

‘개혁교의학’ (Reformed Dogmatics)에서 ‘프로레고메나’ (prolegomena) 개요

최윤배*

I. 서론

‘prolegomena’라는 용어는 현금의 우리나라 신학계에서 좀 생소하게 들릴 수 있다고 생각된다. 그러나, 내용상으로 볼 때, 우리가 본고에서 다루고자 하는 주제는 모든 신학, 특히 교의학(조직신학) 분야 중에서 신학 방법론, 계시론, 인식(지식)론, ‘자연 신학’과 관련해서 자주 논의되는 중요한 주제들 중에 하나이다. 현금의 신학 동향은 긍정적이든 부정적이든 자연 과학의 발전과의 관련 속에서 많은 작업이 이루어지고 있다. 이 같은 작업을 하기 전에 먼저 신학 속에서 ‘자연 신학’의 교의학적 위치 규정이 절실히 요청된다. 필자는 주어진 주제를 중심으로 모든 기독교 신학 전통에 대한 광범위한 논의를 피하고, 제한된 범위, 즉 개혁신학 전통¹⁾ 속에서 논의하기로 한다. 논의 방법과 관련해서 개혁신학 전통 속에서 중요하다고 생각되는 몇몇 인물들을 중심으로 역사적 순서를 따라 각 인물들

* 서울장신대학교 교수, 조직신학

1) ‘개혁신학 전통’에 대한 정의를 위해서 필자의 다음 논문을 참고하시오, 최윤배, “개혁신학이란 무엇인가?,” in: 논문집 제9집 제2호(1997), 평택대학교, pp. 59-69.

의 대표작을 중심으로 살펴보고, 우리의 결론에 도달하고자 한다.

II. 본론

라틴어 prolegomena는 prolegomenon의 복수형으로서 어원적으로 헬라어 'προλεγῶ' (= '미리 말하다')에서 파생되었다.²⁾ 우리는 교의학에서 항상 소위 prolegomena를 중심으로 그것의 정당성과 내용의 문제에 가장 먼저 직면한다. 神學史的으로 말하면, prolegomena는 한편으로는 긍정적으로 (신·구교 스킴라주의), 다른 편으로는 부정적으로 사용되었다 (종교 개혁). 중세 이래로 로마 카톨릭 신학은 'praecambula fidei' (신앙의 先行的 교리)를 견지했다.³⁾ J. Calvin(1509-1564)의 후계자인 T. Beza(1519-1605)는 교의학에 자연 신학의 하부 구조를 도입함으로써 중세 전통을 이었다. K. Barth는 로마 카톨릭주의와 현대주의의 prolegomena 개념을 비판하는데, 그에게 있어서는 prolegomena는 단지 교의학의 한 부분으로서만 가능하다: "교의학의 prolegomena는 교의학 자체의 한 부분으로서만 가능하다. prolegomena라는 낱말 중에 음절 pro-는 비유적(비본래적)으로 이해되어야만 한다. 여기서 중요한 것은 미리 말해져야만 할 어떤 것들이 아니라, 우선적으로 말해져야 할 것들이다."⁴⁾

이미 2세기의 변증가들은 그들과 그들의 적대자들과 공유하고 있는 경험들과 확신들을 추구했다 - 철학(idea), 도덕, 종교(경건), 인간론, 자연 등. 17세기에는 데카르트(Decartes)의 영향으로 이같은 하부 구조들은 기독교 신앙의 진리를 증명하는데 필요한 도구로서 간주되었다. 18세

2) H.G. Liddell & R. Scott (com.), A Greek-English Lexicon, Oxford 1968, p. 1488.

3) T. Aquinas, Summa theologiae I. q. 2, art. 2; II, q. 1, art. 2.

4) K. Barth, KD I/1, S. 41: "es bestätigt sich die Einsicht, die auf dem Boden römisch-

기에 prolegomena는 많은 사람들에게 신학의 참된 내용이 되었다. 그러나, I. Kant의 Kritik der reinen Vernunft(1781)은 이같은 합리주의적 prolegomena에 송지부를 찍었다. Schleiermacher에게는 기독교 신앙은 '절대 의존의 감정' (Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl) 속에 기초하고 있다. 네덜란드의 현대 개혁 교의학자 H. Berkhof는 그의 유명한 저서 '기독교 신앙' (Christelijk Geloof= Christian Faith)에서 prolegomena를 종교의 범주에 두려고 한다: "즉, 종교의 영역. 그러므로, 우리는 현상학적 방법을 역사적 방법과 접목시킨다. 동시에 우리는 Prolegomena에서 우리 자신을 오랜 전통과 연결시킨다".⁵⁾ 오늘 날의 K. Rahner에게는 자기 초월을 지향하는 인간론이 강조점을 얻고 있다. 이같은 맥락에서 Vatican II도 이해될 수 있다.⁶⁾ 세계교회협의회(W.C.C.)와 세계개혁교회연맹(W.A.R.C.)에서는 정치, 문화, 종교, 특히 제3세계의 관점에서 위의 주제들이 중요한 의미를 얻고 있다.

일반적으로 종교 개혁자들은 로마 카톨릭의 'praeambula fidei'에 가치를 두지 않았다. M. Luther(1483-1546)에게는 신학은 '인간의 철학'이 아니라, '그리스도의 철학'이다. 그의 신학은 '영광의 신학' (theologia gloriae)이 아니라, '십자가의 신학' (theologia crucis)이다. P.

katholischer Dogmatik selbstverständlich und auch auf dem der modernistischen Dogmatik schließlich nicht zu vermeiden ist: Prolegomena zur Dogmatik sind nur möglich als ein Teilstück der Dogmatik selber. Die Silbe Pro- in dem Wort Prolegomena ist uneigentlich zu verstehen: es handelt sich nicht um die vorher, sondern um die zuerst zu sagenden Dinge"; "Prolegomena zur Dogmatik nennen wir den einleitenden Teil der Dogmatik, in welchem es sich um die Verständigung über ihren besonderen Erkenntnisweg handelt" (KD I/1, S. 22).

