



2003. 5. 19(월)

한국 칼빈주의 연구원(ICSK) 세미나

종교 개혁자들의 사색적 종말론과 다른 칼빈의 종말론

김장진(kjkk1002@dreamwiz.com)

- I. 시작하면서
- II. 칼빈 종말론의 역사적 배경
- III. 종교 개혁 동역자들의 사색적 종말론
- IV. 급진적 종교 개혁자들의 사색적 종말론
- V. 칼빈의 반사색적 종말론;
 - 1. 참된 지혜를 찾는 성경 주석적 종말론
 - 2. 언약 성취적 차원의 역사적 종말론
 - 3. 미래의 삶의 현실 적용적 종말론
- VI. 결론: 칼빈 종말론의 한국에서의 적용

I. 시작하면서

칼빈이 그 방대한 저술에서 종말론을 어떻게 다루고 있는지 관심을 가지고 연구한 학자가 있으나 상대적으로 다른 주제에 비하여 빈약한 편이다. 우선 칼 바르트의 제자인 Heinrich Quistrop가 1955년 칼빈의 영혼수면설(Psychopannychia) 논박(論駁)을 비롯한 다양한 종말론의 주제를 다룬 “칼빈의 종말론”(Die Letzten Ding in Zeugnis Calvinus, - Calvin's Doctrine of the Last Things)이 있고,..¹⁾ 1960년도에 William Henry Anderson, Jr.가 학위논문으로 제출한 “칼빈 종말론의 교육적 연관성”(Educational Relevance of Calvin's Eschatology)이란 논문이 있다.²⁾ 그리고 1990년대에 들어 박사논문으로 제출된 Kevin Houston Chubb의 “칼빈의 인간론적 패러다임 비판”(A Critique of John Calvin's Anthropological Paradam)과 Andrew Martin Davis의 “칼빈의 종말론에 대한 새로운 접근”(A New Assessment of John Calvin's Eschatology) 등 연구 논문이 발표되고 있다.³⁾

칼빈의 종말론에 대한 연구는 다른 주제에 비하여 약한 것은 Peter Deklerk가 칼빈 신학교에서 발간한 Calvin's Theological Journal을 1960년대부터 분석한 결과 칼빈의 예정론이 236편인데 비하여 종말론은 겨우 21편만이 다루어졌다는 결과를 보아서도 알 수 있다 ⁴⁾

이러한 학자들의 연구 결과 칼빈의 종말론에 대한 평가는 엇갈리고 있다. 그 평가 내용들은 서너 가지 경향으로 대별된다.

칼빈은 전반적으로 종말론에 관심이 부족하고 그의 종말론은 탁월하거나 독창적이지 못한다고 비판적인 입장을 취하면서, 특별히 개인적인 종말론에 중점을 두므로 우주적 종말론의 다양한 사건의 전개에 무관심하다고 비판하기도 한다(Quistrop, Holwerda, Barnes)

또 칼빈의 종말론은 헬라 철학이나 어거스틴에 의존하고 있고, 비성경적인 육체를 묘사한다고 생각하기도 한다. 칼빈은 별도의 종말론을 다루기 보다 다른 주제들과 연관시켜 다룬다고 생각하는 학자들도 있



다(W. Niesel)

그러나 칼빈의 종말론을 긍정적으로 평가하는 학자들이 더욱 설득력을 가지고 있다. Thomas Torrance는 “칼빈의 종말론적 성경의 주석이 그의 설교와 저작의 특징이다” 고 하였다.⁵⁾ 사실 칼빈은 칭의론과 같은 종교개혁의 주요한 주제처럼 종말론을 취급하지는 않았지만 종말을 하나님의 영원한 주권적 구원 계획의 필연적인 완성으로 보았던 것이다. 그의 주석 작업에서 칼빈은 종말에 관한 성경적인 강조를 잃지 않았다. 그것을 일상의 삶과 사역에 적용하는 데 관심을 더 기울였다.

Donald McKim은 “칼빈의 종말론은 성경적인 근거를 가지고 인간 역사를 심각하게 취급하고 있다. 역사에 나타난 하나님의 위대한 사역과 특별히 예수 안에서 성취하신 주님의 역사를 교회는 중시해야 하며 순종과 기쁨으로 반응해야 한다” 고 하면서 칼빈이 인간 역사의 조망이 상실되었다는 입장을 반박하였다.⁶⁾

그리고 Timothy George는 “칼빈은 영혼 수면설과 대항하면서 강력한 종말론적인 소망과 실제적인 역사의 실현 사이의 종말론적 긴장 관계를 유지하였다” 고 하면서 칼빈의 종말론을 이해시키려 하였다.⁷⁾

그렇다면 칼빈의 종말론에 대한 많은 오해가 있었고, 이제 그 진가를 서서히 연구를 통하여 밝히는 때에 우리가 서 있음을 알 수 있다.

