



칼빈과 선교

이 병 수*

목 차

1. 서 론
2. 칼빈의 선교활동(Missionary Activity)
3. 칼빈의 선교이론(Missionary Theory)
4. 결 론

1. 서 론

많은 역사학자들과 선교학자들이 종교개혁자들 특히 칼빈과 선교가 무슨 상관이 있는가라는 의문을 제기했다. 이러한 의문을 제기한 대표적인 학자들은 교회사학자이며 선교학 교수였던 로마 카톨릭 신학자 조셉 슈미들린(Joseph Schmidlin)과 개신교 선교학자인 구스타프 바르 (Gustav Warneck)¹⁾이었다. 그들은 칼빈이 선교적 개념(missionary idea)이 없었기 때문에 선교적 활동(missionary activity)에도 관심이 없었다고 주장했다. 칼빈의 선교관에 대한 이러한 비판적인 학자들의 주장은 많은 칼빈주의 학자들의 도전을 받았고 그들은 칼빈과 선교의 관계를 선교적 활동(missionary activity)과 이론(missionary theory)의 관점에서 옹호했다.

* 전임강사대우(선교언어학과), 선교학전공

1) Gustav Warneck은 칼빈을 포함한 개혁자들에 대해 다음과 같이 묘사하고 있다: "We miss in the Reformers not only missionary action, but even the idea of missions, in the sense in which we understand them to-day"(Warneck 1906, 9).



2. 칼빈의 선교활동(Missionary Activity)

2.1. 칼빈의 선교관(Calvin's View of Missions)

대다수의 칼빈주의 학자들이 칼빈의 선교관에 대해 부정적인 입장에 서 있는 학자들에 대해 못마땅하게 생각하는 것은 그들이 칼빈의 선교관을 해외 선교의 관점에서만 볼려는데 있다는 것이다. 이러한 관점이 “칼빈의 선교관을 정확하게 이해하지 못하게 하며”, 그것은 “너무 협소한” 관점이라고(Calhoun 1979, 16) 학자들은 지적한다. 이러한 관점은 William Carey 이후에 있어서 생겨났던 현대 선교관이므로 오늘날의 잣대로 칼빈의 시대에 그대로 적용한다는 것은 옳지 않다는 것이며 이런 협소한 선교관은 칼빈 당시의 역사적인 관점에서도 균형있는 평가가 아닐 뿐더러 성경적이지도 못하다는 것이다. 왜냐하면, 역사적으로는 칼빈 당시의 시대적 상황이 해외선교를 거의 불가능하게 했으며 또한 성경적으로는 사도행전 1장 8절 말씀에 의하면 복음을 전파하는 영역에 있어서 “땅끝까지” 뿐만아니라 “예루살렘”과 “온 유대와 사마리아”도 선교의 대상이요, 거기서 교회가 증인의 역할을 감당할때도 선교였기 때문이라는 것이다.

2.2. 칼빈의 국내선교

이상의 선교관에 기초해서 칼빈주의 학자들은 종교개혁을 국내선교의 관점에서 조망한다. Charles E. Edwards는 “종교개혁은 그 자체가 하나의 거대한 국제적인 규모의 선교였다”(Edwards 1936, 47)고 묘사하며, 하란 자유대학의 선교학 교수였던 Johannes Vanden Berg는 종교개혁 당시 교회가 행했던 모든 사역을 하나의 선교적 사건으로 봄으로써 이것을 다음과같이 설명한다: “종교개혁과 교회의 선교적 사명과는 어떠한 명백한 구분이 없다” (Berg1959, 168). Vanden Berg의 종교개혁과 선교와의 관계를 국내선교의 관점에서 발전시킨 대표적인 학자는 미국의 칼빈 신학교 조직신학 교수였던 Fred H. Klooster였다. 그는 “종교개혁은 모든 역사 가운데 가장 위대한 국내선교 사업들(home missionary projects)중의 하나로 여겨질”(Klooster 1972, 187)만하다고 주장했다.

Klooster가 종교개혁을 국내선교로 보는 이유는 다음과 같다(Klooster 1972, 186-189). 첫째, 그 당시 로마 천주교회는 변질되었으며(badly deformed), 그들은 단지 명목상의 기독교신자들(only nominally Christians)이었으며, 그리고 르네상스 시대의 인문주의의 영향으로 그 당시에 세속적인 사람들이 늘어나게 되었기 때문에 이들을 “개종시키고, 개혁하고, 기독교화 하는 것”이 개혁자들에게는 하나의 도전이었다고 한다. 이 도전에 따라서 하나님의 사역을 감당한 것이 종교개혁인데 이것은 “참으로 선교사역”(really mission work)이었다는 것이다. 이것은 마치 우리가 카톨릭 국가인 필리핀이나 남아메리카의 브라질에 선교사를 파송해서 명목상의 기독교인이라고 할 수 있는 로마 천주교와 오늘날의 세속화된 현지인을 복음화시키는 것을 선교로 볼 수 있는 것과 같은 것이라는 것이다. 그래서 칼빈이 “변질된 교회, 명목상의 기독교신자들, 그리고 그 당시의 세속화된 사람들에게 복음을 전하는 것이 확실한 선교사역이었고 그것이 또한 성경적 원리에 따르면 예루살렘과 유다에서 선교가 시작되었다”(Klooster 1972, 187)는 것을 보여주는 좋은 예라고 Klooster는 주장한다.

둘째, Klooster는 앞에서 언급한 맥락에서 “칼빈의 저작들의 국내 선교적 성격”을 강조한다. Klooster에 따르면 Calvin의 서신서들, 논문들, 주석들 그리고 기독교 강요가 위에서 언급한 교회를 개척하고, 명목상의 신자들을 참으로 복음화 시키고, 그 당시의 세속화 되어져가는 사람들에게 복음을 전하는데 목적이 있었기 때문에 선교적 성격이 없다고는 조금도 부정할 수 없다는 것이다. 더욱이 개혁자들과 선교와 아무런 관계가 없다고 비판했던 Gustar Warneck까지도 동일한 책에서 종교개혁의 국내 선교의 성격을 주장한다는 것이다²⁾(Klooster 1972, 187-189).

