

개혁주의학술원 제4회 신진학자 포럼 & 한국칼빈학회 논문발표회



토마스 굤윈



알렉산더 폼리

- 일 정 : 2017년 1월 16일(월) 오후2:00
- 장 소 : 서울시민교회
- 발 표1: 박재은 박사
주 제: “칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의”
- 발 표2: 김효남 박사
주 제: “토마스 굤윈(Thomas Goodwin, 1600-1680)의 칭의론”

칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의

박재은(총신대학교 신학대학원, 조직신학 강사)

1. 들어가는 말

고대 그리스 철학자 아리스토텔레스(Aristotle, 384-322 BC)의 형이상학적 철학 체계는 신학 체계에도 큰 영향을 미쳤다.¹⁾ 아리스토텔레스 형이상학은 16-17세기 개혁파 신학 체계에도 절충주의(eclecticism)의 빛 아래서 다방면으로 그 영향력의 손길을 미쳤는데²⁾ 이는 특히 원인론(原因論, the philosophy of causation)³⁾ 분야에서 진하게 드러난다. 원인을 소위 작용인(作用因, efficient cause), 형상인(形相因, formal cause), 질료인(質料因, material cause), 목적인(目的因, final cause)⁴⁾ 등으로 나누어 고찰하는 체계를 가리켜 “아리스토텔레스적 4중 인과관계”(Aristotelian fourfold causality)라고 통칭하며 이는 다양한 신학 주제를 설명함에 있어서 일반적으로 사용되어왔던 형이상학 체계였다.⁵⁾

“칭의론”의 영역에서도 예외는 아니었다. 칭의 사건을 설명함에 있어 아리스토텔레스적 4중 인과관계의 틀은 유용했다.⁶⁾ 칭의 사건은 하나님의 구원 계획과 실행, 그리스도의 능동적, 수동적 순종, 그리스도 의의 전가, 신자의 믿음, 하나님의 영광 등 다양한 칭의 요소들을 복합적으로 고려할 필요가 있기 때문에 아리스토텔레스적 4중 인과관계의 틀은 칭의 사건을

1) 이에 대해서는 필자의 논의를 참고하라. 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해,” 『교회와 문화』 37 (2016): 135-165.

2) 아리스토텔레스 형이상학이 16-17세기 스콜라주의, 후기 종교개혁 개혁파 정통주의 철학에 미친 영향에 관한 구체적 논의로는 다음을 참고하라. Joseph S. Freedman, “Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650),” *Proceedings of the American Philosophical Society* 137/2 (1993): 213-253; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker, 2003), 1:360-405; idem, “Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism,” *Trinity Journal* 19:1 (Spring 1998): 81-96; idem, “Reformation, Orthodoxy, ‘Christian Aristotelianism,’ and the Eclecticism of Early Modern Philosophy,” *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 81.3 (2001): 306-325; Charles H. Lohr, “Metaphysics,” in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Charles B. Schmitt and Quentin Skinner (New York: Cambridge University Press, 1988), 537-638.

3) 원인에 대한 어원적 논의로는 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 61 (s.v. causa)을 참고하라 (이후부터 Muller의 사전을 *Dictionary*로 줄여 표기하도록 하겠다).

4) Aristotle, *Physics: Books I and II*, trans. William Charlton (Oxford, Clarendon Press, 2006), II.3, 194^b16-195^a27.

5) Cf. Muller, *Dictionary*, 61. 그렇다고 해서 아리스토텔레스 형이상학이 17세기 유럽 전체를 다 장악한 것은 아니었다. 플라톤(Plato, 428/427 혹은 424-423-348/347 BC) 철학도 17세기 유럽 신학의 한 꼭지를 차지했다. 영국의 케임브리지 플라톤주의자들이 그 한 예이다. 특히 테오필루스 게일(Theophilus Gale, 1628-1679) 같은 경우엔 케임브리지 플라톤주의자들과는 또 다른 노선에서 신학을 전개했는데 소위 개혁적 플라톤 철학(Reformed Platonism)을 주장하면서 전통적 개혁 신학과 연속성의 끈을 놓치지 않으려 노력했다. 이에 대해서는 필자의 논의인 Jae-Eun Park, “Theophilus Gale’s Reformed Platonism: Focusing on His Discourse of ‘Creation’ and ‘Providence’ in *The Court of the Gentiles*,” *Mid-America Journal of Theology*, 24 (2013): 121-142를 참고하라.

6) 이에 대해서는 필자의 논의를 참고하라. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』 (서울: 부흥과개혁사, 2016), 20-23.

이해하는데 있어 훌륭한 도구적 장치였다. 특히 로마 가톨릭 교회, 아르미니우스주의, 반(反)을 법주의, 신(新)을 법주의, 하이퍼(hyper) 칼빈주의 등이 전개한 칭의론은 전통적 칭의론의 틀과 사뭇 다른 점이 있었기 때문에⁷⁾ 개혁 신학자들은 아리스토텔레스적 4중 인과관계를 선용(善用)하여 전통적 칭의론을 수호해나갔다. 특히 로마 가톨릭 칭의론과 아르미니우스주의 칭의론과 연관해 신학자들은 아리스토텔레스적 4중 인과관계의 틀과 더불어 두 개의 원인을 추가로 고찰했는데 그것들은 도구적 원인(instrumental cause)과 공로적 원인(meritorious cause)으로 통칭해 부르는 개념들이었다.

사실 칭의의 유효적 원인(=작용인, *causa efficiens*)이나 목적 원인(*causa finalis*)에 대해서는 큰 이견이 없었다. 칭의의 유효적 원인은 삼위일체 하나님이고 칭의의 목적 원인은 하나님의 영광이라는 사실을 그 어떤 신학 사상도 명시적으로 거부하지 않았기 때문이다. 오히려 핵심은 두 가지에 놓여있다. 첫째, 칭의의 도구적 원인(*causa instrumentalis*)을 무엇으로 볼 것인가와 과연 그 도구적 원인이 칭의 안에서 어느 정도까지의 역할을 감당하는가이다. 둘째, 칭의를 6중 원인 즉 유효적, 형상적, 질료적, 도구적, 공로적, 목적 원인의 빛 아래서 볼 때 어느 원인을 칭의의 1차 원인(*causa prima*)으로 간주하여 다른 원인들보다 더 큰 무게중심을 둘 것인가의 문제이다.

이러한 두 가지 핵심은 중요하다. 그 이유는 만약 칭의의 유효적 원인(=하나님의 구원 계획과 실행)에 극단적 무게 중심을 놓은 결과 도구적 원인(=믿음)이 자칫 간과되어진다면 결국 하이퍼 칼빈주의 칭의론 혹은 영원 칭의(eternal justification)⁸⁾ 형태로 발전 될 수밖에 없기 때문이며, 혹은 만약 칭의의 질료적, 형상적 원인(=예수 그리스도)만 극단적으로 강조하게 될 경우엔 자연스럽게 반율법주의 칭의론으로 변질될 가능성이 농후해지기 때문이다. 그 반대로 칭의의 도구적 원인과 공로적 원인이 신자의 행위와 결부되어 강조될 때 반(半)펠라기우스주의적 형태를 담지한 신율법주의적 칭의론이 짝 트게 된다.⁹⁾ 그러므로 칭의의 6중 원인을 어떻게 이해하는가에 따라 칭의 그 자체에 대한 이해 역시 크게 달라지게 된다고 볼 수 있다.

본고는 나더러 레포르마치(Nadere Reformatie) 시대의 네덜란드 신학자 알렉산더 콤리(Alexander Comire, 1706-1774)와 개혁신학의 위대한 선생이었던 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 전개한 칭의론을 칭의의 6중 원인의 빛 아래서 고찰해 볼 것이다. 특히 칭의의

7) 아르미니우스주의, 반율법주의, 신율법주의, 하이퍼 칼빈주의 사상이 전개한 칭의론에 대한 개괄적인 소개를 다음을 참고하라. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 17-49.

8) 영원 칭의(eternal justification)란 칭의가 하나님의 법정에서(in foro Dei)에서 이미 완료된 것을 뜻한다. 영원 칭의론은 이미 영원에서부터 칭의가 완료되었기 때문에 신자의 믿음이 논리적으로 불필요하게 되고 이는 시간 속에서 신자의 의식에 칭의가 적용되는 순간을 앗아가는 체계이기 때문에 오류가 있는 칭의론이다. 특히 영원 칭의와 능동적 칭의(active justification)는 구분되어 이해되어야 한다. 능동적 칭의는 영원 칭의와는 다르게 신자의 의식의 법정(in foro conscientiae)에서 믿음으로 적용되는 칭의 사건을 고려한다. 이 주제에 대한 구체적인 논의로는 필자의 논의를 참고하라. Jae-Eun Park, *Driven By God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 근간 예정.

9) 반(半)펠라기우스적 칭의론은 대표적으로 로마 가톨릭 의화론을 예로 들 수 있다. 이에 대해서는 필자의 논의를 참고하라. 박재은, 『성화, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』 (서울: 부흥과개혁사, 2017), 근간 예정. 리처드 백스터(Richard Baxter, 1615-1691)의 칭의론도 신율법주의적 형태를 지니고 있다. Richard Baxter, *Confession of His Faith, Especially Concerning the Interest of Repentance and Sincere Obedience to Christ, in Our Justification & Salvation* (London, 1655)을 참고하라. 백스터 칭의론에 대한 비판은 다음을 참고하라. J. V. Fesko, *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 300-317; J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton: Crossway Books, 1990), 156-161; idem, *The Redemption & Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology* (Vancouver: Regent College Publishing, 2003); Hans Boersma, *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification In Its Seventeenth-Century Context of Controversy* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1993), 166-194.

6중 원인에 대한 폼리와 칼빈의 시각 사이의 연속성과 비연속성에 주목할 것이고 이 연속성과 비연속성을 기반으로 어떠한 신학적 함의가 그 안에 숨어 있는지를 발견할 것이다. 이러한 논의를 통해 과연 칭의의 원인을 건전하게 바라보는 신학적 시각은 무엇인지가 최종적으로 드러나게 될 것이다.

2. 알렉산더 폼리의 칭의론에 나타난 칭의의 6중 원인

폼리의 칭의론은 그의 『죄인들의 칭의에 대한 편지』(*Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars*, 1761)¹⁰⁾에서 잘 드러나 있다. 폼리의 칭의론을 본격적으로 살펴보기 전에 폼리가 『죄인들의 칭의에 대한 편지』를 쓸 당시의 신학적 배경을 먼저 살펴볼 필요가 있다. 언제나 신학 사상은 시대의 맥락과 동떨어진 채 성립될 수 없는 것이기 때문이다.¹¹⁾

폼리가 『죄인들의 칭의에 대한 편지』에서 주로 반대한 논적은 합리주의, 계몽주의, 아르미니우스주의와 신(新)율법주의였다. 특히 폼리는 동시대 인물이었던 안토니우스 반 데어 오스(Antonius van der Os, 1722-1807)를 소시니우스주의적 향론파(*Sociniaansch gezinden Remonstrant*)¹²⁾로 명명하고 가열 찬 비판을 한다. 또한 폼리는 아르미니우스주의를 도르트 회의(the Synod of Dort, 1618-1619)의 결정을 뿌리부터 뒤흔드는 잘못된 신학 사상으로 규정하고 줄곧 비판하였다.¹³⁾ 그 뿐 아니라 폼리는 신율법주의도 강하게 비판하는데 이는 폼리가 영국의 독립교도였던 아이삭 초운시(Issac Chauncy, 1632-1712)의 글을 화란어로 번역한 것만 봐도 폼리가 얼마나 신율법주의에 대해 경계했는지가 잘 드러난다.¹⁴⁾ 초운시는 평생에 걸쳐 백스터주의식(Baxterian) 신율법주의의 주요 계승자였던 다니엘 윌리엄스(Daniel Williams, 1643-1716)를 주 논적으로 삼아 비판했기 때문에 초운시의 글에 대한 긍정은 곧 신율법주의에 대한 부정으로 논리적 귀결에 이르기 때문이다. 폼리가 비판했던 합리주의, 계몽주의, 아르미니우스주의, 신율법주의의 신학적 공통점은 인간이 구원의 방정식에서 꽤 그럴듯한 역할을 하게 되는 구조를 가지고 있다는 점이다. 폼리는 이 점을 못 견뎠다. 칭의의 방정식에서 인간의 역할이 믿음의 역할이든 혹은 복음에 순종하는 새로운 법(neonomos)을 따르는 역할이든 그러한 인간의 역할들 강조가 자칫 잘못하면 하나님의 구원론적 주권을 뿌리부터 흔들리게 할 수 있다고 보고 경계했던 것이다. 실제로 폼리가 살던 시대의 신학적 지형도는 이러한 우려를 낳기에 충분했던 시대였다. 향론파의 가르침이 여기저기서 빛을 발하고 있었기 때문이다.¹⁵⁾

10) Alexander Comrie, *Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars: door de onmiddelyke toerekening der borggerechtigheit van Christus* (Amsterdam: Nicolaas Byl, 1761). 본고에서는 1832년에 재판된 *Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars*, 2nd ed. (J. Bloemsma, 1832)를 사용하였다. 이후로는 *Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars*의 표기를 *Brief*로 줄여서 하도록 하겠다.

11) Cf. Richard A. Muller, *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formulation* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), 61-121.

12) Comrie, *Brief*, 55.

13) 폼리는 아르미니우스주의에 대한 비판을 니콜라스 홀티우스(Nicholas Holtius, 1693-1773)와 함께 쓴 *Examen van het ontwerp van tolerantie* (1753-1757)에서도 강하게 드러낸다. 다음을 참고하라. Alexander Comrie & Nicolaus Holtius, *Examen van het ontwerp van tolerantie: om de leere in de Dordrechtse synode anno 1619, vastgesteld met de veroordeelde leere der remonstranten te verenigen, voorgesteld in eenige samenspraken*, 2 vols. (Amsterdam: Nicolaas Byl, 1753).

14) 폼리는 초운시의 *The Doctrine which is according to Godliness Grounded upon the Holy Scriptures of Truth, and Agreeable to the Doctrinal Part of the English Protestant Articles and Confessions* (London, 1694)를 *De Leere der Waarheit, die na de Godtzaligheid is, gegrondt op de Heilige Schriftuur, volgens den leidraad van den kleinen Catechismus der Westmunstersche Godtgeleerden* (Leyden, 1757)라는 제목으로 번역했다.

15) 도르트 회의와 향론파의 신학적, 역사적 배경에 대한 훌륭한 논의로는 다음을 참고하라. Theodoor Marius van Leeuwen, Keith D. Stanglin, & Marijke Tolsma, eds., *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)* (Leiden: Brill, 2009); Aza Goudriaan & Fred van Lieburg, eds.,

2.1. 칭의의 6중 원인

폼리는 『죄인들의 칭의에 대한 편지』에서 칭의 사건을 다양한 원인 하에서 살펴본다. 명시적으로 네 가지 원인들(vier oorzaken) 가운데서 칭의 사건을 바라보지만 사용하는 용어나 카테고리는 전통적인 아리스토텔레스적 4중 원인론과 약간 차이가 있다.¹⁶⁾ 유효적 원인을 “내적 추진 원인”(inwendige aandrijvende oorzaak)으로 표현하고, 질료적 원인과 공로적 원인을 함께 묶어 설명하고 있을 뿐 아니라, 수단적 원인을 추가하여 설명하고 있기 때문이다. 사실 『죄인들의 칭의에 대한 편지』 전반에 걸쳐 다양한 추가 원인들이 여기저기 흩뿌려져 칭의 사건을 설명하고 있으므로 이후부터는 흩뿌려진 원인들을 모아서 6중 원인의 구조 안으로 한데 주조(鑄造) 시켜 설명하도록 하겠다.¹⁷⁾ 고찰하는 순서는 칭의의 유효적, 질료적, 형상적, 도구적, 공로적, 목적 원인 순으로 살펴보도록 하겠다.

첫째, 폼리가 생각하는 칭의의 유효적 원인 즉 내적 추진 원인은 무엇인가? 폼리에게 있어서 칭의의 유효적 원인은 하나님이 죄인들을 직접적으로 의롭다고 여기는 개념인 “능동적 칭의”이다. 폼리에게 있어서 능동적 칭의란 “신적 판결 그 자체에 대한 확립이며, 새로운 언약 일뿐 아니라 약속이며 이에 대한 하나님 측면에서의 공표”¹⁸⁾이다. 폼리에게 있어 능동적 칭의 개념은 곧 칭의에 대한 하나님의 능동적 자기 결정인데 이 결정은 하나님의 직접적(dadelijk)¹⁹⁾ 결정이다. 여기서 “직접적” 결정이라는 것은 하나님께서 죄인을 의롭다고 여기실 때 자신 스스로 외에 그 어떤 리소스(resource)도 사용하지 않는다는 말이다. 만약 하나님께서 자신 스스로 외에 그 어떤 것이라도 칭의의 리소스로 사용한다면 그것은 하나님의 “간접적”(mediate) 결정이 될 것이다. 그러므로 폼리는 칭의의 유효적 원인을 구성함에 있어 인간의 어떤 행위도 유효적 원인을 구성하는 엔트리에 개입되어서는 안 된다고 강하게 주장한다. 인간의 행위는 칭의의 유효적 원인인 하나님의 능동적 칭의를 고양(opwekken) 시킬 수 없다고 본 것이다.²⁰⁾ 폼리에게 있어서 칭의의 유효적 원인은 하나님의 자기 결정이며 자신의 신적 판결에 대한 확립이다. 이것이 곧 능동적 칭의 개념이다.²¹⁾

둘째, 그렇다면 폼리에게 있어서 칭의의 질료적 원인은 무엇인가? 폼리는 칭의 사건을 네 가지 인과 구조 가운데서 살핀다. (1) 하나님의 은혜, (2) 그리스도의 능동적, 수동적 순종, (3) 즉각적 전가, 그리고 (4) 믿음이 바로 그것들이다.²²⁾ 칭의의 질료적 원인과 관계해서 주목할 부분은 바로 두 번째 영역이다. 폼리에게 있어서 그리스도의 능동적, 수동적 순종은 칭

Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619) (Leiden: Brill, 2011); Herbert Darling Foster, “Liberal Calvinism: the Remonstrants at the Synod of Dort in 1618,” *Harvard Theological Review*, 16 no. 1 (January 1923): 1-37.

16) Comrie, *Brief*, 26ff.

17) 폼리의 칭의론을 4중 원인론에 비추어 짧게 설명한 자료로는 다음을 참고하라. A. G. Honig, *Alexander Comrie* (Utrecht: Vrije Universiteit te Amsterdam, 1892), 232; K. Exalto, “Genadeleer en Heilsweg,” in *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, eds. T. Brienen, K. Exalto, and C. Graafland (Zoetermeer: Boekencentrum, 1993), 196; Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: Banner of Truth, 1999), 240-241.

18) Comrie, *Brief*, 83. “... zy [능동적 칭의] beteekent de vaststelling zelve van het Goddelijk vonnis, en alzo van het nieuwe Verbond, de belofte, en de uitspraak daar van, van de zyde Gods.”

19) Comrie, *Brief*, iv. “... Godt, die den godtloozen rechtvaardigt, dadelijk is ...” (강조는 원문).

20) Comrie, *Brief*, iv-v. “... de godtlooze niets doet, of werkt, waar door hij Godt tot zijne rechtvaardigmakinge zoude opwekken of werkzaam maken: het welk daar uit nog klaarder is, dat alle werk des zondaars wordt uitgesloten buiten de oorzaken der rechtvaardigmakinge” (강조는 원문).

21) 능동적 칭의 개념에 대한 보다 더 구체적인 논의로는 필자의 논의를 참고하라. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 105-145. 박재은, “균형 잡힌 칭의 교리 교육을 위한 제언: 능동적 칭의(active justification) 개념의 중요성과 필요성” (2016년 봄 개혁신학회 학술대회 발제문)도 참고하라.

22) Comrie, *Brief*, 26.

의의 질료적 원인(stoffelijke oorzaak) 혹은 공로적 원인(verdienende oorzaak)이 된다.²³⁾ 율법을 낱낱이 지키시고 성취하신 그리스도의 모습 뿐 아니라(능동적 순종) 고난과 죽음까지도 마다하지 않으신 그리스도의 모습이(수동적 순종) 하나님을 만족시킨 것이다. 하나님은 죄인의 모습을 통해서가 아닌 그리스도의 순종적 모습을 통해 죄인을 의롭다고 여기시는 것이다. 폼리에게 있어 이것이 가능한 이유는 신자는 그리스도와 연합(het Verbondt met Christus)²⁴⁾ 상태에 있기 때문이다. 그리스도와 연합 상태 안에서 그리스도의 순종이 질료가 되어서 죄인이 의롭다고 여겨지게 되는 것이다.

셋째, 이제 폼리가 생각하는 칭의의 형상적 원인은 무엇인지에 대해 살펴볼 시간이다. 위에서 살펴본 네 가지 인과 구조 가운데서 세 번째 영역인 “즉각적 전가”(de onmiddellijke toerekening)가 바로 폼리가 생각하는 칭의의 형상적 원인이다.²⁵⁾ 『죄인들의 칭의에 대한 편지』 전반에 걸쳐 폼리는 그리스도의 의가 전가가 즉각적이고(onmiddellijke) 직접적(directe)일 뿐 아니라 우선적(voorafgaande)이라고 강조한다.²⁶⁾ 여기에서 즉각적이고 직접적인 전가라는 표현에 주목할 필요가 있다. 이 표현에 내포된 의미는 만약 그리스도의 의 외에 어떤 것이라도 전가를 위해 첨가된다면 그것은 즉각적, 직접적 전가가 아니라 연기된, 간접적 전가가 되는 것이다.²⁷⁾ 그러므로 폼리는 그리스도의 의가 전가되기 위해서는 어떠한 매개체도 필요 없다고 주장한다. 그 매개체 중에는 신자의 믿음 또한 포함된다.²⁸⁾ 폼리는 그리스도의 의의 전가가 칭의의 형상적 원인인 이유를 레이든 대학의 신학자 중 한 사람이었던 루카스 트렐카티우스(Lucas Trelcatius, 1542-1602)의 글²⁹⁾을 인용하며 논증한다. 그리스도의 순종이 그리스도에게 있어 실제적 의(actualis justitiae Christi)가 되었고 그 의가 우리에게 전가되어 죄인은 의롭다 칭함을 받게 되는 것이다. 아리스토텔레스 형이상학에서 형상적 원인은 사물의 본질이나 정수에 영긴 결정적 원인의 본질과 관계된다.³⁰⁾ 칭의의 본질은 의롭다고 여김을 받는 것이므로³¹⁾ 그리스도의 실제적 의를 수여 받는 “의의 전가” 개념이야말로 칭의의 형상적 원인 중 핵심으로 작용하는 것이다.³²⁾ 폼리에게 있어서 질료적 원인과 형상적 원인은 기독교적 중요성을 담지 한다. 그

23) Comrie, *Brief*, 26. “De tweede is de *stoffelijke* of *verdienende oorzaak*, namentlijk alleen Christus dadelijke en lijdelijke gehoorzaamheit met de verdiensten van dien” (강조는 원문).

24) Comrie, *Brief*, 17.

25) Comrie, *Brief*, 26. “De derde is de *formeele oorzaak*, de onmiddellijke, directe en voorafgaande toerekening van die gehoorzaamheit aan ons ...” (강조는 원문).

26) Comrie, *Brief*, 26.

27) 구원론에서 말하는 직접 전가를 immediate imputation으로 영어 표기하는 경우가 많은데 이는 인간론 영역인 죄의 전가(imputatio peccati) 논의 맥락에서 말하는 직접 전가(imputatio immediata)와는 구별해서 이해되어야 하는 개념이다. 왜냐하면 구원론에서 말하는 직접/간접 전가는 그리스도의 의가 전가됨에 있어 신자의 믿음이 필요한가(간접 전가) 아니면 필요하지 않은가(직접 전가)에 대한 논의이고 인간론에서 말하는 직접/간접 전가는 어떻게 죄가 인류에 퍼졌는가에 대한 논의이기 때문이다. 즉 죄가 모든 인간의 자연적 부패나 유전적 왜곡에 의해 시작되고 퍼졌다면 그것은 간접 전가이고 만약 아담의 타락이 원죄의 직접적 원인이 되어 그로 인해 인류의 죄가 시작되어 퍼졌다면 그것은 직접 전가이다. 이에 대해서는 Muller, *Dictionary*, 149 (s.v. *imputatio*)를 참고하라.

28) 이러한 폼리의 주장은 여러 비판을 불러 일으켰다. 이에 대한 자세한 논의는 다음 장에서 하도록 하겠다.

29) “FORMA justificationis, Active sumptae, est Actualis Justitiae Christi, gratuita imputatio; qua meritum & Obedientia Christi nobis applicantur, vi communionis arcissimae, qua ille in nobis, & nos in illo.” Lucas Trelcatius, *Scholastica, et methodica, locorum communium s. theologiae institutio didacticè & elenticè in epitome explicata* (London, 1604), 90(대문자 표시는 원문)을 참고하라. Cf. Comrie, *Brief*, 144.

30) 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해,” 155. Cf. Aristotle, *Physics*, II.3, 194^b23-194^b29.

31) 칭의의 본질은 의롭다 여김을 혹은 칭함을 받는 것이지 의로운 자가 되어지는 것은 아니다. 의로운 자가 되어지는 개념은 로마 가톨릭 교회가 말하는 의화(義化)의 개념과 유사한 개념이다. 박재은, 『성화, 균형 있게 이해하기』, 근간 예정을 참고하라.

32) Comrie, *Brief*, 26.

리스도의 능동적, 수동적 순종이 그리스도의 온전한 의로 치환되었고(질료적 원인) 그리스도의 온전한 의로움이 우리에게 실제적으로 전가되어(형상적 원인) 죄인은 의롭다 칭함을 받기 때문이다.