칼빈은 요한 계시록을 주석 하지 않을 만큼의 종말론적 위기 상황에서 그의 성경적인 종말론을 전개했다고 보고, 이제 그 당시의 신학과 연관된 그의 종말론을 재발견해야 할 필요성을 느끼고 있다. 칼빈은 종말론을 어떻게 보고 있으며, 그의 종말론의 성격을 어떻게 분류될 수 있고, 주요한 종말론적인 주제에 대하여 어떻게 생각하고 있는지 밝히는 것은 매우 의미 있는 작업이라고 사료된다.

칼빈의 종말론의 진실된 이해를 위한 한 접근으로서 본 고찰은 편의상 칼빈 종말론의 역사적 배경과 종교 개혁 당시에 불처럼 타오르던 사색적 종말론의 상황을 1부에서 다루고, 2부에서 그들의 사색적 종말론과 다른 칼빈의 성경에 기초한 종말론을 살펴보고자 한다.

II. 칼빈 종말론의 역사적 배경

칼빈의 종말론에 긍정적 혹은 부정적 영향을 미친 종말론을 말하라면 Augustine과 Joachim of Fiore 그리고 Bernard of Clairvaux라고 할 수 있다.

1. Aurelius Augustinus(AD. 354-430)

Saint Augustine으로 알려진 그는 Hippo의 감독으로서 많은 저술과 활동으로 그의 후대 신학에 엄청난 영향을 끼친 인물이다.⁸⁾

그의 저서 “신의 도성”(City of God, 413-26)은 11세기 동안 서방 교회 종말론의 중요한 구조를 제공하는 책으로 주목된다. 하나님의 주권적 선택을 모든 신학의 전제로 삼고 하나님의 궁극적 구원 역사의 특별한 사건과 연관시켜 전개했다. 칼빈은 그의 저술에 다른 어떤 사람보다 어거스틴을 많이 인용하고 있다. 종말론에 미친 어거스틴의 직접적인 영향을 밝혀 내기란 쉽지 않다. 칼빈의 기독교 강요 3권의 “최후 심판” 장에서 비록 어거스틴을 인용하지 않았으나, 천년 왕국론자에 대한 사상은 어거스틴과 동일하다. 대부분의 학자들은 칼빈이 어거스틴의 종말론의 구조 속에 그의 사상을 전개하고 있다고 생각한다. 특별히 개인 구원의 방향에서 소망의 영성화 개념을 시도한 것은 그의 영향으로 믿고 있다.

어거스틴의 종말론에 대한 일반적인 영향의 분야는 역사의 해석(the interpretation of history), 천년 왕국의 개념(the meaning of the millennium), 계시록의 주석(the exegesis of the Book of Revelation) 등으로 알려져 있다.⁹⁾

2. Bernard of Clairvaux(c. 1090-1150)

버나드(Lat. Clara Vallis)는 칼빈에게 매우 중요한 인물이다. 칼빈은 그의 다양한 작품을 자주 인용



하기 때문이다. 칼빈이 스트라스부르그에서 체류할 때 그리고 버나드의 작품 "Opera Omnia"가 1552년 출판된 이후에 칼빈이 그에게 특별한 관심을 가지게 된다. 칼빈의 기독교 강요의 최종 판과 1554년의 창세기 주석에 버나드의 작품이 반영되어 있다.

Lane의 연구에 의하면 칼빈에게 미친 버나드의 영향에 대하여, 산에서 흘러내린 물이 모여서 큰 강을 이루듯 버나드가 칼빈에게 어느 정도의 영향은 미쳤으나 칼빈이 버나드파(Bernardine)라고 할 만큼 전적인 영향을 끼친 것은 아니라고 말한다.¹⁰⁾

영혼이 육체를 떠나는 문제, 예정과 영화와의 관계, 성령으로 말미암은 그리스도와의 연합으로 영원한 영화에 이르는 문제 등에 버나드의 도움이 있는 것으로 분석되며, 그의 수사학적인 표현도 칼빈의 글에 영향을 미친 것으로 파악된다. 무엇보다도 버나드의 “하나님 사랑에 관하여”(On Loving God)이란 책이 칼빈의 "미래에 대한 명상"(meditation on the future life)에 반영되었고, 칼빈에게 있어서 그는 중세기의 가장 훌륭한 모델이 되었다.¹¹⁾

3. Joachim of Fiore(c. 1135-1202)의 목시적 종말론.

칼빈은 요아킴 선의든 악의든 간에 그의 주석과 논문 팜플렛 등에 인용하고 있다. 비록 직접적인 논박은 하지 않았으나 칼빈은 요아킴을 경계의 인물로 생각하고 바른 신학을 하려고 노력했을 것이다.

요아킴은 칼빈이 인용할 만큼 영향을 미치고 있는 점과, 그의 저작들의 급속한 유포와 후대의 종교 개혁자들 특히 급진적인 종교 개혁자들에게 종말론적인 영향을 미치고 있기 때문에 최근 들어 관심이 고조되고 있다.

