

## 구약신학으로 본 기독교 세계관

이신웅 강서대신학대학원 외래교수

### ABSTRACT

Kangseo Univerty Theological Seminary  
Lee, Synwoong

The purpose of this paper is to reconsider the Christian worldview in an theological view of OT. It's true that the Christian worldview came to Korea in the 1980s and engaged in many activities and had a good influence for the establishment of Korean Christian cultural view. However, the answer to whether the Christian worldview has achieved the results it has aimed for and intended over the past 40 years is not positive. There may be a reason due to the changes of the trend of times, but this paper finds the reason in the OT Theological foundation of the paradigm of "creation-fall-redemption-consummation" that the Christian worldview claims. Because the basis for the paradigm that the Christian worldview claims is somewhat philosophical. Therefore, this paper analyzes "creation-fall-redemption-consummation" paradigm from the perspective of the Old Testament theology to help a balanced biblical foundation so that the Christian worldview plays an even more important role. Specially, select texts related to "culture," which is the most important field of practice in the Christian worldview, and analyze them theologically from the Old Testament to further strengthen their meaning. In the end, this paper emphasizes the need for a Christian worldview movement to fully achieve God's kingdom and its cultural duty in this land, and for the faithful implementation of Christian's moral and ethical lives as God's people.

**Key Words:** Christian worldview, Old Testament Theology, Creation, Fall, Redemption, Consummation

## I. 들어가는 말

BC 3,000년 경 문자가 존재하면서 이 세상에 대한 다양한 “이야기(들)”가 특별히 종교적인 관점에서 기록되었고, BC 1,000년대를 전후에 살아갔던 고대 이스라엘도 자신들이 살아갔던 세상에서 그 당시에 통용되던 언어를 사용하여 자신들이 창조주(엘로힘)로 믿는 야훼 신앙의 관점으로 이 세상에 대한 “이야기”를 기록했다. AD 1세기 경 당시 로마의 식민지였던 팔레스타인 땅에서는 갈릴리 인근 촌락 나사렛 출신의 예수를 구약에서 예언한 메시아(그리스도)이자 다시 올 재림 구세주로 고백하는 “신앙/믿음”이 출현한 뒤, 그것을 고대 이스라엘의 메시아 예언과 연관 지어 이 세상에 대한 “이야기”를 기록했다. 기독교에서는 이를 구약, 신약이라 ‘믿는다’. 구약과 신약을 경전으로 삼은 그리스도 신앙을 믿고 따르는 신자들이 늘어나면서, 그들은 구약 시대의 고대 이스라엘 사람들처럼 세상살이에 대해 갈등을 겪을 수 밖에 없었는데, 그 이유는 세계관이 충돌했기 때문이다. 고대 시대에는 종교가 곧 세계관으로서 ‘세계를 설명하는 체계’로서 기능했다. 특별히 종교는 세계 설명체계와 인생문제 극복체계라는 삶의 문제를 해결하기 위한 체계로서 기능했다(이길용, 2008: 14). 따라서 야훼 종교(그리스도교 포함)가 말하는 세계관과 다른 종교들이 말하는 세계관이 공존하는 세상에서 야훼의 백성(그리스도인 포함)의 세계관 충돌은 피할 수 없는 것이다. 기독교 신학자들에 의하면 완전히 상반되는 두 세계관은 시간이 흘러 지금 우리 시대에도 동일하게 충돌을 일으키고 있다. 이를 두고 손봉호는 “수많은 그리스도인들이 기독교 신앙을 가졌다고 하면서도, 비기독교적 세계관을 가지고 비기독교적 삶을 살고 있다”고 비판한다(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 17).<sup>30)</sup>

그리스도교 신앙이 확장되면서, 비유대인 신자들의 식자층을 대상으로 당시의 언어와 사고 체계로 그 신앙을 변호하고 변증하는 그리스도 신앙의 관점(세계관) 제시가 시작된 이후, 특별히 네덜란드 출신의 개혁주의 철학자 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)가 칼빈의 종교 개혁 정신을 따라 하나님의 절대 주권을 고백하는 기독교적 세계관의 필요성을 주장한 이후,<sup>31)</sup> 국

---

30) 추천사에서 참조. 하지만 엄밀한 의미에서 이 문제는 비단 우리 시대에만 국한된 문제가 아니라, 구약 시대의 고대 이스라엘 사람들이 실패했던 사안이라는 점을 분명히 인지해야 한다.

31) 실제로 ‘세계관’(Weltanschauung)이라는 말을 중요한 학술 용어로 만든 것은 독일의 철학자 딜타이(Wilhelm Dilthey)였다. 그 말은 이미 칸트가 이성적인 세계 이해가 아닌 감성적인 이해를 의미하는 말로 사용한 적이 있다. 함의가 묵직한 이 용어를 기독교적 삶의 체계를 나타내는 용어로 처음 사용한 사람은 Abraham Kuyper였다. 그는 이 말이 단지 철학적 체계라는 인식을 피하기 위해 ‘삶과 세계에 대한 관점’(life-and-worldview, levens-en-wereldbeschouwing)이라는 다소 어색한 긴 표현을 의도적으로 사용하였다. 그의 생각은 1889년 미국의 프린스턴 대학에서 행한 스톤 강좌인 [칼빈주의](Lectures on Calvinism)에 잘 설명되어 있다(신국원, 2005: 40-41).

내에서도 기독교 세계관 운동을 강조하는 움직임 태동하여 활발하게 활동하며, 특별히 오늘날의 언어 중 철학과 과학의 논증적이고 분석적인 언어를 사용하여 철학, 역사, 예술, 과학, 인간 등에 대한 기독교적 관점을 제시하면서, 죄와 타락으로 왜곡되고 변질된 문화를 다시 기독교적 관점으로 회복시키려는 개혁주의 문화관 운동을 펼치고 있다.

그렇다면 구약 신학과 기독교 세계관과의 대화는 지속되어 왔는가? 안타깝게도 둘 사이의 대화가 너무 없었다. 아마도 기독교 세계관을 소개하고 주도한 그룹들이 기독교 철학자 중심이었기 때문에 아마도 이들이 성서 신학보다 결이 유사한 조직 신학과 대화하기가 수월했기 때문일 것이다. 조직신학과 성서신학의 역사적인 관계를 차지하고서라도 소수의 성서 신학자들이 이 운동에 동참하기는 했어도 본격적인 서로 간의 대화의 횟수는 긍정적이지 않다. 본 논고는 그러한 학계 동향을 반성하며 구약 신학의 관점에서 기독교 세계관에서 제시하는 “창조-타락-구속-완성”의 구도를 분석하는 바, 미흡한 부분을 보완하여 한국 교회와 사회를 위한 기독교 세계관의 역할을 구약 신학적으로 강조하고자 한다.

## II. 기독교 세계관 분석

기독교 세계관(Christian worldview, Biblical worldview)이란 기독교적 관점에서 세계를 인식하는 체계로 성경적 신학적 개념이나 신념에 근거한 인식론을 이론화 하는 것으로서, 기독교적 안경을 통해 살아가는 세상을 보며 하나님의 나라에서 살아가는 것이며(신국원, 2020, 07. 21.), 특별히 신학만이 아니라 모든 학문과 문화에서 그리스도의 주되심(Lordship)을 강하게 주창한다. 특히 20세기에 들어와 네덜란드에서 세계관에 대한 개혁주의적 통찰이 뚜렷하게 나타났고, 네덜란드의 기독교 철학자 헤르만 도예베르트(Herman Dooyeweerd, 1894.10.7.-1977.2.12.)가 제시한 “창조-타락-구속-성령의 인도”(David Naugle, 2002=박세혁 역, 2018: 82)를 기초로 해서 “창조-타락-구속-완성”의 구도로 기독교 세계관의 틀을 확립하였다. 이러한 이유는 아마도 네덜란드 개혁주의 전통이 신정통주의의 거센 파도에 맞서기 위해 성서를 구속사적으로 이해함으로써 성서를 점진적으로 펼쳐지는 구속 이야기로 이해해 왔기 때문일 것이다.<sup>32)</sup> 하지만 이 구도는

32) cf. Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, (2007). 22. 구약 신학의 관점에서 볼 때, 구속사에 대한 개념을 처음 소개한 사람은 코크시우스(Cocceius)였다. 그는 성서는 역사 속에 나타난 하나님의 구원의 사역을 기록한 것이라고 주장했다. 코크시우스의 뒤를 이어 구속사의 개념을 중요하게 다룬 사람은 호프만(Hoffmann)이었다. 그는 성경해석에서 중요한 원리가 되는 것은 구원의 역사(heilsgeschiede)라고 말했다. 구약에는 예언이 포함되어 있는데 이 예언이 지향하는 것은 하나님의 궁극적 목적인 구원으로 그 구원이 예수 그리스도를 통해 성취되었다는 것이다. 그래서 계시는 예수 그리스도까지 점차적으로 나타났다고 강조한다. John H. Hayes and Frederick Prussner, (1985). *Old Testament Theology: Its History and Development*. Atlanta: John Knox Press, 1985.

조직신학이 아닌 이미 성서신학의 틀이기 때문에, 엄밀한 의미에서 기독교 세계관이 제시하는 구도는 성서신학의 범위를 절대 벗어나지 않는다. 하지만 “세계관”이란 용어가 근대적 사고방식의 객관주의적 철학의 맥락에서 나왔기 때문에(David Naugle, 2002=박세혁 역, 2018: 554), 이 용어의 기독교적 사용에는 특별한 주의가 요구된다.

그렇다면, 성서의 굽직한 줄거리, 곧 아뮴가 창조한 선한 세계가 죄로 일그러졌는데 하나님이 그러한 세계를 다시 회복시킨다고 보는 기독교 세계관의 “창조-타락-구속-완성”의 구도를 구약 신학 관점에서 분석하면 어떻게 될까? 본 고의 성격상 전부를 다루지 못하고 기독교 세계관에서 가장 중요하게 여기는 실천분야인 “문화”와 관련된 부분만을 다루도록 하겠다.

## 1. 창조

창조와 관련되어 크게 두 부분만을 분석해 본다. 첫째, 창조 명령. 기독교 세계관은 이 세상의 시작이 “하나님”(엘로힘)에 의해 창조되었다는 창세기 1장의 진술을 그대로 받아들인다.<sup>33)</sup> 특히 창세기 1장과 관련하여 월터스(Albert M. Wolters)는 창조와 관련된 하나님의 법을 중요하게 여기는데, 그는 창조 때에 만들어진 우주를 향한 하나님의 주권적인 명령(“~이 있으라”) 행위 전체를 법이라 보면서, 법은 성서의 중심 용어일 뿐 아니라 주권자로서의 하나님, 즉 절대적인 주와 왕으로서의 하나님이 가진 주권의 표명으로 설명한다. 그 결과 그는 하나님의 법적 지배는 비인간적인 영역에서는 직접적이고 문화와 사회의 영역에서는 매개적이라고 보며, 그 결과 그는 신문, 잡지, 교육, 광고, 국제 관계와 같은 문화적 사회적인 부문을 지배하는 하나님의 법의 일반적인 측면들, 즉 보편적인 규범적 원칙들을 제외시켜서는 안 되며, 오히려 그런 영역에서도 고유한 하나님의 뜻을 찾아내야 한다면서, 그리스도인들의 적극적인 문화 참여를 주장한다(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 43-69).

