

구약논단

제 16권 1호(통권 35집) 2010년 3월 31일

김 정우(총신대) 구약의 영성: 멀리 계신 하나님(Deus Absconditus)과 가까이
계신 하나님(Deus Revelatus)의 변증법적 포월성(抱越性) -렘 23: 23-25와
시 139: 13-18을 중심으로 10

본 논문은 영성의 개념을 동서양의 다양한 사상전통을 분석하여, 영성론의 두 축인 하
나님의 임재와 부재를 중심문제로 이끌어 내어, 구약성서에 집목하였다. 본 연구에서는
구약성서의 영성의 중요한 특징으로 렘 23: 23-24는 '가까이 있으나 멀리 계신 하나님'과
시편 139: 1-18은 '멀리 계시나 가까이 계신 하나님'에서 '초월성과 내재성을 통합하는
포월성의 영성'으로 보았다.

Kim, Jung-Woo The Spirituality of the Old Testament: A Dialectical
Com-transcendancy between Deus Absconditus and Deus Revelatus with Special
Reference to Jeremiah 23 and Psalm 139 10

구약의 영성:

멀리 계신 하나님(Deus Absconditus)과 가까이 계신
하나님(Deus Revelatus)의 변증법적 포월성(抱越性)
- 렘 23: 23-25와 시 139: 13-18을 중심으로

김 정우 | 총신대

1. 들어가는 말

오늘날 종교와 문화의 중심 화두로 자리잡아 가고 있는 '영성'이란 주제를 다루려는 시도는 마치 옛 전도자가 말한 것처럼 '바람을 잡으려는 것처럼 헛되어' 보인다(전 1: 14).¹⁾ 왜냐하면, '영성'이라는 화두는 '아즈텍(Aztec)의 영성에서 조로아스터교(Zoroaster)의 영성'까지 모든 종교 문화 분석에 사용되면서,²⁾ 아시아의 대표적인 종교들인 '불교, 유교, 도교, 힌두교의 영성'까지 포함할 뿐 아니라, 기독교 안에서도 가톨릭의 영성,³⁾ 동방 정교회의 영

1) '바람을 잡다'(개역, 표준, 공동)에서 '쫓다'(תָּרַד)와 '바람'(רוּחַ) 사이에는 음성학적인 유희가 있다. '쫓다.'는 동사는 (1) 먹이다(to feed), 돌보다(to shepherd), (2) 관계하다, (3) 추구하다, (4) 사모하다는 네 가지 사전적인 의미를 갖는다(BDB). 지혜 문학에서 '바람'은 '항구적 가치'가 없는 '기공의 존재'이므로, '바람을 쫓다'는 어리석음을 추구하는 것을 뜻한다(잠 15: 14; 시락 34: 1-2). C. L. Seow, *Ecclesiastes* (A New Translation with Introduction and Commentary), (New York: Doubleday, 1997), 122쪽.王大일은 구약학을 영성의 관점에서 논의하도록 최근에 제시한 바가 있다. 왕 대일, "시편 연구가 시편 영성으로 피어나게 되기를 기대합니다", 「구약논단」 32 (2009), 6-9쪽.

2) P. Adam, *Hearing God's Words. Exploring Biblical Spirituality*, (Illinois: IVP Press, 2004), 15쪽.

3) 전 달수, "가톨릭에서 본 영성신학," 「성령과 영성」 (1999), 186-218쪽. 박 재만, "제2차 바

성,4) 성공회의 영성,5) 해방(민중)신학의 영성,6) 여성신학의 영성,7) 남성신학의 영성,8) 한국 신학의 영성9) 등으로 끝없이 분화되며 논의되고 있기 때문이다. 또한 이 주제는 종교의 범위를 넘어서 정치 및 사상이나 이념의 영역인 '공산주의, 자본주의, 과학주의, 세속주의, 자연주의, 실존주의' 등의 영역에서도 빈번하게 사용되고 있다.10) 또한 이 주제는 그 성격에 있어서 종교 다원주의(religious pluralism), 뉴 에이지(New Age), 혼합주의(syncretism), 이원론(dualism), 신비주의(mysticism), 주관주의(subjectivism), 현실도피주의(escapism), 반지성주의(anti intellectualism), 은사주의(charismatism), 열광주의(fanaticism), 금욕주의(asceticism) 및 신령주의(spiritualism) 등의 온갖 수식어가 붙으며 격렬한 비판과 논쟁을 불러일으키고 있다. 바로 이런 이유 때문에, 상당수의 복음주의 계열 안에서는 영성이라는 용어를 사용하는 것조차 기피할 정도로 강한 거부감을 표현하고 있는 것도 부인할 수 없는 현실이다.11)

-
- 티칸공의회 이후 가톨릭 교회의 평신도의 영성, 「한국기독교신학논총」 4 (한국기독교교회, 1988), 7-44. 이 수명이 불 때, 가톨릭 교회의 영성은 (1) 전반적으로 수덕적 행위와 삶이 강조되며, (2) 삼위일체적 친교 안에서 사는 각 그리스도인의 삶을 포함하며, (3) 그리스도 중심적인 측면을 가지며, (4) 하나님 나라를 세상에 실현하려는 역동성을 갖고 있다고 본다. 이수영, 「한국 교회의 영성 이해」, 김 성재(편), 「성령과 영성」(천안: 한국신학연구소 1999), 182-185쪽.
- 4) 유 해룡, “동방정교회의 관상적 전통과 예수의 기도,” www spirituality.kr #7. 그는 결론적으로, “동방정교회 영성은 이론과 실천의 긴밀한 관계를 이루고 있으며, 영혼과 육체의 통합을 강조함으로써 사변적이 아니라 실제적이다. 이러한 영성의 토대를 제고하는 분이 성육신 하신 그리스도이시다. 그러므로 예수 기도와 관련된 동방정교회의 영성은 매우 실천적이며, 기독교 중심의 살아있는 기독교 영성의 전형적 모델로 평가된다.”고 한다. 안 광덕, “특별 기고 아토스 수도원 동방정교회 영성 순례기,” 「새가정」 591 (2007), 70-75쪽 참조.
- 5) J. R. Moorman, *The Anglican Spiritual Tradition*, (London: DLT, 1983).
- 6) 박 재순, “민중과 해방의 영성,” 「예수-민중-민족: 안 병무 박사 고회기념논문집」(천안: 한국신학연구소, 1992), 624-633쪽.
- 7) 손 승희, 「여성신학의 이해」(서울: 한국신학 연구소, 1989). 유 춘자, “한국 여성 해방의 영성: 공동체적 변혁의 영성,” 「한국여성신학」 42 (2000), 145-176쪽. C. M. LaCugna, *Freeing Theology: the Essentials of Theology in Feminist Perspective*, (San Francisco: Harper, 1993).
- 8) Ph. Culbertson, *New Adam: The Future of Masculine Spirituality*, (Minneapolis: Fortress Press, 1992).
- 9) 「기독교사상」 2000년 12월 특집에서는 ‘한국 영성의 흐름과 방향’을 모색하면서, 한국 교회의 영성에 큰 족적을 남긴 인물들로서 ‘이 세중, 김 현봉, 방 애인, 유 영모, 장 기려, 김 웅기, 이 용도, 문 익환’ 등이 그 어떤 통일성 있는 스펙트럼도 없이 나열되며 소개되고 있다.
- 10) 도널드 슈라이버, “응서의 영성, 정치의 영성,” 「na.da」 8 (2002), 102-109쪽.
- 11) D. A. Carlson, “When is Spirituality Spiritual? Reflections on Some Problems of Definition,” *JETS* 37 (1994), 381-394쪽. 특히, 385쪽을 보라. C. F. H. Henry, “Spiritual? Say It Isn't

이 모든 혼란에도 불구하고, 우리가 영성이란 주제를 다룰 수밖에 없는 것은 이 용어가 기독교 신학의 근본이 되는 신론과 인간론 및 그 상호관계성을 이해함에 있어서 결정적으로 중요하기 때문이다. 즉 하나님은 영(靈)이시고, 인간은 영혼을 가진 영적인 존재로서 하나님과 교통하는 자이다.¹²⁾ 그렇지만 영성의 세계에 발을 들여놓는 순간, 우리는 끝없는 미로를 헤매며 미궁에 빠져 들어가는 느낌을 지을 수가 없다. 왜냐하면, 영성이란 단어를 이루는 첫 명사인 '영'(靈)¹³⁾은 한자 문화권에서 원래 영명(英明)함을 가리키는 형용사로서 그 명사적 의미는 매우 모호하고, 두 번째 명사인 '성'(性)도 매우 포괄적이므로 결국 '영'(靈)과 '성'(性)이 합쳐진 영성(靈性)이란 단어를 정의하는 것 자체가 거의 불가능해 보이기 때문이다. 사실 영성의 핵을 이루는 영혼(靈魂)이란 용어도 원래 동양 문화권에서는 거의 사용되지 않았으며, 기독교회가 만들어낸 신조어였다.¹⁴⁾ 따라서 나는 이 글에서 나 자신이 개인적으로 느끼고 이해한 영성론을 노출하면서 함께 비평과 토론을 하는 가운

Sol," J. I. Packer/L. Wilkinson(eds.), *Alive to God*, (출판도시: Intervarsity Press: 1992), 8-16 쪽. 그들은 '영성'이라는 단어가 '가톨릭의 신비주의 전통을 개신교적으로 변용한 것'으로 보거나, 뉴에이지 운동에 감염된 것이거나, '이방 종교 혹은 동양 종교적 냄새'를 피우는 것으로 여긴다. 그러나 최근 한국의 복음주의권에서는 영성을 복음주의 신학의 틀 속에서 긍정적으로 수용하기 위한 논의가 상당히 활발하게 진행되고 있다. 이것은 "세속화 시대와 기독교 영성"이란 주제로 집필된 「성경과 신학」 49 (서울: 한국복음주의신학회, 2009)를 보라. 이 형원, "세속화 시대와 기독교 영성 회복을 위한 구약성서적 제언" 「성경과 신학」 49 (2009), 1-37쪽. 또한 개혁 신학적 입장에서 다룬 영성에 대한 토론은 「기독교신학저널」 10 (2006), 14-197쪽을 보라. 특히 이 글 안에서(169-197쪽) 김 덕수는 "가톨릭 영성과 차별성 있는 개혁주의 영성 확립을 위한 목회적 제언"을 흥미롭게 하고 있다.