넷째, 그렇다면 폼리에게 있어 칭의의 도구적 원인은 무엇인가? 폼리에게 있어서 칭의의 도구적 원인(*de instrumenteele oorzaak*)은 믿음이다.³³⁾ 도구적 원인인 믿음으로 말미암아 신자는 구원의 유익을 얻고 위로를 받게 된다고 폼리는 언급한다.³⁴⁾ 폼리는 믿음이 갖고 있는 다양한 수단(*middel*)에 대해 구체적으로 설명하는데 예를 들면 믿음은 연합하는 수단(*verenigde middel*), 그리스도와와의 연합을 유지하는 수단(*houdend middel in de vereniging met Christus*), 받는 수단(*ontvangend middel*), 수용하는 수단(*aannemend middel*), 의지하고 위로를 얻는 수단(*leunende en berustende middel*) 등이 바로 그것들이다.³⁵⁾ 폼리는 「하이델베르크 요리문답」을 설명하는 그의 책에서 믿음을 두 가지로 구분한다. (1) 믿음의 성향(*habitus*)과 (2) 믿음의 행위(*actus*)가 바로 그것이다.³⁶⁾ 폼리에게 있어서 믿음의 성향이란 믿는 것을 가능케 만드는 원리이고, 믿음의 행위란 한 실제적 인물이 실제적으로 믿는 행위 그 자체이다.³⁷⁾ 폼리는 믿는 행위(*gelooven*)는 반드시 믿음(*geloof*)의 성향 및 원리로부터 발현되어야만 한다고 주장한다.³⁸⁾ 믿음을 성향(*habitus*)과 행위(*actus*)로 구분하는 것이 폼리에게 있어 중요한 이유는 칭의의 방정식에서 비록 믿음은 도구적 원인으로 참여하긴 하지만 그 도구적 원인인 믿음 역시 칭의의 1차 원인은 될 수 없다는 것을 이 구분법 하에서 설명하길 원했기 때문이다. 즉 도구적 원인인 믿음이 칭의의 1차 원인이 될 수 없는 이유는 이 믿음이 믿음의 행위라기보다는 믿음의 성향에 더 가깝기 때문이다.³⁹⁾ 만약 믿음의 행위(*actus*)가 칭의의 방정식에서 1차 원인이 된다면 그 결과는 인간중심주의적 칭의론으로 변질 될 수밖에 없다고 폼리는 우려했던 것이다.⁴⁰⁾

다섯째, 그렇다면 폼리에게 있어 칭의의 공로적 원인은 무엇인가? 이미 앞에서 살펴 보았듯이 그리스도의 능동적, 수동적 순종이 폼리에게 있어서 칭의의 질료적 혹은 공로적 원인이 되었다.⁴¹⁾ 폼리는 칭의의 방정식에서 어떤 형식으로든지 인간의 공로를 철저히 제거하길

33) Comrie, *Brief*, 26.

34) Comrie, *Brief*, 26. "... het geloove als de *instrumenteele oorzaak*, waar door alleen wij deze weldaad ontvangen, ons toeigenen, en daar op tot zaligheid berusten" (강조는 원문).

35) Comrie, *Brief*, 151-152. 「웨스트민스터 신앙 고백서」(Westminster Confession of Faith) 11장 1절에도 믿음의 도구/수단적 역할에 대해 잘 표현되어 있다. "하나님께서는 효력 있게 부르신 자들을 또한 값없이 의롭다 하시되, 그들 속에 의를 부어 넣으심으로가 아니고, 그들의 죄를 사하시며 그들 자신을 의롭게 여기시고 받아들이심으로이며, 그들 안에 이루어진 혹은 그들에 의해 행해진 어떤 것 때문이 아니고, 오직 그리스도 때문이며, 믿음 자체 즉 믿는 행위나, 다른 어떤 복음적 순종을 그들의 의로 그들에게 전가시킴으로써가 아니고, 그들이 믿음으로 그리스도와 그의 의를 *받아들이고 의지할 때*, 그의 순종과 만족을 그들에게 전가시킴으로써인데, 그 믿음도 그들 자신에게서 난 것이 아니고 하나님의 선물이다." Philip Schaff, ed., "The Westminster Confession of Faith," in *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*, 3 vols. (New York: Harper & Brothers, 1919), 3:626 (강조는 첨가)을 참고하라.

36) Alexander Comrie, *Stellige en praktijke verklaringe van den Heidelbergischen Catechismus, volgens de leere en gronden der Reformatie* (Amsterdam: Nicolaas Byl, 1753), 430. 믿음을 성향과 행위로 나누어 생각하는 구분법에 대한 구체적 논의로는 다음을 참고하라. Beeke, *The Quest for Full Assurance*, 218-231; Maarten Wisse, "*Habitus Fidei*: An Essay on the History of a Concept," *Scottish Journal of Theology* 56, no. 2 (2003): 172-189.

37) Comrie, *Heidelbergischen Catechismus*, xxviii, 429-432.

38) Comrie, *Heidelbergischen Catechismus*, 429.

39) 믿음을 두 가지 영역으로 구분해 이해했던 폼리를 비판하는 목소리는 많았다. 비판에 대한 소개와 평가는 다음 장에서 내릴 것이다.

40) Comrie, *Brief*, 133. "... men dit ontkent, men noodzakelijk in den mensche, zonder de ingestorte Geloofshebbelijkheid, welke in de kragtige roeping in hem ingewrogt wordt, een natuurlijk vermogen moet stellen, het zij in de conscientie, het zij ip het verstant, waar door men, zonder een nieuw levensbeginsel, uit de natuur tot de genade zoude kunnen opklimmen."

41) Comrie, *Brief*, 26.

원했다. 이는 앞에서 잠깐 살펴보았듯이 폼리가 활동했던 당시 신학적 지형도와 깊은 연관이 있는데 아르미니우스주의, 신율법주의, 계몽주의, 합리주의가 판치는 시대 가운데서 폼리는 인간의 공로라는 벽돌로 칭의의 탑을 세워나가는 것을 극도로 경계했던 것이다. 그러므로 폼리가 『죄인들의 칭의에 대한 편지』 전반에 걸쳐 자주 쓰는 표현이 바로 “우리의 도움 없이”(zonder ons toedoen)와 “우리에 의해 미리 행해지는 어떤 것이 없이”(zonder enige voorafgaande daad van ons) 등이다.⁴²⁾ *우리의 도움 없이* 그리스도의 의가 우리에게 전가되었고 이를 통해 우리는 구원을 받고 구원의 섬을 누릴 수 있게 된다고 폼리는 강조에 강조를 거듭한다.⁴³⁾ 그러므로 폼리는 칭의의 공로를 오로지 하나님의 은혜와 그리스도의 사역에 깊게 두고 있음을 볼 수 있다.

여섯째, 마지막으로 폼리에게 있어 칭의의 목적 원인은 무엇인가? 『죄인들의 칭의에 대한 편지』 전반에 걸쳐서 폼리는 하나님의 주권을 강조한다. 혹시라도 하나님의 주권적 의지를 통제하는 것이 존재할 수 있다면 그것은 바로 “하나님의 자유” 뿐이며 또한 “주권적이고, 완전하고, 전능하신 하나님의 기쁨” 뿐이라고 폼리는 언급한다.⁴⁴⁾ 폼리에게 있어서 죄인을 의롭다 여기는 칭의 사건은 하나님의 주권적 자유 의지와 기쁨에 근거하기 때문에 칭의 사건을 통해 홀로 영광 받으시는 분 또한 하나님이다. 바로 그것이 칭의의 근원적인 목적 원인이다.

2.2. 분석 및 평가

폼리의 칭의론 전반에 걸쳐 발현되고 있는 원인론의 핵심은 바로 칭의의 방정식 안에서 하나님의 구원론적 주권을 굳건히 확보하려 부단히 노력하고 있다는 점이다. 칭의의 6중 원인 즉 유효적, 질료적, 형상적, 도구적, 공로적, 목적 원인을 전부 다 신적 권위에 확고히 두려고 한 점이 폼리의 칭의론 전반에 걸쳐 잘 드러나 있다. 이러한 폼리의 노력은 신학적으로 명암이 존재한다.

첫째, 폼리가 생각하는 칭의의 6중 원인론은 인간중심주의적 칭의론이 판치던 시대 속에서 분명 신학적으로 깊은 의의가 있다. 칭의의 방정식에서 어떤 모습으로든지 인간의 공로가 개입되는 통로 자체를 사전에 차단하려 노력한 점은 백번 칭찬 받아 마땅하다. 독일의 종교개혁자 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)가 일찍이 치열하게 고민했던 것처럼 칭의가 가능케 되는 유일한 이유는 “사람의 의”(iustitia hominis) 때문이 아니라 “하나님의 의”(iustitia Dei) 즉 하나님으로부터 나와서 우리에게 지혜와 의로움과 거룩함과 구원함이 되신(고전 1:30) 곧 “그리스도의 의”(iustitia Christi)가 죄인에게 전가되었기 때문이다.⁴⁵⁾ 그러므로 폼리에게 있어서 칭의의 내적 추진 원인(=유효적 원인)은 하나님이 되셔야만 했고, 형상적, 질료적 원인 또한 그리스도의 의에 집중되어야 했을 뿐 아니라, 모든 공로 역시 그리스도에게로 돌아가야만 했다. 하나님께서 죄인을 의롭게 하셨기 때문에(능동적 칭의 개념) 죄인은 의롭다고 칭함을 받은 것이다(수동적 칭의 개념).⁴⁶⁾ 칭의 사건의 알파와 오메가는 하나님의 은혜와 그리스도의 공로인 것이다.

42) Comrie, *Brief*, 104.

43) Comrie, *Brief*, 101. “... gelijk wij in deze toegerekende Gerechtigheid en Genoegdoeninge alleen rechtvaardig voor Godt zijn, wij zoo ook alleen die, als de onse van Godt door toerekeninge zonder ons toedoen geworden zijnde, aannemen, ende daar op ter zaligheid berusten.”

44) Comrie, *Brief*, 85. “... de eenige bepalinge van zijn wils-daad alleen gegrondt in zijn vrijmagtig, Souverein, volstrekt oppermagtig welbehagen.”

45) Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1898), 20:669.36.

46) 하나님께서 칭의를 능동적으로 결정, 실행하시고 죄인은 그 하나님의 능동적 결정을 수동적으로 받는다는 개념을 능동적/수동적 칭의 구분법 하에서 생각해 볼 수 있다. 이에 대한 루이스 벌코프의 설명은 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (London: Banner of Truth Trust, 1966), 517을 참고하라.

둘째, 하지만 쾰리의 하나님 중심적 칭의론은 많은 비판을 받게 된다. 그것은 도구적 원인인 “믿음”에 대한 쾰리의 태도 때문이다. 두 논점이 존재한다. (1) 쾰리는 칭의의 형상적 원인을 “즉각적/직접적 의의 전가”로 보았음을 앞에서 살펴보았다. “즉각적/직접적”이란 표현에 내포되어 있는 뜻은 의의 전가를 위해 어떠한 매개체도 필요 없다는 것이다. 즉 그리스도의 의의 전가는 믿음이란 매개체 없이도 가능하다고 본 것이다. 물론 여기서 말하는 믿음은 믿음의 성향(habitus)보다는 믿음의 행위(actus)에 더 가까운 개념이다. 즉 쾰리가 주장하는 바는 인간이 믿는 행위 그 자체가 그리스도의 의의 전가 여부를 결정지을 수 없다고 본 것이다. (2) 두 번째 논점은 믿음이 칭의의 도구적 원인이라면 그것은 믿음의 행위(actus)로서의 의미인가 아니면 믿음의 성향(habitus)으로서의 의미인가의 문제이다.

판 덴 브링크(G. A. van den Brink)나 흐라프랑트(C. Graafland)는 쾰리의 믿음에 대한 이해에 비판적 시각을 견지하고 있다. 판 덴 브링크 같은 경우엔 쾰리를 “교리적 반율법주의자”로 보는데 그 주된 이유는 만약 쾰리가 주장하듯이 그리스도의 의의 전가가 믿음의 행위 없이 즉각적/직접적으로 일어난다면 결국 인간의 믿음 행위를 제거해버린 것이므로 교리적으로 17세기 중엽 대유행했던 반율법주의자들의 사상과 크게 다를 바가 없다는 것이다.⁴⁷⁾ 특별히 판 덴 브링크는 믿음에 대한 쾰리의 이해와 뉴 잉글랜드 메사추세츠에서 벌어진 반율법주의 논쟁의 중심에 서 있었던 존 코튼(John Cotton, 1585-1652)의 이해가 매우 유사하다고 결론 짓고 쾰리를 교리적 반율법주의자(doctrinal antinomianist)로 또 다시 확고히 규정한다.⁴⁸⁾ 판 덴 브링크는 쾰리의 사상에 변화가 있었다고도 주장한다. 비록 쾰리는 초기작 『구원하는 믿음의 속성들에 대한 연구』(*Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs*, 1744)에서는 개혁신학 전통에 서 있었지만 『죄인들의 칭의에 대한 편지』(1761)와 같은 후기작에서는 교리적 반율법주의와 유사한 주장을 함으로 신학적 변화가 있었다는 것이다.⁴⁹⁾ 흐라프랑트도 칭의의 도구적 원인인 믿음을 대하는 쾰리의 태도에 대해 비판하면서 만약 쾰리 같이 생각할 경우엔 칭의의 방정식 내에서 믿음의 행위(actus)는 사실상 그 설 자리를 잃어버리게 될 것이라고 우려를 표한다.⁵⁰⁾

판 덴 브링크나 흐라프랑트의 우려나 비판은 물론 일리가 있는 비판이다. 쾰리는 믿음을 도구적 원인으로 정확히 명시해 설명하고는 있지만 여전히 그 믿음은 행위(actus)라기보다는 성향(habitus)에 가깝기 때문이다. 그럼에도 불구하고 쾰리의 믿음 이해에 주목하여 쾰리의 칭의론을 교리적 반율법주의로 규정하는 것에도 어느 정도 무리가 따른다. 왜냐하면 쾰리는 계속적으로 믿음의 수단(middel)에 대해서 이야기하고 있고 칭의의 도구적 원인으로서의 믿음의 중요성과 필요성을 강조하고 있기 때문이다. 쾰리는 주장한다. “만약 선택 받은 자의 믿음이 덧붙여지지 않는다면 [칭의의] 유익은 그것 자체로 완전함을 가지지 않는다.”⁵¹⁾ 쾰리가 부단히 경계했던 것은 바로 믿음의 행위가 혹시라도 칭의의 유효적, 형상적, 공로적 원인이 되는 상황이었다. 쾰리 당시에 실제로 이런 상황은 어느 곳에서나 존재했다. 그러므로 쾰리는 믿

47) G. A. van den Brink, “Comrie en het Antinomianisme,” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 30, no. 2 (2006): 133-139; idem, “‘Elke daad is een werk’, Alexander Comrie (1706-1774) over de verschillen tussen de remonstrantse en de gereformeerde rechtvaardigingsleer,” *Theologia Reformata* 55, no. 2 (2012): 146-164 (특히 158).

48) G. A. van den Brink, “The Act or Habit of Faith? Alexander Comrie’s Interpretation of Heidelberg Catechism Question 20,” in *Reformed Orthodoxy in Scotland: Essays on Scottish Theology 1560-1775*, ed. Aaron C. Denlinger (London: T & T Clark, 2015), 253-270.

49) G. A. van den Brink, “Tegenwicht of tegenstelling? Het belang van de eigenschappen voor de Comrie-Interpretatie,” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 36, no. 2 (2012): 180-186.

50) C. Graafland, “Alexander Comrie (1706-1774),” in *De Nadere Reformatie: beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, ed. T. Brienen et al. (’s-Gravenhage: Boekencentrum, 1986), 338.

51) Comrie, *Brief*, iv. “... deze Weldaad hare volkomenheit niet heeft, zoo daar niet bijkome het Geloove der uitverkorenen” (강조는 원문).

음의 행위가 칭의의 1차 원인이 되는 상황을 막는 것을 철칙으로 삼았다. 폼리에게 있어서 칭의의 1차 원인은 하나님의 은혜와 그리스도의 사역이 되어야지 그 외에 어떤 것도 칭의의 1차 원인이 되어서는 안 되었던 것이다.⁵²⁾ 그러나 의도야 어떻든 폼리의 칭의론 안에는 믿음의 도구적 “행위”보다는 믿음의 도구적 “성향”이 보다 더 강하게 남아 있는 것은 사실이다.⁵³⁾

3. 존 칼빈의 칭의론에 나타난 칭의의 6중 원인

지금까지 폼리의 칭의론을 칭의의 6중 원인 하에 살펴보았다. 지금부터는 칼빈이 말하고 있는 칭의의 6중 원인을 살펴보도록 하겠다. 칼빈은 아리스토텔레스적 4중 인과 관계 속에서 칭의의 원인을 그의 『기독교 강요』(Institutio christianae religionis, 1559)⁵⁴⁾ 3.14.17과 3.14.21에서 명시적으로 설명하고 있다. 또한 칭의(구원)의 질료적 원인과 도구적 원인 등을 각각 『기독교 강요』 2.17.2와 3.11.7에 간략히 설명하고 있다. 그뿐 아니라 그의 주석에서도 원인(causa)에 대한 표현을 사용하며 칭의, 구원, 예정 등을 설명하고 있는데 대표적으로 『로마서 주석』과 『에베소서 주석』을 그 예로 들 수 있다. 주지할 사실 중 하나는 칼빈 같은 경우 칭의의 원인을 형이상학적 원인론의 틀 안에서 고찰하긴 하지만 그 형이상학적 논리의 근거를 성경 구절로 채워나간다는 점이다. 이처럼 칼빈은 다양한 곳에서 칭의의 원인을 성경 구절에 근거해 설파했는데 이를 본고의 주제에 맞춰 칭의의 6중 원인 하에 한데 묶어 고찰하도록 하겠다.

3.1. 칭의의 6중 원인

6중 원인의 고찰 순서는 폼리를 다뤘던 이전 장에서 했던 것처럼 칭의의 유효적, 질료적, 형상적, 도구적, 공로적, 목적 원인 순으로 살펴보도록 하겠다.

첫째, 칼빈에게 있어서 칭의의 유효적 원인(causa efficiens)은 무엇인가? 칼빈은 『기독교 강요』에서 칭의의 유효적 원인을 “하늘에 계신 아버지의 긍휼하심과 우리를 향해 값없이 베푸시는 사랑”이라고 천명한다.⁵⁵⁾ 칼빈에게 있어 칭의의 유효적 원인이 하늘에 계신 하나님인 이유는 단순히 철학자의 논리적 귀결이 아니라 성경 자체가 이 사실을 어디에서나 선포하고 있기 때문이다(ubique Scriptura praedicat). 칼빈은 그의 『로마서 주석』에서 칭의의 유효적 원인이 하나님의 은혜라는 사실을 다시 한번 천명한다.⁵⁶⁾ 칼빈은 하나님의 은혜가 바로 칭의의 “머리이며 첫째 근원”(caput et primum fontem)⁵⁷⁾이라고 강조를 거듭한다. 칼빈은 예정의 맥

52) Comrie, *Brief*, 123-124. “... zoo men het geloove als eeue voorafgaande hebbelijkheid, daadt, ofte werkzaamheit stelt, eer Godt ons door een overgaande daadt dadelijk en persooeneel regtvaerdigt door toerekening van de gerechtigheit en genoegdoeninge Christi, zoo verandert men de geheele natuur der oorzaken: makende de tweede de eerste, en de eerste de tweede ... wijl, zoo Godt ons eerst regtvaerdigt op het Geloove, ofte uit ofte door het Geloove, als een voorgaande, hij niet langer de eerste ... hij altoos de eerste is, en van niets buiten zig in zijne werkinge afhangt ...” (강조는 원문).

53) 이와 관련하여 폼리의 칭의론이 영원 칭의론인지 아닌지에 대해서도 의견이 분분하다. 이 주제 자체만으로도 충분히 큰 주제이기 때문에 본고에서는 다루지 않을 것이다. 이에 대해서는 Park, *Driven by God*, 근간 예정을 참고하라.

54) Ioannis Calvini, “Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit,” in *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, eds. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, 59 vols. (Brunswick: Schwetschke, 1863-1900), 2:1-1118. 이후로는 *Inst*와 *CO*로 줄여 표기하도록 하겠다.

55) Calvini, *Inst.*, 3.14.17 (*CO*, 2:575). “Efficientem enim vitae aeternae nobis comparandae causam ubique Scriptura praedicat Patris caelestis misericordiam, et gratuitam erga nos dilectionem.” 『기독교 강요』 3.14.21에서도 칼빈은 구원의 유효적 원인을 아버지 하나님의 사랑에 돌리고 있다. Calvini, *Inst.*, 3.14.21 (*CO*, 2:578)을 참고하라.

56) Calvini, *Epist. Pauli ad Romanos*, III.24 (*CO*, 49:61). “Quantum ad causam efficientem, dicit gratis nos iustificari, et quidem ipsius gratis.”

락에서도 유효적 원인을 묘사하는데 이는 『에베소서 주석』에 잘 드러나 있다. 칼빈은 에베소서 1장 5절의 “...우리를 예정하사...”의 유효적 원인은 “하나님의 기쁜 뜻”이라고 기록한다.⁵⁸⁾ 하나님의 은혜와 뜻과 사랑이 칭의의 유효적 원인이 되는 것은 칼빈에게 있어 논란의 여지가 없는 자명한 진리이다. 그러므로 만약 이를 거부하는 자는 성경 전체를 부인하는 것과 같다고 칼빈은 경고한다.⁵⁹⁾

둘째, 그렇다면 칼빈에게 있어서 칭의의 질료적 원인(*causa materialis*)은 무엇인가? 칼빈은 칭의의 질료적 원인을 “그리스도”에게 확고히 둔다. “만약 우리가 그리스도 안에 거하는 믿음에 의해 의를 얻는다면 우리는 당연히 우리 구원의 질료[*salutis nostrae materia*]를 그리스도 안에서 찾아야만 할 것이다.”⁶⁰⁾ 그리스도가 왜 칭의의 질료적 원인이 되는가에 대해서 칼빈은 다음과 같이 답변한다. “확실히 그리스도는 그의 순종과 함께 [칭의의] 질료적 [원인]이다. 순종함으로써 그리스도는 우리를 위해 의를 획득하셨다.”⁶¹⁾ 즉 죄인이 의롭게 될 수 있는 방법은 그리스도의 온전한 의의 전가만으로 가능하기 때문에 온전한 순종으로 획득한 그리스도의 온전한 의만이 칭의의 유일한 질료가 될 수 있는 것이다. 그러므로 그리스도의 순종은 칭의(구원)의 질료적 원인의 핵심을 구성하는 요체이다.⁶²⁾ 그리스도를 칭의/구원/예정의 질료적 원인으로 보는 칼빈의 관점은 일관성 있게 그의 『에베소서 주석』에서도 잘 드러난다. 칼빈은 확고히 말한다. “[우리의 구원의] 질료적 원인은 그리스도이다.”⁶³⁾

셋째, 그렇다면 칼빈에게 있어서 칭의의 형상적 원인(*causa formalis*)은 무엇인가? 이는 칼빈의 『에베소서 주석』에서 구원과 예정의 맥락 가운데 명시적으로 드러난다. 칼빈에게 있어 구원의 형상적 원인은 “복음의 선포인데 이를 통해 하나님의 선하심이 우리에게 흘러넘치는 것”이다.⁶⁴⁾ 그러나 칼빈은 『기독교 강요』에서 형상적 원인을 “믿음”으로 이야기하기도 한다.⁶⁵⁾ 칼빈은 왜 칭의의 형상적 원인을 그의 『에베소서 주석』에서는 “복음의 선포”라고 했고 『기독교 강요』에서는 “믿음”이라고 했을까? 그 이유를 칼빈의 『로마서 주석』에서 가늠해 볼 수 있다. 로마서 3장 24절을 주해하면서 칼빈은 이렇게 언급한다. “형상적 혹은 도구적 원인은 말씀으로부터 얻게 되는 믿음이다.”⁶⁶⁾ 즉 로마서 10장 17절이 말하는 것처럼 “믿음은 들

57) Calvini, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:575).

58) Calvini, *Epist. Pauli ad Ephesios*, I.5 (CO, 51:148). “Causa efficiens est beneplacitum voluntatis Dei.”

59) Calvini, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576). “Nec de efficiente, nec de finali controversiam nobis movere possunt vel coniuatissimi divinae gratiae hostes, nisi totam Scripturam abnegare velint.”

60) Calvini, *Inst.*, 2.17.2 (CO, 2:387). “... si fide quae in ipsum [그리스도] recumbit iustitiam consequimur, salutis nostrae materia in eo quaerenda ...” Henry Beveridge의 영역본 같은 경우엔 “우리의 구원의 질료”(salutis nostrae materia)를 “우리의 구원의 기반”(the groundwork of our salvation)으로 번역했다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge (Peabody: Hendrickson Publishers, 2008), 340을 참고하라. Ford Lewis Battles의 영역본 같은 경우엔 “우리의 구원의 질료”(the matter of our salvation)로 원문의 의미를 더 잘 살려서 번역했다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles, ed. John T. McNeill (Louisville: The Westminster Press, 1960), 1:529를 참고하라. 이 구절 바로 위에 형상적 원인에 대한 언급이 나오기 때문에 “질료”로 번역하는 것이 더 매끄럽다.

61) Calvini, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:575). “... materialem vero, Christum cum sua obedientia, per quam nobis iustitiam acquisivit ...”

62) Calvini, *Inst.*, 3.14.21 (CO, 2:578). “... effectum nostrae salutis in Dei Patris dilectione situm esse: **materiam in Filii obedientia** ...”

63) Calvini, *Epist. Pauli ad Ephesios*, I.5 (CO, 51:148). “... causa materialis est Christus.”

64) Calvini, *Epist. Pauli ad Ephesios*, I.8 (CO, 51:150). “Iam ad causam formalem descendit, nempe ad evangelii praedicationem, per quam in nos exundat Dei bonitas.”

65) Calvini, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:575). “... formalem quoque vel instrumentalem quam esse dicemus nisi fidem?”

66) Calvini, *Epist. Pauli ad Romanos*, III.24 (CO, 49:61). “... formalem, seu instrumentalem, esse

음에서 나며 들음은 그리스도의 말씀으로 말미암는 것”이므로 칭의의 형상적 원인으로서는 “믿음”과 “선포된 말씀”은 불가분의 관계에 있는 것이다. 그러므로 칼빈에게 있어서 죄인이 의롭게 되는 칭의 사건의 형상적 원인은 믿음인 동시에 믿음을 불러일으키는 선포된 말씀인 것이다.

넷째, 이제 칼빈이 생각하는 칭의의 도구적 원인(*causa instrumentalis*)을 생각해 볼 시간이 되었다. 칼빈에게 있어서 칭의의 도구적 원인은 “믿음”이다. 칼빈은 『기독교 강요』에서 로마서 3장 25절에 나타난 한 표현 즉 “...믿음으로 말미암는...”을 인용하며 칭의의 도구적 원인을 설명하고 있다. 즉 도구적 원인인 “믿음을 통해”(per fidem) 그리스도의 의가 우리에게 적용되는 것이다.⁶⁷⁾ 칼빈은 『기독교 강요』 3.11.7에서 믿음의 성질을 좀 더 구체화하여 설명한다. 칼빈은 믿음을 “그릇”에 비유한다.⁶⁸⁾ 우리 안의 그릇을 비우고 입을 벌려 그리스도의 은혜를 받지 못한다면 그리스도를 받아 누릴 수 없게 되는 것이다.⁶⁹⁾ 그렇다고 해서 믿음 자체에 능력이 있는 것은 아니다. 믿음은 “단지 의를 받는 수단”(···fidem, quae instrumentum est duntaxat percipiendae iustitiae)⁷⁰⁾이라고 칼빈은 거듭 강조한다. 칼빈은 더 나아가 성령론적 관점에서 칭의의 도구적 원인인 믿음을 고찰하기도 한다. 즉 믿음을 “성령의 조명” 하에서 언급하고 있는 것이다.⁷¹⁾ 이를 통해 볼 때 칼빈은 믿음의 근원을 인간 기원에 둔 것이 아니라 신적 기원에 두고 있음을 볼 수 있다.

