



김회권 | 송실대

## 1. 들어가는 말

19세기 중반에 그라프-바트게-벨하우젠 등의 이스라엘 종교사 연구에서 역사적-비평적 방법이 도입되면서 이스라엘 종교는 고대근동 종교라는 큰 맥락의 파생물로 간주되기 시작했는데 율리우스 벨하우젠(J. Wellhausen)의 1878년판 <이스라엘 역사 서설>은 이런 종교사학파 입장의 중간결산이었다.<sup>2)</sup> 드 베테(W. M. L. de Wette), 바트게(W. Vatke), 그라프(De Graf), 그리고 벨하우젠으로 이어지는 신문서사가설주

---

1) 이 논문은 2013년 10월 4일에 열린 가을학기 구약학회에 발표된 논문을 압축하고 수정한 글임을 밝힌다.

2) Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of ancient Israel*(trans. W. Robertson Smith; New York: Meridian Books, 1961), 53-79.

의자들의 역사비평적 연구는 구약신학의 전래의 틀 자체를 붕괴시켰다.<sup>3)</sup> 이때부터 구약성서를 하나님의 계시요 타종교를 영적 무지몽매의 덩어리라고 생각하는 입장은 배척되고 히브리 성서는 유대인 디아스포라들의 집단적 사회전기이자 종교적인 고백문서로 격하되기에 이른다.<sup>4)</sup>

그러다가 이 종교사학파의 패러다임과 19세기 역사비평학의 헤게모니(1814-1914년)는 1차 세계대전으로 위기를 맞는다. 칼 바르트는 <로마서 주석>(1919) 서문에서 초자연적 초이성적인 성서주장을 모조리 배척하는 적응주의적 성서이해를 포기하겠다고 말하는 한편 역사비평학보다는 오히려 계시의존적 성경읽기를 옹호하겠다고 선언한다.<sup>5)</sup> 그는 성서 그 자체는 자연적 이성에 호소하지 않고도 그 자체가 신앙의 시점(始點)이 된다고 주장한다. 그는 데카르트를 훌쩍 넘어 안셀름의 명제, “이해를 구하는 신앙”(나는 이해하기 위하여 나는 믿는다)으로 복귀한다.

이런 바르트의 입장을 극단으로 밀어부친 사람들이 1950-60년대의 미국의 성서신학운동가들이었다. 성서의 독특성과 기이함(문화충돌적인 본질)에 주목한 바르트와 비슷한 입장에서 구약성경의 특이성을 연구한 알브레히트 알트와 마틴 노트의 입장을 극단화한 이들은 구약성경의 계시성과 고대 이스라엘 종교의 “특이성”을 극단적으로 옹호하였다. 특히 이스라엘 신앙의 특이성을 강조했던 미국의 알브라이트(1940-1960년대)는 유럽의 발전주의적 이스라엘 역사 이해에 반론을 제기한다. 한 걸음 더 나아가, 조지 라이트(G. E. Wright), 조지 멘덴홀(G. E. Mendenhall), 그리고 버나드 앤더슨(B. W. Anderson) 등은 고대 근동

---

3) 바트게-그라프-벨하우젠 등의 이스라엘 종교사 연구경과를 살펴보려면, 라이너 알버츠(Rainer Albertz), *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Vol. 1*(trans. John Bowden; Louisville: John Knox Press, 1994), 3-6을 보라.

4) James A. Sanders, *Canon and Community: a Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984), 18, 33.

5) Karl Barth, *The Epistle to the Romans*(trans. E. C. Hoskyns; London/New York: Oxford University Press, 1933), 1-21.

종교환경과 너무나 판이한 이스라엘 종교와 신앙의 독특성을 강조했다. 특히 라이트와 앤더슨은 1960년 미국의 성서신학운동의 주창자로 활동하게 되는데 제임스 바아와 브레바드 차일즈의 집중 공격을 받고 기세를 잃게 된다.<sup>6)</sup>

지금 한국교회에는 통섭을 통한 종교발전을 주장하는 종교사학과와 순혈주의적 성서계시를 주장하는 성서신학운동의 해묵은 논쟁이 벌어지고 있다. 지난 해 11월에 부산벡스코에서 열린 WCC총회를 둘러싸고 한국 보수교단협의회 등 일각에서는 WCC를 이단이라고 공박하는 시위를 연일 열었으며 그 중에서도 부산 브니엘신학교의 최덕성은 WCC와 기독교의 관계를 신학충돌이라는 관점에서 규정하며 WCC의 신학적 근거를 제시한 이형기, 박성원의 신학입장을 조목조목 비판하고 있다. 특히 1990년 WCC의 종교간대화위원회가 채택한 바아르 문서(the Baar Statement)를 지목하여 WCC가 근본적으로 종교다원주의를 모토로 삼아 예수 그리스도의 배타적 유일증보자성을 포기하고 세계선교자체를 불필요한 것이라고 주장했다고 비난한다. 또 다른 한편 이형기는 최근에 출간된 <세계교회협의회와 신학>이라는 저서를 통해 WCC의 종교대화분과가 바아르 문서에 종교다원주의적인 입장으로 간주될 만한 선언을 담고 있는 것을 인정하지만 WCC 전체의 중심모토가 종교다원주의라고 보는 것은 지나치다는 점을 지적한다. WCC는 정통기독교 신조와 신앙을 표방하면서도 동시에 세계에 존재하는 고등종교들과의 관계설정을 시도함에 있어서 타종교와 타문명권에 역사하시고 섭리하신 하나님의 보편적인 통치와 구원역사를 인정하지 않을 수 없다는 입장을 피력한다. 예수 그리스도를 통한 구원과 하나님계시의 독특성을 인정하지만, 동시에 세계의 다른 시대, 장소, 문명과 종교에 나타난 하나님의 구원과 자기

---

6) Leo Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology* (Minneapolis, IN.: Fortress, 1994), 19-44. 2장은 “미국 성서신학 운동”에 대한 비판적 논의다.

계시의 역사를 인정하지 않을 수 없다는 것이다. 따라서 WCC 신학은 에 반펠리칼하면서도 에큐메니칼하다는 것이다. 이런 입장에 따르면 WCC 신학은 원이 아니라 타원형 구조를 갖고 있는 셈이다.

이 논문은 이형기와 최덕성의 저작들에 전개된 WCC 신학에 대한 논쟁에 비추어 창세기에 나타난 아브라함 종교의 종교대화적, 종합적 발전과정을 추적한다. 이 논문의 논지는 “아브라함 종교는 위로부터의 계시뿐만 아니라 옆으로부터의 하나님계시를 수용하여 발전을 거듭했다”는 것이다.<sup>7)</sup> 아브라함의 하나님 이해(엘 샤다이)는 가나안 토착인들의 하나님 이해(마므레 상수리 나무, 멜기세덱의 엘 엘리온, 아비멜렉의 엘 올람, 모리아 산에서의 몰렉과 야웨 하나님의 창조적 분리)와 맞물리면서 정제되고 발전되었다는 것이다.<sup>8)</sup> 물론 이 주장이 타종교와 발전도상에 있던 아브라함 종교가 당시의 이방종교들과 등가적인 종교였다고 보는 종교평탄화를 주장하거나 모든 종교는 산정상에 이르는 각기 다른 등산로에 비유될 수 있다는 종교다원주의 주장을 전적으로 수용하지는 않는다. WCC 종교대화분과가 타종교 안에 나타난 하나님의 구원과 자기계시를 인정하는 것과 타종교안에도 예수 그리스도를 믿어 얻는 것과 같은 구원의 선물이 있다고 주장하는 것은 다른 주장이다. 결국 우리는 하나님의 위로부터의 계시를 통해 창조된 아브라함의 종교와 신앙은 인근문명권의 타종교들과의 대화, 통섭, 접촉을 거치는 동안 발전을 거듭했다고 본다.

창세기 12-25장에는 적어도 네 장면이 이방종교와의 접촉과 통섭을 통한 아브라함 종교의 발전과정을 명시하거나 암시하고 있다. 모레 상수

7) 이런 논지를 종교사학파적인 입장에서 잘 연구한 책이 Patrick D. Miller, *The Religion of Israel* (Louisville, KY, et al.: Westminster John Knox Press, 1998)이며 그 중에서도 1장("God and the Gods: Deity and the Divine World in Ancient Israel," pp. 1-45)은 아주 견실한 논문이다.

8) 김이곤은 시편 19편 관련 논문과 다른 단행본을 통해 야웨 신앙과 가나안의 엘 신앙전통의 발전적 통합 과정을 긍정적으로 보는 입장을 피력한다. 이를 보려면 김이곤, "시편 19편에 나타난 '야웨의 자기계시(自己啓示)에 대한 찬양신학,'" *구약논단*, 15(2003.10), 7-26(특히 25)쪽을 참조하라.

리나무와 마므레 상수리수풀 아래 제단을 쌓는 아브라함(창 12-13, 18 장), 멜기세덱을 만나 ‘지극히 높으신 하나님’에 대한 이해를 새롭게 하는 아브라함(창 14장), 브엘세바에서 에셀나무를 심고 ‘영생하시는 하나님’을 부르는 아브라함(창 21장), 모리아 산에서 만아들을 번제로 드리려다가 수염소를 제물로 드리는 장면(몰렉숭배 통섭과 극복, 창 22장)은 아브라함의 하나님 이해가 주변의 기존종교들의 하나님 이해와의 다채로운 융합과정을 거쳐 정제되어 가고 있음을 보여준다. 이 글에서는 앞의 창세기 12-13장, 14장, 22장의 세 장면을 집중적으로 살펴보고자 한다. 우리는 먼저 WCC의 종교혼합주의를 이단적이라고 보는 최덕성의 입장을 좀 더 자세히 검토해 보고, 아브라함의 하나님 이해 과정의 발전과정을 살펴볼 것이다. 또한 자연계시의 빛 아래서 WCC의 타종교와의 대화를 평가할 것이다.

