

삼위일체론적 관점에서의 교회와 세상*

John Bolt
최승락 譯

교회와 비교회(세상) 사이의 관계에 대한 복잡하고도 문제성 많은 성격규명이란 면에 있어서 Langdon Gilkey가 그의 책의 제목으로 제시한 질문 곧, "교회는 그 본질을 잃지 않으면서 어떻게 세상에 대하여 사역할 수 있나?"¹⁾ 는 질문은 이 성격을 간명하게 규명해 주고 있다. 이러한 질문 형식은 본 관계에 대한 몇가지 기독교적(신약적) 전제들에 주목하게 하므로 그런 점에서 도움이 된다. 우선 세상은 사역되어져야 할 필요가 있다는 것과 또 이러한 사역을 수행하는 것이 교회의 책임 중 하나라는 것을 전제한다. 그러나 한편 교회의 교회로서의 정체성이 이 사역 중에 위협을 받는다는 것, 곧 교회가 그 본질을 잃어 버릴 수도 있다는 것을 또한 전제하고 있다. 간단히 말해서 이 질문은 교회와 세상 간의 일종의 긴장의 양상을 전제하는 것이다.

신약의 소여에 근거한 이 일반적 전제들이 대부분의 기독교 단체나 신학자들에 의해 공유되어지고 있음에도 불구하고 『교회 - 세상 관계』

* Calvin Theological Journal, 1983.

1) Langdon Gilkey, *How the Church Can Minister to the World Without Losing Itself* (New York: Harper and Row, 1964).

에 관한 특수문제들이 고려되어져야 할 때에 이르러서는 의견 일치가 오래가지 못한다. 사실상 교회의 본질 문제나 "세상"의 정의 상의 특징, 세상에 대한 교회의 사역의 양식 등의 문제에 대해서는 광범위한 상반되고 대립되는 견해 차이가 있다. 수없이 많은 배열과 조합이 가능하기 때문에, 기독교 사상의 역사 속에 일어났던 때때로 고도의 뉘앙스를 띤 입장들을 다 공정하게 묶을 수 있는 하나의 통괄적인 이론적 모델을 제시하기는 어렵다. 그럼에도 불구하고 몇가지 유익한 모형들이 제시되어 왔다.²⁾ 그러나 '신학적' 관점에서 볼 때 이들 대다수 이론적 모형들이 '사회학적으로' 지향되어 있다는 것이 결점이다. 이는 이들이 대부분 Ernst Troeltsch의 교회-섹트 구분의 연장이거나 주석이기 때문이다.³⁾

이 사회학적으로 지향된 모형들이 신학자들에게 도움이 되기는 하지만 특별히 신학적 모형들에 의해 보완되어져야 할 필요가 있다. 삼위일체 교리는 신학에 있어서의 근본적 중요성 때문에 하나의 잠재적으로 유용한 모델로 제시되고 있다.⁴⁾ 어떠한 신학체제에도 가장 중요한 결정요소가 되는 것은 그 신학자가 그의 출발점을 사도신경의

첫째 조항 : 성부 하나님의 사역

둘째 조항 : 성자 하나님의 사역

셋째 조항 : 성령 하나님의 사역

가운데서 어디에다 두고 있느냐 하는 점이다. 각기 다른 이 세 조항 중 어느 것을 기본적인 신학적 출발점으로 삼느냐는 질문의 결과들을 검토해 봄으로써, 본 논고에서는 『교회 - 세상 관계』의 특수 문제를 이러한 삼위일체론적 관점에서 취급해 보고자 한다. 그래서 그 출발점을 각각 기독교론(Christology), 종말론(Eschatology), 창

2) 교회와 세상 관계의 유형분류의 고전적인 작품은 H. Richard Niebuhr's *Christ and Culture* (New York: Harper and Row, 1951).

3) Niebuhr의 *Christ and Culture* 는 그의 초기저서 *The Social Sources of Denominationalism* 등에 비하면 명백하게 '신학적' 이지만 그래도 여러 유형들을 분류하는데 있어 주류 문화에 대한 동화나 소외나라는 사회학적' 기준을 여전히 사용.

4) 이점에 있어 필자는 Gustaf Wingren에게 빚진 바 크다.

조론(Ktisiology?)으로 잡는 세 신학자들 즉, Karl Barth, Carl Braaten, Gustaf Wingren을 검토해 볼 것이다. 이 검토의 초점은 각각의 기본적 출발점으로 정한 것이 교회-세상 관계의 이해에 어떤 영향을 끼치고 있는냐는 점이 될 것이다.

그리고 또 한가지 지적하고 넘어가야 할 것은, 이들 차이점은 고전적 기독교 신학에 있어서의 통상적 인식 곧, 외향적 하나님의 사역은 나누어지지 않으며 또 한 분 삼위일체 하나님으로부터 흘러 나오는 것이지만, 그럼에도 불구하고 어떤 사역은 삼위(三位)의 개별인격에 고유한 것 (opera deitatis ad extra sunt indivisa, servato ordine et discrimine personarum)이라는 데서 일어난다. 신조적 순서를 따라 이 경론은 다음과 같이 묘사될 수 있다.

성부는 '발생의 원리' (principle of origination) 요 성자는 '작용의 원리' (principle of operation) 요 성령은 '완성의 원리' (principle of consummation)다. …… 모든 "외향적 사역"은 한 저자 곧 하나님을 가지지만 그것은 세 인격의 협력에 의해 산출된다. 그리고 창조와 구속과 성화의 사역에 있어서 이 세 격의 각각에게 한정적인 자리와 순서가 배당된다. 모든 일은 성부에 의해 발생되고 성자를 통해 실행되며 성령에 의해 완성으로 이끌림 받는다.⁵⁾

신학자가 이 삼위의 세 인격 중 어느 한 분의 사역에, 다시 말해서 창조나 구속이나 성화 중 어느 것에 그 근본 출발점을 두느냐는 선택은 교회-세상 관계에 대한 그의 양식결정과 문제해결에 반드시 영향을 끼치게 된다.

우리는 Karl Barth의 기독교론적 신학으로부터 시작하게 될 것인데, 이는 두가지 이유에서이다. 첫째로 Wingren이 결정적으로 제시한 것처럼 Karl Barth의 신조 순서상의 반전 즉, 둘째 조항의 우월성과 우선

5) Herman Bavinck, *The Doctrine of God*, tr. William Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), p. 317.

6) 신조 순서상의 반전에 대한 비판은 G. Wingren의 반복적인 주제이다. Barth에 대한 비판을 위해서는 참고, G. Wingren, *Theology in Conflict* (Philadelphia: Muhlenberg, 1954), chapters 2 and 5. Cf. Wingren's article "Evangelium und Gesetz," *Antwort: Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag* (Zurich: Evangelisches Verlag, 1956), pp. 310-22.

성에 대한 강조는 20세기 신학의 전분야에 기념비적인 영향을 남겨 놓았기 때문이다.⁶⁾ Gerhard Von Rad의 영향력 큰 저서 *Old Testament Theology*를 보든지 남미의 해방신학을 보든지 간에 떠올라오는 모형은 동일하다. 출애굽, 구속, 복음은 창조와 율법에 선행하며 또한 그를 결정한다는 것이다. Barth의 기독교론적 신학으로부터 소망의 신학, 해방신학 등 보다 종말론적 지향성을 가진 신학으로의 변이조차도 이 신조순서상의 반전을 문제 삼지는 않고 오히려 보다 강화했을 뿐이다. 결과적으로 우리가 교회-세상 관계에 대한 현대적 개념을 이해하고자 한다면 무엇보다도 먼저 Karl Barth를 파악하지 않을 수 없다.

Barth로부터 시작하는 두번째의 이유는, 보다 건설적인 것이다. 본 논고는 교회-세상 관계의 정상적 이해를 위해서는 그것이 신조적 순서를 충실히 지키고 그럼으로써 첫째 조항으로부터 시작하고 또 그 위에 근거된 삼위일체 신학 기반 위에서 이해되어야 한다는 논지를 결론으로 할 것이다.⁷⁾ 그러자면 다른 두가지의 가능성이 비판적으로 검토된 연후에야 이 논지가 믿을만한 것이 될 것이다. 그러므로 우리는 먼저 Barth를 살펴보고 다음으로 Braaten, 마지막으로 Wingren을 살펴보게 될 것이다.

1. Karl Barth의 기독교론적 신학에 나타나는 교회와 세상

교회-세상 관계에 대한 Karl Barth의 이해의 윤곽은 그의 세 논문 "Evangelium und Gesetz" (1935)과 "Rechtfertigung und Recht" (1938)과 "Christengemeinde und Bürgergemeinde" (1946) 속에 선명하게 나타나고 있다.⁸⁾ 이 중 첫번째 논문(복음과 율법)에서 바르트는 복음-율법의 순서는 기독교신학을 위해 필수적인 것이라 주장한다. 그 이유는 바르트가 은혜를 세상에서의 근본적 실재로 보기 때

7) 이점에서 필자는 Wingren에 빚진 바 크며 또 그에게 동의한다.

8) 영어 번역판으로 여기서 사용한 책은 Will Herberg, *Community, State, and Church* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1968).

문이다. 하나님의 말씀은 한 가지로 은혜인데 율법 또한 하나님의 말씀이기 때문에 그거 역시도 은혜여야만 한다. 그리스도 안에서 은혜는, 율법의 완성 가운데서와 죽은 자로부터의 부활 가운데서 동시에 승리를 거둔다. 그래서 법은 이제 믿으라는 명령의 구체화 이상이 아니다.