다섯째, 그렇다면 칼빈에게 있어 칭의의 공로적 원인(*causa meritoria*)은 무엇인가? 사실 칼빈은 칭의의 공로적 원인을 명시적으로 언급하지 않았다. 하지만 인간의 행위와 관련하여 칭의의 공로를 이야기하는 칼빈의 생각들 속에서 칭의의 공로적 원인을 재구성해 볼 수 있다. 칼빈에게 있어서 칭의의 공로는 “우리 바깥”에 위치하고 있음은 분명하다. 칼빈은 이렇게 항변한다. “우리 구원의 모든 부분 부분들이 우리 밖에[extra nos] 위치하고 있음을 우리가 봄에도 불구하고 왜 우리는 여전히 행위들을 신뢰하고 자랑하고 있는가?”⁷²⁾ 칼빈은 칭의의 공로는 오로지 “그리스도의 의”에 두어야 한다고 하며 칭의의 4중 원인에 대해 기록한 『기독교 강요』 3.14.17을 마무리한다.⁷³⁾ 바로 그것이 성경이 말하고 있는 바라고 칼빈은 확고하게 언급한다.

여섯째, 마지막으로 칼빈이 말하고 있는 칭의의 목적 원인(*causa finalis*)을 살펴보도록 하겠다. 칼빈은 여러 곳에 걸쳐 칭의의 목적 원인을 “하나님의 자비하심에 대한 영광”⁷⁴⁾ 혹은 “하나님의 선하심을 찬양하는 것”⁷⁵⁾ 혹은 “하나님의 공의를 드러내는 것”⁷⁶⁾으로 일관되게 설명하였다. 칼빈은 이를 로마서 3장 26절 즉 “자기의 의로움을 나타내사 자기도 의로우시며 또한 예수 믿는 자를 의롭다 하려 하심이라”에 비추어 설명하면서 칭의 사건을 통해서 하나님 자신과 자신의 백성들인 신자들의 의로움을 만방에 선포하게 되었다고 언급한다. 하나님은 이

fidem e verbo conceptam ...”

67) Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576). “Per fidem in sanuine ipsius: hic causa instrumentalis ostenditur, qua Christi iustitia nobis applicatur.”

68) Calvin, *Inst.*, 3.11.7 (CO, 2:538).

69) Calvin, *Inst.*, 3.11.7 (CO, 2:538).

70) Calvin, *Inst.*, 3.11.7 (CO, 2:538).

71) Calvin, *Inst.*, 3.14.21 (CO, 2:578). “... instrumentum, in Spiritus illuminatione, hoc est fide ...”

72) Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576). “Quum videamus omnes salutis nostrae particulas ita extra nos constare, quid est quod iam operibus vel confidamus vel gloriemur?”

73) Calvin, *Epist. Pauli ad Ephesios*, I.5 (CO, 51:148); idem, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576); idem, Calvin, *Epist. Pauli ad Romanos*, III.24 (CO, 49:61) & VII.4 (CO, 49:121).

74) Calvin, *Inst.*, 3.14.21 (CO, 2:578).

75) Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576).

76) Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576).

를 통해 영광을 홀로 받으시고 이것이 바로 칭의의 목적 원인을 구성하는 요체라고 칼빈은 지적한다.⁷⁷⁾

3.2. 분석 및 평가

지금까지 칼빈의 칭의론을 6중 원인에 의거해 살펴보았다.⁷⁸⁾ 지금부터 칼빈의 칭의론적 원인에 대한 두 가지 논점을 소개하면서 칼빈의 6중 원인론을 분석, 평가하도록 하겠다. 두 논점은 다음과 같다. (1) 위에서 살펴본 것처럼 칼빈은 믿음을 칭의의 도구적 원인이라고도 불렀고 동시에 형상적 원인이라고 불렀다.⁷⁹⁾ 그 이유는 무엇일까? 칼빈은 형이상학적 원인론의 카테고리를 혼동했던 것일까? (2) 칼빈에게 있어서 칭의의 각 원인들은 서로 어떤 관계를 가지고 있는가?

첫째, 칼빈이 믿음을 칭의의 도구적 원인, 형상적 원인으로 동시에 본 것에 대해 폴 헬름(Paul Helm)같은 경우엔 칼빈의 “작은 실수”(a slip)라고 보았다.⁸⁰⁾ 헬름은 부연하길 칼빈의 신학 사상 안에서 칭의의 형상적 원인은 분명히 “구원의 신적 계획”(the divine plan of redemption)⁸¹⁾이기 때문에 믿음을 형상적 원인으로 언급한 것은 칼빈의 작은 실수라고 본 것이다. 이에 대해서는 존 페스코(John V. Fesko)도 동의하는 바이다. 페스코는 칼빈이 최소한 이 지점에서는 도구적 원인과 형상적 원인의 의미를 “혼동”(Calvin confuses…)했다고 본다.⁸²⁾ 하지만 리처드 멀러(Richard A. Muller) 같은 경우는 이들과는 또 다른 시각을 제공한다. 칼빈의 주석 특히 에베소서 1장 8절, 로마서 3장 22절, 그리고 갈라디아서 3장 6절을 살피면서 멀러는 주장하길 칼빈에게 있어 도구적 원인은 “믿음”이고 형상적 원인은 “선포된 말씀”인데 이 둘은 본질적으로 불가분의 관계를 가지기 때문에 이 둘을 “결합”(he [Calvin] either conjoined faith and the preached word in the formal causality)시켜 표현했다고 보는 것이다.⁸³⁾ 그러나 멀러는 이어서 주장하길 칼빈의 주석에서는 믿음이 말씀을 수납하는 도구로서 명확히 표현되어 있고 동시에 말씀은 구원의 형상적 원인이라고 명확히 표현되어 있으므로 칼빈은 이 둘을 결합시켜 이해함과 동시에 “보다 더 큰 엄밀성”(a greater precision)의 시각 하에서는 둘을 구분했다고 본다.⁸⁴⁾ 칼빈이 믿음을 도구적 원인인 동시에 형상적 원인으로 본 것에 대해 형이상학적 카테고리를 혼동해 실수를 저질렀다고 보는 헬름이나 페스코의 해석보다는 멀러의 해석이 좀 더 칼빈의 목소리를 잘 대변한 해석으로 보인다. 그 이유는 멀러의 해석이 칼빈의 『기독교 강요』 자체가 말하는 바와 더불어 여러 주석들이 말하는 바를 동시에 포괄적으로 설명해주기 때문이다.

둘째, 그 다음 논점은 과연 칼빈이 말하는 칭의의 다양한 원인들 간의 내적 관계는 어떠한가에 대한 이야기이다. 이에 대해 두 가지 세부 논점으로 다시 나누어 생각할 수 있다.

77) Calvini, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576).

78) 칼빈의 칭의론을 전통적인 아리스토텔레스적 4중 원인 하에 고찰한 자료들은 다음을 참고하라. Richard A. Muller, “The ‘Golden Chain’ and the Causality of Salvation,” in *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 172-174; Charles Raith II, *Aquinas & Calvin on Romans: God’s Justification and Our Participation* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 42-43; Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His Writings and Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 150-151.

79) Cf. Calvini, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:575).

80) Paul Helm, *John Calvin’s Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 401. “The use of ‘formal cause’ here may simply be a slip ...”

81) Helm, *John Calvin’s Idea*, 401.

82) John V. Fesko, *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 36n9.

83) Muller, “The ‘Golden Chain’ and the Causality of Salvation,” 173.

84) Muller, “The ‘Golden Chain’ and the Causality of Salvation,” 173.

(1) 원인들 안에서의 내적 인과 관계에 대한 논의와 (2) 원인들 안에서의 1차, 2차 원인에 대한 논의이다. 첫 번째 논의의 핵심은 만약 칭의의 6중 원인 중 하나라도 올바르게 작동하지 않아 칭의 사건에 적용될 수 없다면 칭의는 이루어질 수 있는가 없는가의 문제이다. 이 점에 대해서 헬름은 의미 있는 도식을 사용한다. X가 Y의 원인인데 만약 X라는 원인이 일어나지 못한다면 Y도 일어날 수 없는 것처럼 만약 다양한 원인들 중에 하나라도 없다면 칭의 자체는 불가능한 것이 된다는 것이다.⁸⁵⁾ 즉 질료적 원인 하나라도 혹은 도구적 원인 하나라도 빠지게 될 경우에도 칭의 자체는 불가능하게 된다. 그러므로 헬름은 칼빈이 전개한 칭의의 원인들은 서로가 서로에게 “상응하는 조건”(a corresponding condition)으로 작용한다고 지적한다.⁸⁶⁾ 이는 옳은 지적이다. 죄인을 의롭다 여겨주시는 칭의 사건은 하나님의 은혜(유효적 원인), 그리스도의 의(질료적 원인), 선포된 말씀(형상적 원인), 믿음(도구적 원인), 그리스도의 사역(공로적 원인), 하나님의 영광(목적 원인)이 유기적, 포괄적으로 작용할 때 가능한 것이기 때문이다. 두 번째 세부 논점은 이러한 칭의의 원인들 사이에서 1차, 2차 원인을 구분해 생각할 수 있는가이다. 이 점에 있어서 칼빈은 확고하다. 칼빈에게 있어서 “하나님의 사랑”이 칭의의 최고 원인 혹은 기원(summa causa vel origo)이며 “그리스도 안의 믿음”이 둘째 원인(causa secunda)과 좀 더 근인(近因, causa propior)이다.⁸⁷⁾ 칼빈에게 있어서 이 우선순위는 변해서는 안 되는 것이었다. 모든 2차 원인은 1차 원인으로부터 흘러나오고 1차 원인에게로 종속되어있다고 칼빈은 주장한다.⁸⁸⁾ 그러므로 죄인이 의롭게 되는 칭의 사건은 전적으로 하나님의 은혜와 사랑의 산물인 것이다.

4. 폼리와 칼빈의 연속성, 비연속성, 그리고 신학적 함의

칭의의 6중 원인에 대한 폼리와 칼빈의 뚜렷한 연속성은 둘 다 칭의의 방정식에서 하나님의 구원론적 주권을 굳건히 확보했다는 점이다. 특히 칭의의 유효적 원인과 목적 원인을 확고하게 하나님의 사랑, 은혜, 의지, 기쁜 뜻, 공의에 뭉으로 칭의의 여부를 인간적 결정이나 행위에 두는 것을 사전에 차단했다. 또한 폼리와 칼빈 둘 다 칭의의 질료적 원인을 그리스도의 의에 뭉으로 죄인이 의롭다 칭함을 받는 유일한 이유를 그리스도의 순종에 근거한 그리스도의 온전한 의에 두었다. 이는 칭의론이 철저히 기독교론 위에 세워짐으로 칭의의 공로가 철저히 그리스도에게로만 돌려지게 하는 신학적 의의가 있다.⁸⁹⁾ 즉 폼리와 칼빈은 칭의의 공로적 원인을 그리스도와 그의 사역에만 동일하게 돌렸다. 이는 최소한 반(半)펠라기우스주의적 칭의론 형태를 띠고 있는 각종 현대적 칭의론과는 그 출발선 자체가 다른 것이다.⁹⁰⁾

그렇다면 칭의의 6중 원인에 대한 폼리와 칼빈의 시각 사이에서 드러나는 비연속성은 무엇인가? 둘 사이의 뚜렷한 비연속성은 칭의의 형상적 원인과 도구적 원인에 대한 이해였다. 폼리에게 있어 칭의의 형상적 원인은 그리스도 의의 즉각적/직접적 전가였지만 칼빈에게 있어서는 선포된 말씀 혹은 그 말씀과 더불어 존재 가능한 믿음이였다. 또한 칭의의 도구적

85) Helm, *John Calvin's Idea*, 403.

86) Helm, *John Calvin's Idea*, 403.

87) Calvini, *Inst.*, 2.17.2 (CO, 2:387). “Videmus ut priorem locum teneat Dei dilectio, tanquam summa causa vel origo: sequatur fides in Christum, tanquam causa secunda et propior.”

88) Calvini, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576).

89) 칭의론 뿐만 아니라 신학 전 영역에 걸쳐 기독교론의 토대 위에서 사고하려고 했던 성향은 개혁신학의 특징 중 하나였다. 신론도 마찬가지였다. 신론을 기독교론의 토대 위에서 사고했던 스티븐 차녹(Stephen Charnock, 1628-1680) 같은 인물도 그 한 예가 될 수 있다. 이에 대해서는 필자의 논의 Jae-Eun Park, “Stephen Charnock’s Christological Knowledge of God in *A Discourse of the Knowledge of God in Christ*,” *The Confessional Presbyterian*, 10 (2014): 73-81을 참고하라.

90) 이에 대해서는 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 51-104 (“현대의 균형 잃은 칭의론” 부분)을 참고하라.

원인은 폼리나 칼빈이나 동일하게 믿음이라고 주장하였지만 폼리에게 있어 믿음은 믿음의 행위(actus)라기보다는 믿음의 성향(habitus)에 더 가까웠다. 칼빈에게 있어서 칭의의 도구적 원인인 믿음은 “수단적” 의미가 뚜렷하게 드러나는데 이는 그리스도의 의를 받는 “그릇”으로 사용되기 때문이다. 그러므로 칼빈은 믿음을 비(非)공로주의적 토대 위에서 최대한 수단적으로 활용하려는 방향성을 가진 반면⁹¹⁾ 폼리는 믿음의 행위보다는 성향에 방점을 찍어 믿는 행위가 칭의의 방정식에서 공로의 원인으로 작용하지 않게 하려는 방향성을 더 짙게 담지하고 있다. 폼리의 이러한 방향성은 그의 형상적 원인에 대한 설명에서도 뚜렷이 드러나게 되는데 그 이유는 폼리는 그리스도의 의의 전가도 믿음의 행위 없이 진행시키려 노력하고 있기 때문이다.

칭의의 6중 원인에 대한 폼리와 칼빈의 연속성과 비연속성을 고찰한 결과 보다 더 균형 잡힌 시각으로 칭의의 원인을 고려한 쪽은 폼리 보다는 칼빈 쪽에 더 가깝다는 사실이 드러난다. 칭의를 “하나님의 주권 vs. 인간의 역할”의 구도로 볼 경우에 믿음의 행위를 최소화한 폼리는 그 균형의 추가 하나님의 주권으로 쏠려 있는 반면 하나님의 주권적 은혜 아래서 칭의의 도구적 원인인 믿음의 본질적 기능을 최대한 확보하고자 노력한 칼빈은 틀어진 균형의 추를 다시금 바로 세우는 역할을 감당하고 있다고 볼 수 있다. 폼리는 칭의의 6중 원인 중 하나를 약화 혹은 축소시켜 다른 원인을 더 강화시키는 전략을 사용했고 칼빈은 6중 원인 전부의 본질적 기능을 동일하게 강조함과 동시에 1차, 2차 원인의 구도 안에서 칭의를 포괄적으로 이해하는 전략을 취했다. 이 두 전략 중에 보다 더 성경적이고 건전하게 균형 잡힌 쪽은 칼빈의 전략이다.

칭의 사건은 6중 원인이 유기적, 포괄적으로 균형 있게 적용되어야만 한다. 또한 각 원인들이 본연의 기능을 가감 없이 훌륭히 수행해야만 한다. 만약 칭의의 도구적 원인이 유효적 원인보다 앞서거나 더 강조된다면 그 결과는 최소한 반(半)펠라기우스주의적 칭의론으로 전략할 수밖에 없다. 그 반대로 칭의의 도구적 원인이 무시되거나 간과된다면 그 결과는 최소한 하이퍼 칼빈주의적(Hyper-Calvinistic) 칭의론으로 전략할 수밖에 없다. 혹은 만약 칭의의 질료적, 형상적 원인이 그리스도와 그의 사역 외에 그 어떤 것이 된다면 그 결과는 인간이 칭의의 방정식에서 어떠한 모습으로든 공로적 역할을 감당하는 인간중심주의적 칭의론의 물꼬를 틀 수 밖에 없게 되는 것이다. 그러므로 칭의의 6중 원인을 정확하게 파악하고 각 원인들의 본연의 역할을 충실하게 이해하는 것이 혼란스러운 칭의론이 득세한 작금의 시대 속에서 더 적실하게 요청된다.

5. 나가는 말

개혁신학자들은 형이상학적, 철학적 틀을 사용하여 신학을 전개함에 있어 닫힌 자세보다는 열린 자세를 취하였다.⁹²⁾ 여기서 열린 자세라고 하는 것은 모든 형이상학적 틀을 무비판적으로 답습하거나 맹목적으로 따라감을 뜻하는 것은 아니다. 오히려 칼빈의 경우에서 보았듯이 성경적 잣대를 가지고 절충적으로(eclectically) 그 틀을 선용(善用)했다. 즉 철학이 신학을 해석학적으로 섬긴 것이다(serve).⁹³⁾

특히 죄인을 의롭다고 여기는 칭의 사건을 이해하기 위해 6중 인과 관계의 도식은 유용했다. 칭의의 근원적 유효 원인을 전적으로 하나님의 은혜와 사랑으로 돌렸고, 칭의의 모든 공로, 질료, 형상적 원인을 그리스도의 의와 사역에 돌렸을 뿐 아니라, 그 칭의를 받아 누

91) 칼빈이 이해한 “믿음”에 대한 구체적 논의로는 다음을 참고하라. Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Victor Shepherd, *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin* (Vancouver: Regent College Publishing, 1983).

92) 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해,” 135-165를 참고하라.

93) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:360-405.

리는 그릇으로 믿음을 도구적 원인으로 삼아, 칭의의 전적인 목적을 오로지 하나님의 영광으로 돌린 것이다. 물론 폼리와 칼빈의 시각 차이에서 드러났다시피 이 각 원인들의 무게 중심과 경중을 따져 각각 다르게 적용하는 뉘는 신학자의 뉘이었다. 이 뉘은 각 개개인이 살았던 시대의 신학적 배경과 연관되어 혹은 자신의 신학적 사상과 연관되어 서로 다르게 적용되었다. 폼리 같은 경우엔 다른 원인들에 비해 칭의의 도구적 원인을 상대적으로 약화시켰고 칼빈 같은 경우엔 최대한 각 원인들의 본연의 뉘을 유지시키려 노력했다. 본고에서 지금까지 살폈듯이 우리가 본받아야 할 자세는 폼리보다는 칼빈 쪽에 더 가깝다.

지극히 혼란스러운 작금의 칭의론 지형도에서 칭의의 6중 원인에 대한 선명한 이해와 적용은 여전히 적실하며 필요하다. 칭의의 원인을 크게는 1차원인(하나님의 사역), 2차원인(인간의 사역)으로 나누어 양 날개의 축을 동시에 보존할 필요가 있으며⁹⁴⁾ 세부적으로는 칭의의 6중 원인이 온전히 그 본연의 기능을 각각 담당함으로 한 쪽으로 치우침이 없는 칭의 이해가 되어야 한다. 이를 위해 칭의의 6중 이해에 대한 폼리와 칼빈의 시각은 우리에게 많은 교훈과 울림을 준다.

참고문헌

1차 자료

- Calvini, Ioannis. "Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit." In *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss. 59 vols. 2:1-1118. Brunswick: Schwetschke, 1863-1900.
- _____. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Ford Lewis Battles. Edited by John T. McNeill. Louisville: The Westminster Press, 1960.
- _____. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Henry Beveridge. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008.
- _____. *Epist. Pauli ad Romanos*. In *CO*, 49.
- _____. *Epist. Pauli ad Ephesios*. In *CO*, 51.
- Comrie, Alexander. *Stellige en praktikale verklaringe van den Heidelbergischen Catechismus, volgens de leere en gronden der Reformatie*. Amsterdam: Nicolaas Byl, 1753.
- _____. *Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars: door de onmiddelyke toerekening der borggerechtigheit van Christus*. 2nd Edition. J. Bloemsma, 1832.
- Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1898.
- Trelcatius, Lucas. *Scholastica, et methodica, locorum communium s. theologiae institutio didacticè & elenticè in epitome explicata*. London, 1604.

2차 자료

94) 우리 구원의 1차원인과 2차원인을 명확히 규명하여 적용하는 것은 매우 중요하다. 그것은 특히 예정론을 다룰 때도 마찬가지이다. 이에 대해서는 필자의 논의 Jae-Eun Park, "John Plaihere (d.1632) on Conditional Predestination: A Well-mixed Version of *scientia media* and Resistible Grace," *Reformation & Renaissance Review*, 18.2 (2016): 155-173을 참고하라.

- 박재은. “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해.” 『교회와 문화』 37 (2016): 135-165.
- _____. 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』. 서울: 부흥과개혁사, 2016.
- _____. 『성화, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』. 서울: 부흥과개혁사, 2017 (근간 예정).
- _____. “균형 잡힌 칭의 교리 교육을 위한 제안: 능동적 칭의(active justification) 개념의 중요성과 필요성.” 2016년 봄 개혁신학회 학술대회 발제문.
- Aristotle, *Physics: Books I and II*. Translated by William Charlton. Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Beeke, Joel R. *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors*. Edinburgh: Banner of Truth, 1999.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. London: Banner of Truth Trust, 1966.
- Boersma, Hans. *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification In Its Seventeenth-Century Context of Controversy*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1993.
- Exalto, K. “Genadeleer en Heilsweg.” In *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*. Edited by T. Brienens, K. Exalto, and C. Graafland. Zoetermeer: Boekencentrum, 1993.
- Fesko, J. V. *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Foster, Herbert Darling. “Liberal Calvinism: the Remonstrants at the Synod of Dort in 1618.” *Harvard Theological Review*, 16 no. 1 (January 1923): 1-37.
- Freedman, Joseph S. “Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650).” *Proceedings of the American Philosophical Society* 137/2 (1993): 213-253.
- Goudriaan, Aza & Fred van Lieburg, eds., *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*. Leiden: Brill, 2011.
- Graafland, C. “Alexander Comrie (1706-1774).” In *De Nadere Reformatie: beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*. Edited by T. Brienens et al. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1986).
- Helm, Paul. *John Calvin's Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Honig, A. G. *Alexander Comrie*. Utrecht: Vrije Universiteit te Amsterdam, 1892.
- Lohr, Charles H. “Metaphysics.” In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Edited by Charles B. Schmitt and Quentin Skinner. 537-638. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Muller, Richard A. “The ‘Golden Chain’ and the Causality of Salvation.” In *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- _____. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. 4 vols. Grand Rapids: Baker, 2003.
- _____. “Reformation, Orthodoxy, ‘Christian Aristotelianism,’ and the Eclecticism of Early Modern Philosophy.” *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 81.3 (2001): 306-325.
- _____. “Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism.” *Trinity Journal* 19:1 (Spring 1998): 81-96.

- _____. *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formulation*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991.
- _____. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1985.
- Packer, J. I. *The Redemption & Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology*. Vancouver: Regent College Publishing, 2003.
- _____. *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*. Wheaton: Crossway Books, 1990.
- Park, Jae-Eun. *Driven By God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017. Forthcoming.
- _____. “John Plaifère (d.1632) on Conditional Predestination: A Well-mixed Version of *scientia media* and Resistible Grace.” *Reformation & Renaissance Review*, 18.2 (2016): 155-173.
- _____. “Stephen Charnock’s Christological Knowledge of God in *A Discourse of the Knowledge of God in Christ*.” *The Confessional Presbyterian*, 10 (2014): 73-81.
- _____. “Theophilus Gale’s Reformed Platonism: Focusing on His Discourse of ‘Creation’ and ‘Providence’ in *The Court of the Gentiles*.” *Mid-America Journal of Theology*, 24 (2013): 121-142.
- Pitkin, Barbara. *What Pure Eyes Could See: Calvin’s Doctrine of Faith in Its Exegetical Context*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Raith II, Charles. *Aquinas & Calvin on Romans: God’s Justification and Our Participation*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Schaff, Philip. ed., “The Westminster Confession of Faith.” In *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*. 3 vols. New York: Harper & Brothers, 1919.
- Shepherd, Victor. *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin*. Vancouver: Regent College Publishing, 1983.
- Van den Brink, G. A. “The Act or Habit of Faith? Alexander Comrie’s Interpretation of Heidelberg Catechism Question 20.” In *Reformed Orthodoxy in Scotland: Essays on Scottish Theology 1560-1775*. 253-270. Edited by Aaron C. Denlinger. London: T & T Clark, 2015.
- _____. “‘Elke daad is een werk’, Alexander Comrie (1706-1774) over de verschillen tussen de remonstrantse en de gereformeerde rechtvaardigingsleer.” *Theologia Reformata* 55, no. 2 (2012): 146-164.
- _____. “Tegenwicht of tegenstelling? Het belang van de eigenschappen voor de Comrie-Interpretatie.” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 36, no. 2 (2012): 180-186.
- _____. “Comrie en het Antinomianisme,” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 30, no. 2 (2006): 133-139.
- Van Leeuwen, Theodoor Marius, Keith D. Stanglin, & Marijke Tolsma, eds., *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*. Leiden: Brill, 2009.
- Wisse, Maarten. “*Habitus Fidei*: An Essay on the History of a Concept.” *Scottish Journal of Theology* 56, no. 2 (2003): 172-189.
- Zachman, Randall C. *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His Writings and Thought*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

성화와의 관계성 측면에서 바라본 토마스 군윈(1600-1680)의 칭의론

김효남(아세아연합신학대학교 겸임교수, 천호교회 담임목사)

1. 서론

비성경적인 교황제도와 교황권의 오남용, 그리고 면죄부의 발행에 대한 저항으로 촉발된 종교개혁의 근저에는 ‘죄인이 어떻게 의로우신 하나님 앞에 설 수 있는가?’라는 본질적인 물음에 대한 확신에 찬 대답이 자리잡고 있었다. 루터는 죄인은 오직 믿음으로만 의롭게 될 수 있다는 칭의교리를 재정립했고, 이는 교리적인 면에서 당대의 상식을 뒤엎는 코페르니쿠스적인 전환(Copernican revolution)이었다. 로마 카톨릭은 인간의 의로움을 점진적인 변화과정의 결과물로 보는 “의화”(iustificatio)교리를 발전시켜 왔었는데 반해, 루터의 칭의교리는 근본적으로 선언적이고 법정적인 개념이었다. 개신교회는 종교개혁이 이룩한 이 혁명적인 교리적 변화의 기초 위에서 성장 발전해 왔다. 하지만 종교개혁이 일어난지 500년이 지난 오늘날까지도 여전히 칭의교리에 대한 논쟁이 지속되고 있으며, 특히 개신교회 안에서 종교개혁의 칭의교리에 대한 근본적인 의문이 제기되고 있다는 것은 결코 쉽게 볼 문제가 아니다.

이러한 논쟁과 의문은 단순히 칭의교리 자체에 대한 사변적인 성찰의 결과가 아니라 칭의교리와 신자의 실제적인 삶의 문제를 다루는 성화교리의 관계에 대한 실천적인 관심에서 비롯되었다는 점에서 주목할 만하다. 소위 바울에 대한 새관점(the New Perspective on Paul) 학파가 이 논의를 주도하고 있다고 해도 과언이 아닐 것이다. 대표적 새관점 학자인 D. G. 던(Dunn)은 제 2성전기 문서들을 토대로 제기된 E. P. 샌더스의 주장, 곧 유대인과 그들의 율법 인식에 대한 전통적인 이해가 잘못되었다는 주장¹⁾에 동의하면서, 한걸음 더 나아가 단순히 제 2성전기 문서들 뿐 만 아니라 신약성경의 바울 서신들, 특히 갈라디아서와 로마서에 나타나는 율법에 대한 바울의 인식에 대해서도 전통적으로 오해해 왔다고 주장한다.²⁾ 더 나아가 N. T. 라이트(Wright)는 루터와 칼빈을 비롯한 종교개혁자들 뿐만 아니라 그 이후의 개혁주의자들도 칭의교리를 설명함에 있어서 그리스도의 의의 전가교리에 근거를 두고 이를 지나치게 법정적인 선언으로만 이해하여 바울의 칭의교리가 가지는 역동성과 신자의 삶에 대한 강조를 잃어버렸다고 주장한다. 반면에 김세윤은 라이트를 비롯한 새관점 학파의 여러 주장에 대하여 비판을 가한다. 하지만 그 역시 개혁주의 전통을 포함한 종교개혁의 칭의 이해에

1) E. P. Sander, Paul, *the Law, and the Jewish People* (Minneapolis: Fortress, 1983).

