

17세기 개혁주의 신학¹⁾ (Reformed Theology in Seventeen Century)

이은선(안양대 목회학과 부교수)

들어가는 말

최근에 개혁주의 신학에 대한 논의에서 가장 핵심적인 쟁점으로 떠오른 것은 칼빈을 중심으로 한 종교개혁기의 개혁주의 신학과 16세기 후반부터 17세기에 걸쳐 발전하였던 개혁과 정통주의 신학 사이의 관계 문제이다. 이러한 양자의 관계에 대해서는 세 가지 입장이 있다. 첫번째는 종교개혁기의 개혁주의 신학사상이 그대로 발전하여 16세기 후반 이후의 개혁과 정통주의 신학을 형성하였다고 보는 것이다. 이러한 견해는 주로 19세기 후반 루터파 신학자들에 의해 정립되었다. 슈바이처(Schweizer)를 중심으로 한 루터파 학자들은 루터파의 중심교리를 이신칭의로 파악한 후에, 개혁파의 중심교리를 예정론으로 보았고 이러한 예정론이 칼빈으로부터 베자로 이어지면서 개혁주의 신학의 특성을 형성하였

1) 이 논문은 1998학년도 안양대학교 교내 학술연구지원비에 의해 이루어진 것임.

다고 보았다.²⁾ 이러한 이해를 비판하고 나선 것이 바로 칼 바르트의 신학사상을 이어받은 신정통주의자들이었다. 칼 바르트는 자신의 신학을 기독교론 중심으로 정립하였다. 그후에 니젤을 중심한 바르트주의자들은 바르트의 신학 이해를 가지고 칼빈의 신학을 기독교론 중심으로 재해석하였다.³⁾ 이러한 견해를 수용하여 많은 학자들은 후기 칼빈주의자들의 신학이 기독교론 중심의 칼빈 신학을 예정론 중심 스콜라주의 신학으로 변질시켰다는 주장을 확산시켜왔다.⁴⁾ 최근에는 이러한 바르트주의자들의 주장에 대하여 물러(Richard Muller)를 중심으로 한 학자들이 칼빈을 중심한 종교개혁기의 개혁주의와 개혁과 정통주의 사이의 신학사상의 연속성과 스콜라주의를 사용하는 학문적인 방법론적 불성연속을 주장하는 반론들을 강력하게 제기하고 있다.⁵⁾

그러므로 17세기 개혁주의 신학의 성격을 올바르게 이해하기 위해서는 종교개혁기 신학사상과의 관계를 바로 정립하는 것이 필수적이다. 특별히 칼 바르트 이후 신정통주의자들이 주장하는 것처럼 개혁과 정통주의가 칼빈의 신학사상을 변질시켰는가? 아

2) Richard A. Muller, *Christ and Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*(Grand Rapids: Baker Book House, 1986), p.3. Cf. Alexander Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche* 2 vols(Zurich, 1847); *Die Protestantischen Centraldogmen ihrer Entwicklung der reformierten Kirche* 2 vols(Zurich, 1853); Wilhelm Gass, *Geschichte der protestantische Dogmatik*, 4 vols(Berlin, 1854).

3) Paul Jacobs, *Predestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*(Neukirchen, 1937); W. Niesel, *The Theology of Calvin*(London, 1956), trans. by Harold Knight.

4) Muller, *Christ and Decree*, p.7.

5) Richard Muller, *Christ and Decree: idem, Post-Reformation Reformed Dogmatics: Prolegomena to Theology* vol. 1(Grand Rapids: Baker Book House, 1989); idem, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: Holy Scripture: The cognitive Foundation of Theology* vol.2.(Grand Rapids: Baker Book House, 1993). 이하에서 *Post-Reformation Reformed Dogmatics*는 PRRD로 약함.

다면 개혁파 정통주의가 칼빈을 비롯한 종교개혁자들의 사상을 17세기의 시대적인 변화에 맞추어 발전시킨 것인가 하는 문제가 결정되어야 17세기 개혁주의 신학을 제대로 이해할 수 있을 것이다. 본고에서는 특별히 물러 교수의 입장을 중심으로 개혁파 신학 사상의 연속성 문제를 중점적으로 논의해 보고자 한다. 신정통주의자들의 주장과 그에 대한 비판자들의 논쟁이 다양한 문제에 걸쳐서 일어나고 있지만, 본고에서는 신학의 방법론 문제, 성경관, 예정론과 기독교론의 관계, 행위언약의 등장으로 인한 언약신학의 문제 등의 네 가지 주제에 대하여 17세기 개혁신학의 정확한 성격이 무엇인지를 규명하고자 한다.

I. 정통주의의 신학방법론

종교개혁자들은 인문주의의 영향을 받으면서 성경과 이성을 조화시키고자 한 로마 가톨릭 교회의 스콜라주의를 신랄하게 비판하고 '오직 성경으로(*sola scriptura*)'라는 신학원리를 제창하였다. 그러나 루터와 칼빈을 비롯한 개혁자들은 로마 가톨릭 교회의 잘못된 교리들을 비판하고 자신들의 입장을 정립하기 위해 성경주석에 치중하였을 뿐 아직까지 그들의 신학사상을 연결시켜 체계를 구축하려는 작업을 진행하지 못하였다.⁶⁾

그러나 16세기 후반부터 로마 가톨릭과 종교개혁자들 사이, 혹

6) 물론 종교개혁자들 가운데도 신학적인 체계를 수립하기 위한 노력이 있었다. 대표적으로 멜랑히톤은 1521년 *loci communes*를 저술한 이후에 계속하여 개정작업을 하였고, 칼빈도 『기독교 강요』를 저술하였다. 그러나 종교개혁자들의 주된 관심은 *sola scriptura*의 원칙에 입각하여 성경주석을 통해 자신들의 입장을 정립하고자 하였으므로 이들은 많은 성경주석을 저술하였다.

은 종교개혁의 각 진영 사이에서 치열하게 전개되는 논쟁, 신학 대학들의 발전 등에 따라 신학체계의 수립이 요청되었다. 그러한 필요성에 따라 정통주의자들은 개혁자들의 성경주석 전통을 이어 받으면서 동시에 아리스토텔레스와 라무스 등의 철학을 도입하여 개별적인 신학 주제들의 상호관계를 밝혀내어 전체적인 체계를 구축하고자 하였다. 이 과정에서 정통주의자들은 개혁자들의 신학 유산뿐만 아니라 초대와 중세 신학전통의 관계도 구축하여 자신들의 신학을 보편화하려고 노력하였다. 16세기 말부터 17세기에 걸쳐 진행된 정통주의 신학체계의 수립과정에서 새롭게 발전한 것이 바로 그러한 체계를 세우는 원리를 논의하고 제시하는 신학 서론(prolegomena)이다. 이러한 신학서론이 가장 먼저 등장하는 저술은 1594년에 쓰여진 유니우스(Junius)의 *De vera theologia*이다.⁷⁾ 유니우스 저술 이후 대부분의 17세기 조직신학 저술들은 신학서론을 가지고 있다.

종교개혁기와 정통주의 시대는 서로 다른 신학방법론을 사용하였는데, 신학의 방법론이 달라지면서 신학의 원리가 바뀌었는가 하는 것이 논쟁의 초점이다. 비저(Ernst Bizer)와 웨버(Hans E. Weber) 등은 스콜라주의의 도입으로 정통주의의 신학체계는 이성 에 입각하여 논리적인 체계를 구축한 결과 정통주의 신학은 예정론을 중심교리로 한 합리주의 체계로 발전했다고 주장하였다.⁸⁾ 비저는 *Frühorthodoxie und Rationalismus*에서 16세기 후반에 베자

7) Muller, *PRRD*, vol 1., p.77.

8) 비저와 웨버 외에 키켈과 암스트롱 등도 그러한 주장을 하고 있다. Waktter Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodore Beza*(Neukirchen, 1976); Brian G. Armstrong, *Calvinism and The Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth Century France* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1969). cf. 이은선, 「테오도레 베자의 의 예정론」, 『신학지평』 8집(안양대학교신학연구소, 1998), pp. 135-139.

로부터 예정론을 중심으로 한 개혁파 신학의 합리화가 진행된다
고 보면서 초기 개혁파 정통주의 안에서 합리화되어가는 과정을
증명하고자 하였고,⁹⁾ *Die reformierte Orthodoxie und der
Cartesianismus*에서는 17세기 후반 네델란드에서 벌어진 정통주의
자들과 데카르트주의자들 사이의 격렬한 논쟁과정에서 정통주의
신학의 합리화가 진행되어 합리주의가 발전하였다고 보았다.¹⁰⁾ 비
저에 이어 웨버는 개혁파 정통주의가 17세기 이후 자연계시와 특
별계시의 조화를 모색하면서, 처음에는 성경적 원리에 토대를 둔
논리적 증명에서 시작하였으나, 점차 합리적 증명이 계시영역으로
침투하고 결과적으로 자연적 이성의 경계선 안으로 계시된 신학
의 주제들을 끌어들이는 역사라고 보았다. 특별히 개혁파 정통주
의는 모든 신학에서 예정론을 논리적 필연성의 토대를 이루는 범
주로 사용하여 이러한 합리주의적인 덩어리로 떨어진다고 보았다.¹¹⁾

이러한 주장의 타당성 여부는 정통주의자들의 신학서론을 분석
하여 그들의 신학원리가 무엇인지를 분명하게 규명하면 밝혀질
것이다. 개혁파 정통주의 신학서론은 제시방법에서 다양성이 있
고, 시기에 따라 어느 정도 성격이 달라지지만, 그들의 논의에서
공통점으로 추출할 수 있는 것은 신학의 근본원리가 무엇이나 하
는 것이다. 정통주의자들은 신학의 근본원리를 신학이란 용어의
어원 분석을 통하여 제시하고 있다. 신학이 라틴어로 *'theologia'*
인데, 그러면 *'theologia'*는 하나님의 말씀인가 아니면 하나님에
대한 말씀인가? 알스테드(Alsted)는 신학은 하나님의 자기 지식

9) Bizer. *Frühorthodoxie und Rationalismus*, p.6.

10) Bizer. "Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus." in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55(1958), pp.306-372.

11) Hans Emil Weber. *Reformation, Orthodoxie, und Rationalismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966). 1/2, pp.274-277, 283.

혹은 하나님의 말씀을 나타내고, 신학자는 거룩한 일들을 올바르게 이해하는 사람들이라고 하여 양자를 연결하였다. 반면에 고마루스(Gomarus)는 후자의 입장을 취하여 신학은 하나님의 말씀이 아니라 하나님에 관한 말씀을 지칭한다고 보았다.¹²⁾ 그러나 약 60년 후에 튜레틴은 하나님에 관한 말씀으로부터 하나님의 말씀의 이러한 엄격한 분리는 신학에 대한 부적절한 견해의 결과를 가져온다고 주장하면서 다시 양자를 결합시킨다.