하지만 월터스가 하나님의 주권적인 명령이라고 제시한 “~이 있으라”(עָשָׂה)는 표현은 2인칭 직접 명령형이 아니라 1인칭 권유형 간접 명령(Jussive)으로서 “~이 있기를”로 번역해야 한다.<sup>34)</sup> 이러한 문법 형태는 하나님은 천지를 창조하실 때에 피조물들을 막 대하신 것이 아니고,

33) 월터스는 창세기의 “창조 사건”에 대한 고대 근동의 상황적 설명을 하지 않지만, 고인과 바르톨로뮤는 “창세기 1장의 기록된 것은 당대를 지배하던 이교 사상을 논박하려는 의도도 있었다”고 말함으로서 구약 신학적 관점을 잘 반영하고 있다(Michael W. Goheen & Craig G. Bartholomew, 2008=윤종석 옮김, 2011: 95). cf. Tremper Longman III. (2005). *How to read Genesis*. 전의우 옮김 (2006). 『창세기 어떻게 읽을 것인가』, 서울: IVP. 26-28.

34) 최근에 신약신학 교수인 이필찬도 “사람을 제외한 다른 모든 피조물들이 하나님이 내리신 일방적인 명령의 결과로 나타났다고 규정한다”고 말하는데, 이것은 정당한 본문 분석이

인격적으로 대했다는 것을 말한다. 따라서 땅을 다스리고 정복하라는 명령을 황포의 면허증으로 보고 피조 세계인 자연 환경의 파괴를 정당화하는 것을 지양하여, 우리 그리스도인의 자세도 하나님처럼 피조세계를 인격적으로 대해야 할 것이다. 따라서 월터스가 주장하는 대로 창조의 명령은 하나님의 주권적 명령이라기보다는 하나님의 인격적 명령, 인격적 부탁으로 보아야 한다. 이 경우 권유형 명령형을 창조주의 ‘법’과 연결시키는 것은 조금 어색하지 않을까?

둘째, 문화 명령. 기독교 세계관에서는 하나님의 지으신 피조 세계의 문화적 성취를 위해 인간이 “신의 형상”(imago dei, Imago Dei)으로 창조되었고 하나님은 그들에게 소위 “문화 명령”(culture mandate, 창 1:26-28)을 부여했는데, 그 이유는 하나님이 인간을 창조하신 이후에 창조 세계가 자연 상태 또는 처음 창조된 대로 존속되게 하기 보다는 오히려 하나님의 창조 세계를 더욱 발전시켜야 하기 때문이다. 즉, 하나님이 태초에 만물의 창조와 함께 문화 발전을 계획하셨으며, 하나님은 자신의 천지창조 상태를 그대로 보존하기 보다는 창조세계에 내재된 가능성들이 개발되어 하나님의 영광을 위해 완성으로 나아갈 것을 염두에 두고 계셨기에 하나님의 창조 사역은 문화를 통해 완성으로 나아가는 시작점이라고 보며(신국원, 2002: 134), 하나님의 대리자로서 “신의 형상”으로 창조된 인간이기에 인간들이 하나님을 섬기면서 온갖 종류의 문화적인 활동을 하라는 명령이 곧 창세기 1:26-28이라 말한다.<sup>35)</sup> 전체 구도 관점에서 보면, 인간에게 부여된 “문화 명령”은 죄와 타락으로 왜곡되고 변질된 문화를 다시 기독교적 관점으로 회복시키기 위함이라 주장한다.

필자가 조사한 결과, 기독교 세계관에서 이 용어를 창세기 1:26-28을 해석하는 키워드(key word)로 삼았는데, 구약 신학자들은 이 “문화 명령”(culture mandate)이란 용어를 창세기 1:26-28에 거의 사용하지 않는다. 구약 신학자 월키(Burce Waltke)가 가장 적극적으로 본문을 문화 명령과 관련시키고 있다. “인류는 자비로운 왕으로서 지구를 채우는 것과 창조물을 통치하는 문화 명령(culture mandate)이 있다.”(Bruce K. Waltke & Cathi J. Fredricks, 2001: 56). “문화 명령의 (빛 아래서) 모든 인간은 본성상 자기를 재창출하고 자신의 존재를 만들어간다는 점에서 문화 형성자이다. 문제는 인간이 어떤 문화를 발전시키느냐가 아니라, 경건한 문화(아가페-하나님의 사랑)인가, 아니면 경건하지 못한 문화(에로스-자기 사랑)의 문화를 발전시키느냐이다.”(Bruce K. Waltke, 2007=김귀탁 옮김, 2012: 256).

대부분의 구약 신학자들이 창세기 1:26-28을 문화 명령이라 말하지 않은 이유는 문법적인 특징 때문인데, “생육하라”, “번성하라”, “충만하라”는 명령형 단어들이 실제 명령이 아니라

---

아니다. 이필찬. (2014). 『이스라엘과 교회』. 서울: 새물결플러스. 18.

35) cf. Craig G. Bartholomew & Michael W. Goheen. (2004). 김명희 옮김 (2009). 『성경은 드러마다』. 서울: IVP. 53.

축복의 일반적인 형태인 1인칭 의도형과 간접 명령형(jussive)으로 기록되었기 때문이다(John H. SailHamer, 1992=김동진 역, 1994: 188-189, Tremper Longman III & David E. Garland, 2008: 71).<sup>36)</sup> 그래서 궁켈(H. Gunkel)은 이것을 “축복으로 준 약속”(promised humans in a special blessing)이라 말한다(Hermann Gunkel, 1997: 114.). 구약 신학자 류호준도 잘 지적한다. “전통적으로 창세기 1:26-28은 ‘문화적 명령’(culutral mandate)으로 잘못 이해되고 있다. 본문은 창조시의 ‘신의 축복’(divine blessing)’이며, 이 축복은 하나님이 선물로 주신 살롬 안에서 하나님을 향한 인간의 순종적 사랑(obedient love)을 요구 한다.”(류호준, 2006: 227). 나아가 구약 전체의 맥락에서 볼 때도 1장에 나열된 피조물들(곤충, 짐승, 땅에 기는 동물, 조류, 어류)은 멸망 직전의 유다 사회에서 신으로 숭배되던 것들이었기 때문에(겔 8:10, cf. 출 20:4)(김희권, 2017, 51), 창세기 1:26-28은 문화 명령이라기보다는 고대 근동의 거짓 신들을 배격하고/꾸짖는(elenctics), 다신교적 세계관에 대한 유일신적 세계관의 ‘반박’(또는 변증)으로 보아야 할 것이다. 만약 초창기 기독교 세계관 학자들이 이것을 알았더라면, 이 구절에 대해서 “문화 명령”이란 용어를 사용했을지 의문이다. 이런 맥락에서 “신의 형상”이라는 표현도 하나님의 대리자를 나타내기 보다는 “왕과 같은 존귀한 존재”<sup>37)</sup>로서의 축복받을 인간관을 말한다는 것이 구약이 처했던 고대 근동의 맥락에서 더 설득력 있는 해석이다.<sup>38)</sup>

36) 창세기 1:26-28의 구문론적 특징에 대해서는 다음을 보라. 이신웅, (2021). “‘아담의 이름 짓기’는 과연 문화 활동인가?-문화 명령과 관련된 두 개의 텍스트(창 1:26-28, 2:19)에 대한 구약 신학적 재고찰-.” 『기독교 철학』 제32호, 206-212.

37) 메소포타미아와 이집트의 자료에서 잘 드러나 있듯이 “신의 형상”이란 표현은 고대 근동에서 왕에게 사용되었고, 그래서 왕은 신(神)의 현현(顯顯)으로 이해되었다. 고대 시대의 왕은 인간으로서도 그 이상의 존재를 생각할 수 없는 최고의 존재였다. 창세기에서 하나님이 인간을 “신의 형상”으로 만들었다는 것은, 인간을 왕과 같은 최고의 존재로, 피조물 중에서 가장 존귀한 존재로 창조했음을 뜻하는 것이다. 고대 근동에 널리 퍼져있던 “왕권적 언어”(royal terminology)인 “신의 형상”이라는 말을 인간의 창조에 사용하여, 인간의 고귀함, 인간의 존엄성을 강조하고 있는 것이다(박준서, 2001: 28).

38) 인간이 신의 형상, 즉 하나님의 형상대로 창조되었다고 하는 창세기의 말씀은 기독교의 인간 이해에 큰 영향을 주었고, 지난 2000년간 신학적으로도 많은 논쟁을 불러일으켜 왔다. 이와 관련하여 기독교 내에서의 최근의 이슈가 바로 “역사적 아담”(Historical Adam) 논쟁이다. 미국 생물학자 프랜시스 콜린스(Francis Sellers Collins, 1950~)가 세운 바이오 로고스 재단(BioLogos Foundation)에 소속된 과학자들은 아담과 하와는 역사적 인물이 아니라 1만명 내외로 이루어진 일종의 유전자 풀(pool)이었다고 주장한다. 이 주장을 지난 수 세기 동안 서구신학계를 중심으로 진행된 “역사적 예수” 논쟁에 빗대어 “역사적 아담” 논쟁이라고 부른다(양승훈, 2014: 218-219). 그리고 이 논쟁과 관련해서 알아야 할 논쟁이 바로 “선아담인류론”(Pre-Adamites Hypothesis)이다. 이 논쟁은 초대교회 때부터 되어왔는데, 아담은 하나님의 형상을 따라 지음받은 첫 번째 인류일 뿐, 아담 이전에도 이미 인류가 있었다는 주장이다. 이 주장을 하는 대표적인 사람이 영국의 복음주의 목사 존 스토틀(John Stott)이고, 트리니티 신학교의 구약학 교수였던 글리슨 아처(Gleason Leonard Archer, Jr), 대천덕 신부의 할아버지인 토레이(R. A. Torrey) 박사 등 여러 복음주의 지도자들에 의해 제기된 바 있다(양승훈, 2009: 94-95).

종합적으로 볼 때, 월터스가 말한 “여덟 번에 걸친 ‘이 있으라’라는 창조 명령이 동물과 식물과 광물에 부과된 창조의 법을 대표한다면, 4중적 ‘문화 명령’은 사회와 문화에 부과된 창조의 법을 대표한다”(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 79)는 설명이 구약 신학적 지지를 끌어낼 수 있을지는 다소 미흡하게 보인다. 그런데도 왜 기독교 세계관에서는 ‘법’이란 개념을 고집하는 것일까?

