

2002학년도

석사학위 청구논문

칼빈과 쿵의 사도신경 해석 비교연구

A Comparative Study of the Interpretations
of the Apostles' Creed of John Calvin and
Hans Küng

안양대학교 신학대학원

M.div 과정 목회학 전공

박 동 희

칼빈과 쿵의 사도신경 해석 비교연구

A Comparative Study of the Interpretations
of the Apostles' Creed of John Calvin and
Hans Küng

指 導 이 상 원 教 授

이 論 文 을 碩 士 學 位 論 文 으 로 提 出 함

2002 년 12 월

안양대학교 신학대학원

M.div 과정 목회학 전공

박 동 희

박동희의 碩士學位 論文을
合格으로 判定함.

審査委員長_____ 印

審査委員_____ 印

審査委員_____ 印

審査委員_____ 印

安 養 大 學 校 神 學 大 學 院

[감사의 글]

이 논문이 완성되기까지 섭리해 주신 하나님 아버지께 감사와 찬송과 영광을 돌립니다. 신학대학원에 입학한지가 엇그제 같은데 벌써 마무리하는 과정에 이르렀습니다. 이제 이 과정을 은혜가운데 마치게 하신 하나님의 따사로운 손길에 감격하고 있습니다. 이즈음에 귀한 지도교수를 소개해주신 김 성봉 원장님께 감사 드리며 때늦은 지도요청에도 불구하고 논문의 방향성과 그 객관성을 지도 편달해주신 이 상원 교수님께 진심으로 감사 드립니다. 그리고 논문심사로 수고하신 원 용국 교수님과 이 은규 교수님께도 감사를 드립니다.

목회의 길을 가는 아들을 위해 물질과 기도의 후원을 아낌없이 베푸신 부모님께 이 논문을 바칩니다. 또한 논문작성의 철야작업을 위해 자료를 정리해 준 동생 동신이에게 감사하며 논문이 나오기까지 늘 옆에서 지켜 봐 주고 격려해준 임 영 자매에게 감사의 마음을 전합니다.

한편 논문의 초기작업에서 고심하던 제게 조언과 찬사를 보내주신 양 한 영 전도사님과 원서자료를 흔쾌히 제공해주신 구 상수 전도사님 그리고 논문의 도표를 점검해 준 박 영호 전도사님께도 감사의 뜻을 전합니다.

3년 간의 짧은 기간동안 습득한 개혁주의 신학과 일평생 같은 길을 가는 동역자들의 만남은 제게 크나큰 은혜의 선물이었습니다. 이들과의 지속적인 유대관계를 맺어 학문과 경건의 훈련을 병행할 것입니다. 무엇보다도 M. Div 과정에서 익힌 개혁주의를 성도들에게 전하여 교회에 유익을 끼치는 사역자로서 살 것을 다짐합니다.

끝으로 다시 한번 감사의 말을 전합니다. 부족한 저를 불러주시고 신학을 하게 하신 주님께서 무한한 영광을 베푸시어 학문적 결실을 맺게 하여 주시니 감사합니다.

[목 차]

I. 서 론	1.
A. 문 제 제 기	1.
1. 작성 동기	1.
2. 신학적 주장	2.
B. 목적과 방향	3.
C. 방법과 진행	4.
1. 방법론	4.
2. 전개	4.
II. 신조의 기원과 의의	6.
A. 신조의 기원	6.
1. 신조의 어원	6.
2. 신조의 근원	6.
3. 신조의 형성	7.
B. 신조의 의의	9.
1. 신조의 가치와 위치	9.
2. 신조의 기능과 의의	9.
III. 사도신경의 구조	11.
A. 삼위일체적 구조	11.
B. 성경적 구조	11.
IV. J. Calvin의 사도신경 해석	13.
A. 조항 해석	13.

V. H. Küng의 사도신경 해석	27.
A. 조항 해석	27.
VI. 양자의 해석 비교	39.
A. 차이점	39.
B. 도표화	49.
VII. 결 론	52.
참고문헌	58.

I. 서론

A. 문제제기

1. 작성 동기

조직신학에 지대한 노력을 기울이면서 학업해 오는 동안 어느덧 그 결실을 맺는 시기에 다다르자 하나의 관심분야를 선정하기에 이르렀다. 논문 주제를 선정하기까지의 제 요인을 살펴보면 다음과 같다. 우선 학문적 이유를 들 수 있다. 무엇보다 먼저 서론과 교회론에 이르기까지 조직신학의 전(全) 분과를 총망라하여 정리할 수 있는 것으로 그 주제를 설정하기로 하였다. 즉 필자가 조직신학의 분과들을 이해한 만큼 다시 한번 정리하고 싶은 마음에서 거기에 부합한 주제를 평소 염두에 두고 있었다. 두 번째로는 신학적 원인이다. 개혁신학의 정수인 기독교 강요가 신론에서 비롯하여 교회론에 이르는 사도신경의 진술방식에 따른 것과 그 신경이 개혁주의 교리의 총체인 삼위일체 하나님에 대한 고백임을 볼 때 칼빈의 사도신경 해석에 관한 연구 그 자체는 신학적 중요성과 필요성을 입증 받고 있는 셈이다. 세 번째 커리큘럼 상의 그 유익을 준 경우이다. 주제 선정에 무척이나 고심하던 차에 2002학년도 1학기 신조학과목을 수강하면서 신조의 필요성과 당위성에 대한 충분한 인식을 하게 되었다. 특히 모든 신조의 근간¹⁾을 이루며 기독교회의 신앙고백으로 자리잡은 사도신경에 그 초점을 두었다. 끝으로 신조와 교회에 대한 관계 속에서 발생한 이유가 있다. 목회현장에서 부교역자로서 몇 개월 동안 사역하면서 느낀 점

1) 사도신경은 다른 신조들의 기초 역할을 하였다. 예를 들어 니케아 신조는 사도신경에 나타난 그리스도의 신성에 관한 교리를 보다 분명하게 확대시켰고 아다나시우스 신조는 사도신경의 삼위일체 교리와 그리스도의 품위에 관한 교리 전체를 더욱 확대시켰다. {안양대학교 신학대학원 조직신학회 홈페이지 www.asta96.com의 자료실에서 인용함}

중에 하나로서 교회가 당연히 고백하고 성도의 삶 속에 스며들어 있어야 할 개혁신조가 이론적으로 가르쳐지지 않으며 실천적으로도 신앙생활에 나타나 보이지도 않았다는 것이다. 다시 말해 신조의 가치에도 불구하고 현 교회의 사도신경은 암송위주의 형식적인 신앙고백과 공적 예배시 개회의 한 표지 차원에 머물러 있다는 것이다. 이는 비록 전체교회의 총체적인 문제가 아니라 어느 한 지교회의 부분적인 문제점일지라도 교회의 신조교육 부재현상은 필자의 주제 선정에 중대한 영향을 끼쳤다. 상기와 같이 신학적이고 교회적이며 커리큘럼적인 요인이 이러한 제목의 논문을 쓰게 되는데 결정적인 역할을 하였다.

2. 신학적 주장

사도신경이 천주교는 물론 개혁신교와 교단이라 불리는 모든 기독교회에서 고백되는 신조임에 불구하고 각 교단과 교파의 입장에 따라 천차만별로 해석되고 있는 것이 현재의 실정이다. 저마다 개혁주의를 외치면서 그 해석을 달리하고 있는 이러한 혼탁하고 산재되어 있는 현실 상황 속에서 필자는 유일무이한 하나님의 진리를 외치고 보다 나은 성경적인 해설을 꾀하려고 한 것이다. 특히 카톨릭이 말하는 것과의 비교를 통해 순수하고 온전한 개혁주의의 사도신경 해설을 이뤄낼 것이다. 다시 말해 어두움이 빛 되신 예수님 앞에서 사라지듯이 어느 한쪽이 진리 앞에 반드시 굴복하게 될 것이다. 이것이 상기논문에서 밝히고자 하는 주요한 목적임을 밝힌다. 사족으로 진리는 그 자체로 충분한 것이지만, 즉 진리는 하나님의 말씀으로부터 나오는 것이지만 그 둘의 비교를 통해 진리가 더욱더 자명해 질 것은 분명한 사실이다. 즉 개혁주의 해설은 성경에 입각한 바른 신앙고백을 순전하게 드러내는 차원이지만 결코 인간의 잣대로 평가되어 작성되어지는 인위적인 산물이 아니다. 다시 말해 진리의 생명력은 그 자체로 충분한 것임에도 불구하고 인간의 오류로 잘못 해석된 것을 바로잡아야 할 책임이 여기에 주어지고 있다. 즉 진리는 상대적인 비교의 대상이 아니라 하나님의 절대적인 측면을 지니지만 인간의 부패와 타락에서 오는 이단적 사상의 발현은 비교를 통해 그 가치를 상실하게 되어 결국 진리를 밝히 드러내줄 것이기 때문이다. 환언컨대 학문적 연구의 목적을 위한 것으로 비교 연구가 행하여진다는 전제조건을 미리 밝혀주는 바이다.

다음으로 타 신조들에 비해 사도신경의 연구는 그리 활발하지 않고 있다. 자료의 부재와 장시간에 걸친 작성기간 등의 여러 요인이 발생한 문제점도 없지 않으나 이는 사도신경이 지니는 가치와 그 존재이유를 간과한 것이라 할 수 있다. 이에 다시 한번 사도신경만이 유일하게 지니고 있는 절대적 가치와 기타 해설과의 비교를 통한 상대적 탁월성을 널리 밝히어 교회와 신학에 조그마한 도움을 주었으면 하는 바램이다. 특히 신조학을 공부하고 있는 신학생과 현장에서 신조를 가르치고 있는 부교역자들에게 이론과 실천적인 양 측면에 기여하는 바가 있었으면 한다.

B. 목적과 방향

앞에서 잠시 살핀 바와 같이 본 논고는 존 칼빈과 한스 쾅의 사도신경 해석의 차이를 밝히 드러내어 정통 개혁주의 교리를 지키고자 하는 목적을 지닌다. 여기에서 진리에 서지 못하고 오류와 부패를 여전히 지닌 채 자신들이 진리의 수호자인 양 자처하고 있는 카톨릭의 이단성도 다뤄질 것이다. 결국 개혁주의 신앙고백의 정수인 사도신경 해석이 카톨릭주의자들에 의해 얼마나 변질되었는지를 살펴볼 것이다. 그러한 변질을 판별하는 기준이 2천년 역사를 지닌 채 개혁주의 입장에 있는 정통 기독교회의 교의학서들과 개혁주의 신학을 대변하는 칼빈의 *기독교강요*임을 밝혀두는 것은 두말할 나위 없다.

본 논문의 방향은 다음의 방법론에서 자세히 언급되어질 사항이므로 여기서는 대략적으로 밝혀둔다. 그 방향성은 개혁주의에 입각하여 사도신경 해석에 치중한 대표적인 개혁주의자의 권위 있는 해설서와 강해서에 맞추어진다. 이는 가장 대표적인 개혁주의자인 칼빈의 *기독교강요*를 중심으로 한다는 것이다. 한편 카톨릭 진영에서는 제2바티칸 시대를 주도한 한스 쾅의 사도신경 해설서를 중점적으로 다룰 것이다. 이는 통시적 연구방법을 선택한 것이다. 이러한 방법을 통해서 개혁주의 사도신경 해석의 핵심적인 포인트를 찾고자 한다. 그리하여 사도신경이 말하고 있으며 앞으로도 계속 이어 내려져야 하는 교리와 신앙의 진리보존을 온전히 드러낼 것이다. 우리에게 이러한 훌륭한 신앙유산이 있다는 자체가 감사할 따름이다. 이에 머무르지 않고 이를 현대 기독교인들의 삶에 뿌리내려져서 교리에 대한 믿음과 그 신앙생활이 온전히 결부되

는 정통 개혁주의 신자들이 되어야 할 것이다. 또한 이러한 신앙고백이 신자를 하나되게 만드는 중요한 역할마저 감당하는 것이다. 즉 삼위일체 하나님을 섬기는 자들의 동일한 신앙고백이요 교회의 공동체성과 정체성을 확립시켜주는 것이다.

C. 방법과 진행

1. 방법론

필자의 논문이 앞으로 전개되어질 그 방법론을 소개하면 다음과 같다. 첫째, 교회와 관련하여 신조가 생성되고 발전하게 된 계기를 다룰 것이다.

둘째, 첫 번째 접근방법에 못지 않게 오늘날의 형태로 된 사도신경의 구조를 삼위일체와 연관지어 설명하려고 한다.

셋째, 가장 중요한 작업으로서 본고의 목적이기도 하다. 즉 사도신경의 해석에 있어서 개혁주의의 대표자 존 칼빈과 카톨릭의 대변인 한스 쾅의 양자 비교이다. 칼빈주의와 카톨릭주의와의 엄격한 비교를 통해서 개혁주의의 주요 교리들을 다시 한번 재 천명하고자 한다. 이것은 사도신경의 해석 차이라는 입장에서 이뤄진다는 표면적인 것이 아니라 이 신경으로 신앙과 삶의 규범을 삼는다는 본질적인 문제들을 다루는 것이다. 이러한 개혁주의 해석을 신앙고백으로 삼는 것과 그 해석의 분명한 차이가 정통과 이단을 구분하는 준거가 되므로 본론에서 아주 조심스럽게 그러면서도 자세하게 다룰 것이다.

2. 전개

이상과 같이 본 논문의 방법론을 토대로 하여 본론의 각 장마다 그 진행이 순차적으로 이뤄질 것이다. 첫 장에서는 신조가 형성되어 사도신경으로 발전된 과정을 서술할 것이다. 그리고 나서 다음 장에서는 사도신경의 구조가 다뤄질 것이다. 뒤이은 그 다음 장에서는 사도신경 해석이 개혁주의라는 신학적 관점을 통해서 이뤄진 것만을 취급할 것이다. 다시 말해서 칼빈의 해석과 카

톨릭주의자의 해석의 상호비교를 통한 관점의 차이를 드러낼 것이다. 그리하여 칼빈으로 대표되는 개혁주의와 한스 쾨링 중심의 카톨릭주의 사이에 나타난 사도신경 해석의 뚜렷한 입장 차이를 밝혀 개혁주의에 우뚝 서있는 교리와 신앙고백을 천명하고자 한다. 그리하여 하나님의 뜻에 언제나 순종하려고 한 믿음의 선진들의 신앙과 진리 수호를 21세기를 살아가는 현대 크리스천들에게도 전해지길 바라마지 않는다.

II. 신조의 기원과 의의

A. 신조의 기원

1. 신조의 어원

사도신경의 첫마디 Credo²⁾에서 유래한 신조(信條)는 ‘신앙의 기준’(regula fidei, *Κανὼν τῆς πίστεως*, the rule of faith)이라고 하는데 이 용어는 니케아 회의 이전의 교부들인 이레니우스나 터툴리안 등이 사용한³⁾ 것으로 가장 오래되었다. 그들은 이를 진리의 규범(the rule of truth), 신앙의 상징(the symbol of faith)⁴⁾이라고도 불렀는데 이 중에서 특별히 상징(symbol)을 살펴볼 필요가 있다. 상징은 *Συμβολὸν*에서 온 것으로 ‘함께 던진다’는 의미를 지녀서 신조의 성격을 잘 나타내주고 있다. 즉 신조는 공동체가 함께 고백하는 신앙의 표현⁵⁾이라는 것이다. 또한 신조는 Creed 또는 Confession이라고 하는데 우리말 사도신경은 영어의 The Apostles’ Creed를 번역한 것이다.⁶⁾

2. 신조의 근원

피렌체 공의회(1438-1445) 이후⁷⁾ 로렌조 발라와 에라스무스가 사도신경이

2) 칼빈에게 있어서 참된 신앙의 구성요소에 하나님에 대한 지식(notitia)이 포함되고 있다. 즉 사도신경이 기독교 강요 전체 내용의 저변을 이루면서 ‘우리가 믿는다(credimus), 나는 믿는다(credo)’는 것에 하나님을 아는 것을 포함하는 것으로 해석했다고 볼 수 있다. {김영규, *기독교 강요강독I*, (서울: 개혁주의성경연구소, 2000), p. 25.}

3) 박해경, *기독교 교리 신학사*, (서울: 이레서원, 2000), p. 276.

4) 박일민, *개혁교회의 신조*, (서울: 성광문화사, 1998), p. 29.

5) 박해경, *op. cit.*, p. 276.

6) 나채운, *주기도 사도신경 축도*, (서울: 장로회신학대학교출판부, 1993), p. 166.

7) 클라스 루디아, *나는 하나님을 믿습니다*, 이종전 역(서울: 예루살렘, 1995), pp. 22-23.

사도들 자신이 작성한 것이라고 믿었던 문예부흥 이전의 전통적 견해를 부정⁸⁾하였다. 칼빈도 그의 주저 *기독교 강요* 2권 16장 18절에서 아래와 같이 이 신조의 사도적 저작설을 일축시켜 버렸다.

“ 나는 사도신경이라고 부르지만 그 저자 문제는 전연 고려하지 않는다. 고대 저술가들은 신경을 사도들에게 돌리는 점에서 상당히 의견을 일치했다. 사도들이 공동으로 써서 발표했다거나 그렇지 않으면 그들이 전한 가르침을 충실히 수집하며 요약한 것이므로 넉넉히 사도들의 이름을 붙일 만하다고 생각했다. 신경이 어디서 나타났든 간에 교회의 바로 초창기, 즉 사도시대에 모든 사람이 이구동성으로 그것을 공중고백서로 인정했다고 나는 확신한다. 어느 한 개인이 사적으로 쓴 것 같지 않고 사람들이 회상할 수 있는 가장 오랜 옛날부터 확실히 모든 경건자들이 그것을 신성한 권위로 인정했다. 우리가 유의해야 할 유일한 점에 대해서는 논란의 여지가 전연 없다고 우리는 생각한다. 즉 우리의 믿음의 역사전체가 신경에 간명하고 질서 정연하게 요약되었으며 성경의 순수한 증언에서 보증을 얻지 못하는 것은 하나도 포함되지 않았다는 것이다. 이점을 이해한다면 저자문제로 불안을 느끼거나 남과 논쟁하는 것은 무의미한 것이다.”⁹⁾

위의 글에서 칼빈은 사도신경의 사도적 저작을 전면 부인하면서도 이 신조의 성경적 근거를 적극적으로 주장하고 있다. 즉 사도신경의 기원이 성경에서 비롯된 것이라고 말한다. 칼빈은 이 신조에서 사도라는 명칭이 결코 잘못되지 않았다고 말하고 있는데 그 근거는 사도신경에 사도들의 가르침이 실제로 나타나고 있기 때문이다. 사도신경은 확실히 성경에 나타난 사도들의 교훈에 대한 충실한 요약이다. 이에 더 나아가 사도신경이 성경의 요약본이요 축소판¹⁰⁾이라고 해도 과언은 아니다.

8) 존 칼빈, *기독교 강요* 최종판, 한철하외 공역(서울: 생명의말씀사), p. 724의 각주42 재인용.

9) 존 칼빈, *기독교 강요* 최종판, op. cit., p. 724.

