그 확실성이 성령의 내적인 설득에 근거될 때에만 구원하시는 하나님의 지식을 궁극적으로 충족시킬 것이다.”(Therefore Scripture will ultimately suffice for a saving knowledge of God only when its certainty is founded upon the inward persuasion of the Holy Spirit.)⁵¹⁾ 왜냐하면, “성령은 스크립투라의 저자이며”, “스크립투라에 계시한 자신의 모습을 바꾸거나 다른 모양으로 전환할 수 없는 분으로서 자신을 그곳에 머물게 하기 때문이다.”⁵²⁾ “성령은 사도들 안에 거하시며 말씀하신 분이요, 자신의 말씀을 가지고 계속하여 말씀을 듣게 하는 분이기에”, “말씀 그 자체로서는 자명하지 않고, 성령의 내적인 증언이 동반되어야만 말씀의 확실성이 세워진다”는 것이 칼빈이 갖고 있는 기본적인 사고의 흐름이라고 할 수 있다.⁵³⁾ 이것은 칼빈에게 있어서 스크립투라의 자증성보다 성령의 내적인 증언이 보다 강조되어야 한다는 의미로 받아들여질 수 있는 지점을 구성한다.⁵⁴⁾ 그러나 더 포괄적인 면에서 칼빈의 사상을 파악한다면, 스크립투라와 성령의 내적인 증거는 함께 결합되어 있다고 보아야 한다.⁵⁵⁾ 앞에서 언급했듯이 성령의 내적인 증거는 독자에게 미치는 사역이면서 동시에 스크립

51) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.13.

52) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.9.2.

53) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.9.3.

54) Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 108.

55) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV.8.13.

투라 그 자체와 깊숙하게 연결된 사역이기 때문이다. 풀어서 말하자면, 성령의 내적인 증언을 통하여 스크립투라의 시대적 애매함이 극복되고 전체 성경의 의미구조 안으로 통합된다고 말할 수도 있을 것이다. 이런 방식으로 스크립투라는 유일한 신적 권위의 말씀으로 받아들여지는 것이다.

4. 독트리나

칼빈이 스크립투라에 관하여 진술하는 과정에서 가끔씩 사용하는 흥미로운 단어가 하나 있는데, 그것이 바로 독트리나라는 단어이다. 스크립투라와 독트리나가 같은 실재를 나타내는 동의어인지,⁵⁶⁾ 아니면 구별해서 읽을 수 있는 단어인지에 대하여는 논란이 조금 있을 수 있으나, 『기독교 강요』를 편안하게 그 흐름을 따라 읽어볼 때, 의미의 차이가 존재한다고 말해야 할 것이다. 이것은 다음과 같은 칼빈의 진술에서 확인할 수 있다:

“하나님께서 족장들에게 구두(oracles)나 환상이나, 혹은 인간들의 일과 봉사에 의해서 알리셨든지 간에 그는 족장들의 마음에 그들이 전수해야 할 것을 제공하셨다. 어쨌거나 분명한 것은 확고하고 확실한 독트리나가 그들의 마음에 담겨져 있었고, 이로써 그들이 배운 것이 하나님으로부터 나온 것이라는 사실을 확실하게 이해하고 있었다.”⁵⁷⁾

56) 칼빈에게서 스크립투라와 같은 의미로 사용되는 단어인 “하나님의 말씀”과 “독트리나”가 표면적으로 볼 때 같은 것을 의미한다고 말할 수 있는 예외적인 경우는 *Calvin, Institutes of the Christian Religion*, IV.8.9.에서 발견할 수 있는데, 의미상으로 보면 이곳에서 언급하고 있는 “하나님의 말씀들”(the words of God)은 정확히 기록된 책으로서 스크립투라를 의미하는 것으로 칼빈이 말했다고는 볼 수 없을 것이다. 보다 일반적인 의미로서 이를테면 설교와 같은 그런 범주를 의미하는 것이 아니었을까 싶다.

57) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 2.

이 문맥에서 독트리나는 스크립투라와는 구별되는 것으로 읽어야 한다. 환언하여, 스크립투라와 구별되는 개념으로서 독트리나의 자리를 생각하는 것이 자연스럽다고 할 수 있다.

그렇다면, 독트리나는 칼빈에게서 과연 어떤 의미로 사용된 것일까, 하는 질문이 자연스럽게 제기된다. 적어도 인용에서 살핀 바와 그 문맥의 바로 뒤에 나오는 진술을 고려할 때, 독트리나는 하나님이 인간과의 주관에 “확고하고 영원한 믿음”을 일으키는 어떤 실재를 의미한다고 말할 수 있다. 이와 관련한 칼빈의 생각을 『기독교 강요』를 통하여 좀 더 상세하게 살펴볼 필요가 있다. 칼빈은 기록된 스크립투라와는 구별된다는 뉘앙스를 강하게 의도하며 독트리나를 “하나님께서 (스크립투라로서) 율법 안에 포함시켰다”⁵⁸⁾고 말하는 바로 그 문맥에서 “독트리나는 회중들에게 가르쳐져야만 하는 것”으로 정의한다. 이 보다는 조금 더 근접한 독트리나의 정의의 한 흔적을 사도들이나 선지자들이나 그 이후의 모든 사역자들이 한목소리로 선포했던 것이 “천상의 독트리나”(heavenly doctrine)라고 언급하는 문맥이나,⁵⁹⁾ 혹은 “아담, 노아, 아브라함, 그리고 나머지 족장들이 불신자들과는 구별되게” “그들이 영생의 소망으로 조명되도록 만들었던 신앙에 필수적인 바로 그 독트리나(the proper doctrine of faith)”⁶⁰⁾라는 표현에서 찾을 수 있다. 계속되는 칼빈의 말을 따라가다 보면, 이것이 그리스도에게 근거된 언약으로 말미암아 죄인을 하나님의 자녀로 삼는 것과 연관된 가르침, 그것을 독트리나라고 언급한다는 사실을 확인할 수 있다.⁶¹⁾ 보다 더 분명하게 언급하자면, 신약의 많은 증언으로부터 그리고 율법과 선지서를 포함한 구약으로부터 그리스도라는 한 인격

58) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV, 8, 6.

59) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 13, 7.

60) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1.

61) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1: “I am not yet going to discuss that covenant by which God adopted to himself the sons of Abraham, or that part of doctrine which has always separated believers from unbelieving fork.”

적 존재를 향한 지속적이고 명확한 증언을 접하게 되는데,⁶²⁾ 바로 이 그리스도를 중심으로 한 신앙의 체계를 독트리나라고 할 수 있다는 것이 칼빈의 핵심적인 주장이다.⁶³⁾

성령으로 말미암는 영감과 더불어 역사적인 애매함을 내포하고 있는 스크립투라 안에는 영원하고 확실하여 변치 않는 본질적인 내용이 반영되어 있는데, 그것이 바로 독트리나라는 칼빈의 이해는, 스크립투라의 시공간적인 특성에도 불구하고 시공간을 넘어서는 어떤 점진적인 계시의 발전을 이야기 할 수 있는 차원을 끌어안을 뿐만 아니라 한걸음 더 나아가서 스크립투라의 존재 가치를 확고히 하는 차원을 독트리나가 갖는 것이 아닌가 하는 생각을 가능하게 한다. 환언하여, 시간의 흐름 속에서 점진적인 계시의 발전의 과정과 더불어 형성되어 온 스크립투라는 그럼에도 불구하고 독트리나를 보존함으로써 어느 시대에나 항상 인간을 하나님과의 “언약관계” 안으로 끌어들이는 그런 차원을 구체적으로 노정하는 핵심적인 수단으로 기능한다⁶⁴⁾는 것이 칼빈이 견지하는 중요한 사상이다. 물론 독트리나는 비록 기독교론적인 성취를 내다보면서 역사가 점진적으로 완성되어 가든지 혹은 이미 도래한 기독교론적인 토대를 회고하는 방식이든지 간에 “기독교론적인 중심성”을 명확하게 견지한다고 보아야 한다.⁶⁵⁾ 바로 독트리나의 핵을 구성하는 이 기독교론적인 바탕 위에서 “인간을 영생에의 소망으로 조명하는 일”⁶⁶⁾이 일어나게 되는 것이다. 그 결과로서 독트리나는 인간의 마음에서 확고하게 형성되는 확신을 낳게 되는데,⁶⁷⁾ 그런 의미

62) 물론 이것은 창조를 구속으로 환원시키는 바르트적인 그리스도중심주의를 의미하는 것은 아니다. 오히려 신 지식론에서 확인할 수 있듯이, 그리스도를 중심으로 하여 혹은 출발점으로 삼아 창조를 포괄하는 쪽으로 진행되는 그런 차원을 내포한 것으로 읽는 것이 보다 칼빈적이기 때문이다.

63) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1.

64) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1.

65) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1.

66) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 1.

67) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 6, 2.

에서 이것은 “구원의 독트리나”(the doctrine of salvation)와 깊이 연결된다는 것⁶⁸⁾이 칼빈의 핵심적인 이해를 구성한다.

독트리나는 이 확신을 갖는 주체로서 인간과 깊은 관계가 있다. 물론 주체로서의 인간의 구원의 확신은 칼빈의 사고구조에서 하나님께서 일으킨 것임은 두말할 나위도 없는 일이다. 그러나 재세례파와는 달리 죄인을 그리스도 안에서, 혹은 언약 안에서 하나님께로 개방시키고 시대적인 제약을 넘어 그 심중에 확고한 확신을 불러일으키는 이 사역은 스크립투라로 기록된 말씀, 곧 하나님의 입으로부터 나온 말씀을 기록한 스크립투라를 떠나서는 일어나지 않는다는 것이 칼빈의 분명한 확신이다.⁶⁹⁾ 물론 이 확신은 성령께서 기록된 말씀인 스크립투라로부터 “천상의 신비의 영광스러움”을 가르치시기 때문임을 칼빈은 배제하지 않는다.⁷⁰⁾ “이런 방식으로” 독트리나는 항상 스크립투라 안에 포함되어 있는 것이다. 스크립투라가 신적 권위와 함께 받아들여져야 하는 이유는 기독교론적인 바탕 위에서 죄인이 하나님과의 언약관계 안으로 받아들여지고, 또한 신앙 안에서 영생에로의 소망으로 개방되어지도록 하는 구원의 독트리나가 그곳에서만 매 시대마다 분명하게 발견되기 때문이다. 이렇게 볼 때 스크립투라와 독트리나는 분리 불가한 상호 관계 안에 존립하는 것이다. 독트리나와 스크립투라의 상호관계를 인식하는 이런 핵심적인 차원은 또한 스크립투라를 기반으로 하는 로마 가톨릭 교회의 구원론과 종교개혁교회의 구원론을 차별화하는 매우 본질적인 기능을 수행하는 지점을 형성한다고 말할 수 있고, 이것을 칼빈이 인식하고 있었다고 보아야 한다.

68) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,8,10.

69) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,6,2.

70) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I,8,11.

5. 스크립투라와 독트리나의 상호관계성에서 형성되는 성경의 권위

칼빈의 성경영감론은 논문이 시작되는 지점에서 언급했듯이 세 가지 핵심적인 칼빈의 관심사와 깊이 맞물려 있다고 할 수 있다. 칼빈은 종교개혁교회의 신앙과 삶을 형성하는데 있어서 스크립투라의 가치가 매우 본질적임을 깊이 인식하지 않을 수 없었다. 무엇보다도 먼저, 이는 스크립투라와 나란히 전통의 권위를 내세우는 로마 가톨릭 교회의 오직 교회(*sola ecclesia*)에 대항할 수 있는 객관적인 토대 혹은 형식적 토대로서 오직 성경(*sola scriptura*)을 공고히 해야 하였기 때문이다. 그런 이유로 칼빈은 성경의 자증성을 강하게 주장하였고, 동시에 성령의 내적인 증거를 내세우면서 로마 가톨릭 교회의 왜곡된 권위를 상쇄하였던 것이다. 다음으로, 재세례파와 관련하여 칼빈은 성령의 내적인 증거는 항상 스크립투라와 긴밀하게 결속되어 있다는 사실을 강조하지 않을 수 없었다. 사적이고 직접적인 계시를 주장하는 사람들에 대하여, 성령의 구원론적인 사역, 혹은 성령의 계시적인 사역은 항상 기록된 말씀인 스크립투라와 더불어 일어난다는 사실을 설득력 있게 드러냄으로써 당대의 교회를 안전지대로 이끌어가고 싶었던 것이다. 마지막으로, 칼빈이 최소한 기계적인 영감설을 기반으로 한 성경관을 추구했다기보다는 스크립투라의 본래적인 목적으로서 참된 신 지식을 증개하는 그 기능에 충실하게 사용되어야 한다는 기본적인 생각에 충실했던 것으로 보아야 할 것이다. 스크립투라가 신적인 기원을 갖고 있는, 성령 안에서, 혹은 성령의 영감 아래서, 혹은 성령의 인도 아래서 인간 저자가 기록한 영감된 소중한 정경인 것은 바로 죄인에게 하나님을 온전하게 드러내고 죄인을 그 하나님과의 올바른 언약적 관계 안으로 소명하는데 소용되는 소중한 기능을 갖고 있기 때문이다. 구원의 은혜를 스크립투라에서 분리하여 교회의 성례에로 환원하고, 사제주의적인 사효성(*ex opere operato*)에

근거한 신인협력적인 구원론을 전개하는 로마 가톨릭 교회의 왜곡된 구원론을 스크립투라와 그 안에 보존된 그리스도에 착근한 구원의 도리를 독트리나 개념을 사용하여 선명하게 드러냄으로써 비판적으로 극복하려고 했던 것이 칼빈의 의도였다. 바로 이런 측면에서 칼빈은 스크립투라와 독트리나를 구별하였고, 그럼에도 불구하고 분리 불가한 둘의 상호 관계성 안에서 스크립투라의 배타적인 신적 권위를 확보하였던 것이다.

6. 나가며

스크립투라와 독트리나의 구별은 어떤 의미에서 종교개혁교회로 하여금 신앙고백서를 작성하도록 하는 일에 영향을 미치지 않았을까 하는 생각을 하게 된다. 종교개혁교회는 솔라 스크립투라(*sola scriptura*)라는 핵심적인 논제와 더불어 신앙고백서(*confession*)를 작성하는 시도를 전개하였다. 특별히 개혁교회의 신앙고백서는 거의 항상 “독트리나”와 그 독트리나에 수반되는 구체적인 “삶”과 그 삶을 가능하게 하는 “영성,” 이 세 국면을 정확하게 배정하는 뚜렷한 흔적을 보여준다. 그것이 곧 신앙고백공동체의 고백의 핵을 구성하는 “독트리나”와 언약적 삶을 노정하는 “십계명”과 그리고 영성적 삶을 가능하게 하는 “은혜의 수단과 기도”로 배정되었던 것이다. 그런데 흥미로운 것은 이 세 국면이 스크립투라를 전반적으로 반영한 것이라는 점이다.⁷¹⁾ 그러니까 종교개혁교회는 솔라 스크립투라(*sola scriptura*)라는 형식 원리를 천명하면서도 그 형식 원리로서 스크립투라에 있

71) 독트리나 혹은 도그마의 이런 국면이 신약성경과 구약 성경 그 자체에 이미 내재하고 있다는 사실을 명석하게 풀어낸 연구로는 C. J. Wethmar, *Dogma en Verstaanshorison* (Amsterdam: Rodopi, 1977), 25-149를 언급할 수 있고, 독트리나와 성경의 명료성의 관계를 연결하여 실천적인 적용을 언급한 연구로는 H. W. Rossouw, *Klaarheid en Interpretasie. Enkele probleemhistoreise gesigspunte in verband met die keer van die duidelikeheid van die Heilige Skrif* (Amsterdam: Rodopi, 1963), 154-166을 참고할 수 있을 것이다.

는 실제적인 관심사, 곧 창조와 구속의 주님과 의 언약관계를 중심으로 본질적으로 요청되는 핵심적 관심사인 독트리나를 실제적으로 꼬집어내어 그것에 기초한 신앙의 삶을 포괄적으로, 환언하여, 스크립투라에 기초하여 구체화하곤 했다는 것이다. 그런 점에서 실질적으로 스크립투라는 신앙과 삶의 구체적인 규범으로 혹은 유일한 규범으로 기능했다고 말할 수 있는 것이다. 조금 쉽게 풀어서 말하자면, 오직 성경(*sola scriptura*)은 성경 전부(*tota scriptura*)로 실제로 적용되었다는 것이다.

이렇게 본다면, 칼빈이 스크립투라의 권위를 하나님의 입으로부터 나온, 혹은 성령의 인도 아래서, 혹은 성령이 그 혀를 사로잡아서, 혹은 성령이 불러주는 대로 등등의 표현들을 사용하여 확고히 하고자 했던 것은 바로, 스크립투라를 신앙과 삶의 유일한 규범으로 실제화하기 위한 관심사에서 비롯된 일이라고 말할 수 있을 것이다. 칼빈이 무오류설이라든지 혹은 불오설이라든지 하는 문제에 직접적으로 관심하면서 성경관을 진술하지 않았던 것은 사실이고, 혹여 칼빈에게 이러한 관심사가 직접적으로 있었다고 말하는 것은 시대착오적인 일일 수 있겠으나, 그럼에도 불구하고 칼빈은 스크립투라의 신적 권위를 의심하거나 혹은 폄훼하려고 시도했던 인물은 결코 아니었다고 확신을 가지고 말할 수 있을 것이다. 칼빈에게서 오직 성경(*sola scriptura*)은 성경 전부(*tota scriptura*)를 의미했음이 확실하기 때문이다. 이런 칼빈의 관심사를 공유할 수 있다면, 그리고 스크립투라가 실제로 말하고자 하는 내용을 찾아서 선포하고 그것에 근거해서 목양할 수 있다면, 비록 칼빈과 다른 시대 다른 정황에 살고 있을지라도 동일한 관심사를 공유하고 나아가고 있다고 말할 수 있을 것이다.

칼빈과 동방신학: 삼위일체론을 중심으로*)



유해무(고려신학대학원 교수, 조직신학)

신론은 우리가 지금 알고 있는 것처럼 그렇게 당연한 것은 아니다. 그것은 2000년 교회사와 신학사상사 속에서 험난한 논쟁과 투쟁을 거쳐서 비로소 확립되어진 것이며, 지금도 끊임없는 논쟁과 논의 가운데 있다. 따라서 그것은 우리에게 부단한 신학적 반성을 새롭게 요청하고 있으며, 또한 그릇된 주장에 대한 경계가 늘 요구되는 분야라 하겠다.

특히 삼위론은 교회사의 시작부터 항상 관심의 중심에서 있었다. 최근 삼위론에 대한 관심이 새롭게 고조되고 있는 것은 여러 가지 면에서 바람직하다 하겠다. 신학은 하나님을 아는 지식인데, 이 지식은 애초부터 삼위론적이다. 삼위론은 복음 선포의 중심에서 있다. 복음 선포의 방식에 아무리 새로운 시도가 있다 하더라도 교회가 성경에 기초하여 고백하고 교의로 선포한 이 삼위론의 본질은 변하지 않을 것이다.

이런 상황에서 칼빈의 삼위론을 살펴봄은 큰 유익을 줄 것이다. 그가 지닌 공교회적 관심은 교회사의 중간에서 우리에게 귀감이 될 뿐 아니라 고대교회의 전통을 잇는 그의 진면목은 삼위론에서 현저하게 나타날 것이다. 종교개혁은 서방교회의 전통에서 있다. 개혁은 서방

*) 본 논문은 한국칼빈학회 편, 『칼빈신학과 목회』(서울: 대한기독교서회, 1999), 7-31에 실린 글임을 밝혀둔다.

중세의 전통 중에서 어떤 점은 버리고 어떤 점은 새롭게 하였다. 그러나 삼위론은 개혁의 대상이 아니었다. 그렇다하여 개혁자인 그가 서방교회의 삼위론을 그대로 답습했다는 말은 더더욱 아니다. 우리는 삼위론에서 그의 신학의 진면목을 볼 것이다. 공교회적인 신앙고백이 그를 통하여 면면히 흐르고 있음을 확인하게 될 것이다. 우리는 칼빈이 주로 대작 『기독교 강요』에서 해명하고 있는 삼위론을 분석하면서 그의 삼위론의 뿌리를 찾아보려고 한다.

우리의 또 다른 의도는 칼빈 연구의 영역을 넓히려는 데에 있다. 칼빈의 사상적인 배경에 대한 연구가 없다는 뜻이 아니다. 다만 개혁신학을 칼빈에게서 출발시키는 기존의 연구 경향은 이제는 공교회적인 칼빈 연구로 전향되어야 할 것이다.

I. 칼빈과 동방신학

칼빈과 동방신학의 관계에 대해서는 몇 가지 의견들이 있다. 맥케이의 닛사의 그레고리와 칼빈의 관계를 언급하면서, 아주 부정적인 평가를 한다. 토런스는 아타나시우스와 나찌안주스의 그레고리로부터 칼빈에게로 흐르는 노선을 지적하면서 아주 긍정적인 평가를 내린다. 부틴은 토런스를 호의적으로 인용하고, 맥케이를 인용하지는 않지만, 중간 입장을 취한다.

1. 맥케이(J.P. Mackay)

맥케이는 칼빈이 참되신 한 하나님에 대한 언설은 삼위하나님에 대한 명확한 언급과 함께 시작하고 마쳐야함을 강하게 주장한다고 말한다. 그러나 그는 두가지 점에서 칼빈을 비판한다. 첫 번째 비판은 칼빈이 나사렛 예수로부터 그리고 신약의 기독교론으로부터 출발하지 않

는다는 점이다. 삼위 하나님에 대한 지식은 창조주 하나님에 관한 지식과 관련이 있다. 그는 나사렛 예수 안에 성육신함으로 중보자의 직분을 지니는 선재하신 말씀 혹은 하나님의 지혜를 다룬다는 것이다. 둘째로 칼빈은 신적 본질의 전적인 불가해성을 주장하고 성자에 의해서 알려지는 분은 성부의 위격이라고 주장하는데, 이런 주장들은 신적 본질과 신적 위격들간의 관계가 무엇인가 하는 문제를 야기한다.¹⁾ 이런 비판과 함께 맥케이는 칼빈이 이점에서 닛사의 그레고리를 따른다고 말한다.

이것과 관련해서 맥케이가 그레고리에 관해 말하는 바는 더욱 도발적이다. 그는 그레고리의 사상에 대한 분석을 통해서 전통적인 두 견해를 논박하려고 한다. 그것은 동등성(호모우시오스)에 위격(휘포스타시스)이라는 용어를 첨가함으로 마침내 삼위에 대한 적절한 설명이 주어졌다는 것과, 동방은 삼(위)에서 시작하고 서방은 신적 본질의 단일성으로부터 출발한다는 견해이다. 후자와 대해서 그는 신적 본질의 단일성이 동방교부들의 사고에 있어서 주된 원리라고 한다.²⁾ 맥케이는 한 신적 본체는 전적인 불가해성이라는 점에 의해서 세 위격들과 구별된다고 말하는 그레고리를 인용한다. 아타나시우스식의 논리가 본체(우시아)의 단일성을 향하여 진행하면 할수록 성부의 우선성과 경륜이라는 개념으로 진행된 옛 방식은 점점 더 쇠퇴하게 된다고 맥케이는 말한다.³⁾ 그는 계속해서 주장하기를 호모우시우스가 성자를 성부에게 성령을 성자와 성부에게 종속시키는 삼위의 종속론적 구별방식을 종식시켰다고 한다. 그러나 동등성의 원리가 성령에게까지 적용되면 출생의 개념은 성령에게 사용될 수 없게 된다. 그리고 이것

1) J.P. Mackey, *The Christian Experience of God as Trinity* (London: SCM, 1981), 190-191. 그는 여기서 다음을 인용한다: E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University Press, 1952), 43ff.

2) Mackey, *op. cit.*, 144.

3) 이 문제에 있어서 맥케이는 다음을 인용한다: G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London: SPCK, 1959), 233.

은 신성 내의 각 위격이 지니는 비공유적 속성에 의해서 위격을 구별하는 새로운 방식을 필요로 하게 되었다. 위격들을 분리함이 없이 구별하려는 계속적인 시도에서 ‘원천’이라는 문제가 다시 제기된다. 이것은 불가피하게 ‘순서’의 문제로 표현될 수밖에 없었다.

맥케이는 그레고리가 신성내의 위격의 비공유적 속성과 관련된 문제, 특히 성령의 속성과 관련된 문제와 씨름했다고 주장한다. 그레고리가 말하는 성령의 구별적 속성은 전적으로 부정적이고, 무엇이라고 말해주지 않는다고 본다.⁴⁾ 그레고리에 따르면 성부와 성자는 ‘무근원자’(anarchos)이시며, 성부만이 ‘비출생자’(agennetos)이다. 그러므로 성자는 출생한 분이시다. ‘무근원자’라는 말은 성자를 피조물들과 구별할 수 있으나, 이 말 자체로는 성자를 성부와 구별지을 수 없음이 판명되었다. 그러나 유노미우스(Eunomius)가 의도적으로 성부와 성자 간의 비동등성을 표현하려고 하자, 그레고리는 ‘무근원자’라는 용어로는 생성되지 않는다는 것을 나타낼 뿐이기 때문에 이 속성은 삼위에 공유된 속성이라고 서둘러서 해명하였다.⁵⁾ 나아가 맥케이는 그레고리가 작성한 원리인 ‘본질의 단일성은 위격들의 사역의 동일성으로부터 유추되어야 한다’와 이와 유사한 명제인 ‘삼위의 외적 사역들은 분리되지 않는다’로부터, 성령의 신성을 증명할 수 있는 고유한 사역들이 동시에 성부와 성자께도 돌려지기 때문에 결국은 바로 성령의 독특한 신분을 위협한다고 주장한다.⁶⁾

맥케이는 칼빈이 전통적인 자료들을 특이하게 취사선택한 것은 닛사의 그레고리에게서 쉽게 볼 수 있는 그런 류의 신학에 의지하고 있다고 믿는다.⁷⁾ 맥케이는 위격들을 구별하기 위하여 상관적 대치라는 단순한 논리에 만족하지 않고서 위격들을 구별하는 부가적인 방편 곧 비공유적 속성을 말하면서 나아가 삼위 가운데 엄격한 ‘순서’를 도입

4) *Op. cit.*, 145ff.

5) Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, II,9, in *NPNF 2nd*, V, 115–116.

6) Mackey, *op. cit.*, 151

7) 193.

하는 칼빈의 방법을 반대한다. 그러나 칼빈은 이 비공유적 속성이 무엇인지에 대하여서는 침묵을 지킨다는 것이다.⁸⁾ 이점에서 맥케이는 그레고리와 유사한 발전을 칼빈에게서 발견한다. 동등성에 관한 논의가 출생의 유비를 벗어날 때 아버지와 아들이라는 대치됨과 동시에 관계성을 지닌 용어들은 상대화된다. 칼빈도 비슷하게 이것을 주장한다. 즉 성부가 성자와 가지는 관계를 염두에 둔다면 성부는 근원이지만, 성부와 무관하게 성자에 대해서만 단순하게 말할 경우 성자는 고유한 근원이요 자존하신다. 칼빈은 위격들 내의 '합당한 순서'를 주장하는데, 이것은 본질의 단일성이나 삼위의 전체적 동등성을 결코 위협하지 않는다는 것이다. 맥케이는 신적 존재 안에 성령을 제 삼위로도 도입한 것이 성부라는 용어를 상대화시키며 결국은 근원, 원인등과 같은 비교적 덜 구별적인 속성들을 추적할 수밖에 없다고 평가한다.

2. 토런스(T.H. Torrance)

토런스는 칼빈의 삼위일체론과 칼빈이 동방신학자들 특히 아타나시우스와 나찌안주스의 그레고리와 가지고 있는 관계에 대하여 몇 편의 논문을 썼다. 이 논문들은 그가 현대의 동방 정교회와 행하였던 대화의 결실들이다.

그레고리와 칼빈의 삼위일체론에 관한 논문의 요지는 다섯 가지이다.⁹⁾

8) 맥케이는 이 전통을 리차드(Richard of St. Victor)에까지 소급한다. 또 다른 전통은 어거스틴을 따르는 토마스 아퀴나스의 전통인데, 그는 위격들을 대면 관계를 정의하면서 신성을 포함시키지 않음으로 사위일체의 위험을 피하였다는 것이다. 관계적 대면이라는 논리에서 보자면, 관계적으로 대면하는 자만이 타자와 구별될 수 있다. 그리고 신성의 모든 속성들은 동일하다. 칼빈은 토마스와는 다른 길을 간다고 본다.

9) T.F. Torrance, "The Doctrine of the Trinity in Gregory of Nazianzus and John Calvin"(1990), in *idem, Trinitarian Perspectives* (Edinburgh: T & T. Clark, 1994), 21-40.

- a. 양인에게 있어서 삼위일체 이해의 열쇠는 그리스도와 성령이 성부와 더불어 가지는 동등성이다.
- b. 삼위는 내재적이고 본질적으로 일체시며 일체는 내재적이고 본질적으로 삼위적이다.
- c. 양인에게 있어서 위격들은 단순한 존재방식들이 아니라 하나님 의 영원한 존재 속에 내재적으로 존재하는 본질적인 관계이다. 하나님의 존재는 주 예수 그리스도의 아버지로서 완전하고 내재적이며 인격적으로 이해되어야 한다.
- d. 성부를 신성의 원천으로 말할 경우 그레고리는 삼위 중의 어떤 분을 다른 분에게 종속시키는 것은 삼위일체론을 전복시킬 수 있기 때문에 강하게 거부했다. 칼빈도 성부만을 오직 하나님이라 부르며 성자와 성령의 존재 수여자로서 성부를 구별하는 것을 거부했다. 이것은 결국 성부의 본질이 아니라 위격이 성자와 성령의 신성에 근원이라 할 수 있기 때문이었다. 그러므로 삼위의 내적 관계에는 순서의 원리가 있는데 즉 첫째 성부요 둘째 성자요 셋째 성령이시다. 이런 의미에서 “성부는 존재의 관점이 아니라 질서의 관점에서 신성의 원천이다.”(I, xiii, 26) 그러나 이것은 삼위가 전적으로 공유하는 존재에는 해당되어지지 않는다.
- e. 양인은 위격 안에 있는 공재를 인정한다. 삼위는 상호 포용하며 상호 침투하되 성부와 성자와 성령으로서 삼위의 비공유적 특성을 완전하게 보유한다. 칼빈은 각 위 안에는 완전한 신성이 계시며 동시에 각 위는 고유한 실재 속성을 보유한다고 강조한다. 성부는 전적으로 성자 안에 계시며 성자는 전적으로 성부 안에 계신다. 완전한 신성은 삼위에 속할 뿐만 아니라 각 위에도 속해 있으며 따라서 하나님의 단일성은 성부 성자 성령의 불가분리적인 동등성의 통일로 이해되어야 한다.

3. 부틴(Ph.W. Butin)

부틴은 칼빈이 서방의 어거스틴 전통의 삼위일체론을 이어받았다고 말한다. 칼빈은 여하한 종류의 종속설도 거부하며 삼위의 엄격한 동등성과 필리오케와 신성의 공재적 이해를 확신한다. 칼빈이 삼위일체론에 관한 정통성의 폭을 증거하기 위하여 갑바도기아 신학자들을 권위자로 긍정적으로 인용하지만 부틴은 삼위의 공재적 특징에 관한 그 경향을 동방 뿐만 아니라 서방의 전통에서도 추적하려고 시도한다. 부틴은 칼빈이 그 당시에 새로 출판된 갑바도기아 신학자들과 다른 동방신학자들의 저작을 직접 연구했음을 인정한다. 그러나 부틴은 칼빈이 동방신학자들에게 직접적으로 의존하고 있다는 상상은 불필요하다는 의견을 개진한다. 칼빈과 어떤 동방신학자들 간의 유사성은 칼빈이 물려받은 서방전통에 대하여 가지고 있던 훌륭한 독자성을 드러낼 뿐이다. 이 독자성은 칼빈이 모든 신학 특히 삼위일체론도 신구약 성경과 밀접하게 연관하여 발전시키려는 기본적인 관심에 기인한다는 것이다.¹⁰⁾ 부틴은 칼빈에게 있어서 삼위일체론은 바로 신론이며 반면에 중세 전통에서 신론은 삼위일체론에 선행하며 적어도 개념적으로는 서로 구별된다는 사실을 지적한다.¹¹⁾

10) Ph.W. Butin, *Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship* (New York: Oxford University Press, 1995), 44-45.

11) Butin, *op. cit.*, 157, nt. 15. Mooi와 Lane도 같은 견해를 가지고 있다: R. Mooi (R. Mooi, *Het kerk- en dogmenhistorisch element in de werken van Johannes Calvin*, Wageningen 1965) and A.N.S. Lane ('Calvin's Use of the Fathers and the Mediaevals', *Calvin Theological Journal*, Vol. 16/2, Nov, 1981). 부틴은 신성의 단일성에 관한 한, 바실과 칼빈의 유사성도 언급한다, *op. cit.*, 159, nt. 25.

III. 칼빈의 삼위일체론¹²⁾

칼빈은 하나님이 당신을 계시하시되, 당신이 삼위이심을 계시하셨다고 말한다. 이 삼위 하나님을 붙잡지 않으면, 하나님이라는 공허한 이름만 뇌리에 번쩍이면서 참 하나님을 놓치고 말 것이다(2). 그러면서 칼빈은 계속 성자와 성령의 ‘위격’에 대하여 말한다. 그리고 나서 ‘일체’에 집중한다(3). 그는 위나 일체와 같은 용어들의 사용이 지닌 정당성을 계속 말한다(2-5). 용어에 대한 자유를 천명한 뒤에, 칼빈은 인격을 정의한다. “인격은 비공유적 속성(proprietas incommunicabilis)으로써 상호 관계 하에 구별되는 하나님의 본질 안에 있는 실재(subsistentia)이다.”(6) ‘위’를 대개 관계로 설명하지만, 칼빈은 아주 의도적으로 ‘실재’라는 말로 위를 정의한다. 물론 관계성에서 구별이 이루어진다. 그러나 성부, 성자, 성령은 구별되지만, 실재하는 구별이라는 뜻이다. 본질은 단일성을, 위는 단일성 안에 있는 구별을 말한다. 본질의 단일성을 깨뜨리지 않으면서 하나님 안에 있는 경륜이라는 터툴리안(Tertullian, 160-220년경)의 말에도 동의한다.

칼빈은 13장 7절에서부터 본격적으로 성자와 성령의 하나님이심을 성경적으로 증거한다(7-15). 이는 마치 고대 교회가 성자와 성령이 성부와 동등(homoousioi to patri)하다고 주장하는 것과 같은 모습을 취한다. 이를 기초로 하여 16-20장에서는 삼위의 구별과 단일성을 성경적으로 논증한다. 이때에 그는 교부들도 직접, 간접으로 인용한다. 특히 그는 삼위만을 혼란스럽게 생각하고 일체로 복귀하지 않는 잘못을 경고하려고 나찌안주스의 그레고리를 인용한다. “나는 한 분을, 삼위의 휘광으로 재빨리 휘감기지 않고는 생각할 수 없고, 삼

12) 우리는 여기서 주로 칼빈의 『기독교 강요』(1559) 중 제 1권 13장을 요약하려고 한다. 괄호 안의 아라비아숫자는 1권 13장의 해당 절을 말한다. (6)은 ‘I, xiii, 6’을 의미한다.

위를 구별할 때는 즉시로 한분에게로 옮겨진다.”(17)¹³⁾ 칼빈은 위격의 구별을 인간事에서 빌려오는 신학 전통을 따르지 않고 성경에 표현된 대로 설명한다(18). 성부에게는 사역의 시작과 만유의 근원이심 이, 성자에게는 지혜와 모사, 그리고 만유의 집행이, 성령께서는 사역의 능력과 효과가 돌려진다. 하나님은 영원토록 지혜와 능력과 나누어질 수 없다. 물론 영원에 선후(先後)가 없지만, 성부가 먼저, 그리고 성자, 마지막으로 성부와 성자에게서 성령이라는 순서를 설정하는 것이 무의미하지는 않다.¹⁴⁾ 각 위에서 전(全)신성이 이해되며, 각 위에는 비공유적 속성이 속한다(19). 이는 동서방교회가 고백하는 공재사상이다. 각 위는 본질의 구분이 원인이 되어 서로 분리될 수가 없다. 구별이란 상호 관계를 나타낼 뿐이지, 본질을 말하지 않는다. 그러므로 그는 발생 가능한 어떤 혼동을 시정하려고 한다. 성부와 관련되지 않고 성자를 부르면, 그는 스스로의 원인자이다.¹⁵⁾ 그러나 성자가 성부와 가지는 관계에 치중하면, 성부는 성자의 원인자라 할 수 있다. 그러나 자기와의 관계에서 성부와 성자는 동일한 하나님이다.¹⁶⁾

구체적인 언급 없이 하나님이 나오면, 성부 뿐 아니라 성자와 성령도 지칭된다. 그런데 각 위들의 특징들에는 어떤 질서가 수반되기 때문에, 일반적으로 하나님이라는 이름이 특히 성부에게 적용될 때도 있다. 이런 식으로 본질의 단일성이 유지되며, 성자와 성령의 신성이 아무 손상도 없이 정당한 순서도 유지된다. 각 위를 언급할 때마다 신성의 단일성으로 복귀하는 것은 항상 필연적이다. 하나님이라는 단순

13) Gregory of Nazianzus, *Oration: on the Holy Baptism, ix, 41, in NPNF 2nd, VII, 375.* 칼빈은 먼저 이 말을 헬라어로 인용하고서 다시 라틴어로 직접 번역한다.

14) 그는 여기서 서방교회의 필리오케(Filioque)를 수용한다. 이 문제에 대해서는 그의 에스겔 주석 1:26도 참조하라.

15) 워필드는 칼빈이 말하는 위격들 간의 동등성을 각 위격은 'autotheos'라는 말로 잘 묘사한다. B.B. Warfield, 'Calvin's Doctrine of the Trinity', in *idem, Calvin and Augustine* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1956), 189-284. 워필드는 칼빈이 'the principle of consubstantiality'를 추종한다고 말한다, 233.

16) 그는 여기에서 어거스틴을 인용한다. *Psalms, 68(69), 5, in NPNF 2nd VIII, 301; Psalms, 109(110), 13, in NPNF 2nd VIII, 542f.*

한 이름은 관계를 지칭하지 않으며, 하나님은 자기와의 관계에서 이러하고 저러하다고 말할 수 없다. 즉 관계성은 항상 본질이 아니라 위격의 문제라는 것이다(20).

칼빈은 이런 식으로 성경에 기초하여 교회가 고백하는 삼위일체론을 균형있게 설명하고 나서, 그의 당대에 있었던 반(反)삼위일체론 이단들을 논박한다(21-29). 위격을 실질적인 실재가 아니라는 세르베투스¹⁷⁾와 성부를 성자, 성령의 신성의 원천과 신성 수여자로 보는 젠틸리스¹⁸⁾ 등을 비판한다. 성경의 하나님은 그리스도의 아버지시다. 그러나 성경에서 절대적으로 하나님이라 불리는 분은 유일하신 참 하나님이시며, 그리스도도 이 절대적인 의미에서 하나님이시다(27)¹⁷⁾. 또 터틀리안이 하나님의 말씀은 영원적으로 존재한다는 발언을 하였으나, 이는 본질에 관한 언급이 아니라 위격에 관한 언급일 뿐이다(28). “하나님은 본질에서는 단일하시나 이 단일성은 경륜의 신비를 통하여 삼위로 나타나셨다. 세 분이 계시나 정도의 문제이지 위상이 아니며, 형식의 문제이지 본질의 문제가 아니며, 현현의 문제이지 능력의 문제는 아니다.”¹⁸⁾

성부는 누구에게서도 기원하지 않았기 때문에 그를 신성의 원천이라 부른다. 원천이 성부에게서 오지 않으면 하나님의 단일성이 인식될 수 없기 때문에 하나님이라는 이름을 특히 성부에게 돌린다(29). 성부의 원천이심은 어떠한 존재론적 우위와는 무관하다. 칼빈은 성부 안에 단일성이 있다는 어거스틴의 말을 인용하면서 본장을 마친다. 삼위일체론 전부를 신실하게 다 설명하고 난 뒤에, 호기심과 사변의 추구가 아니라 ‘교회 건덕’(建德, ecclesiae aedificatio)에 대한 열정을 언급하면서 마친다(29). 이런 실천적인 지식은 어떠한 허망한 사변보다도 더 확실하고 견고하다(13).

17) 칼빈은 이레네우스를 인용한다: Irenaeus, *Against Heresies*, III, vi, 1, in *ANF I*, 418.

18) 터틀리안의 이 발언은 양태론자인 Praxeas를 논박하는 데에서 나온다, *Against Praxeas*, II, in *ANF III*, 598.

III. 내용적 고찰

1. 하나님의 본질과 위격

한 하나님(de Deo uno)과 삼위 하나님(de Deo trinuno)을 구별하는 중세 전통은 서방 신학의 확고한 전통이 되었다.¹⁹⁾ 이에 의하면 하나님은 위격이라는 명백한 관점보다는 일차적으로 존재, 본질 및 추상적 속성을 방편으로 이해된다. 계속되는 삼위론에 관한 부분은 삼위의 내재적 관계에 관한 정확한 정의에 집중한다. 그러나 이 전통은 삼위 하나님의 존재가 하나님이 인간 및 세상과 가지는 경륜적 관계의 의미에 대해서는 거의 침묵을 지킨다.²⁰⁾ 게다가 하나님의 존재 본질 및 속성들에 관한 지식은 인간의 본성적 이성에 의하여 획득될 수 있다고 일반적으로 인정되어 진다. 이것은 구원역사의 계시가 합당하게 대우받지 못하며 이성의 역할이 신학작업의 시초에 자리잡는 전통의 시작이다.

이러한 상황에서 칼빈은 중세전통을 전적으로 대항하는 입장을 취한다. 그는 성경과 더불어 시작한다. 그는 성자와 성령에 관한 신학의 가르침을 취하면서, 구속역사에 나타난 성자와 성령의 사역이 이에 상응하는 신성을 내포하고 있다고 주장한다. 언뜻 보면 칼빈이 삼위일체론의 용어를 예비적으로 논의할 때, 그가 전제된 단일성으로부터 삼위의 가능성을 논하는 천편일률적인 서방전통에 서있다고 오해받을 수 있다. 그런데 I, xiii, 2에는 “하나님의 본질은 단순하고 불가분리적이다”는 단언과 각위에 대한 간단한 논의가 계속 연결된다.

19) K. Rahner, 'Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate'', in *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 111.

20) 그의 선배인 Lombardus, Richard of Victor, Alexander Halesius와 Bonaventura는 삼위일체론으로 신론을 시작하였으나, 토마스느 신의 존재, 본성 및 속성들을 먼저 다루고 나서 삼위일체론에 비로소 다룬다, E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*, Göttingen 1983, 740.

그러나 여기에서 칼빈의 관심은 I, xiii, 6의 요약에서 분명하듯이 정통적인 삼위일체론의 용어가 역사적으로 발전된 것을 상세하게 설명하려는 데에 있다.

삼위 하나님의 본질에 관한 그의 논의는 비로소 I, xiii, 7에서 시작된다. 이에 앞서 그는 용어에 대한 논쟁을 그만두고 내용 자체에 대하여 말하려는 의도를 밝히고 있다. I, xiii, 7 - 15에서는 신약의 계시가 구약의 하나님과 일치한다는 사실을 고백하기 위하여 은혜의 경륜에서 위격적으로 계시된 성자와 성령의 위격들로부터 출발하여 신성의 단일성을 설명한다. 그러므로 칼빈은 성자와 성령에 관하여 각위는 온전한 신성 안에 있으며, 신성에 속한 위격이라는 결론을 내린다. “따라서 하나님의 한 본질에는 한 하나님이 계시되는 삼위가 존재함이 명백하다.”(16) 칼빈은 신약주석의 자료에서 출발하며, 신약이 성부 성자 성령에 관하여 계시함으로부터 삼위의 단일성에 관한 중요한 성경외적 특성들을 계속적으로 지적한다. “본질의 단일성에 귀착하는 것은 항상 필수적이다.”(20)

칼빈에게는 위격들로부터 추상적으로 생각하면서도 하나님의 본질에 관하여 의미있게 언설할 수 있다는 것은 불가능한 일이다. 칼빈은 특별히 삼위에 관하여 언급함이 없이 하나님의 속성들에 관해 나열하지만(2), 하나님의 본질을 성경의 특별계시와 그리스도와 성령안에 나타난 경륜적인 삼위 하나님의 자기계시와 무관하게 말하는 것을 일관성있게 자제한다.²¹⁾ 그는 “당신을 분명하게 삼위로 계시하시는 유일하신 하나님”을 성경의 하나님이라고 규명한다. “삼위의 논의에 관한 1559년판 기독교 강요는 삼위일체론을 신론 서술에 있어서 근

21) 칼빈이 하나님의 본성의 불가해성을 말할 때, 맥케이가 암시하듯 사위일체를 제시하지는 않는다. 칼빈은 신적 본질에 관한 여하한 사변도 거부한다. “우리는 하나님 그 자체가 아니라 우리를 향하시는 하나님을 알려고 한다.” (III, ii, 6) 하나님은 성자 안에서 당신을 계시하신다. “하나님의 은밀한 본질을 탐색하기 보다는 당신의 사랑하는 독생자 안에서 나타나는 하나님을 직시하는 것이 우리에게 훨씬 더 유익하다”, 칼빈, 고린도후서 4:6절 주석, 칼빈의 의도를 보다 적절하게 해석하자면, 하나님의 본성 그 자체가 불가해한 것이 아니라, 계시와 이에 대한 지식을 떠나서 불가해하다는 것이다.

본적이고 유일한 가능성으로 취하는 롬바르두스를 따르고 있다.”²²⁾ 이와 같이 칼빈은 후기 중세 전통을 탈피하였다.

삼위 일체론에 관한 칼빈의 일차적 증거는 예전적이고 체험적이다. 즉, 세례와 믿음의 선물을 상호 관련시키면서 이것이 믿음의 대상인 하나님에 관한 합당한 이해로 이끄는 인식론적 첩경으로 본다. 그는 신학역사에서 나타나는 삼위일체론에 관한 논리적이고 심리적인 증거를 거부한다. 칼빈이 어거스틴의 심리적인 삼위일체론을 거부하는 것은 아주 특이한 사실이다.²³⁾ 대신에 칼빈은 에베소서 4:5과 마태복음 28:19로부터 삼위일체론을 증거한다. “그의 논증방식은 삼위에 관한 성경적인 현상들로부터 하나님의 단일성에 관한 예전적이고 체험적인 필연성의 방향으로 나아간다.”²⁴⁾ 칼빈은 의도적으로 “삼위가 한 본질로부터 파생적으로 생성된다”(25)는 식의 오해를 거부한다. 이 과정에서 그의 방식은 갑바도기아 신학자들의 삼위일체론 증거의 방식과 아주 흡사함이 나타난다. 그들도 최고의 원리는 본질이 아니라 위격 곧 성자와 성령의 근원인 성부의 위격이라고 보았다.²⁵⁾ 그러나 어거스틴은 위격들과 구속의 경륜 사이에 있는 관계를 최소화함으로써 삼위일체론의 기능을 약화시켰다. 이와 연관하여 어거스틴은 하나님의 본성의 단일성의 위격들이 다수성에 선행한다고 강조하였다. 이것이 서방전통으로 정착되었다.²⁶⁾

22) Mooi, *op. cit.*, 312-320; cf. Butin, *op. cit.*, 13.

23) I, xiii, 8의 초두에 칼빈은 어거스틴의 이 방법을 암시적으로 비판한다. 이는 성경에 나타난 구별을 따르려는 그의 명시적 태도에서 연유한다

24) Butin, *op. cit.*, 44.

25) J.D. Zizioulas, *Being as Communio, Studies in Personhood and the Church* (London: Darton, 1985), 40; C. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 95-98. 그러므로 칼빈은 하나님의 본질은 상호 관련 속에 있는 위격들을 선행한다고 보는 Welch의 입장은 옳지 않다, contra C. Welch, *The Trinity in Contemporary Theology* (London: SCM, 1953), 190ff.

26) C.M. LaCugna, *God for Us* (New York: Harper Collin, 1991), 101.

2. 전유(專有, appropriatio)

서방신학은 전유를 말한다. 이것은 하나님의 본질과 위격을 강하고 분명하게 구별하면서 본질적인 속성들을 개념상 위격에 선행시키는 전통의 결과이다. 즉 본질로부터 삼위를 논리적으로 귀결시킴에 나타나는 부정적인 결과를 피하려는 시도이다. 동방 전통에 따르면, 본질의 단일성은 삼위가 행하는 사역들의 단일성에서 온다.²⁷⁾ 서방 어거스틴 전통에 의하면, 삼위일체가 창조하고 삼위일체가 구속하고 삼위일체가 신격화한다고 말하여야 한다. 창조, 구속, 신격화는 위격의 동등성으로 인하여 신성의 사역으로 돌려진다. 동시에 창조는 성부께 구속은 성자께 신격화는 성령께 전유시키는 것이 타당하다는 주장도 가능하다. 신의 본질이 아니라 위격에 귀속되는 어떤 속성들도 있지만(낳음, 출생됨, 발출), 그 외의 속성들은 신성에 귀속되기 때문에 전유가 아니고서는 위격에 귀속되어질 수 없다(창조주).²⁸⁾ 토마스에 의하면 창조는 성부께 전유되어지지만 실재로는 신성이 창조한다는 것이다.²⁹⁾ 신학적 출발점을 하나님 안에서 엄격하게 취하게 되며는 경륜과의 연관성이 불투명하여지며 창조 및 구속과 관련된 위격들의 고유한 역할이 약화된다.

그러나 성경적으로 경륜에 나타난 독특성들은 각 위의 고유성을 표출한다. 어떤 위격이라도 성육할 수 있다는 중세신학의 발언은 그러므로 거부되어야 한다. 경륜의 특이한 형태와 순서는 하나님의 영원한 삶을 계시한다. 그렇지 않다면 하나님의 대 인간관계가 경륜에서는 다만 전유되는 식으로 나타난다. 그러나 구원의 경륜, 성자와

27) M. Schmaus, 'Appropriation', in *Lexikon für Theologie und Kirche I, Freiburg-Basel-Wien* 31957, 774; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Essex, England: Longman, 31972), 266.

28) LaCugna, *op. cit.*, 100-101.

29) LaCugna, *op. cit.*, 159.

30) LaCugna, *op. cit.*, 212ff.

성령의 역사적 파송은 신학의 유일하고 확고한 출발점이다.³⁰⁾

칼빈은 하나님의 고유한 외적 사역을 각 위의 고유한 속성으로 나타내기 위하여 속성의 전유라는 용어보다는 속성의 구별이라는 용어를 사용한다. 그는 하나님의 사역의 어떤 측면들을 성부에게, 다른 측면들을 일차적으로 성자에게, 다른 것들을 성령에게 귀속시킨다. “성부께서는 행위의 근원, 만물의 기초와 출발을, 성자께서는 지혜와 모략 그리고 만물의 질서를, 성령께서는 능력과 행위의 효력이 속한다.”(I, xiii, 8) 그러나 이 말은 위에 언급된 것처럼 각 위들에게 위격에 돌려지는 속성들의 전유라는 전통적인 사상과는 구별되어야 한다. 흔히들 속성의 전유란 성자와 성령의 동등성을 주장한 결과로 도입되었다고 하지만 이 개념은 하나님의 사역이 지닌 경륜적 측면을 은폐시킬 수 있다. 위에서 본 대로 칼빈은 이점에 있어서도 성경의 자료를 따른다. 속성의 구별이란 삼위 하나님의 외적 사역과 연관되어져 있다. 여기서 우리는 칼빈은 서방 전통에서 이 주제에 관한 한 독특한 위치에 있다고 결론지을 수 있다. 왜냐하면 우리는 내재적 삼위일체론에 대하여 오직 경륜적 삼위일체론의 관점에서만 말할 수 있기 때문이다. 이러한 혁신의 좋은 예가 칼빈이다. 그가 전통적인 전유론을 채택하지 않는 점에서 독특하다. “삼위 하나님에 대한 사변적인 묘사는 전적으로 내재적 삼위일체론에 대한 신학적 재구성에 집중한다. 그러나 이 이론은 내재적 삼위일체론을 경륜적 삼위일체론의 전유로만 파악한다.”³¹⁾ 칼빈은 이른바 내재적 삼위일체론과 경륜적 삼위론을 분리시키지 않는다. 칼빈처럼 성경에 묘사된 삼위 하나님의 사역에서 출발한다면 이 분리의 위험은 극복될 수 있다. 이것은 칼빈이 항상 성경 주석에서 시작하며 중세의 사변적인 신학방법을 버린 결과이다.

칼빈이 I, xiii, 7-13에서 시편 2:7을 성자의 영원출생에 대한 근거

31) J. Werbick, 'Trinitätslehre', in Th. Schneider, ed. *Handbuch der Dogmatik II*, Düsseldorf 1992, 506. 개신교 전통주의는 칼빈신학의 개혁 노선을 떠나서 중세의 발자취를 따랐다.

본문으로 인용하지 않는다는 것은 주목할 만한 사실이다. 그는 속성의 구별을 말할 뿐이다. 이것은 그가 전유이론이라는 중세의 전통을 떠났다는 단적인 예이다.

3. 신성의 근원

칼빈은 성자의 신성을 성부의 위격에다 예속시키는 젠틸리스와 논쟁한다. 그러면 성부는 성자의 신성수여자가 되고 만다(23). 칼빈은 주장하기를 성자의 신성에 관한 성자의 본질은 자신에게서 기원한다는 것이다. 이것은 곧 그리스도의 자존이다. 본질 전부가 성부에게만 있다면 그 본질은 분리되어지거나 성자에게서 탈취되어질 수 있다는 말인데 이것은 불합리하다.³²⁾

여기에서 칼빈이 말하는 공재사상을 살펴보기로 하자. 칼빈은 이 문맥에서 나찌안주스의 그레고리를 인용한다: “나는 한분을 삼위의 휘광으로 재빨리 휘감기지 않고는 생각할 수 없고, 삼위를 구별할 때는 즉시로 한분에게로 옮겨진다.”(17) 각 위안에서 신성의 전부가 이해되어지되 각 위에는 고유한 특성이 속한다(19). 이 관점에서 칼빈은 어거스틴을 전적으로 따른다. 우리가 성부와는 관계없이 성자를 언급한다면 성자는 자기원인자이며 따라서 유일한 자기 근원자이다(29). 그러나 성자가 성부와 가진 관계를 언급하자면 성부는 성자의 근원이다. 칼빈은 이것을 확신하였다. 하나님이라는 이름이 성자에게도 해당되어지지만 특히 성부는 신성의 근원이요 원천이기 때문에 성부에게만 돌려지며 이 이름으로 신성의 단일성이 확보된다(23). 터툴리안과 함께 칼빈은 신성의 단일성을 해치지 아니하는 순서와 경륜을 인

32) 성자의 신성은 성부의 위격에 연유한다는 사상을 칼빈이 거부하는데, 이것은 바실이나 닛사의 그레고리에게 발견되는 특정 사상들을 정면으로 반대하고, 아타나시우스나 나찌안주스의 그레고리와는 일치하는 점이 있다. 칼빈은 성자의 신성은 성부의 신성에서 출생한다고 보는 안된다는 롬바르두스의 관심을 따른다고 볼 수 있다. 그러므로 이것은 동방적이지도, 서방적이지도 않다. Butin, *op. cit.*, 46, 163.

정한다. “하나님은 본질에서는 단일하시나 이 단일성은 경륜의 신비를 통하여 삼위로 나타나셨다. 세 분이 계시나 정도의 문제이지 위상이 아니며, 형식의 문제이지 본질의 문제가 아니며, 현현의 문제이지 능력의 문제는 아니다.”(28).

칼빈이 삼위내의 상관적인 순서를 인정하지만 그는 아주 신중하게 여하한 존재론적 종속설이나 양태론도 거부한다. “하나님의 한 본질 안에 삼위가 계심을 말하라. 그러면 한마디로 성경이 말하는 바를 요약하였고 공허한 말장난을 제할 수 있다. … 우리가 일(一)을 듣게 될 때 본질의 단일성을 말하며 ‘한 본질 안의 삼위’를 들으면 일체 안에 세 위격들을 뜻한다.”(5; cf. 22)

칼빈에게 있어서 신학이란 그리스도 안에서 성령을 통하여 당신을 알려주시는 삼위하나님에 관한 지식이다.³³⁾ 그러므로 그는 신앙을 “믿음은 그리스도 안에서 값없이 주어진 진리에 근거하여 하나님께서 우리를 향하여 베푸신 자비에 관한 확고하고 확실한 지식인데, 성부와 성자의 양 사역은 성령을 통하여 우리 생각에 계시되고 우리 마음에 인쳐졌다.”(III, ii, 7) 신앙은 삼위에 대한 지식이며 당신을 계시하시므로 하나님의 본질의 단일성이 계시된다. 신앙은 한 하나님만을 바라보지만 그리스도의 영광이 우리를 비추지 아니하면 하나님은 우리에게 게서 멀리 은폐되어 계신다. 불가시적인 성부는 오직 그리스도의 형상 안에서만 찾을 수 있다. 그리스도는 성부의 은덕을 시혜하시므로 성부의 영광의 참 형상을 나타내신다(III, ii, 1). 성령은 그리스도가 우리를 당신과 효과적으로 연합시키는 고리이며 성령의 능력으로 우리는 그리스도와 그의 모든 은덕들을 즐기게 된다(III, i, 1). 이것은 한

33) “성경 및 니케아 이전의 신앙 고백, 송영, 신학과 일치하면서 경륜에 집중하는 신학은 성부 하나님이 성자를 통하여 성령의 능력으로 창조하고, 구속하고 신격화한다는 것을 말한다. 이것은 위격적 동일성과 사역 간의 연관성 뿐 아니라 경륜의 순서도 보존한다”, LaCugna, *op. cit.*, 101.

34) “우리의 신앙이 한 본질 안에서 삼위를 구별하지 못한다면, 하나님을 참되게 알지 못한다”, 칼빈, 마태복음 28:19절 주석; cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 302.

사역에서 삼위 하나님은 한분이심을 증거하는 아주 좋은 예이다.³⁴⁾

여기서 우리는 맥케이의 명제에 답변을 제시하려고 한다. 칼빈이 삼위 안에 있는 ‘합당한 질서’를 말할 때 그는 맥케이가 주장하듯이 닛사의 그레고리가 아니라 어거스틴을 직접 인용한다. 게다가 성부가 신성의 근원이라고 불려지는 것은 양대 교회의 공통적인 유산이라 여겨진다. 어쨌든 이 입장은 성부의 위격에서 시작하는데, 이것은 본질에서 시작하는 것과는 다르다.³⁵⁾ 그러므로 성부는 본질을 수여한다는 의미가 아니라 순서상 신성의 근원이시다(26). 칼빈은 본성의 단일성을 고수하기 위하여 신성의 근원이신 성부에게 하나님의 이름을 특별히 돌려드린다.³⁶⁾ 이 입장은 신성이 단일성을 구성하는 서방전통과는 다르다. 하나님은 성부의 인격으로 인하여 존재한다. 칼빈이 하나님의 이름이 특별히 성부에게만 돌려진다고 말할 때의 의도가 이것이었다. 우리는 이것을 성부의 주권이라 부를 수 있다.

4. 필리오케(Filioque)

만약 성부의 인격이 삼위일체의 구성에서 중요한 위치를 차지한다면 이것은 필리오케를 거부하는 것이 아닌가? 헬라전통은 성령님이 성자를 통하여 성부에게서 나오신다고 말하며 이에 근거하여 서방의 필리오케를 거부한다. 우리는 칼빈이 필리오케를 수용하고 있음을 보았다. 이것은 그가 서방전통을 옹호하며 동방전통을 거부한다는 것은

35) “정통신학에서 삼위일체론이 존속할 수 있었던 것은 원천이론 때문이었다. 이에 의하면, 성부의 존재 방식이 논리적 우선성을 지니며, 성자와 성령의 존재방식은 원천상 성부의 존재 방식에 의존적이다. 그러나 이런 우선성은 우월성을 내포하지는 않는다”, G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London: SPCK, 1956), 249. 그렇다면 하나님의 단일성은 하나님의 본체가 아니라 위격, 곧 성부의 위격에서 찾아야 한다, J.D. Zizioulas, *op. cit.*, 40.

36) “하나님은 성자와 성령의 영원한 원천이기 때문에, 그는 영원토록 홀로 사역하지 않고 성자 및 성령과의 낸적 교제 중에서 일한다. 그러나 이들도 홀로 있거나 사역하지 않고 자신들의 원천인 성부 하나님께로 귀착한다. 성부가 원천이니까, 성자와 성령도 성부께 영원토록 연관되어 존재하고 사역한다”, E. Schlink, *op. cit.*, 744.

아니다. 그런데 우리는 그의 이 입장에서 그가 얼마나 독자적으로 작업하고 있다는 전형적인 예를 보게 된다.

칼빈은 공재의 관점에서 하나님은 지혜와 능력, 곧 성자와 성령을 떠나서 존재할 수 없다고 말한다. 성령이 성부와 성자로부터 나오신다는 사실은 성부와 성자 간에 있는 공재적인 관계에 기초하고 있다. 여기에는 두가지 의미가 있다. 첫째로 이것은 서방전통을 그냥 수용하지는 않는다. 칼빈은 하나님의 존재를 본질이 아니라 성부의 위격과 일치시켰기 때문이다. 둘째로 칼빈은 동방전통을 단순하게 따르지도 않는다. 그에게 있어서 성부는 동방이 믿는 것처럼 본체론적인 의미에서 신성의 근원이 아니기 때문이다. 결과적으로 하나님이 지혜와 권능을 떠나서 존재하지 않는다는 사실은 놀라운 것을 발견하게 한다. 상관적인 의미에서 신성의 원천인 성부는 여하한 종속설의 하나님과는 다르다. 하나님은 성자와 성령을 떠나서는 계시하지 않는다. 달리 표현하면 성부의 주권은 삼위의 관계 속에서 계시되어진다.³⁷⁾ 이런 입장에서 필리오케에 대한 칼빈의 말이 해석되어야 한다.

IV. 결론

교부들에 대한 칼빈의 지식은 놀랍게도 직접적인 연구를 통하여 이루어졌다. 그렇다하여 칼빈과 헬라교부와의 친밀성을 쉽게 결론내릴 수는 없다. 칼빈은 헬라교부들을 라틴어번역으로 읽었다. 그러나 칼빈이 헬라어를 읽지 않았거나 읽은 적이 없다는 말은 결코 아니다.³⁸⁾ 우리는 칼빈이 동방신학자들을 명시적으로 의존하고 있다는 가정은 필요하지 않는다는 부틴의 말에 동의한다. 칼빈과 동방신학자

37) 이 때문에 '하나님은 신성의 원천'이라는 입장을 그냥 도입하는 것은 바람직하지 않다, contra, W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 31995, 364, 381 and J. Moltmann *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 179ff.

38) A.N.S. Lane, *art. cit.*, 184-5.

들의 유사성은 칼빈이 물려받은 서방전통에 대하여 취한 근본적인 독자성을 증명한다. 이 독자성은 삼위일체론을 포함한 모든 신학을 신구약과 관련하여 발전시키려는 칼빈의 관심에 일차적으로 돌려진다.

성경주석에서 출발하고 마치려는 칼빈의 전통적인 삼위일체론적 논의를 초월하도록 도와주었다. 즉 칼빈은 전통적으로 서방 전통과 동방전통이라는 것들을 취하기도 하며 거부하기도 한다. 이런 관점에서 우리는 삼위일체론에 관한 칼빈과 동방교부들과의 관계를 평가할 수 있다. 그는 그들을 직접 인용하기도 하지만 그렇다고 하여 칼빈이 동방신학에 속해 있다는 말은 아니다. 그는 서방교회의 신자였다. 그가 서방전통의 그릇된 한계를 극복할 수 있었던 힘은 성경말씀을 연구하고 경청함으로써 주어졌다. 여기에서 우리는 그를 ‘공교회적’이라 부를 수 있다. “그렇다면 삼위일체론에 대한 참신한 접근법은 신약과 니케아신학자들이 지녔던 경륜적이고 삼위일체론적인 원래의 관심을 따르려는 모든 교파의 신학자들에게 주어질 수 있는 공교회적 약속이다.”³⁹⁾ 칼빈은 자신의 전통을 때로는 벗어나서 다른 전통과 동방전통을 따른다. 전통과 교의는 성경의 권위 하에 있으며 칼빈이 이 사실을 알았기 때문에 그는 두 전통을 내왕하는 공교회적 자유를 누렸다. 이런 시각에서 나찌안주스의 그레고리로부터 칼빈에게로의 직접적인 연계성을 말한 토런스의 주장은 너무 단순하며 증명되고 수용되기 어렵다고 여겨진다. 동일한 입장에 근거하여 우리는 맥케이의 주장도 받아들일 수 없다.

맥케이의 주장에 대하여 몇가지 언급을 하려고 한다. 그는 이위일체론의 추종자이다. “이위일체는 예수와 성부로 이루어지는데 성령은 동일하신 한 신성의 이름이다. ... 한 본성에 두 위격들이다.”⁴⁰⁾ 맥케이는 니케아 이후의 삼위일체론 신학이라는 잘못된 출발점은 성령에게 위격을 돌려드림으로 나온 결과라고 말한다. 그에게 있어서 성

39) Butin, *op. cit.*, 49.

40) Mackey, *op. cit.*, 246.

령은 독자적인 위격이 아니라 예수 그리스도의 역사에 나타난 하나님의 부성(父性)과 임재를 지시할 뿐이다. 이 관점에서 그는 성령계 신성을 귀속하는 니케아 신학을 비판한다. 그런 입장에서는 동방신학이 삼위에서 시작하는 반면에 서방신학은 신성의 단일성에서 출발하며 또 동방교부들에 사고의 순서상 신성의 단일성이 우선되는 명제라는 주장은 합당하지 않을 수밖에 없다. 그러나 우리는 이러한 이위일체론 신학과 그 결론들을 따르지 않는다.⁴¹⁾

칼빈은 “우리 사이에 이 신앙 곧 성부와 성자와 성령은 한 하나님이지만, 성자는 성부가 아니요, 성령은 성자가 아니며, 비공유적 속성으로 구별되어진다는 신앙이 합의되어진다면 삼위일체론에 관한 모든 용어들은 매장될 수 있다”(5)라고 까지 말한다. 칼빈은 성경이 말하는 것을 “한 본성 안에 있는 삼위”로 요약한다. 여기서 우리는 인간 사고와 언어의 한계를 보며, 칼빈이 이 주제에 관한 여러 용어들에 대하여 말한 바를 기억한다. 칼빈은 삼위일체론에 관하여 그가 말한 바에 만족하지 않고 사변을 즐기고 있는 자들을 경고한다(29).

이 연구를 통하여 얻은 몇 가지 결론은 다음과 같다. 칼빈은 삼위에서 출발하여 한 본질에 이른다. 칼빈은 서방전통이 말하는 속성의 전유를 받아들이지 않는다. 칼빈의 순서의 관점에서 성부를 신성의 근원으로 본다. 칼빈은 필리오케에 대하여서는 더 나은 입장을 가지고 있다. 이러한 결론을 얻기 위하여 칼빈은 서방뿐만 아니라 동방 전통도 사용하며 때로는 양 전통을 초월한다. 그가 철두철미하게 성경적인 신학자였기 이것이 가능하였다.

칼빈의 삼위일체론이 얼마나 성경적으로 작성되어졌으며 공교회적

41) 갑바도기아신학자들은 신성과 성부를 동일시하는 방식으로 이 문제를 풀려고 하였다. B. Studer, *Trinity and Incarnation: the Faith of the Early Church* (1985), ET. M. Westerhoff (Edinburgh: T & T Clark, 1993), 146. “신의 동등성을 수용하는 입장을 따르면서 그들이 신의 본질이 아니라 삼위에서 출발하는 것은 당연하다”, J.N.D. Kelly, *op. cit.*, 264; cf. 272. 맥케이가 위에서 말한 관례적인 견해를 이와는 별도로 연구할만한 가치가 있다.

입장에 서있다라는 것을 우리는 유익하게 발견하였다. 개혁신학자가 삼위일체론을 계속 발전시키기를 원한다면 그는 먼저 칼빈의 유산을 잘 수용하여야 하며 그리고 칼빈의 배경인 근원 곧 동방전통과 성경으로 돌아가야 할 것이다.

개혁주의생명신학의 실천: 회개용서운동¹⁾



이경직(백석대 신학대학원 교수, 조직신학)

I. 들어가는 말

백석대학교는 2014년 11월 1일 개교기념일을 맞이하여 개혁주의 생명신학 7대 실천운동에 회개용서운동을 새롭게 추가했다. 백석총회는 2013년 9월 9일 개혁교단과 통합한 이후 2014년 12월 16일 대 신교단과 통합선언총회를 하는 등 분열로 찢겨 있던 한국교회를 다시 하나 되게 하는 일에 앞장서고 있다. 이 과정에서 백석총회는 한국교회의 분열에 대해 회개하고 서로에 대해 용서하는 일이 한국교회를 예수 그리스도의 생명을 통해 살리는 길임을 깨닫고 이 일을 개혁주의생명신학의 실천운동에 포함시켰다.

종교개혁시대의 교회들은 교회의 하나됨을 나타내는 성찬에 관한 교리를 둘러싸고 서로 의견 차이를 보였고 그 결과 서로 분열했다. 중세 로마 가톨릭의 위협 가운데 종교개혁교회들 사이에 분열이 있는 것은 치명적이라 여긴 칼빈은 개신교회의 일치를 위해서라면 ‘열 개의 바다도 건너겠다’는 마음을 품었다. 이를 위해 그는 교리를 교회

1) 이 글은 『백석신학저널』 28 (2015), 7-37에 게재된 논문을 고신대학교 조직신학교수로 봉직하신 이환봉 교수님의 은퇴와 새로운 출발을 축하드리기 위해 투고한 글임을 밝힌다.

2) 장성진, “교회 일치에 대한 칼빈과 바빙크의 이해,” (백석대학교 기독교전문대학원 박사학위논문, 2014), 6-7.