- 12) 박 형룡은 그의 「교의신학」에서 '영성(靈性)이라는 용어를 인간의 '인격과 영혼'의 중심 성격으로 규정하고 있다. 그는 '하나님의 형상론'을 다루면서, "영성(靈性) 혹은 인격의 속성들로서 사람의 본성적 소질에 속하는 요소들이 사람 안에 있는 하나님의 형상에 포함된다"고 말한다. 박 형룡, 「인죄론(교의신학 3)」 (서울: 보수신학서적간행회, 1968), 97쪽.
- 13) 사전적 관점에서 볼 때 우리말에서 '영(靈)이라는 단어는 독자적인 의미를 갖고 있지 않으며, 「국어대사전」에서는 '신령(神靈)과 '영혼(영혼)과 연관된 단어로 소개된다. 이 희승(편저), 「국어대사전」 (서울: 민중서림, 1994), 2659쪽. 여기에서 '신령'은 첫째, 풍습으로 섬기는 모든 신, 둘째,神通하고 영묘함이라는 두 가지 기본 의미로 제시된다. 성경 원어(루아흐, 프뉴마)에서도 이 단어는 온갖 다양한 의미론적 범주(semantic boundary)를 담고 있다.
- 14) '영혼(靈魂)이라는 단어는 마태오리치의 「천주실의」에 의하여 아시아의 기독교에서 보편적으로 사용되게 되었지만, 유교의 경전에는 단 한 번도 나타나지 않는다. 한문의 고대 문헌에서는 윤 관자의 「사부」와 굴원의 「초사」에 처음 나오는 것으로 고증되고 있다. 諸橋徹次, 「大漢和辭典」 (출판도시: 大修館書店, 昭和 34年=1959; 昭和 61年=1986) 제 12卷, 89쪽 (전체 12685쪽). 關 尹子, 「四符」, '降魄爲賤, 靈魂爲賢' 「楚辭」東方朔, 七諫, 哀命] '何山之巖巖兮, 靈魂屈而僂蹇.' 마태오리치, 「천주실의」 (송 영배 외 옮김), (서울: 서울대 출판부, 2001).

데 기독교 영성의 세계로 들어가는 하나의 창문을 구약성경의 관점에서 열어 보고자 한다.

2. 영성(靈性)의 중심 특성

영성(靈性)을 인간의 전인격적이고 정신적이며 초월적인 성향과 그것의 실현(실천)이라는 관점에서 비추어 볼 수 있다면,¹⁵⁾ 우리 주위에서 이루어지고 있는 수많은 종교적 신학적 담론들은 다음과 같은 몇 가지 관점으로 정리해 볼 수 있다.¹⁶⁾

1) 영성은 원(原)이다

영성은 각 문화와 종교가 갖고 있는 우주와 인간(소우주)의 원형(原型)을 인식하고 이해하며, 그 원형으로 돌아가 원시성(原始性)과 원천성(源泉性)을 경험하고 체현하는 것이다. 예로서 불교에서는 영성 수련은 모든 망상을 버리고 '마음의 본체'로 돌아가 본래의 자신(眞我)을 찾는 과정이다.¹⁷⁾ 도가에서는 우주의 원형을 태허(太虛)로 보고(노자 「도덕경」 1장), 인간의 원형을 어린아이(嬰兒)로 보기 때문에(노자 「도덕경」 10장), 때문지 않은 어린아이를 도의 원형으로 본다. 기독교적 관점에 따르면, 우주는 태초에 하나님의 말씀으로 창조되었으며, 인간은 하나님의 형상을 따라 온전하게 지음 받았으나(창 1: 26-27) 원죄와 자범죄로 타락하였기 때문에, 기독교적 영성은 우주의 원형과 영혼의 원형을 인식하며, 하나님의 아들 예수 그리스도의 은총으로 그 원형을 회복하려는 목표를 갖는다(요 3: 6-7; 마 11: 25).¹⁸⁾

2) 영성은 선(禪)이다

15) 맥그래스는 '영성'의 정의로서, "영성이란 진정한 종교적 삶을 추구하는 것으로서, 그 종교에 근거하고 그 종교의 범위 안에서 주어진 고유한 사상과 총체적인 산 체험을 함께 묶는 것을 포함한다"고 제시한다. A. C. McGrath, *Christian Spirituality*, (Illinois: Blackwell, 1999), 2 쪽.

16) 여기에서 '영성'(X)은 'Y이다.'라고 말할 때, 영성을 정의하기보다 영성(수련)이 지향하고 있는 근본적인 성격과 지향점을 제시하는 어법이다.

17) 야나기다 세이잔, 「달마」 (김 성환 역), (서울: 민족사, 1992), 66-68쪽.

18) 한국 개신교에서 '사도행전으로 돌아가자'는 슬로건을 빈번하게 사용하는 것은 교회와 신앙의 원형성에 대한 의식을 잘 반영해 준다. 가톨릭 영성의 원류를 이루는 이냐시오 로올라의 영성 속에 있는 원형적 세계관에 대한 토론으로서는 심 중혁, "수도 영성 이냐시오 로올라의 고유 영성," 「가톨릭 신학과 사상」 43 (2003), 72-95쪽을 보라.

불교나 도교에서 '선'(禪)을 정의하면 이미 선이 아니라고 말할 만큼 선은 사상과 실천에서 포괄적 차원을 갖는다.¹⁹⁾ 그렇지만 영성적 관점에서 보면 선은 단순한 수행 방법이 아니라, 모든 번뇌를 떨치고 해탈, 즉 하나의 단순한 본질적 깨달음이다.²⁰⁾ 그리고 선은 유가적으로 말한다면, '모든 변화를 하나의 원리로 꿰뚫는 것'(一以貫之)이다(논어, 里仁, 15章 1; 衛靈公, 2章). 이것을 기독교적 관점에서 제시해 보자면, 바울이 "만물이 그에게서 나왔고, 그로 말미암아 있고, 그를 위하여 있다"고 말한 바와 같이(萬物本之, 倚之, 歸之[文理貫珠譯], 롬 11: 36),²¹⁾ 만물과 만사를 그리스도 중심으로 꿰뚫어 보는 것이다.²²⁾

3) 영성은 허(虛)와 공(空)과 무(無)이다

불교적 관점에서 도의 체득은 무아(無我)와 직조혜(寂照慧)의 관점에서 세상을 새롭게 보는 것이며, 도교에서는 비유, 즉 '허'와 '공'과 '무'를 종교적 인식과 행위의 근본으로 설정한다.²³⁾ 구약의 전도자는 인생사 전부를 '허'(虛)와 '공'(空)으로 보며(전 1: 2),²⁴⁾ 신약의 관점으로 보자면 예수 그리스도의 십자가의 죽으심은 모든 비우심(evke, nwsen from kenosis, 빌 2: 6; CUV, 反倒虛己)의 진정한 원형을 보여준다.²⁵⁾

19) 선의 사상과 역사에 대한 정밀한 토론으로서는 아니기다 세이잔, 「선의 사상과 역사」(추만호/안영길 역), (서울: 민족사, 1992)를 보라.
 20) 대표적으로 우리는 당나라 선사 청원유신(靑原惟信)의 화두, 즉 "산은 역시 산이요(見山祇是山), 물은 역시 물이다(見水祇是水)"를 꼽을 수 있을 것이다(「續傳燈錄」).
 21) 文理貫珠譯 (중화민국성경공회, 1804). "惟有基督是包括一切, 又住在各人之肉"(CUV, 골 3: 11b).
 22) 아캄피스에 따르면, "이 말씀을 따르는 자들에게는 만물이 하나이다. 또한 그러한 자는 만물을 하나로 귀착시키며 만물을 하나로 본다. 이렇게 될 때만이 비로소 정신의 안정을 누릴 수 있고 하나님 안에서 평화롭게 거한다." 토마스 아캄피스, 「그리스도를 본받아」(조항래 역), (서울: 예찬사, 2005), 22쪽.
 23) "是以聖人處 無爲之事, 行不言之教"(노자, 「도덕경」 2장). "或, 君子以虛受人"(「주역」, 咸卦第三十一, 02) 참조.
 24) 중국어 화합역(CUV)은 "虛空的虛空, 虛空的虛空, 凡事都是虛空"로, 일본어 신공동역(JCV)은 "空の空、空の空、いっさいは空である"로 번역한다(전 1: 2).
 25) "내가 바라는 것은 그대가 '아무 데도' 없는 것입니다. 그대가 육적으로 '아무 데도' 없을 때 영적으로 '어디에나' 있게 되기 때문입니다 ... 사람이 이 아무 것도 아닌 것을 아무 데도 아닌 곳에서 체험할 때 그는 자신의 안목에 더없이 놀라운 변화가 일어나고 있음을 깨닫게 됩니다." 클리프턴 윌터스, 「무지의 구름(The Cloud of Unknowing)」(성찬성 역), (바로로의 딸, 1997), 177-179쪽.

4) 영성은 묵(默)이다

신학은 언어적 논의(論議)로 이루어지지만 영성은 모든 이성적 사유를 뒤로하고 고요한 침묵의 세계 속에 침잠하여 자신의 영혼을 더욱 명료하게 바라봄으로써 이루어진다. 불교에서는 고요한 정적(靜寂)의 세계로 들어가 삼매경(三昧境)을 경험하기 위해 적묵(寂默)을 영성의 참(眞)으로 본다.²⁶⁾ 기독교 안에서 동방정교는 헤지키아(Hesychasm, 고요, 침잠, 내적 평화, 無情念)를 통하여 영혼을 정화하고 '하나님을 보려고 한다'(마 5: 8).²⁷⁾ 구약적 관점에서는, "오직 여호와께는 그 성전에 계시니 온 땅은 그 앞에서 잠잠할지니라 하시니라"로 제시해볼 수 있다(합 2: 20; CUV, 全地的人都當在他面前肅敬靜默).²⁸⁾

5) 영성은 감(感)이다

서양신학은 이성(理性)을 만물의 잣대로 만들었으며, 절대이성을 추구함으로써 감성을 메마르게 하였다. 영성은 종교를 절대 의존감정으로 본 술라이어마허의 관점에 더 가까우며, 오관으로 느껴지는 영적 감정에 더 민감하게 한다. 칼빈도 복음 이해의 감성적 성격을 잘 간파하였다. "다른 연구 분야에서는 오성과 기억력만으로 이해할 수 있지만 복음은 그렇지 않다. 복음을 해독하려면 복음이 영혼을 전적으로 집령하고 속마음의 가장 깊은 정서 속(in the inmost affection of the heart)에 자리를 잡아야 한다. 복음의 효력은 마음속 가장 깊은 감성(the inmost affections of the heart)에까지 침투해서 영혼 안에 자리를 잡고 인간 전체에 영향을 주어야 한다."²⁹⁾

6) 영성은 직(直)이다

영성은 어떤 매개 수단을 통한 간접적 체험보다는 지금 이 순간에 직접적(直接的)으로 느끼고 경험하는 것이다. 따라서 기독교 영성 훈련에서는 수련자가 하나님 앞에 솔직(率直)하고 정직(正直)하게 서도록 하며, 자신의 고통과 아픔과 유기(遺棄) 등의 문제들을 직면(直面)하고, 직관(直觀)하도록 한

26) 주봉종밀(主峯宗密) 술, 「선의 근원」 (김 무득 주석), (출판도시: 우리출판사, 1995), 76쪽.