2) James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmann Publishing Company, 2008). N. T. Wright, *Justification: God's Plan and Paul's Vision* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009), 213도 보라. 이 책에서 N. T. 라이트는 어거스틴 이후로 칭의에 대한 교회의 이해는 죄인에게 어떤 변화를 일으키는 것으로 오해되어 왔으며, 비록 종교개혁자들에 의해서 그 내용이 약간 수정되기는 했지만, 근본적으로 칭의를 죄인의 법적인 지위의 변화로 이해한 개혁주의 칭의론도 역시 어거스틴주의적인 전통적인 칭의 이해에서 벗어나지 못했다고 주장한다. 칭의에 대한 종교개혁의 인식에 대한 그의 비판은 루터파의 이해에 더 집중되고 상대적으로 칼빈의 입장에 대해서 긍정적인 반응을 보이기는 하지만 그럼에도 불구하고 그는 개혁주의 칭의론에 나타나는 의의 전가(imputation of righteousness)의 개념이 결국에는 바울의 율법 이해와는 다른 율법주의적(legalistic)인 세계관을 도입하여 결국에는 칭의에 대한 바울의 입장에서 멀어지게 되었다고 주장한다. 그 결과 그는 칭의란 단순히 법적인 의미에서 그리스도의 의의 전가로 말미암아 선포되고 얻게 되는 의로운 지위가 아니라 신자가 그리스도의 죽으심과 부활하심에 참여함으로 율법적인 의와는 상관없이 얻게 되는 의로운 지위라고 말한다. 그러면서 칭의란 믿음으로 말미암아 신자의 행위로 말미암아 최종적으로 내려질 선언을 선취하는 것이라고 하여, 칭의란 믿음만으로 이루어지는 것이 아니라 신자의 거룩한 삶에 따른 최종적인 결과라고 말한다.

문제가 있다고 주장한다. 라이트를 비롯한 새관점 학파의 주장과 같은 맥락에서 김세윤은 전통적 칭의론이 “칭의의 법정적인 측면으로만 가르치고 그것의 관계적인 의미를 가르치지” 않았기에 신자의 거룩한 삶에 대한 동기를 부여하지 못했고, 또 구원서정을 통해 칭의와 성화를 분리한 결과 성화없는 칭의가 가능해졌다는 것이다.³⁾ 이러한 주장은 웨스트민스터 신학교에서 성경신학과 조직신학을 가르쳤던 리처드 개핀(Richard B. Gaffin, Jr.)의 견해와 유사하다. 개핀은 칭의와 성화의 분리할 수 없는 특성을 강조하기 위하여 그리스도와의 연합의 개념을 강조한다. 칼빈이 칭의와 성화를 그리스도와의 연합에서 나오는 이중적 은혜(*duplex gratia*)라고 불렀던 것을 상기시키면서 초기 개혁파 신학자들은 이 둘을 분리할 수 없는 것으로 보았던 것에 반해, 그들의 후예인 개혁파 정통주의자들은 “구원서정”(ordo salutis)의 개념을 발달시켰고, 그 결과 시간적이든 논리적이든 어떤 의미에서건 칭의를 성화보다 앞선 것으로 배열함으로써 말미암아 칭의와 성화를 분리시키는데 결정적인 기여를 했다는 것이다.⁴⁾

하지만 이러한 견해들이 가지는 공통점은 모두 종교개혁과 개혁파 정통주의의 칭의 개념을 오해하고 있다는 사실이다. 그러므로 본 연구는 17세기 영국 개혁파 청교도 중에 한 사람이었던 토마스 굿윈(1600-1680)의 칭의론을 통해서 전통적인 칭의 개념, 특히 개혁주의 전통의 칭의 개념은 결코 성화와 분리될 수 없다는 사실을 밝힐 것이다. 이를 위해서 개혁파 정통주의자들은 성화를 법정적인 측면뿐만 아니라 그에 따른 자연적인 결과로서 칭의의 관계적인 측면도 소홀히 하지 않았으며, 칭의의 근거를 구원서정의 틀 안에서만 이해한 것이 아니라 칼빈과 마찬가지로 그리스도와의 연합을 칭의의 중요한 근거로 이해했음을 증명할 것이다.

2. 칭의에 대한 역사적 이해: 교부시대에서 종교개혁시대까지

이제 초대교회에서부터 종교개혁시기에 이르기까지 칭의교리의 역사가 어떻게 진행되어 왔는지 살펴보고자 한다. 특별히 많은 논란이 되는 이 주제에 관한 여러 논쟁점들 가운데 여기서는 칭의가 법적인 변화를 의미하는지 아니면 인간의 실질적인 변화를 의미하는지에 대해서 집중해서 살펴볼 것이다.

하이코 A. 오버만(Heiko A. Oberman)이 지적하듯, 하나님의 은혜와 인간의 자유의

3) 김세윤, 『칭의와 성화』 (서울: 두란노, 2013), 81.

4) 개핀은 이 주제와 관련하여 존 페스코와 논쟁을 벌였다. 개핀의 입장을 지지하는 학자들은 주로 웨스트민스터 신학교(동부) 출신들로서 그들의 작품은 다음과 같다. Richard B. Gaffin Jr., *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology* (Philipsburg: P&R, 1987), 135-36, 42. See also Mark A. Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology* (Milton Keynes: Paternoster, 2008); Craig B. Carpenter, "A Question of Union with Christ? Calvin and Trent on Justification," *Westminster Theological Journal* 64 (2002): 380-381. 이에 대하여 페스코와 타드 빌링스는 다음과 같은 작품을 통해서 반박했다. John V. Fesko, "A Tale of Two Calvins: A Review Article," *Ordained Servant* 18 (2009): 102. See also J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 106-07. 하지만 이 논쟁은 칭의와 성화의 순서에 대한 논쟁에서 결정적 성화(definitive sanctification)의 의미에 대한 논쟁으로 옮겨가게 되는데, 다음과 같은 작품들이 있다. Richard B. Gaffin Jr., "A Response to Fesko's Review" in *Ordained Servant*, vol. 18 (2009): 106-07; Ralph Cunningham, "Definitive Sanctification: A Response to John Fesko," *Evangelical Quarterly* 84, no. 3 (2012): 252; John V. Fesko, "Sanctification and Union with Christ: A Reformed Perspective," *Evangelical Quarterly* 82, no. 3 (2010): 200. 참조. John Murray, "Definitive Sanctification," *Calvin Theological Journal*. 2 no. 1 (1967): 5-21; Richard A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 168-70; Cornelis P. Venema, "The duplex gratia Dei and the Organization of Calvin's Institutes: ordo docendi or ordo salutis?" in *Church and School in Early Modern Protestantism: Studies in Honour of Richard A. Muller on the Maturation of a Theological Tradition*, ed. Jordan Ballor, David S. Sytsma, Jason Zuidema (Leiden: Brill Academic Pub., 2013), 123-134.

지의 관계에 관한 어거스틴과 펠라기우스의 유명한 논쟁이후로 구원에 있어서 “하나님과 사람 사이의 관계”는 서구 신학에 있어서 지속적으로 중요한 이슈가 되어 왔다.⁵⁾ 닉 니드햄(Nick Needham)이 말하듯, 초대교회의 신학자들이 오직 믿음으로 말미암는 구원이라는 종교개혁의 위대한 구호가 된 이 교리에 대해서 완전히 이해하고 있었던 것 같지는 않지만, 초대교회 교부들의 글을 살펴볼 때 그들은 라틴어 용어인 “유스티피카티오”(justificatio)를 인간의 실질적인 변화에 대한 개념보다는 주로 법적인 지위의 변화로 이해하는 경향이 더 강했다.⁶⁾ 하지만 놀랍게도 어거스틴의 칭의에 대한 이해는 이와 달랐다. 어거스틴은 “유스티피코”(justifico)나 “유스티티아”(justitia)라는 용어를 사용함에 있어서 법적인 의미보다는 실질적인 변화의 의미에 더 비중을 두었던 것 같다. 어거스틴이 “칭의는 오직 사랑으로 말미암는다”(sola caritate iustificamur)고 주장했다는 알리스터 맥스라스의 주장과는 달리,⁷⁾ 사실 어거스틴은 하나님께서 칭의를 위해서 믿음을 주신다고 믿었다. 하지만 성화를 칭의 안에 포함시키는 것처럼 보인다. 왜냐하면 데이빗 F. 라이트(David F. Wright)가 주장하듯이, 비록 어거스틴이 믿음으로 말미암는 선언적인 칭의와 유사한 것을 가르치는 것 같지만, 그것은 그가 가르쳤던 보다 포괄적인 의미에서 의를 만들어내는 행위, 곧 개혁주의 신학이 전통적으로 성화라고 불렀던 것을 아우르고 또 그래서 필연적으로 사랑과 소망을 통해서 효과적으로 역사해야 하는 믿음을 필요로 하게 하는 행위의 일부분으로서 그렇게 주장한 것 뿐이다.⁸⁾ 이와 같이 칭의에 대하여 어거스틴적인 변화의 개념은 로마 카톨릭 신학자들에 의해서 더욱 정교화되고 강화되어서 중세로 전달되었다.⁹⁾

5) Heiko Augustus Oberman, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 123.

6) Nick Needham, “Justification in the Early Church Fathers” in *Justification in Perspective: Historical Development and Contemporary Challenges*, ed. Bruce L. McCormack (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 28-37. 니드햄은 이러한 주장을 뒷받침하는 몇가지 증거를 제시하고 있다. 칭의와 정죄(condemnation)가 종종 법정에서 서로를 대적하는 모습으로 등장하고 있다. 이러한 내용은 크리소스톰과 키프리아노와 성 안토니와 암브로스, 그리고 특히 포itier스(Poitiers)의 힐러리(Hilary)의 글에 자주 등장한다. 뿐만 아니라 니드햄은 교부들이 칭의를 “용서, 사죄, 무죄방면”과 같은 것으로 여긴다고 말한다. 심지어 어떤 교부들은 칭의를 설명하면서 “전가”(imputation)의 개념까지 사용하는 것을 볼 수 있다. 저스틴 마터와 이레니우스, 그리고 암브로시아스터와 크리소스톰도 칭의를 이와 같이 이해했다.

7) Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (New York: Cambridge University Press, 2005), 46.

8) Wright, “Justification in Augustine,” 70. 칼빈도 역시 어거스틴은 그의 많은 교리들과 더불어 우리의 모든 것으로 여겨질 가치가 충분히 있지만, 그럼에도 우리는 칭의에 대한 그의 견해를 전적으로 받아들여서는 안된다는 사실을 인정했다. 그는 “왜냐하면 그(어거스틴)가 인간에게서 의를 얻기 위한 모든 공로를 제거하고 그것을 하나님께로 돌렸던 것은 존경할만 하지만 그는 여전히 은혜를 성화에 포함시킨다. 그러므로 우리가 성령으로 말미암아 생명의 새로움으로 거듭날 수 있는 것은 바로 이 성화 때문이다”라고 말했다. Calvin, *Institutes*, 3.11.15. Anthony N. Lane, *Justification by Faith Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assessment* (London: T&T Clark, 2002), 136을 보라. 참조. Charles Carlson, *Justification in Earlier Medieval Theology* (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff), 70-71. 칼슨은 어거스틴은 칭의의 본성에 대하여 다소 모순되는 견해를 가졌다는 루프스(Loofs)의 견해에 동의한다. 그는 “어거스틴이 ‘칭의’라는 용어를 은혜의 사역을 가리키기 위하여 두가지 다른 의미로 사용하는데, 첫째는 죄의 사함, 특별히 세례를 통한 원죄의 용서를 의미하고, 둘째는 의지의 갱신, 곧 의지가 선을 행할 수 있도록 만드는 것을 의미한다”고 쓰고 있다.

9) 칼슨은 비록 어거스틴과 중세 신학자들이 칭의를 실질적인 변화의 과정으로 생각하기는 했었지만, 중세 주석가들은 “오직 믿음만이 칭의와 관계있으며, 이 믿음은 공로없는 은혜에 의해 주어진다고 가르쳤다”고 주장한다. 뿐만 아니라 그는 “이 점은 어거스틴 이후에 이어지는 전통에서도 그 모습 그대로 유지되었다”고 한다. 그러므로 그들은 최소한의 형식적인 펠라기우스주의는 그들의 전통에서 배척할 수 있었으며 충분히 많은 수의 주석가들은 펠라기우스와 펠라기우스주의를 가리키며, 칭의가 개인적인 공로와 의로움에서 올 수 있다는 이단적인 견해를 자신들이 잘 인식하고 있었다는 것을 증명했다. 결국 칼슨은 펠라기우스가 중세 신학에서 이단자(bête noire)로 남아 있었다고 결론을 내

중세 시대에 주로 성경주석가들, 그 중에서도 로마서의 주석가들이 주로 다뤘으나 전체적으로 볼 때 특별한 주목을 받지는 못했다. 일반적인 신학적 문학에서 시작된 눈에 띄는 칭의에 대한 전통 중에 한 갈래가 8세기 후반과 9세기에 걸쳐서 나타났다. 이들은 교부적 기원과는 상관없이 세례와 고해성사와 같은 성례와 밀접한 관련성을 가지고 있었다.¹⁰⁾ 이는 중세 초기의 신학자들이 일반적으로 칭의의 개념을 죄의 용서와 진행되고 있는 과정으로 보았다는 사실을 보여준다. 하지만 중세 초기의 이 두 계보, 곧 성경 주석들과 죄의 용서와 죄의 고해성사의 중요성이 증가되고 있었음을 보여주는 신학작품들은 공히 모두 “칭의의 과정과 교회의 발전하는 성례제도를 서로 결합시키려는 시도”를 나타내는 소위 *processus justificationis*로 불리는 중세 칭의 교리의 보다 발전된 형태가 등장하는데 촉매 역할을 했다.¹¹⁾ 삼중적 *processus justificationis*의 발전된 형태인 사중적 *processus justificationis*로 된 칭의는 *infusio gratiae, motus liberi arbitrii, contritio, peccatorum remissio*로 구성되어 있는데, 이 가운데 첫 번째인 *infusio gratiae*는 세례와 관련되어 있으며, 마지막 두 가지는 고해성사와 관련되어 있다.¹²⁾ 이와 같은 전형적인 중세 칭의 모델은 보나벤투라(Bonaventura)와 아퀴나스(Aquinas)를 통해서 재확인되고 더 확장되었다. 보나벤투라는 믿음의 역할을 “단순히 참회에 있어서 특징적으로 나타나는 자유의지의 첫 번째 활동(*primus motus*)”¹³⁾으로 축소시켰다. 뿐만 아니라 은혜를 향한 죄인의 성향에 대한 그의 강조는 유명한 논리적인 주장, 곧 “자신에게 있는 것을 행함”(facere quod in se est)의 등장을 예고한다. 토마스 아퀴나스도 역시 젊은 시절에 유사한 주장을 펼쳤는데, 그는 하나님께서 자신의 최선을 다하는 사람들에게 예비적인 은혜를 베푸실 것이라고 했다. 하지만 실제로 아퀴나스가 한 말은 이 내용과는 좀 다른데, 다음과 같이 말했다. “인간의 노력은 그 자체로 하나님의 예비적인 은혜의 결과다.”¹⁴⁾ 뿐만 아니라 그는 칭의가 믿음의 움직임에 달려 있다는 사실을 인정했으나 이 믿음을 “사랑에 의해서 형성된 믿음”(faith formed by charity)에 제한시켰다.¹⁵⁾ 그러므로 아퀴나스에게 칭의란 오직 믿음만으로 얻는 것이 아니라 믿음과 그 믿음 안에 포함되어 있는 사랑으로 얻는 것이다. 이는 곧 칭의란 하나님의 주입된 은혜가 가지는 능력주심에 의해서 시작되고 신자들로 하여금 참으로 하나님을 기쁘게 하고 온전히 공로적인 행위를 하도록 인도하며 사랑의 습관(habit of charity)을 행사하도록 하는 구원의 믿음으로 완성되는 것이다.¹⁶⁾ 이러한 아퀴나스의 칭의 개념에서 칭의의 필수적인 요소로서의 사랑(*caritas*)에 대한 강력한 어거스틴적 강조를 발견한다.¹⁷⁾ 하지만 분명한 사실은 아퀴나스에게 모든 공로적인 행위는 하나님께서 주시는 예비적이고 협력하는 은혜를 통해서만 가능하다는 것이다. 그러므로 토마스 아퀴나스는 은혜와 공로라고 하는 중세 경건의 지배적인 두 요소를 위한 충분한 여지를 마련하려고 노력했다고 말할 수 있을 것이다.¹⁸⁾

린다. Carlson, *Justification in Earlier Medieval Theology*, 66을 보라.

10) 고해성사와 칭의 교리와의 더 구체적인 사항을 알려면 Carlson, *Justification in Earlier Medieval Theology*, 79를 보라.

11) McGrath, *Iustitia Dei*, 61.

12) Carlson, *Justification in Early Medieval Theology*, 113; McGrath, *Iustitia Dei*, 63을 보라. *processus justificationis*의 두번째 요소인 *motus liberi arbitrii*는 두가지 활동으로 나누어진다. 첫째는 하나님의 향한 자유의지의 활동과 동시에 일어나는 죄로부터 멀어지려는 활동이다.

13) Carlson, *Justification in Early Medieval Theology*, 118.

14) Oberman, *Forerunners of the Reformation*, 130.

15) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, art 4.

16) Williston Walker, *et al.*, *A History of the Christian Church*, 4th ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1985), 344.

17) 참조, Andreas Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 656. 나이그렌(Nygen)은 아퀴나스의 사상에서 믿음과 사랑이 어떤 관계를 가지고 있는지에 대해서 구체적으로 기술한다. 그는 아퀴나스가 칭의를 설명하기 위하여 “형상”과 “질료”의 관계에 대한 아리스토텔레스적인 구분을 도입했다고 말한다. 아퀴나스는 형상으로서의 사랑은 질료인 믿음에 가치와 실존(real being)을 부여한다고 가르친다.

아퀴나스가 죽고난 후, 그는 로마 카톨릭 교회에 의하여 보편적 박사(doctor cummunis)로 널리 추앙받았다. 그리고 그는 1323년 교황 요한 22세에 의하여 성인으로 시성되었다.¹⁹⁾ 하지만 반면에 아퀴나스의 주장에 대한 비판들도 제기되었는데, 특별히 프란시스칸 학파에서 주로 제기되었다. 그러한 비판자들 중에서 대표적인 사람들로는 둔스 스코투스(Duns Scotus)와 윌리엄 오컴(William of Ockham)이 있었다. 칭의에 대한 스코투스의 견해는 아퀴나스와 달랐다. 왜냐하면 13세기 스콜라주의의 *processus justificationis*는 완전한 참회 가운데에서 자유의지의 움직임은 세례와 고해성사를 통한 예비적 은혜에 의해서만 가능할 뿐이라고 주장했던 반면에 스코투스는 죄인들은 뉘우침(attrition)에 도달할 수 있는데 이는 참회(contrition)와 동일하지만 단지 예비적 은혜만 없는 것으로서, 성례없이 전적으로 자신의 힘으로 도달할 수 있는 것이라고 주장했다. 이 주장은 *processus*와 다를 뿐만 아니라 펠라기안주의와도 달랐다. 이것이 펠라기안주의라고 할 수 없는 이유는 스코투스의 공로교리 때문이다.²⁰⁾ 그는 어떤 죄인이라도 스스로 적정 공로(*meritum condigno*)에 도달할 수는 없다고 보았으나 죄인이 재량공로(*meritum de congruo*)를 소유할 만큼 스스로 충분한 뉘우침(attrition)에 도달할 수는 있다고 보았다. 이 재량공로는 하나님께서 죄인들의 최소한의 행위에 대하여 은혜를 베풀 수 있도록 하는 공로를 의미한다.²¹⁾ 이 경우에 죄인은 성례없이 칭의에 도달할 수 있다. 하지만 만약 죄인이 너무 뉘우치지 않아서 재량공로를 얻지 못한다면, 칭의는 성례를 통해서 주어질 수 있는데, 이는 공로없이 되는 것이 아니라 하나님의 언약에 의해서 주어지는 것이다.²²⁾

스코투스의 칭의관을 더욱 깊고 날카롭게 만든 것은 윌리엄 오컴이나 특히 가브리엘 비엘(Gabriel Biel)과 같은 다른 유명론자들이었다. 비록 스코투스가 주장했던 성례없이 구원에 이르는 방식과 회개주의(attritionism)²³⁾를 거절하기는 했지만, 비엘도 칭의에 대한 주의주의적(voluntaristic) 입장을 견지했지만 스코투스의 칭의관을 개정하여서 중세의 유명한 공식인 "facere quod in se est"가 다시 모습을 드러내도록 했다. 그 결과 비엘은 "facere quod in se est"가 은혜의 주입을 위한 필수적인 성향이며, 이는 또한 즉각적으로 죄를 미워하고 하나님을 사랑하는 자유의지의 움직임을 의미한다고 결론내렸다.²⁴⁾ 비엘은 하나님의 자비의 법칙에 따르면 하나님은 자신의 최선을 다하는 사람에게 필연적으로 주입된 은혜의 옷을 입혀 줄 수 밖에 없다고 주장했다. 그는 이 상을 재량공로(*meritum congruo*)로 불렀다. 하지만 죄인은 자연적인 믿음(*fides acquisita*)으로 말미암아 죄를 미워하고 하나님을 사랑하도록 움직이게 된다. 그리고 하나님은 이에 합당하게 은혜와 믿음(*fides infusa*)을 주입하실지라도, 이것이 곧 죄인은 칭의에 완전히 도달할 수 있다는 의미는 아니다. 비엘은 이 주입된 은혜 혹은 습관적 은혜(habitual grace)는 행위의 선(*bonitas*)을 세우는데 있어서 우리의 자연적인 능력을 도울 뿐만 아니라 이 은혜는 우리가 행위의 존엄성(*dignitas*)을 이루어 하나님께서 우리를 받아들이실 수 있도록 하는데 필수적으로 요구된다.²⁵⁾ 하지만 하나님께서 우리를 받으시

18) Walker *et al*, *History of Christian Church*, 344.

19) Walker, *et al*, *History of Christian Church*, 349.

20) Carlson, *Justification in Earlier Medieval Theology*, 123-24.

21) Muller, *Dictionary*, 19.

22) Heiko Augustus Oberman, *Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000), 148.

23) 오버만에 따르면, 비엘은 칭의에 이르는 스코투스의 두가지 길이 구원의 확실성의 관점에서 볼 때 양극단으로 치달을 수 있다는 점을 발견했다. 비엘은 구원에 이르는 스코투스의 두 번째 방법 혹은 *parum attritus*가 더 많은 확실성을 준다는 이유를 찬사를 보냈지만, 반면에 그는 첫 번째 방법, 곧 *attritio sufficiens*가 확실성을 사라지게 만든다는 사실을 발견했다. 결국 비엘은 엄격하든지 아니면 느슨하든지 상관없이 불완전한 회개(attrition)을 통하여 얻게 되는 스코투스의 칭의 개념을 거절하면서, 고백과 용서와 같은 외적인 행위, 곧 고해성사와 더불어 참회의 내적인 행위도 요구된다고 주장했다. 더 구체적인 내용은 Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, 150-53을 보라.

24) Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, 152.

는 것은 은혜의 습관에 근거를 둔 것이 아니라 하나님의 영원한 작정에 근거를 둔 것인데, 이 작정에 따르면 하나님은 은혜의 상태에서 이루어지는 모든 인간의 행위를 적정공로(*meritum de condigno*)로 받아주시기로 결심하셨다.²⁶⁾ 죄인은 하나님에 의해서 받아들여지고 이 두 종류의 공로를 통해서 의롭게 된다고 비엘은 주장한다. 그러므로 13세기 스콜라주의자들과 유명론자들 사이에 칭의의 개념에 관해서 서로 다른 점이 있었던 것은 사실이지만, 그들은 모두 칭의가 단순히 죄인의 지위를 바꾸는 법정적 의미가 아니라 신인협력적이고 본성에 변화를 일으키는 실제적 변화의 행위라는 데에 동의했다.

칭의를 실제적인 변화의 사건으로 오랫동안 이해해왔던 것이 종교개혁 시대에 지각변동을 경험했다. 칭의에 대한 루터의 법정적 이해는 카톨릭 교회의 개념에 심각한 도전이 되었다. 그러므로 종교개혁을 일으킨 단초는 법정적 개념의 칭의라고 말하는 것도 과언은 아니다. 하지만 종교개혁 이후로 이 중요한 교리는 수많은 개인들과 집단들에 의해서 끊임없이 도전받고 오해되어 왔다. 칭의에 대한 믿음의 역할에 관하여 칭의가 실제적 변화에 대한 것인가 아니면 단순히 선언적인 것인가 혹은 한 사건인가 아니면 하나의 과정인가에 대한 질문들은 다양한 사람들에게서 서로 일치되지 않는 반응을 이끌어 내었다.