기독교인들 가운데서 적절하게 사용된 신학이란 용어는 하나님의 말씀과 하나님에 관한 말씀을 나타내며, 우리는 하나님으로부터 분리되어 하나님을 말할 수 없기 때문에 양자는 결합된다. 이렇게 해서 원래 신학은 하나님으로부터 오는 것이고, 객관적으로 하나님을 취급하고, 마지막으로 하나님을 바라보고 하나님께로 인도한다는 가르침에 대하여 관찰할 수 있다. 토마스 아퀴나스가 적절하게 표현했듯이 신학은 하나님께서 가르치고 하나님을 가르치며 하나님께로 인도한다(Theologia a Deo docetur, Deum docet, et ad Deum ducit). 이렇게 해서 이 용법은 신학의 이중적인 원리(duplex Theologiae principium)를 포용한다. 하나는 존재(essendi)의 원리인 하나님이고, 다른 하나는 인식(cognoscendi)의 원리인 말씀이다.¹³⁾

이러한 논의는 “하나님의 말씀”이란 용어와 “하나님에 관한 말씀”이란 용어를 통합하면서 신학의 원리를 존재의 원리이신 하나님과 인식의 원리인 하나님의 말씀으로 제시한다. 그래서 튜레틴은 “신학은 하나님 자신의 영광과 인간의 구원을 위하여 그분이

12) Muller, *PRRD*, vol 1, p.103.

13) Francis Turretin, *Institutes of Elentic Theology*, trans. George Musgrave Giger (New Jersey: P&R Publishing, 1992), 1.1.7. (1.1.7은 1권 1장 7절을 의미함.)

계시하신 하나님과 하나님의 일들에 대한 교리의 조직 혹은 체계”라고 정의한다.¹⁴⁾

신학을 정의한 후에 개혁파 정통주의는 1590년대부터 신학서론 안에 하나님 자신과 그의 사역에 대한 지식인 원형신학(theologia archetypa)과 하나님과 그의 사역에 대한 피조물의 지식인 모형신학(theologia ectypa) 사이의 구별과 관계를 논의한다.¹⁵⁾ 신학의 어원인 'theologia'가 하나님의 말과 하나님에 대한 말을 나타낼 수 있는데 후자가 참이라면 그것은 전자에 의존해야만 한다. 알스테드에 따르면 하나님의 원형은 가장 진실한 의미에서의 신학인 반면에 모든 모형적인 형태는 원형에 대한 유사성 때문에 부차적으로 참된 신학으로 구별될 수 있다.¹⁶⁾ 그러므로 원형신학은 신학의 근본적인 이념이고, 모형신학은 원형신학으로부터 나오게 된다.

그러면 원형신학과 모형신학 사이에 어떤 관계가 설정될 수 있는가? 이에 대하여 튜레틴은 그리스도의 영혼과의 위격적 연합에 의한 연합의 신학, 신앙이 아니라 보는 것에 의해 걷는 천사들과 하늘의 성도들이 가지는 지복의 신학, 계시에 의해 순례자들에게

14) Turretin, *Institutes of Eleptic Theology*, 1.1.8.

15) 알트하우스는 이러한 형식들은 개혁파 체계 안으로 토마스주의 인식론의 유입이라고 보지만, 물러는 오히려 스코투스주의에 대한 언급으로 보았다. 물러는 토마스주의 인식론은 이미 종교개혁 시대의 베르미글리와 장키의 시대부터 개혁파 사상 안에 존재하였고, 하나님의 자신에 대한 지식과 하나님에 대한 피조물의 지식 사이에 구별은 14-15세기 스콜라주의에서 아주 상식이었으므로 이러한 용어의 채택이 토마스주의적인 이해를 가리킨다고 보기 어렵다는 것이다. 오히려 개혁파의 이러한 구별의 사용은 본질적인 신학(theologia in se)과 우리의 신학(theologia nostra) 사이의 스코투스주의자들의 구별에 훨씬 더 무겁게 의존하고, 스코투스주의의 선구자들과 같이, 절대적인 하나님 능력(potentia Dei absoluta)과 규정된 하나님 능력(potentia Dei ordinata) 사이의 훨씬 더 근본적인 구별로 되돌아가는 것 같다는 것이다. 그러므로 원형신학과 모형신학의 구분은 종교개혁자들의 신학과는 분명히 달라지면서 중세 말기의 스콜라주의적인 방식으로 돌아가는 것으로 볼 수도 있다(Muller, *PRRD*, vol 1, p.124).

16) Muller, *PRRD*, vol 1, p.129.

알려지는 신화 등의 세 가지 관계가 설정될 수 있다고 하였다.¹⁷⁾ 이러한 신화 가운데 이 땅에서 살고 있는 순례자들에게 가능한 것은 자연 계시와 초자연 계시에 의해 알려지는 모형신화만이 가능하다.¹⁸⁾ 그러므로 정통주의자들은 그들의 체계 안에서 가능한 신화의 종류는 계시에 토대를 두고 있는 지상의 순례자의 모형적인 신학으로 정의한다.

다음으로 정통주의자들은 공통적으로 신학의 대상은 하나님과 그의 일들이라고 정의한 후에, 하나님은 주요한 대상이고 하나님의 일들은 부차적인 대상이라고 보았다. 개혁과 정통주의 체계의 구조는 신학의 일차적인 대상과 이차적인 대상들을 구별하고 올바른 순서로 그것들을 취급하는 것에 의해 결정된다. 그러므로 이들의 체계는 예정론 같은 어떤 중심적인 교의에 의해 조직되지 않는다. 오히려 신학체계의 구조는 신학의 대상에 대한 주의깊은 고려로부터 형성되는데, 그 대상이 고려되는 방법이 신학서론에 이어 신학 체계가 발전될 수 있는 방법을 결정한다. 그러므로 개혁과 정통주의의 신학적 모델은 형이상학적인 원리가 아니라 성경적인 원리에 따라 정해진다.¹⁹⁾ 그리하여 튜레틴은 그의 *Institutes of Elenctic Theology*에서 그의 신학체계를 신학의 정의, 성경론, 삼위일체론, 예정론, 창조, 섭리, 인간론, 죄론, 율법, 언약, 기독교론과 중보직, 구원론, 교회론, 종말론 등으로 구성하고 있다.

정통주의자들은 신학의 체계를 구축하면서 철학을 이용하였으나, 이것은 어디까지나 신학체계의 구축을 위한 수단이었지 신학의 원리로 높은 것은 아니었다. 정통주의자들은 신학의 체계 구축을 위한 방법론에 많은 관심을 가지고 있었고 이러한 방법론으로

17) Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 1.2.6.

18) Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 1.2.6-7.

19) Muller, *PRRD* vol 2., pp.198-205.

선택한 것이 아리스토텔레스의 철학과 라무스의 논리학이었다. 이들은 이러한 철학과 논리학을 사용하여 그들의 신학체계를 수립하여 종교개혁의 근본적인 원리를 유지하면서도 단편적인 주제(locus)의 방법론을 벗어나 각각의 주제들이 상호 연관된 전체적인 체계를 수립하였던 것이다. 이들은 이러한 체계를 구축하면서 중세의 스콜라주의자들의 모델을 사용하였으나, 비판적으로 사용하여 개신교 신학체계와 조화를 이루게 만들었다. 튜레틴은 신학 연구에서 철학을 이용할 수 있는 가능성을 적극적으로 모색한다. 불합리에 빠지지 않으면서 이성에 대한 계시의 우선성을 유지하기 위하여 튜레틴은 이성은 신학의 원리가 아니라는 것을 명확하게 밝히면서²⁰⁾ 이성의 과도한 오용과 결점 있는 오용을 구분한다. 과도한 오용의 경우는 저스틴 마터, 알렉산드리아의 클레멘트, 오리겐이 대표적인 경우로 철학이 신학을 해석하였다. 중세 스콜라주의자들도 신학보다는 철학적인 측면에 의존하여 학문을 하였다. 부족한 사람들은 신비주의자들과 영성주의자들이었다. 정통주의는 중용의 입장을 취하여 이성을 신학을 위하여 봉사하는 도구로 사용하였다.²¹⁾ 그러므로 이들이 철학이나 이성을 그들의 신학 작업에서 사용하였다 해도 수단으로 사용하였을 뿐 원리로 사용하지 않았으므로 이들의 신학체계를 합리주의 신학체계라고 평가할 수 없다.

이러한 신학서론의 논의를 거쳐 정통주의자들은 그들의 신학원리를 분명하게 정립하였다. 그들은 자신들의 신학의 본질적 원리(principia essendi)는 하나님이라고 보았고, 신학의 인식원리(principia cognoscendii)는 하나님의 말씀이라고 보았다. 이들은 하

20) Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 1.8.5

21) Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 1.9.1.

나눔과 하나님의 일 전체를 신학의 대상으로 보면서 스콜라주의적인 방법론을 도입하여 신학을 체계화하였다. 이들은 예정론을 신론의 한 항목으로 다루었을 뿐 신학 전체를 통제하는 원리로 삼은 일이 없다. 동시에 이들은 신학의 대상인 하나님과 성경을 논의하고 분석하는 방법론의 차원에서 이성을 이용한 것이지 신학의 내용 자체를 합리화시키지는 않았다. 그러므로 정통주의의 신학적 방법론은 종교개혁자들의 신학적인 발견을 새로운 시대적 상황에 적응시켜 나가면서 체계화한 것이지 새로운 합리주의를 내세우거나 예정론 중심의 신학체계를 수립한 것이 아니다. 그러므로 비저와 웨버가 주장하는 정통주의가 예정론을 중심 교리로 삼는 합리주의화된 신학 체계라는 주장은 타당성이 없는 것으로 드러난다.

II. 정통주의의 성경관

그러면 정통주의자들은 그들의 신학의 인식원리인 성경에 대하여 어떠한 견해를 가지고 있었으며, 로마 가톨릭의 논쟁과정을 통하여 종교개혁자들의 'sola scriptura'의 원칙을 어떻게 계승 발전시켰는가? 개혁자들과 정통주의자들의 성경관에 대하여 세 가지의 입장이 있다. 첫째는 정통주의자들이 종교개혁자들의 성경관의 본질을 그대로 발전시켰다는 입장인데, 이 주장은 양자간의 차이점을 제대로 드러내지 못한다는 약점이 있다. 둘째는 헤페(Heinrich Hepp), 브루너(Emile Brunner) 등을 중심으로 한 신정통주의자들의 입장으로 이들은 정통주의자들이 스콜라주의적인 방법을 사용하면서 종교개혁자들의 성경관을 급진적으로 왜곡시켜

근본원리까지 변화시켰다고 보았다.²²⁾ 세번째로 이러한 양자의 입장을 비판하면서 물러는 개혁자들과 정통주의자들은 성경관에 대한 신학적인 근본원리에서는 연속성이 있지만, 정통주의자들이 스콜라주의의 방법론을 사용하여 개혁자들의 논의를 정교하고 체계적으로 만들었다고 주장하였다.²³⁾

신정통주의자들은 정통주의자들이 개혁자들과 달리 계시와 영감을 분리시켰고, 성경의 기계적 영감설을 주장하면서 성경관을 경직시켰다고 주장한다.²⁴⁾ 헤페는 칼빈의 경우에 성경이 계시 속에 있는 하나님의 실질적인 행동에 대한 보고라고 보면서 영감에 대한 특별한 언급이 없으므로, 성경의 권위는 기록의 형식이 아니라 계시의 내용에 의존한다고 하였다. 그러나 16세기 말에 이르러 정통주의자들은 계시를 강조하던 종교개혁자들과 달리 기록된 말씀만을 강조하면서 성경의 권위가 영감의 교리에 의존하게 되어 이제 영감과 계시의 개념은 완전히 분리되었다고 하였는데,²⁵⁾ 브루너에게 수용되었다.²⁶⁾ 로저스(Jack B. Rogers)와 맥킴(Donald K. McKim)은 정통주의자들은 성경의 효율성이 성령의 활동에 의존하면서 교리를 중시할 뿐 성경 기록의 오류를 인정하던 종교개혁자들의 견해에서 독자적으로 영감되고 오류 없는 성경관을 주장

22) Heinrich Heppé, *Reformed Dogmatics: Set out and illustrated from the Sources*, trans. G. T. Thomson(Grand Rapids: Baker Book House, 1978); Emile Brunner, *Dogmatics vol 1*(Philadelphia: Westminster, 1950); idem, *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, trans. Olive Wyon(Philadelphia: Westminster, 1946); Jack B. Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper and Row, 1979), pp. 147-199.