칼빈에게 있어서 종교개혁을 국내선교의 관점에서 보는 이런 견해가 Klooster이후 다음의 두학자들에 의해서 더 발전되고 심화되었는데 그들은 칼빈의 제네바 사역을 선교의 관점에서 보았다. Philip E. Hughes는 칼빈의 제네바를 “선교학교(a school of mission)”로 보았는데 그렇게 명명한 이유는 수많은 핍박받는 개신교도들이 제네바에서 칼빈의 지도하에 신학적 훈련을 받은 뒤 자국으로 돌아가서 그리스도의 복음을 전파했기 때문이었다고 한다. 그래서 Hughes는 제네바의 칼빈을 “선교의 지휘관(Director of Missions)”(Hughes 1973, 40-54)으로 미국의 Westminster Theological Seminary 역사신학교수였던 W. Stanford Reid는 “칼빈의 제네바”를 “선교적 중심지(Missionary Centre)”(Reid 1983, 65-74)로 여겼던 것이다.

2.3. 칼빈의 국외선교

학자들은 칼빈이 제네바를 중심으로 주도한 종교개혁이 가지는 국내선교적 성격 외에도 칼빈이 해외에 선교사를 파송했다고 주장한다. 특히 Stanford Reid는 제네바를 중심으로 프랑스에 대한 선교가 “첫번째이면서도 가장 중요한”(Reid 1983, 68) 해외선교 활동으로 간주하였다. 프랑스에서 카톨릭에게 종교적 박해를 받았던 위그노(Huguenots)들이 제네바에 있던 칼빈에게 모여들었고, 그들은 칼빈의 지도하에서 교육을 받은 뒤에 1555년과 1563년 사이에 프랑스에 88명의 선교사들이 보내졌고 그들에 의해서 1562년까지 2150회중(congregations)들이 생기게 되고 Synod가 조직되며 이것이 프랑스 개혁교회 조직의 기초가 되었다고 한다(Reid 1983, 68-70).

두 번째로, 제네바의 영국선교인데, 카톨릭의 종교적 박해 가운데서 많은 청교도들이 제네바의 칼빈에게 불러와서 그의 신학적인 가르침을 받고 다시 그들이 영국과 스코틀랜드로 돌아가서 종교개혁을 수행했다. 그래서 John Knox는 제네바를 “그리스도의 가장 완벽한 학교”라고 불렀다.

세 번째로, 학자들은 화란의 칼빈주의 운동도 또한 제네바 선교의 노력의 선물이었다고 주장한다. 칼빈이 제네바에서 추방되어 쉬트라스버어그에서 1538-41년의 약 3년의 체류기간 동안 화란의 개신교 핍박자들을 만났고 그들은 칼빈이 다시 제네바로 돌아갈 때 함께 따라 갔고, 제네바에서 그들이 칼빈의 신학을 배우뒤에 화란에 다시 돌아가서 복음을 전하는 가운데서 화란의 칼빈주의가 꽃피게 되었다는 것이다.

마지막으로, 많은 학자들이 공통적으로 칼빈의 주도하에 제네바에서 브라질에 선교사를 파송한 사건을 중요한 해외선교의 예로 든다. 이것에 대해 Warneck은 개혁교회 쪽에서 브라질 선교를 지나치게 부각시키는 것을 경계한다. 그럼에도 불구하고 학자들은 브라질 선교의 역사적 중요성을 조금도 무시할 수 없다고 반박한다. 이 브라질 선

2) Warneck says: “By the Reformation the Christianizing of a large part of Europe was first completed, and so far it may be said to have carried on a mission work at home.”

교는 프랑스의 식민지과정과 관련이 있는데 포르투갈이 인도와 동양에 대한 식민지적인 관심을 틈타서 프랑스가 브라질에 식민지 원정팀을 보내게 되었다. 그 과정에 많은 개신교도들이라 할 수 있는 위그노들이 참여하게 되었는데 다른 이유보다도 신대륙에서 신앙의 자유를 찾기 위해서였다고 한다. 원정대장은 sieur de Villegagnon이었고 한 때 파리에서 칼빈과 함께 공부했던 사람이었다. Villegagnon은 브라질에 도착한후 제네바의 칼빈에게 하나님의 말씀의 사역자들과 영적으로 잘 무장된 사람들을 자기에게 보내달라고 부탁했는데 그 이유는 Villegagnon은 자기와 함께있는 화란인들의 영적 유익과 현지 인디안들을 복음화하기 위해서였던 것이다. 이런 Villegagnon의 요청에 제네바교회의 반응은 적극적이었고 당시 Villegagnon의 편지를 듣고 뒤에 브라질 선교에 직접 참여했던 Jean de Levy가 그때의 상황을 이렇게 묘사한다. “이 편지를 받고 그 소식을 듣자마자 제네바 교회는 즉각적으로 하나님께 감사했다. 이유는 참된 하나님에 대한 지식없이 살아가고 있는 그 나라에 예수그리스도의 통치를 확장 시킬 수 있었다는 사실때문이었다” (Beaver 1973, 61)는 것이다. 이렇게 보냄을 받은 자들은 로마 천주교로부터 복음적 신앙의 자유를 찾아 도망친 프랑스 난민들(refugees)과 Pierre Rechier와 Guillaume Chartier의 목사들이었다. 그들이 도착한지 얼마후 이 선교사업은 Villegagnon의 카톨릭의 배교로 어이없이 실패하고 말았다. “빌레가농이 포르투갈인에게 도망하자 그들 카톨릭 교도들은 갖 도착하여 선교사역을 시작하려던 선교팀을 공격하였으며 방어할 능력도 없이 살아남은 몇 사람들은 예수회 신부들과 죽임을 당하게 되었다”고 한다 (Tucker 1996, 81).