27) McGrath, *Christian Spirituality*, 184쪽.

28) 토마스 아퀴나스, 「그리스도를 분받아」 # 20.6. "침묵과 고요 속에서 경건한 영혼은 유익을 입으며 자라나고 성경의 심오한 뜻을 깨우치게 된다." (55쪽).

29) Calvin, *Institute of the Christian Religion*, III, vi, 유 해룡, "칼빈의 영성학 소고(A Thought on Calvin's Spiritual Theology)", 「장신논단」 16 (2000), 553-554쪽에서 인용됨.

다.30)

7) 영성은 급(急)이며 동(動)이다

신학은 논리적인 단계를 따라 분석하는 작업이지만, 영적 체험은 급진적인 삶의 패러다임을 만든다(마 13: 46; 19: 21). 칼빈은 그의 「시편주석」 서문에서 자신의 ‘갑작스러운 회심’(subita conversio) 체험을 통하여 마음의 근본적인 변화가 이루어졌음을 고백한 바 있다.³¹⁾ 해방신학과 민중신학은 역사의 현실 속에 역동적(力動的)인 참여를 요청한다. 과학은 데이터를 객관화 시켜 냉정하게 분석하는 것이므로 냉철함이 요청되지만, 영성은 인격적인 만남과 사건 속의 참여를 통한 희로애락의 역동성 속으로 들어가는 것이다.

8) 영성은 상(常)이다

영성은 궁극적으로 ‘일상 안에서 거룩함’(numinus)을 추구하는 것이므로, 영성은 평상심(平常心)을 찾아 항상성(恒常性)을 구현한다.³²⁾

9) 영성은 통(通)이다

영성은 주체와 객체(우주와 하나님), 지성과 감성, 내면과 세계, 믿음과 성

30) 칼빈은 “내 마음을 주님께 즉각적으로 그리고 진실하게 드립니다”(Cor meum tibi offero, prompte et sincere)라는 상징 문양(emblem)을 만들었다고 한다. H. J. Selderhui, *Calvin's Theology of the Psalms*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 26쪽.

31) 칼빈은 자신의 급진적인 회심 경험을 다음과 같이 말한다. “나는 교황주의(Popery)의 미신에 완고하게 빠져 있었기 때문에, 그 깊고 깊은 수렁의 심연에서 쉽게 빠져 나올 수 없었으나, 하나님께서는 갑작스러운 회심을 통하여 나의 유년 시절보다 훨씬 더 굳어진 내 마음을 개간하시고(subdued) 가르침을 받을 수 있는 구조로 바꾸어 주셨다...이리하여 참된 경건의 맛과 지식을 경험한 후, 거기에서 진보하고자 하는 강렬한 열망이 불타올랐다.” J. Calvin, “The Author's Preface in The Psalms of David and Others,” *Calvin's Commentaries* Vol. 4, (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), xi-xii쪽.

32) 이 점에 대해서는 R. J. Wicks, 「일상 안에서의 거룩함」(성 찬성 역), (출판도시: 가톨릭출판사, 2005). 원제는 *Touching the Holy: Ordinarity, Self Esteem and Friendship*, (Notre Dame: Ave Maria Press, 1992), 불교에서는 ‘일상 속의 선’으로서 평상심을 도로 본다(平常心是道). 전 현호에 따르면, 이나시오의 영성 수업은 ‘모든 것 속에서 하나님을 찾는 것’으로 수업된다. “당신은 하나님의 현존을 모든 사물들과 사건들 안에서 찾아내는 것을 익혀야 합니다. 예를 들어 사람들과의 교제 안에서, 길을 걸어가면서, 무엇을 보는 것 안에서, 음식의 맛을 통해서, 듣는 것, 보는 것, 생각하는 것 안에서, 당신이 행하는 모든 것 안에서 하나님의 현존을 알아보아야 합니다. 하나님은 모든 것 안에 현존하시고 작용합니다.” Iganatius von Loyola, *Geistliche Briefe*, Eingeführt von H. Rahner, (Einsiedeln, Zürich, Köln, 1956), 206쪽. 전 현호, “이나시오 영성의 핵심인 모든 것 안에서 하나님을 찾기에 관한 고찰,” 「신학전망」 115 (1996), 118쪽에서 인용됨.

령, 일상과 신비경험, 자연과 초자연, 내재와 초월 등의 전인격적 소통(疏通)과 통합(統合)과 융합(融合)을 이루는 것이다.

위에 제시된 영성의 중심 성격들을 요약해 본다면, 영성은 사변적이고 이성적이며 분석적인 신학과는 대조적으로 인간 영혼의 원천적인 성격으로서 세계 속에서 신(天)과 자연(地)과 인간(人)과 직접적으로, 역동적으로, 감성적으로, 그리고 급진적으로 교감하는 능력이라고 말할 수 있을 것이다.

물론 여러 종교들이 영성(론)에 있어서 위에 제시된 일반적인 특성을 공유한다고 하여 그 실제적인 내용까지 동일하다고 간주할 수는 없다. 각 종교와 그 속에 다양하게 존재하는 교파들과 개인들은 각자의 신관, 인간관, 계시관, 세계관 등을 독특하게 형성하고 있으므로, 영성의 근본적인 성격, 방법, 내용에 있어서는 서로 극복할 수 없는 차이점을 갖게 된다. 무엇보다도 기독교적 영성은 그 성격과 내용에 있어서 하나님의 계시인 성경을 근본으로 세우며, 삼위일체로 존재하시는 하나님과의 교통과 그의 영광을 위한 삶을 궁극적인 목표로 세우고 있다는 점에 있어서 타종교의 영성과 급진적인 차이를 드러낸다고 말할 수 있다.³³⁾

3. 구약 영성의 긴장성: 초월성과 내재성의 갈등

기독교적 영성을 좀 더 구체적으로 말하자면, 그것은 하나님의 형상대로 온전히 지음 받았으나 타락한 인간이 예수 그리스도의 복음과 성령의 능력으로 원래 하나님의 형상을 회복하여 감으로써(골 3: 10), 창조주와 구속자 되신 살아 계신 인격적 하나님과 정감적으로 친밀하게 교제하는 영적인 삶으로 표현된다(롬 12: 1).³⁴⁾ 즉, 기독교적 영성의 요체는 '인격적인 삼위일체 하나님과의 친밀감'에 있다. 그러나 하나님은 초월하신 하나님이심으로, 주님과와의 만남은 '사람 (옛장수) 마음대로' 쉽게 이루어지지 않는다. 여기에 기독교적 영성의 근원적인 긴장이 있다. 즉, 성경의 하나님은 초월하실 뿐 아니라 내재하시며,³⁵⁾ 스스로를 계시하실 뿐 아니라 은폐하시며, 임재하시

33) 맥그래스는 "기독교적 영성이란 진정한 기독교적 삶을 추구하는 것으로서, 기독교 신앙에 근거하고 그 신앙의 범위 안에서 주어진 고유한 사상과 총체적인 산 체험을 함께 묶는 것을 포함한다."고 말하면서 다소 포괄적으로 정의한다. McGrath, *Christian Spirituality*, 2쪽.

34) 알빈은 "기독교 영성의 시금석은 우리의 마음과 삶을 주 예수의 인격과 그에 대한 고백에 일치시키는 것이다"라고 잘 말했다. T. R. Alvin, "Spirituality," S. Ferguson and D. F. Wright(eds.), *New Dictionary of Theology*, (Leicester: Inter Varsity Press, 1988), 656-658쪽. 유 해룡, "개혁교회 영성의 현재와 미래"에서 인용됨(<http://www.spirituality.kr/>).

고 부재하시며, 가까이 하시며 멀리 하시는 분이시므로, 그 어느 누구도 하나님과의 만남을 당연시 할 수 없다. 즉 하나님의 초월성(transcendence), 계시성(deus revelatus), 임재성(presence)과 그의 내재성(immanence), 은폐성(deus absconditus), 부재성(absence) 사이에는 변증법적 긴장관계가 지속적으로 존재하고 있다.³⁶⁾ 구약성경은 이 두 대립적인 개념을 우리에게 친숙한 '가까움'과 '멀'이라는 원근성(遠近性)으로 잘 표현하고 있다. 이 두 단어는 문자적인 의미로 빈번하게 나오지만,³⁷⁾ 은유적 관점에서는 여러 가지 신학적 영적 현실을 묘사하는 데 사용된다. 먼저 '가깝다'는 긍정적 관점에서 하나님의 가까움(신 4: 7; 레 10: 3), 구원의 가까움(사 56: 1; 85: 9 [시간적]; 사 50: 8 [공간적]), '토라의 가까움'(신 30: 11-14)으로 나타난다. 그러나 이방 민족의 가까움(신 13: 8[히 9])과 우상의 가까움은 부정적이다(신 32: 17 [시간적]).³⁸⁾ '멀다'는 부정적으로 사람들이 죄 때문에 하나님과 멀어지며(렘 2: 5; 겔 44: 10), 토라와 멀어지고(시 119: 150), 때로는 죄와 상관없이 하나님과 멀리 있게 된다(시 10:1; 22:1). '멀다'는 긍정적으로 하나님의 초월성(시 139: 2 [공간적], 사 25: 1 [시간적])을 강조할 때 나타난다.³⁹⁾