- 5) H. Berkhof, Christelijk Geloof, Nijkerk 1990, p. 5: "namelijk het terrein van de religie. Zo verbinden wij dus een fenomenale met een historische benadering. En tegelijk sluiten wij ons aan bij een eeuwenlange traditie in de Prolegomena".
- 6) H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionem de rebus fidei et morum, Freiburg 1965.

Melanchthon(1497-1560)은 최초의 개신교 교의학인 그의 저서, *Loci Communes Theologici* (1521)에서 다음과 같이 말하고 있다: “그러나, 이 책에서는 기독교적 가르침의 주요한 주제들이 젊은이들로 하여금 이 중적인 이해에 이르도록 하기위해서 실했다: 1. 우리는 주로 성경 속에서 그 무엇을 찾아야만 한다. 2. 그리스도의 가르침 대신에 아리스토텔레스의 정교함을 우리에게 제공했던 사람들의 모든 신학적 환상들은 얼마나 부패한가!”⁷⁾

H. Zwingli(1484-1531)는 참 종교와 자연 신학에 기초한 거짓 종교를 구별한다: “참 종교 또는 경건은 유일하신 한 분 하나님에게만 매달리는 것이다 ... 그러므로, 참 경건은 우리 자신은 주의 입술에 매달려 있으며, 참 경건은 우리가 우리의 신랑이외의 어떤이의 말도 경청하거나 수용하지 않을 것을 요구한다 ... 우리의 신뢰가 하나님 이외의 다른 것에 있을 때, 그것이 바로 거짓 종교요 거짓 경건이다. 그러므로, 어떤 피조물이 듣지 간에 그것에 신뢰를 두는 자들은 참으로 경건치 못하다. 하나님의 말씀을 인간의 말로 포용하는 자들이 바로 불경건한 자들이다.”⁸⁾ H. Bullinger(1504-1575)에게는 하나님의 존재는 증명의 대상이 아니라, 자명한 사실이었다. 이방인 Cicero 자신도 “모든 인간은 태어나면서부터 그의 심정 속에 하나님에 관한 지식이 새겨져 있다”는 사실을 증명했다.⁹⁾ 그러나, Bullinger는 철학적 관점에서 소위 신존재 증명을 의도하는 것이 아니라, 성경적 증언에 관심하고 있다. “왜냐하면, 이 하나님은 인간의 영혼과 양심 속에서가 아니라, 그의 말씀 속에서, 세상의 창조 속에서, 성경 속에서, 족장들과 예언자들과 사도들의 말을 통해서, 왕적 예언자 다윗이 말한 것처럼, 그가 존재하신다는 사실을 계시하신다.”¹⁰⁾

7) F.J. Taylor (edit.), *The Library of Christian Classics* (=LCC XIX), pp. 18f. P. Melanchthon (한인수 역), *신학의 주요 개념들*, 경건출판사 1998, p. 19.

8) Huldreich Zwingli's Sämtliches Werk, Berlin/Leipzig/Zürich 1905ff. III 669, 17-25, 674.21-24, cf. *De vera et falsa religione commentarius*(1525).

9) P. Walser, *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger*, Zürich 1957, S. 40.

마르틴 부처(Martin Bucer=Butzer, 1491-1551)가 고대 철학을 중
심한 '인문주의' (Renaissance)에 대해 내린 평가를 중심으로 논쟁이 있
어왔다.¹⁰⁾ Bucer가 고전철학의 가치를 인정한 것은 두 가지 배경, 즉 역사
적인 배경과 신학적인 배경을 가지고 있다. 역사적인 배경과 관련하여,
한편으로 Bucer는 종교개혁을 하던 Strasbourg에 개신교 정신을 가진 고
등교육기관(gymnasium)을 세워야만했고, 다른 한편으로 Bucer는 그의
당시 Strasbourg 등에서 팽창하는 재세레파들의 문제에 부딪혔다. 재세
레파들은 특히 정당한 정부를 부정함은 물론 모든 형태의 교육과 과학과
학문을 무시하고 무가치하게 생각했다. 신학적인 배경과 관련하여,
Bucer는 철학은 성령의 일반 사역을 통해서 가능하며, 구속주 지식과는
무관하지만, 창조주 지식을 가능케하는 성령의 일반 은사로 이해했다.¹²⁾
Bucer는 철학 자체와 철학자를 구별한다. 철학은 하나님의 일반 은총으
로서 가치가 있지만, 철학자는 실수할 수 있다고 그의 로마서 주석 서문
에서 말하고 있다.¹³⁾ 그러나, 바울과 철학자들의 차이점은 철학자들은 그
리스도를 통한 죄의 용서라는 메시지를 결하고 있다는 사실이다.¹⁴⁾ 철학
의 진리됨은 그 철학이 성경과 그리스도의 교리와 우리가 그리스도를 통

10) P. Walser, op. cit., S. 39.

11) A. Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, S. 335ss; G. Anrich, *Martin Bucer, Straßburg 1914*, S. 73; H. Strohl, *Bucer, humaniste chrétien*, Paris 1939, pp. 17-35; idem, "Le rôle de Bucer dans l'organisation de l'enseignement à Strasbourg," in: *Quatrième centenaire du Gymnase Protestant de Strasbourg 1538-1938*, pp. 277-286; K. Koch, *Studium Pietatis. Martin Bucer als Ethiker*, Neukirchen-Vluyn 1962, S. 40s; J. Müller, *Martin bucers Hermeneutik*, Gütersloh 1965, S. 66s; B. Roussel, *Martin Bucer, lecteur de l'épître aux Romains I-II*(Thèse), Strasbourg 1970.