## 2. 타락

위에서 제기한 질문에 대한 답, 그것은 바로 “타락” 때문이다. 기독교 세계관은 이 타락 때문에 하나님의 문화가 왜곡되어 사탄의 문화로 변질되었다고 본다. 따라서 기독교 세계관은 창조 세계가 근본적으로 법에 의해서 구성되고 사실상 법과 종속자의 상호 관계에 의해 규정되었다고 보는바, 창세기 3장에서 기술되는 첫 인류가 보여준 타락은 그 법을 종속자인 인간이 어기고 불순종함으로써 행한 반란/반란의 결과로 말하고(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 89), 이 때 시작된 죄와 죄의 영향은 창조 세계 전체에 미치기 때문에 창조의 범위와 타락의 범위가 같다고 말한다. 이와 관련해서 죄와 창조의 관계를 말하는 월터스의 설명은 너무나 철학적이고 사변적이다(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 98-100). 하나님의 문화를 왜곡 변질시킨 첫 인류의 불순종 반란/반역인 이유가 그저 창조주의 주권적인 법에 대한 종속자의 불순종으로 말하기에는 주석학적 근거가 미흡한 면을 보인다.

첫 인류의 불순종과 범죄를 죄로 타락으로 규정지을 수 있는 근거는 구약 신학자 메리 데스 클라인(Meredith G. Kline)의 설명이 더 적절하다. 고대 근동 문헌이 소개되면서, 20세기 중엽부터 구약 연구에 고대 근동의 문맥이 부각되는 새로운 방향이 제시되기 시작하여 많은 도움을 주었는데, 그 중에서 히타이트 조약과 앗시리아 조약은 구약을 이해하는 아주 중요한 자료가 되었다. 클라인은 신명기에서가 아니라 이미 창세기에서 “종주-봉신 조약”의 구조가 나타난다고 주장하는데, 창세기 1-2장에서 야훼의 신정 왕국이 종주국으로, 인간의 인간 왕국이 봉신국으로, 또는 하나님의 섭정국으로서의 인간 왕국이 나타난다는 것이다. 이 구조에 의하면 봉신국(섭정국)의 의무(사명)는 종주국이 제정했다. 조약을 맺은 인간 왕국의 백성들의 사명을 두 가지다. 첫째는 문화적 직무이다. 인간 왕국은 신정 왕국의 도시를 건설해야 하고, 조약 백성의 공동체적 정체성을 확립해야 하고, 안식일적 문화를 만들어야 했다. 둘째는 제사장적 직무이다. 인간은 예배와 성별을 통하여 성소를 거룩하게 보호해야 했다. 왜냐하면 성소는 신정 왕국을 내려주신 것이기 때문이다. 이렇게 제정된 종주의 법을 봉신국이 그것을 파기하는 날에는 조약적 심판이 기다리고 있고, 그 날은 ‘심판의 날’이 된다. 죽음만이 기다리고 있을 뿐이다. 이런 맥락에서 창세기

1-2장은 종주-봉신 조약 형태를 띠는 창조 베리트(조약/계약/언약)가 되는 것이다(Meredith G. Kline, 2000). 그 결과 봉신국에 해당되는 첫 인류의 범죄는 종주에 대한 반역과 반란이 되고, 한 마디로 타락은 계약/언약의 파기라는 구약 신학적 설명이 더 설득력이 있지 않을까? 이런 면에서 법과 계약/언약의 관점을 통합해서 인간의 불순종과 범죄를 설명하는 것이 더 구약 신학적이라 볼 수 있겠다.

한편, 이 “타락”에 대한 기독교 세계관 학자들의 설명에서 한 가지 공통점은, 창조 세계 전체를 타락으로 몰고 간 죄의 비중과 영향이 지대하다고 말함에도 불구하고 “죄의 기원”에 대해서 한결같이 “신비”라는 식상한 단어로 대답하며, 죄의 기원을 창조주와 관련짓는 것에 미온적이고 신경질적인 반응을 보인다는 것이다. “죄는 창조 세계의 낯선 침입자로서 피조물을 향한 하나님의 목적과는 전적으로 거리가 멀다. 죄는 결코 의도하지 않은 존재이고 그것이 속할 자리도 없다. 하나님의 선한 창조 속에 죄의 존재를 허용하는 이론이 있다면, 그것은 죄가 근본적으로 언어 도단적이고 신성 모독적인 성격을 갖고 있다는 사실을 공정하게 다루지 못한 채, 다소 교활하고 교묘하게 죄의 책임을 아담 안에 있는 우리 자신이 아닌 창조주께 돌리는 행위다”(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 93-100).<sup>39)</sup> 월터스의 주장을 보더라도 죄의 결과와 현상만을 집중적으로 말하지, 정작 죄가 어떻게 생겼는지, 죄가 어떻게 선한 창조 세계에 존재하게 되었는지는 철학적이고 조직 신학적인 설명으로 채워버린다. 이러한 주장은 마치 조직 신학자 벌코프(Louis Berkhof)가 하나님은 전능하기 때문에 죄에 대한 조성자로 볼 수 없지만 죄의 문제에 대한 딜레마 때문에, 죄의 기원보다는 차라리 죄에 대해 알아볼 수 있는 것은 다 알아보자고 말하는 것과 다르지 않다(Louis Berkhof, 1941=권수경 & 이상원 옮김, 2000: 433-482). 죄에 의한 타락을 말하면서 정작 죄의 기원에 대한 대답을 못한다면 비성서적 사고로 무장한 비그리스도인들을 얼마나 설득시킬 수 있을까? 그저 변증학자 반틸(Cornelius Van Til)의 주장처럼 둘은 전제가 서로 다르니 각자 자기말만 하며 평행선을 그어야 되는가?

죄의 기원에 대한 역사적인 논쟁은 필자도 익히 알고 있지만, 그에 대한 논의는 본 고의 범위를 벗어나므로 다루지 않는다. 대신 타락의 주범으로 낙인찍힌 죄의 문제와 관련해서 필자가 주목하는 것은 월터스가 말한, “죄는 창조 세계의 낯선 침입자”라는 다분히 논쟁적인 진술이다. 왜냐하면 야훼께서 첫 인류 아담에게 말한 실제적이고 직접적인 첫 번째 명령이 “섬기다”(עָבַד)와 “지키다”(שָׁמַר)이기 때문이다(창 2:15). 야훼는 아담에게 “지키다” 동사를 사용함으로써, 이미 침입자의 존재와 그 가능성을 내포하여 상기시키고 있다. 게다가 하나님은 창세기 2:1에서 “하늘과 땅의 모든 군대가 완성되었다”(וַיִּכְלֶם הָשָׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צְבָאָם)고 말함으로써, 적군의 존재(적군은 무조

39) cf. Craig G. Bartholomew & Michael W. Goheen, 『성경은 드라마다』, 60. 월터스의 진술은 신약까지 다 완성된 후에 회고적으로 정리된 개념이지 창세기 1-3장 자체 내에서의 진술은 아니다.



건 악하다는 전체가 이미 깔린 듯함)를 사실화하고 있다. 따라서 야훼가 인간에게 “지키는” 책임을 명령했을 때는 동시에 “못 지키는” 책임까지 내포하고 있음을 알 수 있다. 또한 야훼는 아담에게 “선과 악”(טוב ורע)을 아는 과일(창 2:17)을 말하고 있기 때문에, 악의 언급이 메리즘(Merism)<sup>40)</sup>에 의한 전체 지식을 나타내는 단어나 이미지라 하더라도 ‘악’은 에텐 안에 조성된 야훼의 지성소라고 할 수 있는 동산 한 가운데에(טֶּבֶן בְּקֶרֶב) 이미 들어와 있는 셈이다. 월터스는 “악은 선한 창조에서 나온 것이 아니고 오직 타락으로부터 나온 것이다”(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 104)라고 강조하지만, 만약에 악이 동산에 들어와 있지 않았다면(또는 아담이 악을 몰랐다면) 뱀이 악에 대한 이야기를 했을까? 악이 들어올 만큼 선한 창조세계가 취약하다면 그 세계는 태생적으로 문제가 있는 것 아닌가?

그런데 월터스의 논쟁적인 진술과 상반되는 듯한 또 다른 논쟁적인 진술이 고힌(Michael W. Goheen)과 바르톨로뮤(Craig G. Bartholomew)로부터 나왔다. “하나님의 허락 하에 사탄은 아담과 하와에게 다른 말을 삶의 기준으로 내 놓는다.”(Michael W. Goheen & Craig G. Bartholomew, 2008=윤종석 옮김, 2011: 119). 이 논리대로라면 사탄은 에텐의 동산에 침입한 것이 아니고, 죄는 하나님의 섭리의 한 부분을 차지하고 있다. 자신의 일에 대한 하나님의 허가를 받은 사탄이 하나님의 심판을 받는다는 것이 논리적으로 맞는 말인가? 이에 대해 월터스는 “사탄의 역할에도 불구하고 창조 세계가 변질되어 신음하도록 만든 책임은 인간에게 돌아간다. 인간의 책임과 하나님의 주권에 대한 문제처럼 여기서도 해결하기 어려운 점이 있다”(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 110)며 또다시 죄 사건에 대한 적극적인 문제 해결을 회피한다.<sup>41)</sup>

이런 맥락에서 우리가 좀 더 살펴보아야 하는 것이 바로 원죄이다. 히포의 아우구스티누스(Augustinus Hipponensis)가 “원죄”(peccatum originale, original sin)라는 용어를 처음 사용한 이후, AD 529년 오렌지 종교회의에서 “원죄 교리”를 정식으로 채택한 이후 서방 카톨릭의 영향을 받은 기독교 종파들은 이 교리를 채택했다.<sup>42)</sup> 기독교 세계관도 이 노선을 따르고 있으며

40) 메리즘(Merism)은 양극대칭법이라 할 수 있는바, 두 극단에 위치한 각각의 개념을 한 쌍의 형태로 말함으로서 전체를 나타내는 문학적 기법이다. 예를 들어, 한반도를 표현할 때 “한라에서 백두까지”라고 말하는 것이다.

41) 월터스, 고힌, 바르톨로뮤는 죄와 창조의 관계를 말하면서 죄를 하나님의 선한 창조 세계에 들러 붙이는 기생충으로 비유한다(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2007: 98-99. Michael W. Goheen & Craig G. Bartholomew, 2009: 124-125). 과연 이러한 비유가 설득적인가? 왜냐하면 숙주와 기생충의 관계가 성립하려면 이 둘은 동일한 공간에 존재해야만 그 관계가 성립되기 때문이다. 죄의 기원에 대해 함구하면서도 죄를 기생충으로 비유하는 것은, 죄가 이미 하나님의 선한 창조 세계 안에(구체적으로는 에텐 동산 안에) 존재하고 있었음을 의도적으로 부인하는 것으로 밖에 안 보인다.

42) 하지만 기독교 내에서도 특별히 동방 정교회 전통에 속한 정교회와 일부 개신교 교파는 원

이 교리는 “문화 사명”과도 불가분의 관계에 있는바, 기독교 세계관의 주장대로라면 원죄 때문에 아담의 후손인 인류는 하나님께 반하는 사탄적인 문화를 더 심화시키고 있다. 그런데 엄밀한 의미에서 성서에서 인간 자체가 죄를 지을 수 밖에 없는 존재라는 주장-바울이 원죄 비슷한 이야기를 하고는 있음(롬 5:12)-은 있어도 그 어디에도 원죄를 직접적으로 거론한 곳은 없다.