하나님의 초월성과 내재성의 주제는 구약신학의 두 축을 이루는 구속사 신

-
- 35) 여기에서 우리가 말하는 '초월성'과 '내재성'은 철학적 인식론적 개념이기보다, 종교적 존재 개념으로서 성경적으로 표현하자면 하나님은 만물로부터 초월한 존재이지만, 만물 속에 내재하고 계시다는 뜻이다.
- 36) 이 두 개념 축에 대한 인식과 접근 방식에 따라 영성신학은 긍정 신학의 길(via positiva)과 부정신학의 길(via negativa)로 나누어진다. 전자는 인간의 속성으로 하나님을 파악해가는 '유념적 영성'(kataphasis)으로, 후자는 '하나님의 불가해성, 완전 타자성, 인간 지성의 불가이해성'을 인식론적 근거로 삼는 '무념적 영성'(apophasis)으로 자리잡게 되었다. E. T. Kourie, "Mysticism: A Way of Unknowing," P. G. R. de Villiers/C. E. T. Kourie/C. Lombaard(eds.), *The spirit that Empowers: Perspectives on Spirituality*, (Bloemfontein: The University of the Orange Free State, 2008), 62. '무념적 영성'은 「무지의 구름」, 십자가의 성 요한, 토마스 머턴이 지향하며, '유념적 영성' 혹은 '사도적 영성'은 이나시오 로올라가 지향한다.
- 37) 구약성서에서 '가깝다'(קָרַב)와 '멀다'(רָחַק)라는 용어는 문자적으로 공간적이며 시간적인 의미를 갖고 있다. 이리하여 '가깝다'는 공간적 거리(출 13:17)와 시간적 거리(민 25: 17)로 사용되며, '멀다'도 공간적 거리(창 22: 4; 수 9: 6)와 시간적 거리(사 37: 26; 겔 12: 27)로 사용된다.
- 38) 여기에 제시된 분석은 기본적으로, W. E. Lemke, "The Near and the Distant God: A Study of Jeremiah 23: 23-24 in Its Biblical Theological Context," *JBL* 100 (1981), 541-555쪽에 있는 자료에서 가져 왔다.
- 39) 렘 31: 3에서 '멀다' 개념은 시간적으로 '옛적에'로 번역되기도 하며(개역개정), 공간적으로 '멀리에서'로 번역되기도 한다(표준, 공동).

학과 지혜 신학에서도 변증법적인 갈등 속에서 제시된다. 구속사의 맥락에서 주님은 호렙 산에서 자신의 도덕적 의지를 명백하게 계시하셨다. 주님은 '시내 산의 하나님'(יְיָ אֱלֹהֵינוּ)으로서(삿 5: 5)⁴⁰⁾ 이스라엘 백성들에게 가까이 오시고(사 51:5), 명백하게 말씀을 주셨다(신 30: 11-14). 그렇지만 모세에게 계시하실 때는 자신의 이름을 '스스로 계신 자'(אֲנִי אֲנִי אֲנִי)라고 모호하게 알림으로써 초월성을 드러내셨다(출 3: 14). 주님은 '스스로 숨어 계시는 하나님'이시며(사 45: 15),⁴¹⁾ '멀리 계신 하나님'이다(렘 31: 3).⁴²⁾ 지혜문학에서 하나님은 그 지으신 만물 속에 자신의 지혜와 계시를 다 담아두셨다(시 19: 1-6; 잠 6: 7-8; 30: 25; 롬 1: 20 참조). 그러나 지혜자들은 감당할 수 없는 고난 가운데 하나님의 섭리를 의심하고 부인하다가, 결국 자연과 인생 속에 감추어진 '하나님의 섭리적인 예지(fore-knowledge)와 영원한 지혜'를 확신하고 하나님의 초월성을 고백하였다(욥 36: 3; 시 73: 25; 139: 2; 사 25: 1; 37: 26).⁴³⁾

4. 구약 영성의 포월성(抱越性): 초월성과 내재성의 통합

구약성경 안에 하나님의 초월성과 내재성 및 계시성과 은폐성이 긴장 관계를 갖고 있는 것으로 다양한 전통과 본문 속에 나타난다면, 구약의 저자들이 영성적 관점에서 이 문제를 어떻게 풀어냈을까? 라는 질문을 던지지 않을 수 없게 된다. 우리는 이 문제를 구약 영성의 백미(百媚)로 나타나는 두 개의 본문(렘 23: 23-24; 시 139: 1-16)을 살피며 하나의 답을 찾아보고자 한다.

1) 가까이 있으나 멀리 계신 하나님(렘 23: 23-24)

40) '시내 산의 하나님'(יְיָ אֱלֹהֵינוּ)은 장소적 의미로서, '저 시내 산'(개역, 표준, 공역) 보다, '이스라엘의 하나님'과 동격으로서 하나님의 칭호로 보아야 한다(시 68: 8하9)

41) 사무엘 테린은 이 진술이 신앙고백 성격을 띤 것으로 본다. 즉 "하나님의 숨어 계심을 안다는 것은 그의 임재를 회상하고 그가 돌아오기를 갈망한다는 것을 의미한다. 부재의 임재는 그 부정성을 거부한다(The presence of an absence denies its negativity)." S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, (San Francisco: Harper & Row, 1978), 320쪽.

42) 이 절에서는 '멀리'(רָחוֹק)는 번역에서 시간 ('옛적에', 개역)과 공간 ('멀리서' 혹은 '먼 곳으로부터', 표준, 공동)으로 나누어진다. 구약성경의 저자들이 '시내 산'에서 오시는 하나님을 묘사할 때에는 공간적 거리감을 강조하는 것 같다(신 33: 2; 삿 5: 4; 사 30: 27 참조).

43) Lemke, "The Near and the Distant God," 549쪽.

우리는 이 본문을 다음과 같이 번역해 보았다.44)

“내가 가까운 곳의 하나님이며, 먼 곳의 하나님은 아닌 줄 아느냐?”
나 주의 말이다.
“사람이 제 아무리 은밀한 곳에 숨는다고 하여도, 내가 그를 못 볼
줄 아느냐?”
나 주의 말이다.
“내가 하늘과 땅을 다 채우는 줄을 모르느냐?”
나 주의 말이다.

이 본문은 히브리 시의 아름다운 운율과 기교로 제시되고 있다. 여기에는 ‘가깝다’와 ‘멀다’, ‘하늘’과 ‘땅’의 공간적인 대비가 잘 나타난다. 또한 ‘(은밀한 곳에) 숨다’와 ‘보다’라는 인식론적 대비가 ‘아닌 줄 아느냐?’, ‘못 볼 줄 아느냐?’, ‘모르느냐?’라는 삼중 수사 의문으로 강화되며 점층적으로 제시되고 있다. 나아가 말씀 선포의 주제인 ‘나’(אני)와 그 말씀의 내용인 ‘주의 말씀’(דברי יְהוָה)이 각각 세 번씩 반복되면서 수사적인 점층법을 강력하게 만들고 있다. 이리하여 선지자는 세 가지 논리적 단계로써 자신의 입장을 제시하고 뒷받침하며 최종적으로 확증하고 있다.

- (1) 주장: 주님은 멀리 계신다(23절)
- (2) 가정과 반박: 사람이 아무리 꼭꼭 숨어도 주님은 보신다(24a절)
- (3) 확증: 주님은 온 우주를 다 채우시는 분이다(24b절)

예레미야의 기본적인 입장은 ‘하나님은 가까운 곳의 하나님이 아니며 멀리 계신 하나님이다’로 제시된다(렘 23: 23, MT). 그러나 현재의 본문에 대하여 70인역은 “나는 가까운 데의 하나님이며 멀리 있는 하나님이 아니다”(θεός ἐγγίζων ἐγώ εἰμι, λέγει κύριος, καὶ οὐχὶ θεός πόρρωθεν)라는 서술문으로 읽으며 마소라 사본과 정반대의 입장을 제시하고 있다. 70인역의 논리를 따르다면, 하나님은 가까운데 계시므로(렘 23: 23), 사람이 아무리 꼭꼭 숨어도 다 보실 수 있다(렘 23: 24)가 된다. 70인역과 마소라 사본의 독법의

44) 이 본문은 ‘참 예언과 거짓 예언’을 다루는 거대 단락(렘 23: 9; 렘 29: 32) 속에 있는 첫 소 단락으로서 ‘예언자들에 대한 말씀이라’로 시작하는 ‘거짓 예언자’ 섹션 안에 자리잡고 있다(렘 23: 9-40).

차이는 렘 23장 23절을 시작하는 '의문사'(יִשְׁאָל)의 유무에 달려 있다. 위의 두 독법 가운데 어느 것이 우선하는지 입증하는 것은 어렵지만, 위에 제시된 삼종의 '주님의 말씀', '나', 그리고 수사 의문을 살펴 볼 때 마소라의 독법을 지지할 수 있을 것이다. 또한 70인역은 평이한 신학적 진술이지만, 마소라 독법은 역설적인 뒤집기이므로 더 설득력이 있어 보인다. 즉 우리는 예레미야가 '가까운 곳의 하나님 관'을 비판하고 '멀리 계신 하나님 관'을 주장하고 있다는 관점에서 현재의 단락을 볼 수 있을 것이다.

여기에서 우리는 두 가지 근본적인 질문을 던질 수 있다. 첫째, 현재의 맥락에서 '하나님은 가까운 곳의 하나님'이라고 주장하는 자(들)는 누구이며, 그들과 예레미야는 어떤 입장의 차이를 갖고 있는가? 둘째, 여기에서 '가까움'과 '멀리 있음'은 신학적이며 영성적인 관점에서 어떤 함의를 담고 있는가?

(1) 예레미야의 대적들이 본 하나님의 내재적 임재

현재의 단락(렘 23: 9-40)은 '선지자들에 대한 말씀이라'(מִלְּשֹׁנָה)로 시작하며(렘 23: 9) 그들에 대한 주님의 최종적인 심판으로 마치고 있다(렘 23: 40). 이 단락 속에서 '선지자'(들)는 독자적으로 나오기도 하지만, 가끔 '제사장(들)'과 함께 나오고 있다(렘 23: 11, 33, 34). 선지자들이 독자적으로 나오는 경우에 있어서는 먼저 '사마리아 선지자들'이 '부정적인 모델'로 제시된 이후(렘 23: 13), 곧바로 '예루살렘 선지자들'(2회)은 더 치명적인 오류 가운데 빠졌음을 제시하고 있다(렘 23: 14-15). 따라서 현 단락에서 예레미야의 대적은 '예루살렘 선지자들'이라고 볼 수 있다.

예레미야는 그들에 대하여 세 가지 관점에서 비판하고 있다. 첫째, 그들은 윤리적 관점에서 맥케인의 말대로 '부도덕의 전염병'(epidemic of immortality)을 퍼뜨리는 자들이다.⁴⁵⁾ 사마리아 선지자들은 '바알의 이름으로 예언하기 때문에' 거짓 선지자이다(렘 23: 13). 그러나 예루살렘 선지자들은 윤리적 관점에서 볼 때 '성적으로 간음하는 자들'이며(렘 23: 10, 13; 렘 29: 23), '거짓말을 하며', '악인의 손을 들어주고 있다'(렘 23: 14). 그들은 윤리적인 불감증 가운데 살고 있다. 둘째, 예언의 방식에 있어서 그들은 '자기 마음에

45) W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, Vol.1, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 576쪽.