은혜의 우월성에 대한 이러한 주장 위에서 바르트는 아주 논리적으로 다음 단계로 넘어가, 국가와 시민 질서에 대한 기독교론적(은혜적) 기반을 놓고자 한다.⁹⁾ 바르트의 판단에는, 힘의 통치(regnum potentiae)와 은혜의 통치(regnum gratiae) 사이에 개혁자들이 구분을 둔 것은 적절하지 못한 일인데 왜냐하면 바로 이같이 함으로써 기독교론적 기반을 제공하는데 실패했기 때문이라는 것이다. 이처럼 국가와 시민질서에 대해서도, 기독교론적 기반을 주장함으로써 바르트가 제시하고 있는 해결의 길은, 국가를 독립된 “천사적 능력”의 자리에 앉혀서, 그 분 안에 지음받은 그리스도를 섬기는 목적을 이루게 하려는 것이다. 국가는 예수 그리스도와, 죄인들을 의롭게 함을 섬겨야만 한다.¹⁰⁾ 이 천사적 능력은 언제나 사탄화될 위협을 받고 있으므로 교회의 임무는 국가들을 판단하여 그들이 천사적인지 사탄적인지 결정하는 일이다. 그래서 교회와 국가 모두가 기독교론적 맥락 속에 존재하는 것으로 보고 있으면서도 국가는 교회보다 한 차원 낮은 수준에 둔다. 기독교론적 영역 안에서도 결정적으로 우선적 영역(교회)이 있고 결정적으로 이차적 영역(국가)이 있다.¹¹⁾ 이것이 의미하는 것은 교회의 정치화이다. 곧 교회는 진정한 국가라는 것이다. 바르트가 지적하고 있는 것처럼, “지금 여기에서, 참된 법의 체계, 참된 국가를 세우는 것은 하나님 나라의 칭의의 선포”¹²⁾ 인 것이다. 이렇게 교회가 정치

9) *Idid.*, p. 108

10) *Ibid.*, ppp. 107, 115-18.

11) *Ibid.*, p. 126

12) *Ibid.*, p. 130

화될 뿐만 아니라 나아가서 정치가 또한 교회화 되고 있다.

교회가 “어떤” 정치적 성격을 전제해야 한다는 사실은 교회가 국가 안에 있는 “어떤” 교회적 성격을 인정하고 또 존중해야만 한다는 사실에 의해 균형이 잡힌다.”¹³⁾

교회와 국가간의 관계의 정확한 본질은 유비적 용어로 다음과 같이 묘사되고 있다.

천상의 도시로부터 지상의 교회(ecclesia) 에로 내려오는 빛은 지상의 교회로부터 지상의 도시에 비치는 빛 속에 그들의 상호 관계를 통하여 반영된다.¹⁴⁾

이 말의 의미는 하나님과 국가 또는 시민공동체 사이에는 직접적 관계가 없고, 다만 교회를 통해 중재되어진 관계가 있을 뿐이라는 것이다. 바르트에 있어서 교회가 시민공동체에 제공할 수 있는 최선의 사역은 교회가 교회로 남아 있는 일이다. “교회는 거룩한 칭의를 선포할 자유를 가져야만 한다.”¹⁵⁾ 국가가 교회에 이 자유를 제공하는 한 그 국가는 바른 국가로 보아야만 하며 다른 문제들은 모두 제자리를 적절하게 찾아갈 것이라고 바르트는 주장하고 있다.

바르트는 1946년의 논문 “기독교공동체와 시민공동체”(Christengemeinde und Bürgergemeinde)에서 유비의 사상을 보다 더 넓게 발전시키고 있다. 그가 여기서 사용하고 있는 형상은 동심원(同心圓)이다. 곧 기독교 공동체와 시민공동체는 모두가 공동기원과 중심 즉, 예수 그리스도를 가진다.¹⁶⁾ 양자는 모두 하나님의 나라에 속하지만 그 방식은 다르다.

한편에서 국가와 교회를 동일하게 놓고 다른 한편에서 국가와 하나님의 나라를 동일하게 놓는 것은 그러므로 불가능하다. 반면에 국가는 특별한 신적

13) *Ibid.*, p. 134.

14) *Ibid.*, p. 135.

15) *Ibid.*, p. 147

16) *Ibid.*, p. 156.

제정에 기반을 두기 때문에, 즉 그것은 하나님의 나라에 속하기 때문에, 그것은 교회와 하나님의 나라에 대하여 자율을 가지지 못하며 또 독립권을 가지지 못한다. 한편에서 국가와 교회 간에, 또 다른 한편에서 국가와 하나님 나라 간에 단순하고도 절대적인 이질성을 전제하는 것은 그러므로 단순하고도 절대적인 동치만큼이나 불가능한 것이다. 남아 있는 유일의 가능성은 - 또한 그 스스로 강력하게 주장하는 바 - 국가의 존재를 교회가 선포하고 믿는 하나님 나라에 대한 하나의 알레고리로, 하나의 교감으로, 그리고 하나의 유비로 보는 것이다. 국가는 외부의 원을 이루고 그 안에는 교회가 믿음과 복음의 비밀을 안고서 내부의 원을 이루고 있기 때문에, 그리고 국가는 교회와 더불어 공동된 중심을 공유하기 때문에, 비록 그 전제와 임무가 독자적이고 유별한 것이긴 하더라도, 그럼에도 불구하고 국가는 간접적으로 기독교공동체를 구성하는 진리와 실재를 반영할 수 있다는 사실은 불가피한 일이다.¹⁷⁾

순전히 시민공동체로서의 국가는 하나님 나라의 비밀, 그 자신의 중심에 있는 비밀을 잊고서 기독교공동체의 신앙과 복음에 대해 무관심하다. 시민공동체로서 국가는 구멍 많은 샘들로부터 소위 자연법을 퍼올릴 수 있을 뿐이다. 국가는 스스로에게 그 자체적 의의 진정한 표준을 기억시켜주지 못한다. 또 그 자체의 힘으로 그 의의 완성에 이르지 못한다. 그래서 국가는 그를 통채로 뒤 흔들어 놓을 수 있는 존재를 필요로 하며, 또 공동중심을 감달아 선회하는 활동을 필요로 하며, 그 정치적 책임을 수행함에 있어서 기독교 공동체의 참여를 필요로 하는 것이다.¹⁸⁾

그리스도인들은 시민사회와 교회공동체 모두의 회원이므로,

그들이 수행하도록 명령받고 있는 믿음과 사랑과 소망의 사역이 그 경계의 어느 편에서든 다른 형태를 띠게 된다 할지라도, 그들은 내부의 원과 외부의 원이 만나는 경계선에 머뭇거리고 있을 수는 없다. 시민공동체의 영역 속에서 기독교 공동체는 세상과 공동된 관심을 나누며, 그리고 그 임무는 이 이익 사회에다가 단호한 실천적 표현을 제시하는데 있다.¹⁹⁾

실제로 이 두 공동체를 서로 간에 구분지어 주는 것은 지식의 유무이다. 교회만이 하나님나라에 대한 지식을 가지며 그러므로 세상에 대하여 하나님 나라에 관한 것을 “증거” 하는 것이다.

17) *Ibid.*, pp. 168-9.

18) *Ibid.*, pp. 169-70.

19) *Ibid.*, pp. 158-9.

하지만 교회는 하나님 나라 그 자체를 정치 무대 속에 간단하게 집어 넣을 수는 없다. 교회는 사람들에게 하나님 나라를 상기시켜 준다. 이것은 국가가 점진적으로 하나님의 나라가 되어가기를 기대한다는 의미는 아니다. 하나님의 나라는 어떠한 그늘이나 문제와 모순에 가리움이 없는 곳이요, 그가 모든 것의 모두가 되시는 곳이다. 그것은 구축된 세상 안에서의 하나님의 통치다. ... 본래 국가란 중성적이며 신앙 없는 무지상태에 있어서 하나님의 나라에 대해서는 아무것도 모른다. 기껏해야 자연법에 기초한 몇 가지 인상들을 알고 있을 따름이다. 그러나 국가 속에서 기독교 공동체는 하나님의 나라에 관하여 알고 있으며, 또한 사람들의 관심을 그곳으로 이끈다. 사람들에게 이미 오셨으며 다시 오실 예수 그리스도를 상기시켜 주고 있다.²⁰⁾

이 정치적 증거는 “정치적 설교”와 모범을 통해 수행된다.

기독교회는 그 정치적 책임성을 알고 있으므로 정치적 설교를 요구할 것이다. 비록 정치에 대한 직접적인 언급은 담고 있지 않더라도 교회는 정치적으로 그것을 해석할 것이다.²¹⁾

아마도 교회가 할 수 있는 가장 중요한 기여는 다른 것이 아니라, 공동중심을 주변으로 직접적이고 의식적으로 모여진 그 삶을 이루어 나가는 중에 교회는 바깥 원 안쪽에서 내부의 원을 대표해야 한다는 사실을 명심하고 있는 일이다. 참 교회는 참 국가의 모본과 원형이 되어야만 한다. 교회는 바로 그 존재 자체만으로도 국가쇄신의 자원이 되고 또 국가보존의 역량이 되기 위하여 하나의 모범이 되어야만 한다.²²⁾

말과 모범을 통한 증거의 차원을 너머 바르트는 또한, 구체적인 정치적 의사결정을 위한 한 수단으로서 유비의 원리를 지적해 주고 있다. “어느 특정 순간에 개방되어 있는 여러 가능성들 중에서 교회는 바로 그 자체의 믿음과 복음에 가장 잘 교감이 되고 유비가 되고 또 반영이 되는 일들을 선택할 것이다.”²³⁾ 바르트가 이러한 믿음의 유비에 의해 선정해 내고 있는 “원리들” 중에는 이러한 것들이 포함된다. 대의명분보다도 사람에 우선적 관심을 둘 것, 독재나 부정부주의에 반

20) *Ibid.*, pp. 167-8.

21) *Ibid.*, p. 185.

22) *Ibid.*, p. 186.

23) *Ibid.*, p. 170.

해서 헌정국가를 옹호하는 태도, 인간사회의 하층 및 최하층 수준에 있는 자들 곧, 가난한 자들에 대한 관심, 자유와 책임 곧 인간 권리, 법 아래서의 평등, 입법, 행정, 사법 권력의 분리, 비밀정책과 비밀의 교에 대한 반대, 언론의 자유, 권력의 규제, 국제주의 등이다. 이 각각의 경우에 그는 복음으로 부터 유비적으로 구체적 정치원리로 일관성 있게 옮겨가고 있다. 다시 말해서 복음으로 부터 율법으로, 내부 원에서부터 바깥 원으로, 교회 공동체로부터 시민 공동체로의 이동이다.