앞서 살펴보았듯이 교부시대와 중세에 걸쳐서 발견되는 칭의와 믿음과 칭의에 대한 다양하고 서로 대립되는 이해들은 종교개혁과 종교개혁 이후 16, 17세기 개신교회에도 마찬가지로 존재했다. 중세의 *processus justificationis*나 유명론자들이 그 대안으로서 제시한 “자신 안에 있는 것을 행함”과 같이 칭의를 실제적 변화의 관점에서 이해한 것에 반하여 종교개혁자들은 성경주해를 통해서 법정적이고 선언적인 칭의개념을 확립했을 때 로마 카톨릭은 트레نت 회의(Council of Trent, 1545-1563)를 개최하여 이에 대응하였다. 이 회의에서 그들은 개신교 종교개혁자들이 반대했던 몇몇 중요한 교리들에 대한 자신들의 법규(*canons*)와 법령(*decrees*)을 발간하였다. 그 중에 하나가 바로 칭의교리에 관한 것이었다. 트레نت 회의는 칭의란 “사람이 첫 번째 아담의 자녀로 태어난 상태에서 은혜의 상태와 하나님의 아들로 입양된 상태로 옮겨가는 것”이라고 정의한다.²⁷⁾ 이 정의는 군인을 포함한 많은 17세기 개혁파 정통주의 신학자들이 중생에 대해서 내리는 정의와 흡사하다. 게다가 트레نت 회의는 덧붙이기를 “복음의 전파 이후로 이 변화(*translation*)는 중생의 세레반(*laver*)이나 세례에 대한 열망이 없이는 발생할 수 없다”고 바로 추가 설명한다.²⁸⁾ 이 모든 사실은 트레نت 회의가 칭의를 순수한 법정적 사건으로 보지 않고 훗날 개혁파 정통주의 신학자들에 의해서 정의될 중생의 개념을 포함하는 실제적 변화의 개념으로 이해하고 있음을 의미한다. 그리고 여섯 번째 세션 제 칠장에서 칭의는 단순히 죄사함일 뿐만 아니라 “내적인 사람의 성화와 갱신을 포함한다”고 기록된 사실을 통해서도 증명될 수 있다.²⁹⁾ 하지만 칭의에 대한 트레نت 회의의 입장 말고도, 종교개혁 시기와 그들의 후계자들이 활동하던 당시에 칭의에 대한 다른 견해들도 있었다. 예를 들어서, 초기 독일 루터교 신학자였던 오시안더(*Osiander*, 1498-1552)는 칭의 교리와 관련하여 종교개혁자들과 다른 견해를 가졌던 사람들 중에 하나다. 그는 그리스도의 의의 전가가 칭의의 기초가 아니라 그리스도와와의 연합이 그 기초라고 생각했다. 하지만 일견 그럴듯한 이 생각에는 몇가지 심각한 오류가 있었다. 그 가운데 하나는 그가 칭의와 중생, 혹은 성화를 혼동했다는 것이다.³⁰⁾ 그는 우리의 칭의는 그리스도의 의가 우리에게 전가된 결과가 아니고, 그리스

25) Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, 161. 오버만은 *bonitas*와 *dignitas*의 관계의 기초 위에서 비엘의 칭의교리를 요약한다. “은혜의 습관은 *bonitas*와 *dignitas* 사이에 반드시 필요한 다리로서 나그네가 자신의 영원한 구원에 대해서 적절한 요구권한(*de condigno claim*)을 준다.

26) Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, 170.

27) “The Canons and Dogmatic Decrees of the Council of Trent,” in *The Creeds of Christendom* Volume 2: The Greek and Latin Creeds, ed. Philip Schaff, rev. David S. Schaff (Grand Rapids: Baker, 1983), 91; Sixth Session, Chapter 4(6:4).

28) “Canons and Dogmatic Decrees,” 91(6:4).

29) “Canons and Dogmatic Decrees,” 94(6:7).

30) Bruce L. McCormack, “What’s at Stake in Current Debates over Justification:

도께서 우리 안에 계심으로 말미암아 혹은 우리가 그분과 연합함으로 말미암아 우리가 실제로 그 분의 의를 우리 안에 소유할 때 우리를 의롭게 하는 의가 우리 안에 있게 된다고 주장한다. 칼빈은 자신의 기독교 강요에서 오시안더의 이러한 견해를 비판하면 다음과 같이 말한다. “그는 하나님의 본질과 속성이 우리 안에 주입됨으로써 우리는 하나님 안에서 실제적으로 의롭다고 주장한다.”³¹⁾ 다시 말하면, 칭의에 대한 오시안더의 견해에는 여전히 어거스틴과 중세 신학자들의 생각에서 발견되었던 것과 유사한 의미로 칭의를 실제적인 변화로 이해하고 있다는 것이다. 뮐랑흐톤의 제자였던 마티아스 라우터발트(Matthias Lauterwald, 1520-1555)도 이에 대한 또다른 예가 될 것이다. 그는 우리가 오직 믿음만으로 의롭게 된다는 사실에 대해서는 동의했다. 하지만 그는 여기에 추가설명을 하는데, 이 의롭게 하는 믿음은 우리가 그리스도를 통하여 구원의 유익을 얻도록 돕는 수단으로서 “회개와 사랑과 순종”을 포함한다고 주장한다.³²⁾ 제임스 뷰캐넌(James Buchanan)은 그의 칭의관을 평가하여 이르기를 그의 견해는 “오시안더의 견해와도 몇몇 측면에서 다르기는 하지만, 이 견해가 우리의 내적인 의를 하나님께서 우리를 용서하시고 우리를 받으시는 근거로 말하는 이상 그의 견해는 오시안더의 견해와 부합한다”³³⁾ 고 했다.

이 모든 예들이 분명히 증거하듯이, 칭의 교리는 교부시대부터 종교개혁 때까지 크게 두 가지 방식으로 이해되어 왔다. 하나는 칭의를 법정적이고 전가적인 사건(event)으로 이해했고(여러 초대교부들과 종교개혁자들), 다른 하나는 이를 실제적인 변화의 과정(어거스틴과 중세 신학자들) 혹은 근본적이고 실제적인 변화(오시안더와 라우터발트)로 이해했다. 비록 초대교회에 뿌리를 두고 있으며 중세를 거치면서 거의 사라져버렸던 법정적이고 전가적인 칭의 이해가 종교개혁자들에 의해서 대단한 각광을 받으며 재등장하기는 했지만, 그렇다고 해서 이 종교개혁의 위대한 교리에 대하여 계속되어 왔던 서로 다른 두 줄기 사이의 갈등이 16세기에 도 완전히 종식되지는 않았다.

3. 17세기 칭의 논쟁

칭의에 대한 서로 다른 두 견해의 대립적인 관계는 17세기에 새로운 양상으로 전개되었다. 칭의의 본질에 대한 견해, 특히 그리스도의 능동적인 의가 죄인에게 전가되었는가에 대한 문제가 뜨거운 논쟁을 불러 일으켰다. 종교개혁자들 뿐만 아니라 초기 개혁파 정통주의자들도 이 문제에 대해서 구체적으로 기술하지는 않았다.³⁴⁾ 하지만 그리스도의 능동적 순종의 전가에 대하여 반대의 입장을 자세하게 기술하여 16세기 후반과 17세기 초에 영국과 대륙 모두에서 이

The Crisis of Protestantism in the West" in *Justification: What's at Stake in the Current Debates*, ed. Mark Husbans and Daniel J. Treier (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 99; Berkouwer, *Faith and Justification*, 98; Paul Chulhong Kang, *Justification: The Imputation of Christ's Righteousness from Reformation Theology to the American Great Awakening and the Korean Revivals* (New York: Peter Lang Publishing Inc., 2006), 75.

31) John Calvin, *Institutes*, III, xi, 5.

32) John Scott, *The History of the Church of Christ: In Continuation of the Work of the Rev. Joseph Milner, M. A. and the Very Rev. Isaac Milner, D. D. F. R. S.* (London: Printed for R. B. Seeley and W. Burnside, 1832), 117.

33) James Buchanan, *The Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church and of Its Exposition from Scripture with Special Reference to Recent Attacks on the Theology of the Reformation* (London: T&T Clark, 1887), 155-56.

34) Herber Carlos Campos Junior, "Johannes Piscator (1546-1625) and the Consequent Development of the Doctrine of the Imputation of Christ's Active Obedience" (Ph. D. diss., Calvin Theological Seminary, 2009), 2. 캠프스는 "17세기에 이해되었던 방식으로 존 칼빈이나 자카리아스 우르시누스 그리고 카스파 올레비아누스가 능동적인 의의 전가에 대하여 찬성했는지 반대했는지를 따지는 것은 시대착오(anachronism)의 실수를 범하는 것"이라고 주장한다. 하지만 베자의 경우는 예외라고 한다. 왜냐하면 이 주제와 관련하여 피스카토르가 주로 반대했던 견해가 바로 베자의 견해였기 때문이다.

주제에 대한 논쟁을 불러일으킨 것은 요하네스 피스카토르(Johannes Piscator, 1546-1625)였다. 칭의에 대한 카톨릭의 “의의 주입” 교리를 논박하면서, 그는 그리스도의 의의 전가 교리를 주장했다. 하지만 그는 그리스도의 능동적 순종은 칭의의 요소가 아니며, 칭의는 오직 죄의 사함에 있다고 주장하기에 이른다.³⁵⁾ 뿐만 아니라 우리를 의롭게 하기 위하여 전가된 의는 “그리스도의 거룩한 삶”을 의미하지 않고 “단지 죄사함만을” 의미할 뿐이라고 했다.³⁶⁾ 달리 표현하면, 그는 죄사함을 의의 전가와 동일시했다는 말이다.³⁷⁾ 피스카토르의 견해는 개혁파 정통주의 신학자들, 특히 영국과 프랑스의 신학자들에게서 심한 반발을 가져왔다.³⁸⁾ 그리스도께서 율법에 대해서 하신 능동적 순종의 전가에 대한 그의 부정이 많은 개혁파 정통주의자들에게 더 심하게 비판을 받았던 이유는 그것이 능동적 순종의 대속적 의미를 부인한 결과 그리스도의 능동적 순종을 부정했던 소시니안주의와 비슷했기 때문이다. 뿐만 아니라 칭의를 위한 그리스도의 의의 전가를 부인하던 알미니안주의와의 유사점도 역시 피스카토르의 견해가 더욱 더 정통적 칭의론과 달리 보이도록 했던 한 요인이다.³⁹⁾

그럼에도 불구하고 그의 생각이 개혁파 정통주의 신학자들에게서 전적으로 거부당한 것은 아니었다. 특히 잉글랜드에서 그랬는데, 안토니 워튼(Anthony Wotton, 1561?-1626)과 존 굤윈(John Goodwin, 1594-1665)은 능동적 순종에 대해서 비슷한 견해를 가지고 있었기에 쥘지 워커는 그들을 소시니안(워튼)⁴⁰⁾이나 알미니안(굤윈)⁴¹⁾이라고 비난했다. 워커는 소시니안

35) Johannes Piscator, “Examen sententiae Domini Theodori Bezae, De justificatione Hominis coram Deo, quae habetur in annotatione ad Rom. 8, v. 2” in vol. 27 of *Correspondance de Théodore de Bèze*, ed. Alaim Dufour, Béatrice Nicollier and Hervé Genton (Geneva: Librairie Droz, 2005), 49-63, 52; Johannes Piscator, *Analysis Logica Omnium Epistolarum Pauli* (London: Impensis Georg. Bishop), 51; Johannes Piscator, *A Learned and Proficable Treatise of mans Justification. Two Bookes. Opposed to the Sophismes of Robert Bellarmine, Iesuite* (London: Thomas Creede, 1599), 13-28, 100-109, 114; Johannes Piscator, “Epistle 68 - Reverendis Amplissimis & Doctissimis viris Dominis Pastoribus Ecclesiarum Gallicarum” in *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae et theologicae*, ed. Christian Hartsoeker and Philip van Limborch (Amsterdam: H. Wetstenius, 1684), 123; Johannes Piscator, *Apologia Disputationis de Causa Meritoria Justificationis Hominis Coram Deo* (Herbon: n.p., 1618), 4, 54, 63를 보라.

36) “Justitia autem illa nihil aliud est quam remissio peccatorum. ... Errant igitur qui putant vita nobis esse partem per sanctam vitam Christi, quam nonnulli vocant obedientiam activam: sicut alteram illam nominant obedientiam passivam.” Piscator, *Analysis Logica Omnium Epistolarum Pauli*, 68-69. See also Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2007), 104.

37) Frans Lukas Bos, *Johannes Piscator: Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie* (Kampen: J. H. Kok, 1932), 244를 보라.

38) 갭 회의(the Synod of Gap, 1603), 프리바스 회의(the Synod of Privas, 1612), 그리고 토네이스 회의(the Synod of Tonneis, 1614)와 같은 몇몇 프랑스 개혁주의 회의는 피스카토르의 견해에 오류가 있다고 선언했다. Edwin E. M. Tay, *Priesthood of Christ: The Atonement in the Theology of John Owen (1616-1683)* (Milton Keynes, UK: Paternoster, 2014), 98; Campos, “Johannes Piscator,” 10-18, 195-238를 보라. 캠포스는 그의 논문에서 프랑스와 잉글랜드에서 발생했던 이 논쟁들이 피스카토르가 칭의를 위해 전가된 그리스도의 능동적 순종을 부정한 결과 발생한 것으로 보고 이 논쟁들을 자세하게 다룬다.

39) 참조, Michael P. Winship, “Contesting Control of Orthodoxy among the Godly: William Pynchon Reexamined,” *The William and Mary Quarterly* 54, no 4 (Oct. 1997): 800. 그는 알미니안주의에 대해서 다음과 같이 말한다. “예정론적인 틀 속에서 인간의 자리를 확대하기 위한 그들의 노력에 있어서 전가를 부정하는 것은 주된 부분은 아니더라도 적어도 논리적인 부분이었다. 이를 통해서 그들은 하나님을 죄의 조성자로 만드는 것을 피할 수 있었다.”

40) George Walker, *A True Relation of the Chiefe passages betweene Mr. Anthony Wotton and, Mr. George Walker, in the Year of Our Lord 1611. And in the Yeares Next Following until 1615* (London: 1642), 2-3. 워커는 다른 책에서도 소시니안주의의 칭의에 대하여

주의자들과 굳원을 포함한 알미니안주의자들이 모두 그리스도의 능동적 순종의 전가를 거부하고는 새로운 의미의 전가, 곧 믿음이 유일한 적절성을 가지는 전가를 고안해냈다고 주장한다.⁴²⁾ 이들에게 있어서 죄인에게 전가된 것은 그리스도께서 율법에 능동적으로 순종하신 것이 아니라 믿음이었다. 더구나 칭의를 위한 그리스도의 “전체” 순종의 의미는 웨스트민스터 회의에서 뜨거운 논쟁이 되었다. 토마스 가테커(Thomas Gataker, 1574-1654)와 리처드 바인스(Richard Vines, 1600-1655/6)는 정확하게 동일하지는 않았지만 피스카토르의 입장을 지지했다. 그들은 그리스도의 능동적 순종이 구원에 필요하다고는 했지만, 택자에게 전가되지는 않는다고 했다.⁴³⁾ 반면에 칼스 헐리(Charles Herle)와 토마스 굳원은 이 주장에 가장 강력하게 반대하였으며 능동적 순종은 그리스도께서 우리의 구속주가 되시기 위해서 반드시 필요할 뿐만 아니라 택자에게 전가되는 것이라는 사실을 확인했다.

이 문제와 관련하여, 그리스도의 능동적 순종의 전가를 부인하는 것과 칭의에 대한 리처드 백스터(Richard Baxter)의 독특한 입장이 가지는 깊은 연관성에 주목할 필요가 있다. 백스터의 신율법주의 성향은 칭의를 위해서 우리에게 전가되는 능동적 순종을 부인하는 것에 뿌리를 두고 있다. 피스카토르가 주장하듯, 만약 율법에 대한 그분의 능동적 순종으로 성취된 그리스도의 의가 죄인들에게 전가된다면, 그리스도께서 이미 그들의 자리에서 모든 것을 지키셨으므로 죄인들은 율법을 지킬 필요가 없게 될 것이라고 생각한다.⁴⁴⁾ 그래서 백스터도 역시 반율법주의자들을 논박하기 위해서 같은 이유로 능동적 순종의 전가를 부정한다. 엄격한

반대하는 입장을 개진했다. George Walker, *Socinianisme in the Fundamentall Point of Justification Discovered, and Confuted*. ... (London: printed by R.O. 1641), 56-60도 보라. 그러나 워튼은 자신에게 제기된 소니니안의 혐의를 변명하기 위한 책을 기록하기도 했다. Wotton, *Mr. Anthony Wotton's Defense against Mr. George Walker's Charge, Assusing Him of Socinian Heresy and Blasphemie* ... (Cambridge: Printed by Roger Daniel, 1641)을 보라.

41) 참조, David Parnham, *Heretics Within: Anthony Wotton, John Goodwin, and the Orthodox Divines* (Eastbourne, UK: Sussex Academic Press, 2014), 2. 판행은 굳원의 칭의관이 워튼의 칭의관에 깊은 영향을 받았다고 주장한다. 그러므로 굳원은 워튼이 재구성한 칭의 교리를 존중했을 뿐만 아니라 20년동안 발전시켰다.

42) Campos, “Johannes Piscator,” 228. 자신의 책 *Socinianisme in the Fundamentall Point of Justification*에서 워커는 그리스도의 의를 몰아내고 그 자리에 믿음을 세우고는 모든 그리스도의 참된 교회를 지독한 이단자 하나님의 구원진리의 원수로 낙인찍는 사람들을 비난하면서, 이 신성모독적인 주장을 대표적인 사람들의 이름을 언급한다. 그 중에 소시니우스와 알미니우스의 이름이 있다. *A True Relation of the Chiefe passages*라는 책에서 그는 워튼을 같은 이유로 비난하며, “첫번째 언약에서 칭의와 생명의 조건으로서 사람이 자신의 능력으로 율법에 대하여 행한 의로운 행위 대신, 그리고 은혜언약에서 칭의와 생명의 조건이 되는 그리스도께서 우리를 위하여 이루신 율법의 성취 대신, 그(워튼)는 믿음, 심지어 의를 위한 믿음의 행위를 내세우고, 그 믿음이 비유가 아닌 본래의 의미에서 전가되었고, 또 마치 모든 율법에 대해서 행해진 완벽한 행위가 의가 첫 번째 언약에서 사람의 칭의를 위해서 감당하듯 복음 아래서 믿음이 우리의 칭의를 위한 모든 목적을 이루도록 한다고 단언한다”고 주장한다. Walker, *Socinianisme in the Fundamentall Point of Justification*, 4-5; Walker, *A True Relation of the Chiefe passages*, 2를 보라.

43) 그리스도의 능동적 순종이 칭의를 위해서 전가되지 않는다는 측면에서는 가테커의 견해는 피스카토르와 동일했다. 하지만 칼 트루만이 지적하듯, 피스카토르와는 달리 가테커는 칭의를 죄사함과 동일시하지는 않았다. Carl Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (New York: Routledge, 2016), 105.

44) Johannes Piscator, “Pastoribus Ecclesiarum Gallicarum” in *Protestantium ac Eruditorum Virorum Epistolae Ecclesiasticae et Theologicae Varii Argumenti*, ed. Christian Hartsoeker and Philip van Limborch, 2nded.(Amsterdam:Henricum Dendrinum,1660),156-162;Johannes Piscator,“Letter of the French Synod”in*The Works of James Arminius*, ed. and trans. James Nichols and William Nichols, 3 vols. (1825-1875; Grand Rapids: Baker, 1996), 1:696-700; R. Scott Clark, “Do This and Live: Christ’s Active Obedience as the Ground of Justification” in *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry*, ed. R. Scott Clark (Philipsburg, NJ: P&R, 2007), 232-33; John V. Fesko, *The Theology of the Westminster Standards* (Wheaton, IL: Crossway, 2014), 210-11.

전가를 주장하는 반율법주의자들은 그리스께서 율법에 대하여 하신 능동적 순종과 이를 통해서 얻으신 그리스도의 의가 죄인들의 순종과 완전하게 동일한 것이기 구원을 위해서 더 이상 율법을 지켜야 할 필요가 없다고 믿었다.⁴⁵⁾ 뿐만 아니라 백스터가 의롭게 된 죄인들의 의무를 많이 강조하도록 만든 중요한 이유가 있다. 반율법주의자들이 붙드는 영원칭의 혹은 어떤 의미에서건 믿음보다 먼저 이루어지는 칭의 개념은 백스터가 무너뜨려야 할 적이었다. 왜냐하면 믿음이 중생자의 첫 번째 행위라고 할 때 이들의 사상은 구원을 공로적이든 아니든 인간의 행위와 전적으로 분리시키기 때문이다.⁴⁶⁾ 백스터의 소위 복음적 의(evangelical righteousness)는 그리스도의 능동적 순종에서 직접적으로 비롯하는 것이 아니다. 왜냐하면 그분의 능동적 순종 뿐 만 아니라 수동적 순종도 두 번째 언약, 곧 "은혜언약의 의"가 아니고 행위언약의 의이기 때문이다.⁴⁷⁾ 만약 그리스도의 순종과 만족이 은혜언약에서 비롯된 것이 아니라면 은혜언약 안에서 그들을 의롭게 하는 의를 택자들은 어디에서 얻는단 말인가? 이 중요한 질문에 대해서 그는 자신의 독특한 "복음적 의"라는 개념을 가지고 대답합니다. 이것은 우리의 믿음의 행위와 복음적 순종에 달려있는 것이다.⁴⁸⁾ 백스터는 이 의미를 더 분명하게 하기 위해서 다음과 같은 말을 덧붙인다. "비록 그리스도께서 율법의 조건들을 성취하셨고 우리가 성취하지 못한 것을 만족시키셨지만 복음의 조건을 행해야 하는 것은 바로 우리들 자신이다." 자신의 능동적, 수동적 순종을 통해서 율법의 요구조건을 성취하신 그리스도로 말미암아 행위언약은 더 이상 효력을 발휘하지 못한다. 대신 미담과 순종을 조건으로 하는 새로운 언약이 세워졌다. 만약 그리스도의 의가 새 언약을 위한 기초를 제공하는 공적인 의(public righteousness)라면 믿음으로 그 언약에 들어가는 것은 개인적인 의, 곧 복음적 의로서 각 개인이 만족시켜야 하는 것이다. 이런 의미에서 백스터에게 믿음이란 칭의의 조건이기는 하지만 칭의를 얻기 위한 수단이라고 할 수는 없다. 왜냐하면 그리스도의 의가 믿음을 통해서 전가되는 것은 아니기 때문이다.

그는 그리스도의 능동적, 수동적 의가 칭의의 공로적 원인이라는 사실은 인정한다. 하지만 이 공로적 원인이 칭의의 유일한 원인은 아니라고 말한다.⁴⁹⁾ 그러므로 믿음으로 말미

45) 죄의 용서를 하나님의 은혜로운 행위로 다루면서, 백스터는 다음과 같이 기록하고 있다. "나는 이 용서를 은혜로운 행위라고 부른다. 왜냐하면 만약 이것이 어떤 종류든 값없이 주어지는 것이 아니라면 용서라고 할 수 없다. 우리는 이미 그리스도 안에서 율법을 완전히 지켰으니 의롭다고 주장하는 자들은 이를 생각해야 한다. 만약 순종이든 고난이든 그 빛이 적절하게 청산된다면, 그것이 우리 자신이 한 것이든, 아니면 다른 사람이 한 것이든 새로운 순종(obedience *de novo*)을 제외하고는 우리는 아무런 빛이 없다. 그러므로 우리는 더 이상 우리를 용서할 것이 없다. 왜냐하면 채무자는 그 빛에 대한 값을 수령하는 순간 채무가 소멸되었다는 사실을 부정할 수 없기 때문이다. 하지만 그리스도께서는 동일한 값(idem)을 지불하신 것이 아니라 그저 많은 값(tantumdem)을 지불하셨으므로 하나님께서는 이것을 만족한 것으로 받으시거나 그리스도의 고난에 따라 우리를 책임에서 놓아주시기로 선택하셨다. 하나님은 이를 자유롭게 하셨으므로 이것은 은혜로운 행위로서 용서라고 불리는 것이 적합하다." Richard Baxter, *Aphorismes of Justification With Their Explication Annexed. Wherein also is opened the Nature of the Covenants, Satisfaction, Faith, Works, etc.* (Hague: 1655), 109. 반율법주의와 그리스도의 능동적 순종에 대한 거부와의 관계에 대하여 더 자세한 정보를 얻으려면, Aland D. Strange, "The Imputation of the Active Obedience of Christ at Westminster Assembly" in *Drawn into Controversie*, 38-39를 보라.

46) 우리는 이 문제에 대해서 다음 섹션에서 굳원의 칭의론을 보아서 더 구체적으로 살펴볼 것이다.

47) 백스터는 다음과 같이 기록한다. "그리스도의 능동적 순종은 두 번째 언약의 의도 아니고 그 언약의 조건을 이행하는 것도 아니며 첫 번째 언약에 속한 의이므로 율법적 의(legal righteousness)라고 부르는 것이 적절하다. 마찬가지로 그분의 수동적 순종과 공로도 역시 행위언약의 파괴를 만족시키는 것일 뿐이지 은혜언약의 파괴를 보상하는 어떤 것이 아니다. 아무런 만족도 이루어지지 않았고, 아무런 희생도 남아있지 않다." Baxter, *Aphorismes*, 47-48.

48) Baxter, *Aphorismes*, 66.

49) "그리스도는 다른 행위에 있어서도 그가 공로를 주실 때만큼이나 효과적인 원인이 되신다. 모든 것이 달콤하고 조화롭게 전체 효과를 위해서 협력한다. 믿음은 단지 공로적 원인만이 아니라 우리 칭의의 다른 원인들에 대해서도 존중해야 한다. 만족이나 공로를 존중하는 행위뿐만이 아니라 우

암는 칭의는 단순히 죄인들이 그리스도께서 낮아지시고 순종하신 일을 통해서 얻은 공로의 전가를 통해 믿음으로 말미암아 의롭게 된다는 의미가 아니다. 오히려 죄인들은 예수 그리스도를 “구속주와 선지자와 제사장과 왕”으로 믿는 믿음으로 말미암아 의롭게 된다. 비단 제사장으로서의 직분만이 아니다.⁵⁰⁾ 의롭게 하는 믿음의 대상으로서 그리스도의 이 직분들 가운데, 그는 그리스도를 왕으로 믿어야 한다는 사실을 강조한다. 왜냐하면 왕이자 후원자 (benefactor)이신 그리스도는 “자신의 약속에 따라 용서(condonation)를 통해서 우리를 의롭게 하신다.”⁵¹⁾

백스터의 칭의론을 더 구체적으로 보면, 그가 칭의를 세 개의 구분되는 측면으로 나누고 있음을 알게 된다. Of Justification에서 그는 칭의가 세가지 행위를 상징한다고 말한다. “첫째, 용서, 혹은 본질적인 칭의로서 은혜의 율법이나 복음의 약속을 통해서 이루어지는 것이다 둘째로 재판정에서 판결하는 면죄(absolution)다. 셋째, 앞의 판결을 시행하는 것으로서 형벌에서 실제적으로 해방되는 것이다.”⁵²⁾ 칭의에 대한 이 세가지 구분은 백스터가 그리스도를 왕으로 다루면서 만든 것이다. 칭의의 첫 번째 개념은 왕이자 후원자이신 예수 그리스도와 밀접하게 관련된 것으로서, 그 분은 우리를 의롭게 하시되 자신을 믿는 모든 사람들에게 그리스도와 생명을 주는 은혜의 법과 약속을 제정하고, 그에 따라 우리에게는 “용서”를 주신다.⁵³⁾ 이것은 칭의의 법적인 측면에 초점을 두며 사람이 “은혜의 율법과 관련하여 의롭다”는 것을 상징한다.⁵⁴⁾ 두 번째 칭의는 하나님의 심판의 판결을 통한 칭의를 가리킨다. 이것도 역시 은혜의 율법에 대하여 의로운 사람들에게 판결을 내리는 왕이나 재판관과 관련되어 있다. 백스터는 이 칭의가 “가장 충만하고 완전하며 탁월한” 칭의로 간주한다. 왜냐하면 최종 심판을 염두에 두고 그가 칭의에 대해서 말한다고 생각해보면,⁵⁵⁾ 이것이야말로 은혜의 율법에 따라 의인에게 내리는 최종적이고 결정적인 판결이기 때문이다. 마지막으로 세 번째 칭의는 앞선 두 칭의를 시행하는 것이며, 실제로 의롭게 된 사람을 형벌에서 자유롭게 하는 것이다. 이것도 역시 왕이신 그리스도의 사역이다.