12) Yoon-Bae Choi, *De verhouding tussen pneumatologie en christologie bij Martin Bucer en Johannes Calvijn*, Leiden 1996, p. 35.

13) M. Bucer, *Metaphrasis et enarratio in epist. D. Pauli apostoli ad Romanos (1536)*, 28: "Philosophia Dei donum est, vitiosa administratio".

해서 얻은 참 종교와 일치할 때 만이다. Bucer는 그의 로마서 주석에서 '이중적 하나님의 지식' ('duplex notitia Dei')에 대해서 말한다. 철학은 하나님의 자연 지식('naturalis scientia Dei')에 속하고, 이것은 우리로 하여금 우리의 無神性을 핑계치 못하게 한다. 이것을 통해서 우리의 원죄 때문에 우리는 하나님에 대한 참된 예배에 이르지 못한다. 선택된 하나님의 백성만이 그리스도와 그의 영을 통해서 하나님의 구원하는 지식('cognitio Dei salvifica')에 참여한다.¹⁴⁾

Calvin은 우리의 주제와 관련해서 그의 영적인 아버지인 Bucer와 전적으로 일치하고 있음이 그의 로마서 주석(1540)에 잘 나타나 있다: "그러므로, 인간들로 하여금 변명치 못하게 하는데 유용한 이 하나님의 자연 지식은 구원을 주는 지식과는 크게 다르다".¹⁵⁾ Calvin은 이미 프랑스 왕 프란시스 I 세에게 보내는 제 1 판 기독교 강요(1536) 서문에서 그의 "목적은 단지 어떤 기초적인 사실들을 전달함으로 그것에 의해 종교에 열심을 가진 사람들이 참된 경건에 도달하는 것"이라고 참 종교와 참 경건에 대해서 말하고 있다.¹⁶⁾

Calvin은 하나님에 대한 지식과 우리에게 대한 지식 사이의 밀접한 상관성을 말한다. 이 점에서 그는 Augustinus로 거슬러 올라가는 초기 교회의 전통 속에 있다. Zwingli, Luther, Bucer 등도 이 두 지식 사이의 밀접한 상관성을 강조했다. Calvin의 경우 이 이중적인 상관성은 교육 방법으로서의 기능을 갖고 있다. 여기서, 이 이중적인 관계는 결코 추상적인 神觀念(예, 하나님은 무엇인가=Quis est Deus: 理神論的 神觀 등)으로나, 인간론 중심 신학(예, 실존주의적 신관 등)으로만 끝나는 것이 아니다. 인간은 언제 어디서나 하나님의 은혜를 받는 그 장소에서 하나님의 面前

14) M. Bucer, op. cit., 34-36.

15) M. Bucer, op. cit., 60.

16) J. Calvin, Rom. 1:20: "Multum itaque haec Dei notitia, quae tantum ad tollendam excusationem valet, a salvifica illa differt".

17) J. Calvin, Johannis Calvinii Opera Selecta(=OS) I, 21 (=CO I, 9).

(coram Deo)에 서 있다. 이 같은 관점에서 볼 때 Calvin이 창조주 하나님에 대한 지식을 어느 정도 유보적인 의미에서 파악하고 있다는 사실이 우리에게 잘 납득될 수 있다. 다시 말하면, 오직 예수 그리스도 안에 있는 계시를 통해서만 하나님의 창조와 섭리가 그 참된 의미가 드러날 수 있다는 것이다. 왜냐하면, 창조주가 바로 구속주이며, 인간은 이 하나님에 대해서 죄인으로서 있기 때문이다.

Calvin에게서 하나님에 대한 지식과 우리에게 대한 지식은 상호 밀접하게 관련되어 있다. “우리가 갖고 있는 거의 모든 지혜, 즉 참되며 근본적인 지혜는 두 부분으로 되어 있다. 그 하나는 하나님에 대한 지식이고, 다른 하나는 우리 자신에 대한 지식이다. 그러나, 이 두 지식은 여러 줄로 연결되어 있기 때문에 어느 쪽이 먼저이며, 어느 쪽의 지식이 다른 쪽의 지식을 산출해 내는가를 알아내는 것은 그리 쉬운 일이 아니다 ... 우리의 불완전성이 오히려 하나님의 온전성을 깨닫게 한다 ... 우리 자신에 대한 지식은 우리를 일깨워 하나님을 찾게 한다.”¹⁸⁾ “한편 인간은 분명히 먼저 하나님의 얼굴을 응시하고 나서, 다음으로 자신을 세밀히 검토하지 않는 한, 결단코 자신에 대한 참된 지식에 도달하지 못한다 ... 하나님에 대한 지식과 우리에게 대한 지식이 긴밀한 관계를 가지고 있다할지라도, 교육상 정상적인 순서는 진자를 취급한 다음에 후자를 논할 것이다.”¹⁹⁾

Calvin은 하나님에 대한 二重 知識(‘duplex cognitio Dei’)과 우리의 신앙 사이의 밀접한 관계를 말한다. “종교 혹은 경건이 없는 곳에 하나님에 대한 지식이 있다고 말할 수 없다 ... 인간성이 현재와 같이 파괴된 상태에서는 증보자이신 그리스도께서 하나님을 우리에게 화목시키지 않는 한, 하나님을 아버지로 알거나, 구원의 창시자로 알 사람은 아무도 없을 것이며 ... 그러나, 창조주이신 하나님께서 권능으로 우리를 붙들어 주시며, 섭리로 다스리시며, 각종의 축복으로 우리를 채워주신다는 것을 아는

18) J. Calvin, Inst.(=기독교강요) (1559), Ii 1.

19) J. Calvin, Inst.(1559), Ii 2.