10) 사도신경은 아주 간단히 압축된 도로표시로서 많은 세목들을 무시하고 있으면서도 기독교신앙의 중요한 요점들을 일목요연하게 보여준다. {J.I. 패커, *사도신경성경공부*, 이상원 역(서울: 크리스찬다이제스트, 2001), p. 7.}

3. 신조의 형성

무엇보다 신조의 기본이 되는 하나님과 예수 그리스도 그리고 성령, 즉 삼위일체를 믿는다고 하는 개인적인 신앙고백은 성경에서 찾아볼 수 있다. 특히 마태복음 16장 16절 말씀¹¹⁾은 기독교 역사상 최초의 정식적인 신앙고백이다. 이러한 신조의 원초적 형태와 더불어 삼위일체적인 형식¹²⁾들(고전 12:4-6; 고후 1:21-22; 고후 13:13)도 있다. 이러한 형식들이 엄밀한 의미에서 신조가 아니라는 것은 분명하지만 신조의 형성을 향한 출발점이라는 것을 나타내고 있다.¹³⁾ 이와 관련하여 헤르만 바빙크도 사도신경이 그리스도께서 주신 삼위일체적인 세례명령(마 28:19)으로부터 발전한 것¹⁴⁾이라고 하였다.

다음으로 신조의 형성이 진행되는 가운데 그 발전을 촉진시킨 몇 가지의 요소가 있다. 첫째, 초대교회의 공적인 예배 특히 세례와 성찬을 위해 적절한 예전이 필요했었다. 둘째, 외부로부터 들어온 초신자를 교육해야만 했었다. 이러한 초신자를 위한 기독교 교육용의 세례문답은 그 후에 신조의 선례가 되었다. 셋째, 이단이라는 요인도 있었다.¹⁵⁾ 특히 유대주의자들¹⁶⁾과 이교주의자들¹⁷⁾은 그리스도를 육신이 되신 아버지의 독생자로서는 고백하려고 하지 않았다. 이러한 두 이단들을 대항하여 교회는 성경에 맞게 그리스도는 참으로 육신으로 오신 것과 같이 그리스도는 하나님의 참된 독생자이심을 주장해야 했다. 이것을 교회는 긴 싸움 끝에 신앙고백서들로 고백¹⁸⁾하기에 이르렀다.

11) 시몬 베드로가 대답하여 가로되 주는 그리스도시요 살아 계신 하나님의 아들이시니이다

12) 곧 하나님 아버지의 미리 아심을 따라 성령의 거룩하게 하심으로 순종함과 예수 그리스도의 피 뿌림을 얻기 위하여 택하심을 입은 자들에게 편지하노니 은혜와 평강이 너희에게 더욱 많을찌어다(벧전 1:2)

13) 클라스 루디아, op. cit., pp. 24-28.

14) 헤르만 바빙크, *하나님의 큰일*, 김영규 역(서울: CLC, 1999), p. 109.

15) 클라스 루디아, op. cit., pp. 28-32.

16) To the Jewish side of the issue went all those persons who were willing to recognize Jesus as a man, a man sent by God, a man endowed with unusual gifts, animated by the prophetic spirit, mighty in deeds and words, but, for the rest, no more than a man. {Herman, Bavinck. *Our Reasonable Faith*, translated by Henry Zylstra, (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1956), p. 120.}

17) From the pagan side, there came those who were willing to recognize in Jesus a son of the gods, a Divinity who came from heaven and who, like the angels of the Old Testament, manifested himself for a little while on the earth in a shadow-body. {Ibid.}

18) 헤르만 바빙크, op. cit., p. 110.

B. 신조의 의의

1. 신조의 가치와 위치

우선 신조의 가치는 다음과 같다: 기독교 체계에서는 신조는 상대적이고 한정적인 가치만을 가진다. 즉 신조는 성경에 일치하는 한에 있어서만 권위를 가진다. 다시 말해 신조가 가치를 지니는 것은 그것이 성경에서 나왔기 때문이다. 결국 신조의 가치는 신앙의 확립과 이단의 방지, 교회의 건덕과 질서 그리고 세례 등을 위해 필요하다는 사실에서 확인된다. 또한 교파간의 화해와 일치, 신학의 기본과정으로서의 교리 공부에도 필요하다.¹⁹⁾

다음으로 신조의 위치는 아래와 같이 살펴볼 수 있다: 흔히 우리는 성경을 norma normans(the standardizing norm)라고 부르고 신조는 norma normata(the standardized norm)라고 부른다. 신조를 성경보다 높이는 것은 기독교 사상이 아니다. 성경보다 신조가 우월한 권위를 갖게 되면 신조우상숭배(Symboloratory)에 빠지게 될 것이다.²⁰⁾ 그러므로 성경에서 나온 신조는 성경보다 더 우월한 좌소를 차지할 수 없게 된다. 즉 신조는 성경에서 비롯된 것이다. 결국 신조의 모체는 오직 성경이다. 다만 신조는 성경에 그 근거를 두고 있고 거기에 나타난 사도들의 가르침을 조직적으로 요약했을 뿐이다.

2. 신조의 기능과 의의

신조의 기능은 헤르만 바빙크가 그의 주저 *하나님의 큰일* 제8장에서 잘 대변해주고 있다. 그가 말하는 신조의 기능이란 성경을 뒤로 밀어내기 위한 것이 아니라 성경을 보존하고 성경을 개인적이고 자유분방하게 사용하는 것을 견제하는 데 있다. 신조는 양심의 자유를 훼손하기는커녕 약하고 굳세지 못한 영혼을 유혹하려는 여러 이단의 영들을 대항하여 양심의 자유를 지지한다. 또한 신조가 지식의 발달을 방해하는 것이 아니라 오히려 이를 바른 궤도로 유

19) 박해경, op. cit., pp. 276-77.

20) Ibid.

지하고 인도하며 신조 자체는 몇 세대에 걸쳐 부조리함이 드러났다 하더라도 신앙의 유일한 규범인 성경에 비교하여 수정되어야 한다.²¹⁾

그 다음으로 상기에서 신조의 기능을 설명해준 바빙크가 역시 신조의 의의를 개혁주의 입장에서 언급하고 있다: 사도신경의 12조항은 기독교가 의존하고 있는 큰 사실들의 짧은 요약이었고 계속해서 공동체적인 근원이 되어 왔으며 모든 그리스도 왕국의 통일을 끊을 수 없게 하는 줄이 되고 있다.²²⁾

21) 헤르만 바빙크, *op. cit.*, p. 109.

22) *Ibid.*

III. 사도신경의 구조

A. 삼위일체적 구조

칼빈은 기독교 강요 초판에서 사도신경을 크게 두 부분으로 나누고 있다. 첫 부분은 성삼위의 세 위격인 성부와 성자와 성령에게 각각 할당되고 있다. 그 다음의 부분은 하나님에 대한 믿음의 유익과 그 소망이 무엇인지를 설명해 준다.²³⁾ 이와 같이 칼빈은 사도신경의 전체적인 구도 속에서 무엇보다 삼위일체 하나님의 각 위격의 사역을 강조하려고 했다. 그렇다고 해서 그 사역에 있어서 삼위의 분리를 말하는 것이 아니라 다만 각자의 고유한 속성과 품위를 가지고 계신다는 구별의 의미를 포함할 뿐이다. 이러한 구별은 특히 칼빈의 사도신경 12조항의 세부적 해설에서 더욱 더 잘 드러난다. 그 예로 성자를 성부와 같은 만물의 창조자로 설명하는 것은 성자가 성부와 동일한 본체이시며 그 아들됨이 하나님의 본성에 의한 것이기 때문이다. 또한 그가 기독교 강요 최종판에서 기독교론에 해당하는 사도신경의 여섯 개 조항들을 구체적으로 해석하고 있는 점에서도 경륜적 삼위일체에 대한 지대한 관심을 보여준다. 그는 무엇보다 성부와 성자와 성령의 관계를 다음과 같이 설명하려고 한다. 성자는 성부와 더불어 똑같은 영을 소유하기 때문에 성자가 성부와 한 하나님이시라는 사실을 입증해 준다. 따라서 성령이 성부와 성자의 영이기 때문에 성령은 성부와 성자와 다른 존재가 아니라는 것도 증명해 준다.²⁴⁾ 그러면서도 존재론적 삼위일체에 대해 간과하지 않는 칼빈의 예리한 통찰력은 사도신경의 전 구조(全構造)에 있어서 균형감을 상실하지 않게 해주고 있다.

23) 존 칼빈, 기독교 강요 초판, 양낙홍 역(서울: 크리스찬다이제스트, 2001), p. 116.

24) 존 칼빈, 기독교 강요, 한철하의 공역(서울: 생명의말씀사, 2000), p. 232.

B. 성경적 구조

우선 사도신경이 담고 있는 주제는 다섯 가지로서 곧 성부, 성자, 성령, 교회 및 성도이다. 그리고 이 주제에 걸친 전체 항목은 12개이다. 즉 성자에 관하여 그의 출생, 고난과 죽음, 장사됨, 부활, 승천, 재림 등의 6개 항목이 진술되고 성도에 관하여 사죄, 부활, 영생 등의 3개 항목이 진술된다. 성부, 성령, 교회에 대해서는 각각 한 가지 항목씩만 진술된다. 다음으로 사도신경의 5가지 주제를 더 크게 묶으면 하나님과 교회와 성도로서 여기서 교회는 성령의 강림과 인간의 모임으로 이뤄졌으며 따라서 교회가 하나님과 인간 사이의 중간적 위치를 차지하고 있는 이상의 배열은 논리상으로 잘 된 것이다.²⁵⁾

다른 한편 사도신경에 있어서의 고백의 순서 배열은 신구약 성경의 구성면으로 보아서도 합당하다. 제 1항의 “전능하사 천지를 만드신 하나님 아버지를 내가 믿사오며”는 창 1:1절에 대한 고백으로서 확대 해석으로 구약 전체를 대표한다고 볼 수 있고 그 다음부터는 신약의 내용에 따라 다음과 같이 전개된다. 신약에 따른 고백내용은 그리스도와 교회와 성도에 관한 3가지인데 첫째, 출생에서부터 재림까지 그리스도의 생애에 관한 중대한 사실들은 복음서에 관한 것이요 둘째, 성령과 거룩한 공회와 성도가 서로 교통하는 것은 교회의 탄생과 발전을 기록한 사도행전에 해당되며 셋째로, 죄를 사하여 주시는 것과 몸이 다시 사는 것은 성도의 구원에 관한 것으로서 그것들은 바로 21개 서신서의 내용과 일치하며 마지막, 영원히 사는 것은 새 하늘과 새 땅에서의 영원한 삶을 예언하는 요한계시록과 일치한다고 볼 수 있다.²⁶⁾

25) 장신논단 3집, (서울: 장로회신학대학출판부, 1987), pp. 10-11.

26) Ibid.

IV. J. Calvin의 사도신경 해석

A. 조항해석

칼빈은 “전능하사 천지를 만드신 하나님 아버지를 내가 믿사오며“라는 첫째 고백에서 하나님께 대한 우리의 창조와 섭리 및 그 신앙을 언급한다. 먼저 창조에 관한 믿음을 살펴본다. 사도신경의 이 부분은 우리의 모든 신뢰를 두고 있는 성부 하나님을 우리를 포함한 모든 만물의 창조자로 인정하는 것을 말한다. 이러한 일은 성부의 말씀과 성자의 지혜 그리고 성령의 능력으로 이뤄졌다. 즉 창조가 삼위일체 하나님의 독특한 사역²⁷⁾임을 말하고 있다. 다음으로 섭리에 대해 알아보도록 한다. 하나님의 섭리란 그분이 한번 이루신 일을 지금도 유지하고 보양하며 활동케 하고 보존하되 그분의 선하심과 능력으로 하여 만물이 즉시 허물어지고 무로 떨어지는 것을 피하게 하는 것을 말한다. 그러므로 우리가 그분을 만물의 창조자라고 부를 때는 그분의 권능과 섭리를 생각해야 하는데 이는 전자로 말미암아 모든 것 안에서 만물을 역사하시며 후자로서 만물을 조정하신다는 것을 뜻한다.²⁸⁾

칼빈은 창조와 섭리에 대한 신학적인 개념을 정립할 뿐 아니라 그 바탕 위에서 섭리신앙을 말한다. 그는 믿음으로 일어나는 일 모두가 그분께로 오는 것으로 인정하고 그분의 보호로 인해 우리가 안전하게 방어를 받고 우리에게 해를 끼치는 적대적인 세력으로부터 보존되고 있음을 인정한다. 실제로 이 모든 일들은 그분에 의해 우리에게 되어진 일이라는 것이다. 간단히 말해서 그분께로부터 우리에게 오는 것은 무엇이나 우리의 행복으로 이끌지 않는 것이 없다. 그분이 이렇게 우리를 대하시는 것은 다만 아버지 같은 친절하심과 자비하심 그리고 선하심이라는 이유밖에는 없다고 한다.²⁹⁾

27) J. Calvin defines the Work of the Creation of the Trinity of the God in the 1st edition of the *Institutes of The Christian Religion*. That is to say, " There was a common action of the three persons in creating the world. " {참고, 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., p. 127.}

28) Ibid., pp. 124-25.

칼빈은 사도신경의 둘째 부분³⁰⁾에서 우리의 신앙 대상이 하나님의 외아들이신 그리스도이심을 말한다. 특히 그분을 외아들이라고 부르는 것은 신자들과 같이 양자됨의 아들이 아니라 하나님의 본성적인 아들이로서 영원부터 성부에게서 나셨기 때문이다. 이러한 성자는 아버지와 하나인 하나님이시고 그 하나님과 동일한 본성과 본질을 가지시며 단지 위격에 있어서만 아버지로부터 구별³¹⁾되는 고유한 것을 지니신다. 그러므로 성부와 하나이고 동일한 하나님이신 성자를 참 하나님이요 천지의 창조자로 받아들여야 한다.³²⁾

나아가서 그리스도를 믿는다는 고백한 것은 그분이 아버지께로부터 보내지셨고 우리를 마귀의 압제에서 풀어주셨다는 것, 우리를 위하여 우리가 얽매어 있었던 마귀의 압제에서 우리를 풀어 주시려 내려왔다는 것, 우리가 뾰뾰 묶여있던 죄의 멍에로부터 풀어주려 오셨다는 것, 우리가 빠져있던 육신과 영혼의 죽음이라는 속박을 풀어주려 오셨다는 것 그리고 우리가 떠넘겨져 있던 영원한 형벌로부터 우리를 풀어주려 오셨다는 것을 믿는 것이다. 다시 말하면 하나님의 친절하심과 자비하심으로 말미암아 하나님의 영원한 아들인 그리스도께서 우리의 육신을 입기 위하여 내려오셨고 그 육체를 그분의 신성에 합하셨음³³⁾을 믿음으로 고백하는 것이다.³⁴⁾

또한 칼빈은 여기에서 그리스도의 중보직과 구속주 및 양성에 대해 말한다. 먼저 우리가 믿는 것은 기름부음을 통해 성자가 성부 아버지로부터 왕으로 임명되어 하늘과 땅의 모든 권세를 다스리고 그 안에서 우리도 왕이 되어 마귀와 죄, 죽음과 지옥을 지배하게 된다는 것을 믿는 것이다.³⁵⁾ 이러한 우리의

29) Ibid., p. 125.

30) 그 외아들 우리 주 예수 그리스도를 믿사오니 이는 성령으로 잉태하사 동정녀 마리아에게 나시고 본디오 빌라도에게 고난을 받으사 십자가에 못 박혀 죽으시고 장사한지 사흘만에 죽은 자 가운데서 다시 살아나시며 하늘에 오르사 전능하신 하나님 우편에 앉아 계시다가 저리로서 산 자와 죽은 자를 심판하러 오시리라.

31) " The Father is particularly called Creator of heaven and earth [Heb. 1:2, 10] because of the distinction of properties, whereby the beginning of acting is referred to the Father that he may be said indeed to act by himself, but through the Word and his Widsdom, yet in his Power. That nevertheless ... is ... made plain by that statement of the Father: "Let us make man in our image and likeness"[Gen 1:26]. " {J. Calvin. The 1st edition of *Inst.*, p. 50.}

32) Ibid., p. 126.

33) " ... to be both Son of God and Son of man in common with us. " {J. Calvin, The 1st edition of *Inst.*, p. 51.}

34) 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., p. 127.

중보자로서의 그리스도는 사람의 자식들을 하나님의 자녀로 만드는 일과 지옥의 상속자를 천국의 상속자로 만드는 일³⁶⁾을 담당하신다. 또한 우리의 믿음은 그리스도의 희생으로 하나님 아버지의 진노를 풀고 우리를 그분과 화목케 하기 위한 제사장으로 임명되었다는 것 그리고 우리도 제사장이 되어 중보자와 함께 기도와 감사를 아버지께 드리게 되었다는 것이다.³⁷⁾

다음으로 우리의 구속자가 되실 분이 참 하나님이지요 참 사람이라는 사실은 우리에게 유익이 된다. 이는 죄를 정복하는 것과 죽음을 삼키는 일³⁸⁾을 그분의 임무로 감당하시기 때문이다. 그러한 주님께서는 우리를 구속하셔야 하겠다고 뜻하셨을 때 우리의 구속자가 되신 것이다. 우리의 구속에 대한 또 다른 항목은 그리스도의 순종을 통해 하나님의 정의를 만족케 하고 죄의 대가를 치러야만 했다는 것이다. 이를 위해 주님께서 우리의 몸 가운데 오셔서 우리와 하나가 되셨다.³⁹⁾

그 다음에 칼빈이 말하는 그리스도의 양성에 대해 살펴볼 순서인데 그는 그리스도의 성육신의 개념과 관련지어 그리스도의 신/인성을 설명한다. 우리의 중보자로 오신 분이 참 인간이요 참 하나님이라는 사실은 그리스도가 그리스도의 신성을 우리에게 합하시고, 우리의 인간성을 그 신성에 합하시는 일이다. 즉 그가 참 사람으로 오셨는데 첫 사람 아담의 인격을 취하신 것이다. 이러한 의미에서 칼빈은 그리스도의 성육신이 ‘인격의 합일’에 의한 방식에서 이뤄졌다고 말한다. 이는 전(全) 인간에 있어서 영혼과 육체를 각각 따로 언급할 수 없는 것과 같이 그리스도의 한 인격 속에 양 본질의 속성, 즉 신성과 인성⁴⁰⁾이 있다는 것이다. 환언컨대 그의 인격 속에 하나님과 인간이 함께 나타났다는 표현이다. 예를 들어 그리스도가 하나님으로부터 죄를 사하는 권세를 받으신 것과 죽은 자를 살리신 것 그리고 산 자와 죽은 자를 심판하실 자로 임명되신 것⁴¹⁾은 그리스도의 신성과 인성 모두에 해당되는데 이는 그의 인성에

35) Ibid., pp. 133-34.

36) Ibid., p. 128.

37) Ibid., p. 134.

38) Ibid., p. 129.

39) Ibid.