서 만든 묵시'(מַלְאָךְ וְיִזְחַל)를 전하고(렘 23: 16), '주님의 이름으로 거짓 예언(רְשָׁעִים בְּשֵׁמוֹת הַנְּבִיאִים הַנְּבִיאִים)을 하며(렘 23: 25), '거짓된 꿈(רְשָׁעִים תִּלְמוֹת)을 예언한다(렘 23: 25, 27, 32).⁴⁶⁾ 셋째, 예언의 내용에 있어서 그들은 '헛된 것'(מַהְבֵּלִים)을 가르친다. 여기에서 '헛된 것'은 거짓된 '평화'(שָׁלוֹם)로서, '재앙이 너희에게 임하지 아니하리라'는 거짓된 삶의 실재이다(렘 23: 17). 예레미야는 그의 대적들을 '거짓 선지자'(רְשָׁעִים בְּנֵבִיאִים)라고 부르지는 않지만, '거짓'과 연관된 용어로서, '거짓말'(렘 23: 14), '헛된 것'(렘 23: 16), '거짓 예언'(렘 23: 25, 26), '거짓 꿈'(렘 23: 32)을 제시하고, 그들의 정체에 대하여 '거짓과 헛된 자만으로 미혹하는 자'(32절)라고 규정하며, 그들 말의 실체를 '알곡'과 대조되는 '겨'(렘 23: 28)로 묘사한다.

따라서 현재의 본문 속에는 "예레미야와 그의 대적들 사이에 있었던 논쟁이 반영되어 있음이 분명해 보인다".⁴⁷⁾ 따라서 우리는 "나는 가까운 데 있는 하나님이고, 먼 데 있는 하나님은 아니냐"라는 수사 의문에서 '가까운 데 있는 하나님'을 주장하는 것은 일반적인 신학적 진술이라기보다 예레미야의 대적들의 입장으로 볼 수 있을 것이며, 예레미야는 '하나님은 멀리 계시다'는 입장으로 대응하고 있다고 결론지어 볼 수 있을 것이다.

즉 현재의 문맥을 볼 때, 예레미야의 대적들은 하나님의 '가까우심'을 가르치고 있다. 이것은 바로 그들이 전하는 메시지로 구체화된다. "나를 멸시하는 자에게 이르기를 너희가 평안하리라(שָׁלוֹם) 여호와와 말씀이니라 하며 또 자기 마음이 완악한 대로 행하는 모든 사람에게 이르기를 제앙(רָעָה)이 너희에게 임하지 아니하리라"(개역개정, 17절). 예레미야가 볼 때, 이것이 바로 '헛된 것'이며(렘 23: 16), 거짓 예언이었다(렘 23: 25).

예레미야서에서 거짓 예언자들은 일관성 있게 평안이 없는 곳에 평안을 전한다. 그들은 상처투성이인 백성들에게 '평안하다(שָׁלוֹם)', '평안하다(שָׁלוֹם)' 하지만 평안이 없다'(שָׁלוֹם וְאֵין)(렘 6: 14 = 8: 11). 이스라엘 백성들은 진정한 현실은, '평강을 바라나 좋은 것이 없으며 고침을 입을 때를 바라나 놀라움뿐이다'(렘 8: 15). 백성들은 "입으로는 그 이웃에게 평화를 말하나

46) 여기에서 '꿈을 꾸어 예언하다'는 고대근동아시아에 유행하였던 잠복 기도(incubation)로 신탁을 얻는 형식으로 보인다.

47) W. L. Holladay, *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, (Philadelphia & Minneapolis: Fortress Press, 1986), 640쪽.

마음으로는 해를 꾸민다”(렘 9: 8). 그럼에도 불구하고, 선지자들은 ‘주님의 이름으로 거짓 예언’을 하면서, “내가 이 곳에서 너희에게 확실한 평강을 주리라”하였다(렘 14: 13-14). 그들은 분명히 예루살렘 성전의 불가침(렘 7: 4)과 시온의 불가침(렘 26: 6, 12, 20)에 대한 신학적 확신을 갖고 있었다. 당대 선지자들 가운데 대표적인 하나나는 예레미야가 느부갓네살의 지배를 상징하기 위하여 메고 다니던 멩에를 가리키며, ‘만군의 여호와 이스라엘의 하나님께서 이같이 일러 말씀하시기를 내가 바벨론의 왕의 멩에를 꺾었느니라’라는 새로운 신탁을 전하였다(렘 28: 2). 한 걸음 더 나아가 그는 “내가 또 유다의 왕 여호야김의 아들 여고니야와 바벨론으로 간 유다 모든 포로를 다시 이 곳으로 돌아오게 하리니 이는 내가 바벨론의 왕의 멩에를 꺾을 것임이라 여호와와의 말씀이니라(יְהוָה אֱמַר)”고 하였다(렘 23: 4). 이 때 예레미야는 참된 예언과 평화에 대한 기준을 분명히 제시한다. 즉 예레미야와 하나나 이전의 선지자들은 “예로부터 많은 땅들과 큰 나라들에 대하여 전쟁과 재앙과 전염병을 예언하였다. 평화를 예언하는 선지자는 그 예언자의 말이 옳은 후에야 그가 진실로 여호와께서 보내신 선지자로 인정받게 될 것이다”(렘 23: 8-9). 물론 예레미야도 평화의 예언을 안한 것은 아니다. 그러나 그 평화는 바빌론 포로라는 극단적인 하나님의 심판을 통과한 후에 주어질 것이다(렘 29: 7; 33: 6, 9).

정리하자면, 거짓선지자들은 당대에 유행하던 성전신학과 시온신학에 근거하여, 예루살렘의 죄악으로 멸망이 임박하였음에도 불구하고 살롬과 하나님의 임재를 팔고 있었다(렘 23: 9-12). 박 동현에 따르면, “이 당시 예언자들은 자신들이 무슨 짓을 하여도 야웨께서 가까이 계셔서 자기들을 도우신다고 잘못 생각하고 있었던 것으로 보인다.”⁴⁸⁾ 이에 대하여 예레미야는 시내 산 언약의 정신에 근거하여 회개 없이는 참된 평화가 없음을 전하고 있었다(렘 23: 22).⁴⁹⁾

48) 박 동현, 「예레미야 주석 1」 (서울: 대한기독교서회, 2006), 697쪽.

49) 포로기 이전의 문서 선지자들에게 ‘회개’ 선포가 있었는가에 대한 토론으로는 왕 대일, 「구약신학」 (서울: 감리교신신학대학교 성서학연구소, 2002), 300쪽; 차 준희, 「최근 구약 예언서 이해」 (서울: 프리칭아카데미, 2008), 62-87쪽을 참조하라. 예레미야에서 핵심적인 단어로 등장하는 ‘듣다’(שָׁמַע)와 ‘돌아오다’(שָׁב)는 예언자의 설교와 회개 그리고 심판의 철회와 수정의 관계를 밀접하게 제시하고 있다(렘 8: 6; 23: 22; 26: 3; 31: 18; 35: 15; 36: 3; 44: 5). 여기에 제시된 본문들의 편집비평적 재구성 문제는 본고의 범위를 벗어난다. 물론 예레미야는 유다 백성들의 불치병적인 죄성에 대하여 언급하고 있지만(렘 2: 22; 8: 5-7; 13: 23), 이런 표현들은 수사적으로 해석될 수 있다.

(2) 예레미야기 본 하나님의 초월적 임재

예레미야가 던진 수사학적인 질문, “나는 가까운 곳의 하나님이며, 먼 곳의 하나님은 아닌 줄 아느냐?”(렘 23: 23)의 대답은 “나는 물론 가까운 곳의 하나님이며, 먼 곳의 하나님이기도 하다”이다. 그러나 여기에서 강조점은 ‘가까운 곳의 하나님’보다 ‘먼 곳의 하나님’에 있다. 예레미야의 대적들은 하나님을 ‘가까운 곳의 하나님’으로서 마치 ‘대문을 늘 활짝 열어둔 이웃집 아저씨 같은 하나님’으로 만들었지만, 예레미야는 ‘멀리 계신 하나님’으로 인식론적인 전환을 제시한다.⁵⁰⁾ 현재의 맥락에서 ‘가까운 하나님’은 예레미야의 대적들이 주장하는 신관이므로, ‘가깝다’는 것은 한 마디로 ‘거짓된 평화’를 가리킨다(렘 23: 17). 따라서 ‘멀다’는 것은 그들의 예상을 뒤엎고 하나님께서 바빌론 왕을 통하여 그들을 심판할 것을 의미한다고 볼 수 있다(렘 25: 9). 그렇지만 예레미야는 바로 인접 문맥에서 그의 대적 예언자들이 ‘야웨의 회의에 참여하지 못했기 때문에’(렘 23: 18), 임박한 주님의 진노를 ‘깨닫지 못한다고 말한다(렘 23: 19). 또한 바로 앞절에서 “그들이 만일 나의 회의에 참여하였더라면 내 백성에게 내 말을 들려서 그들을 악한 길과 악한 행위에서 돌이키게 하였으리라”고 말한다(렘 23: 22). 즉 예레미야의 대적들은 주님의 존재적 초월성에 대한 인식과 체험이 전무하기 때문에, 기성화(기성화)된 시온 신학에 근거하여 주님의 심판을 거부하고 있다.⁵¹⁾

한 걸음 더 나아가 예레미야는 “사람이 제 아무리 은밀한 곳에 숨는다고 하여도, 내가 그를 못 볼 줄 아느냐?”라는 수사 의문을 던진다.⁵²⁾ ‘은밀한 곳’(סֵתֶם)과 ‘숨다’(סָתַם)는 동일한 어근을 갖고 있으므로, 우리말로 ‘꼭꼭 숨다’는 뉘앙스를 갖는다. ‘내가 그를 보지 않도록’이란 구도 1인칭 강조 용법으로 제시된다(סָתַם לְעַיְנַי). 여기에서 ‘숨다’ 역시 ‘하나님의 심판’과 밀접한 연관성을 갖고 있다(삼하 12: 12). 당대의 예언자들은 “제 맘대로 예언하면서도 야웨께서 이를 보지 못하시므로 자기들은 주님을 피하여 심판을 모면할 수 있다고 생각하였다”(렘 12: 4, ‘그가 우리의 나중 일을 보지 못하리라’ 참조). 그들은 주님을 예루살렘 성전에 사유화하였다. 그러나 주

50) M. Camroux, “A God Near and Far,” ExpT 98.1 (1986), 20쪽.