## 2. WCC 종교혼합주의를 공격하는 최덕성의 주장과 이형기의 답변

그동안 기독교보수교단협의회는 세계교회협의회(WCC) 제10차 한국 총회 반대운동을 왕성하게 벌였다(뉴시스 2013년 8월 1일 김정환 기자 보도). 보수교단협 산하 WCC대책위원회는 WCC 주최측에 7개항에 달하는 공동질의서를 전달했는데 특히 주목을 끄는 것은 WCC의 종교혼합주의와 종교다원주의 노선에 대한 비판이다. 그런데 이 반WCC 운동의 신학적 토대를 제공한 최덕성은 WCC가 제3차부터 제9차 총회에 이르기까지 종교통합 운동을 펼쳤다고 주장하면서, 특히 제7차 호주 캔버라 대회에서는 힌두교·불교·이슬람교·조로아스터교 등 15개 종파 지도자들을 초청해 모든 프로그램을 함께한 사실을 지적했다. 특히 WCC 제7차 호주 캔버라 총회(1991년) 석상에서 실연한 정현경의 초혼제는 종교혼합주의적인 지향의 명백한 증거라고 주장한다. 고린도후서 6장 14-18

절에 비취볼 때 WCC의 종교혼합주의적 노선은 하나님이 거하시는 주의 몸된 교회를 타종교에 혼합시켜 말살하려는 행위이며 용납할 수 없는 노선이라고 비판한다. 그는 『신학총돌』, 『신학총돌 II : 한국교회와 세계교회협의회』라는 책을 출간하면서<sup>9)</sup> “WCC는 종교간 대화 맥락에서 이단적인 주장을 펼쳐왔다. 7개의 공식문서에서 종교다원주의를 표방한다고 주장했다. WCC가 ‘하나님의 구원의 은총에 제한을 두지 않아야 한다’라는 입장을 밝힌 것은 ‘기독교밖에도 하나님의 구원이 있다는 의미다’라며, WCC의 중심노선은 종교다원주의가 아니라고 주장하는 WCC준비위의 〈WCC 바로알자〉라는 책자의 주장을 철저히 비판했다. 그는 이번 WCC한국총회는 예수그리스도를 통해서만 구원이 있다는 복음주의노선에 대한 종교다원주의 세력들의 강력한 도전이며 기독교의 진리를 세속주의로 무장한 꺾다리 신앙인들과 타협하는 한국기독교의 국치일이 될 것이라고 예언했다.<sup>10)</sup>

이러한 최덕성의 비판 중 더러는 지나치게 우월하고 광범위해 자신의 논점을 흐리기도 한다. 대표적으로 그는 “WCC 에큐메니칼 운동이야말로 에반젤리칼 운동이다”라고 하는 이형기의 입장을 궤변이라고 비판한다. 그는 이형기와 박성원의 WCC 신학과 정통 역사적 기독교와는 하나가 될 수 없다고 보며, WCC 신학이 용공주의이며 성경의 권위를 부정한다고 주장한다. 이에 반해 이형기와 박성원은 WCC가 종교다원주의와 무관하다고 강변한다. “WCC는 기독교 신앙에 굳게 서서 종교 간의 대

9) 최덕성, 『신학총돌』(서울:본문과현장사이, 2012년); 동일저자, 『신학총돌 II : 한국교회와 세계교회협의회』(서울: 본문과현장사이, 2013년).

10) 최덕성의 위의 두 책은 이형기, 박성원이 〈WCC를 바로 알자〉(WCC 한국준비위원회 간 소책자, 2013년)라는 책자에서 제시된 주장들을 논박하며 WCC가 종교다원주의를 표방할 뿐만 아니라 개종전도 금지주의를 시행하고, 성경 불신주의를 퍼뜨리며 용공주의 활동을 열성적으로 해왔다고 비난한다. 이에 대하여 이형기, 박성원은 이런 비난을 이웃에 대한 거짓증거를 하지 말라고 한 십계명의 9계를 어기는(출 20:16) 죄라고 역비판한다. 이형기는 WCC는 기독교신앙에 굳게 서서 종교간의 대화를 도모하며 무분별한 혼합주의의 위험성을 경고한다고 주장한다(또한 이형기, “에큐메니칼 운동의 패러다임의 전환” [서울: 한들, 2011] 참조).

화를 도모한다. WCC가 다원주의를 조장한다는 말은 거짓증거”라고 말하며 최덕성의 논지를 반박한다. 그럼에도 불구하고 최덕성은 바아르 선언을 포함해 WCC의 5개의 공식 문서가 종교다원주의를 표방한다고 말하며, 그 문서들을 그의 『신학총돌 II』 부록에 소개했다. 이 부록들에 실린 문서들의 공통적 주장은 “하나님의 구원의 은총에 제한을 두지 않아야 한다”는 것이다. 최덕성은 이 진술(하나님의 은총의 무제한성 인정)을 ‘기독교 밖에도 하나님의 구원이 있다’라는 주장과 같은 것이라고 단정한다. WCC는 ‘창조주 하나님은 어느 때와 어느 장소에서도 자신을 증언하지 않은 적이 없으며 구원의 신비가 우리가 이해할 수 없는 방법으로 그리스도의 양떼 밖에 있는 사람들에게도 유용하다’고 말하는 한편, 성령 하나님은 ‘살아 있는 신앙인들(타종교인들)’의 삶과 전통 안에서도 활동한다고 선언하고 있다. 최덕성은 이상의 선언들은 이단사설(邪說)이라고 못박는다. 특히 그는 WCC 캔버라 총회가 수용한 종교간 대화 지침인 ‘바아르 선언문(1990)’이야말로 WCC가 지향하는 만인보편주의 구원관에 근거하여 종교다원주의의 구원관을 가장 명료하게 선언하고 있다고 본다.

우리가 예수 그리스도 안에서 알게 된 하나님의 구원하는 능력이 예수의 죽음과 부활 사건에서도 나타나지만, 이제 이 제한들은 초극(超克)되었다. ‘우리는’ 구원이 보편적이며, 타종교 신앙인들, 살아 있는 신앙인들의 삶과 종교 전통 안에도 성령 하나님의 구원의 역사가 있다고 선언한다. 전 인류가 우주적 그리스도 곧 다양한 그리스도를 통해 구원을 얻을 수 있다.

최덕성에 따르면 부산총회에서 선포된 WCC의 새로운 선교-전도 선언서 ‘함께 생명을 향하여: 지형변화 속의 선교와 전도(2012)’도 종교다원주의를 담고 있다. 하나님의 구원하는 은총에 제한을 두지 않아야 한다고 하며 하나님은 ‘살아 있는 신앙인들(이슬람, 불교, 힌두교, 도교 신봉자)’의 삶과 전통 안에서 활동하며, 그 하나님은 복음이 전해지지 않은

곳, 피선교지에 우리보다 앞서 가서 계시며, 따라서 우리의 선교는 그곳에 이미 존재하는 하나님을 증거하는 일이라고 말하는 이런 WCC 주장이 이단사설이 아니냐는 것이다. 그는 이런 WCC신앙이 선교를 ‘하나님의 선교’ 곧 인간화, 인권운동, 혁명투쟁, 환경보호, 인도주의 활동으로 축소했다고 비판하며 결론적으로 종교다원주의는 진리상대주의, 만인보편구원주의, 종교혼합주의와 얽혀 있다고 본다. 종교대화주의는 기독교의 진리를 양보하거나 포기할 각오를 가지고 대화에 임하는 진리상대주의에 기초해 있다는 것이다.

이 논문은 최덕성의 WCC 비판이 기독교복음의 확장과정, 기독교사상사의 형성, 기독교회의 세계적 확장과정에 대한 엄밀한 이해가 결여된 과잉단순화의 오류를 범하고 있다고 본다. 기독교는 항상 복음을 통한 하나님나라의 세계적 확장과정에서 기존의 토착종교와의 다채로운 만남을 통해 조정과 절충융합, 정제와 복음적 정체성 재강화를 경험해왔다(헬라교부 저스틴, 클레멘트, 사도 바울). 세상의 토착종교들과의 만남이 주는 위험도 의식하여야 하지만, 그러한 만남이 가져다 줄 수 있는 하나님 이해에 대한 심화도 포기해서는 안된다는 것이다.

### 3. 주변종교들과의 접촉 중에 풍성해지는 아브라함의 하나님 이해

#### 1) 세겜 모레 상수리나무와 마므레 상수리나무 아래에 단을 쌓는 아브라함(창 12-13장, 18장)

창세기 12장 1-3절은 창세기 1장부터 신명기 34장까지 이어지는 모세오경의 핵심구절이다. 본토 친척아버집을 떠나 하나님이 지시하는 땅으로 이주하는 아브라함의 순종이 모세오경을 관통하는 구원사의 시작이기 때문이다. 문제는 하나님이 지시하신 땅이 특정한 한 장소를 가리키는 것이 아니라 계속 바뀌기에 아브라함의 거주지 이주는 계속된다는



점이다. 그래서 아브라함의 생애는 끊임없는 순례자적 이동으로 점철되어 있다. 히브리서 11장 8-10절은 아브라함의 생애를 하나님이 지으시고 경영하시는 성읍을 찾아나선 창조적 방황여정이라고 규정한다. “믿음으로 아브라함은 부르심을 받았을 때에 순종하여 장래의 유업으로 받을 땅에 나아갈새 갈 바를 알지 못하고 나아갔으며 믿음으로 그가 이방의 땅에 있는 것 같이 약속의 땅에 거류하여 동일한 약속을 유업으로 함께 받은 이삭 및 야곱과 더불어 장막에 거하였으니 이는 그가 하나님이 계획하시고 지으실 터가 있는 성을 바랐음이라”(히 11:8-10). 아브라함은 하나님의 거룩한 심판으로 재기불능의 파괴를 당한 소돔과 고모라같은 성이 아닌, 진동하지 않는, 영원히 견고한 하나님의 도성을 찾아나선 것이다(히 12:28).

실로 아브라함의 생애는 하나님이 지시할 땅을 찾아가는 순례의 연속이었다. 갈대아 우르에서는 하란이 하나님이 지시하는 땅이었겠지만 하란에서는 가나안 땅이 하나님이 지시하는 땅이었다. 이집트로 가려고 갈대아 우르를 떠났다가 하란에 주저앉은 아버지 데라와 달리 아브라함은 이집트가 최종목적지가 아니라 이집트를 갈 때 거쳐가는 중간지역인 가나안이 하나님이 자기에게 지시한 땅으로 알고 떠나갔다. 그런데 그 가나안에는 이미 원주민들이 살고 있었다. “아브라함이 그 땅을 지나 세겜 땅 모레 상수리나무에 이르니 그 때에 가나안 사람이 그 땅에 거주하였더라”(창 12:6). 여기서 “모레 상수리나무(엘론 모레 'elon moreh)”가 중요한 표현이다. 모레(moreh)는 히브리어 동사 야라(yārah)에서 나온 히필분사형이다. Tanak Hebrew-English, NASB 등과 같은 대부분의 영어성경이나 한글성경은 ‘엘론 모레’를 oak(terebinth) of Moreh 혹은 ‘모레 상수리나무’라고 번역한다. 그런데 이 번역은 하나님께서 아브라함에게 늘 당신을 드러내는 장소가 ‘상수리나무’와 관련된 장소라는 사실을 간과한 번역이다. 반면에 이 빈번한 신현현을 염두에 둔 BDB는 ‘엘론 모레’를 teachers’ oak tree라고 번역한다. ‘선생님 상수리나무’라

는 뜻이다. 상수리나무가 선생님의 역할을 했다는 말이다. 이 번역은 ‘엘론 모레’의 은닉된 의미를 들추어내는 번역이다. 이사야 30장 20절에는 ‘모레’가 스승되신 하나님을 가리키는 말로 사용된다. 결국 모레는 하나님 혹은 하나님의 뜻을 매개해 갈 방향을 알려주는 신적 스승을 지칭하는 말인 셈이다. 사람들이 자신들의 이주나 정착지를 택할 때 신들에게 물으면 신들이 가르쳐주었음을 암시한다. 결국 모레 상수리나무는 가나안의 토착성전을 에둘러 표현하는 말이다.<sup>11)</sup> 가나안의 사람들의 예배당이 상수리나무를 중심으로 형성되었기 때문이다.<sup>12)</sup> 상수리나무는 호세아서(4:12-13), 이사야서(1:29; 44:15; 57:5), 예레미야서(렘 3:1-6 등) 등에서 이스라엘의 행음이 이뤄지는 자리로서 풍요와 다산을 기원하는 가나안토착 종교의 예배처소를 가리킨다. 이 말은 아브라함이 자기 종교가 확고부동하게 형성되기 전, 즉 하나님을 아는 지식이 온전해 질 때까지는 가나안 토착인들이 예배드리는 곳에 가서 하나님께 단을 쌓았다는 말이다. 아브라함의 종교가 완전히 하늘에서 바로 뚝 떨어진 순혈주의적인 계시종교가 아니라는 말이다. 아브라함은 이미 가나안에 존재하던 토착 세력들이 예배드리는 예배처소와 종교적인 심볼을 이용하여 하나님과 교통하였다는 말이다.