40) 사도신경에서 가장 초자연적인 조항인 “동정녀 마리아에게 나시고”라는 표현을 칼빈이 그리스도의 신성보다 주로 그의 인성을 증명하기 위해서 사용한 것이라고 Pannier는 말했다. {칼빈, 기독교 강요 상, op. cit., p. 699의 각주8 재인용}

41) 칼빈은 기독교 강요 초판에서 이러한 것들이 그리스도가 세상의 창조 이전에 하나

속한 것을 그 신성에 돌리고 그의 신성에 속한 것을 그 인성에 돌리게 되는 ‘속성의 교류’에 의한 것이다.⁴²⁾

한편 그리스도께서 인간의 본질 가운데서 행하신 속죄의 사역은 신성으로 전환되었다. 이는 자아 동일하신 한 분이 하나님이시고 동시에 사람이기 때문에 양 본성의 합일을 위해서 한쪽에 속한 것을 다른 쪽에 주셨기에 가능한 것이다.⁴³⁾

더 나아가 칼빈은 그리스도의 한 인격 속에 양 본질의 속성이 있음을 믿지 못하는 마니교도들과 같은 이들에게 그리스도의 신인-양성을 변증하려고 한다. 그들은 그리스도가 그의 인성에 의해서만 하나님의 아들이 되신다고 잘못 주장한다. 또한 그리스도가 처녀의 몸에서 난 사람으로서 고난 당하신 하나님의 아들로만 칭한다. 그래서 그들은 그리스도의 인성을 그 신성에서 떼어내고 그의 신성만을 인성에서 떼어 내어 붙들며 양 본질에 속한 것이 너무나 혼합되어서 서로 교류할 수 없다고 하여 그 둘을 동시에 떼어 내어버리기도 한다. 결국 그들은 그리스도가 하나님이기 때문에 인간이 아니다. 또는 그가 사람이기 때문에 하나님이 아니다. 동시에 그리스도가 사람과 하나님이기 때문에 사람도 하나님도 아니라는 것을 그릇되게 주장한다. 여기서 칼빈은 다시 한번 확인하는 것은 한 분 그리스도가 참 하나님이요 사람이시며 그리스도의 신성을 그 인성에서 분리하지 못하고 다만 양자를 구분⁴⁴⁾할 뿐이라고 밝힌다.⁴⁵⁾

칼빈은 그리스도께서 “본디오 빌라도에게 고난을 받으사”라고 정죄 받으신 것은 우리가 받아야 하는 벌이 그분에게 전가된 것이라고 말한다. 하나님의 무서운 심판에서 우리를 구출하시려고 그분께서 유대 총독에게 정죄 받은 것을 허락하셨다.⁴⁶⁾ 즉 가장 높으신 심판자의 심판대 앞에서 우리의 죄를 면하게 하려고⁴⁷⁾ 그렇게 하신 것이다. 우리의 정죄를 제거하기 위해서는 그 정죄를 그분에게 옮기는 동시에 우리의 죄책도 말으심으로써 우리를 해방하는 죽음이

님과 함께 가지셨던 것(These, he, along with the Father [I Pet. 1:20], held before the creation of the world [Eph. 1:4])으로 단지 사람일뿐인 자에게는 결코 주어질 수 없다고 말한다.

42) 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., pp. 128-30.

43) Ibid., p. 131.

44) Ibid., p. 133.

45) Ibid., pp. 131-33.

46) 칼빈, *기독교 강요* 상, op. cit., p. 701.

47) 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., p. 134.

되어야 했다. 또한 그리스도께서 재판정에서 죄인으로서 고발당하시고 재판관의 입으로 사형선고를 받으셨으므로 그분께서 죄인과 악인의 처지에 서신 것이다. 결국 우리가 벌을 받아야 할 죄책이 하나님께로 전가된 것은 우리의 무죄석방이 된다. 그러므로 우리는 그리스도의 대속적인 죽음을 기억해야 한다. 그렇지 않으면 그 벌이 지금도 우리를 위협하듯이 우리는 평생 떨며 불안해 할 것이다.⁴⁸⁾

칼빈은 “십자가에 못 박혀”라는 구절을 다음과 같이 해석한다. 그리스도께서 십자가에 달리신 일은 우리를 덮고 있던 저주를 전적으로 그리스도에게 옮겨 놓기 위해서였다. 즉 죄의 저주가 그리스도의 육신에 전가되었을 때에 아버지께서 죄의 세력을 깨뜨리셨다. 이를테면 우리의 오점과 벌을 던져서 우리에게 돌리지 않게 만드신 것이다. 다시 말해 하나님의 아들이 우리가 지은 죄악의 수치와 비난을 맡으시고 그 대신에 우리에게 자기의 순결을 입히셨다. 따라서 그리스도를 아버지께 드려 속죄제물로서 죽으시게 한 것은 그의 희생으로 모든 배상⁴⁹⁾을 치른 후에 우리가 하나님의 진노를 무서워하지 않게 되기 위해서였다. 그런데 그는 그리스도가 저주에 압도되어 쓰러졌다고 하지 않고 도리어 그분이 저주를 담당하셔서 그 힘을 전적으로 꺾고 부수어 버리셨다고 한다. 그래서 우리의 믿음은 그리스도께서 받으신 정죄에서 무죄방면을 얻으며 그가 받으신 저주에서 축복을 받는 것이다.⁵⁰⁾

그는 “죽으시고⁵¹⁾ 장사한지”라는 구절을 아래와 같이 해석한다. 그리스도의 죽음이 허락하신 것은 그분께서 죽음의 심연에 빠져 버리려는 것이 아니라 우리를 불원에 삼켜 버렸을 죽음을 삼키시려는 것이었다. 이것이 죽음에 있어서 우리와 그분과의 질적인 차이점이다. 그리스도의 죽음이 가져다 준 제일의 열매는 사망으로 말미암아 마귀를 없애 하시고 죽기를 무서워하므로 일생에 매여 종노릇하는 모든 자들을 놓아주려는 것이다. 그리스도 죽음의 제2의 효과는 그의 죽음이 땅에 붙은 우리의 지체들을 죽여 그 기능을 발휘하지 못하게 만들며 우리 안에 있는 옛 사람을 죽여 결실하지 못하게 만든다. 이와 마찬가지로

48) 칼빈, *기독교 강요 상*, op. cit., p. 702.

49) " Christ's shed blood served, not only as a satisfaction, but also as a laver to wash away our corruption. " {*Inst.* II, xvi, 6.}

50) 칼빈, *기독교 강요 상*, op. cit., pp. 703-04.

51) 사도신경이 그리스도의 탄생에서 즉시 그의 죽음과 부활로 가는 것은 여기에 구원의 완전한 전체(the whole of perfect salvation)가 있기 때문이다. {*Ibid.*, p. 700.}

지로 그리스도의 매장(the Burial)에 우리도 참가함으로써 그와 함께 죄에 대해서 매장되는 것이다. 그러므로 그리스도의 죽음과 장사는 우리가 결박되어 있던 죽음에서 해방되며 우리의 육을 죽이는 것이다.⁵²⁾

한편 칼빈은 *기독교 강요* 1536년 판에서 그리스도의 죽음과 장사를 각각 구분해서 설명하고 있다. 전자에서 우리를 위협하는 죽음의 정복을 말하며 후자에서는 그리스도의 대속에 의한 우리 죄의 매장 그리고 마귀와 죽음의 지배에서의 자유를 말한다.

칼빈은 사도신경에 생략되어있는 “지옥에 내려가사”라는 어귀를 그리스도의 구속에 있어서 매우 중대한 문제로 파악하고 있다. 그리스도께서 당하신 것이 육체의 죽음뿐이었다면 그 죽음에는 효험이 없을 것이다. 참으로 그리스도는 죽음과 동시에 하나님의 엄격한 천벌을 받고 그 진노를 진정시키며 공정한 심판대로 배상을 치르실 필요가 있었다. 따라서 그는 지옥의 세력과 영원한 죽음에 대한 공포심을 상대로 직접 맞붙어 싸우셔야 했다. 이것은 우리를 구속하시는 대가로서 그의 몸을 주셨을 뿐 아니라 정죄와 버림을 받은 사람의 무서운 고민⁵³⁾을 그의 영혼이 겪으셨다는 것을 알게 하려는 뜻이다. 더 나아가 칼빈은 마태복음 26장 39절⁵⁴⁾을 인용하면서 그리스도께서 보통 죽음보다 더 가혹하고 곤란한 싸움을 하셨다는 것을 성경적으로 증명하고 있다. 즉 그리스도가 우리 때문에 하나님의 심판대에 피고로서 서 계시다는 것을 알았을 때에 그가 얼마나 가련하고 무서운 고민을 하셨는가를 추측할 수 있다고 한다. 여기서 그의 영혼이 불안을 느낀 것은 우리의 영혼에 평화와 안식을 가져다 주려고 하셨기 때문임을 알 수 있다. 결국 ‘지옥 강하’는 우리를 위해서 그리스도가 받으신 정신적 고통을 의미한다.⁵⁵⁾ 그러므로 그리스도께서 지옥에 내려갔다고 해서 카톨릭이 말하는 림보⁵⁶⁾라는 특정한 장소에 들어간 것은 아니

52) Ibid., pp. 705-06.

53) 칼빈은 *기독교 강요* 초판에서 ‘그리스도께서 하나님의 격심함의 무게를 지셨다는 것은 (It is in this sense that he is said to have been borne the weight of divine severity) 그 순간 그분이 원수와 같이 되었다는 것’이라고 언급하고 있다. {참고, 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., p. 135.}

54) 조금 나아가사 얼굴을 땅에 대시고 옆드려 기도하여 가라사대 내 아버지여 만일 할만하시거든 이 잔을 내게서 지나가게 하옵소서 그러나 나의 원대로 마옵시고 아버지의 원대로 하옵소서 하시고

55) 칼빈, *기독교 강요* 상, op. cit., pp. 706-15.

56) " ... a certain place, where the fathers who had lived under the Old Testament

다.⁵⁷⁾

“사흘만에 죽은 자 가운데서 다시 살아나시며”라는 사도신경의 구절은 그리스도께서 부활하심으로써 죽음에 대한 승리자가 되신 것과 같이 우리의 믿음이 죽음을 이기는 것도 오직 그의 부활에 있었다는 의미로 해석된다. 그리스도께서 부활하실 때에 드디어 하늘의 권능을 나타내 보이셨는데 이러한 권능은 그분의 신성을 분명히 반영하는 거울인 동시에 우리의 믿음을 굳게 지탱해 준다. 즉 그리스도의 믿음 아래 우리를 지켜주는 하나님의 권능이 부활에서 나타났다는 뜻이다. 이뿐 아니라 우리는 그리스도의 부활에 부합하는 혜택을 받는다. 이는 우리가 그분의 죽으심을 본받아 연합한 자가 되었으니 이는 그분의 부활에 참여하여 새 생명 가운데 행하게 하려 함이다. 이러한 말은 우리가 부활하신 그리스도를 본받아 새로운 생명을 추구하라고 권고할 뿐 아니라 우리는 그분의 권능에 의해서 중생하여 의를 얻었다고 가르친다. 그리스도 부활의 또 다른 혜택은 그분의 부활이 실증하는 일종의 보증을 받아 우리도 부활에 대한 확신을 얻는 것이다.⁵⁸⁾

그는 “하늘에 오르사”라는 구절의 설명에서 부활과 승천이 연결되어 있다고 하면서 승천하신 때에 비로소 참으로 하나님 나라의 창건하신 것이라고 말한다. 또한 그리스도께서 승천하심으로써 지상 순례를 계속하는 신자들과 함께 계시지 않으려는 것이 아니라 더욱 직접적인 권능으로 천지를 주관하려고 하셨다. 그럼으로써 세상 끝까지 우리와 함께 계시겠다는 약속을 실현하셨다. 그리스도의 몸이 모든 하늘 위로 들려 가신 것과 같이 그분의 권능과 힘은 온 천지의 한계를 넘어서까지 확산되며 보급되었다. 여기서 칼빈은 자신의 말보다는 어거스틴의 말⁵⁹⁾로 이를 설명한다.⁶⁰⁾

were as it were imprisoned, there awaiting their release from bondage and captivity, and forcibly broke through the gates of that place, to set them free from it. ” {J. Calvin, The 1st edition of *Inst.*, p. 55.}

57) 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., p. 135.

58) 칼빈, *기독교 강요* 상, op. cit., pp. 716-18.

59) ” According to ineffable and invisible grace what he has said will be fulfilled: ‘Lo, I am with you always, even to the end of the world’[Matt. 28:20]. According to the flesh that the Word took upon himself, according to the fact that he was born of the virgin, according to the fact that he was seized by the linen, laid in a sepulcher, manifested in the resurrection, these words were fulfilled: ‘You will not always have me with you’. Why? Because he went about in the flesh for forty days with his disciples, and while they were in his

그리스도의 승천이 우리의 믿음에 주는 혜택은 다음의 세 가지로 살펴볼 수 있다. 첫째 주께서 승천하심으로써 아담 때문에 닫혔던 천국의 길을 여셨다는 것을 깨닫게 된다. 둘째 아버지와 함께 계시는 그리스도께서 항상 우리의 예언자와 증보자로서 아버지 앞에 나타나시는 것이다. 셋째 믿음은 그리스도의 힘을 깨달으며 그 힘에 우리의 힘과 능력 그리고 보화와 지옥을 이긴 자람이 있다.⁶¹⁾

칼빈은 “전능하신 하나님 우편에 앉아 계시다가“라는 말을 임금이 신하들에게 정사를 맡기려고 자기 곁에 앉히는 것에서 나온 비유라고 한다. 그러면서 그 의미를 다음과 같이 말한다. 하나님께서 그리스도를 통해서 통치하기를 원하셨기 때문에 그리스도께서 하나님 우편에 영접되셨다는 것이다. 바꿔 말하면 그리스도께서 천지에 대한 주권을 받으시고 위임된 정권을 엄숙히 장악하셨으며 심판 날에 내려오실 때까지 통치를 계속하시리라는 것이다. 즉 천지의 모든 피조물들이 그리스도의 숭엄성을 우러러보아 경탄하고 그의 지배를 받으며 그 명령에 복종하고 그 권능에 순종하게 하려는 것이다. 다시 말해서 ‘하나님 우편에 앉아 계시다’는 것은 그리스도의 축복된 처지가 아니라 하늘의 심판대에서 주재하고 계시는 그분의 숭엄한 권위를 나타낸다.⁶²⁾

그가 “저리로서 산 자와 죽은 자를 심판하러 오시리라”고 하는 신앙고백을 성경구절들을 인용하면서 해석한다. 먼저 마지막 날에 나타나실 그리스도의 가시적 방식의 재림은 선택받은 자와 버림받은 자를 분리하실 것이다. 다음으로 그 날에 살아있는 사람들과 이미 산 자들 사이에서 죽어간 사람들이 모두 소집될 것이다. 즉 생사간에 아무도 그의 심판을 면하지 못할 것이다. 그 다음에 우리가 다 변화하리라는 것은 죽을 운명의 생명이 순식간에 사라지며 새로운 본성으로 직접 변화한다는 것이다. 끝으로 그리스도안에 죽은 자들이 먼저

company, seeing him but not following him, he ascended into heaven, and is not here: for there 'he sits at the right hand of the Father'; yet he is here, for the presence of majesty has not withdrawn. Therefore, we always have Christ according to the presence of majesty; but of his physical presence it was rightly said to his disciples, 'You will not always have me with you.' For the church had him in his bodily presence for a few days; now it holds him by faith, but does not see him with the eyes. " {*Inst.* II, Xvi, 14.}

60) 칼빈, *기독교 강요 상*, op. cit., pp. 718-19.

61) Ibid., p. 721.

62) Ibid., pp. 720-21.

일어나고 그 후에 우리 살아남은 자도 저희와 함께 끌어올려 공중에서 주를 영접하게 될 것이다.⁶³⁾

칼빈이 사도신경을 분류하는 세 번째 조항은 “성령을 믿사오며“이다. 여기서 성령을 믿는다고 고백하는 것은 그분이 아버지와 아들이 함께 계시고 거룩한 삼위일체 하나님의 제 3위이시며 아버지와 아들과 동일본질이시고 함께 영원하시며 전능하신 만물의 창조자이신 것을 믿는다. 그러므로 우리가 아버지와 아들이신 하나님께 우리의 모든 신뢰를 두는 것과 같이 동일한 신뢰를 성령께도 돌려야 한다. 즉 하나님께 이르는 길이 그리스도 이외에는 없듯이 성령 밖에는 우리에게 다른 지도자나 인도자가 없는 것이다. 그리고 그분의 은혜⁶⁴⁾를 통해 우리를 씻기시고 의롭고 거룩하게 하시며 그에게로 불러 가까이 가게 하셔서 구원을 얻게 하신다. 성령의 이러한 방식은 우리로 하여금 그리스도 안에서 하나님의 부요하신 선하심을 깨닫고 소유하도록 하게 하신다. 그분은 우리의 가슴속에 하나님과 이웃을 향한 사랑의 불이 일도록 하시며 날마다 우리의 과도한 욕망으로 일어나는 죄악을 소멸하셔서 우리 속에 선한 역사가 있게 하시는 것이 은혜의 열매이요 그분의 능력인 것이다. 또한 성령의 은사들은 우리의 공로나 의무에 따른 것이 아니라 오직 주님이 주신 선물로써 우리에게 거저 주시는 것이다.⁶⁵⁾

사도신경의 네 번째 부분⁶⁶⁾에 대한 해석을 칼빈은 다음과 같이 말한다. 먼저 “거룩한 공회”란 선택받은 자의 전체수가 한 교회요 사회이며 하나님의 한 백성인 것이다. 여기서 모두의 통치자이시며 한 몸의 머리이신 그리스도는 하나님의 선하심을 통해 모두가 세상의 기초가 있기 전에 택하심을 입어 하나님 나라에 함께 모이도록 하셨다. 이러한 하나님의 모든 택한 자들은 그리스도 안에서 일치이 되고 연합되어져서 한 머리에 붙어있는 동안 한 몸으로 함께

63) Ibid., pp. 722-23.

64) " Grace is itself the power and action of the Spirit. " {J. Calvin, The 1st edition of *Inst.*, p. 57.}

65) 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., p. 138.

66) 거룩한 공회와 성도의 교통과 죄를 사하여 주시는 것과 몸이 다시 사는 것과 영원히 사는 것을 믿사옵나이다.

자라고 결합되며 짜여져 가는 것이 한 몸의 지체들과 같다. 이러한 것은 보편성이라는 교회의 속성을 말한다.