51) 차 준희, 「예레미야 다시 보기」(서울: 프리칭아카데미, 2007), 262쪽 참조.

52) 이 절에 대하여 한 불어 성경(FRCL)은 “내가 근시안 신이냐? 아니라, 나는 원시안 신이다”라며 멋있게 번역한다.

님은 지역 사당에만 머무는 가까운 데 사는 신(a nearby God)이 아니라, 온 천하를 다 살피시는 하나님입니다.⁵³⁾ 하나님의 주권이 미치지 않는 공간은 이 세계 어디에도 없다. 그러므로 우리는 하나님을 사유화하거나 조작할 수 없다.

마지막으로 예레미야는 “내가 하늘과 땅을 다 채우는 줄을 모르느냐?”며 온 우주에 충만한 하나님을 증거하며 자신의 입장을 확증하고 있다. ‘하늘과 땅을 채우다’는 구는 구약성경에서 오직 여기에만 나타나며, 이와 유사한 표현이 “만군의 주님! 온 땅에 그의 영광이 가득하시다”(표준, 사 6: 3)에 나타난다. 즉 “주님의 임재와 영광은 온 천지에 충만하며”(시 8: 1), 주님의 엄위하심은 ‘말로 다 표현할 수 없다’(unutterably awesome God).⁵⁴⁾ 아이크로트에 따르면, “모든 (예언자들의) 선언은 비교할 수 없는 하나님의 위대하심으로 지배된다. 이리하여 모든 인간적 위대함을 초토화시킨다(사 2: 6ff.). 이것은 이스라엘 뿐 아니라 모든 열국을 이끌며(암 9: 7), 천지를 채워 그에게 접근하려는 모든 인간의 노력을 헛되게 만든다(렘 23: 23).⁵⁵⁾ 즉, 하나님의 영광과 주권은 바울이 말한 바와 같이 측량할 수 없다.⁵⁶⁾ 결론적으로 예레미야 본문에 나타나는 주님의 초월성과 내재성의 긴장에 대하여, 우리는 아이크로트의 통찰에 귀 기울일 필요가 있다. “하나님의 내재하심(immanence)은 항상 그의 초월하심(transcendence)의 맥락 속에서 이해되어야만 한다. 하나님은 구원과 계시와 교통을 위하여 그의 백성에게 오신다… 우리는 하나님께서 우리에게 가까이 오실 때 그의 선제적(先制的) 은혜와 주권적 자유에 기초하여 오심을 잊어서는 안 된다.”⁵⁷⁾

2) 멀리 있으나 가까이 계신 하나님(시 139: 1-18)

하나님의 내재성을 가르치는 사이비 예언자 무리에게 예레미야가 하나님의 초월성을 강조한 것과 대조적으로, 시편 139편의 시인은 하나님의 초월성을 인정하면서도 내재성을 최고조로 드러내며 초월과 내재를 통합하는 포월성

53) J. Bright, *Jeremiah*, (Garden City: Doubleday, 1965), 153쪽.

54) Holladay, *Jeremiah*, 640쪽.

55) W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, (London: SCM Press, 1961), 350-351쪽. Holladay, *Jeremiah*, 640쪽에서 인용.

56) 어거스틴, “Si comprehendis, non est Deus”(Anything which your intellect is about to understand is too small to be God). Camroux, “A God Near and Far,” 21쪽에서 인용됨.

57) Lemke, “The Near and the Distant God,” 555쪽.

으로 넘어가고 있다. 본 시편은 분명히 렘 23장 23-24절과 본문 상호적 연결고리를 갖고 있다. 두 본문 사이에는 '가깝다'와 '멀다'(렘 23: 23; 시 139: 2, 5 ['앞뒤']), '하늘과 땅'(렘 23: 24; 시 139: 8, 15), '숨다'와 '은밀한 곳'(렘 23: 24; 시 139: 12, 15), '보다'(렘 23: 24; 시 139: 16) 등의 핵심단어들로 밀접하게 이어져 있다.⁵⁸⁾ 또한 이 두 본문은 아래와 같이 논점에 있어서 동심구조를 만들고 있기 때문에, 주제의 발전에 있어서도 매우 흥미롭다.

- A 예레미야 대적들이 본 하나님의 내재적 임재
- B 예레미야가 본 하나님의 초월적 임재
- B' 시인이 본 '임재 인식 전의 하나님': 초월하나 소원한 하나님
- A' 시인이 본 '임재 인식 후의 하나님': 내재하나 포월하는 하나님

예레미야의 대적들은 하나님의 내재적 임재에 만족하며 멸망의 위기가 가까이 왔지만 평안만 외치고 있었다(A). 예레미야는 그들에게 하나님의 임재가 초월적이므로, 절대로 주님의 임재를 당연시할 수 없다고 논증한다(B). 시인은 하나님의 초월성을 예레미야 만큼이나 깊이 인식했지만 따뜻한 임재 대신 소원함만 깊이 느꼈다(B'). 그러나 그가 창조되던 과정에 있었던 하나님의 따스한 임재를 느끼며, 초월하신 하나님의 포월성을 경험함으로써 예레미야의 대적들이 빠진 내재적 임재론을 완전히 극복한다(A').

(1) 임재 인식 전의 하나님: 초월하나 소원한 하나님

시편 139편은 “구약성경에서 하나님과 영혼의 관계에 대한 가장 높은 사색을 담고 있다”(Shelton)는 평을 받을 정도로,⁵⁹⁾ 하나님에 대한 깊은 사색과 신인 간의 소외성과 친밀성이 그 어떤 시편에서 보다 돋보이고 있다. 여

58) 우리는 이 시점에서 어느 본문이 어느 본문을 배경으로 변화를 만들고 있는지 판단할 수 있는 자리에 있지 않다. 할라데이는 예레미야 본문은 시편 139편보다 후대의 본문으로서, '조롱투의 변주'(a mocking variation)라고 한다. Holladay, *Jeremiah*, 640쪽. 예레미야 12: 2에도 '멀다'와 '가깝다'와 '그들의 마음'(יָדָבְרוּ, 시 139: 13)이 나오고 있으므로 두 본문 사이의 연관성은 깊어 보인다. 시편 제5권 속에 있는 139편을 바빌론 포로 귀환 후의 성전 찬송가로 본다면, 오히려 139편이 예레미야가 주장하는 하나님의 초월성을 더 깊은 포월성으로 재해석하고 있다고 말할 수도 있을 것이다.

59) W. A. Shelton, "Psalms 73-150," F. C. Eisenlen들, *Abingdon Bible Commentary*, (Nashville: Abingdon, 1929), 595쪽.

기에서 주님은 시인의 일거수일투족에 대하여 다 알고 있으며(시 139: 1-6), 세계의 공간성(시 139: 7-10)과 시간성(시 139: 11-12)에서 편제한다. 이 시편의 전체적인 흐름을 보면, 시인은 일상적인 자리에서 출발하여(시 139: 1-6), 하강 곡선을 그리며 음부에까지 내려가다가(시 139: 7-12), 자신의 창조를 묵상하면서 전환점을 만들어 상승 곡선을 그리다가(시 139: 13-18), 마지막으로 악인을 대적할 수 있는 굳건한 자리에 서며 절정에 이르게 된다(시 139: 19-24).

시인과 하나님의 관계는 제 1연에서 '아심'(אֲנִי)과 '지식'(דַעַת)이란 핵심 단어를 통하여 주님의 전지하심으로 고백된다(시 139: 1-6). 주님은 마치 감찰관처럼 시인의 '앉고 일어섬'(시 139: 2)과 '생각과 행위'(시 139: 2b-3), '혀의 말'까지도 모두 아신다(시 139: 4). 하나님께서 자신을 살살이 살피고 알고 계심에 대해 시인은 큰 경이감을 가지며, "이 지식이 내게 지극히 놀랍고 더할 나위 없이 높아서 감히 측량할 수 없다"고 고백한다(시 139: 6).⁶⁰⁾

제 2연(시 139: 7-12)을 시작하면서 시인은 갑자기 '주의 신'(יְהוָה)과 '주의 얼굴'(פָּנָיו)을 '피하여'(פָּחַד) '도망치고' 싶어하며, 가상적인 질문을 던진다(시 139: 7). "내가 주의 영을 피해서 어디로 가며, 주의 얼굴을 피해서 어디로 도망치겠습니까?"(표준). 이것은 테리언이 본 바와 같이 "매우 수수께끼 같은 질문이다."⁶¹⁾ '주의 신'(יְהוָה)은 "하나님의 실재(reality)의 핵심이며", '주의 얼굴'(פָּנָיו)은 "주님께서 자신을 계시하고자 하는 개방성과 열망을 상징하는데" 어떻게 시인은 피하여 도망치고 싶어하는가?⁶²⁾ 그렇지만, 시인은 '하늘'과 '스울'이라는 수직적 대칭(시 139: 8)과 '새벽 날개'로 표상화된 '동쪽'과 '바다 끝'인 '서쪽'의 수평적 대칭(시 139: 9)을 통하여 이 세상 어디에도 주님의 임재를 피하여 숨을 곳이 없다는 결론을 내린다. 구약성경에서 '스울(음부)'에는 주님의 사랑(רַחֵם; 시 6: 5)과 구원(רַחֵם, 시 88: 5)이 나타나지 않으며, 그곳에서는 주님을 찬양할 수도 없다(시 30: 9). 또한 서

60) 그렇지만, 여기에서 '너무나 기이하다'(מְפֹלֵאִים)는 '경탄스럽다'(wonderful)는 의미는 아니다. 이 단어의 의미는 모호하지만(사 13: 8), '이해하는 것이 너무나 어렵다'는 뜻이다(시 131: 1; 욥 42: 3; 잠 30: 18). 제 2행에서 '너무 높다'는 표현은 바로 이 점을 잘 드러내어 준다. J. Goldingay, *Psalms*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 631쪽 참조.

61) S. Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2002), 876쪽.

62) S. Terrien, 원문.