만약 의롭게 하는 믿음이 그리스도를 왕으로 바라보고 그 분의 법에 대해서는 우리가 지켜야 할 의무가 있다면, 그리고 첫 번째 칭의가 암시하듯 마지막 칭의이자 두 번째 판결하는 칭의가 우리가 은혜의 법에 순종하는 것에 달려있다면, 백스터의 칭의관은 조건적일 뿐만 아니라 어떤 식으로든 우리의 행위를 포함하고 있다고 보아야 한다. 이 사실은 그가 말한 것에 의해서 재확인 되는데, 그는 “이 율법의 취지는 누구든지 회개하고 감사하는 마음으로 진정으로 예수 그리스도를 자신의 구세주이자 선생이자 왕이자 머리로 받아들여, 그 분이 구속자가 되심을 믿고 그 어떤 것보다 더 그 분을 사랑하며, 진심을 다해 그 분에게 순종하던 죽기까지 순종할 사람은 그가 처음 그리스도를 받아들일 때 의롭게 되고, 양자가 되며, 그의 인내로 말미암아 최후심판에서 의롭게 될 것이고, 지옥에서 구출되어 영화롭게 될 것이다”라고 말한다.⁵⁶⁾ 여기 두 종류의 칭의가 언급되어 있다. 하나는 믿음과 회개로 말미암는 것이고,

리는 믿음이 하는 이 전체 역할을 통해서 의롭게 된다.

50) Baxter, *Of Justification*, 17.

51) Baxter, *Of Justification*, 25.

52) Baxter, *Of Justification*, 24.

53) Baxter, *Of Justification*, 24-25. 다른 책에서 백스터는 이것을 “율법의 자격”에 있어서의 칭의라고 부르고 이것을 “새언약의 약속과 수여를 통해 주어지는 하나님의 은혜로우신 행위로서 그리스도께서 이루시고 죄인들이 받아들인 만족을 고려하여 하나님을 공격한 자를 옛언약의 고발과 정죄에서 무죄방면하는 것이라고 소개한다. Baxter, *Aphorismes*, 120.

54) Hans Boersma, *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in Its Seventeenth-Century Context of Controversy* (Vancouver: Regent College Publishing, 2004), 90.

55) Richard Baxter, *Methodus Theologiae Christianae, 1. Naturae rerum, 2. Sacrae Scripturae, 3. Praxi, Congrua conformis adaptata Plerumque (corrigenda tamen & perficienda) etc* (London: 1681), 348. Boersma, *Hot Pepper Corn*, 91도 보라.

56) Richard Baxter, *Universal Redemption of Mankind, by the Lord Jesus Christ:*

다른 하나는 인내를 통하여 최후심판에서 얻는 것이다. 각각의 칭의는 위에서 언급한 첫 번째와 두 번째 칭의를 가리킨다. 택자가 그리스도를 믿고 자신의 죄를 회개할 때, 그는 은혜의 법에 따라 의롭게 된다. 왜냐하면 믿음과 회개라는 조건이 만족되었기 때문이다. 하지만 그 칭의는 아직 완전히 결정된 것은 아니다. 그 이유는 이 조건들은 믿음과 회개를 통하여 율법에 따름으로 지속적으로 만족되어야 하기 때문이다. 백스터는 "조건적으로 용서를 받고 의롭게 된 사람들은 그 조건을 행하지 않을 때 다시 용서를 받고 의롭게 되지 못할 것이다"라고 말한다.⁵⁷⁾ 여기서 믿음은 첫 번째 칭의의 조건일 뿐만 아니라 마지막 칭의의 조건을 만족시키도록 하는 수단이 되므로 이중적인 역할을 감당한다. 왜냐하면 믿음은 언제나 행위를 산출해 내기 때문이다.⁵⁸⁾ 결국 백스터의 칭의론은 비록 행위 자체에 어떤 공로를 주는 것은 아닐지라도 로마 카톨릭의 실제적 변화를 의미하는 칭의와 유사한 점이 있다.⁵⁹⁾

백스터가 이와 같은 칭의론을 가지게 된 가장 중요한 원인은 무엇일까? 그 대답은 백스터가 자신의 작품에서 누구를 주로 비판하느냐를 통해서 알 수 있을 것이다. 그는 자신의 여러 작품에서 반율법주의자들의 사상에 대해서 반대하고 있는 것을 쉽게 볼 수 있다. 그러므로 쿠퍼의 주장과 같이, 그의 삶 전체에 걸친 특징으로서 반율법주의자들에 대한 그의 적개심은 그의 작품과 신학에 깊은 영향을 준 것이 사실이다.⁶⁰⁾ 반율법주의자들 외에도 칭의교리 및 그에 연관된 문제들과 관련하여 백스터가 대립각을 세웠던 탁월한 17세기 영국 개혁파 정통주의 신학자들은 더 있었다. 그 중에 윌리엄 트위스(William Twisse)와 윌리엄 펨블(William Pemble)이 있다. 더구나 백스터가 칭의론을 다루는 작품을 출간했을 때, 여러 개혁파 정통주의 신학자들이 그의 칭의관을 공격했고 백스터는 그들과 논쟁을 벌였다.⁶¹⁾ 비록 반율법주의자

Stated and Cleared by the late Learned Mr. Richard Baxter. Wherein is added a short Account of Special Redemption, by the same Author (London: 1694), 53.

57) Baxter, *Aphorismes*, 126.

58) 여기에 칭의의 수단으로 등장하는 믿음은 전통적으로 개혁파 정통주의에서 말하는 도구로서의 믿음과 동일한 것이 아니다. 개혁파 정통주의에서 도구로서의 믿음은 칭의 시에 그리스도의 의를 죄인에게 전가하는데 역할을 담당하는 도구가 되지만, 백스터에게 도구로서의 믿음은 마지막 칭의를 위하여 은혜의 법을 위한 순종의 조건을 성취하는데 사용되는 수단이기 때문이다.

59) 보어스마는 행위와 칭의의 관계에 대한 백스터의 견해를 설명하는데 한 챕터를 할애하고 있다. 그리고 다소 모순되어 보이는 결론을 다음과 같이 내린다. "백스터는 이러한 신학적인 입장으로 로마 카톨릭의 구원론이 가지는 패턴과 유사점이 있음을 암시한다는 것을 확실히 알고 있다. 이는 로마 카톨릭주의에 대해 그가 매우 선택적으로 반대한다는 사실을 볼 때 분명히 드러난다. 또한 르 블랑(Le Blanc)의 *Theses theologiae*에 동의하는 그의 모습을 봐도 역시 명백하다. 또한 백스터가 분명히 스코우스적인 방식으로 공로에 대해서 말하기를 원했다는 사실도 역시 이 주장을 뒷받침한다. 하지만 어떤 로마 카톨릭 신자들과 이와 같이 절충적인 일치를 보임에도 불구하고 백스터는 개혁주의 전통 안에 확실히 자리잡고 있다." Boersma, *Hot Pepper Corn*, 330. 참조. Timothy K. Beougher, *Richard Baxter and Conversion: A Study of the Puritan Concept of Becoming a Christian* (Fearn, Scotland: Christian Focus Publications, 2007), 59-76. 백스터의 칭의관이 개혁파 정통주의의 칭의관에서 벗어났다는 보는 학자들에 반대하면서, 보거(Beougher)는 비록 백스터의 칭의모델에 독특한 점들이 있기는 하지만, 그의 전체 신학의 빛 아래서 그것들을 보게 되면 그 차이점이라는 것은 대체적으로 용어의 문제라는 것을 알게 될 것이라고 주장한다. Beougher, *Richard Baxter and Conversion*, 63.

60) Tim Cooper, *John Owen, Richard Baxter and the Formation of Nonconformity* (Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2011), 299. 백스터와 반율법주의와의 관계에 대해서 더 구체적인 정보를 원하면, Tim Cooper, *Fear and Polemic in Seventeenth-Century England: Richard Baxter and Antinomianism* (Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2001)를 보라. 쿠퍼는 이 책의 서론에서 백스터의 작품의 상당부분이 반율법주의를 무너뜨리는 일에 관련되어 있다고 지적한다.

61) Boersma, *Hot Pepper Corn*, 25-65. 보어스마는 이 책에서 안토니 버저스, 리처드 바인스, 존 워렌, 존 톰스, 죠지 로슨, 크리스토퍼 카트라이트, 그리고 존 윌리스로부터 받은 사적인 비판을 먼저 소개하고, 그 후에 존 오웬, 토마스 블레이크, 죠지 켄달, 토마스 바로, 루이스 드 물린, 존 크랜든, 에드워드 파울러, 토마스 툴리 그리고 토비아스 크리슈과 같은 대적들과 벌였던 공적인 논쟁들을 소개한다.

들과 위에서 언급한 개혁파 정통주의 신학자들은 몇 가지 이슈들, 특히 칭의론에 대해서 서로 현격한 차이를 보이기는 하지만, 백스터가 그들 모두와 대적하는 두 개의 전선을 형성할 수 밖에 없었던 이유는 백스터가 보기에 그들은 모두 다 소위 영원 칭의, 더 구체적으로 말하면, 믿음 이전에 얻게 되는 칭의라는 동일한 기초 위에서 있었기 때문이다. 칭의의 조건으로서 믿음과 행위의 역할을 강조하는 백스터의 이중 칭의 이론(two-justification theory)에 대항하여, 그들은 칭의에 대한 영원한 작정과 칭의의 은혜성과 확실성에 관심을 가졌다. 그러므로 이 모든 논쟁은 적어도 겉으로 보기에 영원칭의와 관련되어 있어 보이지만, 그 실제적인 관심은 믿음과 칭의, 혹은 성화의 관계에 대한 것이었다.

결국 17세기 영국에는 개신교, 특히 개혁파 정통주의자들 안에서도 다양한 칭의론이 관찰되는데, 백스터를 비롯한 신율법주의자들이 있었서 믿음의 역할을 강조하고 칭의를 변화의 과정으로 보는 입장이 있었던 반면에, 그 반대편에는 믿음보다 칭의가 먼저 온다고 주장했던 이들이 있었던 것을 알 수 있다. 그러므로 만약 죄인들이 하나님의 영원한 작정 가운데 혹은 그리스도의 희생적 죽음에 의하며 의롭게 된다면 믿음은 절대적으로 필요하다고 할 수 없게 되어 그 가치가 평가절하 당하게 되거나(팸블), 믿음이 조건이나 심지어 도구조차 될 수 없으므로 믿음이 칭의의 정의에서 분리되거나(두 물린), 아니면 믿음이 하나님의 법정에서 일어난 칭의가 드러나는 것과 동일시 되거나(반율법주의자들), 혹은 칭의에 대한 확신으로 여겨진다(오웬과 켈달). 왜냐하면 오웬과 켈달 공히 칭의가 영원에서 일어나는 하나님의 내재적인 행위와 더불어 시작되고 믿음과 함께 양심에서 종결되는 것으로 보았기 때문이다.⁶²⁾ 이들의 공통점은 칭의가 믿음보다 먼저 온다는 점을 통하여 칭의의 무조건성과 은혜성을 강조하다보니 믿음이 칭의에 미치는 실질적이고 필요불가결한 점에 대해서 바르게 강조하지 못했다고 할 수 있을 것이다.

4. 칭의의 본질에 대한 굳윈의 이해

앞서 서술한 바와 같이 굳윈 당대에도 칭의에 대한 다양한 견해가 있었다. 특히 믿음과 칭의의 관계에 대해서 그러했다. 이러한 다양성은 로마 카톨릭이나 소시니안주의 그리고 반율법주의와 같은 개혁주의 밖에서만 발견된 것이 아니라 개혁주의 신학자들 내에서도 존재했다. 그렇다면 칭의 교리에 대해서 굳윈은 어떤 입장을 가지고 있었을까?

굳윈은 자신의 저작 전체에 걸쳐서 칭의교리를 다루고 있다. 그는 칭의가 두 부분으로 구성된다고 말한다. 죄인이 의롭게 될 때 그들은 무죄가 되고 이를 통해서 동시에 정죄에서 해방된다. 그리고 “생명의 자격”(the title of life)이 부여된다. 굳윈은 이를 “생명의 칭의”(justification of life)라고 불렀다.⁶³⁾ 뿐만 아니라 성령의 사역에 대한 그의 작품에서는 “칭의란 자신의 백성들을 위한 하나님의 행위로서 그들의 죄를 용서하고 그들을 생명으로 받아들이는 행위”라고 기록하고 있다.⁶⁴⁾ 다른 작품에서도 칭의를 유사한 방식으로 소개하는데, 이 때 칭의를 정의하여 이르기를 “하나님께서 우리에게 죄를 전가하지 않으신다는 사실일 뿐만 아니라 주 예수 그리스도의 의에 칭의가 있다”고 한다.⁶⁵⁾ 칭의에 대한 이 모든 정의가 가리키는 것은 칭의란 단순히 정죄로부터 해방되는 죄사함만으로 이루어진 것이 아니라 정죄의 해방보다 훨씬 더 높은 상태로 죄인들을 고양시키는 것이라는 사실이다. 그렇다면 죄 사함에 더해지는 것은 무엇인가? 이에 대한 굳윈의 대답은 칭의가 우리를 천국에서 그리스도와 함께 있도록 한다는 것이다. 그는 이를 달리 표현하기도 하는데, 다음과 같이 말한다. “여러분이 죽을 때, 비록 천국이 여러분의 본래 소유는 아니지만, 적어도 법적으로는 여러분의 소유로 그곳에 가게 될 것이다.”⁶⁶⁾

62) Boersma, *Hot Pepper Corn*, 110.

63) Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin* (

64) Goodwin, *Works*, 6:154.

65) Goodwin, *Works*, 1:108. 굳윈은 이 생명을 얻는 것이 죄사함에 따르는 결과라고 말함으로 칭의 속에 죄사함과 생명을 얻음이 함께 포함되어 있음을 분명히 한다.

이 천국에 대한 소유권은 그리스도의 순종과 고난이 전가된 결과다.⁶⁷⁾ 그리스도의 적극적인 순종이 칭의를 위해서 죄인에게 전가되느냐의 문제에 대하여, 굳원은 주저하지 않고 단호하게 그리스도의 적극적인 순종을 포함한 모든 순종이 택자에게 전가된다는 입장을 취한다. 그리스도의 적극적인 순종은 칭의의 첫 번째 부분(생명의 칭의)에 대한 직접적인 원인이며, 칭의의 두 번째 부분(죄사함)에 대한 직접적인 원인은 그 분의 수동적 순종이다. 이에 대하여 굳원은 다음과 같이 기록하고 있다.

우리가 그 분의 의가 되듯이, 그 분도 우리의 죄가 되신다. 그저 전가를 통해서 우리가 그 분의 의가 된다. 다시 말하면, 율법에 대한 그 분의 모든 순종은 우리의 것으로 계산되고 우리의 것으로 간주된다. 우리는 그 율법의 성취에 대해서 전혀 알지 못하지만, 마치 우리가 그것을 성취한 것처럼 여기신다는 말이다. 우리가(by us) 이를 성취하는 것이 아니라 우리 안(in us)에서 그것이 성취되는 것이다. 롬 8:4. 그 분이 성취한 것이지 우리가 한 것이 아니다. 그러므로 교환이 일어났다. 우리가 율법을 범한 모든 것이 그 분의 것이 되었고 우리의 빛이 그 분에게 지워져 그 분의 빛이 되어 버렸다. 이것이 전부다. 그러므로 이 이상 다른 것을 생각하지 말라. 그가 아닌 바로 우리가 다 양과 같이 그릇행하였지만 여호와께서는 우리의 죄를 그에게 담당시키셨다. 사 53:6. 이와 같은 의미에서 죄로 만들어졌다는 말은 죄인이 되어 고발당한다는 의미이다. 하지만 이는 그 분이 실제로 죄를 지었기 때문이 아니다.⁶⁸⁾

하지만 굳원은 전가에 대해서 더 구체적으로 설명하는데, 그는 아담의 죄가 인류에게 전가되는 것과 택자들의 죄가 그리스도께 전가되는 것을 구별한다. 두 종류의 전가가 있다는 것이다. 하나는 “파생을 통하는”(by derivation) 방법이고, 다른 하나는 “자발적으로 죄를 짊어지는 방식”이다.⁶⁹⁾ 아담의 죄가 그의 자손에게 전가된 것은 “파생과 자연적이고 *필연적인* 언약에 의해서” 된 것이다. 반면에 택자들의 죄는 자발적이고 대가없이 담당하여 우리에게서 가져갔으며, *자발적인* 언약에 따른 것이다.⁷⁰⁾ 이 구분을 통해서 굳원은 아담의 죄가 전가된 결과 인류가 가지는 죄악됨과 우리의 죄가 전가되었음에도 불구하고 그리스도께서 가지시는 무죄함을 대조한다. 그리고 굳원은 그리스도로부터 전가받은 우리의 의의 본성이 무엇인지 자세히 설명한다.

우리에게 전가되는 그 분의 의는 우리의 죄가 그 분에게 전가되는 것과는 다르다. 하나님과 그 분 사이의 언약에 따라 그 분의 의는 우리에게 전가되어 우리가 그 분 안에서 율법을 성취했으며, 율법이 우리 안에서 성취되었다고 말할 수 있을 정도다. 그 이유는 우리가 그 분 안에 있기 때문이다. 하지만 우리의 죄는 이와 같이 그 분에게 전가된다고 할 수 없다. 어떤 의미에서도 그 분이 우리 *안에서* 죄가 되셨다고 말할 수 없고 오직 우리를 *위하여* 죄가 되셨다고 말할 수 있을 뿐이다. 혹은 우리 안에서 우리에게 의해서 저질러졌기에 우리 안에 있는 것으로 여겨지는 죄가 그 분의 것이 된 것이다. 왜냐하면 우리가 그 분 안에 있다고는 할 수 있지만, 그 분이 우리 안에 계신 것은 아니기 때문이다. 그 이유는 뿌리가 가지를 내는 것이지 가지가 뿌리는 내는 것은 아니기 때문이다.

칭의에서 우리의 죄가 전가된다고 하면 이는 그리스도를 인간과 동일한 의미에서 죄인으로 만

66) Goodwin, *Works*, 4:52.

67) Goodwin, *Works*, 1:96.

68) Goodwin, *Works*, 5:182.

69) Goodwin, *Works*, 5:182.

70) Goodwin, *Works*, 5:182.

들 것이라는 피스카토르의 염려와는 반대로, 굳원은 비록 우리의 죄가 칭의 시에 전가되더라도 그리스도께서 친히 죄를 지은 것과 같은 의미로 그 분을 죄인으로 만드는 것은 아니라고 주장한다. 택자들이 그리스도 안에 있기에 마치 그들이 율법을 성취한 것과 같다는 엄밀한 의미로 그리스도의 의가 택자들의 의가 되었다고 주장한다. 반면에 비록 그들의 죄가 그리스도께 전가되었다고 말할 수는 있으나 그들의 죄는 그리스도께서 친히 죄를 지으신 것 같이 그렇게 그 분께 전가된 것은 아니라고 주장한다. 왜냐하면 그 분은 그들 안에 계셨던 것이 아니라, 그들을 위하여 죄인이 되셨기 때문이다. 다시 말하면, 전가라는 용어가 그리스도와 그분의 백성들 사이에서 의와 죄에 대하여 공히 사용되기는 하지만, 그 의미가 서로 다른데 그 이유는 뿌리이신 그리스도와 가지인 그 분의 백성들 사이의 관계가 오직 의의 전가에만 제대로 적용될 수 있지, 죄의 전가에는 동일한 의미로 적용될 수 없기 때문이라는 것이다. 이는 결국 가지들이 저지른 죄가 뿌리가 저지른 죄로 간주될 수 없다는 의미인데, 왜냐하면 뿌리는 한번도 가지 안에 속해 있던 적이 없기 때문이다. 칭의에 있어서 굳원이 그리스도의 능동적 순종을 인정한다는 사실을 보여줄 증거는 무수히 많지만, 한 가지만 더 제시하고자 한다.

독립교회주의자들에 의해, 특히 굳원과 오웬의 주도로 작성된 사보이 선언(The Savoy Declaration)은 웨스트민스터 신앙고백을 개정한 것이다. 교회 정치에 관한 부분을 제외하고 웨스트민스터 신앙고백의 나머지 부분은 약간의 수정만 거쳤을 뿐 거의 그대로 이 사보이 선언에 기록되어 있다. 하지만 “전체 순종”(whole obedience)이라는 표현을 사용할 것인가에 대하여 뜨거운 논쟁이 있었고, 그 후에 그 표현을 사용하자는 의견이 더 많은 지지를 얻었지만 결국에는 “전체”라는 단어를 뺄 수밖에 없었던 웨스트민스터 신앙고백과는 달리, 사보이 선언은 이에 대한 입장을 다음과 같이 분명하게 밝힌다.

하나님께서서는 자신이 효과적으로 부르신 이들을 자유로이 의롭게 만드시되 의를 그들에게 주입하는 방식이 아니라 죄를 용서하고 그들의 인격을 의롭다고 여기고 받아주심으로 하신다. 그들 안에 어떤 것이 역사하거나 이루어졌기 때문이 아니라 오로지 그리스도 덕분이다. 또한 믿음 자체나 믿는 행위나 그 어떤 복음적인 순종을 그들의 의로서 그들에게 전가하기 때문이 아니라 그리스도께서 그들의 온전하고 유일한 의를 위하여 전체 율법에 대하여 행하신 적극적인 순종과 자신의 죽음으로 담당하신 수동적인 순종으로 말미암는 것이다. 그들은 믿음으로 그리스도와 그 분의 의를 받으며 그 분께 의지한다. 그런데 이 믿음은 스스로 가지는 것이 아니라 하나님의 선물이다.⁷¹⁾

웨스트민스터 신앙고백과 사보이 선언은 공히 로마 카톨릭에서 주장하는 의의 주입(infusion of righteousness)이라는 개념과 칭의를 오직 죄사함과만 동일하게 여기는 피스카토르의 주장과 백스터가 주장하는 믿음의 전가와 그가 칭의에 행위를 포함하시는 방식을 다 거부한다. 하지만 칭의를 위한 그리스도의 의의 전가에 있어서 그리스도의 수동적 순종만이 아니라 그분의 능동적 순종을 분명하게 포함하는 것은 사보이 선언 뿐이다.⁷²⁾

굳원이 그리스도의 의의 전가를 받아들이는 것은 “공적 인간”(common person)⁷³⁾으로서 그리스도께서 하신 사역이 가지는 대속적 가치와 밀접한 관련이 있다. 이 공적 인간이라는 개념은 굳원의 “언약신학”에 뿌리를 두고 있다. 그리스도의 능동적 순종이 가지는 대속적 의미를 부정했던 피스카토르와 그리스도의 능동적인 의와 수동적인 의가 전가된다는 사상을 거부했던 백스터와는 달리 굳원은 그리스도의 능동적/수동적 의가 가지는 대속적인 성격의 기

71) 『사보이 선언』, 11:1.

72) 『웨스트민스터 신앙고백』, 11:1. 웨스트민스터 신앙고백에서는 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종을 구분하지 않고, 단순히 “그리스도의 순종을 그들에게 전가하심으로”(by imputing the obedience ... of Christ unto them)라고 기술하고 있다.

73) Goodwin, *Works*, 4:51을 보라.

원이 영원한 구속언약에 있다고 하며, 또 구속언약에서 그가 공적인간으로서 감당하는 사역이 다른 이들을 의롭게 한다고 주장한다. 왜냐하면 그리스도는 하나님과 동일하신 분이시지만, 그분의 위격은 언약 안에서 종의 본성과 모습을 취하셨는데, 이는 순전히 다른 사람을 의롭게 하기 위함이었기 때문이다.⁷⁴⁾ 굳원의 언약신학, 특히 그의 구속언약에 대한 사상을 보면 은혜언약의 모든 조항들이 구속언약에서 이미 결정되었다. 특히 그리스도는 자신의 모든 백성들을 위하여 공적인간이자 인류의 머리로 지명받으셨으며 율법에 완전하게 순종하시고 결국 십자가에서 죽으심으로 그 역할을 감당하셨다. 그 결과 성부와 성자 사이에 맺어진 영원한 언약에 따라 공적 인간으로서 은혜언약의 모든 조건을 성취하실 때, 그리스도께서 순종을 통해서 이루신 의가 택자들에게 전가된다.

이와 같은 칭의의 언약적 기원은 칭의에 대한 굳원의 다른 정의에서 더 분명하게 나타난다. 그는 칭의가 두 가지로 이루어졌다고 말한다. “1. 전가된 의, 곧 그리스도의 의. 우리가 그 분에게 가는 것은 바로 이것을 얻기 위함이다. 2. 전가의 행위, 곧 그 의를 나의 것 혹은 당신의 것으로 간주하심. 이는 주로 하나님의 행위이다.”⁷⁵⁾ 앞서 언급했던 칭의에 대한 정의, 곧 죄의 용서와 생명의 자격의 수여라는 정의는 칭의의 “내용”을 가리키는 반면에 이 정의는 그리스도의 의의 전가와 이를 가능하게 하는 분에 대해서 언급하고 있다. 칭의가 성부와 성자 사이에 맺어진 언약에 근거를 두고 있듯이, 결국 칭의는 성부와 성자의 사역임을 보여준다. 왜냐하면 이미 언급한 대로 굳원은 의가 성자이신 그리스도의 의라고 말하면서, 동시에 전가의 행위는 성부의 행위로 기록하고 있기 때문이다. 결국 굳원은 자신의 주장을 다음과 같이 요약한다. “그리스도의 공로가 우리를 의롭게 하는 효력은 언약에 뿌리를 둔다. 바로 성부와 성자가 동의한 언약이다.”⁷⁶⁾ “다른 이로부터 의를 얻을 필요가 없으신 여호와께서는 이와 같은 방법으로 우리의 의가 되신다.”⁷⁷⁾

하지만 굳원의 칭의론에 속한 일반적인 사항을 재구성함에 있어서 반드시 언급해야 할 내용이 있다. 지금까지 살펴본 대로, 굳원은 그리스도의 수동적인 의가 죄인의 실제적인 죄를 사하며, 그리스도의 능동적인 의가 죄인을 의롭게 한다고 가르친다. 하지만 이 두 가지 내용에 굳원은 또 한 가지를 덧붙인다. 그것은 원죄를 제거하는 것과 관계된 것이다. 로마서 8:1-4을 주해하는 가운데, 굳원은 비록 중생한 사람들이 여전히 본성상 부패를 가지고 있지만, 더 이상 그들이 정죄를 받지 않는 이유는 그들이 그리스도와 연합되어 있기 때문이라고 말한다. 어떻게 그리스도와의 연합 혹은 그리스도 안에 거함(being in Christ)이 부패한 중생자를 율법의 저주에서 벗어나게 할 수 있는가? 그리스도 안에 거함으로 말미암아 중생한 사람들은 더 이상 죄와 죽음의 법과 능력 안에 있지 않으며, 대신 생명의 성령의 법, 곧 그리스도 안에 있는 완전한 거룩을 소유하고 있기 때문이라고 대답한다. 뿐만 아니라 우리 안에 있는 본래의 부패함이 가지고 있는 정죄하는 능력을 제거하는 것은 바로 그리스도의 본성 안에 있는 이 거룩이라고 말한다. 바로 이와 같은 이유로 그리스도는 비록 죄악지만 그 분 안에서 완전하게 거룩하게 된 육체의 모양을 입고 이 땅에 오신 것이다. 이 역설적인 진술은 칭의에 관한 심오한 진리를 보여준다. 굳원은 칭의가 그리스도의 수동적 순종을 통한 죄사함과 능동적 순종을 통한 그리스도의 의의 전가로 말미암아 완성되는 것이 아니라고 말한다. 칭의는 율법의 의를 완벽하게 성취시킬 때 일어나는 것이다. 이 율법의 성취는 앞서 언급한 죄사함과 의의 전가 외에 신자 안에 있는 원죄를 제거할 때 비로소 완전하게 성취된는데, 이 원죄의 제거는 그리스도께서 택자의 본성을 취하여 이 땅에 오심으로서 이루어진다고 말한다. 이에 대하여 굳원은 아래와 같이 설명한다.