그러면 죄가 어떻게 다음 세대로 전해지는가? 엄밀한 의미에서 하나님이 창조한 첫 번째 사람에게에는 원죄가 없었기 때문에 사람의 유전인자에도 원죄를 구성하는 요소가 없다. 그리고 유전의 법칙에 따르면 획득 형질은 유전이 되지 않기 때문에, 원죄는 생물학적으로 유전될 수가 없다. 그렇다면 원죄는 영혼의 문제인 셈이고, 원죄가 다음 세대로 전해지려면 영혼을 통해서 전달되어야만 한다. 그런데 영혼을 통해서 다음 세대로 그 죄가 전달되려면 모든 인간은 단 하나의 영혼을 공유해야 한다. 그래야 한 인간의 죄가 모든 사람들의 공통의 죄가 될 수 있다. 하지만 이와 같이 단일영혼설을 주장하면 개개인의 책임이 사라지게 된다. 모든 사람이 한 영혼을 공유한다면 개인의 죄는 없어지고 오직 공동의 죄만 남는다. 또 한 사람의 영혼이 심판을 받으면 모든 사람이 동시에 심판을 받게 되고, 반대로 한 사람의 영혼이 구원을 받으면 모든 사람이 동시에 구원을 받게 된다(이상성, 2008: 266-267). 어쩌면 이런 납득하기 어려운 점 때문에 중간기 시대에 만들어진 유대교(비록 그들이 성서를 기록하고 보존했지만)는 선조 선지자들의 죄관을 버리고 모세 율법을 깨뜨리는 것이야말로 죄라고 다시 정의 내렸던 것이다.<sup>43)</sup> 유대교에서는 원죄를 인정하지 않기 때문에 원죄(그리고 자범죄)로부터 구원을 말하는 예수의 메시아 되심을 받아들이지 않는 것은 당연한 논리적 귀결인 것이다.

결국 원죄란 무엇인가? 기독교에서 말하는 원죄 교리를 받아들이기 위해서는 필연적으로 첫 번째 인간이 원죄를 가지고 있었다고 봐야 된다. 그렇다면 원죄는 바로 죄의 가능성이다. 아담과 하와가 지은 죄가 나의 죄로 상속되는 것이 아니라 ‘죄의 가능성’이라는 인간 본성 자체가 바로 원죄인 것이다. 그러면 인간은 왜 죄의 가능성을 가지는가? 이 점에 대해 성서는 직접적인 대답을 회피한다. 하지만 간접적으로는 대답하는데 그것이 바로 “타락”이라고 부르는 창세기 3장이다. 즉 인간은 창조된 존재이고 하나님처럼 완전한 존재가 아니라는 것, 바로 인간의 피조성과 불완전성이 본질적으로 포함되어 있고 그 불완전성으로 인해 인간은 죄를 지으며 궁극적으로

---

죄 교리를 채택하지 않는다. 이들이 세내 우는 근거는 에스겔 18:20이다. “죄를 지은 영혼 바로 그 사람이 죽을 것이며, 아들은 아버지의 죄에 대한 벌을 받지 않을 것이며, 아버지가 아들의 죄에 대한 벌도 받지 않을 것이다. 의인의 의도 자신에게로 돌아가고, 악인의 악도 자신에게로 돌아갈 것이다”(새번역). 과연 원죄 교리를 받아들이지 않은 기독교 교파들은 기독교 세계관 운동을 어떻게 받아들일까?

43) 유대교는 선과 악의 충돌(에제르)이 사람의 내면에 존재하지만 사람의 일부는 아니라는 사상을 받아들임으로서, 선지자들이 줄기차게 말했던 “왜곡된 마음”이라는 개념을 포기하였다(Ralph Smith, 1993=박문재 역, 2005: 335).

죽을 수 밖에 없는 존재라는 것이다. 인간은 창조되었다는 그 한계성 때문에 죄를 지을 수 밖에 없고, 죄에 대한 유혹에 취약하지만 그럼에도 불구하고 인간은 구원의 대상이며 구원의 가능성이 있다는 메시지를 전하려는 것이 창조 이야기의 궁극적 목적인 것이다(이상성, 2008: 269-270). 결국 첫 인간은 죄 지을 가능성과 죄 안 지을 가능성 모두를 가지고 창조된 것이며, 소위 선악과 사건은 인간이 두 가능성 중에 어느 가능성으로 자신의 능동성을 발휘하는가에 대한 창조주 야훼의 테스트이며, 이에 대한 인간의 실패라고 해석해야 되는 것이다.

본 논의로 돌아가서 그러면 범죄로 인한 “타락”의 결과는 어떤가? 죽음으로 대표되는 관계성의 파괴이다. 창조주와 창조물의 관계성이 파괴되었고, 하나님과 인간, 하나님과 자연 사이의 관계성 무너져 버렸다. 세상에는 인간과 인간, 인간과 모든 자연 사이에 치열한 투쟁과 상호 파괴만이 남게 되었다. 이러한 진술은 기독교 세계관이나 구약 신학이나 동일한 대답이다. 하지만 창세기 3장에서 인간에게 내려진 형벌에 대한 기독교 세계관의 진술은 원문에 대한 정확한 분석을 반영하지 못하고 있다. 필자는 이에 해당하는 2가지를 분석해 본다. 왜냐하면 이 2가지를 제대로 알아야만 타락으로 인해 파괴된 관계성임에도 인간이 해야 되는 하나님이 원하시는 “문화적 소명”의 이행과 성취의 첫 단추를 제대로 이해할 수 있기 때문이다.

첫째, 책임 전가/핑계이다. 기독교 세계관은 창세기 3:12-13을 아담은 하와에게 책임을 지우는 핑계를 대고, 하와는 뱀에게 책임을 지우는 핑계를 댄다는 일반적인 해석을 그대로 수용하였다(Craig G. Bartholomew & Michael W. Goheen, 2004=김명희 옮김, 2009: 62). 그런데 창세기 3장에서 남자와 여자가 선악과를 먹은 후에 야훼께 했던 말들을 자세히 보면, 우리가 기존에 알던 ‘핑계를 대는’ 것과 좀 다르다. 원문의 문법 형태 보면 공통적인 부분이 “אָכַלְתִּי” (접속사+분사 능동형)이다. 이 표현을 “(유혹을 해서) 그래서 제가 (어쩔 수 없이) 먹었습니다”라고 번역할 수 있겠다. 하지만 접속사 וַ(“그래서” 보다는 “그러나”로 번역해야지만 אָכַלְתִּי (먹다)의 분사능동형태의 의미를 제대로 살릴 수 있다. “남자가 말하기를, ‘여자가 저를 썬 것은 사실입니다. 그러나 먹은 것은 제가 능동적/자발적으로 한 것입니다.’ 또한 여자도 말하기를, ‘뱀이 저를 썬 것은 사실입니다. 그러나 먹은 것은 제가 능동적/자발적으로 한 것입니다.’”

원문은 지혜를 ‘순식간에’ 얻기 위한 유혹과 자신의 능동적인 행위를 구분하고 있다. 따라서 유혹은 있을 수 있지만, 그 유혹에 넘어가거나 항복하는 순간 이미 죽음에 이르는 길에서 있게 됨을 말하고 있다. 창세기 3장에서 남자와 여자는 자신들이 죄 지은 것에 핑계를 댄 것이 아니라, 둘 다 유혹에 ‘능동적/자발적으로’ 항복한 것을 자백하고 있다. 하나님께서 주신 하나님께로 향하는 능동성의 방향을, 반하나님적인 유혹 쪽으로 능동적으로 향하도록 한 것, 본문은 그것이 바로 죄의 본질이라고 말한다. 그래서 남자와 여자가 각각 죄를 시인한 것은 그나마 잘한 것이지만, 이미 범죄한 행동에 대해서는 책임을 져야 된다는 것이 하나님이 보여주시는 죄행위에 대한 심판이다. 법을 위반했으니 처벌은 받아야 된다. 그렇기 때문에 하나님은 남자와 여자의 죄에

대해 נָפַץ(고통/수고, 창 3:16-17)이라는 동일한 단어를 사용하여 남녀 차별이 없이 심판하시고, 둘 다 에덴-동산에서 내쫓으신 것이다. 하지만 아담과 하와는 자신들의 죄를 부인하지 않고 시인했기 때문에 동산 밖으로 쫓겨나기 전에 가죽옷이라는 은혜의 선물을 받은 것이다. 하나님은 처벌과 은혜를 명확히 구분하는 이성적인 분이심을 알 수 있다.

둘째, 주도권 싸움이다. 기독교 세계관은 선악과를 따먹은 후 아담과 하와가 서로의 관계가 이타적인 사랑이 아니라 이기적인 정복으로 변했다고 말하며, 그 근거를 구약신학자 브루스 월키의 진술, “인류가 타락하여 하나님이 그들을 심판하신 결과로 여자는 남편을 좌우하려고 하고 남자는 아내를 지배하려고 한다”를 제시한다(Michael W. Goheen & Craig G. Bartholomew, 2008=윤종석 옮김, 2011: 120).<sup>44)</sup> 문제는 월키마저도 창세기 3:16b를 제대로 번역하지 않았는데, 안타깝게도 고힌과 바르톨로뮤는 그것을 그대로 인용하는 것이다. 일반적으로 알려진 것과 다르게 창세기 3:16b는 여자에게만 적용되는 말이 아니다. 왜냐하면 이 구절은 산문이 아닌 시문으로 기록되었기 때문이다. 창세기 저자가 왜 다른 부분은 산문으로 기록하고 굳이 이 부분만 시문으로 기록한 것일까? 그 이유는 시문의 특성대로 번역하면 곧바로 드러난다.

전통적으로 이 구절은 창세기 2:24와 에베소서 5:22과 함께 ‘정상적인 부부 관계의 규범’으로 해석되어 왔고, 여자의 타락에 대한 심판의 맥락 속에서 주어졌으므로, 학자들은 ‘첫 인간의 타락 후에는 남편과 아내가 지배와 종속의 질서를 규범화 시키는 것’으로 해석하여 왔다.<sup>45)</sup> 그러나 히브리 시의 특징인 평행법과 생략법을 적용한다면, 본 절의 의미는 크게 달라진다. 창세기 3:16b는 산문이 아니라, 시문이기 때문에 그에 맞게 다음과 같이 배열하여 해석을 해야 한다.

너(여자)는	남편을	[다스리기를]	사모하고(נָפַץ),
남편은	너(여자)를	다스리기를(נָפַץ)	[사모할 것이다]

즉, 이 구절은 남자와 여자의 타락으로 말미암아 부부 사이에는 근본적인 균열과 왜곡이 생기게 되었으며, 그들의 가정은 치열한 주도권 다툼의 현장이 될 것을 설명하는 것으로 보아야 한다(김정우, 2013: 106). 이렇게 분석하는 것은 필자가 말하는 ‘포개짐의 원리’에서도 그대로 적용된다. 남자와 여자가 동일한 조건으로 흠이 없이 포개어진 하나였지만, 동일한 죄로 동일한 심판을 받아 분리가 되었으니, 남자와 여자가 동일하게 서로에게 대한 주도권 쟁취를 위해 사투

44) 특히 378쪽의 각주 32번에서, 바르톨로뮤는 구약 신학자인데도 왜 히브리어 본문을 문학적 특성에 맞게 번역하지 않는가?