일치와 관련하여 본질적인 교리와 그렇지 않은 교리로 나누어, 개신 교회들의 일치를 추구하고자 했다.²⁾

한국 로마 가톨릭 교세의 확대와 이단들의 득세, 기독교의 대사회적 영향력 약화 등의 현상 앞에서 한국교회가 지향해야 할 방향은 교회 분열이 아니라 교회의 연합과 일치이다. 한국교회는 신사참배에 대한 회개의 문제를 둘러싸고 서로 분열하기도 했다. 신사참배는 일제의 강압 통치라는 상황 속에서 교회의 수호와 보존을 위해 불가피한 선택이었다고 보는 입장과, 신사참배에 대해 하나님 앞에서 내적으로 회개했으면 되었다고 여기는 입장, 신사참배에 대해 공개적으로 엄격한 절차에 따라 회개해야 한다는 입장이 서로 맞섰다.³⁾ WCC 가입 문제 등으로도 한국교회는 서로를 용서하는 일보다는 서로 비판하고 공격하는 일에 더 많은 에너지를 기울인 것도 사실이다.⁴⁾ 그러나 교회의 하나됨은 그리스도의 대제사장적 기도의 핵심이기도 하다. 개혁주의생명신학은 교회의 연합과 일치가 회개용서운동을 통해 가능하다고 여겨 ‘회개와 용서로 하나 되는 한국교회’를 지향한다.

그런데 우리가 ‘회개’하고 ‘용서’해야 한다는 사실은 모든 그리스도인이 동의하는 바이다. 그러나 무엇이 회개이며 용서이고, 어떻게 회개하고 용서해야 하는지에 대해서는 의견이 모두 일치하는 것은 아니다. 그러하기에 오늘 발표에서는 회개와 용서가 무엇이며, 양자의 관계는 어떠하며, 회개와 용서는 어떻게 가능한지를 대략적으로나마 살펴보고자 한다.

II. 용서 논의의 필요성

우리 가운데 누군가를 용서해야 할 일을 경험해보지 못한 사람은 없

3) 안수강, “신사참배 회개론의 유형별 연구,” 『한국개혁신학』 42 (2014): 48-52.

4) 이후정, “회개 - 참된 기도와 개혁에 이르는 길”, 『충만한 영성의 삶을 위하여(7) 회개』, 206.

다. 우리는 경쟁사회 속에서 살면서 서로에게 상처를 주기 쉽기 때문이다.⁵⁾ 우리가 매일 만나는 현실은 정의가 언제나 시행되는 곳은 아니기 때문이다.⁶⁾ 신체적 상처와 정신적 상처 때문에 의사와 상담자가 필요하고, 재산과 명예 등의 상처 때문에 법률가가 필요하다. 그러나 어떤 식으로든 보상을 한다고 해서 그 보상이 이전의 상처를 완전히 해결하는 것은 아니다. 우리에게 상처를 주는 사건이 일어났을 때 그것은 다시 원상 복구할 없는 과거의 사건이기 때문이다. 단순한 보상이나 원상복구뿐 아니라 용서도 필요한 까닭이 여기에 있다.⁷⁾

그런데 용서는 쌍방 중에 한 사람만 하는 것이 아니라 상호적이라는 점에서 용서의 복잡성이 있다. 그런데 용서를 대하는 두 가지 극단적 태도가 있을 수 있다. 그 중 하나는 문제 상황에서 빨리 벗어나기 위해 너무 빨리 용서하는 태도이다. 자신이 받은 상처 때문에 누군가를 미워한다는 사실 자체가 힘들어 빨리 용서하는 경우이다. 또는 가해자와 나쁜 관계에 있는 것이 손해가 된다고 생각해서 빨리 용서하는 경우이다. 또는 가해자에게 심리적이고 도덕적인 부채의식을 안겨 그를 통제하고 싶어 용서하는 경우이다. 그러나 피해자의 수치심이 극복되지 않는다면 이것은 온전한 용서라 보기 어렵다.⁸⁾

손철우의 지적처럼 그동안 한국교회는 성도들에게 용서를 즉각 시행하라는 당위를 강조했다. 예수님도 “너희가 사람의 잘못을 용서하면 너희 하늘 아버지께서도 너희 잘못을 용서하시려니와 너희가 사람의 잘못을 용서하지 아니하면 너희 아버지께서도 너희 잘못을 용서하지 아니하시리라.”(마 6:14-15)⁹⁾고 말씀하셨다. 언뜻 보기에 이 말씀은 우리가 다른 사람의 잘못을 용서하지 않는 경우 하나님으로부터

5) 김시원, “용서의 윤리와 기독교 구속론의 새로운 해석,” 『한국여성신학』 79 (2014), 105.

6) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서,” 『생명과 말씀』 8 (2013): 169.

7) 이은선, “사실적 진리와 정의, 그리고 용서의 관계에 대하여,” 『새가정』 61권 669호 (2014.9): 15-16.

8) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서”, 179.

9) 타인에 대한 용서가 하나님으로부터 받은 용서가 드러난 결과라고 해석하는 최갑종 교수의 특강(2014년 가을 백석대학교 신학대학원 채플)을 참조하라.

용서를 얻을 수 없다는 뜻으로 이해된다. 그 결과 다른 사람을 용서하지 않으면 구원을 받지 못할 것이라는 위기감이 우리에게 생긴다. 다른 사람을 쉽게 용서하지 못할 때 우리 마음에 죄책감이 생기는 이유 중 하나가 여기에 있다.

좋은 의도를 지니고 도와주려는 사람들로부터 피해자가 더 큰 상처를 입는 이유가 여기에 있다. 목회자에게 상담을 요청하는 사람은 대부분 가해자가 아니라 피해자이기 때문에, 목회자는 피해자의 상처를 치유하기보다는 피해자에게만 용서의 메시지를 전함으로써 피해자의 상처를 더욱 깊게 할 수 있다. 피해자에게 상대방을 용서할 수 있는 능력이 생기기 위해서는 아직 시간이 필요하기 때문이다.¹⁰⁾

피해자가 이처럼 다른 사람을 쉽게 용서할 수 없는 상황에서 할 수 있는 일은 자신이 피해와 상처를 입었다는 사실 자체를 인정하지 않는 것이다. 이런 경우 상처는 더욱 은폐되고 가해자와 피해자 사이의 화해는 불가능해진다.¹¹⁾ 용서가 시작되려면 피해자가 자신이 피해자임을 먼저 인정해야 한다. 또한 가해자의 행위가 잘못임을 인정하면서도 그 행위를 용서하는 일은 필요하지 않다고 여겨서도 안 된다. 가해자의 행위가 잘못임을 인정하면서도 가해자에게 그 책임이 없다고 여겨서도 안 된다. 가해자의 잘못된 행위를 잊으려 해서 망각해서도 안 된다. 용서는 망각이 아니다. 용서는 기억하지만 처벌하지 않는 것이기 때문이다.¹²⁾

또한 손철우가 지적하듯이 가해자를 상담하는 경우에도 회개에 합당한 열매에 대해 충분히 권면하기보다는 빠른 죄 용서 선언을 통해 가해자의 죄책감을 덜어주는데 주력할 수도 있다.¹³⁾ 그 경우 영화 <밀양>에서 보듯이 가해자는 죄책감에서 벗어난데 만족하고 피해자에

10) 김시원, “용서의 윤리와 기독교 구속론의 새로운 해석,” 116-117.

11) 김시원, “용서의 윤리와 기독교 구속론의 새로운 해석,” 107-108.

12) “Forgiveness,” Wikipedia. <http://en.wikipedia.org/wiki/Forgiveness>.

13) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서,” 191-192.

게 용서를 구하고 회개의 구체적인 행위를 하는 일을 소홀히 할 수 있다. 회개는 미안한 감정을 품거나 후회한다고 해서 온전한 회개는 아니다. 회개는 하나님을 등지고 있었던 우리의 삶을 하나님을 향해 돌리는 것이다.¹⁴⁾ 가해자의 잘못을 일깨우고 권면해야 하는 책임은 피해자에게만 있지 않고 공동체 안에 있다. 하나님은 “원수를 갚지 말며 … 네 이웃 사랑하기를 네 자신과 같이 사랑하라”(레 19:18)고 말씀하실 때 “네 이웃을 반드시 견책하라”(레 19:17)고 말씀하신다.¹⁵⁾

목회자에게는 “아버지가 자기 자녀에게 하듯 권면하고 위로하고 경계”하는 일이 있어야 한다(살전 2:11). “회개에 합당한 열매를 맺”는 사람이 아브라함의 자손이라 불릴 수 있다(마 3:8-9). 그러하기에 주님께서 직접 찾아주셨을 때 삭개오는 “내 소유의 절반을 가난한 자들에게 주셨사오며 만일 누구의 것을 속여 빼앗은 일이 있으면 내 갑절이나 갚겠나이다”(눅 19:8)고 약속했다. 그가 회개에 합당한 열매를 맺을 때 예수님은 “오늘 구원이 이 집에 이르렀으니 이 사람도 아브라함의 자손임이로다.”(눅 19:9)고 선언하셨다. 용서를 다루는 레위기 제사법이 보여주듯이 회개와 속죄제사행위가 있어야 용서가 이루어졌다. 이는 회개가 후회와 한탄과 같은 내적 감정만이 아니라 보상 행위 등과 같은 외적 행동도 포함함을 보여준다.¹⁶⁾

사도행전 3장 12-26절에서 유대인의 회개를 촉구하는 베드로의 설교가 행동을 강조하는 epistrophe와 마음 내면의 상태를 묘사하는 metaneo를 함께 사용하고 있는 이유도 여기에 있다.¹⁷⁾ 회개는 자신의 잘못을 인정하는 것일 뿐 아니라 더 이상 가해자가 되지 않겠다는 약속이나 결심을 포함하며, 이전의 악행에 대한 보상을 하고자 하는

14) 존 파이퍼, “회개, 용서, 그리고 성령의 열매,” 번역, 정리 정승원, 『헤르메네이아 투데이』 39 (2007 여름), 139.

15) 강영욱, “죄, 회개, 용서,” 『갈라진 시대의 기쁜 소식』 no.402 (1999.9. 우리신학연구소), 8.

16) 정연호, “구약성경과 유대교의 속죄와 ”째다카“, 『구약논단』 35 (2010), 170.

17) 김성규, “베드로의 설교에 나타난 회개권고(행 3:12-26),” 『신약논단』 20권 4호 (2013년 겨울), 985-986.

행동을 포함한다. 그러하기에 구약의 백성들은 “바알의 신당으로 가서 그 신당을 허물고 그 제단들과 우상들을 철저히 깨뜨리고 그 제단 앞에서 바알의 제사장 맛단을 죽였다.”(왕하 11:18)¹⁸⁾

III. 과정으로서의 용서

그런데 용서가 오랜 시간과 노력이 필요한 과정이라는 사실을 보지 못하는 경우, 가해자는 자신의 잘못을 진정으로 뉘우치기보다는 그를 쉽게 용서하지 못하는 피해자를 향해 “당신은 그리스도인인데, 왜 나를 제대로 용서하지 못하느냐?”고 비난할 수도 있다. 그러나 “악을 악으로, 욕을 욕으로 갚지 말고 도리어 복을 빌라”(벧전 3:9)는 말씀의 수신자는 가해자가 아니라 피해자 그리스도인이다. 가해자를 향한 피해자의 태도를 권면하는 말씀은 가해자가 피해자를 괴롭히기 위해 사용되어서는 안 된다. 또한 가해자가 “나는 하나님께 용서를 받았는데 왜 당신이 나를 용서하지 않느냐? 제대로 용서하지 못하는 당신은 참된 그리스도인이 아니다.”라고 하나님의 용서를 남용해서는 안 된다. 용서가 오랜 시간이 걸리는 과정인 것처럼 회개도 오랜 시간이 걸리는, 아니 평생에 걸쳐 이루어져야 하는 과정이기 때문이다. 다른 사람에게 상처를 주는 말을 습관적으로 하는 사람은 자신의 일회적 행동에 대해 사과하고 용서를 구해도, 그러한 말을 반복할 수 있다. 츠빙글리가 잘 지적하듯이 가해자는 회개가 “잠시 동안 일어나는 것이 아니라 그 자신이 옛 삶에 대해 부끄러워함을 아는 사람으로 만드는 것”¹⁹⁾ 입을 깨달아야 한다.

용서를 한 번에 완결되는 일회적 사건으로 이해하는 경우 한편으로는 피해자의 감정과 마음을 배려하지 못하는 동시에 피해자의 용

18) “Repentance,” Wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Repentance> 2015/04/06.

19) Huldrych Zwingli, *Commentary On True and False Religion* (Durham: Labyrinth, 1981), 131 - 132.

서 능력이 마치 성화 능력처럼 점진적으로 발전해야 한다는 사실을 보지 못한다.²⁰⁾ 성도는 하나님의 거룩함을 닮아 거룩해야 하는 당위를 지니지만, 칭의와 동시에 완전한 성화를 이루지는 못한다. 이전의 잘못과 구습을 되풀이하면서도 점진적으로 성품과 삶의 거룩함을 이루어가는 것이 성도의 모습이다. 성화는 한 번에 이루어지는 사건이 아니라, 우리 삶에서 하나님의 거룩함을 구현하는 능력이 발전해가는 과정이다.

성경을 보면 때때로 화해를 이룬 것처럼 보여도 그 화해가 완성되기 위해서는 시간이 필요함을 알 수 있다. 야곱과 에서의 화해가 그러한 예이다. 피해자 에서의 보복을 두려워한 가해자 야곱은 압박 나무에서 하나님을 대면하고 회개의 과정을 거쳤던 것으로 보인다. 그는 ‘속이는 자’라는 뜻을 지닌 야곱이라는 이름을 버리고 ‘하나님과 겨루어 이긴 자’라는 이스라엘이라는 이름을 얻었기 때문이다. 그 결과 야곱을 죽이고자 400명을 이끌고 온(창 23:6) 에서가 달려와서 야곱을 ‘맞이하어 목을 어긋맞추어 그와 입 맞추고 서로’ 울었다(창 33:4). 이는 형제간의 아름다운 화해 장면이다.²¹⁾ 그러나 가해자 야곱은 여전히 에서의 용서를 온전히 누리지 못했던 것으로 보인다. 에서가 “우리가 떠나자. 내가 너와 동행하리라.”(창 33:12)고 제안할 때, 야곱은 이 제안을 거절하기 때문이다. 형제가 서로 만난 날에 “에서는 세일로 돌아가고 야곱은 숙곳에 이르러 자기를 위하여 집을 짓고 그의 가축을 위하여 우릿간을 지었”다(창 33:16-17). 그렇게 극적인 화해를 이룬 형제들이지만 야곱은 여전히 에서를 두려워하고 있었음을 알 수 있다.

요셉의 형제들은 요셉의 용서를 받았음에도 불구하고(창 45:5) “그들의 아버지가 죽었음을 보고 말하되 요셉이 혹시 우리를 미워하여

20) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서”, 169-170.

21) 김정원, “목을 안고 우리나라(창 33:1-4)”, 『제15회 개혁주의생명신학 학술대회』(백석대학교 신학대학원, 2015.4.21.), 1.

우리가 그에게 행한 모든 악을 다 갚지나 아니할까”(창 50:15)하고 걱정했다. 그리고 그들은 “당신 아버지의 하나님의 종들인 우리 죄를 이제 용서하소서”(창 50:17)라고 요셉에게 요청했다. 요셉의 형제들은 요셉의 용서를 이전에 온전하게 받았음에도 불구하고 야곱이 죽은 시점에 요셉이 그들의 죄를 용서해주기를 간청하고 있다. 그 말을 들은 요셉은 자신의 용서가 온전히 받아들여지지 않은 것에 대해 안타까워하고 울었으며, “당신들은 두려워하지 마소서. 내가 당신들과 당신들의 자녀를 기르리이다 하고 그들을 간곡한 말로 위로하였”다(창 50:21). 우리 그리스도인들도 예수 그리스도의 대속적 죽음을 통해 하나님의 용서를 단번에 온전하게 받았음에도 불구하고 여전히 죄용서에 대한 확신이 없이 불안해할 수 있다. 우리의 신뢰와 감정은 불완전하기 때문이다. 그러나 이 때에 문제는 용서하는 피해자 쪽에 있지 않고 용서받은 가해자 쪽에 있다. 하나님께서는 요셉처럼 지금도 매번 우리의 죄 용서를 다시 한 번 확인시켜 주시고 우리를 위로해 주신다. 이는 피해자의 죄 용서를 받았음에도 불구하고 야곱처럼 피해자와 온전한 만남을 누리지 못하는 사람들에게 피해자가 거듭 죄 용서를 확인시켜주는 일도 필요함을 보여준다. 이는 죄용서 제공이 법적으로 객관적으로는 단번에 이루어지지만 주관적으로 수용되고 누려지기 위해서는 시간이 걸린다는 사실을 잘 보여준다. 그리스도께서 십자가에서 우리의 죄를 단번에 사해주셨지만, 우리가 예배 시간마다 회개의 기도를 드리고 사죄선언을 듣는 것은 이런 점에서 의미 있다 할 수 있다.

용서를 곧바로 완전하게 시행해야 하는 사건으로만 여기는 태도는 피해자의 불완전한 용서능력을 고려하지 못하고 피해자에게 도덕적이고 종교적인 죄책감을 안기는 결과를 낳을 수 있다. 이를 통해 가해자로부터 상처를 입은 피해자가 자신의 정체성과 자존감에 더 큰 상처를 받게 할 수도 있다. 그 결과 손운산의 지적처럼 “심리적으로 건

강하고 도덕적으로 정당한 용서”가 힘들어질 수 있다.²²⁾

또한 피해자에 대해서만 용서를 촉구하는 태도는 가해자에게 회개를 촉구하고 그들을 권면과 권징을 통해 바로 잡아야 할 책임을 소홀히 하는 잘못을 조장하기 쉬웠다. 이는 용서가 최종적으로 지향해야 하는 화해(reconciliation)에 이르지 못하고, 가해자가 자신의 잘못을 되풀이하도록 하는 결과를 낳을 수 있었다.²³⁾

용서를 대하는 또 다른 극단은 용서를 불가능한 일로 여기는 것이다. 특히 용서를 화해와 동일시할 때 이런 극단에 빠지기 쉽다. 그러나 이미 말했듯이 용서는 한 번에 완결되는 사건이 아니라 오랜 시간이 걸리는 과정이다. 화해는 용서의 과정이 최종적으로 도달해야 하는 목적지이지 그 과정 자체는 아니다. 손철우의 지적처럼 용서 없이는 화해가 불가능하지만 아직 화해가 없는 상태에서 용서의 과정은 진행될 수 있다.²⁴⁾ 하나님도 예수 그리스도의 십자가 죽음을 통해 모든 인류를 용서하셨지만 모든 인류가 하나님과 화해된 것은 아니다. 하나님의 객관적 용서를 주관적으로 받아들이고 하나님께로 향하는 회심과 회개가 있어야 비로소 화해가 이루어지기 때문이다. 이는 가해자의 잘못 인정이나 회개가 없어도 용서가 시작될 수 있다는 뜻이다. 따라서 용서를 불가능한 일로 여기는 극단적 태도는 받아들여질 수 없다.

용서는 단 번에 이루어지는 일도 아니며 전혀 불가능한 일도 아니다. 용서는 화해라는 완성을 향해 나아가는 과정이다. 그런데 화해라는 목표를 향해 용서의 과정을 밟아가는 과정은 그리 쉽지 않다. 특히 가해자가 잘못을 인정하지 않고 뉘우치지 않을 때에 더욱 그러하다. 그러나 그리스도인들은 화해를 향해 나아가는 용서의 과정을 포기할 수 없다. 가해자와 피해자 사이의 화해는 우리 인간 스스로 이

22) 손운산, “수치심의 치료와 용서,” 『신학사상』 147 (2009 겨울), 253.

23) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서”, 169-170.

24) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서”, 180.

루어내는 것이 아니라 하나님께서 종말론적으로 이루실 일이기 때문이다. “우리가 선을 행하되 낙심하지 말지니 포기하지 아니하면 때가 이르매 거두리라.”(갈 6:9)는 약속의 말씀이 우리에게 있기 때문이다. 성경에 따르면 용서는 과거의 잘못된 행위나 사건을 사면해주는 법적 행위만이 아니라 역사의 완성에서 이루어질 종말론적 화해이기도 하다.²⁵⁾

IV. 죄와 무조건적 용서

그런데 용서를 제대로 이해하기 위해서는 죄가 무엇인지 알아야 한다. 용서는 죄 용서이기 때문이다. 오늘날 사회는 죄를 사회 규범이나 법을 어기는 행위로만 축소하거나 죄 개념 자체를 부정하려는 경향을 보이고 있다. 특히 심리학이 발달함에 따라 현대인은 죄를 처벌받아야 할 것으로 보기보다 일종의 질병으로 보는 경향이 있다. 죄에 대한 형벌을 의무로 감당해야 한다는 의미의 ‘형무소’라는 이름이 더 이상 사용되지 않고, 일종의 질병이 치유되어야 하는 ‘교정소’나 사회로 복귀한 후에 건강한 삶을 사는 방법을 가르쳐주는 ‘교도소’라는 이름이 사용된다. 현대인이 “당신은 죄인입니다.”라는 말을 싫어하는 이유가 여기에 있다. 어떤 잘못에 대해 그 잘못의 원인을 당사자에게 돌리기보다 조상 탓이나 환경 탓 등으로 돌리는 이유도 여기에 있다. 그러하기에 한국 로마 가톨릭에서도 신자들의 냉담의 원인을 죄 고백을 해야 하는 ‘고해성사’에서 찾고 있다.²⁶⁾ 일반 상담이 상담의 목적을 일차적으로 내담자의 회개보다는 그의 죄책감 해소에 두는 까닭도 여기에 있다.²⁷⁾ 그러나 성경은 죄가 일차적으로 우리가 하나님 앞에서 범

25) Bultmann, R., “aphiemi, aphasis, pariem, paretis” *Theological Dictionary of the New Testament* vol.1 ed, by G Kittel (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 512.

26) 김정우, “죄와 용서에 대한 윤리 신학적 소고,” 『가톨릭사상』 42 (2010): 152-154.

27) 서영원, “기독교상담에서 회개를 통한 치유적 효과,” 『복음과 실천신학』 18 (20087 가을), 175-176.

적 책임을 져야 하는 것으로 여기며, 오직 그리스도의 희생적 죽음을 통해서만 극복될 정도로 심각한 것으로 여긴다.²⁸⁾

죄를 심각한 것으로 여길 때 우리는 용서가 얼마나 가치 있는 일인지 깨달을 수 있다. 가해자가 자신의 죄를 심각하지 여기지 않을 때에는 자신이 받은 용서가 얼마나 귀한지 깨달을 수 없다. 우리의 죄를 깨닫게 하는 율법이 들어왔을 때 우리는 우리가 얼마나 죄인인지를 깨닫는다. 그러나 “죄가 더한 곳에 은혜가 더욱 넘친다.”(롬 5:20) 용서운동이 제대로 일어나기 위해서는 우리의 죄가 얼마나 큰지를 깨닫는 일이 있어야 한다. 아니 우리가 하나님의 용서를 제대로 경험했는지를 확인하기 위해서는 우리의 죄를 뉘우치는 회개가 얼마나 크게 일어나는지를 확인할 필요가 있다.

이어서 용서가 무엇인지 살펴보도록 하자. *aphiēna*는 ‘직무나 빛과 같은 법적 관계에서 벗어나게 한다’는 의미를 지닌다. 그러하기에 ‘과거의 일이 과거에 머물게 하다’나 ‘탕감하다’는 의미를 지닌다.²⁹⁾

용서의 대상은 때때로 과거의 특정 행위일 수도 있고 가해자의 인격 자체일 수도 있다. 전자인 경우 우리는 어떤 행위는 용서하더라도 또 다른 행위는 용서하지 않을 수 있다. 우리의 법체계가 그러한 입장을 취한다. 각 범법행위에 대해 그에 상응하는 처벌이나 용서를 베풀기 때문이다. 용서의 대상이 가해자의 인격 자체인 경우는 피해자와 가해자 사이에 화해가 이루어질 때 가능하다. 또한 용서의 대상은 자기 자신일 수도 있고 가해자일 수도 있고 제3자일 수도 있다. 또한 용서의 대상은 회개의 가능성을 지닌 생존자일 수도 있고 회개의 가능성이 없는 사망자일 수도 있다. 후자의 경우에 용서는 가해자의 용서를 반드시 필요로 하지 않는다. 이 경우에 가해자와 피해자 사이의

28) 서영원, “기독교상담에서 회개를 통한 치유적 효과,” 170-171.

29) Bultmann, “*aphiēmi, aphasis, pariēmi, paresis*” 509.

30) Ingvar Johansson, “A Little Treatise of Forgiveness and Human Nature,” *The Monist* 92 (4) (2009), 537.

화해는 보장되지 않는다.³⁰⁾

성경에 따르면 용서의 완성은 피해자와 가해자 사이의 화해이다. 따라서 용서는 시간이 걸리는 일련의 과정이다. 손철우가 지적하듯이 피해자는 용서를 통해 자신의 부정적 감정을 극복할 수 있는 기회를 얻지만 가해자와의 화해를 목표로 하지 않는다면 그 용서의 동기는 이기적이다.³¹⁾

오늘날 기독교적 용서는 무조건적이어야 한다고 여기는 사람들이 있다. 그들에게 하나님은 무조건적 사랑을 베푸시는 자비의 하나님이시다.³²⁾ 실제로 손실과 상해를 복구하는 회복적 정의가 이루어지지 않은 상태에서 가해자의 회개가 없이도 용서가 이루어지기도 한다.³³⁾ 2006년 10월 찰스 로버트(Charles Carl Robdrts IV)라는 사람이 펜실베이니아 주의 니켈 마인즈(Nickel Mines) 마을의 아미쉬 공동체에 속한 웨스트 니켈 마인즈(West Nickel Mines) 학교에 들어와 10명의 소녀들에게 총을 쏘아서 그 중 다섯 명을 죽이고 자살했다. 아미쉬 사람들은 살인자를 비난하지 않고 도리어 그를 용서했으며, 살인자의 추도예배에까지 참석해서 유족을 위로했다. 살인자는 이미 죽어서 자신의 잘못에 대해 회개하거나 보상할 수 없었기 때문이다.³⁴⁾

무조건적 용서는 정의에 대한 요구와 어울리지 않는다는 지적도 있다. “각자에게 각자의 몫을”이라는 원칙에 충실 하는 정의는 과거 악행에 보응하는 처벌을 요구하기 때문이다. 하지만 그렇지 않다. 정의와 달리 용서는 가해자가 과거에 매이지 않도록 해서 과거와 다른 모습을 미래에 보일 수 있도록 길을 열어준다. 용서는 가해자와 피해자 사이의 보복의 악순환의 고리를 끊어주는 역할을 한다. 그러나 용서

31) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서”, 176.

32) Kevin Lewis, “Conditional Forgiveness”,
https://itlnet.org/index.php?option=com_content&view=article&id=100:is-conditional-forgiveness-biblical&catid=43:systematic-theology&Itemid=78.

33) “Forgiveness,” Wikipedia.

34) Andrew Fiala, “Radical Forgiveness and Human Justice,” *The Heythrop Journal* 53, no. 3 (2012), 494.

는 피해자가 가해자를 처벌할 수 있는 자신의 권리를 자발적으로 포기했다는 점에서 정의와 모순되지 않는다. 도리어 가해자가 피해자에게 처벌할 권리를 포기하라고 요구할 때 그러한 방식의 용서는 정의와 모순된다.³⁵⁾ 그러하기에 회개할 기회가 없는 사람에게 아미쉬 사람들처럼 무조건적 용서를 베푸는 것은 정의와 모순되지 않는다. 데리다(Jacque Derrida)의 표현처럼 “용서는 용서될 수 없는 것을 용서하는 것이다.” 성경에 따르면 용서의 시작은 어떤 조건에도 매이지 않는다.³⁶⁾ 용서를 제공하는 일은 가해자의 회개에 달려 있지 않다.³⁷⁾

V. 용서와 회개

그런데 많은 경우 성경은 가해자가 용서 받기 이전에 회개하라고 촉구한다.³⁸⁾ 예수님과 나란히 십자가에 달렸던 두 강도 중 한 사람은 “우리는 우리가 행한 일에 상당한 보응을 받는 것이니 이에 당연하”라고 고백한데 반해 나머지 한 사람은 “동일한 정죄를 받고서도 하나님을 두려워하지 아니하였다.”(눅 23:40-41) 예수님은 첫 번째 강도에게 “오늘 내가 나와 함께 낙원에 있으리라”고 하셨다(눅 23:43). 그리스도께서 “모든 사람을 대신하여 죽으셨지만”(고후 5:14), “회개하라. 천국이 가까이 왔느니라”(마 3:2; 4:17, 막 6:12)는 말씀에 반응하여 회개하는 자가 용서를 받는다(눅 17:3). 이전 죄에 대해 회개했던 사람이 또 동일한 죄를 짓더라도 그가 회개하면 우리는 그를 용서해야 한다. 예수께서 “만일 하루에 일곱 번이라도 네게 죄를 짓고 일곱 번 네게 돌아와 내가 회개하노라 하거든 너는 용서하라”(눅 17:4)고 하시기 때문이다. 용서를 받기 위해서는 죄를 고백하고 회개하는

35) Andrew Fiala, “Radical Forgiveness and Human Justice,” 499.

36) Ingvar Johansson, “A Little Treatise of Forgiveness and Human Nature,” 544.

37) Andrew Fiala, “Radical Forgiveness and Human Justice,” 495-496.

38) Rev. Renee, “If No Unconditional Forgiveness, Then What About “Father Forgive Them,”” <http://www.luke173ministries.org/466810>.

일이 필요하다는 생각은 우리가 일상적으로 기대하는 생각이다.

그러나 다른 한편 가해자의 죄 고백이나 회개가 없는데도 용서하라는 말씀이 있다. 주님은 우리에게 “우리가 우리에게 죄 지은 자를 사하여 준 것 같이 우리 죄를 사하여 주시옵고”(마 6:12)라고 기도하라고 하신다. 여기서 죄 용서의 전제조건으로 죄 고백이나 회개가 요구되지는 않는다. 예수께서는 십자가에 못 박히셨을 때 “아버지, 저들을 사하여 주옵소서. 자기들이 하는 것을 알지 못함이니이다.”(눅 23:34)고 하셨다. 비록 백부장이나 로마 군인들은 그들이 행한 일이 얼마나 잘못인지를 모르는 상태였지만, 아직 죄 고백도 하지 않고 회개도 하지 않았지만 예수님은 아버지 하나님께 그들을 용서해달라고 기도하셨다.

그런데 예수께서 죽으신 후 백부장은 “이 사람이 정녕 의인이었도다”(눅 23:47)고 고백했으며, “이를 구경하러 모인 무리도 그 된 일을 보고 다 가슴을 치며 돌아갔다.”(눅 23:48) 예수님은 성부 하나님께 모든 백성의 죄를 용서해달라고 기도하셨다. 백부장과 무리들의 태도가 단순한 후회와 한탄이 아니라 회개였는지는 본문에 분명하게 밝혀지지 않았다. 가룟 유다도 예수님을 팔아넘긴 자신의 행위에 대해 스스로 뉘우쳤지만 그 뉘우침이 진정한 회개는 아니었기 때문이다(마 27:3, 5). 그러나 만일 백부장의 고백이 회개의 고백이었다면, 우리는 백부장처럼 자신의 잘못을 인정하고 회개하는 자에게는 하나님의 죄 용서가 이루어졌다고 볼 수 있다.³⁹⁾

이 경우 우리는 그 용서를 하나님과 백부장 사이의 화해에까지 이른 온전한 용서로 볼 수 있다. 하나님께서 객관적으로 이루신 용서를 가해자가 주관적으로 자신의 것으로 삼는 용서이기 때문이다. 그러하기에 우리는 인간의 주관적 반응과는 무관하게 하나님의 용서가 무조건적으로 이루어기에 결국 모든 사람이 죄 용서받고 구원받는다느 보

39) Kevin Lewis, “Conditional Forgiveness”.

편구원론을 받아들일 수는 없다. 온전한 의미의 용서인 화해를 경험하지 못한 자들을 위해 지옥이 준비되어 있다. 또한 백부장은 자신의 잘못을 알면서도 고의적으로 그 잘못을 계속 행하려고 하는 사람과는 다르다. 하나님은 무조건적으로 용서하셔야 한다고 하면서 그 용서를 남용하고 계속 악을 저지르는 사람과는 다르기 때문이다.⁴⁰⁾

하나님은 모든 사람을 용서하기를 원하시며 모든 사람에게 용서를 제공하신다. 하나님의 용서 제공은 무조건적이라 할 수 있다. 그러나 그 용서의 효력을 받아 누리는 것은 우리의 회개에 따라 결정되며, 그런 점에서 조건적이다. 주님은 모든 사람을 위해 죽으셨지만, “너희도 만일 회개하지 아니하면” 실로암 망대가 무어져 죽은 사람들처럼 “다 이와 같이 망하리라”(눅 13:3)고 말씀하신다. 주님은 “만일 네 형제가 죄를 범하거든 경고하고 회개하거든 용서하라”(눅 17:3)고 하신다. 이는 가해자가 주님의 용서를 자신의 것으로 삼기 위해서는 반드시 회개를 해야 한다는 뜻이다. 피해자가 가해자에게 용서를 제공하는 경우 양자 사이의 갈등의 요소가 줄어들지만, 가해자가 회개하고 그 용서를 자신의 것으로 삼을 때 갈등은 사라지고 화해가 성립된다.⁴¹⁾

또한 회개를 요구하지 않은 채 용서를 일방적으로 선포하는 일은 가해자를 해롭게 하는 일이기도 하다. 목회자가 성도들을 상담할 때 그들의 죄책감을 덜어주는 데에만 관심을 두고 그들의 최악된 성품과 행위를 교정하는데 관심을 두지 않는다면 일시적으로 가해자의 마음을 얻을지는 모르지만, 결국 가해자에게 해를 끼치는 결과를 낳을 것이다. 의사가 질병을 정확히 진단하고 그 질병을 고치기 위해 때때로 아픈 과정의 치료과정을 요구해야 하듯이, 목회자도 성도들의 영적 회복을 위해 영적 질병을 진단해야 하며, 기도와 권면을 통해 때로 아

40) Rev. Renee, “If No Unconditional Forgiveness, Then What About “Father Forgive Them”,.”

41) David Murray, “Let’s Stop Forgiving Those Who Don’t Want Forgiveness,” April 7, 2014. <http://headhearhand.org/blog/2014/04/07/please-stop-forgiving-those-who-dont-want-forgiveness/>

픈 과정이라 할지라도 성도들을 회복시키는 과정을 밟아야 한다. 물론 “수술은 성공했는데 환자가 죽는” 일이 있어서는 안 될 것이다. 칼빈이 교회의 권징이 사랑과 온유로 이루어져야 한다고 강조하는 이유도 여기에 있다. 그러나 무조건적 사랑이라는 이름 아래 하나님 말씀에 따른 권면과 영적 지도가 사라져서는 안 된다.⁴²⁾

그렇다면 용서가 이루어지기 위해 선결되어야 하는 조건들은 무엇일까? 먼저 피해자에게서 변화가 있어야 한다. 피해를 당한 사람은 처음에는 자신의 피해에 대해, 가해자에 대해 분노하며, 그에게 책임을 물어야겠다고 생각하며 자신의 분노가 정당하다고 생각한다. 그러나 용서가 이루어질 때 피해자는 가해자에 대해 품은 분노를 축소하거나 없애며, 가해자에게 더 이상 책임을 묻지 않겠다는 약속을 하게 된다. 그러나 이런 약속을 하고 분노심을 누그러뜨리는 일은 시간과 노력이 따르는 과정이다. 이 점을 이해하지 못하고 피해자에게 즉각적인 용서를 요구하는 것은 분노를 숨기고 거짓으로 죄 용서를 약속하는 결과를 낳을 수 있다.⁴³⁾

네덜란드 암스테르담에 거주했던 코리 텐 붐(Corrie Ten Boom, 1882-1983) 여사는 독일 나치에게 쫓기던 유대인들을 숨겨주다가 독일 강제수용소로 끌려갔다가 기적적으로 석방되어 신학을 공부하고 목회자가 되었다. 그녀는 전 세계를 다니면서 “원수를 사랑하라”는 간증집회를 했다. 독일 뮌헨의 한 교회에서 사랑과 용서의 메시지를 전했다. 그 순간 그녀는 독일 수용소 간수였던 남성이 그에게 감사의 말을 전했다. 그 순간 그녀는 그에 대한 미움의 감정이 아직 완전히 사라지지 않았음을 확인했다고 한다. 그럼에도 불구하고 그녀는 성령 하나님께 기도함으로 그를 용서할 수 있었다고 한다. 이는 분노와 미움과 같은 감정이 일시적으로 완전히 없어지는 것이 아님을 보여준다.

42) Kevin Lewis, “Conditional Forgiveness”.

43) Ingvar Johansson, “A Little Treatise of Forgiveness and Human Nature,” 545.

VI. 전인격적 용서의 단계: 의지와 지성, 감정

용서와 관련하여 많은 신자들이 힘들어 하는 부분이 있다. 가해자를 용서하기는 해야겠는데 그를 향한 악감정이 사라지지 않는다는 점이다. 그러나 용서는 가해자의 회개를 반드시 전제하지는 않는다. 때때로 가해자가 자신의 잘못을 뉘우치지 않는데도 불구하고 용서는 시작될 수 있다. 그런데 이 때 피해자가 가해자에게 품는 미움은 자연스러운 현상이라 할 수 있다. 가해자가 자신의 잘못을 인정하지도 뉘우치지 않고 도리어 계속 악을 행하는데, 그것을 사랑스럽게 보는 것은 성경적이지 못하다. “사랑에는 거짓이 없나니, 악을 미워하고 선에 속하”기 때문이다(롬 12:9). “선을 미워하고 악을 기뻐하”(미 3:2)는 것이 도리어 문제이다. 도리어 성도들은 “악을 미워하라”(시 97:10)는 명령을 받는다. “여호와를 경외하는 것은 악을 미워하는 것이다.”(잠 8:13) 손운산의 지적처럼 일차적으로 용서는 가해자에 대한 악감을 좋은 감정으로 바꾸는 일이 아니다.⁴⁴⁾

그러나 나쁜 감정이 있다고 해서 용서를 통해 사랑을 실천하는데 장애가 되는 것은 아니다. “우리가 아직 죄인 되었을 때에 그리스도께서 우리를 위하여 죽으심으로 하나님께서 우리에게 대한 자기의 사랑을 확증하셨”기 때문이다(롬 5:8). 우리가 하나님의 원수가 되었을 때 우리는 아직 하나님과 화해되지 않은 상태였다(롬 5:10). 우리는 우리 죄인을 향한 하나님의 감정은 진노와 미움이었지만, 그럼에도 불구하고 하나님은 우리를 향하여 그분의 사랑을 베풀기를 원하셨고 그 의지대로 그 일을 실행하셨다. 예수님도 “너희 원수를 사랑하며 너희를 박해하는 자를 위하여 기도하라.”(마 5:44)고 하시면서 이러한 사람이 하늘 아버지처럼 온전한 사람이라고 말씀하신다(마 5:48). 만일 우리의 기도의 대상이 사랑스럽게 느껴진다면 그는 더 이상 우리의 원수

44) 손운산, “수치심의 치료와 용서,” 254.

가 아닐 것이다. 주님은 우리에게 우리의 원수를 사랑하라고 하셨다.

죄가 인간에게 들어온 과정은 죄 용서가 어떤 과정을 통해 이루어져야 하는지를 보여준다. 벌코프에 따르면 “인간의 타락은 뱀의 유혹으로부터 시작되었다.”⁴⁵⁾ “유혹자가 밟은 과정은 아주 뚜렷했다. 제일 먼저 그는 하나님의 선한 의도에 의문을 제기하면서, 그의 명령이 사실상 인간의 자유와 권리를 침범하는 것이라는 의견을 피력했다.”⁴⁶⁾ 유혹자는 먼저 하나님의 선한 의지에 의문을 품게 함으로써 인간의 의지를 잘못된 방향으로 이끌었다. 하와는 의지에 문제가 생기자 지성의 판단에도 문제를 일으켰다. “범죄하면 정녕 죽으리라”는 하나님의 명령을 받아들이지 않았기 때문이다. 그녀의 지성에 문제가 생기자 그녀의 감정에도 문제가 생긴다. 선악을 알게 하는 나무가 “먹음직도 하고 보암직도 하고 지혜롭게 할 만큼 탐스럽기도 한 나무”(창 3:6)로 보였기 때문이다. 의지는 적극적이고 능동적인데 반해 감정은 소극적이고 수동적이다. 이는 의지와 지성, 감정을 모두 갖춘 전인적 인간이 타락할 때 의지가 첫 출발점이 된다는 뜻이기도 하다.

죄가 의지의 타락에서부터 시작되었다면 죄 용서도 의지로부터 시작되어야 할 것이다. 가해자를 용서하고 싶은 마음이 전혀 없더라도, 가해자를 용서하는 것이 나에게 유익이라는 판단이 서지 않더라도, 하나님께서 죄 용서를 원하신다면 죄 용서하기를 바라는 것이다. 여전히 용서하는 것이 옳은 판단인지도 모르겠고 아직 나쁜 감정도 있지만, 하나님의 선하신 의도를 믿고 용서를 시행하는 것이다. 그러하기에 아직 가해자를 미워하는 마음이 있는 상태에서 가해자를 용서하는 행동을 구체적으로 하는 것은 가식이나 자기기만이 아니다. 그러나 나의 의지를 하나님의 선한 의지에 일치시키는 작업 자체도 쉬운 일이 아니다.

45) Berkhof, 『조직신학』, 권수경, 이상원 옮김 (서울: 크리스찬다이제스트, 2000), 437.

46) Berkhof, 『조직신학』, 438.

개혁주의생명신학의 회개용서운동의 실현을 위해 기도성령운동이 꼭 필요한 이유가 여기에 있다. “내 지체 속에서 한 다른 법이 내 마음의 법과 싸워 내 지체 속에 있는 죄의 법으로 나를 사로잡는 것을 보는도다.”(롬 7:23)는 고백이 우리에게 있기 때문이다. 용서는 우리의 힘으로 되는 것이 아니다. 용서는 성령 하나님께서 우리의 기도에 응답하셔서 우리의 마음을 움직이시고 우리의 의지를 주관하실 때 가능한 일이다. 우리의 의지가 하나님의 의지에서 벗어난 일에 대해 뉘우치는 회개 없이 드리는 기도는 참된 기도가 될 수 없다. 참된 기도는 성령 하나님께서 내 의지의 잘못된 방향을 바로 잡아주시기를 구하는 것이기 때문이다.⁴⁷⁾

피해자에게 가해자를 용서하고 싶은 마음이 없을 때에도 “이 잔을 내게서 옮기시옵소서. 그러나 나의 원대로 마시옵고 아버지의 원대로 하옵소서”(막 14:36)고 기도하신 예수님의 모범을 따라 아버지의 “뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도 이루어지이다.”(마 6:10)고 기도해야 한다. 그러할 때 성령 하나님께서 우리의 마음이 하나님의 마음과 합하도록 해주신다. 그런데 때로는 그런 기도조차 하고 싶지 않을 때가 있다. 그러할 때에라도 일단 하나님 앞에 엎드리는 일은 중단해서는 안 된다. 가해자를 용서하고 싶지 않는 마음을 하나님 앞에 솔직하게 고백하는 일부터 시작해야 할 것이다. 우리에게 가해자를 단 번에 용서할 수 있는 능력이 있는 것처럼 하나님 앞에서 위선을 떨지 않는 것이 좋다. 우리의 죄된 의지와 판단, 감정을 하나님 앞에 솔직히 고백하는 것이 좋다. 하나님은 우리의 상태를 우리보다 더 잘 아시기 때문이다. 긍휼이 많으신 하나님은 우리의 그러한 상태도 용서하시고 우리를 회복으로 이끄실 것이다. 손철우가 지적하듯이 아버지의 뜻에 따르기 싫어하는 우리의 죄된 의지를 하나님과 사람 앞에서 솔직히 고백하는 일이 필요하다. 우리 스스로 용서의 시작을 위한

47) 이후정, “회개 - 참된 기도와 개혁에 이르는 길”, 213.

기도를 시작할 수 없을 때에는 우리 자신이 하나님의 뜻에 순종하게 해달라는 기도를 우리 곁에 있는 믿음의 형제자매들에게 부탁할 필요도 있다. 성령 하나님은 그 기도를 기뻐하시고 우리 안에서 용서의 시작이 가능하도록 하실 것이다.⁴⁸⁾

손운산의 지적처럼 용서를 받아 자신의 것으로 누리는 것은 가해자의 몫이지만, 가해자에게 용서를 제공하는 것은 가해자의 회개에 따라 결정되는 것이 아니라 성령 하나님께서 우리 안에서 일하실 때 가능한 일이다. 가해자를 이전과는 다른 시각에서 볼 때 이 일이 가능하다. 성령 하나님은 피해자로 하여금 피해자 자신의 이익을 중심으로 하는 시각에서 벗어나 하나님의 뜻을 중심으로 하는 시각으로 넘어가게 하시기에 이 일이 가능하다. 그 경우 피해자는 가해자를 더 이상 가해자로 보지 않고 하나님의 무조건적 사랑의 대상으로 볼 수 있게 된다.⁴⁹⁾

성령 하나님께서 이렇게 우리 의지를 주관하실 때 우리는 하나님 말씀을 올바르게 볼 수 있다. 그러할 때 하나님의 말씀은 더 이상 우리의 단순한 지적 대상이 아니라 우리의 순종의 대상이 된다. 개인주의의 지배를 받고 있는 현대인들은 하나님 말씀보다 자신을 더 우위에 두는 경향이 있다. 그러나 우리는 하와처럼 하나님 말씀을 우리의 기준에 맞추어 판단하지 말고, 하나님의 말씀이 우리의 지성적 판단의 기준이 되도록 해야 한다. 내가 말씀을 바꾸는 것이 아니라 말씀이 나를 바꾸도록 해야 한다. 그러할 때 우리는 하나님 말씀에 따르지 못하는 우리 자신을 뉘우치고 회개할 수 있다.⁵⁰⁾ 그러할 때에 우리는 참다운 기도를 드릴 수 있다. 기도란 하나님의 말씀을 듣고 그 말씀에 순종으로 응답하는 것이기 때문이다. 하나님의 말씀 자리에 자신의 지성적 판단을 놓은 자기중심적인 우리의 마음을 깨뜨릴 때 참다운 회개의

48) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서”, 197-198.

49) 손운산, “수치심의 치료와 용서”, 271-273.

50) 이후정, “회개 - 참된 기도와 개혁에 이르는 길”, 211.

기도를 드릴 수 있다.⁵¹⁾ 그러할 때 우리는 “원수의 죄를 용서하라”는 하나님의 말씀이 진리이며 생명임을 믿고 그 말씀에 순종할 수 있다.

우리의 의지와 이성이 하나님의 뜻과 판단에 따르게 되는 경우 우리의 감정도 변화가 생기기 시작한다. 우리는 하나님이 미워하는 것을 미워하고 하나님이 기뻐하는 것을 기뻐하게 된다. 이전에 우리에게 용서하는 일은 내키지 않는 일이었지만 이제 우리에게 용서는 자발적으로 기쁨으로 하는 일이 된다. 이전에 즐겁게 여겨졌던 모든 악들은 추하게 느껴지기 시작한다. 선악을 알게 하는 나무는 더 이상 먹음직하지도 않고 보암직하지도 않고 지혜롭게 할 만큼 탐스럽게 보이지도 않는다. 우리에게 그 나무는 역겹게 추하게 보인다.

용서가 전인격적 차원에서 이루어진다면, 인간의 타락이 전인적으로 이루어지면서 그 과정이 의지와 지성, 감정의 순서대로 이루어진 것처럼, 용서도 의지와 지성, 감정의 순서대로 점진적으로 이루어지는 과정으로 이해되는 것이 바람직해 보인다.⁵²⁾

Ⅶ. 용서의 목표: 화해

손철우가 잘 지적하듯이 용서는 가해자의 잘못을 정당하다고 인정해주는 것이 아니다. 가해자의 잘못을 묵인하거나 망각하는 것도 아니다. 가해자의 과거 잘못을 기억하면서도 그 기억이 피해자의 현재와 미래에 영향을 주지 않도록 하는 것이다. 하나님도 인간의 죄악을 올바른 것이라 평가하지도 않으셨고 묵인하지도 않으셨다. 하나님의 아들 그리스도께서 우리 죄인을 대신하여 죄가 되어 우리 죄악의 형벌을 감당하도록 하셨다. 그리고 하나님은 현재와 미래와 관련하여 우리를 아담의 죄와 연결해서 보지 않으신다.⁵³⁾

51) 이후정, “회개 - 참된 기도와 개혁에 이르는 길”, 207.

52) 이는 두 번째 아담이신 그리스도의 삼중직과 연결해서 이해될 수도 있겠다. 의지가 왕 직분과, 지성이 선지자 직분과, 감정이 제사장 직분과 연결된다면, 용서의 과정도 삼중 직분을 통해 설명될 수 있어 보인다.

그런데 용서는 피해자의 변화뿐 아니라 가해자의 변화도 요구한다. 가해자가 자신의 잘못을 전혀 인정하지 않고 뉘우치지도 않는 상태에서 이루어지는 용서는 용서의 시작일 수는 있지만 완성은 아니기 때문이다. 가해자의 변화가 없는 상태에서 이루어지는 용서는 용납이고 묵인(condonation)일 뿐이다. 이 경우 피해자는 가해자에 대해 더 이상 책임을 묻지 않지만, 그렇다고 해서 가해자가 죄인이 아닌 것은 아니다. 비록 가해자가 회개하지 않아도 피해자는 가해자의 잘못을 용납함으로써 가해자의 과거 행위 때문에 자신에게 생긴 일에 매이지 않는다. 무엇보다 피해자는 가해자에 대한 원한에 매여 괴롭던 삶에서 벗어날 수 있다. 가해자가 다시 만날 수 없는 상황에 있거나 사망한 경우 피해자의 용서는 가해자의 회개에 따라 결정될 수는 없다. 이런 경우 가해자의 변화가 없어도 피해자가 가해자의 죄를 묵과하는 것은 피해자에게는 의미가 있고 유익한 일이다.⁵⁴⁾

가해자가 자신의 잘못을 인정하고 회개하는 경우 피해자는 가해자를 용서할 힘을 더 얻는 것이 일반적이다. 법정이 고의적으로 살인한 사람과 과실치사를 범한 사람을 서로 달리 대하는 이유도 여기에 있다. 회개하는 사람은 미래에 동일한 잘못을 되풀이하지 않겠다고 약속하는 것이다. 따라서 피해자가 그의 과거 잘못된 행위를 용서할 때 자신뿐 아니라 가해자의 미래도 과거에 매이지 않게 해줄 수 있다. 그러나 가해자가 자신의 잘못을 인정하지 않을 때 그를 용서한다고 해서 가해자나 피해자가 미래의 또 다른 잘못으로부터 보호될 수 있는 것은 아니다. 그러할 때에는 가해자를 용서하고자 하는 동기가 상대적으로 약해질 수밖에 없다. 남아공의 ‘진실과 화해 위원회’가 과거 정권의 반인권적 행위를 무조건 용서하기보다 잘못된 과거를 솔직히 인정하는 사람에게 무조건적 용서를 베푸는 이유도 바로 여기에 있다.⁵⁵⁾

53) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서”, 177-180.

54) Ingvar Johansson, “A Little Treatise of Forgiveness and Human Nature,” 546.

55) Ingvar Johansson, “A Little Treatise of Forgiveness and Human Nature,” 546-547.

“자기의 죄를 숨기는 자는 형통하지 못하나 죄를 자복하고 버리는 자는 불쌍히 여김을 받”는다(잠 28:13) “만일 우리가 우리 죄를 자백하면 그는 미쁘시고 의로우사 우리 죄를 사하시며 우리를 모든 불의에서 깨끗하게 하실 것이”다(요일 1:9). 이처럼 가해자가 자신의 죄를 인정하고 회개할 때에 용서는 한 차원 더 진전될 수 있다.

피해자의 변화와 가해자의 변화가 함께 일어날 때에 용서는 화해라는 목표를 향해 나아간다. 한 가지 중요한 점이 있다. 가해자에게는 피해자에게 용서를 요구할 권리가 없다. 가해자 편에서 볼 때에 용서는 선물이지 권리가 아니기 때문이다. 가끔 “성경에서는 원수를 사랑하라고 했는데, 너는 왜 나를 용서하지 않니?”라고 말하는 사람이 있다. 그는 자신의 잘못을 돌아보기는커녕 적반하장으로 피해자에게 죄책감을 덧씌우고자 한다. 이를 통해 그는 피해자에게 또 다른 상처를 입힌다. “원수를 사랑하라”는 말씀의 수신자는 피해자이지 가해자가 아니다. “아내들이여, 자기 남편에게 복종하기를 주께 하듯 하라.”(엡 5:22)는 말씀은 아내들을 향해서 주신 말씀이지 남편들을 향해 주신 말씀은 아니다. 남편에게 주신 말씀은 따로 있다. “남편들아 아내 사랑하기를 그리스도께서 교회를 사랑하시고 그 교회를 위하여 자신을 주심 같이 하라.”(엡 5:25)

가해자에게 용서는 권리가 아니라 선물이다. 그러나 피해자에게 용서는 하나님 앞에서 그가 행해야 할 의무이다. 피해자가 하나님께 가했던 손실과 빚을 하나님께서 탕감해주시고 하나님을 향한 그의 죄를 용서하셨기 때문이다. 하나님이 피해자와 화해되려면 피해자는 하나님께 진심으로 회개해야 하며, 회개의 열매는 자신에게 해를 끼친 또 다른 가해자를 용서하는 것으로 나타날 것이다. 피해자에게 용서를 요구할 권리가 가해자에게 없지만, 가해자를 용서해야 하는 의무가 피해자에게는 있는 셈이다.

또한 가해자가 피해자에게 용서를 구할 때 피해자의 피해를 보상하

는 조치를 취해야 한다. 그러나 가해자에게 피해 보상을 요구할 수 있는 권리가 피해자에게 있지만, 피해자는 이미 하나님으로부터 더 큰 죄를 용서받았기에 그 권리를 사용하지 않아야 할 도덕적 의무도 지닌다. 이를 통해 피해자는 하나님으로부터 받은 용서와 탕감의 선물을 가해자에게 전달할 필요가 있다. 그런데 가해자가 피해자에게 보상을 하는 경우 그 보상은 피해자에게 또 다른 선물이 된다. 피해자는 그보다 더 큰 빛을 하나님으로부터 탕감 받았기 때문이다. 그러하기에 그 보상은 이전의 피해를 단순히 복구하는 응보적 정의의 실현에 그치지 않는다.

삭개오가 자신이 부당하게 취한 것의 4배를 갚은 것도 그러한 이유에서이다. 그의 회개와 보상 행위는 피해자와 관련하여 응보적 정의를 실현하는 일이라면 그는 동일한 액수만 갚으면 되었을 것이다. 도리어 삭개오는 자신의 죄 용서에 대한 감사가 얼마나 큰지를 4배의 배상금을 통해 표현했던 것이다. 피해자가 이미 하나님으로부터 더 큰 용서를 받았기 때문에 그에게 배상을 할 필요가 없다고 가해자가 말하는 순간, 우리는 가해자가 진정으로 회개하지 않았음을 확인할 수 있다. 가해자가 보상을 행하지 않은 것 자체가 문제가 아니라 그에게 회개의 마음이 없다는 것이 문제이다. 이는 우리가 하나님께 죄 용서를 구하면서도 하나님의 죄 용서에 대해 감사하는 마음과 행위를 하지 않을 때 우리의 회개가 거짓인 것과 같다. 감사는 용서의 조건이 아니라 용서의 결과이며, 회개의 표현이다.

피해자와 가해자 사이에 온전한 화해가 이루어지려면, 피해자는 가해자의 처벌을 더 이상 원하지 않으며 가해자에 대한 분노와 미움을 누그러뜨렸으며 그러한 분노와 미움이 완전히 사라지기를 위해 노력하고자 하며, 가해자를 원수가 아니라 친구로 생각하기 시작하며, 가해자에 대해 도덕적 우월감을 느끼지 않으며, 가해자에게 직접 말을 걸 수 있어야 한다. 용서를 받은 가해자는 자신의 잘못된 행위에 대해

책임을 지겠다는 의사를 나타내어야 하며, 더 이상 그 행위를 되풀이하지 않아야 하며, 그 행위에 대해 후회해야 하며, 더 이상 가해자가 되지 않고자 약속해야 하며, 피해자의 상처에 대해 깊이 공감해야 하며, 그가 잘못을 저지른 과정을 설명할 수 있어야 한다.⁵⁶⁾

그러하기에 어그스버거(Augsburger)도 화해의 관계를 회복하고자 하는 진정한 회개가 있을 때 진정한 용서가 가능하다고 주장한다.⁵⁷⁾ 그에 따르면 “은혜, 진실, 용납, 직면, 희생, 책망”이 모두 용서에 포함되어야 한다. 그는 화해에 이르는 진정한 용서가 그리스도의 죽음과 부활을 통한 그리스도와의 연합을 통해 가능하다고 주장한다. 손철우가 지적하듯이 우리가 피해자일 때 우리는 십자가에 죽으신 그리스도와 연합함으로써 우리의 상처를 인정하고 화해를 목표로 삼을 수 있다. 우리가 가해자일 때 우리는 우리의 죄와 잘못을 그리스도와 함께 십자가에 못 박음으로써 자신을 죽이고 새로운 자아로 거듭나는 온전한 회개를 경험할 수 있다.⁵⁸⁾

용서는 우리를 보복의 악순환이라는 과거로부터 자유케 한다. 하나님께서 “사망의 고통에서 풀어 살리신”(행 2:24) 그리스도와 연합하는 사람은 그리스도처럼 과거의 잘못과 “사망에 매여 있을 수 없다.”(행 2:24). 용서는 과거의 잘못을 기억하면서도 그 기억이 미래를 결정하지 않도록 한다. 도리어 용서는 가해자의 과거 잘못에 대한 기억을 통해 미래의 잘못을 경계함으로써 가해자를 과거로부터 자유롭게 한다.⁵⁹⁾ 한 실험결과에 따르면 용서하는 사람의 심혈관계와 신경체계의 기능이 분노하는 사람의 그것보다 개선되었다.⁶⁰⁾ 용서하는 사람이 과거의 상처로부터 자유로워졌기 때문이다.

56) Ingvar Johansson, “A Little Treatise of Forgiveness and Human Nature,” 547.

57) David Augsburger, *The Freedom of Forgiveness* (Chicago: Moody Press, 1988), 28. 손철우, “개혁주의생명신학과 용서”, 181, n.27에서 재인용.

58) 손철우, “개혁주의생명신학과 용서”, 182.

59) Andrew Fiala, “Radical Forgiveness and Human Justice,” 500.

60) “Forgiveness,” Wikipedia.

VIII. 나가는 말

이 글은 교회를 향한 한국사회의 차가운 눈초리와 한국교회 내부의 분열이라는 이중적 어려움 앞에서 한국교회가 '회개와 용서로 하나 되는 운동'을 펼쳐야 한다는 전제에서 출발하였다. 한국교회의 위기를 극복할 수 있는 방안이 개혁주의생명신학 실천운동에 있다고 여긴다. 무엇보다 지금 한국교회에는 '회개용서운동'이 시급하다 할 수 있다.

이 글에서는 용서를 하나의 단회적 사건으로 보지 않고 시간과 수고를 필요로 하는 과정으로 여김으로써 용서에 대한 잘못된 두 가지 접근을 비판하고자 했다. 그 중 한 접근은 피해자의 상처와 아픔이 해결되지도 않은 상태에서 성급한 용서를 주장함으로써 진정한 용서로 나아가지 못하게 하는 잘못을 저지른다. 또 다른 접근은 무조건적 용서란 불가능하다고 여겨 용서를 회개를 조건으로만 해서 줄 수 있는 것으로 여겨 피해자와 가해자의 관계를 일종의 주고받는 교환관계로 이해하는 잘못을 저지른다. 이 글에서는 용서를 한 번에 완결되는 일회적 사건으로 이해하는 경우 한편으로는 피해자의 감정과 마음을 배려하지 못하는 동시에 피해자의 용서 능력이 마치 성화 능력처럼 점진적으로 발전해야 한다는 사실을 보지 못한다는 점을 지적했다. 사명한 가해자처럼 회개의 기회를 얻을 수 없어 회개가 없는 경우에도 피해자가 무조건적 용서를 행하는 것이 의미 있다는 점을 지적했다.

하지만 이와 동시에 가해자가 자신의 잘못을 고백하고 구체적인 보상행위 등을 통해 회개를 실천할 때 피해자의 무조건적 용서가 가해자와의 화해에까지 이른다는 사실도 지적했다. 아울러 용서가 긴 시간이 필요하며 많은 인내를 요구하는 것처럼 보일지라도 용서의 목표인 화해를 이루시는 분은 우리가 아니라 하나님이기 때문에 우리에게는 화해가 성취되리라는 종말론적 소망이 있음을 지적했다. 또한 과정으로서의 용서가 죄가 우리 인간에게 침투한 순서대로 의지와 지성, 감

정에서 순차적으로 이루어짐을 지적했다. 이는 우리가 용서의 과정을 밟아갈 때 우리의 의지와 지성, 감정 사이에 시간 차이 때문에 생기는 모순과 갈등 앞에서 용서 과정을 낮게 평가하거나 포기하지 않도록 하는 힘을 우리에게 줄 수 있다. 개혁주의생명신학 학술대회에 참여한 우리 신대원 원우들과 교수님들, 모든 분들이 우리의 의지와 지성, 감정을 하나님의 의지와 지성, 감정과 일치되도록 해주시는 성령 하나님께 도움을 구하는 기도를 통해 회개용서운동을 실천해나가는 데 이 작은 글이 도움이 되기를 바라는 마음이다. Soli Deo Gloria.

칼빈주의자 정암 박윤선(朴允善) 목사 (1905-1988)의 생애와 그의 칼빈주의 사상



이승구(합동신학대학원대학교 교수, 조직신학)

우리나라의 칼빈주의를 논의하는 일에서 정암 박윤선 목사의 생애와 사상을 생각하는 일은 매우 자연스러운 일이다. 정성구 교수께서 잘 말하고 있는 바와 같이, “한국 교회에 있어서 신학을 논하려고 한 다든지, 칼빈주의 사상을 말하려고 할 때, 박윤선 박사를 제외하고는 언급을 할 수가 없다.”¹⁾ 참으로 정암은 자신이 유학했던 웨스트민스터 신학교에서 칼빈주의를 충실히 배웠다고 생각하면서 그런 개혁신학에 충실한 사상을 한국 교회와 한국 사회에 전하는 일에 힘을 썼다. 그리하여 헨리 미터의 『칼빈주의』라는 책을 그의 친구인 김진홍 목사와 함께 우리말로 번역하여 소개하고,²⁾ 개혁신학을 잘 소개하고, 개혁신학에 충실한 교회를 이루는 일에 자신의 생애를 다 드렸다고 할 수 있다. 한위럼(William Brewster Hunt, 1869-1953) 선교사의 아들이요 방위량(William B. Blair) 선교사의 사위이기에 한국을 잘 아는 선교사로 계속해서 한국 선교를 감당했던 한부선(韓富善, Bruce Finley Hunt, 1903-92) 선교사는 “박윤선 목사는 내가 아는 어떤 한국인보다도 더 칼빈주의를 강조한다”고 말한 바 있다.³⁾ 간하

1) 정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구,” 『박윤선의 생애와 신학』 (수원: 합동신학교 출판부, 1995), 369. 이 글은 본래 『신학지남』 28/2 (1989)에 실렸던 글이다.

2) H. Henry Meeter, *The Basic Ideas of Calvinism* (Grand Rapids, Baker Book House, 1939), 『칼빈주의 기본사상』, 박윤선, 김진홍 공역 (서울: 개혁주의신행협회, 1959).

배 선교사도 정암은 “열정적이며 헌신된 칼빈주의자”라고 하였다.⁴⁾ 정암 자신은 자신의 “평생 중요 사업은 신학교육과 성경 주석 사업”이라고 말하였는데,⁵⁾ 이 둘 다 칼빈주의와 깊이 연관되어 있다. 그래서 그는 “학생들에게 칼빈주의 신학을 터득하기 전에는 졸업하지 않아야 한다고 주장할 정도였다.”⁶⁾ 그리고 “칼빈주의 신학 처지에서 일관성 있게 주석을 편찬”하려 하였다고 자신의 사역을 요약하고 있다.⁷⁾

정암이 이 땅에 칼빈주의에 미친 공헌을 분명히 하기 위해, 먼저 그의 생애를 간단히 생각해 보고(I), 그의 칼빈주의 사상을 소개한(II) 후에 그의 칼빈주의적인 실천적 가르침을 제시해 보고자 한다(III).

- 3) 1947년 6월 28일자로 헛트가 OPC의 선교부 총무였던 Robert Marsden에게 보낸 편지, 서영일, “To Teach and to Reform: The Life and Times of Dr. Yune Sun Park” (Ph. D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 1992), 장동민 옮김, 『박윤선의 개혁신학연구』(서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 220f.에서 재인용. 한부선 선교사의 부인은 한가태(Katharine Blair Hunt)이다. 박응규, 한부선 평전 (서울: 그리스, 2004), 109.
- 4) 간하배가 Galbraith에게 1961년 7월 27일자로 보낸 편지 중에서, 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 294에서 재인용. 홍치모 교수도 정암은 “한국 교회가 배출한 위대한 칼빈주의 신학자요 또한 성경 주석가였다”고 한다(“박윤선의 생애와 신학사상”, 『박윤선 신학과 한국신학』 [서울: 기독교 학술원, 1993], 8). 허순길 교수도 정암은 “한국에 참된 칼빈주의(개혁주의) 신학을 바로 이해하고 심은 첫 번째의 신학자라하겠다”고 말한다(허순길, 『고려신학대학원 50년사』 [서울: 영문, 1996], 87).
- 5) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 『박윤선의 생애와 신학』, 11-40, at 38. 이 글은 본래 1980년 3월 8일부터 5월 24일간 「크리스찬 신문」에 10회에 걸쳐 연재된 것을 「신학 정론」 7/2 (1989): 162이하에 실었던 것이다. 정암의 생애와 신학에 대한 박사학위 논문을 쓴 서영일은 이것이 “아마도 남아 있는 자전적인 글의 전부라고 여겨진다”고 말하고 있다(『박윤선의 개혁신학연구』, 39). 이것에 기초한 박윤선의 「성경과 나의 생애」(서울: 영음사, 1992)도 중요한 그 자신의 글이다. 최근에 나온 박혜란의 『목사의 딸』(서울: 아가페 북스, 2014)에서도 초기의 역사적인 자료는 다 이 책에 의존하고 있다. 박혜란은 이 책에 의존하면서 자신이 기억하는 것을 말하면서 정암의 신학과 삶을 비판하지만, 역사적 것들은 상당히 박윤선의 「성경과 나의 생애」에 의존하여 그로부터 인용하면서 진술한다. 때로 정암은 이 둘에 더하여 설교사역과 목회 사역을 언급하기도 하였다. Cf. 박윤선, “Personal Touch,” The Presbyterian Guardian 34/4 (April 1965), 54(“나의 사역은 세 종류입니다. 신학교 교육, 주석 집필, 그리고 목회사역입니다.”); 박윤선, “신학 연구에 바친 생애”, 『신앙계 (1983년 1월): 39: “나의 일생 동안 나는 세 가지를 좋아하였습니다. 신학 교육, 주석 집필, 그리고 설교입니다. 나는 이 세 가지에 나의 생애를 완전히 바쳤습니다. 나는 이것들을 위한 특별한 열심을 가지고 있습니다. 이것이 내 마음 속에 깊이 새겨져 있습니다.” 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 77에서 재인용.
- 6) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 37
- 7) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 38.

이것은 정암에 대한 오해가 많은 상황에서 그에 대한 바른 이해를 분명히 하기 위한 작업의 한 부분이다.

I. 정암의 생애

1905년 12월 11일(음력)에⁸⁾ 평안북도 철산군 백량면 장평동 해변가에 있는 351번지에서⁹⁾ 출생한 정암 자신의 증언에 의하면 “평북 철산 해변의 작은 마을”¹⁰⁾ 안에서 살던 그의 가정은 “부모님(부친 박근수(朴根秀) 모친 김진신(金眞信)과 형님 박윤석, 그리고 위로 누님이 두 사람, 아래로 여동생 한 사람으로 구성된 농부의 가정이었다”고 한다.¹¹⁾ 열심히 일하여 이웃을 돕고 가족을 잘 보살피는 아버지는 선량한 분이셨으나 기독교를 믿지는 않으셨고,¹²⁾ 정암 자신도 불신이었다. 그는 “9살 때 [마을 부호의 사랑방에 있던] 서당에서 한학을 배우며 근면히 공부하여 사서삼경은 [주해까지] 거의 다 암송하였다”고 한다.¹³⁾ 그러다 19세 되던 해에¹⁴⁾ 신학문을 배우기 위해 정암의 고향

8) 정암이 태어난 이 때가 1905년 11월 15일에 맺어진 을사늑약 한 달여 후라는 지적과 함께 당시 정황에 대한 논의로 홍치모, 「박윤선의 생애와 신학사상」, 9f.와 서영일, 「박윤선의 개혁신학연구」, 32f.을 보라.

9) 이 번지는 신복윤 교수님께서 제시하여 주셨다. 신복윤, 「성경의 사람, 한국의 나다나엘,」 「박윤선의 생애와 신학」, 69-91, at 70.

10) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 12.

11) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 11. 물론 어머니는 그저 당시 상당수의 여인들을 부르던 대로 김씨였으나 정암이 어머니가 참된 신앙을 가지기 위하여 이 이름을 지어드렸는데, 웨스트민스터에 가 있을 때 어머니께서 회개하고 신앙을 가지자 이 이름을 사용했다고 한다. Cf. 박윤선, “나의 생애와 신학”, 28f.; 박윤선, 「성경과 나의 생애」(서울: 영음사, 1992), 77; 서영일, 「박윤선의 개혁신학연구」, 72f.; 김영재, 「박윤선」(서울: 살림, 2007), 49. 정암의 형인 박윤석 씨는 1950년 1월 4일 후퇴 때에 월남하여 부산에서 정암과 재회했다고 한다(홍치모, 「박윤선의 생애와 신학사상」, 9; 박혜란, 「목사의 딸」, 40f.).