또한 교회의 거룩한 속성은 하나님의 영원한 섭리에 의해 선택되어진 사람들이 교회의 회원으로 받아 들여져서 주님으로 말미암아 거룩해지는 것을 말한다. 이렇게 칼빈은 교회의 정의와 속성을 언급한 후에 하나님의 예정과 교회의 권징 교리에 대한 설명에 대부분 치중한다. 그러한 설명 다음으로 계속해서 신경의 각 조항을 자세히 설명한다. 그럼 이제 예정의 교리에 대해 살펴 보도록 한다. 하나님은 자기 백성(67)들을 불러 의롭다 하시고 영화롭게 하실 때(롬8:30)⁶⁸⁾ 그들이 태어나기도 전에 작정하셨던 그의 영원한 선택을 선포하시는 것이다. 그러므로 하나님께서는 단 하나의 예외 없이 이러한 소명-칭의-영화라는 구원의 방식을 통해 그가 택하신 모든 사람가운데 선택을 이루시고 나타내시는 것이다. 그러므로 우리는 교회를 하나님의 선하심과 신실함에 근거하여 믿는다고 하면 우리가 하나님의 택한 자의 한 부분으로서 소명과 부분적인 칭의를 붙들어 성화의 믿음을 굳게 지켜야 한다.⁶⁹⁾

또한 교회는 하나님의 선택된 백성이기 때문에 진정으로 교회의 일원이 된 자들은 결국 소멸되거나 나쁜 결과를 맞지 않는다. 주께서 택하신 자들은 그리스도의 보호와 지키심에 넘기워져서 ‘내게 주신 자 중에 내가 하나도 잃어버리지 아니하고 마지막 날에 다시 살리리라’(요 6:39이하)한 말씀대로 이를 것이기 때문이다.⁷⁰⁾

한편 우리가 택한 자를 확실하게 확인해 볼 수는 없지만 성경에 비취서 하나님께서 허락하신 범위 안에서 누가 하나님의 자녀로 택함 받은 자인지 소외된 자들인지 구별해 볼 수 있다. 결국 신앙고백과 생활의 모범 그리고 성례전의 참여 등을 통해 하나님과 그리스도를 고백하는 자들은 비록 그들의 도덕생활 속에 약간의 불완전이 남아 있다하더라도 선택받은 자요 교회의 회원으

67) " It's not for us to determine for certain whether others are of the church, nor to distinguish the elect from the reprobate. For this is God's prerogative alone, to know who are his own, as Paul attests [II Tim. 2:19]. " {J. Calvin. The 1st edition of *Inst.*, p. 60.}

68) “또 미리 정하신 그들을 또한 부르시고 부르신 그들을 또한 의롭다 하시고 의롭다 하신 그들을 또한 영화롭게 하셨느니라”

69) 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., pp. 139-41.

70) Ibid., pp. 140-01.

로 볼 수 있다. 이러한 교회의 표지들을 통해서 누가 하나님의 택한 자요 하나님의 자녀와 하나님의 백성 그리고 하나님의 교회인지 분간해 낼 수 있도록 한다. 반면 우리와 같은 신앙을 고백하지 않는 자들이나 그리스도로 만족하지 못하고 더 깊이 뚫고 들어가려고 하는 자들 그리고 하나님을 입술로는 고백하더라도 행동으로는 여전히 부인하는 자들⁷¹⁾은 그 조짐을 통해 유기된 자요 교회의 비회원임을 알 수 있다.⁷²⁾

다음으로 칼빈이 말하는 교회의 권징에 대해 알아본다. 먼저 교회의 출교 제정은 상기와 같은 자들을 신자들의 회중에서 끊어지고 나가도록 하기 위함이다. 이러한 출교의 목적은 아래와 같이 세 가지이다. 첫째, 그들이 크리스천이라는 이름으로 하나님께 욕이 되지 않게 하기 위함이다. 둘째, 빈번한 접촉으로 그들의 타락한 삶의 모범이 다른 사람들을 부패시키는 것을 방지하기 위해서이다. 셋째, 그들이 부끄러움을 느끼고 회개하게 하여 마침내 바른 길을 찾도록 하기 위해서이다.⁷³⁾

칼빈은 여기서 유의해야 할 사항을 조심스럽게 지적한다. 당분간 교회에서 고립시킨 징계할 자들을 마치 하나님의 손에서 내던져 버린 자들인 것처럼 다루어서는 안 된다고 말한다. 그들이 하나님의 말씀에 의해 정죄된 것이 확실하지 않는 한 이미 버려진 자들⁷⁴⁾인 것처럼 포기해 버리는 것은 전적으로 잘못된 일이다. 하나님은 최악의 사람을 최상으로 변화시키고 나그네를 교회로 받아들이는 것을 기뻐하시는 분이기 때문이다. 이러한 의미에서 출교는 교회의 양떼들로부터 단절된 자들이 이러한 징계를 통해 그들의 이전 생활의 더러움에서 떠나 올바른 길로 되돌아 올 때까지 벌을 받고 있는 것이다. 결론적으로 우리가 교회의 권징에 의해 출교된 자들과 친밀한 교제를 나누는 것을 허락하지는 않지만 우리가 할 수 있는 최선의 방법들(기도, 위로와 가르침, 자비와 부드러움 등등)로 그들이 보다 나은 덕스러운 삶과 교회의 일치로 되돌아오도록 노력해야 한다. 뿐만 아니라 이방종교의 대적들⁷⁵⁾에게도 출교된 자들과 같

71) 칼빈은 *기독교 강요* 초판에서 이들은 평생을 통해 사악하고 버린 사람들, 죄의 탐욕에 취해 있는 자들, 자기들의 악함을 전혀 개의치 않는 자들(... as those whom we see wicked and lost throughout life, drunk with the lust of sinning, and quite unconcerned over their own wickedness ...)이라고 언급한다.

72) Ibid., pp. 143-44.

73) Ibid., p. 144.

74) Ibid., p. 145.

은 권징의 방식으로 대해야 한다. 또한 우리가 아직 하나님의 심판에 대해 확실히 알지 못하는 상태에서 택자와 유기자를 구별⁷⁶⁾해 내지 못할 지라도 하나님 말씀의 순수한 선포와 성례전의 시행이 되는 곳에는 하나님의 교회가 있다고 말할 수 있다.⁷⁷⁾

다음에 “성도가 서로 교통하는 것“은 교회 안에서 택한 자들⁷⁸⁾이 상호교제를 가지며 모든 좋은 것에 동참함을 말한다. 그래서 성도의 공동체는 영적인 것과 육적인 것을 동시에 공평과 필요에 따라 그 가운데 서로 나누는 것을 목적으로 한다. 그리고 공동체의 각 지체는 하나님께로부터 받은 은사를 모두 나누는 자들이 되어야 한다. 한 몸의 지체가 일종의 공동체로서 서로를 나눠가면서 각자의 은사와 독립된 사역을 수행하듯이, 성도들이 모여서 한 몸으로 지어져 가는 것이 그리스도의 신비적 몸이다.⁷⁹⁾

그 다음에 “죄를 사하여 주시는 것“을 믿는다고 고백하는데 이는 하나님의 자유대로 그리스도의 공로를 통해 죄 용서의 은혜가 교회의 몸에 입양되고 접붙여진 자들에게 왔다는 것을 말한다. 사죄가 하나님에게로 이르는 수단이요 그분이 우리와 화해하게 되는 길이기 때문에 사죄만이 우리에게 교회로 들어가는 문을 열어주며 우리를 그 안에 머물게 보호해 준다. 이러한 죄 용서함을 받은 신자들은 죄에 대한 혐오와 육체에서 파생되는 것의 죽임을 시행한다. 또한 사죄에 대한 인간 편의 도구는 회개인데 이는 하나님 보시기에 선하신 것으로 그분이 우리에게 허락하신 독특한 은혜의 방식이다. 그분은 이러한 방식을 통해 사람들로 하여금 자신들의 궁핍함과 무가치함을 자각하게 하여 모든 교만을 꺾으신다. 이러한 사죄의 도구인 회개는 몸의 감옥⁸⁰⁾ 속에 거하는 한 계속 추구해 나가는 지속적인 성격을 지닌다. 그러므로 우리는 그리스도의 속죄로 말미암아 일평생 회개하면서 죄의 세력과 싸우는 ‘전투하는 교회’로서

75) 칼빈은 *기독교 강요* 초판에서 이방종교인들을 기독교로 개종시키기 위해 인간성을 말살하고 무력으로 치리하며 일상적인 자원의 사용을 금지하는 물리적인 방법들은 결코 용납할 수 없다고 권면한다.

76) “ Only God’s eyes see who will persevere to the very end[Matt. 24:13]. ” {J. Calvin, The 1st edi., *Inst.*, p. 60.}

77) 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., pp. 144-46.

78) 이들은 참된 믿음으로 하나님을 함께 경배하는 자(who with true faith worship God together)들이라고 칼빈은 말한다. {Ibid., p. 147.}

79) Ibid.

80) 칼빈은 *기독교 강요* 최종판 1권 15장 2절에서 육체를 영혼의 감옥으로 보았다.

의 성격을 지닌다. 반면 회개를 통해 하나님께로 가지 않는 자들은 구원의 연결고리인 죄의 용서를 결코 얻지 못한다.⁸¹⁾

다음으로 “몸이 다시 사는 것”에 대한 믿음은 인간의 모든 육체가 일시에 죽을 몸에서 불멸로 일으켜 지는 일이 발생할 것이라고 고백한다. 이미 죽은 자들은 그들의 몸을 다시 받을 것이고 그때까지 살아있는 자들은 육체의 부패성을 벗어 던지게 될 것이다. 그리하여 경건한 자들은 생명의 영광으로, 유기된 자들은 죽음의 정죄로 이르게 된다.⁸²⁾

마지막으로 “영원히 사는 것”은 주님께서 몸과 영이 영화롭게 된 자들을 복락 가운데로 받아들이실 때에 일어날 일이다. 이 일은 주님께 우리가 굳게 붙어 있을 때 생명과 빛과 의를 참되고 완전하게 성취시키는 것이다. 그리고 그 복락은 모든 밝음과 기쁨, 능력과 행복으로 가득 찬 하나님의 나라에 있는데 인간의 감각과 마음으로는 추측하지 못한다. 반면 불경자와 유기자들은 순전한 신앙으로 하나님을 공경하지 않았으므로 하나님 나라의 한 부분이라도 얻지 못하여 마귀와 함께 영원한 죽음 가운데로 쫓겨 갈 것이다. 더 구체적으로 말하면 영원한 흑암과 영원한 형벌의 정죄를 받아 죽지 않는 벌레에게 먹히며 꺼지지 않는 불 속에서 태워질 것이다.⁸³⁾

사도신경에 대한 칼빈의 결론은 아래와 같이 기술된다. 우리를 심판하실 중보자 그리스도께서 자기가 맡아 보호하시는 사람들을 정죄하시지 않으리라는 것은 훨씬 더 확실하다. 여기서 아버지께서 아들에게 모든 심판을 맡기셔서 영예를 주신 목적이 나타나는 데 이는 심판에 무서워 떠는 자기 백성들의 양심을 보호하게 하시려는 것이다. 그러므로 우리를 구원해 주시리라고 기대하고 있는 바로 그 구속주가 우리를 심판하는 심판대에 계시시라는 것은 가장 확실한 보장이다. 뿐만 아니라 지금 복음을 통해서 영원한 축복을 약속하시는 이가 그 때에는 심판정에서 그 약속을 실행하실 것이다.⁸⁴⁾

우리 구원의 모든 부분이 그리스도 안에 포함되었다⁸⁵⁾는 것을 안다. 그러므

81) Ibid., pp. 147-48.

82) Ibid., pp. 148-49.

83) Ibid., p. 149.

84) 칼빈, *기독교 강요 상*, op. cit., p. 723.

로 가장 작은 부분이라도 그리스도 이외의 다른 데에서 구하지 않도록 주의해야 한다. 결론적으로 각종 선한 것이 그리스도 안에 풍성하게 장만되어있기 때문에 우리는 다른 데로 갈 것이 아니라 이 원천에서 마음껏 마셔야 한다.⁸⁶⁾

85) 우리가 구원을 구하면 예수라는 이름 자체가 구원이 그에게서 온다는 것을 가르친다. 성령의 은사를 구하면 그가 기름부음을 받으신 데서 발견될 것이다. 힘을 구하면 그의 주권에 있으며 순결을 구하면 그의 잉태에 있으며 온유함을 구하면 그의 탄생에서 나타난다. 구속을 구하면 그의 수난에 있으며 무죄방면을 구하면 그의 정죄에 있으며 구하는 것이 저주를 면하는 것이라면 그의 십자가에 있으며 배상을 치르는 일이면 그의 희생에 있으며 정결이라면 그의 피에 있으며 화해라면 그의 지옥강하에 있으며 육을 죽이는 일이라면 그의 무덤에 있으며 새로운 생명이라면 그의 부활에 있으며 영생불사라면 그의 부활에 있으며 천국을 상속하는 일이라면 그의 승천에 있으며 보호나 안전이나 축복이라면 그의 나라에 있으며 심판을 기다리는 것이라면 그가 받으신 심판권에 있다. {Ibid., pp. 724-25.}

86) Ibid.

V. H. Küng의 사도신경 해석⁸⁷⁾

A. 조항해석

사도신경의 제1조항에서 한스 쿡이 말하는 전능자와 창조주 그리고 아버지 에 대해서 살펴보기로 한다. 먼저 그가 말하는 전능자란 하느님의 창조 능력을 우선적으로 표현하는 것이 아니라 그분의 우월함과 강력한 활동력을 나타낸다. 그렇다고 해서 이러한 활동력에 알맞는 그분의 독립된 정치원리나 거룩한 원리가 상정되어 있는 것이 아니라고 말한다. 그리하여 이와 같은 하느님 신앙만이 인간의 전능망상에 대한 결정적인 해결책⁸⁸⁾이라고 단언한다.

다음으로 쿡의 창조주 신앙은 다음과 같이 네 가지로 정리된다: 첫째, 하느님께 대한 인간의 신앙은 이성적인 신뢰이다. 바로 이것이 성서적 의미에서 믿는다는 말이다. 둘째, 하느님 신앙은 해방적이고 미래지향적이며 인도적이라는 사실이다. 그래서 삶의 긍정과 창조적 사회참여의 확산 그리고 영적 쇄신과 사회개혁, 세계평화를 촉진시킬 수 있다는 것이다. 셋째, 세계의 창조주를 믿는다는 것은 계몽된 신뢰 안에서 인간과 세계의 궁극적 근원이 설명되지 않은 채 남아있지 않다는 것, 인간과 세계가 허무에서 허무로 뜻 없이 내던져져 있지 않다는 것, 오히려 인간과 세계는 전체로서 의미가 충분하고 고귀하다는 것, 혼돈이 아니라 놀라운 질서요 조화라는 것을 긍정하는 일이다. 왜냐하면 인간과 세계는 하느님 안에 절대적인 안전을 소유하고 있기 때문이다. 넷째, 그가 말하는 창조주 신앙과 생명의 발생 사이의 관계에 대해 살펴본다. 생명의 발생에서 하느님의 초자연적이고 직접적인 개입을 불필요하게 여기는 생물학자들도 진화과정의 궁극적 근원과 목적을 묻는 인간의 실존적 물음 앞에 다음과 같은 결단을 촉구 받는다. 오직 궁극적 근원과 의미에 대한 신앙 안에서의 긍정만이 진화의 기원을 묻는 물음에 대답할 수 있다⁸⁹⁾는 것이다.

87) 한스 쿡, *믿나이다*, 이종한 역(경북: 분도출판사, 1999), pp. 35-261.

88) *Ibid.*, pp. 45-46.

89) *Ibid.*, pp. 22, 27, 35, 43-44.

그 다음으로는 그가 말하는 아버지에 대한 것이다. 아버지라는 하느님 개념도 그저 비유와 상징이나 암호 정도로만 알고 있다. 이에 나아가 이러한 가부장적인 하느님의 이름으로는 사회의 여성 해방과 교회 안에서의 여성 사제서품을 저지하지 못한다고 말한다. 심지어 아버지에다가 ‘어머니’라는 말을 덧붙여 쓰는데 이는 절대존재나 존재 그 자체보다 더 많은 것을 말해주고 하느님의 모성을 유념하게 하며 탈가부장주의적⁹⁰⁾이기 때문이라고 말한다.

그는 사도신경의 2조항에서 하느님의 아들됨(신자성)을 강조한다. 예수의 신자성 문제를 제기하기 전에 먼저 붓다 고타마와의 비교분석을 한다. 고타마는 자신 안에 평정을 이루고 신비스러운 영혼을 지닌 깨달은 자요 길을 가르쳐주는 자로서 보편적인 자비와 온유한 호의를 베푼다. 그러나 그리스도 예수는 열정과 감정에 사로잡힌 예언자 정신으로 사무친 파견 받은 자요 길을 가르쳐 주는 자, 곧 그리스도로서 보편적인 사랑과 적극적인 선행을 선포한다. 또한 십자가에서 처형된 자의 모습을 최고도의 헌신, 하느님과 인간을 위한 결정적인 사랑의 행위로 이해한 그리스도교적 이해에 따르면 예수는 헌신과 사랑 안에서 고통받는 자로서 자비와 호의를 베푸는 붓다와는 전혀 다르다. 이렇게 예수는 자기 깨달음의 경지에 이르러 신격화된 종교스승과는 전적으로 구별된다. 결국 퀘은 예수를 붓다와 비교하면서 예수의 그리스도되심, 즉 기름부음 받은 자로서 스스로를 온전히 내주며 고통 당하는 자⁹¹⁾임을 증명하고 있다. 이와 관련되어 왕이나 기름부음을 받은 자로 낱아짐은 바로 전권대리인과 아들로 책봉됨을 뜻한다⁹²⁾고 언급하기도 한다.

다음으로 예수의 신자성 문제는 하나님의 아들이라는 칭호의 해석에 당면하게 된다고 말한다. 그리스도가 하나님의 아들이라 불리게 된 이유 두 가지는 아래와 같다. 하나는 그가 하느님을 모든 인간의 아버지로 알아모시라고 가르쳤고 스스로는 하느님을 사랑하는 아버지라 부른 것이다. 그러므로 유대인들에게는 하느님을 아버지라고 부른 그 사람을 단호히 아들로 부를 수 있는 실질적 근거와 내적 논리가 있었던 셈이다. 다른 하나는 왕이 즉위의 순간 하느님의 아들로 책봉되었듯이 십자가에 달렸던 분이 일으켜짐과 들어 높여짐을

90) Ibid., p. 48

91) Ibid., pp. 80, 83.

92) Ibid., p. 86.

통해 하느님의 아들로 책봉된 것⁹³⁾이 있다.

그러면서 그는 하느님의 아들됨에 대한 구약성서적 의미를 법적이고 권력적인 지위로의 책봉이라고 말한다. 이는 헬라적 의미의 육체적인 신자성이 아니라 온전히 히브리적 의미의 하느님에 의한 예수의 간택과 전권 부여를 말하는 것이다. 이러한 하느님의 아들됨 이해는 유대교의 한 분 하느님 신앙과 근본적으로 상충될 것이 없다⁹⁴⁾고 말한다.

그가 신경의 제 3조항에서 그리스도의 동정녀 탄생과 성육신을 고찰한다. 첫째로 그리스도의 동정녀 탄생이 단성생식의 현재적 불가능성과 자연과학적 산업사회의 기적 불허용에 직면하게 되어 성서가 말하는 그 의미를 모색하고자 한다. 성서는 말씀을 통한 마리아의 수태고지와 그 순종 그리고 성령의 역사하는 힘에 의한 잉태라고 말한다. 따라서 마리아 숭배자들은 성서 주석의 결실을 진지하게 받아들여야 한다⁹⁵⁾고 비판한다. 결국 그는 그리스도교에만 있는 독특한 것이 아닌 동정녀로부터의 탄생은 복음의 중심⁹⁶⁾, 즉 그리스도 신앙의 중심이 아니라고 한다. 다시 말해 사람들은 동정녀 탄생에 관해 전혀 아는 바 없어도 예수를 메시아요 그리스도요 하느님의 아들로 고백할 수 있었다고 한다. 또한 이러한 사실이 주는 오늘의 의미는 그리스도 신앙이 동정녀로부터의 탄생에 대한 고백에 좌지우지되지 않는다는 것이다. 이것의 역사적 사실성과 신학적 의미에 대한 대답을 다음과 같이 말한다: 동정녀 탄생 이야기는 예수와 함께 하느님에 의해 참으로 새로운 시작이 이뤄졌음을 나타내는 매우 의미심장한 상징이다.⁹⁷⁾

둘째로 쾨은 그리스도의 성육신 대신 육화라는 표현을 써서 위로부터의 육화 그리스도론을 펼쳐 나간다. 이 이론은 특히 바울로의 ‘아들의 파견’과 요한의 ‘말씀의 살이 되심’으로 철저하게 살필 수 있다. 먼저 동료 쿠셀의 선재 그리스도론에 도움을 받아 육화에 대해 바울로가 말하는 ‘파견’은 은유적 표현으

93) Ibid., p. 85.