비록 실패로 끝난 칼빈의 브라질 선교였지만 칼빈의 선교에 대한 태도를 Beaver는 감동적으로 다음과 같이 언급하고 있다. “개혁 교회들은 브라질의 순교자들에게 경의를 표한다. 그 짧은 기간의 선교는 어떤 숫적인 열매들은 없다. 그럼에도 불구하고 그것은 역사적인 중요성을 가진다. 선교에 대한 책무에 직면했을 때 제네바교회는 즉각적으로 반응했고 그 때 당시의 상황적 증거들이 칼빈의 브라질 선교에 대한 적극적 동의가 있음을 지적해준다. 선교의 개념이나 실천에 어떠한 적의도 없었다”(Beaver 1973, 72). 여기에 대해서 Beaver는 만약 브라질 선교가 성공했다면 그것에 자극을 받은 칼빈이 선교에 대한 명시적이고 체계적(explicitly and systematically)인 글을 쓰지 않았겠는가 하고 추측한다(Beaver 1973, 57).

이상에서 우리는 여러 칼빈주의자들의 견해에 따라 칼빈의 선교관과 국내외 선교활동을 살펴보았다. 혹자는 이런 칼빈의 선교관과 활동에 대한 칼빈주의자들의 해석이 아전인수격이지 않는가라고 의문을 제기할수 있을지 모르겠다. 그러나 오늘날의 상황에 비추어 볼 때 미국의 경우도 Home Mission이라는 용어를 공공연히 사용하고 있고 한국의 경우에도 국내선교라는 용어가 사용되어지는 것을 고려할 때 언급된 칼빈주의자들의 해석이 지나치다고 볼수 있는 것은 아니다.

3. 칼빈의 선교이론(Missionary Theory)

3.1. 선교와 관련된 칼빈 신학의 오해들

칼빈의 선교이론을 다루기 전에 선교와 관련된 칼빈의 신학에 대한 오해들을 살펴볼

필요가 있다. 첫째, 예정론에 대해서 살펴보자. 많은 사람들이 칼빈의 예정론이 선교를 방해했다고 주장한다. 이 주장에 대해서 프린스턴 신학교의 칼빈주의 선교학자였던 Samuel A. Zwemer는 칼빈의 예정론이 선교를 막지 않았음을 증명하기 위해서 칼빈의 설교들과 기독교 강요를 다음과 같이 인용한다(Zwemer 1950, 210-211). “복음의 초대는 모든 사람을 위한 것이며”(“Sermons on Deut”, Opera, 28) 그리고, “하나님께서 모든 사람들이 구원받고 진리에 이르기를 갈망하신다”(“Sermons on I Tim”, Opera, 53). “그러므로 전세계에 복음을 전파할 의무는 예정론과 모순되지 않는다”(Inst, III, 23:12-14)고 주장한다.

사실 이 예정론의 가장 첨예한 문제는 복음전파에 있어서 하나님의 주권과 인간의 책임의 관계³⁾에 대한 이해이다. 이것이 복음전파에 잘못 적용될 때, 하나님의 주권을 지나치게 강조한 나머지 복음전파에 있어서 인간의 책임이 무시되는 것이다. 이런 예가 역사적으로 hyper-Calvinist에게 있었다고 한다. 현대 선교의 아버지로 알려져 있는 William Carey가 세계 복음화의 열정 가운데 인도로 건너 가기전 John Collet Ryland(1723-92)라는 극단적 칼빈주의자가 Carey에게 “젊은이 앉게나, 앉게나! 자네는 열정적이야. 하나님께서 이방인들을 개종시키기를 기뻐하신다면 하나님께서 자네나, 나의 도움없이도 그 일을 직접 하실 것이네”(Young man, sit down. sit down. You’re an enthusiast. When God pleases to convert the heathen, He’ll do it without consulting you or me)라고 말했다고 한다. Ryland가 앞에서 언급한 hyper-Calvinists의 대표적인 예이며 이들에 의해서 칼빈의 예정론이 오해되어 복음전파로서의 인간의 책임이 무시되고 그런 가운데 칼빈주의자들은 선교에 관심이 없는 것같이 여겨졌다. 그러나 사실 칼빈과 칼빈의 예정론을 정확하게 이해한 칼빈주의자들은 예정론을 다룰 때 하나님의 주권과 인간의 책임을 공히 강조했으며 칼빈 만큼 인간의 책임을 강조한 사람도 없다고 학자들은 언급한다. 그러므로 예정론으로 인해 칼빈주의가 선교에 방해가 되었다는 칼빈에 대한 비난은 공정치 못하며 그의 입장은 Charles E. Edwards의 지적처럼 칼빈 이후의 hyper-Calvinists에게 그 비난이 돌아가야 하는 것이 마땅하다(Edwards 1936, 47). 하나님의 주권을 누구보다도 강조하면서 복음전파에 있어서 인간의 책임을 강조했던 사도 바울처럼, 성경의 신실한 증인으로서의 삶을 살았던 칼빈도 예정론에 있어서 하나님의 주권을 강조하면서도 동일하게 인간의 책임을 강조했던 것이다. 그래서 칼빈은 예정론과 복음전파와 관련해서 칼빈은 “우리는 하나님께서는 누구를 선택하였으며 그의 택함을 받은 자가 어디에 있는지 모르기” 때문에 모든 사람에게 복음을 전해야 한다고 주장했던 것이다.