12) 그래서 정암은 항상 “참으로 믿음은 선물이며”, “인간의 착한 마음이 믿음을 생산하지 못한다”는 것을 강조한다(박윤선, “나의 생애와 신학”, 23). 정암은 항상 그의 아버지가 사람이 좋아서 남들을 잘 보았다는 것과 열심히 일하여 그 노력에의하여 중산계급으로 생활하게 되었다는 것을 강조하고 있다. 그러므로 정암의 가난한 어린 시절에 대하여 이야기하는 것에 대한 박혜란의 비판은(박혜란, 「목사의 딸」, 33) 실상 정암 자신이 책임져야 할 것이 아니다.

에서 30km 정도 떨어져 있는 선천군 국산면 장공동에 있던 (1885년에 “김도순이라는 부자가 사립으로 설립한 일종의 기독교 학교”인)¹⁵⁾ 대동소학교 6학년이 입학하여 1년 동안 공부하고, 최우등으로 졸업했다고 한다.¹⁶⁾ 이 학교는 “아침마다 예배”를 드리는 학교였다.¹⁷⁾ 그러나 그 때는 “선생님들의 설교를 듣기는 들어도 사실상 믿음이 무엇인지 몰랐다”고 하셨다.¹⁸⁾ 이는 대동학교에 가기 전 수년 동안 15리 (6km)를 걸어서 “자발적으로”¹⁹⁾ 출석한 동문동 교회에서도 마찬가지였다고²⁰⁾ 하는 것으로 보아서 정암의 교회 출석은 그의 10대 중반에서 말에 이루어진 것으로 여겨진다. 김영재 교수는 정암이 17세 때에 동문동 교회에 출석하였다고 하고 있다.²¹⁾ 1921년이 그 시작이라고 제시한 자료도 있다.²²⁾ 또한 이 학교 다니던 중 18세에 당시 15세 되던 김예련과의 혼인을 하였다고 하였다(1922년 11월).²³⁾

1923년 3월 최우등으로 대동학교를 졸업한²⁴⁾ 후에는 4월에 (남강

13) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 12. 안만수 목사님은 정암이 서당 다니 것을 1913-1922으로 제시하고 있고(안만수 편, “내가 닦고 싶은, 존경하는 사람 정암 박윤선 목사”, 한국복음주의협의회 월례초찬기도회 및 발표회, 2015년 1월 9일 분당한신교회당, 자료집, 62의 연보), 서영일은 서당 다니 것이 1914년부터 22년까지라고 하고 있다(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 43, n. 64).

14) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 12. 홍치모와 서영일은 17세로(홍치모, “박윤선 목사와 그의 시대”, 『신학지남』 [1988년 8월]: 86=홍치모, “박윤선의 생애와 신학사상”, 10; 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 43) 또 때로는 만 16세로 제시한다(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 46). 이는 서 박사가 1905에서 1922까지를 서양식으로 연령을 계산해 제시한 것으로 보인다. 김영재 교수는 1922년을 18세 되던 해에 라고 하고 있다(김영재, 『박윤선』, 17).

15) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 17.

16) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 12.

17) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 14.

18) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 14.

19) 박윤선, “원로와의 대화(2): 유진원과의 인터뷰 (서울 극동방송국, 1983)에 근거하여 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 49, n. 85.

20) Cf. 박윤선, “나의 생애와 신학”, 15.

21) 김영재, 『박윤선』, 16.

22) 안만수 편, “정암 박윤선 목사”, 62.

23) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 18. 박혜란의 『목사의 딸』에서는 김예련(표지 내지), 한자로는 애란(愛蘭), 또는 김 알렌이라고 표기하고 있다(박혜란, 『목사의 딸』, 66).

24) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 50f.

이승훈이 1907년에 세운) 정주 오산학교 2학년에 입학하였고, 그 학기 말에 이구하 교장 배척 데모가 일어나 방학식을 하지 못하고 집에서 쉬다가, 1924년 봄에 보결입학 시험을 치루고 선천의 신성[信聖] 중학교 3학년에 들어갔다고 한다.²⁵⁾ “신성중학교는 평북 선천에 설립된 기독교 학교로서 1906년 4월 미북장로교 선교부와 함께 (위트모어[Norman C. Whitemore] 선교사의 조사[助士]였다가 1907년에 처음으로 목사가 된 7명 중 하나였던) 양전백[1870-1933], 안준, 김병농, 김석창 등이 설립한 중고등 과정의 남학교였다.”²⁶⁾ 신성학교에서도 우유배달, 김매기, 변소 청소, 소 먹이기, 그리고 선천 YMCA에서 경영하는 ‘무산 아동 교육’ 교사 일을 하면서, 점심시간까지 아껴가면서 열심히 공부하고, 학교에서 날마다 예배할 때 “예수를 잘 믿어 보려고 힘썼다”고 한다. 특히 “설교를 듣는데 주의를 기울였다”고 한다.²⁷⁾ 이 때 정암은 주일마다 선천북교회에 출석하였는데, 그 때 담임 목사님이 신성 중학교 설립자의 한 분이었던 양전백 목사였다.²⁸⁾ 또한 방학이 되면 학우들과 함께 전도대를 조직하여 여러 지방으로 가서 전도 강연을 하였다고 한다.²⁹⁾

이즈음 첫째 자녀인 박경조가 태어나 자라다가 심히 앓다가 세상을 떠나게 되었는데, 정암은 이 때의 자신을 평하면서 “공부에는 열중했으나 가사를 돌보지 못했다는 느낌이 언제나 마음에 떠나지 않는다”고 쓰고 있다.³⁰⁾ 그 후에 정암은 아내도 교육을 받아야 한다고 생각하여, 어른들의 반대에도 불구하고 밤에 선천으로 데려와 기초적인 가르침을 주어 선천읍 보성여학교에 입학시켰다고 한다.³¹⁾ 이에 대해서 김영재 교수는 이렇게 쓰고 있다:

25) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 18.

26) 신복윤, “성경의 사람, 한국의 나다니엘,” 『박윤선의 생애와 신학』, 73.

27) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 19.

28) 김영재, 『박윤선』, 22.

29) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 19. 이 때 일본 경찰의 주목과 감시를 받았다고 한다.

30) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 21.

31) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 21. 이 상황을 묘사하는 박혜란, 『목사의 딸』, 25f.을 보라.

박윤선은 늦게야 공부를 시작했으나 자신이 공부하는 것을 참으로 즐겼으므로 아내와 그 즐거움을 함께 나누고 싶어서 그랬을 것이다. 많은 사람들이 그를 공부와 일밖에 모르는 사람으로 알고 있으나 어려운 가운데서도 아내를 공부하게 한 일은 아내를 아끼고 사랑하며 존중하는 그의 인품을 엿보게 하는 그런 대목이다.³²⁾

정암의 딸도 이에 대해서는 “이 일은 짧은 어머니의 생애를 위로하 시려는 하나님의 배려가 아니었을까 싶다”고 쓰고 있다.³³⁾

그 뒤 정암은 1927년(23세) 4월에 평양 송실전문학교 문과에³⁴⁾ 입학하여 공부하고 1931년 3월에 졸업하고, 그 부인도 보성여학교에서 4년을 공부하고 졸업했다. 이 송실 전문 시절인 1931년 정암의 부친은 세상을 떠났다고 한다.³⁵⁾ 송실전문학교에 다닐 때에 이유택, 송영길, 김철훈 (이상 후에 목사가 되었으나 공산당 박해로 순교했다 함),³⁶⁾ 박기환, 방지일, 김진홍 등과 함께 모란봉 뒤 숲 속에서 소위 “조기(早起) 부대”라는 별명으로 불리던 새벽 기도 운동을 하였고, 이 때도 학생회 종교부장을 하던³⁷⁾ 정암은 방학 때마다 전도대원으로 만나 고향인 철산 지방에도 가서(1929년 7월 1일부터 19일)³⁸⁾ 전도 강연을 하였다고 한다.³⁹⁾

송실 전문학교를 졸업한 1931년에 정암은 “자신의 전 생애를 하

32) 김영재, 『박윤선』, 24f.

33) 박혜란, 『목사의 딸』, 26.

34) 홍치모, “박윤선의 생애와 신학사상”, 11. 영어과라고 언급하기도 한다. Cf. “정암 박윤선 목사 약력”, 『경건과 학문』 (서울: 영음사, 1987), 11; 정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구”, 『박윤선의 생애와 신학』, 373. 그러나 서영일은 송실전문의 공식 역사에 근거해서 1931년 3년제 농과가 있기 전에는 그저 문과만 있었다고 한다(서영일, 『박윤선의 개혁 신학연구』, 68). 홍치모와 서영일의 표현이 정확한 것으로 여겨진다.

35) 김영재, 『박윤선』 (서울: 살림, 2007), 15.

36) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 23.

37) Cf. 신복윤, “성경의 사람, 한국의 나다니엘,” 『박윤선의 생애와 신학』, 75.

38) Cf. 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 71.

39) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 22f.

40) 박윤선, “신학 연구에 바친 생애”, 『신앙계』 (1983년 1월): 39.

나님께 드려야겠다고 결심하고”⁴¹⁾ 평양 장로교신학교에 입학했다.⁴¹⁾ 그 때부터 그는 “성경 해석에 취미를 가지고 방학 때는 주석을 몇 권 빌어 가지고 시골에 가서 성경을 연구 하곤 했다”고 하며 “신약원어와 구약 원어에 주력했고 독일어는 자습하는데 힘을 기울였다”고 한다.⁴²⁾ 당시 신학교 교장이던 프린스턴 신학교 출신의 나부열(羅富悅, Stacy L. Roberts, 1881-1946)에게 배운 것을 강조하면서 그는 많이 가르치면서도 언제나 부드러운 말로 가르쳤기에 학생들에게 많은 감화를 끼쳤다고 하며, “그는 자기가 말한 대로 언제나 실천에 옮기는 진실한 지도자였다”고 말하고 있다.⁴³⁾ 당시 맥코믹 신학교 출신의 마포삼열(Samuel A. Moffett, 1864-1939), 캐나다 장로교 선교사 요 할리팩스 장로교신학교(Presbyterian College in Halifax) 출신의 업아력(業雅力, Alexander Francis Robb, 1872-1935), 남장로교 선교사인 이눌서(李訥瑞, William D. Reynolds, 1867-1951) 등의 “평양신학교 교수진은 믿음과 덕의 감화로서 학생들을 교육하는데 큰 도움을 주었다고 생각한다”고 말씀하신다.⁴⁴⁾ 또한 한국인 교수들인 신약학의 남궁혁 박사에 대해서는 “무게 있는 인격자”라고 하였고, 구약학의 이성휘 박사는 “겸손한 목회자로 서문밖 교회를 주로 도우셨다”고 하시고, 박형룡 박사에 대해서는 “인격적 감화가 큰 동시에 신학자로서 인상 깊은 교수”라고 하시면서,⁴⁵⁾ 박형룡 박사는 “학구적으로 일찍이 보지 못했던 유익을 많이 주었다”고 하시면서 “교수직에도 능하셨지만 진리를 수호하는 데 많은 공적으로 남기셨다”고 하셨습니다.⁴⁶⁾ 또한 헬라어와 히브리어를 가르치던 독일이었지만 호주 장로교 선교사인 왕길지(王吉志, George O. Engel, 1868-1939) 교수의 가

41) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 23f., 27. 1918년으로 된 것은 1931년으로 고쳐져야 할 것이다(27).

42) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 24.

43) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 24.

44) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 24.

45) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 24.

46) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 25.

르침과 함께 공부하던 10여명의 학생들을 언급한다.⁴⁷⁾

평양신학교에 다닐 때에도 방지일, 김진홍 제씨와 함께 「겨자씨」라는 잡지를 내었고, 송실중학교 학생 방문을 위한 사감도 하고,⁴⁸⁾ 주일에는 모란봉 뒤에 가현리에 있는 가현교회에서 시무하였다고 한다.⁴⁹⁾ 그 때를 돌이켜 보면서 정암은 이렇게 말한 적도 있었다: “그 때의 열심은 나의 생애에 있어서 가장 열렬했던 것 같다. 나의 생활 형편은 역시 어려웠지만, 그 때도 기도 생활에 열중했기 때문에 생활 문제를 염려하지 않고 기쁨으로 지낼 수 있었다.”⁵⁰⁾ 평양신학교 2학년 때 맏아들 춘호 씨가 태어나고(1932년), 2년 후에 맏딸 춘자 씨가 태어났다고(1934년) 한다.⁵¹⁾

정암은 1934년 3월에 평양신학교 29회 졸업생으로 졸업하고,⁵²⁾ “가족은 고향 철산 장평리 초가삼간을 얻어 머물게 하고”, “성경 원어를 연구하려고 세계적 권위자인 메이천 박사를 찾아가”기 위해⁵³⁾ 1934년 8월 4일에⁵⁴⁾ 한국을 떠나 “일본 고베(神戸)에서 지지부마루라는 배를 타고” 27일간 여행하는 중 요한계시록을 외우고,⁵⁵⁾ 필라델

47) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 25.

48) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 26.

49) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 27. 서영일과 김영재 교수님은 가현교회를 섬긴 것은 송실전문 학생으로 있을 때부터라고 하고 있다. 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 76; 김영재, 『박윤선』, 32f., 41f. 이는 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 48을 반영한 것이다.

50) 박윤선, 『성경과 나의 생애』 (서울: 영음사, 1992), 59.

51) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 27. Cf. 박혜란, 『목사의 딸』, 26.

52) 29회 졸업 인원은 31명이었다고 한다. <조선예수교장로회 총회 제 22회 회록>(1934), 46. 정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구,” 『박윤선의 생애와 신학』, 374, n. 7에서 재인용. 정암 졸업한 1934년에 칼빈 출생 425주년을 맞아 「신학지남」 76 (1934)에 칼빈 특집이 실린다. 남궁혁이 “칼빈 신학과 현대 생활”, 송창근이 “요한 칼빈의 일생”, 박형룡의 “칼빈의 예정론”, 채필근의 “칼빈의교회론과 교회 정책”, 이눌서의 “칼빈 신학과 그 감화”, 라부열의 “성경주석가로 본 칼빈”, 광안련의 “강당의 칼빈”과 칼빈 성교 번역본이 실렸다고 한다. 그리고 1937년에 합일돈(Hamilton) 선교사가 “칼빈주의”, 『신학지남』 95 (1937): 19-23을 게재 했다. Cf. 조경현, 「초기 장로교 신학 사상」 (서울: 그리스심, 2011), 293, n. 165.

53) 친구들과 같이 내던 「겨자씨」 1934년 8, 9월 합병호에 실린 글을 방지일, “우리에게 있는 나다나엘”, 『박윤선의 생애와 신학』, 55에서 재인용.

54) 8월 4일이라고 명기한 것은 서영일 뿐이다. 그는 1월 13일에 입학 원서를 보냈고, 2월 12일자로 Paul Woolley 교수가 보낸 편지에 근거하여 이 날 입학 허가를 받았다는 것도 말한다. 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 127.

55) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 28.

피아에 도착하여 9월 학기에 웨스트민스터 신학교에서 입학하여 특별 학생으로 1935년 봄 학기까지 공부하였다. 이 기간 동안 웨스트민스터는 200불의 장학금 지급하고, 수업료도 받지 않고 기숙사 방도 제공하였다고 한다.⁵⁶⁾ 특별학생으로 공부하던 1934년 가을에는 기초 히브리어, 고급 히브리어, 헬라어, 복음서의 역사를 공부하였고, 25년 봄에는 히브리어 강독, 본문비평, 요한 문서, 예수의 탄생, 로마서 4-11장, 칼빈의 신학을 공부했다.⁵⁷⁾ 그 다음 해인 1935년 가을-1936년 봄 학기까지 신약 전공의 대학원(Th. M.) 학생으로 등록하여, 창세기 1-12장, 아람어, 공동서신, 바울과 그의 환경, 요한계시록, 성경적 종말론, 히브리어 연구, 1936년 봄에는 아람어, 누가복음, 히브리서, 위기 신학, 그리고 초급 아람어를 공부하고,⁵⁸⁾ 메이천 박사의 지도를 받아 공부를 마쳤다.⁵⁹⁾ 이 때 메이천 휘하에서 그와 같이 공부한 사람이 한국 선교사 한위렴(William B. Hunt) 선교사의 아들로 평북 정주 출신의 “가장 한국적인 미국 선교사”라고 불리는⁶⁰⁾ 한부선(Bruce F. Hunt, 1903-1992)이다.⁶¹⁾ 한부선은 휘튼 대학교

56) 1934년 2월 12일자 Paul Woolley 교수의 입학 허가 편지에 근거한 서영일의 진술(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 128).

57) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 26. “박윤선의 Transcript, 1934-1935” (Westminster Theological Seminary)에 근거한 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 134의 정보. 박윤선, “나의 생애와 신학”, 27. 서영일과 김영재 교수님은 가현교회를 섬긴 것은 송실전문 학생으로 있을 때부터라고 하고 있다. 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 76; 김영재, 『박윤선』, 32f., 41f. 이는 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 48을 반영한 것이다.

58) “박윤선의 Transcript, 1935-1936” (Westminster Theological Seminary)에 근거한 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 134f.의 정보.

59) 이에 대해서는 특히 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 12-35를 보라. 또한 박윤선, “나의 생애와 신학”, 29. 이를 Th. M. 수료하였다고 할 수도 있고, 그런 학생들에게 1944년에 이전 수료증을 소지 한 사람들에게 신학석사 학위를 수여하였기에 Th. M. 학위를 받았다고도 할 수 있을 것이다. 정암은 1951년에 Th. M. 학위증을 받았다고 한다. 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 142, n. 112 참조하라.

60) 박용규, 『한부선 평전』 (서울: 그리스심, 1004), 15.

61) Cf. 한부선, “박윤선 목사와 나,” 『박윤선의 생애와 신학』, 124-27, at 124f.; *Catalogue, 1935-1936* (Westminster Theological Seminary, 1935-36), 40에 근거한 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 133. 서영일은 당시 헨리 반틸(Henry R. Van Til)이 M. Div. 2 학년이었고, Stanford Reid와 Francis Schaeffer가 3학년이었다는 것도 말하고 있다.

와 러저스(Rutgers) 대학교를 마치고 프린스턴 신학교에서 1924년에 입학하여 1928년에 졸업하고,⁶²⁾ 그해인 1928년에 한국 선교사로 파송되어 청주 지역에서 사역하다가⁶³⁾ 안식년을 얻어 1935년에 웨스트민스터에서 신학연구를 하였기 때문이다.⁶⁴⁾ 정암은 웨스트민스터에서 “진정한 기독교”를 발견하였고,⁶⁵⁾ “칼빈주의를 확신하게 되었다”고 한다.⁶⁶⁾ 정암 자신은 이렇게 말한다:

..... 마침내 웨스트민스터에서 나는 칼빈주의를 완전히 받아들였다. 예수를 믿는 것이 무엇을 의미하는지 알게 되었다는 말이다. 나는 이제 미래의 한국교회를 위하여 무엇을 가르쳐야 하는지를 깨닫고 한국으로 돌아 왔다.⁶⁷⁾

그가 교육받았던 평양 신학교는 “보수적이고 복음주의적이기는 하였지만, 선명한 칼빈주의를 전하지는 못하였다”고 한 바 있다고 한다.⁶⁸⁾ 이에 근거해서 정암의 제자 중의 한 사람인 허순길은 “그가 개혁주의 신학의 원리와 그 심오함을 깨닫게 된 것은 평양 장로회 신학교를 졸업하고 미국 웨스트민스터 신학교에서 공부했을 때였다”라고 말한 바 있다.⁶⁹⁾ 정암 자신도 자신이 “웨스트민스터 신학교에서 칼빈

62) 박응규, 『한부선 평전』, 82, 92. 그와 같이 졸업한 사람 가운데 권세열(Francis Kinsler) 선교사와 백낙준도 있었다고 한다(92, 93).

63) 박응규, 『한부선 평전』, 107.

64) 박응규, 『한부선 평전』, 192. 한부선은 1936년에 독립선교부의 파송으로 하얼빈에서 사역하다가(1936-1938), 후에 정통 장로교회 소속 선교사로 1942년까지 사역하다 추방되었고(박응규, 『한부선 평전』, 197), 후에 다시 파송 받아 1946년 10월 28일에 부산에 와서 고려신학교에서 섬기게 된다(334).

65) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 138.

66) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 146.

67) 박윤선, “신학 연구에 바친 생애”, 『신앙계』 (1983년 1월): 39.

68) 박윤선, “한국에서의 칼빈주의”, 부산의 복음주의 도서관에 제출한 미간행 논문(1958), Harvie Conn, “Studies in the Theology of the Korean Presbyterian Church,” *Westminster Theological Journal* 29 (November 1966), 51, 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 146에서 재인용.

69) 허순길, 『한국장로교회사: 장로교회(고신) 50주년 회년 기념』 (서울: 대한 예수교 장로회 총회 출판국, 2002), 403, n. 40.

주의 신학 지식을 재정비하게 된 것이 성경 주석 사업에 실제적으로 중요한 일이었다”고 말한다.⁷⁰⁾

1936년(31살) 8월에 귀국하여 표준 주석 작업을 하는 대한예수교 장로교 총회 종교 교육부 편집실 근무와⁷¹⁾ 평양신학교 원어 강사, 고등성경학교 시간 강사 등 여러 일을 하다가,⁷²⁾ 아마도 신사 참배 문제로 평양의 신학교가 1938년에 한 학기 마치고 자진 폐교하여 일자리가 없어졌고, 더 중요한 이유로는 아마도 신사 참배를 피하기 위해서,⁷³⁾ 그리고 동시에 “원어와 신학을 더 알기 위해”⁷⁴⁾ 1938년 가을에 다시 웨스트민스터 신학교에 가서 1940년까지 개인적인 연구를 하였는데 이 때 특히 원어와 반틸의 변증학에 관심을 가지고 지도를 받았다고 한다. 정암이 다시 미국으로 유학을 떠난 후인 1938년 9월 9일 평양 서문밖교회에서 열린 대한예수교장로회 27회 총회에서 신사 참배가 가(可)하다는 안타까운 결정이 내려졌다. 정암의 두 번째 미국

70) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 32.

71) “제가 박형룡 박사님을 도와 표준 성경주석 원고를 읽고 편집하는 일을 하였습니다” 이 때 성경주석을 쓰겠다는 생각을 가지게 되었고 결국 나의 삶을 바쳐 이 일에 헌신하게 되었습니다(박윤선, “원로와의 대화(4)”, 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 161, n. 28에서 재인용. 또한 김영재, 『박윤선』, 71도 보라. 박형룡과 박윤선 공저로 나온 표준주석의 「고린도 후서」는 실질적으로 박윤선 목사의 작품으로 이는 1938년 6월에 출간되었다. Cf. 홍치모, “한국 교회사에 있어서 박윤선 신학”, 291; 홍치모, “박윤선의 생애와 신학사상”, 8. 또한 박윤선이 메이첸에게 보낸 1936년 9월 3일자 편지: “저는 지금 고린도후서 주석을 쓰고 있습니다. 나는 해석 방법에서 유일한 참된 방법이라고 믿는 바 당신이 가르쳐 주신 방법을 따르고 있습니다. 웨스트민스터의 성경 해석 강의 시간에 당신이 말한 모든 것이 내 영혼 속에 살아 있습니다.”(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 138에서 재인용). 또한 “박윤선과의 인터뷰”, 『기독교일보』, 1979년 4월 7일; 그리고 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 159f., 303; 김영재, 『박윤선』, 72도 보라.

72) 이 때 처음 쓴 정암의 논문이 “Karl Barth의 성경관에 대한 비판”, 『신학지남』 19/4 (1937년 7월): 31-34; “Karl Barth의 계시관에 대한 비판”, 『신학지남』 (1937년 9월): 32-35, 77이다.

73) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 169에서는 이를 시사한 후에 “분명치 않다”고 말하면서도 178에서는 이를 더 강하게 말한다. 특히 그의 임종 자리에서 이를 밝혔음을 명백히 한다(387). 김영재는 “그는 후에 두 번째 유학은 일제의 신사 참배 강요에 맞서지 못하고 이를 피하기 위한 것이었음을 솔직하게 고백하였다”고 쓰고 있다(『박윤선』, 77).

74) 이것은 박윤선이 R. B. Kuyper에게 1938년 5월 4일자로 보낸 편지에서 인용한 것이다(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 165f., n. 50). 그러므로 최소한 5월부터 박윤선은 미국에 다시 갈 생각과 준비를 한 것으로 보인다.

유학 시기는, 김영재가 말하고 있는 바와 같이, “한국 교회 역사상 가장 암울한 시기였다.”⁷⁵⁾

두 번째 웨스트민스터 시기에 정암은 1938년 가을 학기에는 시리아어, 연구과목으로 히브리어, 아랍어, 성경 아랍어를 하였고, 데살로니가 전후서 논문을 썼다고 하고, 1939년 봄 학기에는 연구로 히브리어, 아랍어, 시리아어, 골로새서를 하고, 논문으로 변증학(위기 신학)을 8시간 한 것으로 나온다.⁷⁶⁾ 1939/40년의 가을 학기에는 고급 시리아어, 교회사, 교리적 설교를 듣고, 변증학 논문으로 4시간 인정받은 것으로 나온다. 1939년 4월에 나온 미국 교계지에 실린 그의 글을 보면 그가 반틸과 그의 변증학을 어떻게 생각하는 지가 잘 나타난다:

그[C. Van Til]는 기독교 유신론을 철저하게 철학적으로 변증함으로 (칸트와 플라톤의 체계를 포함한) 모든 인간의 체계가 의지할 수 없는 것임을 보여주었다. 반틸 박사야말로 현대주의 신학자들의 놀이터에 폭탄을 터뜨린 사람이라고 말하는 것이 정당하다. 이 위대한 신학자는 우리가 어떻게 모든 비기독교적 공격에 대항하여 하나님의 말씀을 변호할 수 있는지를 가르쳐준 사람이다. 그의 체계는 단순한 인간의 사변에 의한 것이 아니고 성경에 제시된 방어의 체계이며 하나님께 영광을 돌리는 방편이다. 주께서 한국에서 그의 진리를 방어하는 데 이 방법을 사용하시기를!⁷⁷⁾

이와 같이 성경주석을 잘 할 수 있도록 어학과 반틸의 변증학을 잘 공부하고서 다시 귀국할 때인 1939년 10월에 정암은 동경에서 오랫동안

75) 김영재, “신사참배와 한국 교회의 신앙,” 『신학지남』 (1984년 12월): 122.

76) “박윤선의 Transcript, 1938-1940”(Westminster Theological Seminary)에 근거한 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 166.

77) Yune Sun Park, “The Korean Church and Westminster Seminary,” *The Presbyterian Guardian* (April, 1939): 72, 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 167f.에서 재인용.

만에 가족들과 같이 생활하면서⁷⁸⁾ 수개월간 사설 언어 강습소에서⁷⁹⁾ 독일어를 공부하시다가,⁸⁰⁾ 평양신학교가 신사 참배 문제로 폐교되어 있었기에 만주에 있는 한국 교포들이 신학교를 세우고자 하던 뜻을 따라 만주에 가서 1940년 3월에 만주 한인예수교 장로회 신경(新京) 노회에서⁸¹⁾ 목사로 임직하여 만주 오가황 교회에서 목회했다. 그리고 배자상 교회도 시무했다고 한다. 조금 후에 봉천 북능(北凌) 지방에 세워진 만주신학원(현 동북신학원)에서 신약학 교수로 사역하였다.⁸³⁾ 후에 박형룡 박사님도 신사참배 문제로 동경에 망명 중에 초빙받고 일본으로부터 해로로 이 신학교에 와서 가르치셨다. 당시 이 학교는 박형룡 박사와 정암이 신사 참배하지 않도록 하면서 교장인 정상인(鄭尙仁) 목사를 비롯해 다른 모든 이들과 학생들도 다 신사 참배를 하였다고 한다.⁸⁴⁾ 이 때 정암도 한번 신사 참배하였다고 1950년 어떤 목회자 수련회에서와 합신 5회 졸업생 최미희와의 인터뷰에서 정암

78) 박혜련은 이 때에 대해서도 서영일의 논문에 의존하여 말하고 있다. 박혜란, 『목사의 딸』, 31. 그래서 “그 때 다섯 식구가 어떤 방편으로 생계를 꾸렸는지 궁금하다”고 말하는 것이다(31). 1941년생이므로 자신이 아직 태어나기 이전 상황이므로 이렇게 표현한 것이 이해가 간다. 그러므로 그 이전 시기에 대하여 30쪽 이전까지 한 말들에 대해서 어떻게 판단해야 할지를 잘 생각해 보는 것이 좋을 것이다.

79) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 179; 아마 그를 따라서 김영재, 『박윤선』, 72.

80) 신복운, “성경의 사람, 한국의 나다나엘,” 『박윤선의 생애와 신학』, 69-91, at 79. 또한 홍치모, “한국 교회사에 있어서 박윤선 신학”, 292도 보라.

81) 신복운, “성경의 사람, 한국의 나다나엘,” 79; 홍치모, “박윤선의 생애와 신학사상”, 19.

82) 신복운, “성경의 사람, 한국의 나다나엘,” 79. 김영재 교수님은 봉천(오늘의 심양)에서 6Km 떨어진 우지향 교회를 목회하면서 배자상 교회에서도 격주로 설교를 담당하였다고 하신다(김영재, 『박윤선』, 82).

83) 여러분들은 1940년대부터라고 하나, 서영일은 1941년 4월부터라고 하였고(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 180), 김영재도 이 학교가 세워진 것이 1941년에 이 신학교가 설립되었다고 하였다(김영재, 『박윤선』, 82). 정암의 오랜 친구인 방지일은 만주로 간 행동이 “경솔”한 것이었다고 말하였다고 한다(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 183). 오히려 미국이나 일본에 있는 것이 더 좋았을 것이라는 뜻이다.

84) 남영환, “은사 박윤선 목사님의 성역 50년을 기하여”, 『경건과 학문』, 45와 방지일 목사와의 인터뷰에 근거한 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 180의 결론을 보라.

85) 박윤선, “최미희와의 인터뷰”, 1984년 12월 10일, 최미희, “박윤선 목사의 생애와 사상”(합신 M. Div. 졸업 논문, 1984), 37; 그리고 이에 근거한 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 182, 396도 보라. 또한 안광국, 『해방의 교회: 안광국 목사 유교집』(서울: 대한예수교장로회 총회교육부, 1979), 267; 박혜란, 『목사의 딸』, 35도 보라.

자신이 말하였다고 한다.⁸⁵⁾ “그는 신사 참배에 참여한 것을 두고두고 후회하며 번민”하였다고 한다.⁸⁶⁾ 정암은 “신사 참배와 일본기에 대한 경례 문제로 고민하다가 드디어 사임하고”,⁸⁷⁾ 봉천에서 80km 떨어진 공업도시 안산(鞍山)으로 가서⁸⁸⁾ 해방 직전 2년 동안은 계시록 주석 쓰는 일에만 집중하셨다고 한다.⁸⁹⁾

그러다가 일제로부터 해방되자 1845년 8월 27일에⁹⁰⁾ “가족을 거느리고 고향 철산리로 돌아 왔다.”⁹¹⁾ 이곳에 있던 6개월 동안도 정암은 장평교회를 목회했다고 한다.⁹²⁾ 6개월 후인 1946년 2월에 당시 장경재 전도사(1918-2000)에게 장평교회를 부탁하고 가족을 데리고 월남하여,⁹³⁾ 3월 1일에⁹⁴⁾ 서울에 와서 이태원의 한 적산가옥을 빌려 수개월 머물다가 출옥 성도인 한상동 목사(1901-1976)께서 4월에 방문하여⁹⁵⁾ 제시한 평양신학교 전통을 잇는 신학교를 세우자는 뜻에 동의하게 된다. 그리하여 정암은 5월에 경남 부산에 갔다가 진해로 옮겨 예전에 일본 해군 수련원으로 사용되던 건물로 강주선 목사가 빌

86) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 396.

87) 홍치모, “박윤선 목사와 그의 시대”, 『신학지남』(1988년 가을호): 93. 아마도 1943년 7월에 사직한 것으로 보인다. Cf. “약력”, 『경건과 학문』, 11; 정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구”, 『박윤선의 생애와 신학』, 374.

88) 이 정보는 김영재, 『박윤선』, 83에서 온 것이다.

89) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 32. 이 때 도운 계노순(桂魯純) 집사에 대한 감사를 표현하고 있다. 계 집사는 전답을 팔아서라도 이 일을 도우려 하였다고 한다(김영재, 『박윤선』, 85). 홍치모 교수는 “해방되기 1년 전부터 시골에 들어가 요한계시록을 집필하기 시작하였다”고 한다(홍치모, “한국 교회사에 있어서 박윤선 신학”, 292).

90) 이 날자는 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 208에 주어진 것이다.

91) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 32. 이 때에 대한 박혜란의 회고로 박혜란, 『목사의 딸』, 35f. 를 보라.

92) 김영재, 『박윤선』, 85.

93) 장경재, 『죽음에서 살려 주신 하나님』(서울: 화성교회 출판, 2000), 75에 근거한 김영재, 『박윤선』, 85. 이 때도 바빙크의 『개혁 교의학』과 바르트의 『로마서 주석』, 흐레이다너스의 『요한계시록 주석』을 지니고 왔다고 홍치모 교수께서 전하신다(홍치모, “한국 교회사에 있어서 박윤선의 신학”, 『박윤선의 생애와 사상』, 293).

94) 이것이 1946년 3월임은 일반적으로 말하는 것이나, 1일을 밝히 말하는 이는 정성구 교수, 서영일, 김영재 교수이다. 정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구”, 『박윤선의 생애와 신학』, 375. 서영일은 서울에 도착한 것이 3월 1일이라고 말한다(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 208; 김영재, 『박윤선』, 86).

95) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 208, 209; 홍치모, “박윤선의 생애와 신학사상”, 22.

려 사용하던⁹⁶⁾ “진해교회 예배당에서”⁹⁷⁾ “한상동 목사, 주남선 목사께서 주동이 되어 운영해 나가던 소위 진해 신학 강좌를 3개월 동안 열게 되었다.”⁹⁸⁾ 정암은 진해 경화동에 있는 경화동 교회에서 설교 목사로 봉사하면서 그리했다. 이 때 이 신학 강의에 63명이 등록하여 공부하였다고 한다.⁹⁹⁾ 그 해 9월 17일에 부산에 ‘고려신학교’가¹⁰⁰⁾ 설립

- 96) 이에 대해서는 허순길, 『한국장로교회사』 (서울: 대한예수교장로회 총회 출판국, 2002), 321, n. 12를 보라.
- 97) 이 정보는 김영재, 『박윤선』, 87에서 온 것이다.
- 98) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 33. 이 하기 강좌는 6월 23일부터 8월 23일까지 열렸다고 한다(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 210; 김영재, 『박윤선』, 87; 심근식, 『이 세상 끝 날까지: 한상동 목사의 생애』 (부산: 고신대학 출판부, 1984), 191; 박응규, 『한부선 평전』, 333). 그러나 허순길 교수와 이상규 교수는 8월 10일까지라고 한다(허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 36; 이상규, 『한상동과 그의 시대』, 9). 허순길 교수님은 8월 10일까지 6주간 강의하고 폐강과 함께 그 날자로 수료증서를 주고 기념 촬영을 했다고 하므로(26, n. 39) 이 날자가 더 정확한 듯하다. 그 사진은 박응규, 『한부선 평전』, 332에 실려 있다. 그런데 허순길은 자신의 또 다른 책인 『한국장로교회사』, 321에서는 8월 20일까지라고 하고 있다. 이것은 실수든지 아마 인쇄 착오일 것이다. 황명길, 『고려파 교회의 역사와 신학』 (파주: 고려신학교 출판부, 2013), 136에서도 8월 20일까지라고 하고 있다.
- 99) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 210; 김영재, 『박윤선』, 87. 이 중에 고려신학교에 53명이 등록해서 학교가 시작했다고 한다(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 213). 그 중 나중에 알려진 이들로 손명복, 이인재, 황철도, 최성봉, 이경석, 홍반식 목사님을 허순길 교수는 언급한다(허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 37).
- 100) 이상규 교수에 의하면 이 명칭은 당시 부산진교회 담임목사였던 최재화 목사의 제안에 따른 것이라고 한다(이상규, 『한상동과 그의 시대』, 9). 또한 황명길, 『고려파 교회의 역사와 신학』, 139도 보라.
- 101) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 33. Cf. 박형용, “박윤선의 생애와 신학 사상”, 105; 홍치모, “박윤선의 생애와 신학사상”, 22. 그런데 신복운 교수님, 허순길 교수님, 이상규 교수님은 이 날짜를 9월 20일이라고 하셨다(신복운, “성경의 사람, 한국의 나다나엘.” 80; 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 40 그를 따라서 박응규, 『한부선 평전』, 333; 이상규, “한상동과 고려신학교”, 『한상동과 그의 시대』 [서울: SFC, 2006], 9, 30, 59, n. 40). 이에 대해서 신학교 설립위원회가 17일에 열려 고려신학교라고 하였고, 개강이 20일이라고 김영재 교수가 밝히고 있다(김영재, 『박윤선』, 88). 서영일은 심근식 목사 책인 『이 세상 끝 날까지: 한상동 목사의 생애』 (부산: 고신대학 출판부, 1984), 191에 근거하여 신학교 설립위원회구성이 5월 20일이라고 하고 있다(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 210). 그리고 장소도 일신 여학교 강의실이라고 하고 있다(211f.). 당시 일신여학교였고 그것이 지금의 금성중학교라고 밝힌 이는 허순길 교수와 김영재 교수이다(허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 40; 김영재, 『박윤선』, 88). 이상규 교수는 금성고등학교 (구 일신여학교) 교실에서 개교식이 열렸다고 했다(이상규, 『한상동과 그의 시대』, 9, 30). 일신여학교는 본래 호주 선교회가 설립해 운영하던 학교로 일제 탄압으로 해체하여 당시에 비어 있어서 그곳 교실을 빌어 시작했던 것이고, 그곳을 호주 선교회가 다시 사용해야 해서 1947년 3월 5일에 초량교회의 별관 유치원으로 장소를 옮긴 것이라고 한다. Cf. 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 43.

되어, 당시 부산진 일신여학교(지금의 금성 중학교) 교실을 빌려 수업을 시작했다고 한다.¹⁰¹⁾ 본래는 박형룡 교수님을 교장으로 모시고 와서 개교하려 하였으나 이를 위해 봉천신학원 학생이었던 남영환(南永煥) 전도사가 모시러 가는 것이 38선에서 군인에게 발각되어 돌아오게 되자 우선 정암을 학장 서리로 하여 신학교를 열기로 했다고 한다.¹⁰²⁾ 당시 고려신학교 설립취지서도 정암이 썼다고 한다.¹⁰³⁾ 그런 뜻에서 “어떤 점에서 그가 고려신학교의 진정한 설립자였고, 그의 신학입교의 의지가 고려신학교를 지탱해가는 힘이였다”는 이상규 교수의 말은¹⁰⁴⁾ 정확한 것이라고 할 수 있다. 이때부터 1960년 10월까지 정암은 부산 고려신학교 교수, 교장 서리와 2대 교장을 역임한다.

1947년 10월에 송상석(宋相錫) 목사가 박형룡 박사를 만주로부터¹⁰⁵⁾ 모셔와 부산에 도착하여¹⁰⁶⁾ 고려신학교 교장직에 부임하였고(10월 14일 노진현 목사가 시무하던 부산중앙교회당),¹⁰⁷⁾ 이 때 조선신학교에서 성명서를 냈던 51인 학생들 가운데서 34명이 고려 신학교에 합류하여 학생수가 120명이 되었다고 한다.¹⁰⁸⁾ 그러나 “처음부터 전국 교회와 총회의 인준을 받는 신학교를 염두에 두고 있었던” 박형

102) 남영환, 『한국 교회와 교단: 고려교단사를 중심으로』(소망사, 1988), 302; 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 211; 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 40; 허순길, 『한국장로교회사』, 325.

103) 이상규, 『한상동과 그의 시대』, 11. 이 설립 취지서는 허순길, 『한국장로교회사』, 323-25; 이상규, 『한상동과 그의 시대』, 30-33에 실려 있다.

104) 이상규, 『한상동과 그의 시대』, 12.

105) 당시 50세의 송 목사는 1947년 5월 20일 부산을 떠나 서울로 가서 인천에서 배를 타고 만주로 갔다가 9월 20일에 귀국했다고 한다. 이 정황과 그의 심정에 대해서 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 47을 보라.

106) 그 과정의 복잡성에 대하여는 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 47-49; 김영재, 『박윤선』, 91을 보라.

107) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 227. 이 때 박윤선 목사와 한부선 선교사의 교수 취임сро도 같이 거행했다고 한다(허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 49; 김영재, 『박윤선』, 92).

108) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 227. 서영일의 이 진술은 1947년 10월 31일자 헛트의 마르스텐에게 보낸 편지; 남영환, 『한국 교회와 교단』, 305; 그리고 정규오, 『신학적 입장에서 본 한국장로교회사 (1)』(광주: 한국복음문서협회, 1983), 73에 근거한 것이다. 34명이 편입한 사실은 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 49에서도 언급하고 있다.

룡 박사는¹⁰⁹⁾ 반년 후인 1948년 4월에 자진 사임하고,¹¹⁰⁾ 5월 17일에 상경하여 6월에 남산 조선신궁 터에서 “장로회신학교”를 시작하게 된다.¹¹¹⁾ 이는 “1948년 6월 3일에 109명의 편입생으로 개교하였다”고 한다.¹¹²⁾ 후에 1951년에 다시 세워진 총회신학교 교장으로 1953년 9월 2일에¹¹³⁾ 취임하면서 박형룡은 이렇게 말하였다고 한다:

한국 교회 신학의 수립이란 결코 우리가 어떤 신학체계를 창작함이 아니라, 사도적 전통의 바른 신앙을 그대로 보수하는 신학, 우리 교회가 칠십년 전에 창립되던 당시에 받은 그 신학을 우리 교회의 영구한 소유로 확보함을 이룸이다.¹¹⁴⁾

109) 김양선, 『한국기독교 해방십년사』(대한예수교장로회총회 종교교육부, 1956), 54.
 110) 김양선, 『한국기독교 해방십년사』, 154. 또한 이를 4월로 확인하면서 논의하는 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 61, n. 81을 보라.
 111) 홍치모, “한국 교회사에 있어서 박윤선 신학”, 294. 이 때 편입해 왔던 학생들을 비롯한 반수의 학생들이 고려신학교를 떠나 서울로 떠나간다(허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 68). 그 중 30여명이 그들이 떠나기 전날 밤인 1948년 5월 27일에 그 동안 교수해 주신 박윤선, 한부선, 한상동, 마두원(D. R. Malsbary), 최의손(W. H. Chisholm) 목사와 좌담회를 가지면서 자신들이 “조선신학교에 던져진 폭탄이 된다는 심정으로 서울로 갑니다”고 했다고 한다(허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 67).
 112) 김납식, 『해원 정규오 목사』(광주: 해원기념사업회, 2007), 164. 따라서 그해 7월 9일에 1회 졸업생 25명을 배출했는데 그 명당은 다음과 같다: 김준곤, 김덕수, 백예원, 김동수, 박창환, 박치순, 박요한, 박창영, 박충낙, 손치호, 손두환, 신복운, 이노수, 염두섭, 이양배, 장세용, 윤광섭, 항종관, 최석홍, 차남진, 전성성, 조원근, 정희찬, 박신규, 정규오(김납식, 『해원 정규오 목사』, 164).
 113) 이 때는 1953년 9월에 있었던 대한예수교 장로회 38회 총회에서 김재준을 제명 처리하던 그 시기이므로, 이 때까지 총회 안에 (1946년 6월 남부 총회인 32회 총회에서 직영 신학교로 인정받았던) 조선신학교와 (1949년 35회 총회에서 직영으로 인정받은) 장로회 신학교가 있어 복잡하던 구조가 깨진 후라고 할 수 있다. 그 전에 한경직은 이 두 신학교 통합안을 발의했고, 이것이 이루어지지 않자 1951년 36회 총회는 양 신학교를 폐교하고 새로운 “총회신학교”를 신설하기로 결정했고, 조선신학교측이 이에 응하지 않고 1953년 9월에 호헌 총회를 만들어 분열해 나간 것이다. 그래서 1951년에 감부열(Archibald Campbell) 선교사를 교장으로 하여 총회신학교라는 이름으로 다시 학교가 세워지게 된다. 이 과정에 대해서 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 66, 91, n. 129, 그리고 박용규, 『한부선 평전』, 407을 보라.
 114) 박형룡, “장로교신학교 교장 취임식 연설”, 1953년 9월 2일, 김양선, 『한국기독교 해방십년사』, 263에서 재인용.

한편 한상동 목사가 1946년 7월에 초량교회의 청빙을 받아 사역하게 되자¹¹⁵⁾ 1947년 3월 5일에는 초량교회 부속 건물로, 또 다른 교회 건물로, 그리고 4월 15일에 다시 광복동의 적산 가옥을 확보하여¹¹⁶⁾ 옮겨 간 고려신학교는 하나님의 도우심 아래서 초기에 홀로 거의 모든 과목을 가르치며 (박형룡 박사가 떠난) 1948년 5월부터는 2대 교장으로도 섬긴 정암과¹¹⁷⁾ 1946년 10월 28일에 다시 서울로 돌아와서¹¹⁸⁾ 군정 군목이었던 정통장로교회의 목사인 John Betzold의 소개로 한상동 목사를 만나고 신학교에서 가르칠 것을 부탁받고 허락한 선교사 한부선,¹¹⁹⁾ 그리고 설립자인 한상동 목사, 그의 동생 한명동 목사 등의 노력으로 점점 공고한 기반을 가지게 되었다고 한다.¹²⁰⁾ 이 당시 어려운 형편의 단면을 한부선 선교사가 선교부 총무에게 보낸 다음 같은 편지를 통해 잘 알 수 있다:

박윤선과 그의 일곱 식구는 방 두 개 있는 작은 집에서 살고 있습니다. 그이 아내는 이웃으로 물을 길러 가야만 하였고 이 때문에 구박도 많이 받았습다. 비가 오면 그 집은 새서 부엌 바닥에는 물리 고여 있습니다. 박윤선은 매일 신학책에 코를 박고 살림에는 신경을 전혀 쓰지 않습니다. 누군가가 그를 대신해서 걱정을 해 주어야 합니다. 지금은 한 목사가 그에게 자기 집을 넘겨 주었습니다. 그리고 한 목사 내외는 방 하나에 살면서 먹고 자고 손님을 맞이

115) 이에 대해서는 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 43을 보라.

116) 이 일은 한부선 선교사의 노력이 크게 작용했을 것이라고 한다. Cf. 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 43f. 그래서 초창기에 '보마리 신학교'라는 별명도 있었다고 한다(허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 44).

117) Cf. 신복윤, “성경의 사람, 한국의 나다니엘,” 80; 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 42, 93; 허순길, 『한국장로교회사』, 326.

118) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 217. 허순길 교수는 한부선이 “1946년 10월 27일에 배편으로 부산에 도착하여, 군목 벵돌드 목사 집에 머물면서 한상동 목사와 접촉하게 되었다”고 한다(허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 42).

119) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 218. 그는 한국에 다시 온지 “2주 후인 1946년 11월 13일부터 고려신학교에서 교수를 하기 시작했다”(허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 42). 이는 11월 14일자로 그 부인에게 쓴 편지에 근거해서 허 교수님이 하시는 말씀이다.

120) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 33. 그 외 이상근, 박순혁 목사도 초기에 강사로 수고하였다고 한다. Cf. 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 42.

하고 있습니다.¹²¹⁾

그러다 정암은 “여행 경비를 제외한 모든 재정 지원을 얻어”¹²²⁾ 1953년 11월 2일에¹²³⁾ 화란 자유대학교에 가서 1954년 3월까지 신약학을 연구할 수 있었다.¹²⁴⁾ 이 기간 중 정암이 사모님께 보낸 편지가 「파숫군」 1954년 3월호에 게재되어 있어 당시 정황의 일부를 알 수 있다.¹²⁵⁾ 그 투와 내용에 대해서 박혜란은 사모님과 가족을 배려하지 않는 것이라고 비판하고, 정암의 의도를 오해하면서 섭섭한 마음을 내비치고 있다.¹²⁶⁾ “편지를 너무 기다리지 마시오. 무소식이 희소식입니다. 그러나 내게는 편지를 종종하시오.”와 같은 말들이 그런 오해의 원인이 되었을 것이다. 그 뒤에 “아침마다 두어 시간씩 교회와 가정을 위해 기도합니다”는 말도 잘 보면 어떠했을까 생각된다. 또한 “나를 위해서는 기도만 하고 돌아 오기를 기다리지 마시오. 주님이 허락하시면 돌아옵니다. 성령 충만히 받기 전에는 안 돌아옵니다. 성령 충만히 받지 못하면 교회에 나서지 않는 것이 오히려 유익합니다.”는

121) Bruce Hunt's Letter to Robert Marsden, the General Secretary of the Committee on Home Mission and Church Extension, OPC, 14 May, 1948, 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 215에서 재인용.

122) Bruce Hunt가 John Galbraith에게 1953년 5월 29일에 보낸 편지에 근거하여, 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 261.

123) “도 화란, 박교장 환송”, 『파숫군』 (1953년 11월): 32에 근거하여 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 261, n. 280.

124) 그러나 공식적인 기록에는 남은 것이 없었으니 R. Schippers 교수의 인도 하의 독자적으로 연구하는 특별 학생이었다고들 생각한다. Cf. 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 263. 그러나 사모님의 사고 이후 스키퍼스 교수가 1954년 5월 18일자로 보낸 편지에 의하면 논문을 끝내고 규정된 시험을 통과하면 학위를 수여 하겠다는 것이었으니(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 265f.) 자유대학교에서의 정암의 공부가 전혀 공식적인 것이 아니라고 하기도 어렵다. 이 때 정암이 사모님께 보낸 편지가 「파숫군」 1954년 3월호에 실렸다. 이를 전제한 내용이 여러 곳에 있으나 박혜란, 『목사의 딸』, 51f.에도 있다. 사실 이 호에는 사모님의 교통사고에 대한 고려신학교 학생인 황영갑 씨의 조사도 실려 있었다(박혜란, 『목사의 딸』, 63f.)

125) 그래서 이 편지는 곳곳에서 소개되고 있다. 근자의 예로는 박혜란, 『목사의 딸』, 51-52에 실려 있다.

126) 박혜란, 『목사의 딸』, 52-54.

127) 박혜란, 『목사의 딸』, 53에 이에 대한 오해가 표현되어 있다.

말도 성령이 화란에만 있다는 표현이 아니고,¹²⁷⁾ 공부하는 과정도 성령과 교제하는 것이라는 정암의 생각을 표현한 것을 보아야 할 것이다. 또한 “하나님이 나와 같이 하시는 것이 가족을 만나 보는 것보다 좋습니다. 당신도 나를 만날 날을 기다리지 마시오. 하나님만 모시고 사십시오. 예수님이 우리의 구주시고 길이요 생명입니다. 나를 위해 기도할 것은 성령 충만히 받아 돌아가는 것이오” 같은 말도 하나님 중심의 삶을 표현한 말로 이해할 수 있지 않을까?

그러나 1954년 3월 18일에 일어난 사모님의 교통사고 소식을¹²⁸⁾ 전보로 전달받고, 떠나 왔으나 결국, 3월 20일 오전 11시에 “고려신학교 이사회 중심으로 신학교 장으로” 진행한 장례식¹²⁹⁾ 후인 4월 1일에 부산에 도착한다(정암 48세 때).¹³⁰⁾ 귀국하여 먼저 미 해병 사령부에 편지하여 아내를 치어 죽게 한 트럭 운전병을 선처해 주도록 부탁했다고 한다. 그리고는 곧 바로 4월 2일부터 고려신학교 경건회 인도와 강의를 시작하였다고 한다.¹³¹⁾

이 짧은 화란 유학 기간에 대해서 정암은 이렇게 말한다: “나의 화란 유학 기간은 길뻘했고, 어려움이 많았지만 그 때의 연구 결과는 매우 유익한 것이었다. 화란 유학이 아니었다면 신, 구약 주석 저술에 있어서 진리를 깨닫는 데 부족한 점이 많았을 것이다.”¹³²⁾ 사실 간하배 교수는 정암이 “화란 개혁주의 신학자들의 글을 소개하고 인용한 최초의 한국인이라고 했다.”¹³³⁾

128) 그 교통사고의 자세한 정황은 박혜란, 『목사의 딸』, 54f.에 실려 있다.

129) 박혜란, 『목사의 딸』, 63. 이 때 조사를 한 고려신학교 학생 황영갑의 조사는 박혜란, 『목사의 딸』, 64에 실려 있다.

130) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 264; 박혜란, 『목사의 딸』, 67.

131) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 265. 이를 밝히면서 가족으로서의 서운한 마음을 표하는 박혜란, 『목사의 딸』, 69, 280f.도 보라.

132) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 107.

133) Harvie M. Conn, “Studies in the Theology of the Korean Presbyterian Church, Part IV,” *Westminster Theological Journal* 30/2 (May, 1968): 111. 이상규 교수도 간하배 교수의 이말에 동의하면서 여러 번 이 점을 말하고 있다. 이상규, “박윤선의 신학과 설교”, 『한국 교회 역사와 신학』 (서울: 생명의 양식, 2007), 231, 235.

또한 1954년 ICCC 제2차 세계대회에 참여했다가, 9월 페이프 신학교가 개강 예배를 할 때 칼 메킨타이어의 주선으로 한상동 목사와 함께 명예 신학박사 학위(D.D.)를 받았다.¹³⁴⁾ 그리고 10월에 부산 삼일교회에서 이화주 전도사와 재혼하여¹³⁵⁾ (초혼의 3남 2녀에 이어) 2남 1녀를 두게 된다.

부산에 있는 동안 강의를 하면서 계속해서 성경 주석을 써서 요한 계시록(1949),¹³⁶⁾ 공관복음(1953), 로마서(1954), 바울서신(1955), 히브리서, 공동서신(1956), 시편(1957), 요한복음 (1958) 주석을 출간한다.

1960년 7월 하순 어느 주일에 발생한 그 유명한 서아도(Arthur Boyce Spooner) 선교사 환송 예배 건으로¹³⁷⁾ 주일 성수 문제로 논쟁을 하고 9월 24일에 결국 고신을 그만 두었다.¹³⁸⁾ 이재만 목사가 있는 동래 장전동의 작은 초가집을 전세 내어 살다가,¹³⁹⁾ 1961년 2월 5일부터 서울 서대문구 충정로에서 얼마 전부터 모이기 시작한 동산교회에서¹⁴⁰⁾ 목회를 시작해 1964년 4월까지 시무한다. 동산 교회에 대해서 정암은 이렇게 회고한 바 있다: “이 교회는 나의 일생에 잇을 수

134) Cf. 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 269. 정성구 등은 이를 1953년 9월이라고 하나(정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구,” 『박윤선의 생애와 신학』, 376), 아마 한 해를 착오한 것으로 보인다.

135) 이에 대한 박혜란의 서운한 마음의 표현으로 박혜란, 『목사의 딸』, 72f.을 보라.

136) 홍치모 교수는 1949년 봄 이 주석의 간행 때로부터 정암이 “보수적 칼빈주의 성경신학자로서 확고한 위치를 굳히기 시작”했다고 한다(홍치모, “한국 교회사에 있어서 박윤선 신학”, 296). 1954년에 계시록 주석 재판이 나올 때는 N. B. Stonehouse 박사가 추천서를 쓰기도 하였다. Cf. 정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구,” 『박윤선의 생애와 신학』, 391.n. 28에서 재인용.

137) Cf. 신복윤, “성경의 사람, 한국의 나다니엘.” 81f.; 김영재, 『박윤선』, 132f.

138) 이 때의 복잡한 상황과 논의에 대해서는 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 279-83; 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 129-37; 김영재, 『박윤선』, 133-38을 보라. 당시 고신 상황은 “박윤선이 남기공간 공간에 그 제자들인 고려신학교 5회 동기생들, 곧 홍반식(1961), 오병세(1961), 이근삼(1962)이 자리를 뒀으나 박윤선을 대신할 수는 없었다”는 이상규 교수의 말이 잘 말해 준다고 할 수 있다(이상규, 『한상동과 그의 시대』, 15, 36).

139) 김영재, 『박윤선』, 149. 이 때 도움을 준 분들이 이재만 목사, 방지일 목사 등이었다고 한다. 1961년 초 봄에 방지일 목사가 시무 하던 영등포 교회에서 사경회를 가졌다고 한다(151).

없는 위로와 사랑의 원천이 되었다고 생각한다. 그 이유는 내가 그 교회 개척에 많은 노력을 기울였으며 자신이 큰 은혜를 받았기 때문이다.”¹⁴¹⁾ 고신을 그만 두고 있을 때인 그 어려운 시기에 청빙 받아 목회하던 마음이 잘 나타나는 회고라고 여겨진다. 이 기간 중에도 정암은 내수동 교회에서 시작한 칼빈 성경연구원, 장소를 동산 교회 예배당으로 옮겨 개혁신학교로 명명된 신학교도 하였다.¹⁴²⁾ 그러나 1962년 11월에는 시의 폐쇄 명령이 내려졌고, 학생들이 학교 운영에 대해서 말하는 것 등이 문제 되었고,¹⁴³⁾ 마침 1962년 11월 22일에 정암이 총회신학교 교수로 부름을 받아¹⁴⁴⁾ 이 개혁신학교는 자연히 사라지게 된다.¹⁴⁵⁾

그리하여 1963년 3월부터 1974년 11월까지 정암은 총신에서 교수, 신학대학원장(1964) 7대 교장(1964년-), 총신 부산 분교 교장(1965년 3월-1966년말)과 대학원장(1969년-)을 역임한다. 정암은 이 기간 동안 “한국 교회의 기둥 같은 신학자 박형룡 박사와 함께 가

140) 동산교회는 새문안 교회 성도들 가운데 WCC의 신학적 문제를 지적하고 정통적으로 살려 주는 공용진 장로 가족을 비롯한 77명의 성도들이 모여 1961년 1월 1일에 서대문구 월남 대사관 옆에 있던 장지환 집사의 소유 건물에서 모이기 시작한 교회로 첫 예배 때는 당시 총회신학교 교장이던 명신홍 목사가 “퍼지는 교회”라는 제목으로 설교했다고 한다. Cf. 정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구,” 『박윤선의 생애와 신학』, 382, n. 15. 그러므로 이미 설립된 교회가 다음 달에 박 목사님을 청빙해서 사역하기 시작한 것이다. 당시 내수동 교회를 담임하고 있던 홍근섭 목사와 고신 측 행정 보류 노회에 속해 있던 목자들이 이 교회를 정암에게 소개하였다고 한다(김영재, 『박윤선』, 152).

141) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 109.

142) 이에 대해서 정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구,” 『박윤선의 생애와 신학』, 402f., n. 42. 처음에(1961년 5월?) 15명으로 시작된 학생들이 1961년 9월에는 40여명이 되었다고 한다(서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 294; 김영재, 『박윤선』, 153). 사실 개혁신학교는 마산 문창 교회와 관련된 소송 문제로 일어난 논쟁 때문에 정암이 1957년에 교장직을 사면하고 4월 11일에 서울로 가서 5월 10일자로 “전국 교회에 드리는 말씀”이라는 팜플렛에 밝히고 시작했던 신학교의 이름이기도 하다. 이는 1957년 9월 13일자로 고려신학교와 합동하였다. 이에 대해서는 허순길, 『고려신학대학원 50년사』, 121-23을 보라.

143) 이 두 가지 문제는 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 295f.에서 언급되고 있다.

144) 이 날이 “고신 측이 환원을 결행한 바로 그 다음 날”이라는 것을 지적하는 김영재, 『박윤선』, 155를 보라. 이 청빙에 백남조 장로와 노진현 목사의 기여에 대한 증언으로 노진현, 『진실과 증언: 노진현 목사 회고록』(부산: 새중앙교회 출판 위원회, 1995), 109를 보라.

145) 학생들은 총회신학교로 편입되었다고 김영재는 말한다(김영재, 『박윤선』, 155).

르친 일”과 “언제나 불타는 가슴으로 학생들에게 … 칼빈주의 신학”을 주고자 한 것을 특별히 언급한다.¹⁴⁶⁾ 이런 점을 주목한 박용규 교수는 “총신이 더 한층 개혁주의를 선명하게 표방하기 시작한 것은 박윤선이 총신 교수로 보임한 이후 나타난 뚜렷한 현상이었다”고¹⁴⁷⁾ 역사적 판단을 내려 제시한 바 있다.

이 기간 동안 정암은 영도에 있던 총신 부산 분교 교장도 하면서 수정동에 있는 부산 성산 교회 목회도 하였고(1965년 3월-1967년 2월), 부산 분교가 1966년 문을 닫자 다시 총신을 섬기기 위해 서울로 와서는(1967년 3월) 가장 바쁜 교수 생활을 하면서도¹⁴⁸⁾ 상도동에 한성 교회를 개척해 목회하는 일도 겸한다(1968년 7월-1973년).¹⁴⁹⁾

총신 교수로 있던 기간 동안에도 계속해서 주석 집필과 출간에 힘써 사도행전(1961), 소산지서(1962), 고린도전후서(1962), 이사야서(1964), 예레미야서(1965), 에스겔, 다니엘서(1967), 창세기, 출애굽기(1968), 레위기, 민수기, 신명기(1971), 잠언(1972), 욥기, 전도서, 아가서(1974)를 출간한다. 담석증으로 고생하던 1971년에는 성경신학 책도 내었다. 정암의 딸은 그의 집필에 대해 이렇게 회고하고 있다: “아버지는 한번 하겠다고 하면 해내는 성품이었기에 늘 주석 작업에만 몰두하셨다. 신학교 강의가 없는 날은 하루 종일 책상에만 앉아계셨다.”¹⁵⁰⁾ 그의 주석 작업은 이런 노력의 결과였던 것이다.

총신 교수 은퇴(1974년 11월, 70세) 후 도미하여(이미 1973년 7월에 가족들이 이민하여 자리잡고 있던) 로스엔젤레스에서 가족들과

146) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 37.

147) 박용규, “한국 교회와 박윤선 박사의 역사적 의의”, 179, 김영재, 『박윤선』, 156에서 재인용.

148) 김영재, 『박윤선』, 165: “1학년부터 3학년까지 신약한 전 과목을 다 맡아 교수하였다(성경해석학, 신약석의, 신약 석의, 복음사, 사도사, 목회서신, 요한계시록, 신약신학, 사도사). 그리고 대학부 4학년을 위해서는 동양철학 비판과 신약 개요를 강의하였다.”

149) 1974년에는 김진택 목사를 담임 목사로 추천하여 세우게 하고, 자신은 매일 첫 주일 공예배 설교하는 것으로 협력하였다고 한다(김영재, 『박윤선』, 165).

150) 박혜란, 『목사의 딸』, 238.

함께 3년 7개월 보내면서,¹⁵¹⁾ 룻기(1976), 사무엘서, 열왕기, 역대기(1978), 에스라, 느헤미야서, 에스더서(1979)을 내고, 복잡한 총신 상황 가운데서 다시 초빙 받아 1977년 2학기에 초청 교수로 봉직하면서 “동산 교회 강단을” 섬기다가,¹⁵²⁾ 총신 상황이 더 악화되자 1979년 3월에 다시 총신대학교 대학원장에 취임하고(1979년 3월-1980년 11월까지 시무), 주석완간 감사예배를 총신대학교 신관 강당에서 하나님께 드린다(1979년 10월 9일). 그 얼마 전인 1979년 9월 3일에 미국 웨스트민스터 신학교 개교 50주년을 기념하면서 한부선 선교사를 비롯하여 “전 세계 각국에서 복음 전파에 공헌하고 훈련된 봉사의 기술과 신실한 삶의 모범을 보인” 네 분에게 명예 신학 박사(D.D.)를 수여하였는데,¹⁵³⁾ 간하배 교수 등의 노력으로 그 중의 하나를 정암이 받게 된다.¹⁵⁴⁾

총신 상황은 더 악화 되어 총신에서는 정암을 다시 모셔와서 학내 문제를 해결하고자 1980년 4월 21일부터는 학장 서리를 부탁하게 된다. 그러나 정암이 총신에 와 있어도 총신 문제가 해결되지 않고, 당시 교권의 대표자인 이영수 목사에게 정암이 한국 교회 전체를 위하여 교회 정치로부터 물러나도록 호소해도 듣지 않고, 오히려 위협하는 말로 대응할 뿐 아니라 행정에는 무능한 인물이라고 공개적으로 비난하자 정암은 학장 서리직을 사임하였다.¹⁵⁵⁾ 당시 상황을 생각하면서 홍치모 교수는 “정암과 같은 신학자를 모시기에는 한국 교회와 신학교는 너무 혼탁하고 세속적이고 정치적이다.”고 말한 바 있다.¹⁵⁶⁾ 더구나 1980년 2학기 개강 예배를 교수진과 상의하지 않고 이사들이

151) 김영재, 『박윤선』, 167.

152) 이 정보는 김영재, 『박윤선』, 167을 보라.

153) “Four Eminent Leaders Recognized by Honorary Degree,” *The Bulletin* (of Westminster Theological Seminary) (Fall 1979), 8f., 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 304에서 재인용.

154) Cf. 박형용, “박윤선의 생애와 신학 사상”, 105f.

155) 김영재, 『박윤선』, 227f.

156) 홍치모, “박윤선의 생애와 신학사상”, 26.

행하고, 10월 7일에는 학적부를 교수들과 상관없이 반출하고, 10월 24일에 5명의 학생들을 제명하자,¹⁵⁷⁾ 이러한 상황에서는 도저히 학생들을 가르치고 지도할 수 없다는 판단에서 신복운, 윤영탁, 김명혁, 박형용 교수는 1980년 10월 23일에 사직서를 제출하고 10월 27일 경건회가 마친 후에 학생들에게 이 사실을 알렸다.¹⁵⁸⁾ 그러자 신대원 학생들이¹⁵⁹⁾ 1980년 10월 28일 남서울 교회당에 모이기 시작하여 학생들의 요청으로 네 교수님들과 함께 11월 11일 오후 2시에 남서울 교회 예배당에서 개교예배를 드림으로 합동신학원이 설립된다.¹⁶⁰⁾ 정암은 합신의 초대 원장으로 청빙받고, 11월 18일에 취임하여(76세) 사역하시다가,¹⁶¹⁾ 1988년 6월 30일에(84세) 소천하시기까지 학생들에게 강의하시면서 명예원장으로 수고하였다. 정암의 아들인 박성은과의 인터뷰에 근거해서 서영일은 “합동신학교는 틀림없이 박윤선이 한국교회에 남겨 놓은 가장 중요한 유산이다. 그리고 이 학교는 여러 가지 면에서 웨스트민스터의 모범을 따르고 있다.”고 말하고 있다.¹⁶²⁾

이 기간 동안에도 정암은 1981년 11월부터 장안교회를 목회했고, 1987년 2월까지 목회 하다가 1987년 4월 19일에 화평교회와 병합하고, 1987년 4월 27일에 성역 50주년 감사 예배를 하나님께 드렸다.

157) 이상에 대해서 김영재, 『박윤선』, 229를 보라.

158) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 314. 정암은 10월 31일에 대학원장직 사직서를 정성구 학장에게 제출하였다(318).

159) 이처럼 이 신학교 설립이 학생들 중심이었음을 잘 드러낸 조병수, 『합신 30년』 (수원:영음사, 2011), 24를 보라.

160) 이 합신 설립 예배 때 정암은 축도 순서를 감당하였다. Cf. 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 318. 그러므로 엄밀히 말하면 정암이 “합동신학교를 설립하였다”(김영재, 『박윤선』, 220)고 표현하는 것은 여러 면에서 부정확한 말이라고 할 수 있다. 정암은 합신 형성에 결정적인 역할을 하였다. 그러나 그가 합신을 설립했다고 말하는 것은 부정확한 것이다. 오히려 조금 뒤에 김영재 교수님께서 “새로 학교를 시작하려는 교수들과 학생들과 행동을 같이 하기도 결단을 내렸다”고 표현하신 것이 더 정확한 말이다(김영재, 『박윤선』, 230).

161) 신복운, “성경의 사람, 한국의 나다니엘,” 83.

162) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 148. 그는 또한 “이 최후의 선택이 그가 한국 교회에 남긴 어쩌면 가장 큰 족적일 수도 있다”고 말하기도 한다(305). 김영재는 정암이 “교권의 간섭에서 자유로운 신학교, 옳게 교육할 수 있는 신학교를 설립하여 올바른 신학 교육의 기초를 든든히 닦는 것이 자신에게 주어진 마지막 과업이라고 생각한 것이다”고 바로 지적하였다(김영재, 『박윤선』, 230).

이 기간, 즉 소위 합신 기간 동안에 그는 장로교 정신을 충분히 반영하여 만든 합신 교단 헌법의 의미를 밝히고 그 정신을 분명히 하는 『헌법 주석』을 쓰고(1983), 『웨스트민스터 신앙고백서 주석』을 쓰고(1989년 유작), 『성경과 나의 생애』(유작, 1999)를 썼다. 또한 그의 사후 부산 고신 시절부터 그가 했던 그의 여러 강의안 등에 기초한 『개혁주의 교의학』이 2003년에 출간되었다.