아마도 아브라함은 가나안 땅에 도착해서 가나안인들의 토착성소를

- 
- 11) 상수리나무가 가나안 토착인들의 성소존재를 알리는 나무라는 사실은 사사기에도 나온다(삿 6:7 오브라의 사당도 상수리나무). 사사기 6:11-12에도 여호와와 사자가 오브라 상수리나무 아래 있는 성소에서 기도하고 있는 기드온을 주목하는 상황이 나온다.
- 12) 엘론 모레 *‘elon moreh*: 성스런 관련을 지닌 강력한 나무들, 거룩한 성소에 관련된 거룩한 나무 전통, 즉 신과 인간의 만남을 매개하는 나무들 성소를 가리키는 말로 보는 것이 가장 자연스럽다. 이미 구약성경에는 풍요다산 제의와 상수리나무의 관련을 말하는 곳이 여러 군데 나온다(신 11:30; 12:12; 왕상 14:23, 렘 2:20, 겔 6:13; 엘론과 다른 용어 관련된 경우 창 13:18; 수 19:33; 삿 9:6, 38; 삼상 10:3; 신 16:21 제단 경내에 나무 심는 것 금지). 구약은 세겜이 성스런 나무와 관련 깊다는 점을 여러 군데에서 언급한다. 아굽은 드라빔을 상수리나무들 아래 묻는다(창 35:4). 여호수아는 세겜 성소 경내에 있는 ‘알라’(상수리나무) 아래에 돌을 세운다(수 24:26). 기드온의 패륜자식 아비멜렉은 세겜성소 기둥의 상수리나무에서 왕으로 선포된다(삿 9:6). 사사기 9:37은 거기에 점치는 자들의 상수리나무가 있었다고 증언한다(*terebinth of soothsayers*)(엘라/알론[총칭적인 용어 엘론]은 제의 관련 다른 용어와 함께 성스런 장소를 표현하는 나무).

찾아 하나님께 신탁을 구했을 것이다. 모레 상수리나무 아래에 하나님께 단을 쌓고 하나님께 물었었을 것이다. ‘하나님, 제가 지금 도착한 이 땅이 당신께서 지시하신 땅이 맞습니까?’ 창세기 12장 6절은 세겜 땅 모레 상수리나무에 이르렀다고 간단히 말하지만 그것은 후대의 예언자들의 가나안 토착인들의 상수리나무 종교에 대한 비판을 의식한 창세기 저자의 시대착오적 신중함과 배려 때문이었을 것이다. 모레 상수리나무 아래에 있던 아브라함에게 하나님께서 나타나셨던 것이다. 하나님은 아브라함이 이집트가 아니라 가나안 땅에 머물 것을 지시하신 셈이다. 아브라함은 결국 가나안인들의 토착성소에 가서 하나님께 기도하고 응답을 받은 것이다. “여호와께서 아브라함에게 나타나 이르시되 내가 이 땅을 네 자손에게 주리라 하신지라 자기에게 나타나신 여호와께 그가 그곳에서 제단을 쌓고.....”(12:7). 아마도 ‘주님! 제가 머문 이 땅이 주님이 지시한 땅이 맞습니까?’라는 질문을 품고 가나안 토착 성소였던 모레 상수리나무 밑에 단을 쌓은 아브라함에게 나타났을 것이다. “내가 이 땅을 네 자손에게 주리라 하신지라”라고 응답하심으로써 가나안 땅이 하나님께서 아브라함에게 주신 땅이 되기 시작했다.

그런데 아브라함이 이미 존재하던 가나안의 토착성소에서 하나님을 만났다는 사실을 지지할 수 있는 부가적 증거는 창세기 12장 6절의 히브리어 표현에서도 찾을 수 있다. 창세기 12:6(뵤야보르 아브라함 바에레츠 아드 “머콤 쉘렘” 아드 엘론 모레 뵤하커나아니 아즈 빠에레츠)에는 머콤 쉘렘이라는 말이 나온다. 이것은 개역개정에서는 “세겜 땅”이라고 되어 있으나 정확하게 말하면 “성소 세겜”으로 번역될 수 있는 말이다. 마콤이 신명기 역사서나 여러 곳에서 성소의 존재를 알리는 단어이기 때문이다(신 12:2; 참조, 창 12:6, 22:3; 왕상 8:30; 호 5:15). 이 단어가 도성의 이름과 같이 나오는 경우는 특히 그렇다(삼상 7:16 벨엘, 길갈, 미스바의 성소들[shrines] 지칭; 사 26:21; 66:1; 미 2:1-3; 시 132:5; 대상 16:27). 이 단어가 모레 상수리나무가 가나안 성소였음을

알려주는 더욱 결정적인 증거가 된다. 아브라함은 가나안 북쪽 인구밀집 지역, 지중해 해변, 이스라엘 평원이나 요단계곡 곡창지대를 멀리 피하여 중부 가나안 산지와 네게브 지역, 즉 인구가 희소한 지역이지만 목축에는 유리한 지역을 중심으로 움직였을 것이며 도시근교 주변지역을 배회하면서 물물거래를 할 수 있는 지경을 따라 움직이는 과정에서 가나안 토착성소인 머콤 쉘렘을 발견하고 거기서 하나님의 나타남(계시)을 경험하고 단을 쌓았을 가능성이 크다. 머콤 쉘렘에 간 아브라함에게 하나님의 밤계시가 임한 것이다. 경건한 유대교 주석가들 중 더러는 아브라함이 기존의 가나안 성소를 이용했다는 증거는 없다고 강변하지만,<sup>13)</sup> 창세기 저자가 머콤 쉘렘이라는 표현을 사용한 것을 보면 아브라함이 가나안에 들어가 의도적으로 머콤 쉘렘으로 간 것으로 보인다. 결국 아브라함은 이미 존재하던 가나안 토착인들의 성소에 들어가 단을 쌓았던 것이다.

앞서 말했듯이 아브라함은 가나안 땅을 아무 지도도 없이 방황한 것이 아니라 하나님의 뜻을 찾아 방황했다(창 20:13). 그런데 놀랍게도 그가 하나님을 만난 곳은 모두 다 아주 오래된 도시들이었다. 그가 하나님의 나타남을 경험한 가나안 땅의 세 도시 세겜, 헤브론, 브엘세바<sup>14)</sup>(살렘, 모리아)는 주전 19-14세기 이집트 문서에 잘 알려진 대표적인 가나안 도시들이다. 특히 세겜과 헤브론은 주전 15세기경의 아마르나 문서에도 자주 등장하는 대표적인 가나안 도성들이었다.<sup>15)</sup> 이것은 무엇을 의미하는가? 아브라함은 이미 존재하던 가나안 종교에의 창조적 참여를 통해 하

13) Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary Genesis* (Philadelphia et al.: The Jewish Publication Society, 1989), 91.

14) 한동구도 가나안 토착도시 브엘세바에서 아브라함에게 하나님의 신명계시가 일어났다는 점은 인정하는 것처럼 보인다. 다만 그는 브엘세바의 정착역사를 지나치게 후대로 내려잡고 있는데 이 점은 논쟁의 여지가 있다(한동구, “브엘세바 도시발달사,” 『구약논단』10[2001], 123-149[특히 133, 146]).

15) B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*(4th abridged, ed.; Upper Saddle River, NJ.: Prentice-Hall, 1998), 114.

나눔 이해를 넓히고 깊게 했음을 암시한다. 아브라함이 이집트로 일탈했다가 상당히 머물렀던 곳이 헤브론이었다. 롯과의 결별 후 고대도시 헤브론에 머물렀는데, 이번에도 상수리나무 숲에 거한다.

“이에 아브라함이 장막으로 옮겨 헤브론에 있는 마므레의 상수리 수풀 [나무들]에 이르러 거하며 거기서 여호와를 인하여 재단을 쌓았더라”(보야셀 뿌알로네 마므레 아쉐르 뿌헤브론 보이벤 미즈베아흐 라도나이, 13:18) 여기서도 마므레 상수리나무들(엘로네 마므레)이 중요하다. 마므레는 헤브론의 옛날 이름이면서 그 지역의 토착거주민이었다. 마므레는 가나안 사람으로서는 경건하고 의로운 사람으로서 아브라함과 동맹을 맺은 사람이었다. 아브라함은 자신의 동맹자 마므레 상수리 수풀에 하나님을 위해 단을 쌓았다. 결국 아브라함은 또 토착 가나안 종교의 성소에서 하나님께 예배를 드렸던 것이다.

창세기 18장을 보면 여호와께서 마므레 상수리나무들이 있는 곳에 다시 나타난다. 여호와께서 마므레 상수리나무에 나타났다는 말은 아브라함이 기도하는 중에 나타나셨다는 말이다. 기도 중에 천사의 방문을 받고 소돔성은 멸망하겠지만 소돔성을 대신할 아브라함의 후손이 이제 가나안 땅의 중심세력으로 떠오를 것이라는 통고를 받는다(창 18:19). 그 동안 가나안 땅의 문명의 대세였던 소돔성과 고모라성은 재기불능의 파멸을 당하겠지만 아브라함과 사라의 몸에서 난 후손이 의와 공도를 실천하는 큰 민족을 이루어 가나안 땅의 대세가 된다는 것이다(창 18:19; 그러나 사 1:10-12의 결말).

## 2) 브엘세바 에셀나무 성소에서 하나님을 부르는 아브라함(창 21장)

또한 아브라함은 브엘세바에서 선주민 토착세력인 블레셋 족속의 아비멜렉과 불가침 선린우호동맹을 맺는다(창 21:22-31). 블레셋과 아브라함의 동맹과 영토경계가 설정된 기념으로 아브라함은 에셀 나무를 심고 거기서 영원하신 하나님을 불렀다. 개역개정에는 “영원하신 여호와와

의 이름을 불렀다”고 되어 있으나 직역하면 “야웨의 이름을 ‘엘 올람’이라고 불렀다”이다(봐 이크라-삼 뷁쵸 아도나이 엘 올람). 그 동안 아브라함에게 엘 샤다이로 알려진 하나님이 이번에는 엘 올람으로 알려지신 것이다. 자신이 알고 있는 엘 샤다이와 엘 올람을 같은 하나님으로 고백한 셈이다. 창세기 21장의 이 문맥은 에셀 나무심기와 엘 올람 하나님 이름 부르기가 모종의 연관이 있음을 암시한다. 아마도 가나안 토착인 아비멜렉과 맺은 계약을 영구적으로 기념하는 나무 예배와 관련된 행위였을 것이다(신 16:21). 브엘세바 근처에서 알려진 하나님의 이름, 아니면 이미 브엘세바 성소에서 불려지던 하나님 이름을 창조적으로 수용했을 가능성이 크다. 아브라함은 엘 샤다이와 엘 올람을 통섭, 종합하여 하나님 이해를 심화시킨 것처럼 보인다. “영생하시는 하나님”은 전(前)이스라엘적 신명이 유일신적 방향으로 수정된 것을 예해하는 사례로 보는 것이 타당하다. 이 신명(神名)이 비교적 브엘세바에서 가까운 시나이 반도의 가나안 광산에서 등장하는 것은 우연이 아니다.<sup>16)</sup>

엘 올람은 브엘세바와 네게브, 시내반도 지역의 사람들에게 알려진 신명이었음을 암시한다. 결국 아브라함은 자신이 정착하는 지역의 토착신과 자신이 알고 있는 엘 샤다이를 고차원적으로 통섭시키고 종합시켜 가는 과정에서 하나님 이해를 심화시켰을 것이다. 아마도 이 엘 올람 하나님은 만아들 숭배를 요구하는 몰렉숭배와 관련되어 있을 가능성도 있다.