23) Muller, *PRRD*, vol.2.

24) Heppé, *Reformed Dogmatics*, pp.12-41; Rogers and McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible*, pp. 147-199.

25) Heppé, *Reformed Dogmatics*, pp.16-17.

26) Emile Brunner, *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, trans. Olive Wyon(Philadelphia: Westminster, 1946), p.7.

하였고, 특별히 튜레틴의 입장은 맛소라 사본의 모음점까지 영감 되었다는 극단적인 주장까지 낳았다고 주장하였다.²⁷⁾ 그러므로 정통주의자들이 종교개혁자들의 성경관을 변화시켰다는 신정통주의자들이 주장하는 핵심 내용인 계시와 영감의 분리와 영감관의 변화 등을 중심으로 그들 주장의 타당성을 검토해 보고자 한다.

1. 계시와 영감의 관계

신정통주의자들은 정통주의자들이 계시와 영감을 분리시켰다고 주장했는데, 과연 그러한가? 정통주의자들은 성경을 신학의 인식원리로 보았기 때문에 성경교리를 조직신학 체계에서 신학서론의 다음에 배치하고 있다. 정통주의는 신학의 인식원리인 성경을 논한 다음에 본질적인 원리인 하나님께로 나아가는 인식론적인 패턴을 따르고 있는데, 칼빈의 『기독교 강요』도 동일한 구조를 가지고 있다.²⁸⁾

정통주의자들도 이러한 인식론적 패턴을 따르기 때문에 개혁자들에 못지않게 계시의 필요성을 주장하였다. 칼빈은 비롯한 개혁자들도 자연계시는 구원의 토대가 되기에 불충분하기 때문에 특별계시인 성경이 필요하다고 주장하였는데,²⁹⁾ 이러한 입장은 정

27) Rogers and McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible*, pp.174, 176, 180.

28) 이러한 관점에서 보면 개혁파 정통주의가 “예정론에 대한 하나님의 영원한 작정”과 함께 시작하고 이것으로부터 그들의 체계를 추론한다는 McCoy의 주장은 잘못된 것으로 보일 뿐만 아니라(Charles S. McCoy, “Johannes Cocceius: Federal Theologian,” *Scottish Journal of Theology* 16(1963), p.369). 칼빈은 『기독교 강요』에서 인식순서(*ordo cognoscendii*)를 따른 반면에 후기 개혁주의자들이 본질의 순서(*ordo essendi*)를 따랐다고 하는 Dowe의 주장도 근거 없는 것이다(Dowe, *Knowledge of God in Calvin's Theology*(Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1952), p.218).

29) John Calvin, *Institutes of Christian Religions*, trans. Ford Lewis Battles(Philadelphia: Westminster Press, 1960), I.iii.-vi. 이하 *Institutes*로 약함.

통주의자들에게서도 지속된다.³⁰⁾ 정통주의의 모든 신학체계들은 친구약에서 주어지는 계시의 구원에 대한 필요성과 특성에 초점을 맞추는 정의와 함께 성서론을 시작한다. 말씀과 성서는 상호에 관련하여 정의되며 말씀에 의한 계시와 성서 안에서 계시의 구체화의 필요성은 성서의 기록성, 권위, 정경, 그리고 성서 해석같은 차후의 주제들을 이해하기 위한 토대로 제시된다.³¹⁾

정통주의자들은 하나님 말씀의 의미를 다층적으로 이해하여 하나님의 제2위이신 영원하신 말씀, 즉 본질적인 말씀이신 그리스도와 그리스도의 계시 사역에서 나타나 성경에 보존된 말씀을 구별하였다. 동시에 그리스도의 계시 사역에 나타나는 다양한 측면을 인정하여, 성육신 전과 성육신 후의 계시로 나누며, 기록되지 않은 계시와 기록된 계시를 인정하였다. 고마루스는 성서를 신자들에게 내적 또는 외적으로 주어지고, 처음에 기록되지 않았다가 후에 기록된 하나님의 말씀으로 확인한다.³²⁾ 정통주의자들의 하나님 말씀의 다층적인 측면은 1) 전달된 말씀(히13:7) 2) 기록된 말씀(롬3:2) 3) 성령에 의해 수용된 말씀(요일2:14) 4) 그리스도 자신(계19:13)으로 구분한 Riissen의 견해가 잘 나타내 준다.³³⁾ 이와 같이 정통주의자들은 말씀의 의미를 다층적으로 이해하면서 하나님의 말씀의 계시 사역을 인정하였고, 그러한 계시 사역이 기록될 때 영감으로 오류 없이 기록되었다고 보았다.

정통주의자들은 계시로서 기록되지 않는 말씀과 기록된 말씀의 상호관계를 이끌어 내려고 하였다. 마르키쿠스가 언급했듯이 하나님의 계시는 처음에 기록되지 않은 말씀으로 주어졌으나 지금은

30) Turretin, Institutes of elenctic theology, 2.1.4-6.

31) Muller, PRRD, vol 2, p.163.

32) Gomarus, Disputationes, I.iii-iv, Muller, PRRD, vol 2, p.195에서 재인용.

33) Riisen, Summa theol., II.ii, Muller, PRRD, vol 2, p.196에서 재인용.

교회의 건덕을 위하여 기록된 하나의 권위적인 말씀만이 존재한다.³⁴⁾ 이러한 논의는 신학과 성경의 권위를 위한 객관적인 교리적 토대를 제공한다. 정통주의자들은 또한 고마루스의 언급과 같이 내적인 말씀과 외적인 말씀을 구분한다. 외적인 말씀과 내적인 말씀의 개념은 말씀이신 그리스도의 역사적이고 외적인 사역과, 성령에 의한 그리스도의 계속되는 내적인 가르치는 사역을 언급하는 것이다. 외적 말씀과 내적 말씀은 객관적으로 주어지는 하나님의 말씀이 주관적으로 수용되어 효율적이 되는 것을 설명해 준다.³⁵⁾

헤페는 개혁자들은 기록되지 않은 말씀인 계시를 중시한 반면에 정통주의자들은 기록된 영감된 말씀을 중시하였다고 대조시켰으나, 개혁자들뿐만 아니라 정통주의자들도 기록되지 않은 말씀이 먼저 들려지고 후에 성경으로 기록된다는 것을 인정하였다. 그리고 브루너는 개혁자들은 말씀(Word)과 성서에 대한 역동적인 접근과 결합하여 계시활동에서 살아 있는 말씀 혹은 성육신하신 말씀과 기록된 본문 사이의 구별을 허용하는 반면에, 정통주의자들은 말씀(Word)을 본문과 엄격하게 동일시한다고 주장한다.³⁶⁾ 그러나 브루너의 주장과는 반대로 정통주의자들도 예수님이 하나님의 말씀이라는 것을 제시하면서 동시에 기록되지 않은 것과 기록된 것, 외적인 말씀과 내적인 말씀 사이의 구별에서 훌륭한 교리적 균형을 유지한다.³⁷⁾ 그러므로 헤페와 브루너 등의 신정통주의자들

34) Marckius, *Compendium theol.*, II.iii., Muller, *PRRD*, vol 2, p. 200에서 재인용.

35) Muller, *PRRD*, vol 2, p.207.

36) Brunner, *Dogmatics*, vol 1, pp.22-38.

37) Richard Muller, "Christ-the Revelation or Reveler? Brunner and Reformed Orthodoxy on the Doctrine of the Word of God," *Journal of the Evangelical Theological Society* 26/3(September 1983), pp. 306-319.

이 정통주의자들이 계시와 영감을 분리시켜 영감만을 강조했다라는 주장은 잘못된 것으로 보인다. 개혁자들과 정통주의에서 하나님의 말씀으로서의 성서 확인은 영감의 관련된 문제에 의존하는 바와 같이 성서의 기독교론적인 통일의 의미에 상당히 의존하고 있다. 성서는 전체적으로 그리스도 안에서 최종적으로 충분히 계시된 하나님의 구속하는 말씀과 지혜에 의존하기 때문에 하나님의 말씀이다. 그러므로 정통주의자들은 계시와 영감을 분리시킨 것이 아니라 양자의 관계를 훨씬 더 체계적으로 발전시켰다고 볼 수 있겠다.

2. 정통주의자들의 영감론과 맛소라 사본의 모음 영감 문제

신정통주의자들은 정통주의자들이 하나님의 말씀과 성경을 동일시하면서 전혀 오류가 없는 엄격한 영감관을 가지게 되었으며, 그러한 견해의 극치로 나타난 것이 바로 맛소라 사본의 모음까지 영감되었다는 주장이라고 보았다.³⁸⁾

종교개혁 시대에 칼빈은 성경의 객관적 권위는 성령의 영감에 의한 것이고 주관적 권위의 인식은 성령의 내적인 증언에 의한 것이라고 보았지만,³⁹⁾ 영감의 구체적인 방법은 특별한 논쟁대상이 아니었기 때문에 논의하지 않은 것으로 보인다. 반면에 정통주의 시대에 접어들면 성경의 권위 문제가 로마 가톨릭과 참여한 논쟁거리로 등장하자 점차로 영감에 대한 논의가 더욱 구체화되었다. 로마 가톨릭은 교회와 기록되지 않은 전통의 우위성을 내세우면

38) Heppel, *Reformed Dogmatics*, pp.14-15; Rogers and Mackim, *The Authority and Interpretation of the Bible*, pp.176-178, 180-181.

39) *Inst.*, I.vii.4; IV.viii.6.9. 이은선, 「칼빈과 성경의 권위」, 『기독교사학연구』 4집(1997), pp.239-272.

서 개혁자들의 'sola scriptura'의 원리를 공격하자, 정통주의자들은 성경의 기록만이 영감되어 오류 없이 기록되었기 때문에 유일한 권위를 가진다고 주장하였다.