정암의 생애와 신학을 깊이 생각하면서 그에 대한 박사학위 논문을 쓴 서영일 박사는 다음 같이 말한다:

그 분은 완전하지 않았다. 그의 가족을 돌보는데 게으른 것을, 그것이 더 고상한 목적을 위하여 그렇게 했다고 해서 정당화할 수는 없다. 그는 강철이 아니었다. 압력에 굴복한 적도 있었다.… [그러나] 그는 가룟 유다가 아니라 베드로였다.… 약점을 솔직하게 시인하는 진솔하고 정직한 사람이었다. 평생 동안 매일 몇 시간씩을 무릎을 꿇고 보냈다. 남들이 그를 해하려 할 때에도 비방하거나 중상하지 않았다. 젊은이들에게도 겸손하고 온유하였다. 지혜와 책략이 부족한적은 있었어도 원리를 꺾으려 한 적은 없었다. 무엇보다도 하나님께 대한 깊고도 진지한 사랑을 품고 있었다. 그가 쓴 어떤 책보다도 그의 삶이 이를 웅변으로 보여준다. 지금 이 순간 이 글을 쓰는 필자에게도 그의 사랑과 경외심이 전율로 다가 온다. 경건과 학문이 어우러진 분이여! 약한데서 더욱 빛을 발하는 하나님의 능력을 나타낸 분이여!¹⁶³⁾

서영일 박사의 부탁으로 이 논문을 우리말로 번역한 정동민 교수도 이렇게 말한다: “이 책을 통하여 박윤선이라는 한 사람을 만났을 것이다.… 하나님 앞에서 그 은혜에 감격하고 그에 맞게 살고 가르치려 한 연약한 사람, 그러나 그리스도 안에서 강하게 된 한 사람을 말이다 이른바 ‘한국 교회’를 구성하고 형성해 준 우리 조상들이 이렇게 살

163) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 396.

고 이렇게 죽었구나 하는 것을 알게 됨으로, 그것들이 나의 삶에서도 체현되고 있음을 느끼고 감사할 것이다. 더불어 수치심이 뼈 속에 깊이 스며들기도 하였을 것이다.”¹⁶⁴⁾ 우리들이 정말 조상들의 신앙과 삶에 미치지 못하고 있는 것을 수치심이라고 하면서 장동민 박사는 아주 고전적인 말을 인용하고 있다: “아! 수치심을 모르는 세대여!” 아마 이것이 정암의 삶에 대한 오늘날의 논쟁에 대해 매우 적절한 말이라고 할 수 있을 것이다.

어쩌면 작금의 이 논의에 대해서 김영재 교수님이 미리 아주 정확하게 말한 바 있다고 할 수 있다. 그는 정암에 대한 평전에서 이렇게 말했었기 때문이다:

박윤선이 다정다감한 사람이었다는 평가를 그의 자녀들이 듣는다면 아버지에게 대하여 어쩌면 더 서운하게 여길지도 모른다. 그의 자녀들이 아버지의 사랑을 갈구한 나머지 아버지에 대한 불만이 많았다는 사실과 그것이 박윤선의 삶에서 가장 취약한 부분이었으며 그가 고민했던 부분이었음은 이미 알려진 사실이었기에 하는 말이다. … 아버지의 사랑을 갈망하는 자녀들의 당연한 욕구를 충족시킬 수가 없었다. … 박윤선이 자녀들과 시간을 함께 하지 못한 채로 보낸 그 많은 세월을 되돌릴 수 없듯이, 서로가 사랑을 나누지 못하므로 채우지 못한 공백을 달리 메울 길이 없었다.¹⁶⁵⁾

『목사의 딸』이라는 책으로 있게 된 작금의 논의는 바로 이런 서운한 자녀들의 마음에서 나온 것이라고 할 수 있을 것이다.

164) 장동민, “역자 후기”, 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 397.

165) 김영재, 『박윤선』, 25f.

II. 정암의 개혁 사상

정암의 사상이 개혁주의적이라는 것은 아주 자명한 것이다. 특히 다음의 강조를 보라: “박윤선 박사는 철저한 개혁주의적 신학자이다.”¹⁶⁶⁾ “이 개혁주의 신학 사상은 그의 몸에 깊이 배여 있어서 설교와 저술과 생활과 그의 모든 생활 영역에서 물씬 풍겨 나오곤 하였다.”¹⁶⁷⁾ “박 목사님은 한국 교회 안에 개혁주의 신앙이 무엇이며 개혁주의 삶이 무엇인지를 가장 분명히 보여주신 분이였다.”¹⁶⁸⁾ “박윤선 박사의 신학 사상은 개혁주의이며 그것은 그의 저서와 주석집에서 명백히 나타난다.”¹⁶⁹⁾ 그것은 이미 성경에 명확히 나타난 신학이며, 오랜 전통이 잘 수립한 신학이다. 그러므로 오병세 교수님께서 잘 표현하고 있는 바와 같이, “박윤선 신학이란 독특한 그 나름대로의 신학을 일컫는 것이라기보다는 오히려 바울과 어거스틴과 칼빈의 신학이요, 칼빈주의의 신학이며, 개혁주의 신학이고, 웨스트민스터 교리표준에 밝혀 놓은 장로교 신학을 이어 받은 신학이다.”¹⁷⁰⁾ 이와 같은 개혁 신학 사상은 과연 어떤 것일까? 특히 다음 몇 가지 면에서 정암의 개혁주의 사상을 생각해 보아야 할 것이다.

첫째는 하나님 제일주의이다. 것처럼 하나님의 주권을 강조한 분은 드물다고 할 정도로 정암은 신학과 교회와 삶의 모든 측면에서 하나님 제일주의를 강조했다. 정암은 “하나님 주권 사색이라는 것은 어디서나 무엇에서나 하나님의 통치를 보고 있는 사색이다(시 139:9-10)”라고 말한다.¹⁷¹⁾ 신복윤 교수는 “칼빈주의 근본 원리인 하나님의 주권 사상이 그의 전체 생활 밑바닥에 깊이 깔려 있어서 하나님 중

166) 신복윤, “성경의 사람, 한국의 나다니엘,” 89.

167) 신복윤, “성경의 사람, 한국의 나다니엘,” 91.

168) 김명혁, “말씀과 기도의 목사, 박윤선,” 『박윤선의 생애와 신학』, 92-102, at 96.

169) 박형용, “박윤선의 생애와 신학 사상”, 106.

170) 오병세, “박윤선 신학이 한국 주경신학에 미친 영향”, 『박윤선의 생애와 신학』, 299-331, at 315.

171) 박윤선, “칼빈주의의 기본 원리와 칼 발트의 기본원리”, 『파수꾼』(1552년1월): 15.

심으로 사는 그의 신앙의 참모습을 우리 교수들과 학생들은 가까이서 항상 생생하게 볼 수 있었다”고 쓰고 있다.¹⁷²⁾ 김명혁 교수님은 “박 목사님은 한마디로 하나님만 아신 분이었고 하나님께 붙잡혀 사신 분이였다”고 말할 정도이다.¹⁷³⁾ 정성구 교수님은 정암의 생애를 “오직 하나님의 영광과 주권을 위해서 살다간 그의 승리적 생애”라고 까지 표현한 바 있다.¹⁷⁴⁾ 이와 같은 정아은 철저히 하나님 중심을 강조했다.

그러므로 이런 신본주의를 강조한 정암의 가르침이 “목회자들의 권위주의 강화에도 크게 기여 했다”는 말은¹⁷⁵⁾ 성립하기 어려운 말이다. 오히려 정암의 가르침에 충실하지 않을 때에 목회자들이 권위주의를 향해 나아가게 된다. 사실 정암도 우리가 하나님의 말씀에 충실하지 않으면 결국 권위주의로 나아가게 됨을 항상 통렬히 비판한 것이다. 권위주의는 정암과는 거리가 먼 것이다. 그는 심지어 “하나님의 사자”라는 말도 오해를 불러일으킬 수 있으므로 사용하지 않기를 요청했을 정도였다. 그는 자신을 항상 비판하였다. 그것이 그를 치하기 위한 자리에서 그가 했던 “팔십삼년 묵은 죄인”이라는 표현에서¹⁷⁶⁾ 잘 드러난다. 정암은 권위주의와는 권위가 먼 분이었다고 할 수 있다. 오늘날도 정암의 가르침에 충실한 사람들은 별로 권위주의적이지 않다. 정암의 가르침과 거리가 멀수록 권위주의적 방향으로 나아가는 모습을 보게 된다.

더구나 정암의 하나님 제일주의는 구체적인 삶과 동떨어진 것이 아니고, “여주동행”(與主同行)이라는 그의 강조 어귀가 잘 드러내는 대로 항상 삼위일체 하나님과 함께 사는 삶을 강조한 것이다. *Coram Deo*를 “신전의식”(神前意識)이라는 말로 번역하면서 항상 하나님 앞에 있어야 함을 강조하는 그의 강조는 늘 계속되었다. 따라서 정암에

172) 신복윤, “성경의 사람, 한국의 나다나엘,” 83f.

173) 김명혁, “말씀과 기도의 목사, 박윤선,” 94.

174) 성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구,” 『박윤선의 생애와 신학』, 376.

175) 박혜란, 『목사의 딸』, 240.

176) 박혜란은 이를 “육십년 묵은”으로 잘못 표현하고 있다(박혜란, 『목사의 딸』, 255).

게는 기도가 매우 중요한 것이었다. 그리고 이는 그와 대화한 사람들이 잘 느끼게 되는 일이기도 했다. 그래서 노진현 목사님의 다음 말씀은 매우 적절한 말이라고 하지 않을 수 없다: “박윤선 목사님과 이야기를 해 보면 기도의 냄새가 난다. 기도하고 모든 일을 하니 자신이 있다.”¹⁷⁷⁾

둘째는 성경 중심주의라고 말할 수 있다. 그것이 그로 하여금 평생 성경을 주석하도록 한 힘이었을 것이다. 그도 신성 중학교 재학 시절 학교 가까이 흐르는 시냇가를 걸으면서 보이지 않는 하나님의 존재에 대한 의심을 가진 적이 있었으나, 즉시 ‘네 손에 들고 있는 성경이 하나님이 계신 증거’ 라는 생각과 함께 하나님을 놀랍게 확신하게 되었고, 그 후 정암은 “하나님을 의심한 적이 전혀 없고 성경을 견고히 붙잡고 살아가는 신앙생활에 만족했다”고 한다.¹⁷⁸⁾ 후에 신학을 배운 후에는 정암은 이것이 칼빈주의 신앙이라는 사실을 알게 되었고 계속해서 성경에 집중하게 된 것이다. 정암은 “칼빈주의 신학이야말로 성경을 그대로 전하는 말씀의 신학”이라고 한다.¹⁷⁹⁾ 이와 같이 정암에게는 성경이 그의 생애와 사상의 중심이었다. 그래서 신복윤 교수님은 박윤선 목사님을 “성경의 사람이라고 부르고 싶다”고 하신다.¹⁸⁰⁾ 그의 생애를 생각하면서 홍정길 목사는 “성경의 무오성과 권위에 그렇게 헌신한 분은 이제껏 보지 못하였다”고 했다.¹⁸¹⁾ 미국 필라델피아에서 열린 추모예배에서 한부선은 그들의 만남과 우정과 사역에 대해서 이야기 한 후에 “박 박사는 성경을 위하여 싸운 사람입니다. 우리 모두 그를 본받읍시다”라고 결론 맺었다고 한다.¹⁸²⁾

177) 노진현, 『진실과 증언: 노진현 목사 회고록』, 112.

178) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 20.

179) 박윤선, “나의 생애와 신학”, 37.

180) 신복윤, “성경의 사람, 한국의 나다니엘,” 70.

181) 홍정길, “사명 감당을 선포할 때의 도전, 박윤선 목사와 나”, 빛과 소금 (1988년 8월):

197, 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 389에서 재인용.

182) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 389.

이와 같이 철저하게 하나님의 계시인 성경에 의존하여 생각하는 일을 정암은 “계시의존사색(啓示依存思索)”이라고 표현하였다. “칼빈주의 사상 체계는 하나님을 절대주권자인 인격적 신으로 믿기에 계시의존사색을 한다”는 것이다.¹⁸³⁾ 그런 입장의 신앙을 계시의존신앙이라고 하며, 그런 신학을 계시의존신학이라고 할 수 있다. 홍치모 교수께서 잘 지적한 바와 같이, “이 사과의 논리는 Westminster 신학교의 변증학 교수였던 Cornelius Van Til 교수와 화란의 신학자 H. Bavinck의 이론을 소화시켜서 표현한 말이다.”¹⁸⁴⁾

그래서 정암에게는 성경 주석이 그렇게도 중요했다. 그리고 정암의 이 성경 주석 작업은, 박영희 교수께서 잘 언급한 바와 같이 “한국 교회로 하여금 칼빈주의를 받아들이게 하는 데 가장 실질적인 공헌을 했다고 말해야 할 것이다.”¹⁸⁵⁾

셋째는 교회 중심주의이다. 이 때도 성경이 말하는 교회가 과연 어떤 것인지를 드러내고 그런 교회가 나타나도록 하는 일에 정암은 열심이었다. 특히 한국 교회의 문제가 드러나서 합동신학원이 세워진 후에는 성경이 말하는 교회의 제도가 과연 어떠한 것이어야 하는지에 신경을 많이 쓰셨다.¹⁸⁶⁾

정암이 합신에서 특히 강조하신 것은 성경이 가르치는 전체 교회의 모습을 제시하신 것이라고 사료된다. 정암은 노회와 총회가 상회(上會)가 아니라는 것,¹⁸⁷⁾ 즉 더 높은 기관이 아니고 보다 많은 사람들의 지혜를 모으는 ‘더 넓은 회의체’라는 것을 개혁신학의 정신에 따라 매우 강조하였다.¹⁸⁸⁾ 그 누구도 주관하는 자세를 가지지 않도록 하시려

183) 정성구, “박윤선 목사의 신학과 설교연구,” 『박윤선의 생애와 신학』, 379.

184) 홍치모, “한국 교회사에 있어서 박윤선 신학”, 297.

185) 박영희, “한국의 주경 신학과 박윤선 주석의 의의”, 『경건과 학문』 (서울: 영음사, 1987), 86=『박윤선의 생애와 신학』, 367.

186) 이 시기에 정암이 교회의 제도와 정치 형태에 관심이 얼마나 많았던가 하는 것을 잘 드러내는 일화로 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 16-17을 보라.

187) 박윤선, 『헌법 주석』 (서울: 영음사, 1983), 157.

188) 박윤선, 『헌법 주석』, 158.

는 그 정신이 정암의 강조점에 고스란히 나타나던 것을 기억한다. 그래서 정암은 ‘당회장’, ‘노회장’, ‘총회장’이라는 용어들을 사용하지 않도록 하였고, 회의할 때만 ‘당회 의장’, ‘노회 의장’, ‘총회 의장’이라고 해야 한다고 하였다. 총회는 개회할 때마다 새로 조직하는 이유가 지난번에 폐회(閉會)함과 동시에 파회(罷會)되기 때문이라는 것도 강조하였다. 우리가 현실적으로 전혀 경험하지 못하던 장로교회의 참된 정신을 잘 드러내어 준 것이다. 이런 것을 합신의 헌법에 반영해서서 그 헌법을 학생들에게 손수 가르치시던 그 모습이 지금도 선하다.

넷째는 일반은총과 따라서 이 세상에서의 적극적 삶에 대한 강조이다. 이를 강조하면서 신 복운 교수님은 “개혁주의는 영적 구원을 위해서만이 아니라, 현세 생활에 있어서도 ... 성경을 통하여 하나님의 음성을 듣기 원하며 또 그대로 실현하기를 원한다”고 정암의 강조점을 요약한다.¹⁸⁹⁾ 이와 관련하여 “일반 은총을 감사하게 누리면서 문화 활동에서도 역시 하나님과 함께 하는 생활을 가져야 되기 때문이다”는 정암의 말도 인용하시는 것이다.¹⁹⁰⁾ 정암은 또한 “칼빈주의는 신령한 천국을 중시하면서도 하나님의 영광을 현실과 사회 정치면에서도 찾아 드리려고 한다”고 하신다.¹⁹¹⁾ 물론 서영일이 그의 논문 가운데서 자세히 논의하고 있는 현실 정치와 깊이 관여하지 않으려고 하는 문제가 있지만¹⁹²⁾ 기본적인 원칙에 있어서 정암은 그리스도인은 마땅히 이 세상에 적극적으로 관여해야 한다는 것을 매우 강조한 것이다.

이 모든 활동의 완수를 위해 정암이 강조한 것이 요한계시록 2:10 말씀을 활용한 “지사충성”(至死忠誠)이란 말이다. 그러므로 이 구호가 “우상을 섬기던 습관에서 나온 것이다”는 말,¹⁹³⁾ 그리고 이를 “유교

189) 신복운, “성경의 사람, 한국의 나dana엘,” 91.

190) 신복운, “성경의 사람, 한국의 나dana엘,” 91에 인용된 정암의 말.

191) 박윤선, “한국교회 주경사,” 신학지남 35/1 (1968년 3월): 11.

192) Cf. 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 345-83. 비슷한 지적으로 이상규, “박윤선의 신학과 설교”, 254-55도 보라.

193) 박혜란, 『목사의 말』, 240.

의 지사충성”이라고 하는 말은¹⁹⁴⁾ 전혀 성립할 수 없는 말이 아닐 수 없다. 오직 하나님만을 모든 것을 다해 섬겨야 한다는 성경의 가르침을 그렇게 오도해서는 안 될 것이다. 누구보다 유학을 잘 알고 그것이 옳지 않은 길임을 잘 강조하신 것을 생각하지 않고, 이제 이 “휘호도 이제 내려야 하지 않을까?”라고 제안하는 것은¹⁹⁵⁾ 매우 안타까운 일이다. 더 나아가 지사 충성식의 강조를 “바울이 말한 ‘다른 복음’에 속하는 것이 아닐까?”라고 질문하는 것은¹⁹⁶⁾ 참으로 무서운 일이 아닐 수 없다. 바울은 ‘다른 복음’을 전하는 사람은 저주를 받을찌어다고 하고 있는 데 어떻게 그렇게 말할 수 있을까? 이는 결국 정암의 딸이 정암과는 상당히 다른 신학적 생각을 가지고 있음을 드러내는 것이다. 정암이 이야기한 것은 박혜련이 마지막에 강조한 하나님을 참으로 믿는(believe in) 이들은 “하나님의 사랑을 누리면서, 하나님을 닮아 가는 삶을 위해 부단히 그러나 잠잠히 기도함으로 말씀의 깊이를 이해하는” 것 “그리고 사랑을 실천하는 신실함을 회복하는” 것과 같은 것이 아닌가?¹⁹⁷⁾ 믿는 사람은 박혜련이 강조한 것과 같이 이것을 강조하기 마련인데, 이것을 아주 강조한 정암을 왜 비난하는 방향으로 나아가는 것이지 안타깝다. “자기노력을 의지하는 것은 죄다. 그것은 곧 행위를 의지하는 죄인 것이다”라고¹⁹⁸⁾ 정확히 이신칭의가 말하려는, 따라서 정암이 말하는 것을 강조해 놓고, 정암이 마치 행위에 의지하는 가르침을 준 것 같이 왜곡하는 것은 정말 심각한 왜곡인 것이다.

또한 정암이 “한국 교회에 팽배한 이분법적인 신앙의 토대를 만든 중심에” 있다고 하는 말도 사실과는 상당히 거리가 있다.¹⁹⁹⁾ 정암이 강조한 개혁신학의 가르침을 따라서 이분법적 신앙의 문제점을 지적

194) 박혜란, 『목사의 딸』, 262.

195) 박혜란, 『목사의 딸』, 262

196) 박혜란, 『목사의 딸』, 262

197) 박혜란, 『목사의 딸』, 277.

198) 혜란, 『목사의 딸』, 276.

199) 박혜란, 『목사의 딸』, 242.

하고 신앙과 삶의 연관성, 영적인 것과 육적인 것에 대한 바른 이해를 잘 드러내는 많은 책들이 쓰여진 것은 분명히 정암의 개혁신학이 이원론적 신앙의 원천일 수 없음을 분명히 해 주는 것이다.²⁰⁰⁾

III. 정암의 실천적 교훈²⁰¹⁾

정암의 설교는 항상 우리를 하나님 앞에 세웠고, 성경을 하나님의 말씀으로 귀하게 여기면서 그 교훈을 받는다는 것이 무엇인지를 아주 분명하게 해 주었다. 성경을 정확 무오한 하나님의 말씀으로 받아들인다는 것이 무엇인지를 실질적으로 가르쳐 주었다. 때때로 학교 책장에서 있었던 성경과 관계없는 이야기들이나 성경을 풀이하되 매우 이상하게 설명하던 설교들이나 성경에 대한 피상적 접근들과는 달리 정암이 과연 이 본문을 어떻게 설명하여 주실까 하는 것이 항상 학생들의 관심이었다. 더구나 당신의 삶과 인격의 무게가 실린 정암의 설교는 항상 성경의 뜻을 더 밝히 해 주셨고, 성경의 가르침을 우리에게 클로уз 업(close-up)해 주었다.

그러므로 교단의 정치적 문제 때문에 신대원 학생들이 교단 정치의 영향을 받지 않는 새로운 학교, 그저 성경과 교수님들의 개혁 신학을 바로 배워 그대로 목회할 수 있는 새로운 학교를 세워주기를 요청하고, 이 요청을 심각하게 받아들이신 대부분의 교수님들께서 새로운 학교를 세우시는 것에 동의하시고 정암도 이에 동참하기로 하셨다는 소식을 들으면서 대부분의 학생들은 신대원 과정은 정암과 대부분의 교수님들께서 수종들어 세우기 원하시는 학교에서 공부할 수 있기를

200) 단순한 예로 안만수 편, 『박윤선과의 만남』, 1-3 (수원: 영음사, 2012-14)에서 정암으로 통해 얻은 바른 삶의 방향을 언급하는 것을 보면 이런 이원론적 신앙에 대한 배경이 상당 부분 있음을 발견할 것이다. 또한 이승구, 『기독교 세계관이란 무엇인가』 (서울: SFC, 2003), 저자 서문을 보라.

201) 이 항에 나오는 내용은 유명기 교수님께서 편집하신 책인 『그 날에 족하나라』 (수원: 합신대학원출판부, 2009)에 게재했던 필자의 글을 사용한 것임을 밝힌다.

원했다. 그것은 우리 학생들에게는 그저 자연스러운 과정이었다. 어른들은 교단과 관련해서 다른 이야기를 할 때도, 또 어떤 친구들은 교육 전도사 자리를 사임하고 나올 수밖에 없었지만 대부분의 학생들에게는 남서울교회 지하실에 있는 합동신학교에 입학하는 것이 매우 당연한 일이었다. (이 때를 생각할 때마다 합동신학교에 교육할 수 있는 장소를 허락해 주신 남서울교회 성도님들과 당시 담임 목사님이셨던 홍정길 목사님께 감사하지 않을 수 없다. 수년 동안 교우들이 많이 불편했을 텐데도 남서울교회는 그 불편을 감수해주었다. 또한 그 시기의 1-4회 선배님들께 감사드리지 않을 수 없다. 이 선배님들은 이 새로운 학교 출신이라는 것 때문에 교단에서 허락하지 않아서 평생 목사가 못되고 평생 전도사로 섬길지라도 성경과 교수님들께서 가르치시는 대로 목회하겠다는 다짐을 했었다고 한다. 희생을 각오하고 나아가신 이 선배님들은 참으로 개혁 정신을 가진 분들이었고, 성경에 충실한 개혁신학을 배워서 개혁파적으로 목회하겠다는 것을 대내외에 천명하신 역사적 인물들이라고 생각했다. 그 당시 우리들은 교회사 속에서만 보던 진리를 위해 희생하고 평생을 그것을 위해 헌신하시는 분들을 바로 우리의 눈앞에서 보는 영광을 얻었다.)

이런 학생들에게 정암은 일사각오(一死覺悟)의 정신과 지사충성(至死忠誠)의 자세를 강조하였다. 그야말로 주마가편(走馬加鞭)이었다. 정암의 강조에 따라 학력을 위조해서 총신에 입학했다가 합신으로 따라 나왔던 선배 한 분은 이런 사람이 신학을 하면 안 된다고 판단하시고 신학과 목회의 길을 그만 두고 돌아 가셨다는 말씀도 들었고,²⁰²⁾ “공부하다가 죽었다는 학생이 있었으면 좋겠다.”는 정암의 말씀 때문에 그야말로 열심히 공부하시던 분들이 많았다. 물론 교수님들께서는 학생들의 부족한 모습을 많이 보셨겠지만, 그 때 학생들에게는 공부하는 것과 경건한 것은 별개의 것이 아니었다. 하나님 앞에서 사는 자

202) 무명, “자퇴의 변”, 『합동신학보』 (1982년 11월 23일), 4, 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 321.

세로 공부했고, 개혁신학이 가르치는 대로 우리들의 교회가 변할 것을 기대하고 그렇게 목회하기를 원했다.

정암이 설교를 담당하신 날은 강대상에 서시어 언제나 양복 안주머니에서 설교 원고를 꺼내어 강대에 놓고 설교하였다. 처음에는 한 두 번 그러시겠거니 했으나, 정암은 항상 그렇게 하였던 것 같았다. 주석을 완간하신 정암도 설교하실 때는 항상 새롭게 설교를 준비하신다는 것을 생각하게 되었고, 설교 시간 전까지 준비하신 그 내용을 항상 심장 가까운 곳에 두시기 원하시며, 그 심장으로부터 전하는 심령으로 말씀을 전하시려고 하시는 것을 느낄 수 있었다. (물로 박 목사님께 이것에 대해 감히 묻지는 못했다. 그러나 아마 그런 심정으로 그리하셨으리라고 짐작해 본다. 훗날 하늘에게 박 목사님께 여쭙어 보고 싶다.)

정암의 설교와 강의 속에서 항상 강조 되는 말은 “성경이 자증하시는 하나님”이라는 말이었다. 특히 변증학 강의에서 정암은 항상 “성경이 자증하시는 하나님”을 강조하셨고, 그 분을 위한 변증을 하였다. 그리고 “진실함”, “교역은 하나님의 일을 수종드는 것이라는 것” 등이 강조되었다. 따라서 교만이라는 것은 그리스도인과 특히 교역자에게는 있을 수 없는 것임을 아주 자명하게 만들었다. “성령님의 감화 없이 목회하라는 것은 목사에게는 가장 큰 욕이다”라고 하신 말씀도 강하게 기억한다. 개혁신학의 강조를 따라서 말씀과 성령님을 늘 연관시키면서 제시해 주었다. 성령님께 충성하는 것은 바로 하나님 말씀에 충실하는 것임을 아주 분명히 해 주었다. 정암의 가르침에 의하면 개혁 신학에서 성령론이 약하다든지 부족한 것이 있다든지 하는 말은 있을 수 없는 말이었다. 항상 성령님께 온전히 충성할 것을 가르치시는 정암은 언제나 성경에 충실하였다.

또한 정암은 하나님을 언급하실 때는 항상 “당신님”이라고 지칭하였다. 이는 기도 중에서도나 설교에서도나 강의에서도 성부, 성자, 성령

하나님을 지칭하실 때 독특하게 사용되던 정암의 독특한 표현법이다. 하나님에 대한 경외가 잘 나타나는 말버릇이라고 생각된다. “우리들로 하여금 당신님의 뜻을 잘 배워 알게 하옵시고, 당신님의 나라 백성 역할을 잘 감당하게 하여 주옵소서.” 하나님께 이렇게 기도하시던 정암의 그 기도와 심지어 말버릇까지도 우리에게 나타나기를 원한다.

개혁신학의 전통에서 바라본 성경이해



주도홍(백석대학교 교수, 역사신학)

I. 들어가는 말

개혁교회의 성경이해는 멀게는 초대교회의 아우구스티누스(Aurelius Augustinus, 354-430)와 가깝게는 루터(Martin Luther, 1483-1546)의 종교개혁에서 그 근원을 찾을 수 있다. 종교개혁의 성경에 대한 이해는 한 마디로 ‘오직 성경’(Sola Scriptura)으로 구원과 삶의 유일무이한 규범은 하나님의 말씀인 오직 성경뿐이라는 말이다. 하나님의 ‘살아있는 음성’(viva vox)으로서 실질적 말씀은 복음인데, 그 복음은 죽어가는 율법의 말들을 뛰어넘는다. 하나님 앞에서의 칭의의 확신은 그리스도 안에서 선물로 주어진 믿음 안에서, 그 말씀 가운데 성령으로 약속하시고, 그로부터 확증한 언약한 은혜를 받아들이는 것이다. 성경은 필히 요구되는 명료성을 가지고 있는데, 믿음과 교리에 대한 확신을 준다. 루터는 말씀의 내적 명료성과 외적 명료성으로 구별하는데, 내적 명료성은 오직 성령께서 이해를 열어주실 때이며, 외적 명료성은 있는 그대로의 성경이 스스로를 해석하는 것으로 잘못된 이해를 바로 잡아주며, 진리를 위한 시금석이 된다. 그러기에 성경의 그러한 권위와 해석은 교회의 결정에 의해서가 아니라, 또는 성경의 그 어떤 선생이나 교황에 의해서도 아니

라는 사실이다.¹⁾

이 논문에서는 16세기 이후 개혁신학의 신앙고백의 전통을 따라 개혁신교회가 어떻게 성경을 이해했는가를 추적하려 한다. ‘개혁교회의 아버지’ 취리히의 종교개혁자 울리히 츠빙글리(Huldreich Zwingli, 1484-1531)를 시작으로 하여, 츠빙글리 신학의 독자적 구축으로 평가받는²⁾ 스트라스부르의 종교개혁자 마르틴 부셔(Martin Bucer, 1491-1551), 개혁신학을 체계화한 제네바의 종교개혁자 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)과 함께, 1561년 『벨기에 신앙고백』, ‘영국 장로교의 아버지’ 토마스 카트라이트(Thomas Cartwright, 1535-1603)의 저서 『기독교교리 강론』, 1647년 영국에서 나온 『웨스트민스터 신앙고백』에 이르기까지 개혁신학 전통을 따라 살펴보려 한다. 마땅히 함께 살펴야 할 개혁교회의 3대 신앙고백에 들어가는 1563년 나온 독일 개혁교회의 신앙고백인 『하이델베르크교리문답』에서는 성경에 대한 입장을 독립적인 주제로 언급하지 않고 있으며, 1619년 예정교리를 중점적으로 다룬 『도르트신경』에서도 역시 성경관은 특별히 다루지 않고 있기에 언급하지 않을 것이다.

II. 츠빙글리

츠빙글리는 1523년 1월 29일 취리히에서 이뤄진 공개토론이 끝난 후 가톨릭교회의 콘스탄츠의 대주교 요한네스 파버(Johannes Faber, 1478-1541)과 함께 모여든 약 600명의 공중 앞에서³⁾ 오

1) Krauser, Gerhard(Hrsg.), *Theologische Realenzyklopaedie*, 6. Bd., (Berlin, New York, de Gruyter, 1980), 70-71.

2) H. Henry Meeter, *The Basic Ideas of Calvinism* (Grand Rapids, Baker Book House, Gustav Adolf Benrath/ Carl Andresen(Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalitaet* (Goettingen, 1989), 209-224.

3) F. L. Cross and E. A. Livingstone(eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford University Press, 1997), 1784.

직 ‘하나님께로부터 영감 받은 성경에 근거하여’(auf Grund der heiligen Schrift, die theopneustos – d.h. von Gott inspiriert) 67조로 된 신앙을 고백하게 되는데, 이를 역사는 루터교의 1530년의 아우구스티나 신앙고백과 비교하며 ‘개혁교회 신학의 원형’으로 본다. 이 67조는 ‘개혁교회의 아버지’ 츠빙글리의 성경관을 결정적으로 보여준다.⁴⁾

성경의 유일한 권위는 오직 하나님의 영이신 성령으로 깨달으며, 성경의 중심은 그리스도 예수이며, 예수 그리스도의 가르침과 삶은 모든 기독교인의 삶과 구원의 모델이라는 것이다. 이 67조에서 츠빙글리는 1-16조에 이르기 까지 성경에 대하여 고백하는데, 개혁교회 성경이해의 출발점이 된다 할 것이다.⁵⁾ 이러한 츠빙글리의 신학은 츠빙글리 스스로 밝힌 바처럼, 요한 사도의 복음서와 바울 사도의 서신에서 그리고 아우구스티누스의 글을 통해서 형성된 것이다.⁶⁾ 츠빙글리는 중세교회의 성경관을 비판하며, 교회의 비준 없는 복음은 잘못이라고 말하는 이들은 오류를 범하는 것이라고 말한다.(1조) 복음의 총체는 우리의 주 그리스도이시며 하나님의 참 아들이 우리에게 하늘에 계신 아버지의 뜻을 계시하시며, 그의 무죄하심으로 우리를 구원하시고, 하나님과 함께 약속하시고 그 이행하심으로 모든 세대가 구원에 이르는 것이며(2조), 이처럼 그리스도는 과거에 존재했던지, 지금 살아있든지, 미래에 태어날 모든 이들의 유일무이한 영생의 길이 되신다.(3조) 고로 성경 외에 다른 글을 찾거나 제시하는 자는 영혼의 살인자이며, 도둑이다.(4조) 아울러 다른 교리를 복음에 동일하게 또는 복음보다 더 높게 두는 자들은 복음이 무엇인지도 모르는 자로서 오류를 범하는 자들이다.(5조) 오직 주의 복음을 순전히 전하는 일

4) http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:z:zwingli:zwinglis_67_schlussreden_artikel_fuer_das_1_religionsgesprach_zu_zuerich_29_jan_1523

5) 주도홍, 『새로 쓴 세계교회사』(서울: 개혁주의신행협회, 2006), 259-260.

6) Gustav Adolf Benrath/ Carl Andresen(Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2, 175.

에 모든 크리스천은 모든 정성을 다 쏟아야 할 것인데(14조), 믿음으로 얻는 구원과 불신으로 받아야 할 정죄를 가르치는 진리가 오직 복음이 명료하게 가르치기 때문이다(15조). 결국 이 복음을 통해서 사람들은 인간의 그 어떤 규범이나 가르침도 아무런 유익을 주지 못함을 인식하게 된다(16조).

성경에 대한 이러한 확고한 입장은 첫째, 중세교회의 잘못된 성경관에 대적한 것으로 그 내용이 확실하고 엄하며 표현에 있어서는 날카롭고 강하다는 것이고, 둘째, 향후 전개되는 스위스 종교개혁의 성경이해에 대한 선을 확실하게 그어주었다 할 것이다.⁷⁾

츠빙글리의 말씀 이해 가운데 외적, 내적 말씀의 이해는 주목을 요한다. 이러한 외적(verbum externum) 그리고 내적 하나님의 말씀

7) Zwingli, Huldrych - Die 67 Artikel Zwinglis Artikel für das 1. Religionsgespräch zu Zürich, 29. Jan, 1523

Ich, Huldreich Zwingli, bekenne, daß ich diese nachher angeführten Artikel und Meinungen in der löblichen Stadt Zürich gepredigt habe, auf Grund der heiligen Schrift, die theopneustos - d.h. von Gott inspiriert - heißt, und ich anerbiete mich, gemäß β´ der heiligen Schrift diese Artikel zu verteidigen, und mich, falls ich die heilige Schrift nicht recht verstünde, eines Andern belehren zu lassen, doch nur aus der heiligen Schrift.

1. Alle, welche reden, das Evangelium sei nichts ohne die Bewährung der Kirche, irren und schmähen Gott.
2. Die Summe des Evangeliums ist, daß unser Herr Christus Jesus, der wahre Sohn Gottes, uns den Willen seines himmlischen Vaters kundgetan und mit seiner Unschuld uns vom Tode erlöst und mit Gott allem menschlichen Geschlecht von Gott verheißt und auch geleistet.
3. Somit ist Christus der einzige Weg zur Seligkeit für alle, die je waren, sind und sein werden.
4. Wer eine andere Tür sucht oder zeigt, der irrt, ja, der ist ein Mörder der Seelen und ein Dieb.
5. Deshalb irren alle diejenigen, die andere Lehren dem Evangelium gleich oder höher stellen; sie wissen nicht, was Evangelium ist. (중략)
14. Darum sollen alle Christenmenschen ihren höchsten Fleiß darauf verwenden, dass überall allein das Evangelium Christi gepredigt wird;
15. denn im Glauben besteht unser Heil und im Unglauben unsere Verdammnis; alle Wahrheit ist nämlich klar in ihm.
16. Im Evangelium lernt man, dass Lehren und Satzungen der Menschen zur Seligkeit nichts nützen,

(*verbum internum*)에 대한 이해는 츠빙글리에게도 1524년 8월부터 고전 2:15을 해석하면서 나타나는데, 요 6:44와 롬 10:17을 근거로 외적 그리고 내적 말씀은 서로를 채워준다. 보이는 말씀인 성찬에서도 입으로 먹는 것과 신앙으로 먹는 것은 대적 관계가 아닌 서로를 필요로 하는데, 외적 말씀은 엄격하게 볼 때 내적 말씀에 시간적으로 앞선다. 한 예로 성찬의 떡과 포도주는 그것이 나타내고자 하는 주의 몸과 피와는 일단 구별이 된다. 입으로 먹는 것과 보혜사 성령의 임재하심으로 받아들이는 그리스도의 육체적 현존(*praesentia corporalis Christi*)과는 구별이 된다. 성령을 통해 성도의 마음에 부여된 내적 말씀이 믿음을 성장하게 한다. 그렇지만 츠빙글리에게 말씀과 성령은 성령이 제약 없는 우선권을 갖는데, 그렇다고 외적 말씀이 결코 그 자체로 의미가 없는 것은 아니다. 그리스도의 말씀을 귀로 들을 때, 성령은 자신의 뜻대로 신앙을 주시며, 듣는 이를 새롭게 하신다. 더욱 분명하게 말하면, 그리스도의 말씀이 선포될 때만이 성령이 뜻대로 역사하시어 믿음과 은사를 내리신다는 것이다. 확실한 것은 성도의 믿음은 설교자의 말씀을 통해서 주어지지 않고, 그 설교를 듣는 사람에게 역사하는 성령을 통해서이라는 것이다. 외적 말씀은 말씀과 사건의 복사(*imago verbi et rei*)이고, 내적 말씀은 그 사건의 원형(*idea rei*)인데, 성경과 설교는 인식의 근거로서 성령의 사역이 결정적이다. 츠빙글리가 말하는 내적 말씀은 결코 주관적인 인간의 말이 아니라, 성경 스스로가 성령의 역사로 자신을 해석하는 하나님의 말씀인데, 성령에 의해서만 하나님의 말씀을 확신하며, 죄로부터 회개하게 하고, 하나님의 영광을 위해 살도록 한다. 하나님의 은혜로우신 현존(*die gnaedige praesentia Dei*)이 성도의 믿음의 전제이지, 우리의 믿음이 하나님의 현존의 전제이지 않다는 것이다.⁸⁾

8) 주도홍, 『새로 쓴 세계교회사』, 262-265.

III. 부써

부써는 1533년 바커(Bernhard Wacker)에 반해서 쓴 글 가운데 ‘하나님의 말씀에 관한 7 조항’ *Vom wort gottes 7 artickel* 을,⁹⁾ 그리고 ‘외적 그리고 내적 말씀’ *Über dem eusserlichen und innerlichen wort*을¹⁰⁾ 발표한다.

부써는 ‘하나님의 말씀을 향한 7조항’에서 성경에 대한 입장을 말한다. 성경 안에 있는 것은 하나님의 말씀이며, 하나님의 말씀은 사람들에게 능력이 되고, 설교자는 그 하나님의 말씀에 대한 확신이 없을 때 결코 설교할 수 없으며, 하나님의 말씀으로만 사람들에게 삶에 경고를 주며, 그 하나님의 말씀이 청중들의 마음에 심겨진바 되고, 하나님의 말씀이 외적으로 그리고 내적으로 전파될 때만이 사람들을 변화시키는 살아있는 말씀이 된다는 것이다. 하나님의 말씀을 통해 하나님께서 은혜를 주시고자 하는 때와 장소에서만 신앙을 주시기에, 하나님의 말씀을 듣지 못할 때, 신앙은 주어지지 않기에 경건도 영성도 갖지 못한다는 것이 부써의 입장이다. 부써에게 있어 규범이 되는 성경은 이해에 있어 “밝고 명료하며” 말씀 안에 있는 모든 것은 선하다. 그렇다고 부써를 성경문자주의자로 볼 수 없는데, 복음은 그 성경 중에서 기등과 같은 것이다.¹¹⁾

부써는 외적, 내적 말씀에 대하여 말하면서, 하나님은 복음의 설교를 통해 성도들을 풍성한 삶으로 인도하시는데, 명료한 말씀들을 통해 하나님은 가르치시고 양육시킨다는 것이다. 말씀의 사역자들이 외적으로 말씀을 전하고, 그 말씀이 성도의 삶 속에서 새로운 삶으로 살게 하는 내적 말씀은 하나님께서 하시는 일이라는 것이다. 농부가 씨

9) Martin Bucer, *Martini Bucer Opera Omnia, Series I, Deutsche Schriften*, (Guetersloh, 1978), 426.

10) Martin Bucer, *Martini Bucer Opera Omnia, Series I*, 427-429.

11) Gustav Adolf Benrath/ Carl Andresen(Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2, 211.

를 심고, 물을 주지만, 그 식물을 자라게 하고 열매를 맺게 하시는 이는 하나님입니다. 여기서 농부의 행위는 외적인 것이며, 하나님이 하시는 일은 내적이라 말한다. 부씨는 여기서 고전 3:7의 말씀을 가져온다. “그런즉 심는 이나 물주는 이는 아무 것도 아니로되 오직 자라게 하시는 이는 하나님뿐이니라”(고전 3:7) 부씨는 바로 이 대목에서 초대교회의 아우구스티누스의 논문과 성경 주석을 가져오는데, 부씨에게 있어 아우구스티누스의 중요성과 아울러 부씨의 외적, 내적 말씀에 대한 이해가 아우구스티누스로부터 왔음을 보여줌과 동시에 설교자의 행위를 외적으로 하나님 아버지의 설교에 있어 사역을 내적으로 이해하는 아우구스티누스의 이해를 부씨가 가져오고 있음을 밝히 보여주고 있다는 사실이다.¹²⁾ 이런 맥락에서 부씨가 아우구스티누스의 입장을 따르는 것으로 이해하는데, 부씨의 바로 이 부분이 루터를 따르기보다는 츠빙글리의 편에서 있는 것으로 이해한다.¹³⁾

우리가 믿고 고백하는 바는, 성경은 진정한 하나님의 말씀 그 자체이며, 그 성경의 충분한 권위는 성경 스스로 갖는데, 그 이유는 하나님께서 신앙의 선조들과 선지자들에게 말씀하셨고, 계속해서 지금도 그 성경을 통하여 말씀하신다. 그 성경을 통하여 말씀하신다는 말은 그의 말씀의 주로 머무신다는 의미이며, 그의 말씀은 단지 성경 안에서 발견된다는 것이다. 부씨에게 있어 강단에서 선포된 옳은 설교는 하나님의 말씀과 함께 묶어져서 선포되기에, 우리는 믿는데(credimus), 하나님의 말씀 그 자체가 선포되었다는 것, 그리고 그것을 들은 신자들이(fideles) 하나님의 말씀으로 받아들여야 한다는 것

12) Martin Bucer, *Martini Bucer Opera Omnia, Series I*, 429, Jnn disem sicht nun ein jeder wol, das der h. Augustinus den dienst des predigers eusserlich erkennt vnd des vatters lere innwendig; wer dan nun sagt, das das eusserlich wort Gottes on das innerlich bei dem menschen nichts zur seligkeyt ausrichte, der redet christlich vnd recht, vnd solle das niemand widersprechen.

13) Gustav Adolf Benrath/ Carl Andresen(Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2, 211.

이다(Praedicatio verbi Dei est verbum Dei). 이러한 부씨의 성경 이해는 성경의 권위를 내세울 때 이성적이며 성령적 근거를 갖는데, 이러한 부씨의 성경관이 정통주의로의 통로가 되는 것으로 본다.¹⁴⁾

IV. 칼빈

칼빈은 『기독교 강요』 1권, 6-9장에서 성경을 주제로 다루는데, 라틴어 *scriptura*로 부르기도 하지만, 대부분 하나님의 말씀(*verbum Dei*)이라는 말을 빈번히 사용한다. 칼빈에게 성경은 하나님께로부터 내려온 하나님의 말씀(*verbum Dei*)으로, 율법(*lex*)과 예언(*prophetia*)과 복음(*evangelium*)으로 구성되는데, 이미 기록된 말씀과 선포된 말씀(*annuntiatio*)이다. 거기다 설교(*praedicatio*)도 하나님의 말씀으로 함께 일컬어진다.¹⁵⁾ 칼빈에게 있어 성경의 영감은 그 어떤 형태의 교리로 발견되지 않지만, 성경은 하나님의 틀림없는 말씀으로서 절대 진리이며, 하나님 자신의 살아있는 이미지이다. 성경의 기록자들은 성령의 기관(*Organ*)으로 성경을 기록한 사도들은 그 성령에 의해 틀림없게 그리고 순전하게 성경을 기록했으며, 성경 안에는 온전한 권위를 가진 하늘의 교리가 있다.¹⁶⁾

제네바의 종교개혁자 요한 칼빈은 처음부터 철저하게 그러한 하나님의 말씀 위에 교회를 세우기를 노력했다. 종교개혁 시대 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)의 제자요 동역자인 필립 멜랑흐톤(Philipp Melancthon, 1497-1560)의 주된 수고에 의해 1530년에 세상에 공포한 루터교회의 『아우구스타나 신앙고백』(*Confessio*

14) Gustav Adolf Benrath/ Carl Andresen(Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2, 226-227.

15) Wilhelm H. Neuser(Hrsg.), *Calvinus sacrae scripturae Professor, Calvin as Confessor of Holy Scripture*, (Grand Rapids, Michigan, 1994), 52-54.

16) I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism, A Commentary*, (Louisville: Westminster/John Knox 1997), 56.

Augustana)과¹⁷⁾ 다르지 않게, 6년 후 역시 칼빈은 1536년에 출간한 총 6장으로 된 초판 『기독교 강요』에서 성경을 독립적 주제로 언급하지는 않았지만,¹⁸⁾ 1535년 8월 23일¹⁹⁾ 프랑스의 왕 프랑수아에게 쓴 이 책의 헌정사에서 칼빈은 “불경건한 사람들이 지금까지 크게 득세를 해서 그리스도의 진리가 추방되고 흩어져서, 비록 소멸까지는 되지 않았다 할지라도 여전히 가려져 있고 묻혀져 있으며 빛을 보지 못하고 있”다고 말하면서,²⁰⁾ 성경의 모든 규칙은 명백한 믿음의 규칙으로 제시되어야 한다고 주장한다.²¹⁾ 칼빈은 중세교회에 참된 경건이 없는 이유는 “그들은 하나님의 말씀으로부터 그 어떤 것도 증명하지 못하고 있”기 때문이라고 한다.²²⁾ 칼빈은 교부들의 교훈을 따라 하나님의 말씀 없이 이루어진 수많은 교회의 제도들, 교회법들, 그리고 교리적 결정들은 “사변적 신학”으로 정의하며 “한계를 망각한 것”으로 정죄했다.²³⁾

칼빈이 1년 후 1537년 제네바교회 성도들을 위해 출간한 33개의 주제로 아주 간략하게 저술한 소책자 *Instruction in Faith*(1537)에서도 역시 독립적인 주제로 하나님의 말씀 성경에 대한 묘사가 보이

17) Leif Grane(ed.), *Die Confessio Augustana*, (Germany: Goettingen, 1980). 이 신앙고백에서 총 28장으로 신앙의 주요 주제를 다루는 가운데도 하나님의 말씀 성경을 주제로 다루고 있지 않다.

18) 존 칼빈, 『기독교 강요』, 초판(1536년), 양낙홍 역, (서울: 크리스천다이제스트, 2008). 제1장 율법, 제2장 믿음, 제3장 기도, 제4장 성례, 제5장 거짓 성례, 제6장 기독교인의 자유, 교회의 권세, 그리고 정치 조직을 다룬다.

19) 존 칼빈, 『기독교 강요』, 초판(1536년), 30. 『기독교 강요』, 초판은 1535년 8월 23일 헌정사를 쓰고, 1536년 3월에 스위스 바젤에서 출판된 것이다.

20) 존 칼빈, 『기독교 강요』, 초판(1536년), 47.

21) 존 칼빈, 『기독교 강요』, 초판(1536년), 49.

22) 존 칼빈, 『기독교 강요』, 초판(1536년), 51.

23) 존 칼빈, 『기독교 강요』, 초판(1536년), 57-58. 우리는 그리스도에게만 귀를 기울여야 하며, 우리 앞에 있는 다른 사람들이 말하거나 행한 것에는 신경 쓸 필요 없이 만물의 으뜸이신 그리스도께서 명하신 것에만 주의를 기울여야 한다고 말한 것도 교부였습니다. 그런데도 그들은 자신들과 다른 사람 위에 그리스도 외에 어떤 주인들을 세움으로써 자기 자신들이 이 경계 안에 머무르지 않았을 뿐 아니라 다른 사람들이 그것을 지키는 것도 허용하지 않았습니다. 모든 사도들은 한마음과 한 목소리로 하나님의 거룩한 말씀이 퀘변론자의 퀘사에 의해 더럽혀지고 변론자들의 언쟁에 말려드는 것을 혐오했습니다.(58)

지 않는데,²⁴⁾ 『기독교 강요』 초판을 요약한 것으로 이해할 때 그 내용은 그럴 수밖에 없었을 것이다. 거기다 『기독교 강요』 초판은 1529년 루터의 『소고리문답』의 형식을 따랐기에 역시 성경을 주제로 한 부분이 없다는 것이다.²⁵⁾ 1551년 칼빈은 공관복음 주석 서론에서 복음에 대해 말하며 구약의 선지서와 분명하게 구별함을 본다. 곧 칼빈은 신약만을 복음이라고 이해하며, 구약까지를 이에 포함시키는 것은 부정확한 것으로 비난받아 마땅하다는 것이다.

복음의 목적은 하나님의 통치가 우리 속에서 시작되게 하여, 우리를 육신의 썩어짐에서 구해내서, 성령의 새롭게 하심을 따라 하늘의 영광으로 이끄는 것이기 때문이다. 이런 이유로, 성령의 새롭게 하심을 따라 하늘의 영광으로 이끄는 것이기 때문이다. 이런 이유로, 복음은 흔히 천국 또는 하나님의 나라, 즉 그리스도께서 우리에게 가져다주신 복된 삶으로의 회복이라 불리기도 한다. ... 그러므로 분명한 것은 복음이라는 말은 신약에 적용되는 것이 마땅하기 때문에, 복음을 모든 세대에 차별 없이 적용해서 구약의 선지자들도 사도들과 마찬가지로 복음의 일꾼들이었다고 말하는 사람들은 부정확하게 말하고 있다는 비난을 받아 마땅하다. 그리스도께서도 “율법과 선지자는 요한의 때까지요 그 후부터는 하나님 나라의 복음이 전파되고”(눅16:16) 있다고 하시기 때문에, 앞에서 말한 사람들이 얘기한 것과는 확연히 다르다. 앞에서 언급했듯이, 마가도 세례 요한이 말씀을 전파한 때로부터 복음이 시작되었다고 분명하게 말한다.²⁶⁾

24) John Calvin, *Instruction in Faith*(1537), Paul T. Fuhrmann, Translator and Editor, (Louisville, Kentucky/ John Knox Press, 1992).

25) Martin Luther, *Der Kleine Katechismus Doktor Martin Luthers*, (Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus, 1984); Mark A. Noll(edt.), *Confessions and Catechisms of the Reformation*, (Grand Rapids, Michigan, 1991), 59-80.

26) 요한 칼빈, 『칼빈주석 공관복음』, 박문재 역 (서울: 크리스천다이제스트, 2011), 14-15.

그럼 칼빈에게 구약의 율법과 선지서는 어떤 의미를 갖는 것인지 묻지 않을 수 없다. 칼빈은 율법과 선지자들을 통해 하나님께서 그리스도에 관해 미리 했던 말들을 복음서의 그리스도에게서 찾을 때 온전한 유익을 얻을 수 있다는 것이다. 칼빈은 구약 폐기론자들을 광신자들이라 정죄한다.²⁷⁾

V. 『벨기에신앙고백』

저자 귀도 드 브레(Guido de Bres, 1522-67)의 프랑스어로 기록한 개인 신앙고백(Confession de Foi des Eglisee Reformees Walllonnes et Flamandes)이었다가 1619년 도르트 총회로부터 개혁교회의 공적 신앙고백으로 공인되었던 『벨기에 신앙고백』(1561년)은 2년 앞서 형성된 프랑스 개혁교회의 신앙고백(Confession de Foy)인 『갈리아 신앙고백』(Gallican Confession, 1559년)에 많이 의존한 것으로 평가받는다.²⁸⁾ 『벨기에 신앙고백』은 총 37장으로 구성되었으며, 그 중 제3장부터 제7장 까지 간단명료하게 성경에 대해 다루고 있다. 『벨기에 신앙고백』은 하나님의 말씀인 성경은 성령의 감동하심을 받아 기록된 것으로 거룩한 것이라 일컫는다.(3장) 이 거룩한 성경은 66권으로 구약과 신약으로 구성되는데, 정경이라 부르는데, 외경은 포함시키지 않는다.(4장) 성도의 믿음의 규범인 이 성경은 교회가 그것을 승인했기 때문이 아니라, 성령께서 우리의 마음에 그 성

27) 칼빈, 『칼빈주석 공관복음』, 15. 하늘의 지혜를 담은 진리가 그리스도와 그의 사도들에 의해서 우리에게 계시되었기 때문에 구약은 이제 불필요하다고 헛된 말을 하는 일부 광신자들과는 달리, 이 복음서 기자들에게는 그들의 글을 통해서 율법과 선지자들을 폐기할 의도나 목적이 결코 없었다. 도리어, 그들은 그들의 손가락으로 그리스도를 가리키면서, 율법과 선지자들이 그리스도에 관하여 했던 말들을 그리스도에게서 찾으라고 우리에게 권면한다. 그러므로 우리는 복음서를 읽을 때에 복음을 하나님이 전에 하신 약속들과 연결시키는 법을 배울 때에만 온전한 유익을 얻을 수 있다.

28) 주도홍, 『새로 쓴 세계교회사』, 320-323; F. L. Cross and E. A. Livingstone(eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 179-180.

경이 하나님께로부터 왔음을 증거하기 때문이다. 다르게는 성경이 스스로 하나님의 말씀임을 증거 한다.(5장) 『벨기에 신앙고백』은 특별히 외경에 대해 정경과는 분명하게 선을 그어 구별하는데, 이는 중세 교회와의 차별성을 분명히 한다 할 것이다. 그럼에도 불구하고 외경의 내용이 정경과 일치하는 경우에만 “입혀질 수 있고, 교훈을 줄 수 있”다는 것이다. 그럼에도 분명한 것은, 외경은 기독교 신앙에 그 어떤 능력이나 효능을 주는 일에는 거리가 멀며, 정경의 권위까지를 손상시키면서 까지 외경을 가져올 필요는 더구나 없다는 입장이다.(6장) 성경은 인간의 구원과 예배를 위해 충분하고 완전한 내용을 가지고 있기에, 천사라 할지라도 누구든지 이에 더하거나 빼는 행위는 잘못을 범하는 것이다. 그 정경과는 그 어떤 거룩한 인간의 규칙, 판결, 글이라도 결코 동일한 가치를 부여할 수 없다.(7장) 성경만이 인간의 신앙을 규정하며 기초를 놓는다.(5장)

VI. 토마스 카트라이트(Thomas Cartwright)

당시 종교개혁 교리를 강력하게 지지했던 캠브리지대학교의 성 존스 칼리지(St. John's College)의 청교도 교수였다가, 장로교의 신학적 입장을 대변하므로 영국 국교회 성공회와의 교리적 갈등으로 1570년 칼빈의 후계자 베자(Theodor Beza, 1519-1605)가 있는 제네바로 피신하여 제네바신학교에서 베자의 통역에 힘입으며 1572년 4월 다시 영국으로 돌아오기 까지 학생들을 가르쳤던, ‘영국 장로교의 아버지’ 카트라이트²⁹⁾ 기록한 『기독교교리 강론』은 제12장 “하나님의 말씀에 관하여”와 제13장 “하나님의 말씀의 구성과 일반적인 행위 언약에 대하여”에서 총 38항목으로 성경에 대해 쓰고 있다.³⁰⁾ 그 중

29) 참조. 주도홍, 『새로 쓴 세계교회사』, 308-318: “제28장 토마스 카트라이트”; F. L. Cross and E. A. Livingstone(eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 204.

30) 토마스 카트라이트, 『기독교교리 강론』, 김지훈 역 (서울: 개혁주의성경연구소, 2004).

성경에 대한 일반적 이해는 12장에 제시한다.

제12장은 딘후 3:13-17으로 시작하면서, 성경에 대한 성경의 말씀들을 받아들인다. 첫째, 성경은 그리스도 예수 안에 있는 믿음으로 말미암아 구원에 이르게 하는 지혜가 있게 한다. 둘째, 모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것이다. 셋째, 성경은 하나님의 사람으로 온전하게 한다. 곧 성경은 인간 구원의 수단과 관련하여 계시된 하나님의 뜻이다. 성경 66권은 거룩한 사람들인 선지자들과 사도들에 의해 기록되었는데, 그들은 성경을 신적 영감으로 기록했다. 성경의 저자는 하나님이다. 성경은 그 자체로, 그 자체에 의해서 완전하고 거룩하며, 구원에 이르는 완벽한 교훈을 제시한다. 성경 66권은 기록자의 여러 가지 상이성에도 불구하고 완전한 일치와 화합을 보인다. 성경은 이해하기가 아주 쉽고 실용적이고, 단순하지만, 그 안에 장엄함과 권위가 빛나고 있다. 무엇보다도 하나님의 자녀안에 거하시고 역사하시는 성령이 성경이 하나님의 말씀임을 증거 한다.

외경은 로마교회가 구약에 속한 신적인 책들이라고 하지만 인정할 수 없다. 첫째, 히브리어로 기록되지 않았다. 둘째, 구약시대 하나님의 계시가 주어진 유대인들이 외경을 경전으로 인정하지 않았다. 셋째, 유대인들은 회당에서 외경을 읽고 해석하지 않았다. 넷째, 사도들 이후 초대교회가 외경을 정경으로 받아들이지 않았다.

목회자는 성경이 말하는 목회의 모든 의무를 철저히 하고 완전하게 이행해야 한다. 성경은 성도를 온전하게 만들기 위해 목회자는 성경이 말하는 것을 힘써 전해 충분한 교훈을 주어야 한다. 하나님의 말씀의 보물인 성경은 풍부하게 구원을 가르치기에 성도들에게 충분히 공급해 주어야 하며, 그 어떤 다른 것을 공급할 필요가 없다. 구원에 이르는 충분한 지혜를 공급하는 성경 외에 사람들의 전통, 공회의 규범들, 교황들의 결정들, 심지어 교부들의 글들이 필요하지 않다. 오직 성경만이 신앙의 규범이기에, 성경은 사람들과 천사들의 모든 판단과

말을 검증하고 시험하는 “강철 같은 규범”이 되어야 한다. 성경의 해석은 종종 어렵게 보이지만, 또한 그렇게 로마교회가 가르치지만 사실은 일반인들이 읽고 이해하기에 무리가 없다. 그렇지만, 성경은 하나님을 두려워하는 가운데 기도하면서 성경을 읽고 들어야 한다.³¹⁾

제13장에서 카트라이트는 성경을 보다 깊게 그리고 신학적으로 다루는데, 갈라디아서를 가져와 율법과 복음의 관계를 쉽게 설명하려 한다. 성경은 행위교리와 언약의 은혜교리로 구성되어 있는데, 은혜교리는 그리스도가 오심으로 드러나는 복음이라고 일컫는다. 율법을 행함으로 영생을 얻는 행위언약을 보여주며, 복음은 예수 그리스도를 믿음으로 얻는 은혜언약을 보여준다. 그렇다면 율법은 유용성이 없는 것으로 폐기되어야 하는 것인가? 그렇지 않은데, 율법은 죄를 보여주고 발견하게 만들며, 우리의 교만을 없애고 예수 그리스도를 중보자로 받아들이게 한다. 곧 “율법은 은혜로 인한 구원에 도움을 주는 것이다.” 다르게 말하면, “율법은 인간들을 멸망시키려는 목적을 위한 것이 아니고, 반대로 인간들이 믿어서 구원을 받을 수 있게 하려는 목적을 위한 것이다.” 율법은 사람들의 평화와 정의를 지키는 경찰과 수비대 같은데(갈 3:23), 율법은 “은혜의 약속을 얻게 하는데 특별한 도움을 주려는 것이다.” 율법의 두 가지 역할이 있는데, 첫째는 죄인들을 그리스도께로 나아가도록 하는 박차를 가하며, 둘째는 그리스도 안에서 어떻게 살아야 할지를 가르치는 빛의 역할이다.

“영국 장로교의 아버지”로 일컬어지는 카트라이트의 성경이해는 영국 장로교에 나름의 길을 제시했다 할 수 있을 것 같다. 이로부터 100여년 후 1647년 영국에서 발표된 『웨스트민스터 신앙고백』이 얼마나 어떻게 성경에 대한 입장을 제시하는지를 살펴보는 것은 당연하다 할 것이다.

31) 카트라이트, 『기독교교리 강론』, 86-92.

VII. 『웨스트민스터 신앙고백서』

장로교 신앙고백의 최정상에 위치한 1647년 영국에서 발표된 총 33장으로 구성된 『웨스트민스터 신앙고백서』의 구원론과 예정론에 영향을 미친 대표적인 청교도들로서는 스승과 제자관계인 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602), 윌리엄 에임스(William Ames, 1576-1633) 그리고 제임스 어씨(James Usser, 1581-1656)를 들 수 있다.³²⁾ 『웨스트민스터신앙고백』은 처음부터 우선적으로 제1장에서 10항에 달하여 집중적으로 성경에 관하여 다루고 있으며, 『웨스트민스터 대교리문답』은 문2에서 문6까지 성경에 관하여, 『웨스트민스터 소교리문답』은 문2와 문3에서 성경에 대하여 말한다.³³⁾ 먼저 대소교리문답이 말하는 성경이해에 관해 언급할 것인데, 『대교리문답』은 성경은 하나님이 어떤 분이신지를 명백하게 선포하며, 동시에 구원에 이르는 계시를 주는 것은 오직 성경과 성령이라 말한다. 이 성령이 어떻게 성경과의 어떤 상관관계 속에서 구원에 이르는 길을 제시하는지 언급하지 않는다. 『소교리문답』은 제2문에서 성경은 그 하나님을 영화롭게 하고 즐거워하는 것을 가르치는 유일한 법이라고 설명한다. 이런 맥락에서 『대교리문답』과 『소교리문답』은 서로를 채워주고 있다 할 것이다. 『소교리문답』은 성경은 하나님에 대하여 무엇을 믿어야 할지 그리고 하나님이 사람에게 요구하는 의무를 말하고 있는데(문3),³⁴⁾ 『대교리문답』은 그 성경은 하나님의 말씀이며 신앙과 행위의 유일한 법칙이라고 선포한다(문3). 역시 두 교리문답은 서로를 붙들어주고 있다. 『대교리문답』은 어떻게 성경이 하나님의 말씀인지를 말하는데, 첫째는 성경 자체가 존엄성, 순수성, 일치성을 통해 하나

32) 김홍만, “하이델베르크 요리문답과 웨스트민스터 소요리문답서의 비교”, 『한국개혁신학』 40호(2013), 22-26.

33) 김의환 (편), 『개혁주의 신앙고백집』 (서울: 생명의 말씀사, 1992), 17-171.

34) 대교리문답 문5도 같은 내용이다.

님의 말씀임을 나타며, 그 하나님의 말씀과 더불어 하나님의 영 성령께서 성경이 하나님의 말씀임을 증명한다는 것이다.

『웨스트민스터 신앙고백』은 보다 신앙 고백적으로 그리고 신학적으로 17세기 영국교회의 상황을 보여주며 자신들의 신앙과 신학을 제시한다. 자연계시는 구원에 필요한 하나님의 뜻에 관한 충분한 지식을 제공하지 못하기에, 교회를 견고히 세우기 위하여 성경을 기록하게 하셨다. 그렇지만, 계시 기록은 이제 정지되었다. 성경 66권은 하나님의 말씀으로 하나님의 감동으로 된 것으로 신앙과 생활의 법칙이다. 여기서 다른 외경이나 가경은 성경으로 받아들일 수 없는데, 하나님의 교회에서 아무런 권위도 갖지 못하기에 교회에서 인정되거나 사용될 수 없다. 성경의 권위는 오직 진리 자체이신 성경이며, 그 저자이신 하나님께만 둔다. 그 어떤 사람이나 교회의 증거를 받지 않는다. 그럼에도 교회의 증거에 따라 성경을 높이 평가하는데, 내용의 고귀성, 교리의 유용성, 문체의 장엄성, 일치성, 오직 하나님께만 영광을 돌리는 성경 전체의 목적, 인간 구원에 관한 길의 충분성, 우수성, 완전성이 성경이 하나님의 말씀임을 증명한다. 성경의 무오한 진리와 신적 권위를 믿고 확신하게 되는 것은 그 말씀과 함께 증거 하는 성령의 내적 사역이다. 그 어느 때나 그 어느 누구라도 가감할 수 없는 성경은 하나님의 영광과 인간 구원의과 생활에 필요한 모든 하나님의 뜻을 명백하게 기록되어 있는데, 이를 인식하는 데는 성령의 내적 조명이 필요하다. 그런데 성경에 기록된 구원에 필요한 지식은 학식을 떠나 옳은 방법을 따르면 충분한 이해에 도달할 수 있다. 히브리어와 헬라어로 기록된 성경은 “하나님께서로부터 직접 영감을 받았을 뿐만 아니라 그의 독특한 보호와 섭리에 의해 세세에 순수하게 보존되어 왔으므로 신뢰할 만하다.”³⁵⁾ 그러므로 모든 신앙의 논쟁은 최고의 심판자인 성경에 근거를 두어야 하기에, 성경을 모두가 자유로이

35) 김의환 (편), 『개혁주의 신앙고백집』, 20.

읽을 수 있도록 각 민족의 언어로 번역되어야 한다. 성경해석의 법칙은 종교개혁의 성경해석 원리 “성경 스스로가 해석한다.”(*sui ipsius interpres*)을 가져오는데, 보다 더 명백하게 이해되는 성경구절이 다른 구절을 해석할 수 있도록 해야 한다는 것이다.

VIII. 맺는 말

지금까지 개혁교회의 신앙전통 안에서 성경에 대한 이해를 대략적으로 살펴보았다. 물론 더 많은 시간과 자료를 동원해서 보다 넓고 깊게 살펴야 했지만, 나름의 제약 상 어쩔 수 없음을 먼저 밝혀야 하겠다. 그렇다고 개혁교회의 성경이해를 필자가 처음으로 다루는 것이 아님을 알기에 보다 훌륭한 글들이 부족을 메꾸어 줄 것을 기대한다. 무엇보다도 종교개혁 서클 안에서 “오직 성경”이라는 성경이해는 상당 부분 중복되고 있다는 사실이다. 물론 개혁교회의 전통 안에서 도 성경에 대한 공통의 이해는 많은 부분에서 알려져 왔고, 필자의 소논문에서도 발견된다. 차이점을 들추어 낼 것인데, 특히 얼핏 보기에는 같은 것 같지만 자세히 들여다보면 조금씩 차이가 나는 부분들이 있다는 것이다. 츠빙글리의 외적 말씀과 내적 말씀 그리고 부셔의 내적 외적 말씀은 루터의 성경의 외적 명료성과 내적 명료성과는 그 표현에 있어 유사하지만, 차이를 보이는데, 루터의 내적 명료성은 오직 성령께서 이해를 열어주실 때이며, 외적 명료성은 기록된 성경 그 자체로서 명료하게 해석하는 것인데, 츠빙글리의 외적 말씀은 한 예로 성찬에서의 떡과 포도주이며, 내적 말씀은 그 떡과 포도주가 말하는 바 상하신 예수님의 몸과 흘리신 보혈이라는 것이다. 츠빙글리의 외적 말씀은 사건의 복사이고, 내적 말씀은 그 사건의 원형이라는 점인데, 여기에 결정적인 것은 성령의 사역이다. 또한 부셔의 외적 말씀은 제3의 이해를 주는데, 설교자는 외적으로 말씀을 전하고, 그 말씀이

성도의 삶 속에서 열매를 맺게 하는 내적 말씀은 하나님이 하시는 일이라는 것이다. 부씨는 자신의 이해가 초대교회의 아우구스티누스로부터 가져온 것임을 밝힌다. 그런데 부씨에게 성령의 사역은 강조되지 않는다는 점도 눈여겨보아야 하겠다. 칼빈은 성경이 성령의 기관인 기록자들을 통하여 성령에 의해 오류 없이 순전하게 하나님의 말씀으로 기록되었기에, 성경 그 자체로 하나님 자신의 살아있는 이미지라는 것이다. 그런데 칼빈은 오직 신약만이 복음이라 하며, 구약까지를 복음으로 포함시키는 것을 부정확한 것으로 비난한다. 구약은 하나님이 미리 그리스도에 관해 하셨던 말들을 복음서의 그리스도에 게서 찾을 때 온전한 유익이 된다는 것이다. 그러면서 구약의 폐기론자들을 광신자들이라고 비난한다. 카트라이트는 청교도적 성경읽기를 제시하는데, 하나님을 두려워하는 가운데 기도하면서 성경을 읽고 들어야 한다는 것이다. 또한 카트라이트는 율법의 두 가지 용도를 밝히는데, 그리스도에게로 나가게 하며, 그리스도 안에서 어떻게 살아야 할지를 가르친다는 것이다. 『웨스트민스터 신앙고백』은 구원에 이르는 계시를 주는 것은 성경과 성령이라고 함께 일컫는 것을 주목하게 한다. 이 성령이 성경과 어떤 관계에서 구원의 계시를 주는지에 대해서 말이 없다. 물론 성경이 하나님의 말씀임을 성령께서 증거하신다는 점도 잊지 않는다. 아울러 청교도적 성경이해를 제시하는데, 성경은 하나님의 영광과 성도의 경건 생활에 필요한 모든 하나님의 뜻을 명백하게 제시하는데, 여기에 결정적인 것은 성령의 내적 조명이라는 점이다. 그러면서 『웨스트민스터 신앙고백』은 모든 민족의 언어로 성경이 번역되어 모두가 자유로이 성경을 읽을 수 있도록 해야 한다는 시대적 요청을 제시한다. 아울러 종교개혁의 성경해석 원리 ‘성경은 스스로 해석한다.’를 제시하며, 이 말이 무엇을 의미하는지를 밝히는데, 보다 명료한 성경구절이 다른 구절을 해석한다는 것이다. 이는 청교도주의의 실질적 성경해석원리를 제시하고 있다 할 것이다.