것과 그리스도안에 우리에게 계시된 화목의 은혜를 받아들이는 것은 별개의 것이다. 하나님은 먼저 우리의 창조와 성경의 일반적인 교훈에서 자신을 창조주로 나타내신다. 다음으로 그리스도의 얼굴을 통해서 자신을 구속주로 보여 주셨다. 여기서부터 하나님에 대한 이중적인 지식(인식)이 생기는데, 우리는 여기서 전자를 먼저 생각하고, 후자는 적당한 곳에서 다루기로 한다 ... 경건은 하나님에 대한 경외와 하나님에 대한 사랑이 결합된 것을 말하는데, 이 사랑은 그의 은혜를 깨달아 앞으로써 오는 것이다.”²⁰⁾ “에피큐로스는 신은 세상에 관한 모든 관심을 버리고 자기 자신은 영구적인 비활동 속에 들어가 있는 존재라 하였지만, 그와 같은 고백을 함으로써 무슨 목적이 이루어지는가! ... 하나님에 대한 지식은 첫째로, 우리에게 두려움과 경외를 가르쳐야하며, 둘째로는 그의 수중에 있는 모든 선을 갈망하도록 가르치며, 우리가 받은 모든 것에 대하여 그에게 찬송을 드리도록 가르쳐야한다 ... 순수하고 참다운 종교의 본질은 신앙에 있다. 이 신앙은 하나님을 참으로 두려워하는 마음과 연결되어 있으며, 자발적인 경외심을 내포하고 율법의 명령에 일치되는 정당한 예배를 가지게 한다.”²¹⁾

Calvin은 하나님의 존재에 대한 의식이 모든 인간에게 있다고 말한다. 이런 이유 때문에 아무도 자신의 하나님의 대한 無知를 핑계할 수 없다는 것이다. 심지어 우상숭배 조차도 인간이 하나님이 존재한다는 사실을 보여주는 증거라는 것이다. 그러므로, 종교는 인간이 우연히 고안한 발명품이 아니라는 것이다. 그러므로, 무신론은 논리적으로 불가능하다는 것이다. 그러나, 부패된 하나님에 대한 자연 지식은 우상 숭배와 무지와 악독 등으로 나타난다는 것이다. 또한, 하나님에 대한 자연 지식은 세계 창조와 하나님의 계속적인 통치 속에서 비추어지고 있다는 것이다. 하나님의 자연 지식 문제와 관련해서 우리가 특별히 주의를 기울여야할 부분은 자

20) J. Calvin, Inst. (1559), I ii 1.

21) J. Calvin, Inst. 1559, I ii 2.

연에 객관적으로 나타난 자연 계시도 물론 인간의 타락 이후 완전한 것이 아니라고 하더라도, 그것조차도 우리가 구속주의 지식 없이 바라볼 때 더욱 희미하게 인식된다는 사실이다. 즉, 주관적인 우리의 인식 문제가 더욱 심각한 것이다. 다시 말하면, 하나님의 자연 계시는 피조물 속에 분명히 나타나지만, 自然人은 눈이 어두워 그 계시를 인식할 수 없다는 것이다. 그러므로, 하나님의 자연 지식을 뛰어 넘는 특별 계시와 우리의 신앙의 눈이 요청된다.

Calvin에 의하면, 하나님에 대한 자연 지식은 인간 속에 매우 흐려진 상태에 있다. “사실상 인간의 마음 속에 타고난 본능에 의하면 하나님을 알 수 있는 지각이 있다는 것은 논란의 여지가 없다. 아무도 무지를 구실 삼아 핑계하지 못하도록 하기 위해서 하나님께서 자신의 신적 위엄을 어느 정도나마 깨달을 수 있는 이해력을 각자에게 심어 주셨다 ... 짐승과 조금도 다를 바가 없는 것처럼 보이는 사람들까지도 항상 무엇인가 종교의 씨앗을 그 속에 지니고 있다 ... 사실 우상 숭배도 이 관념에 대한 풍부한 증거라 하겠다.”²²⁾ “이같이 고찰해볼 때, 어떤 사람들이 주장하는 것과 같이 종교라는 것이 영리한 도안가들의 고안이라든가 ... 이같은 假裝된 해석을 내리는 것은 가장 불합리한 말이다.”²³⁾ “하나님이 각자의 마음 속에 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 ... 하역간 전부가 다 하나님에 대한 참된 지식에서 퇴락되었다.”²⁴⁾ “근절할 수 없는 씨앗으로서 하나님의 존재에 대한 관념은 아직도 남이 있다. 그러나, 그것은 너무나 부패하였으므로 가장 악한 열매를 맺을 뿐이다.”²⁵⁾

Calvin에 의하면, 세계 속에 있는 하나님에 대한 자연 지식도 매우 흐려

22) J. Calvin, Inst. (1559), I iii 1.

23) J. Calvin, Inst. (1559), I iii 2.

24) J. Calvin, Inst. (1559), I iv 1.