하나님 말씀의 계시는 하나님 말씀으로서의 성경의 특성과 성경의 필요성에 관련되는 반면에, 영감은 인간의 손에 의해 기록된 성경 말씀의 진정성 및 권위와 관련된다. 그러므로 정통주의자들은 성경론을 논하는 가운데 계시, 하나님의 말씀, 영감, 권위의 논제(loci)들을 순서대로 상호 관련지어 취급하고 있다. 이러한 논의 순서를 통하여 정통주의자들은 성경이 하나님의 말씀으로서 계시라는 사실이 영감론의 토대가 되고, 영감론은 성경 권위의 토대가 된다는 것을 보여준다. 마스트리히트(Mastricht)는 계시가 십계명처럼 하나님이 직접 쓰신 방법, 쓰라고 명령하는 방법, 영감의 세 가지 방식으로 일어난다고 보았다. 영감의 경우에 "하나님은 본질을 영감하실 뿐만 아니라 단어들을 지시하신다."⁴⁰⁾

정통주의 작가들에 따르면, 영감은 이와 같이 본질과 형식의 문제이다. 영감은 단어들의 의미와 단어들 자체의 문제까지 포함하고, 하나님의 직접적인 계시와 성령에 의한 성경 저자들의 지시에 존재한다. 고마루스는 하나님이 단어들과 의미들을 그러한 거룩한 사람들의 마음에 넣어주신 것이기 때문에 디모데후서 3장 16절의 '영감된(theopneustos)'이란 단어를 통해 사도가 언급한 것은 '영감된 성서의 형식(forma Scripturae)'이라고 주석하였다.⁴¹⁾ 성경의 본질(내용)과 형식까지 포함하는 영감은 성령의 세 가지 행동을 나타낼 수 있다. 성령은 성경의 인간 저자들을 글을 쓰는 임무로

40) Mastricht, "non solum res inspiraverit; sed etiam singula verba dictarit." *Theoretico-practica theol.*, 1.ii.3, Muller, *PRRD*, vol. 2, p.255에서 재인용.

41) Gomarus, *Disp theol.*, II. xix, Muller, *PRRD*, vol 2, p.255에서 재인용.

각성시키고(벤험 1:21), 그들에게 단어를 붙여넣으며(딤후 3:16), 오류로부터 저자들을 보호한다(벤험 2:2). 정통주의자들은 성서 기자들이 성경 기록에서 수동적일 뿐만 아니라 그들의 기술, 정신적 능력과 기억력, 정리와 질서와 그들 자신의 스타일을 적용시키는 사람으로 능동적이었다고 보았다. 물론 이러한 과정에서 성령은 그들의 마음, 기억, 언어와 기록의 모든 오류로부터 그들을 보호하셨다고 보았다. 그러므로 성서기록자들이 단순한 기록자들만은 아니었다.⁴²⁾

정통주의가 발전하면서 영감 교리에 대한 논쟁이 증가하자 영감론 자체를 명료하게 할 필요성과 성서론에서 영감론의 중요성이 증가하였다. 이 시기에 로마와의 논쟁과정에서 인간적인 수행자를 배제하거나 혹은 압도하는 것으로 나타날 수 있는 아주 엄격한 영감 교리는 *Owen, Perkins, Voetius, Maastricht*, 그리고 *Henry*에게서 나타난다. 그러므로 정통주의의 성경 영감론은 로마 가톨릭과의 논쟁에서 성경의 권위를 확립할 필요성을 강하게 느꼈던 사람들은 문자와 내용의 오류 없는 엄격한 영감론을 주장하였다.⁴³⁾

이러한 엄격한 영감론의 전개과정에서 커다란 논쟁점이 되었던 것이 맞소라 사본의 모음의 권위 문제였다. 맞소라 사본의 권위는 종교개혁 당시에는 전혀 논쟁거리가 되지 않았다. 로마 가톨릭에서도 루터, 츠빙글리, 칼빈 같은 개혁자들이 에라스무스의 헬라이어 성경과 구약의 맞소라 사본에 의지하여 새로운 주장을 제기할 때 그것에 대하여 아직까지 구체적으로 반박하지 않고 있었다. 루터와 츠빙글리는 맞소라 사본의 모음점들이 제롬의 불가타 번역 이

42) Muller, *PRRD*, vol 2, p.258.

43) Muller, *PRRD*, vol. 2, pp.268-269. 그러나 본문비평적인 연구 결과를 수용했던 *Riverus, Cameron, Cocceius, Witsius, Pictet* 같은 저술가들과 *Venema*와 *Stackhouse* 같은 후기 정통주의자들은 단어의 구술 없이 영감된 무오류의 교리를 향하여 움직였다.

후의 상대적으로 후기 기원에 속하고 본문의 온전한 부분이라기 보다 해석에 대한 도움이었다고 전제하면서 맛소라 사본의 모음 권위를 크게 문제삼지 않았다.⁴⁴⁾

그런데 맛소라 사본의 모음 권위 문제가 대두하게 된 배경은 두 가지로 볼 수 있다. 첫째는 로마 가톨릭측에서는 트렌트 종교 회의에서 불가타의 권위를 공인하자, 벨라르민과 카노(Cano) 등은 불가타의 권위를 주장하면서 오히려 불가타의 본문이 맛소라 사본의 모음보다 우선하다고 주장하였다. 로마 가톨릭은 개신교측에서 헬라이어와 히브리어 성경에 토대를 두고 새로운 주장을 전개하자, 신학의 핵심 요점들이 불가타를 떠나서 히브리어와 헬라이어 성경에 호소하여 결정할 수 없다고 주장하였다. 로마 가톨릭 논쟁가들은 맛소라 사본의 모음이 A.D. 7-8세기에 생겨났으므로, 성경의 결정 이후의 모음 체계가 성경의 기록성에 대한 개신교의 주장을 무너뜨리며 오히려 모음 문제가 일어나기 전에 번역되었던 불가타가 규범적 위치를 가진다는 로마 가톨릭의 주장이 정당하다고 주장하였다. 이러한 로마 가톨릭의 주장을 극복하려는 과정에서 정통주의자들은 종교개혁자들과 달리 모음이 본문 이해에 필수적이라고 주장했던 콜로뉴 대학의 히브리어 교수이자 유대교에서 로마 가톨릭으로 개종한 *Johannes Issac*의 접근을 따르기 시작했다. 유니우스, 플라누스 그리고 Burxdorf the elder 같은 개혁파 정통주의자들은 이삭의 견해를 핵심으로 삼으면서 에스라 시대에 위대한 회당의 사람들이 성경을 집대성하고 모음체계를 만들었다고 주장하였다.⁴⁵⁾

44) Muller, *PRRD*, vol 2, p.427.

45) 유니우스는 벨라르민의 *De Verbo Dei*, 2권 2장에 대한 그의 반박에서 Johannes Isaac의 말을 추천한다. “모음점 없이 성경을 읽는 사람은 재갈 없이 말을 타는 사람과 같다. 그는 알지 못하는 곳으로 움직여갈 수도 있다.”(*PRRD*, vol 2, p.428)

둘째는 맛소라 사본의 모음의 영감이 논쟁점이 된 것은 17세기에 활발하게 이루어진 성경 사본의 연구결과이다. 17세기의 사본 연구를 통하여 히브리어와 헬라어의 다양한 사본들뿐만 아니라 시리아어, 아랍어, 아랍어 성경 등의 사본이 발굴되고, 맛소라 사본과 에라스무스의 헬라어 성경의 본문이 차이가 나면서 성경 사본의 권위 문제가 야기되었다.⁴⁶⁾ 대부분의 정통주의자들이 맛소라 사본의 모음의 이른 기원을 주장하고 그것을 성경의 권위 문제와 연결시키고 있을 때, 그러한 입장을 비판하고 나선 인물이 카펠(Loius Cappel, 1585-1658)이었다. 소우물(Saumur) 신학교에서 공부한 본문 비평가인 카펠은 *Johann Buxdorf the elder*의 견해에 반대하여 히브리 모음의 후기 기원설을 주장하였다.⁴⁷⁾ 카펠은 여러 개의 구약 사본들을 대조하는 본문 비평적 접근을 지지하면서 맛소라 본문은 순수하게 자음의 형태로 의미에서 언제나 분명하였고 여전히 그러하다고 주장하면서 모음의 후기 기원이 신학적으로 중요한 것이 아니라고 주장하였다. 카펠은 17세기의 본문 연구의 결과로 맛소라 사본의 후기 기원을 주장하였으나, 그의 목적은 오히려 로마 가톨릭의 입장을 반박하고 개신교의 주장을 변호하려는 것이었다.⁴⁸⁾ *Buxdorf the younger*를 중심한 정통주의자들은 카펠의 주장을 강력하게 비판하였으며, 이러한 논쟁의 신학적 결론으로 작성된 1675년의 스위스 일치신조는 카펠의 주장을 인정하지 않고 맛소라 사본의 자음뿐만 아니라 모음의 영감까지를 지지하였다.⁴⁹⁾

46) Muller, *PRRD*, vol 2, p.421.

47) Martin I. Klauber, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism: Jean-Alphonse Turretin (1671-1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva* (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1994), pp. 26-27.

48) Muller, *PRRD*, vol. 2, p.429.

49) 이장식 편역, 『기독교신조사』 2집(컨콜디아사, 1980), p. 108.

이러한 맛소라 사본 모음의 영감 논쟁은 단순하게 개신교 정통주의가 종교개혁자들로부터 이탈하였고 영감과 성경 무오류의 더욱 엄격한 견해를 만들어냈다는 주장의 근거로 이용될 수는 없다. 맛소라 사본 모음의 영감을 주장하는 것은 일치신조의 시기까지 전성기 정통주의 당시에 합리적으로 견고한 언어학적 토대를 지닌 견해였으며, 동시에 그들은 종교개혁자들의 'sola scriptura' 해석학을 유지하기 위한 방안이었다. 덧붙여서 카펠을 비롯한 맛소라 사본 모음의 후기 기원을 주장하는 사람들도 로마 가톨릭과 논쟁에서 성경의 권위를 보호하려는 입장에서 있었다. 그러므로 맛소라 사본 모음의 영감 논쟁은 로마 가톨릭과의 논쟁에서 성경의 권위를 보호하려는 과정에서 발생하였고, 개혁과 진영의 논쟁은 성경비평학에 대한 관점의 차이가 원인이었다. 그러므로 당시의 정통주의자들의 성경관은 기본적으로 계시와 영감의 상호 연관성을 유지하면서 영감을 통한 성경의 권위를 보장하려는 종교개혁자들과의 기본적인 연속성을 가지고 있었으나, 로마 가톨릭과 본문에 대한 비평적 연구라는 새로운 환경변화에 따른 논리전개의 변화를 겪고 있었다.

III. 예정론과 기독교론의 관계

칼 바르트는 자신의 예정론을 기독교론 중심으로 해석하면서 칼빈이 예정론을 기독교론적으로 제대로 해석하지 못했다고 비판했으나⁵⁰⁾ 칼빈이 그리스도를 선택하시는 하나님이라는 견해를 제시한

50) 바르트는 칼빈이 예정론에서 기독교론적인 관점을 강조했으나, 선택하시는 하나님은 성부 하나님인 반면에 그리스도는 단지 선택의 중보자라고 보았다고 비판하였

것으로 이해하였다. 그후 니젤은 바르트의 이론을 이어받아 칼빈의 예정론에서 예수 그리스도는 우리의 선택을 보여주는 거울일 뿐만 아니라 우리를 선택하시는 하나님이라고 하였다.⁵¹⁾ 바르트가 칼빈의 예정론에서 그리스도를 선택하시는 하나님으로 해석한 후에, 비저와 키켈 등은 베자가 예정론에서 하나님의 주권을 강조하면서 그리스도는 단지 선택의 대상이고 성부의 작정의 수행자에 불과한 존재로 전락시켰다고 주장하였다. 그러나 최근에 몰러 교수는 칼빈을 비롯한 개혁자들과 정통주의자들 사이에 예정론과 기독교론의 관계에서 표현방법에서는 변화가 있었으나 본질적인 내용에서는 변화가 없다고 주장하였다. 몰러 교수는 자신의 주장을 입증하기 위하여 베자부터 17세기 초반의 폴라누스와 퍼킨스에 이르기까지 그리스도를 근본적으로 선택하시는 하나님이면서 중보자로 이해했다는 주장을 제시하였다. 그의 신정통주의자들의 견해에 대한 비판내용의 타당성을 검토해 보고자 한다.