### 3) 멜기세덱과의 조우를 통해 성장하는 아브라함의 하나님 아는 지식(창 14장)

창세기 14장에서 아브라함은 살렘 왕 멜기세덱을 만나 ‘지극히 높으신 하나님’의 이름을 듣고 배운다. 그동안 자신에게 엘 샤다이로 알려진 하

16) 시나이 반도 세라비트-카뎀 광산에 가나안 광부의 손에 의해 쓰여진 석비기록물에 ‘엘 두 올람’(el du ‘olam)’이라는 표현이 등장한다(Sarna, *The JPS Torah Commentary Genesis*, 150).

나님(창 17:1; 출 6:3<sup>17</sup>)이 멜기세덱에게는 엘 엘리온으로 불린다고 보았는지 아니면 각각의 다른 신임을 알았지만 개의치 않고 엘 샤다이 외에 또 다른 신 엘 엘리온을 불렀는지 근접문맥을 볼 때는 잘 드러나지 않는다. 그러나 창세기 전체를 놓고 보면 아브라함이 엘 샤다이와 엘 엘리온이 같은 하나님이라고 믿었음이 분명하다. 그가 다신교 신앙을 만남으로 인한 영적 혼란을 겪는 장면은 나오지 않기 때문이다. 아브라함은 위에서 떨어진 새로운 신명이 아니라 옆에서 튀어나온 새로운 신명을 멜기세덱이라는 인물을 통해 소개받고 지체없이 그의 기도 속에 엘 엘리온을 부른다. 멜기세덱은 정경인 시편 110편, 히브리서 7장 등에 약간 언급되다가 종적을 감추는데 비해 오히려 외경과 위경에서 더 자세히 알려져 있다. 멜기세덱은 이스라엘의 가나안 정착 이전 시대에 예루살렘을 다스린 전설적인 왕이자 제사장이었다. 그의 통치는 온전한 공평과 정의의 다스림이었다. 멜기세덱은 그돌라오멜 동맹군을 쳐부수고 개선하는 아브라함 일행을 출영하러 나온 소돔 왕과 함께 아브라함 개선군을 출영하면서<sup>18)</sup> 아브라함을 위해 복을 비는 기도를 한다. “그가 아브라함에게 축복하여 이르되, 천재의 주재이시오 지극히 높으신 하나님이며, 아브라함에게 복을 주옵소서. 너희 대적을 네 손에 붙이신 지극히 높으신 하나님을 찬송할지로다”(창 14:19-20). 이 멜기세덱의 축복기도를 받고 난 후 아브라함은 그에게 십일조를 바친다.

멜기세덱에게 아브라함이 받은 감화는 두 가지다. 첫째, 제사장에게 십일조를 바치는 관습을 배운다. 둘째, 멜기세덱이 드린 기도를 통해 하

17) 심지어 출애굽기 6:3과 달리 창세기 4:26은 아웨의 이름을 처음 부른 이는 에노스라고 본다. 아웨의 기원을 모세보다 더 이른 시기로 소급함으로써 이스라엘의 아웨종교가 태고적 인류가 잊어버렸던 아웨 하나님 신앙을 되찾은 족속이라는 주장을 하는 셈이다. 성경은 선민의 역사를 인정하지만 하나님에 대한 이스라엘의 배타적 지식소유에 대해서는 신중한 입장을 드러낸다(참조. H. Gunkel, *Genesis*[trans. M. Biddle; Macon, GA.: Mercer Univ. Press, 1997], 54).

18) 멜기세덱은 다윗왕이 이상적인 선배로 삼았던 의의 왕이자 제사장 왕이었다. 그래서 자신을 멜기세덱의 반차를 따르는 왕이라고 말한다(시 110편).

나됨을 아는 지식에서 진보를 이룬다. 멜기세덱이 부르는 하나님의 이름을 자신에 기도에 그대로 부른다. “지극히 높으신 하나님, 엘 엘리온”이라는 하나님 이름을 멜기세덱에게서 배운다. “아브라함이 소돔 왕에게 이르되 천지의 주재이시오 ‘지극히 높으신 하나님 여호와’께 내가 손을 들어 맹세하노니....”(14:22). 아브라함은 멜기세덱에게 하나님 이름을 배우며 즉각 자신의 기도를 드릴 정도가 되었다. 자신의 전리품 양보맹세를 할 때 엘 엘리온을 부른 것이다. 이 말은 아브라함의 하나님을 아는 지식은 하늘로부터 바로 직통계시를 받아서 완성된 게 아니라, 이미 그 땅에서 존재하던 토착종교 중에서 가장 좋은 것들을 통섭하고 융합하여 재창조해 가는 과정에서 생겨난 것임을 암시한다. 아브라함이 엘 엘리온이라는 하나님의 이름을 부르며 맹세하고 기도했다는 말은 아브라함 종교는 지평융합주의적 재가공의 산물이라는 것이다. 아브라함은 자신을 부르신 여호와 하나님을 살렘 왕은 엘 엘리온이라고 부른다는 것을 깨닫고(이전까지 아브라함은 하나님을 엘 샤다이라고 불렀다!) 자신도 기꺼이 엘 엘리온이라고 불렀다. 그는 가나안 토착종교의 하나님 이름을 자신이 이미 알고 있던 하나님 지식에 첨가시켜 물리화학적으로 재창조한 것이다. 아브라함의 하나님 이해는 통섭적인 과정을 통해 깊어지고 풍요로워졌다. 아브라함은 고립주의적인 사람이 아니라, 주변과 통섭하면서 아울러 주체성을 끈게 세워간 사람이었다. 아브라함의 인격성장과 영적 성숙에 동시대의 또 다른 거룩한 하나님의 사람들과의 교섭이 일정량 영향을 끼쳤다는 사실이 중요하다. 아브라함은 주변세계와 통섭하면서 영적 주체성과 독립성을 구축했지 고립주의적인 폐쇄주의, 독선주의로 빠지지 않았다. 아브라함은 기꺼이 자신의 동맹자 마므레 상수리수풀에 가서 하나님께 단을 쌓았다. 그런 인격적 교제를 통해 조카 롯을 구출하려 갈 때 가나안 토착동맹자들을 참전시킬 수 있었다. 아브라함이 자기 사병 318명 외에 마므레, 아넬, 에스골의 군대를 데리고 참전했다. 이 말은 가나안 땅에 들어가서, ‘아, 나는 거룩한 백성이야. 나는 이스라엘 조상



이야, 홀로 독존적으로 살아야지’ 하지 않고, 주변에 있는 통섭가능하고 연합가능한 모든 토착 세력들과 창조적 동맹 관계를 맺고 살아갔다는 말이다. 그런 관점의 연장선상에서 아브라함은 기꺼이 멜기세덱에게서 영향을 받았다.

이처럼 기독교신학은 순례자의 도상을 걷는 아브라함과 같다. 위로부터 오는 하나님의 계시도 중요하지만 옆으로부터 오는 하나님의 일반은총과 자연계시 또한 중요하다. 아브라함은 엘 엘리온이라는 하나님과 자신을 이제까지 인도해오신 하나님이 같은 하나님임을 믿었다. 그는 자신 외에도 하나님을 아는 사람이 있다는 점을 인정했고 멜기세덱이 부르는 하나님 이름 ‘엘 엘리온’을 부르면서 하나님과의 영적 교통을 심화시켜갔다. 아브라함이야말로 통섭적이고 사회적 관계맺기에 능숙했다는 것을 알 수 있다. 그는 기꺼이 가나안 사람 마므레의 상수리수풀에 단을 쌓아가며 하나님께 기도했고, 마므레, 아넬, 에스골 등과는 동맹을 구축했다(아브라함은 모세와 더불어 기독교, 유대교, 이슬람이 공통으로 인정하는 유이한 인물이다).

히브리서 5장 10절, 11절, 히브리서 7장, 시편 110편, 쿰란 문서, 요세푸스, 필로, 창세기 아포크리파(Genesis Apocrypha), 제2 에녹서 등은 정경에서 순식간에 종적을 감춘 멜기세덱의 스토리를 더 깊이 파헤치고 있다. 히브리서에 멜기세덱은 족보도 없고 부모도 없는 하나님 아들과 방불한 천사적 존재로 묘사되어있다. 그런데도 그는 여전히 사람이다. 사람인데 족보가 없다는 말은, 그가 세속 제사장의 아들이 아니라는 뜻이다. 세속제사장 가문의 제사장이 아니라는 말이다. 멜기세덱이란 이름은 의(義)의 왕(멜키[왕]+체덱[義])으로서 지역적으로는 예루-살렘 왕이었다. 히브리서 저자는 이스라엘 역사가 시작되기 이전에 이미 예수 그리스도를 방불케한 왕이 이미 있었다는 사실을 간접적으로 시인하는 셈이다. 창세기 저자나 히브리서 저자는 공히 이스라엘 역사 이전에 하나님의 마음에 합한 왕 멜기세덱이 예루살렘을 다스렸다는 전설을 받아

들여 이스라엘의 배타적 선민사상과 이스라엘 구원사의 배타성 일부를 양보하는 것처럼 보인다. 그러므로 하나님의 구원사가 이스라엘 역사 안에서 비로소 처음 시작한 것은 아니라고 말할 수 있다.<sup>19)</sup>

결국 이 전설적인 멜기세덱도 가나안의 토착 종교인이었다. 아브라함이 오기 전까지 가나안 땅에는 모습 인간만 있었는가? 적어도 창세기 14장의 멜기세덱 일화는 그렇지 않았다고 말한다. 아브라함과 영적으로 소통 가능한 멜기세덱도 이미 가나안 땅에 있었다. 이런 멜기세덱급 인물에게서 하나님 이해를 넓히는 도움을 받는 것이 종교다원주의일까? 아닐 것이다. 하나님께서 우리가 모르는 방법으로 하나님을 아는 사람을 땅에 남겨 놓았다 하더라도 놀라선 안될 것이다.<sup>20)</sup> 아브라함이 멜기세덱의 하나님 이름을 불렀다는 것은 이미 자기 이전에 멜기세덱에게 나타나셨던 하나님의 구원 역사를 인정하고 받아들였다는 것을 암시한다. 즉 아브라함이 최초로 하나님께 하나님을 아는 지식과 관련해 직통계시를 받은 것이 아니라, 이미 그 땅에 존재하던 가장 최선의 하나님 호칭과 이해를 상속했다는 뜻이기도 하다. 그렇다면 하나님이 진화하고 발전했다는 말인가? 아니다. 하나님에 대한 앎과 지식이 진화하고 발전했다는 말이다.