칼빈과 칼빈주의자 이환봉 박사의 성경 계시 이해^{*)}



최윤배(장로회신학대학교 교수, 조직신학)

I. 서론

오늘날 한국사회는 경제문제나 정치문제가 해결되면 모든 문제가 다 해결되는 것으로 생각하고, 각종 온-오프라인 상의 메스미디어는 경제와 정치문제에만 집중하고 있다. 한국교회는 교회성장의 급격한 하락과 둔화 문제와 수준 미달의 도덕수준에 대한 사회의 지탄의 목소리로 인해 교회의 생존 자구책과 도덕성 회복 운동을 집중적으로 벌이고 있다.

이같은 교회 안팎의 상황 속에서 새삼스럽게 성경 계시에 대한 주제에 대한 논의는 시대상황에 부적합하고, 고리타분한 주제로 들릴 수 있다. 그러나 이환봉 박사의 주장을 들어보면, 이런 판단이 선부른 판단이라는 사실을 알게 될 것이다.

“신학은 성경을 우리의 신앙과 삶에 적용하는 학문이다. 신학은 성경의 적용이기 때문에 모든 신학의 연구와 활동이 성경을 떠나서는 존재할 수 없다. 오직 성경만이 신학의 유일한 원천이다. 그리고 그 성경을 어떻게 보느냐에 따

^{*)} 본 논문은 2015년 5월 12일 고신대 개혁주의학술원에서 주최한 “제7회 칼빈학술세미나”에서 발표한 내용이다.

라 신학의 성격과 방향이 결정된다. 따라서 성경관은 모든 신학 평가의 시금석(試金石)과 신학 논쟁의 분수령(分水嶺)으로서 결정적인 중요성을 갖는다.”¹⁾

성경관 자체의 중요성과 관련하여, 개혁신학의 기초를 마련한 개혁파 종교개혁자 칼빈과,²⁾ 한국장로교회에서 개혁신학 연구에 일생을 바친 칼빈주의자 이환봉 박사의 성경 계시 이해를 살펴보는 것은 오늘날 교회와 신학이 직면한 문제를 해결하는 중요한 단초를 제공할 것으로 판단된다.

II. 칼빈³⁾

1. 계시하시고 인식되시는 삼위일체 하나님

1) ‘하나님에 대한 지식’과 ‘우리에 대한 지식’의 밀접한 상관성

교회사와 신학사(神學史)에서 하나님에 대한 지식(知識; cognitio) 또는 인식(認識)과 우리에게 대한 지식 또는 인식은 종종 서로 떨어지거나 일방적으로 한 쪽만이 강조되어 신앙의 불균형이 초래되곤 했다. 하나님에 대한 지식은 주로 십계명의 첫째 돌 판에 나타나고, 우리에게 대한 지식은 주로 십계명의 둘째 돌 판에 나타나는데, 이 두 돌 판이 서로 떨어지거나 한 쪽으로 편중될 경우 신앙과 신학은 병들게 된다. 칼빈은 『기독교 강요』 제1권 1장에서 하나님에 대한 지식과 우리에게 대한 지식 사이의 밀접한 상관성을 말한다. 이 점에서 그는 아우

1) 이환봉, 『성경에 이르는 길』(부산: 고신대학교출판부, 2012), 8.

2) 칼빈의 성경해석에 대한 다음의 탁월한 글을 참고하시오. 안명준, 『칼빈의 성경해석학』(서울: 기독교문서선교회, 1997); 안명준, 『칼빈해석학과 신학의 유산』(서울: 기독교문서선교회, 2009); 이환봉, “칼빈의 성경권위에 대한 신학적 근거,” 『칼빈의 성경해석과 신학』(서울: SFC, 2011), 34-49.

3) 참고, 최윤배, 『깁벡신학 입문』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2012).

구스티누스까지 거슬러 올라가는 고대교회의 올바른 신앙 전통 속에서 있는데, 종교개혁자들, 특히 루터, 츠빙글리, 마르틴 부처(Martin Bucer = Butzer)는⁴⁾ 이 두 지식 사이의 밀접한 상관성을 강조했다.

칼빈의 경우 모든 지혜는 하나님에 대한 지식과 우리에게 대한 지식으로 구성되어 있다.⁵⁾ 이 두 지식은 너무나도 밀접하게 연결되어 있기 때문에, 어느 쪽의 지식이 우선되는지 분별하기가 쉽지 않다.⁶⁾ 왜냐하면 칼빈 자신이 어떤 때는 “우리에 대한 지식으로부터 하나님에 대한 지식이 나온다.”고 말하면서도,⁷⁾ 또 어떤 때는 “하나님에 대한 지식으로부터 우리에게 대한 지식이 나온다.”고 말하기 때문이다.⁸⁾

우리가 갖고 있는 거의 모든 지혜(sapientia), 곧 참되며 건전한 지혜는 두 부분으로 구성되어 있다. 그 하나는 하나님에 대한 지식(cognitio)이요, 다른 하나는 인간에 대한 지식이다. 그러나 이 두 지식은 여러 줄로 연결되어 있기 때문에 어느 쪽이 먼저이며, 어느 쪽의 지식이 다른 쪽의 지식을 산출해내는가를 알아내는 것이 그리 쉬운 일이 아니다.⁹⁾

비록 하나님에 대한 지식과 우리 자신에 대한 지식이 상호 밀접하게 연결되어 있다할지라도, 칼빈은 먼저 전자에 대해 논의하고, 다음에 후자에 대해 취급하는 것이 교육상 올바른 순서라고 말한다.¹⁰⁾

4) 최윤배, 『잊혀진 종교개혁자 마르틴 부처』(서울: 대한기독교서회, 2012).

5) John Calvin, 『기독교 강요』(1559) 제I권 i장 1절. 앞으로 제I권 i장 1절을 I i 1로 표기하기로 한다.

6) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 1.

7) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 1.

8) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 2.

9) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 1.

10) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 3.

2) 하나님에 대한 이중지식(二重知識, *duplex cognitio Dei*)과 우리의 신앙

칼빈이 말하는 하나님에 대한 지식과 우리에게 대한 지식에 대한 구체적이며, 핵심적인 내용은 무엇인가? 하나님에 대한 지식의 핵심적 내용은 하나님은 우리를 창조하시고 섭리하시는 창조자(창조주) 및 섭리자(섭리주) 하나님이신 동시에 우리를 죄로부터 구원하시는 구속자(구속주) 하나님이시라는 것이다. 하나님은 우리의 창조주 및 섭리주이신 동시에 구속주라는 내용을 칼빈은 ‘하나님에 대한 이중지식’(二重知識, *duplex cognitio Dei*)이라고 불렀다.

하나님에 대한 지식을 우리에게 대한 지식과 대비시켜보면, 우리에게 대한 지식은 아주 쉽게 도출된다. 하나님이 우리의 창조주시라면, 우리는 그의 피조물이며, 하나님이 우리의 구속주시라면, 우리는 하나님 앞에서 죄인인 동시에 구속받은 그의 자녀와 백성이 된다. 그러나 칼빈에 의하면, 일반 자연인(自然人)에게는 이것이 자명한 것이 아니고, 우리가 성령의 은사인 신앙과 참된 경건을 가진 신앙인(信仰人)이 될 때야 비로소 이 사실을 분명히 깨달아 알게 된다.

“종교 혹은 경건이 없는 곳에 하나님에 대한 지식이 있다고 말할 수 없다. … 창조주이신 하나님께서 권능으로 우리를 붙들어 주시며, 섭리로 다스리시며, 각종의 축복으로 우리를 채워 주신다는 것을 아는 것(창조주 지식, 필자주)과, 그리스도 안에 우리에게 계시된 화목의 은혜를 받아들이는 것(구속주 지식, 필자주)은 별개의 것이다. 하나님은 먼저 우리의 창조와 성경의 일반적인 교훈에서 자신을 창조주로 나타내신다. 다음으로 그리스도의 얼굴을 통해서 자신을 구속주로 보여 주셨다. 여기서부터 하나님에 대한 이중지식(*duplex cognitio*)이 생긴다. … 경건은 하나님에 대한 경외와 하나님에 대한 사랑이 결

11) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ii 1.

합된 것을 말하는데, 이 사랑은 그의 은혜를 깨달아 앞으로써 오는 것이다.”¹¹⁾

하나님에 대한 지식과 관련해서 첫째로, 우리는 하나님에 대한 두려움과 경외를 가르쳐야하며, 둘째로 그의 수중에 있는 모든 선을 갈망하도록 가르치며, 우리가 받은 모든 것에 대하여 그에게 찬송을 드리도록 가르쳐야한다. 순수하고 참다운 종교의 본질은 신앙에 있다. 이 신앙과 경건은 하나님을 참으로 두려워하는 마음과 연결되어 있으며, 자발적인 경외심을 내포하고 율법의 명령에 일치되는 정당한 예배를 가지게 한다.¹²⁾

3) 자연계시

우리는 어떻게 하나님에 대한 이중지식과 우리에게 대한 지식을 가질 수 있을까? 칼빈에 의하면, 두 가지 방법이 있다. 그런데, 두 가지 방법 사이에는 양적이면서도 질적인 차이가 있다. 인간, 역사, 자연, 우주 등이 해당되는 ‘자연계시(自然啓示)’ 또는 ‘일반계시(一般啓示)’만을 통해서 우리는 구속주 하나님에 대한 지식을 절대로 가질 수가 없고, 다만 창조주 하나님에 대한 불완전한 지식만을 가질 수가 있다. 그러나 특별계시(特別啓示)인 성경을 통해서 우리는 하나님에 대한 완전한 이중지식을 가질 수가 있다.¹³⁾

칼빈에 의하면, 인간, 역사, 그리고 창조 세계 속에 하나님에 대한 불완전한 지식이 존재한다. 칼빈은 하나님의 존재에 대한 지식이 모든 인간에게 있다고 말한다. 이런 이유 때문에 아무도 하나님에 대한

12) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ii 2.

13) ‘자연계시’ 또는 ‘일반계시’와 ‘특별계시’라는 용어는 칼빈 자신이 사용한 용어는 아니고, 제한성을 가지고 있을지라도, 칼빈의 인식론과 계시론 논의를 위해 유용하고 편리하다고 판단되므로 우리는 이 용어를 사용하고자 한다. 참고, 이오갑, 『칼뱅의 신과 세계』, 89-90; 최윤배, “칼뱅의 과학에 대한 이해,” 한국조직신학회 편, 『한국조직신학논총』 제26집 (2010), 16.

자신의 무지(無知)를 핑계할 수 없다는 것이다. 심지어 우상숭배조차도 하나님이 존재한다는 사실을 보여주는 증거라는 것이다. 종교는 인간이 우연히 고안한 발명품이 아니기 때문에, 무신론은 논리적으로 불가능하다는 것이다. 하나님에 대한 자연계시는 세계 창조와 하나님의 섭리 속에서 지금도 계속적으로 비추어지고 있지만, 하나님에 대한 불완전한 자연계시는 인간 속에서 우상숭배와 무지와 악독 등으로 오용되고 왜곡되어 나타난다.

하나님의 자연계시 문제와 관련해서 우리가 특별히 주의를 기울려야 할 부분은 모든 피조물과 자연 속에 ‘객관적으로’ 나타난 자연계시는 비록 인간의 타락 이후 완전한 것은 아닐지라도, 그것조차도 우리가 신앙 없이 그리고 성경에서 얻은 창조주와 구속주에 대한 완전한 지식이 없이 바라볼 때, ‘주관적으로’ 더욱 왜곡되게 인식된다는 사실이다. 여기서 우리의 ‘주관적인’ 인식 문제가 매우 심각한 것이다.

“어떤 섬광은 과연 밝다. 그러나 강력한 빛을 발하기 전에 꺼지고 만다. 그러므로 사도는 말하기를 ‘믿음으로 모든 세계가 하나님의 말씀으로 지어진 줄을 우리가 안다.’고 하였다. 이와 같이 볼 수 없는 신성이 볼 수 있는 객체물로서 표현되어 있으나 하나님의 내적 계시에 대한 믿음을 통해서 밝혀지지 않으면 그를 이해할 수 있는 눈을 우리는 가지지 못한다.”¹⁴⁾

모든 인간은 태어날 때부터 “종교의 씨앗”을 가지고 있으며, 모든 인간이 가지고 있는 우상숭배 자체가 바로 여기에 대한 증거이다.

“사실상 인간의 마음속에 타고난 본능에 의하면, 하나님을 알 수 있는 지각이 있다는 것은 논란의 여지가 없다. 아무도 무지를 구실 삼아 핑계하지 못하도록 하기 위해, 하나님께서 자신의 신적 위엄을 어느 정도나마 깨달을 수 있

14) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I iv 14.

는 이해력을 각자에게 심어주셨다. … 짐승과 조금도 다를 바가 없는 것처럼 보이는 사람들까지도 항상 무엇인가 종교의 씨앗(religionis semen)을 그 속에 지니고 있다. … 사실 우상숭배(idololatria)도 이 관념에 대한 풍부한 증거라 하겠다.”¹⁵⁾

그러나 문제는 인간이 그 종교의 씨앗을 유용하게 사용하지 못하고, 오용하여 부정적인 결과를 초래하는데 있다고 칼빈은 계속적으로 지적한다. “하나님이 각자의 마음속에 종교의 씨앗을 뿌렸다는 것은 경험을 통해서 증명되는 것이지만, 받은 그것을 마음에 간직하는 사람은 백 명 중 한 사람도 찾아보기가 매우 힘들다. 어떤 이는 자기들의 미신 속에 … 다른 어떤 자들은 고의적인 사악으로서 … 하여간 전부 다 하나님에 대한 참된 지식에서 퇴락되었다.”¹⁶⁾ “근절할 수 없는 씨앗으로서 하나님의 존재에 대한 관념은 아직도 남아 있다. 그러나 그것은 너무나 부패하였으므로 가장 악한 열매를 맺을 뿐이다.”¹⁷⁾ 인간의 하나님의 계시에 대한 무지와 오용에도 불구하고, 칼빈에 의하면, 하나님은 내적으로 인간 속에 종교의 씨앗을 통해 자신을 계시하셨을 뿐만 아니라, 외적으로 세계 구성의 각 부분 속에 자신을 계시하신 것이 분명하다.

“하나님은 어떤 사람도 행복에 이르는데서 제외되지 않도록 하기 위해서, 인간의 마음속에 이미 말한 바 있는 종교의 씨앗을 심어 주셨을 뿐만 아니라, 세계 구성의 각 부분을 통해서 자신을 나타내셨다. … 하나님의 창조하신 만물 위에 그의 영광을 너무나 명백하고 모호한 점 하나 없이 현저하게 새겨두셨으므로, 일자무식한 자나 우둔한 자라도 무지를 구실로 변명할 수는 없다.”¹⁸⁾

15) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I iii 1.

16) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I iv 1.

17) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I iv 4.

18) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I v 1.

결론적으로, 칼빈의 경우, 자연계시의 기능은 우리의 무지를 핑계치 못하게 하는 것이며, 자연계시의 한계는 우리가 구속주 지식을 갖지 못하므로 구원에 이르지 못하는 것이다. 그러므로 하나님의 자연계시를 뛰어 넘을 뿐만 아니라, 자연계시의 한계와 가치와 위치를 올바르게 인식할 수 있는 특별계시와 성령 및 우리의 신앙의 눈이 요청된다.

4) 특별계시로서의 성경

우리는 종교개혁 이후 성경비판학이 발달된 이래 성경관을 중심으로 일어났던 성경영감설 논쟁이나 성경고등비평 논쟁과 결부하여 칼빈의 성경관을 다루지 않고,¹⁹⁾ 다음과 같이 주로 세 가지로 나누어 특별계시로서의 성경에 대하여 다루고자 한다. 즉, 칼빈의 경우, 성경은 창조주 및 섭리주 하나님과 구속주 하나님 지식에 대한 완전한 계시이며, 기록된 하나님의 말씀이며, 성령과 불가분리의 관계 속에 있다.

성경에 대한 이해를 중심으로 칼빈은 크게 두 진영과 논쟁하였다. 한 편으로 그는 성경 자체의 권위보다도 정경(正經)을 결정한 교회의 권위를 더 강조하는 중세 로마가톨릭교회를 반대하여 논쟁하였다.

“이 모든 것이 교회의 결정에 따라서 좌우되지 않았다면 왜 어떤 책은 그 성수(聖數)에서 제외되었다는 것을 누가 우리에게 납득시킬 것인가? 그러므로, 그들은(중세 로마가톨릭교회, 필자주) 말하기를 교회의 결정 하에 있다고 한다.”²⁰⁾

19) 최윤배, “칼뱅은 성경을 어떻게 이해했는가?,” 『성서마당』(2009 가을 신창간 제22호 통권 91호), 33.

20) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vii 1.

다른 편으로 성경 자체를 무시하고, 성경 외에 교회나 그리스도인 각자의 상황에 따라 다시 받을 수 있는 새로운 계시를 주장한 열광주의자들에 반대하여 칼뱅은 논쟁하였다.

“요사이 어떤 견실치 못한 사람들이 나타나서 거만하게도 성령의 가르침을 받았다고 말하면서, 자기 자신이 성경 읽기를 거절하면서 소위 그들이(종교개혁자들, 필자주) 죽은 문자에 아직도 관심을 가진다고 해서 그들이 순진하다고 비웃는다. … 우리에게 약속된 성령의 직무는 듣지 못한 새로운 계시를 만들어 내는 것이 아니라 … 우리의 마음을 복음이 전해준 동일한 교리에 머물러 있게 하는데 있다.”²¹⁾

(1) 창조주와 섭리주 하나님 및 구속주 하나님 지식에 대한 완전한 계시로서의 성경

칼빈에게 있어서 성경관은 넓은 의미에서 계시론의 범주 안에서 취급된다. 하나님의 특별계시는 창조주와 섭리주 하나님에 대한 지식과 구속주 하나님에 대한 지식으로 이루어져 있다. 인간, 역사, 자연, 그리고 우주 속에 창조주 및 섭리주 하나님에 대한 일반 지식이 반영되어 있지만, 인간의 타락으로 이러한 피조물 속에 계시되어 있는 창조주와 섭리주 하나님 지식이 불완전하게 되었다. 그래서 하나님을 떠나 있는 타락한 인간은 피조물 안에 여전히 객관적으로 반영되어 있는 창조주와 섭리주 하나님 지식을 볼 수 있는 인식력의 훼손으로 이 지식을 왜곡되게 파악하게 된다. 그러므로 자연인은 하나님 지식에 대하여 자신의 무지함을 면할 수 없게 되었지만, 이것은 인간이 자유 의지로 하나님을 떠난 결과이기 때문에 하나님 지식의 무지함의 책임은 전적으로 인간에게 있다.

21) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ix 1.

인간의 타락 이후 자연인이 창조주와 섭리주 하나님 지식과 구속주 하나님 지식에 도달할 수 있는 길이 막히게 되자, 하나님은 자비의 행동으로 성경을 통해서 완전한 창조주와 섭리주 하나님 지식과 구속주 하나님 지식을 얻을 수 있는 방법을 만들어 주셨다. 따라서 칼빈에게 있어서 성경은 창조주와 섭리주 하나님 지식과 구속주 하나님 지식을 얻을 수 있는 외적 수단이 된다.

타락으로 눈이 멀어진 우리가 창조주와 섭리주 하나님께서 이 땅에 보내신 독생자 예수 그리스도를 통하여 하나님으로부터 떠난 죄인을 구속하고 계시는 구속주 하나님 지식을 성령의 도우심으로 신앙을 갖고 성경을 읽게 되면, 우리는 완전한 창조주와 섭리주 하나님과 구속주 하나님에 대한 이중지식(二重知識, *duplex cognitio Dei*)을 성경을 통하여 얻을 수 있게 된다.²²⁾

계속해서 칼빈은 “사람이 우주의 창조주이신 하나님께로 올바로 이끌림을 받기 위해서는 그 보다도 더 나은 또 다른 도움이 필요한 것이다.”라고 말한다. 여기서 말하는 또 다른 도움이란 칼빈의 용어로 ‘안경’ 즉, 성경을 의미한다. 성경을 읽는데 있어서 안경의 기능을 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다.

“그러므로 하나님께서 그의 성경말씀이라는 빛을 덧붙여 주셔서 사람에게 그 자신을 알게 하여 구원에 이르도록 하시고, 또한 그로 말미암아 하나님께로 더 가까이 더 친근하게 나아오는 자들에게 특권을 베푸신 것이 전혀 헛된 일이 아닌 것이다. … 안경의 도움을 받으면 아주 또렷하게 그 책을 읽어 내려갈 수가 있을 것이다. 이와 마찬가지로, 하나님에 관한 갖가지 혼란스런 지식을 우리 마음에 제대로 모아주며, 우리의 우둔함을 몰아내고, 참되신 하나님을 분명하게 보여주는 것이 바로 성경이다.”²³⁾

22) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ii 1.

23) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 1.

(2) 기록된 하나님의 말씀으로서의 성경

앞에서 살펴본 바에 의하면, 성경은 창조주와 섭리주 하나님과 구속주 하나님 지식에 대한 완전한 계시이다. 칼빈에 의하면, 이 온전한 계시가 바로 구약성경과 신약성경에 기록된 하나님의 말씀인데, 하나님의 온전한 계시를 구약성경과 신약성경에 기록된 목적은 후대에 전하기 위하여 하나님께서 기록하시기를 기뻐하셨다고 칼빈은 다음과 같이 말한다.

“하나님께서 말씀과 환상을 통해서 족장들에게 자신을 알리셨든지, 아니면, 사람들의 일과 사역을 통해서 알리셨든지 간에, 하나님은 족장들이 그 후손에게 전수해야 할 것을 그들의 마음에 새겨주셨다. … 하나님께서는 족장들에게 주셨던 동일한 말씀을 공적인 기록으로 남기시기를 기뻐하셨다. 이를 위하여 율법이 반포되었고, 후에 선지자들이 율법의 해석자들로 추가 되었다. … 모세를 비롯하여 모든 선지자들에게 율법이 주어진 것은 특별히 하나님과 사람 사이의 화목의 길을 가르치기 위함이며, 그리하여 바울도 그리스도께서 ‘율법의 마침’이라고 말하는 것이다.(롬10:4) 여기서 다시 한 번 반복하여 말하거니와 그리스도를 중보자로 제시하는 구체적인 믿음과 회개 외에도, 성경은 참되고 유일하신 하나님 곧 우주를 창조하시고 다스리시는 그 하나님을 온갖 다른 거짓 신(神)들과 혼동할 수 없도록 그 분에 대한 분명한 표증들과 표지들로 가득 차 있는 것이다.”²⁴⁾

이처럼 참된 신앙은 하나님의 말씀인 성경으로부터 비롯되며, 하나님의 기록된 말씀인 성경의 제자가 되지 않고서 우리는 참된 하나님 지식과 인간 지식을 맞볼 수가 없다. 하나님의 기록된 말씀인 성경이 기록되고, 지금까지 보존된 것은 하나님의 섭리의 역사이다. 기

24) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 2.

록된 하나님의 말씀으로서의 성경을 인간에게 주신 목적은 인간으로 하여금 하나님의 경외하는 마음으로 성경을 읽고 경건한 삶에 이르게 하는 하나님의 철저한 보살핌이라고 칼빈은 다음과 같이 강조한다.

“그러므로 하나님께서 성경에서 친히 자기를 증거해 놓으신 것을 경건한 자 세로 받아들일 때, 비로소 참 깨달음이 시작되는 것이다. 완전하며 모든 면에서 충족한 믿음은 물론, 하나님에 대한 올바른 지식도 순종에서 나오기 때문이다. 그리고 이런 점에서 볼 때, 하나님께서 그의 특별한 섭리를 통하여 시대를 초월하여 모든 인간들을 돌보시는 것이 분명하다.”²⁵⁾

이런 관점에서 볼 때, 우리가 하나님의 말씀인 성경을 떠나게 되면, 반드시 도덕적으로 그리고 종교적으로 큰 오류에 빠지게 될 뿐만 아니라 하나님 지식과 인간 지식이 왜곡되어 모든 피조세계를 통하여 창조주와 섭리주 하나님 지식을 잃게 된다.²⁶⁾ “왜냐하면 인간의 마음은 무력하여 하나님의 거룩한 말씀의 도움이 없이는 하나님께 도달할 수 없고 유대인을 제외한 모든 사람들이 다 말씀을 떠나서 하나님을 찾았으므로 필연적으로 공허와 오류에서 방황할 수밖에 없었기 때문이다.”²⁷⁾

(3) 성령과 불가분리의 관계 속에 있는 성경

창조주와 섭리주 하나님과 구속주 하나님 지식에 대한 완전한 계시로서 기록된 하나님의 말씀인 성경 자체가 갖고 있는 객관적 권위를 칼빈은 여러 가지로 설명한다. 우선 기록된 구약성경은 그 내용이 인간의 지혜를 넘어서며, 그 연대가 오래며, 조상들의 수치스런 일까

25) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 2.

26) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 3.

27) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 4.

지 기록하였으며, 기적들에 의해서 말씀이 입증되었으며, 예언이 성취되었으며, 수난의 역사 속에서도 잘 보존되었다는 관점에서 객관적 권위가 있다. 그리고 기록된 신약성경은 배움이 없는 사람들도 기록했지만, 하늘의 신비를 전해주며, 모든 세계교회가 존경하고 있으며, 순교자들이 성경적 교리를 위해 피를 흘렸다는 객관적 권위를 갖고 있다.²⁸⁾

칼빈에게 있어서 성경 자체가 가지고 있는 위와 같은 객관적 권위, 곧 외적 권위보다도 더욱 더 중요한 권위는 하나님의 영이신 성령 하나님 자신으로부터 나오는 내적 권위이다. 성경에 대한 성령의 영감과 성령의 내적 증거 또는 조명(*testimonium Spiritus sancti internum*)은 한 쌍을 이루고 있는데, 그 이유는 성경은 성령의 영감으로 기록되었기 때문이다. 성경은 객관적으로 신적 위엄을 가지긴 하지만, 성경의 독자가 성령의 내적 증거에 의해서 주관적으로 그 위엄을 믿을 때, 비로소 신적 위엄을 가진다. 그래서 칼빈은 “하나님의 위엄이 거기에 나타나긴 하지만, 성령에 의해 조명된 자들이 아니고는 … 볼 눈들을 가지지 못한다.”고 말한다.²⁹⁾ “하나님만이 그의 말씀에 있어서 자기 자신에 대한 적합한 증인이듯이 그 말씀은 성령의 내적 증거에 의해 확인되기 전에는 인간들의 마음에서 신임을 얻지 못할 것이다. 그러므로 예언자들의 입을 통해 말씀한 바로 그 성령이 우리 마음에 들어와서 하나님이 명령한 것을 그들이 신실하게 선포했다는 것을 설득하는 것이 필요하다.”³⁰⁾

칼빈은 성경 기록자들에게 임한 성령의 영감뿐만 아니라, 오늘날 그리스도인과 교회 속에 역사하시는 성령의 내적 증거를 통해서 성경의 신적 기원과 신적 권위를 말한다. 디모데후서 3장 16절을 주석하면서 칼빈은 성경이 성령의 영감을 받은 사람들에게 의해서 기록된 하나

28) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I viii.

29) John Calvin, 『디모데후서 주석』, 답후 3:16.

30) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vii 4.

님의 말씀인 것을 강조하고 있다.³¹⁾ 계속하여 성경에서 성령의 내적 증거의 중요성을 칼빈은 다음과 같이 거듭 강조한다.

“성령으로 말미암아 내적으로 가르침을 받은 사람은 진심으로 성경을 신뢰 한다는 것, 그리고 성경은 자증(自證)한다는 것이다. 그러므로 성경을 증거나 이성에 종속시키는 것은 잘못이다. 그리고 성경이 마땅히 지녀야 할 확실성은 성령의 증거에 의해서 얻게 된다. 왜냐하면 성경이 그 자체의 위엄 때문에 존경을 받는다 하더라도, 그것이 성령으로 말미암아 우리 마음 속에서 확증되기 전에는, 진정으로 우리를 감동시키지 못하기 때문이다. 그러므로 우리는 성령의 조명을 받았기 때문에, 성경이 하나님으로부터 왔다는 것을 믿는 것이지, 우리 자신이나 다른 사람의 판단에 따라 믿는 것이 아니다.”³²⁾

이와 같이 칼빈에게 있어서 “말씀과 성령은 서로 분리시킬 수 없는 끈으로 연계되어 있다.”³³⁾ 특히 성경을 죽은 문자로 이해하여 성경 자체를 무시하고, 성경 이외의 새로운 계시를 받으려고 하는 열광주의자들의 입장에 반대하여 칼빈은 성경과 성령의 상호 관계성을 강조한다.

“성령께서는 성경에서 보여주신 자신의 진리와 아주 굳게 결속하여 계시므로 그 말씀이 당연한 존경과 위엄을 받을 때에만 비로소 성령이 자신의 권능을 발휘하신다는 것이다. 그리고 이것은, 말씀 자체가 성령의 증거로 말미암아 확증되지 않는 한 우리에게 대하여 큰 확실성을 가지지 못한다고 내가 앞에서 주장한 것과 조금도 모순되지 않는다. 왜냐하면 주님께서는 일종의 상호 결속 관계를 통하여 말씀의 확실성과 성령의 확실성을 결합시키셨으므로, 우

31) Calvin, 『디모데후서 주석』, 딤후 3:16.

32) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vii 5.

33) W. van 't Spijker, *Johannes Calvin: Zijn Leven en Zijn Werk*, 박태현 역, 『칼빈의 생애와 신학』(서울: 부흥과 개혁사, 2009), 231.

리들로 하여금 하나님의 얼굴을 바라보게 하시는 성령께서 빛을 비추어 주실 때, 우리의 마음에 말씀에 대한 완전한 신앙이 머물 수 있으며, 또한 우리가 그 형상을 따라, 곧 그 말씀을 따라 그를 인식할 때 우리는 속는다는 두려움 없이 성령을 마음에 모실 수가 있기 때문이다.”³⁴⁾

Ⅲ. 칼빈주의자 이환봉 박사

1. ‘계시’(啓示, revelation)

이환봉에 의하면 ‘계시’는 어원적으로 “하나님께서 자신을 드러내 보이셨다”(자기계시) 또는 “하나님께서 자신을 나타내 보이셨다”(자기현시)라는 의미를 가지고 있는데, 하나님의 계시는 삼위일체 하나님께서 자신을 스스로 드러내시는 자기현시의 신적 행위이다.³⁵⁾ 비록 일부 신학자들은 하나님의 계시의 명제적 차원을 부정하지만, 이환봉은 하나님의 계시의 인격적 차원뿐만 아니라, 명제적 차원도 확고하게 붙잡고 있다.³⁶⁾

이환봉에 의하면, 하나님의 계시의 시작은 하나님의 창조 사역을 통해 이루어졌으며, 모든 계시는 예수 그리스도의 나타나심과 생애 즉, 죽음과 부활 그리고 승천에서 그 절정을 이루었다.³⁷⁾ “그리스도는 하나님의 계시의 총화이다.”³⁸⁾

이환봉은 여러 신학자들, 특히 칼빈의 계시론과 칼 바르트(K. Barth)와 에밀 브룬너(E. Brunner) 사이에 벌어진 자연신학 논쟁을 분석하고, 비판하면서 자신의 계시 이해에 도달한다. 그는 일반계시의 수단과 관련하여 다음과 같이 주장한다. “하나님은 일반계시의 객

34) Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ix 3.

35) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 32.

36) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 36.

37) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 36-37.

38) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 37.

관적 수단인 자연과 역사, 그리고 주관적 수단인 인간의 이성과 양심 속에 나타난 하나님의 행위를 통하여 모든 사람들에게 하나님 자신의 존재와 능력, 그리고 신성과 영광을 나타내신다.”³⁹⁾

이환봉에 의하면, 일반계시의 가치는 다양하다. 일반계시는 모든 종교의 근거를 제공하며, 인간으로 하여금 심판 때 핑계치 못하게 하는 기능을 제공하고, 문화 활동의 근거를 제공하고, 복음전파의 길을 예비하게 한다.⁴⁰⁾ 그러나 일반계시는 한계를 갖는다. “일반계시는 하나님의 존재와 속성에 대한 약간의 지식을 제공할 뿐이지, 구원의 하나님께로 가는 유일한 길이신 예수 그리스도에 관한 지식은 전혀 제공할 수 없다. … 이러한 일반계시의 ‘불충분성’(insufficiencia)은 자연적으로 특별계시의 필요성(necessitas)을 요청한다.”⁴¹⁾

2. 특별계시로서의 성경

이환봉은 성경을 특별계시와 관련하여 이해한다. “오늘날 ‘특별계시’라는 말은 성경에 기록된 하나님의 계시를 지칭한다. 성경은 특별계시의 책이며 하나님에 대한 지식의 유일한 원천이다.”⁴²⁾ “하나님의 특별계시는 영감된 경(經) 즉 기록된 말씀의 형태를 취하여 후대를 위해 보존되었다.”⁴³⁾

이환봉은 성경을 특별계시가 낮아진 ‘종의 모습’이라고 표현한다. “하나님의 계시가 인류 안으로 완전히 들어와서 충만히 거하기 위해(고전15:28) 시공의 제한을 받는 문자의 형식으로 기록되었다. 예언과 이적 안에 나타났던 영광스런 계시가 가장 낮은 기록의 형태와 양

39) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 84.

40) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 86-87.

41) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 89.

42) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 89-90.

43) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 106.

44) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 106.

식을 취한 것이다.”⁴⁴⁾

그러므로 특별계시와 성경은 상호 구별되나 상호 분리될 수는 없다. “특별계시와 성경을 동일시할 수 없는 것은 특별계시가 영감으로 기록된 성경 이전부터 존재했으며 때로는 오랫동안 기록되지 않고 있다가 수년 후에야 비로소 기록되었기 때문이다. 이것은 예레미야에게 계시의 말씀이 임한 때와 책으로 기록된 때가 서로 구별되어 있는 것을 보아 알 수 있다.(렘25:13, 30:1-2, 36:2). … 그러나 양자를 완전히 동일시하는 것보다 전적으로 분리하는 것이 훨씬 더 위험하다.”⁴⁵⁾

3. 성령의 영감과 성령의 내적 조명

대부분의 특별계시가 성정보다 선행한다. 그러나 그 계시가 기록될 때에는 성령의 영감(θεοπνευστια) 즉 성령 하나님의 특별한 간섭과 섭리로 정확 무오한 하나님의 말씀으로 기록되게 하셨다.⁴⁶⁾ 그러므로 성경 자체가 하나의 특별계시이며, 이미 완성된 하나님의 계시이며, 하나님의 말씀이다.⁴⁷⁾

오늘날 교회의 시대에 정경으로서 성경 이외의 새로운 계시가 더 필요한가? 교회 초기 몬타누스(Montanus)를 비롯하여 칼빈 시대에 일부 열광주의자들은 새로운 계시, 소위 ‘직통 계시’가 필요하다고 생각했다. 그러나 정경이 완료된 이후 오늘날 교회의 시대에는 성령의 영감으로 쓰여진 정경으로서의 성경은 성령의 내적 조명을 통해서만 그 연속성을 이어가는 것이다. 이 문제에 대해 이환봉은 다음과 같이 아주 분명하게 대답해 주고 있다.

45) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 107.

46) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 108.

47) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 108-109.

“정경은 사도시대의 마지막에 종결되었다. 그 기록된 정경의 완성과 더불어 신약시대의 살아 있는 계시 기관인 사도와 선지자들 안에 있던 계시적 은사들이 교회에서 사라진 것으로 보인다. 사도 시대의 종결과 함께 교회의 터와 같았던(엡2:20) 사도들의 구두 계시는 멈추게 되었고(단9:24), 그들의 예언의 은사는 가르침의 은사로 융합되었으며, 성령께서 직접적으로 영감하시는 사역은 성경을 통해 조명하시는 사역으로 전환되었다.”⁴⁸⁾

다시 말하면, 신적 영감을 통해 성경을 기록하여 완성하신 성령 하나님께서 오늘도 자신의 내적 증거(납득)과 조명을 통해 성경 말씀을 깨달아, 믿고, 확신케 하심으로 인간을 구원하시는 계시의 역사를 계속하신다.⁴⁹⁾

IV. 결론

계시 이해와 관련하여, 우리는 이환봉 박사의 성경관이 칼빈의 성경관과 전적으로 일치함을 확인할 수 있다. 이환봉 박사는 성 삼위일체 하나님께서 한국교회와 한국장로교회에게 선물하신 위대한 칼빈주의자임에 틀림없다.

칼빈과 이환봉 박사에 의하면, 객관적으로 우주와 자연과 역사 속에 그리고 주관적으로 인간의 이성과 양심 속에 계시된 일반계시는 다양한 기능을 가지고 있지만, 우리를 구원으로는 인도할 수 없는 분명한 한계를 가지고 있다. 그러므로 하나님께서 특별계시, 특별히 성경을 통해 우리가 구원에 이를 수 있는 길을 마련해 주셨다. 특별계시로서 성경은 성령과 밀접한 관계 속에 있다. 모든 성경은 하나님의 영감과 성령의 감동으로 씌어진 하나님의 말씀이며, 오늘날 성령의 내적 조명을 통해 우리에게 하나님의 말씀으로 다가온다.

48) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 111-112.

49) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 112-113.

신앙적 삶의 유일한 토대로서의 성경¹⁾



최홍석(충신대 신학대학원 교수, 조직신학)

I. 들어가는 글

하비 칸(Harvie M. Conn, 1933-1999)은 자신의 저서 『현대신학』(*Contemporary World Theology*)에서 성경과 관련하여 의미심장한 말을 한 적이 있다. 그에 의하면 교회가 분열되는 가장 심각하고 중요한 요인은 “스스로 증거하시는 성경의 그리스도”(the self-authenticating Christ of the Bible)를 믿는 자들과 그렇지 않는 자들, “스스로 증거하시며 스스로를 계시하시는 주권적인 삼위일체 하나님”(a sovereign, triune God, self-authenticating and self-revealing)을 선포하는 자들과 그렇지 않는 자들, 그리고 세상이 “초자연적 세력들 간의 전쟁터”(a battleground of supernatural forces)임을 믿는 자들과 그렇지 않는 자들 사이에 놓여있다는 것²⁾이다. 그러면서 하는 말이 저 유명한 장로교신학자 그레샴 메이첸(J. Gresham Machen, 1881-1937)이 그의 저서 『기독교와 자유주의』(*Christianity and Liberalism*)에서 언급했던 바,³⁾ 그것은 “한 형태

1) 이 작은 글은 사랑하는 친구이자 신앙의 동지인 이환봉(李煥鳳) 교수의 정년퇴임을 축하드리며 기념하기 위해 작성된 것이다.

2) Harvie M. Conn, *Contemporary World Theology* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1974), vii.

의 기독교와 다른 형태의 기독교”(one form of christianity from another form of Christianity)를 구분하는 것이 아니라, “한 종교와 다른 종교”(one religion form from another form)를 구분하는 것이란 점⁴⁾을 강조하여 언급하였다. 이와 같은 지적은 어느 시대에나 해당되는 교훈이겠지만, 특별히 21세기, 포스터모던 상황에 처한 이 시대의 교회들에게 있어서는 더 없이 큰 관심을 가지고 귀 기울여야 할 문제이다.

이 시대는 상대주의(相對主義)와 혼합주의(混合主義)가 교회 안팎으로 기승을 부리고 있다. 종교 다원주의적 성향으로 인해 “스스로 증거하시는 성경의 그리스도”의 유일성(唯一性)은 조소를 당하며, “스스로 증거하시며 스스로를 계시하시는 주권적인 삼위일체 하나님”을 신앙하는 자들이 기롱(欺弄)을 당하고, 극단적인 초연신론적(超然神論的) 세계관 및 무신론적인 과학주의의 영향으로 인해 세상을 “초자연적 세력들 간의 전쟁터”로 여기는 정통 신학은 허무맹랑한 신화적인 것으로 치부 당하는 시대에 살고 있다. 이러한 상황에서 이 땅의 진정한 그리스도인들에게 다시금 우리가 서 있어야 할 토대(土臺)의 확고함을 확인하는 작업은 그 무엇보다 절실하며 전적으로 필요한 작업일 것이다.

필자는 개혁주의 학술원으로부터 ‘개혁주의 성경관’(改革主義 聖經觀)이란 큰 주제 안에서 작은 글을 작성해 달라는 요청을 받고 고민하던 중, 신앙적인 삶에 실제로 유익된 글이었으면 좋겠다는 염원이 생겨, 가능한 한 이론을 위한 이론이나 사변적 성향을 지양하고, 실제적 삶에 유익을 도모하기 위한 목적에서 글을 쓰려고 한다. 이 줄

3) Cf., J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 1ff.

4) Conn, *Contemporary World Theology*, vii.

고(拙稿)를 통해 필자는 오늘을 사는 그리스도인들의 구체적인 신앙적 삶에 있어 성경이야말로 항상 새롭게 확인하면서 우리 인생의 집을 지어가야 할 영원한 초석(礎石)이요 다림줄임을 개혁신학적 관점에서 살피려 한다.

II. 본론

II.1. 신학, 신학자들의 전유물인가?

신학은 신학자들만의 전유물(專有物)인가? 아니면 모든 신자들 개인의 공유물(共有物)인가? 이 질문에 대한 대답은 신학(혹은 교의학)이 무엇을 의미하는지에 관한 물음에 답변이 주어지게 되면 자연스럽게 나올 수 있는 성질의 것이다. 여러 신학자들의 글들을 모아 고든 코넬(Gordon-Conwell) 신학교의 조직신학 및 윤리학 교수인 존 J. 데이비스(John Jefferson Davis)가 편집해 오래 전에 발간했던 책, *The Necessity of Systematic Theology*(조직신학의 필요성)⁵⁾의 한 장(章)의 제목이 흥미롭게도 “Everyman Must Be a Theologian”(일반인은 신학자이어야 한다)⁶⁾는 것이다. 이 글은 존 H. 저스트너(John H. Gerstner, 1914 - 1996)에 의해 작성된 글인데, ‘시카고의 무디 성경학교’(Moody Bible Institute of Chicago), 출판사의 허락 하에 그 내용이 위의 책에 재(再)인쇄 된 것⁷⁾을 보아

5) John H. Gerstner, ‘Everyman Must Be a Theologian,’ in: John Jefferson Davis(editor), *The Necessity of Systematic Theology* (Grand Rapids: Baker book House, 1978), 19-25. ; 이 책의 필진(筆陣)은 C. S. Lewis, R. C. Sproul, John H. Gerstner, Dorothy L. Sayers, Kenneth F. W. Prior, Robert L. Saucy, Emil Brunner, Francis Pieper, Jonathan Edwards, B. B. Warfield, John Jefferson Davis 등으로 신학적 컬러가 다양한 자들에 의해 집필되었다.

6) Davis(ed.), *The Necessity of Systematic Theology*, 19. ; 저자는 “every man”(각 사람)이라 하지 않고 “everyman”(일반인, 보통사람, 평범한 사람)이란 용어를 사용하고 있다.

7) Davis(ed.), *The Necessity of Systematic Theology*, 25.

보수성향의 저자에 의한 온건한 내용의 글로 추정된다.

아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)의 말과 같이 교의학(Dogmatiek)이 신지식의 체계로서 우리에게 제시된 진리를 우리 자신의 의식의 형식 속에 반영하는 연구분야⁸⁾라고 한다면, 존 H. 저스트너의 주장은 어느 면에서 일리가 있다. 왜냐하면 카이퍼가 말하고 있는 이 맥락에서의 “신지식”(神知識)이란 공히 모든 그리스도인들에게 은혜로 부여된 것이기 때문이다. 그렇다고 하여 존 H. 저스트너가 신지식을 가진다는 것과 구원받는 것을 동일시한다거나 혹은 모든 신자들을 (광의의) 신학자들이라고 함으로써(협의의) 전문적인 신학자들의 존재를 결코 부정하지는 않는다. 그럼에도 불구하고 모든 그리스도인들이 비록 아마추어(amateur)로 불리어질 수는 있을망정, 일반신도 그도 하나님을 알고 있기에 마땅히 신학자이어야만 한다(... he must be a theologian)는 것이다. 그렇게 주장하는 존 H. 저스트너의 논거를 요약하면 다음과 같다. 그에 의하면 “신학자는 하나님에 관해 아는 자”(A theologian is one who knows about God)⁹⁾이다. 그런데 “보통사람이 구원받음 없이 신학자일 수 있다”(Everyman may be a theologian without being saved).¹⁰⁾ 다시 말해 그가 비록 하나님에 관한 지식을 가질 수 있을지라도 구원받지 못할 수가 있다. 그러나 분명한 것은 “그 누구도 하나님에 관한 지식 없이는 구원받을 수 없다”(Everyman cannot be saved without being a theologian)¹¹⁾는 사실이다. 다시 말해 모든 사람이 신학자이지 않고서는 결코 구원받을 수 없다는 것이다. 성경을 일일이 해석¹²⁾하며 그 근거들 위에서 이러한 논거를 제시한 저스트너의 결론적인 발언들 중, “신학자가 되어야할 의무는 우리 모두에게 동

8) A. Kuyper, *Encyclopedie der Heilige Godgeleerdheid* III (Amsterdam: J. A. Wormser, 1894), 347, 395.

9) Davis(ed.), *The Necessity of Systematic Theology*, 19f.

10) Davis(ed.), *The Necessity of Systematic Theology*, 21ff.

11) Davis(ed.), *The Necessity of Systematic Theology*, 23ff.

일하게 적용된다. 이 점에서 일반신도들과 목회자들 사이의 차이는 종류의 차이가 아니라, 정도의 차이이다.”(… a difference not of kind but of degree)라는 지적은 잘못됨이 없다. 그렇다면 넓은 의미에서 신학자들로 불릴 수 있는 신자들에게 그와 같은 신지식이 어떻게 그들의 심중에 현존하게 된 것인가 라는 문제는 계속되는 논의의 새로운 관심사이다.

II.2. 신자 안에 현존하는 신(神)지식은 어디에서?

존 H. 저스트너의 논거 가운데 “그 누구도 하나님에 관한 지식 없이는 구원받을 수 없다”(Everyman cannot be saved without being a theologian)¹³⁾는 말의 의미하는 바는 신적인 진리에 대한 지식이 없이는 그 누구도 구원을 얻을 수 없다는 것이다. 그렇다면 이 신적인 진리에 대한 지식은 어디서부터 오는 것인가? 그리고 그것은 궁극적으로 무엇을 의미하는 것인가? 이에 대한 많은 논의가 있을 수 있고, 또한 있어야 할 것이다. 우선 어디서부터 오는 것인가에 관해 관심을 돌려보자. 그것이 생득적(生得的, *a priori*)인 것인가? 후천적(後天的, *a posteriori*)인 것인가? 그것이 자연으로부터 유래하는가? 계시로부터인가? 유구한 교회역사 안에는 이와 관련해 수많은 신학자들에 의한 수많은 논쟁과 토론이 있어왔다. 결국 이는 코넬리우스 반틸(Cornelius Van Til, 1895 - 1987)의 지적과도 같이 ‘

12) 지면(紙面)의 제약 상 필자가 소개하지는 못했지만, 저자는 자신의 논리전개를 성경해석의 근거 위에서 행하였음을 책을 통해 확인할 수 있다. 저자가 제시한 주제(主題) 아래 인용된 성경들을 대략 정리해 보면 다음과 같다: A theologian is one who knows about God(John 17:3, 3:36), Everyman may be a theologian without being saved(James 1:22, Romans 1:18, Matthew 13: 23:33), Everyman cannot be saved without being a theologian(Romans 10:17, I Corinthians, Romans 1:16, Matt.28:19-20, John 17:17, Eph, 6:17, II Thessalonians 2:13, John 14:6).

13) Davis(ed.), *The Necessity of Systematic Theology*, 23ff.

14) Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 이승구 역, 『개혁주의 신학 서론』(서울: 기독교문서선교회, 2004), 319.

자연신학(自然神學, natural theology)과 관련된 문제¹⁴⁾이다. 칼빈을 비롯한 개혁신학의 전통에서는 자연신학의 가능성을 전적으로 거부한다.¹⁵⁾ 은총과 특별계시의 도움 없이 단지 자연과 생래적(生來的)인 이성 및 양심의 작용을 통해 신지식의 가능성을 인정하는 자연신학은 인간의 전적 부패 교리를 거부하는 신학체계에서나 가능한 일이다. 전적 부패와 죄의 심각성을 타락한 인간의 본성으로 여기는 개혁신학의 전통에서는 결코 플라톤(Platon, B.C. 645 - 653), 아리스토텔레스(Aristoteles, B.C. 384 - 322), 시세로(Cicero, B.C. 106-43), 데카르트(Descartes, 1596-1650), 라이프니츠(Leibniz, 1646-1716) 등과 같이 객관적인 계시와 상관없이 '신(神)에 대한 생득적(生得的)인 본유관념(本有觀念)' 혹은 생득적 신지식(生得的 神知識, *cognitio Dei insita*)을 주장하는 관념론자들과 더불어 이들의 인식론을 거부하면서 그 대(對, versus)를 이루었던 베이컨(Francis Bacon, 1561-1626), 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679), 로크(John Locke, 1632-1704), 흄(David Hume, 1711-1776) 등과 같이 특별한 신적 계시와 무관하게 감각(*sensus*)만을 지식의 원천으로 여겨 '후천적 신지식'(後天的 神知識, *cognitio Dei acquisita*)을 주장하는 이른바 경험론자들과 연루된 자연신학은 발붙일 곳이 없다.¹⁶⁾

그럼에도 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225 - 1274)로 대변되는 중세 스콜라신학에서는 불행하게도 오래 전부터, 아리스토텔레스의 형상과 질료 도식(圖式)을 신학적 내용을 설명하는 일에 원용(援用)¹⁷⁾하여 '자연과 은총', '이성과 신앙', '철학과 신학'이란 상충부

15) Cf., Calvin, *Institutio Christianae Religionis* 1.5., 1.6. III.2.

16) Cf., 졸저(拙著), 『당신의 말씀은 진리니이다 - 교의학의 원리와 방법』(서울: 종신대학출판부, 1991), 144-148.

17) Cf., H. Dooyeweerd, *Transcendental Problems of Philosophic Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 최성학 역, 『기독교철학의 이해』(서울: 태학사, 1986), 76-79.

와 하층부 사이에 기계적 병립성격의 이층 구도로 인식의 질서를 세움으로써 ‘신인식(神認識)의 이중 가능성’을 주장하였다. 비록 자연과 이성을 통해 진정한 신지식이 가능하지만, 자연과 이성이 지니는 유한성의 한계 때문에 성육신의 신비나 삼위일체 교리나 구원의 진리와 같은 초월적 진리에는 도달할 수 없으므로 특별계시에로의 비약(飛躍)이 요구되는 것으로 이해하였다. 그리하여 결과적으로 타락 이후의 인간에게도 타락 이전의 아담처럼 자연과 이성을 통해 참된 신인식(神認識)이 가능하다고 주장함으로써 죄의 심각성을 정당하게 고려치 않은 비성경적인 자연신학의 가능성을 인정한 오류에 빠지고 말았다.¹⁸⁾ 문제는 이와 같은 상황이 비단 중세교회에만 국한된 현상이 아니라는 사실에 그 심각성이 있다. 주지(周知)하다시피 18세기 계몽주의(啓蒙主義) 이후 개신교회 안에서도 이른 바 ‘개신교 스콜라주의 시대’가 있었거니와¹⁹⁾ 그와 같은 경향이 20세기 말에도 재현(再現)되고 있다는 신학자들의 평가들이²⁰⁾ 존재한다는 사실은 그 심각성의 명백한 증거이다. 사실 이러한 자연신학에 대한 개혁신학의 평가는 통사적(通史的) 관점에서 볼 때, 과거에도 부정적이었고 지금에도 그러하다. 앞서 잠시 언급하였지만, 칼빈(J. Calvin, 1509–1564)은 자신의 『기독교 강요』(*Institutio Christianae Religionis*)에서 로마서 1장이 보여주는 인간의 마음속에 존재하는 종교심(*semen religionis, sensus divinitatis*)과 그것과 연관된 일반계시의 의의(意義)와 중요성을 강조²¹⁾하였으나, 또한 동시에 인간의 타락을 강조함으로써 일반

18) Cf., 전계서, 61–63

19) Cf., 전계서, 77ff.

20) Cf., G. C. Berkouwer, J. T. Bakker, & G. E. Meuleman, *De Herleving van de Natuurlijke Theologie* (Kampen: Kok, 1974). : 이 책에서 G. C. Berkouwer는 “배경”(De achtergrond)과 관련하여, J. T. Bakker는 “계시와 실재경험: 판넨베르크의 방법”(Openbaring en werkelijkheidservaring: De weg van Pannenberg)이란 제목의 글을, 그리고 G. E. Meuleman은 “아메리카에서의 자연신학의 재생 – 과정철학과 기독교 신학”(Herleving van de Natuurlijke Theologie in Amerika – Proces-filosofie en christelijke theologie)이란 주제로 집필하였다.

제시에 기초한 자연신학의 가능성과 그 타당성을 부인²²⁾하였다. 필자가 판단할 때 자연과 이성에 기초한 자연신학의 가능성과 그 타당성을 부정한 칼빈의 태도는 성경적으로 정당한 것으로 여겨진다. 그 이유는 로마서 1장 18-20절의 내용을 가장 작은 문맥으로부터 점점 확대하여 로마서 3장의 문맥까지만 넓힐지라도 거기서 나오는 결론은 칼빈의 입장이 타당하다는 논거(論據)로서 충분할 것이기 때문이다. 다시 말해 로마서 1장 18-20절의 문맥만 고려한다면, 인간의 마음속에 심겨진 종교심(宗教心)과 피조물 속에 드러나는 하나님의 능력과 신성이 상호작용(相互作用)하여 제한되지만 진정한 신지식(神知識)이 가능할 것으로 해석될 수 있다. 사실 이는 타락 이전의 아담에게 있어서 그 일은 사실적 경험으로 체험될 수 있었을 것이다. 그런데 문제는 보다 더 큰 문맥 안에서의 불가피한 변화이다. 로마서 1장 18-20절의 내용이 포함된 문맥을 점점 넓혀 2장, 3장까지 확장해 나가면 로마서 1장 18-20절의 내용은 더 넓은 문맥이 함의(含意)하는 바, 인간의 타락으로 인한 죄의 심각성(深刻性)이란 주경학적(註經學的) 결론²³⁾에 의해 소(小)문맥의 의미하는 바는 신학적으로 조정될 수밖에 없다. 그렇다면 당연히 타락한 이후의 아담과 그 후손들에게 있어서 자연신학의 가능성은 인간이 타락 이후의 상태에 머물러 있는

21) “더우기 복된 생활의 궁극적인 목적은 하나님을 아는 데 있다(요17:3참조). 그러므로 하나님은 어떠한 사람도 행복에 이르는 데서 제외되지 않도록 하기 위해, 인간의 마음속에 이미 말한 바 있는 종교의 씨앗(*semen religionis*)을 심어 주셨을 뿐 아니라 자기를 계시 하셨으며 우주의 전(全) 창조 속에서 매일 자신을 나타내는 것이다. 그 결과 인간은 눈을 뜨기만 하면 하나님을 볼 수 있도록 되어 있다. … 눈을 어디로 돌리든지 이 세계에는 적어도 하나님의 영광의 섬광이 빛나지 않는 곳은 하나도 없다.”[John Calvin, *Institutio Christianae Religionis* I.5. / 신복윤 외 3인 공역, 『基督教綱要』 상권 (서울: 생명의 말씀사, 1990), 102.].

22) Cf., Calvin, *Institutio Christianae Religionis* I.6. : 이 부분의 전체내용은 창조주 하나님을 알게 하는 안내자, 교사로서 성경의 필요성(必要性)에 관한 것이다. 특별히 6장 1절에서는 하나님께서 실제로 자신을 알리신 것은 성경에서뿐만임을 밝혔고, 3절에서는 성경을 떠나게 되면 필연적으로 오류(誤謬)에 빠지게 됨을 지적하였으며, 4절에서는 창조의 계시가 전할 수 없는 내용을 성경은 전할 수 있음을 언급하였다. 이로써 칼빈은 타락 이후의 인류에게 자연과 이성을 통한 자연신학(自然神學)의 가능성 및 타당성을 부인(否認)한 셈이다(Cf., 신복윤 외 3인 공역, 『基督教綱要』 상권, 127-133.).

한, 결코 가능한 일은 되지 못할 것이 분명하다. 이것이 곧 칼빈의 신학적 정당성을 변호할 수 있는 필자가 내린 성경해석학적 근거이다. 이 근거 제시는 본 논자가 판단하기에 해석학적 정당성을 결(缺)한 바가 없는 것으로 여겨진다. 그 이유는 일차적으로 공시적 접근(共時的接近, synchronic approach)²⁴⁾을 취하면서 문법적, 역사적, 신학적 해석의 통전적(通全的) 차원²⁵⁾을 고려하였기 때문이다.

지금까지 고찰한 바와 같이 타락한 이후의 인류에게 있어 특별계시의 도움 없이 단지 자연과 이성에 근거한 자연신학의 가능성이 성경적인 관점에서 볼 때 전혀 불가능한 것으로 판명(判明)이 되었다면, 이제 우리에게 남아 있는 해명해야 할 신학적 과제는 “신자 안에 현존하는 신(神)지식은 어디에서?”란 소제목이 추구하는 바, 바로 신지식의 출처와 관련된 것이다.

여기서 개혁신학의 원리에 기초를 두고 있는 우리의 일차적 관심은 자연스럽게 성경의 진술자체로 향한다. 성경은 증언하기를 “본래 하나님을 본 사람이 없으되 아버지의 품속에 있는 독생하신 하나님이 나타내셨느니라”(요1:18), “아버지 외에는 아들을 아는 자가 없고

23) “기록한 바 의인은 없나니 하나도 없으며, 깨닫는 자도 없고 하나님을 찾는 자도 없고, 다 치우쳐 한가지로 무익하게 되고 선을 행하는 자는 없나니 하나도 없도다. 저희 목구멍은 열린 무덤이요 그 혀로는 속임을 베풀며 그 입술에는 독사의 독이 있고, 그 입에는 저주와 악독이 가득하고, 그 발은 피 흘리는데 빠른지라. 파멸과 고생이 그 길에 있어 평강의 길을 알지 못하였고, 저희 눈 앞에 하나님을 두려워함이 없느니라 함과 같으니라.”(롬 3:10-18) 이처럼 로마서에서 사도 바울은 타락 이후, 인간 내면의 부패한 정황을 심각하게 비관적(悲觀的)으로 묘사하고 있다. 에베소서에서는 이러한 영적 정황 속에 있는 자들을 가리켜 “너희의 허물과 죄로 죽었던 너희를 살리셨도다.”(ὁ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις, 엡2:1)라고 한 바 있다. ‘너희의 허물과 죄로 죽었다.’ - 이는 개혁신학(改革神學)의 중요한 성경해석학적 결론인 인간의 ‘전적 부패’(total depravity), ‘전적 무능력’(total inability) 교리가 함의(含意)하는 성경 언어적 내용이다.

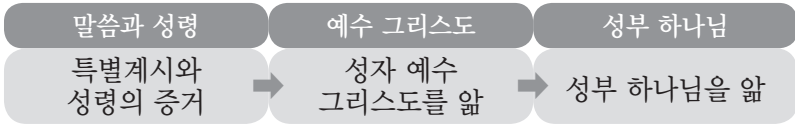
24) Cf., James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford University Press, 1961), 38ff.

25) Cf., Louis Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans), 김진홍, 김의환 공역, 『성경해석학』(서울: 한국개혁주의신학회, 1974), 62-151.

아들과 또 아들의 소원대로 계시를 받는 자 외에는 아버지를 아는 자가 없느니라”(마11:27), “너희는 나를 알지 못하고 내 아버지도 알지 못하는도다. 나를 알았더라면 내 아버지도 알았으리라”(요8:19), “내가 곧 길이요 진리요 생명이니 나로 말미암지 않고는 아버지께로 올 자가 없느니라”(요14:6)고 하였으니 성부에 대한 인식은 오직 성자를 통해서만 가능하며, “너희가 성경에서 영생을 얻는 줄 생각하고 성경을 상고하거니와 이 성경이 곧 내게 대하여 증거하는 것이로다”(요 5:39)라고 하였으니 성자에 대한 인식은 성경을 수단으로 하여 가능한데, “하나님의 영으로 말하는 자는 누구든지 저주할 자라 하지 않고 또 성령으로 아니하고는 누구든지 예수를 주시라 할 수 없느니라”(고전12:3)고 하였으니 오직 성령으로 말미암지 않고서는 예수를 주님으로 고백할 수 없다. 이 내용을 신학적으로 명제화하면 다음과 같이 요약될 수 있을 것이다: ‘성부에 대한 인식은 오직 성자를 통해서만 가능하고, 성자에 대한 인식은 성경(특별계시)을 수단으로 하여서 가능한데, 오직 성령에 의하지 않고서는 성자는 주님으로 고백되어질 수 없다.’ – 이 명제는 성경의 상기 근거 문맥들에 입각하여 나온 해석학적 결론이다. 그런데 이 명제가 성경전체가 보여주는 개혁신학의 형이상학적(形而上學的) 전제와 인식론적(認識論的)인 전제에 부합하는지,²⁶⁾ 또한 성경 다른 문맥들에서 발견되는 내용들과도 합치(合致)하는지를 살피며 성경의 증언에 의존하는 일은 건너뒀을 수 없는 중요한 일이다. 왜냐하면 신학적 사유(思惟)는 일차적으로 계시 의존적이어야 하기 때문이다.

26) 개혁신학의 ‘形而上學的 전제’와 ‘認識論的인 전제’에 의해 하나님을 아는 지식과 관련하여 창조주 하나님과 타락한 인간 사이에 인식(認識) 혹은 의사소통의 가능성 여부가 결정된다. 창조주와 피조물 사이에 창조에 의한 경계선, 신인 사이의 무한한 질적인 차이, 여기에 설상가상(雪上加霜), 하나님의 형상으로 지음 받은 첫 인간의 불순종으로 인해 유발된 인류의 전적 부패와 전적 무능력 상태는 신인 간의 인식과 소통에 난관을 가중시켰다. 이제 은총과 계시의 빛에 의하지 아니하고서는 인간 스스로 인식 및 소통의 가능성은 부재(不在)하다는 것이 전통적인 개혁신학의 입장이다.

위에서 요약한 신학적인 명제를 계시 인식의 논리적 진전 과정을 따라 재 진술한다면 아래와 같은 도식이 가능할 것이다.



위의 신학적 명제와 부합하는 계시적 사건이 있다. 필자가 부합한다는 표현을 사용하였지만, 사실은 그 표현보다는 오히려 명제의 정당성을 밝히는 근거라고 칭하는 것이 보다 나을 것이다. 사도 바울의 빌립보 전도여행에서 발생한 루디아(Λυδία)가 믿게 된 사건(행 16:11-15)이 바로 그 경우에 해당된다. 사도 바울과 루디아의 만남이 있기까지 각자에 대한 하나님의 경륜이 있었고, 그 경륜 속에서 만남이 이루어졌다. 우여곡절 끝에 마게도냐 지경의 첫 성인 빌립보에 도착한 바울 일행은 안식일에 기도처소를 물색 중에 있었고, 루디아를 비롯한 여러 여인들은 자신의 생업을 따라 강가에 모여 있었다. 서로의 여행은 그 목적과 성격이 달랐지만 하나님의 경륜 가운데 복음 전도자와 복음을 들어야 할 대상이 만나게 된 것이다. 누가는 사도행전 16장 13절 이하에서 이렇게 진술하고 있다. “안식일에 우리가 기도처가 있는가 하여 문밖 강가에 나가 거기 앉아서 모인 여자들에게 말하더니 두아디라성의 자주장사로서 하나님을 공경하는 루디아라 하는 한 여자가 들었는데 주께서 그 마음을 열어 바울의 말을 청종하게 하신지라.”(13-14절) 본문은 바울이 모인 자들에게 말했다고만 하였을 뿐, 무슨 내용의 말을 하였는지에 관해서는 침묵하고 있다. 문맥을 아무리 살피고 살펴도 이 맥락에서 ‘바울에 의해 말해진 것’(τοῖς λαλουμένοις ὑπὸ Παύλου)의 내용을 복음으로, 즉 ‘바울이 말하다’(Paulus dixit)는 것을 ‘예수 그리스도의 복음을 전하다’

는 것 외에 달리 해석할 길이 없다. 왜냐하면 화자(話者)인 바울이 한 그 말의 내용을 성령께서 사용하시어 청자(聽者)인 루디아로 하여금 신앙을 가지게 하셨기 때문이다. 그렇다면 여기서 우리는 신앙에 이르는 일에 있어 모종의 영적 원리가 있음을 발견하게 된다. 신앙이란 기독교가 지닌 이론체계의 논리적 힘에 의해 생겨나는 것이 아니라 “주께서 그 마음을 열어”(ὁ Κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν), 즉 성령의 내적인 증거(*testimonium Spiritus sancti internum*)에 의해 주어지는 확신이란 점에서 직관적(直觀的, intuitional)이지만, 그 신앙이 직접적(直接的)이 아니라는 사실²⁷⁾이다. 다시 말해 신앙은 근거에 기초한 것이지 결코 맹신(盲信)이 아니라는 것이다. 그렇다면 그 기초는 무엇인가? 신앙의 기초는 사도의 전언(傳言), 곧 신적 계시인 복음이다. 기독교 신앙은 신적인 계시에 근거한다. “루디아가 … 들었는데 주께서 그 마음을 열어 바울의 말을 청종하게 하신지라” 바울이 전하는 복음을 듣고 있던 (그러나 아직 영적으로 귀가 닫혀있던) 루디아의 마음을 주 성령께서 열어주셔서 그 복음의 내용이 이제 들려지기 시작하였고, 그녀의 새롭게 된 의지가 들려진 복음의 내용을 따라 순종하기에 이른 것이다. 한글개역성경은 개역개정역보다 훨씬 더 실감나는 표현임이 분명하다. 들을 ‘청’(聽), 따를 ‘종’(從) “청종하게 하신지라.” 그리하여 저와 그 집이 다 세례를 받는 일이 일어나게 되었다(행16:15).

성경을 전체적으로 독서하면 할수록 위에서 얻은 우리의 결론이 성경 곳곳에 산재해 있는 진리임을 확인된다. “믿음은 들음에서 나며 들음은 그리스도의 말씀으로 말미암았느니라.”(롬10:17)는 말씀에서 믿음은 그리스도의 말씀, 곧 신적 계시를 듣는 데에 기초하고 있음을 확인하게 되며, “하나님의 지혜에 있어서는 이 세상이 자기 지혜

27) Cf., H. Henry Meeter, *The Basic Ideas of Calvinism* (Grand Rapids: Baker Book House Company), 박윤선, 김진홍 역, 『칼빈주의 기본사상』 (서울: 개혁주의신행협회, 2003), 48f.

로 하나님을 알지 못하는 고로 하나님께서 전도의 미련한 것으로 믿는 자들을 구원하시기를 기뻐하셨도다.”(고전1:21)고 한 말씀을 보면, 이 세상의 지혜로는 하나님을 알 수 없기에 오직 전도(傳道)의 방법, 곧 전하여진 도(道, 계시의 말씀)에 근거하여 그것을 믿는 자들에게 구원을 베푸신다는 것이니 위와 동일한 진리이다. “내가 복음을 부끄러워하지 아니하노니 이 복음은 모든 믿는 자에게 구원을 주시는 하나님의 능력이 됨이라.”(롬 1:16)라고 하였다. 이는 신적 계시로서의 복음이야말로 믿는 자에게 구원의 능력이라는 것이니, 이 역시 앞서 내린 결론과 일관되게 구원 얻는 믿음의 근거는 복음이라는 뜻이다. “저희를 진리로 거룩하게 하옵소서. 아버지의 말씀은 진리니이다.”(요 17:17)라고 하였으니 아버지의 말씀인 진리에 의해 거룩하게 된다는 동일한 진리를 보여주며, “주의 사랑하시는 형제들아 우리가 항상 너희를 위하여 마땅히 하나님께 감사할 것은 하나님이 처음부터 너희를 택하사 성령의 거룩하게 하심과 진리를 믿음으로 구원을 얻게 하심이니”(살후 2:13)라고 하였으니 우리를 위한 구원이란 은총의 택하심을 따른 성령의 초월적인 역사와 더불어 진리에 근거한 믿음을 통해 얻게 하신다는 것이다. 결국 전체를 요약한다면, 신앙은 성령으로 말미암아 주께서 주시는 확신이라는 점에서 분명히 직관적이지만, 그렇다고 하여 맹목적(盲目的)으로 주어지는 것이 아니라, 어디까지나 그 기초와 근거를 신적 계시에 두고 있다는 점에서 직접적이지 않다는 것이다. 이렇게 볼 때 신자 안에 현존하는 신(神)지식은 결국 성령으로 말미암는 계시 의존적인 신앙으로부터 연유되는 것이라 할 수 있을 것이다.