1. 베자(Theodore Beza, 1519-1607)

베자는 칼빈의 후계자로 제네바 아카데미에서 가르쳤는데, 칼빈과 달리 그리스도를 선택의 대상자요 수행자로 전락시켰는가? 비

다.(William Klempa, "Barth as a Scholar and Interpreter of Calvin," in *Seventh Colloquim on Calvin Studies*(1994), p.41) "칼빈의 교리에서 모든 의심스러운 측면은 마지막 분석에서 처음에 하나님과 함께 있었던 것이 그리스도 안에서보다 그 밖의 다른 곳에서 찾아져야만 한다고 생각하면서 하나님과 그리스도를 분리시키는 실패로부터 발생한다."(Karl Barth, *Church Dogmatics* II/2, p.111)

51) Niesel, 이종성 역, 『칼빈의 신학』(대한기독교서회, 1980), p.163. 니젤은 『기독교 강요』 3장 22장 7절을 근거로 하여 칼빈이 바로 예수님이 선택의 창시자라는 것을 주장하였음을 밝힌다. "그리스도께서 중보자이시지만 아버지와 함께 선택권을 주장하신다. ... 그리스도께서 자신을 선택의 창시자라고 한 것으로 보아..." 이러한 언급들을 기준으로 볼 때 그리스도는 선택의 창시자이다.

저와 키켈 등이 베자가 하나님의 주권을 중심으로 예정론을 연역적으로 정립하면서 타락전 선택설을 주장했다고 평가되는 작품이 그의 *Tabula Predestinationis*(1555년)이다. 이 작품은 하나님의 작정과 시간 속에서 그것의 시행을 설명하고 있다. 그는 이 작품에서 하나님께서 사람을 선택하신 후에 창조하고 타락을 허용하는 타락전 선택설의 경향을 보여주고 있으나, 칼빈과 같이 하나님께서 그리스도 안에서 구원할 자들을 선택한다고 말한다. 그는 여기서 우리가 영원 전에 그리스도 안에서 선택되었기 때문에 구원의 확신을 갖기 위하여 우리의 믿음과 선행이 아니라 그리스도를 찾아야 한다고 말한다. 그는 하나님의 뜻과 작정의 관계를 논하면서도 작정 자체보다는 작정의 효과를 논하고, 하나님의 절대적인 의지보다는 세상에서 선택의 시행을 논하는데, 이러한 그의 논의가 사색적인 원리에서 도출된 것이 아니라 그의 성경주석에 근거를 두고 있다. 이러한 점에서 그의 신학은 칼빈의 신학과 비교했을 때 정도만 다를 뿐 본질은 다르지 않다.⁵²⁾

그는 에베소서 1장 주석에서는 칼빈과 동일하게 하나님 아버지를 우리 구원의 유효적 원인으로, 질료적 원인을 그리스도로, 최종적인 원인을 우리의 구원으로 보았다. 특별히 베자는 5절에서 선택하시는 하나님은 그리스도와 성령에서 분리된 아버지가 아니라는 것을 밝혔다. 하나님으로 고려되고, 아버지와 성령과 동질로 고려되면 그리스도는 우리를 선택하시는 분으로 언급되어야만 한다. 물론 그리스도 안에서 우리의 선택은 하나님의 영원한 경륜에 대한 그리스도의 어떤 종속을 암시하지만 이 경우에는 중보자로서의 그리스도를 언급한다.⁵³⁾ 그리고 베자의 신학은 기본적으로

52) Muller, *Christ and Decree*, p.81.

53) *Ibid.*, p.85.

칼빈과 같이 성경주석 중심으로 이루어지나, 그것을 넘어서서 논쟁적인 목적을 위해서 점차로 'loci communes'의 방법을 취하여 스콜라주의적인 용어를 사용하고 교리적 서술에서 정확성을 추구하고 있다.

2. 장키우스(Jerome Zanchius, 1516-1590)

다음으로 하이델베르그의 개혁자였던 장키우스는 구원론에서 하나님의 예정을 논했던 칼빈과 달리 하나님의 본성과 속성에서 예정론을 논하였으나 타락전 선택설보다는 타락후 선택설의 경향을 가지며 그리스도가 중보자로서 선택이면서 동시에 삼위일체의 2위로서 선택하시는 하나님이라는 기본적인 골격을 가지고 있다.⁵⁴⁾ 장키우스는 다시 중세 스콜라주의자들의 방법론을 이용하여 하나님의 본성에 대한 논의에서 예정론을 논의하였다. 이러한 입장은 아퀴나스로부터 츠빙글리, 베르미글리를 통하여 계승되어 왔다.

장키우스는 그의 『성도의 예정에 관하여 *De praedestinatione sanctorum*』와 『하나님의 속성에 대하여 *De natura Dei seu de divinis attributis*』 같은 작품에서 하나님 본성과 속성에 관련하여 작정을 논의하면서 일반적 주장과 달리⁵⁵⁾ 타락후 선택설을 제시한다. 『성도들의 예정에 관하여』에서 장키우스는 하나님 뜻의 불변성이 구

54) Muller, *Christ and Decree*, pp.113, 116; Robert W. A. Letham, "Saving Faith and Assurance in Reformed Theology: Zwingli to the Synod of Dort," (Aberdeen University Ph. D. diss., 1979), vol 1, pp. 207-208.

55) Berkhof, 박형용은 장키우스가 타락전 선택설을 주장했다고 언급하지만 하나(벌쫂, 고영민역, 『조직신학』 2권(기독교문사, 1985), p.229; 박형용, 『조직신학』 2권(한국기독교교육연구원, 1981), p.308. O. Gründler는 1961년에 프린스톤신학교 제출한 박사학위 논문 『Thomism and Calvinism in the theology of Girolamo Zanchi』에서 그의 주장을 정밀하게 분석하여 타락전 선택설을 주장하였다고 보았다.

원하시고자 하는 하나님의 뜻의 주권성과 일관성을 입증한다고 보면서 이중 예정을 주장하는 동시에 “이 예정에 의해 어떤 사람들은 가장 깊은 죄와 사망의 덩 속에서, 모든 타락한 사람과 하나지만, 하나님의 자비로운 의지에 따라 그리스도를 통하여 은혜롭게 구출된다”⁵⁶⁾고 하여 타락후 선택설을 주장한다. 그의 타락후 선택설적인 입장은 그의 *De natura Dei*에서는 예정을 창조, 구속, 심판이라는 하나님의 더 크신 활동의 맥락 속에 배치하기 때문에 더욱 분명하게 나타난다. 장키우스는 작정의 효과를 심사숙고함으로써, 우리는 하나님이 사람에게 의지와 지식을 주고 그 자신과 모든 사람에게 죽음을 가져오는 죄로 타락을 허용하면서 그의 형상을 따라 사람을 창조하셨다는 것을 알 수 있다고 보았다. 그때 하나님께서 모든 인류를 버려두기보다 죄와 사망으로부터 일부를 구원하기로 작정하셨다. 이렇게 해서 하나님은 그리스도 안에서 그들을 자비롭게 죄로부터 의로, 사망에서 영생으로 해방시키셨다. 그는 다른 사람들을 정당하게 그들의 죄에 그리고 사망의 세력하에 남겨두셨다.⁵⁷⁾ 장키우스는 작정을 창조되고 타락한 사람과 관련 정의하여 분명한 타락후 선택설을 제시한다.

그러면 장키우스의 예정론 논의에서 그리스도의 사역은 작정과 어떻게 관련되어 있는가? 그리스도는 단지 목적에 대한 수단이고 작정은 궁극적으로 신성의 심원하고 영원한 깊이 속에서 그리스도와 분리되어 형성되는가? 그의 *De natura Dei*에서 그는 삼위일체와 그의 본질에 따라 고려되는 자존하시는 하나님의 아들의 개념을 이 문제를 해결하는 데 사용한다. 장키우스도 칼빈 이상으로

56) Zanchi, *De praedestinatione sanctorum*, col. 307; Muller, *Christ and Decree*, p.112에서 재인용.

57) Muller, *Christ and Decree*, p.113.

아들을 본질적으로 아버지와 동등하여 자존하시는 분으로 (autotheos) 정의하여 삼위일체에서 다른 위격들과 관련된 위격으로서의 아들과 증보자 직책에서의 아들을 구별한다. “성부만이 이러한 의미에서 자존하시는 하나님(autotheon)이다. … 그러나 차례로 이것이 또한 고백된다. 그리스도 또한 다른 의미에서 자존하시는 하나님이다(autotheon). 왜냐하면 아들도 본질에 따라서 하나님이신 한, 이것은 전달된 본질이지만, 전체적으로 선행하는 원리가 없는 본질이다. 그러므로 이 본질은 아버지 안에서와 동일하게 아들 안에서 자체로부터(seipsa) 오는 것이다.”⁵⁸⁾

아버지와 아들의 본질적인 동등성을 아주 강조하여 묘사한 후에, 장키우스는 하나님으로서 생명에 대한 선택의 작정에서 그리스도도 아버지와 함께 선택한다는 것을 언급한다. “누가 선택하는가? 하나님 아버지. 동시에 그리스도도 … 성령으로부터 동일한 것을 선택하신다.”⁵⁹⁾ 장키우스는 예수님께서 그가 선택한 사람이 누구인지 아신다고 말한 요한복음 13장 18절의 의미도 이것이라고 언급한다. 그러므로 장키우스는 삼위일체 하나님의 2위로서 선택하시는 그리스도와 그분 안에서 우리가 선택되는 증보자 예수님을 구분한다. 그리하여 그는 “하나님은 자신 안에서 우리를 예정하신다”와 “우리는 그리스도 안에서 선택된 자이고, 선택은 참으로 그리스도 자신 안에서 이루어진다”라는 명제를 병렬시킨다.⁶⁰⁾ 그러므로 바울이 우리가 그리스도 안에서 선택된다고 말할 때, 그리스도는 순수하게 하나님으로서도 아니고 순수하게 사람으로서도 아니고, 증보자의 일반적인 직책에서 신인으로서의 고려에 대

58) Muller, *Christ and Decree*, p.113에서 재인용.

59) “Elegit, quis? Deus Pate. At etiam Christus elegit … idem de Spiritu Sancto …” (O.T., 6.1.1.11); Letham, op. cit., vol 2, p.110에서 재인용.

60) Muller, *Christ and Decree*, p.114.