칭의에는 세부분이 존재한다. 첫째, 실제적인 죄를 제거하는 것이다. 그분의 수동적

74) Goodwin, *Works*, 5:132.

75) Goodwin, *Works*, 8:134.

76) Goodwin, *Works*, 8:134.

77) Goodwin, *Works*, 5:132.

순종은 실제적인 죄의 책임을 제거한다. 하지만 두 번째로 우리는 우리의 것으로 간주되는 실제적인 의를 소유해야 한다. . . . 예수 그리스도의 능동적 순종은 많은 사람들을 의롭게 했다. 칭의는 죄의 용서에만 있는 것이 아니라 우리에게 전가된 그리스도의 의에도 있다. 그리고 이 의는 아담의 죄가 우리에게 전가되었듯 그리스도에게 전가된 의다.

하지만 아직 율법이 완전히 성취된 것은 아니다. 왜냐하면 우리 안에는 본성의 부패가 있기 때문이다. 그러므로 사도는 로마서 8:4에서 칭의의 세 번째 부분, 곧 그리스도께서 우리의 본성을 가지고 이 땅에 오시되 완벽하게 거룩한 본성을 가지시고 율법의 의를 만족시키셨다는 사실을 제시한다. 그리하여 이제 율법의 의를 구성하는 모든 부분이 성취되었다. 그리고 바로 이것이 완전한 칭의다. 그러므로 우리는 이 이상의 것을 바랄 필요가 없다.⁷⁸⁾

굳원은 칭의를 얻기 위해 율법의 의가 완전하게 성취되기 위해서는 그리스도의 수동적 그리고 능동적 의와 더불어 반드시 본성의 부패의 문제가 반드시 해결되어야 한다고 주장한다. 그러므로 그리스도께서 완전히 거룩한 인간의 본성을 취하셨다는 사실이 칭의를 위한 마지막 퍼즐 조각이 되는 것이다. 그 이유는 그리스도께서 취하신 인간의 본성이 부패하지 않았고, 완전히 의로운 본성이기 때문이다. 둘째 아담이 취한 완전한 인간 본성은 원죄를 제거하고 그리스도와의 연합을 통해서 택자 안에 있는 첫째 아담의 죄악된 본성을 대체함으로 결국 율법을 완전하게 성취한다는 것이다. 그러므로 굳원에게 있어서 이 세가지 요소, 즉 그리스도의 이중적 순종, 곧 능동적 순종과 수동적 순종에 더하여 그 분이 취하신 완전히 거룩한 인간의 본성이 라는 세 요소가 율법의 의를 성취할 때, 우리 밖에서(*extra nos*) 요구되는 모든 조건들은 이미 준비된 것이다.

피스카토르가 거부했던 그리스도의 능동적인 의가 굳원의 칭의 개념 안에는 분명히 포함되어 있다는 사실을 살펴보았다. 그의 칭의론을 더 구체적으로 알아보기 위해서 굳원에게 있어서 믿음과 칭의와의 관계가 어떤 것인지를 살펴보는 가운데 그가 칭의를 순수하게 법정적인 의미로 이해했는지 아니면 그 안에 실질적인 변화의 요소가 있는 것으로 이해했는지 살펴볼 것이다.

6. 칭의의 수단과 원리: 믿음과 그리스도와의 연합

앞서 언급했던 대로 만약 칭의가 그리스도의 수동적인 순종을 통한 죄사함과 능동적인 순종을 통한 의와 완전한 인간의 육신을 입고 이 세상에 오심으로 말미암아 원죄를 없애는 율법의 의를 포함한다면, 그리스도를 통해서 얻게 된 이 칭의의 다양한 측면들이 택자의 것으로 여겨질 수 있느냐는 의문이 일어난다. 칭의에 필요한 모든 객관적이고 외적인 조건이 그리스도의 성육신과 이 땅에서의 삶과 죽음으로 준비되었다면, 과연 택자들은 어떻게 주관적으로 또 개인적으로 자신의 삶 속에서 의롭게 될 수 있는가? 만약 전가라는 해답을 제시한다면, 그렇다면 그 전가는 어떻게 일어나는가?

앞에서 칭의의 기원이 삼위 하나님께서 세우신 영원한 구속 언약에 있다는 사실을 밝힘으로써 이 질문에 대해서 이미 대답했다. 이 언약에서 그리스도는 단순히 독립적이고 개인적인 존재로 임명을 받은 것이 아니라 공적인간이자 택자들의 머리가 되셨다. 하지만 이 내용만으로는 그리스도의 성취와 공로가 어떻게 하나님 앞에서 택자들의 것으로 간주되는지를 충분히 설명하지 못한다. 그리스도의 의가 택자에게 전가되기 위해서 하나님께서 조건과 수단으로 사용하시는 어떤 핵심적인 요소가 있다. 그것이 바로 믿음이다.

굳원은 칭의를 세 시기(*tria momenta*)로 구분한다. 이 구분은 앞서 언급했던 칭의의 세 부분과는 다른 구분이다. 우리가 칭의를 얻는데 있어서 의롭게 하시는 “세 순간 혹은 세

78) Goodwin, *Works*, 5:352.

번의 반복적 행위가 있었다.”⁷⁹⁾ 첫번째 순간은 성삼위일체 하나님께서 구속언약을 체결하시던 순간이다. 굳원은 우리가 우리 자신 안에서가 아닌 그리스도 안에서 택함을 받아 그 분 안에서 우리가 존재하고 의미를 가지게 되었을 때 의롭게 되었다고 말한다.⁸⁰⁾ 비록 굳원은 선택이 구속언약보다 먼저 일어났다고 생각하는 것처럼 보이지만, 어쨌든 둘 다 영원 가운데 발생한 사건이다. 그러므로 이 두 사건 사이에는 시간적인 순서는 존재할 수 없다. 있다면 논리적인 순서인데, 논리적으로 선택이 구속언약보다는 먼저 일어나야 한다. 왜냐하면 만약 택자가 아직 정해지지 않았다면, 구속언약의 내용으로서 그리스도께서 위하여 죽어야 하는 대상이 없기 때문이다. 그러므로 이 칭의의 행위는 “하나님의 가슴과 마음”에서 일어난 내재적인 행위이며, 이는 “하늘에서 일어난(*in foro coeli*)” 칭의라고 부른다.⁸¹⁾ 이는 또한 영원칭의(*eternal justification*)으로 불리기도 한다.⁸²⁾ 하지만 하늘에서 일어난 칭의는 단순히 시간 속에서 일어나는 실제적인 칭의(*actual justification*)를 위한 준비라고 할 수는 없다. 굳원은 우리는 우리의 머리가 되시는 그리스도 안에서 선택되었으므로 처음 선택되던 그 순간에 우리가 의롭게 되었다고 담대하게 주장한다. 이와 같은 이유로, 굳원은 로마서 8:30에서 바울이 구속(*redemption*) 이후에 우리에게 적용되는 모든 축복들, 곧 소명, 칭의, 영화와 같은 것들을 이미 과거에 주어진 것으로 말하고 있다. 심지어 하나님이 우리를 예정하실 때에도 마찬가지다.⁸³⁾ 그렇다면 여전히 영화를 향해서 나아가고 있는 우리들이 어떻게 이미 영화를 포함한 영적인 축복들을 소유하고 있는 것으로 여겨질 수 있는가? 이에 대한 굳원의 대답은 다음과 같다. “하지만 보다 더 특별한 관계 속에서 이렇게 작정된 축복들은 이미 주어졌다고 말할 수 있다. 왜냐하면 그런 축복들이 비록 그 자체로 존재하지는 않았지만, 그 축복들과 우리를 모두 대변하는 머리, 곧 그 축복들을 얻기 위해서 다른 피조물들은 결코 할 수 없는 일을 담당하신 머리되신 분 안에 존재했다.”⁸⁴⁾ 이 모든 축복들은 구속 언약 안에서 우리들을 위해서 주어졌을 뿐만 아니라 받아들여졌다. 그리고 이 언약 안에서 “그리스도는 자신에게 전가된 우리의 모든 죄를 담당하시고 우리에게서 그 죄를 벗기셨다. 그 후에 그리스도는 자신이 우리 인간의 인격을 자신의 것으로 취하실 때 우리의 모든 죄를 자신이 담당한다는 언약을 맺으셨고 하나님께서는 그 죄악을 우리에게 전가시키지 않으시고 그리스도를 바라보시며 모든 값을 대신 지불했다고 하시고, 우리를 보시며 모든 죄에서 해방되었다고 하시기 위해서 언약을 체결 하셨다.”⁸⁵⁾ 굳원에 따르면, 이 언약에서 하나님은 그리스도께 말씀하시기를, 우리의 죄 대신 “자신이 그리스도에게 빚을 갚도록 요구하시고” 또 “그가 만족시킬 것을 원하시며” 그리하여 “죄인들이 자유를 얻도록 했다”고 말씀하셨다.⁸⁶⁾ 이것이 바로 영원칭의의 의미이다. 하지만 굳원은 여기에 이것은 “기원”(inchoation)이라는 말을 덧붙인다. 결국 하나님의 관점에서 볼 때 우리가 영원히 의롭게 되는 것은 구속언약과 그리스도와의 연합에 의해서 이루어지는 것이다.

칭의의 세 시기 가운데 두 번째 단계는 그리스도의 죽음과 부활을 통해 우리를 의롭게 하시는 행위다. 성육신과 수동적, 능동적 순종을 통해서 그리스도는 모든 값을 지불하셨다. 자신의 죽음으로 그 마지막 값을 지불하시자, “하나님께서서는 우리의 칭의를 위해 그리스도와 그 분 안에 있는 우리를 향해 그 다음의 일을 하셨다.”⁸⁷⁾ 그리스도의 부활은 그리스도를 죄로 만드신 하나님께서 그 분을 의롭게 하셨다는 증거다. 하지만 그리스도의 칭의는 그 분 자신을

79) Goodwin, *Works*, 8:134.

80) Goodwin, *Works*, 8:135.

81) Goodwin, *Works*, 6:124.

82) 보어스마는 17세기에 있었던 영원칭의에 대한 다양한 이해를 구체적으로 설명한다. Boersma, *Hot Pepper Corn*, 66-135를 보라.

83) Goodwin, *Works*, 8:135.

84) Goodwin, *Works*, 8:135.

85) Goodwin, *Works*, 8:135.

86) Goodwin, *Works*, 8:135.

87) Goodwin, *Works*, 8:136.

위한 것이 아니라 우리의 칭의를 위한 것이다. 왜냐하면 하나님께서 보시기에 우리는 그 분 안에 있었기 때문이다. 이와 같이 굳원은 다시 한번 우리의 칭의가 그리스도와 연합에 그 뿌리를 두고 있다는 것을 보여준다. 하지만 믿음과 칭의의 관계와 관련하여 우리가 반드시 생각해 보아야 할 사항이 있다. 굳원은 칭의와 관련하여 그리스도의 부활이 가지는 의미를 특별히 강조한다. 그는 “그 분의 피로 말미암아 우리가 의롭게 되므로 전가되어지는 것(matter imputed)과 관련하여서는 칭의가 그 분의 죽음과 피에 돌려지듯이, 그것의 공식적인 전가는 우리에게 돌려진다”⁸⁸⁾ 이를 위하여 그는 고전 15:17을 다음과 같이 주석한다.

비록 그리스도께서 여러분의 죄를 위하여 죽으셨고 여러분은 그분의 죽음으로 말미암아 여러분의 죄에서 의롭게 되었다는 것을 믿는 믿음을 가지고 있다할지라도, 만약 그리스도께서 부활하지 않으셨다면, 이 믿음은 헛된 것이요, 그 믿음이나 그리스도의 죽음이나 다 여러분을 의롭게 하지 못할 뿐만 아니라 칭의에 대하여 여러분이 가지고 계신 권리는 아무런 소용이 없을 것이다. 왜냐하면 비록 여러분이 믿었고 그 분이 우리를 위하여 값을 다 치렀다고 말할 수 있을 지라도 만약 그리스도께서 부활하셔서 여러분의 이름으로 그 모든 것을 인수하지 않으셨다면, 여러분의 간청도 소용없을 것이고, 칭의에 반드시 필요한 형식이 빠진 것이 될 것이다. 그러므로 이 모든 것을 볼 때 우리의 칭의는 역사하는 믿음보다 훨씬 더 그리스도의 부활에 의존하고 있다는 것을 알 수 있다. 그리고 그 분은 단지 우리에게 믿음을 주시기 위해서 부활하신 것만이 아니라 우리가 그 분의 죽음을 믿는다고 가정하더라도 부활이 없이는 그 믿음이 헛되기에 부활하신 것이다.⁸⁹⁾

그리스도의 삶과 죽음과 믿음만으로는 칭의를 위해 충분하지 않다. 굳원은 그리스도의 부활이 필요한데 그 이유는 칭의가 단순히 믿음으로 말미암아 전가되는 그리스도의 의에 달려 있는 것만이 아니라 우리가 의롭게 되는 것은 “부활하실 때 우리를 위하여 의롭게 하심을 받은 그리스도 안에서” 가능하기 때문이다. 이에 더하여 굳원은 “그 분이 그렇게 의롭게 되셨으므로 우리도 그 분 안에서 의롭게 된다”⁹⁰⁾고 주장한다. 그는 이 내용을 달리 표현하기도 하는데, 다음과 같이 말한다. “믿음으로 말미암아 소유하게 된 우리의 현재 상태는 이미 우리를 대신하여 얻은 그 분의 칭의에 의존하고 있다”⁹¹⁾ 이에 따라 그리스도의 죽음과 부활이야말로 의롭게 하는 “믿음의 기초요 근거”⁹²⁾가 되는 것이다. 결국 믿음으로 우리에게 전달되는 것은 칭의의 내용(matter of justification)만이 아니라 그 필수적인(foramlity) 형식도 포함된다. 그러므로 굳원의 주장을 간단히 표현하면 “그 분(그리스도)이 의롭게 되실 때 우리가 그 분 안에서 의롭게 되었”으며, 그리스도께서는 “자신이 죽고 부활하실 때 우리 모두를 완전하게 하시며, 바로 그 때 하나님께서는 우리 모두를 의롭게 하신다”⁹³⁾는 것이다.

비록 칭의의 세 시기 중에 첫 번째와 두 번째 단계가 굳원의 칭의교리에 있어서 아주 중요한 의미를 가지기는 하지만, 이 모든 것들은 하나님의 눈에서 일어난 사건이지 실질적으로 시간 속에서 한 개인에게 일어난 사건은 아니다. 이제 칭의에 반드시 필요한 세 번째 순간이 주어진다. 굳원이 생각하는 칭의교리에서 하나님께서 택자를 의롭게 하시는 마지막 활동은 앞서 언급했던 두 내재적인 활동을 택자들 개인의 삶에서 실제로 일어도록 하는 것이며, 이는 믿음으로 이루어진다. 굳원은 앞서 두 번의 시기와 세 번째 시기를 다음과 같이 구분한다.

88) Goodwin, *Works*, 8:136.

89) Goodwin, *Works*, 8:136-37.

90) Goodwin, *Works*, 8:136.

91) Goodwin, *Works*, 8:137.

92) Goodwin, *Works*, 4:53.

93) Goodwin, *Works*, 8:137.

하지만 칭의의 이 두 활동은 전적으로 하나님의 내재적인 활동이기에 우리 밖에서 일어난 일이다. 물론 이 두 활동이 우리와 관련되어 있으며 우리를 향하여(towards us) 일어난 것이기는 하지만, 우리 위에(upon us) 일어난 활동은 아니며 우리 안에 실제로 존재하는 것도 아니고, 다만 우리를 위하여 언약을 맺으시고 우리를 대표하시는 우리의 머리되시는 분 안에 존재할 뿐이다. 그러므로 이러한 활동들로 말미암아 우리가 칭의를 얻을 것이라는 자격을 취득한 상태가 되기는 했지만, 우리 위에 일어나는 추가적인 행위가 없으면 그 상태에서 누릴 수 있는 유익과 그 상태 자체를 소유하지 못한다. 그리하여 우리는 이 탁월한 은혜(칭의)를 가지지 못하고 다만 우리의 머리되신 분 안에 있으며 우리를 위해 임시로 위탁받은 관리인의 수중에 있는 상태이며, 미성년 자녀의 모습으로 존재하게 된다. 하지만 추가적인 행위가 있을 때에 그 유익과 그 상태는 비록 여전히 그리스도를 통한 것이기는 하지만 칭의를 가진 우리들 안에 있게 되고, 그것들은 우리의 믿음에 의해서 사로잡혀(custody and apprehension of our faith) 있던 헌신된 모든 행위와 증거들을 가지게 된다.⁹⁴⁾

굳원은 비록 우리가 영원히 그리고 그리스도의 부활을 통해 의롭게 되었다(were justified)고 말하기는 하지만 우리는 우리가 그리스도를 믿기 전에는 하나님의 칭의를 실제로 소유하는 것은 아니라고 말한다. 왜냐하면 아직 태어나지 않은 우리를 향한 하나님의 행위는 오직 하나님의 법정에서만 우리에게 칭의를 위한 자격 혹은 권리를 줄 뿐이기 때문이다. 하지만 우리가 칭의가 주는 유익을 누리고 의롭게 된 상태를 가질 수 있는 것은 믿음으로 말미암는다. 그러므로 굳원의 주장은 비록 “우리를 위해서 칭의가 전에 이미 주어졌음”에도 불구하고 우리는 지금(now) 믿을 때 그것을 받는다는 것이다.⁹⁵⁾ 더 나아가 그는 “믿음이 있기 전에 성경은 바로 그 택자들을 발표하는데, 바로 그리스도께서 위하여 죽으신 자들이다. 이들은 다른 사람들 뿐만 아니라 믿기 전까지는 진노의 자녀들이었다.”⁹⁶⁾ 우리가 믿음으로 말미암아 의롭게 되었다고 성경이 말할 때, 이는 단순히 하나님의 법정에서 이미 받아들여졌고 이제 인간의 양심의 법정에서 완성되는 칭의를 가리킬 뿐만 아니라 심지어 “하나님의 법정에서도 하나님은 자신의 택자들이 믿을 때까지 그들이 불경하고 불의한 존재로 심판하시고 선언하신다”고 주장했다.⁹⁷⁾ 그러므로 믿음으로 말미암는 칭의는 “우리의 양심에서 일어나는 칭의”나 “칭의에 대한 인식” 혹은 “이해”와 같은 것보다 훨씬 더 포괄적인 것이다. 하나님 안에서 일어난 내재적인 두 행위로 말미암아 택자가 사람들 가운데서 실제로 믿을 때에 하나님은 그들 위에 행하시고 그들을 움직이시되 불경건한 상태에서 칭의의 상태로 옮기신다. 단지 우리 스스로 자신을 인식하고 판단하는 가운데 일어난 변화가 아니라 우리에게 대한 하나님의 판단에 변화가 일어난 것이

94) Goodwin, *Works*, 8:137.

95) Goodwin, *Works*, 8:137.

96) Goodwin, *Works*, 8:137.

97) Goodwin, *Works*, 8:137. 믿음으로 얻게 되는 칭의의 현세적 완성에 관한 내용은 Goodwin, *Works*, 2:333을 보라. 여기서 굳원은 다음과 같이 말한다. “그리스도께서 친히 그것(칭의)을 사셨다. 단 우리가 믿고 회개하거나 그 분의 죽음에서 나오는 유익을 가지게 될 때까지 그것을 유보하신 채 사셨다. 그것에 대한 채권은 우리가 칭의를 가지기 위해서 그 분께 올 때까지 성부 하나님의 손에 놓여 있다. 나는 성경이 ”영원토록 구원받았다“라는 표현을 사용하는지 알지 못한다. 다만 아는 것은 그리스도 안에서 은혜가 우리에게 주어졌다는 것과 그리스도께서 대리하여 죽으셨다는 사실이다. 하지만 우리가 우리 자신의 인격 안에 존재하게 되었을 때, 그것이 우리에게 적용된다. 그리고 우리는 우리 자신의 인격 안에서 구원을 받게 되는데 이 때 바로 이 은혜로 말미암아 구원을 얻게 된다. 이 은혜는 한 때 그리스도를 우리를 위한 공적인 간으로 만든 은혜를 말한다. . . . 이제 하나님은 하나님으로서 자신의 마음에서 우리를 영원히 구원하셨을지라도 그 분을 법에 따라 심판하시는 심판자로 여기라. 그러면 그 법에 따라 그 분이 구원을 자신의 성령으로 말미암아 우리에게 적용시킬 때까지 우리는 아직 구원을 받지 않았다. 그 분은 ‘너희가 은혜를 인하여 믿음으로 말미암아 구원을 받았으니’라고 말씀하신다.“

다.⁹⁸⁾ 하나님의 이 세 번째 칭의의 행위는 믿음으로 말미암는 칭의란 단순히 이미 주어진 칭의가 믿음으로 말미암아 드러나는 것 뿐이라고 여기는 반율법주의 영원칭의 교리와는 굳원의 입장이 분명히 다르다는 사실을 보여준다.

굳원은 칭의의 세 시기에 대한 자신의 주장이 서로 모순되어 보일 수 있다는 사실을 인정한다. 하지만 그럼에도 그는 그것들이 각각 사실이라고 외친다. 그는 이 문제를 세 가지 개념을 사용하여 해결하고자 한다. 이 세 가지 개념의 처음 두 가지는 하나님의 뜻에 대한 스콜라적 구분인 하나님의 숨겨진 뜻(*voluntas arcana*)과 드러난 뜻(*voluntas revelata*)이며,⁹⁹⁾ 나머지 하나는 대표성의 원리(*principle of representation*) 혹은 그리스도와의 연합(*union with Christ*)교리이다. 그는 그리스도와의 사이에서 정한 하나님의 숨겨진 뜻(*voluntas arcana*)에 따라 우리가 믿음 이전에 의롭게 된 반면에 드러난 뜻인 “그의 말씀의 규칙에 따라” 믿음 이전에 우리는 의롭게 되지 않는다고 말한다. 뿐만 아니라 믿음 이전의 칭의는 우리 안에 실제로 존재하는 것으로서 우리에게 속한 것은 아니고 우리는 우리의 머리가 되시는 그리스도 안에 있는 것으로 제시되었다. 그러므로 우리가 믿을 때에 우리는 실제로 우리 안에 칭의를 소유하게 된다고 말한다. 이렇게 하여 굳원은 우리가 믿음 이전에 의롭게 되었다고 할 수 있는 것은 단지 대표성의 원리에 따라 그런 것일 뿐이고, 우리는 “믿음으로 말미암아 그리스도를 통하여 실제로 의롭게 된다”고 일컬어진다.¹⁰⁰⁾

그러므로 굳원의 칭의 교리는 칭의의 모든 과정이 택자가 그리스도 안에 있다는 상태에 기초를 두고 세워졌다는 의미에서 상당히 그리스도 중심적이라고 할 수 있다. 그리스도와의 연합 교리는 굳원의 구원론에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. 그는 한편으로는 은혜언약 안에서 순서대로 경험하게 되는 축복들에 대해서 논하지만, 다른 한편으로는 대부분의 축복들이 주어지는 근거로 그리스도와의 연합을 제시한다. 그러므로 그리스도와의 연합은 칭의의 근거가 된다. 칭의를 세 시기로(*tria momenta*)로 구분하는 굳원은 그리스도와의 연합도와 매우 유사한 세 시기로 구분한다. 그는 신자가 그리스도와 연합을 이루는데 있어서 하나님은 삼중적으로 역사하신다고 말하면서, 이를 하나님의 내재적(*immament*) 사역, 일시적(*transient*) 사역, 그리고 적용적(*applicatory*) 사역의 관점으로 구분한다.¹⁰¹⁾ 이것은 앞서 언급했던 칭의에 대한 삼중적 이해, 곧 칭의의 세 시기와 매우 흡사하다. 이와 같은 연합과 칭의의 관계는 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째로 선택의 순간과 구속언약, 곧 성자께서 우리의 죄와 빚을 담당하시기로 동의하시고 성부께서도 자신의 비밀스러운 뜻 가운데 택자들의 죄를 면해 주시며 모든 이들을 그리스도 안에서 바라보셨던¹⁰²⁾ 구속언약의 순간에 우리가 그리스도 안에 있었기에 우리는 영원히 의롭게 되었다. 둘째로 그리스도께서 자신의 죽음과 부활로 의롭게 되셨을 때에 우리도 그 분 안에서 의롭게 되었기 때문에 우리는 그리스도의 죽음과 부활과 더불어 의롭게 되었다.¹⁰³⁾ 마지막으로 우리 자신들 안에 실제로 있었던 것은 아니고 우리의 머리되신 분 안에 있었던¹⁰⁴⁾ 우리의 칭의와 그에 따르는 축복들은 믿음으로 말미암아

98) Goodwin, *Works*, 3:137.

99) 하나님의 뜻에 대한 이 구분은 종종 하나님의 기뻐하시는 뜻(*voluntas beneplaciti*)와 하나님의 나타난 뜻(*voluntas signi*)로 구분하기도 한다. 하나님의 뜻에 대한 스콜라주의적 구분에 대한 더 많은 정보를 원한다면, Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, 103-110; Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), 331-33.

100) Goodwin, *Works*, 8:138.

101) Joel R. Beeke and Mark Jones, *A Puritan Theology: Doctrine for Life* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), 482. 참조. Sinclair Ferguson, *The Holy Spirit* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996), 109-11; John V. Fesko, "Sanctification and Union with Christ: a Reformed Perspective," *Evangelical Quarterly* 82, no 3 (2010): 199.

102) Goodwin, *Works*, 8:138.

103) Goodwin, *Works*, 8:136

104) Goodwin, *Works*, 8:137.