둘째, 어떤 학자들은 주장하기를 개혁자들이 사도적 계승(“apostolic succession”)의 오해 때문에 개혁자들의 선교적 활동이 어렵게 된 요인들 중의 하나가 되었다고 한다. 그러면 그들의 사도적 오해란 어떤 것인가? 개혁자들은 로마 카톨릭측이 자기네들에게서 12사도들의 사도직이 계승된다는 주장에 대해 강력하게 비난하면서 개혁자들은 그 사도직은 예수님의 12사도에게만 잠정적으로 국한된 예외적인 직분이라고 했고 이런 주장을 하는 가운데 개혁자들은 사도들이 복음을 땅끝까지 전파하는 복음 그 본질적인 책무가 교회에 계승된다는 그 의미까지도 무시하게 되었고 그래서 마28:19-20에 나타나는 선교적 위임명령도 사도시대에 끝났기 때문에 선교하지 않아도 되는 것으로 생각했다는 점, 바로 이것이 개혁자들의 “사도 직계승”에 대한 오해였다는 것이다.

그러나 칼빈주의자들에 의하면 이런 개혁자들에 대한 평가가 칼빈과 다른 개혁자들

3) 구원에 있어서 하나님의 주권을 지나치게 강조한 역사적인 예가 hyper-Calvinist이고 인간의 책임을 혹은 인간의 의지를 강조한 예가 Arminian들이다. 참된 Calvinist들은 이 양극단을 피하고 하나님의 주권과 인간의 책임의 균형있게 강조한다.

에게도 똑같이 적용할 수 없다는 것이다. 어떤 점에서 그런 입장은 선교적 명령이 사도들 자신에 의해 성취되고 끝났다고 주장하는 후대의 루터파 학자들의 주장이며 “칼빈은 결코 이런 생각을 표현하지 않았다”는 것이다(Berg 1950, 179). 사도시대 동안에 사도들이 복음전파한 그것이 바로 선교활동의 “시작”으로 보았다는 점에서 그리고 사도시대 이후 교회가 그 책무를 계속한다는 점에서 칼빈은 이런 입장을 가진 유일한 사람이었다(Berg 1950, 179). 이상의 내용이 칼빈의 신학에 대한 오해를 방어하는 입장에서 소극적이었다고 한다면 다음의 내용은 칼빈의 신학에서 나타나는 선교적인 특징을 강조 함으로써 적극적인 입장을 취한다.

3.2. 칼빈 신학의 특징

많은 학자들이 칼빈신학의 특징을 여러 가지로 설명하면서 하나님의 주권, 예정론, 하나님의 영광등을 그 예들로 든다. 그러한 예들 가운데 Vnaden Berg는 칼빈주의와 선교와의 관계성을 주장하면서 칼빈의 저작들에서 두드러지게 나타나는 특징들을 ‘영혼구원’과 그 결과로써 ‘하나님께 영광’을 돌리는 것으로 여긴다(Berg 1950,). 그래서 그는 전자를 칼빈의 신학적 특징들로서 구원론적인 측면(soteriological line), 후자를 송영적인 측면(theological line)이라고 명명한다. Berg는 이 두가지 측면이 밀접하게 연관된 가운데서 칼빈의 생각과 행동에서 반복적으로 나타난다고 본다. Berg는 다음으로 선교에 대해 언급하면서 선교를 강조하는 성경의 내용도 선교의 ‘구원론적인 성격’과 동시에 ‘구원받은 영혼이 그의 왕이신 구세주의 통치하에 놓여있다’는 면을 강조함으로써 송영적인 면들이 두드러짐을 강조한다. 이런 노력하에서 Berg는 칼빈의 생각과 행동에서 나타나는 2가지 특징들이 성경의 선교적인 2가지 특징들과 공통적으로 나타나는 것을 지적함으로써 칼빈주의와 선교와의 관계성을 강조한다.

3.3. 일반은총

위에서 언급된 Vanden Berg와 같은 입장에서 칼빈의 선교적 성격(mission-mindednes)에 주목하는 학자들 이미 언급된 Samuel A. Zwemer이다. 그는 칼빈이 루터와 멜랑흐톤등의 개혁자들과는 달리 이방인들에 대한 관심을 강조한다(“But he[Calvin] was not blind or deaf to the heathen world and its needs”(Zwemer 1950, 207). 그는 칼빈신학의 선교적 성격을 Berg와 같이 “복음전파와 그 결과로써 하나님께 영광”과 그외에 “하나님 나라”⁴⁾등 몇가지⁵⁾를 언급한다. 그러나 무엇보다도 Zwemer는 칼빈의 신학사상 중 선교이론에 중요한 공헌을 끼친 것중의 하나가 일반은총⁶⁾이라고 주장한다. 언급된대로 칼빈은 다른 개혁자들과 달리 이방인들에 대한 태도가 결코 부정적이지 않았고 이것은 일반은총과 깊은 관련이 있다고 하겠다. 칼빈의 일반은총은

4) Jonathan Edwards, David B. Calhoun, 그리고 Charles Chaney는 칼빈과 선교의 관계를 하나님 나라의 확장의 관점에서 조망한다.

5) Zwemer는 칼빈주의 신학이 선교적임을 강조하는 가운데서 “선교의 목표”를 “하나님께 영광”, “선교의 기초”를 “하나님의 주권”, “선교의 동기”를 “하나님의 뜻”으로 제시한다(Zwemer 1950, 214). 그는 이러한 하나님 중심적인 선교로 나아갈 때 가장 강력한 회교도들도 복음회 할수 있음을 역설한다

6) 이 일반은총과 복음과의 관계에 대해서 Westminster Theological Seminary 변증학 교수였던 Cornelius Van Til의 “Common Grace and the Gospel”이라는 책이 있다.