져 있다. “하나님은 어떤 사람도 행복에 이르는데서 제외되지 않도록 하기 위해서, 인간의 마음 속에 이미 말한 바 있는 종교의 씨앗을 심어 주셨을 뿐만 아니라, 세계 구성의 각 부분을 통해서 자신을 시현하셨다 ... 하나님의 창조하신 만물 위에 그의 영광을 너무나 명백하고 모호한 점 하나 없이 현저하게 새겨두셨으므로, 일자 무식한 자나 우둔한 자라도 무지를 구실로 변명할 수는 없다 ... 지상에서 주님이 각자에게 자기의 지혜를 풍성히 시현하신다는 것은 명백한 일이다.”²⁶⁾ “하나님 자신과 그의 영원한 주권은 그의 창조의 거울 안에 명백하게 나타났음에도 불구하고, 이 분명한 증거에 대하여 언제든지 무관심함으로써, 그 증거를 유용하게 쓰지 못하는 것은 우매한 일이다 ... 자연의 정상적 궤도에서 매일 일어나는 사건에 관하여, 인간은 하나님의 섭리의 지배를 받기보다는 오히려 행운이라는 盲目的 無謀로써 운행되고 포위되고 있다는 것이 일반적인 견해가 아닐까?”²⁷⁾ “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.”²⁸⁾ “어떠한 능력의 결핍이 순수하고 분명한 하나님의 지식을 획득하지 못하도록 우리를 방해한다 할지라도 그 결핍은 우리 자신에게서 나온 것이므로, 우리는 아무 핑계도 할 수 없다 ... 우리는 참되신 하나님을 무시하고, 하나님 대신 머리로 만들어 낸 꿈과 환상을 치켜세운다.”²⁹⁾

Calvin에 의하면, 창조 속에 나타난 자연 계시는 하나님에 대한 참된 지식으로서는 불충분하다. 우리는 창조자조차도 그의 말씀을 통해서만 알

25) J. Calvin, Inst. (1559), I iv 4.

26) J. Calvin, Inst. (1559), I v 1.

27) J. Calvin, Inst. (1559), I v 11.

28) J. Calvin, Inst. (1559), I v 14.

29) J. Calvin, Inst. (1559), I v 15.

수 있다. Calvin은 그의 당시 특별히 두 가지 잘못된 성경관을 비판했다: 로마 카톨릭과 열광주의자들. 선사는 교회의 권위를 성경의 권위 위에 두었다. 여기에 대해서 Calvin은 성령의 내적 증거를 주장하여 성경의 저자가 교회나 사람이 아니라, 성령(=하나님) 자신임을 주장했다. 열광주의자들은 교회와 성경 또는 성경의 문자를 경시하고 성경이외의 새로운 계시를 주장했다. 여기에 반대하여 Calvin은 말씀과 성령의 뗄 수 없는 밀접한 관계성을 주장했다. 본질적으로 Luther와 Calvin의 성경관은 서로 일치하지만, Luther에게는 'Was Christum treibet' 원리가 강하게 작용하고, 말씀이 성령보다 우위를 차지하며, 'tota scriptura' 원리보다는 'sola scriptura' 원리가 더 크게 작용한다. Calvin은 소위 성경 문자주의자(biblicist 또는 축자 영감주의자)도 아니고, 현대 계몽주의 관점에서의 역사 비평학의 선구자도 아니다. 그는 항상 말씀과 성령의 밀접한 상호 관계의 균형을 견지함으로써 성경적으로 균형잡힌 성경관을 보여주고 있다.

Calvin에 의하면, 성경은 이중적 신지식의 근거와 규범이 된다. “모든 인류가 다 같은 罪責을 가지게 하기 위하여 하나님은 피조물 안에 묘사된 하나님의 위엄을 모든 사람 앞에 보여 주시므로 천지간에 있는 모든 사람들 눈에 비치는 빛은 하나님에 대한 인간의 불손에 관한 모든 변명을 박탈하고도 남음이 있다. 그러나, 우리에게는 세계의 창조자에게로 잘 인도해 줄 다른 더 좋은 보조가 필요하다 ... 안경의 도움이 있다면 명백하게 읽기 시작할 것이다. 이와 같이 성경 말씀도 우리의 마음에 있는 신성에 관한 혼돈된 생각을 모아서 어둠을 밝게 하고 우리에게 참된 하나님에 관한 명백한 생각을 준다 ... 우리도 성경을 통해서 세계의 창조자가 되신 하나님이 假作的인 신의 무리와는 마땅히 구별되어야 한다는 것을 배워야 한다. 성경은 하나님이 세계의 창조자라고 가르친다. 또한 우리가 불확실성이라는 미궁에서 신을 찾지 않게 하기 위하여 하나님에 대하여 어떻게 생각해야 할 것을 성경은 선포한다.”⁴⁰⁾ “누구든지 성경의 제자가 되지 않

고는 참되고 정당한 교리에 관해서 매우 적은 지식도 가질 수 없다는 것이 고정된 원리라고 생각해야 한다.”³⁰⁾ “하나님은 세계의 정밀한 기구 내에서 나타내신 자기의 계시가 효력이 없어질 것을 미리 아시고, 하나님의 가르침을 효과 있게 하시기로 작정하신 사람들에게 자기의 말씀을 補助로 주셨다.”³²⁾

Calvin에 의하면, 성령의 감동을 받은 사람들에게 의해서 기록된 성경은 오늘날 우리에게 성령의 증언(조명)을 통해서 인식된다. 이같이 Calvin은 계시 문제를 성령과 밀접하게 관계시켜서 이해한다. Calvin은 먼저 로마 카톨릭의 잘못된 성경관을 비판한다. “다른 문제에 언급하기 전에 성경의 권위에 관하여 몇 가지 논평과 가장 치밀한 고찰을 필요로 한다. 일반적으로 통용된 치명적인 과오가 있었다. 그것은 성경이 교회의 찬성을 얻어서 부여된 정도의 가치밖에 없다고 생각하는 것이다. 그렇게 함으로 그들은 성령을 크게 모욕하는 말로 다음과 같이 묻는다. 즉, 하나님께서 성경의 저자가 되신다는 것을 누가 우리에게 보증할 수 있는가? 그 성경이 오늘날까지 안전하고 파손되지 않았다는 것을 누가 우리에게 확신케 하는가? 이 책은 존경하는 마음을 가지고 받아 들여야 한다든가, 이 모든 것이 교회의 결정에 따라서 좌우되지 않았다면 왜 어떤 책은 그 數에서 삭제되었다는 것을 누가 우리에게 납득시킬 것인가? 그러므로, 그들은 말하기를 그것은 교회의 결정 여하에 있다고 한다.”³¹⁾ “만약 교회가 처음부터 예언자의 문서와 사도들의 설교에 근거를 두었다면, 그 교리가 어디서 발견되었든지 그 교리의 확실성은 교회의 형성보다 먼저 있었다는 것이 사실이다. 그 교리가 없이는 교회 자체가 절대로 존재한 일이 없는 까닭이다. 그러나, 한편 교회의 명령에 의지하지 않고서 우리가 어떻게 그의 신적 기

30) J. Calvin, Inst. (1559), I vi 1.