요아킴은 어거스틴의 입장과 정반대에 서 있는 목시적 종말론 자로서 결국은 칼빈과는 화합할 수 없는 인물이다. 요아킴의 영성 주도의 성경 해석은 위험성을 내포하고 있어 칼빈은 이를 경계하는 가운데 반사색적 종말론을 지향했을 것으로 본다.

어거스틴은 성경의 예언에 현실적인 역사적 사건을 연계시키는 것이 불가능하다고 생각하였으나 요아킴은 성경을 영적으로 읽으면 잠겨진 진리를 풀고, 현행 사건은 성경에 연계시킬 수 있다고 주장하였다.¹²⁾

16세기에 널리 유포된 책 중에 1527년에 출판된 “목시록 강해”(Expositio in Apocalysim)는 그의 요한 계시록에 대한 깊은 체험에서 이뤄진 책이다.

그는 계시록 12-17장의 “머리가 일곱이요 뿔이 열 달린 큰 붉은 용”을 해석할 때 지나간 역사적 사건과 현행의 사건을 직접 연관시키고 있다.

일곱 머리는 교회를 핍박한 과거의 5대 왕들을(Herod, Nero, Constantinus, Mohammed, The North African Moor named Melsemoth) 나타내고, 현재의 예루살렘을 점령한 살라딘(Saladin: The Saracen Conqueror of Jerusalem) 및 미래의 적기독으로서 교황이 될 사람이라고 예언하고 있다.¹³⁾

이러한 방식은 어거스틴이나 칼빈과는 전혀 부합되지 않는 방식이다.

요아킴의 주석 작업의 출발점은 신구약 성경의 역사상의 조화에 있다. 여기서 요아킴은 세계 역사의 발전 과정을 3시대 혹은 상태(three stati; three epochs of world historical development)로 구분한다. 7, 2✕7, 12 등의 숫자를 반복하면서 21세대를 한 시대적으로 나누어 설명하되 중복되는 시대를 말하고 있다.¹⁴⁾

이러한 3 상태의 구분은 어거스틴의 율법 이전 시대(ante legum), 율법 시대(sub legem) 그리고 은혜 시대(sub gratia)의 3세대와 대칭을 이루기도 하지만 요아킴은 이 3 상태를 삼위일체 하나님의 신위 순으로 설명한다.

그리고 시대마다 중복이 있음을 말한다. 즉 구약 시대(성부와 성자의 중복 활동 시대), 성육신 시대(성부, 성자 성령의 중복 활동 시대), 성육신 이후의 시대(성자와 성령의 중복 활동 시대)이다.

각 상태는 3위일체 하나님이 특별한 방식으로 영적인 사역자 계층을 일으켜 사용한다. 그 방식이란 바로 성부의 시대(status)를 위하여 기혼자 신분(ordu coniugatorum)을, 성자 시대를 위하여 성직자 신분



(ordo clericorum)을, 성령 시대를 위하여 독신자 신분(ordo monachorum)을 사용한다는 것이다. 15) 이러한 3 상태의 발전에서 인간의 개입이 매우 중요한데, 요아킴은 신적인 사명과 영감을 받은 사람들에게 교회가 맡겨진다는 신념을 가지고 있으며, 각 시대마다 사람의 활동과 에너지를 강조하고 있다. 16)

특히 모든 역사가 지향하고 있는 성령의 제3 상태가 도래하므로 서 사람들의 활동이 달라진다. 성령의 시대는 영적인 사람(viri spirituales)이 사용되는데, 그들은 설교자와 수도원의 목상자로 분류한다. 그리고 일반 평신도에게도 하나님의 새로운 백성(ordov novus: the new people of God)으로서 자리를 잡도록 하였다. 17)

이러한 영적인 군대는 악의 세력을 쳐부수므로, 궁극적으로 최종의 단계로 이르게 된다. 이 상태는 영적 이해의 충만(a fullness of the intelligentia spirituals)이 특징이며, 이것이 오순절 성령 강림으로 처음 이뤄졌고, 이제 요아킴 자신의 성경 해석에서 이뤄진다고 주장하였다. 이 3상태의 모든 교회는 천상의 최종 상태의 선구자로서 이러한 영적인 지혜를 즐기게 된다고 말한다.

모든 교회가 가지는 이러한 영적 지혜의 보편성은 3 상태가 가지는 특징인데, 앞선 두 상태는 성경에서 그 영적 지혜가 왔으나, 제3의 최종 상태는 제3의 성경이 필요하지 않고, 성령의 직접적인 임재로 충분하다고 주장한다. 이러한 새롭고 완전한 성경 이해는 목상적인 예배의 새롭고도 심오한 형태로서 이뤄진다고 하였다. 18)

하지만 이 제3 상태는 아직 영원한 상태는 아니며, 다만 역사의 영원 이전의 최종 단계로 본다. 요아킴은 지상에 천년 왕국이 이뤄질 것으로 보았는데, 이는 그동안 어거스틴의 사상을 700년 만에 정면으로 뒤집는 것이었다. 그는 비록 계시록 20장에 나오는 천년의 정확한 시간은 인간으로서는 알 수 없다는 것은 어거스틴과 같지만 요아킴은 교회가 지상에서 언제 될 안식으로서 천년 왕국을 말하고 있다. 어거스틴이 천년 왕국을 거부한 것은 옳지 않으며 그것은 성령의 통치가 실제로 하나님의 새로운 백성의 마음에 활동하는 최종 상태를 거부했기 때문이라고 하였다.