주지하다시피 창조시 하나님의 형상으로 창조된 인간에게 하나님께서 하나님에 대한 지식과 종교의 씨앗을 주셨고 타락후에 이러한 요소들이 희미해졌으나 그럼에도 불구하고 신 개념(a High-god)과 하나님을 향한 인간의 자연적인 본능이 여전히 남아있었다고 본다. 사실 이 일반은총이 선교의 중요한 접촉점이 되는것인데 이런 칼빈의 일반은총은 기독교와 타문화, 타종교와의 접촉점을 전혀 부정하는 바르트주의자들의 입장과는 전혀 다른점이라고 Zwemer는 강조한다 (Zwemer 1950, 210).

오늘날 우리 주위의 선교상황을 살펴볼때에 우리가 살아가고 있는 이 시대는 그 어느 때보다도 타문화와 종교들간의 접촉이 빈번하다. 그래서 Daniel Day Williams가 “20세기 후반에 신학적 사유의 대부분을 지배할 것으로 생각되는 주요 문제의 하나는 기독교와 문화 및 타종교와의 관계등의 문제”(quoted from Anderson 1988, 9)일 것이라는 그의 예견은 그대로 적중했다. 사실 이 문화와 종교는 선교와 일반은총의 주제들이고 우리가 선교를 수행한다고 할 때에 문화와 종교의 핵심주제인 일반은총의 이해없이 불가능하므로 이 부분에서 칼빈은 위에서 언급된대로 우리에게 오늘날도 선교에 있어서 접촉점으로써의 일반은총에 대한 중요한 통찰력을 제공해준다.

우리는 이상에서 칼빈주의자들에 의해 칼빈신학에 나타나는 선교적 성격을 살펴보았다. 이제 이것이 후대의 칼빈주의자들에 의해 어떻게 나타나는가를 살펴보자

3.4. 후대의 칼빈주의자들의 선교이론

칼빈의 신학이 선교적이었음을 증명하는 학자들은 칼빈의 신학에 영향을 받은 학자들이 공통적으로 그리고 17-9세기 세계선교에 깊은 관련이 있음을 지적하고 이것이 어떤점에서 칼빈과 선교와의 관계를 잘 설명할 수 있는 가치있는 연구라고 주장한다. 학자들의 이러한 주장에는 다음의 사실에 기초하고 있다.

칼빈과 선교의 관계를 옹호하는 입장에 있는 대부분의 학자들은 칼빈이 해외선교에 치중하지 못한 것은 당시의 역사적 상황때문이라고 설명한다. 칼빈은 종교개혁을 수행하는 와중에 로마 카톨릭과 대항하면서 자체적인 존립에도 쉽지 않았을 뿐만 아니라 로마카톨릭 세력의 제후들이 점령하고 있는 유럽 내에서도 복음을 전하는 것도 쉽지 않았다. 더욱이 해외선교는 두 세력들 때문에 어려웠는데 하나는 카톨릭 국가들인 스페인과 포르투갈에 의해 이방세계가 점령되어 굳게 닫혀 있었고, 또 다른 세력은 그 당시 막강한 군사력을 보유했던, 이슬람의 투르크 군대(Turkish Armies)에 의해 접근이 어려웠기 때문이었다.

그래서 많은 사람들에 의해 칼빈이 선교적 관심과 신학이 부족했던 것으로 공공연하게 알려져있는데 실제로는 해외선교를 어렵게 만든 주요인은 위에서 언급한 외적인 요인에 기인했고, 그런 요인이 자연스럽게 제거되었을 때 칼빈의 선교적 관심이 그의 신학을 통해 후대의 칼빈주의자들에게서 꽃피게 되었다고 Berg는 주장한다(Berg 1950, 180-181). 후대의 칼빈주의자들에 의해 해외선교가 꽃피게 된 역사적인 예들은 17세기의 화란, 18세기의 미국, 19세기의 영국을 통해서 나타났다.

17세기에 화란의 칼빈주의 선교학자인 Gisbertus Voetius(1589-1676)에게서 칼빈주의 신학이 정말 선교적이었음을 칼빈 후대에 보여주는 대표적인 학자이다. Voetius의 신학에서 로마 카톨릭의 선교학적 요소가 없는 것은 아니지만 “그의 선교학의 핵심은

7) 화란신학자 Jan Jongeneel에 의하면 “We conclude, therefore, that Voetius’s theology of mission to a large degree developed out of and in dialogue with, not to mention in disagreement with, the Roman Catholic missiology contemporaneous to him. Finally, we

제네바의 개혁과 [칼빈]의 원리들과 아주 잘 일치하고”⁸⁾ 있다(Berg 1959, 73). 이미 언급된 것 처럼 Berg에 따르면 칼빈의 신학은 선교의 관점에서 본다면 두가지 특징을 가지는데, 하나는 영혼 구원에 대한 열정과 그것을 통해 하나님을 영화롭게 하는 것인데, 이 두가지 특징들은 선교와 아주 일치하는 내용이다(Berg 1950, 74-75). 이러한 내용들이 Voetius의 선교학에서 극명하게 나타나는데 그는 선교의 목적을 다음의 세가지로 묘사하면서 첫째는 이방인의 개종, 둘째는 교회의 개척, 셋째는 하나님의 영광인데, 두가지 목적들이 세번째 궁극적인 목적인 하나님의 영광을 위해서 존재하는 것이 그의 주장이었다. 그래서 화란신학자 Jan Jongeneel은 “Voetius의 선교 신학은 무엇보다도 신중심적(theocentric) 선교신학으로 특징지어져야 한다”(Jongeneel 1991, 76)고 적절하게 지적했고 이것이 보에티우스가 칼빈신학의 영향을 받았음을 잘 반영하고 있다.