45) 창 3:16b는 성서 가운데 가장 곡해된 본문 중에 하나로서 오랜 세월 동안 가부장적 이데올로기의 핵심 구절로 사용되어 왔다. 서구 남성 신학자들에 의해, 그리고 그것을 그대로 받아들인 한국 남성 목사들에 의해.

를 벌이는 것은 당연한 논리적 귀결이다. 게다가 아담이 다스리는 동물들 중에는 여자가 없었다는 사실은 여자가 남자의 다스림 아래 있지 않음을 의미한다. 따라서 보겔스(Walter Vogels)가 잘 지적했듯이, “관계를 파괴하는 것은 다른 것이 아니라 바로 타인을 소유하고 간직하고 붙잡고 지배하며 깨뜨리려는 욕망”(Walter Vogels, 1996: 209)임을 알 수 있으며, 하나님의 백성인 그리스도인들은 창세기 3:16b의 올바른 이해를 통해 하나님이 원하시는 “문화적 소명”의 이행의 첫 단추가 시작되는 가정에서부터 그것을 성취시킬 수 있는 성서적 근거를 가져야 됨을 알 수 있다.<sup>46)</sup>

### 3. 구속/구원

기독교 세계관에서는 타락 이후에 하나님께서 자신의 창조 세계를 다시금 회복하기 시작했고 그 절정은 그리스도인신 예수라고 말하고, 이런 이유 때문에 그리스도인들은 창조 세계가 그리스도의 문화로 변혁되기를 힘써야 한다고 주장한다. 또한 예수 그리스도 안에서 하나님의 왕권이 실제로 예시되고 입증되었기 때문에 “하나님 나라”(야훼 왕국)를 성서 신학의 핵심으로 이해하는데 동의한다. 즉, 그리스도 안에서 창조의 회복과 하나님 나라의 도래는 서로 동일하다는 것이다(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 121-122). 그런데 필자는 기독교 세계관에서 제시하는 구속에 대한 진술들 속에서 구약 신학적으로 다시금 생각해야 될 부분들을 발견하였다.

첫째, 베리트(계약/언약)에 대한 이해이다. 기독교 세계관에서는 “구속/구원”에서 중요한 개념이 바로 “베리트”(בְּרִית)로서, 야훼는 창조주(엘로힘)으로서 주권적으로 피조물인 인간과 “베리트”를 맺음으로서 자신의 창조 세계에 대한 회복 의지를 나타내는 것으로 묘사하고, 특히, 아브라함 베리트, 모세 베리트는 야훼의 강력한 구속 사역이 시작되는 개인적이고 민족적인 샘플이라 말한다. 이에 대해 필자는 두 가지 사안을 살펴보려 한다. 먼저, “베리트”에 대한 이해의 부족이다. 팔머 로버슨(O. Palmer Robertson)에 의하면 구약에는 7개의 베리트-창조, 아담, 노아, 아브라함, 모세, 다윗, 예레미야-가 있는데(Palmer Robertson, 1987: 67-271.), 안타깝게도 대부분의 구속사적 해석에서는 이 베리트들을 전부 동일한 특성을 지니는 것으로 보며, 야훼의 은혜만을 강조한다. 하지만 이 베리트들 중에 야훼의 은혜를 강조하지 않는 것도 있다. 그것이 바로 모세 베리트이다. 다른 베리트들이 야훼의 은혜(חֲסֶד)와 자비(רַחֲמִים)를 강조하는 일방적인 것이라면,

---

46) 이런 맥락에서 기독교 세계관의 결혼에 대한 이해도 재고할 필요가 있다. 월터스는 “결혼이라는 창조 제도는 현대 서구에서 심각하게 공격받고 있다. 이혼과 연속적인 결혼은 인간 피조물을 위한 하나님의 선한 계획을 왜곡하고 위반하는 예들이다”(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 94-95)라고 말하는데, 그렇다면 야훼께서 이스라엘과 이혼한 것에 대해서는 무엇이라 말할 것인가?

모세 베리트는 야훼의 의무와 이스라엘의 의무를 동시에 강조하는 쌍방적인 것이다. 쉽게 말하면, 야훼의 백성이 되고 야훼의 땅에 거주하는 것은 야훼의 일방적인 은혜의 베리트에 의해 가능하지만, 야훼의 백성으로 복을 받고 야훼의 땅에 영원히 거주하는 것은 쌍방적인 의무 베리트의 신실하고(נֶאֱמָר) 진실된(נֶאֱמָר) 이행에 의해 가능하다는 말이다(출 34:6). 고흐인과 바르톨로뮤가 시내산 베리트를 고대 근동의 봉신 조약과의 유사성과 관련하여 설명을 잘 했지만, 그 조약의 특성인 “신실”과 “진실”에 대한 설명이 없는 것은 아쉬운 부분이다. 그리스도인들이 변혁적인 문화관을 가지고 사는 것은 의무/책무에 해당하기에 창조주께 대한 신실하고 진실된 행동이 반드시 포함되기 때문이다.

다음으로, 메시아로서 구속주가 되는 예수는 어떻게 이런 베리트들과 연관이 되는가? 안타깝게도 예수를 베리트와 성서 신학적으로 연결하는 기독교 세계관의 설명은 필자가 발견하지 못했다. 그나마 가장 근접하게 찾은 것이 예수를 ‘주’(퀴리오스, 롬 10:9, 고전 12:3)라고 부른 것은 구약의 야훼를 헬라어 역본에서 ‘주’(퀴리오스)로 번역했고, 따라서 “예수는 주시다”는 고백은 예수를 구약에 나오는 하나님과 동일시하는 것으로서, 예수는 세상의 창조주요 세상을 붙드는 분, 역사의 통치자, 만물의 구속자요 심판자라는 진술이다(Michael W. Goheen & Craig G. Bartholomew, 2008=윤종석 옮김, 2011: 91-92). 이 논리라면 예수는 하나님(엘로힘)이기 때문에 반드시 구약의 “베리트”와 연결되어야 함에도, 기독교 세계관에서는 그것까지 보여주지 못하고 있다. 하지만 기독교 세계관이 그리스도를 문화의 변혁적 주라 말하려면 반드시 그와 베리트의 상관관계를 성서 신학적으로 설명할 수 있어야 한다.

구약과 신약을 기독교의 경전으로 받아들이는 그리스도인들에게 예수와 구약의 베리트와 관계를 가장 잘 보여주는 사람(또는 자료)이 누구인가라고 물으면 과연 제대로 대답할 수 있을까? 이러한 안타까움과 함께 그 사람을 소개하려 한다. 그는 바로 요한 복음서를 기록했다고 알려진 요한이다. 요한은 예수를 향해 “은혜와 진리가 충만하다”고 말한다(요 1:14). 이것은 요한이 예수에 대한 구약의 베리트와의 상관관계를 정확하게 알고 있음을 보여주는데, 그 이유는 “은혜와 진리(진실)”은 구약에서 사용한 두 개의 큰 베리트 패턴인 은혜 베리트와 의무 베리트에 나타난 야훼의 성품들 중에서 각각 1개씩 가져와 베리트 전체를 말하는 일종의 메리즘(Merism) 용법이기 때문이다(cf. 출 34:6). 요한은 이렇게 구약의 베리트의 실체가 바로 예수이시고 예수는 하나님이라고 고백하는 것이다.<sup>47)</sup> 바로 이러한 이해 안에서 예수가 타락으로 왜곡되고 변질된 창조 세계를 다시 원래의 모습으로 회복시키는 구속주가 됨을 제대로 알 수 있는 것이다. 신약에서 요한만큼 예수와 베리트와의 상관관계를 정확하게 짚어내는 사람은 없다.

둘째, 출애굽 사건의 이해이다. 구속사적 관점을 따르는 기독교 세계관에서는 야훼께서

47) 요한은 에고 에이미(εγώ ειμι, אֲנִי אֵמֶן)를 7번 사용되는데, 이 표현은 예수가 ‘구약에서 말하는 하나님이 곧 나다’는 말이다. 요한은 이 표현을 통해 ‘그 예수가 바로 성육신(incarnation)하신 하나님이다’고 고백하고 있다.

창조 세계를 회복하기 위해 특별히 한 백성을 선택하고 그들이 제사장 왕국이 되어 온 세상을 구속하려는 야훼의 목적을 전하라는 사명을 주신다고 말한다. 특히, 리처드 미들튼(J. Richard Middleton)은 출애굽을 “구원의 패러다임”이라고 강조하면서 그 선택된 이스라엘 백성의 출애굽 사건을 구속사적으로 큰 의미를 부여한다(Richard Middleton, 2014=이용중 옮김, 2015: 116-134).<sup>48)</sup> 하지만 과연 그러한 이해가 베리트와 관련된 전체 맥락을 잘 반영하는 것일까? 그리스도인들의 문화적 변혁을 위해서라도 출애굽에 대한 올바른 이해는 반드시 필요하다.

우선, 기독교 세계관의 설명을 들어 보자. “하나님은 아브라함과 약속을 하였고, 이제 아브라함으로부터 이어진 민족을 노예 상태에서 해방시켜 그들에게 약속하신 땅에 데려가심으로써 약속을 지키시는 그분의 신실하심을 보여 주신다. 그분의 이름 야훼는 자기 백성을 이집트의 노예 상태에서 구원하신 이 놀라운 행동과 특별히 관련 된다.”(Craig G. Bartholomew & Michael W. Goheen, 2004=김명희 옮김, 2009, 86-87). 이러한 설명이 얼핏 보기에는 맞는 것 같지만 가장 중요한 것을 간과하고 있다. 그것은 바로 왜 이스라엘 자손이 노역 생활을 할 수 밖에 없었느냐는 것이다. 이 질문에 답을 하지 못하면 출애굽 사건에 대한 진정한 의미를 놓치게 된다. 우리가 출애굽 사건에서 가장 생각하지 못하는 게 바로 이스라엘 자손이 이집트에서 거주한 430년이란 기간이다. 이 기간은 크게 두 가지 면이 중요한데, 하나는 이스라엘 자손은 이집트를 내 고국 내 고향이라 여기며 떠날 생각이 추호도 없었다는 것이고, 다른 하나는 이집트의 범신론적 종교의 삶에서 벗어나는 것을 꿈도 꾸지 않았다는 것이다. 일반적으로 이스라엘이 자손이 430년 동안 이집트에서 노역 생활을 했다고 말하지만<sup>49)</sup> 그것은 사실이 될 수 없다. 우선 이스라엘 자손이 요셉과 공존한 약 70년이 그 기간에서 제외되고, 본문 상으로는 이스라엘 자손들이 겨우 80년(최대 100년) 정도의 노역 생활을 한 것으로 묘사되기 때문이다(cf. 송병현, 2011: 40). 따라서 이스라엘 자손은 약 330년의 오랜 기간 동안 이집트에 이집트인으로 거주하며 파라오의 가축 사업을 독점하면서 안락하고 편안한 생활을 영위하며(창 47:6), 이집트인으로서 범신론적 종교 생활로 자신들의 삶을 정의하며 살아갔다. 40년도 아닌 430년 동안 해오던 그 범신론적 종교 생활이 하루 아침에 없어지겠는가?