II.3. 신학적 이해의 편차

만일 구원 얻는 지식을 가진 어떤 이가 그 지식에 의해 구원을 받는다면, 그 지식은 독특한 성격의 것임이 분명하다. 구원에 이르게 하는 신자 안에 현존하는 신지식을 단순한 지성적 차원의 인식의 결과물로 보아서는 안 된다. 구약으로부터 성경이 늘 강조하여 왔던 히브리어 ‘야다’(יָדָה, yadah)의 의미로서의 인격적 지식으로 이해해야 한다. 그렇다면 존 H. 저스트너가 지적한 것²⁸⁾처럼, 당연히 그것은 “이해하는 것”(understand)만으로는 충분하지 않다. “그 아래 서야”(stand under)만 한다. 왜냐하면 하나님의 진리는 “내가 곧 그 길이요, 그 진리요, 그 생명이라”(요14:6)고 하신 바로 그분이기 때문이다. 그러므로 참된 신(학)자는 바로 그 분을 아는 자이다. 그런데 우리의 고민은 여기서 그치지 않는다. 이처럼 구원을 얻게 하는 신지식은 인격적인 성격의 지식임에는 분명하지만, 오늘날 특별계시가 종결된 이후에 사는 우리들에게 그러한 생명 넘치는 인격적 지식은 오직 명제적(命題的)인 언어로 표현된 객관적인 특별계시로서의 성경을 매개로 가능하다는 사실 때문이다. 이제 이러한 차원과 연관된 여러 어려운 문제들을 좀 더 논의하지 않을 수 없다. 우리는 로버트 L. 레이몬드(Robert L. Reymond, 1932 - 2013)에 의해 요약 소개된 다음과 같은 신정통주의의 입장에 동의할 수 없다 - 물론 레이몬드 자신도 동의하지 않지만. “계시는 절대적으로 명제적이지 않으며, ‘그리스도 사건’이라는 관점에서 언제나 개인적일 뿐인데, 이는 그리스도만이 유일하게 하나님의 말씀이시기 때문이다. 그러므로 성경은 하나님의 말씀에 대한 유오한 인간의 증언이며 성령님께서는 성경이 아니라 ‘신앙’을 감동하심으로 ‘그리스도 사건’을 우리 안에서 실존적으로 다시

28) John H. Gerstner, ‘Everyman Must Be a Theologian,’ in: Davis(ed.), *The Necessity of Systematic Theology*, 25.

일으키시는 것이다. 실제로 ‘영감되는’ 것은 믿는 신자이다.”²⁹⁾ 레이몬드에 의해 소개된 이와 같은 신정통주의의 성경관은 성경자체를 신적 계시로 보지 않으며, 성경은 단지 신적 계시에 대한 유오한 증거일 뿐이라는 것이다. 그리고 신적 계시는 신의 직접적인 현현(顯現)이기 때문에 계시는 항상 비언어적(非言語的)이며, 따라서 종교적인 진리는 필연적으로 개인적이며 실존적인 진리라는 것이다.³⁰⁾ 이는 역사적인 개혁주의가 생명처럼 주장해 온 축자적(逐字的) 영감으로서의 성경이 해와는 전혀 이질적(異質的)인 내용의 주장이다. 역사적인 개혁신앙의 전통에서 있는 우리는 신정통주의자들의 입장과는 달리 특별계시의 언어적(言語的), 명제적 성격을 인정한다. 이는 계시개념에 있어서 어느 개혁신학자들 보다 역동성(力動性)을 강조하였던 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)의 주장에서도 입증되는 바이다. 바빙크는 “객관적인 계시”(objective openbaring)의 명제적 성격을 누구보다 강조한 신학자³¹⁾이다. 그가 비록 “주관적 계시”(subjective openbaring)라는 낯선 용어를 사용³²⁾하고 있지만, 그것은 결코 신정통주의에서 말하는 모종의 비(非)언어적, 비(非)명제적 성격으로서의 새로운 계시가 결코 아니다. 그것은 객관적인 계시를 이해하고 수납할 수 있도록 하시는 성령의 밝히시는 역사,³³⁾ 즉 전통적인 역사적 개혁신학이 줄곧 가르쳐 온 ‘조명’(illuminatio)에 해당되는 것³⁴⁾이다. “객관적인 계시”에 반드시 “주관적인 계시”가 동반되어야 한다고 바빙크가 역설하였을 때의 “주관적 계시”란 이미 주어진 “객관적인 계

29) Robert L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith*, 나용화 외 3인 공역, 『최신 조직신학』(서울: 기독교문서선교회, 2004), 50.

30) Cf., Robert L. Reymond, 『최신 조직신학』, 51.

31) Cf., Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* I³ (Kampen: Kok, 1918), 476-527.

32) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* I³, 365.

33) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* I³, 364.

34) Cf., Klaas Runia, ‘Prediking, prediker en Heilige Geest’ in: *Kerk en Theologie*, Jaargang 33, No.2, 1982, 104. ; *Klaas Runia, Karl Barth's Doctrine of the Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 145.

시”에 새로운 계시적 요소를 덧붙인다는 의미가 아니라, 다시 강조하지만 “객관적인 계시”를 이해하고 받아들일 수 있도록 하시는 성령의 주관적인 역사인 것이다.³⁵⁾ 이는 영감과 계시와 조명 사이에 차원(次元)을 혼동하는 신정통주의의 입장과는 전혀 다른 내용이다. 헤르만 바빙크는 영감된 66권의 성경으로써 특별계시의 종결교리를 받아들였으나 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)에게는 바빙크와 같은 그러한 입장을 결코 발견할 수 없다. 언어적 혹은 명제적 계시개념을 부정하는 경향은 앞서 언급한 신정통주의 그룹에 속한 이들에게서 뿐만 아니라, 실증(實證) 철학적 회의주의의 영향을 받은 문호가들이나 언어철학 영역에 속한 이들 가운데서도 발견된다. 예컨대 거트루드 스타인(Gertrude Stein, 1874-1946, 미국 여류작가), 프란츠 카프카(Franz Kafka, 1883-1924), 사무엘 베케트(Samuel Beckett, 1906-1989)와 같은 문호가들에게서 그리고 또한 루드비히 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951), 에이어(A. J. Ayers, 1910-1989) 등과 같은 철학자들에게서 발견된다.³⁶⁾ 이들의 성향이나 견해 역시 역사적인 개혁신앙의 전통에서 있는 우리의 입장과 다르며, 우리는 이 모든 이들의 입장과는 달리 특별계시의 언어적(言語的), 명제적 성격을 인정한다.

II.4. 성경과 성령과 신앙의 관계

그리스도인을 여러 관점에서 다양하게 정의할 수 있겠지만, 그 어떻게 정의하든 모든 그리스도인들은 만일 그가 진정한 그리스도인이려면, 그 누구를 막론하고 하나님은 만유의 주재(主宰)시라고 믿을 것

35) Cf., Calvin, *Institutio Christianae Religionis* I.7, III.2.7. ; 박형룡, 『교의신학-서론』, 172ff. ; Abraham Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* III, 497.

36) Cf., Robert L. Reymond, 『최신 조직신학』, 56f. : 신정통주의의 반론에 대한 재반론과 실증 철학적 회의주의의 영향을 받은 문호가들이나 언어분석철학자들의 반론에 대한 재반론은 『최신 조직신학』, 51-56의 내용과 57-64의 내용을 참조하시오.

이다. 만사(萬事)는 만유의 주재이신 그분의 원하시는 뜻을 따라 이루어져가며, 그러기에 그리스도인인 그 자신은 어찌하였건 모든 일들을 그 분의 뜻에 의지하여 관찰하고 해석하며 삶을 영위하려는 태도를 가질 것이라고 기대하는 것은 자연스러운 일일 것이다. 그런데 그 태도의 함의하는 바는 그리스도인의 삶에는 그 자체가 신의(神意), 곧 하나님의 명제적인 뜻인 성경이 그 중심에 놓여있다는 의미일 것이다. 하나님의 말씀인 성경이 그의 삶의 표준이며, 그의 신앙의 법칙이요, 그의 실천의 준거(準據)가 되는 셈이다. 여기서 우리의 관심은 성경적인 삶의 체계에 있어서 이와 같은 성경과 신앙의 위상(位相) 및 성경과 성령과 신앙의 연관에 관해 보다 명확한 이해를 도모하는 일이다. 이미 앞서 성경의 관련 문맥들을 살피면서, 우리 안에 내재해 있는 신지식은 특별계시 의존신앙으로부터 연유된 결과물로 입장을 정리한 바 있다. 그렇다면 이 같은 중간 결론으로부터 좀 더 깊은 차원의 논의를 통해 그 내용을 명확하게 하는 작업은 우리의 삶을 보다 성경적이 되게 하는 일에 있어 불가피한 과정일 것이다.

우리는 앞서, 비록 하나님에 관한 지식을 가질 수 있을지라도 구원 받지 못할 수가 있지만, 그 누구도 하나님에 관한 지식 없이는 구원 받을 수 없다는 진리와 함께 우리 안에 내재해 있는 신지식의 연원(淵源)이 특별계시 의존신앙에 있다는 사실을 성경의 여러 자료들을 살피며 확인한 바 있으며, 그 과정을 통해 내린 우리의 중간 결론은 신앙이 “성령의 내적인 증거(*testimonium Spiritus sancti internum*)에 의해 주어지는 확신이란 점에서 직관적(直觀的, intuitional)이지만, 그 신앙이 직접적(直接的)이 아니라는 사실”이었다. 그리고 신앙이 “직접적이 아니”란 말은 간접적이란 의미로서 “신앙은 근거에 기초한 것”이며, 그 기초는 신적인 계시라는 결론에까지 이르게 되었다. 그렇다면 우리 안에 현존해 있는 신지식이 어떤 경로를 거쳐 존재하게 되었는지에 관한 이해의 큰 틀에는 도달하게 된 셈이다. 아쉽게

만 지면의 제약 상, 연계된 타(他) 주제들로 확대 발전시키기에는 어려운 형편이기에, 이제 마지막으로 정리하려는 내용은 구원 얻는 믿음이란 어떤 원인에 의해 생겨나는 것인지, 만일 그 원인이 수단을 배제하지 않는다면 그 원인과 수단의 관계는 어떻게 이해되어야 하는지 등의 내용이다.

헨리 미터(H. Henry Meeter, 1886-1963)는 우리의 관심사와 관련된 내용을 다음과 같이 진술하였다:

영혼에 부식(扶植)된 이 확신을 가리켜 신자의 심중에 있는 성령의 증거라고 한다. 이 증거가 바로 어떻게 구성되어 있는지를 분명히 아는 것은 중요하다. 성령이 하시는 것은 단순히 우리 마음을 밝혀 줌으로 어떤 다른 빛에 의하여 사물을 보게 하는데, 이 새 통찰력이 우리로 하여금 성경을 하나님의 말씀으로 믿게 한다고 생각할 수 있다. ... 무엇보다 먼저 신앙은 “직관적(intuitional)”이라고 한다. 그것은 추리적 이론을 거쳐서 얻은 결과인 확신이 아니라 직접적으로 혹은 즉시 영혼에게 오는 확신을 의미한다. ... 그러나 신앙은 직접적인 것은 아니다. 신앙은 인간 자신의 통찰에 근거하여 무엇을 참되다고 함이 아니고 ... 하나님의 증거라는 권위에 근거하는 것이다. ... 신앙 그것의 근거는 하나님의 증거라는 권위뿐이고 신자 자신의 통찰이 아니다.

다시 말하면, 구원 신앙은 이 한 가지 중요한 점에서 일반적 신앙, 혹은 역사적 신앙과 같지 않으니 곧 어떤 진리에 대하여 지적으로 승인하는 이외에 인격적 신뢰의 요소도 포함한 점이다. 신앙 그 자체는 하나님에게 근거한 것이다. 우리는 신자에게 생기는 성령의 증거가 그 마음에 얼마나 미치는가를 소극적 또는 적극적 진술에 의하여 아래와 같이 잘 요약할 수 있다. 성령의 증거는 성령 이외에 하늘에서 어떤 새 계시, 곧 새로운 생각을 주는 것이 아니다. 또 성령의 증거는 성령께서 신자로 하여금 그의 밝혀진 이성과 합리적 논증의 결과로, 성경은 하나님의 말씀이라는 결론을 내리게 하는 것으로서 성립되

지 않는다. 혹은 그것이 성령께서 신자로 하여금 성경의 힘을 체험함으로 성경은 하나님의 말씀이라 하는 것으로도 성립되지 않는다. 그러나 성령의 증거는 다음과 같은 사실로 성립되니 곧 성령이 신자로 하여금 어디서든지 소유했다고 주장하는 성경 자체의 신적인 권위를 자유로이 또는 자발적으로 승복(承服)하게 하는 것이다. 이 신적 권위가 그 자신에게 성경이 하나님의 말씀이라고 복종하도록 만든다.³⁷⁾

헨리 미터의 설명을 따라가노라면 복잡한 도로망(道路網)을 무사히 통과하도록 하는 안내판의 역할을 보는 듯하다. 헨리 미터는 영혼에 심겨진 확신을 가리켜 “믿는 자의 마음에 있는 성령의 증거”라고 하였다. 그리고 이 증거의 본질이 무엇인지를 파악하는 일이 무엇보다 중요하다는 사실을 강조하였다. 그에 의하면 증거하는 일을 통해 성령께서 하시는 일은 다른 어떤 것이 아니라, 우리의 암매(暗昧)한 심령을 밝혀줌으로써 보게 하는 일이라고 한다. 이 새로운 영적 시력을 통해 맹목(盲目)이었던 인생이 성경을 하나님의 말씀으로 믿게 된다는 것이다. 그런 의미에서 신앙은 직관적 성격을 지녔다고 헨리 미터는 이해하였다. 여기서 “직관적”이라 함은 그 확신이 어떤 번잡한 추론과정을 통해서가 아니라, 그런 과정 없이 즉각적으로 성령의 증거를 통해 영혼 속에 주어진다는 의미에서이다. 그러면서도 헨리 미터는 그 신앙이 “직접적인 것은 아니”라는 사실을 간파(看破)하였다. 여기서 직접적이 아니라 함은 그 신앙이 인간 스스로의 통찰에 근거하여 나온 것이 아니라, 오직 신적 증거라는 권위에 기초하고 있음을 의미하는 것이다.

위와 같은 모든 이해를 배경으로 하여, 신앙은 진리에 대한 지적인 승인과 인격적 신뢰의 요소를 포함하는 바, 신앙 그 자체는 하나님 자신에 근거한다는 것이 헨리 미터의 지론이다. 그렇다면 성령의 증거

37) Meeter, 『칼빈주의 기본사상』, 48ff.

에 의해 신적 계시 이외의 또 다른 계시적 요소가 새롭게 더해지는 것도 아니며, 성령의 증거에 의해 계몽(啓蒙)된 이성이 스스로의 합리적인 논증을 거쳐 성경을 신언(神言)으로 인정하는 것도 아니다. 그렇다고 성령의 증거에 의해 신자로 하여금 성경의 능력을 체험하게 함으로써 그 경험에 근거하여 인간이 스스로 판단해 성경이 신언이라는 결론에 이르게 하는 것일 수도 없다. 헨리 미터에 의하면 이 성령의 증거를 통해 성령이 신자로 하여금 성경 자체가 스스로 증거하는 신적인 권위를 자발적으로 승복(承服)하게 한다는 것이다. 이는 곧 자증(自證)하시는 성경 자체의 신적 권위가 신자로 하여금 성경을 신언으로 받아들이게 하는 원인이며, 성령의 증거는 그렇게 되게 하는 방편이라는 것이다. 헨리 미터의 이와 같은 견해는 다른 개혁신학자들에 의해서도 방증(傍證)되는 내용이다. 루이스 벌콕(Louis Berkhof, 1873 - 1957)³⁸⁾과 박형룡(1897-1978)³⁹⁾ 역시 큰 구도에서 볼 때 동일한 기조(基調)의 견해들을 피력하였다. 이들의 공통된 주장은 결국, 믿음의 최종 근거는 오직 성경일 뿐이며, 우리는 성령의 증거 때문에 성경을 믿는 것이 아니라, 성령의 증거를 통(通)해서 성경을 믿는다는 것이다. 여기 “... 때문에 ... 이 아니라”에서의 “때문”(because of)과 “통하여”(through)란 표현의 시사하는 바가 매우 미세한 뉘앙스의 차이 같지만, 그 의미는 매우 다르다. 성령의 증거는 단지 ‘방편’(方便)

38) Louis Berkhof, *Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 185 : “성령의 증거는 ... 믿음의 최종 근거(the final ground)가 아니라 믿음의 수단(the means of faith)이다. 믿음의 최종 근거는 오직 성경(Scripture only)이다. 혹 보다 낮게 표현한다면 성경의 증언(the testimony of Scripture)으로 믿는 자에게 새겨지는 하나님의 권위(the authority of God)이다. 믿음의 근거는 믿음의 내용과 동일하며, 따라서 내용과는 분리될 수 없는 것이다. 그러나 성령의 증거는 믿음의 효과적인 원인(the moving cause of faith)이다. 우리는 성경을 성령의 증거 때문이 아니라 성령의 증거를 통해 믿는다.”

39) Cf., 朴亨龍, 『교의신학-서론』(서울: 백함출판사, 1973), 176. : 박형룡은 신앙의 근거가 성경뿐임을 다음과 같이 강조하였다. “... 엄밀히 말하면 『성령의 증언』은 신앙의 구경적 근거라기보다도 그것의 방편이다. 신앙의 구경적 근거는 성경이요, 성경뿐이며 그 보다도 성경의 증언 안에 신자에게 오는 하나님의 권위이다. 신앙의 근거는 신앙의 내용과 동일하여 신앙과 분리되기 불가능하다. 그러나 성령의 증언은 신앙의 동적 원인이다. 우리가 성경을 믿는 것은 성령의 증언 때문이 아니라 그것을 통하여서이다.”

일 뿐이지, 결코 ‘궁극적(窮極的) 원인’이 아니라는 의미이며, 신앙의 ‘유일(唯一)한 기초’ 혹은 ‘최종적인 근거’는 오직 성경 자체의 증언뿐이라는 강한 의미가 담겨있다.

칼빈 역시 이점에 대한 자신의 성경적 통찰(洞察)을 『기독교 강요』 I권 6장⁴⁰⁾과 7장⁴¹⁾에 표명하고 있는데, 특별히 I권 7장 5절에서는 우리가 논의하고 있는 주제와 밀접한 내용을 진술하였다:

그러므로 다음과 같은 입장을 고수하자. 곧 성령으로 말미암아 내적으로 가르침을 받은 사람은 진심으로 성경을 신뢰한다는 것, 그리고 성경은 자증한다는 것이다. 그러므로 성경을 증거나 이성(理性)에 종속시키는 것은 잘못이다. 그리고 성경이 마땅히 지켜야 할 확실성은 성령의 증거에 의해서 얻게 된다. 왜냐하면 성경이 그 자체의 위엄 때문에 존경을 받는다 하더라도, 그것이 성령으로 말미암아 우리 마음속에 확증되기 전에는, 진정으로 우리를 감동시키지 못하기 때문이다. 그러므로 우리는 성령의 조명을 받았기 때문에, 성경이 하나님으로부터 왔다는 것을 우리 자신이나 다른 사람의 판단에 따라 믿는 것이 아니다. 그러나 우리는 인간적인 판단을 초월하여, 성경이 하나님의 입으로부터 인간의 사역을 통하여 흘러나왔다는 사실을, 마치 우리가 하나님 자신의 위엄을 응시하는 것처럼 아주 확실하게 단정한다.⁴²⁾

40) 전체적인 흐름을 파악하기 위해 『기독교 강요』 I권 6장의 큰 제목과 작은 제목들을 열거하면 다음과 같다: “성경은 창조주 하나님을 알게 하는 안내자요 교사로서 필요하다. 1. 하나님께서 실제로 자신을 알리신 것은 성경에서뿐이다. 2. 하나님의 말씀으로서의 성경. 3. 성경을 떠나면 오류에 빠지게 된다. 4. 창조의 계시가 전할 수 없는 것을 성경은 전할 수 있다.” - Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, 신복윤 외 3인 공역, 『기독교 교綱要』 상권, 127-133.

41) 이해(理解)의 유연성을 위해 『기독교 강요』 I권 7장의 큰 제목과 작은 제목들을 소개하면 다음과 같다: “성경은 반드시 성령의 증거로 확증되어야 한다. 그러면 그 권위는 확실한 것으로 확립될 수 있다. 그리고 성경의 신빙성이 교회의 판단에 의해 좌우된다는 것은 악랄한 거짓이다. 1. 성경의 권위는 하나님으로부터 온 것이지 교회에서 온 것이 아니다. 2. 교회의 기초는 성경이다. 3. 어거스틴의 말을 반증(反證)으로 내세울 수 없다. 4. 성령의 증거는 다른 모든 증거보다 강하다. 5. 성경은 자증(自證)한다.” - Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, 신복윤 외 3인 공역, 『기독교 교綱要』 상권, 134-144.

42) Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, 신복윤 외 3인 공역, 『기독교 교綱要』 상권, 142.

칼빈이 말하고자 하는 바, 요지(要旨)는 성경의 자증성(自證性, αὐτόπιστος)에 있다. 성경의 진리성은 성경 스스로에 의해 입증(立證)되는 것이지, 성경 외적인 그 무엇에 의존하지 않는다는 것이다. 그럼에도 성령의 증거를 통해 그 진정성에 대한 확신을 성경 자체로부터 얻게 된다는 것이 칼빈이 말하고자 하는 핵심 내용으로 이해된다. 이와 같은 칼빈의 견해는 성경전체를 통해 자신이 체득(體得)한 신학의 형이상학적 전제(=창조주와 피조물의 간격에 관한)와 인식론적인 전제(=인간의 전적부패와 무능에 관한)에 부합되는 것으로 평가된다. 그리고 칼빈 사후(死後) 3세기를 지나 그 후(後)시대에 사역 하였던 헤르만 바빙크의 다음과 같은 진술에서도 동일한 입장은 확인된다: “당신은 왜 성경을 믿는가? 라는 질문에 대한 유일한 답변은 그것은 하나님의 말씀이기 때문이다. 하지만 좀 더 나아가, 당신은 성경이 하나님의 말씀이라는 것을 왜 믿는가? 라고 묻는다면, 기독교인은 아무런 대답을 할 수 없어야만 한다.”⁴³⁾ 그렇게 믿는 것이 성경적 원리라는 것이며, 또한 이 예사(例事)를 통해 바빙크는 이 보다 앞서 언급한 “성경은 자증한다. 따라서 성경은 신앙의 최종적 근거이다.”(De H. Schrift is αὐτόπιστος en daarom de laatste grond

43) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* I³, 634. : “Op de vraag: Waarom gelooft gij de Schrift? is het eenige antwoord, wijl zij Gods woord is, Maar als dan verder gevraagd wordt: waarom gelooft gij, dat de H. Schrift Gods woord is? moet de Christen het antwoord schuldig blijven.”

44) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* I³, 634.

45) “우리는 교회의 증언(the testimony of the Church)에 의하여 성경을 높이 평가하도록 감동을 받으며 인도함을 받는다. 이 성경이 하나님의 말씀이라고 하는 증거는 그 내용의 훌륭함, 가르침의 효력, 문체의 장엄성, 모든 부분들의 조화와 일치, 전체의 목표(모든 영광을 하나님께 돌리는), 인간 구원의 유일한 방법에 관한 발견, 전체적인 완전성에 있다. 그럼에도 불구하고 이 성경이 무오류의 진리요, 그것의 저자가 하나님이니라고 하는 권고와 확신은 우리들의 마음속에 역사하시는 성령의 내적 역사(the inward work of the Holy Spirit)에 의한 것인데, 이때 이 성령은 말씀에 의하여, 그리고 말씀과 더불어 역사하신다(요일2:20, 27, 요16:13, 14, 고전2:10-12, 사59:21).”(The Westminster Confession of Faith, Ch.I,5.). : 웨스트민스터신앙고백서의 한국어 역본들이 다양하며 자구적(字句的) 모호함이 있어 필자는 미국 Orthodox Presbyterian Church에서 출간한 원문의 내용과 李亨基 편저, 『세계개혁신교회의 信仰告白』(서울: 大韓예수敎長老會總會出版局, 1991)에 진술된 내용을 조정하여 사용하였다.

des geloofs.)⁴⁴⁾란 명제의 의미를 설명한 것이다. 지면의 제약 상, 더 논의할 수 없는 한계가 있지만, 한 가지 지적하고자 하는 것은 지금까지 살펴 본 바의 모든 내용은 장로교(長老敎)의 표준문서인 『웨스트민스터 신앙고백서』 제 1장 5항⁴⁵⁾에서도 잘 반영되어 있는 성경적 진리이라는 사실이다.

III. 맺는 글

자연신학(自然神學)의 배후에 깔려 있는 전제 및 토마스 아퀴나스로 대변되는 중세 스콜라신학적인 “신인식(神認識)의 이중 가능성”은 개혁신학의 형이상학적 전제 및 인식론적 전제와 양립할 수 없다. 이러한 이유로 신인식의 원리를 성경적으로 올바르게 세우는 작업은 무엇보다 중요한 일이다.

우리는 지금까지 “신앙적 삶의 유일한 토대로서의 성경”이란 제목으로 기독교의 존립(存立)과 기독교적인 삶의 사활(死活)이 성경을 하나님의 무오(無誤)한 계시의 말씀으로 믿느냐, 그리고 그것에 근거하여 사느냐 하는 문제와 직결되어 있음을 살펴보았다. 여기 ‘신앙’과 ‘삶’은 동심원적(同心圓的)인 관계에 놓여 있으며, 그 원(圓)의 중심은 곧 성경인 셈이다.

이 성경은 모든 신지식의 원천으로서 이 성경을 통해서만 하나님과 사람 사이의 유일(唯一)하신 중보자, 예수 그리스도도 알려지고, 또한 성령의 역사를 통해서만 예수는 그리스도로 고백될 수 있으며, 바로 그 그리스도를 통해서만 우리 모두는 성부 하나님께 나아갈 수 있다. 그런데 그리스도의 초림과 재림 사이, 더 엄밀히 말해 특별계시의 종결과 재림 사이라는 특수한 구원사적 긴장 가운데 사는 우리 모

두에게는 성경을 통하지 않고서는 결코 성자 예수님을 알 길이 없고, 또한 성령으로 말미암지 않고서는 결코 예수를 그리스도로 고백할 수 없으며, 또한 그 중보자를 통하지 않고서는 결코 성부께로 나아갈 수 없기에, 결국 하나님의 명제적(命題的) 계시로서의 영감(靈感)된 성경과 거기에 동반되어야 할 성령의 주관적 사역인 조명(*illuminatio*)의 역사는 중보자를 발견하고, 그를 통해 성부 하나님께로 나아가는 일에 있어 필수불가결한 요소이다.

하나님을 아는 지식은 신학자들의 전유물(專有物)이 아니라 일반성도 모두의 공유물(共有物)이며, 또한 개혁신학의 통념에 의해 신학을 ‘신지식의 체계’로 정의할 수 있다면, 일반성도들 모두는 물론 아마추어이지만 광의(廣意)에 있어 신학자들인 셈이다. 그렇다면 여기서 반드시 지적되어야 할 점이 있다. 그것은 불행한 일로서, 구원을 받지 않고서도 신학자일 수는 있지만, 그 누구도 하나님을 아는 지식이 없이는 구원을 받을 수 없다는 사실이다. 이와 같은 신지식은 물론 인격적 성격의 지식일 것이지만, 명제적 계시인 성경으로부터 연유되는 것이기에 축자적(逐字的) 영감을 믿는 우리로서는 명제적 계시를 부인하는 신정통주의자(新正統主義者)들의 영감과 계시개념에 동의할 수 없다.

믿는 자들 안에 현존하는 인격적 성격의 신지식은 성령으로 말미암는 특별계시 의존신앙에 의해 생겨나는 것으로서 이 지식은 이론적 사색이나 어떤 번거로운 논리적 추론의 과정 없이 ‘성령의 내적인 증거’(*testimonium Spiritus sancti internum*)에 의해 주어지는 확신이란 점에서 직관적(intuitional)이지만 직접적이 아니다. 계몽된 이성이나 인간 자신의 통찰에 의한 것이 아니라, 말씀과 더불어, 말씀을 통하여 오는 것이기에 간접적이다. 이 지식은 오직 명제적인 신적 계

시에 의존한다. 그러나 성령의 주관적인 조명의 역사를 수단으로 하여 오게 된다. 이 지식의 유일한 기초 및 근거는 오직 하나님의 특별 계시로서의 성경이다. 이는 개혁신학의 형이상학적 전제와 인식론적인 전제에 전적으로 부합하는 진리이다. 이처럼 모든 그리스도인들의 '신앙'과 '삶'의 중심에 놓여 있는 성경이야말로 그리스도인으로 참된 그리스도인 되게 하며, 교회로 참된 교회 되게 하는 유일한 토대이며, 오늘이란 구체적인 실존적 삶에 있어 항상 새롭게 확인하며 우리 인생의 집을 지어가야 할 영원한 다림줄인 것이다. (*)

Augustine's Interpretation of the Bible about Church and State



In-Sub Ahn(Professor of Chongshin University, Church history)

I. Introduction

In this article we will examine Augustine's teachings about Church and State from his Bible interpretations. First, we will select necessary Bible texts which clearly show how Augustine thought about Church-State relationships.¹⁾ Secondly, a systematic approach will be used to understand and survey Augustine's ideas on Church and State. The development of Augustine's thoughts on Church and State will be examined,

1) In this article, direct quotations from Augustine's works are drawn from the following Latin editions: (1) *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienna: Academia Litterarum Caesarae Vindobonensis, 1866 ff. 이하 CSEL로 약함. (2) *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnholti, Typographi Brepols, 1953 ff. 이하 CCL로 약함. (3) *Patrologia Latina Cursus Completus*, ed. J.-P. Migne, 221 vols, Paris: Vives, 1844-55, 이하 PL로 약함. (4) Dolbeau F, ed, *Augustin D'Hippone: Vingt-six sermons au peuple d'afrique* (Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996). In addition, I have consulted the following English translations: (1) *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff and Henry Wace, First Series, vol 1-8, New York: Christian Literature Co., 1886-1900, Reprinted, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999, (2) *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, New York: New City Press, 1990 ff. (3) *The Fathers of the Church*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1947 ff.

by dating the writings used.²⁾ In this way, in each phase of his life, the development of Augustine's interpretation of the Bible texts will be clearly delineated. An investigation into Augustine's thoughts on Church and State using these exegetic and thematic approaches will bring out the traits of Augustine's thinking about Church and State more clearly.

II. Augustine's Interpretation of the Bible on Church and State

1. PSALM 2

To understand Augustine's thoughts on Church and State, we need to focus attention on his interpretation of Psalm 2, for this psalm, in the Christian tradition, elucidates the relations between Christ and the Church and the kings and rulers of the earth. God promises that the nations will be the inheritance for the son of the Lord, and the end of the earth His possession.

In Augustine's writings, this Psalm was cited in sixty-six places. Of them, thirty-eight can be regarded as used in the context of relations between Church and State. The other twenty-eight quotations seem to have no relation to Augustine's teaching on Church and State.

In this article we will examine the development of Augustine's teachings on Church and State in the three stages³⁾ : before

2) For the dates of the writings of Augustine, see P.R.L. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 2000) and A.D. Fitzgerald, *Augustine through the Ages* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

395, when he became a bishop of the Catholic Church; between 396 and 405, in which period the edict against the Donatists was issued; and after 406 when the invasion of the Vandals in Gaul took place.

First, we have his own extant commentary on Psalm 2 which was written in 392.⁴⁾

Secondly, in his writings before 395, we have six quotations from Psalms 2. They all appear to refer to Church-State relationships.

- 1) Expositions on the Book of Psalms, 5,1. (Ps 2:8)⁵⁾ – written in 392.
- 2) Expositions on the Book of Psalms, 7,6. (Ps 2:1; 8)⁶⁾ – written in 392.
- 3) Expositions on the Book of Psalms, 9, 9. (Ps 2:1; 2)⁷⁾ – written in 392.
- 4) Expositions on the Book of Psalms, 28, 9. (Ps 2:8; 9)⁸⁾ – written in 392.

3) After his examination, F.E. Cranz concluded that Augustine's political thoughts were fully developed between 386 and 400. Partly accepting his argument, it is in the details and from a historical perspective that I suggest these three stages concerning the development of Augustine's political thoughts. Cf. F.E. Cranz, "The Development of Augustine's Ideas on Society Before the Donatist Controversy," *Harvard Theological Review* vol. 47 (1954), 255–316.

4) *CCL* 38, 3–7.

5) *CCL* 38, 19.

6) *CCL* 38, 39–40.

7) *CCL* 38, 63.

8) *CCL* 38, 168–169.

9) *CCL* 38, 169–171.

- 5) Expositions on the Book of Psalms, 29, 6. (Ps 2:1–2)⁹⁾ – written in 392.
- 6) Our Lord’s Sermon on the Mount, 1, 21, 71. (Ps 2:1)¹⁰⁾ – written in 394.

Thirdly, between 396 and 405, he used Psalm 2 twenty times. Among them, fourteen citations seem to be concerned with Church and State.

- 1) Letters 43, 9, 25. (Ps 2:7; 8)¹¹⁾ – Written in 396/early 397.
- 2) Concerning Faith of Things not seen, 7. (Ps 2:7; 8)¹²⁾ – written around 399.
- 3) Reply to Faustus the Manichaeian, 12, 43. (Ps 2:8; 9)¹³⁾ – written in 400.
- 4) Reply to Faustus the Manichaeian, 13, 7. (Ps 2:7; 8)¹⁴⁾ – written in 400.
- 5) The Letters of Petilian, The Donatist, 1, 13, 14. (Ps 2:8)¹⁵⁾ – written in 400.
- 6) The Letters of Petilian, The Donatist, 2, 8, 20. (Ps 2:8)¹⁶⁾ – written in 400.
- 7) The Letters of Petilian, The Donatist, 2, 39, 94. (Ps 2:8)¹⁷⁾ – written in 400.

10) *CCL* 35. 79–80.

11) *CCL* 34. II, 107.

12) *CCL* 46. 17–18.

13) *CCL* 25. 370–371.

14) *CCL* 25. 384–386.

15) *CCL* 52. 12–13.

16) *CCL* 52. 31–33.

17) *CCL* 52. 76–78.

18) *CCL* 52. 123–126.

- 8) The Letters of Petilian, The Donatist, 2, 92, 202. (Ps 2)¹⁸⁾
– written in 400.
- 9) The Letters of Petilian, The Donatist, 2, 92, 210. (Ps 2:7;
8)¹⁹⁾ – written in 400.
- 10) The Letters of Petilian, The Donatist, 3, 50, 62. (Ps
2:8)²⁰⁾ – written in 400.
- 11) On Baptism, Against the Donatists, 4, 12, 18. (Ps 2:9)²¹⁾
– written in 400.
- 12) The Harmony of the Gospel, 2, 4, 8. (Ps 2:6; 9)²²⁾ –
written in 400.
- 13) Letter 76, 1. (Ps 2:7; 8)²³⁾ – written in 404.
- 14) Letter 87, 6. (Ps 2:8)²⁴⁾ – written in 405/ 411.

Fourthly, we find eleven quotations among a further twenty-three sources on the topic of Church and State,

- 1) Expositions on the Book of Psalm, 119, 171. (Ps 2:1; 2)²⁵⁾
– written between 406–414.
- 2) Expositions on the Book of Psalm, 127, 6. (Ps 2:8)²⁶⁾ –
written between 406–414
- 3) Letter 93, 3, 9. (Ps 2:10, 11, 1, 2)²⁷⁾ – written in 407/408.
- 4) On the Gospel according to St. John, Tractate 2, 1, 6–14,

19) *CCL* 52, 135–136.

20) *CCL* 52, 214–215.

21) *CCL* 51, 242–248.

22) *CCL* 43, 88–89.

23) *CCL* 34, 324–326.

24) *CCL* 34, 402.

25) *CCL* 40, 1775.

26) *CCL* 40, 1863–1864.

27) *CCL* 34, 453–454.

13. (Ps 2:7; 8)²⁸⁾ – written in 407–8, 414, 16/17.
- 5) On the Gospel according to St. John, Tractate 6. 32–33.
9. (Ps 2:8)²⁹⁾ – written in 407–8, 414, 16/17.
- 6) On the Gospel according to St. John, Tractate 115. 18, 33–40, 2. (Ps 2:6)³⁰⁾ – written in 407–8. 414, 16/17.
- 7) On the Gospel according to St. John, Tractate 117. 19, 17–22, 5. (Ps 2:6–8)³¹⁾ – written in 407–8, 414, 16–17.
- 8) Ten Homilies on the Epistle of John to the Parthians, Homily 3. The Epistle of John, 1 John 18–27, 7. (Ps 2:8)³²⁾ – written 407–408, 415/16.
- 9) Sermons on selected lessons of the Gospel, 96, 2. (Ps 2:8)³³⁾ – written in 405–11.
- 10) The Correction of the Donatists, 1, 3. (Ps 2:7; 8)³⁴⁾ – written in 417.
- 11) The Correction of the Donatists, 5, 19. (Ps 2:1; 2; 10; 11)³⁵⁾ – written in 417.

Lastly, when we examine Augustine's use of the Psalms, whose dates are not known exactly, we find a further seven quotations on the relation of Church and State – in all seventeen quotations.

28) *CCL* 36. 17–18.

29) *CCL* 36. 57–58.

30) *CCL* 36. 644–645.

31) *CCL* 36. 653–654.

32) *PL* 35. 2000–2001.

33) *PL* 38. 796–797. (= *Sermon* 146)

34) *CSEL* 57. 2–3. (= *Letter* 185)

35) *CSEL* 57. 17–18. (= *Letter* 185)

- 1) Expositions on the Book of Psalms, 45, 16. (Ps 2:9)³⁶⁾
- 2) Expositions on the Book of Psalms, 48, 5. (Ps 2:6)³⁷⁾
- 3) Expositions on the Book of Psalms, 48, 7. (Ps 2:8)³⁸⁾
- 4) Expositions on the Book of Psalms, 48, 14. (Ps 2:9)³⁹⁾
- 5) Expositions on the Book of Psalms, 61, 2. (Ps 2:8)⁴⁰⁾
- 6) Expositions on the Book of Psalms, 66, 4. (Ps 2:10; 11)⁴¹⁾
- 7) Expositions on the Book of Psalms, 76, 13. (Ps 2:10; 11)⁴²⁾

Augustine's quotations from Psalm 2 shows that after 395, as a bishop of the Church, his thoughts were influenced by the Bible texts themselves.

1.1. Before 395

Augustine wrote his Expositions on the Book of Psalms in 392. According to Augustine, the counsel of the kings of the earth and the rulers could not succeed, because it was aimed at Christ's destruction.⁴³⁾ For Augustine, the "King upon Sion" in Psalm 2:6 means the Lord Jesus Christ. Further, Sion

36) CCL 38, 493-517.

37) CCL 38, 538-550.

38) CCL 38, 538-550.

39) CCL 38, 538-550.

40) CCL 39, 765-772.

41) CCL 39, 838-856.

42) CCL 39, 1035-1052.

43) Augustine, *Expositions on the Book of Psalms*, 2, "It is said, 'why?' as if it were said, in vain, For what they wished, namely, Christ's destruction, they accomplished not."

signifies the Church.⁴⁴⁾ Thus, Augustine explained that Christ has been installed as King over His Church.⁴⁵⁾

It is to Christ that the nations are given as an inheritance. Therefore, Augustine elucidated that “the nations should be joined to the Name of Christ.” “The nations ought to be possessed by Christ for their salvation.”⁴⁶⁾ The possession of Christ, for Augustine, signifies the inheritance of the Lord, namely the nations.

As we have considered above, Augustine related the King of Mount Sion to Christ, the Lord. This King is set over His Church. However, Augustine did not make any direct connection between the Church and the nations. The nations are the possession of Christ, but not that of the Church for Augustine in this period. Therefore, we can conclude that, in 392, Augustine did not fully understand the relation of the Church to the nations of the world, even though he had already thought of Christ as the King of the Church. From these quotations it appeared that his thoughts about Church and State in 392 did not seem to be fully developed, as we shall see them later.

44) Augustine, *Expositions on the Book of Psalms*, 2. “‘Yet am I set by Him as King upon Sion, His holy hill, preaching His decree’ (ver. 6). This is clearly spoken in the Person of the Lord Jesus Christ. But if Sion signify, as some interpret, beholding, we must not understand it of anything rather than of the Church ….”

45) Augustine, *Expositions on the Book of Psalms*, 2. “Therefore the meaning of this is, Yet I am set by Him as King over His holy Church; which for its eminence and stability He calleth a mountain.”

46) Augustine, *Expositions on the Book of Psalms*, 2. “... namely, that the ‘nations’ should be joined to the Name of Christ, and so be redeemed from death, and possessed by God. ‘I shall give Thee the nations for Thine inheritance,’ which so possess them for their salvation, and to bear unto Thee spiritual fruit.”

In Augustine's *De Sermone Domini in Monte secundum Mattaeum*, which was written in 394, he interpreted Psalm 2:1, as a prophetic text of the Bible.⁴⁷⁾ He just mentioned the two groups of people who surrounded and persecuted the Lord, and who believed in Him, and in doing so, he used Psalm 2.⁴⁸⁾ He believed that the Believers will gain the inheritance of the Lord. He also explained the judgment of the Lord at the end of the world, by using Psalm 2:12, without any further description.⁴⁹⁾ Augustine explained the heathen as the inheritance to be ruled in this temporal life.⁵⁰⁾

47) Augustine, *Our Lord's Sermon on the Mount*, 1, 21, 71. "But these difficulties are easily solved, for the prophet predicted by means of imprecation what was about to happen, not as praying for what he wished, but in the spirit of one who saw it beforehand. So also the Lord, so also the apostle; although even in the words of these we do not find what they have wished, but what they have foretold."

48) Augustine, *Expositions on the Book of Psalms*, 7, 6. "'And the congregation of the people shall surround Thee.' This may be understood in two ways. For the 'congregation of the people' can be taken, either of them that believe, or of them that persecute, both of which took place in the same humiliation of our Lord: in contempt of which the multitude of them that persecute surrounded Him; concerning which it is said, 'Why have the heathen raged, and the people meditated vain things?'" See further, "But of them that believe through His humiliation the multitude so surrounded Him, that it could be said with the greatest truth, 'blindness in part is happened unto Israel, that the fullness of the Gentiles might come in:' and again, 'Ask of me, and I will give Thee the Gentiles for Thine inheritance, and the boundaries of the earth for Thy possession.'"

49) Augustine, *Expositions on the Book of Psalms*, 9,9. "'And the Lord abideth for ever' (ver. 7). 'Wherefore' then 'have the heathen raged, and the people imagined vain things against the Lord, and against His anointed:' for 'the Lord abideth for ever. He hath prepared His seat in judgment, and He shall judge the world in equity.'"

50) Augustine, *Expositions on the Book of Psalms*, 28, 9. "Save Thy people, and bless Thine inheritance (ver. 9). I intercede therefore, after My Flesh hath flourished again, because Thou hast said, 'Desire of Me, and I will give Thee the heathen for Thine inheritance;' 'Save Thy people, and bless Thine inheritance:' for 'all Mine are Thine.' 'And rule them, and set them up ever and ever' And rule them in this temporal life, and raise them from hence into life eternal...."

In his writings before 395, however, he already connected these verses of Psalm 2 to the Church. But here the connection did not seem to be improved in comparison with his later ideas. God is our inheritance, because He feeds us. At the same time the Church is His inheritance, because He rules the Church.⁵¹⁾ Because the kings of the earth stood up against the Lord and His Christ, they will be humiliated.⁵²⁾

As we have seen above, Augustine did not appear to show the strong emphasis on Christ and the Church in comparison with his next periods, when he reinterpreted the texts of Psalm 2, even though he already gave some indication of the way he was heading. Thus, Augustine did not seem to expand his thoughts on the Church yet, before he was ordained as a bishop.

1.2. During 396–405

In 395 Augustine was consecrated as bishop of the Roman Catholic Church of Hippo, following Valerius. As a bishop of

51) Augustine, *Expositions of the Book of Psalms*, 5, 1. “And conversely the word Church is said to be God’s inheritance according to that, ‘Ask of Me, and I shall give thee the heathen for thine inheritance.’ Therefore is God said to be our inheritance, because He feedeth and sustaineth us: and we are said to be God’s inheritance, because He ordereth and ruleth us. Wherefore it is the voice of the Church in this Psalm called to her inheritance, that she too may herself become the inheritance of the Lord...”

52) Augustine, *Expositions on the Book of Psalms*, 29, 6. “‘And shall bruise them as the calf of Libanus’ (ver. 6). And when their proud exaltation hath been cut off, He will lay them low after the imitation of His Own humility, who like a calf was led to slaughter by the nobility of this world. ‘For the kings of the earth stood up, and the rulers agreed together against the Lord, and against His Christ.’”

the North African Church of the Late Rome period, he had to preach in his church every Sunday,⁵³⁾ and so he devoted himself to biblical study much more than before. His new office is the reason for his increasing quotations from the Bible in his writings. Until the edict of unity against the Donatists in 405, Augustine seemed to rely on the State, so that he may have wanted the Roman Catholic Church to be supported by the State against the Donatists. In this expectation, his hermeneutics also seems to have developed in the case of Psalm 2.

He wrote in Letter 43, which was written in 396 or early 397:

By all means let us give up arguing from ancient manuscripts, public archives, or the acts of courts, civil or ecclesiastical. We have a greater book — the world itself. In it I read the accomplishment of that of which I read the promise in the Book of God: “The Lord hath said unto me, Thou art my Son, this day have I begotten Thee: ask of Me, and I shall give Thee the heathen for Thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for Thy possession.” He that

53) Augustine preached already as a priest, because Valerius urged that he should preach. See P.R.L. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 2000), 132–133.

54) Augustine, *Ep.* 43.9.25, *CSEL* 34.2. 107. “certe non chartis ueteribus, non archiuis publicis, non gestis forensibus aut ecclesiasticis agamus, Maior liber noster orbis terrarum est; in eo lego completum, quod in libro dei ego promissum: Dominus, inquit, dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te; postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. huic hereditati qui non communicat, quoslibet libros teneat, exhereditatum se esse cognoscat: hanc hereditatem quisquis expugnat, alienum se esse a familia dei satis indicat.”

has not communion with this inheritance may know himself to be disinherited, whatever books he may plead to the contrary. He that assails this inheritance is plainly enough declared to be an outcast from the family of God.⁵⁴⁾

In this passage, he tried to interact with the Bible in his explanation of Psalm 2:7 and 8. The promise in the Bible will be accomplished. The inheritance and the uttermost parts of the earth will be given.

His writings, especially, in these periods, showed a number of applications of Psalm 2 to the work of Christ. When the writer of Psalm 2 described the inheritance of the nations and the possession, for Augustine, these verses were accomplished in Christ's works.⁵⁵⁾ He emphasized this by using Psalm 2:8, 9:

But they could not prevent His resurrection, or His ascension above the heavens, or His filling the earth with the glory of His name; for the Psalm says: "Be Thou exalted, O God, above the heavens, and let Thy glory be above all the earth." Every one must apply these words to Christ: "The Lord said unto me, Thou art my Son, this day have I begotten Thee. Ask of me, and I will give Thee

55) Augustine, *Concerning Faith of Things Not Seen*, 7. This was written around 399. "Ye saw not what was foretold concerning the wonderful works of Christ, 'Come ye, and see the works of the Lord, what wonders He hath set upon the earth:' but ye see that which was foretold, 'The Lord said unto Me, My Son art Thou, I have this day begotten Thee; demand of Me and I will give Thee nations as Thy inheritance, and as Thy possession the bounds of the earth.'"

56) Augustine, *c. Faust.* (=Reply to Faustus the Manichaeon) 12.43. *CSEL* 25. 371. "quid autem fecerunt, quid nocuerunt resurrecturo et super caelos ascensuro et totum orbem terrarum gloria sui nominis possessuro? uide, utrum hoc psalmus ante tacuerit; sequitur enim: exaltare super caelos, deus, et super omnem terram gloria tua, quis umquam de Christo dictum dubitauit: dominus dixit ad me, filius meus es tu, ego hodie genui te; postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae?" And also see *Letter* 76, which was written in 404.

the heathen for Thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for Thy possession.⁵⁶⁾

Augustine highlighted the subjection of all nations to the name of Christ. The kings of the earth will happily be subdued by Christ, and all nations will serve Him.⁵⁷⁾ It is, especially, notable that he wrote that it is “fulfilled in the present state of the world.” By this expression, he seemed to be optimistic in the periods between 395 and 405.

In addition to this Christocentric interpretation of Psalm 2, Augustine also emphasized the method of its fulfilment in the world. How will the prophecy of Psalm 2 be accomplished?

In attempting to answer this question, he seemed to develop a theology of the Catholic Church. According to Augustine, the promised blessings will be given by the expansion of the Catholic Church.⁵⁸⁾ His idea concerning this matter seemed to be formed and strengthened in the course of the controversy

57) Augustine, *Reply to Faustus the Manichaean*, 13, 7. “He would see these very kings of the earth now happily subdued by Christ, and all nations serving Him; and he would hear the words of the Psalm in which this was so long before predicted: ‘All the kings of the earth shall bow down to Him; all nations shall serve Him.’”

58) Augustine, *The Letters of Petilian*, The Donatist, 3, 50, 62. “I urged that the following passages were prophesied of Christ: that ... ‘I shall give Thee the heathen for Thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for Thy possession;’ and that the covenant of God made with Abraham may be quoted in behalf of our, that is, of the Catholic communion, in which it is written, ‘In thy seed shall all nations of the earth be blessed;’ which seed the apostle interprets, saying, ‘And to thy seed, which is Christ.’ Whence it is evident that in Christ not only Africans or Africa, but all the nations through which the Catholic Church is spread abroad, should receive the blessing which was promised so long before.”

against the Donatists.

According to Augustine, the Donatists did not understand the mercy of God, because they charged this against the Catholic Church.⁵⁹⁾ Thus, he asked them to take a part in this inheritance.⁶⁰⁾ The inheritance of Christ will increase, while the impious will perish from off the earth.⁶¹⁾ Augustine argued that the kings of the earth have a special task to serve the Lord, which may be impossible for the common people.⁶²⁾ Therefore, he could use Psalm 2:6, 9, in order to describe

59) Augustine, *The Letters of Petilian, the Donatist*, 1, 13, 14. "I shall give Thee the heathen for Thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for Thy possession.' In behalf of the unity of Donatus, they are not compelled to call together again what they have scattered abroad, but are warned to hear the cry of the Scriptures: why will they not understand that they meet with such treatment through the mercy of God, that since they brought false charges against the Catholic Church, ..."

60) Augustine, *The Letters of Petilian, The Donatist*, 2, 8, 20. "Is it not written in that testament, 'Ask of me, and I shall give thee the heathen for thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for thy possession'? Take part in this inheritance, and you may bring what charges you will against me about the testament."

61) Augustine, *The Letters of Petilian, The Donatist*, 2, 39, 94.

62) Augustine, *The Letters of Petilian, The Donatist*, 2, 92, 210. "Accordingly, when we take into consideration the social condition of the human race, we find that kings, in the very fact that they are kings, have a service which they can render to the Lord in a manner which is impossible for any who have not the power of kings."

63) Augustine, *The Harmony of the Gospel*, 2, 4, 8. "This discipline is also signified by that rod of iron, concerning which we read this statement in a Psalm: 'Thou shalt rule them with a rod of iron:' which words occur after the saying, 'Yet I am set king by Him upon His holy hill of Zion!' For the good, too, are ruled with a rod of iron, as it is said of them: 'The time is come that judgment should begin at the house of God; and if it first begin at us, what shall the end be to them that obey not the gospel of God? and if the righteous scarcely be saved, where shall the ungodly and the sinner appear?' To the same persons the sentence that follows also applies: 'Thou shall dash them in pieces like a potter's vessel.' For the good, indeed, are ruled by this discipline, while the wicked are crushed by it. And these two different classes of persons are mentioned here as if they were the same, on account of the identity of the signs employed in reference to the wicked in common with the good."

the discipline of the rod of iron. This rod of iron, will rule the good, while it will crush the wicked.⁶³⁾ For the present, the good and the wicked will live together in this world, as there are the vessels of gold, of silver, of wood and of pottery in a great house. However, in the day of the Lord, He will break the earthen vessels with the “rod of iron.” Augustine interpreted these verses as pointing to the Church, in which the good and the wicked are mixed until the end of time.⁶⁴⁾

1.3. After 406

Just after the edict of unity against the Donatists, Augustine argued that the Christian king may make the wicked suffer.⁶⁵⁾ According to Augustine, a king serves the Lord by enforcing with suitable rigour such laws as ordain what is righteous, and punish what is the reverse. In this way the king serves

64) Augustine, *On Baptism, Against the Donatists*, 4, 12, 18, “And whereas the apostle says, ‘But in a great house there are not only vessels of gold and of silver, but also of wood and of earth,’ that he should seem to choose those of gold and of silver, and despise and cast away and condemn those of wood and of earth, when really the vessels of wood are only to be burned in the day of the Lord by the burning of the divine conflagration, and those of earth are to be broken by Him to whom the ‘rod of iron has been given.’ By this argument, therefore, against those who, under the pretext of avoiding the society of wicked men, had severed themselves from the unity of the Church, Cyprian shows that by the great house of which the apostle spoke, in which there were not only vessels of gold and of silver, but also of wood and of earth, he understood nothing else but the Church, in which there should be good and bad, till at the last day it should be cleansed as a threshing-floor by the winnowing-fan.”

65) Augustine, *Letter* 93, 3, 9. This letter was written around 407/8. “The earlier time of that king represented the former age of emperors who did not believe in Christ, at whose hands the Christians suffered because of the wicked; but the later time of that king represented the age of the successors to the imperial throne, now believing in Christ, at whose hands the wicked suffer because of the Christians.”

God with trembling.

He justified it thus:

In that he is man, he serves Him by living faithfully; but in that he is also king, he serves Him by enforcing with suitable rigour such laws as ordain what is righteous, and punish what is the reverse.⁶⁶⁾

However, 406 witnessed the invasion of the Vandals in Gaul. It was regarded as the cause of the collapse of the Holy Christian Empire. Augustine's reliance on the State as the supporter of the Church was shaken with the fall of the Empire.

At this time, Augustine showed an ambivalent attitude towards the state. The Kingdom of God is not of the world. However, this Kingdom will continue till the harvest of the world by the Lord.⁶⁷⁾ It is intermingled with wheat and the tares.

Moreover, Augustine explained the manner by which the people become His inheritance. By giving the power to the

66) Augustine, *Ep.* 185 (= *The Correction of the Donatists*) 5, 19. *CSEL* 57, 17. "aliter enim servit, quia homo est, aliter, quia etiam rex est; quia homo est enim, servit vivendo fideliter, quia vero etiam rex est, servit leges iusta praecipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo ..."

67) Augustine, *On the Gospel according to St. John, Tractate* 115, 18, 33-40, 2. "And when He proved this by saying, 'If my kingdom were of this world, then would my servants fight, that I should not be delivered to the Jews,' He saith not, 'But now is my kingdom not' here, but, 'is not from hence.' For His kingdom is here until the end of the world, having tares intermingled therewith until the harvest; for the harvest is the end of the world, when the reapers, that is to say, the angels, shall come and gather out of His kingdom everything that offendeth; which certainly would not be done, were it not that His kingdom is here."

people of God, the promise will be accomplished.⁶⁸⁾

He continued:

You have heard, brethren, how that inheritance comes, "Ask of me, and I will give Thee the nations for Thine inheritance, and the utmost bounds of the earth for Thy possessions." You have heard how that "from Sion went forth the law, and the word of the Lord from Jerusalem." For it was there the disciples were told, "Go, baptize the nations in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost."⁶⁹⁾

As he stated, the inheritance comes through the baptizing of the nations. The Gentiles will be given as the inheritance, and the uttermost parts of the earth for a possession.⁷⁰⁾

Augustine, as a bishop fortified ecclesiology through the historical circumstances of the demise of the Roman Empire. He suggested that the Church would fly like an arrow, and thus will continue unto the end of the world.

68) Augustine, *On the Gospel according to St. John, Tractate 2*, 1, 6-14, 13. "Those very persons, He being possessor, become His inheritance, and He in turn becomes their inheritance, Hear in what manner they become His inheritance: "The Lord hath said unto me, Thou art my Son, this day have I begotten Thee. Ask of me, and I will give Thee the nations for Thine inheritance,"

69) Augustine, *Jo. ev. tra.* (= *On the Gospel according to St. John, Tractate*) 6, 32-33, 9. *CCL* 36, 57-58. "Audistis, fratres, quomodo venit illa hereditas: Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae. Audistis quomodo a Sion prodiit lex, et verbum Domini ab Ierusalem: ibi enim audierunt discipuli: Ite, baptizate gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti."

70) Augustine, *On the Gospel according to St. John, Tractate* 117, 19, 17-22, 5.

He stated:

For this is the heritage whereof it is said, "Desire of Me, and I shall give thee the heathen for thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for thy possession." And how doth this possession extend and increase unto the world's uttermost parts? Because, "like as the arrows in the hand of the mighty one," etc. Arrows are shot forth from the bow, and the stronger the arm which hath sent it forth, the farther flieth the arrow.⁷¹⁾

As the flying arrow, the Church will strongly and quickly expand in this earth, according to Augustine. Thus the Catholic Church will gain the nations and the earth as inheritances

71) Augustine, *Expositions of the Book of Psalms* 127,6. CCL 40, p. 1863-64. "Nam ipsa est hereditas de qua dicitur: Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae. Et quomodo ista possessio pertenditur et crescit usque ad fines terae? Quia sicut sagittae in manu potentis, sic filii excussorum. De arcu excutiuntur sagittae, et quanto fortior excusserit, tanto longius uadit sagitta." It was written around 406 and 414.

72) Augustine, *Sermons on selected lessons of the Gospels*, 96, 2. It can be dated 416-17.

73) Augustine, *Ten Homilies on the Epistle of John to the Parthians*, Homily 3, The Epistle of St. John 1, John 18-27, 7. "For we have the testament of the Lord's inheritance, we recite it, and there we find, 'I will give Thee the nations for Thine inheritance, and for Thy possessions the ends of the earth.' We hold fast Christ's inheritance; they hold it not, for they do not communicate with the whole earth, ..."

74) Augustine, *A Treatise concerning the Correction of the Donatists*, 1, 3. "They recognize Christ together with us in that which is written, 'They pierced my hands and my feet. They can tell all my bones: they look and stare upon me. They part my garments among them, and cast lots upon my vesture;' and yet they refuse to recognize the Church in that which follows shortly after: 'All the ends of the world shall remember, and turn unto the Lord; and all the kindreds of the nations shall worship before Thee. For the kingdom is the Lord's; and He is the Governor among the nations.' They recognize Christ together with us in that which is written, 'The Lord hath said unto me, Thou art my Son, this day have I begotten Thee;' and they will not recognize the Church in that which follows: 'Ask of me, and I shall give Thee the heathen for Thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for Thy possession.'" It was written in 417.

and possession.⁷²⁾ It is here that the Catholic Church is increasingly emphasized. This Church, which receives the promised inheritance, will form the universal body redeemed by the blood of the Lord.⁷³⁾ Augustine recognises, however, that the Donatist Church refuses to recognize this Church, but the Lord is the Governor among the nations.⁷⁴⁾

The preceding considerations might suggest that Augustine developed the subject of Church and State, depending on the circumstances where he lived and worked as a bishop of the Roman Church. From this brief survey we can conclude with some points.

At first, before 395, i.e., before he was consecrated bishop, Augustine did not seem to hold his later interpretation of Psalm 2 concerning Church and State. However, after his exegetical work as a bishop of the Roman Catholic Church, Augustine made progress in his thoughts using the Bible. His hermeneutics deepened concerning Church and State, especially his ecclesiology as this became focused in relation to his Christology.

Later on, his thoughts on Church and State, through his understanding of Psalm 2, grew in the circumstances of the North Africa of the late Rome period. Between 395 and 405, he seemed to believe that the inheritance of promise in Psalm 2 could be fulfilled in the expansion of the Catholic Church.

His attitude to the state in these periods might be regarded as positive, because he showed an expectation that the king should serve God.

Finally, just after the Edict of unity against the Donatists, which was issued in 405, he argued that the king should serve the Church by punishing the Donatists, in the light of his interpretation of Psalm 2. However, experiencing the invasion of the Vandals in 406 and the weakness of the Roman Empire, this only strengthened his theory about the position of the Roman Church. He, especially, emphasized the manner of the accomplishment of Psalm 2 by the Church. It was by the work of the Catholic Church that the kings of the earth will be given as an inheritance and a possession up to the end of the world.

2. JEREMIAH 29:1-14

The second text from the Bible we will investigate is Jeremiah 29 – the prophet's letter to the exiles in Babylon. The Jewish people encountered problems in their identity as Israel when they were in Babylon as exiles. The prophet Jeremiah wrote to them to build houses and live in them and plant gardens and eat their produces. Further he encouraged the exiles to pray for the welfare of that city.

Despite living in Babylon Israel was not of Babylon. In the same way, Christians live in the world, but do not belong

to this world. This text explains the identity of Christians in the state and the relationship between the Church and Society. Thus, through the interpretation of these verses, we can understand better Augustine's idea on Church and State.

We find five quotations of Jeremiah 29. in Augustine's works.

* Before 406

1. Jer. 29:7. Sermons on New Testament Lessons 1. 14.⁷⁵⁾
(written in 400)

* After 406

2. Jer. 29:4-7. On the Catechising of the Uninstructed, 21.
37.⁷⁶⁾(written in 406)
3. Jer. 29:10. Explanations of the Psalms, 126. 2.⁷⁷⁾(written
in 406-414)
4. Jer. 29:7. The City of God, 19. 26.⁷⁸⁾(written in 425-27)

* It is not clear when it was written.

- Jer. 29:10. Explanations of the Psalms, 65. 1.⁷⁹⁾

75) *PL* 38, 340-341, (= *Sermon* 51)

76) *CCL* 46, 161-162.

77) *CCL* 40, 1844-1856.

78) *CCL* 48, 696-697.

79) *CCL* 39, 822-837.

2.1. Before 406

In chronological order, if we examine the use made by Augustine of Jeremiah 29, it seems to be clear that it helped to develop his thinking. First, Augustine's use of Jeremiah 29 before 406 will be investigated here. When Augustine used chapter 29 of Jeremiah, he emphasized the peace in Babylon. The Israelites in Babylon were urged to cultivate their vines, plant their gardens and enjoy the abundance of their fruits.

Let those who read the Scriptures, remember this as we do; and let those who do not, give us credit. Jeremiah then on the part of God threatened those who would not go into Babylon, whereas to them who should go he promised rest there, and a sort of happiness in the cultivation of their vines, and planting of their gardens, and the abundance of their fruits. How then do the people of Israel, not now in figure but in verity, pass over unto Babylon? Whence came the Apostles? Were they not of the nation of the Jews?⁸⁰⁾

Before 406, what Augustine cited from Jeremiah 29 was the commandment to pray for the peace of Babylon and for the non-Christian kings, for the purpose of establishing a peaceful life for Israel in Babylon.

80) Augustine, *Sermons on New Testament Lessons*, 1,14, PL 38, 340–341. “Qui Scripturas legunt, recordentur nobiscum qui non legunt, credant nobis, Minabatur ergo Jeremias ex persona Domini eis qui nolebant ire in Babyloniam: eis autem qui irent, promittebat ibi quietem, et quamdam felicitatem in novellandis vineis et plantandis hortis et ubertate fructuum (Jerem. XXVII). Quomodo ergo iam non in figura, sed in veritate populus Israel transit in Babyloniam? Unde erant Apostoli? Nonne de gente Judaeorum?” It was written in 394–395.

“For in their peace shall be your peace.” When Israel then passed over also into Babylon by Christ and the Apostles, that is, when the Gospel came unto the Gentiles, what saith the Apostle, as though by the mouth of Jeremiah of old? “I exhort therefore, that, first of all, supplications, prayers, intercessions, and giving of thanks be made for all men. For kings, and for all that are in authority; that we may lead a quiet and peaceable life in all godliness and honesty.” For they were not yet Christian kings, yet he prayed for them. Israel then praying in Babylon hath been heard; the prayers of the Church have been heard, and the kings have become Christian, and you see now fulfilled what was then spoken in figure; “In their peace shall be your peace,” for they have received the peace of Christ, and have left off to persecute Christians, that now in the secure quiet of peace, the Churches might be built up, and peoples planted in the garden of God, and that all nations might bring forth fruit in faith, and hope, and love, which is in Christ.⁸¹⁾

According to his argument, for building up the Church in Babylon, a quiet life for the Jewish people was necessary. Thus, Augustine's emphasis was on the peaceful life of the earthly city. As far as we read his description, at least

81) Augustine, *Sermons on New Testament Lessons*, 1, 14, PL 38, 341, “Quia in pace ipsorum erit, inquit, pax vestra (Jerem. XXIX, 7). Cum ergo transmigraret etiam per Christum et Apostolos Israel in Babyloniam, hoc est Evangelium veniret ad Gentes, quid dicit Apostolus quasi ex voce tunc Jeremiae? Obscuro ergo primum omnium fieri deprecationes, orationes, interpellationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et his qui in sublimitate sunt constituti; ut quietam et tranquillam vitam agamus, cum omni pietate et castitate (1 Tim. II, 1 et 2). Nondum erant reges christiani, et orabat pro eis. Orans ergo Israel in Babylonia, exauditus est. Exauditae sunt voces Ecclesiae, facti sunt christiani: et videtis impleri quod figuraliter dictum est, In eorum pace, erit pax vestra. Acceperunt enim pacem Christi, et destiterunt persequi Christianos; ut jam in securitate pacis aedificarentur ecclesiae, et plantarentur populi in agricultura Dei, et fructificarent omnes gentes fide, spe et charitate quae est in Christo.”

up to 406, he did not display a negative tone against life in Babylon. We may, therefore, assume that until 406 the eschatological perspective in his interpretation of Jeremiah 29 was not fully developed yet. His attitude to the State can be regarded as positive and he seemed to be still optimistic about Rome. Further, we may have to keep in mind that there is a difference between the Church and Israel. Augustine does respect this difference.

2.2. After 406

According to Augustine, as the prophet ordered, the citizens of the heavenly Jerusalem ought to beget children and build houses, and plant gardens and vineyards. By using Jeremiah 29, Augustine wrote that the heavenly people sojourn in this earth, just as the exiles were in captivity.⁸²⁾ However, it was after 406 that a change in his eschatology appeared in his writings: But at the end of seventy years, release from their captivity was promised to them.⁸³⁾

He started to underline the fact that the people of Israel under the Babylonian captivity would be released at the end

82) Augustine, *On the Catechising of the Uninstructed*, 21, 37, "Moreover the people were ordered both to pray for those by whom they were detained in captivity, and in their peace to hope for peace, to the effect that they should beget children, and build houses, and plant gardens and vineyards."

83) Augustine, *On the Catechising of the Uninstructed* 21.37, CCL 46, 161, "Post septuaginta autem annos promittitur eis ab illa captivitate liberatio." This was written in 406. See also *On the Psalms*, 65, 1.

of seventy years.

In his explanation of Psalm 126, which was written about 404–414, the same idea is expressed. In Augustine's thoughts, Jerusalem was Zion. Babylon is this world. According to Augustine, man was a citizen of Jerusalem, but being sold under sin he became a pilgrim in Babylon. The identity of the citizen of Jerusalem in Babylon is of a pilgrim. The captivity in Babylon will be freed after seventy years. After seventy years they turned back to their own place.⁸⁴⁾

In chapter 19 of Augustine's *The City of God*,⁸⁵⁾ he explained the idea of the two cities. According to Augustine, we Christians have to pray for the peace of Babylon, because we also profit by that peace. However, this peace is just temporal not eternal.⁸⁶⁾ Augustine related the peace of Babylon to his teaching of the two cities. Both the good and the bad in this world enjoy the temporal peace. It is because the two cities

84) Augustine, *Psalms 126*, 2, "When? 'When the Lord turned back the captivity of Sion.' What is Sion? Jerusalem, the same is also the eternal Sion, How is Sion eternal, how is Sion captive? In angels eternal, in men captive. For not all the citizens of that city are captives, but those who are away from thence, they are captives, Man was a citizen of Jerusalem, but sold under sin he became a pilgrim, Of his progeny was born the human race, and the captivity of Sion filled all lands. And how is this captivity of Sion a shadow of that Jerusalem? The shadow of that Sion, which was granted to the Jews, in an image, in a figure, was in captivity in Babylonia, and after seventy years that people turned back to its own city ... But when all time is past, then we return to our country, as after seventy years that people returned from the Babylonish captivity, for Babylon is this world; since Babylon is interpreted "confusion,"... So then this whole life of human affairs is confusion, which belongeth not unto God, In this confusion, in this Babylonish land, Sion is held captive. But 'the Lord hath turned back the captivity of Sion.' 'And we became,' he saith, 'as those that are comforted.' That is, we rejoiced as receiving consolation."

85) This chapter was written in 425–27.

are mixed in this world. Therefore, what Augustine tried to underscore here appears to be his deepened eschatological aspect concerning his teaching of the two cities.

As a whole, when Augustine interpreted Jeremiah 29:1–14, he described the identity of the Christian in this world. As Israel was enslaved in Babylon, so the citizens of heavenly Jerusalem sojourn in this world. However, the exiles should serve the kings of that land, because by the peace of that land, the Church can be built up throughout the world. The Jewish people in Babylon were encouraged to live and enjoy their life even in Babylon. However, they should always remember that they are not of Babylon but of Jerusalem.

From this we can conclude that it was after 406 that Augustine developed his eschatological aspects through his use of Jeremiah 29.

86) Augustine, *City of God*, 19, 26. “But it is our interest that it enjoy this peace meanwhile in this life; for as long as the two cities are commingled, we also enjoy the peace of Babylon. For from Babylon the people of God is so freed that it meanwhile sojourns in its company. And therefore the apostle also admonished the Church to pray for kings and those in authority, assigning as the reason, ‘that we may live a quiet and tranquil life in all godliness and love.’ And the prophet Jeremiah, when predicting the captivity that was to befall the ancient people of God, and giving them the divine command to go obediently to Babylonia, and thus serve their God, counselled them also to pray for Babylonia, saying, ‘In the peace thereof shall ye have peace’ — the temporal peace which the good and the wicked together enjoy.”

3. ROMANS 13:1-7

On the relation between Church and State, Romans 13:1-7, is regarded as one of the most important statements about Church-State relationships and will be treated as the last biblical text in this section. We will examine Augustine's interpretation of these verses here.

The following sources have been used:

* Before 395

1) Sermons on New Testament Lessons. 12.13.⁸⁷⁾(written in 394-95)

* During 396-405

2) On Contenance, 11.⁸⁸⁾(written in 395-96 or in 418-20)

3) On Christian Doctrine, 4.20.40.⁸⁹⁾(396 - 426)

4) Reply to Faustus the Manichaeon, 22.75.⁹⁰⁾(397/98)

5) Nature of Good, Against the Manichaeans, 32.⁹¹⁾(399)⁹²⁾

6) The Letters of Petilian, the Donatist, 2.20.45.⁹³⁾(401/05)

7) The Letters of Petilian, The Donatist, 2.31.70.⁹⁴⁾(401/05)

87) *PL* 38, 420-421, (=Sermon 62).