18세기에 이르러서 위대한 칼빈주의적 학자이며 선교사였던 Jonathan Edwards (1703-1758)에게서 칼빈신학의 선교적 요소를 또한 발견할 수가 있겠다. 학자들은 Edwards의 선교적 공헌이 그가 직접 미국 인디안 선교사로서 8년동안의 Field 사역에서 보다 그의 학문적 저작들 안에서 발견될 수 있음을 강조한다. 그 저작들은 “데이빗 브레네드의 생애(An Account of the Life of the Late Reverend Mr. David Brainerd)”와 아주 긴 제목을 가진 “이 땅에서의 종교의 부흥과 그리스도의 왕국의 확장을 위해서 특별한 기도 가운데 하나님의 백성들의 일치로 도모 하기 위한 하나의 겸손한 시도(An Humble Attempt to Promote Explicit Agreement and Visible Union of God’s People in Extraordinary Prayer for the Revival of Religion and Advancement of Christ’s Kingdom on Earth)”였고 이 작품들은 후대의 수많은 사람들에게 선교에 큰 관심을 불러일으키게 했다. 그러나 Edwards가 무엇보다도 선교에 가장 크게 끼친 공헌은 칼빈의 예정론이 인간의 책임으로써의 복음전파에 있어서 어떤 모순을 가지고 있지 않음을 증명하였고⁹⁾, 더욱이 그는 hyper-Calvinists 들에 의해서 칼빈의 예정론을 잘못되게 해석하는 후대의 학자들의 잘못을 교정해 주었다는 데 있다는 것이다(Berg 1958, 175). 이 사실은 Sidney H. Rooy에 의해서 입증되었는데 그에 의하면 “Carey의 친구인 Andrew Fuller가 Edwards의 “Discourses on Justification”을 읽음으로써 그의 hyper-Calvinist 견해들을 교정했다”(Rooy 1965, 293)고 한다. 그리고 Andrew Fuller(1754-1815)는 Edwards의 영향하에 칼빈주의적이라고 입증된 “The Gospel Worthy of All Acceptation”을 1785년에 출판하게 되었는데 그 내용은 한마디로 하나님의 주권을 지나치게 강조한 나머지 잘못된 예정론이해 때문에 복음전파의 대상을 제한했던 것과 복음전파에서 인간의 책임을 무시했던 hyper-Calvinist에게 결정타를 가하는 것이었다. 이 Fuller의 가르침으로부터 Carey는 “모든 사람이 회개하고 복음을 믿는 것이 의무라고 한다면 그 복음이 위임된 사람은 그것을 온 세계에 전파하는 것이 또한 의무라고” 하여 복음을 들을 대상을 전 세계로 보고, 이것을 성취하기 위해서 인간의 책임을 철저히 강조하는 가운데서 세계선교를 강조하게 되었다고 한다(Sargant 1951,

need to note that formally Voetius’s missiology has many similarities to that of Thomas Aquinas while materially it is much closer to John Calvin”(Jongeneel 1991,54)

8) Jongeneel도 이점에서 Berg의 입장에 다음과 같이 동의하고 있다:“his[Calvin’s] own theology is dominated in its content by Calvin’s doctrine of predestination and his emphasis on soli Deo gloria”(Jongeneel 1991, 54).

9) 하나님의 주권과 복음전파에 있어서 인간의 책임이 전혀 모순되지 않음을 가장 잘 설명한 최근의 학자로서는 대표적인 칼빈주의 신학자인 J. I. Packer이다(비록 영국 성공회 신학자이지만). 이러한 설명이 그의 작품인 “Evangelism & the Sovereignty of God”안에서 잘 밝혀져있고 이 책을 집필한 목적을 다음과 같이 기복하고 있다:“This book “is a piece of biblical and theological reasoning, designed to clarify the relationship between three realities: God’s sovereignty, man’s responsibility, and the Christian’s evangelistic duty”(Packer 1961, 7).

342). 이 전세계에 대한 관점이 Carey가 개신교 선교역사상 새로운 시기(new era)를 열게 되었다고 교회사학자 Kenneth Scott Latourette은 지적 한다. 이 칼빈주의적 가르침에 기초해서 Carey는 선교역사에서 기념비적이라고 할 수 있는 "An Inquiry into the Obligation of Christians to use means for the Conversion of the Heathen" 책에서 복음전파에서의 인간의 책임성을 강조한다.

3.5. 칼빈주의적 신앙고백서와 선교

좀더 다른 각도에서 칼빈이 선교적임을 증명하기 위한 세 학자들의 노력이 있었는데 그들은 칼빈의 영향을 받은 칼빈시대 이후의 신앙고백서가 선교적임을 지적한다. 이 사실을 강조하게 된 배경은 그들은 Fuller Theological Seminary 선교학 교수였던 Donald McGavran이 Calvin Theological Journal에 기고된 "A Missionary Confession of Faith"라는 논문에서 모든 신앙고백서가 선교적이어야 함을 강조한 글에 대해 칼빈주의적 신앙고백서가 선교적임을 옹호하는 가운데서 나왔다. 이 세사람들은 이미 언급한 Fred H. Klooster와 Anthony A. Hoekema 그리고 R. Recker였는데 앞의 두 학자들은 조직신학자들로써 마지막 학자는 선교학자들로써 각기 칼빈주의적 고백서라 할수 있는 Heidelberg Catechism, Canons of Dort 그리고 Belgic Confession이 내포하는 선교적 함의(missiological implication)를 밝히 드러냄으로써 칼빈주의와 신앙고백서가 선교적이었음을 지적한다. Klooster는 앞에서 언급된 대로 종교개혁과 칼빈주의 저작들과 활동들을 국내선교의 맥락에서 이해 한 후 Heidelberg 교리문답의 암시적(implicit)이고 명시적(explicit)인 선교적 성격을 보여준다. 이 교리문답은 인간의 비참, 구원 그리고 감사(Elend, Erlösung, Dankbarkeit) 세 부분으로 구성되어 있는데 Klooster는 "이 인간의 죄로 인한 비참함, 오직 예수 그리스도를 통해서만 구원 그리고 그 구원에 대한 감사의 멧세지"가 바로 "모든 선교사역의 핵심"임을 강조하면서 이 교리문답이 지니는 선교의 암시적(implicit)성격을 강조한다. 그리고 그는 그 교리서가 강조하는 "이웃사랑"¹⁰⁾을 명시적 선교의 성격이라고 주장한다.