94) Ibid., p. 87.

95) Ibid., pp. 63, 66-67.

96) 쾨이 말하는 복음의 중심은 예수 자신의 고유한 말씀과 행동과 고통 안에 있는 예수 그리스도다. 즉 살아있는 인격, 죽음 후에도 영 안에서 살아 다스리는 인격으로서의 예수가 중심이다.

97) Ibid., pp. 67-68.

로 유대적 배경 안에서 하나님의 전적인 주도권에 힘입고 있는 것을 표현한다고 했다. 즉 그에게 있어서 그리스도는 창조이전의 존재나 의인화된 선재적 지혜가 아니라 인간 안에 나타난 하나님의 십자가에 달린 지혜일 뿐이다. 다음으로 요한의 '살이 되심'에서 의미하는 바는 하나님이 인간 안에 나타난 하나님의 로고스라는 것이다. 즉 그리스도는 그의 말에서 하나님의 말씀이, 그의 실천에서 하나님의 위업이, 그의 길에서 하나님의 역사가, 그의 십자가에서 하나님의 함께 아파하심이 드러났음을 믿을 준비가 된 사람들에게만 하나님의 로고스⁹⁸⁾라는 것이다.

그러면서 쾅은 강생의 의미를 살펴본다. 그가 말하는 강생은 예수 안에서 하나님의 말씀, 뜻, 사랑이 인간적인 모습을 취했다는 것이다. 이러한 예수는 하나님과 대등한 제2의 하나님으로서 활동한 것이 아니라 오히려 한 분 하나님의 말씀과 뜻을 선포하고 계시했다고 말한다. 유대교의 증언에 의해서도 말과 행동, 가르침과 삶, 존재와 행위가 온전히 일치하는 그분이 인간의 모습 안에 있는 하나님의 '말씀', '뜻', '모습', '아들'이라는 것이다. 결국 쾅이 말하는 성육신하신 예수는 살이 되신 말씀이요 인간 안에 있는 하나님의 로고스이며 인간의 모습 안에 드러난 하나님의 지혜⁹⁹⁾이다.

사도신경의 4조항에서 쾅이 서술하는 것은 그리스도의 십자가와 그 죽음의 의미에 관한 부분에 국한된다. 우선 예수 그리스도의 십자가에 못 박힌 것은 전능하신 아버지 하나님이 아니다. 십자가는 고통 당하고 부르짖으며 심지어 죽음의 고통을 겪는 하나님의 상징이 아니라 죽음의 고통을 겪는 인간의 상징이다. 하나님 자신이 십자가에서 죽은 것이 아니라 하나님의 메시아, 하나님의 모상, 그리스도, 말씀이 죽은 것이다. 이렇게 성부 수난설은 비성서적¹⁰⁰⁾이라고 하면서도 부활의 주체는 산 자들의 한 분 하나님, 즉 아버지 하나님이라고 말한다.

또한 쾅은 십자가를 아무것도 신비화할 것 없는 하나의 좌절이며 하나님이 보내신 자가 인간과 하나님께 철저히 버림받은 파국이라고 한다. 이러한 십자가를 그 자체로 볼 때는 분명한 실패이지만 하나님은 십자가의 극한 고통 속

98) Ibid., pp. 88-89.

99) Ibid., p. 90.

100) Ibid., pp. 125-26.

에 버림받은 아들과 함께 하셨음을 드러내신다. 이렇게 우리의 온갖 불행과 불의에 연루되어 숨어 계신 채 함께 고통 당하시는 분이지만 끝없이 자비하시고 힘있는 하느님으로 드러내신다.¹⁰¹⁾

다음으로 그가 말하는 죽음의 의미를 알아보도록 한다. 그러면 예수의 죽음은 어떠한 의미가 있는가 다시 한번 대답하기로 한다. 하느님의 영원한 생명에 일으켜진 십자가에 달렸던 자는 뜻 없어 보이는 고통도 의미가 있음을 신뢰하고 스스로의 삶 안에서 끝끝내 견뎌냄과 이겨냄을 실천하라는 초대일수 있다. 이것은 근본적으로 볼 때 뜻 없는 고통 안에서조차 어떠한 의미를 긍정하라는 권고다.¹⁰²⁾ 그러므로 십자가의 고통을 예수의 빛 안에서 인식하고 필사적인 희망과 기도 안에서 다음과 같이 고백한다: 첫째, 하느님은 우리를 온갖 고통 앞에서는 아닐지라도 그 고통 안에서 지켜주신다. 둘째, 우리는 고통 속에서 되도록 서로 연대하여 함께 견뎌야 한다. 셋째, 개인적 차원에서 고통의 극복과 전투보다는 그 고통을 야기하는 사회적 구조와 상황을 거슬러 싸워야 한다. 이러한 개인의 고통스런 삶과 사회 자체의 고통의 구조 및 세계 역사의 부조리에 직면하여 그리스도인에게 신학적으로 하나의 중용의 길이 주어져 있다고 말한다. 이 길은 온갖 시련에도 흔들리지 않는 하느님 신뢰의 길, 합리적이지는 않지만 온전히 이성적인 끝없는 하느님 신뢰의 길이다. 이것은 깊이를 알 수 없는 어둠 한가운데에서도 그 어둠을 밝히는 빛으로 머물러 계시는 하느님께 대한 믿음의 길이다.¹⁰³⁾

그 해석에 있어서 가장 논란이 되고 있는 사도신경의 문제조항인 ‘저승에 내려가심’에 관한 퀴의 주장은 다음과 같다. 먼저 그는 이 신앙항목이 지니고 있는 모호성, 즉 확실한 성서적 근거가 없다는 전제를 밝히고 있다. 그러한 가운데 예수가 지하세계로 내려간 것과 관련되어 유일한 뻔전 3장 18-20절마저 승천이라고 주장한다. 말하자면 부활하신 그리스도가 이미 죽은 이스라엘 조상들을 당신과 함께 하느님 나라로 데려가기 위해 복음을 선포했다는 것이다. 즉 그리스도는 지옥의 나락과 사슬에 묶인 사탄의 면전에서 선조들을 당신에게 끌어올린다는 것이다. 오히려 지하세계로 내려가심을 그리스도를 모르는

101) Ibid., pp. 126-27.

102) Ibid., p. 132.

103) Ibid., pp. 132-34.

인간들의 구원 가능성에 관한 상징으로 이해한다. 더 나아가 심지어 이 항목을 예수 양심의 번민으로 본 종교개혁자들의 해석까지 하나의 심리학적 통찰이라고 비판하면서 이에 대한 성서적 증거의 부재¹⁰⁴⁾를 강력히 주장한다.

그리스도의 부활이라는 기독교의 최대 이슈를 지닌 사도신경의 제5조항은 아래와 같다. 그는 부활을 일어남보다는 ‘깨워 일으킴’이라고 정의한다. 왜냐하면 부활의 주체가 죽임을 당한 예수가 아니라 죽임을 당한 자를 깨워 일으키는 하느님 자신이기 때문이다. 그리고 하느님에 의한 부활이 그리스도교 신앙고백의 내용과 그 형식을 통해 전적으로 유대교적인 성격을 지닌다고 주장한다. 또한 부활은 죽은 자들의 보편적 부활의 시작이었고 고대하는 사람의 아들이 오실 때까지 은총의 유예기간을 지닌 종말의 개시였다. 이러한 것을 토대로 예수가 죽음에 머물러 있지 않고 하느님의 영원한 생명 안으로 들어갔다는 부활은 역사적으로 증명된 사실이 아니라 언제나 하나의 신앙의 확신이었다. 이러한 신앙은 하느님의 초자연적인 개입이 아니라 자연적인 죽음과 모든 고통에서 벗어난 인간의 궁극상태로의 당연한 수용에 관한 확신¹⁰⁵⁾에 서있는 것이다.

다음으로 쿨이 말하는 부활의 두 가지 의미를 살펴보기로 한다. 첫째 부활의 소극적 의미는 영원한 불멸의 천상 생명 안으로 들어감과 파악할 수 없는 하나님의 영역인 하늘 안에서의 새로운 생명을 말한다. 둘째 부활의 적극적 의미는 예수가 죽음을 통해 하나님이라는 실재에 의해 받아들여졌다는 것이다. 이러한 부활의 의미를 통해 쿨은 부활의 역사성을 절대적으로 부인하면서도 하나님의 영역 안에서 실제로 일어난 일¹⁰⁶⁾이라고 부각시킨다.

쿨은 사도신경의 6조항에서 하늘에 오르심과 하나님 우편을 해설하고 있다. 그는 먼저 신앙의 하늘을 다음과 같이 정의한다. 신앙의 천국은 이 세계 위에 있는 상층과 이 세계를 벗어난 저편이 아니라 다만 하나님이 이 세계 안에 현존하심과 이 세계가 하나님 안에 온전히 감싸여 있음을 믿는다고 말한다. 그

104) Ibid., pp. 141-43.

105) Ibid., pp. 153, 156-57.

106) Ibid., pp. 159-60.

러므로 신앙의 하늘은 어떤 장소가 아니라 하나의 존재양식임을 알 수 있다. 다시 말해 하나님의 볼 수 없는 영역, 이는 곧 생명권¹⁰⁷⁾이다.

우선 쾅은 이 신앙 항목의 근거로 루가가 이야기한 것¹⁰⁸⁾을 들고 있다. 즉 루가의 승천이야기는 하늘만 쳐다보며 서있지 않고 세상 안으로 들어가 예수를 증거하는 사람만이 부활을 올바르게 이해한 것이라고 말한다. 또한 그는 그리스도의 부활신앙자만이 세계선교를 감당할 수 있다고 루가의 의도를 파악한다. 결국 그는 루가가 제시한 것을 통해 승천이 지상에서의 예수 발현 기간을 마감하고 예수 재림 때까지 교회의 세계 선교 시대가 열렸음을 강조하고 있다.¹⁰⁹⁾

다음으로는 하나님 우편을 설명한 쾅의 해석이다. 그러면 죽음에서 부활하신 분은 도대체 지금 어디에 계신가에 대한 대답을 우리는 이미 알고 있다. 그 성서적 근거인 시편 110장 1절은 유대인이 말할 수 있는 최대치로서 예수와 하느님의 주권 공동체를 언명하고 있다. 즉 하느님 자신의 거룩한 왕좌와 왕권의 공유를 진술하고 있다. 여기서의 왕좌는 성서에서 주권의 상징으로 이해된다¹¹⁰⁾고 말한다.

쾅은 신경의 7조항에서 심판과 재림을 결부시켜 말한다. 먼저 그는 유대교의 묵시문학적 배경 속에서 심판은 희망이라고 역설하는데 이는 산상설교에서 새로운 가치와 규범을 선포하신 예수가 역시 종말에 똑같은 기준을 가지고 우리와 썸을 하실 것이기 때문이라고 한다. 또한 신약성서에 나타나는 최후의 심판에 관한 상징은 인류역사와 관련하여 오늘의 인간들에게 중요한 의미를 가진다고 하면서 다음과 같이 기술한다. 첫째 모든 정치, 종교적 제도와 전통 그리고 권위는 하느님의 심판아래 있고 역사가 어떻게 진행되든 간에 그 심판에서 벗어날 수 없다. 둘째, 인간의 궁극적 의미가 투명하고 결정적으로 드러나게 되기를 갈망하고 있다. 셋째, 전체 인류의 참된 완성과 행복은 모든 인간

107) Ibid., pp. 225-26.

108) 쾅은 루가의 승천 이야기가 2가지 측면에서 영웅들이 사라짐에 관한 것으로 꾸며졌다고 말한다. 그 하나는 루가가 눈으로 볼 수 없는 승천을 구체적으로 진술하려고 한 것이다. 다른 하나로는 당시 만연된 종말 임박 기대를 강력하게 수정하려고 한 것이다.

109) Ibid., pp. 145, 147.

110) Ibid., pp. 156-57.

이 이 행복에 참여하게 될 때에만 주어진다. 넷째, 하느님이라는 분명한 실재와 만남으로써만 비로소 내 삶의 궁극 의미가 성취되고 인류역사가 복된 완성에 이르게 된다. 다섯째, 사회의 참된 인간화를 실현하려는 그리스도인에게 그리스도가 궁극적인 심판자인 것은 그분의 말씀과 행적과 운명이 신뢰할 수 있는 결정적 척도¹¹¹⁾이기 때문이다.

이러한 최후 심판에 있어서 온 인류의 소집은 궁극적인 정의가 성취되기 위해서 모든 인간¹¹²⁾이 하나님 앞에 소집된다는 것을 말한다. 모든 사람이 창조자와 심판자 앞에 언제 어디서 어떻게 이뤄지든 모이게 된다는 것이다. 사실 인간은 죽음 안에 있는 하나님과의 만남 자체가 정화하고 심판하며 완성하는 특징을 지닌다¹¹³⁾고 퀴은 말한다.

퀴은 8조항에서는 성령에 대해 피력하고 있다. 우선 그는 옛날 성서시대 사람들은 영을 공기처럼 생명에 필수적이고 바람처럼 역동적인 것이라고 생각했다고 전한다. 그리고 루아흐와 프네우마를 통해서 창조와 역사, 이스라엘과 그리스도교 공동체 안에서 역사하시는 하나님의 불 수 없는 힘이요 능력이라고 영을 설명한다. 또한 그는 영의 거룩함을 거론하면서 이는 인간과 세상의 부정한 영과 구별되고 홀로 거룩하신 하나님의 영으로 이해하는 것이라고 한다. 상기의 언급 가운데 퀴은 드디어 성령을 일종의 제삼자, 즉 하나님과 인간 사이의 어떤 것으로 알아서는 안되고 오직 인간을 향한 하나님의 인격적 가까움이라고 단언한다. 이에 더 나아가 하나님의 공동체에 현존하심을 그분이 성령 안에서 우리와 가까이 계시는 것으로 설명하며 부활하신 예수의 공동체 현존은 생명을 주는 영으로서의 예수가 있기 때문에 가능하다¹¹⁴⁾고 답한다.

또한 그는 9조항에서 교회와 성인들의 통공에 대해 설명한다. 그럼 교회부터 살펴보면 우선 교회의 개념을 설명하고 있다. 그는 교회의 개념¹¹⁵⁾을 신

111) Ibid., pp. 234-36

112) 가장 가난하고 가장 경멸받으며 가장 착취당하고 죽임을 당한 사람들을 포함한다.

113) Ibid., p. 235.

114) Ibid., pp. 176-78.

115) 김영규 교수는 *교회론과 종말론* 강의안에서 교회라는 용어상의 개념들은 교회의 본질에 대해서 알려주는 것은 없다고 한다.

약성서에 나오는 디아코니(봉사)로 설명한다. 즉 교회 안에도 존재하는 권력은 그리스도의 영 안에서 근본적으로 봉사를 위해 행사되어야 한다고 말한다. 또한 그는 사도신경에 따라 그리스도인은 교회자체를 믿을 필요가 없다고 한다. 왜냐하면 이미 사도신경이 하느님, 그리스도, 성령과 교회를 구별했기 때문이라고 한다. 이러한 구별은 성부, 성자, 성령과 교회사이의 근본적인 상위성을 신학적으로 표현한 것이라 한다. 한편 그는 교회의 정의를 히벨리투스의 사도들의 전통 안에 있는 원시 세례문답의 셋째 질문에서 하고 있다. 즉 교회는 인간들의 공동체로서 하느님의 영이 역사하시거나 인간을 통해 역사하신다고 믿어지는 장소일 따름이라고 한다. 그가 말하는 교회의 또 다른 정의로는 그리스도의 일에 헌신하고 그 일을 모든 인간의 희망으로 증언하는 사람들의 공동체가 있다. 더 나아가 이러한 교회는 예수를 위하는 유대인들이라 말하기도 한다. 결국 이러한 것을 볼 때 그는 교회에서 일어나는 모든 것, 즉 복음 선포와 죄의 용서에 대한 권고 그리고 지속되는 봉사와 예전(세례와 성찬)등이 예수 그리스도의 일에 헌신하는 것¹¹⁶⁾이라고 말하고 있다.

다음으로 쾅은 교회의 거룩성이라는 교회와 연관되어진 속성을 언급한다. 그는 죄스러운 실재의 교회에는 개인의 잘못과 교회 구조의 비인간성을 능가하는 마귀의 악의가 도사리고 있다고 말한다. 그러면서 교회의 거룩성은 그 구성원의 도덕적이고 종교적인 행업이 아니라 오직 거룩한 하나님과 그분을 위해 특별히 분리되어 있는 것에 달려있다고 말한다. 다시 말해 이는 거룩하신 하나님의 뜻을 온전히 따르는 인격적인 거룩함이다. 그는 교회라는 신앙공동체는 거룩한 동시에 죄스럽다¹¹⁷⁾고 한다. 결국 쾅은 교회의 속성을 거룩성과 죄성의 양면을 파악하는데 그쳤다.

이제 쾅이 설명하는 성인들의 통공은 살펴보도록 한다. 그는 이 조항의 해석으로 지상교회 안에서 성사의 참여와 천상성인들의 친교 등을 제시하면서 결국 성서에 따라 신앙인들의 친교(공동체)라고 정의한다. 여기서의 신앙인들은 천상의 성인들이라고 해석하여 그들을 하느님 안에서 온진함과 충만에 이르렀다고 믿어지는 모든 시대의 순교자와 의인들이라고 한다. 이러한 해석은 카톨릭의 성인 공경과 성유물 존숭을 가능하게 만드는 결정적인 역할을 했다

116) Ibid., pp. 186-88.

117) Ibid., pp. 195-97.

고 하면서 이를 강력하게 비판하고 있다. 그러므로 그는 이에 대한 설명을 교회론과 인간론에 입각하여 지상교회 안에서 성도로 부르심을 받은 이들이 거룩한 성사에 참여하는 것¹¹⁸⁾으로 본다.

퀼은 10조항에서 죄의 용서를 말한다. 그는 예수가 죄를 징벌하시는 자가 아니라 회개를 촉구하는 하나님 나라의 선포자라고 하다. 이러하신 예수께 비취볼 때 죄의 용서의 관건은 해방하는 기쁜 소식의 구체화라는 것이라고 말한다. 그리고 그는 성서에 의해서 회개 자체가 하나님의 용서를 전제하고 있으며 율법이 아닌 복음의 결과¹¹⁹⁾라고 말한다.

또한 그는 회개뿐 아니라 세례도 죄의 용서를 위해 시행된다고 말한다. 이에 덧붙여 세례는 실제로 새로운 시작을 가능하게 해야 하며 언제나 용서를 요청해야 한다고 한다. 이밖에도 죄의 용서는 설교, 사면, 성직자에 의한 사죄를 통해서 가능하다¹²⁰⁾고 언급한다.