31) J. Calvin, Inst. (1559), I vi 2.

32) J. Calvin, Inst. (1559), I vi 3.

33) J. Calvin, Inst. (1559), I vi 1.

원을 납득할 수 있을까 하는 문제도 제기된다.”³⁴⁾ “교회의 권위는 복음에 대한 신앙을 가지도록 준비하게 하는 입문이다.”³⁵⁾ “하나님이 성경의 저자가 되신다는 것을 의심없이 이해하기 전에는 이 교리에 대한 확신을 가지지 못한다는 점을 잊어서는 안 된다. 그러므로, 성경의 최상 논증은 어느 부분을 막론하고 하나님께서 친히 말씀하신다는 그 특징에서 찾아볼 수 있다. 이 이해는 인간의 이성이나 판단이나 추측보다 높은 곳에 있는 원천에서 찾아보아야 한다. 즉, 성령의 숨어 있는 증언에서 찾아보아야 한다. 어떤 사람은 하나님의 거룩한 말씀을 인간의 비방에 대하여 옹호하려고 하나, 그렇다고 해서 참된 신앙에 반드시 필요한 그 확신을 그들 마음 속에 부착시킬 수는 없을 것이다. 모세와 예언자들이 하나님의 영감으로써 말한 종교를 세상 사람들은 순전히 인간적 의견으로서 구성되었다고 생각한다.”³⁶⁾ “성령의 증언이 모든 이성보다 우월하다고 나는 대답한다. 그 이유는 하나님만이 그의 말씀을 통해서 자신에 대한 충분한 증언이 되시는 것과 같이, 그의 말씀도 성령의 내적 증언으로 말미암아 확인되지 않는 인간의 마음 속에서 절대로 신용을 얻을 수 없는 까닭이다. 그러므로, 예언자의 입을 통해서 말씀하시던 성령과 동일한 성령이 우리들의 마음 속에 들어와서 하나님이 예언자들에게 분부하신 말씀을 그들이 충성스럽게 우리에게 전했다는 것을 우리들로 하여금 확신케 하는 것이 필요하다.”³⁷⁾ “성령의 내적 교훈을 받은 사람은 성경 안에 있는 것을 전적으로 승인한다. 그리고, 성경은 자체에 대한 증거와 확증을 가지고 있다. 따라서, 그것이 이성의 논증과 논쟁의 주제가 되어서는 안 된다는 것을 느끼게 된다. 오히려 성경은 성령의 증언으로써 마땅히 받아야 할 신임을 가지고 있다. 그러므로, 성령의 비침을 받을 때만 성경의 신적 기원을 믿게 된다.”³⁸⁾ “성경의 확실성이 성령의 내적 설복 위에 근거를 둘 때만 성경은

34) J. Calvin, Inst.(1559), I vii 2.

35) J. Calvin, Inst.(1559), I vii 3.

36) J. Calvin, Inst.(1559), I vii 4.

37) J. Calvin, Inst.(1559), I vii 4.

하나님의 구속적 지식을 산출하는 데 효력이 있다. 그러나, 성경이 하나님의 말씀이기는 하나 믿음 없이는 알 수 없다는 생각을 이단시하려는 자들은 그들의 큰 愚劣性을 폭로한다.”³⁸⁾ Calvin은 성경이외의 다른 새 계시를 주장하는 열광주의자들을 비판한다. “성경을 버리고 무슨 다른 방법으로 하나님께 도달할 수 있다고 생각하는 사람은 과오를 범했다기보다 狂氣症에 걸렸다고 할 수밖에 없다. 요사이 어떤 견설치 못한 사람들이 나타나서 거만하게도 성령의 가르침을 받았다 하면서, 자기 자신이 성경 읽기를 거절하면서 소위 그들이 死文 또는 致死의이라고 일컫는 문자에 아직도 관심을 가진다고 해서 그 사람들을 단순하다고 비웃는다. 성경의 사용은 단순히 과도적이고, 일시적이라고 상남하는 사람들의 정신착란은 얼마나 악마적일까! 우리에게 약속된 성령의 직무를 듣지 못한 새 계시를 만들어 내는 것이거나, 우리를 복음이 가르쳐 준 기성 교리에서 떠나게 하는 것이 아니라, 우리의 마음을 복음이 전해 준 동일한 교리에 머물러 있게 하는 데 있다.”³⁹⁾ “성령이 성경의 저자나. 그는 변하기 쉽거나 자기 자신에 대하여 모순되는 일은 없다. 그러므로, 그는 성경에서 발견된 그대로 영원히 존재할 수밖에 없다.”⁴¹⁾ “주님은 자기의 말씀과 성령의 확실성과의 상호 관계를 확립하셨다 ... 오히려 하나님은 먼저 성령을 보내셔서 그 말씀을 효과적으로 확증함으로써 자기의 사업을 완성케 하셨다. 그리스도는 이와 같은 방법으로 그의 두 제자의 이해를 열어 주셨다. 성령을 떠나서는 진리의 빛을 가질 수 없다는 것을 그들은 매우 예민하게 느낀다. 그와 동시에 말씀은 주님이 자기의 영을 신자들에게 주실 때에 사용하시는 도구라는 것도 그들은 알고 있다. 그들은 또한 현재 우리 안에 계시고 사도들을 통해서 말씀하시는 성령 이외에는 아무것도 모르며, 사

38) J. Calvin, *Inst.* (1559), I vii 5.