#### 4) 모리아 산에서의 공포와 전율(아케다)-몰렉숭배 극복(창 22장)

아브라함에게 독자 이삭을 번제로 바치라는 요구는 아브라함의 평온한 노년을 강력하게 타격한 천둥이었다. 이삭을 낳은 후 아브라함의 노

---

19) 더 나아가서 이 말은 곧 예수님의 제사장적 권위는 왕이면서 동시에 제사장인 멜기세덱 계열로부터 왔다는 주장으로 연결된다.

20) 성경을 본 적도 없었던 피선교지 사람들이 놀랍게도 선교사들이 전하는 성경의 하나님에 대한 앎을 이미 갖고 있었다는 사실에 놀라움을 금치 못했다는 선교사들의 증언이 흔치 않게 들린다(Don Richardson, *Eternity in Their Hearts* [Ventura: Regal Books, 1981], 71-83). 어거스틴도 <하나님의 도성>에서 하나님께서는 특별구원사의 바깥에 옴과 멜기세덱 같은 하나님을 아는 사람을 남겨 놓았다고 말했다(7권).

년은 이미 지상에서 시작된 영생을 누리는 시간이었다(22:1). 영생하  
 는 하나님과의 천의무봉(天衣無縫)한 신뢰와 교제 속에 살아가던 아브라  
 함의 노년은 하나님의 추상같은 명령에 의해 세차게 뒤흔들린다. 이 명  
 령 앞에서 아브라함은 그동안 하나님과 주고받은 철석같은 약속의 언어  
 들을 떠올리며 온갖 상념에 사로잡혔을 것이다. “이삭을 번제로 바치라”  
 (2절)고 요구하는 하나님이 과연 자신을 갈대아 우르에서 이끌어내시고  
 25년 만에 약속의 성취인 이삭을 선물로 주신 바로 그 하나님인가? 이  
 삭을 중심으로 펼쳐질 후손과 큰 민족 형성에 대한 약속은 어떻게 될까?  
 “하늘의 별”과 “바닷가의 모래”만큼 번성하리라는 후손 약속은 폐기되었  
 단 말인가?(창 15:5) 사랑하는 독자 이삭을 번제로 바치라는 것은 하나  
 님의 이름으로 선포될 수 있는 가장 반인륜적인 요구가 아닌가? 그러나  
 그 부조리해 보이는 명령에 대한 아브라함의 반응은 천근의 침묵에 바  
 처진 말없는 순종이었다(3-6절). 아브라함은 다음날 아침 일찍 두 사환  
 과 아들을 데리고 ‘또 하나의, 하나님이 지시하신 곳’으로 떠나갔다(참조.  
 창 12:1). 언뜻 보면 아브라함은 죽음과 삶을 초월한 달관(達觀)의 경지  
 에서 하나님의 산으로 떠난 것처럼 보인다. 그러나 실상 그는 공포와 전  
 율을 가득 안고서 3일길의 먼 여정을 떠났을 것이다. 아브라함은 산밑에  
 당도하여 눈을 들어 번제를 드릴 산꼭대기를 바라보았다. 거기서 두 사  
 환들에게 “아들과 함께 경배하고 오겠다”고 말하며 이삭과 자신 둘이서  
 만 마지막 제단으로 걸어간다. 이 비장하고 고독한 신앙의 여정 속에 깃  
 든 침묵을 깨는 이삭의 질문에, 그는 피가 역류하는 것을 느꼈을 것이다.

“아버지, 나무와 불은 있는데 번제할 어린 양이 어디 있습니까?” 이미  
 번제의 의미를 알고 있는 점으로 미루어보아 이삭은 이때 어엿한 청소년  
 이었을 것이다. 그는 당시에 만연하던 만아들 인신희생 제사 풍습에 비  
 추어볼 때 어쩌면 자신이 번제로 바쳐질 것이라는 것을 눈치채고 물어  
 보았을 수도 있다. 왜냐하면 고대 가나안 족속들은 만아들을 신께 드리  
 는 최고 예물이라고 생각하였기 때문이다(왕하 3장 모압 왕 메사의 장자

번제, 왕하 16:3 아하스 왕의 아들 번제, 참조, 미 6:6-7). 이삭의 질문에 대한 아브라함의 대답은 예상 외로 담담하다. “하나님이 번제로 쓸 양을 친히 준비할 것이다”(8절). 아브라함이 말하는 하나님이 준비하신 ‘어린 양’은 이삭 자신이 될 수도 있고, 혹은 다른 대체제물인 어린 양을 가리킬 수도 있다. 또 최악의 경우 자신이 이삭을 죽여 번제로 바치더라도 하나님께서는 그 약속을 지키시기 위해서 이삭을 죽은 자 가운데서 다시 살리실 것까지도 믿었을 수도 있다(히 11:19). 그러나 이 부활신앙에도 불구하고 아브라함과 이삭이 겪었을 공포와 전율은 조금도 경감되지 않았을 것이다. 왜냐하면 그는 결국 이삭을 결박하고 도살하여야 했기 때문이다. “하나님이 그에게 지시하신 곳에 이른지라. 이에 아브라함이 그곳에 단을 쌓고 나무를 벌여놓고 그 아들 이삭을 결박하여 단 나무 위에 놓고…칼을 잡고 아들을 도살하려고 했다”(9절). 결박을 마친 아브라함이 빠른 동작으로 이삭을 도살하려고 그를 “강압적으로 붙들고” 칼을 내려치려는 바로 그 순간 하나님께서 다급하게 간섭하신다. “아브라함아! 아브라함아! 그 아이에게 네 손을 대지 말라. 아무 일도 그에게 하지 말라”(11-12절). 하나님께서는 이미 수풀에 뿔이 걸린 채 멀찍이 서 있는 한 마리 숫양을 준비하고 계셨다(13절). 아브라함의 절망적인 곤경은 하나님의 예기치 않은 준비하심(여호와 이레) 때문에 부활의 축제와 환희로 반전되었다. 결국 이 시험은 아브라함을 연단하사 하나님과 더 깊은 신뢰를 맺고 믿음의 반석 위에 굳건히 세우기 위한 시험임이 밝혀졌다. 하나님의 시험은 아브라함이 독생자를 떼어내는 고통도 감수할 만큼 하나님만을 절대적으로 신뢰하는지, 아니면 하나님이 주신 복(이삭)에만 탐닉하는지를 검증하는 시험(11-14절)이었다. 이제 하나님께서는 독자도 아끼지 않고 하나님께 바친 아브라함에게 복을 주시기 위하여 당신 스스로에게 맹세하신다(15-19절). “내가 네게 큰 복을 주고 네 씨로 크게 성하여 하늘의 별과 같고 바닷가의 모래와 같게 하리니 네 씨가 대적의 문을 얻으리라”(17절, 창 3:15). 결국 천하만민은 하나님의 명령에 순

중하며 자신의 가장 소중한 아들을 바친 아브라함과 그의 후손을 인하여 복을 얻을 것이다.

이 장면은 아브라함 종교가 가나안 토착종교와 창조적 균열을 일으키는 대표적인 장면이다. 이 아브라함의 이삭번제 시도사건은 경건주의적으로 읽으면 아브라함의 순종의 극대값을 통해 하나님으로부터 ‘하나님 경외자’라는 평결을 받는 결정적인 사건이지만, 종교사학파적인 관점에서 보면 몰렉숭배 극복본문으로 읽힐 수도 있다. 경건한 유대인 주석가들은 창세기 22장에서 유대교의 본질, 순종을 통한 하나님 뜻 성취장면을 보고(약 2:21-23) 기독교주석가들은 종말에 드러진 독생자의 순종을 통한 인류구속사건의 예표(창 22:18)를 보지만 당대적 관점에서 보면 이 사건은 야웨와 아들을 번제로 요구했던 몰렉신의 확인한 구별을 성취한 사건이다. 출애굽기 13:2의 초태생 봉헌 규정, 입다의 딸 희생번제(삿 11:30-40), 아하스 왕의 아들 번제 사건(왕하 16:3; 참조 21:6), 미가서 6:7의 맏아들 번제 가능성 언급 등을 통해 볼 때 이스라엘 역사의 상당기간 이스라엘 사람들 사이에서 야웨 하나님이 인신번제를 받으시는 하나님으로 오해받았을 가능성이 있다. 그렇다면 아브라함의 이삭번제 미수사건은 후대의 신명기 역사가에 의한 시대착오적 역사착색의 결과로 나온 이야기일 가능성을 배제할 수 없다. 즉 창세기 22장 저자는, 하나님은 예언자들이나 신명기 역사가들이 활동하던 주전 8-6세기의 이방신들과는 달리 아들 인신제사를 요구한 적이 없었다는 말을 함으로써, 즉 우리 조상 아브라함부터 인신희생제사는 야웨 하나님의 뜻이 아니었다는 주장을 펼침으로써 당대의 주류종교에서 용납되던 인신희생제사를 야웨종교로부터 분리시키려고 했을 것이라는 것이다(왕하 16:3 아하스의 아들 인신희생; 사 30:33 인신희생제사를 위한 힌놈의 아들 골짜기의 도벳 산당). 사실상 이스라엘의 하나님 야웨는 인신희생제사를 요구했으나 실제는 동물희생제물로 하나님에 대한 경건과 사랑표현을 대신케 하셨다고 주장한다. 이삭번제 미수사건이 아브라함의 실제생애에 일어났건 안일어

났건 상관없이 창세기 저자는 아브라함이 인신희생제사를 요구하는 야웨 하나님에 대한 이해에서 동물희생제사로 인신희생물을 대신하는 하나님에 대한 이해로 결정적인 도약을 이루었다고 본다. 그래서 유대인들은 여기서 가나안 땅에 인신희생 제사가 폐지되고 아브라함에 의하여 처음으로 동물희생 제도가 시작되는 계기가 되었다고 주장한다.

인신 희생제사 제례는 고대 근동의 다른 문명에서도 널리 알려진 제사관행이었다(모압, 암몬, 아랍, 아람).<sup>21)</sup> 고대 이스라엘의 경우 예루살렘(모리아 산 지역)이 이 몰렉숭배의 중심지였던 것으로 보인다. 성전 경내가 아니라 힌놈의 아들 골짜기에 있던 도벳산당에서 인신희생제사가 이뤄졌다(왕하 23:10; 렘 32:35). 그 아들 인신제물은 당시에는 적어도 야웨와 동일시되었던 몰렉신(혹은 멜렉신)에게 바쳐졌다(렘 7:31; 겔 20:25-26). 출애굽기 13장 2절, 12-13절은 이 맏아들 인신희생제사가 속전지불을 통해 대체되었음을 암시하기는 하지만 예언자들과 신명기 역사가들이 아들 인신제사를 야웨 하나님의 이름으로 맹렬하게 단죄했던 사실에 비추어 볼 때(렘 7:31; 겔 16:20; 20:26; 신 12:31; 레 18:21; 20:2-4; 참조, 시 106:38) 어느 시기부터 아들 인신희생제사와 야웨 하나님은 상관없는 것으로 정리되었고, 오히려 야웨 하나님은 아들 희생제사를 외견상 요구했을지라도 사실상 하나님이 요구하시는 참 제물은 참된 경외심이었다고 말하는 셈이다. 즉 창세기 22장에서 아브라함의 종교는 시대착오적으로 주전 8세기 예언자들의 질책을 의식한 듯(미 6:7), 인신희생제사보다는 제사의 정신(하나님 경외의 순전성)을 강조하는 방향으로 발전되었다. 여기서 아브라함의 종교는 아들 희생제물을 원하는 신으로 간주된 야웨 하나님 기억은 보존하되 그 결말은 인신희생제사가 동물대속제사로 변환되는 과정을 거쳐 비약적 진보를 이룬 것처

---

21) Gunkel, *Genesis*, 239. 또한 모세 와인펠트의 고전적 연구 이래 인신희생제사가 이스라엘에도 시행되었다는 사실은 널리 알려져 있다(M. Weinfeld, "The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background," *Ugarit-Forschungen* 4 [1972], 133-154).