쪽을 표상하는 ‘바다 끝’ 역시 죽음의 자리로 인식되었다(시 65: 5). 이 불행과 절망과 죽음의 자리는 ‘흑암’이라는 ‘어둠의 권세’로 표현된다(욘 10: 22; 사 9: 1). 시인은 “아, 어둠이 와락 나에게 달려들어서, 나를 비추던 빛이 밤처럼 되어라”(표준)라는 ‘자기 저주 형식’(self malediction formula)을 사용하여 하나님의 소원한 임재에서 벗어나려고 몸부림친다(시 139: 13). 그래도 소용이 없다. 왜냐하면, “주님 앞에서는 어둠도 어둠이 아니며, 밤도 대낮처럼 밝으니, 주님 앞에서는 어둠과 빛이 다 같기 때문이다”(표준, 시 139: 12). 즉, “어둠조차도 주님에게는 어두울 수 없으며, 밤도 낮처럼 빛날 것이다.” 이 세상에서 주님을 피할 수 있는 공간은 한 치도 없다(암 9: 2-4).

(2) 임재 인식 후의 하나님: 내재하나 포월하는 하나님(시 139: 13-18)

시인은 하나님의 전지하심을 부담스럽게 인정하고(16절), 편재하심에서 벗어날 수 없음을 고백한 후(시 139: 7-12), 제 3연에서 돌발적인 인식론적 전환을 한다(시 139: 13-18). 주님은 단지 전지전능하고 편재하신 분이 아니라, 바로 시인을 사랑하셔서 유일무이하게 독특한 예술적인 작품으로 창조하신 하나님이다.

- 13 주께서 내 오장육부를⁶³⁾ 창조하시고,
내 모태에서 나를 배틀질 하듯 짜 맞추셨습니다.⁶⁴⁾
- 14 주의 숨씨가 오묘하고 놀라워,
내가 주님을 찬양합니다.
나는 확실히 압니다.
- 15 은밀한 저 모태에서⁶⁵⁾ 내가 지음 받고,
땅 속 저 깊은 곳에서 내가 빛어질 때,
내 형체가⁶⁶⁾ 주 앞에서 숨겨지지 않았습니다.
- 16 나의 형질이 모태에서⁶⁷⁾ 갖추어지기도 전에,
주께서는 나를 보고 계셨습니다.
나에게 정하여진 날들이 아직 첫 날도 되기 전에,

63) ‘장부’(「구역」, 「개역」)는 ‘오장육부’를 가리키는 용어이므로, 「공동번역」을 따랐다.
64) 원어의 두 번째 뜻은 ‘weave, interweave’이다.
65) 원어에는 ‘저 모태’가 없으나, ‘은밀한데’는 ‘모태’를 뜻하므로 의역하였다.
66) 원어는 ‘내 뼈’이지만, 「구역」을 따라 ‘형체’로 번역하였다.
67) ‘모태에서’는 의미 전달을 위하여 첨가한 단어이다.

이미 주의 책에 다 기록되었습니다.

시인은 창조주이신 주님께서 마치 여인이 길쌈을 하고 베를 짜듯이 섬세한 공정을 따라 자신의 몸과 마음을 인격적이고 영적인 존재로 창조하였음을 먼저 인식한다(시 139: 13).⁶⁸⁾ 그는 우연히 태어난 존재가 아니라, 하나님께서 개성적인 존재로 만든 특별한 작품이다. 주님께서 어머니의 모태 속에 그를 지으신 솜씨는 '신묘막측 하다'(전 11: 5 참조). 여기에서 그는 하나님의 창조를 '보편화' 시키지 않고 '실존화' 시키고 있다. 그는 '강렬한 개인적 언어로써' 자신의 생명을 창조하신 하나님께 행복한다. 그가 한 명의 인간으로 어머니의 뱃속에서 창조된 과정은 주님의 다른 위대한 창조 사역만큼이나 놀라운 일(תַּרְוִיחַ)이다(시 65: 5; 106: 22; 145: 6).

시인은 '어머니의 모태'를 '은밀한 곳'과 '땅의 가장 깊은 곳'으로서 전혀 새로운 공간적 은유로 풀어내고 있다(시 139: 15). 마치 하나님께서 첫 사람 아담을 '땅 깊숙한 곳에 있던 흙에서 채취하여' 온전한 인간으로 창조하여 내신 것을 암시하듯(창 2: 7).⁶⁹⁾ 시인은 그가 주님의 손길로 창조되던 어머니의 모태를 '땅의 가장 깊은 곳', 즉 신화적인 땅인 '음부'로 빗대고 있다(사 44: 23; 시 63: 9/히 10: 26; 20: 31; 14: 32; 18 등). "어머니의 모태는 음부의 깊음과 어떤 원형적(archetypal) 연관성이 있다"⁷⁰⁾(Alter). 모태는 어두운 곳으로서 빛이 없고, 은밀한 곳이므로 '땅의 깊은 곳', 즉 '음부'로 비유될 수 있다.⁷¹⁾ 마치 예술가가 자신의 밀폐된 공간에서 창작을 하

68) 시 139편 13절 제 1행의 '장부'תַּרְוִיחַ 구역, 개역)는 '신장'(임 승필), '내장'(표준), '오장육부'(공동)로 번역되며, 은유적으로 인간의 가장 깊은 '내면적 존재'인 '양심'(TNK)으로 번역되기도 하며, 인간 정서의 자리로 해석되기도 한다(시 7: 9; 26: 2; 렘 11: 10; 17: 10; 20: 12). 제 2행에서 '조직하다'는 셈어에서 '창조하다'는 뜻도 가지며(창 14: 19, 22 [천지의 창조자]; 잠 8: 22) 두 번째 뜻으로서 '직조하다', '길쌈하다'는 의미를 갖고 있다(욘 10: 8ff.; 시 119: 73; 렘 1: 5).

69) 여기에는 '흙에서 창조된 아담의 모습'이 암시되어 있다. 바이저는 이 점에 대하여 "이 시인은 분명히 여기서 모든 산 자의 어머니인 땅에 대한 고대의 신화적 이미지를 그의 출생을 둘러싸고 있는 그 신의 신비를 예증하는 시적 이미지로서 사용하고 있다"고 말한다. A. 바이저, 「시편」(김 이곤 옮김), (서울: 韓國神學研究所, 1992), 513-514쪽.

70) R. Alter, *The Book of Psalms: A Translation with Commentary*, (New York: Norton, 2007), 481쪽.

71) 키더너는 '땅의 깊음'을 여기에서 '가장 깊은 은폐'(the deepest concealment)로서 '모태의 은폐성'(the hiddenness of the womb)의 은유로 해석한다. D. Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, (London: Inter Varsity Press, 1975), 466쪽. 욘 38: 8에 따르면, 태고의 바다 물이 만들어질 때 마치 '모태에서 물이 터져 나온 것' 같은 이

듯이, 주님은 빛도 없이 완전히 차단된 모태의 공간에서 마치 내재(임재)하는 듯이 최고의 작품을 만드시는 예술가이시다.

그 때 주님은 시인의 '형체'(ἔστυ, 즉, 골격)와 '형질'(ἔμβρι, 'embryo')이 어머니의 태 속에서 자라고 있는 것을 보고 계셨다. 시인은 자신이 '기이하게 지음을 받았다'(ἴστυ)고 말한다. 즉 직물처럼 '짜여지고 조직되어 가는 모습이다. 주님께서 아주 섬세하고 조심스럽게 그를 만들어 가셨다. 주님은 통찰력과 선견지명을 가지고 모태 안에서 자라고 있는 시인의 태아를 보고 계셨다. 주님의 보심은 단지 태아의 성장 과정에 대한 객관적 관찰에 대한 묘사가 아니라, 목적을 가지고 돌보고 있었음을 강조해 준다.⁷²⁾ 시인은 하나님께 놀라운 솜씨와 깊으신 섭리의 비밀을 실존적으로 깨달으며, 감격의 질정에 이른다. "주님, 주의 생각이 어찌 그리도 심오한지요? 그 수가 어찌 그렇게도 많은지요? 내가 세려고 하니 모래보다 더 많습니다. 한 평생 헤아려 내지 못할 것입니다"(시 139: 17-18). 시인은 앞에서 '(검사처럼) 자신을 환히 꿰뚫어 보시는 주님' 때문에 힘들어하였다(시 139: 2). 이제 비로소 '(변호사처럼) 자신의 모든 연약함과 함께 하는(with) 주님' 때문에 감격해 한다. 그는 더 이상 홀로 있지 않다. 그러나 그는 여전히 주님의 생각에 미칠 수 없음을 안다. 따라서 시인은 "주님께서서는 나의 생각을 모두 아십니다"(시 139: 2), 그러나 "나는 주님께서 생각하시는 바를 다 헤아릴 수 없습니다"(시 139: 18)를 대비시키고 있다. 영성의 관점에서 본다면, 시인은 하나님의 차갑고 소원한 초월성에 대한 부담을 포월성에 대한 새로운 인식으로 전환함으로써, 주님의 영원하신 뜻과 목적을 깨닫는다. 그리고 오랫동안의 거대한 혼돈(desolation)에서 벗어나 비로소 따스한 위로(consolation)를 느끼며 하나님과 자신의 삶을 있는 그대로 수용한다.

5. 나가는 말

우리는 앞에서 인간의 영성이 선(禪), 원(原), 공(空), 무(無), 묵(默), 감(感), 직(直), 급(急), 동(動), 상(常), 통(通)의 특성을 지니고 있다는 다소 구름 잡는 듯한 가정으로 시작하였다. 우리가 다룬 두 개의 핵심 본문인

미지로 묘사된다.

72) 칼빈에 따르면, "태아가 모태에서 수 백 번이라도 썩어 죽을 수 있었지만, 하나님께서 은밀하고 이해할 수 없는 능력으로 살게 하시고," 지성과 도덕성과 종교성과 사회성 모든 것을 갖춘 생명을 만드셨다. Calvin, *The Psalms of David and Others*, 369쪽.