더 나아가 그는 예수님의 말씀과 행적에 비취볼 때 회개보다 더 중요한 것은 하나님께 받은 용서를 인간들에게 전하는 것이라고 말한다. 이러한 하나님의 용서는 인간 상호간의 용서와 묶여 있으며 인간은 선사받은 용서를 계속 전해야 한다고 말한다. 이러한 용서의 요구는 관용과 아량을 지나라는 도덕적 호소이며 특정한 상황에서는 법을 지나쳐 가라는 초율법적인 호소라고 한다. 그 호소는 용서하고 언제나 다시금 새로이 용서하는 것¹²¹⁾이라고 말한다.

그리고 그가 11조항에서 말하는 죽은 자의 부활을 살펴보면 다음과 같다. 먼저 죽음에 대한 그리스도인들의 자세부터 거론한다. 즉 그들은 권세를 빼앗긴 죽음의 자세를 취해야 한다고 말한다. 이는 그리스도의 부활로 인해 그리스도인들의 죽음은 암흑과 덧없음 그리고 허무 속으로 들어가는 것이 아니라고 한다. 이러한 죽음은 이미 그리스도인들의 삶의 한 부분이며 새로운 시작에 대한 희망¹²²⁾이라고 말한다.

118) Ibid., pp. 198-200.

119) Ibid., p. 204.

120) Ibid., pp. 204-05.

121) Ibid., pp. 205, 207.

122) Ibid., pp. 259-60.

다음으로 쾅은 중간 상태와 죽음 이후의 정화를 위한 장소에 관한 것이 비성서적이라고 말하면서도 사실상 다른 말로 연옥을 언급하고 있다. 즉 연옥은 특별한 장소나 기간이 아니라 하나님의 감춰진 은총의 분노 안에 계시는 하느님 자신이라는 것이다. 그가 연옥이 하나님 자신이라는 언급을 하는 것은 인간이 오직 하나님에 의해서만 참 인간이 되고 그럼으로써 바로 흠 없이 구원되기 때문이다. 그리고 시공간이 영원 안으로 지양된 차원 속으로 들어가는 죽음으로는 인간의 심판, 정화, 치유, 완성에 대해 아무 것도 언급¹²³⁾할 수 없다.

이 문제와 관련하여서 쾅은 죽은 자들을 위한 기도를 간단히 제시한다. 그는 연옥에 있는 영혼을 위한 일평생의 기도와 죽은 자들과 함께 죽은 자들에게 바치는 기도를 부인한다. 하지만 죽어 가는 사람을 위해 기도하고 죽음 후에는 그들을 기억하며 그들이 하나님과 함께 있다는 은총에 맡기는 것으로¹²⁴⁾ 인정한다.

끝으로 사도신경의 마지막 조항인 영원한 생명을 알아볼 차례가 되었다. 인간과 세계의 완성은 우리의 시공간 저편에 있는 하느님이라 꿰뚫어볼 수 없는 차원 안에서의 새로운 삶이다. 하느님에 의한 이러한 완성은 우리의 모든 경험과 표상 그리고 관념을 멀리 뛰어넘는다. 그러나 영원한 생명은 영원한 지루함이 아니라 무한이라는 영역 안에서 끊임없이 계속되는 발전을 포함한다. 그것의 영광스러움은 전혀 꿈꾸지 못한 온전히 새로운 것이며 생각할 수도 파악할 수도 말로 표현할 수도 없다. 이러한 영원한 생명을 믿을 수 있는 사람이라면 그리스도인다운 죽음을 죽는 것이 가능하다. 여기서 이러한 신자는 고의적으로 부인할 필요가 없는 죽음의 공포와 전율마저 사랑이신 하나님에 의해 감싸여 있으며 그 하느님 자녀의 자유로 변화되리라는 것을 확신해도 좋을 것이다. 사실상 그리스도의 부활로 인해 신앙인들은 언제나 하느님에 의해 감싸여지지 않은 인간의 심연, 죄, 죽음의 공포가 없다는 것을 믿을 수 있다. 그때부터 우리는 새로운 존재와 충만 그리고 완전히 다른 날의 빛 안으로 죽어 간다는 것을 믿고 거기에서 출발할 수 있다. 이러한 신학적인 관점에서 볼 때

123) Ibid., pp. 247-48.

124) Ibid., p. 248.

죽음은 그 가치를 지니는데 이는 하나님께서 죽음으로부터 구원자가 되시기 때문이다. 부연하건대 쾨이 말하는 그리스도인다운 죽음¹²⁵⁾은 온갖 고통에도 불구하고 복된 시간의 삶에 대한 만족과 감사 안에서 죽음을 말한다.¹²⁶⁾ 즉 참신자라면 죽음을 앞두고 이 땅에서 사는 동안만큼 누리고 산 것과 그에 대한 감사를 고백하는 선까지 이르게 된다는 것이다.

125) 헤겔이 말하는 삼중적 의미와 같이 생명의 지양은 죽음에 의한 과멸과 죽음의 죽음을 통한 보존 그리고 하느님의 차원의 무한하고 영원한 삶으로 들어 높여짐이다.

126) Ibid., pp. 255-261.

VI. 양자 해석 비교

A. 차이점

① “ 전능하사 천지를 만드신 하나님 아버지를 믿사오며 ”

칼빈은 여기서 성부 하나님을 만물의 창조자로 여길 때에는 반드시 그분의 권능으로 말미암아 만물을 역사하시며 섭리로써 만물을 조정하신다¹²⁷⁾는 것을 생각해야 한다고 말한다. 반면 쾅은 하느님의 창조 능력이 아니라 그분의 우월함과 강력한 활동력¹²⁸⁾이라는 의미에서 전능자를 고백한다. 이렇듯 쾅은 창조에 관한 하나님의 공유적 속성(전능성)에도 미치지 못하는 아주 제한된 의미로 축소시켜 버린다. 이러한 그의 파악은 창조가 삼위일체 하나님의 독특한 사역이고 그 창조자 하나님이 만드신 만물을 지금도 계속 다스리고 유지하시며 보존하시는 섭리를 간과한 것이다.

그리고 칼빈은 하나님의 섭리에 의한 삶의 역경과 고난을 인정하고 그 섭리 신앙에 굳건히 서 있을 것을 주장하지만 쾅은 하나님 안에 있는 인간과 세계가 처음부터 마지막까지 절대적 안전을 소유한다고 주장한다. 그러나 쾅의 이러한 주장은 크리스천의 실존적 고통을 배제시켜버리는 결과를 초래하고 만다.

또한 쾅이 하나님을 부성과 모성을 지니신 분으로 파악한 것은 그가 성장한 카톨릭 배경의 발현과 그 요소에 대한 잔존이라고 할 수밖에 달리 표현할 길이 없다. 20세기 카톨릭의 마르틴 루터라는 별칭을 얻은 그도 역시 이러한 신앙조향에서는 카톨릭 안에 머물러 있음을 발견하게 된다.

127) 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., p. 125.

128) 쾅, op. cit., p. 45.

사도신경의 첫 조항 해석 이후에 칼빈과 쾨의 신론, 즉 양자의 삼위일체론을 고찰할 필요성이 제기된다. 먼저 칼빈의 삼위일체에 관한 것을 살펴본다: 하나님의 한 본질 속에서 세 인격들의 삼위일체가 있다. 여기서 하나라고 할 때는 본질의 합일을 말하며 셋이라 할 땐 하나의 본질 속에도 세 자질들이 서로 구별되는 것을 말한다¹²⁹). 다음으로는 쾨가 주장하는 삼위일체에 대한 소고이다. 그는 신약성서에 근거하여 아버지와 아들과 영을 서로 다른 세 존재로 보고 있으며 이러한 존재들은 본체론적으로 하나의 신적 본질과 단순히 동일시되어 나타나지는 않는다고 주장한다. 왜냐하면 신약성서를 통틀어 아버지와 아들과 영이 본질을 같이한다고 말하지 않으며 예수님도 세 위격이 하나의 신적 본질을 공유하는 것에 침묵하기 때문¹³⁰)이라고 말한다.

② “ 그 외아들 우리 주 예수 그리스도를 믿사오니 ”

쾨는 그리스도가 하나님의 아들되심을 설명하기 위해서 성인(聖人)과의 비교를 하고 있다. 신성을 지니신 분이 한낱 그분의 손으로 지으신 피조물에 불과한 인간과 어찌 비교할 수 있는 대상이 되겠는가! 환연컨대 붓다가 그리스도에 필적할만한 하나님의 아들인 동시에 사람의 아들(인자)이 될 수 있겠는가! 칼빈도 그리스도와 피조물과의 상대적 비교를 하지 않고 다만 하나님의 본성적인 아들이 되심을 설명하고 있다.

그리고 나서 쾨는 그리스도의 죽음과 부활, 승천이후에야 비로소 신앙공동체가 그분을 하느님의 아들로 칭하기 시작했다¹³¹)고 말했다. 이러한 칭호가 인간의 역사 속에서 실제로 일어난 사실이지만 이는 그리스도의 본성적인 하나님의 아들되심을 부인하여 성자가 성부와 동일한 창조주 하나님이심을 간과하는 우를 범하게 된다. 그러므로 하나님의 경륜에 나타난 존재론적 삼위일체의 독특성, 즉 ‘세 위격으로 구별되는 하나님은 한 본체이시다’와 ‘외부를 향한 하나님의 사역은 분리할 수 없다’¹³²)는 것을 항상 믿음으로 고백해야 한다.

129) 칼빈, *기독교 강요* 초판, op. cit., p. 124.

130) 쾨, op. cit., p. 210.

131) 참고, 쾨, op. cit., pp. 84-85.

132) 하나님의 모든 외적 사역은 삼위일체 사역이다. {김영규, *교회론과 종말*, 안양대

또한 쾨은 그 아들됨에 대한 성경적 근거로 히브리적 의미의 하느님에 의한 예수의 간택과 전권부여를 말하면서 유대교의 유일신 신앙과 다를 것이 없다¹³³⁾고 말한다. 그러나 칼빈이 말하는 신론적 의미에서 하나님은 유일신 개념이 아니라 삼위일체 하나님일 뿐이다. 즉, 하나님은 하나의 동일한 본체이시나 세분의 구별된 인격체를 지니신다. 그리고 유대교는 아직까지 예수 그리스도를 하나님의 아들로 인정하지 않고 오직 구약의 여호와 하나님의 지상 발현인 메시아 대망사상을 갈망하고 있기 때문에 삼위일체 교리를 파괴시키고 있다.

③ “ 이는 성령으로 잉태하사 동정녀 마리아에게 나시고 ”

칼빈은 성육신이 그리스도의 중보 직책을 수행하기 위한 그분의 낮아지심이라고 말하는 반면 쾨은 그 의미를 예수와 함께 하느님에 의해 참으로 새로운 시작이라는 자신의 주장을 펼치고 만다. 또한 칼빈은 성육신을 믿음으로 고백하여 확신에 찬 가운데 우리의 소망이 된다고 말하지만 쾨은 동정녀 탄생이 일종의 의미 있는 상징이라고 언급한다. 쾨의 이러한 주장은 그리스도의 지상 발현에 대한 기독교의 역사성을 실제로 부인하는 셈이 된다. 그러므로 이 조항에서 칼빈이 말한 대로 성육신이 우리를 위한 하나님의 임마누엘과 그리스도의 비하임을 믿어야 한다.

④ “ 본디오 빌라도에게 고난을 받으사 십자가에 못 박혀 죽으시고 장사한지 ”

쾨은 여기서도 십자가는 그리스도의 신성을 배제한 그 인성에 국한되어있는 죽음의 고통에 대한 상징이며 그 죽음의 주체가 하느님 자신이 아니라 그 아들 그리스도의 죽음¹³⁴⁾이라고 여긴다. 그러면서도 부활의 주체는 한 분 하느님이라고 말한다. 이러한 쾨의 주장은 교회사에서 이단으로 정죄된 양태론에 가까운 것이라 할 수 있겠다. 성부와 성자의 분리된 이해는 하나의 본체이신

학교신학대학원 강의안, p. 46.}

133) 쾨, op. cit., p. 87.

134) Ibid., pp. 125-26.

동시에 위격의 사역이 독특하게 구별된다는 삼위일체의 개념을 올바르게 적용하지 못한 것이다. 어떻게 해서 삼위일체의 제1위와 제2위를 분리할 수 있는지 그에게 묻고 싶다. 다만 위격의 독특한 사역을 구별할 수는 있다고 그에게 말해주고 싶다. 또한 그는 십자가는 그 자체로 볼 때 분명한 실패이자 하나의 좌절이라고 한다. 즉 하느님이 보내신 자가 인간과 하느님께 유례 없이 철저히 버림받은 파국이라는 것이다. 이는 역사성을 지닌 십자가 사건이 그리스도의 비하와 함께 승귀의 신분을 나타내는 것을 간과한 것이다.

다시 말해 그리스도의 낮아지심은 그분이 영광과 존귀로 면류관을 쓰시는 것과 모든 것 위에 계시는 것 그리고 그분의 높여지심과 그 앞에 모든 무릎이 꿇게 됨을 말한다.

한편 쾨이 말하는 ‘십자가의 죽음은 뜻 없어 보이는 고통도 의미가 있음을 신뢰하고 스스로의 삶 안에서 끝끝내 견뎌냄과 이겨냄을 실천하라는 초대일수 있다’라는 그의 이러한 주장은 칼빈이 사도신경의 제1조항에서 강조한 하나님의 섭리 교리와 그 신앙을 이해하지 못한 소치의 부산물이다. 정통 개혁주의가 말하는 섭리신앙은 현세의 고통과 역경이 하나님께서 사탄을 통해 허용하신 것이고 그러한 어려움에 처해 있을 지라도 하나님의 보이지 않는 도움의 손길이 여전히 인간을 붙들고 계신다는 믿음을 지니고 있는 것이다.

※ “ (음부에 내려가사) ”

그리스도의 지옥강하에 있어서 쾨와 칼빈의 해석을 비교해 볼 때, 그리스도의 속죄 대상은 유기자들이 아니라 택자들이며 그리스도는 그 택자들을 위해 죽으시려고 음부에 내려가셔서 죽음의 공포와 맞서 싸우셨다는 칼빈의 제한속죄¹³⁵⁾가 옳다는 것이 드러난다.

135) 김영규 교수는 17세기 개혁신학 강의안에서 역사적 정통개혁신학의 바른 노선의 하나로 ‘그리스도는 택자들을 위해서 죽으셨다’는 조항을 말한다. 이 조항은 칼빈이 말한 ‘그리스도의 죽으심은 세상에 대해서 충분하되 실제적인 적용에 있어서 택자들에게만 유효하다’는 주장을 확증하는 것이다.

한편 성경에 바탕을 둔 칼빈주의 해석을 받아들이지 않는 쾨의 의도는 결국 카톨릭의 표현인 선조 립보와 관련된 연옥설이 가져다 주는 보편구원을 주장하려고 하는 것이다.

⑤ “ 사흘만에 죽은 자 가운데서 다시 살아나시며 ”

쾨의 부활 신앙은 그리스도의 십자가에서 일어난 모든 일에 대한 실제 역사성을 부인하고 다만 그 의미¹³⁶⁾만을 찾겠다는 자유주의 신학자들의 의견에 동조하고 만 것이다. 즉 'Historie(히스토리예)'를 부정하고 'Geschichte(게시히테)'만을 붙잡는 격이 되고 말았다. 더 나아가 이러한 것은 실제로 일어난 사실 그 자체에 근거하지 못한 채 그 의미만을 모색하려고 드는지 의문스럽기만 하다. 아니 역사적 사실에 토대를 두지 않은 모호한 것에 그 의미를 추구한다면 그 무슨 소용이 있겠는가! 이는 십자가에서 죽으신 예수님과 그 사역을 믿지 못하는 현대의 합리적 이성을 지닌 자들의 반기독교적 사상의 발로이다. 그렇지 않고서야 어찌 이 같은 방법론을 취할 수 있겠는가! 그러므로 칼빈이 말한 대로 예수님은 실제로 부활하셨고 그리스도의 부활로 말미암아 우리 신자들도 그러한 부활을 할 것이라는 소망을 지니며 사망의 권세를 친히 이기셔서 하나님의 언약을 성취하신 구속적 의미를 분명히 지니는 것이다. 결국 우리의 신앙은 하나님의 구원의 작정하심과 그리스도의 구속사역의 성취 그리고 그 구속사에 대한 역사성과 그 의미를 동시에 붙잡게 하는 성령의 사역에 의해 믿게 되는 것이다. 여기서 신앙은 삼위일체 하나님과 그 사역에 의한 것임을 알 수 있다.

또한 그는 부활의 결과로 예수의 지상실존의 육체와는 완전히 다른 존재양식을 얻게 되었다고 한다. 그 예로 그것은 죽은 애벌레의 고치로부터 날아오르는 나비의 새로운 존재양식에 비교할 수 있다¹³⁷⁾는 것이다. 여기서 그는 그

136) 그가 말하는 부활의 의미는 다음과 같다. 첫째 부활은 영원한 불멸의 천상 생명 안으로 들어감이다. 둘째 부활은 시공간의 차원을 해체하는 상징적 하늘 안에서의 새로운 생명을 뜻한다. 셋째 부활의 적극적 의미는 예수가 죽음 안에서와 죽음을 통해 우리가 하느님이라 부르는 것을 감싸안은 처음이자 마지막인 저 포착할 수 없는 실재 안으로 죽어갔으며 가장 실제적인 실재에 의해 받아들여졌다는 것이다. {쾨, op. cit., p. 159.}

리스도의 부활을 한낱 피조물의 변태 과정에 비유한 하나의 상징으로만 보고 있다는 결점을 보인다.

⑥ “ 하늘에 오르사 전능하신 하나님 우편에 앉아 계시다가 ”

우선 승천에 대한 조항에서 칼빈은 천국으로 가는 길의 개방이라고 하였으나 쾨은 세계선교시대의 도래로 해석했다. 다음으로 쾨은 하나님의 우편에 앉아 계심을 하나님의 거룩한 왕권의 공유¹³⁸⁾라고 말한다. 이와 달리 칼빈은 그리스도의 축복된 상황이 아니라 숭엄한 권위(authority)로 표현한다. 여기서의 권위는 만유의 주로서의 그리스도가 심판 날까지 천지의 모든 만물을 다스리는 통치권을 말한다. 그러므로 칼빈이 말하는 권위는 위임된 정권의 장악이지 결코 쾨이 말하는 주권의 공동체적 소유 개념이 아니라고 할 수 있다.

이를 고려해 볼 때 쾨은 하느님을 인간의 역사 가운데서만 파악하려고 한다. 즉 인간을 포함한 모든 만물 그리고 세계와 우주를 포함한 피조세계 위에 계시는 하느님의 초월성을 무시한 결과를 초래한 것이다. 이는 영원 전에 있는 하나님의 무한하시고 전능하신 신성이 창조된 세계에 발현된 것만을 다루려고 하는 그의 신학적 방법론상의 문제이다.