국가와 시민질서에 대한 기독교적 기반을 제공하고자 한 바르트의 시도는 많은 관점에서 날카롭게 비판을 받았다. Will Herberg는 바르트의 유비의 원리가 거의 모든 것에 활용될 수 있다는 것에 반대하며, 또 사실상 바르트가 “이미 다른 기반에 도달한” 결론을 방어하는데 기독교를 사용하고 있다고 반박한다. 또 그는 바르트의 「천상 / 지상」 도시의 유비가 플라톤적 성격을 가진다고 비판한다. 하지만 실질상의 문제는 국가가 구속의 질서 속에 끼여 들었다는 데 있다는 것이 Herberg의 주된 비판이다.²⁴⁾ 이 마지막 비판은 Gustaf Wingren이 다시 받았다. 그는 신학에 있어서의 지식의 주도를 비판했다. Wingren의 주장은 하나님과 세상 간에는 직접적 관계가 있다는 것이다. 왜냐하면 하나님은 교회 안의 사람들의 의식적 인지와는 전혀 별도로 세상 속에서 일하시기 때문이다. “그의 통치는 그의 공동체의 지식에 묶이지 않는다.” (Sein Regiment ist nicht an der Wissen seiner Gemeinde gebunden.)²⁵⁾ Wingren에 의하면 Barth의 하나님은 사람이 아느냐 알지 못하느냐에 제한되었다(begrenzt)는 것이다.

여기에 더하여, 바르트의 개념에 대한 다른 두 가지의 비판을 제시하겠다. 첫째로 바르트의 유비의 사용에 있어서 복음과 율법 사이에는 구체적인 중재의 수단이 아무것도 없다. 바르트는 만일 칭의(Rechtfertigung)의 복음이 시민 사회 속에 자유롭게 흐르도록 허락되기

24) W. Herberg, “The Social Philosophy of Karl Barth,” *Introduction to Community, State, and Church*, p. 37.

25) “Evangelium und Gesetz,” p. 312.

만 하면 그때에는 불가피하게 정의(Recht)가 “물 같이 흐르며, 의가 흘러 넘치는 하수 같으리라”고 단순하게 생각하고 있다. 만일 교회가 복음을 참되게 선포하기만 하면 “그때에는 교회 너머의 더 넓은 영역은 그에 의해 통채로 뒤흔들리지 않을 수 없으리라”는 것이다.²⁶⁾ 그러나 이 판단은 논란의 여지를 남긴다. 비정의를 측정하고 시정하는 유비적 도구들은 칭의에서 정의으로 옮겨 가는데 없어서는 안될 하나의 성분임을 주장하는 저 신학자들이 틀림없이 옳다. 사실 기독교적 정치활동에 대한 바르트의 이해는 선포와 모범에 대한 이해에 축소되어 있고, 또한 “정치 무대에 익명으로 뛰어 들어서… 그리고 그로써 그리스도의 복음 곧, 다른 영역에서와 똑같이 정치영역에서도 오직 유일하게 구원을 가져다 줄 수 있는 이 복음에 대한 겸손한 증인들임을 밝혀 줄 개별적인 그리스도인들”²⁷⁾ 에로 축소되어 있는 것이다.

두번째 비판은 첫번째의 것과 직접 관계된 것으로서, 자연법이나 일반계시사상(예수 그리스도 안에서의 특수한 기독교적 계시와는 동떨어진)에 대한 그의 범주적 부정과 결합하여, 핵심적인 신학개념으로 제시하는 바르트의 지식(특권적 지식!)에 대한 강조는 곧, 그리스도인이 아닌 자들과 대면할 공통점이 있을 수 없다는 사실을 의미한다. 따라서 기독교신앙이란 단순히 세상의 여타 이데올로기들과 경쟁하는 하나의 선택적 이데올로기가 되고 만다는 것이다. 기독교라는 종교는 일반적인 인간경험에서 생기는 어떠한 질문에도 대답을 주지 않는다. 그것은 다만 자체의 독특하고 비파생적 지식 위에만 터를 잡고 있을 따름이다. 이 유리한 고지 위에 서서 세상을 대한다. 이것이 의미하는 바는 교회가 불가피하게 정치화되고 세속화되리라는 것이다. 곧 교회는 세상적이 된다. 한 걸음 더 나가서 교회의 이 같은 정치화와, 이에 따른 결과로서 국가의 교회화는 정치 그 자체도

26) W. Herberg, *op. cit.*, p. 185.

27) *Ibid.*, p. 187.

부수어 버리고 만다.

하지만 교회의 정치화 및 세속화를 몰아오는 것은 지식에 대한 이러한 강조뿐만이 아니라, 신학의 전반적 구조가 신경의 둘째 조항에 기반을 두며 또 그에 의해 결정되어 지고 있다는 사실 역시 그러하다. Wingren이 지적하는 것처럼, 20세기 이전에는 첫째 조항 및 창조자로서의 하나님에 대한 신앙이 세상의 사건들을 해석하는 신학적 기초를 이루었다.²⁸⁾ 그런데 창조가 신학의 구성적 요소로서의 빛을 잃어 버림과 함께 둘째 조항과 기독교사상사에서 전혀 새로운 역할을 획득하게 되었다. Wingren은 교회 — 세상 관계를 배타적으로 이 관점에서만 보게 될 때 발생하는 문제를 명확하게 제시한다.

그러나 이 둘째 조항은 한자한자가 축소된 복음과 방불한데, 탄생예고 및 탄생에서 시작하여 승천까지에 이른다. 그리고 복음은 교회의 특별한 메시지로서 교회를 있게 하며 또한 교회에 의해 선포된다. 이 복음이 이제는 세상 속에 일어나는 일에 대한 해석을 제공해야 할 책임을 진다. 이 사실은 필연적으로 교회가 세속화 됨을 의미한다. 교회가 세상 속에서 활동하려고, 하나님의 능력이 덜 의존하게 되면 될수록 그와 같은 교회는 더욱 더 세상적으로 되어갈 수 밖에 없다. 세상으로부터 하나님을 들어냄으로써 만들어 놓은 공백 속에 교회 자신이 들어 있을 수 밖에 없게 된다.²⁹⁾

이제까지 우리는 교회 — 세상 관계에 대한 바르트의 이해 속에 나타난 신경의 둘째 조항과 기독교의 역할에 초점을 맞추고 논의해 왔다. 부분적으로는 바르트 신학에 대한 반발로서, 아니 어쩌면 보다 더 그 당연한 결과로서 최근의 신학에서는 둘째 조항과 기독교론보다는 셋째 조항과 종말론에 중심을 맞추어 왔다. 희망의 신학, 해방신학, 혁명신학 등에서 강조점은 철저하게 종말론화된 기독교론에 있다고 함이 어쩌면 더 옳은 표현일런지 모른다. 이같은 발전은 우리가 지적한 것처럼 부분적으로는 바르트와 신정통주의 신학에 대한 반발이다. 신정통신학의 강조점은 위에 계신 하나님, 전적타자이신 하나

28) "God's World and the Individual," *The Gospel as History*, ed. V. Vajta (Philadelphia: Fortress, 1975), p. 62.

29) *Ibid.*, p. 82.

님에 있는데, 근래 수년 사이에 하나님 — 교회 — 세상 관계의 이러한 급진적 수직성이 많은 신학자들에 의해서, 역사와 미래에 대한 성경적 소의를 적절하게 다룰만한 방식이 되지 못한다고 판단되었다. Carl Braaten의 말대로 하자면, "옛 시대의 거인들 — Barth와 Bultmann과 Tillich — 은 미래적 차원을 영원한 현재 속에 미끄러져 들어가게 함으로써, 결과적으로 하나님의 초월을 "우리 위", 혹은 경우에 따라 "우리 아래"와 같은 수직적 관점에서만 바라볼 수 있도록 하였다."³⁰⁾ 이 점에서 종말론과 미래로의 전환은 신정통주의에 대한 하나의 반발이다.

보다 의미 있는 것은, 필자의 판단에는, 셋째 조항으로의 이전은 넓게 볼 때 신정통주의 일반의, 특히 바르트 신학의 자연스런 확장이라는 점이다. 바르트가 로마서주석(Römerbrief)에서 이미 밝힌 바 있는 것처럼, "전적으로 그리고 그 모두가 종말론이지 않은 기독교는 그 모두가 그리고 전적으로 그리스도와 아무런 상관도 없다."³¹⁾ 라고 한 말을 잊어서는 안될 것이다. Braaten의 다음의 지적 곧, "바르트의 경우에 미래는 성육신한 말씀 속에 명백해진 영원한 현재(nunc aeternitatis) 속으로 흡수되었다."³²⁾ 라 한 것이 인정되어야만 할 말이다. 그러나 마찬가지로 우리가 꼭 기억해야만 할 것은, 신정통주의 신학은 금세기 4, 50년대에 활발한 성경신학 운동에 불을 질렀고, 이 성경신학은 무엇보다도 성경적, 히브리적 사상구조에 대비하여 회랍적이라 판단되는 철학적 사상구조에 대한 전투적 반대태도로 특징 지워지며 또한 자연 속에보다도 역사(구속역사: Heilsgeschichte) 속에 나타난 하나님의 행위와 계시에 강조점을 두는 특징을 띠고 있다. 그래서 미래와 종말론, 혹은 적어도 종말론적 기독교론으로의 이전은

30) Carl Braaten, *The Future of God* (New York: Harper and Row, 1969) p. 11.

31) Braaten의 인용, *Ibid.*, p. 19.

32) *Ibid.*, p. 19.

신정통신학의 핵심 요점들이 서서히 자라난 것이라 볼 수 있는 것이다.