하여 제시된다.⁶¹⁾

장키우스는 그의 예정론을 그의 4부작인 *Summa*⁶²⁾의 신론에서 논하면서 신학의 체계화 속에서 예정론을 위치시키지만, 신학의 중심교리로 삼지는 않았다. 그의 예정론은 하나님의 속성과 관련되어 논의되지만 기독교적이고 구원론적인 성격을 가지고 있다.

3. 폴라누스와 퍼킨스

이러한 예정론을 이어받아 16세기 말에서 17세기 초에 정통주의 예정론으로 확립시킨 인물이 폴라누스(Amandus Polanus, 1561-1610)와 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602)이다. 이들은 자신들의 신학을 훨씬 더 스콜라주의적인 방법으로 전개하여 기독교론에서보다는 예정론에서 인과적인 선후관계를 훨씬 더 명료하게 제시하고 시간적으로 시행되는 구원 설정은 형이상학적인 일의 작정 순서(*ordo rerum decretarum*), 즉 하나님의 영원한 목적 안에서 논리적 선후관계의 서술에 반영되어 나타난다. 초기에 루터파였다가 1580년경에 개혁파로 전향하여 바젤에서 칼빈주의 정통주의를 확립한 폴라누스는 1590년에 교리개요서인 *Partitiones Theologiae*를, 1609년에 더욱 상세해진 *Syntagmata theologiae christianae*를 출판하였다.

61) Letham, op. cit., vol. 1, p.208.

62) 장키우스는 1568년 하이델베르크 교수로 취임한 후에 그의 신학전체를 4권의 *Summa*로 제시하고자 하였는데, 그의 4부작의 첫부분은 삼위일체론을 변호하는 *De Tribus Elohim*을 계승하고, 둘째권은 *De Natura Dei*로 하나님의 본성과 속성을 해설하며, 셋째권은 *De Operibus Dei, inter spacium sex diebus creatis*로 창세기의 창조 설명의 6일 동안 하나님의 사역인 물질적인 실재, 천사들과 악마들, 그리고 아담 타락 이전의 인간의 본성을 개관하며, 넷째권은 타락, 죄, 그리고 하나님의 율법을 취급하고, 첫째페이지에서 그가 죽을 때까지 쓰지 못했던 그리스도, 구원과 교회를 취급할 것을 약속하였다 (Christopher J. Burchill, "Giloramo Zanchi: Portrait of A Reformed Theologian and His Work," *Sixteen Century Journal*, 15/2(1984), p.203).

플라누스는 이러한 저술들에서 기독교 교리의 상호관계를 스콜라주의의 방법을 사용하여 치밀하게 구성하면서 예정론을 논의한다. 예정론은 후자에서 하나의 구분된 장으로 취급되면서 예정과 섭리의 교리는 분리되고,⁶³⁾ 예정론은 하나님의 내부적인 사역과 관련하여 논의된다.

하나님의 내부적인 사역은 위격적인 것과 본질적인 것으로 구분되는데, 전자는 삼위일체의 개별적인 위격의 사역이고, 후자는 삼위일체의 전체적인 사역이다. 플라누스는 작정을 하나님의 본질적인 행동으로 본다.⁶⁴⁾ 위격적인 행동과 구별되는 본질적 행동으로서 작정의 정의는 본질에서 고려된 그리스도의 신성이 자존한다는 교리를 보증한다. 그러므로 작정은 전체적인 신성의 사역으로 아들 혹은 성령과 구별되는 아버지의 행동이 아니다. 작정이 하나님의 본질적인 행동이라는 정의는 플라누스 신학 체계의 삼위일체적인 특성을 강조한다.

작정은 하나님의 주권에 속하는 절대적인 것이지만 하나님의 말씀에서 계시되지 않고 신성 속에 숨겨진 것으로 이해될 수 없다. “우리는 하나님께서 영원부터 우리를 사랑하고 구속하려고 작정 하셨습니다. 이렇게 해서 그리스도 안에서 우리를 사랑하고 축복하며 우리를 그리스도에게로 부르고, 신앙으로 그리스도를 붙잡음을 통하여 의롭다 하고 구속하신다고 고백한다.”⁶⁵⁾ 플라누스의 하나님

63) Muller, *Christ and Decree*, p.149. 플라누스는 신론을 논하면서 존재와 본질 같은 철학적 용어들을 도입하지만, 하나님의 본질적 행동으로서 작정의 정의에 이러한 철학적 범주들이 들어옴으로써 그의 예정론이 더욱 결정론적인 성격을 가지는 것은 아니다. 왜냐하면 칼빈의 경험적인 강조가 형이상학적 암시들을 배제하지 않고, 칼빈도 초기 정통주의에 못지않게 모든 일에서 하나님의 주권적인 인과성을 강조하였기 때문이다 (Ibid, p.151).

64) Muller, *Christ and Decree*, p.151.

65) Muller, *Christ and Decree*, p.153.

의 본질적인 행동이란 작정의 정의는 처음부터 하나님을 삼위일체이시며 그리스도 안에서 구속하시는 하나님의 확인과 직접적으로 관련된다.

다음으로 플라누스는 그리스도와 작정과 그 시행의 관계에 대한 문제를 다룬다. 데살로니가전서 5장 9절과 에베소서 1장 3-5절은 아버지가 선택하시고 그리스도는 인과관계에서 2차적인 원인으로 남아 있는 것 같은 인상을 주는데, 플라누스는 “하나님은 우리를 우리 주 예수 그리스도를 통하여 구원으로 붙잡으실 것을 정하셨다”는 표현에서 “하나님은 성부, 성자, 성령의 세 위격 속에 있는 한 본질을 가리킨다”고 해석하였다.⁶⁶⁾ 그리스도 안에서 삼위일체적인 선택의 이러한 개념을 지지하여 논증하면서, 플라누스는 바울이 에베소서 1장 3-5절에서 창세 전에 그리스도 안에서 우리를 선택하신 아버지를 특별하게 언급하지만, 선택은 삼위일체의 본질적인 사역이기 때문에 제한적으로 아버지를 가리킬 수 없다고 주장한다.⁶⁷⁾

다음으로 작정에 대한 그리스도의 관계에서 정의되는 비슷한 구원론적인 관심이 윌리엄 퍼킨스의 예정론 교리에 대한 여러 가지 저술들인 *A Golden Chaine, An Exposition of the Symbol*, 그리고 *A Treatise of the Manner and Order of Predestination* 등에서 나타난다. 퍼킨스도 플라누스와 같이 작정을 삼위일체 하나님의 본질적인 행동으로 정의한다. *A Golden Chaine*에서 작정의 교리는 하나님의 속성이 아니라 삼위일체로서 하나님의 강해에 뒤따라올 뿐만 아니라 이 교의의 정의는 그리스도 신성의 자존성에 대한 선언과 아주 밀접하게 관련되어 있다.⁶⁸⁾ 하나님의 본질적인 행동에 대한

66) Muller, *Christ and Decree*, p.157.

67) Muller, *Christ and Decree*, p.157.

어떤 논의라도 아버지뿐만 아니라 아들과 성령과도 관련된다. 작정은 본질적인 행동으로 삼위일체에 속하고 시행은 각 위격의 순서에 따라 묘사되어야만 한다. 그래서 퍼킨스는 이 양자의 관계에 대해 다음과 같이 언급한다. “증보자의 지정은 하나님의 아들이 되시는 제2의 위격이 하나님과 사람 사이에 영원부터 지명되는 것이다. … 아버지의 본질적인 말씀(logos) 혹은 아들이신 한 그는 아버지와 성령과 함께 선택하신다. 이제 그는 증보자이심에 따라, 그는 그 자신이 예정된다.”⁶⁸⁾ 예수님은 삼위일체의 본질적인 말씀으로 우리를 선택하면서 증보자로서는 그 자신이 예정되신다.

지금까지 살펴보았듯이 칼빈에게서부터 17세기 초반까지 개혁주의에서 예정론과 기독교론의 관계는 구원론적으로 연결되어 있다. 칼빈은 우리가 그리스도 안에서 선택되었다는 사실과 함께 그리스도가 우리를 선택하시는 하나님이라는 사실을 어렵듯이 제시하였다. 이러한 구조는 이후 배자, 장키우스, 플라누스, 퍼킨스에게 이어지면서 더욱 정교하게 발전되었고, 에베소서 1장 3-5절의 구조에서 그리스도 안에서 만세 전에 우리를 선택하시는 하나님이 성부 하나님이 아니라 삼위일체 하나님이라고 이해하였다. 이러한 이해는 본질에서 이해된 그리스도의 신성의 자존성과 함께 하나님 아들의 증보자로서 지정과 병행을 이루고 있다. 그러므로 그리

68) 아버지의 독생자임에도 불구하고 그는 혼자서 그리고 본질적으로 참으로 하나님이다. 왜냐하면 그는 그의 본질 혹은 아들됨에 따라 고려되어야만 하기 때문이다. 그의 본질과 관련하여 그는 자존하시는 하나님, 홀로 그리고 본질적으로 참으로 하나님이다. 왜냐하면 모든 위격에 공통적인 신성은 나신 것이 아니기 때문이다. 그러나 그는 위격이고 하나님의 아들이신 한 그는 그 자신에 속하는 것이 아니라 다른 존재로부터 오는 것이다. … 하나님의 사역들은 그분이 그 자신으로부터, 다시 말해서 그의 거룩한 본질로부터 하시는 것이다. 이러한 것들은 삼위일체에 공통적이며, 모든 위격에 언제나 보존되는 사역의 특별한 방법이다. … 하나님의 행동 혹은 사역은 그의 작정 혹은 그의 작정의 시행이다(Christ and Decree, p. 161에서 재인용).

69) Ibid., p.166에서 재인용.

스도는 신성의 본질에서는 삼위일체 하나님으로 선택하시는 하나님이고, 하나님의 아들로서는 하나님과 우리 사이의 구원의 중보자로서 우리는 그리스도 안에서 선택된다.

IV. 언약신학의 문제

언약신학은 종교개혁자들과 정통주의 신학자들 사이의 연속성에서 중요한 문제로 대두되었다. 종교개혁에서 정통주의로 발전하는 과정에서 언약신학에 대하여 제기된 중요한 문제는 다음의 두 가지였다. 첫째는 종교개혁 신학 속에 두 가지의 본질적으로 다른 언약신학 전통이 있었으며, 그러한 전통이 정통주의 신학사상에 미친 영향이 무엇이나 하는 것이다. 둘째로 행위언약이 등장하게 된 배경은 무엇이고, 행위언약의 등장은 개혁신학을 율법주의적인 성격으로 변질시켰느냐 하는 것이다.