88) *CSEL* 41, 152-154.

89) *CCL* 32, 146-147.

90) *CSEL* 25.1, 673-674.

91) *CSEL* 25.2, 870-871.

92) Cf. S. Doepp and W. Geerlings (eds.) *Dictionary of Early Christian Literature* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1998), 68.

93) *CSEL* 52, 45-46.

94) *CSEL* 52, 60.

- 8) The Letters of Petilian, The Donatist, 2.83.184.⁹⁵⁾(401/05)
 9) Letter 87.7.7.⁹⁶⁾(405)
 10) On the Catechizing of the Uninstructed, 21.37.⁹⁷⁾(406)

* After 406

- 11) Letter 93.6.20.⁹⁸⁾(written in 407/408)
 12) Letter 100.1.1.⁹⁹⁾(408/409)
 13) On the Gospel of St. John, 5.12.¹⁰⁰⁾(begun in 407-408/
 16-17)
 14) On the Gospel of St. John, 105.2.¹⁰¹⁾(begun in 407-408.
 414/ 16-17)
 15) On the Gospel of St. John, 116.5.¹⁰²⁾(begun in 407-408.
 414/16-17)
 16) On the Spirit and the Letter, 54.¹⁰³⁾(412)
 17) The Retractations, 1.12.8.¹⁰⁴⁾(426/27)
 18) Letter 220.4.¹⁰⁵⁾(428)

95) *CSEL* 52, 112-115.
 96) *CSEL* 34.2, 402-403.
 97) *CCL* 46, 161-162.
 98) *CSEL* 34.2, 464-467.
 99) *CSEL* 34.2, 535-537.
 100) *CCL* 36, 176-177.
 101) *CCL* 36, 604.
 102) *CCL* 36, 648-649.
 103) *CSEL* 60, 210-212.
 104) *CSEL* 36, 63.
 105) *CSEL* 57, 433-434.

* It is not clear when these were written,

19) On the Psalms, 104.37.¹⁰⁶⁾

20) On the Psalms, 119.159.¹⁰⁷⁾

3.1. No power but God

When Augustine elucidated Romans 13:1-7, he first emphasized that there is no power but of God.¹⁰⁸⁾ This is the basic idea from which he drew the idea about obedience to the ruler of the State.

Because there is no power but what comes from God, whosoever resisted the power, resisted the ordinance of God, according to Augustine. Rulers are not a terror to good men, but to the evil.¹⁰⁹⁾ Augustine even argued that when the African Church was helped by the earthly power, it was from God, who made heaven and earth.¹¹⁰⁾ Because all ruling power comes from God, Christians have to obey the earthly authority.¹¹¹⁾ In this context, even the hurtful power also came from God in Augustine's view.¹¹²⁾ Because there is no power but of God, Augustine did not fear the State.¹¹³⁾

106) *PL* 37, 1335-1390.

107) *PL* 37, 1501-1596.

108) Augustine, *Ep.* 93, 6, 20; *Ep.* 100, 1,1; *Reply to Faustus the Manichaeon*, 22, 75; *Nature of Good, Against the Manichaeans*, 32; *The Letters of Petilian, The Donatist*, 2, 31, 70, *On the Gospel of St. John*, 104, 37.

109) Augustine, *Ep.* 93, 6, 20.

110) Augustine, *Ep.* 100, 1,1.

111) Augustine, *Reply to Faustus the Manichaeon*, 22, 75

112) Augustine, *Nature of Good, Against the Manichaeans*, 32.

113) Augustine, *On the Psalms*, 104, 37.

3.2. Obedience to the ruler

According to Augustine's argument, we have to "render to all the dues – tribute to whom tribute is due, custom to whom custom; fear to whom fear; honour to whom honour."¹¹⁴⁾ The citizens of the heavenly Jerusalem should serve the kings of this world.¹¹⁵⁾

However, he went further when he approved the persecution by the State. When the civil powers defend their deed by persecuting the schismatics, Augustine supported it using Romans 13. For him, to resist the power meant to do so against the ordinance of God. Because the rulers are not a terror to good works, but to the evil, they are the ministers of God in Augustine's thinking. If we do evil, we have to be afraid, for he may execute wrath upon him that did evil. Therefore, he argued:

... the whole question therefore is, whether schism be not an evil work, or whether you have not caused schism, so that your resistance of the powers that be is in a good cause and not in an evil work, whereby you would bring judgment on yourselves.¹¹⁶⁾

114) Augustine, *On Christian Doctrine*, 4, 20, 40.

115) Augustine, *On the Catechising of the Uninstructed*, 21, 37.

116) Augustine, *Ep. 87.7.7*. CSEL 34.2, 403. "tota igitur quaestio est, utrum nihil mali sit schisma aut utrum schisma non feceritis, ut pro bono opere potestatibus resistatis, non pro malo, unde uobis adquiratis iudicium."

Because the ruler is the minister of God, Augustine taught that he did not bear the sword in vain. A public trial may administer any punishment on the schismatics.¹¹⁷⁾ Thus, Augustine even argued that “The whole question therefore is, whether you are not doing ill, who are charged by the whole world with the sacrilege of so great a schism.”¹¹⁸⁾

However, Augustine did not maintain that we have to obey the ruler whether he is right or not. Augustine asked, “what if it enjoin what thou oughtest not to do?” He answered clearly:

But what if it enjoin what thou oughtest not to do? by all means disregard the power through fear of Power. Consider these several grades of human powers. If the magistrate enjoin anything, must it not be done?¹¹⁹⁾

By using the concept of grades of powers, he maintained that we should first obey God's word.

Lastly, it is necessary for us to consider Augustine's use of Romans 13:1–7 chronologically. It is notable that when he quoted these verses of Paul's letter to the Romans after 406, it can generally be seen that he emphasized the unique power of God, thus he showed less regard for obedience to the State.¹²⁰⁾ From this brief observation, we may argue that

117) Augustine, *The Letters of Petilian, the Donatist*, 2, 20, 45.

118) Augustine, *The Letters of Petilian, the Donatist*, 2, 84, 184.

119) Augustine, *Sermons on New-Testament Lessons*, 12, 13, *PL* 38, 420–421. “Sed quid, si illud jubeat, quod non debes facere? Hic sane contemne potestatem, timendo potestatem. Ipsos humanarum rerum gradus advertite, Si aliquid jusserit curator, nonne faciendum est?”

120) Augustine, *Ep.* 93, 6, 20; *Ep.* 100, 1, 1; *On the Gospel of St John* 116, 5; *On the Spirit and the Letter*, 220, 4; *The Retractions* 1, 12, 8, etc.

the situation of the declining Roman Empire (through the invasion of the Vandals) inspired Augustine to review the relations of the Church and the State.

III. Conclusion: A North African bishop in the late Roman world

Augustine was a man of his own age, even though he was an outstanding thinker in those days. The fact that he was a Catholic bishop from North Africa in the late Roman period explains much of the background of his thought-world.

In the fourth century the Christian Church expanded throughout the Roman world. The situation was changed from a persecuted church to that of the official religion of the Empire. It is understandable that the Constantinian and Theodosian periods seemed to be for Augustine a time of prophetic fulfilment of the Old Testament prophecies. However, the influence of his own North African tradition was so deep that he could see further by means of his eschatology. Augustine's hermeneutic developed. Later on, his pastoral work as bishop helped him to develop his thoughts.

On the other hand, his concept of a universal Roman Church opened up the possibility of using coercion toward paganism and sects. Augustine even argued that the State had to support Christian orthodoxy. However, it seems that Augustine believed that such coercion was not a purely political act, but

a pastoral necessity. With this understanding, his enthusiasm for the Orthodox position, which sometimes seemed less tolerant toward other Christian groups and pagans, can be explained. (*)

Understanding Saul, Amnon, Xerxes and Haman from the Perspective of Borderline and Narcissistic Personality Disorders¹⁾



Kwanjik Lee(Professor of Chongshin Univ & Seminary, pastoral counseling)

1. Introduction

Attempts to understand biblical figures from a psychological perspective have been made since psychoanalysis was introduced into pastoral counseling.²⁾ My first published book,

1) This article was published in *Chongshin Theological Journal*, Vol. 23 (Spring 2015), 186–211.

2) I found on the Amazon.com site that several books in which psychological approaches were made with the Bible have been published: Cathy Wiseman, *Borderline Personality: A Scriptural Perspective* (P & R Publishing, 2012); Wayne Rollins and D. Andrew Kille, *Psychological Insight in the Bible: Texts and Readings* (William B. Eerdmans Publishing, 2007); Harold Ellens and Wayne G. Rollis, *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures--From Freud to Kohut* (Praeger, 2004); James R. Beck, *Jesus and Personality Theory: Exploring the Five-Factor Model* (IVP Academic, 1999); Leslie Francis, *Personality Type and Scripture: Mark* (Bloomsbury Academic, 1998); Andre Lacocque and Pierre-Emmanuel Lacocque, *Jonah: A Psycho-Religious Approach to the Prophet*, Studies on Personalities of the Old Testament Series (University of South Carolina, 1990); Edward Edinger, *The Christian Archetype: A Jungian Commentary on the Life of Christ* (Inner City Books, 1987); Andre Lacocque and Pierre-Emmanuel Lacocque, *The Jonah Complex* (John Knox Press, 1981).

Biblical Personalities and Psychoanalysis, was the first trial made in Korean churches.³⁾ Originally I wrote short articles for a Korean Christian magazine, *Light and Salt on biblical personalities* from some psychological perspective. The work turned out to be a sensational perspective that challenged many Korean Christians and even non-Christians, in positive ways as well as in disturbing ways. Many readers appreciated the creativity and enrichment of my interpretative works because they were able to see the biblical figures in refreshing ways: they found that the biblical figures were similar to them; they identified with most biblical figures in their own struggles and inner dynamics. However, some Christians were troubled with their interpretations that my approach might have psychologized the Bible. One of them was Sungho Ok who wrote a book entitled *Less Competent Christianity Contaminated by Psychology* which became a very influential book for many Korean Christians and pastors.⁴⁾ He did not criticize my book directly in his book. However, his approach was basically like Jay E. Adams' one toward psychology.⁵⁾

3) Kwanjik Lee, *Biblical Personalities and Psychoanalysis* (Seoul: Korean Institute of Pastoral Counseling, 1999); revised (Seoul: Word of Life, 2005). Schwartz and Kaplan's book, *Biblical Stories for Psychotherapy and Counseling: A Sourcebook*, was published in 2004. Their work focused on 58 biblical persons and their stories. Matthew B. Schwartz and Kalman J. Kaplan, *Biblical Stories for Psychotherapy and Counseling: A Sourcebook* (The Haworth Press, 2004). The Korean translation of the book was published in 2007 (trans. Myoung Sook Kwon and Jung Woon Chun). They tried to explain too many persons in only one book. For example, Saul and Amnon who are also described in this article were analyzed very briefly with two to four pages in the translation (87-90, 169-170; 258-261). I personally find that their works on biblical figures were not dealt with in-depth.

4) Sungho Ok, *Less Competent Christianity Contaminated by Psychology* (Seoul: Revival and Reformation, 2007).

My presupposition made in *Biblical Personalities and Psychoanalysis* was that people in biblical periods were not much different from modern people as far as they and we were created in the image of God. The Bible testifies this truth: “Elijah was a man just like us” (Jam. 5:17). Elijah was a person who lived before James at least eight hundred years before him. Although Elijah was a great prophet, James highlighted that he was still a human being just like us. Solomon also supports my presupposition: “Whatever is has already been, and what will be has been before; and God will call the past to account” (Ecc. 3:15). Although there are social, cultural, ecological difference between biblical periods and our modern times, I believe that modern psychological knowledge can be utilized to enrich our understanding of biblical persons in limited ways. In this article, I clarify my position that all psychological materials can be used for Christians as far as the material is subordinate to the authority and knowledge of the Bible and they are helpful to edify Christians. I do not believe that psychological interpretations of the Bible are always necessary in biblical hermeneutics.

Characteristics of borderline personality disorder and narcissistic personality disorder have drawn strong interests from many practitioners including Christian counselors and

5) I made a critique on his book in my presentation at the 13rd Annual Conference of Korean Association of Pastoral Counselors. Kwanjik Lee, “How Can Counselors Associate Bible with the Counseling Process?” Presented on May 26, 2007 in the chapel of Ewha University. The article was published: Kwanjik Lee, “How Can Counselors Associate Bible with the Counseling Process?” *Kidok Theological Journal*, Vol. 12 (Spring 2007): 147–174. For a specific critique on Ok’s book, see 151–157.

pastoral counselors because an increasing number of their clients are struggling with these two personality disorders. Personally in my practice of pastoral counseling I observed that many clients were helped by psychological understanding of these two disorders.

This article came from my belief that Christian clients with these two personality disorders may feel that they identify with some biblical figures who had similar characteristics and that they may be less resistant to becoming aware of their psychological issues. Especially Old Testament figures are very informative for this therapeutic work because they are described in narratives. I chose four people in the Old Testament for my work: Saul, Amnon, Xerxes and Haman. All of them are depicted in negative ways in the Bible.

To understand the four persons better, I will summarize some key concepts of the two personality disorders, i.e., borderline personality disorder and narcissistic personality disorder and some basic treatments. Then I will explain the four biblical persons with the insights of Otto Kernberg and Heinz Kohut in collaboration with DSM-IV upon the two personality disorders. Finally, I will suggest that self-awareness through the help of “mirrors” of these four biblical persons through projective identification can facilitate repentance and healing of modern Christians because their personality disorders keep them from living a submissive life to God’s will, that is, loving God wholeheartedly as well as loving their neighbors as themselves.

2. Understanding Borderline Personality Disorder

Frank Summers describes the difference between Otto Kernberg's understanding of the grandiose self and Heinz Kohut's grandiose self as follows:

While Kernberg recommends immediate interpretation of grandiosity as a defense, Kohut's therapeutic approach is to allow the full development of the grandiose self and to appreciate the appropriateness of its reemergence in view of the developmental context in which the patient was traumatized.⁶⁾

Kernberg focused his studying on the phenomena of borderline personality disorder using his understandings of psychopathology, i.e., his own theory of object relations theory. He understood that borderline personality disorder is characterized by the defense of splitting between "all good" and "all bad" in both self and objects and those with it have difficulty to maintain "object constancy" in relationships with others around them. Kernberg described this dynamic as follows:

The problem with borderline patients is that the intensity of aggressively determined self- and object-images and of defensively idealized, "all good" self- and object-images makes integration impossible. Because of the implicit threat to the good object relations, bringing together extreme loving and hateful images of the self and of significant others would trigger unbearable anxiety and guilt.... Primitive dissociation

6) Frank Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology: A Comprehensive Text* (Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1994), 286.

or splitting becomes a major defensive operation.⁷⁾

Object constancy, he thought, takes place when there is integration between good object images and bad object images and when there is stability in self-image and object relations between self and objects. Summers explains Kernberg's understanding of borderline personality as follows: "This defensive constellation organized around splitting and the tendency to fuse in close relationships while reality boundaries are maintained in other situations defines the borderline personality organization in Kernberg's view" (italics added).

⁸⁾ Gerald Adler finds "inability to feel ambivalence, i.e., simultaneous love and hate, for the important persons in their lives" in borderline personality patients.⁹⁾

From the developmental perspective of object relations theory, the etiology of borderline personality disorder is found in the rapprochement stage in Margaret Mahler's theory.¹⁰⁾ However, narcissistic personality disorder is associated with the late rapprochement substage or the

7) Otto Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis* (New York: Jason Aronson, 1976), 163.

8) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 200. For Kernberg's ideas of treatment with borderline patients, see Otto Kernberg, *Severe Personality Disorders: Psychotherapeutic Strategies* (New Haven: Yale University Press, 1984), 97-176.

9) Gerald Adler, "Psychotherapy of the Narcissistic Personality Disorder Patient: Two Contrasting Approaches," in *From Inner Sources: New Directions in Object Relations Psychotherapy*, N. Gregory Hamilton (ed.) (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1992), 195-212: 199.

10) See Margaret Mahler, *Separation-Individuation: The Selected Papers of Margaret S. Mahler, M.D.* (New York: Jason Aronson, 1979), 137-148.

early stage of developing object constancy.¹¹⁾ Therefore, narcissistic personality patients are considered more stable than borderline personality patients.

3. Understanding Narcissistic Personality Disorder

Summers understood Kohut's self psychology as one of object relations theories because self psychology "views development and psychopathology as rooted in the internalization of objects," that is, relationships with significant others.¹²⁾ Kohut's approach focuses on empathy and introspection in the treatment process with clients. He defined empathy as "our ability to adopt stance of others from their viewpoint that allows us to understand them," in another word, as "vicarious introspection."¹³⁾ He believed that therapists could understand their clients "not by observing their behavior but by empathizing with their psychological states."¹⁴⁾ The traditional psychoanalytic method of free association and introspection were "replaced by empathic immersion in the patient's psychological world as the primary investigative tool" in Kohut's approach.¹⁵⁾ He thought that old psychoanalysis had become "distant" from clients' experiences and suggested that psychoanalysis "must return to its roots in patients'

11) Adler, "Psychotherapy of the Narcissistic Personality Disorder Patient," 12.

12) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 247.

13) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 247-48.

14) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 248.

15) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 248.

16) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 248.

subjective experiences.”¹⁶⁾

Kohut believed that “without the empathic mother responding to the infant as though it already had a self, the infant would not develop a sense of self.”¹⁷⁾ He found that the infant is born physically but waits for the psychological birth of self until the good enough experiences of empathy that mobilizes the baby’s “constitutional endowment.”¹⁸⁾ The birth of narcissistic, grandiose self must be accompanied with mother’s “mirroring” of the child’s vulnerable, narcissistic needs for “admiration and approval.” Generally speaking, Kohut understood that mother’s function is mainly “mirroring” and father’s function is mainly “idealizing” for the child to develop “solid” and “cohesive” self.¹⁹⁾

Kohut’s idea for psychopathology, that is, narcissistic personality disorder lies in that “the crucial factor in psychopathology is disturbance in the self–selfobject relationship,”²⁰⁾ i.e., object relations experiences between the child and internalized parental images or parental environment.

17) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 249.

18) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 249. Kohut compared empathic environment to the metaphor of oxygen: “The child that is to survive psychologically is born into an empathic–responsive human milieu (of self–objects) just as he [sic] is born into an atmosphere that contains an optimal amount of oxygen if he is to survive physically.” Heinz Kohut, *The Restoration of the Self* (New York: International Universities Press, 1977), 85.

19) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 250.

20) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 254. Kernberg viewed “self–sufficiency” as a central part of narcissistic personality disorder. He thought that a narcissistic person combines “everything he[sic] wants from an ideal other person and all he grandiosely wants for himself with aspects of his real self” and that “he therefore requires nothing from another person and is totally self–sufficient.” Adler, “Psychotherapy of the Narcissistic Personality Disorder Patient,” 199.

Summers saw that there is a parallel between Kohut's understanding of psychopathology as "arrested development" and Donald Winnicott's understanding of psychopathology as "blocked maturation process."²¹⁾ Kohut understood that there are three categories of psychopathology: psychoses, narcissistic personality disorder, and structural neuroses.²²⁾ In his thought, clients with borderline personality disorder could be categorized as psychotics who are unable to "achieve a cohesive self," to "use selfobjects or form transferences" and to be "analytically accessible."²³⁾ He identified narcissistic patients as persons who "form a cohesive self that is enfeebled, lacking in vitality, and easily threatened" and "prone to temporary fragmentation."²⁴⁾ Persons with structural neuroses were considered as the highest functioning among the three categories of psychopathology. Kohut viewed that these persons "have a strong sense of self" but suffer "from the inability to complete the achievement of goals."²⁵⁾

Kohut focused on delineating narcissistic personality and finding ways to effectively treat persons with it. He believed that narcissistic personality disorder results "from faulty selfobject responses to the narcissistic needs of the growing child between the phase of primary narcissism and the oedipal phase."²⁶⁾ Without "good enough" "mirroring" of the mother for

21) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 254.

22) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 254.

23) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 254.

24) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 255.

25) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 255.

25) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 255.

the grandiose-exhibitionistic self or availability of “suitable idealizable object” of the father, the self structure of the child becomes defective. Adler explains well on the dynamics of fragmentation in the counseling process with the narcissistic personality disordered person: “When the self-object disappoints the patient through some ‘empathic failure,’ i.e., failure to understand or respond in the way the patient may wish or need, the patient may ‘fragment’ as a manifestation of the problem with self-cohesiveness.”²⁷⁾ Summers points out that “in Kohut’s view, only the concurrence of both types of selfobjects failure leads to narcissistic fixation.”²⁸⁾ The configuration of each narcissistic personality “tends to be characterized by a predominant defect in one of the two poles of the self [the grandiose self vs. the idealized self], depending on whether the greater trauma lies in faulty mirroring or in the unavailability of the idealized parental imago, although the other pole is sufficiently damaged that compensatory structures cannot make good the defect.”²⁹⁾ The characteristics of narcissistic persons are that “the self is unable to develop completely and remains weak, lacking in vitality, and disharmonious” and arrested in grandiosity instead of realistic ambition.³⁰⁾ Especially in the case where the child loses the opportunity to “see gradually the realistic qualities of the parent,” the child is fixated with the earlier

26) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 255.

27) Adler, “Psychotherapy of the Narcissistic Personality Disorder Patient,” 201.

28) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 256.

29) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 256.

30) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 256.

idealization.³¹⁾ It is problematic that “the perception of the parent continues in fantasy instead of being modified by reality” and the idealized parental imago is either repressed or split off” and “endures without modification by reality in the psyche of the child.”³²⁾

In the treatment process with narcissistic clients, Kohut thought that two types of transference would eventually emerge between them and their therapist: mirroring transference and idealizing transference. Acknowledging that in some cases both mirroring transference and idealizing transference can be in operation, he believed that one of the two transferences will predominantly take place.³³⁾ Summers delineates his understanding of the dynamics of transference as follows:

Patients who suffer primarily from an arrest in grandiosity will eventually form a mirror transference based on the archaic need to have their grandiosity mirrored. Patients whose primary defect is the arrested need to idealize a parent will form an idealizing transference.³⁴⁾

Kohut understood that the therapist’s task with narcissistic clients is “to accept the selfobject transference and understand it as a ‘phase-appropriate’ development.”³⁵⁾ The therapist’s welcoming attitude toward the transference, he believed, can

31) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 256.

32) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 256.

33) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 271.

34) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 271.

35) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 271.

activate “the childhood self that was not allowed to complete its development.”³⁶⁾ Kohut viewed that “optimal” frustration and anxiety are good for the development of the cohesive self of the child. He used the term “transmuting internalization” to describe this process:

...via the optimal frustrations to which the analyst exposes the patient through more or less accurate and timely interpretations, leads to the transmuting internalization of the selfobject analyst and his functions and thus to the acquisition of psychic structure³⁷⁾(emphasis added).

Adler pointed out that Kohut understood the central characteristic of narcissistic personality disorder as a “person’s need for ‘self-objects’ to help him[sic] regulate his self-esteem and feel complete.”³⁸⁾

4. Understanding Four Biblical Persons

4.1. Understanding Saul the King

When Saul heard, “Saul has slain his thousands, and David his tens of thousands,” he was “very angry” and he “kept a jealous eye on David” (1 Sam. 18:7, 8, 9). This episode well describes Saul’s inner world, that is, his unmet narcissistic needs. He could not tolerate the pain from his narcissistic

36) Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, 272.

37) Heinz Kohut, *How Does Analysis Cure?* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 172.

38) Adler, “Psychotherapy of the Narcissistic Personality Disorder Patient,” 200.

wound that was given by the singing women unintentionally. Three major diagnostic features of narcissistic personality disorder are found in his reactions: a grandiose sense of self-importance, need for admiration and recognition, and a lack of empathy. For the first feature, DSM-IV's detailed explanation fits well with Saul's behavior:

They may blithely assume that others attribute the same value to their efforts and may be surprised when the praise they expect and feel they deserve is not forthcoming. Often implicit in the inflated judgments of their own accomplishments is an underestimation (devaluation) of the contributions of others.³⁹⁾

Saul's furious response clearly shows that he expected people's praise toward him even with David's victory and he had the inflated assessment of his own success with the underestimation of the contribution of David to Israel's victory. For the second feature, that is, need for admiration and recognition, DSM-IV amazingly well describes Saul's inner state:

Individuals with this disorder generally require excessive admiration. Their self-esteem is almost invariably very fragile. They may be preoccupied with how well they are doing and how favorably they are regarded by others. This often takes the form of a need for constant attention and admiration. They may expect their arrival to be greeted with great fanfare.⁴⁰⁾

39) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Fourth Edition* (Washington, DC: American Psychiatric Association, 1994), 658.

40) *DSM-IV*, 658.

For the third feature, Saul was not able to empathize with the women’s joyful songs. He had “difficulty recognizing the desires, subjective experiences, and feelings of others”⁴¹⁾ that is the seventh criterion for the diagnosis of narcissistic personality disorder. Overall, Saul’s narcissistic personality disorder did not emerge overtly until the women’s recognition of David’s victory over Goliath.⁴²⁾

Saul’s mental health was already deteriorated when “the Spirit of the Lord had departed from Saul, and an evil spirit from the Lord tormented him” (1 Sam. 16:14). His condition was affected positively when David played his harp (cf. 1 Sam. 16:23). This incident clearly shows that Saul’s self-structure was not cohesive enough nor stable to overcome an evil spirit’s oppression. His unstable mood can be understood as a characteristic symptom of his possible borderline personality disorder. His unstable relationship with David can also be understood from the perspective of borderline dynamics of idealization and devaluation. When he pursued David to kill him, he perceived David as a “100% bad object.” However, when David did not kill him even when David had many chances, he regretted his actions. He renewed his image of David as a “100% good object,” appreciated him for his benevolence, and even blessed him. Later he repeated the same behavior. Those behaviors can be understood

41) *DSM-IV*, 659.

42) Saul’s behavior also includes symptoms of anti-social personality disorder, paranoid personality disorder, dependent personality disorder, and manic depression. It is not unusual for a person to have diagnoses of more than two personality disorders.

in the category of personality disorders because *DSM-IV* describes that “the essential feature of a personality disorder is an *enduring pattern* of inner experience and behavior that deviates markedly from the expectation of the individual’s culture”⁴³⁾(emphasis added). The third criterion of borderline personality disorder described in *DSM-IV* accurately describes Saul’s behavior toward David:

There may be an identity disturbance characterized by markedly and persistently unstable self-image or sense of self. There are *sudden and dramatic shifts* in self-image, characterized by shifting goals, values, and vocational aspirations. There may be *sudden changes of opinions and plans* about career, sexual identity, values, and types of friends. These individuals may suddenly change *from the role of a needy supplicant for help to a righteous avenger of past mistreatment*⁴⁴⁾ (italics added).

Saul’s behavior also can be understood with another personality disorder, i.e., antisocial personality disorder, including demon oppression although they are not the focus of this article.⁴⁵⁾ He wrongly accused Ahimelech the priest of conspiracy and “ordered the guards at his side” to kill the priests of the Lord (1 Sam. 22:17). Even when the king’s

43) *DSM-IV*, 650.

44) *DSM-IV*, 651.

45) I will not delineate the aspect of demon oppression because it is beyond the focus of this article. I intentionally use the term “demon oppression” in differentiation with the term “demon possession” or “demonization” here. Saul had clear self-awareness and intentionality and some ego strength during his reign of Israel. Even when he was dying in the battlefield, he was very sober enough to give order to his armor-bearer, “Draw your sword and run me through, or these uncircumcised fellows will come and run me though and abuse me” (1 Sam. 31:4a). When he refused, Saul “took his own sword and fell on it” (1 Sam. 31:4b).

officials were not willing to strike them, Saul then ordered Doeg the Edomite to kill them. Doeg “killed eighty–five men who wore the linen ephod” and “put to the sword Nob, the town of the priests, with its men and women, its children and infants, and its cattle, donkeys and sheep” (1 Sam. 22:18, 19). Saul had no fear of the Lord at that point. His behavior fits well with six features out of seven criteria of antisocial personality disorder: 1) failure to conform to social norm with respect to lawful behaviors, 3) impulsivity or failure to plan ahead, 4) irritability and aggressiveness, as indicated by repeated physical fights or assaults, 5) reckless disregard for safety of others, 6) consistent irresponsibility, 7) lack of remorse.⁴⁶⁾

4.2. Understanding Amnon

Amnon, a son of David, is recognized as a biblical person who betrayed his half– sister Tamar, the beautiful sister of Absalom after abusing her sexually. He happened to fall in love with her but he was not able to do anything with her and he “became frustrated to the point of illness on account of his sister” (2 Sam. 13:2). With the cunning idea of his friend, Jonadab son of Shimeah, David’s brother, he pretended to be ill and deceived David and Tamar. Finally, he asked her to have sex with him. Tamar challenged to take his disoriented thinking and his behavior as follows: “Don’t force me. Such

46) *DSM-IV*, 649–50.

a thing should not be in Israel! Don't do this wicked thing. What about me? Where could I get rid of my disgrace? And what about you? You would be like one of the wicked fools in Israel. Please speak to the king; he will not keep me from being married to you" (2 Sam. 13:12-13). In contrast to Tamar's rational, wise counsel even in times of crisis, Amnon was too driven by his impulsive, libidinal desires to hear her considerate, firm confrontation. Finally he raped her.

Interestingly enough, after coercively having sex with Tamar, he "hated her with intense hatred" (2 Sam. 13:15a). It is written in the following sentence that "in fact, he hated her more than he had loved her" (2 Sam. 13:15b). Amnon spoke to her, "Get up and get out!" (2 Sam. 13:15c). Although Tamar responded, "No! Sending me away would be a greater wrong than what you have already done to me" (2 Sam. 13:16), he did not listen to her but ordered his servant, saying, "Get this woman out of here and bolt the door after her" (2 Sam. 13:17). Amnon's unexpected behavior, I believe, can be best understood from the perspective of borderline personality dynamics. He idealized Tamar enough to fall in love with her and to take risks of abusing her sexually. However, immediately after having sex with her, he behaved as if he might have experienced a rapid change of mood enough to "devalue" her as a "no more idealized, beautiful virgin." The Bible depicts Tamar as a woman who was violated, devalued, shamed by her half brother whose thinking, mood, and relationship were very unstable: "Tamar put ashes on her

head and tore the ornamented robe she was wearing. She put her hand on her head and went away, weeping aloud as she went” (2 Sam. 13:19). The unstable relationship of Amnon with Tamar can be well explained by the essential feature of borderline personality disorder, that is, “a pervasive pattern of instability of interpersonal relationship, self-image, and affects, and marked impulsivity.”⁴⁷⁾ DSM-IV clearly describes Amnon’s unstable, intense relations with Tamar as follows:

They may idealize potential caregivers or lovers at the first or second meeting, demand to spend a lot of time together, and share the most intimate details early in a relationship. However, *they may switch quickly from idealizing other people to devaluing them*, feeling that the other person does not care enough, does not give enough, is not ‘there’ enough⁴⁸⁾ (emphasis added); They may display extreme sarcasm, enduring bitterness, or verbal outbursts. The anger is often elicited when a caregiver or lover is seen as neglectful, withholding, uncaring, or abandoning.⁴⁹⁾

Tamar’s possible passivity in sex with Amnon might have been perceived by him as “neglectful, withholding, uncaring” and rejecting enough to trigger his intense response of anger and disappointment.

Amnon’s behavior can be also explained from the angle of narcissistic personality disorder. Amnon showed that he had “a lack of empathy” and “difficulty recognizing the desires, subjective experiences, and feelings”⁵⁰⁾ of Tamar. DSM-

47) *DSM-IV*, 650.

48) *DSM-IV*, 650-651.

49) *DSM-IV*, 651.

50) *DSM-IV*, 659.

IV continues to describe his behavior: “These individuals may be oblivious to the hurt their remarks may inflict.”⁵¹⁾ Amnon looked like he was not able to empathize with Tamar’s condition of shame and rejection at all. He seemed to be obsessed with his own feelings of disappointment and anger. His behavior and characteristics are very compatible with those of psychopathy that Hervey Checkley identified:

1) *Considerable superficial charm and average or above average intelligence;* 2) *Absence of delusions and other signs of irrational thinking;* 3) *Absence of anxiety or other “neurotic” symptoms. Considerable poise, calmness and verbal facility;* 4) *Unreliability, disregard for obligations, no sense of responsibility, in matters of little and great import;* 5) *Untruthfulness and insincerity;* 6) *Antisocial behavior which is inadequately motivated and poorly planned, seeming to stem from an inexplicable impulsiveness;* 7) *Inadequately motivated antisocial behavior;* 8) *Poor judgment and failure to learn from experience;* 9) *Pathological egocentricity. Total self-centeredness and an incapacity for real love and attachment;* 10) *General poverty of deep and lasting emotions;* 11) *Lack of any true insight; inability to see oneself as others do;* 12) *Ingratitude for any special considerations, kindness and trust;* 13) *Fantastic and objectionable behavior, after drinking and sometimes even when not drinking. Vulgarity, rudeness, quick mood shifts, pranks for facile entertainment;* 14) *No history of genuine suicide attempts;* 15) *An impersonal, trivial, and poorly integrated sex life;* 16) *Failure to have a life plan and to live in any ordered way*⁵²⁾ *(emphases original).*

The biblical text of Amnon’s story with Tamar does not give

51) *DSM-IV*, 659.

52) <http://psychopathyawareness.wordpress.com/2011/10/03/the-list-of-psychopathy-symptoms/>. September 16, 2014.

any information about his developmental issues in his growing stages. However, from the episode described in 2 Samuel 13, psychologically speaking, it may be assumed that Amnon's object relations with his mother and his father David in his developmental stages might have been somewhat "unstable" and "not good enough" for the growth of his self-structure as a "cohesisve" one.

4.3. Understanding King Xerxes⁵³⁾ and Haman

The unstable symptom of idealization and devaluation can be observed in Xerxes' responses in the banquet of Chapter 1 of the Book of Esther with his lovely queen Vashti and in his responses in another banquet in Chapter 7 with his trusted official Haman. When he felt rejected and shamed by Vasti's refusal in front of his subordinates, he "became furious and burned with anger" (Esth. 1:12). Finally he dismissed her from her queenship. In a sense, he devalued her as a 100% bad object.

There is another incident in which Xerxes' borderline dynamics, that is, idealization and devaluation, are shown. When he found out the secret plan of Haman from the lips of Queen Esther in the banquet Esther had prepared, he "got up in a rage, left his wine" and later misunderstood Haman's behavior toward her enough to exclaim, "Will he even molest

53) For more details of Xerxes' psychological characteristics, see Kwanjik Lee, "Psychoanalysis on Biblical Characters in the Book of Esther," in *Esther: How to Preach?*, How Commentary Series 15, edited by Ministry and Theology (Tyrannus Academy, 2009), 28-33.

the queen while she is with me in the house?” He ordered Mordecai to execute Haman by saying “hang him on it” (Esth. 7:8, 10). At that point he devalued Haman as a “100% bad object” enough to kill him. He first idealized Haman enough to give him “a seat of honor higher than that of all the other nobles” (Esth. 3:1) and to give his signet ring from his finger to Haman saying “do with the people as you please.”⁵⁴⁾

Reid points out that lack of empathy is seen in Xerxes’ undisturbed response even when “the city of Susa was bewildered” (Esth. 3:15) and “there was great mourning among the Jews, with fasting, weeping and wailing” with many people laying “in sackcloth and ashes”(Esth. 4:3).⁵⁵⁾ This clearly shows that Xerxes was narcissistic enough not to be “willing to recognize or identify with the feelings and needs of others.”⁵⁶⁾

Xerxes’ idealization of Haman, son of Hammedatha, the Agagite, is seen in his behavior of “elevating him and giving him a seat of honor higher than that of all the other nobles” (Esth. 3:1). He commanded “all the royal officials at the king’s gate” to kneel down and pay honor to Haman (Esth. 3:2).

54) Fox understands Xerxes as a simple-minded person only with two different emotions, that is, anger and joy. He saw that his inner world was revealed to people in times of rage (Esth. 1:12b, 7:7), of subsided anger (2:1a, 7:10b), of joy (1:21, 2:4b, 9a), and of being attracted to Esther (2:17a). His thoughts and feelings were easily read by Menuchan (1:16-20), by the king’s personal attendants 2:2), by Haman (3:8-11), and finally by Esther (chapters 5-9). Michael V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (University of South Carolina Press, 1991), 171; quoted from Kwanjik Lee, “Psychoanalysis on Biblical Characters in the Book of Esther,” 31.

55) Debra Reid, *Esther: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: IVP, 2008), 96.

51) *DSM-IV*, 661.

Just as Xerxes felt enraged when his command was rejected by Vasti, Haman “was enraged” when he saw that “Mordecai would not kneel down or pay him honor” (Esth. 3:5). Just as Xerxes felt humiliated before his officials, Haman felt ashamed before the royal officials at the king’s gate. Just as Xerxes devalued Vasti to disown her queenship, Haman devalued Mordecai enough to destroy him and his people, the Jews “throughout the whole kingdom of Xerxes” (Esth. 3:6). It can be said that Xerxes experienced “twin–transference” with Haman because they had similar issues, i.e., narcissistic personality disorder and borderline personality disorder. That’s why Xerxes idealized Haman and showed symbiotic relationship with him. When Haman asked Xerxes to “let a decree be issued to destroy” the Jews, the king’s behavior was very benevolent identifying with Haman. He “took his ring from his finger and gave it to Haman” and said, “Keep the money… and do with the people as you please” (Esth. 3:10, 11). Xerxes seemed not to feel any need to differentiate from Haman’s thought. They were “ego–syntonic” with each other. I see that Xerxes’ narcissism is covert but Haman’s narcissism is more overt. Haman’s overt narcissistic personality disorder is well depicted in the following passages:

Now Haman thought to himself, “Who is there that the king would rather honor than me?” So he answered to the king, “For the man the king delights to honor, have them bring a *royal robe the king has worn and a horse the king has ridden*, one with a *royal crest* placed on its head. Then let the robe and horse be entrusted to one of the king’s

most noble princes. Let them robe the man the king delights to honor, and lead him on the horse through the city streets, proclaiming before him, "This is what is done for the man the king delights to honor!" (Esth. 6:6b-9) (italics added).

Haman's response described in the passages above amazingly well matches with at least six criteria out of nine symptoms of narcissistic personality disorder: 1) has grandiose sense of self-importance (e.g., exaggerates achievement and talents, expects to be recognized as superior without commensurate achievements); 2) is preoccupied with fantasies of unlimited success, power, brilliance, beauty, or ideal love; 4) requires excessive admiration; 5) has a sense of entitlement, i.e., unreasonable expectations of especially favorable treatment or automatic compliance with his or her expectation; 8) is often envious of others or believes that others are envious of him or her; and 9) shows arrogant, haughty behaviors or attitudes.⁵⁷⁾ Haman's fantasy of his identification with "the royal robe the king has worn" and "the royal horse the king has ridden" shows his narcissistic hunger for recognition and admiration and also reveals even his unconscious fantasy to become a king in place of Xerxes. His overt narcissistic personality disorder is not the only issue for him. His intention to kill all the Jews was psychopathic and anti-social as shown in Saul's case with the priests and their belongings.

Haman's narcissistic fantasy toward unlimited power, success, and brilliance was wonderfully satisfied in reality

57) DSM-IV, 661.

when Xerxes the king honored him, “elevating him and giving him a seat of honor higher than that of all the other nobles” (Esth. 3:1). “All the royal officials at the king’s gate knelt down and paid honor to Haman, for the king has commanded this concerning him” (Esth. 3:2). He became the second person in the country as a foreigner who came from the Agagite. In a sense, there is a similarity between his life story and Joseph’s life story: both of them became the second person next to their kings as an alien. But there is much difference between them: Joseph was a faithful servant to his master, empowering people and his brothers and their families and rescued them from famine with his wisdom; Haman was not a loyal servant to his master, trying to destroy all the Jews in his country with his evil intention and foolishness. Haman was only concerned with his narcissistic needs so that he “was enraged” when he saw that Mordecai would not kneel down or pay him honor (Esth. 3:5). His narcissism was fatally wounded by Mordecai’s behavior. His narcissistic wounds provided him with destructive energy to destroy Mordecai’s people, “the Jews, throughout the whole kingdom of Xerxes” (Esth. 3:6).

Haman’s borderline aspect is not clearly observed as much as his narcissistic aspects. However, one incident reveals a possibility of his borderline dynamics. He made “frantic efforts to avoid real or imagined abandonment” (Criterion 1) when he realized that “the king had already decided his fate” to stay behind to “beg Queen Esther for his life” (Esth. 7:7). There

was sudden shift in self-image (Criterion 3) and emotional instability (Criterion 6) when he had to escort Mordecai proclaiming before him, “This is what is done for the man the king delights to honor!” (Esth. 6:11). He “rushed home, with his head covered in grief” (Esth. 6:12). He expressed “inappropriate, intense anger” (Criterion 8) enough to have the gallows built to hang Mordecai and to plot against the whole Jews.⁵⁸⁾

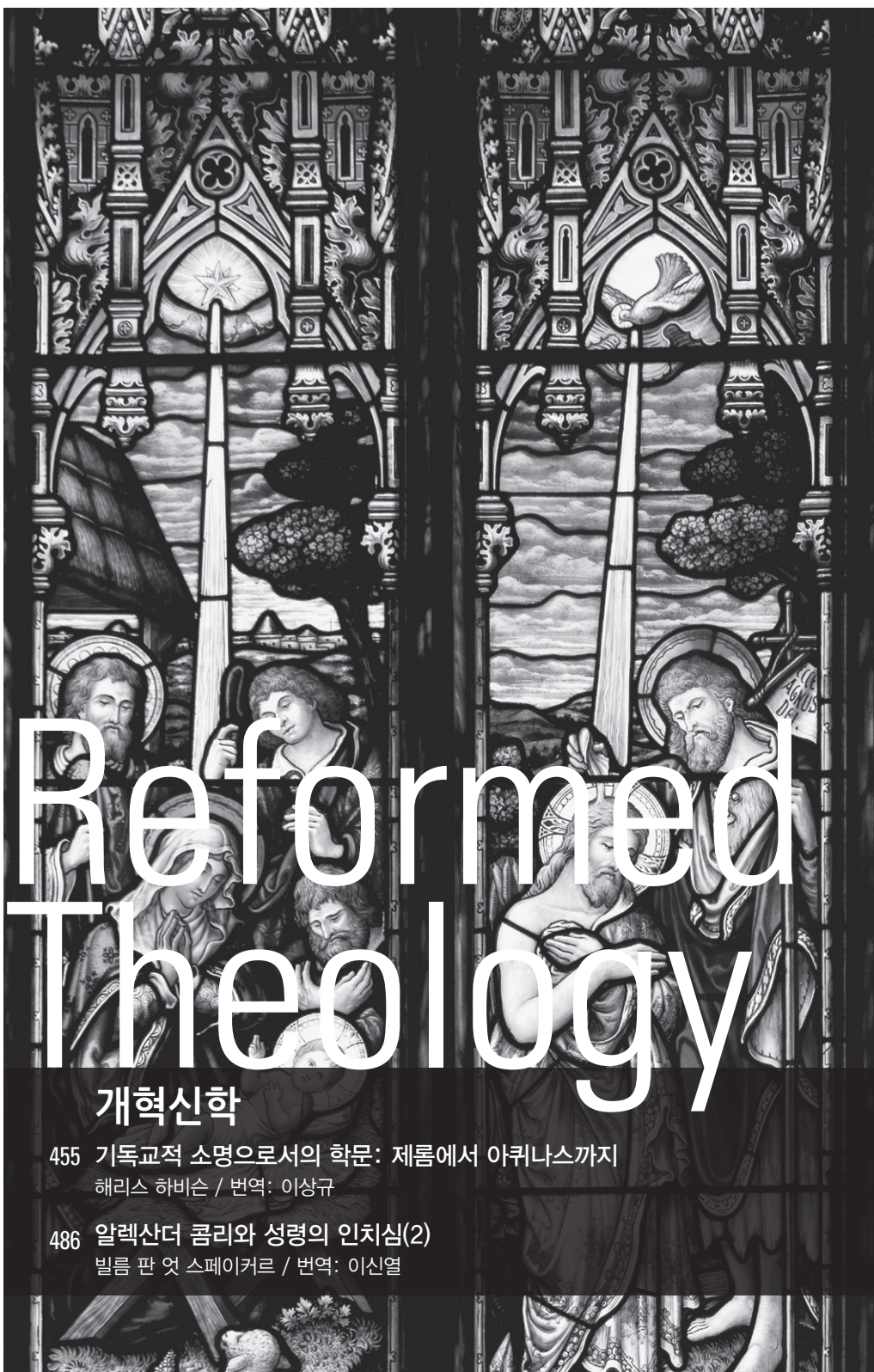
5. Epilogue

All four biblical persons described in the above clearly show some features of borderline and narcissistic personality disorders. They may be diagnosed with these two personality disorders that Kernberg and Kohut identified them as “developmental issues” with nurturing objects. Although the Bible is silent with their developmental narratives, we may presume that their early stages of life might have been somewhat “unstable” or deprived of mirroring and idealizing experiences and that they might not have experienced “holding environment” in their childhood. Their separate behaviors reveal that their self-structure was not “cohesive” but “fragile.” So they experienced self-fragmentation and regression in times of crises. Spiritually they walked “in the

58) Four criteria out of nine criteria fit with Haman's behaviors. At least five criteria are required for the diagnosis of borderline personality disorder, Haman may not be diagnosed with borderline personality disorder. However, it can be said that he had some borderline dynamics in his personality.

counsel of the wicked” and stood “in the way of sinners” and sat “in the seat of mockers” (Ps. 1:1). Treatment plans for these people are beyond the scope of this article.

Although psychiatrists including psychotherapists may diagnose these four biblical persons with the lens of personality disorders if they come to their office, their personality disorders are also sins against God’s will. We Christians are not immune from personality disorders. If we have personality disorders, we sin against God every day whether we are aware or not because we cannot love God wholeheartedly and love our neighbors as ourselves. In a sense, Saul, Amnon, Xerxes and Haman can be identified within our inner world more or less. They can be “mirrors”⁶⁰⁾ that help us become aware of our brokenness and sinfulness in our psychological, spiritual realms through the mechanism of “projective identification.”⁶¹⁾ All of us are sinners and also have at least some symptoms of personality disorders. As long as we project that we are different from them, we may not see ourselves face to face. As long as we identify ourselves with each of them even though we might use a defense mechanism of projection to some degree, there may be a possibility of self-knowledge, real repentance, and healing before God.



Reformed Theology

개혁신학

455 기독교적 소명으로서의 학문: 제롬에서 아퀴나스까지

해리스 하비슨 / 번역: 이상규

486 알렉산더 콤리와 성령의 인치심(2)

빌름 판 엇 스페이커르 / 번역: 이신열

기독교적 소명으로서의 학문: 제롬에서 아퀴나스까지



해리스 하비슨(E. Harris Harbison)
번역: 이상규(고신대학교 교수, 교회사학)

기독교인 학자(the Christian scholar)라고 하면 흔히 기독교인 시인이나 기독교인 음악가 혹은 기독교인 과학자처럼 괴짜라는 취급을 받기 쉽다. 학문과 영혼 구원이 무슨 관계가 있으며, 정신의 만족과 영혼의 평안이 무슨 관계가 있느냐고 묻는 것이다. 일찍이 3세기에 터툴리안은 “아테네와 예루살렘이, 대학과 교회가 무슨 상관이 있느냐?”는 질문을 제기한 바 있다. “철학자와 기독교인 사이에, 철학도와 천국 시민 사이에 도대체 무슨 공통점이 있는가?” 그리고 그는 단호하게 부정했다: “우리에게는 예수 그리스도 외에는 어떤 호기심이나, 복음이 아닌 어떠한 탐구도 필요하지 않다.” 실제로 자신을 학문을 추구하는 것은 하나님의 뜻에 따른 소명이라고 확신했던 학자들은 기독교의 거의 초기부터 있었다. 그러나 교회는 정상을 다소 벗어난 것처럼 보였던 그 소명을 따라 살았던 이들에게 마땅히 받아야 할 관심을 주지 않았다. 사실, 기독교인의 여러 신분 유형 중 하나인 학자(scholar)는, 성자(the saint)나 선지자나 제사장들에 비해서 공정한 대우를 받은 적이 없었다.

*) 이 논문은 *The Christian Scholar in the Age of Reformation* (Eerdmans, 1988), 1-29를 번역한 것임. 본문의 각주는 생략함.

최근에 토마스 아퀴나스에 대한 대대적인 재조명이 이루어지고 있는 것이 사실이고 다행한 일이지만, 불과 얼마 전까지만 해도 중세 시대를 다루는 대부분의 교과서들은 그 위대한 대학인(Schoolman)을 전혀 언급하지 않고도 성 프란시스코와 버나드와 힐데브란트를 상당한 분량으로 소개할 수 있었다. 어쩌면 그 말은 학자들의 저술은 지금도 인기가 없지만 과거에도 그랬다는 말과 같은 말일 것이다.

학자들의 저술이 기독교계의 논평이나 주석 분야에서 합당한 대우를 받지 못한 데에는 우리가 잘 아는 이유가 있었다. 그것은 바로 기독교 전통에 깊이 내재해 있는 오늘날 우리가 ‘반(反)지성주의’(anti-intellectualism) 라고 부르는 바로 그것이다. 그 흐름의 원천은 어쩌면 신약성경 자체 안에 존재한다고 볼 수 있다. 예수께서 아버지를 찬양하시면서, 생명의 종교적 의미를 “지혜롭고 학식 있는 자들에게는 숨기시고 마음이 단순한 자들에게는 나타내심을 감사하나이다.” 라고 말씀하셨기 때문이다. 예수님은 학식 있는 자들을 ‘경건으로 가는 길에 장애물을 설치한 자들’이라고 책망하셨다. “너희 율법사들(즉 법률학자들)에게는 화가 있도다! 너희는 지식의 문을 열 열쇠를 가져가 너희 자신도 들어가지 않고 또한 들어가려는 자들도 막았도다!”

복음서에 등장하는 위인들 중에는 학자가 없었다. 바울이 고린도교회 교인들에게 쓴 편지(고린도전서 2장)에는 ‘교육 받은 헬라인들의 마음에는 십자가의 의미가 도무지 이해될 수 없다’는 말씀이 있고, 다시 하나님의 말씀을 인용하여, “내가 현명한 자들의 통찰력을 혼란스럽게 할 것이다. 현자들, 서기관들, 이 세상의 비평가들, 그들이 어디 있느냐? 하나님께서 세상의 지혜를 바보가 되게 하시지 않았느냐? 그 이유는 세상이 자기의 모든 지혜로도 하나님의 지혜 안에 계신 하나님을 알지 못할 때, 하나님께서 ‘순전한 어리석음’이라는 기독

교의 메시지로써 믿는 자들을 구원하시기로 결정하셨기 때문이다”라고 말씀하셨다.

또 “누구든지 스스로 지혜롭다고 생각하는 자 중에 참으로 지혜롭게 되고자 하는 자는 반드시 이 세상의 지혜로 판단할 때 ‘어리석은 자’가 되어야 할 것이다”라는 말씀도 있다. 것처럼 고대의 터툴리안으로부터 오늘날의 기독교 비합리주의자들에 이르기까지 어느 시대이든지, 세상의 이성으로는 ‘순전한 어리석음’과 복음의 불합리성이라고 놀림 받는 것을 오히려 영광으로 여기고, 합리적으로 기독교를 증명하려는 유식한 자들의 모든 노력을 거부하려는 기독교인들이 존재했다.

그렇지만, 신약에는 그 첫 번째 흐름과 경쟁적으로 흐르는 또 하나의 조용하고 간접적인 흐름이 분명히 존재한다. 무엇보다 예수님 자신이 구약성경을 깊이 공부하신 분이셨다. 누가가 기록한 것처럼, 세례와 시험을 받으신 후 나사렛에서 처음으로 공식적으로 대중 앞에 등장하셨을 때, 예수께서는 당신의 사명은 구약 성경을 성취하는 것이라고 선포하셨다. 우리는 흔히 예수께서 요단강에서 들었던 하늘의 음성이나 광야에서 받은 환상에 순종하셨다는 기록이 어딘가에 나오는 것으로 생각하지만, 실제로는 그런 구절은 나오지 않는다. 오히려 예수께서 구약을 선택적으로 인용하셨다. 그 말은 하나님의 계시가 특정 부분에서 다른 부분들보다 더 충만하게 계시되었다는 말이다.

또 말씀에는 해석하고 비평해야 할 여지도 있었다. 예수께서 “너희는 그렇게 들었지만 나는 이렇게 말한다.”고 말씀하셨기 때문이다. 공관복음서에서 예수님에 대해서 가장 분명히 말씀하는 것은, 예수께서 자신이 위대한 종교 전통과 연관되어 있음을 잘 의식하셨고, 그 전통

에 깊이 헌신한 분이셨고, 또 그 전통을 만들라는 소명 의식을 가진 교사이셨다는 것이다. 그런 면에서 볼 때 예수님은 분명히 ‘학자’이셨다.

보다 더 분명히 알 수 있는 사례는, 히브리서를 기록한 유식한 저자는 거론하지 않더라도, 사도 요한과 사도 바울도 학자였다는 사실이다. “태초에 말씀이 계시니라.” 우리가 잘 아는 이 구절은 사실, 요한이 그리스도의 인격과 사역을 복잡한 헬라 교리의 관점에서 해석한 신학논문의 서문, 아니 어쩌면 (최근에 발견된 사해 사본이 암시하는 것이 옳다면) 그리스도를 헬라 교리만큼 세련되었던 에세네파 전통의 관점에서 해석한 심오한 신학논문의 서문이라고 볼 수 있다. 제4복음서는 비할 수 없이 뛰어난 아름다움과 통찰력을 가진 전기문이지만, 동시에 넓은 의미의 학술문, 즉 기독교의 복음을 그 복음이 처한 전체 상황인 헬라 및 히브리 문화 속에서 해석해 낸 학술논문이다.

바울은 물론 히브리 성경에 능통한 학자였다. 후대 기독교인들의 주해 작업은 다 그의 구약성경 해석에 기초했다고 말할 수 있다. 바울의 해석의 특징은 선지자들이 그리스도를 미리 보았다는 것, 즉 이스라엘과 그 지도자들의 흥망이 그리스도의 탄생과 죽으심과 부활하심의 예표였다는 것이었다. 바울은, 히브리 성경에 정통하고 헬라 사상도 잘 아는 학자로서 부활하신 그리스도께 대한 신앙의 조명을 받아, 그리스도의 성육신을 하나의 긴 역사적 준비와 발전으로 해석하는 나뭇의 역사철학의 토대를 형성했다. 그런 면에서 바울 서신에는 심오한 학술적 저술이었다.

그러나 그 말은, 단순히 사도들에게 ‘학자’라는 칭호를 붙이기만 하면 사도 요한과 사도 바울이 쉽게 이해된다는 말은 아니다. 그들의 저술은 물론 그것보다 훨씬 깊다. 그들은 기독교 저자들 중 처음으로,

자신들의 믿음을 나름대로 그 믿음의 뿌리인 유대교 전통과 연결하고, 또 복음을 그 선포의 대상이 되는 당대의 세속 문화와 연결하여 해석하는 학문적 과제를 처음으로 시행한 사람들이었다.

여기서 잠시 종교 전통, 특히 기독교 전통에서 학문이 어떤 일반적인 기능을 담당했는가에 대해 고찰해 보자. 종교의 발달 과정 중 어떤 시기에는, 신자들이 자신들의 교리와 실천을 더 잘 이해하기 위해, 그 교리들로부터 어느 정도 거리를 두고 교리와 실천을 분석하고 정리하고, 또 그 각각의 기원과 성장 및 다른 교리들과의 갈등을 살펴 보아야 할 때가 있다. 어떤 시기에는, 부패한 전통을 정화시켜야 된다는 열망이 그런 세밀한 분석을 요청하는 일차적인 동기로 부각되기도 한다. 그런 경우, 문제시되는 전통의 기원 및 신앙의 타당성을 비판적으로 검토할 필요가 제기된다. 또 세속 문명의 역사가 결정적으로 변화되는 시기에는, 신앙이 문화와 보다 생산적인 관계를 맺어야 한다는 필요가 제기되어 종교 전통에 대한 새로운 분석이 요청되기도 한다. 마지막으로, 물질 우주의 본질이나 인간 자신의 본질에 대해서 인류의 지성이 새로운 사실들을 발견하는 시기에는, 그 새로운 관점에서 우리의 신앙 전통을 전면적으로 재검토할 필요를 느끼게 된다.

그럴 경우 기독교 학자의 소명은 아마도 방금 제안한 세 가지의 주요 과제 중 하나 혹은 그 세 가지가 조합된 복합적인 과제를 해결하는 일이 될 것이다. 그러므로 기독교 학문의 과제를 정리하면, (1) 히브리-기독교 전통 자체를 재검토하는 일, (2) 그 전통을 주위의 세속문화 및 세속전통과 연계하여 해석하는 일 (근대에 이르기까지 세속전통이라 하면 일차적으로 그리스-로마 전통을 의미했다), 그리고 (3) 신앙과 과학을 가장 넓은 의미에서 화해시키는 일이다. 우리가 이제부터 다루려고 하는 종교개혁 시대의 기독교인 학자들은 종종 (1)

에는 가장 많이 집중했으나 (3)에는 가장 적은 관심을 두었던 것 같다. 그러나 어거스틴과 아퀴나스 같은 위대한 지성들은 세 가지 모두에 관심을 기울였었다.

초대교부 시대부터 중세 시대까지는 사람들이 종교적이든 세속적이든 ‘진리 탐구는 새로운 것을 발견하기보다 전통 안에 있는 중요한 교훈을 회복하는 것’이라고 생각했다. 그 말은 일반적으로 학자를 새로운 우주관의 관점에서 신앙을 재해석하는 일에 관심을 둔 사람이 아니라, 주로 신약과 구약을 연결하거나 성경과 고전학문을 연결하여 재해석하는 일에 관심을 두는 사람이라고 정의했다는 말이다.

이런 식의 기독교인의 소명 이해는 솔직히 별로 극적이지도 않고 별 흥미도 일으키지 못한다. 학자는 성인(聖人)이나 예언자에 비해 별 중요성이 없어 보이기 때문이다. 바울이 언급한 교회의 여러 직분에는 학자의 이름이 없다. 그러나 그가 사도들과 선지자들과 교사들과 능력자들과 신유자들, 방언자들을 말하고 거기에 통역자들을 더했을 때, 혹시 그 마지막 자리가 학자들을 위한 여지는 아닐까 하는 기대를 갖게 된다. 분명히 학자들은 기독교 역사의 다양한 전환기에 매우 결정적인 영향력을 발휘했다. 그 사례 중 하나는 그리스-로마 문명이 마지막에 이르렀던 백 년 여의 기간이었고, 또 하나는 중세 전성기였고, 세 번째는 종교개혁 시대였다. 이 장에서는 매우 총론적인 방식으로 처음 두 시대를 다루고, 그 이후에서는 세 번째 시대를 다룰 것이다.

기독교적 학문 전통의 의미에 대해서, 즉 종교개혁 이전 시대에 기독교인이면서 동시에 학자가 된다는 것이 무엇을 의미했는지에 대해서 어느 정도 개념을 잡기 위해서 후기 로마제국 시대의 두 사람, 그

리고 중세 전성기의 두 사람 등 네 사람의 탁월한 모범사례를 간략히 고찰해 볼 필요가 있다. 이런 논의를 통해 우리는 최소한, 소위 사회학자가 말하는 기독교인 학자의 일반적인 ‘모델’이나 ‘타입’을 구축하는 것이 얼마나 어려운 일인지, 또 공통적인 문제점은 어떤 것들이었고, 어떤 다양한 종류의 해결책들이 어떻게 되풀이 되었는가를 알게 될 것이다.

그러나 동시에 한 개인에게서도 다양한 태도와 대답을 들을 수 있다는 사실을 늘 염두에 두어야 한다. 개인의 독특성과 예측 불가한 요소들에 대해서 언제나 여지를 둘 필요가 있다. 몽테규는 그의 첫 수상집에서 “참으로 인간은 얼마나 변덕스럽고, 허탄하고 불안한지, 그 누구도 인간은 늘 이렇다고 단정할 수 없다”고 갈파했다. 기독교인 학자의 참 모습을 발견하려고 시도해 본 역사가라면 누구나 그 말에 어느 정도 동의할 것이다. 그렇지만 기독교 전통은 계속 변하고 달라지지만 여전히 연속성을 갖고 있기 때문에, 비록 명확한 정의(precise definition)의 대상은 못 된다 하더라도, 최소한 연구 가능한 대상인 것은 분명하다. 그러므로 그 전통의 위대한 담지자 몇 사람을 자세히 조사한다면, 비록 명확하게 규정하지는(precisely formulated) 못할 지라도, 그 전통에 대해 어느 정도는 알 수 있다.

종교개혁 시대 기독교 학문을 연구하는 학생이면 누구나 제롬과 어거스틴부터 연구하기 시작하는데, 그 이유는 그 두 사람 이후 많은 학자들이 의식적으로 그 두 사람 중 어느 한 사람을 자신의 모델로 삼았기 때문이다. (그러나 두 사람을 다 따른 사람은 거의 없었다). 그러므로 우리도 제롬과 어거스틴부터 시작하려고 한다. 두 사람은 정확히 동시대의 인물로써, 학자이자 교사로 살았지만, 그 성격은 여러 면에서 (진지하든 가볍든) 서로 반대였고, 서방 라틴교회의 두 교부

로서 후대의 기독교 학자들이 따른 두 종류의 전형이었다. 그 두 사람이 학문하는 기독교인으로서 각기 어떤 특징을 가졌었는가에 초점을 두고 살펴보자.

제롬(347?-420)은 감각적이면서 금욕적이고, 다혈질이면서도 예민하고, 대적들에겐 독설을 퍼붓지만 친구들에겐 다정하고, 완강한 자부심을 주장하다가 돌연 겸손해지는 등, 모순적인 성격을 가진 인물이었다. 그 중에서도 가장 큰 모순은 이방의 고전 작품들에 대한 그의 양면적인 태도였다. 그는 세속 학문 세계에 대해서 매력과 반발심을 동시에 느꼈다는 사실이다. 그것은 기독교와 이방종교 사이의 필연적인 모순을 강조했다지만, 정작 기독교는 아직 자신의 고유한 문화를 형성하지 못했다는 당시의 지적 환경 때문이었다. 기독교인의 자녀들도 읽고 쓰기를 배우기 위해서는 어쩔 수 없이 이방의 위대한 고전작품들을 교재로 문법과 수사학과 변증학을 가르치는 학교에 가야 했기 때문이었다. 제롬처럼 기독교인 학습자들이 고전문화에 동화될 수 있다는 위험은 상존했지만 별 다른 해결책은 없었다. 많은 기독교 지도자들은 터툴리안처럼 기독교 신앙과 이교문화는 결코 공존할 수 없다고 설교했다. 지도자들 중, 어쩌면 세속 학문도 ‘만일 충분히 조심하기만 한다면’ 기독교 신앙을 더 지적으로 이해하는 데 도움이 될 수 있다고 조심스럽게 제안한 이들은 소수에 불과했다.

위대한 학문성을 가진 학자들은 대체로 어렸을 때부터 책을 매우 사랑하고 책을 통해서 배우기를 좋아하는 성향이 있었다. 어린 제롬에게도 그런 성향이 농후했다. 그의 어린 시절에 대해 우리가 아는 것이라곤, 그가 고전문학을 너무나 좋아했고 그와 동일한 열정으로 (물론 동시에는 아니지만) 부모가 믿던 기독교의 하나님을 사랑했다는 것뿐이다. 어떤 소설가는 제롬을 소개하며, “하나님을 사랑하고 학문

을 사랑하고 젊은 처녀들을 사랑했는데, 꼭 그 순서대로 사랑했다”고 묘사했다.

젊어서는 거침없이 방탕한 생활을 했지만, 나중에는 동일한 열정으로 금욕적인 경건 생활을 시작한 제롬은 자신의 다양한 열정들을 조화시키기 위해 많은 고생을 했다. 마음으로는 이교의 고전에 정신적인 매력을 느꼈고 몸으로는 넘치는 성욕을 제어하기 어려웠는데, 그의 양심은 그 두 가지 욕망을 다 정죄했다. 그런 내적 갈등이 끊아 터진 것이 아마도 375년 무렵에 그가 안디옥 근처에서 경험했다는 유명한 환상(vision) 체험이었다.

9년 전에 경험한 자신의 환상을 언급한 제롬의 글을 보면, 기독교 금욕주의자가 되겠다는 결심에도 불구하고, 여전히 키케로나 플라우투스의 책을 흠치고 싶다는 욕망 때문에 몇 시간씩 금식기도를 해야 했다고 한다. (그는 벌써 수 년 동안 성경공부를 했지만, 구약의 선지자들은 그가 애독했던 이방 작가들에 비해 너무 무례하고 혐오스럽게 느껴졌다). 그러면서 열병을 앓게 되었는데, 너무 쇠약해져서 뼈만 남게 된 어느 날, 자신의 장례식을 준비하는 환상을 보았다. 갑자기 그의 영혼이 눈을 뜰 수 없이 찬란한 빛을 입은 심판자 앞으로 끌려 올라갔다.

“너는 누구냐는 질문에 내가 ‘저는 기독교인입니다’라고 대답하자, 질문자는 ‘거짓말. 너는 키케로의 제자이지 그리스도의 제자는 아니다. 이는 너의 보물이 있는 곳에 네 마음도 있기 때문이다’라고 말씀했다.” 나는 순간적으로 할 말을 잃었고, (심판의 선고대로) 채찍질을 당했는데, 신체적인 고통보다 양심의 불로 인한 가슴의 고통이 더 아프게 느껴졌다.” 결국 그는 소리를 지르며 맹세했다. “주여, 내가 만일 세상적인 책들을 다시 소유한다면, 아니 그런 책을

다시 읽기만 해도, 주님을 배반한 것으로 여기겠나이다!” 잠에서 깨고 보니 그의 어깨엔 시커먼 멍이 들어 있었다.

그 사건 이후 제롬이 완전한 기독교인 학자로 회심했다고 말할 수 있으면 좋았겠지만, 현실은 그렇게 단순하지 않았다. 사실 제롬이 보았다는 그 열병과 환상 이야기는 그 사건이 있은 후 9년이 지난 시점에서, 그가 친구 유스토키우스(Eustochium)에게 금욕주의를 변호하는 긴 편지를 쓰면서 회상한 내용이었다. 알려진 것처럼 제롬은 과장법을 매우 좋아했다. 더욱이 심판대 앞에서 채찍질 당하는 꿈은 당시 4세기의 예민한 양심가들 사이에선 아주 흔한 일화였기 때문에 일부 학자들은 제롬이 그 꿈 이야기를 지어낸 것은 아닌가 의심하기도 한다. 그러나 그가 그런 꿈 이야기를 지어낼 이유는 없었다고 판단된다. 최소한 우리가 아는 한, 꿈에서 ‘키케로주의를 믿는 죄를 지었다’고 자백한 사람은 한 사람도 없기 때문이다.

그러나 후대로 가면서 그에게는 그 꿈의 의의가 약화되는 경향이 있었다. 루피누스(Rufinus)가 “제롬은 다시는 이교도 저자들의 책을 쳐다보지 않겠다고 서약한 지 25년이 지났어도 여전히 베들레헴에서 고전문학을 즐겁게 가르치고 있다”고 비판하자, 그는 “꿈에 너무 많은 의의를 부여할 이유는 없다”고 응수했던 것이다. 제롬은 꿈에서 생긴 일은 우리 책임이 아니고, 꿈에서 한 맹세도 지킬 의무는 없는 것이며, 더구나 꿈으로 우리의 삶을 규정하려고 해서는 안 된다고 대답했다.

그의 대답을 퇴보나 치매로 치부하는 것은 너무 단순한 반응이다. 아마도 제롬이 과거의 환상과 11년 후 예루살렘에 도착하기까지의 그 중간 기간에 내면의 갈등을 해소하고 자신의 소명을 발견하여 전

에 없던 여유를 갖게 된 것이며, 그래서 꿈에 맹세하는 것 같은 초기의 정신적 압박감을 더 이상 느끼지 않게 된 것이라고 보는 것이 맞을 것이다. 자신의 소명에 대한 깊은 내적 갈등이 그의 꿈에서 그런 극적인 장면을 만든 것이라는 말이다. 그러므로 나는, 중세와 르네상스 시대의 많은 예술가와 학자들이 제롬의 환상을 평가할 때, 그의 성격과 작품을 단적으로 보여주는 중요한 상징으로 평가하고 그 환상에 깊은 관심을 보인 것은, 건전한 작가적 본능에 근거한 평가라고 생각한다.

그러나 정확히 언제 어디서, 제롬이 자신의 소명을 확실하게 느꼈는지에 대해서는 알 길이 없다. 환상을 본 직후에 갔던 광야에서였을 수도 있고, 콘스탄티노플에서 저 심오한 기독교 학자 나치안주의 그레고리(St. Gregory Nazianzen)와 함께 오리겐의 작품과 성경을 연구하던 때였을 수도 있다. 어쩌면 다마스수 교황이 그를 로마로 소환하여, 이후에 그의 일생의 대작으로 판명된 그 작품의 진정한 시작이 된 신약성경을 헬라어 원어에서 라틴어로 번역하는 일을 맡기기 전이었을 수도 있다. 그러나 분명한 것은 그 과정이 점진적이었다는 점이다. 그는 자신의 환상을 설명하며 중요한 표현을 썼다: “그때 이후로 나는 인간의 책들에 쏟았던 것보다 훨씬 더 큰 열심을 가지고 하나님의 책들을 읽게 되었다.” 그가 쓴 ‘그때 이후로’라는 표현은 비록 정확한 사실묘사는 아니라고 생각되지만, 그 전체 표현은 우리에게 제롬이 자신의 내적 문제에 대한 해결책을 어떻게 발견했는지를 암시한다. 제롬은 학문에 대한 해갈되지 않는 자신의 갈등을 그 대상을 바꿈으로써, 즉 세속적인 학문에서 거룩한 학문으로 바꿈으로써 해결했다는 사실이다.