이제 우리가 살펴보게 될 것이지만, 많은 신학적 진보가 있었으면서도, 교회 — 세상 관계의 이해에 있어서는 종말론에로의 강조점 이전에 의해 중요하리만큼 바뀐 것은 별로 없다. 그 이유는 Wingren 에 의하면, 첫째 조항의 우선권과 독립성에 대한 부정이 양자에 공통적이기 때문이다.³³⁾ 이 말의 유효성은 Carl Braaten의 종말론적 신학과 교회 — 세상 관계에 대한 그의 이해를 고찰해 보고 나면 잘 입증될 것이다.

2. Carl Braaten의 종말론적 신학에 나타나는 교회와 세상

Braaten에게 있어서 종말론 특히 미래 지향적 종말론은 신학의 필수적 출발점이다. Braaten은 “목시주의는 모든 기독교 신학의 어머니”라는 Käsemann의 명제를 기꺼이 받아들인다. “신학적 과업은 미래에 대한 종말론적 개념의 지평 속에서 현대 세계의 미래론적 추세를 들어 올려 비평하고 진전시키는 일이다.”³⁴⁾ Braaten의 판단에는, “오늘날 필요한 것은 기독교 신앙의 종말론적 기원과, 인류를 위하여 새롭고 보다 나은 미래를 건설해 보고자하는 현재의 혁명적 세력사이의 새로운 연계이다.”³⁵⁾

이같은 입장이 바르트의 입장을 넘어서 어느만큼 진보한 것임을 인정해야만 할 것이다. Braaten은 교회의 테두리 밖의 세상 속에서의 하나님의 실질적 활동을 파악하고 있다. 그가 다른 문맥 속에서 지적

33) 예를 들어 Moltmann의 경우에 대해서는 Wingren의 책 *Creation and Gospel*, p. 27. 을 보라.

34) *The Future of God*, p. 27

35) *Idid.*, p. 23

하고 있는 것처럼, “비록 나쁜 것이긴 하지만 그래도 이 세상은 하나님의 것이며, 하나님은 기독교의 중재를 떠나서라도 그 가운데 살아 계신다.”³⁶⁾ 그의 책 ‘하나님의 미래’ (*The Future of God*)의 첫장에서 원초적 인간 경험으로서의 희망에 대한 현상학적 분석을 시도하고 있는 것은 의미있는 일이다. Braaten에 따르면 종교는 희망이요, 희망은 인간경험 자체의 구조적 요소이기 때문에 종교는 사라지거나 죽어 버릴 수 없다.³⁷⁾ 이와같은 “자연신학”적 접근은 (그것도 제일 첫 장에서!) 가장 非바르트적이다.

그러므로 종말론적 기반을 가진 신학은 단순한 교회중심주의라고 비난할 수가 없다. 반대로 그와는 극대적인 문제를 소지한 것 같다. 교회와는 별도로 전 세상이 종말론적으로 이해되고 있고 또한 무의식 중에 미래의 하나님 나라를 향해 움직여 가고 있는 것으로 보고 있는 것이다. 이때 모든 역사는 계시가 되며 세계사(Weltgeschichte)는 구속사(Heilsgeschichte)이다.

이점에 둘째 조항과 세째 조항을 각각 견지하는 신학자들 간에 재미있는 유사점이 있음을 주목할만 하다. 복음이 율법에 선행하며 또 그를 지시한다는 전제로부터 출발하는 신정통신학은 일관성 있게 창세기의 창조기사를 출애굽기와 구속의 관점에서 해석했다.³⁸⁾ 창조신앙은 구속경험의 투사요 예시에 지나지 않는다고 보았다. 창조는 기독교론적으로, 은혜의 승리로 해석되었다. 신정통파에 있어서 구속은 때로 실존적으로, 개인주의적으로 이해되고 있으므로 미래성의 관념이 길 밖으로 던져져 버린 이유를 아는 일은 어렵지 않다. 그런데 Braaten이 “창조에 대한 기독교교리를 그 원형적 신화론과 자연신

36) Carl Braaten, *The Flaming Center* (Philadelphia: Fortress, 1977), p.60.

37) *The Future of God*, pp. 38. 54-7.

38) 이 관점에 대한 고전적 해설은 Gerhard von Rad의 글 참조.

“The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation,” *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw-Hill, 1966), pp. 131-43.

학의 포로 상태에서 구출해 내는데 필요한 것은, 예수의 하나님 나라 선포와 함께 출발하여 그의 부활생명의 새창조에서 첫 도래(첫 열매)를 맞본, 창조의 종말론인 것이다.”³⁹⁾ 라고 기염을 토할 때 그 역시도 성경과 신경의 창조 — 타락 — 구속 — 완성의 순서를 뒤바꿔 놓고 있다. 창조의 교리가 종말론적으로 재구성 되어야 한다는 것이다.

창조로서의 세상에 대한 기독교교리의 출발점은 그 창세를 창세기에서 설명하는 것이 아니라 오히려 예수의 부활 — 새창조의 예기(prolepsis) 속에 나타난 하나님의 창조적 미래의 도래 안에 있는 세상의 新創世에 대한 설명이다. ... 창조자 하나님에 대한 신앙은 세상의 미래, 세상의 목표로서의 하나님에 대한 지향과 관계 있다. 창조로서의 세상에 대한 신앙고백은 세상은 그 완성을 향하여 움직여 가게 하시는 하나님의 약속이라는 지평 속에서 생겨난다. ... 창조자 하나님은 “죽은 자에게 부활을 주시고 없는 것을 불러 있게 하시는” 약속의 하나님이다. ... 창조란 다가오는 종말 안에서 그 완성을 향해 움직여 나가고 있는 세상을 말한다. 이 종말은 진행 중에 있는 세상의, 그리고 그리스도의 주권 안에서 그 전체성을 향하고 있는 인류역사의, 그리고 성취의 도상에 있는 각 개인의, 창조적 힘ियो 내적 원동력이다.”⁴⁰⁾

이러한 입장이 교회 — 세상 관계에 가져다 주는 결과는, 공식적 관점에서 볼 때, Barth의 입장과 크게 다를 바가 못된다. 물론 바르트와 Braaten사이에는 중요한 차이점이 있다. Braaten은 바르트의 비순간적, 수직적 선, 대신에 수평적, 역사적 선에 강조점을 둔다. 그러나 그에게 있어서, 예수 그리스도 안에서 하나님의 종말론적 미래는 예기적으로 현재임과 꼭 마찬가지로 방식으로 교회는 “그리스도 안에서의 하나님의 창조적 미래의 능력을 통하여 생성되어 가고 있는 새로운 세상의 예기이다.”⁴¹⁾

교회는 세상이 하나님의 자유와 사랑의 나라 안에서 가질 그 미래의 운명에 대하여 의식하게 되는 곳이다. 교회는 그 스스로에 대해 비세상이라 또는 세상에 대해 반명제적이라 생각하기를 그쳐야만 한다. 왜냐하면 교회가 이미 누

39) *The Future of God*, p. 103.40) *Ibid.*, p. 104.41) *Ibid.*, p. 109.

리고 있는 그것은 곧, 세상이 아직도 저장하고 있는 것의 표적이기 때문이다. 교회는 실제의 전체성을 품는 표적들과 약속들의 전달자로서 세상에 앞서서 존재한다.”⁴²⁾

교회는 하나님의 나라를 위해 세상 속에 존재한다. 이것이 바로 교회의 선교적 과업이다. 교회론은 하나님의 나라에 기반을 두고 있어야만 한다. “교회를 하나님의 나라 아래로 부른 것은 인류의 미래를 위한 길을 닦도록 하려함이다.”⁴³⁾ 교회는 하나님 나라에 대한 성례전적 기대 곧 “첫 열매”로 볼 수 있다. “교회는 미래의 모형이 예시되고 있는 곳이며 또한 은혜와 구원이라는 종말론적 단어를 통하여 예기적으로 실현된 곳이다.”⁴⁴⁾

Braaten이 한 일은 바르트의 수직적 유비를 단순히 옆으로 눕혀 놓은 일이라 말할 수 있겠다. 바르트처럼 천상의 도시로부터 비취는 빛이 위로부터 지상의 교회 위에 내리 비취고 다시 지상의 교회로부터 아래로 지상의 도시에 비취는 것으로 보는 대신에, Braaten은 미래의 하나님 나라로부터 빛이 교회를 통하여 세상에 비취지고 있는 것으로 본다. Braaten의 모델에 대한 이같은 사정은 두 왕국 교리에 대한 그의 평가를 살펴 볼 때 더욱 적절하다. 그가 초기 저작들에서 두 왕국 교리를 부정하는 이유는 그가 “사회 속에서의 종말론적 희망의 정치”라고 정의한 혁명신학을 교회가 필요로 하고 있다는 그의 확신에 근거한다. 결과적으로 “두 왕국 교리의 문제점은 오른손에 있는 왕국에 의해 발사된 혁명적 원동력이 왼손 왕국에서 아무런 폭발도 일으키지 못하였다는 것이다.”⁴⁵⁾ 간단히 말해서 두 왕국 교리는 결합있는 종말론, 특별히 창조의 종말론의 결핍으로 인하여 수난을 당하고 있는 것이다.

42) *Ibid.*, p. 110. 여기서 Barth의 인식과 지식에 대한 강조가 배아리 되고 있다.43) *Ibid.*, p. 115.44) *Ibid.*, p. 118.45) *Ibid.*, p. 147.

창조의 영역이 구속의 영역에서와 꼭 같은 종말론적 미래를 공유하지 못하는 한 두 왕국 교리는 혁명윤리를 뒷받침 할 수 없다. ... 창조의 교리와 구속의 교리는 하나님의 다가오는 왕국의 미래 속에서 교회와 세상이 다 같이 가지는 종말론적 목적에 부적당하게 맺어져 있다.⁴⁶⁾

그럼에도 불구하고 Braaten은 두 왕국 교리가 우리로 하여금 “사회를 기독교화하거나”, “교회를 세속화”하려는 시도를 피하도록 잘주의를 주고 있음을 인정한다. 그는 다음과 같이 주장한다.