1. 일방적 언약 혹은 조건적 언약

첫번째 문제에서 종교개혁자들의 언약신학 가운데서 언약의 쌍방적인 성격을 강조하는 츠빙글리와 불링거의 사상과, 하나님의 은혜의 일방적인 성격을 강조하는 칼빈의 언약사상이 본질적으로 서로 다르다는 주장이 제기되었다. *Trinterud, Müller, Greaves, Baker* 는 언약신학 안에 두 개의 불일치하는 조류를 가정하며, 심지어 베이커의 경우에 두 개의 다른 개혁과 전통들을 다른 언약강조에 의해 정의한다.⁷⁰⁾ 이러한 저자들에 따르면, 불링거와 라인강 유역

70) Leonard Trinterud, "The Origins of Puritanism," *Church History* 20(1951), p.50; Jens M

의 개혁자들과 결합된 쌍방적인 언약구조는 칼빈과 제네바 종교 개혁과 결합되고 예정론에 토대를 두고 있는 일방적인 언약구조에 대한 대응물로서 있다. 반면에 *Hoekma*, *Emerson*, *Bierma* 같은 다른 저자들은 강력한 역사적 증거를 가지고 개혁과 전통의 이러한 양분을 반박하며 언약신학을 개혁과 예정론과 긴장 혹은 갈등의 초점을 나타내는 것으로 보지 않는다.⁷¹⁾ 불링거는 하나님과 인간의 언약에서 인간의 책임성을 강조하였으나, 그렇다고 하나님의 은혜의 일방성을 배제한 것은 아니었다.⁷²⁾

그러면 특별히 칼빈의 언약사상 속에 조건적인 성격이 들어 있는가? 이에 대해 *Paul Helm*은 칼빈이 행위언약이란 용어를 사용하지 않지만, 이미 창세기 주석 등에 행위언약의 모든 요소가 검출될 수 있다고 보았고, *Lillback*도 칼빈의 성경주석에 이미 행위 언약의 모든 요소들이 들어있다고 주장하였다. 칼빈은 하나님의 주권을 강조하면서도 언약의 조건적인 측면을 주장하였다. 특별히 창세기 2장과 말라기 2장의 주석 등에서 언약의 조건이 만족되지 않을 때 폐지될 수 있다는 것을 주장하였다.⁷³⁾ 그러므로 츠빙글리

ller, "The Beginnings of Puritan Covenant Theology," *Journal of Ecclesiastical History* 14(1963), pp.66-67; Richard Greaves, "The Origins and Early Development of English Covenant Thought," *The Historians* 21(1968), pp.21-35; J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: the Other Reformation Tradition*(Athens: Ohio University Press, 1980), pp.23-24.

71) Everett H. Emerson, "Calvin and Covenant Theology," *Church History* 25(June 1956), 136-44; Anthony Hoekema, "The Covenant of Grace in Calvin's Teaching," *Calvin Theological Journal* 21(1967), pp.133-161; Lyle D. Bierma, "Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions," *Westminster Theological Journal* 45(1983), 304-321.

72) Bierma, "Federal Theology in Sixteenth Century," pp.312-313.

73) Paul Helm, "Calvin and the Covenant: Unity and Continuity," *The Evangelical Quarterly* LIV(1982), pp.72; Peter Lillback, "The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology," (Westminster Theological Seminary Ph. D. diss. 1985), pp.469-477; idem, "Calvin and the Conditionality of the Covenant," *Calvin Theological Journal* 29/1(1994), pp.42-74.

와 불링거, 칼빈의 언약 사상에서 강조점의 차이는 있겠지만, 본질적인 차이를 발견하기는 어려운 것 같다.⁷⁴⁾

그러면 이러한 언약사상의 특성은 정통주의 시대와도 계속되는가? 토랜스와 풀(Poole)은 언약을 의미하는 베리트(Berith)와 디아테케(diatheke)가 'foedus(혹은 독일어 Bund)'로 번역된 것이 성경적인 개념을 약속, 맹세, 혹은 명령으로서보다는 오히려 법률적인 계약으로 오해하고 잘못 표현한 것이라고 주장하였다.⁷⁵⁾ 그렇지만 개혁과 정통주의 전성기의 학자인 Witsius의 *De oeconomia foederis*와 Brakel의 *Reasonable Service*에 나타난 베리트와 디아테케에 대한 주석적이고 언어학적인 분석은 약속과 법률의 요소가 결합되는 상호적인 약정의 개념뿐만 아니라 약속, 맹세 등의 요소를 포함하고 있다.⁷⁶⁾ 이들은 하나님과 사람 사이의 언약이 양자 사이의 동의라는 측면을 인정하지만, 동시에 언약은 근본적으로 그리고 일차적으로, 하나님의 주도권에 토대를 둔 일방적인 언약이라는 것을 강조한다. 하나님께서 처음에 일방적으로 언약의 약속을 제시하면서 언약을 체결하신다. 그러므로 언약은 하나님의 주도권에 의한 것이다. 다음으로 언약이 쌍방의 언약이 되기 위하여 합리적인 피조물은 하나님에 의해 약속된 선을 포용하는 것에 의해, 요구되는 조건의 정확한 준수를 인정하고 위반의 경우에 처벌의 적합성을 인정하면서 언약에 동의해야만 한다.

74) 이은선, 「칼빈의 언약사상」, 『기독교사학연구』 1집(기독교사학연구소, 1995), 122-123.

75) J. B. Torrance, "Covenant or Contract? A Study of the Theological Background or Worship in Seventeenth-Century Scotland," *Scottish Journal of Theology* 23(1973), 51-76; David N. J. Poole, *History of the Covenant Concept from the Bible to Johannes Cloppenburg 'De Foedere Dei'* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992), 11, 168, 253-55.

76) Muller, "The Theology of Hermann Witsius and Wilhelmus Brakel," *Sixteen Century Journal* 29/1(April 1994), pp. 81-83.

위시우스와 브라켈에 따르면 하나님의 두 언약인 행위언약(혹은 자연언약)과 은혜언약은 사도가 행위의 법과 믿음의 법 사이의 구별에서 이러한 언약들을 언급하는 한에서 이러한 정의들에 일치한다. 행위의 법에 따르면, 이러한 일들을 하는 사람들은 그것에 의해서 사는 반면에, 후자에 따르면, 믿는 사람들은 누구든지 부끄러움을 당하지 않을 것이다.⁷⁷⁾ 위시우스와 브라켈은 행위언약과 은혜언약에 대한 이해에서 언약의 일방적인 정의와 쌍방적인 정의 사이의 그럴듯한 문제의 해결책을 제시한다. 은혜언약뿐만 아니라 행위언약도 하나님의 일방적인 주도권에 의한 약속의 선포로 세워지고, 그러한 약속의 동의에 따른 책임이 부과된다. 그러므로 양 언약 모두가 하나님의 일방적인 약속의 제시와 하나님과 인간 사이의 그러한 약속과 그 위반에 따른 책임의 수용이란 쌍방적인 성격을 가진다. 이러한 언약의 양면적인 모습이 밝혀지면 종교개혁자들과의 연속성도 분명하게 드러난다.⁷⁸⁾ 칼빈의 언약 언어에서 발견되는 쌍방적인 강조와 함께 은혜의 일방적 강조, 불링거의 언어에서 정반대의 경향은 위시우스와 브라켈 등 정통주의자들의 매우 숙달된 주장과 근본적인 입장에서 연속성을 가지고 있다.

77) 행위언약에서, 사람은 일하는 것으로 고려되고 보상은 빛으로 주어지며 결과적으로 사랑을 영화롭게 하는 것이 배제되지 않는다. 이에 의해 신실한 종으로서 그는 그의 의무의 올바른 수행에서 영광스러울 수 있다. ... 은혜의 언약에서 언약을 맺은 사람(homo foederatus)은 본질적으로 불경건하지만, 믿는 것으로 간주된다. 영원한 생명이 종보자의 공적으로 은혜로부터 그에게 주어지고 믿는 죄인이 자비로운 구세주로서 하나님을 영화롭게 하는 것을 제외하고 자람은 배제된다(Witsius, *de oeconomia foederum*, l.i.15; Muller, "The Theology of Hermann Witsius and Wilhelmus Brakel," p.86에서 재인용).

78) Muller, "The Theology of Herman Witsius," p.86.

2. 행위언약과 은혜언약의 관계

종교개혁자들의 견해는 근본적으로 은혜언약을 어떻게 해석하느냐에 따라 달랐다. 그런데 16세기 후반부터 행위언약 사상이 등장하였다. 행위 언약과 은혜언약의 상호관계 문제에 대하여 토랜스와 풀은 행위언약의 발전을 율법주의의 형태로 그리고 개혁자들의 신학으로부터의 퇴보로 보았다. 이러한 견지에서 이들은 행위언약을 은혜에 대한 행위의 역사적 우선권 그리고 잠재적으로 신학적인 우선권을 주장하거나 혹은 베리트의 성경적 개념을 법률적 계약으로 오해하여 행위에 대한 은혜의 우선권을 전복시키는 개혁신학에 대한 불법적인 덧붙임으로 보아 칼빈의 신학으로부터 이탈한 것으로 해석한다.⁷⁹⁾ 이들의 입장을 반박하여 *Kevan*, *von Rohr*, 그리고 *Muller*는 행위와 은혜, 인간의 책임과 하나님의 선택 사이에 신학적 긴장의 다양성을 밝혀내려고 노력하였다.⁸⁰⁾

그러면 행위언약의 도입이 종교개혁자들의 은혜언약 중심 체계의 변질인가 아니면 연속성인가? 연속성이란 측면을 두 가지 면

79) Holmes Rolston III, *John Calvin versus the Westminster Confession*(Richmond: John Knox, 1972); James B. Torrance, "Covenant or Contract? A Study of the Theological Background or Worship in Seventeen Century Scotland," *Scottish Journal of Theology* 23(1970), 51-76; idem, "Calvin and Puritanism in England and Scotland-Some Basic Concepts in the Development of 'Federal Theology'" in *Calvinus Reformator* (Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian higher Education, 1982), 267-277; David N. J. Poole, *The History of the Covenant Concept from the Bible to Johannes Cloppenburg "De Foedere Dei"* (San Francisco: Mellen Reserach University Press, 1992).

80) Kevan, *The Grace of Law*, 167-249; John von Rohr, "Covenant and Assurance in Early English Puritanism," *Church History* 34(1965), pp.195-203; idem, *The Covenant of Grace in Puritan Thought*(Atlanta: Scholars Press, 1986). Richard A. Muller, "Covenant and Conscience in English Reformed Theology: Three Variations on a Seventeenth Century Theme," *Westminster Theological Journal* 42/2(1982), 308-334.

에서 살펴볼 수 있다. 행위언약에서 강조하는 법에 대한 사상이 개혁자들에게는 없는가? 그 기원에 대해서 아직 명백한 견해의 일치 없지만⁸¹⁾ 성경에서 명백하게 서술되지 않은 파생적인 교리인 행위언약의 개념은 *Musculus*의 *loci communes*, 히페리우스의 *Methodus theologiae*, 우르시누스의 *Summa theologiae* 같은 작품들을 통해서 16세기 중엽에 사용되기 시작했다.⁸²⁾ 특별히 우르시누스는 율법을 창조 속에 있는 자연언약이라고 보았다. 그의 작품에서 타락전 언약의 이념은 하나님께서 세운 질서로서의 창조의 개념에 뿌리를 박고 있으며 또한 하나님의 형상에 따른 사람 창조의 문제와 관련하여 율법과 은혜의 교리의 기본적인 강해와 연결된다. 그러므로 타락전 언약의 개념은 타락 전에는 사람의 순종하는 삶을 위한 안내자로 타락 후에는 정죄하는 바로서 하나님의 거룩한 율법문제를 설명하는 역할을 한다. 그런데 우르시누스의 이러한 이해는 비어마와 릴백 등이 밝혀낸 바와 같이 멜랑히톤뿐만 아니라 칼빈에 의존한 것으로 보인다.⁸³⁾ 칼빈은 명확하게 언약 언어를 법

81) Letham과 Weir은 행위언약의 기원에 관하여 연구하였다. 레탐은 초기 개혁과 신학에서 모세법의 언약적 이해와 타락 이전에 아담에게 알려진 자연법을 모세법과 동일시하는 것 사이에 점차적으로 분명해지는 관계를 주장하고, 행위언약 구조의 우세를 라미즘의 이분법에 대한 관심의 발생에 귀속시켰다(Robert W. A. Letham, "The Foedus Operum: Some Factors Accounting for its Development," *Sixteen Century Journal* 14(1983), pp.457-467). 반면에 Weir는 타락전 언약의 개념은 16세기 중엽 예정은 논쟁에 의해 제기되었던 신정론(theodicy)의 문제에 대한 반응 속에서 일어났다고 주장한다(David A. Weir, *The Origin of the Federal Theology in Sixteen Century Reformation Thought*(Oxford: Clarendon Press, 1990).