출애굽기 기록자는 이스라엘이 왜 노역 생활을 하게 되었는지를 요셉을 모르는 파라오 때문이라고 설명하지만, 우리는 그 이유를 야훼의 관점에서 말해야 한다. 그 이유는 바로 이스라엘 자손이 분향/고국 이집트에 대한 정과 미련을 완전하게 떼어내어야 비로소 야훼가 아브라함에

48) 한편, 마이클 고heen은 출애굽 사건을 이스라엘 백성이 파라오의 노예로서 그의 신적 통치 아래서 우상 숭배적인 제도 안에 사로잡혀 있기에 출애굽을 통한 하나님 백성의 구속은 근본적으로 종교적이라고 말한다(Michael W. Goheen, 2011=박성엽 옮김, 2012, 90-91). 하지만 여러 구약 신학자들이 인정하듯이, 이스라엘 백성이 우상 숭배적인 제도에 사로잡혀 있는 게 아니고, 그들 스스로가 그 제도 안에서 행복과 안식을 누리며 나오기 싫어했기 때문에, 출애굽 사건은 근본적으로 종교적인 것이다.

49) 예를 들어, 김회권. (2017). 『하나님 나라 신학으로 읽는 모세오경』, 431. 심지어 구약의 저자들조차도 그렇게 알고 있다(cf. 단 12:11).

게 일방적으로 제시한 약속의 땅으로 그들이 갈 수 있기 때문에, 야훼께서는 자신의 약속을 지키기 위해 이스라엘 자손에게 신분 하락과 노역 생활이라는 극약 처방을 내린 것이다.<sup>50)</sup> 사실 이스라엘 자손은 아브라함 베리트의 내용을 알지도 않았고 알려고 하지도 않았다.<sup>51)</sup> 그 약속을 잊지 않은 분은 일방적으로 약속을 맺은 장본인인 야훼뿐이었다(출 2:24). 따라서 출애굽 사건은 이집트를 본향으로 여기며 고국 벗어나기를 극도로 싫어하는 이스라엘 자손들을 강제적으로라도 뽑아내어(וּנְצָחָם) 그들에게 구원을 배품으로서, 일방적으로 아브라함에게 땅을 약속했던 야훼가 창조주로서 자신이 한 약속을 신실하고(נֶאֱמָר) 진실하게(נֶאֱמָר) 이행한다는 신적 자기 증명인 것이다.<sup>52)</sup> 따라서 왜 이스라엘이 노역 생활을 받아야 했는지에 대한 설명이 없이 맹목적으로 “구원”만을 강조하는 구속사적인 해석은 부족한 설명임을 알아야 한다. 나아가 그리스도인들이 이스라엘 자손처럼 떠나고 싶지 않은 ‘이집트’, 곧 세속적 문화가 있고 거기에서 자신의 기쁨과 안식을 누리하고자 한다면, 반드시 야훼께서 그것에 미련을 버리고 정을 떼게 하실 것임도 알아야 할 것이다.

셋째, 야훼 왕국(하나님 나라)의 이해이다. 기독교 세계관에서는 타락한 창조 세계의 갱신과 회복은 그리스도인 예수 안에서 하나님 나라로 그 궁극적인 모습을 드러낼 것이라고 말하며(Michael W. Goheen & Craig G. Bartholomew, 2008=윤종석 옮김, 2011: 137), 포괄적 회복이 예수가 하나님 나라를 선포함으로서 도래했다고 말한다(Craig G. Bartholomew & Michael W. Goheen, 2004=김명희 옮김, 2009, 183). 구속사적 관점을 반영하는 이러한 진술이 가지는 취약점은 종교학적 기반의 하나님 나라의 구약 신학적 이해가 적절하게 반영되지 않았다는 것이다.

엄밀한 의미에서 메시아에 대한 예언은 남유다 왕 아하스 시대에 처음 구체적으로 나타나 는바(사 7장), 이사야가 내다본 메시아의 오심은 “야훼 왕국”(하나님 나라)의 성취로서, 곧 야훼 종교가 국교로 영원히 수립된 왕국의 성취를 말함이다. 이 땅에 고대 이스라엘의 다윗 왕조(또는 북왕국의 왕조들)를 통한 야훼 종교를 국교로 하는 왕국을 통해 전 세계가 야훼의 왕국이 되게

50) 한편, 출애굽기 저자는 이스라엘이 고역으로 인해 탄식하고, 울부짖고, 부르짖고, 고통스러운 소리를 내었고(출 2:23), 그 소리를 하나님이 들었다(출 2:24)고 말하는데, 이것은 히브리 노예들이 이집트 왕 파라오의 체찍질이 고통스럽고 벽돌을 구워 이집트의 국고성을 짓는 노동이 고역스러워 아우성친 것이었지, 자신들이 하나님의 백성이 되고자 아우성을 친 것은 아님을 말한다(김회권, 2017: 438). 출 2:23에서 이스라엘의 울부짖음이 하나님께 하는 것이 아니라는 증거는 출 5:8-15에서 드러난다. 이스라엘은 여전히 파라오를 향해 울부짖고(q[ʿz:), 이집트 제국에게 도움과 구원을 호소(q[ʿz:)하기 때문이다.

51) 모세가 야훼께 당신의 이름이 무엇이나고 묻는데서 그 사실이 곧바로 드러난다.

52) 하지만 엄밀한 의미에서 이스라엘 자손의 가나안 입성과 정착은 완전한 출애굽이 아니다. 지리적으로 보더라도 출애굽은 이집트 영향권 내에서 좌에서 우로의 이동이고 도시 중심에서 변방으로의 이동일 뿐이다. 엄밀한 의미에서 이스라엘의 역사를 보더라도 이스라엘의 완전한 출애굽은 이루어지지 않았다. 이스라엘 자손들에게 이집트는 늘 돌아가고 싶은 고향이었다.



하려는 야훼의 신적 실험은 실패로 끝이 났는데, 그 이유는 야훼 종교를 국교로 확립시킨 다윗 왕조의 왕들이 죄인이라는 치명적인 결함과 문제가 있었기 때문이다. 따라서 죄의 문제가 해결되어 아무런 결함과 문제가 없는 메시아 왕에 의해서만 야훼 종교가 국교인 영원한 야훼 왕국의 성취가 가능한 것이고, 그렇게 죄의 문제가 해결된 그 왕국에서만 창조 때의 선한 모습을 그대로 재현할 수 있는 것이다. 이러한 분석은 그 메시아적 왕은 반드시 죄인이 아닌 상태로 출현해야 하므로 신비로운 탄생마저도 이미 예상하며, 그렇게 출현한 메시아는 그의 메시아로서 활동의 첫 외침과 마지막 외침이 모두 “야훼 왕국”임을 이미 예상하게 한다. 나아가 죄의 문제가 해결된 야훼 왕국이기 때문에 그 왕국의 백성들도 그 메시아를 통해서만 죄의 문제가 해결되는 바, 그 야훼 왕국의 범위는 전 우주가 되어, 메시아(그리스도)에 의해 완전히 변혁되고 개인된 하나님의 문화가 성취된다는 것이 진정한 의미의 구속사적 해석인 것이다.<sup>53)</sup>

왜 예수가 메시아로서 공생애를 시작하면서 “하나님 나라”(야훼 왕국)를 정의하고 설명하는 일을 계속하는가? 1차적인 이유는 창조-타락과 관련 되었다기보다는 유대교에서 변질시키고 왜곡시킨 야훼 왕국에 대한 교정(유대교는 유대교가 국교인 왕국을 만들고자 함)이고, 이 바른 교정을 통해서야 비로소 야훼 왕국(하나님 나라)이 완성되는 것을 비판적으로 강조하는 것이다. 하지만 필자가 조사한 결과 기독교 세계관에서는 야훼 종교의 국교화와 그에 따른 야훼 왕국의 성취와 관련된 구속사적 해석은 아무도 언급하지 않았다. 단순히 “창조-타락”과 관련된 새 하늘과 새 땅의 성취와 그 결과 성령의 능력으로 세워지는 범세계적인 영원한 왕국이 하나님 나라, 곧 야훼 왕국의 완성인 것으로만 말하고 있다(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 186-187).

이런 맥락에서 필자는 질문 하나를 던져본다. “하나님 나라”(야훼 왕국)와 관련해서 기독교 세계관은 타락 이후의 상황을 두 왕국의 전투로 묘사하는데, 특히 월터스는 오스카 쿨만(Oscar Cullmann)의 ‘D-Day’와 ‘V-Day’ 개념과 아브라함 카이퍼의 ‘반랍’이라는 영적 전쟁 개념을 가지고 와서, 하나님의 왕국과 사탄의 왕국의 두 군주가 동일한 영토를 획득하려고 전쟁터에서 각기 자신의 군대를 지휘한다고 말한다. 그러면서 그 근거로 에베소서 6장의 영적 전투, 골로

---

53) 안타깝게도 흔히 알려진 구속사적 해석은 이것을 전부 놓치고 있다. 특히 보수주의자들(특히 근본주의자들)의 구속사적 해석은 불충분한 해석임에도, 그들은 그러한 해석이 성서 해석의 절대적이고 유일한 해석이라 굳게 ‘믿는다’. 이러한 편파적인 이해가 가진 문제를 송제근이 잘 지적하고 있다. “성경 자체의 내용에 충실하려고 할 때에 전통적인 신학적 이해가 오히려 우리를 어렵게 만드는 경우가 허다하다. 오경연구에서 우리를 혼돈하게 만드는 개념 중 하나는 18-19세기의 독일 정통신학이 관심을 가졌고, 20세기에 신정통신학과 싸우기 위해 네덜란드 교회에서 강조했으며, 한국 교회에서도 강해설교를 중요시하는 목회자라면 누구나 관심을 가진 이른바 ‘구속사적인 관점’이다. 그러나 이 관점은 성경이해에 중요한 것이기 하지만, 적어도 오경을 설교하거나 적용할 때에 명확하게 이해하지 않으면 혼돈을 일으킬 수 있는 개념이다”(송제근, 2003, 20).

새서 2장의 포로가 된 상태, 고린도후서 10:3-6의 복음 전도와 포위 공격의 비교, 요한계시록의 어린 양과 용 사이의 우주적 전쟁을 예로 든다(Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 134-136). 여기에서 그 질문이 제시된다. 기독교 세계관도 그리스도인을 하나님 왕국의 군대의 군사로 이해하는데, 그렇다면 왜 언제 그리스도인들이 그 군대의 군사가 되었는지에 대해서는 말하지 않는가? 솔직하게 말해서, 그리스도인들이 영적 전쟁에서 지는 이유는 자신들의 군사적 정체성을 정확하게 모르기 때문이고, 그래서 훈련 받는 것을 버거워하는 것이 아닐까? 구약은 이 사실에 대해 정확하게 말하고 있는바(창 2:1), 이에 따른 그리스도인과 교회의 “문화”가 어떠해야 되는지도 연관되고 있다. 기독교 세계관이 구약 신학적으로 좀 더 다듬어져야 하는 이유가 여기에서도 발견된다.