39) J. Calvin, *Inst.* (1559), I viii 13.

40) J. Calvin, *Inst.* (1559), I ix 1.

41) J. Calvin, *Inst.* (1559), I ix 2.

도들의 예언을 통해서 그들이 계속적으로 말씀을 들을 수 있다는 것도 잘 알고 있다.”⁴²⁾

H. Bavinck는 prolegomena와 관련하여, ‘학문 속에서의 원리들’(principia in de wetenschap)로서 합리론, 경험론, 관념론을 언급한다.⁴³⁾ Bavinck에 의하면 “학문은 항상 주체와 객체사이의 논리적 관계속에 존재한다.”⁴⁴⁾ “그러므로, 피조 세계는 모든 학문의 외적 인식 원리이다. 그러나, 그것은 충분치 못하다.”⁴⁵⁾ 그는 계속하여 ‘종교속에서의 원리들’(principia in de Religie)을 언급하면서, 과학은 인식의 외적, 객관적 원리로, 종교를 인식의 내적, 주관적 원리로 파악한다. “종교가 존재하는 이유는 하나님은 하나님이시고, 그의 이성적 피조물을 통해서 경배받아야 하기 때문이다. 하나님은 말씀과 행동 속에서 자신을 인간에게 계시하신다: 외적인 인식 원리. 하나님은 그 계시를 통해서 우리가 하나님을 알고 사랑하도록 하기 위해서 인간을 주관적으로 감동시키신다: 내적 인식의 원리.”⁴⁶⁾ H. Bavinck는 과학과 마찬가지로 종교 역시 참된 하나님 지식을 위해서 충분하지 못하다고 말한다. “하나님이 자신을 객관적으로 주관적으로 인간에게 인식시킬 어떤 종교도 없다. 이러한 원리들은 종교에서도 그들의 근거를 하나님의 삼위일체적 본질 속에서 찾고 있다.”⁴⁷⁾ H. Bavinck는 더 구체적으로 외적 원리로서 일반 계시(자연)와 특별 계시(성경)를 말하고, 내적 원리로서 역사 변증적 방법, (관념론적 방법, 종교 경험적 방법, 윤리 심리적 방법)과 신앙을 말한다.⁴⁸⁾

42) J. Calvin, Inst.(1559), I ix 3.

43) H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek I, Kampen 1928, pp. 186-207.

44) H. Bavinck, op. cit., p. 186: “Wetenschap bestaat altijd in eene logische relatie tusschen sujet en object”.

45) H. Bavinck, op. cit., p. 207.

46) H. Bavinck, op. cit., p. 253.

47) H. Bavinck, op. cit., p. 254.

48) H. Bavinck, op. cit., pp. 255-591.

H. Heppé는 'Locus I. De theologia naturali et revelata'에서 자연 신학의 한계와 기능을 간결하게 말해주고 있다. 간단히 말해서, 하나님의 자연 지식이 구원하는 지식이 아니라고해서 유용하지 않는 것은 아니다. 하나님의 편에서 그것은 자신의 운명에 대해서 불평하는(μεμψύμοιρος) 인간에게 핑계치 못하게하고(ἀγαπολόγητος: 롬 1:20), 인간의 편에서 하나님과 화평하기를 원하는 자연인은 자연 종교(religio naturalis)를 통해서, 만약에 하나님의 은혜의 계시가 그의 안에 부여되었다면, 더욱 즐거이 더욱 감사하게 하나님의 은혜의 계시를 받아들일 것이며, 하나님의 은혜의 계시를 이미 받아들였고, 그것을 믿는 중생한 사람은 하나님의 자연 계시를 통해서 하나님의 은혜의 계시가 더 잘 이해될 것이다.⁴⁹⁾

H. Heppé는 신학을 참된 신학(theologia vera)과 거짓 신학(theologia falsa)으로 나누고, 참된 신학을 다시 원형 신학(theologia archetypa = 하나님이 자기 자신에 관하여 가진 신학)과 모형 신학(복사:theologia ectypa=피조물이 하나님에 관하여 가진 신학)으로 나눈다. 모형 신학은 다시 福者 신학(theologia beatorum=천국의 성인들의 신학)과 道士(나그네) 신학(theologia viatorum=땅위에 있는 순례자들의 신학)으로 나누어진다. 도상 신학은 다시 초자연 신학(theologia supernaturalis)와 자연 신학(theologia naturalis)로 나누어진다.⁵⁰⁾

A. Lecerf는 그의 교의학 제 I 권 제 II 장 'Les crit res int rieurs de la v rit religieuse' (종교적 진리에 대한 내적 표준들)에서 순수 이성, 실천 이성 및 감정(sentiment)은 진정한 의미에서 종교적 진리에 대한 표준이 될 수 없고,⁵¹⁾ 신앙 유비(analogia fidei=l' analogie de la foi)에 근거하여, "종교적 진리의 참된 표준은 신앙과 일치한다. 성경이 교의학의 외적 원

49) H. Heppé, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen 1935, S. 6.

50) H. Heppé, op. cit., S. 6.

51) Auguste Lecerf, Introduction à la dogmatique réformée I: De la nature de la connaissance religieuse, Paris 1931, pp. 28-43.