Klooster와 비슷하게 Hoekema도 돌트 신경¹¹⁾의 선교적 성격을 다룬다. 첫째, 그는 인간의 전적부패를 다루면서 그것이 "선교를 위한 기본 전제들 중의 하나"(Hoekema 1972, 216)라고 설명한다. 왜냐하면 그 교리가 복음과 예수그리스도의 필요성을 전제하기 때문이다. 둘째, 이것은 기독교론과 연관되는데 구원에 있어 예수 그리스도의 유일성을 강조하게 되며 이것이 "선교신학에 있어서 기본적인 중요성에 속한다"고 한다 (Hoekema 1972, 215). 셋째, 예수 그리스도의 죽으심으로 누구나 다 제한없이 구원받도록 하는 복음의 요청은 "선교의 대헌장"(Magna Charta for mission)이라고 주장한다

10) Ernst Pfisterer는 칼빈은 선교적 의무의 기초를 마태복음 28장에 나타나는 선교적 명령으로 보지않고 이웃 사랑에 대한 우리의 의무에 대한 성경적 가르침으로 본다고 주장한다(quoted from Stevens 1991, 10).

11) 돌트 신경이 알미니안주의자들에 대항해서 칼빈주의적 5개항목을 강조하는 가운데서 칼빈주의 5대 교리가 나오게 된 역사적 모체라는 것으로 잘 알려져있지만 간과되어져서는 안될 것은 돌트 신경이 가지는 선교적 성격이다. 그것은 그 당시 돌트 회의에 참석한 대표자들 가운데 선교사들도 있었으며 무엇보다도 칼빈의 영향을 받은 개혁주의 선교학자인 Gisbertus Voetius가 참석했고 그들이 선교적 현안을 다루는데 관심이 많았다는 사실에 있다. Jan Jongeneel은 이것을 다음과 같이 언급한다:"The Synod of Dordrecht is renowned for its five canons against the Remonstrants. It is unfortunate that it is not known as the first national synod to be self-consciously busy with the issues of missions"(Jongeneel 1991, 48).

(Hoekema 1972, 214). 넷째, 돌트 신경이 강조하는 선교에 있어서의 효과적인 수단과 방법의 강조는 복음전파에 있어서 인간의 책임을 강조한다는 점에서 선교적임을 보여준다고 주장한다. 다섯째, 성도의 견인을 다루면서 후크마는 “하나님께서 성도를 보존해 주신다는 것은 성도가 자기 민족에 빠지게 살도록 하는 것이 아니라 오히려 그 사실을 고백하고 증거하도록 요청”하기 때문에 성도의 견인의 선교적 성격을 지적한다 (Hoekema 1972, 216).

마지막으로 Hoekema는 돌트 신경의 가장 선교적인 핵심(main focus)은 “하나님의 선교”(Missio Dei)라고 주장한다. 그는 그 신경이 나오게 된 역사적인 배경이 알미니안 주의자들이 “타락한 인간의 영적인 무능력과 죄로부터 인간을 구원하시는 하나님의 주권적인 능력”을 올바로 인식하지 못함에 연유한다고 지적한다. 알미니안주의자들이 바로 파악하지 못했던 구원에 있어서의 인간의 영적 무능력과 하나님의 절대 주권을 강조하는 가운데서 나오게 된 것이 돌트 신경이고 구원에 있어서 삼위 하나님의 강조는 오늘날 자주 언급되는 현대 선교신학의 “하나님의 선교”¹²⁾개념의 핵심적인 부분이라는 것이다. 이것은 성부 하나님께서 예정하시고 성자 예수님께서 객관적 구속사역을 이루시고 성령께서 부르시는 이 삼위일체론적 구원의 방식이 하나님의 선교라는 것인데 이것이 칼빈주의 선교학자 Voetius에서 발견되고 그를 칼빈주의적인 Missio Dei 개념에 적용될 수 있는 선교학자라고 한다면 칼빈이 선교적이라고 입증되었을 때 그의 신학이 오늘날의 하나님의 선교개념에 역시 부합되는 신학자라고 할 수 있지 않을까?

Recker도 역시 Hoekema처럼 벨직 신앙고백서의 선교적 성격중 하나님의 선교(Missio Dei)부분을 강조한다(Recker 1972, 163). 그러나 Recker는 언급한 위의 두 학자들과는 달리 벨직 신앙고백서에 나오는 기독교론에서 예수 그리스도의 몸과 영을 지닌 전인적(whole man)인 특징을 강조하는 가운데서 전인 선교의 “현대 선교 개념”이 발견됨을 주장한다(Recker 1972, 163-164). 이것이 특히 선교신학의 기초가 됨을 언급하는 가운데서 Recker는 벨직 신앙고백서가 지니는 선교적 함의를 보여준다.