요아킴은 이러한 제3의 상태에 성령의 통치 하에 살아갈 삶의 구체적인 모습은 제시하지 않고 다만 화평(pax), 화목(concordia), 항상 가능한 영적인 이해(spiritualis intelligentia) 만이 그 시대를 살아갈 실마리가 된다는 것으로 묘사하고 있다. 그는 육성이 지배하는 마음은 사소한 일에 얽매어 이 상태의 중요성을 망각하기 때문에, 영적인 사람으로 성령 충만한 독신자의 직분이 필요하다고 하였다. 19)

육적인 목상은 요아킴이 그리는 세상에 반대된다고 보았다. 그리고 이 3상태의 마지막에는 적기독이 일어나 곡과 마곡의 전쟁으로 그리스도에게 도전하고, 이 전쟁 이후에 최후의 심판과 영원한 상태가 따라온다고 주장하였다. 이것이 요아킴의 종말론이다.

요아킴 자신은 특별히 하나님의 은사를 받은 인물로서 성경의 신비를 해석하는 자로 여겼다. 선지자처럼 새로운 내용을 예언하는 것이 아니라 성경의 비밀을 해석한다는 것이다. 그가 1198년 키스테르시안 수도원장 아담(Cistercian Abbot, Adam of Persigny)과의 만남에서 직접 밝히는 내용이다. 그는 성경은 역사와 하나님의 뜻하신 목적이 근본적인 체계 속에 선포되었으나 불분명하다고 본다. 이에 대한 완전한 체계는 영적인 사람에 의하여 해석케 해야 하는데 그 자신이 바로 그러한 사명을 가졌다고 주장한다. 물론 이 해석은 상징과 풀 수 없을 정도의 복잡성을 띄고 있어 자신과 같은 영적인 사람이 필요하다고 생각하는 것이다.

성경을 문자적으로 읽거나 해석하면 충분하지 못하며 오류를 범하기 쉽다고 말한다. 오직 자신과 같은 영적인 사람은 성경의 뒤에 숨겨진 진리를 확정지을 수 있다고 하였다.

하지만 그는 그의 창의성을 발휘하여 성경에 없는 예루살렘의 휴거 및 적기독의 탄생, 그리고 자신의 생전에 도래할 제3세대의 개념은 거짓 예언임이 드러나고 말했다. 어거스틴과 칼빈은 성경의 확실한 주석을 즐기면서 하나님의 백성으로서 희망찬 삶을 살았으나 요아킴은 애매하고 진실성이 결여된 목시적 사색적 종말론을 주창하고 있었던 것이다. 20)

그러나 그의 종말론은 후대에 엄청난 파장을 불러일으킬 만큼 대단하였다. 21)



III. 종교 개혁 동역자들의 사색적 종말론

116세기는 종말론적 열기가 뜨거웠다. 그 당시에 일어나던 다양한 사건들은 종교개혁자들에게 성경의 주석을 통한 종말론적 논의를 촉발시키었다.

칼빈은 그러한 열기에 휘말리지 않았으며 성경의 주석에 근거한 종말론을 제시하며 삶에의 적용을 강조하였으나 대부분의 종교개혁 동지들의 종말관은 이와 다른 흐름을 보이고 있었다.

그들은 대부분 목시적 국면과 사색적 접근을 강조하는 가운데, 어거스틴과 요아킴, 버나드의 종말론은 하나의 역사적 배경이 되고 있었다.

이제 칼빈의 종말론을 다루기에 앞서 그 당시의 주요한 종교 개혁자들의 종말론을 간략히 살펴보자.

1. Martin Luther(1483-1546)의 종말론

지각을 혼든 종교개혁의 기수 루터는 자신의 역할은 대륙에 목시 주의의 불을 붙이는 것으로 인식하고, 특별히 임박한 최종 심판과 목시적 환상과 예언에 큰 관심을 가졌다. 그의 종말론의 핵심은 이신칭의와 종말의 불가분리적 성격에 있다고 할 수 있다. 그리스도를 믿는 믿음으로 말미암아 주어지는 개인의 구원에서 시작되는 의의 완전에 대한 약속으로 종말을 보았다. 칭의가 없다면 소망 없는 허구의 종말론이 된다. 구원론에 바탕을 둔 그의 종말론은 어거스틴이나 칼빈과 상통하는 것이다. 구원의 완성에서 하나님은 영광 중에 종말이 성취되는 개념으로 파악하고 있다. ²²⁾

그리스도 안에서 칭의와 궁극적인 영광이 결합된다. 그가 1519년에 “두 종류의 의”(two kinds of righteousness)라는 설교에서 우리 고유의 의와 밖으로부터의 낯선 의(alien righteousness)를 구분하면서, 우리의 의는 선행으로 나타내는데 이는 낯선 의의 열매요 결과로 해석하였다.