리인 것처럼, 신앙은 교의학의 내적 원리이다”라고 말한다.⁵²⁾ L. Berkhof는 “하나님의 존재를 바라보는 신자들의 확신은 소위 신존재증명에 의존하지 않고, 성경에 기록된 하나님의 자기 계시를 믿음으로 받아들이는 것이다”라고 말한다.⁵³⁾

O. Weber는 “Prolegomena vordogmatisch?”라고 질문한 후에, “참된 의미에서 교의학의 prolegomena가 존재하지 않는다”고 답한다.⁵⁴⁾ ‘로마서 주석’ 2판(1922)으로 대표되는 시대에는 ‘신앙 유비’ (analogia fidei)에 기초하여, ‘vordogmatische Prolegomena’를 거부했던 Barth도 ‘로마서 주석’ 1판(1919) 이전 개신교자유주의 사상 속에 있을 때, ‘존재 유비’ (analogia entis)를 인정했고,⁵⁵⁾ 이미 그의 ‘교회 교의학’ 제 III권 창조론에는 ‘관계 유비’ (analogia relationis)의 개념이 나타난다고 많은 Barth 전문가들이 말한다. 우리는 여기서 자연 신학을 둘러싼 K. Barth와 E. Brunner 사이의 논쟁을 눈여겨볼 필요가 있지만, 이 논쟁이 1934년에 진행되었음을 상기할 필요가 있다.⁵⁶⁾ Barth는 자연신학 문제를 중심으로 E. Brunner보다 더 많은 개념상의 발전이 있었다.

52) A. Lecerf, op. cit., p. 43: “Et ce critère, c’est la conformité avec la foi. La foi est le principe interne de la dogmatique, comme l’Ecriture en est le principe externe.”

53) L. Berkhof, Systematic Theology, Grand Rapids, p. 27.

54) O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1955, S. 10: “Echte Prolegomena zur Dogmatik gibt es nicht”.

55) K. Barth, Der Römerbrief (1922), München 1933, S. XIII: “Wenn ich ein ‘ein System’ habe, so bestehtes darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‘unendlichen qualitativen Unterschied’ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‘Gott ist im Himmel und du auf Erden.’ Der Römerbrief (1922), S. 254–301와 Der Römerbrief(1919), in: H. Schmidt (편집), Karl Barth: Der Römerbrief(1919), Zürich 1985, S. 307, 295–355을 비교하시오.

56) E. Brunner, Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth (1934), in: “Dialektische Theologie” in Scheidung und Bewährung 1933–1936, München 1965, S. 169–207; K. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner(1934), in: op. cit., S.

III. 결론

'개혁신학은 자연신학을 인정하느냐 인정하지 않느냐'라는 물음이나, '개혁신학은 prolegomena를 인정하느냐 인정하지 않느냐'라는 물음은 근본적으로 잘못 제기된 물음으로 파악된다. 왜냐하면, 개혁신학은 대체로 자연신학을 인정하고, prolegomena를 인정했기 때문이다. 문제의 핵심은 개혁신학 내에서 자연신학과 prolegomena의 위치와 기능이다. 16세기 종교개혁자들 중에서 Luther는 다른 종교개혁자들 보다 철학을 경시했지만, Luther가 재세례파들처럼 철학 자체를 경시한 것이 아니라, 그리스도를 대신하거나 무시하는 철학을 문체 삼은 것이다. 다른 종교개혁자들에 비해서 Bucer는 철학을 중요시했지만, 인문주의자 Erasmus나 로마 카톨릭 신학자들처럼 철학을 성서 속에서 계시된 그리스도와 동등하게 결코 취급하지는 않았다. 종교개혁자들은 철학을 하나님의 일반 계시의 차원 또는 성령의 일반 은사 차원에서 이해했다. 그러므로, 종교개혁자들에게서 철학을 비롯한 자연 계시는 인간이 하나님에 대한 무지를 핑계치 못하게 하는 기능과 그리스도의 교회가 그리스도를 변증하는 기능을 갖고 있다. 그러나, 철학 자체는 구원 지식에 이르지 못하는 한계가 있다. 현금이 제기되고 있는 생태학, 유전공학 등 자연과학적 시대 정신에 편승하여 대체로 기독교 신학은 자연신학에 높은 가치 심지어 절대적인 가치를 두고 있는 것 같다. 그러나, 개혁신학은 Barth가 Brunner와 함께 자연신학 논쟁시 자연신학의 기능을 지나치게 무시한 것 자체에는 동의할 수 없지만, 현금의 일부 신학자들이 자연신학에 부여하는 무한한 가능성에 대한 경종을 Barth를 통해서 들어야만 한다. 바울은 "유대인은 표적(σημείον)을 구하고 헬라인은 지혜(σοφία)를 찾으으나, 우리는 십자가에 못 박힌 그리스도를 전한다"고 말함으로써, 유대주의화한 민족종교와 헬라

적으로 철학화한 철학종교를 인간의 종교로 비판하고, 십자가의 종교, 십자가의 철학을 선포했다.⁵⁷⁾

바울은 “창세로부터 그의 보이지 않은 것들 곧 그의 영원한 신성이 그 만드신 만물에 분명히 보여 알게되나니 그러므로 저희가 핑계치 못할찌니라”고 자연 신학의 기능을 분명히 말하고 있다.⁵⁸⁾ 바울은 이방 철학자들과 일반 종교인들을 향해서 하나님의 자연 지식과 예수 그리스도안에 계시된 하나님의 지식을 구별하고 있다.⁵⁹⁾ 올바른 개혁 신학은 사도 바울적이라고 할 때, 어떤 형태의 자연 신학도(= ‘존재 유비 = analogia entis’: 자연, 문화, 철학, 종교 등) 개혁 교의학에서 그리스도에게로 인도하는 prolegomena가 될 수 없다. 다만 자연계시에 기초를 두고 있는 prolegomena는 그리스도를 결코 대신할 수 없고, 그리스도의 교회가 그리스도를 선포하고 변증하는 도구로서 적극적으로 사용될 수 있을 것이다.

57) 고린도 전서 1:22-23.

58) 로마서 1장 20절.

59) 사도행전 17장 16-34.