럼 보인다. 아브라함의 하나님 이해는 이방신들과 야웨 하나님의 외견상 유사성 경험에서부터 야웨 하나님의 거룩한 이격과 초극을 경험하는 데로 전진한다. 아브라함의 하나님 이해는 이방종교인 몰렉숭배시도를 통해 오히려 유일하시고 윤리적인 하나님 이해로 변증적 방식을 거쳐 발전한 것이다.<sup>22)</sup> 창세기 22장은 예언자들과 신명기사가와는 달리 아들 인신 희생제사와 야웨종교와의 한 때 있었던 관계를 없는 것처럼 부정하기보다는 아브라함의 하나님 이해가 몰렉숭배와의 통섭, 이격, 구별을 통해 깊어지고 정제되었음을 인정하는 전략을 취한다(비교, 레 18:21; 대하 28:3, 33:6; 렘 7:31, 19:2-6, 32:35; 왕하 23:10). 몰렉숭배와 야웨종교간의 이 위태로운 교섭과 상관성을 거친 후에야 아브라함의 야웨종교는 정제되고 순도높은 윤리적 유일신종교로 발전할 수 있었다는 것이다.<sup>23)</sup> 이처럼 이방종교들과 기독교신앙의 만남은 혼합주의적, 무범주적 혼동을 야기할 수 있으나 동시에 하나님에 대한 기독교의 본래적 이해를 깊고, 넓게 할 계제를 제공할 수 있다.

아브라함은 선민역사 이전부터 이 세계를 통치하시고 섭리하시는 하나님의 전이스라엘적 구원역사의 작고 가느다란 갈래들을 조우하면서 하나님 이해를 풍요롭게 했다. 직접적인 계시는 아니지만 이방인들도 여전히 넓은 의미의 하나님의 영적 관장과 관할 아래 하나님을 더듬어 찾아가면서 하나님에 대한 편린적 이해를 축적시켜 갔다. 우리는 종교개혁자들이 말하는 일반계시의 가능성을 차단하면서 순혈주의적, 직통적 수직계시 위주의 기독교신앙 이해보다는 일반계시에 의해 풍성해지는 기독교신앙의 가능성에 마음을 열 필요가 있다. 우리는 이방종교들, 이방

22) 궁겔은 고고학적 결과물들과 종교사학파의 연구결과를 통해 몰렉숭배의 가나안 중심지는 사해와 예루살렘 중심의 여루엘 광야지역, 즉 브엘세바에서 멀지 않는 남부가나안 광야지역이었다는 견해를 피력한다(Gunkel, *Genesis*, 239).

23) 제임스 샌더스는 그 과정을 고대근동의 다신교 신이해가 유일신 신앙으로 바뀌어가는 과정이 유일신 교화(monotheization), 아웨화(Yahwehization), 그리고 이스라엘화(Israelization)라는 단계를 거쳤다고 주장한다(James A. Sanders, *Canon and Community*[Philadelphia, PA.: Fortress, 1984], 56).

인들과의 만남과 통섭을 통해 하나님의 이해를 풍요롭게 했던 아브라함의 모험을 일반계시의 빛 아래서 조명할 수 있을 것이며 그럼으로써 WCC의 종교간대화를 좀 더 우호적으로 지켜볼 수 있는 여유를 가질 수 있을 것이다.

#### 4. 하나님을 더듬어 찾아가는 알아가는 고등종교의 하나님 이해 가능성<sup>24)</sup>

성경에 의하면 하나님은 두 가지 책을 통해 자신을 드러내신다. 그 하나는 자연이요 둘째는 성경(특별계시)이다.<sup>25)</sup> 자연계시는 창조세계(롬 1:18-20; 시 19편)와 인간 역사를 위한 하나님의 섭리적 돌봄(행 14:17; 롬 8:28), 그리고 인간의 양심과 내성적 성찰을 통해 이뤄진다. 특별계시는 하나님의 선민 이스라엘을 통한 계시다. 그것은 하나님의 백성을 위한 표적과 기사(요 20:30-31), 하나님의 직접적인 의사표현(출 3:1-9; 행 22:17-21), 그리스도의 인격과 사역, 그리고 성경을 통한 하나님의 자기계시다.<sup>26)</sup> 일반계시는 특수한 조건을 충족시키지 않는 사람들까지 포함한 불특정 다수의 사람들에게 일어나는 계시며(마 5:45), 지리적으로 보자면 전 지구적이고(행 14:17) 심지어 우주적이기까지 하다(시 19:1-2). 일반계시는 태양 빛과 같은 보편적인 수단(시 19:4-6)

---

24) 앞서 우리는 아브라함의 종교발전을 통해 종교간대화와 통섭의 사례의 성서적 전거를 찾았는데, 이제 아브라함의 종교발전이 가나안 토착종교와의 대화와 통섭을 통해 가능했던 이유를 성경의 일반계시론에서 찾아보고자 한다. 이 단원의 목적은 아브라함 종교의 발전과정을 원리적으로 뒷받침하는 근거가 이미 신구약성서에 나타나 있음을 보여주기 위함이다.

25) Louis Berkhof, *Systematic Theology*(Grand Rapids, MI.: William B. Eerdmans, 1996), 36.

26) “계시”에 대한 헨리 티센의 정의는 주목할만하다: “그것은 하나님께서 인간 지성에 자신을 노출시키거나 진리를 전달하는 행위다. 이 계시를 통해서 하나님께서는 달리는 인간에게 전달될 수 없는 하나님의 의도와 목적을 명백하게 드러내신다. 계시는 단일하고도 즉각적인 행동을 통해 일어날 수도 있고 긴 시공간에 걸쳐 일어날 수도 있다. 그런데 이 하나님의 자기 노출과 진리 전달은 다양한 정도로 인간의 지성에 의하여 감지될 수 있다”(Henry C. Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*[Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1949], 31).



이나 인간의 양심(롬 2:14-15)을 통해 이뤄진다. 일반계시는 죄로 얼룩진 인간 구원을 위해서는 그 자체로 불완전하고 불충분하며 특별계시의 예비단계인 셈이다.<sup>27)</sup>

그래서 일반계시는 기독교가 다른 종교와 세계관과 교섭하고 더 나아가 상대적인 인간의 술어와 하나님의 절대적인 계시언어를 소통케 할 때 개고리를 제공해 줄 수 있다. 예수 그리스도 안에 나타난 하나님 계시는 규범적이긴 하지만 다른 종교와 세계관과의 어떤 대화도 불필요하다고 볼 정도로 배타적이거나 자기폐쇄적이지는 않기 때문이다. 예수 그리스도가 온전하고 완전한 하나님의 계시라는 사실이 그리스도 밖에서는 하나님을 알게 해주는 계시(멜기세덱, 발람, 욥; 행 14:16ff. 17:27, 29-30; 롬 1:18-20)가 전혀 일어나지 않았다는 것을 의미하는 것은 아니다. 그러므로 그리스도 안에서 아버지를 본 자는 만물과 역사 속에 일어난 하나님 아버지의 계시적 흔적을 수용적인 자세로 관찰하는 사람이다.<sup>28)</sup> 칼 바르트는 후기에 갈수록 자연계시의 가능성을 근본적으로 부정하는 방향으로 흘렀으나<sup>29)</sup> 개혁신학이나 복음주의 신학은 자연계시의 정당성을 인정하고 있다.

루이스 베르크호프에 따르면 개신교에서 하나님의 계시는 인간 자율적인 인식 능력에 대한 거룩한 침범이며 내재주의적, 경험주의적 사고에 대한 대항 명제를 구성한다.<sup>30)</sup> 그런데 하나님의 계시는 고도의 주관성과 주체성을 동반한 인간 경험으로 귀착되기 때문에 하나님의 계시를 연구하는 데에서는 현상학적인 순수 경험의 추구가 불가능하다. 인간 이성이

27) Peter Enns, 『성육신의 관점에서 본 성경영감설』, 김구원 역(서울: 기독교문서선교회, 2006), 156.

28) Hendrikus Berkhof, *Christian Faith* (Grand Rapids, MI.: William B. Eerdmans, 1979), 48.

29) 바르트는 종교와 계시를 날카롭게 구분하며 종교는 하나님을 발견하려는 인간의 노력들인 반면에, 계시는 인간을 찾으려는 하나님의 노력들이라고 정의한다. 그는 자연 안에서는 어떤 계시도 식별되지 않는다고 말한다(The Epistle to the Romans 2판 서문); 또한 Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 39.

30) Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 143.

계시를 경험하는 순간 현상학은 정지되기 때문이다.<sup>31)</sup> 전체적으로 개혁 신학 전통 안에는 일반계시에 대한 다섯 가지 입장들이 표명되었다.

첫째, 바르트처럼 아예 일반계시의 가능성을 부정하는 입장이다. 하나님과 인간 사이에 무한한 질적 차이가 있으며 더욱 안타까운 것은 죄와 타락으로 인해 인간 안에 있는 하나님의 형상이 흐려졌다는 것이다. 특별계시로 구속받은 사람들이 일반계시가 있는 것처럼 자연물에 투사할 뿐 그런 실체는 존재하지 않는다고 보는 견해다. 둘째, 아브라함 카이퍼 (Kuyper), 코르벨리우스 반 틸(C. Van Til)처럼 자연과 역사는 이미 구원받은 사람들에게만 하나님을 가리킨다고 보는 입장이다. 셋째, 많은 자유주의 전통들은 일반계시를 통해 주어진 지식도 구원에 도움이 된다고 말할 정도로 일반계시를 옹호한다. 쉴라이에르마허, 폴 티리히, 그리고 칼 라너 등은 절대적 의존감정이라는 종교적 감정 안에서 비인지적 구원경험이 일어난다고 옹호한다. 넷째, 토마스 아퀴나스는 창조자체가 하나님의 존재를 가리키고 있다는 것을 보여주려고 노력했다.<sup>32)</sup>

다섯째, 오거스틴, 루터, 켈빈, 찰스 핫지, 벤자민 워필드 등은 일반계시의 객관적 존재가 하나님의 존재와 성품에 관하여 초보적인 지식을 매개해 준다는 점에서 그것의 제한된 효용성을 옹호한다.<sup>33)</sup> 클리브 스테이플즈 루이스<sup>34)</sup>와 프랜시스 쉐퍼<sup>35)</sup> 같은 사람들은 양심과 도덕률이 존재한다는 사실 자체가 일반계시의 존재를 옹호한다고 말한다. 우리는 일반계시를 옹호하는 대표적인 성경 구절들을 간략하게 살펴보고자 한다.