고유의 의는 죄와 본성에 깊이 연관되어 이 세상에서 제거되지 않는다. 따라서 궁극적으로 전가된 의는 마지막날에 주입되는 것으로 보았다. 칭의란 의의 법정적 선언이지만 아직도 의의 진정한 경험은 남겨 두고 있는 것이다. 루터의 의의 전가란 결국 법정적인 것과 종말론적인 성격을 동시에 가지게 된다.

따라서 의롭게 된 죄인의 가슴에는 사랑이 넘치는 최후의 날(lieben jüngsten Tag)을 소망하는 것이며, 마침내 그 날이오면 의롭다고 칭한 영혼은 자신의 실제적 영혼을 소유하게 된다. 그 최후의 날이 오기까지 믿는 영혼은 투쟁을 견디어야 하며, 투쟁 중의 겪는 고통은 성도가 고대하는 미래의 종말론적 성취가 없다면 결코 의의 즐거움을 가지지 못하게 한다.

이는 루터의 종말론이 소유와 미소유(having and not having)의 긴장 관계를 설정하는 변증법적 종말론(dialectical eschatology)이라고 불리는 이유가 된다. ²³⁾

믿음을 통한 은혜의 투쟁과 승리는 루터의 개인적 종말론의 핵심이다. 루터는 어거스틴의 하나님의 도성에서 제시한 종말론의 구조를 차용하고 있다. 개인의 삶은 두 나라 즉 영적인 나라(geistliches Regiment: kingdom of God)와 세속적 나라(weltliches Regiment: kingdom of the world)에서 “의와 죄의 동반적 삶”(simul justus et peccator)을 살게 된다. 육체가 율법 하에 있고, 영이 은혜 하에 있듯이 그리스도는 두 나라 사이에서 동시에 살아야 한다. 신자에 대한 종말론적인 긴장은 각 왕국에 참여하는 것과 각 시대를 믿음으로 참여하는 것이다. 교회와 국가는 두 왕국의 보이는 실상인데 그들의 세속적 권세는 그리스도의 재림 시에 판단되며 종결된다. 그러는 사이에 신자는 하나님의 말씀의 교훈에 따라서 믿음으로 각 시대에 동참하게 된다. ²⁴⁾

그리고 루터는 성찬과 종말을 연계시킨다. 교회의 성찬에 동참하고 경험하는 것은 미래의 영원한 삶에의 현재적 체험으로 본다. 성찬은 현세에서 영원으로 나아가는 개울이요 다리요, 문이요, 배요, 들 것이다. ²⁵⁾

말하자면 성례는 교회가 맞보는 종말론적인 기대인 셈이다. 이 성찬에 동참하므로써 현세의 난관을 극복하며 영원한 유업의 성취를 바라보는 것이다. 그는 세례도 종말에 연관시키고 있다. “세례는 죽음을 상징할 뿐 아니라. 마지막 날의 부활을 보여준다. 이 세례로 말미암아 영원히 죄 없는 새로운 삶을 살



게 된다. 하나님과 우리와의 언약을 성립시키고 성취하게 한다” 고 하였다. 26)

그런데 칼빈과 비교하여 볼 때 그의 종말론은 몇 가지 특징을 가지고 있다.

루터는 칼빈과 달리 지금 자신이 최후의 시대에 살고 있다는 임박성을 느끼고 있다는 점이다. Bernard McGinn에 의하면 이러한 루터의 확신은 바로 묵시론적인 종말론자로 성격 지울 수 있다고 하였다. 묵시론의 본질은 마지막 날에 대한 신앙과 자신들이 그 마지막에 와 있다는 의식에 있기 때문이다. 대부분의 정통 신학자들은 요한 일서 2장의 마지막 날들이 예수님의 초림으로 시작되었다고 이해한다. 칼빈은 이를 확실히 하였다. 그런데 루터는 칼빈과 전혀 다른 입장에서 “세상은 곧 종결 될 것이다” 고 종종 언급하였던 것이다. 27)

물론 루터는 그리스도의 성육신 이래로 교회는 마지막날에 있다고 인정했다 하지만 요한1:28의 주석에서 마지막 날을 마지막 순간임을 말하고 있다. 사실 루터는 그의 1520년의 한 연설(Address to the Christian Nobility of the German Nation)에서 “나는 마지막 날이 다가오고 있음을 소망한다”(I hope that the Last Day is near at hand)고 하였다. 28)