이 두 가지 위험은 모두가, 두 왕국의 이원론에 췌인 채로 머물러 있지 말고, 다만 성경의 하나님 나라 종말론이 활동을 재개하도록 함으로써만, 또 영역을 공간적으로 이구분하는데 강조점을 두지 말고 “이미 지금”과 “아직 아나” 사이의 잠정적 차이 다시 말해 하나님의 통치 능력의 현재와 미래적 국면에 강조점을 둬으로써만 피해될 수 있다.⁴⁷⁾

이제 우리는 Braaten이 교회 — 세상 관계를 정확하게 어떻게 이해하고 있는지를 물어 보아도 좋겠다. 이점이 온전하게 명확하지는 않다. 혁명적 변화를 결정하는 개별적 그리스도인들은 하나님의 나라의 대리자들이며 또 법 — 특별히 보복과 복수의 법 — 의 규범 너머에서 행동할 수 있는 ‘메시아적 인허’(認許)를 받고 있다고 판단하고는 있지만, 교회의 특수 임무가 전적으로 명확하지는 않다. 한편으로 볼 때는 Braaten은 교회가 전면적인 혁명투쟁 속에서 동기유발과 선지자적 — 비판적 역할로써 일차적인 봉사를 하는 것으로 보는 것 같다.

정치 영역 속에서의 교회의 기능은, 기대수준을 더높일 새로운 충동을 풀이 주고 사회에 희망을 주입하는 동시에 현존 기구들을 변혁시키고자 하는 비전과 용기를 산출해 내는 일이다.⁴⁸⁾

다른 한편으로 볼 때 Braaten은 “기독교 윤리를 위한 하나의 정상

46) *Ibid.*, p. 149.

47) *Ibid.*, p. 152.

48) *Ibid.*, pp. 158-9

적 출발점을 예수께서 전파하시고 실현하신 종말론적 왕국이다.”⁴⁹⁾ 라고 주장하면서 종말론에서 파생되는 윤리에 전적으로 할당된 한 책을 쓰기도 했다. 여기서 Braaten은 종말론과 윤리의 관계를 이렇게 묘사하고 있다.

윤리에 대한 종말론의 관계를 푸는 실마리는 역사적 예수의 인격과 활동 속에서 종말론적 미래의 현재적 본질을 확립함으로써 찾아질 수 있을 것이다. 열쇠가 되는 용어는 예기 (prolepsis)이다. 예수의 활동 가운데는 종말론적 왕국의 예기적 현재가 있다. 실제로 미래인 하나님의 나라는, 현재에서 그것을 기대하는 역사적 사건 바로 그 속에 그 미래성을 함유하고 있다. 기독교 윤리학은 미래의 하나님 나라를 산출하는 수단으로 이해되어져서는 안되고, 다만 통고로서, 기대로서, 그리고 근접으로서, “다가오는 왕국의 표적으로서” (우리는 이렇게 말하도록 하자) 이해되어야 한다. 기독교윤리학은 종말론적 기독교론을 형성하는 것이어야만 한다. 왜냐하면 하나님의 종말론적 통치가 예수의 말과 행동 속에 예기적으로 현존하는 것과 꼭 마찬가지로, 이 동일한 종말론적 실재는 그 통치, 그 뒤흔들어 놓는 능력을 자신의 삶 속에 허용하는 그리스도인들의 윤리적 행동 속에 체화될 수 있기 때문이다. ... 윤리적 행동들은, 비록 그들이 존재적으로는 앞이고 종말론적으로는 미래인 그 왕국의 임시대표 이상이 되지는 못한다 하더라도, 그러나 실재적인 것이다. ... 최고 선으로서의 하나님의 나라는 그 궁극적 자질들에 접근하는 윤리적 결단과 행위들 속에 예기적으로 현존한다고 말할 수 있겠다.⁵⁰⁾

종말론적 윤리학은 ... 아가페 사랑의 윤리학이다. 예수의 생애와 사역 속에 표현되었던 하나님의 종말론적 나라의 실재는 조건없는 사랑의 능력이었었던 것이다.⁵¹⁾

윤리학의 목적은 하나님의 나라요 규범은 아가페 사랑이며 그 동기는 그리스도 안의 새생명이다.

이상이 세상 속에서의 교회의 삶, 특별히 세상 안에서의 그 과업에 대하여 구체적으로 무엇을 의미하느냐고 우리가 묻는다면 Braaten은 교회는 세상을 위해 존재해야 한다는 투의 일반적인 진술 이상의 것을

49) Carl Braaten, *Eschatology and Ethic* (Minneapolis: Augsburg, 1974), p. 105

50) *Ibid.*, pp. 110-11.

51) *Ibid.*, p. 122.

주지는 못한다.

교회는 역사 속에서 하나님의 나라의 대표이다. 그 사명은 하나님의 나라를 위하여 싸우는 것이다. 그 왕국의 대리자로서 교회는 역사의 종말론적 성취에 대해 그가 예견하는 바를 부분적으로 실현한다.⁵²⁾

교회의 사명은, 아직도 그를 위하여 예비된 곳에 귀향하지 못한 세상에 대하여 하나님의 다리가 됨이다.⁵³⁾

교회론은 세상 역사 속에서의 하나님의 종말론적 선교라는 지평 내에서 재고되어야 할 필요가 있다. 교회의 존재 그 자체가 바로 세상 끝까지 가라는 선교적 사명에 의해 이루어진 것이다.⁵⁴⁾

만일 교회가 기독교적 선교규범을 따르려 한다면, 교회는 예수 그리스도 안에 결정적으로 임한 그 나라의 모형에 근거하여 하나님의 나라를 실현하기 위한 투쟁을 벌여야만 한다.⁵⁵⁾

...교회는 하나님의 나라가 세상의 희망으로 임함에 대해 특별히 그리스도 복음의 십자가 모양으로 임함에 대해 선포하는 하나님의 대리자다. ...⁵⁶⁾

바르트는 세상(보다 좁게는 시민공동체)에 대한 교회의 사역을 엄격히 신경의 둘째 조항(구속)의 범주 내에서 살폈다. 교회는 교회여야만 하고 칭의의 복음을 선포할 자유를 가져야만 한다. 이 자유는 진정한 정의를 특징 지우는 것이 되며 — 시민적 정의는 칭의의 유비다 — 복음은 법을 결정한다. 교회공동체는 시민 공동체의 패러다임이다. 교회는 참된 국가이므로 국가나 시민공동체는 마침내 교회가 되어야만 한다. 그러나 Braaten에게 있어서 세상에 대한 교회의 사역은 셋째 조항(종말론)의 범주 안에서 제시되고 있다. 교회는 하나님의 나라의 예기적 표적이다. 교회는 아가페적인 하나님의 나라의 다른 모든 표적들과, 특별히 그 표적들이 인류를 위하여 보다 나은 미래를 건설하려는 혁명적 운동들 속에 표현될 때 그것들을 찾아내며 또와연함한다.

52) *The Flaming Center*, p. 33.

53) *Ibid.*, p. 43.

54) *Ibid.*, p. 55.

55) *Ibid.*, p. 79.

56) *Ibid.*, p. 89.

교회 — 세상 관계에 대한 한 둘째 조항과 세째 조항의 신학이 공통으로 가지는 점은 양자가 모두 사회를 변혁시키는 정치적 과업을 한 기구로서의 기독교회의 본질과 사명에 직접적으로 연계된 것이라 보고 있는 점이다. 둘 사이의 약간의 중요한 차이에도 불구하고 양대 신학의 일관성 있는 흐름은 어느 것이나 간에 힘의 통치를 은혜의 통치에 예속시키는 방향으로, 그리고 마침내는 한 하나님의 나라에서 양자의 병합이라는 방향으로 전개되고 있다. 법은 독립성을 갖지 못하고 복음으로부터 나온다. 개인 및 사회윤리학은, 정치적 전 기획은 말 할 것도 없이 구속의 틀 속에서 관조되고 있다. 기독교론, 종말론, 그리고 교회는 정치화되고 정치는 교회화 되고 있다. 그러므로 세째 조항의 신학도 둘째 조항의 신학에 못하지 않는 일종의 교회중심주의로 특징지워진다.

3. Gustaf Wingren의 창조론 신학에 나타나는 교회와 세상

이제 우리는 Gustaf Wingren의 창조에 기초한 교회론에 대한 건설적인 검토를 해 볼 단계에 이르렀다. Wingren의 판단에는, 신경의 첫째, 둘째 조항에 기초한 신학들의 실수는, 창조가 구속에 우선하며 또 독립적이라는 성경적, 신경적(信經的) 순서를 무시한데 있다고 본다. 창조의 교리가 정치적, 사회적 현상태를 유지하려는 시도에 남용되어 왔다는 사실이 Wingren을 제지하지는 못한다. 그는 치료(둘째, 세째 조항으로의 도피)가 질병보다 더 못한 것이라고 주장한다. 신학적 구도를 둘째 조항 곧, 복음의 선포로부터 시작함은 용서의 선포가 진공 속에서 이루어짐을 뜻한다는 것이다. 왜냐하면 Wingren의 말로 “인간론적 허무주의” 라는 것을 그것이 전제로 하기 때문이다. 용서의 복음의 선포는 율법이 복음과는 전혀 별개로 또 그에 선행하여 죄의식을 형성하는 곳에서 서만이 세상 가운데 의미를 형성할 뿐이라는 것이 Wingren의 주장이다. 율법 아래 있는 창조와 인간 존재에 대한 신학적 분석

이야말로 교회의 설교의 분석이 헛소리가 되지 않게 하는 첫번째의 신학적 과업이다. 이같은 주장의 결과로 Wingren 자신의 건설적 신학의 두 저서가 “창조와 법”(Creation and Law), “복음과 교회”(Gospel and church)로 명명되었다. (바로 이 순서를 쫓아).⁵⁷⁾

신학적 구도가 교회와 구속에서 독립되어 하나님을 창조사역에서 시작해야 한다는 Wingren의 관심은 바르트 뿐만 아니라 Braaten의 신학에 대한 비판이다. 앞서 살핀 것처럼, Braaten역시도 창세기에 대한 출애굽기의 우선권을 인정하고 주장한다. 하지만 Wingren에게 있어서는, “만일 우리가 출애굽기로부터 시작하게 된다면, 복음전파와는 독립적인 모든 인간 생활에 대하여 우리는 아무 것도 말 할 수 없게 된다.”⁵⁸⁾ 기독교 복음에 정의된 대로의 은혜와 희망, 기독교론과 종말론이 신학적 우월 범주가 되고나면, 복음의 급진적 새로움은 상실 되고 만다.