4. 결 론

칼빈은 그의 활동과 신학을 통해서 선교적인 깊은 관심을 보여주었다. 이러한 그의 관심은 우리가 그를 특히 윌리엄 케리이후 오늘날의 해외선교의 관점이 아닌 16세기의 칼빈 당시의 상황 즉 카톨릭과 이슬람세력으로 해외선교가 어려웠던 역사적 상황의 관점에서 볼 때 그러하다. 이러한 역사적 상황 가운데서 행했던 칼빈의 종교개혁이 국내

12) 이러한 신학적 흐름을 Gerald H. Anderson은 다음과 같이 지적한다: “20세기에 있어서의 선교 신학의 전개에 따라 확인할 수 있는 제 3의 경향은 그 방향이 철저한 삼위일체론적(三位一體神論的)인 시야 속에서 신중심적인 입장으로 향하고 있다는 것이다. 선교에 있어서 오늘날의 혼란의 주요 원인은 근년에 있었던 선교 신학을 형성하려는 갖가지 시도가 부적당하였다는 데서 초래되고 있다. 문화 중심적, 인간 중심적, 계시 중심적, 종말론 중심적, 하나님의 나라 중심적, 성서 중심적, 교회 중심적, 그리스도 중심적 등등의 관점으로부터 시도되어왔다. 이들 모든 시도는 본질적인 기독교의 교리의 갖가지 측면(側面)을 강조했는데, 그 어느 하나가 선교 신학의 초점 내지는 방향으로 삼아지면 그것은 부적당하다는 것을 알게 된다. 왜냐하면 그것은 선교의 범위를 좁히고 미로(迷路)에 몰아넣는 경향이 있기 때문이다. 이제 선교 신학을 철저한 하나님 중심적 입장에서 수행한다는 시도가 있어야 하겠다” (Anderson 1988, 21-22).



선교로 볼 수 있는데 그 이유는 사도행전 1:8절 말씀의 “예루살렘과 온 유대와 사마리아와 땅끝까지”에서 선교를 땅끝까지는 물론 예루살렘으로 시작되는 것으로 본다면 제네바에서 시작되는 칼빈의 전 사역도 선교로 볼 수 있는 것이다. 그리고 그의 신학의 선교적 성격이 해외 선교를 가로막는 요인들이 제거되었을 때 후대의 칼빈주의자들에 의해 좀더 분명하게 나타나고 발전되었고 이런 점에서 후대 역사가 칼빈의 신학이 선교적임을 증명하는 것이다. 여기서 우리가 칼빈의 신학과 그의 활동이 역사를 통해서 선교적이었음을 증명하는 것은 소극적으로는 칼빈과 선교와의 관계에 대한 오해를 불식시키고 적극적으로는 칼빈의 선교적 관심을 재조명함으로써 칼빈주의를 표방하고 따르는 사람들이 누구나 선교적 관심을 가지기를 바라는 소망때문이라 하겠다.



개혁주의 학술원

Korean Institute for Reformed Studies



BIBLIOGRAPHY

- Anderson, Gerald H. 1988. The theology of the Christian mission(선교신학서설 박근원역). 서울:대한기독교서회
- Beaver, R. Pierce. 1973. The Genevan mission to Brazil. In Heritage of John Calvin, ed. John Bratt, 55-73. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Berg, Johannes Van den. 1950. Calvin's missionary message. The Evangelical Quarterly 22: 174-187.
- _____. 1959. Calvin and missions. In John Calvin Contemporary Prophet, ed. Jacob Hoogstra, 167-183. Grand Rapids: Baker Book House.
- Calhoun, David B. 1979. John Calvin: Missionary hero or missionary failure? Presbyterian 5: 16-33
- Calvin, John. 1964. Calvin: Institutes of the Christian religion I, II. Philadelphia: The Westminster Press.
- Charles E. Edwards. 1936. Calvin and missions. The Evangelical Quarterly 8: 47-51.
- Chaney, Charles. 1964. The missionary dynamic in the theology of John Calvin. Reformed Review 17 (March): 24-38.
- Edwards, Jonathan. 1992. The works of Jonathan Edwards Vol. 2. Edinburgh: The Banner of Truth Trust.
- Gensichen, Hans-Wener. 1960. Were the Reformers indifferent to missions?, in History's lessons for tomorrow's mission. Geneva: WSCF, 119-127.
- Hoekema, Anthony A. 1972. The missionary focus of the canons of Dort. Calvin Theological Journal 7: 209-220.
- Hughes, Philip E. 1973. John Calvin: Director of missions. In Heritage of John Calvin, ed. John H. Bratt, 40-54. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Jongeneel, Jan. 1991. The missiology of Gisbertus Voetius: The first comprehensive protestant theology of missions. Calvin Theological Journal 26: 47-79.
- Klooster, Fred H. 1972. Missions-the Heidelberg Catechism and Calvin. Calvin Theological Journal 7: 181-208.



Packer, J. I. 1961. Evangelism & the sovereignty of God. Downers Grove: InterVarsity Press.

Recker, R. 1972. An analysis of the Belgic Confession as to its mission focus. Calvin Theological Journal 7: 158-180.

Reid, Stanford W. 1983. Calvin's Geneva: A missionary centre. The Reformed Theological Review 42: 65-74.

Rooy, Sidney H. 1965. The theology of missions in the Puritan tradition. Grand Rapids: Eerdmans.

Sargant, N. Carr. 1951. Calvinists, Arminians and Missions. The London Quarterly and Holborn Review 20: 339-344.

Stevens, Carl David. 1992. Calvin's corporate idea of mission. Ph.D. diss. Westminster Theological Seminary.

Tucker, Ruth A. 1983. From Jerusalem to Irian Java: A biographical history of Christian missions. Grand Rapids: Zondervan. 박해근 번역, 1996, 선교사 별전 서울: 크리스찬다이제스트

Van Til, Cornelius. 1977. Common grace and the gospel. Nutley: Presbyterian and reformed publishing co.

Warneck, Gustav. 1906. History of Protestant missions. Translated by G. Robson. Edinburgh: Oliphant Anderson & Ferrier.

Zwemer, Samuel M. 1950. Calvin and the missionary enterprise. Theology Today 8: 206-216.

개혁주의 학술원

Korean Institute for Reformed Studies