⑦ “ 저리로서 산 자와 죽은 자를 심판하러 오시리라 ”

칼빈은 여기서 재림의 주께서 택자와 유기자를 엄격히 분리하실 것이라는 엄중한 심판을 말하지만 쾨은 유대교의 묵시문학적 배경 속에서의 희망으로 그리고 있다. 쾨의 이러한 주장은 유대 묵시문학에 있어서 아직도 재림의 주를 간구하고 있는 메시아 대망사상에 부풀어 있는 것을 말한다. 하지만 우리는 대략 2000년 전에 오신 그분을 그리스도로 믿으며 그분이 우리를 심판하러 오실 때 우리가 그분 곁으로 인도하여 그분과 함께 거할 것이라는 확신 속에 거한다. 그러나 쾨에게는 우리와 같은 확고한 믿음이 결여되어있다고 할 수

137) Ibid., pp. 160-61.

138) Ibid., p. 156.

있다.

한편 쾅이 말하는 심판자로서의 예수는 다음과 같은 의미를 지닌다. 즉 개인과 사회의 참된 인간화를 실현하려고 하는 그리스도인에게 그리스도의 말씀과 행적이 신뢰할만한 결정적인 척도¹³⁹⁾라는 것이다. 하지만 칼빈에게 하나님의 말씀은 우리의 성화를 위해 허용하신 수단이요 은혜의 방편¹⁴⁰⁾이며 그분을 영화롭게 해 드리기 위해 우리가 늘 전인격에 새기는 것이다. 또한 그 말씀이 심판 날에 우리를 유기자에서 가려낼 것이며 그분을 영화롭게 해 드리기 위해 우리가 늘 전인격에 새기는 것이다.

위와 같이 쾅의 기독교론을 살펴보았는데 여기서 그 한계를 짚어볼 필요성이 제기된다. 먼저 하나님의 선재성이 모호하다. 그분의 우선적 실재성이 잘 나타나지 않고 다만 그의 역사성만 강조된다. 이로 보건대 쾅은 세계와 역사 속에서만 신적 본체를 살핀 나머지 경륜적 삼위일체만을 강조한 것이다. 존재론적인 삼위일체에 대한 관념이 그에게 부족하다는 느낌을 지울 수가 없다. 다음으로 기독교론적 환원주의에 치우치게 된다. 그의 기독교론은 성육신에 있어서 하나님께서 한 인간 안에서만 일하고 활동하시는 것으로 설명하는 하나의 전형¹⁴¹⁾이기 때문이다. 그 다음에는 하나님의 성육신을 부정한다. 그리스도를 단지 독특한 인간으로만 보고자 한다. 여기서는 그리스도의 신성을 간과한 채 그 인성만을 치중하는 것이다. 끝으로 개혁주의 교리의 핵심 중에 하나인 삼위일체¹⁴²⁾를 부인한다. 그 근거로는 그리스도를 삼위일체 하나님의 제2위가 아니라 오로지 인간의 복지 향상에 일평생 헌신된 자로서만 보는 것이다. 즉 쾅은 그리스도를 정치의 혁명가요 민중의 교육자이자 사회의 복지사 정도로만 파악한 것에서 그 종국을 여실히 드러내고 만 것이다.

139) Ibid., p. 236.

140) 성경을 은혜의 수단으로 바르게 사용하는 것은 언약의 통일성의 입장에서 잘 정리되어 쓰는 것이다. {김영규, *교회론과 종말*, op. cit., p. 20.}

141) 스탠리 그렌츠의 공역, *20세기 신학*, 신재구 역(서울: IVP, 2001), p. 435.

142) 외부로 향한 하나님의 사역은 분리할 수 없다. 이는 즉 삼위일체 하나님이 존재론적으로 하나의 본체이신데 다만 경륜적으로는 각자의 세 위격을 지니시고 구별된 사역을 하시는 것을 말한다. 그렇다고 해서 위격적 사역이 각각 나뉘지는 것은 절대로 아님을 유의해야 한다.

⑧ “ 성령을 믿사오며 ”

퀵은 성령을 인간을 향한 하느님 자신의 인격적인 가까움이라고 주장하면서 칼빈이 말하는 성부 하나님과 성부 하나님과 동일한 본질이시고 거룩한 삼위 일체 하나님의 제 3위이시며 전능하신 만물의 창조자이심을 부인한다. 퀵은 성령을 인격체로만 알려고 했지 하나님의 동등한 본체, 즉 하나님은 한 분이시라는 것을 제대로 파악하지 못한 것이다. 그리고 그 하나님은 구원과 관련해서만 인간에게 향하는 지향점이 있지 그 외에는 인간을 포함한 피조세계와 온 우주에 편만하게 계시는 분¹⁴³)이므로 퀵이 말한 인간에게 향하는 성령은 자칫 오해의 소지를 줄 수 있어 삼가 해야 할 표현이다.

⑨ “ 거룩한 공회와 성도가 서로 교통하는 것과 ”

공회에 대해서 칼빈은 그 근거를 신론적인 의미에서 하나님의 예정에 두고 있는 반면 퀵은 그리스도의 사역에 치중하는 인간론적인 접근을 띠고 있다. 즉 교회가 그리스도의 일에 헌신하고 그 일을 증언하는 공동체라는 것이다. 이는 교회의 나타나지는 외부적인 현상에 불과할 뿐이다. 이러한 현상을 가능하게 하는 것은 칼빈이 말한 대로 교회가 선택받은 자의 전체 수이자 하나님의 한 백성으로서 그 안에서 택함 받은 자들이 상호교제에 동참하는 것에 있다.

또한 퀵은 성도들의 교제를 성인들의 통공이라는 카톨릭적 용어로 사용하여 신앙인들의 친교라는 뜻을 밝힌다. 이는 칼빈이 말하는 교회 안에 있는 택자 상호간의 교제라는 의미와 다른 해석일 뿐 아니라 교회를 사회의 일반적인 공

143) 칼빈은 ‘전 그리스도는 어디에나 계시으나, 그 안에 있는 모든 것들은 편제한 것이 아니다(Quavis totus Christus ubique sit, non tamen quod in eo est, ubique esse)’; ‘우리의 중보자는 전인으로서 편제하기 때문에 항상 성도들과 더불어 있고 성만찬에 스스로 특별한 방식으로 현재할지라도 그분이 전인으로서 거기에 있고 그 모든 것들이 있는 것이 아니다.’ (Meditator ergo noster quum totus ubique sit, suis semper adest: et in Coena speciali modo praesentem se exhibet, sic tamen ut totus adsit, non totum)라고 독특하게 표현한다. {김영규, *기독교강요강독1*, op. cit., pp. 12-3.}

동체모임이나 친목단체와 전혀 구별되지 않는 비성경적인 개념으로 전락시키고 있다. 이러한 해석의 비판에도 불구하고 퀴는 이 조항을 실질적으로 다른 의미로 사용하여 우려할 만 것이 되고있다. 특히 그는 성인공경에 대한 허용의 대전제로서 하나님과 그리스도에게 드려지는 흠숭을 밝힌다. 그러나 이는 어디까지나 하나님과 그리스도를 성인들의 뒷전으로 밀리지만 얹게 하면 성인공경¹⁴⁴⁾은 언제든지 가능하다는 이상숭배의 길을 열어놓고 있는 것이다. 결론적으로 다시 말해 퀴는 성도들의 친교라는 명목 하에 성인공경을 논의의 중심 선상에 두고 있다.

여기까지 살펴볼 때 교회론에 해당하는 사도신경의 몇 조항에서 칼빈은 하나님의 예정과 권징 교리를 무척이나 강조하고 있음을 알 수 있다. 먼저 그는 택자들의 구원받는 방식을 말하면서 선택-구원의 서정-구원의 은택이라는 구도를 만든다. 이러한 구도 자체는 구원의 보증을 영원한 선택에 둔다¹⁴⁵⁾고 말한다.

또한 칼빈은 택자들이 교회의 회원이 되는 것은 전적인 하나님의 예정에 달려있다고 말하지만 성경에 제한 받는 택자의 구별이라는 예외를 둔다. 즉 칼빈의 특별한 택자 판별법은 아래와 같이 기술된다: 택자는 신앙의 고백과 생활의 모범 그리고 성례전의 참여를 통해 하나님과 그리스도를 고백한다는 것이다.¹⁴⁶⁾

다음에 계속해서 칼빈은 교회의 권징, 즉 출교에 대해 강조하는 데 이는 퀴에게 있어서는 발견할 수 없는 칼빈주의의 독특한 주장이다. 이러한 주장은 주님이 다시 오시는 날까지 점진적으로 성화되는 택자들이 있게 하기 위해서 그들로 하여금 교회의 강력한 제도 시행을 허용하신 것이다.

144) 퀴는 성인공경이 신앙의 강화에 기여하고 삶의 방향을 제시해 주며 초시간적 연대를 창출할 수 있다고 주장한다.

145) 김영규, *교회론과 종말*, op. cit., pp. 5-6.

146) 칼빈, *기독교 강요 초판*, op. cit., p. 144.

⑩ “ 죄를 사하여 주시는 것과 ”

이 조항을 칼빈은 그리스도의 공로를 통해 죄의 용서와 은혜가 교회의 몸에 접붙여진 자들에게 왔다고 해석하지만 쾅은 해방하는 기쁜 소식의 구체화라고 주장한다. 쾅이 말하는 해방의 개념을 살펴봄으로써 양자의 상대적 비교가 명확하게 되는 것이다. 그의 해방이 그리스도의 죽음으로 우리가 죄의 형벌에서 벗어났다는 의미인지 명확하게 언급하고 있지 않다. 다시 말해 속죄의 근거가 그리스도의 십자가 공로인지가 불분명하다. 이것에서 추론할 수 있는 것은 그리스도의 속죄가 우리에게 가져다 주는 혜택을 감추고 숨겨버리려고 하는 의도다. 이에 더 나아가 만약 그 개념이 여기에서 벗어난 것이 확실하다면 비성경적인 카톨릭의 이단성이 드러나게 될 것이다.

⑪ “ 몸이 다시 사는 것과 ”

여기서도 진지하게 살펴볼 사항이 몇 가지가 있다. 우선 연옥이 지리적이고 시간적인 물리적 개념이 아니라 하느님 자신이라는 것이다. 이러한 비성경적인 개념은 칼빈이 말하는 적정과 절도의 원칙에서 벗어나는 오류를 범하고 있는 것이다. 우리는 성경이 말하지 않는 것에 대해서 신비로만 남아두어야 하지 억지로나 지나친 호기심으로 그것을 파내어서는 안 된다. 다음으로 쾅이 말하는 죽은 자들을 위한 기도에 대해서도 비판하고자 한다. 이것은 결국 죽은 모든 자들에게도 구원의 문이 열려져 있다는 보편구원을 주장하는 인간적인 발상이다. 성경도 이에 대해 심판 날에 이미 죽은 자와 산 자들의 몸이 반드시 부활할 것이라고 하는 것 외에는 침묵하고 있기 때문에 그의 발언은 이단적인 사상이라고 해도 과언은 아니다. 또한 죽음 이후의 사람은 하나님께서 관할하시는 문제이지 죽음을 앞둔 피조물인 우리 인간이 관여할 성질의 것이 아니다!

⑫ “ 영원히 사는 것을 믿사옵니다 ”

칼빈은 영생이 주님께서 몸과 영이 영화롭게 된 자들을 복락 가운데로 받아들이실 때에 일어날 일이라고 말하는 반면 쾅은 무한의 영역에서 끊임없이 계속되는 발전이라고 말한다. 이러한 쾅의 주장은 그가 신학함에 있어서 사용하

는 비판적 합리성에 기인한 것이다. 이는 개혁주의의 계시의존 신학과는 반대로 철저하게 인간이성에 근거한 자유주의 신학을 그가 따르고 있다는 점을 단면적으로 나타내는 것이다. 쾨이 말하는 영생의 개념은 그의 이 같은 신학적 방법론에 의해서는 발전이라고 말할 수밖에 없다. 이러한 개념은 복음주의 신학에서 사용하는 계시의 점진성과 어느 정도 일치한다고 할 수 있다. 이 점진성은 일반 사회과학에서 의미하는 하등한 인간과 사물들이 보다 진보한다는 합리적이고 과학적인 의미를 수반하고 있다. 그러므로 쾨은 칼빈이 말하는 성경적 의미의 영생¹⁴⁷⁾에 귀기울이지 못한 영적 무지의 소유자라고 할 수 있겠다.

B. 도표화

칼빈과 쾨, 양자의 상대적 비교를 위해서 편의상 공통적으로 해설한 부분만 도표화시켰다.

구 분 조항	존 칼빈의 개혁주의	한스 쾨의 카톨릭주의
1: 창조/아버지	우리의 모든 신뢰를 두고 있는 성부 하나님을 우리를 포함한 만물의 창조자로 인정하는 것/ 신격의 근원이심	하느님은 볼 수 없고 짚 수 없으며 붙잡을 수 없는 실재임/ 가부장적인 하느님의 이름으로서의 비유와 상징

147) 영생은 곧 유일하신 참 하나님과 그의 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이니이다(요17:3)

<p>2:하나님의 아들 /그리스도</p>	<p>신자들의 양자됨이 아닌 그리스도의 본성적인 아들됨/ 육신과 영혼의 죽음이라는 속박을 풀어주러 오셨으며 영원한 형벌로부터 우리를 풀어주러 오셨다는 것</p>	<p>구약성서적 의미의 하느님에 의한 예수의 간택과 전권 부여/ 기쁨부음 받은 자로서 스스로를 온전히 내주며 고통 당하는 자임</p>
<p>3:동정녀 탄생 /죽음</p>	<p>증보자로서 그리스도의 직책을 수행하기 위해 하나님의 본질적인 아들이 우리 몸을 그분의 몸으로 삼으신 것임/ 우리를 불원에 삼켜 버렸을 죽음을 삼키시려는 것</p>	<p>예수와 함께 하느님에 의해 참으로 새로운 시작이 이뤄졌음/ 뜻없어 보이는 고통도 의미가 있음을 신뢰하고 스스로의 삶 안에서 끝끝내 견뎌냄과 이겨냄을 실천하라는 초대</p>
<p>4:장사 /음부강하</p>	<p>우리가 결박되어있던 죽음에서 해방되며 우리의 육을 죽이는 것/ 그리스도가 우리를 위해서 받으신 정신적 고통</p>	<p>구체적인 논의가 없음/ 그리스도를 모르는 인간들의 구원 가능성에 관한 상징</p>
<p>5:부활</p>	<p>그리스도께서 부활하심으로써 죽음에 대한 승리자가 되신 것과 같이 우리의 믿음이 죽음을 이기는 것도 오직 그의 부활에 있었음</p>	<p>깨워 일으킴이나 하느님에 의한 죽음의 실제적 극복임</p>
<p>6:승천 /하나님 우편</p>	<p>직접적인 권능으로 천지를 주관하심/ 그리스도께서 천지에 대한 주권을 받으시고 위임된 정권을 엄숙히 장악하셨으며 심판 날에 내려오실 때까지 통치를 계속하시리라는 것</p>	<p>지상에서의 예수 발현 기간을 마감하고 예수 재림 때까지 교회의 세계 선교 시대가 열렸음/ 하느님 자신의 거룩한 왕좌와 왕권의 공유</p>
<p>7:심판과 재림</p>	<p>선택받은 자와 버림받은 자를 분리하실 것임</p>	<p>유대교의 묵시문학적 배경 속에서의 희망</p>

8:성령	<p>그분이 아버지와 아들이 함께 계시고 거룩한 삼위일체 하나님의 제 3위이시며 아버지와 아들과 동일본질이시고 영원하시며 전능하신 만물의 창조자이신 것</p>	<p>인간을 향한 하느님 자신의 인격적인 가까움</p>
9:교회 /성도의 교통	<p>선택받은 자의 전체수가 한 교회요 사회이며 하나님의 한 백성인 것/ 교회 안에서 택한 모든 자들이 상호교제를 가지며 좋은 것들에 동참하는 것</p>	<p>그리스도의 일에 헌신하고 그 일을 모든 인간의 희망으로 증언하는 사람들의 공동체/ 신앙인들의 친교(공동체)</p>
10:속죄	<p>그리스도의 공로를 통해 죄의 용서와 은혜가 교회의 몸에 입양되고 접붙여진 자들에게 왔다는 것</p>	<p>해방하는 기쁜 소식의 구체화</p>
11:몸의 부활	<p>인간의 모든 육체가 일시에 한꺼번에 죽을 몸에서 불멸로 일으켜 지는 일</p>	<p>죽음 안에서 인간은 하느님의 은총으로 심판, 정화, 치유, 완성되는 것</p>
12:영생	<p>주님께서 몸과 영이 영화롭게 된 자들을 복락 가운데로 받아들일 때에 일어날 일</p>	<p>영원한 지루함이 아니라 무한이라는 영역 안에서 끊임없이 계속되는 발전</p>

VII. 결론

이제 지금까지 본론에서 다룬 내용을 간략하게 정리해 본다. 이하의 요약은 서론에서 말한 바와 같이 기독교 강요를 통한 칼빈의 사도신경 해석임을 밝힌다. 칼빈은 첫째 조항의 신론에서 삼위일체와 섭리 교리를 강조하였다. 그리고 그가 2-7조항에 이르는 기독교론 부분에서는 중보자 그리스도의 양성에 대해 강조점을 두었다. 그가 이러한 점을 강조하는 이유는 마니교도와 같은 이단자들의 잘못된 기독교론 이해를 비판하고 개혁주의의 한 교리를 변증하기 위한 것이다. 한편 그는 4항과 5항 사이에 있는 지옥강하의 해석에서 카톨릭의 연옥설을 하나의 이야기로 반박하면서 이와 관련된 뻔전 3장 19절의 의도를 잘 살리는 가운데 자신의 예리한 신학적 통찰력(the theological reflection)을 여실히 보여주었다. 또한 그는 성령에 관한 유일한 하나의 조항에서 삼위일체와 성령의 은사에 대한 성격에 대해 언급한다. 끝으로 그는 9-12조항에 걸친 교회론과 종말 부분에서 무엇보다 먼저 예정과 권징 교리를 주장한다. 이러한 칼빈의 예정과 삼위일체, 그리스도의 양성 그리고 교회의 권징 등에 대한 주장은 개혁교회 안에 자리잡은 칼빈주의, 즉 개혁주의(the Reformed)를 대변한다.

반면 링은 그의 저서 *믿나이다*의 전 6장에서 경륜적 삼위일체, 그리스도의 양자론, 인간 공동체로서의 교회, 성인공경, 연옥설, 성직자에 의한 사죄, 죽은 자들을 위한 기도 등을 거론하였다. 먼저 그의 신론은 경륜적 삼위일체만을 강조하여서 존재론적 삼위일체를 간과한 비개혁주의적인 삼위일체론이다. 둘째, 그리스도는 사람의 아들이지 결코 하나님의 아들이 아니라는 양자론적 기독교론 이해이다. 셋째 링은 성령에 대한 이해로서 성령이 성부, 성자와는 완전히 다른 실체라고 잘못 생각한다. 넷째 그는 사도신경에 생략된 그리스도의 지옥강하 조항을 통해 카톨릭의 연옥설을 지지한다.