루터의 임박한 종말 의식은 1530년의 다니엘서 번역을 출판하고 구약의 번역을 완성하기 전에 John Frederick of Saxony에게 보낸 헌사에서 긴급성을 드러내고 있다. “세상은 종말로 치닫고 있다. 나는 마지막 날을 강하게 느끼고 있다. 우리가 성경을 독일어로 번역하기 전에 마지막 날이 올 것 같다” 고 하였다. 루터는 독일인들이 다니엘의 묵시적 환상을 소유하기 원했으며, 4년 만에 구약 성경을 번역 출판할 생각으로 진행하였다. 29)

루터는 나이가 많아질수록 세상의 미래에 대하여 비관적 태도를 취했으며, 그리스도의 재림만이 이 세상의 고통과 절고를 해결해 줄 것으로 확신했다. 여러 정황으로 보아 세상은 곧 종결될 것으로 확신하면서 마침내 세상의 마지막 날을 계산하는 단계에 이르게 되었다.

1541년 루터가 "연대 계산"(Supputatio annorum mund)이란 책을 출판하면서 세상 역사의 연대를 계산하였다. 주후 1540년은 창세 이후 5500년이 되는 해인 줄 발견했다면서, 그때부터 5세기 이후에는 영원한 안식(eternal Sabbath rest)이 시작된다고 하였다.

루터는 수학적 계산(calculation)과 묵시적 사색(speculation)을 결합시킨 것이다. 주님이 택자를 위하여 환난의 날을 짧게 하시겠다는 말씀을 확신했다. 그 증거는 주님이 무덤에서 완전한 3일 3야를 머물지 않은 것이라 하였다. 30)

그러나 칼빈은 마태복음 25:5의 주석에서 재림의 긴박성과 지연성을 함께 언급하여 이러한 사색적 종말론을 반대하였다.

루터는 또 예언의 말씀과 역사적 사건을 연계시키는 작업도 하게 된다. 토렌스의 연구에 의하면 어거스틴과 칼빈은 이에 대한 불가지론을 따르고 있지만 루터는 요아킴의 영향으로 예언과 역사를 연계시키는 입장을 취하게 되었다고 한다. 31) 루터가 요아킴의 작품을 인용하지는 않았으나 그의 영향을 받은 것은 분명하다. 1530년에 출판된 다니엘서의 서문(프레더릭에게 드리는 헌사)에서 “다니엘서에 기록된 마지막 날의 정확한 예언을 사람들이 중시할 것을 독일인들에게 설명하길 원한다” 고 하였다. 이는 역사의 사건과 예언을 연계시켜 해석하고자 하는 그의 입장을 밝히는 것이다.

그는 다니엘의 꿈에 관한 해석은 로마 제국의 3가지 형태를 설명한다고 보았다.

첫째, 열 발가락 사이의 불가분의 계속성을 말하면서 로마제국이 신성로마제국으로 전이되어(AD 800) 지속된다고 보았다. 적기독은 전이된 로마제국의 최후 단계에서 7년 동안 통치하며, 궁극적으로 예수 그리스도의 재림으로 멸망된다고 보았다.

둘째, 분리된 발가락은 나뉜 나라를 말하는데, 이는 한때 강했던 로마 제국이 여러 나라로 분리되어 약화된 신성 로마 제국으로 보았다. 다니엘서 7장의 주석을 통해 마지막 시대의 10뿔에 대한 구체적인 나라 이름을 말하였으며(Syria, Egypt, Asia Minor, Greek, Borth Africa, Spain, Gaul, Italy, England 등), 이중 세 개의 뿔을 무너뜨릴 작은 뿔은 이집트와 아시아 그리고 그리스를 장악할 수 있는 무하마드 혹은 튜르크(Muhammad or the Turk)라 하였다. 이 뿔은 성도와 싸울 것이며 그리스도에 대해



참람한 말을 할 것이 증명되며 이것은 바로 우리가 눈으로 보고 느끼듯이 “우리가 마지막 날 외에 다른 것을 기다릴 수 없다”는 것을 말해 준다고 하였다. 32)

루터는 1518년 튀르크의 위협에 대하여 “튀르크는 하나님의 징벌의 막대기로서 이를 대항한다는 것은 하나님을 배반하는 것”이라고 해석하였다. 33)

튀르크를 목시적 심판의 도구라고 보면서도 결국은 계시록의 곡과 마곡이며(계20:7-10).34) 잔인한 악의 종(servant of the raging devil)으로서

계속하여 위세를 떨치고 있지만 그리스도의 재림에 의하여 마침내 패배할 원수 중의 하나에 불과하다고 보았다.