넷째, 정의의 이해이다. 그동안의 성서 신학의 큰 틀은 창조보다는 구속에 더 비중을 두었고, 복음주의적 기독교에서 그러한 현상이 크게 나타났다. 그래서 “창조”를 중요하게 여기는 기독교 세계관 운동이 동일한 기독교 내에서도 크게 영향을 미치지 못한 것이 사실이다. 20세기에 이르러 칼 바르트(Karl Barth)를 시작으로 창조에 대한 중요성이 부각되기 시작했고,<sup>54)</sup> 구약 신학자 폰 라트(Gerhard von Rad)를 거쳐 창조주 야훼를 강조하기에 이르렀지만 결과적으로는 창조를 구속의 한 부분으로 환원시켜 버렸다(Gerhard von Rad, 1962: 136ff). 창조와 구속은 동일한 범위 때문이라도 둘 다 동일한 중요성을 가지는데, 왜 창조보다 구속을 더 중요하게 여기는 것일까? 여러 이유가 있겠지만, 그 중에 하나는 “정의”(דִּין)에 대한 이해 때문일 것이다. 1900년 크레머(Herman Cremer) 이래로 “정의”(דִּין)는 구원론적으로 이해되어 왔는데, 그가 “정의”를 관계적 용어로 규정하고 그것을 최종적으로 ‘구원’이나 ‘구속’이란 개념과 연결시켰기 때문에(H. Cremer, 1900: 75),<sup>55)</sup> 그 이후 대부분의 성서신학자들은 그것을 따르게 되었고, 기독교 세계관 학자들도 관계성의 회복을 중요하게 여긴 결과 ‘정의’를 구원론적으로 이해하게 된 것으로 보인다.

그런데 1968년 하인리히 슈미트(H. H. Schmid) “의”는 세계질서(Weltordnung)라고 주장하면서, 정의에 대한 이해를 확장시켰다(H. H. Schmid, 1984: 102-122). 슈미트에 따르면 ‘정의’는 ‘무엇이 누구에게 속한 것인지를 분별하여 그에게 돌려주는 것’이며, 물건의 정당한 소유자, 곧 물건의 주인을 찾아 돌려주는 행위가 ‘정의’인 것이며, 원래 자리로 되돌아가는 것이 ‘정의’이다. 그 결과 세계 질서에 대한 애착은 하나님의 정의로 표현되고, 하나님의 정의 실현의 장은 우주(창조 질서 혹은 우주적 규범)와 세상(인간 역사)을 무대로 삼는다. 이러한 사실은 정의가

54) 그의 창조에 대한 교리는 다음에서 발견된다. Karl Barth, (1958). *Church Dogmatics* III/1, trans. J. W. Edwards, O. Bussey, H. Knight. Edinburgh: T & T Clark.

55) 류호준. (2006). 『정의와 평화가 포용할 때까지』, 166에서 재인용.

‘회복’, ‘구속’, ‘사죄’, ‘속죄’ 등과 같은 어휘학적 가족 단어들과 불가분의 깊은 관계를 맺게 되는 계기가 되었다. 따라서 “공의”(미쉬파트)와 정의(체다카)가 하나님이 제정하신 세계 질서의 근간이라면, 그것은 세계 안의 모든 관계성을 결정하는 원리이기 때문에, 창조와 구속의 관계는 불평 등의 관계가 아닌 동등한 관계, 하나인 관계임을 알 수 있고, 결국 창조로부터 시작한 정의는 구속을 통한 회복에까지 이르게 됨을 알 수 있다(류호준, 2006: 168-182). 그 결과 그리스도를 “의의 주”로 고백한다는 것은 그리스도가 이 피조 세계를 원래의 상태로 되돌려 놓는 ‘주’이심을 드러낸 것이며, 예수가 그렇게 할 수 있는 가장 중요한 이유는 그 ‘주’(퀴리오스)가 바로 구약에서 말하는 ‘하나님’(아도나이)이기 때문에 가능한 것이다. 나아가 예수로 인해 인간이 의롭게 되었다는 것은 단순히 유죄지만 법적으로 무죄의 상태가 되었다는 것이 아니라, 원래 창조 시에 죄가 없던 상태로 되돌려진 상태가 되었다는 것으로 이해해야 한다.

이렇듯 구속에서의 정의의 기능을 구원론보다는 창조의 세계 질서와 관련해서 이해하는 것이, 기독교 세계관에서 강조하는 그리스도인들이 지향해야 할 변혁적 문화관은 창조주가 만든 원래의 선한 상태로의 회복을 위해 적극적으로 행동해야 됨을 의미함을 알 수 있다. 정의에 대한 이러한 이해를 가져야만, 창조 때에 형성된(formed) 것이 역사적으로 죄에 의해 왜곡(deformed) 되었기에 그리스도 안에서 개혁(reformed)할 수 있는 것이다(cf. Albert M. Wolters & Michael W. Goheen, 2005=양성만, 홍병룡 역, 2007: 145). 필자가 구약 신학자로서 제안하건데, 기독교 세계관이 진정한 의미의 구속사적 관점을 지향한다고 한다면, 구약 시대의 고대 근동적 삶의 정황과 고대 이스라엘 종교의 발전 과정에 대한 솔직한 이해와 더 철저한 분석을 해야 될 것으로 보인다. 만약 그렇지 않다면 데이비드 노글(David Naugle)의 우려대로 기독교 세계관이 철학적으로 오염될 가능성이 많을 것이다.

#### 4. 완성

기독교 세계관은 구속사적 관점의 빛 아래서 처음의 하늘과 땅이 갱신되어 새 하늘과 새 땅으로 완성될 것을 말하며, 그 이유를 하나님이 창조 세계를 죄와 죄의 결과들로부터 구속하는 일을 시작하셨을 때, 그분의 궁극적인 목표는 예전에 선하게 창조하신 세상을 온전히 회복하여, 온 우주가 다시 한 번 그분의 은혜로운 다스림 아래서 살고 번성하는 것이기 때문이라고 말한다(Craig G. Bartholomew & Michael W. Goheen, 2004=김명희 옮김, 2009, 297). 하지만 골로새서 1장에 의하면 새 하늘과 새 땅이라는 새로운 창조 세계는 원래 창조 세계에 두셨던 하나님의 뜻과 법과 기준이 완전히 이루어진 창조 질서를 의미하는바, “정의”가 완전하게 실현된 살롬의 상태임을 알 수 있다. 요한은 자신이 본 환상에서 하늘로부터 “새 예루살렘”이 땅으로 내려온다고 말한다(계 3:12, 21:2). 이것은 창조주와 피조물 사이에 회복된 하나 됨과 조화라는 극적 이미지

로 땅으로 ‘내려오는’ 것으로서, 하나님 자신이 인간과 함께 새 땅에 거하기 위해 오시는 것이다. 그래서 구약의 선지자들은 야훼 종교가 영원히 수립된 야훼 왕국에서 창조주로서 야훼의 통치 아래 창조 세계에 임할 새롭고 신선한 조화와 관대함을 묘사했던 것이다(사 65:17-25, 욥 2:18-27). 따라서 그리스도인들은 이러한 기대를 가지고 적극적으로 문화적 변혁을 이루어가야 한다.

“완성”과 관련해서 특별히 성서 신학적 관점에서 언급해야 될 것은 바로 하나님 나라, 곧 천국(天國)에 대한 오해와 이해이다. 왜냐하면 특히 한국 교회에서 “천국”(하나님 나라)는 죽어가 가는 “저 세상”의 의미로 이해되고 있기 때문이다. 물론 “천국”의 피안(彼岸)적인 차원을 인정해야 하지만, 문제는 이것이 전부라고 할 때에 예수가 강조한 “천국”의 차안(此岸)적 차원을 이해하기 어려워진다(김태섭, 2016: 99). 물론 구약에서는 내세에 대한 이해가 신약만큼 구체적이지는 않지만, 기독교 세계관에서 잘 지적하듯이, 요한계시록은 그리스도인이 이 세상을 갑자기 떠나 하늘에서 영적 존재로 영원히 살아가는 그림을 그려 주지 않는다. 요한의 환상과 신약 전체에서는 구원을 이 땅을 벗어나 인간 영혼이 영원히 거할 영화된 하늘로 가는 것으로 묘사하지 않는다(Craig G. Bartholomew & Michael W. Goheen, 2004=김명희 옮김, 2009, 302-303). 이를 두고 톰 라이트(N. T. Wright)는, “죽으면 천국 간다”는 것이 성서 전체에 암시되어 있다는 전체를 가지고 성서를 대하는 경우가 너무 많다....그러한 관점은 다른 데서 얻은 것이지 신약에서 나온 것이 아니다.”라고 정확하게 지적한다(N. T. Wright, 2000: 33). 만약 “천국”을 이런 식으로 이해된다면 하나님 나라(천국)의 현재성을 강조하는 기독교 세계관 운동은 거치는 돌이 되고, 그리스도인들이 문화적 사명에는 관심조차 없을 것이다.

그렇다면 “천국”(하나님 나라)에 대한 이러한 그릇된 이해는 어디에서 기인한 것일까? 김태섭에 의하면 적어도 한국 교회의 경우에는 19세기-20세기 초까지 미국의 부흥 운동을 주도한 무디(Dwight L. Moody)의 근본주의적 성향이 존 다비(John Nelson Darby)의 세대주의와 합쳐진 결과-무디는 ‘천국’을 이 세상과 불연속 관계에 있는 ‘사후 세계’라고 이해했다-이며, 그에게 선교사 교육을 받고 한국으로 파송된 미국 선교사들(언더우드, 아펜젤러, 사무엘 마펏 등)이 ‘천국’을 신자들이 죽어서 들어가는 ‘저 세상’으로 가르쳤고, 그들의 세대주의적 신학교육을 받은 초기 한국 교회의 목회자들에게 지대한 영향을 끼쳤고, 특히 길선주, 최권능 같은 인물들이 천국을 사후의 약속받는 장소로 주장하게 되었다고 분석한다(김태섭, 2016, 104-108). 특히, 세대주의는 비관적인 현세관을 갖고 있기 때문에, 교회의 사명은 이 세상을 ‘하나님 나라’로 변화시키는 것이 아니라, 재림 이전에 가능한 많은 사람들을 전도하는 것이라고 주장하여, 그리스도인들이 천국 시민으로서 이 땅에 하나님의 정의를 드러나는 삶을 상실하게 만들기 때문에, 한국적 기독교 상황에서 기독교 세계관 운동은 그 당위성과 필요성이 더욱 더 강조되는 것이다.<sup>56)</sup>

### III. 나오는 말

지금까지 본 논고는 기독교 세계관에 대한 구약 신학적 검토를 “창조-타락-구속-완성”의 구도에서 문화와 관련된 특정 본문들과 주제들을 중심으로 살펴보고 유익한 결과들을 도출하였다. 초대 교회 시절 기독교에 대한 변증이 시작된 이래 매 시대마다 기독교를 그 시대의 언어로 풀어낸 결과들이 있었다. 그런 맥락에서 기독교 세계관은 18세기 계몽주의로 인한 “절망의 선” 때문에 기독교가 세상에 대해 주도권을 상실한 것을 우려하면서 현대를 살아가는 그리스도인에게 구약과 신약을 경전으로 채택한 기독교(그리스도교)의 삶의 체계를 “세계관”이라는 우리 시대의 언어로 기독교 철학적으로 잘 풀어낸 것은 분명한 장점이다.