렘 23장과 시 139편을 이 프리즘에 통과시켜 보면, 예레미야와 시인은 각자 역사와 실존의 혼돈과 위기 속에서 '원형적 세계관'(原)을 급진적으로(急) 재구성하며(禪), 살아 계신 하나님에 대한 정감 넘치는(動) 체험으로 모든 거짓된 주장들을 공(空)과 무(無)로 돌리고 진정한 실재(reality)를 직면하여(直) 다시 모세를 통하여 계시된 일상적인(常) 경건의 세계로 들어가고 있음을 볼 수 있게 되었다. 예레미야에게 있어서 하나님의 말씀은 '불'이며, '바위를 쳐부수는 망치'이다(렘 23: 29). 그는 '하나님의 천상회의'에 참여하며, 주님의 뜻을 직접 듣는다(렘 23: 18, 22). 그는 모든 변화를 "내가 가까운 곳의 하나님이며, 먼 곳의 하나님은 아닌 줄 아느냐?"라는 한 마디로 수렴하며(렘 23: 23), 초월하시는 하나님에 대한 인식의 전환을 만들었다. 시 139편의 시인은 정통적인 하나님의 초월적 임재 개념이 자신의 삶에 모순으로 다가와 음부이라도 숨고 싶은 괴로움 속에 빠진다. 그러나 음부 보다 더 신비로운 어머니의 태 속에서 하나님의 정교한 솜씨로 자신이 빚어져 가던 모든 과정을 관상(觀想) 함으로써, 그의 실존에 부담을 주던 주님의 전지하심과 편재하심을 포월(抱越)하심으로 수용한다. 그리고 그는 그 어떤 이성으로도 파헤쳐 낼 수 없는 주님의 심오하신 생각에 자신의 영혼과 인생을 편안히 맡기고 있다.⁷³⁾

6. 참고문헌

- 김 덕수, "가톨릭 영성과 차별성 있는 개혁주의 영성 확립을 위한 목회적 제안," 「기독교신학저널」 10 (2006), 169-197쪽.
 도널드 슈라이버, "용서의 영성, 정치의 영성," 「na.da」 8 (2002), 102-109쪽.
 마태오리치, 「천주실의」 (송 영배 외 옮김) (서울대 출판부, 2001).
 바이저, A, 「시편」 (김 이곤 옮김) (서울: 韓國神學研究所, 1992).
 박 동현, 「예레미야 주석 1」 (서울: 대한기독교서회, 2006).
 박 재만, "제2차 바티칸공의회 이후 가톨릭교회의 평신도의 영성," 「한국기독교 신학논총」 4 (1988), 7-44쪽.
 박 재순, "민중과 해방의 영성," 「예수·민중·민족: 안병무 박사 고회기념논문

73) 마틴 루터 킹도 이와 유사한 고백을 한 적이 있다고 한다: "하나님은 최근에 내게 너무나 가까웠다(profoundly real). 외롭고 힘든 밤에 나는 '보라 내가 너와 항상 함께 하겠다.'는 음성을 들었다 ... 그 때 하나님의 능력이 절망의 피곤함을 소망의 부력으로 변화시키는 것을 경험하였다." Camroux, "A God Near and Far," 21쪽.

- 집」(서울: 한국신학연구소, 1992), 624-633쪽.
- 박 형룡, 「인죄론(교의신학 3)」(서울: 보수신학서적간행회, 1968).
- 손 승희, 「여성신학의 이해」(서울: 한국신학 연구소: 1989).
- 심 중혁, “수도 영성 이나시오 로올라의 고유 영성,” 「가톨릭 신학과 사상」 43 (2003), 72-95쪽.
- 안 광덕, “특별 기고 아도스 수도원 동방정교회 영성 순례기,” 「새가정」 591 (2007), 70-75쪽.
- 야나기다 세이잔, 「달마」(김 성환 역), (서울: 민족사, 1992).
- 야나기다 세이잔, 「신의 사상과 역사」(추 만호/안 영길 역), (서울: 민족사, 1992).
- 왕 대일 「구약신학」(서울: 감리교신신학대학교 성서학연구소, 2002).
- 왕 대일, “시편 연구가 시편 영성으로 피어나게 되기를 기대합니다,” 「구약논단」 32 (2009), 6-9쪽.
- 웁스, R. J., 일상 안에서의 거룩함」(성 찬성 역), (가톨릭출판사: 2005). 원제는 Wicks, R. J., *Touching the Holy: Ordinarity, Self Esteem and Friendship*, (Notre Dame: Ave Maria Press, 1992).
- 유 춘자, “한국 여성 해방의 영성; 공동체적 변혁의 영성,” 「한국여성신학」 42 (2000), 145-176쪽.
- 유 해룡, “동방정교회의 관상적 전통과 예수의 기도,” www.spirituality.kr #7.
- , “칼빈의 영성학 소고(A Thought on Calvin’s Spiritual Theology),” 「장신논단」 16 (2000), 553-554쪽.
- 이 수영, “한국교회의 영성 이해,” 「성령과 영성」 (1999), 182-185쪽.
- 이 형원, “세속화 시대와 기독교 영성 회복을 위한 구약성서적 제인,” 「성경과 신학」 49 (2009), 1-37쪽.
- 전 달수, “가톨릭에서 본 영성신학,” 「성령과 영성」(1999).
- 전 현호, “이나시오 영성의 핵심인 모든 것 안에서 하느님을 찾기에 관한 고찰,” 「신학전망」 115 (1996), 94-130쪽.
- 주봉종밀(主峯宗密) 술, 「신의 근원」, (김 무득 주석), (서울: 우리출판사: 1995).
- 차 준희, 「예레미야 다시 보기」(평택: 프리칭아카데미, 2007).
- 차 준희, 「최근 구약예언서 이해」(평택: 프리칭아카데미, 2008).
- 클리프턴 윌더스, 「무지의 구름」(성 찬성 역), (서울: 바오로 딸: 1997).
- 토마스 아캠퍼스, 「그리스도를 본받아」(조 항래 역), (서울: 예찬사: 2005).
- Adam, P., *Hearing God’s Words. Exploring Biblical Spirituality*, (Illinois: IVP Press, 2004).
- Alter, R., *The Book of Psalms: A Translation with Commentary*, (New York: Norton, 2007).
- Alvin, T. R., “Spirituality,” S. Ferguson/D. F. Wright(eds.), *New Dictionary of Theology*, (Leicester: Inter Varsity Press, 1988), 656-658쪽.

- Bright, J., *Jeremiah*, (Garden City: Doubleday, 1965).
- Calvin, J., "The Author's Preface in The Psalms of David and Others," *Calvin's Commentaries* Vol. 4, (Grand Rapids: Baker Book House, 1989).
- Camroux, M., "A God Near and Far," *ExpT* 98.1 (1986), 20-21쪽.
- Carlson, D. A., "When is Spirituality Spiritual? Reflections on Some Problems of Definition." *JETS* 37 (1994), 381-394쪽.
- Culbertson, Ph., *New Adam: The Future of Masculine Spirituality*, (Minneapolis: Fortress Press, 1992).
- Eichrodt, W., *Theology of the Old Testament*, (London: SCM Press, 1961).
- Goldingay, J., *Psalms*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).
- Henry, C. F. H., "Spiritual? Say It Isn't So!" J. I. Packer/L. Wilkinson (eds.), *Alive to God*, (Intervarsity Press: 1992), 8-16쪽.
- Holladay, W. L., *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, (Philadelphia & Minneapolis: Fortress Press, 1986).
- Ignatius von Loyola, *Geistliche Briefe, Eingefuehrt von H. Rahner*, (Einsiedeln, Zuerich, Koeln, 1956).
- Kidner, D., *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, (London: Inter Varsity Press, 1975).
- Kourie, E. T., "Mysticism: A Way of Unknowing," P. G. R. de Villiers/C. E. T. Kourie/C. Lombaard (eds.), *The spirit that Empowers: Perspectives on Spirituality*, (Bloemfontein: The University of the Orange Free State, 2008).
- Lemke, W. E., "The Near and the Distant God: A Study of Jeremiah 23: 23-24 in Its Biblical Theological Context," *JBL* 100 (1981), 541-555쪽.
- McGrath, A. C., *Christian Spirituality*, (Illinois: Blackwell, 1999).
- McKane, W. A., *Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*: Vol.1, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986).
- Moorman, J. R., *The Anglican Spiritual Tradition*, (London: DLT, 1983).
- Mowry LaCugna, C., *Freeing Theology: the Essentials of Theology in Feminist Perspective*, (San Francisco: Harper, 1993).
- Selderhui, H. J., *Calvin's Theology of the Psalms*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).
- Seow, C. L., *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*, (New York: Doubleday, 1997).
- Shelton, W. A., "Psalms 73-150," F. C. Eisenlen 들 (eds.), *Abingdon Bible Commentary*, (Nashville: Abingdon, 1929).
- Terrien, S., *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, (San Francisco: Harper & Row, 1978).

_____, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2002).

검색어

영성
멀리 계신 하나님
가까이 계신 하나님
포월성(抱越性)
내재
초월
임재
관상
예레미야 23장
시편 139편

투고일: 2009년 10월 12일
심사일: 2009년 10월 19일
게재확정일: 2010년 2월 3일

The Spirituality of the Old Testament:
A Dialectical Com-transcendancy
between Deus Absconditus and Deus Revelatus
with Special Reference to Jeremiah 23 and Psalm 139

Jung-Woo Kim, Ph.D.
Professor, Department of Theology
Chongshin University and Theological Seminary

Wrestling with the issue of 'spirituality,' which is becoming one of the major issues at stake in contemporary religions and cultures seems meaningless, as if 'chasing after the wind' as told by the ancient sage Qohelet(Ecc 1:14). The thoughts and movements relating to spirituality cause bitter criticisms and arguments with diverse rhetorical flourish such as religious pluralism, New Age, syncretism, dualism, mysticism, subjectivism, escapism, anti-intellectualism, charismaticism, fanaticism, asceticism, and spiritualism etc. Thus, the present writer tries to delve into the fundamental characteristics of the term spirituality in terms of Zen, originality, archetype, nihilism, silence, serenity, sensitivity, directedness (firsthandedness), openness, presentness, urgency, radicality, dynamics, ordinariness, and integrity, based on his interaction with core literatures in the major religions such as Buddhism, Taoism and Christianity.

The writer suggests a tentative definition of the term spirituality as the fundamental nature of human spirit which has the capacity to have intimate

communication and fellowship with the supernatural existence, nature and fellow human beings, based on the enlightenment of one's true self-identity. Christian spirituality can be differentiated from other types of spiritualities in its commitment to the Bible as the word of God, and in its focus on the holy communion with the triune God. After delineating the fundamental characteristics of the term spirituality, the writer sets the two major conceptual pillars of spirituality, namely, Deus Absconditus and Deus Revelatus which are interacting with each other in a dialectical tension; and then applying them to Jeremiah 23: 23-25 and Psalm 139 which are appreciated as one of the most sublime and spiritual texts of the Old Testament.

The former text was chosen as a model text showing the transcendental presence of the Lord by criticizing the assumption of the false prophets who teach the immanent presence of the Lord. The latter text was chosen as a model text showing the com-transcendence (抱越性, periechontologie of K. Jaspers) of the Lord who are transcendent beyond measure as well as immanent even in the whole process of the creation of the embryo of the psalmist him/herself.

Keywords

Spirituality
Deus Absconditus
Deus Revelatus
Immanence
Transcendence
Presence
Com-transcendence
Periechontologie
Contemplation
Jeremiah 23
Psalm 139