## 1) 시편 19편 1-6절(욥 36:22-26; 38:1-39:30): 우주질서를 통

31) Ibid., 146.

32) Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*(2ed.; Oxford: Blackwell, 1997), 160-162.

33) Bruce A. Demarest, "Revelation, General," in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell(Grand Rapids, MI.: Baker, 1984), 944.

34) Cleave S. Lewis, *Mere Christianity*(Glasgow: Fount, 1952), 15-38.

35) Francis A. Schaeffer, *The God Who is There*(Downer's Grove, IL.: IVP, 1968), 119-125.

## 한 하나님의 왕적 속성 계시

시편 기자는 창조세계가 하나님의 영광을 선포하고 하나님의 위대하심을 계속하여 계시한다고 말한다(1-2절). 특히 하늘들과 궁창, 그리고 그것들이 만들어 내는 낮과 밤의 교차야말로 하나님의 살아계심과 하나님의 자기 계시를 사실적으로 증거하는 증인들이다. 하늘들은 바로 태양과 달, 그리고 별들이다. 그 중에서도 태양의 역사(役事)는 보편적이다. 히브리어 맛소라 본문 3절의 미완료 동사 형식들(yabiā[쏟아내다]; yēhawwe[보여주다])은 앞 절에 나오는 분사형들처럼(mēsapprīm[날날이 말하다], maggîd[자세히 말하다]) 시간 부사구들인 “밤은 밤에게”와 “날은 날에게”와 결합하여 궁창의 항속적인 하나님 증거 사역을 강조하는 데 기여하고 있다.<sup>36)</sup> 전체적으로 시편 19편은 창조 세계 안에, 그리고 그것을 통하여 객관적, 합리적 계시가 이뤄지고 있음을 증거한다.<sup>37)</sup>

### 2) 로마서 1장 18-20절: 피조물을 통한 하나님의 속성과 능력 계시

이 구절은 하나님께서 창조세계 안에서 행하시는 일반계시의 네 가지 특성을 주목한다. 첫째, 하나님의 살아계심을 만물이 분명히 증거한다. 만물이 하나님의 현존에 대한 분명한 증거다(19-20절). 둘째, “이해한다”(noueō)는 말은 일반계시가 단순한 지각을 초월하는 곳까지 확장된다는 사실을 시사한다. 이 만물을 통한 계시는 하나님의 현존에 대한 확고부동한 결론에 이르게 할 만큼 분명한 계시라는 것이다. 셋째, 시편 19편이 확증하듯이, 하나님 현존에 대한 만물의 증거는 창조 순간부터 계속 이뤄져 왔다(20절). 넷째, 그러나 하나님의 보이지 않는 성품이나 능력의 일부만이 만물을 통해 드러난다는 점에서 제한적이다.

이처럼 사도 바울은 여기서 특별계시인 율법을 통한 하나님의 계시를

36) Peter Craigie, *Psalms 1-50*(WBC; Waco, TX: Word, 1983), 180-181.

37) 김이곤, “시편 19편에 나타난 ‘야훼의 자기계시(自己啓示)에 대한 찬양신학,” 23.

받지 못한 사람이라도 하나님을 알며 마땅히 알아야 한다는 사실을 되풀이하여 강조하고 있다. 이 하나님을 아는 지식은 자연을 통해 매개된다. 이 객관적인 계시로부터 사람들은 보이지는 않지만 여전히 신적 능력과 영원한 본성을 통해서 알려지는 하나님을 알 수 있다는 것이다(20절). 바울은 사람들이 하나님의 법과 도덕적 요구들을 알 뿐만 아니라 그것을 거부하는 사람들에게 내려지는 심판에 대해서도 어느 정도 알고 있다고 말한다(롬 1:32). 로마서 1장 17절이 복음에 계시된 하나님의 의를 말하고 있는 반면에 로마서 1장 18절은 “하늘로부터” 계시된(apokalyptetai) 하나님의 진노를 강조한다.<sup>38)</sup> 개인과 공동체가 경험한 하늘로부터의 진노 경험 안에서 인격적, 도덕적인 하나님이 계시된다.

### 3) 로마서 2장 14-15절: 인간 양심과 도덕의식을 통한 하나님의 율법 계시

여기서 바울은 이방인들이 율법의 도덕적 요구에 의하여 부가된 것들을 “본성에 의하여” 행하는 때가 있다고 말한다. 바울은 이 본성이 창조주 하나님에 의하여 기획적으로 창조된 것임을 말한다. 이방인들의 도덕률 자각은 율법의 의로운 요구들이 그들의 마음에 새겨져 있음을 증명하는 것이다(롬 1:32). 이 사실은 역으로 양심이라는 고도의 내밀한 내성과 자기 성찰에 의하여 확증된다. 인간의 양심은 정도의 차이는 있으나 인간 본성에 내재된 도덕률이 실재하고 있음을 자증(自證)한다.<sup>39)</sup> 그래서 “인간은 하나님께서 선을 귀하게 여기시고 악을 혐오하시며, 더 나아가서 자신이 그런 의로운 권세 앞에서 궁극적으로 책임적 존재임을 알고 있다.”<sup>40)</sup>

38) Adolf Schlatter, *Romans. The Righteousness of God*, trans. S. Schatzmann(Peabody, MA: Henrickson Publishers, 1995), 29.

39) Lewis, *Mere Christianity*, 15-38.

40) Demarest, *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues*(Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1982), 231.

#### 4) 사도행전 14장 15-17절(마 5:45): 자연 속에 드러난 하나님의 보편적인 돌보심과 섭리

이 단락에서 루가오니아 사람들은 사도 바울이 나면서부터 앓은뱅이가 된 사람을 고쳐주자(14:8-10) 바나바와 바울을 하늘에서 내려온 신들이라고 소리치며 그들에게 절했다. 그런 신성모독적인 행동을 보고 사도 바울은 군중 속으로 뛰어들어 옷을 찢으며 자신들은 오직 인간들일 뿐이라고 말하며 만유의 창조주 하나님에 대하여 말하기 시작했다. 그들은 루가오니아 사람들에게 우상들을 떠나 살아계신 하나님께로 돌아오라고 촉구한다. 바울은 창조주 하나님은 양식과 그 양식을 생산하는 데 필요한 자연적 혜택들의 공급자임을 증거한다. 하나님의 섭리적인 선하심은 하나님께서 인간의 공급자임을 증거한다. 또한 인간 역사에 대한 하나님의 섭리적 통제가 열국들을 다루시는 하나님의 방식 속에 드러난다. 하나님은 불순종하는 이스라엘을 징계하신 후(신 28:15-68) 회복시키시듯이(신 30:1-10), 열국들의 길을 이전에는(일정한 시기 이전까지는) 묵인하시나 어느 때가 되면 열국들을 하나님 앞에 책임적 공동체로 소환하신다. 한 때 이집트를 치셨으나(출 7-11장) 다른 때에는 이집트에도 하나님의 돌봄과 사랑을 맛볼 기회를 주실 것이다(사 19:16-25). 하나님께서는 어떤 나라를 세계의 최강 국가로 융성시켰다가 어느 순간에 몰락시키신다(단 2:21, 31-43; 5장). 바울은 여기서 하나님의 복음을 증거하기 위하여 철학이나 구약성서에 호소하지 않고 오로지 자연과 섭리적인 돌보심 안에서 계시된 하나님께 주의를 집중시킨다.<sup>41)</sup>

#### 5) 사도행전 17장 22-31절: 귀납적 경험적인 방법으로 하나님을 찾는 자들에게 열린 하나님

---

41) Richard N. Longnecker, "Acts," in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin(Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1981), 436.

보이지 않는 하나님을 아테네 철학자들에게 선포하면서 바울은 먼저 그들의 종교적 본성과 신을 섬기고자 하는 그들의 부단한 필요성에 대해 주의를 환기시킨다(22-23절). 바울은 여기서 하나님을 하늘과 땅을 지으신 분, 하늘과 땅의 주(主), 창조주(24절)라고 소개한다. 그 다음 바울은 하나님의 여러 가지 속성들에 호소한다. 하나님의 편재하심(24절), 전능하심(25절), 민족들을 위한 때들과 거주 경계를 정하시는 데 구사된 절대주권적 자유와 자존하심(26-27절)에 호소한다. 바울은 심지어 하나님은 만물을 창조하시고 인생을 지탱하시는 분임을 논증한다. 바울은 성서의 하나님은 창조세계와 전적으로 초월적인 하나님으로 구별되어 계시지만, 동시에 만유 속에 관여하시는 하나님이시며 에피쿠르스 학파나 스토아 철학자들이 주장하는 이신론적이고 범신론적인 신과는 전혀 다른 하나님이심을 증거한다.<sup>42)</sup> 27절에서 바울은 하나님께서 시기와 거주 경계의 한계를 정하신 목적이(서로 다른 시기와 지역에 살게 하신 목적이) 이방인들로 하여금 하나님을 더듬어 찾아(귀납적으로 혹은 단편적으로) 발견하도록 하기 위함이었다고 말하며 동시에 하나님은 이방인들에게마저도 그렇게 멀리 계신 하나님이 아니라고 강조한다. 더 나아가 바울은 헬라인의 문학 속에서도 하나님을 아는 지식이 편린으로 제시되고 있음을 강조한다. 그는 청중과의 거리를 좁히기 위하여 28절에서 헬라 출신 시인들의 시 구절들을 인용(引證)한다.<sup>43)</sup> 놀랍게도 바울은 일반계시의 가능성과 특별계시의 추가적 필요성을 도입하기 위한 토대를 놓기 위하여 감히 이방인들의 자료를 자유롭게 활용하고 있다.

42) 에피쿠르스 학파의 신관은 원자론적 신관이다. 만유는 원자들(atoms)로 구성되어 있는데 원자들의 결합은 생명을 창조하고 그것들의 해체는 죽음을 가져온다고 주장한다. 이 학파에 의하면 신들도 아톰으로 구성되어 있으며 따라서 육체적 존재다. 더 놀라운 것은 이 신들이 인간의 삶에 특별한 역할을 하지 않는다는 사실이다(Allen C. Myers et al., *The Eerdmans Bible Dictionary*, 344). 스토아 철학은 거의 이신론적인 신관을 가진다(*ibid.*, 970).

43) 첫 시 구절은 주전 600년경에 에피메니데스(Epimenides)라는 시인이 쓴 “크레타”라는 시에서 인용한다. “우리가 그를 힘입어 기동하며 있느니라.” 동시에 그는 곧장 아라투스(Aratus)라는 시인(BC 315-240년)의 시 구절을 인용한다. “우리는 그의 소생이라.”