만일 복음이 출생으로부터 죽음에 이르기까지의 모든 인간생활 속에 활동하고 계신 하나님 편에서의 새로운 행동에 대해 말 할 수 있도록 허락받지 못한다면, 복음은 복음이기를 그친다. 신약이 신학의 기초 및 출발점이 됨으로써, 일련의 신앙고백 조항 가운데 제이의 기초 이상이 될 때 신약은 “새” 것이기를 그친다. 우리가 이 이중 출발점을 갖는 것이 필요해 보인다. 이렇게 하므로써 우리는 아예 처음부터, 모든 인간생활 속에서의 하나님의 역사 및 복음 속에서의 그의 역사 둘 다를 위한 여지를 남겨 두게 된다.⁵⁹⁾

Wingren이 보기에는 모든 사람에 대한 하나님의 능력의 우주적 통치와, 교회 안에서의 하나님의 은혜의 특수 통치와의 사이에 구분이 명확하게 유지되지 않으면 교회의 아이덴티티는 위협에 처하게 된다.

만일 교회가 율법을 통하여 하나님에 의해 수행된 이 우주적 통치를 분별해 내지 못한다면, 혹은 하나님께서 교회와는 별도로 어떻게 모든 세상 속에서

57) *Creation and Law* (Philadelphia: Muhlenberg, 1961)

Gospel and Church (Philadelphia: Fortress, 1964)

58) *Gospel and Church*, p. 63.

59) *Ibid.*, p. 85.

이미 역사하고 계셨던지를 사람들에게 명확히 제시해 주지 못한다면, 그때 그 특수한 책임인 복음을 필연적으로 망시하고 말 것이다. 복음은 율법에 맞대어 스스로를 세우는 한에서 복음인 것이다.⁶⁰⁾

그러나 교회는 그 자신만을 위해서 존재하거나, 영 단번에 그에게 전달된 복음 진리를 보존하기 위해 존재하는 배타적 단체는 아닌 것이다. 오히려 그리스도에 의해 세상 가운데로 보내지고 있다는 데에 그 특성이 있다.

복음이 세상 가운데 혹은 나라들에 전달되어질 때 교회는 존재하게 된다. 그러므로 교회는 전적으로 복음에 의해 다스려지며, 그러므로써 복음의 밖을 향한 이동 끝, 이를 통해 교회가 생겨나게 되고 또 교회를 통하여 계속 되어가는 이 속에 포함되어 지는 것이다. 교회가 그리스도에 대하여 가지는 관계를, 우리는, 교회가 세상에 대해 가지는 관계를 동시에 말하지 않고서는 올바르게 설명할 수 없다. 이는 그리스도의 부활로부터 “은 세상”으로 한 선이 이어지기 때문이다. 왜냐하면 그리스도의 부활 속에서 그는 교회 이상을 감싸는 주권을 얻었기 때문이다. (엡 1:19~23, 골 1:13~20) 그가 이 주권을 행사하셨을 때 교회가 생겨나게 되었던 것인데, 왜냐하면 그는 외적 표적을 통해 그 주권을 행사하시며, 또 이 표적을 주어 그의 사도들을 세상 가운데로 보내셨고, 그들이 그의 교회를 세웠기 때문이다. 그러나 순서를 지키는 것이 중요하다. 처음에 그리스도 부활이 오고 다음에 “은 세상”에 대한 선교가 오며 마지막으로 교회가 온다. (엡 1:22이하, 비교, 골 1:17~22) 이 순서를 볼 때 우리는 교회가 그리스도 자신의 은 세상과 모든 나라들을 향한 외향적 이동 속에 포함됨을 알 수 있다. (마24:14, 25:32, 눅 24:47, 롬 16:26) 이 밖을 향한 이동은 바로 교회의 본질에 속하며 이것이 포기될 때 교회는 그리스도와 교제하기를 그치는 것이 된다.⁶¹⁾

교회 — 세상 관계에 대한 Wingren의 이해의 핵심은 그가 그리스도를 우선적으로 둘째 아담으로 보며, 그의 구속적 사역을 옷집 반복으로, 그리고 구속 자체를 진정한 인간성의 회복으로 보는 것이다. 이 회복은 용서의 선포에서 시작하고 있다.

만일 사람의 질곡이 죄와 죽음에 있는 것이라면, 그의 구속은 용서와 생명에 있으며, 그러므로써 선포된 말씀 끝, 양심으로부터 죄책을 제거하는 말씀에

60) *Ibid.*, p. 98.

61) *Ibid.*, pp. 93-4.

있고, 또 생명을 주는 예배행위 곧, 육신을 보양하고 치유하는 그 예배행위에 있다. 다른 말로 하자면, 구속은 세상에 대한 교회의 선교와 사람에 대한 봉사, 섬김을 통하여 하나님의 창조계에 제공되는 것이다. 그래서 구속이란 창조의 회복 또는 옷점의 반복이다. 아담 안에서 파괴되었던 것이 그리스도 안에서 회복된다.⁶²⁾

그래서 세상에 대한 교회의 사역의 두 가지 양식은 선포를 통한 것과 봉사의 일을 통한 것이다. 선포된 말씀이 양심을 고친다면, 봉사의 사역은 육신을 고친다. 양심과 육신이 영적정부와 지상정부 구분의 인류학적 대응물이라고 볼 때, Wingren이 교회의 봉사적 사역을 특별히 강조하고 있는 점을 간과해서는 안된다. Wingren의 판단에는, Luther는 예수님의 치유사역을 무시했다는 것인데 따라서 Luther는 치유를 본질적으로 죄용서의 표시로 보았다는 것이다. 이에 반해 Wingren은 “복음과 영적정부에 직접 기원을 둔 봉사”⁶³⁾에 호소한다.

그럼에도 불구하고 세상에 대한 교회의 사역이 분명하게 나타나는 방식을 Wingren이 어떻게 보고 있느냐 하는 점에 있어서는 교회의 봉사적 사역을 통해서가 아니라 소명이나 직업 교리를 통해서임이 드러난다.⁶⁴⁾ 두 왕국 교리는 (영적 왕국과 지상의 왕국, 각각 은혜와 권력으로 특징 지워지고 또 각각 복음과 법에 따라 다스려진다.) 선남선녀의 개인 생활 중에 그들이 동시에 의롭게 되었으면서도 또한 아직 죄인이라는 사실 속에서 그 대응물을 찾는다. 따라서 그들은 동시에 두 왕국의 시민이며 법과 복음에 꼭 같이 예속된다. 나아가서, 영적 왕국 곧 교회 안에서의 새생활이 그리스도의 부활과의 연합에 근거하는데 반해, 지상왕국 곧 직업 안에서의 옛 생활은 그리스도의 십자가와의 연합에 근거한다. 그래서 직업과 소명은 법과 창조의 지상적 영역 속에서 발생한다. 정치와 사업, 가정생활, 일, 놀이 등이 바로 이 영역에 속한다.

62) *Ibid.*, pp. 155-6.

63) *Ibid.*, p. 166

64) 다음의 논의를 위해 필자는 Wingren의 글 “The Church and Christian Vocation,” *This is the Church*, ed. Gustaf Aulen (Philadelphia: Muhlenberg, 1952), pp. 281-93. 을 참고했다.

그러므로 정치활동, 사업, 노동, 가족, 결혼 등에 대한 개인 및 사회 윤리적 규범은 복음으로부터, 영적왕국으로부터 파생되는 것이 아니라 창조 안에 있는 인간존재임에서부터 파생된다. 계시가 아니라 이성이 이들 생활분야 속에서 우리의 인도자다. 창조에 대한 믿음 즉 창조신학으로부터 구체적인 윤리 생활에 로 옮겨 가는데 필요한 도구는 철학이다.

만일 신학적 내용이 채택된 방법에 의해 손대지거나 해를 입지 않는 채 보전 되기만 한다면 철학과 법과의 결합을 추천할 만하다. 법과 약속 사이에는 틈새가 없는데, 이 점에서 철학적 틀과 신학적 내용이 충돌없이 결합될 수 있어야만 한다. 반면에 복음과 약속 사이에는 복음과 법 사이와 같이 실질적인 틈새가 있다. 이 점에서의 충돌을 접하지 않는 신학은 일반적으로 복음의 내용의 어떤 것을 잃고 있다.⁶⁵⁾

우리가 여기서 Wingren이 율법에서 복음으로의 우선적이고 우월적인 이동뿐만이 아니라 복음에서 율법으로의 적법한 이동을 파악하고 있음을 지적해 내지 못한다면 우리는 그를 잘못 대변하는 것이 된다. 예를 들어 그는 교회만이 직업을 “소명”이 되게 한다는 것을 지적한다. “복음만이 율법의 의미를 분별해 낸다. 부활만이 십자가를 설명해 준다. 하늘만이 세상을 밝혀 준다.”⁶⁶⁾ 복음으로부터 율법으로, 교회로부터 직업으로의 이동 역시 선포의 이중기능이라는 Wingren의 이행 방식에 따른 것이다. 그리스도가 선포될 때 복음은 다른 것에 앞서서 죄용서를 부여하지만 한편 복음은 믿는 자들로 하여금 선한 일을 하도록 권면 하기도 하는 것이다. 권면으로서의 선포는 “이제는 그것을 듣는 자의 구속을 위한 선물로서가 아니라 우리들의 선한 일을 위한 ‘모범’으로서 제시된다.”⁶⁷⁾ 나아가서 Wingren은 사랑의 요구를 고조시킴으로써, 또 이웃의 필요를 체질하듯이 세밀히 가려내게 함으로써 복음이 율법을 가르친다고 주장한다. 그래서 교회

65) *Gospel and Church*, p. 100, n. 7.