이러한 링의 주장들은 다음의 3가지로 분류되어진다. 우선 경륜적 삼위일체만을 강조하는 편향된 삼위일체 이해를 들 수 있다. 다음으로 하나님의 예정에 입각한 교회론을 전면 부인한다. 그 다음으로는 성인공경과 연옥설을 표면적으로 형식상 비판하면서 실제 내용적으로는 보편구원을 주장한다. 이에 더

나아가 그는 성자숭배(聖者崇拜)를 통한 우상숭배와 사죄권 찬탈의 월권행위¹⁴⁸⁾ 그리고 미신사상의 길을 활짝 열어놓고 있어서 카톨릭교리의 수호자 역할을 충실히 대행하고 있다.

다음으로 쾅에 대한 두 가지 비평을 하고자 한다. 하나는 쾅이 자신의 논리를 펼쳐 나가는데 있어서 간혹 모순을 드러낸다. 그 대표적인 예는 그가 말하는 하느님 신앙에서 찾을 수 있다. 하나님께 대한 인간의 신앙은 이성적인 신뢰라고 하면서 다른 한편에서는 하나님이라는 현실은 이성적으로는 증명되지 않는다고 하는 경우이다. 또한 그는 하나님을 정의할 수 없는 존재, 한정지을 수 없는 존재라고 하면서 다른 한편에서는 인간과 세계의 창조자, 보존자, 완성자라고 말한다. 이와 같이 하나의 논의에 있어서 두 가지의 상반된 견해가 있는 것은 글의 논리적인 흐름상에 크나큰 방해요소임이 틀림없다. 그리고 읽는 이로 하여금 그의 논지를 정확히 파악하는데도 커다란 장애물이 아닐 수 없다. 그러므로 저자의 주장의 일관성을 방해하는 요소는 반드시 시정되어야 할 것이라고 사려된다.

또 다른 비평은 쾅이 이성적 신뢰를 지니고서 사도신경의 해석을 이끌어왔다¹⁴⁹⁾는 것이다. 다시 말해 쾅의 신앙은 인간의 이성에 근거한 신뢰차원이다. 그러나 칼빈의 해설은 하나님께서 자신을 드러내 보이시는 방식인 계시를 확신하게 하는 것과 삼위일체 하나님의 사역에 바탕을 둔 것이다. 즉 칼빈의 신앙고백은 계시 의존적인 것이면서 동시에 동의를 수반하는 지식과 신뢰라는 것이다.¹⁵⁰⁾ 이와 같이 칼빈과 쾅의 신앙을 비교해 볼 때 후자보다 전자가 훨씬 더 확고하게 확신에 거하는 믿음의 소유자임을 알 수 있게 해준다. 그러므로 칼빈주의의 신앙은 지성과 감정 그리고 의지의 전 인격에 영향을 미치는 확실한 지식(notitia)이다. 한편 쾅의 신앙은 유한한 피조물이 보장해 주는 인간적 차원이지만 칼빈의 신앙은 전능하고 무한하시면서도 인간과의 내적인 관계를 맺으시는 하나님께서 보증해 주는 신적 차원임을 알 수 있다.

148) 이른바 주교의 두 번째 사죄라고도 한다.

149) 쾅, *op. cit.*, p. 8.

150) 이는 <http://my.netian.com/~wminb/>에 있는 이승구 교수의 개혁신학논문 중 ‘칼빈의 신앙이해에 대한 한 연구’에서 인용한 것이다.

그 다음으로 사도신경을 크게 삼위일체론(신론, 기독교론, 성령)과 교회론¹⁵¹⁾의 두 부분으로 나눠서 고찰하고자 한다. 먼저 삼위일체론부터 살펴본다. 첫째, 신론부터 살펴본다. 칼빈은 창조¹⁵²⁾를 성부, 성자, 성령의 삼위일체 하나님의 사역으로 말한다. 즉 하나님의 창조 시에 세 위격의 공동활동이 있었음을 언급한다. 이러한 칼빈의 언급은 쾨이 말한 성부 하나님의 위격적 사역만이 아니라 그가 강조하는 바와 같이 신적 본체의 경륜적 사역까지를 포함한다. 즉 창조는 성부의 단독 사역이 아니라 성부, 성자, 성령의 삼위일체되신 한 하나님의 영광스러운 사역¹⁵³⁾이다. 그러나 쾨은 하나님을 인간과 세상의 창조자, 그리스도를 인간 안에 드러난 하나님의 계시자 그리고 성령을 인간과 세상 안에서 역사하시는 하나님의 권능자로서 말한다. 이러한 쾨의 주장은 ‘한 본체인 신 하나님의 세 위격들은 구별할 수 있어도 분리할 수 없다’는 칼빈주의의 삼위일체 교리에 정면으로 대치된다. 또한 전능자란 성부하나님의 창조능력을 배제한 채 우선적으로 그분의 강력한 활동력이라는 쾨의 언급은 성부의 창조사역을 경륜적으로만 이야기하는 복음주의적 견해도 못 미치는 매우 위험한 발상이라 아니할 수 없다. 이에 더 나아가 창조는 성부, 성자, 성령 하나님의 공동사역이라는 개혁주의의 독특한 삼위일체 교리를 제기할 필요성마저 없어지게 한다. 이렇게 전통적인 삼위일체 개념에서 벗어난 그의 견해는 결국 신적 본체의 경륜적 사역을 완전히 분리시켜 버리는 양태론적 이해에 가깝다고 할 수 있다. 그러므로 “하나님의 한 본질 속에서 인격들의 삼위일체가 있다”는 칼빈의 견해를 전제로 한 상태에서 창조사역에 대한 성부, 성자, 성령의 공동활동을 우리의 신론적 신앙으로 삼아야 한다.

둘째로 사도신경의 기독교론 부분을 살펴보도록 한다. 무엇보다 쾨에게 필요한 요구사항은 하나님의 초월성부터 인정하는 것에서 출발하라는 권면의 수용이다. 이러한 출발선상에 서야 만이 하나님은 세계와 역사 그리고 인간 안에서만 나타나신 것이 아니라 영원 전부터 계시면서 삼위일체의 의논 가운데 선재하신 신적 본체이심을 명심할 수가 있게 된다. 즉 하나님의 초월성과 내재

151) 김영규 교수는 그의 저서 조직신학편람 제4권인 *교회론과 종말론*에서 사도신경은 성령론과 교회론 등을 분리시키지 않고 그대로 일치시키고 있다고 말한다.

152) 이상원 교수도 이와 관련하여 다음과 같이 주장한다: 창조사역은 성부 하나님이 주도하시고 성자와 성령도 같이 참여하신 사역이다. {이상원, *21세기 사도신경 해설*, (서울: 솔로몬, 2001.), p. 33.}

153) 김영규, *교회론과 종말*, op. cit., p. 29.

성을 동시에 고려해야 한다는 것이다. 다시 말해 존재론적인 삼위일체 하나님을 전제로 한 상태에서 경륜적 삼위일체의 사역을 보아야 한다는 것이다. 그러므로 하나님의 내재성 안에서 초월성을 추구하려고 한 쾅의 카톨릭 신학은 존재론적 삼위일체에 대한 관념이 결여되어있다는 한계를 다시 한번 일깨워 주고 있다.

또한 쾅의 기독교론적 이해를 되짚어볼 필요성이 제기된다. 그가 예수의 모든 말과 행동, 선포와 운명 그리고 온 인격 안에서 인간 예수는 하나님과 대등한 제2의 하나님으로서 활동한 것이 아니¹⁵⁴⁾라고 말한다. 그러나 칼빈이 말하는 그리스도는 삼위일체 하나님의 제2위격으로서 하나님의 본성적인 아들됨으로 인하여 창조주 하나님과 동일시되는 분이다. 그래서 칼빈의 기독교론적 이해를 바탕으로 하여 우리의 그리스도 신앙을 정립하고 고백하여야 할 것이다.

셋째로 칼빈은 삼위일체의 제3위로서 성령을 창조주 하나님과 성자 하나님과 동일한 본질로 말하지만 쾅은 성령을 신적 본체와 분리되어 독립적으로 존재하는 인격체임을 주장한다. 계속해서 쾅은 성령 하나님의 신앙은 인간과 세상 안에서 역사하시는 하나님의 힘과 권능에 대한 믿음을 뜻한다고 하면서 조물주와 피조물과의 내적 관계인 하나님의 내재성만을 강조하는 가운데 성령의 초월성을 부인한다. 하지만 칼빈의 입장은 그와 달리 영원 전에 피조세계 너머 이미 존재해 계시는 삼위일체 하나님의 초월성 그리고 하나님과 인간의 내적인 관련을 맺고 있는 내재성을 동시에 고려한다. 또한 쾅은 성령을 삼위일체의 한 본체와 별개로 파악하는 한편 이 세계에 역사하는 일종의 능력 정도로만 여기고 있다. 그러므로 칼빈이 해석한 성령에 대한 주장을 주님이 오실 그 날까지 붙잡고 날마다 삶 속에서 고백해야 한다.

이상으로 신문, 기독교론, 성령에 대한 부분을 살펴보았는데 이를 삼위일체론에서 종합적으로 고찰하고자 한다. 먼저 칼빈은 창조가 삼위일체 하나님의 영광스러운 사역이라고 말한다. 그러나 쾅은 그의 삼위일체 개념에서 창조는 인간과 세상 안에 나타난 하나님의 강력한 활동력이라고 한다. 이를 비교해 볼 때 창조에 있어서 칼빈은 삼위일체 하나님의 공동사역이라고 하는 반면 쾅은 성부 하나님의 단독적인 활동으로만 파악한다. 결국 우리가 쾅과 같이 흔히 성부 하나님의 창조사역만을 이야기하는데 이것은 교회사적으로 이단으로 정

154) 쾅, op. cit., p. 90.

죄받은 양태론 사상에 지나지 않는다. 더구나 이는 창조에서 종말까지의 모든 것이 성부, 성자, 성령 하나님의 삼위일체 사역임을 간과한 것이라고 일축시켜 버릴 수 있다.

두 번째로 쾅은 아버지와 아들과 영을 각각 세 어른의 인격체로 보는데 이러한 인격체들을 하나의 신적 본질과 동일하지 않다고 주장한다. 이는 그가 하나님의 우선적 선재성을 간과하는 가운데 세계의 내재성 안에서 하나님의 초월성을 추구하려는 것과 마찬가지로 하나님의 한 본체를 부정하면서 세 위격들의 경륜적 삼위일체만을 강조하는 것이다. 이로 볼 때 칼빈의 주장과는 전혀 다른 쾅의 삼위일체론은 이단적 사상이다.

세 번째로 쾅은 삼위일체의 핵심을 하나님이 그리스도를 통해 이 세상에 계시하는 기독교론적 문제에 두고 있다. 그러나 칼빈은 성부, 성자, 성령 그 어느 하나의 위격에도 강조점을 두지 않은 채 세 위격들이 지니는 하나의 신적 본질에 항상 유념한다. 결국 하나님은 한 본체이시나 세 위격들을 지니신다고 칼빈이 말하는 삼위일체 교리에 우리의 믿음을 확고히 두어야만 한다.

드디어 양자의 교회론 비교를 살펴보도록 한다. 칼빈은 교회를 택자의 전체 수이자 하나님의 한 백성임을 주장하는 반면 쾅은 예수의 일에 헌신하고 그 일을 증언하는 자들의 공동체라는 자신의 견해를 피력한다. 여기서 칼빈은 교회의 존재 근거를 하나님의 영원한 예정에 두면서 인간적인 공동체성을 철저히 배격시킨다. 그러나 쾅은 교회의 존재를 예수의 부활 이후에 그분을 메시아로 고백하는 자들의 공동체에 두고 있다. 이는 인간과 역사 그리고 세계 안에 나타난 하나님의 초월성만을 파악하려는 그의 제한된 신학방법론과 정확히 결부된다. 다시 말해 교회론에 있어서도 그는 피조세계 밖에 있는 하나님의 초월성 배제시켜 버리고서 오직 가시적인 유한 세계에 계시는 하나님의 무한을 탐구하려고 들고 있다.

다음으로 칼빈은 교회의 거룩한 속성을 보존시키는 차원에서 출교라는 권징의 시행을 강력히 주장한다. 하지만 쾅은 성인들의 통공을 통해 성인공경을 교묘하게 두둔하여 마침내 신앙의 강화에 기여한다고 언급하기에 이른다. 이처럼 성도가 서로 교통하는 것이라는 사도신경 조항의 해석에서 초래한 쾅의 성자숭배사상은 칼빈이 말하는 택자들의 상호교제와는 극단을 이루는 것임을

알 수 있다. 그러므로 예정론에 입각한 교회와 교회의 권징 시행을 주장하는 칼빈의 교회론 해석을 좇아가야 할 것이다.

결국 칼빈과 킵의 사도신경 해석은 누가 더 성경에 근거하여 그 신경의 12개 조항들을 설명했느냐에 따라 그 진위가 밝혀질 것이다. 이를 볼 때 성경의 강력한 보증을 받은 칼빈의 해석은 그가 표방하는 개혁주의에 입각한 것이라 할 수 있겠다. 이러한 개혁주의 해석이 교회와 신학에 많은 은혜와 영향력을 가져다 준 것은 이미 성도들과 신학자들에게 입증 받고 있다. 그런데 오늘날에도 개혁주의의 사도신경 해석에 전적으로 찬동하여 그 은혜에 감격하지 못하는 자가 여기에 있는 것은 바로의 강박함과 완고함이 그에게도 임하여 있는 것이다. 이러한 자가 개혁주의 해석에 완전 찬동하리라는 소망가운데 인내하며 그 해석이 가져다주는 은혜의 풍성함과 부요함에 감사와 영광과 찬양을 드리는 바이다.

이에 머물지 않고 더 나아가 개혁주의자로 불리는 21세기 크리스천들도 사도신경의 신앙고백을 잘 살려서 교회 전체가 인정할 만한 신앙고백문을 작성해보는 과제마저 가까운 미래에 감당해야 할 것이다.

[참고 문헌]

I 1차 자료

1. 원서

Calvin, John. *Institutes of The Christian Religion*. 1536 ed, translated and annotated by Ford Lewis Battles, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986.

_____. *Institutes of The Christian Religion*, trans. F.L.Battles, Philadelphia: The Westminster Press.

Küng, Hans. *Credo: the Apostles' Creed explained for today*, trans. John Bowden, New York: Doubleday, 1993.

2. 번역서

J. Calvin, *기독교강요* (최종판), 한철하외 공역, 서울: 생명의말씀사, 2000.

_____, *기독교강요* (초판), 양낙홍 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2001.

H. Küng, *믿나이다*, 이종한 역, 경북: 분도출판사, 1999.

II 2차 자료

1. 원서

Bavinck, Herman. *Our Reasonable Faith*, translated by Henry Zylstra, Michigan: Baker Book House, 1977.

2. 번역서

St. Augustinus, *삼위일체론*, 김종흡 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2001.

H. Bavinck, *하나님의 큰 일*, 김영규 역, 서울: 기독교문서선교회(CLC), 1999.

_____, *개혁주의 교의학 I*, 김영규 역, 서울: CLC, 1998.

_____, *개혁주의 신론*, 이승구 역, 서울: CLC, 1998.

- _____, *개혁주의 종말론*, 김성봉 역, 서울: 나눔과 섬김, 1999.
- L. Berkhof, *조직신학 상, 이상원의 공역*, 서울: 크리스찬다이제스트, 2001.
- _____, *조직신학 하, 이상원의 공역*, 서울: 크리스찬다이제스트, 2001.
- J. Calvin, *칼빈의 기독교강요 요약*, 박해경 편역, 서울: 아가페문화사, 1998.
- _____, *칼빈의 신앙교육서*, 이형기 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2001.
- S.J. Grenz와 공저, *20세기 신학*, 신재구 역, 서울: IVP, 2001.
- A.A. Hodge, *웨스트민스터 신앙고백 해설*, 김종흡 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 1998.
- J.M. Lochman, *사도신경 해설*, 오영석 역, 서울: 대한기독교출판사, 1984.
- J.I. Packer, *사도신경 성경공부*, 이상원 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2001.
- _____, *하나님을 아는 지식*, 서문강 역, 서울: CLC, 1996.
- _____, *사도신경*, 권달천 역, 서울: 생명의말씀사, 1994.
- J. Rogers, *장로교 신조: 신앙고백 안내서*, 차종순 역, 서울: 한국장로교출판사, 1995.
- Klaas Rudia, *나는 하나님을 믿습니다*, 이종전 역, 서울: 예루살렘, 1995.
- Philip Schaff, *신조학*, 박일민 역, 서울: CLC, 1984.

3. 국내서

- 곽선희, *사도들의 신앙고백*, 서울: 계몽사, 1992.
- 나채운, *주기도 사도신경 축도*, 서울: 장로회신학대학교출판부, 1993.
- 김영규, *엄밀한 개혁주의와 그 신학*, 서울: 하나, 1998.
- _____, *기독교강요 강독1*, 서울: 개혁주의성경연구소, 2000.
- _____, *조직신학 편람1*, 서울: 개혁주의성경연구소, 2000.
- _____, *17세기 개혁신학*, 안양대학교신학대학원 강의안, 2001.
- _____, *교회론과 종말*, 안양대학교신학대학원 강의안, 2000.
- 김영재, *교회와 신앙고백*, 서울: 성광문화사, 1989.
- _____, *기독교 교회사*, 서울: 이레서원, 2000.
- 김홍전, *교회에 대하여 III*, 서울: 성약출판사, 2001.
- 박일민, *개혁교회의 신조*, 서울: 성광문화사, 1998.
- 박해경, *성경과 신조*, 서울: 아가페문화사, 1991.

- _____, *차트로 본 조직신학*, 서울: 아가페문화사, 1999.
- _____, *기독교 교리 신학사*, 서울: 이레서원, 2000.
- 손봉호, *사도신경 강해설교*, 서울: 성서유니온, 1991.
- 이상원, *21세기 사도신경해설*, 서울: 솔로몬, 2001.
- 이승구, *진정한 기독교적 위로*, 서울: 여수론, 1998.
- _____, *성령의 위로와 교회*, 서울: 이레서원, 2001.
- _____, *개혁신학에의 한 탐구*, 서울: 웨스트민스터출판부, 1995.
- 이종진, *개혁과 신앙이란 무엇인가*, 서울: 아벨서원, 2002.
- 윤영진의 공역, *야웨의 자존심*, 서울: 한국성경교육연구소, 2000.
- 한재호, *성경의 해석과 설교 중*, 서울: 진리의 깃발, 2001.
- _____, *그리스도의 속죄의 완전성*, 서울: 예영커뮤니케이션, 1995.
- 한철하외 공역, *우리의 신앙*, 서울: 생명의말씀사, 1999.

4. 논문

- 김남진, *어거스틴 삼위일체론의 입장에서 S.Ferguson의 성령론 비판*, 안양대학교 신학대학원 석사학위논문, 2001.
- 조성재, *어거스틴의 삼위일체 구조가 갖는 신학적 객관성에 관하여*, 안양대학교 신학대학원 석사학위논문, 2000.

5. 학술지 및 정기 간행물

- 대신논단 제5호, 안양대학교신학대학원 원우회, 2000.
- 대신논단 제6호, 안양대학교신학대학원 원우회, 2001.
- 신앙과 학문 1권 3호, 서울: 기독교학문연구회, 1996.
- 진리의 깃발 통권 30호, 서울: 진리의 깃발, 1998.