또한 적기독으로서 교황(the papal antichrist)은 튀르크처럼 모든 면에서 사악하고, 비록 마지막날에 되어질 것이지만 튀르크와 함께 지옥으로 갈 것이라 하였다. 이 들 외에도 그리스도의 원수로서 하나님의 사역을 반대하는 자들인 재침례파의 열광 주의자들, 즈윙글리 이단파, 스와비 폭도들, 사악한 왕자들, 그리고 독일의 악독한 죄인들까지도 그리스도의 최후의 심판에서 쓴맛을 볼 것이라 하였다. 루터는 성경의 가장 난해한 예언도 현재의 진행 중인 사건과 연계시키는데 주저하지 않고 있음을 알 수 있다.35)

계시록 7-8장의 주석에서 15세기의 선한 천사와 악한 천사를 구분하면서 악한 천사는 Tatian, Marcian, Origen과 Novatus라고 지목한 것도 그 실례가 된다. 36)

사실 루터는 세계의 역사는 성경의 예언 안에서 읽어야 한다는 확신을 가지고 있었다. 그는 계시록이 모든 인류 역사의 예언적 설명으로 이뤄졌기 때문에 역사적 사건은 계시록의 순서대로 발생한다고 생각하였다.

계시록은 이미 지나간 시대에 그리스도의 참된 교회의 시련과 핍박의 사건이라는 구조를 가지고 있기 때문에, 계시록의 환상을 해석하기 위해서 자신이 인식하는 교회사적 사건과 연계시켜 해석하고 있는 것이다.37)

1522년의 서문과 달리 1530년경의 계시록 서문에서는 다양한 종류의 예언과 성경 외의 예언과 함께 생동감 있는 주제들을 논의하였다. 하나님의 말씀을 가르치는 예언(사도의 설교와 사도 시대 이후에 주어진 말씀의 사역)과 성경에 기록되지 않는 미래 사건에 대한 예언들과 구분하고 이런 예언은 환상과 꿈과 이미지를 사용하여 확실하게 해석하기 어려운 것으로 보고 있다.

여기서 우리는 루터의 “성경 외 예언”(extra biblical prophecy)에 대한 태도를 주목하게 된다. 루터는 이런 예언에 대한 해석자이면서도 그 것들을 따르고 있다. 1546년 2월 22일 루터의 장례식에서 그의 동료요 친구인 Johann Bugengagen 목사가 설교하면서 루터를 계시록 14:6의 바로 그 천사로 지목한 것이 그 증거이다. 38)

사실 루터는 자신과 그 당시의 목시적 예언을 연계시키고 있었다. 39)

루터는 “많은 예언이 있었다. 그 중에 어떤 것은 나에 관한 것이다”(Many prophecies have gone forth, some of which refer me)라고 하였다. 루터가 자기 사역에 대한 예언적 합당성을 찾으려는 의도가 있는 것은 Joachim of Fiore의 예언에 매력을 느낀 때문이라고 Torrance는 지적하고 있다. 40)

하지만 천년 왕국론에 있어서는 어거스틴과 칼빈의 입장과 동일하며, 그리스도의 지상 통치는 반대했다. “천년 왕국이란 말씀의 신실한 전과 사역을 통한 복음의 불가항력적 확대와 함께 그리스도가 통치하는 것이며, 복음의 세계적 전과까지는 사탄이 결박되어 있다”고 하였다. 41)

그리스도는 자신의 말씀으로 통치하시며, 이 말씀이 그의 사도들과 계승자들에게 위임되어 재림 시까지 통치하는 것으로 보았다. 42)

그러나 천년 왕국과 튀르크를 연관시켜 괴이한 해석도 하고 있다. 다니엘서 7장처럼 튀르크가 통치한 이후에 마지막 심판이 따르는데, 천년 왕국은 이슬람의 등장과 튀르크의 종말과 더불어 세상이 종결된다는 것이다. 43)



이렇게 예언과 현실의 역사적 사건을 연관시키는 목시적 사색의 종말론은 성경 안에서만 종말론을 전개하는 칼빈 및 어거스틴과는 점점 멀어질 수밖에 없었다.

2. Philip Melancthon(1497-1560)의 종말론

마르틴 루터의 동역자로서 멜랑히톤은 순수한 인문주의에 익숙했고, 요한 칼빈을 제외한 그 어떤 종교 개혁자들보다 에라스무스와 훌륭한 학문적 관계를 맺은 인물이다. 하지만 목시적 사색의 지속적 사용에 있어서는 현저한 차이를 보이고 있다. 인문주의가 진실한 문장(bonae litterae)을 지향하는데 비하여 목시적 사색은 그와는 상반되는 방식이 되므로 칼빈은 이를 거부했다. 그러나 멜랑히톤은 그것을 지향하고 있었다.