66) “The Church and Christian Vocation,” p. 290.

67) *Gospel and Church*, p. 182.

— 세상 관계에 대한 Wingren의 이해는 두가지 발판 위에서 작동하고 있음을 알 수가 있다. 그 하나는 말과 행동을 통한 교회의 독특한 사명은 죄용서를 전파하는 일이라는 사실이고, 다른 하나는, 교회는 그 믿는 남녀들로 하여금 그들의 직업 가운데서 이웃을 섬기는 삶을 살도록 권면하는 일이다. 그러므로 교회와 세상은 개별적인 그리스도인 안에서 만난다. “매일 일하는 현장에 있는 개개인의 남녀들 바로 그들이 교회다.”⁶⁸⁾

마지막으로, Wingren이 첫째 조항의 근본성과 우월성을 주장하는 아마도 가장 중요한 이유는 우주적이며 비이데올로기적인 윤리에 대한 그의 관심 때문일 것이다. 기독교적 윤리의 문제점은 그것이 그리스도인이 아닌 사람들에게는 불가능한 호소가 된다는 점이다. 이런 이데올로기적 특수성이라는 문제가 적어도 희망을 우주적 현상으로 보는 종말론적 기반을 가진 윤리에게는 좀 덜한 것인지는 모르겠지만 그럼에도 불구하고 교회가 특별한 지식의 특전을 받고 있다고 스스로 생각하면서 그 지식으로 투쟁의 “우익” (또는 “좌익”)에 선 것으로 판단되는 어떤 혁명적 운동을 찾아내고 그에 편들 때에, 그것 역시도 세상 속에서의 교회의 우주적 화해 역할을 위협스럽게 하고 또한 경쟁적 이데올로기의 하나가 되고 만다는 사실을 부정하지 못할 것이다. Wingren은 매우 좋은 윤리는 구속 질서, 예를 들어 출애굽 사건 위에 기반을 둘 수 있음을 인정한다. 그러나 또한 “창조 질서의 관점에서, 약한 자의 압제는 창조의 파괴이고, 이기심은 자연스럽게 못한 것이라고, 낮은 자를 먼지 구덩이에서 끌어 올리는 정의로운 재판 행위는 창조의 회복이라고 누구라도 말할 수 있다.”⁶⁹⁾ 고 주장하기도 한다.

68) *Ibid.*, p. 226. 참고.

“God’s World and the Individual,” *The Gospel as History*, ed. V. Vajta (Philadelphia: Fortress, 1975), pp. 43-75.

69) G. Wingren, *An Exodus Theology* (Philadelphia: Fortress, 1969) pp. 31-2.

4. 삼위일체론적 관점에서 본 교회와 세상

우리가 살펴 본 세 신학자들 사이에 주요한 차이들이 있음에도 불구하고 그들 사이에는 본교의 초두에서 지적한 바 있는 교회 — 세상 관계에 대한 기본적 일치점들을 공통적으로 가진다는 사실을 또한 볼 수 있다. 세 사람 모두가 세상은 교회의 사역을 필요로 한다는 것, 교회는 그 자체를 위하여 존재하지 않고 세상을 위하여 존재한다는 것, 교회가 세상에 의해 위협을 받고 있다는 것, 그리고 교회가 참되게 세상에 대해 사역하고자 한다면 교회는 교회로 남아 있어야만 한다는 것, 다시 말해서 그 자신을 잃어 버리지 말아야 한다는 것 등을 인정하고 있다. 더 나아가서 세 사람 모두가 교회의 우선적이고 본질적인 과업은 용서 또는 칭의의 선포라 주장하고 있다. 바르트와 Braaten이 두 왕국 교리의 고전적 공식은 부정하면서도 두 왕국 사이에 구분이 있어야만 할 것에 대해서는 두 사람이 다 은연 중에 인정한다. 핵심적인 질문은 두 왕국 사이에 다시 말해서 교회와 세상 사이에 구분할 필요가 있느냐 없느냐 (whether)는 문제가 아니라 오히려 두 왕국이 어떻게 (how) 관계를 맺고 있느냐는 것이다. 본고에서 전개되어 온 삼위일체론적 모델은 신학자들이 이 두 왕국을 연결 시키는 상이한 방식들을 개념적으로 파악하기 위한 신학적 틀을 제시하고자 하는 시도이다. 이 점에 있어서 바르트와 Braaten은 각각 신경의 둘째와 세째 조항 위에 전 신학 체계를 수립하고 그것을 출발점으로 삼음으로써 세상을 교회에다 예속시키고 마침내는 그들이 하나의 교회론적 하나님 나라로 통합하게 되는 결과를 낳고 있음을 보았다. 두 왕국 사이에 구분은 하되 구별은 하지 않는 이 둘째 및 세째 조항 신학자들의 관심은, 적법한 것이면서도 또 마땅히 존경 받을만 하다.⁷⁰⁾ 그러나 우리가 보았던 것처럼 전 신학구도를 기독교에나 종말론에 맞추

70) 전통적인 루터파의 해결은 두 왕국을 역설적 관계에 두고 보기 때문에 적법한 관심이 되지 못한다는 것이 필자의 판단이다.

게 될 때 구분 자체가 희미해지고 마는 것이다. 지상왕국을 영적왕국에, 그리고 세상을 교회에 예속시키는 데로부터 교회의 정치화와 국가의 교회화에로 넘어가기는 아주 손쉬운 일이다. 바르트에게 있어서 교회는 참된 국가요, 국가에 있는 정의는 정의의 선포를 위하여 국가내에서 허락된 자유에 따라 측정된다. 정의(Rechtfertigung)가 정의(Recht)를 결정하는 것이다. Wingren의 신학에서 강조점은, 복음과 교회의 관계상 창조와 법(하나님의 사역으로서!)의 우선권과 지속적인 독립성에 두어지고 있는데 필자의 판단에는, 이는 신경의 둘째와 세째 조항에 의한 20세기 신학의 치우침에 대한 필요한 시정이었다. 그러나 교회—세상 관계에 대한 Wingren 자신의 해결에는 난점이 없지 않다.⁷¹⁾

Wingren은 교회와 국가는 신학자들이 임의로 맞추어 붙여야만 할 서로 구별된 두 실체는 아니라고 본다. 오직 한 분 하나님만이 계시고 그 분의 창조자로서의 사역과 구속자로서의 사역이 구별될 수는 없는 것이다. 창조와 구속 사이에는 하나의 통일성이 깔려 있고 이 통일성은 성경에서는 예수 그리스도께서 구속에 뿐만 아니라 창조에도 중보자이신 사실에 근거하는 것으로서 주목되고 있다. 그리스도 안에서 이 창조는 성육신과 죽음, 부활과는 분명히 구분되어야만 하는데 왜냐하면 뒤의 것들은 '새로운' 행위들이기 때문이다. 여기서 제기되는 중요한 신학적 문제는 창조에서의 하나님의 통치가 다가오는 그의 종말론적 통치와 어떻게 관계되어 질 것인가 하는 문제다. 다시 말해서, 어떻게 그리스도가 이번에는 교회의 주이실뿐 아니라 세상의 주가 되시는가 하는 문제다. Wingren은 이 문제의 해결을 위해 지적하기를, 많은 현대 신학이 함부로 그랬던 것 같이 부활로부터 세상으로 직선을 그을 수는 없다. 반면에 그리스도가 세상의 주가 되심은 이러한 의미에서인데 곧, “그는 세상에게 그의 말씀을 말하셨다는 것, 그는 선포 즉 민족들을 위한 선교를 통하여 세상의 주이시

71) 다음의 논의는 Wingren의 논문 “Welt und Kirche und Christus, dem Herrn,” *Kerygma and Dogma* 3 (1957) 53-66. 을 주로 참고했다.

라는 것”⁷²⁾이다. 그러나 이러한 결론은 바르트의 입장과 크게 차이나는 것이 아니며 창조의 중보자로서의 그리스도에 관한 신약의 증거에 충실한 것 같지도 않다. Wingren은 하지 말아야만 한다고 드러내어 말한 바로 그것을 자신이 하고 있다. 그는 창조계에 대한 그리스도의 주권을, 역사적 예수의 성육신, 죽음, 부활과 직접으로 묶어 놓고 있다. 예수 그리스도는 교회의 주가 되시는 꼭 같은 방식으로 세상의 주가 되고 계신다! 이러한 잘못의 이유는 그가 견지하는 루터파 기독교론과 속성의 공유(communicatio idiomatum) 교리에 기인한다고 믿는다.⁷³⁾

Luther와 같이 Wingren도 예수 그리스도의 신성과 인성의 관계에 있어서는 역사적 예수에 철저히 집중한다. 두 본성 간에 속성들이 서로 공유되어서 결과적으로 신·인성 합체에 이르러서는 신적인 것이 전적으로 인간적인 것이 되고 인간적인 것이 전적으로 신적인 것이 된다. 이것이 가능한 이유는 유한이 무한을 품기(finitum capax infiniti) 때문이다. 이것이 무엇을 의미하는가 하면, “인간성이 온전한 말씀에 그토록 연합되어 성육신에 이어서는 말씀이 인간성 너머의 존재를 더 이상 가지지 않음을 뜻한다. 이 일이 가능할 수 있었던 것은, 속성의 공유란 것이, 자체로서의 유한했을 인간성에 말씀의 전능에 의해 무한한 감수성이 부여 되었음을 의미하는 것이기 때문이다.”⁷⁴⁾

필연적으로 Wingren으로 하여금, 예수 그리스도는 선포와 교회를 통하여 세상의 주이시라는 놀라운(첫째 조항으로 주도되는 신학의 관점에서 볼 때 놀라운) 결론으로 나아가도록 한 것은 바로 루터파 기독교론이다. 그는 달리 가질 결론이 없었던 것이다. 만일 성육신 후에

72) *Ibid.*, p. 55.