386년, 제롬은 은퇴하여 베들레헴에 과부들과 제자들로 이루어진 특이한 작은 공동체를 설립하고, 거기서 성경 전권을 번역하고 많은

부분을 주해하는 거대한 작업에 몰두했다. 그를 방문했던 친구는 “그는 언제나 독서에 빠져 있었고, 정신이 온통 자기 책에 빠져 있었다”라고 기록했다. “그는 밤낮으로 쉬는 날도 없이 늘 무엇을 들고 읽든지 쓰든지 하고 있었다.”

베들레헴에서 쏟아져 나온 그의 저술은 참으로 괄목할 정도였다: 당시의 생활상을 선명하고 신랄한 문체로 그린 편지들, 성경주해로부터 처녀성의 아름다움과 딸들의 양육법에 이르기까지 전 방면의 주제를 논한 논문들, 여러 편의 신학 논증과 장편의 역사적 저술들, 그리고 무엇보다 구약 히브리어 원문에서 직접 번역하고 (그의 신약 판은 개정에 불과했다) 원 자료의 중요성을 강조하는 생생한 서문들을 붙인 놀라운 구약성경 번역들이 그 결과였다.

그 베들레헴 초기 시절의 편지들과 성경의 서문들을 읽어 보면, 그 때는 이미 그가 자신의 소명을 발견했다는 사실이 분명히 느껴진다. 394년에 그는 어린 친구 폴리누스에게 이렇게 썼다. “기꺼이 배우려는 마음은 교사를 만나지 못했다 할지라도 권장할 만한 자질이다. 나는 네가 무엇을 찾고 있느냐보다 무엇을 찾고자 노력하고 있느냐가 더 중요하다.” 사도 바울은 율법학자 가말리엘 문하에서 율법과 선지서를 배웠고, “자기가 그렇게 배웠다는 사실을 감사했다.” 사도 요한은 배우지 못한 어부가 아니었다. 만일 그랬다면 그가 어떻게 하나님의 지혜인 로고스에 대해 그렇게 심오한 글을 쓸 수 있었겠는가? 제롬은 그 편지를 마무리하면서, “성경에 대한 사랑을 얘기하다 보니 글이 이렇게 길어졌다”고 사과하고, 그럼에도 불구하고 오직 거룩한 책들 가운데 살고, 성경을 묵상하고, 다른 무엇보다 오직 그것만 알고 구하라고 파울리누스를 권면했다. 사무엘과 열왕기의 서문에는, 모두가 나름대로, 어떤 이는 금이나 은이나 값비싼 돌들로, 다른 이는 다

양한 색깔을 가진 천으로 하나님의 성막에 쓰일 것을 드린다고 썼다. 자신에 대해서는, 자신은 성막을 덮는 데 쓰일 “가죽과 염소 털”처럼 자신의 성경 번역과 다른 저술들을 봉헌하여 성막을 햇빛과 비로부터 보호한다면 그것으로 만족한다고 썼다.

그로 볼 때, 환상 이후 약 20년이라는 기간 동안 제롬은, 자신의 기독교 신앙과 세속 문학에 대한 사랑 사이의 갈등에 대한 해결책을 발견한 것이 분명하다. 마그누스(Magnus)가 그에게 왜 이교의 저자들을 그렇게 자주 인용하느냐고 책망하자, 제롬은 자기뿐 아니라 모세와 바울 등 많은 구약과 신약의 기자들이 자기와 같은 방식으로 기록했다고 대답했다. 예를 들어, 제롬은 바울이 “포로 여자가 머리와 눈썹을 밀고 손톱을 잘라 내었으면 네 아내가 될 수 있다”고 말씀했던 신명기(21:10절 이하) 계명을 잘 알고 있었다고 지적했다. 그래서 자신도 세속 학문을 아내로 삼되, “그녀 안에 있는 모든 죽은 것들을, 그것이 우상숭배이든 쾌락이든 오류이든 정욕이든” 다 깎아내고 잘라내었으며, 특히 자신은 “소위 이방인으로 인한 그 부정함” 덕분에 오히려 기독교인들의 인구가 늘어날 것이라고 확신한다고 말했다.

제롬은 매우 유식했고, 단어들과 이름들에 대한 끝없이 샘솟는 흥미를 가졌다. 또 문헌학적으로 경탄할 만한 지식을 가진 학자로서, 자신이 라틴어와 헬라어와 히브리어 “삼중언어”에 능통하다는 사실을 늘 자랑스럽게 여겼다. 그는 평생 배우고 알고 저술하고 싶다는 끝없는 욕망에 이끌린 삶을 살았다. 심지어 어떤 불손한 현대비평가는, “제롬은 재치 있는 한 마디를 듣기 위해서라면 낙원에 들어갈 기회도 보류할 사람”이라고 평하기도 했다. 제롬의 연구 방법은 제멋대로이고 중구난방 식이었지만, 비판을 들으면 가슴 아파하고, 논적들에겐 금방 천재성을 발휘하여 찬란한 독설을 퍼붓는 그런 사람이었다. 모

든 위대한 학자들이 그렇지만, 그는 자신의 연구 주제가 가진 난해함과 복잡성을 깊이 존중했지만, 아무런 문헌학적 준비나 지성적 훈련 없이도 얼마든지 성경을 해석할 수 있다고 주장하는 “수다스런 노파들과 망령 든 노인들, 장황한 궤변가들”에겐 자신이 아는 가장 신랄한 독설을 퍼붓는 사람이었다: “어떤 자들은, 아무런 수치심도 없는지, 여자들에게 배워서 남자들을 가르치려고 한다.” 그는 오직 성경해석과 성경번역에 자신의 모든 열정을 불태웠다. 그가 저술한 라틴어 역 벌게이트 성경은 기독교 학문을 나타내는 최고의 업적들 중 하나가 되었다. 그 번역을 위해 그는 당시 세속 학문의 최고 도구들을 총동원했다. 제롬은 그 번역을 통해 히브리어와 헬라어로만 느낄 수 있는 많은 문헌학적 뉘앙스를 라틴어 대중에게 알려 주었고, 그럼으로써 서방의 기독교 문화를 창설한 사람들 중 한 명이 되었다. 그는 신학자나 철학자는 아니었다. 그는 사변적이기보다 경험적이었고, 추상적인 개념보다 역사에 매료된 사람이었다. 문헌학적 세부사항들은 매우 사랑했지만, 신조나 신앙고백의 세부사항들은 불편해 했다. 광야에서 그의 동료 수사들이 그를 삼위일체 논쟁으로 끌어 들이려고, 당신의 정통교리는 무엇이나고 묻자, 제롬은 다소 순진하게 이렇게 대답했다: “사람들은 마치 내가 세례 받을 때 아무런 신앙고백도 하지 않은 것처럼 매일 나에게 신앙고백을 요구한다. 그러나 그들이 원하는 대로 고백해도 그들은 만족하지 않는다. 심지어 서명까지 해줘도 그들은 내 말을 믿지 않는다.”

420년, 죽기 전의 제롬은 매우 낙담하고 거의 시력을 잃은 상태였다. 십 년 전에 교황청으로부터 수도원장 경질 명령을 받은 후 그는 계속 정신이 매우 위축된 상태였는데, 결정적으로 그의 작은 수도원 공동체를 펠라기우스 파가 점거하게 되자 그 충격을 이기지 못했다. 그러나 그의 정신은 기독교 학문 역사에 중대한 영향을 끼쳤다. 학습

에 대한 불타는 욕망을 하나님과 그 말씀에 대한 헌신과 독특하게 조화시킨 그의 연구방법은 그 이후 여러 세기 동안 학문적 성향을 가진 기독교인들에게 큰 영향력을 발휘했다. 성경번역과 명료성을 향한 그의 놀라운 흥미, 반드시 원 자료를 되살려 내려는 그의 끈기, 바른 이해의 근거가 되는 문헌학적 세부사항에 대한 그의 깊은 관심 (그는 “예언자가 되는 것과 번역자가 되는 것은 별개의 일이다”라고 썼다), 번역에 연관된 제반 어려움에 대한 그의 폭넓은 지식, 그리고 그가 끝까지 지켰던 바, ‘학문은 고귀하고 중차대한 의의 있는 기독교인의 소명’이라는 그의 신념 등 그의 모든 특징들은 종교개혁 시대에 재탄생을 바라보고 있었다.

어거스틴(354-430)은 제롬에 비해 매우 잘 알려져 있으므로, 어쩌면 그에 대해서는 많은 말이 필요 없을 것이다. 한 가지, 어거스틴이 우리의 목적에 특히 중요한 이유는, 그가 그의 생애와 저술을 통해서 장차 오는 모든 기독교인 학자들에게 ‘인간은 믿지 않으면 알지 못한다’는 중요한 진리를 지식의 모든 중요한 영역에서 극적으로 증명했기 때문이다. 니시 크레데리티스, 논 인텔리제티스(Nisi crederitis, non intelligetis), 믿지 않으면 지식에 이를 수 없다는 그 말은 어거스틴 이후 천 년 동안 기독교 세계가 된 유럽에서 지식산업의 초석이 되었다. “이해할 수 없다면, 이해하기 위해 믿어라.” 이성으로 작동하는 마음은 루멘 데이(lumen Dei), 즉 하나님의 조명하심의 도움을 받지 못하면 진리에 이를 수 없다. 그것은 물론 맹목적인 신앙을 주장하는 말은 아니다. 기독교 역사상 가장 유명한 지성인이 ‘진리는 인간의 마음만으로는 결코 파악될 수 없다’고 증언한 말이다. 진리는 반드시 전인으로 포착해야 하고, 개인의 모든 부분을 만족시키는 것이어야 한다. 그 일은 시작부터 믿음의 도약이 없이는 일어날 수 없다. 지성의 눈뜸을 가능하게 하는 것은 하나님의 조명하심이다.

어거스틴도 제롬처럼 학습에 대한 열렬한 갈증으로 시작했다. 그의 『고백록』을 보면, 제롬이 그랬던 것처럼 그 역시 비록 방식은 달랐지만 이교도의 고전을 읽고 깊은 동요를 느꼈던 것을 알 수 있다. 어거스틴은 19세 때 키케로의 ‘호르텐시오’(Hortensius)를 처음 읽고 너무나 큰 감명을 받았다. 그러나 그가 감명 받은 것은 그의 문체가 아니라 그 내용이었다. “주여, 이 책으로 인하여 나의 열망과 기도는 오로지 주님을 향하게 되었사오며, 다른 소망이나 소원들은 다 사라져버렸나이다.” 어거스틴은 너무 자기 욕망에 빠져 성경을 알지 못하던 자신이 그 책을 읽자 가슴 속에서부터 “지혜를 사랑하는 마음”이 불타올랐다고 기록했다. 일 년 후엔 아리스토텔레스에 심취해서 무엇을 읽든 “별 어려움 없이” 또 “다른 사람의 가르침 없이도” 이해할 수 있게 되었지만, 별 유익이 없었고 마음 깊이 받아들여지지 않았다고 기록했다.

어거스틴은 “빠른 이해력과 정확한 판단 두 가지는 다” 하나님께서 주신 은사이지만, 신적인 조명이 더해지지 않는다면, 그 은사들은 오히려 파멸을 초래하는 데 사용되기 쉽다는 것을 깨달았다. 결국 어거스틴은 제롬처럼 이교도 사상가들과 결별하고, 기독교 인문주의를 변호하는 고전적인 변호서인 ‘기독교교육론’(On Christian Instruction)을 저술하게 되었다. 제롬과 어거스틴은 세속 학문에 대해 매우 특이하고 다른 평가를 내렸다. 제롬에게 세속 학문은 매력적인 포로된 여자 같았다. 그는 그녀의 매력에 빠져, 율법이 허용한다면 그녀와 결혼하고 싶다고 했다. 어거스틴에게 세속 학문은 이방의 은과 금, 즉 출애굽 때 이스라엘 자손에게 나중에 더 좋은 용도로 쓸 수 있도록 애굽인들에게 구하라고 명하신 노략물 같은 것이었다. 어거스틴에게 세속 학문은 “진리에 쉽게 원용할 수 있는 교양학문이자 도덕 원칙에 매우 유용한” 자산이었다.

중세의 기독교인들은, 얼마든지 세속 학문을 사랑해도 되고, 심지어 흠쳐서 이용해도 된다고 주장한 그 두 극명한 사상을 가진 인물들에게서 기독교 인문주의에 필요한 거의 모든 논증을 찾아낼 수 있었다. 어거스틴은 세속 학문과 기독교 신앙의 통찰력 사이에 한 가지 깊은 상관관계가 있다는 것을 발견했다. 삶을 돌이켜 보니, 자신이 젊은 시절 마니교에 빠졌다가 신플라톤주의를 거쳐 최종적으로 기독교 신앙에 귀의하기까지, 모든 지성의 향해 기간 내내 하나님께서 자기를 인도하셨다는 사실을 깨닫게 된 것이다. 어거스틴은 미묘한 내면을 탁월하게 분석한 글에서, 자신이 먼저 신플라톤주의에 빠졌다가 그 후에 성경에 이르게 된 그 시간적 순서 자체도 매우 중요한 하나님의 섭리였다고 기록했다. 그는 자신이 반드시 플라톤 사상에서부터 시작했어야 하고, 기독교로 개종한 후에도 그 사상의 영향을 반드시 기억했어야 한다고 믿었다. 그 덕분에 자신은 “자기들이 어디로 가야 하는지는 알지만 그 길에 대해서는 아직 몰랐던 자들[즉 플라톤 철학자들]과 저 복된 땅을 바라보고 또 상속하게 하는 그 [성경의] 도를 아는 자들” 사이의 차이를 알게 되었다는 말이었다.

그는, 만일 자신이 먼저 성경에 깊이 빠졌었다면, 아마 나중에 플라톤주의 책들을 읽고 거기 미혹되거나 플라톤주의 책들만 연구해도 결국 기독교 신앙에 도달할 수 있다는 [교만한] 확신에 빠질 위험이 있었다고 생각했다. 다시 말하면, 만일 자신의 지적, 영적 발달과정에서 그 경험들의 순서가 달라졌다면, 자신은 지적 교만에 빠지든지 아니면 거기에 걸려 넘어졌을 것이라는 말이었다. 어거스틴의 유명한 회심 경험에는 몇 가지 유의할 만한 요소가 있었다. 386년, 제롬이 안디옥에서 환상을 보고 약 11년이 지난 후, 밀란에서 어거스틴이 회심을 경험한다. 당시의 어거스틴은, 비록 개종한 지성인이었지만, 아직 의지로는 기독교 신앙을 받아들이지 못하여, 정원의 무화과나무 밑에

앉아 고민하던 중이었다. 그가 알피우스(Alypius)에게 물었다. “도대체 우리에게는 무엇이 문제일까? 무식한 사람들은 처음부터 천국을 ‘소유’하는데, 왜 배운 것도 많고 원하는 마음도 가진 우리는 이렇게 혈과 육에서 여전히 헤매이고 있을까?”

그는 그때 배운 것이 약간의 유익은 있지만, 결단의 순간에는 유식자나 무식자나 실제로 별 차이가 없고, 따라서 배움은 구원과 무관하다는 점을 깨달았다. 바로 그 때 소년의 음성이 들렸다: “들고 읽으라.”(take up and read). 그 구절은 바울 사도가 쓴 말씀인데, 어거스틴은 그 구절을 읽고 마음의 마지막 저항이 무너졌다. 그 위기의 순간에도 그의 마음이 제 역할을 수행하고 있었던 것이었다.

완전한 결단을 한 후, 어거스틴은 (혼인을 포기하는 것 외에) 유일하게 더 필요한 일은 하나님을 섬기겠다는 자신의 ‘선택’의 상징으로, 수사학 교수직을 조용히 사임하는 일이라고 느꼈다. 그러나 그렇다고 그가 배움 자체를 단념한 것은 아니었다. 사실 어거스틴의 회심은 기독교 역사상 최고의 다작가라는 그의 유명한 경력의 시작이었다. 그는 즉시 밀란 근처의 작은 마을 카시키아쿰으로 은퇴하였고, 거기서 지혜의 본질과 진리를 인지할 가능성에 관하여 몇 명의 친구들과 대화를 나누었다. 한가로운 강연을 하며 지적인 삶을 육성하는 것은 당시에 최고되는 고전 전통이었다. 어거스틴은 그 대화들을 통해 자신이 지식에 이르는 열쇠를 발견했음을, 즉 신자도 아는 자가 될 수 있다는 것을 더 깊이 확신하게 되었다.

그러나 그는 제롬이 말한 것처럼 사람이 무엇을 발견하는 것보다 발견하기를 추구하는 것이 더 중요하다고는 말할 수 없었다. 대신에 그는 현명한 사람이라면 지혜를 추구하는 것으로는 결코 만족할 수 없

고, 언젠가는 반드시 지혜를 발견할 것이라고 보았다. “정확히 인간의 지혜가 어떻게 구성되어 있는지는 아직 모르겠다. 그러나 내가 이제 겨우 33세인데, 끝까지 알지 못할 것이라고는 생각되지 않는다. 다만 내가 지금 확신하는 것은 나는 믿음으로만이 아니라 이해를 통해서도 진리를 파악하기를 가장 원한다는 것이다.”

달리 말하면, 비록 그 때의 회심 경험으로 어거스틴 자신(과 후대의 그의 독자들)에게 학습과 구원 사이에는 근본적인 상관관계가 없다는 깊은 인상을 남겼지만, 동시에 그의 평생 작업이 된 학습과 저술도 그 때부터 시작되었다는 말이다. 그 결과, 과거의 누구보다 훨씬 포괄적이고 지속적으로 기독교 신앙을 이해하고자 노력했던 어거스틴의 작품들이 산출되었다. 어거스틴은 특히 기독교 윤리학을 개발하여 펠라기우스주의에 내재된 스토아주의를 대치하고자 했다. 특히 410년, ‘알라릭(Alaric)에 의한 로마 함락은 기독교인들 때문이라고 주장하는 자들에 대한 논박을 준비하던 중 역사상 처음으로 ‘기독교 역사철학’이라고 부를 수 있는 사상을 구체적으로 구상하게 되었다. 어거스틴은 교회론과 은총의 신학을 세웠는데, 그 둘은 중세 시대 동안에는 계속 평형 상태를 유지했고, 종교개혁 시대에 이르러는 가톨릭은 그의 교회론을 고수하고 개신교는 그의 은총의 신학을 택하는 것으로 분리되었다. 어거스틴은 신플라톤주의를 섞어 기독교 사상의 구조를 세움으로써 기독교철학의 진정한 창설자가 되었다.

청년기에 가졌던 지식에 대한 그의 목마름이 ‘종교적 회심과 도덕적 완전성은 학문적 업적을 성취하기 위한 필수적인 조건’이라는 암묵적인 신념에 근거한 거대한 연구와 해석 프로그램으로 탈바꿈된 것이었다. 어거스틴은 ‘순수하게 세속적인 진리 탐구’라는 말은 어불성설이고 불가능한 말이라고 보았다: “만물을 지으신 이가 지혜로우신

하나님이시므로, 지혜를 사랑하는 자는 당연히 하나님을 사랑하는 자가 되는 것이다.” 그는 회심 후 얼마 지나지 않아 자신이 학자의 소명을 받았음을 인식했다. 그것을 우리 방식대로 다시 표현하면, 어거스틴의 소명은 고대 문명이 해체되던 시기에 그가 향해 온 광활한 지성의 바다와 그가 경험한 깊은 종교적 경험을 이용하여 고전문화와 기독교 신앙 사이에 중재자가 되라는 소명이었다고 말할 수 있다.

그는 제롬과는 뚜렷하게 대조되는 인물이었다. 지나친 단순화의 위험을 무릅쓰고 그 차이를 이렇게 요약할 수 있다: 제롬은 여러 번의 환상을 본 ‘한번 태어난’ 기독교인 같았고, 어거스틴은 ‘두 번 태어난’ 기독교인 같았으며; 제롬은 문헌학자로서 단어들과 언어를 사랑했고, 어거스틴은 철학자로서 개념들을 사랑했고; 제롬은 세속적 실재에 매료되어 때로 압도당하기도 했고, 어거스틴은 하나님과 영혼에만 집중했고; 제롬은 이교도의 학습에서 위험을 감지했고, 어거스틴은 학습 자체에서 위험을 감지했고; 제롬은 실재의 복잡성에 감동받아 종종 판단을 보류할 필요성을 느꼈으나, 어거스틴은 회의론에서 확신으로 갔다가 다시 최종적으로 교조주의(dogmatism)로 옮겨갔다.

두 사람은 지중해의 절반 정도나 멀리 떨어진 거리에서, 20년이 넘는 오랜 기간 동안(394-416) 서신으로 성경해석에 관한 논쟁을 벌였다. 어거스틴은 ‘칠십인역’은 구약을 헬라어로 번역한 성경이지만, 히브리어 성경보다 낫거나 최소한 동등한 권위를 갖는 영감된 번역 성경이라고 확신했다. 그러나 제롬의 자신감은 성경 원어 히브리어에 대한 자신의 문헌학적 분석에 근거한 것이었다. 어거스틴은 특히 언젠가 제롬이 던지시, 사도 바울은 거짓말쟁이라고 한 말에 분격했다. 둘 사이에 큰 논쟁이 벌어졌고, 제롬은 그의 비판으로 전혀 기가 죽진 않았지만, 결국 그로 인해 이단들에게 나쁜 인상을 줄 것을 우려하여

논쟁을 멈추자고 제안하며, 어거스틴에게 “나는 너를 사랑하기로 결심했다”고 편지를 보냈다. 제롬이 위대한 학자이자 기독교인이었다면, 어거스틴은 위대한 기독교인이자 학문사에 지울 수 없는 흔적을 남긴 인물이었다. 만일 기독교인 학자의 전형이란 것이 있다면, 그 두 사람은 분명히 그 두 가지 전형의 대표적인 인물들이었다.

이제 700년의 세월을 건너 뛰어 중세 전성기의 가장 흥미로운 학자 두 사람, 즉 피터 아벨라드(1079-1142)와 토마스 아퀴나스(1225-1274)에게 우리의 관심을 모아 보자. 그들에게서 우리는, 앞에서 살펴본 두 사람에 반드시 필적하는 것은 아니지만, 또 다른 종류의 두 가지 전형을 발견할 수 있다. 지성사(知性史)의 관점에서 보면, 12세기 전반기는 로마 함락 이후 가장 흥미진진한 50년이었다. 오직 생존이 목표였던 장기간의 전투에서 승리한 후, 유럽에서는 흘러넘치는 에너지가 느껴지기 시작했다. 십자군 전쟁이 시작되었고, 서구의 많은 학자들이 스페인, 시실리, 소아시아 지방 등지를 여행하며, 이슬람 도서관들을 살살이 훑어 아랍 사람들이 보존하고 주해를 붙인 고대 헬라의 과학 서적들과 철학 서적들을 라틴어로 번역하였다. 지적 흥분이 유행했고, 파리가 곧 그 중심지가 되었다.

12세기의 파리는 중세시대 사상 처음으로 “교사들의 도시”(a city of teachers)라고 불리는 도시가 되었다. 그 중에서도 가장 학생들에게 인기 있고 가장 지성적 소란을 일으키고 대다수의 동료 교사들을 분노하게 만들고 가장 오래 영향력을 발휘했던 교사는 바로 피터 아벨라드(Peter Abelard)였다. 아벨라드는 기독교학문 역사에서 작품이 저자보다 더 나왔다고 여겨지는 중요한 사례이다. 우리는 기독교 학문의 역사를 이해하고자 할 때, 마음과 영에는 어느 정도 자율성이 있다는 사실을 반드시 유념해야 한다. 지적 성취나 도덕적 탁

월성에는 어느 정도 독립성이 있다. 아벨라드는 평생동안 세상적인 동기들 외의 다른 것으로는 흥분한 적이 없었다고 주장하는 사람들도 있지만, 내 생각에 그것은 공정한 판단이 아닌 것 같다. 실제로 그는 기독교의 주제에도 상당한 관심을 쏟았고, 기독교 학자로서 지울 수 없는 흔적을 남겼다. 교의학적 유비를 사용하면, 하나님께서 그에게 베푸신 많은 학자적 은총은, 그의 영혼의 상태에도 불구하고, 너무나 뚜렷했다. 그는 자신의 인격을 훨씬 초월하는 기독교 학자의 직무를 감당했다.

아벨라드는 『개인의 재난사』(*History of his own Calamities*)에서 부지 중 스스로를 매우 황폐한 모습으로 묘사했다. 상심한 친구를 위로하다가 불쑥 '자신이 처한 곤경은 친구의 것보다 훨씬 심하다'고 기록했던 것이다. 그것은 학문에 대한 넘치는 열정을 기독교적 이상으로 통제하려다가 실패한 사람, 그것도 이미 일찍부터 자신의 실패를 알아챈 사람의 모습이었다. 분명히 그는 이쪽에는 학자의 업적이 있고 저쪽에는 도덕적 순전함과 겸손함이 있고, 그 둘 사이에는 일종의 일대일 대응 관계가 있다고 알았지만, 웬일인지 그런 대응관계가 자신의 삶에 있어서는 전혀 가능하지 않고, 자신의 작업 결과들에도 전혀 들어맞지 않는다는 사실을 스스로 인식하고 있었다. 그는 자신의 왕성한 학습욕을 충족시키기 위해 자신에게 배당된 귀족 영지 상속도 포기했던 사람이었다. 사실 그는 학생 때부터 파리의 교사들에게 전혀 사랑스럽지 않았던 학생이었다. 그는 교사들이 너무 아는 게 없다며 교실에선 대놓고 망신을 주었고, 교실 밖에선 그 소문을 퍼뜨렸다. 결국 스스로 학교를 열고 교사가 되어 자신의 이전 교사들에게서 학생들을 흠쳐 갔다. 논리학에서 신학으로 전공을 바꾼 것도 그의 큰 야심 때문이었다. 모든 학문의 여왕은 신학이었으므로, 논리학자보다 신학자가 되면 더 큰 존경을 받을 것임을 알았던 것이다.

한 번은 그가 첫 신학수업 시간에 교수의 성경 지식을 요란하게 비난했다가 교수의 도발에 낚여 한 번도 연구한 적이 없는 에스겔서 강의를 자기가 맡겠다는 선언을 하게 되었다. 그러나 의외로 그의 강좌는 큰 성공을 거두었다. 물론 교수는 자신에겐 전혀 감동스럽지도, 도움도 되지 않는 강의였다고 혹평했다. 그러나 아벨라드 “자신은 그런 많은 박해들 덕분에 더 명성이 높아졌다”고 자랑했다. 그가 엘로이즈와 벌인 비극적인 연애 사건은 아마도 역사상 가장 불행한 연애 사건으로 여겨질 정도이다. 그 사건은 우리가 일반적인 학습에 대한 열정이라고 부를 수 있는 상태에서 시작되었다가, 진정한 귀족의 낭만적인 사랑으로 꽃이 핀 사건이었다. 그러나 당사자 아벨라드는 그 사건을 ‘단순한 자부심과 정욕과 복수심의 발현’이라고 낮게 평가했다. 그는 자신이 한 사람의 기독교인이자 학자로서 몰락한 원인을 ‘자부심과 정욕’ 탓으로 돌렸다. 자신이 지적 오만함에 부풀어 정욕을 손쉽게 해결할 대상을 찾았다가 유혹에 빠진 것이라고 말한 것이다.

철학이나 성경을 지적으로 이해하면 할수록, 그는 “특히 탁월한 극기의 은총으로 유명했던” 저 위대한 철학자들이나 종교가들과 자신은 멀다는 것을 발견했다. 그러다가 엘로이즈와 사랑에 빠지자 학문을 등한시했고, 결국 과거에 배운 것을 우려먹는 수준으로 전락했다. 그러나 엘로이즈가 아기를 낳게 되자 아벨라드는 그녀에게 청혼했다. 하지만 엘로이즈는, 역사적으로 독신생활과 철학적 업적 사이에 분명한 연관성이 있다면서, 비록 소크라테스가 결혼했던 것은 사실이지만 그것은 ‘철학에 대한 모독’이라고 주장하면서, ‘전 인류를 위해 창조된’ 아벨라드를 한 여자에 국한시켜 헌신하게 하는 것은 ‘수치’이자 ‘슬픔’이 될 것이라고 주장하며 결혼을 반대했다 한다. 그러나 결국 그들은 비밀리에 결혼식을 올렸다.

그러나 사건이 발생했다. 아벨라드가 그녀를 버리고 말 것이라고 오해한 엘로이즈의 삼촌이 친척들을 동원하여 그를 폭행하여 거세했다. 아벨라드는 그 사건에 대해, “자신의 정욕은 거세로 끝장이 났고, 자신의 자부심은 교회 회의에서 정죄 당하고 가장 자부하던 저술은 소각 당하는 것으로 박살이 났다”라고 자조했다. (그러나 그가 완전히 부당한 재판이라고 여겼고, 실제로도 부당했던 그 재판이 정확히 어떻게 그의 지적 자부심을 박살내었는지에 대해서는 상술하지 않았다.)

여하튼 그는 친구들이 찾아와, 그 불행은 “육체의 덧으로부터 그를 자유롭게 하는” 하나님의 섭리이니, 이제는 다른 일에 신경 쓰지 말고 거룩한 임무에만 몰두하라고 한 위로 섞인 충고를 받아들였다. 그는 수도사가 되었다. 그 이야기의 끝에 보면, 아벨라드는 고적한 브레튼 수도원에 있는 것으로 나타나는데, 거기서도 그는, 안에는 동료 수사들이 자기를 독살하려 하고, 담장 밖에는 대적들이 자기를 기다려 진을 치고 있다는 피해망상 증세를 보이고 있었다. 우연인지 모르지만, 아벨라드는 그런 재난을 겪으면서 자주 제롬을 언급했다. 로마 시민들이 제롬을 동쪽으로 추방한 것처럼, 프랑스 국민들이 자신을 서쪽으로, 즉 파리에서 브리타니로 추방했다고 본 것이다. 그가 받은 재판 역시 제롬이 받았던 것처럼, “나 자신은 중상과 모략을 받았다는 면에서 그의 후계자”라고 말할 만했다. 독신과 지적 업적 사이에 어떤 일대일의 관계가 있다는 아이디어도, 그 자신이 말하기도 했고 엘로이즈의 입을 빌어 말하기도 했지만, 사실은 아벨라드가 제롬에게서 배운 것이었다.

언뜻 보기엔 아벨라드의 기독교인 학자로서의 경력이 그 야심과 연관된 사건 이야기만으로도 충분히 설명될 수 있다고 보이지만, 진짜

중요한 것은 그것이 아니었다. 그는 번덕스럽고 병든 영혼이었지만 분명히 중세 전성기에 특별하다고 기록된 비범한 교사들 중 한 사람이었고, 그의 많은 작품을 한 번이라도 접한 사람은 누구나 그의 영향에서 헤어날 수 없었다. 그의 저술들은 그가 한 강의에서 직접 발전된 것처럼 보이는데, 그는 학생들로 하여금 결론으로 뛰어들기 전에 먼저 생각하게 하고, 그들이 과연 무엇을 믿는지를 생각하게 하기 위해, 여러 권의 책을 집필했다. (나중에 정죄 받게 되는) 삼위일체론을 비롯한 큰 기독교 신학서, 학생들을 위한 보다 간략한 입문서, (자신의 특별한 관심사였던) 윤리학, (자연법이나 유대교에 비해 기독교의 탁월성을 변증하기 위한) 철학자와 유대인 및 기독교인과의 대화집, 그리고 저 유명한 『긍정과 부정』(Sic et Non)을 집필했다.

마지막 책의 서문에는, 자신의 집필 목적은 젊은 독자들을 자극하여 그들 스스로 진리를 탐구하게 하는 것이라고 밝혔다. “왜냐하면 의심하면 탐구하게 되고, 탐구해야 진리를 발견할 수 있기 때문이다”라는 유명한 구절이 거기 기록되어 있다. 그 책에서 그는 “신앙은 인간 이성의 지지를 받는가, 아닌가? 하나님께는 모든 것이 가능한가, 아닌가? 살인은 합법적인가, 아닌가?” 등등 158개의 신학적 및 윤리학적 명제들과 관련하여 1,800개나 되는 교부들의 찬반양론을 나열하였다. 그러나 자신이 결론을 도출하지는 않았다. 학생들로 하여금 각기 나름의 결론을 제시하게 했다.

그렇다고 아벨라드가 그런 질문들에는 정답이 없다고 생각했던 것은 물론 아니다. 그는 다른 신학 저술들에서 많은 질문들에 대해 변증적인 대답을 제시했다. 그럼에도 불구하고 그가 그렇게 한 이유는, 주어진 문제에 대해 갈등을 일으키는 본문들을 다 모아서 이해하기 위한 첫 단계는 그런 질문을 던지는 것이기 때문이었다. 다른 책에서는

외경인 집회서(Ecclesiasticus)를 인용하여 자신의 삶의 핵심적인 신념을 이렇게 요약했다. “경솔한 자는 남의 말을 쉽게 믿는다.” 아벨라드는 서양사의 매우 중요한 순간에 강의와 저술을 통하여 당대 사람들로 하여금 기독교 신앙에 관하여 생각하도록, 아주 깊이 생각하도록 인도한 사람이다. 당시는 젊은 유럽 사회가 자의식에 눈을 떠 기독교 외에 이슬람이라는 종교가 있고, 그 이슬람교 이전에는 고대 그리스에도 대안적인 종교들이 있었다는 사실을 알게 된 순간이었다. 아벨라드는 기독교 신앙이 그 자신을 변호할 수 있어야만 하고, 다른 종교들과 마찬가지로 이성적이진 않더라도 이성적으로 스스로를 설명할 수 있어야 한다고 보았다.

그러나 그가 학자의 소명감에 대해서 어떤 매우 높은 종교적 견해를 가졌었다는 증거는 제시할 수 없다. 어쩌면 한 비평가의 말처럼 그는 단순히 “학문만을 추구한 학자”였다는 말이 옳은 평가일 수도 있다. 그러나 나는, ‘그가 스스로를 일종의 기독교 왕국이라는 고귀한 혈통을 깨우시려고 하나님께서 임명하신 소크라테스 학도로 여겼다’는 주장도 가능하다고 본다. 최소한 아벨라드가 소크라테스의 말을 약간 변경하여 “검토되지 않은 믿음은 믿을 만한 가치가 없다”고 말했으리라는 것은 쉽게 상상할 수 있다. 그는 철저한 이성주의자는 아니었다. 임종 시 그의 침대 옆엔 계시록이 펼쳐져 있었다. 그는 교부들의 글과 성경의 권위를 그 둘이 일치할 때는 인정했다. 구원은 이성이 아니라 단순한 믿음으로 받는다는 말도 했다. 그러나 기독교 신자는 믿음에서 이해로 나아가지, 이해를 통해 믿음에 이른다고는 말하지 않았다. 하지만 아벨라드는 이해 획득에 성공하는 것은 정말 기분 좋은 경험이라고 덧붙였다. 성경과 교부들의 작품을 이해하려면 인문학과 고전문법과 수사학과 특히 변증학이 매우 중요하다고도 했다. 사실, 회심 전에 인문학을 철저히 배웠던 성인(聖人)들에게는 회심 후에 거룩한

배움을 추구하라는 더 위대한 계명이 주어졌다고 그는 주장했다. 예를 들면, 사도 바울은 소명을 받은 후에 베드로보다 더 위대한 교리(이해)라는 은총을 받았다고 했다.

아벨라드는 계시라는 데이터에 지속적으로 체계적으로 이성을 적용하는 스콜라주의의 주요 저자 중 한 사람이 되었다. 그의 제자 피터 롬바르드(Peter Lombard)는 본문을 수집, 비교, 평가하는 그의 방법을 사용하여 중세 시대에 가장 크게 영향을 미친 신학 교과서를 집필했다. 아퀴나스는 롬바르드가 낳을 세운 그 (학문적) 도구를 수백 년 후에 잘 길들여 효과적으로 사용하였다. 요컨대, 개인적인 단점은 많았지만, 아벨라드는 기독교 학자 중 최고의 반열에 드는 인물이었던 것이다.

아벨라드가 죽고 한 세기쯤 후, 파리의 교사들이 스스로 '대학'이라는 조직체를 만들게 되었지만, 그들의 삶은 아벨라드 시대와 마찬가지로 험난하고 험악한 논쟁들의 연속이었다. 무엇보다 아벨라드가 제기했던 중요한 질문, 즉 기독교 신앙이 새로운 지적 영향력을 흡수할 것인지, 아니면 결국 그 영향력에 굴복하고 말 것인지에 대해서는 여전히 해답을 찾지 못하고 있었다. 그때 기독교를 위협하던 아리스토텔레스 철학을 기독교의 주요 자산으로 변모시킨 사람은 토마스 아퀴나스였다. 그의 생애와 성품에 관한 자료는 다소 빈약하지만, 그가 누구보다도 작품과 성품이 일치하는 사람이자 직업과 인물이 일치하는 사람이었다는 평가는 분명히 옳은 것 같다. 아리스토텔레스와 성경을 조화시키는 작업은 엄청난 작업이었다. 보다 구체적으로 표현하면, 파리의 인문학부에서 강조하는 아리스토텔레스에 대한 위협스러운 열광과 (어거스틴적이고 플라톤적인) 신학부에서 강조하는 아리스토텔레스에 대한 편협한 멸시 사이를 무리 없이 조종해 가려면 위대

한 지성의 총명함과 성인의 인내심과 일류 학자의 통찰력과 실천하는 기독교인의 경건이 필요했었다. 그리고 그 어려웠던 과제 덕분에 “학자들 중 최고의 경건과 성인들 중 최고의 학식”을 갖춘 아퀴나스가 세상에 알려지게 되었다.

토마스 아퀴나스는 큰 키에 어두운 얼굴과 커다란 몸집, 불굴의 정신력과 굉장한 집중력, 엄청난 정서적 균형과 자신의 소명을 추구하는 확고한 일념을 갖춘 인물이었다. 그의 사후 50년에 거행된 시성식에서 사람들은 그를 “부드럽게 말하고 대화를 좋아하고 쾌활하고 상쾌한 용모와 선한 영혼, 관대한 성품, 가장 인내하고 가장 신중한...” 사람으로 묘사했다. 그는 십대 때, 도미니칸 수도사가 되기로 결심하여 자신의 귀족 가문에 충격을 주고 또 반대를 받았다. 1244년에 출가를 했지만 어머니의 명을 받은 형제들에게 납치되어 일 년간 집에 갇히기도 했다. 형들 중 한 명은 ‘어여쁜 귀족 소녀’를 데려와 그를 유혹하려 했지만, 그는 죽을 때까지 동정을 유지했고, 임종 시의 고백은 어린 아이의 고백과 같았다고 한다. 그는 결국 고향 나폴리를 떠나 파리와 콜로냐에서 당대 최고의 학자 알베르투스 마그누스(Albertus Magnus)에게 사사한다. 1256년 31세 때는 신학박사로서 신학을 가르쳐 달라는 파리대학의 청빙을 받고 쉽게 결정을 내리지 못했다. 파리대학에는 도미니칸 수도회 출신에 대한 혐오감이 있었고, 그에겐 학자 특유의 대중화에 대한 두려움과 논쟁에 대한 염증이 있었기 때문이었다. 그는 제단 앞에 엎드려 그 대학이 가진 어려운 문제 상황들을 생각하다가 시편 12편을 라틴어로 낭송했다. “주여, 나를 구하소서. 이는 인생들에게서 주의 진리가 사라져 감이니이다!”

“그렇게 오랜 시간을 울며 기도하는 중 잠깐 잠이 들었는데, 갑자기 그 앞에 한 천사가 도미니칸 수도회에 속한 한 존경스러운 노인 형

제의 모습으로 나타났다. ‘토마스 형제여, 왜 그렇게 울며 기도하고 있느냐?’ 토마스가 대답했다. ‘사람들이 저를 대가(a Master)로 만들려고 하지만, 저의 지식이 그에 미치지 못하기 때문입니다. 저는 당장 교수 수락 연설을 어떤 주제로 해야 할 지도 모르겠습니다.’ 그러자 노인이 대답했다. ‘보라, 네 기도가 응답되었다. 박사의 책임을 감당하라. 하나님께서 너와 함께 하신다. 수락 연설은 [시편 104편 중] 다음 구절을 상술하면 될 것이다: 주께서 주의 누각에서 산들에 물을 부어 주시니 주께서 하시는 일의 결실이 온 땅을 채우리로다.’” 토마스는 새롭고 가벼워진 마음으로 일어나 그로부터 십팔 년 후, 사십구세의 이른 나이로 누울 때까지 교수직과 논쟁과 저술이라는 큰 짐을 충성스럽게 감당하였다. 그가 그 기간에 산출한 작품은 너무 많아 믿을 수 없을 정도이다. 그는 모든 내적 갈등과 자기 연민과 주관적인 분쟁에도 불구하고, 이성과 계시는 동일한 진리를 지향하고 있다는 사실과, 인간은 자신의 감각과 이성을 통하여 저 높은 곳에서 은총으로 내미시는 손길에 닿을 수 있다는 사실을 증거하라고 부름 받은 자신의 평생의 사역에서 후퇴하지 않았다.

그의 열정과 헌신에 대해 많은 전설이 생겨난 것도 사실 그 안에 어떤 핵심이 있었기 때문이었다. 그는 얼마나 열심히 일했는지, 네 명의 비서에게 네 개의 다른 주제를 구술하다가, 잠깐 낮잠을 자고 일어나서는 다시 구술을 이어갔다고 한다. 그의 제자 레지날드(Reginald)는 “그의 학습의 비결은 마음의 열심보다 강력한 기도였다”고 했다. 연구나 집필을 하기 전에, 논쟁이나 강의를 하기 전에, 그는 늘 혼자서 기도하곤 했다고 한다. 해결할 수 없는 문제에 봉착하면, 제단 앞에 나아가 의문들을 내어 놓고 한 동안 서서 울다가 자기 방에 돌아와 거기서 받은 해결책을 기록하곤 했다는 것이다. 그는 분명히 그때까지 기독교 지성이 고안했던 어떤 체계보다 더 큰 신학 체계를 구축했

다. 그러나 소천하기 세 달 전, 자신에게 한 가지 변화가 생겼다고 레지날드에게 말하였다고 한다. “더 이상은 못해. 지금 나에게 제시된 것들에 비하면 여태까지 내가 기록한 것들은 다 쓰레기처럼 생각돼.”

토마스 아퀴나스의 경우, 인물과 그 작품이 일치한다는 데는 아무도 이견이 없다. 인물을 묘사하건 작품을 설명하건, 후대의 주석가들은 다 건전성, 균형, 중용, 철저함, 포괄성, 사고의 폭 등 동일한 용어들을 사용한다. 아퀴나스는 하나님은 임의적인 분이 절대로 아니시라고 보았고, 그 자신도 학자로서 절대로 임의적이지 않았다. 그의 모든 작품에서 우리는 일체의 내적 갈등을 해결한 데서 비롯된 것으로 보이는 웅장한 객관성을 본다. 그는 자신의 개인 재난사를 쓰지 않았다. 딱 한 번, 제단 앞에 자신이 청빙 받기에 부족하다는 문제를 가지고 나아갔던 일 외에, 우리가 아는 한, 그 때 이래 제단 앞에 가져 간 문제들은 다 자기 시대의 문제들이나 학문에 관한 문제들, 교회와 대학의 문제들뿐이었다. 그는 우선 자기 시대의 중요한 신학적 질문들에 대해서 조사하고 넓은 학문적 관심으로 양측의 주장에 관한 모든 논쟁을 집결시켰다. 그리고 아벨라드와는 다르게, 적절한 순간에 자신의 기도와 하나님이 주신 이성에 근거하여 유명한 후렴구 “... 우리는 마땅히 이렇게 말해야 합니다”(respondeo dicendum)라는 말로 중재안을 제시함으로써 모든 문제를 해결했다. 그는 아벨라드의 도전을 수용하여, 탐구를 통해 진리에 도달하고자 했던 것이다.

그렇다면 우리는 하나님께서 위의 사람들을 학자로 부르실 때 여러 가지 방식을 사용하셨다고 말할 수 있다. 소명을 주시고, 과제를 주시면, 각자는 그 부르심에 나름대로 반응했다. 제롬, 어거스틴, 아벨라드, 아퀴나스는 각기 나름의 방식으로 기독교 학자로서, 한 가지 또는 두세 가지의 중요한 과제를 받았다. 히브리-기독교 전통 자체를 재검

토하거나, 그 전통을 세속 문화와 연결시켜 해석하거나, 그 전통을 과학적 발견과 연결시켜 해석하는 과제를 수행하라는 부름을 받은 것이다. 그들은 학자로 소명 받은 기독교인의 다양성의 실례이지 획일성의 사례는 아니었다. 우리가 수십 명이 아니라 그 네 명만 선택한 이유는 그들이 후대의 기독교 학자들이 의식적이든 무의식적이든 모방했던 가장 근본적인 전형에 해당되기 때문이었다. 그들은 지금도 그들의 책 안에서와 그들이 제기했던 질문들 안에 살아 있다.

제롬은 특히 그의 『서한집』(*Letters*)에서, 어거스틴은 그의 『고백록』(*Confession*)에서, 아벨라드는 『긍정과 부정』(*Sic et Non*)에서, 아퀴나스는 『신학대전』(*Summa Theologica*)에 살아 있고, 각 책에는 각 세대의 기독교인들이 새롭게 대답해야만 했던 구체화된 질문들이 하나씩 들어 있다. 아테네와 예루살렘이, 키케로와 그리스도가 도대체 무슨 관계가 있는가? 과연 믿음으로 시작하지 않아도 (복음을) 알기에 이를 수 있을까? 과연 비판적인 지성을 기독교 신앙에도 안전하게 적용할 수 있을까? 기독교 신앙과 세속 문화를 종합하는 일이 가능할까? 그 질문들은 물론 열광주의자들이 소위 ‘문예부흥기’(르네상스)라고 불렀던 시대에도 여전히 생생하게 살아 있었다.

알렉산더 콤리와 성령의 인치심(2)



빌름 판 엿 스페이커르(아플도른신학대학 명예교수, 교회사)
번역: 이신열(고신대학교 교수, 조직신학)

콤리는 칭의에 있어서 네 가지 단계를 구분하는 신학에 자신을 연결시킨다. 여기에서 칭의의 네 가지 단계는 다음과 같다. 첫째, 영원으로부터의 칭의, 둘째, 그리스도의 부활을 통한 칭의, 셋째, 하나님의 법정에서의 칭의, 넷째, 인간의 의식 속에서의 칭의. 그는 이 구분을 통해서 이 개념들을 서로 분산시키려고 의도하지는 않았다. 그는 칭의를 전체(totum)로서 조망하기를 원했는데 이는 구체적으로 하나의 개념을 파악하면서도 전체를 연관시켜야 함을 의미한다. 여기에서 콤리는 칭의의 수혜자에게 은혜가 철두철미하게 은혜임을 명확하게 하기 위해서 자신의 철학적 능력을 활용하지 아니한다. 또한 여기에 신앙이 함께 논의될 때, 이것은 인간이 자신의 신앙적 능력으로 칭의의 영역에 결코 아무것도 추가할 수 없음을 강조하는 것이다.

신앙의 모든 효력에 앞서 영원으로부터의 칭의가 이루어지며 하나님께서는 죄인을 의롭다고 칭하신다. 이는 하나님 자신 안에서 발생하는 것이다. 하나님이 영원하시기 때문에, 이는 영원한 사건이다. 이 사건에 있어서 인간은 완전히 배제된다. 여기에서 콤리는 타코 하요 판 덴 호네르트(Taco Hajo van den Honert, 레이든 대학) 교수가 작성한 작은 요리문답서에 의존하였는데 이 문답서에는 칭의가 성부,

*) 이 글은 W. van't Spijker, *De verzegling met de Heilige Geest*, 145-153의 번역이다.

성자, 그리고 성령 사이의 평화협약과 직접적으로 연관된 것으로 묘사되었다. 영원으로부터의 칭의는 이 신적 협약 내에서 발생한다. 이에 근거해서 택자들에게 신앙의 능력이 부여되며 그리스도는 이들을 위해서 죽임을 당하셨다. 그의 부활은 칭의의 새로운 측면을 의미한다. 그로부터 택자들은 죄 없이 함을 받게 된다. 이것은 ‘하나님의 의식’ 속에서 하나님 자신에 의해서 선포되며, 하나님께서 우리를 위해서 하늘에 보존하시는 것이다. 신앙은 여기에서 어떤 역할도 하지 않는다. 영원에 있어서 어떤 생각도, 그리스도의 부활에 관한 어떤 언설도, 우리가 믿기 전에 하나님께서 우리를 의롭다 칭하시는 천상의 의식에 있어서는 우리의 신앙도, 수용되지 아니한다.

하나님께서 우리의 의식에 법정에 관한 두려움을 심어주시기 전에 우리의 신앙은 기능을 지니고 있지 않았다. 그리고 이는 우리가 영원에 대해서, 그리고 아리마대 요셉의 법정에 대해서, 그리고 우리에게 주어지게 될 천상의 법정을 의식하는 것 이상을 의미하지 않는다.

이런 방식으로 성경에 주어진 내용이 정당하게 다루어질 수 있는가에 관한 질문은 답변하기에 단순한 질문이다. 이에 대해서 우리는 “아니오!”라고 대답한다. 우리 생각에 의하면, 성경은 이러한 논리적 방법을 전혀 알지 못한다. 교의학에는 때로는 문제를 분명하게 하기 위해서 몇 가지 보조수단이 요구되기도 한다. 그러나 문제는 콤리가 교의학에서 내세운 방식이 많은 도움을 제공하는가에 달려 있다. 여기에서 콤리는 은혜의 절대성을 강조하기를 원한다. 사실상 모든 구원은 영원을 향해서 움직이는 것이다. 우리가 신앙을 통해서 이 땅에서 경험하는 것은 결코 우리가 의식하는 것이나 행하는 것 이상이 될 수 없다. 실제로 이 최종적인 것도 더 이상 중요한 것이 아니다. 콤리에 의하면 분명한 의식을 지니지 못한 많은 신자들이 존재하며 하나님께서는 이들을 사면해 주셨다. 그러나 이것이 절대적으로 중요한 것인가? 콤리는 그렇지 않다고 대답한다. 왜냐하면 우리가 던져야 할 질

문은 “칭의함을 받은 것을 내가 발견하는가?” “내가 칭의함을 받았는가?”이기 때문이다. 하나님께서 자신의 아들의 의(righteousness)가 나에게 있음을 보시게 될 때, 그가 나를 칭의함을 받은 자로 간주하실까?

이 모든 것과 관련해서 콤피리는 목회를 염두에 두었으며, 목자적 특징이 두드러지게 나타나는 <죄인의 칭의에 관한 편지(Missieve over de rechtvaardiging van de zondaar)>에는 이런 점이 분명하게 드러난다. 그는 믿음이 적은 자들을 향해서 다음과 같이 말할 수 있었다: 당신이 자신에 대해서 생각하는 것이 중요한 것이 아니라, 하나님께서 당신에 대해서 생각하시는 것이 결정적이다. 그리고 이런 방식으로 그는 사람들에게 위로를 제공할 수 있었다. 그의 복음은 협소하거나 답답한 것이 아니었다. 하나님의 법정에서의 칭의와 의식 속에서의 칭의에 대한 구분이 있었다. 그러나 그는 이런 구분이 어떻게 정확하게 제시될 수 있는가? 에 관해서는 언급하지 아니한다. 여기에서 중요한 것은 설교를 위한 사고의 폭에 해당된다.

그리스도는 누구를 위한 분인가? 그분은 누구에게 제공될 수 있는가? 우리가 죄에 대해서 단순히 일반적 의식을 지닌 자들과 자신들의 죄책에 대해서 진정한 슬픔을 느끼는 자들 사이에 존재하는 차이에 대해서 미리 말할 수 없다고 콤피리는 판단한다. “나는 또한 우리가 하나님의 법정에서의 칭의와 의식 속에서의 칭의가 어떤 사람도 관련되지 아니하는 상태에서 어떻게 일어나는 지에 관한 구분을 우리가 미리 정확하게 알 수 없는 것으로 믿는다. 그러나 우리는 “당신은 구원에 이르는 사역을 지니고 있습니다.”라고 말하지 않으면서도, 사람들에게 완전한 예수를 제공한다. 우리는 그들에게 어려움을 제공하지 아니한다. 우리는 다음과 같이 말하지 아니한다: “당신이 멸망으로 들어간다고 당신이 말할 수 있습니다.” 우리는 사람들을 몰아내거나 겁을 주어서 도망치도록 만들지 아니한다. 만약 사람들이 이렇게 한

다면, 그들은 악마처럼 행동하는 것이며 손에 불신앙을 쥐고 있는 셈이다. 이는 우리가 스스로를 장악하기 위한 자리를 다른 사람들의 의식 속에 마련하는 것이며 사물을 막다른 골목에 몰아넣음으로써, 수많은 불쌍한 영혼들을 살해하거나 또는 불신앙의 능력 속으로 그리고 악마적 싸움을 견지하도록 만드는 것이다.”

이에 대해서 콤리는 하나님의 법정에서의 칭의와 우리 의식 속에서의 칭의 사이의 구분이 용기가 부족한 자들을 복돋아 주고 사물의 완성을 가져올 것을 확신한다. 우리 마음속의 신앙에 확신을 주시고, 다른 사람들만 아니라 나에게도 죄 용서를 허락하시는 성령께서 우리의 의식 속에서 사역하시는 것보다 앞서 완전함을 칭의에 주지 아니하신다. 이미 영원한 의와 복이 하나님에 의해서 주어졌으며 이는 그리스도의 뜻 가운데서 온전한 은혜로 주어진 것이다.

우리가 선택자가 되는 것도 아니며 하나님께서 모든 사람이 생각하거나 숙고할 수 있도록 금접시를 주신 것도 아니다. 복음이 전파될 때 우리에게 하나님께 감사드릴 이유가 있다. 그렇지만 이는 충분하게 이루어질 수 없다. 콤리는 자신의 청년 시절에 한 경건한 노인이 다음과 같이 말하는 것을 들었다고 회상한다: 여름과 겨울이 흘러가서 세월이 지나가도록 하라! 다른 사람을 위해 봉사해야 한다는 격언은 모든 선부른 판단에 대항하는 것이다. 그는 또한 자유로운 은혜를 너무 폭넓게 설교했다고 비난 받았던 러더포드(Samuel Ruteherford, 스코틀랜드의 신학자, 1600-1661, 1643년부터 1647년까지 개최되었던 웨스트민스터회의의 참여자)가 기회가 주어졌을 때 다음과 같이 말했던 것을 기억했다: “나는 자녀들에게 빵을 나누어줄 것이며 개의 이빨을 부숴 버릴 것이다.”

콤리는 하나님의 법정에서의 칭의를 다음과 같이 형용사를 사용하여 묘사한다: 목회적이며 폭이 넓은. 여기에서 언급된 것은 모든 것, 즉 신앙, 중생 그리고 회심에 선행한다. 하나님은 이 칭의가 복음을

통해서 설파되도록 하신다. 이것이 약속에 있어서 부으심의 의미에 해당된다. 그러나 메시지가 마음에 자리 잡아야 한다는 것이 아니라 마음에 참된 평화가 있게 될 것이다. 마음의 법정에서 죄 용서가 선포되어야 한다.

이것이 어떻게 발생하는가에 관해서 콤리는 자신의 <칭의에 관한 편지(Brief over de rechtvaardigmaking)>에서 다음과 같이 설명한다: 하나님은 하늘에서, 즉 죄인 바깥에서, 자신 안에서가 아니라 법정을 움직이시는데 이는 거기에서 어떤 과정을 시작하기 위한 것은 아니다. ... 그러나 하나님은 사람의 법정을 움직이시는데 여기에서 법정은 영적으로 죽은 인간의 영혼을 가리킨다. 하나님께서 말씀과 성령으로 죽은 영혼을 만지시고 강력하게 역사하시면, 이 영혼은 효과적인 부르심에 의해서 영적으로 살아나고 그 결과 모든 것 가운데서 참되게 살아있는 영혼을 지닐 수 있게 되어 영혼은 민감하고 생동감 있게 작용할 수 있게 된다. 여기에서 하나님은 죄인을 완전히 체포하신다. 그리고 이는 효과적으로 부르심을 받은 죄인이 자신에게서 죄책을 발견하기 전에 발생하고 또 발생한다. 무엇보다도 먼저 죄, 즉 자신의 실제적 죄, 마음속의 죄, 태생적 죄, 그리고 태만의 죄 등에 대한 참된 깨달음이 논의된다. 이것은 율법을 통해 발생한다. 그 다음에 살아 있는 신앙, 즉 신앙의 효용성에 대해서 논의되는데 이는 구체적으로 우리가 모든 것을 받아야 하며 자신이 소유한 것을 스스로 적용하지 않아야 하는 것으로 귀결됨을 뜻한다. 이제 던져야 할 중요한 질문은 우리가 어떻게 하나님과 화해할 수 있는가이다. 이제 우리 마음속에서 확신이 일어날 수 있도록 복음을 통해서 성령께서 우리 생각을 조명하시고 하나님께서 그의 은혜를 부어주신다. 이 부어주심은 우리 믿음에 선행하며 이에 대한 초석을 형성하는 것이다. 성령께서 우리를 향한 하나님의 약속의 진리를 우리에게 확신시켜 주신다. 콤리는 에베소서 1:13에 대한 설교에서 성령의 인치심에 관한 자신의

가장 탁월한 견해를 제공한다.

구원을 제공하는 <신앙의 독특한 특징에 관한 고찰(*Verhandeling van enige eigenschappen van het zaligmakend geloof*)>에 포함된 이 설교에서 콤리는 먼저 신앙과 성령의 인치심의 관련성이 지니는 의미에 대해서 설명한다. 동일한 설교의 후반부에 가서 그는 특히 두 개념의 관련성과 논리적 순서를 논의한다. 그에게 신앙은 복음의 약속에 대한 믿음으로서 이는 영혼의 효용성과 관련되는 것이며 이를 통해 죄인은 자신을 그리스도께 맡기게된다. 이것은 자유의지의 행위가 아니라 하나님의 은혜의 행위이다. 신앙이 하나님께 자신을 소유물로 드리기 때문에 신앙은 성령의 인치심에 선행한다. 그 후에 성령이 오셔서 하나님의 징표를 영혼에 부여하신다.

신자가 언제 인치심을 받는가의 문제를 다루면서 콤리는 이 설교의 두 번째 부분에서 신앙과의 관련성을 더욱 자세하게 설명한다. 인치심은 신앙에 선행하지 아니한다. 이것은 신앙의 본질에 속하는 것은 아니다(이것은 신앙 자체가 아니다). 이것은 신앙의 연습을 뒤따르는 성령의 특별한 사역이다. 그리스도에 참여함에 대한 확신을 신앙의 본질적 행위로 간주하는 것은 잘못된 것을 느끼는 것이다. 성령의 행위는 신앙의 본질적 연습에 뒤따르는 것이며 이는 곧 신앙과 신앙의 본질적 연습을 뒤따르는 것을 구분하는 것이다. 인치심을 성화의 삶에 있어서 세상으로부터 구별되는 것으로 정의한다면, 아무런 의심의 여지없이 모든 신자들이 이에 참여한다고 볼 수 있다. 그러나 콤리가 실제로 생각하는 것처럼 인치심을 성령께서 신자들의 영혼이 은혜에 참여하고 그들이 하나님의 자녀됨을 확증하고 인치시는 성령의 사역으로 정의한다면, 이 행위는 신앙을 뒤따르는 것이다.

그러나 신앙의 행위 다음에 얼마나 먼저 또는 얼마나 뒤에 이 특별한 성령의 사역이 발생하는가를 파악하는 것은 어려운 일이다. 이 인치심을 오랜 기간 동안 전혀 경험하지 못한 신자들도 있으며, 신약 성

경에서 많은 사람들이 자신의 전 생애에 걸쳐 죽음의 두려움과 더불어 이 문제에 대해서 고민하는 것을 볼 수 있다. 많은 사람들이 이 문제에 대해서 숙고하지 않은 채 신앙의 행위를 하게 되므로 내적 즐거움 가운데 성령의 사역을 경험하면서도 이것이 성령의 사역이었음을 의식하지 못한다.

우리가 그리스도와 그의 은덕에 참여하는 것을 인치는 것은 보통 많은 투쟁 후에 발생하며 모든 사람이 자신이 성령의 사역을 분명하게 인식하는 차원에 까지 이르지 못한다. 여기에서 우리는 콤피가 실제로 아 브라켈(a Brakel) 보다 더 많이 발전하지 못했음을 발견하게 된다. 그는 신앙에서 주어진 것을 약간 다른 방식으로 분류하며, 몇 가지 철학적 개념들을 도입한다. 그러나 브라켈과 마찬가지로 하나님의 자녀들이 오랜 기간 동안 성령의 인치심에 참여하지 못한다는 사실에 주목한다. 신앙과 인치심은 서로 분리된다. 그는 인치심을 구원에 대한 개인적 확신으로 정의하며 신자는 다음과 같이 말하게 된다고 밝힌다: 나는 확신한다! 콤피에게 이것은 일종의 이미지를 통해서 말하는 것으로 이해된다. 구체적으로 이것은 신자들이 하나님의 소유로서 인정되고 이런 방식으로 불신자들과 구별되는 것을 가리킨다. 세상은 마치 큰 배와 같으며 하나님은 자신에게 속한 자들을 이 배 안에 두시며 이들에게 자신의 소유됨에 대한 표징을 주신다. 이 표징이 발견되는 곳에, 주님의 소유됨에 대한 권한이 확인된다. 장키우스(Zanchius)가 이에 대해서 기술했던 것과 동일한 방식으로 콤피는 인치심의 이미지에 대한 두 번째 측면을 말한다. 성령께서 자신의 인장을 밀랍(wax) 속에 넣어 두신다. 이렇게 하나님의 이미지가 영혼 속에 새겨진다. 콤피는 여기에서 성령의 열매에 관해서 생각한다. 우리는 영광에서 영광으로 하나님의 형상으로 변화된다. 우리는 성화를 향해 전진하며, 이는 하나님의 은혜의 사역이 강화되는 것과 평행적으로 이루어진다. “인치심은 영원한 영광의 희망 가운데 신자의 영

혼이 강화되고 확신을 얻는 것을 포함한다. … 그들이 자신들의 슬픔에서 벗어나서 지금 확실하고 견고한 보증을 지닌 기업을 누리게 될 것 또한 포함된다.”

우리는 콤리가 신앙의 확신을 회귀적 행위로 언급하고 이것이 모든 사람에게 적용되지 않는다고 표현한 것을 이미 살펴보았다. 또한 그가 성령의 인치시는 행위가 모든 신자들에게 적용되는 것으로 간주하지 않는다는 것도 살펴보았다. 그러나 이 사실을 통해서 이 사역의 확실성을 의도한다는 사실을 부인하지 않는다. 인치심은 우리에게 언약의 모든 좋은 것을 누리 권리를 제공한다. 비록 우리가 이 좋은 것들을 실제로 누리지 못함에도 불구하고, 우리가 받은 것은 우리가 아직 기다리고 있는 더 좋은 것에 대한 보증에 해당된다. 이는 우리가 신앙에 있어서 용기를 얻게 되는 마음의 끈에 해당된다. 성령의 열매는 이런 보증으로 간주될 수 있다. 갈라디아서 5장과 마태복음 5장에서 이런 예들을 찾아볼 수 있다: 의에 주리고 목말라 하는 것, 죄에 대해서 슬퍼하는 것, 자신에 대해서 내적으로 돌아서는 것, 자신에 대해서 관대하고 즐거운 판단을 내리는 것, 하나님의 얼굴 앞에서 자신의 죄책을 인정하는 것, 죄에 대한 심판에 동의하는 것, 주님 앞에서 자신을 스스로 고소하는 것 등.

여기에서 여러 가지 특징들이 죄에 대한 지식, 죄에 대한 슬픔 등과 함께 다루어지는 것은 놀라운 일이다. 그러나 콤리는 인치심이 하나님께서 신자들에게 허락하신 은혜를 강화시키는 것이라는 사실을 추가한다. 신자들은 마치 겨자씨처럼 작으며, 꺾여버린 갈대처럼 연약하며, 두려워 떨고 염려하지만, … 성령의 인치시는 사역은 우리로 하여금 그리스도께 피함하게 함으로서 이 모든 것들을 극복하도록 이끄신다.

이렇게 피함으로서 성령께서는 우리로 하여금 그리스도의 만족함, 필요함, 그리고 준비됨을 유일한 피난처로 삼아야 함을 발견하게 하

신다. 지금까지 다루어 온 것을 분명하게 정리해 본다면, 성령의 인치심은 우리 자신이 그리스도를 향하여 지니고 있는 믿음의 행위보다 더 강한 것이다. 또한 명료성이 없는 곳에도 (신앙의 정도를 따라서) 성령의 인치심이 존재하지만, 이는 덜 분명하고 덜 명료한 것이다.

성령의 인치심의 중요한 측면은 이것이 빛을 제공하여 영적 자기 성찰이 더 많은 열매, 즉 더 높은 명료성과 더불어 행해질 수 있다는 사실에서 발견된다. “이런 관점에서 성령의 사역은 영혼이 하나님의 말씀에 따라 은혜의 특징을 추구하도록 만드는 것이다.” 성령께서 우리를 내부로 이끄셔서 우리로 하여금 우리 영혼이 육체에 대항하여 투쟁하는 것을 볼 수 있도록 하신다. 그분은 우리 영과 더불어 우리가 하나님의 자녀임을 증거하신다. 이런 방식으로 신자에게 용기가 주어진다. 이 모든 것이 말씀과의 정확한 관련 속에서 일어난다. 그러나 이것이 결여될 때, 자기기만과 열광주의와 광신주의에 대한 커다란 위험이 다가오게 된다.

콤리는 자신을 그리스도께 드림을 통해서 죄에 대한 지식을 통해서 성화의 삶으로 인도하는 신앙의 길에 대한 설명을 분명하게 제시한다. 여기에서 특히 이 길의 심리적 측면에 중요성을 부여하는 측면이 두드러지는데 이는 주로 신자가 어떻게 구원을 경험하는가의 문제로 귀결된다. 그리고 여기에서 그의 묘사가 아주 일반적이며 또한 전형적이라는 사실에 주목할 필요가 있다. 또한 지적되어야 할 것은 영적 사실의 묘사에 있어서 아주 많은 요소들이 쉽사리 콤리가 참된 신앙의 특징들에 대한 그의 논의에서 가장 탁월하게 다루었던 여러 종류의 다른 주제들로 회귀한다는 사실이다.

콤리가 자신의 철학적이며 논리적인 접근으로 인해 신앙의 길에 나타난 역사적 사건을 회피하고 이를 마치 영원에서 이미 발생한 것으로 간주하려는 위험에 놓여 있다고 이미 우리가 지적한 바 있다. 따

라서 신앙생활은 아무리 심오하다 하더라도 엄청난 영원 속에서 우리에게 관하여 그리스도안에서 이미 결정된 바를 이제 우리가 스스로 의식하는 것에 불과하다. 이런 의식화의 방식은 심리적 체험에 의해서 결정된다.

이제 우리는 이 심리적 사건에 대한 묘사에 있어서 모든 것이 서로를 향하여 흐르며 두 가지 또는 세 가지 의식의 그룹으로 회귀되는 것이라고 제안한다: 죄에 대한 지식과 관련된 것과 구원 추구하고 관련된 것을 들 수 있다. 이제 성령의 인치심은 대략적으로 우리에게 주어지는 이 인식이 어느 정도의 명료성을 불러일으킨다는 내적 조명의 문제로 회귀된다.

이러한 특징들이 나타나는 방식, 즉 동일한 신앙의 모든 개념과 측면은 분명하게 표시되고, 인식되며 체험된다. 확신은 이런 방식을 통해서 자라게 된다. 콤리에게서 브라켈과 아주 유사하지만 분명히 차이점도 발견된다. 콤리는 더 깊은 경지로 인도함을 받은 자들을 위해서, 그리고 브라켈은 단순한 자들을 위해서 추천되어야 한다고 경건한 자들이 지적한 것은 옳은 것이다. 그러나 그들의 신학의 목적과 관련해서 양자는 서로를 벗어나지 못한다. 그들의 의도는 목회적인 것이다. 이것이 얼마나 칭찬받을 만한 일인가에 관해서는 정확한 평가가 필요하다. 그들은 어둠에 처한 하나님의 자녀들에게 도움의 손을 내밀고자 한 것이었다. 복음에서 발견되는 우리를 위로하기 위한 하나님의 약속에 대한 설교는 배우려는 자들에게는 부드러운 것이며, 목회심리학적 관점에서 살펴보면 이는 칭찬받을만한 영적 접근 방식에 해당된다. 그러나 영혼의 수줍음은 복음의 약속이 더 이상 능력으로 작용하지 아니하는 목회적 신학으로 전환되었으며, 이 신학은 나데르 레포마치(de Nadere Reformatie)의 시작에 있어서 갑작스럽게 영혼을 위해서 하늘을 맑도록 만들었다.

이제 시간이 종교개혁으로부터 얼마나 흘러갔던가! 루터와 칼빈이

알았던 것은 신앙의 능력과 신앙의 행위, 발출적 신앙과 회귀적 신앙, 그리고 직접적 행위와 반사적 행위와 아무런 관련이 없다. 사람들이 인정했던 성령의 인치심의 의미에 관해서 이러한 관심의 전환이 주목받지 못하게 된 것도 이 사실의 결과에 해당되는가? 우리의 관심의 대상이 되었기에, 교회사에 나타난 중요한 순간들에 대한 비교가 이 질문을 답변함에 있어서 도움을 제공할 수 있을 것이다.

개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운
부흥을 위해 세계적인 최선의 연구기반 형성과 학술연구 활동을
약속합니다. (2015년 7월 현재/ 37교회/ 가나다순)

가음정교회	밀양마산교회	울산동부교회
거제섬김의교회	부산동교회	울산동일교회
거창교회	부산북교회	울산한빛교회
경주교회	부산서면교회	진주동부교회
고남교회	부암제일교회	진주북부교회
남천교회	사직동교회	진해남부교회
대구서문로교회	삼일교회	참빛교회
대양교회	성도교회	충무제일교회
동상교회	성로교회	포항충진교회
매일교회	성안교회	한밭교회
명덕교회	성은교회	확신교회
모든민족교회	송도제일교회	
모자이크교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원