그런데 현대의 언어로 기독교를 변호하고 변증하는 열띤 노력에도 불구하고 기독교 세계관의 구약신학적 토대가 미흡하게 보이는 것으로 분석되었다. 특히 문화 명령에 대한 원문적 이해의 부재, 원죄 교리를 채택하지 않은 기독교 교파들에게 기독교 세계관 운동은 어떻게 접근해야 하는지, 메시아에 대한 종교학적 기반과 그에 따른 야훼 왕국(하나님 나라)의 이해의 부재, 정의에 대한 창조 신학적 이해의 부재 등이 개선되어야 될 것으로 나타났다. 하지만 더더욱 문제가 되는 것은 교회 내에서 발생하는 반기독교적 성향으로서, 특히 성서를 직접 다루는 목회자들의 무지성주의적이고 교조적이며 문자적인 성서 해석과 그것을 무비판적으로 받아들이는 신자들의 “신앙 따로주의”는 “하나님 나라”와 그 “문화적 소명”을 외치며 운동하는 기독교 세계관의 열심을 소 귀에 경 읽기 수준으로 보이게 만들어 버리는 것이다. 특히, 세대주의는 비관적인 현재관을 갖고 있기 때문에, 교회의 사명은 이 세상을 ‘하나님 나라’로 변화시키는 것이 아니라, 재림 이전에 가능한 많은 사람들을 전도하는 것이라고 주장하므로, 세대주의적 성향이 농후한 한국 교회에서 기독교 세계관 운동의 필요성이 더더욱 절실하다. 그래서 필자는 본 논문을 통해 이런 복잡한 상황에서 기독교 세계관이 더욱 더 이 땅에 하나님 나라와 그 문화적 소명을 온전히 성취하기 위해서는 우선 원문에 근거한 탄탄한 성서 신학적 기반을 잘 다져야 할 것을 제안하는 것이다.

성서가 이 세상에 대해 우리에게 주신 창조주로 고백하는 야훼의 말씀이자 세상의 참

---

56) 이런 맥락에서 “완성”을 향한 여정에 있는 교회의 정체성과 역할을 기독교 세계관에서 강조하는 것은 참으로 온당하다. 특히 고هن은 모든 단계마다 하나님 백성은 이 세상 모든 민족을 향한 하나님의 선교를 위해 존재해 왔다는 사실을 잘 보여주며, 선교를 교회 정체성의 핵심으로 보고 그 선교적 정체성의 인지 수준 여하에 따라 하나님 백성으로서 그리스도인의 소명의 충실 여부가 결정된다고 강조한다. 구약 신학과 관련해서 고هن은 선교적 교회에 관한 많은 연구들이 교회의 구약적 기초들에 대해 충분한 관심을 기울이지 않는다고 보고 구약에서 선교의 의미를 심도 있게 분석한다. 하지만 엄밀한 의미에서 고대 이스라엘 백성들의 선교적 삶은 거의 전무하다시피 했다.

“이야기”라고 믿는다면, 그리스도인들은 기독교 신앙관을 충실하게 우리 시대의 언어로 풀어 놓은 기독교 세계관 운동에 일말의 망설임 없이 동참해야 될 것이다. 죽어있는 종교인이 아닌 깨어있는 신앙인으로 살아가는 것이야말로 하나님 나라 백성이 이 땅에서 빛과 소금의 기능과 역할을 함으로서 “구별된” 삶을 능동적으로 살아냄을 증명하는 것이기 때문이다. 성서적 교회 안에서 비성서적 문화가 독버섯처럼 자라게 내버려 두는 것은 그리스도인들에게 직무유기의 죄이기에 더더욱 기독교 세계관 운동은 필요하다.

## 참고 문헌

- 김정우 (2013). 『히브리시학』. 서울: 도서출판 기혼.
- 김태섭 (2016). “한국교회의 천국(하나님 나라)에 대한 오해와 이해.” 『종교와 문화』. 제30호. 99-130.
- 김희권 (2017). 『하나님 나라 신학으로 읽는 모세오경』. 서울: 복있는 사람.
- 류호준 (2006). 『정의와 평화가 포용할 때까지』. 서울: 도서출판 대서.
- 박준서 (2001). 『구약세계의 이해』. 서울: 한들출판사.
- 송병현 (2011). 『엑스포지멘터리 출애굽기』. 서울: 국제제자훈련원.
- 신국원 (2005). 『니고데모의 안경』. 서울: IVP.
- \_\_\_\_\_ (2002). 『신국원의 문화이야기』. 서울: IVP.
- \_\_\_\_\_ (2020). “코로나 시대에 기독교 세계관이 주는 위로와 소망.” 『기독일보』. 07. 21일자.
- 송제근 (2003). 『오경과 구약신학』. 서울: 두란노출판사.
- 양승훈 (2014). 『창조에서 홍수까지』. 서울: CUP.
- \_\_\_\_\_ (2009). 『프라이드를 탄 돈키호테』. 서울: SFC출판부.
- 유윤종 (2004). “고대 이스라엘 역사 찾기와 고고학: 수정주의자와 논쟁을 중심으로.” 『한국기독교 신학논총』. 제34권. 105-127.
- 이길용 (2008). 『고대 팔레스타인의 종교 세계』. 서울: 프리칭아카데미.
- 이상성 (2008). 『벌거벗은 성서』. 서울: 인물과 사상사.
- 이신웅 (2021). ““아담의 이름 짓기”는 과연 문화 활동인가?-문화 명령과 관련된 두 개의 텍스트(창 1:26-28, 2:19)에 대한 구약 신학적 재고찰-.” 『기독교 철학』. 제32호. 201-243.
- 이필찬 (2014). 『이스라엘과 교회』. 서울: 새물결플러스.
- Bartholomew, Craig G. & Goheen, Michael W. (2004). *The Drama of Scripture*.
- 김명희 옮김 (2009). 『성경은 드라마다』. 서울: IVP.
- Berkhof, Louis. (1941). *Systematic Theology*. 권수경 & 이상원 옮김
- (2000). 『조직신학』. 서울: 크리스찬다이제스트.

- Goheen, Michael W. (2011). *A Light to the Nations*. 『열방에 빛을』. 박성엽 옮김 (2012). 서울: 복있는 사람.
- \_\_\_\_\_ & Bartholomew, Craig G. (2008). *Living at the Crossroads*. 윤종석 옮김 (2011). 『세계관은 이야기다』. 서울: IVP.
- Gunkel, Hermann. (1997). *GENESIS*, trans. Mark E. Biddle. Macon: Mercer University Press.
- Hayes, John H. and Prussner, Frederick, (1995). *Old Testament Theology: Its History and Development*. Atlanta: John Knox Press.
- Jordan, James B. (1988). *Through New Eyes: Developing a Biblical View of the Word*. 이동수 & 정연해 옮김 (2002). 『새로운 시각으로 본 성경적 세계관』. 서울: 도서출판 로고스.
- Kline, Meredith G. (2000). *Kingdom Prologue*. Overland Park: Two age Press.
- Longman III, Tremper. (2005). *How to read Genesis*. 전의우 옮김 (2006). 『창세기 어떻게 읽을 것인가』. 서울: IVP.
- \_\_\_\_\_ & Garland, David E. (2008). *Genesis~Leviticus, The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- Middleton, J. Richard, (2014). *A New Heaven and a New Earth*. 이웅중 옮김 (2015). 『새 하늘과 새 땅』. 서울: 새물결플러스.
- Naugle, David, (2002). *WORLDVIEW*. 박세혁 옮김 (2018). 『세계관 그 개념의 역사』. 서울: CUP.
- Robertson, O. Palmer. (1980). *The Christ of the Covenant*. Phillipsburg: P&R Publishing.
- SailHamer, John H. (1992). *The Pentateuch as Narrative*. 김동진 역 (1994). 『모세오경』 (상권). 서울: 새순출판사.
- Schmid, H. H. (1984). "Creation, Righteousness, and Salvation," in Creation in the Old Testament, ed. B. W. Anderson, *Issues in Religion & Theology 6*. Philadelphia: Fortress.
- Smith, Ralph L. (1993). *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message*. (2005). 박문채 역 (2005). 『구약신학: 그 역사, 방법론, 메시지』. 서울: 크리스찬 다이제스트.
- Vogels, Walter. (1996). "The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3,16b)." *Biblica 77*. 197-209.
- von Rad, Gerhard.(1992) *Old Testament Theology, vol. 1: The Theology of Israel's Historical Traditions*, trans. D. M. G. Stalker, New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row.
- Waltke, Bruce K. & Fredricks, Cathi J. (2001). *GENESIS: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_ . (2007). *An Old Testament Theology*. 김귀탁 옮김 (2012). 『구약신학』. 서울: 부흥과 개혁사.
- Wolters, Albert M. & Goheen, Michael W. (2005). *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*. 양성만, 홍병룡 옮김 (2007). 『창조, 타락, 구속』. 서울: IVP.

Wright, N. T. (2001). "New Heavens, New Earth." in *Called to One Hope* (ed. John Colwell), Carlisle, Cumbria: Paternoster.

## 국문초록

본 논문의 목적은 기독교 세계관을 구약 신학적으로 재고찰하는 것이다. 1980 년대에 기독교 세계관이 한국에 들어와 한국 교회와 기독교적 문화관 확립을 위해 많은 활동을 하고 선한 영향력을 끼친 것을 사실이다. 하지만 지난 40여 년간 기독교 세계관이 지향하고 의도했던 결실을 맺었는지에 대한 대답에는 긍정적이지 못하다. 시대 사조가 변한 이유도 있겠지만, 본 논문은 그 이유를 기독교 세계관이 주장하는 “창조-타락-구원-완성”의 패러다임의 구약 신학적 기반에서 찾는다. 왜냐하면 기독교 세계관이 주장하는 패러다임의 근거가 다소 철학적이고 구원사적이기 때문이다. 이에 본 논문은 기독교 세계관이 더욱더 중요한 역할을 감당하기 위해 균형 잡힌 성서적 기반에 도움을 주고자 구약 신학적으로 “창조-타락-구속-완성”의 패러다임을 재고찰하는 바, 특별히 기독교 세계관이 가장 중요하게 여기는 실천분야인 “문화”와 관련된 본문을 선별하고 구약 신학적으로 분석하여 그 의미들을 더욱 강화시킨다. 결국 본 논문은 기독교 세계관이 이 땅에 하나님 나라와 그 문화적 소명을 온전히 성취하기 위해, 그리고 하나님의 백성으로서 그리스도인들의 도덕적 윤리적 삶의 성실한 이행을 위해 기독교 세계관 운동이 필요함을 강조한다.

주제어: 기독교 세계관, 구약 신학, 창조, 타락, 구속, 완성