우리의 것이 된다. 왜냐하면 그리스도께서는 우리 안에 믿음을 일으키셔서 우리를 자신에게 엮으시고 이를 통해 하나님께서는 그 분으로 말미암아 우리가 의롭다고 선언하시기 때문이다.¹⁰⁵⁾ 그러므로 굳원에게 있어서 칭의란 철저하게 그리스도와의 연합에 뿌리를 두고 있는 것이라고 할 수 있는데, 그 이유는 칭의에 있어서 하나님의 첫 두 행위는 우리에게 믿음이 주어지기 전에 하나님께서 시작하신 그리스도와의 연합으로 말미암아 가능하게 된 것이고, 마지막 행위도 우리의 관점에서 볼 때 우리의 믿음으로 말미암아 완성된 그리스도의 연합으로 말미암아 이루어졌기 때문이다.¹⁰⁶⁾ 그 결과 굳원은 “우리를 의롭게 하시는 하나님의 모든 행위는 그리스도와의 연합에 달려있다”고 단호하게 주장한다.¹⁰⁷⁾

그리스도와의 연합에 대한 강조는 단순히 칭의에서 끝나지 않고, 그의 성화교리에도 영향을 미친다. 칼빈과 같은 맥락에서 그는 그리스도와의 연합이야말로 칭의와 성화의 직접적인 원천이다. 굳원은 “그리스도와의 연합은 칭의와 성화와 모든 것들의 제일되는 기초”라고 말한다.¹⁰⁸⁾ 신자는 그리스도와 실질적으로 연합되므로 그리스도와 하나가 되어 많은 것을 공유한다. 그 중에 “거룩”(holiness)이 있다. 비록 신자는 거듭났지만 여전히 죄를 가지고 있다. 하지만 그들은 더 이상 정죄아래 있지 않다. 그 이유는 그리스도와의 연합을 통해서 주어진 완전한 거룩이 신자를 정죄, 곧 죄와 사망의 법과 능력에서 해방하였기 때문이다.¹⁰⁹⁾ 그리스도와의 연합을 통해서 받은 거룩(holiness)이 정죄에서 해방하였다는 말은 매우 법정적인 용어로 들리고, 칭의와 매우 흡사한 모습을 보여준다. 하지만 그가 “의”(righteousness)라는 용어 대신 “거룩”(holiness)이라는 용어를 사용한 것은 비록 법정적인 성격을 가지기는 하지만 이 거룩을 칭의와 동일한 것으로 놓기 보다는 결정적인 의미의 성화를 가리키면서, 바로 연합을 통해 주어지는 거룩함을 의미하는 생명의 성령의 법(the law of the Spirit of life)에서 신자의 마음에 하나님의 뜻을 기쁘게 행하고자 하는 마음이 흘러나온다고 말한다.¹¹⁰⁾ 이는 신자를 주관하는 주재권의 변화로서 이제 사망의 법의 지배아래 있지 않고 생명의 성령의 법 아래 있으며, 그 결과 신자의 완전한 법정적인 의미의 거룩이 실질적이고 점진적인 변화를 의미하는 성화와 직접적으로 연결될 수 밖에 없다는 것을 보여준다. 결국 굳원에게 있어서 성화는 칭의와 완전히 분리된 것이 아니다. 칭의와 성화는 믿음으로 말미암는 연합에서 나오는 두가지 축복이며, 이는 두 축복이 가지는 법정적인 면을 통해 서로 연결되어 있다. 그 결과 법정적 의미의 칭의와 관계적 의미의 성화가 절묘하게 연결되는 것이다. 이는 칭의와 성화를 동일시하여 칭의에 성화를 포함시킨 김세윤의 관점과는 차이가 있다. 하지만 칭의의 법정적인 측면이 성화의 관계적인 측면과 불가분의 관계로 연결되어 있는 모습이 잘 나타나므로 칭의와 성화를 하나로 묶는 것보다 굳원의 다양한 측면과 신비를 잘 보여주는 것이라고 생각한다. 결국 연합은 칭의와 성화를 연결해주는 고리와 같은 역할을 한다.

굳원은 이 믿음은 우리의 행위를 배제하기에 칭의를 전적인 은혜의 산물로 만든다고 주장한다. 그는 의롭게 하는 믿음이란 하나님을 보되 “어떤 사람이 불경건할지라도 그를 의롭게 하시는 분”으로 바라본다고 말한다.¹¹¹⁾ 그는 또한 행위란 참된 믿음이 바라보는 형상적 주

105) Goodwin, *Works*, 8:136.

106) 굳원은 이를 다음과 같이 표현한다. “영원전부터 약정에 따라 우리들은 그리스도와 하나였다. 그리스도께서 비밀스러운 언약을 통해 우리를 위해서 이 일을 하셨다. ... 그리스도께서 죽으시고 부활하셨을 때 우리들은 대표성의 원리에 따라 그 분 안에 있었는데, 그 분은 이를 우리를 위하여 행하셨다. 그 외에는 없다. 그리고 우리는 의롭게 되었다고 간주되었다. 하지만 이제 우리가 우리 자신의 인격을 가지고 태어나서 실제로 그 분과 하나가 될 것을 동의할 때, 우리는 믿음을 통하여 그 분으로 말미암아 우리의 인격을 가지고 인격적으로 의롭게 되고 속죄를 받게 된다.” Goodwin, *Works*, 8:139.

107) Goodwin, *Works*, 8:406.

108) Goodwin, *Works*, 5:350.

109) Goodwin, *Works*, 5:351.

110) Goodwin, *Works*, 5:350.

111) Goodwin, *Works*, 6:104.

체(*formalis subjectum*) 혹은 형상적 근거(*formalis ratio*)와는 모순된다고 주장한다.¹¹²⁾ 참된 믿음은 “의롭게 되어지는 사람을 일하지 않는 것, 곧 불경건한 자로 간주한다.”¹¹³⁾ 반면에 하나님은 불경건한 자를 의롭게 하시는 분으로 여긴다. 그러므로 굳원은 “의롭게 하는 믿음의 본성과 경향을 고려할 때, 행위가 칭의에 어떤 의미에서건 공헌을 하는 것은 불가능하다”고 말한다. 그래서 그는 아래와 같이 주장한다.

만약 우리가 의롭게 된다면 그것은 반드시 믿음으로 말미암는 것이다. 왜냐하면 이 믿음은 일하지 않는 주체가 의롭게 되는 형상적인 근거에서 행위를 제외하고, 또 믿음이 바라보는 대상이 되시는 의롭게 하시는 분, 곧 불경건한 자를 의롭게 하시는 하나님의 형상적 근거에서도 행위를 제외한다.¹¹⁴⁾

굳원에게 있어서 오직 믿음으로 말미암는 칭의는 단순히 칭의에서 행위를 제외하는 것만은 아니다. 행위를 의존하지 않는 죄인을 의롭게 할 때 반드시 필요한 것이 믿음이다. 여기서 굳원은 “반드시”라는 단어를 사용하여, 믿음이 절대적으로 필요하다는 사실을 의도적으로 암시한다. 왜냐하면 믿음의 역할은 인간의 행위가 칭의에 포함되지 않도록 하는 역할을 할 뿐만 아니라 칭의를 위해서 요구되는 모든 활동을 감당하기 위한 수단으로서 칭의가 하나님의 은혜의 역사가 되도록 하는 역할을 한다. 이런 의미에서 믿음은 하나님께서 칭의를 자신의 순수한 은혜 아래에서 완성하시기 위해서 택하신 수단이라고 할 수 있다.

지금까지 우리는 굳원의 칭의론에 따르면, 칭의는 가장 먼저 하나님의 영원하신 작정에서 기원하였고, 그리스도의 수동적 순종을 통한 죄사함과 능동적 순종을 통한 실질적인 의의 성취 뿐만 아니라 그리스도께서 이 땅에 완전히 거룩한 인간의 육체를 입고 오심으로 율법을 완성하여 원죄를 객관적으로 제거함으로 말미암아 객관적으로 성취되었다는 것을 살펴보았다. 두가지 내재적인 활동을 통해 하나님께서 이루신 칭의는 하나님의 법정에서 이루어진 칭의라는 것도 보았다. 뿐만 아니라 그리스도의 세 가지 활동을 통해서 성취된 율법의 의가 모든 택자들 개개인에게 적용되는 것과 신자들이 자신들의 인격 안에서 칭의를 얻게 되는 것도 믿음으로 된다는 사실을 보았다. 그러므로 굳원은 칭의를 순수한 하나님의 은혜로운 활동으로 간주했다는 것은 아주 분명한 사실이다.

하지만 굳원의 칭의 교리에 빼놓지 말아야 할 중요한 한 요소가 더 있다. 그는 칭의가 참으로 “개별적인 단일 행위”(actus unicus et individuus)라고 생각했다. 하지만 동시에 그는 “칭의가 매순간마다 동일하게 갱신되어야 한다”고 말한다.¹¹⁵⁾ 굳원이 칭의를 하나님의 영단번의 활동(once-for-all act of God)으로 생각했다는 데에는 의심의 여지가 없다. 그렇다면 어떻게 개별적인 단일 행위가 매순간 갱신될 수 있다는 말인가? 이 말의 의미가 무엇일까? 굳원은 우리의 구원과 그 구원이 지속적으로 보전되는 이유로 제시되는 하나님의 자비와 평안과 사랑의 증가(multiplication)의 의미에 대해서 설명하면서, “프레둔데이에”(πληθυνθείη)가 동일한 것의 지속을 의미하기도 하지만 그것의 갱신을 의미하기도 하며, 또한 어떤 것이 증가되고 성취되어 완전케 이르는 것을 의미하기도 한다고 말한다.¹¹⁶⁾ “프레둔데이에”의 이 정의는 칭의에도 적용될 수 있는데 그 이유는 “우리가 새로운 죄를 계속 범하여서 범죄를 증가시키므로 하나님께서도 역시 매일 은혜를 지속시키고 새롭게 하시는 방식을 통하여 자신의 용서가 충만하고 완전케 이르도록 용서를 증가시키시기 때문이다.”¹¹⁷⁾ 물론 이것은 칭의를 구성하는 세 가지 요소 모두에 해당하는 것은 아니고 죄사함에만 해당한다. 하지만 여기서 굳원

112) Goodwin, *Works*, 6:104.

113) Goodwin, *Works*, 6:104.

114) Goodwin, *Works*, 6:104.

115) Goodwin, *Works*, 9:211, 224.

116) Goodwin, *Works*, 9:224.

117) Goodwin, *Works*, 9:224.

은 목회적인 관점에서 죄의 반복성에 대응하는 칭의의 반복적 이미지에 대해서 설명하면서, 칭의가 결코 한 번의 선언으로 끝나서 신자의 삶에 더 이상 아무런 역할을 하지 못하는 명목적인 것이 아님을 역설한다.

정리하면, 굳원의 칭의교리에는 단순히 의(righteousness)만 포함되어 있는 것이 아니라 그리스도의 완전히 거룩하신 인성과 결합함으로 얻게 되는 거룩함도 포함된다. 비록 그가 의(righteousness)라는 용어 대신에 “거룩”(holiness)이라는 단어를 사용하기는 하지만, 그가 가진 칭의 개념이 신자 안에서 죄의 영향력이 실제적으로 줄어들었다는 의미를 포함하는 것 같지는 않다. 그것보다는 이 거룩이라는 단어도 역시 법정적 의미를 담고 있다고 보아야 한다. 그러므로 칭의에 대한 굳원의 이해는 법정적이라고 말할 수 있을 것이다. 하지만 그는 “거룩”이라는 용어를 사용하여 칭의 속에 내포되어 있는 결정적이고 법정적인 개념이 반드시 거룩하고 성화된 삶으로 나타나야만 한다는 사실을 강조하고 있는 것이다. 다시 말하면, 칭의 안에 그리스도의 인성이 가지고 있는 완전한 거룩과의 연합이라는 개념을 포함시킴으로써 굳원은 의롭게 된 죄인은 자신의 삶을 통해 성화로 나아갈 수 밖에 없음을 강력하게 주장하고 있다. 뿐만 아니라 칭의가 하나님의 영단번의 행위일 뿐만 아니라 동시에 인간이 지속적으로 범하는 죄에 대응하여 하나님께서 매순간 새롭게 하시는 사건으로 묘사함으로써 그는 칭의가 성화 혹은 신자의 실제적인 거룩한 삶과 분리될 수 없다는 사실을 보여주고자 한다.

결론

굳원에게 있어서 칭의는 분명히 법정적인 의미이며, 인간의 본질의 실제적인 변화가 아니라 지위의 변화와 관계의 변화다. 굳원에게 있어서 칭의의 핵심은 전가교리다. 택자의 죄가 그리스도께 전가되고 그리스도의 의는 택자에게 전가된다. 이 때 전가의 수단은 믿음이다. 특히 그는 그리스도의 수동적 순종으로 말미암아 죄의 용서를 얻게 되고, 능동적 순종을 통해서 생명의 자격이 부여된다. 하지만 그는 죄의 전가는 의의 전가와는 그 본질상 다르기에 우리의 죄가 전가되는 것이 그리스도께서 친히 죄를 지은 죄인으로 만드는 것은 아니라고 한다. 굳원은 칭의가 그리스도의 수동적, 능동적 의의 전가만으로 완성되는 것이 아니라 마지막 한가지 요소가 필요한데 그것은 인간의 부패한 본성으로 인하여 율법을 온전히 완수할 수 없기인데, 그리스도께서 완전한 인간의 본성을 가지고 오셨기에 그 분과 연합됨으로 원죄가 사라져 율법을 최종적으로 완성할 수 있기에 칭의가 완성된다고 한다.

믿음과 칭의와의 관계에서 굳원은 칭의를 세 시기에 따라 내재적 칭의와 분류하며 각각의 칭의가 가진 의미와 가치를 설명한다. 영원한 구속언약에서 이루어진 칭의는 하나님의 법정에서 일어난 내재적 칭의이며, 그리스도의 죽음과 부활을 통해서 이루어진 칭의는 하나님의 일시적 행위(transient work)에 따른 칭의로서 이것도 역시 하나님의 눈에서 일어난 칭의다. 이 두 가지 칭의는 믿음 이전에 일어나기에 믿음과는 상관없다. 하지만 굳원은 칭의가 실제적으로 이루어지는 것은 바로 택자가 자신의 인격으로 그리스도를 믿을 때 일어난다고 말한다. 그는 다른 여러 당대의 개혁파 정통주의자들과는 달리 믿음으로 말미암는 칭의가 단순히 과거에 일어난 칭의가 나타나는 것이라거나 그것을 확신하게 되는 것이라고 말하지 않는다. 이 칭의는 영원부터 일어난 것으로서 최종적으로 믿음으로 현실화되는 것이다. 그런데 지금까지 말한 각각의 칭의가 그리스도와의 연합과 밀접한 관련을 가지고 있다는 사실이 중요하다. 왜냐하면 굳원은 그리스도와의 연합도 칭의의 각 단계에 대응하는 유사한 모습을 가지고 있기 때문이다. 결국 칭의는 연합교리와 불가분의 관계를 가지고 있다. 굳원이 강조하는 연합의 중요성은 단지 칭의와 관련해서 뿐만 아니라 그의 성화교리도 동일하게 적용된다. 그는 성화를 결정적인 요소와 점진적인 요소로 구분하는데, 결정적인 요소는 그리스도와의 연합을 통해서 그 분의 완전한 거룩을 공유하게 됨으로 모든 율법의 정죄에서 벗어나게 된다. 이는 곧 그가 연합으로 말미암아 그리스도의 거룩을 소유하게 되었고 이는 그를 다스리는 것이 죄의 법이 아니라 생명의 성령의 법으로 바뀌었다는 것이다. 이는 신자의 상태의 변화에 기초를 둔 하나님과의 관계의 변화이며, 그에 따른 주재권의 변화를 의미한다. 더 나아가 이 결정적 요소는

점진적으로 나아가는 성화의 시발점이 된다. 그런데 그리스도의 완전한 거룩을 소유하게 되는 것이 연합과 동시에 일어나며, 여기서 흘러나오는 정죄에서의 해방이란 열매가 법정적인 의미를 담고 있다는 사실은 굳이 굳이 성화란 법정적 의미의 칭의와 매우 유사한 측면을 가지고 있음을 보여준다. 결국 굳이는 칭의를 다루면서 칭의가 가지는 법정적인 측면을 강조하면서도 동시에 마치 칭의가 갱신되고 점진적으로 완성에 도달하는 것과 같은 인상을 주는 부분을 첨가하는 반면에, 성화 속에는 칭의가 가지는 단회적이고 법정적인 요소를 함께 언급함으로써 칭의와 성화가 일정부분 중첩되는 듯한 이미지를 준다. 하지만 이것은 칭의와 성화를 섞어서 그 의미를 불분명하게 만든다기 보다는, 굳이가 가지는 유기적인 관계성을 칭의와 성화라는 이름으로 지나치게 날카롭게 분리할 수 없음을 인식한 결과로 보는 것이 더 옳을 것 같다. 그리고 이는 칭의와 성화라는 은혜언약에 의해 주어지는 두 축복을 연합의 관점에서 보면 쉽게 해결된다. 왜냐하면 의의 전가나 완전한 거룩의 공유는 모두 연합과 동시에 주어지는 것이기 때문이다. 그러므로 칭의와 성화는 그 주된 의미에 있어서 분명히 구분되지만 분리될 수 없는 하나님의 은혜요, 단순히 굳이서정이라는 논리적인 순서를 설명할 수 없고, 그리스도와 연합을 통하여 설명될 때 온전하게 그 모습을 볼 수 있는 것이다. 결론적으로 말하면 굳이에게 칭의란 법정적인 의미이다. 그리스도와 택자 사이에 죄와 의의 전가로 말미암아 일어난 법정적 선언으로서 성화와는 구분된다. 하지만 동시에 그리스도와 연합이라는 연결고리를 통해서 성화의 실제적이고 점진적 변화와는 불가분의 관계를 가진 하나님의 축복이라고 할 수 있다.

서두에 언급했듯이 바울에 대한 새관점 학파와 김세윤은 전통적인 칭의론이 칭의의 법정적인 성격만 강조했지, 칭의의 관계적인 측면은 무시했다고 말했다. 그는 칭의의 관계적인 측면을 뜻하는 바를 ‘성화’, ‘화해’, 하나님의 ‘자녀 됨’, 또는 ‘새 창조’라는 말로 표현할 수 있다고 한다. 이 중에 ‘화해’는 대표적인 관계적 측면을 나타내는 말이다. 적대적 관계였던 하나님과 죄인들이 그리스도의 보혈로 말미암아 화해하고 평화를 누리게 되는 것이다. 굳이는 두 번째 의미의 칭의는 그리스도께서 죽으심과 부활하심으로 말미암아 일어났다고 말한다. 그런데 바로 이 죽으심은 칭의를 가능하게 하는 것이기도 하지만 동시에 그것은 하나님과 인간 사이의 화해를 이끌어 낸다. 굳이는 그리스도께서 희생제물로 자신을 하나님께 바치고 하나님 앞에서 공적인간(common person)으로 서심으로 말미암아 하나님을 향한 우리의 모든 적대감을 제거하여 우리를 하나님과 화해시켰다고 말한다.¹¹⁸⁾ 화해에 사용되는 용어는 굳이가 칭의에 그대로 사용하는 것이다. 두 번째 칭의는 그리스도의 죽으심으로 이루어졌다. 그런데 바로 이것이 화해다. 그리고 굳이의 칭의론에서 가장 핵심적인 개념중에 하나가 “전가”의 개념이다. 바로 그리스도와 죄인 사이에 죄와 의의 전가가 일어날 때 비로소 칭의가 가능해진다. 그런데 이 전가는 그리스도께서 사적인 한 개인이 아니라 공적인간으로 이 땅에 오셨기에 가능한 일이다. 그런데 굳이는 바로 그리스도의 공적인간 되심은 칭의 뿐만 아니라 화해의 원인이기도 하다고 말한다. 법정적인 성격의 칭의에 사용되는 핵심적인 개념이 관계적인 측면을 말하는 화해에 거의 그대로 사용되고 있다. 뿐만 아니라 굳이에게 있어서 양자도 역시 믿음으로 말미암아 일어나는 것으로서 칭의와 동시에 이루어지는 역사다. 결국 칭의는 양자와 화해의 근거가 되는 것이다. 아니 칭의로 말미암아 화해와 양자는 필연적으로 올 수 밖에 없다. 그러므로 김세윤이 말하듯 전통적인 의미의 칭의가 법정적 의미만을 말하고 관계적인 측면은 말하지 않았다는 것은 전통적인 개혁주의의 칭의 자체만을 놓고 보면 틀린 말은 아니지만, 전통적 관점에서 칭의는 화해나 양자와 많은 부분을 공유하고 있으므로 서로 분리될 수 없다는 것을 생각할 때, 김세윤은 칭의의 개념 안에 전통적 신학에서 말하는 다른 은혜언약의 축복들을 집어넣었다면, 굳이는 그리스도와 연합에서 나오는 은혜언약의 축복에 속한 다양한 측면을 굳이서정의 관점을 통해서 구분해서 보여준다. 결국 칼빈이 칭의와 성화를 연합에서 나오는 이중적 은혜라고 말했다면, 굳이는 이와 같은 연합교리의 중요성을 충실히 반영하여 법정

118) Goodwin, *Works*, 6:375.

적 의미의 칭의와 관계적, 실제적 의미의 성화를 분리할 수 없는 축복으로 설명하면서도, 각각의 축복이 가지는 특징을 구원서정을 통해서 풀어내었다고 할 수 있다.

참고 문헌

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologicae. 61vols. Translated by M. Browne, et al. J. & W. Nichols.* London:, 1825-1875.
- Baxter, Richard. *Aphorismes of Justification, with Their Explication Annexed. Wherein Also is Opened the Nature of the Covenants, Satisfaction, Righteousness, Faith, Works, &c.* London: Printed for Francis Tyton, 1649.
- _____. *Methodus Theologiae Christianae, 1. Naturae rerum, 2. Sacrae Scripturae, 3. Praxi. Congrua conformis adaptata Plerumque (corrigenda tamen & perficienda) etc.* London: 1681.
- Beougher, Timothy K. *Richard Baxter and Conversion: A Study of the Puritan concept of Becoming a Christian.* Fearn, Scotland: Christian Focus Publications, 2007.
- Boersma, Hans. *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in Its Seventeenth-Century Context of Controversy.* Vancouver: Regent College Publishing, 2004.
- Buchanan, James. *Doctrine of Justification: an outline of its history in the church, and of its exposition from Scripture. With special reference to recent attacks on the theology of the reformation.* Grand Rapids: Baker Book House, 1955.
- Bos, Frans Lukas. *Johannes Piscator: Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie.* Kampen: J. H. Kok, 1932.
- Campos, Herber Carlos De Junior. "Johannes Piscator (1546-1625) and the Consequent Development of the Doctrine of the Imputation of Christ's Active Obedience." Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2009.
- Carlson, Charles P. Jr. *Justification in Earlier Medieval Theology.* The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975.
- Calvin, John. *Institutes of Christian Religion. 2 vols.* Translated by Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Carpenter, Craig B. "A Question of Union with Christ? Calvin and Trent on Justification." *Westminster Theological Journal* 64 (2002): 363-86.
- Cooper, Tim. *John Owen, Richard Baxter and the Formation of Nonconformity.* Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2011.
- Cunnington, Ralph. "Definitive Sanctification: A Response to John Fesko." *Evangelical Quarterly* 84, no. 3 (2012): 234-52.
- Dunn, James D. G. *The New Perspective on Paul.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmann Publishing Company, 2008.
- John V. Fesko, "A Tale of Two Calvins: A Review Article," *Ordained Servant* 18 (2009): 102. See also J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (Oxford: Oxford University

- Press, 2007), 106-07.
- _____. *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)*. Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- _____. "Sanctification and Union with Christ: a Reformed Perspective." *Evangelical Quarterly* 82, no. 3 (2010): 197-214.
- Gaffin, Richard B. Jr. *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology*. Philipsburg: P&R, 1987.
- _____. "Justification and Union with Christ." In *A Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis*, edited by David W. Hall and Peter Lillback, 248-69. Philipsburg: P&R, 2008.
- _____. "A Response to Fesko's Review." *Ordained Servant* 18 (2009): 104-113.
- Garcia, Mark A. *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*. Milton Keynes: Paternoster, 2008.
- Goodwin, Thomas. *The Works of Thomas Goodwin*. 12 vols. Edited by James Nichols Edinburgh, 1861-66. Reprint, Tanski Publications, 1996, Reprint, Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2006.
- Lane, Anthony N. *Justification by Faith Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assessment*. London: T & T Clark, 2002.
- McCormack, Bruce L. "What's at Stake in Current Debates over Justification: The Crisis of Protestantism in the West." In *Justification: What's at Stake in the Current Debates*, edited by Mark Husbands and Daniel J. Treier. 81-118. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.
- McGrath, Alister E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Muller, Richard A. *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Murray, John. "Definitive Sanctification." *Calvin Theological Journal* 2, no. 1 (1967): 5-21.
- Needham, Nick. "Justification in the Early Church Fathers." In *Justification in Perspective: Historical Development and Contemporary Challenges*, edited by Bruce L. McCormack. 28-37. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Oberman, Heiko A. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- _____. *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Parnham, David. *Heretics Within: Anthony Wotton, John Goodwin, and the Orthodox Divines*. Eastbourne, UK: Sussex Academic Press, 2014.
- Piscator, Johannes. *Analysis Logica Omnium Epistolarum Pauli*. London: Impensis Georg. Bishop.
- _____. *A Learned and Proficable Treatise of mans Justification. Two Bookes. Opposed to the Sophismes of Robert Bellarmine, Iesuite*. London: Thomas Creede, 1599.

- _____. “Epistle 68 – Reverendis Amplissimis & Doctissimis viris Dominis Pastoribus Ecclesiarum Gallicarum.” In *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae et theologicae*. Edited by Christian Hartsoeker and Philip van Limborch. Amsterdam: H. Wetstenius, 1684.
- _____. *Apologia Disputationis de Causa Meritoria Justificationis Hominis Coram Deo*. Herbon: n.p., 1618.
- _____. “Examen sententiae Domini Theodori Bezae, De justificatione Hominis coram Deo, quae habetur in annotatione ad Rom. 8, v. 2.” In vol. 2 of *Correspondance de Théodore de Bèze*. Edited by Alaim Dufour, Béatrice Nicollier and Hervé Genton. Geneva: Librairie Droz, 2005.
- Sanders, E. P. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Minneapolis: Fortress, 1983.
- Venema, Cornelis P. “The duplex gratia Dei and the Organization of Calvin’s Institutes: ordo docendi or ordo salutis?” In *Church and School in Early Modern Protestantism: Studies in Honour of Richard A. Muller on the Maturation of a Theological Tradition*, edited by Jordan Ballor, David S. Sytsma, Jason Zuidema, 123-34. Leiden: Brill Academic Pub., 2013.
- Walker, George. *A True Relation of the Chiefe passages betweene Mr. Anthony Wotton and, Mr. George Walker, in the Year of Our Lord 1611. And in the Yeares Next Following until 1615*. London: 1642.
- _____. *Socinianisme in the Fundamentall Point of Justification Discovered, and Confuted*. London: printed by R.O., 1641.
- Walker, Williston, et al. *A History of the Christian Church*. 4thed. New York: Charles Scribner’s Sons, 1985.
- Winship, Michael P. “Contesting Control of Orthodoxy among the Godly: William Pynchon Reexamined.” *The William and Mary Quarterly* 54, no. 4 (Oct. 1997): 795-822.
- Wright, N. T. *Justification: God’s Plan and Paul’s Vision*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009.
- 김세윤, 『칭의와 성화』 (서울: 두란노, 2013), 81.