결론적으로 일반계시는 적어도 인격적이고 유일하신 그리고 거룩하시고 의로우신 하나님의 존재를 증거한다.<sup>44)</sup> 범신론(Pantheism), 범재신론(Panentheism), 이신론(Deism), 그리고 무신론은 유신론적인 세계관이 제시하는 설명의 능력에 있어서 현저히 미치지 못하는 논리에 의존하고 있다.<sup>45)</sup> 웨인 그루뎀이 지적하듯이 모든 사람이 옳고 그름에 대한 약간의 이해를 공유한다는 것, 즉 양심의 일반계시를 공유한다는 것은 인간 사회에 큰 축복이 아닐 수 없다. 이것은 그리스도인들이 믿지 않는 사람들과 공동으로 작업하고 공동으로 진리를 발견하는 최소한의 토대가 마련되었음을 의미한다.<sup>46)</sup> 다만 인간은 자연계시(일반계시)를 통해 하나님을 아는 지식과 조우하거나 대면하지만 대부분 자신들의 불의와 불법에 기반(羈絆)된 삶 때문에 그런 지식을 억누르고 산다(롬 1:18-20, 32). 양심의 외침은 억눌려진 채 거의 목소리를 잃어 이제 거의 들리지 않을 정도가 되어 버렸다(롬 2:14-15; 딤편 4:2). 결국 일반계시의 최고 기능은 인간이 하나님 앞에 핑계치 못하도록 만드는 것이다(롬 1:20).<sup>47)</sup> 이처럼 성경과 기독교신학은 오늘날까지 살아남은 고등종교가 하나님에 대한 편린적, 귀납적인 인식과 경험에 근거하여 형성되었다고 볼 이유를 확보한 셈이다. 따라서 세계의 고등종교와의 대화가 기독교 정체성을 훼손하는 종교혼합주의라고 단정짓는 것은 무리한 주장이다.

## 5. 결론

44) 이런 기독교적 유신론 세계관의 우월성에 대한 자세한 논의를 보려면 Ronald H. Nash, *Worldviews in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas*(Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 16-53을 보라.

45) Norman L. Geisler, *Christian Apologetics*(Grand Rapids, MI.: Baker, 1976), 151-259.

46) Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*(Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1994), 123.

47) John Calvin, *Calvin's Institutes*(Garland, TX: Electronic ed. by Galaxie Software, 1991), 1.3.1.

WCC는 타원형구조를 갖고 에반젤리코-에큐메니칼(evangelico-ecumenical) 운동을 시도하고 있는 것으로 보인다. WCC는 그리스도의 구원역사와 복음의 유일무이한 우월성을 주장하는 한편, 제도화된 종교가 갖는 본원적 독선과 배타를 억누르고 타종교와의 대화를 추진하기 위해서 타종교에 나타난 보편적인 하나님의 구원역사와 계시사역을 인정해야 하는 이중과제에 직면하고 있다. 그래서 우리는 이 논문을 통해서 WCC의 종교간 대화를 너무 부정적으로 평가하며 다른 종교에도 구원이 있다는 WCC 종교간 대화위원회의 진술을 적그리스도적 이단사설이라고 비난한 최덕성 등의 비판이 지나치다는 점을 지적했다. 다만 WCC가 타종교에도 그리스도의 보혈의 은혜 없이도 하나님의 구원이 가능한 것처럼, 즉 하나님의 구원은 모든 종교에 열려있는 선물인 것처럼 진술한 것은 기독교복음의 독특성을 과도하게 희생시켰다는 오해를 살 수 있다는 점을 또한 지적할 수 있다.

하지만 우리는 최덕성이 언급한 다섯 개의 WCC 종교간 대화문서를 보기도 WCC가 “공식적으로” “교조적으로” 예수 그리스도 외에 다른 구원의 길이 있다는 말을 천명했다는 인상을 받지 못했다. 오히려 WCC의 입장은 어디까지나 “그리스도 중심”의 종교간대화주의다. WCC의 모든 “공식문서”는 예수 그리스도의 구원의 충족성과 유일성을 자주 강조한다. WCC에 참여하는 일부 회원교회나 개인이 종교다원주의적 확신을 갖고 있을 수는 있으나 WCC 공식대표문서에 이런 의미의 종교다원주의를 교조적으로 공포하지는 않는다. 오히려 WCC는 기독교 복음으로 이 세상 고등종교들과 토착전통종교를 아우르려고 하는, 약간은 제국주의적인 전략을 암암리에 구사하고 있다. 전반적으로 WCC는 서구 기독교가 종교 때문에 전쟁을 일으켜서는 안 된다는 국제정치적, 문화인류학적 고려를 가지고 종교 간의 대화와 토론을 하자는 걸 주된 기치로 내걸고 있다. 종교가 인류 분쟁과 지역 분쟁의 실마리가 돼서는 안 되겠다는 큰 선교적 원칙 때문에 종교 간의 화해와 토론 등을 주도하는 기관이 WCC인 것



이다.<sup>48)</sup> 결론적으로 우리는 아브라함의 하나님 이해의 점진적 확장과 심화와 자연계시의 가능성을 인정하는 성경의 다수 증언들에 근거해 볼 때 WCC의 종교간 대화와 종교포용주의적 입장은 기독교의 정통신앙의 전통 안에서 지지될 수 있는 프로그램이라고 판단한다.

## 6. 참고문헌

김영한, “WCC는 종교다원주의인가?” 2010년 1학기 숭실대학교 기독교학과 교수 콜로키움 원고.

\_\_\_\_\_, “WCC 신학, YES OR NO?/WCC는 종교다원주의다,” 『목회와 신학』 통권 250호(2010년 4월호), 46-54.

김이곤, “시편 19편에 나타난 ‘야훼의 자기계시(自己啓示)에 대한 찬양신학,’” 『구약논단』 15(2003.10), 7-26.

이형기, 『에큐메니칼 운동의 패러다임의 전환』, 서울: 한들, 2011.

\_\_\_\_\_, 박성원, 『WCC를 바로 알자』, WCC 한국준비위원회 간 소책자, 2013.

최덕성, 『신학총독』, 서울: 본문과현장사이, 2012.

\_\_\_\_\_, 『신학총독 II: 한국교회와 세계교회협의회』. 서울: 본문과현장사이, 2013.

한동구, “브엘세바 도시발달사,” 『구약논단』 10[2001], 123-149.

Alberty, Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Vol. 1, trans. John Bowden; Louisville: John Knox Press, 1994.

Anderson, B. W., *Understanding the Old Testament*, 4th abridged. ed.; Upper Saddle River, NJ.: Prentice-Hall, 1998.

---

48) 이 점은 WCC의 종교다원주의적 경향을 지적하는 김영한도 인정하고 있다(김영한, “WCC는 종교다원주의인가?” 2010년 1학기 숭실대학교 기독교학과 교수 콜로키움 원고; 김영한, “WCC 신학, YES OR NO?/WCC는 종교다원주의다,” 『목회와 신학』 통권 250호[2010년 4월호], 46-54).

- Barth, Karl, *The Epistle to the Romans*, trans. E. C. Hoskyns; London/  
New York: Oxford University Press, 1933.
- Berkhof, Hendrikus, *Christian Faith*, Grand Rapids, MI.: William B.  
Eerdmans, 1979.
- Berkhof, Louis, *Systematic Theology*, Grand Rapids, MI.: William B.  
Eerdmans, 1996.
- Calvin, John, *Calvin's Institutes*, Garland, TX.: Electronic ed. by  
Galaxie Software, 1991.
- Craigie, Peter, *Psalms 1-50*, WBC; Waco, TX.: Word, 1983.
- Demarest, Bruce A., *General Revelation: Historical Views and  
Contemporary Issues*, Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1982.
- \_\_\_\_\_, "Revelation, General," in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed.  
Walter A. Elwell, Grand Rapids, MI.: Baker, 1984.
- Enns, Peter, 『성육신의 관점에서 본 성경영감설』, 김구원 역, 서울: 기독  
교문서선교회, 2006.
- Geisler, Norman L., *Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker,  
1976.
- Grudem, Wayne, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical  
Doctrine*, Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1994.
- Gunkel, H., *Genesis*, trans. M. Biddle; Macon, GA.: Mercer Univ.  
Press, 1997.
- Lewis, Cleave S., *Mere Christianity*, Glasgow: Fount, 1952.
- Longnecker, Richard N., "Acts," in *The Expositor's Bible Commentary*,  
ed. Frank E. Gaebelein, Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1981.
- McGrath, Alistair E., *Christian Theology: An Introduction*, 2ed.; Oxford:  
Blackwell, 1997.
- Miller, Patrick D., *The Religion of Israel*, Louisville, KY. et al.:

- Westminster John Knox Press, 1998.
- Nash, Ronald H., *Worldviews in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas*, Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1992.
- Perdue, Leo, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis, IN.: Fortress, 1994.
- Sanders, James A., *Canon and Community: a Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia, PA.: Fortress, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Canon and Community*, Philadelphia, PA.: Fortress, 1984.
- Sarna, Nahum M., *The JPS Torah Commentary Genesis*, Philadelphia et al.: The Jewish Publication Society, 1989.
- Schaeffer, Francis A., *The God Who is There*, Downer's Grove, IL.: IVP, 1968.
- Schlatter, Adolf, *Romans. The Righteousness of God*, trans. S. Schatzmann, Peabody, MA.: Henrickson Publishers, 1995.
- Thiessen, Henry C., *Introductory Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1949.
- Weinfeld, M., "The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background," *Ugarit-Forschungen* 4(1972), 133-154.
- Wellhausen, Julius, *Prolegomena to the History of ancient Israel*, trans. W. Robertson Smith; New York: Meridian Books, 1961.

검색어

아브라함

종교다원주의

종교혼합주의

종교포용주의

WCC

자연계시

## Biblical Foundations of WCC-led Inter-faith Dialogue and Religious Inclusivism.

- A Study of Abraham's Progressive Understandings of God -

Hae Kwon Kim, Ph. D.

Professor, Department of Christian Studies

Soongsil University

The present essay explores how Abraham's understandings of God El Shadday were enriched and made adjustable as he interacted with Canaan's indigenous peoples on various occasions. The purpose of this study is first to show to what extent justifiable WCC-led inter-faith dialogue and its religious inclusivism may be and to point out their limitation. To this end, the present essay engages Lee Hyungki an ardent advocator of WCC's inter-faith dialogue and his vehement opponent, Choi Duck Sung in debate. The present essay is inclined to take side with Lee Hungki when he argues for WCC-led inter-religious dialogue and mutual learning policy,

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)

based on two grounds: A case of Abraham's progressive understandings of God clearly shown in the Book of Genesis and the Possibility of God's being known to other peoples and civilizations than Israel via Natural Revelation. The thesis of the present article is that Abraham's religion grew much mature and was enriched in the course of his multi-faceted contacts and interactions with several indigenous peoples of Canaan. Genesis 12-25 present at least four scenes in which Abraham enriched his previous knowledge of God, widened, and deepened his earlier understandings of God when he meaningfully encountered Canaanite peoples such as Mamre, Melchizedek, Beershebaean Canaanites, and the God of the Moriah mount. In each encounter with Canaanite names of God, Abraham gained a more mature understanding of God. The four scenes of Abraham's renewed understanding of God shed some positive light on the WCC-led inter-faith dialogue for making a Christian understanding of God more mature and balanced. Furthermore, the present essay provides a concise overview of major biblical attestations saying that non-Israelite peoples may be enabled to gain a certain understanding of God, the God of Israel via Natural Revelation. Based on the foregoing discussion, the present essay concludes that a close exploration of Abraham's progressive understandings of God justifies the WCC-led inter-faith dialogue and mutual enrichment program via inter-religious contacts and interactions.

## Key Word

Abraham

Religious pluralism

Religious syncretism

Religious Inclusivism

WCC

Natural revelation

- 투고일: 2014년 1월 01일
- 심사일: 2014년 1월 20일
- 게재 확정일: 2014년 2월 01일

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)