82) Muller, "The Theology of Hermann Witsius and Wilhelmus Brakel," p.87.

83) Bierma, review of Weir, *The Origin of the Federal Theology*, *Calvin Theological Journal* 26(1991), p.484.; Lillback, "Ursinus Development of the Covenant of Creation: A Debt to Melancthon or Calvin," *Westminster Theological Journal* 43(Fall 1980), p.274-286. 비어마는 칼빈이 올레비안우스의 후기의 그 용어의 명백한 언약적 사용을 예시하는 방법으로 *ius creationis*(창조의 법)의 개념을 사용하였다 하였고, 릴백은 칼빈의 사상 속에도 역시 일련의 다른 개념들인 하나님과 아담 사이의 법률적 관계에 대한 강조, 생명나무

개념과 연결시키지 않았지만 하나님의 선하심과 주권에 토대를 둔 하나님의 법과 자연질서 사이의 관계에 상당한 관심을 보여 주었다.

위시우스와 브라켈의 신학에서도 율법은 죄의 사실과 어떤 언약의 사실에 앞서 존재한다. 행위언약을 규정된 조건으로 고려할 때, 율법은 “창조시에 아담 안에 심겨져 자연의 본성”에 존재하는, 그리고 “선악과에 대한 상징법(Lex Symbolica)에 존재하는” 점에서 이중적이다. 전자의 법인 자연법(*lex naturalis*)은 창조시에 하나님께서 사람의 양심에 새기는 인간의 본성인 한 하나님의 권위에 의해 인간을 속박한다.⁸⁴⁾ 그러므로 창조시의 자연질서를 자연언약이라고 이해할 때 이것은 하나님께서 자연에 세운 질서이고 사람의 창조시에 사람에게 새겨놓은 자연법이다. 그러므로 이러한 이해는 타락 전에 법으로 통치한다는 칼빈의 자연법에 대한 이해와 본질에서 다른 것이 없으나 우르시누스 이후에는 행위언약의 개념을 통하여 표현하게 되었다.

그러면 행위언약을 도입한 개혁신학자들은 인간의 원래의 상태를 행위언약으로 보면서 하나님의 은혜의 필요성을 부인했는가? 롤스톤과 토랜스는 칼빈이 타락 이전에는 하나님의 은혜만을 강조하였다고 보았던 반면에, 위시우스와 다른 언약 신학자들은 타락 이전의 행위언약을 통하여 하나님의 율법을 강조하였다고 보았다. 그러나 위시우스와 브라켈은 아담의 어떤 조건에서도, 심지어 원래의 의의 상태에서도 창조주에 독립적인 어떤 것을 할 수

를 성례적인 것으로서의 확인. 성례가 언약적 징표라는 전체. 모세법을 법적인 협정(*pactio legalis*)으로의 확인, 그리고 행위(자연)언약의 언어에 대해 적극적인 관계 속에서 있는 율법에 대한 그리스도의 구속적 만족을 이해하기 위한 토대로서 아담과 그리스도 사이의 관계에 대한 강조가 있다고 하였다.

84) Muller, "The Theology of Hermann Witsius and Wilhelmus Brakel," p.90.

있다고 인식될 수 없다고 보았다. 그러므로 하나님은 아담에게 순수하고 범죄하지 않고 존재할 수 있는 충분한 능력을 공급하셨을 뿐만 아니라, 그의 섭리의 지속적인 영향에 의해 이러한 능력을 보존하려고 행동했다. 그러므로 행위언약에 대한 개혁파의 견해는 오직 은혜만에 의한 구원의 종교개혁의 원리를 이해하기 위하여 구성되었다.⁸⁵⁾ 행위언약의 시기에도 그들은 하나님의 은혜에 의해서만 그러한 조건을 유지할 수 있었던 것이지, 인간의 능력으로 그러한 조건을 유지할 수 없었다. 그러므로 행위언약의 시기에도 인간의 구원은 오직 하나님의 은혜에 의한 것이라는 것을 제시한다. 동시에 행위언약의 위반 후에는 오직 예수 그리스도의 구속의 은혜를 통해서만 구원이 가능하다는 것이 확증된다.

행위언약과 은혜언약의 관계의 근본적인 요점들은 율법과 복음의 견지에서 이해되어야만 한다. 인간은 약속과 율법의 조건하에서 하나님과 교제 안에서 그리고 교제를 위하여 창조되었고, 아담의 타락은 하나님 율법의 위반이며, 타락 이후 인간의 무능력은 어떤 점에서도 율법의 표준과 요구들을 제거하지 않으며, 그리스도의 죄의 만족을 통한 구원의 선물은 신자들을 율법의 정죄로부터 해방시키며 율법의 요구를 유지한다는 근본적인 요점은 실질적으로 동일하게 남아 있다. 하나의 언약에서 은혜의 자유로운 선물은 다른 언약에서 율법의 안정성을 나타내는 반면에, 양 언약에서 다른 용도하에서 율법의 존재는 하나님의 본성의 불변성과 하나님의 약속의 지속성을 반향한다.⁸⁶⁾

85) Muller, "The Theology of Hermann Witsius and Wilhelmus Brakel." p.92.

86) Muller, "The Theology of Hermann Witsius and Wilhelmus Brakel." p.100.

나가는 말

17세기의 개혁파 정통주의는 칼빈을 비롯한 종교개혁자들의 신학사상과 근본적으로 달라졌느냐 아니면 연속성을 가지고 있느냐 하는 논쟁에 대하여 본고에서는 물려 교수를 중심으로 제기된 신학사상의 본질은 연속성을 가지고 있으나 표현방식에서는 스콜라주의가 도입되면서 달라졌다는 주장의 타당성을 살펴보았다. 먼저 정통주의자들이 스콜라주의를 도입하면서 개혁파 정통주의가 합리주의로 변질되었다는 주장에 대하여 물러는 정통주의자들이 신학적인 서론을 발전시키면서 개혁자들과 달리 신학적인 체계를 형성하였으나 신학의 본질적인 원리는 하나님이고 신학의 인식적인 원리는 하나님의 말씀이라고 주장하므로 개혁자들과 달라지지 않았다고 주장한다. 정통주의자들은 하나님의 계시인 말씀을 통하여 하나님을 알게 되므로, 이들이 신학을 이성적으로 만들었다거나 예정론을 근본교리로 만들었다는 것은 전혀 근거가 없는 것이다. 이들은 어디까지나 예정론은 신론의 한 항목으로 다루었을 뿐 신학 전체를 통제하는 원리로 삼은 일이 없다. 그러므로 정통주의자들은 신학의 대상인 하나님과 성경을 논의하고 분석하는 방법론의 차원에서 이성을 이용한 것이지 신학의 내용 자체를 합리화시키지 않았다. 정통주의의 신학 방법론은 개혁자들의 신학적인 발견을 새로운 시대적 상황에 적응시켜 나가면서 체계화한 것이지 새로운 합리주의를 내세운 것이나 예정론 중심의 신학체계를 수립한 것이 아니다.

둘째로 정통주의자들의 성경관이 개혁자들과 달리 계시와 영감의 분리를 가져와 기계론적인 영감론을 주장했다는 신정통주의자들의 주장에 대하여 물려 교수는 정통주의자들이 성경론에 대한

체계적인 논의를 발전시켰으나 계시와 영감의 분리를 가져온 것이 아니라 그들도 개혁자들과 동일하게 계시의 필요성을 주장하였고 영감은 단지 성경 기록의 권위를 보장하는 것이라는 입장을 취하였다. 그리고 맛소라 사본의 모음 영감에 대한 논쟁도 종교개혁자들과 성경관이 달라졌기 때문에 오히려 성경의 권위에 대한 그들의 주장을 유지하려는 과정에서 17세기의 새로운 환경에서 출현한 것이었다. 셋째로 예정론과 기독론의 관계에 대하여 칼빈으로부터 17세기의 초기 정통주의에 이르는 동안 근본적인 성격의 통일성은 유지된다. 칼빈은 그리스도가 삼위일체의 2위로서 선택하시는 하나님이라는 개념을 어렵פות하게 제시하였는데, 이 개념을 베자, 장키우스, 플라누스와 퍼킨스로 이어지면서 더욱 확실하게 제시되었다. 그러므로 베자 이후의 정통주의에서 하나님의 작정에서 예정론을 전개할 때 그리스도는 단순하게 선택되는 대상이자 선택을 시행하는 분으로 종속적인 위치로 전락되지 않는다. 그리스도는 하나님의 아들이로서 2위일 때 자존하시는 하나님으로 선택하시는 하나님이고, 동시에 하나님의 아들이로서 증보자의 직분을 수행할 때는 경륜적인 차원에서 종속적인 위치에 서게 된다. 넷째로 언약사상에서 불링거와 칼빈의 차이는 강조점의 차이로 근본적인 차이라고 보기 어려우며, 언약의 하나님께서 일방적으로 베푸시는 축복성과 하나님과 인간 사이의 조건성의 양측면은 개혁자들로부터 정통주의자들에 이르는 시기에도 지속적으로 유지된다. 동시에 행위언약의등장이 은혜언약 중심의 칼빈의 체계에서 율법 중심의 체계로의 변화라고 볼 수 없다. 오히려 행위언약도 은혜언약과 같이 하나님의 은혜로 성립되어 법을 지킴으로 구원받는 길로 제시되었으나 그것이 깨어졌을 때 이제는 오직 구원받는 길은 하나님의 은혜밖에 없다는 것을 명확히 하려는 목적으

로 도입되었고, 동시에 율법은 하나님의 변치않는 뜻이므로 하나님과 인간의 교제관계의 안정성을 유지시켜 준다. 그러므로 물러 교수의 주장을 중심으로 살펴볼 때 지금까지 신정통주의자들이 칼빈과 17세기의 칼빈주의신학의 관계를 변질로 규정하려는 것은 별로 타당성이 없는 것으로 보인다. 17세기의 개혁주의신학이 새로운 시대적인 환경에 적응하기 위하여 스콜라주의를 도입하므로 신학의 방법론에서는 달라졌지만 신학의 근본적인 원리와 주장의 핵심 내용은 변하지 않았다.