73) Wingren이 이 교리를 받아 들이고 사용하고 있다는 증거로서는 참고; *Gospel and Church*, pp. 96, 198, 244, 257 n. 46, and Chapter 16 of *The Living Word* (Philadelphia: Muhlenberg, 1960).

74) E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology: The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology* (Leiden: E. J. Brill, 1966), p. 9.

는 신적 말씀이 인간 본성과 신·인성 합체에 묶이게 된다면, 이에 따라 필연적으로 세상에 대한 말씀의 주권은 성육신된 말씀의 활동에, 또 역사적 예수의 사역에, 그리고 그의 죽음과 부활과 승천으로부터 흘러 나온 교회의 선교에 제한되고 마는 결과가 따른다. 결론적으로 속성의 공유라는 관념에 근거한 루터파 기독교인, 창조와 법의 근본성과 계속된 독립성과 동시에 그 저변에 흐르는 창조와 구속의 합일 둘 다를 인정할 수 있겠느냐는 질문이 나올 수 밖에 없다.

이점에 있어서 Calvin의 기독교론은 훨씬 더 만족스러운 것이다. Calvin에게 있어서 성육신 후에 말씀은 그것이 입은 인간본성에 충만히 합치 되었지만 그에 제한되지는 않는다. 이 중요한 자질 규정은 소위 칼빈주의 신학의 “칼빈주의적 특이점” (extra-Calvinisticum) 이라 불리운다.⁷⁵⁾

“칼빈주의적 특이점”에서 calvin은, 그리스도께서는 성육신 속에서도 우리 위에 하나님이기 그치지 아니하시기 때문에, 또 그리스도의 인간성은 우리를 향한 하나님의 이동 속에서도 우리의 인간성이기 그치지 아니하시기 때문에, 그는 우리의 하나님이실 수 있다고 주장한다. 예수 그리스도 안에서 하나님의 위엄이 입증되었고, 사람의 인간성이 재수립되고 성취되었다. ... “칼빈주의적 특이점”은 창조와 구속 간의 불연속의 표시가 아니라, 영원한 아들께서 우리의 조건을 입으심으로써 그의 제국의 한 부분이라도 포기하지 않고 그 제국을 잃어버린 영토에까지 확장하셨다는 사실의 표시이다. ... “칼빈주의적 특이점”은 온 세상에 대한 그리스도의 주권을 제공하며, 그러면서도 성령을 통하여 교회와 함께 한 그의 특별한 현존과 및 교회에 대한 주권을 제공한다. 또한 그것은 윤리학에 있어서 자연질서가 담당하는 역할 위에 기독교론적 내용을 제공해 준다.⁷⁶⁾

75) Willis에 따르면 이 이름은 잘못 붙여진 것이다. “칼빈주의적 특이점”이라는 표시는, 성육신에서 하나님의 영원하신 아들이 그의 인간성과 합치되었으나 그에 제한되지는 않는다는 사상을 일컫는 말이지만 이름 자체는 오도된 것이다. 실상 이 교리에는 독특하게 칼빈주의적인 것은 아무것도 없다. 왜냐하면 이 사상은 그리스도에 대한 성경적 증거를 해석하는 수단으로서 널리 그리고 고대로부터 쓰여져 오던 것이기 때문이다.”

Ibid., p. 60.

76) *Ibid.*, p. 7.

77) *Ibid.*, p. 35.

그래서 Calvin은 “삼위 중 제 2위인 그리스도 곧, 하나님의 영원하신 아들과, 성육신에서 자신에게 합치시키신 제 2위 그리스도”⁷⁷⁾ 사이에 조심스런 구분을 내리고 있다. 중보자로서 그 거룩한 말씀은 성육신 후에조차라도 그의 성육신된 형태에 제한되지 않으신다. 그는 성육신 전에는 창조의 중보자였다. 또 그는 중보자로서, 나사렛 예수의 성육신, 죽음, 부활, 승천 안에 있는 창조의 화해자로서의 중보사역과 는 독립적으로 창조를 계속 유지하신다.

이것이 의미하는 바는, 교회 밖에서의 그리스도의 통치를 Calvin이 만물에 대한 삼위일체적 통치의 맥락 안에서 보고 있다는 것이다. 이 같은 방식으로 그는 창조 안에서의 윤리학과 생활에 대한, 신경의 둘째 조항과 교회에 매이지 않는 기독교론적 기초를 확보하고 있다. 결과적으로 Calvin은 창조 안에서의 삶과 그리스도 안에서의 삶 사이에 날카로운 분열을 피함과 동시에 그러면서도 두 왕국을 구별할 수 있게 되었다. Calvin의 삼위일체론적 신학은 교회 — 세상 관계에 대한 정상적 이해를 위한 최선의 개념적 틀을 우리에게 제공해 준다고 필자는 판단한다. 그것은 창조와 법의 우선권과 상대적 독립성을 보존하면서도 충만하게 기독교론적이며 종말론적이다.

Barth에게 있어서 세상 (시민공동체)에 대한 교회의 사역은 둘째 조항 (구속)의 범주 안에서 고려되어졌다. 교회는 교회여야만 하고 또 칭의의 복음을 선포할 자유를 가져야만 한다. 진정한 정의 — 칭의의 유비로서의 정의 — 를 제공하는 것은 바로 이 자유다. 그러므로 교회 공동체는 시민공동체를 위한 배타적 패러다임이다. 교회는 진정한 국가이기 때문에 시민공동체는 종교적으로는 교회가 되어야 한다. Braaten에게 있어서 교회는 하나님 나라의 예기적 표적이다. 교회는, 인류를 위해 보다 나은 미래를 건설하려 하는 혁명적 운동 속에 특히 드러나는 아가페적 하나님 나라의 모든 다른 표적들을 찾아내고 또 그와 동맹을 맺는다. 바르트와 Braaten 모두에게 있어서 그리스도인 제자도 즉 예수 그리스도의 주되심에 대한 순복이, 삼위일체 하나님의 구속적, 종말론적 사역을 가리키는 범주들 속에 배타적으로 비쳐지고 있다. “기독교” 활동은 구속적, 종말론적 공동체 곧 교회의

규범적 생활 내에서만, 또 그와 직접으로 일치함으로써만 발생한다.

이와 대조적으로 Calvin의 기독교론은 세상 속에서의 진정한 “기독교” 활동, 즉 예수 그리스도의 주되심을 드러내어 인정하는 활동은, 기구적 교회공동체의 활동과는 별도로 일어난다. 더군다나 교회공동체는 교회 아닌 생활 영역에 대한 배타적 패러다임으로서 봉사하는 것이 아니다. 왜냐하면 그 영역들 각각이 창조 안에서의 그리스도의 중보적 사역에 근거한 그 자체의 법과 생활을 가지고 있기 때문이다. 말씀이 인류를 구속하려고 예수 그리스도 안에서 성육신하셨지만, 말씀은, 그 좁은 구원론적 활동과는 전혀 별도로 또 독립적으로 여전히 만물을 창조하신 하나님의 지혜(Wisdom)인 것이다. 세상 속에서의 “기독교” 활동은 “교회” 활동으로 바뀌어서는 안되고 반면에 하나님의 지혜와 일치하는 활동이다. “기독교”교육은 “구속적” 혹은 교회의 신앙고백적 지도와 훈련에 국한되지 않고, 창조계를 다스리시는 삼위 일체 하나님의 지혜 및 법구조를 발견하고 이해하는 모든 활동을 포함하는 것이다.

결론적으로 세상에 대한 진정한 기독교 사역은 기구적 교회의 사역에 국한되거나 축소될 수도 없고 또한 교회가 “세상 안의 기독교 활동”의 모든 것을 감싸 안으려 해서도 안된다. 교회는 말과 행동으로서 그리스도 안에 있는 화해의 복음을 선포해야 할 특별하고도 구원론적으로 규정된 과업을 가지고 있다. 세상에 대하여 교회가 가지는 교회로서의 본질은 교회가 이 과업에 충실한 정도에 따라 유지되어 진다. 칭의 / 화해의 복음 선포가 죄악 많고 화해되지 못한 세상 속에서는 일종의 우선권을 갖게 되겠지만 그러나 이 선포만이 세상 속에서의 유일한 기독교적 의무인 것은 아니다. 더 나아가서 복음에 의해 형성되고 또 그 포교를 위해 있는 교회공동체의 조직과 생활은, 인간존재의 모든 분야에 대한 배타적 규범이 될 수 없다. 교회는 인간존재의 전부를 감싸 안으려는 시도로서가 아니라, 또 그것을 교회화함으로써가 아니라, 오히려 세상으로 하여금, 하나님께서 그의 지혜를 통해 조성하시고 또 그의 안식의 영광을 위해 예정해 놓으신 진정한 창조가 되도록 부르는 말씀의 신실한 사역으로써 세상에 대하여 사역하는 것이다.

사도행전을 중심으로 본 성령의 來臨

권 오 현

1. 서론

1. 연구의 동기와 필요성

1) 동 기

1985년 2월 14일 부산 고신대학 강당에서는 제 39회 신학대학원 졸업식이 있었다. 신학을 졸업하고 강도사로서 사역을 시작하는 졸업생들에게 당시의 총회장은 다음과 같은 요지의 설교를 했다.

“여러분이 하나님의 참된 사역자가 되기 위해서는 성령의 세례를 받아야 한다. 나는 오늘 신학대학원을 졸업하는 모든 이가 성령의 세례를 받기를 원한다.”

신학대학원 졸업식장에서 교단을 대표하는 총회장의 설교가 이렇다면 “모든 신학대학원 졸업생들이 성령의 세례를 받아야 한다”는 주장은 현재 고신 교단의 목회자들의 성령론에 관한 이해가 어떠한 지를 보여 주는 한 단면이라 할 수 있을 것이다.

반면에 신학대학원의 교의학 강의는 성령의 세례에 관해서 이와는