칼빈과 멜랑히톤은 1539년 2월 프랑크푸르트의 한 회의에서 만났으며, 그 이후 1540년과 그 이듬해의 계속적인 만남을 통하여 우정을 돈독히 하였다. 그들이 하나로 묶어질 수 있었던 것은 인문주의적인 학문의 공통된 사랑 때문이라고 알려져 있다. 그들의 관계는 상호 존경과 애정으로 특징 된다. 44)

하지만 목시적 종말론 문제에 있어서의 그들의 관점은 전혀 달랐다. 멜랑히톤이 목시적 사색을 하게 된 것은 그 당시의 시대적 상황에 비추어 볼 때 이상한 것이 아니다. 그는 강의 중에 “엄청난 변화와 무질서가 시대마다 발생할 것이나, 지금이 오히려 황금의 시대라 할 수 있다. 얼마 있지 않으면 보다 참담하고 두려운 시대가 올 것이다. 날마다 우리가 목도하는 것을 우리는 무시하고 오히려 넘치는 확신과 강경한 악의로 가볍게 여기고 있다” 고 피력하기도 하였다. 45)

멜랑히톤은 계속적으로 최근의 사건들이 성경의 예언을 성취한 것으로 언급하였다. 찰스 5세(Charles V)의 죽음에 대하여 하늘의 징조가 있었다고 하였다. 즉 하늘에 상처 난 독수리가 날고, 불타는 사자와 동반한 이상한 달무리가 있었다는 것이다. 그리고 다른 천체의 이상은 John Frederick 왕자가 Saxony를 다스리기 위하여 곧 돌아 올 것이라는 것이었다. 그리고 튀르크가 서방을 침공할 것을 가리키는 많은 다른 징조가 있다면서, 그의 학생들에게 이 징조의 신빙성을 설득하고자 하였다.

그는 애매한 성경 이외의 예언들을 현재의 사건들과 연계하고 싶어하였다.

그의 학생들에게 15세기에 Johan Hilton 수도승이 예언의 능력을 가졌는데, 1600년이 되면 곡과 마곡의 사탄의 세력이 독일을 통치할 것을 예언했다고 상기시켰다. 이러한 수많은 기사와 표징이 세상 종말이 임박했다는 증거라고 하였다. 그 당시에 유행하던 목시적 사색의 요소를 나타내고 있는 것이다. 46)

임박한 미래에 대한 무서운 사건들의 특별한 예견과 종말을 지칭한다는 최근의 표징과 기사들 그리고 곡과 마곡의 세력으로서 튀르크의 침략 위협에 대한 언급은 종말이 곧 임한다는 결론을 증명하기 위하여 “성경 외 예언”을 인용하고 있는데 여기에 대해서 칼빈은 논박한 바 있지만 멜랑히톤은 이러한 것들을 인정하고 있었다. 심지어 점성술에 관하여도 외면하지 않았다. 그 자신 이러한 일반 징조를 해석하는 은사를 받은 사람으로 생각하였다. 그가 천체의 징조로 자신의 죽음을 읽었다고도 한다. 47)

그는 미래의 사건에 관하여 내적인 호기심을 가지고 적극적인 태도를 취함으로써, 칼빈과 다른 길을 걷고 있다. 그러나 스스로 생각하기는 자신이 개인적인 호기심과 헛된 가정을 버리고, 오직 하나님을 기쁘시게 한다는 생각으로 미래의 일에 대하여 연구하고 전하였다고 말한다. 그는 상당 부분 목시적 사색의 종말론을 추구한 것으로 볼 수 있다. 48)

3. Martin Bucer(1491-1551)의 종말론

마르틴 부서는 멜랑히톤과 불링거 등과 함께 지속적으로 칼빈과 교류한 인문주의 신학자이다. 칼빈이 스트라스부르그에서 파렐에 의하여 제네바로 가야 한다는 설득을 받았는데, 그때 이미 마르틴 부서는 그곳의 종교개혁 지도자로서 사역을 충실히 감당하고 있었다. 몇 년이 지나서 부서는 프로테스탄트 종교개혁의 독일 교회와 스위스 교회 사이에 벌어진 틈을 접합시키는 노력을 하였으며, 심지어 로마 카톨릭 지도자와 프로테스탄트 지도자 사이의 재결합을 시도할 정도였다. 교회는 하나가 되어야 한다는 생각으로 재침례파와 영성 주의자들 간에도 스트라스부르그에서 대화하도록 주선하기도 하였다. 49)



에라스무스의 영향을 강하게 받고 있는 그의 종말론은 “사랑의 종말론” (The Eschatology of Love)이라 할 수 있다.⁵⁰⁾

부서의 사랑에 대한 강조는 신학적 주제나 의례에만 국한 된 것이 아니었다. 1538년 칼빈이 제네바를 떠났다고 할 때 칼빈을 설득하여 스트라스부르에 와서 프랑스 난민들을 목양하라고 권유하였다. 결국 칼빈은 그의 간곡한 요청을 받아들여 그곳으로 갔다. 그곳은 유럽의 프로테스탄트 도시로서 Wolfgang Capito와 Martin Bucer 등이 루터에 의한 이신칭의의 성경적 강조와 Erasmus의 인문주의를 표방하는 개혁 신앙의 토대를 이미 구축하고 있었다. 또한 재침례교도들의 활동 중심지로서 1529-1533년 사이에는 급진적 종교 개혁자들이 집결했던 곳이기도 하다.

Caspaar Schwenckfeld가 Capito의 집에 1529-31에 머물고 있었고, 칼빈이 그 곳에 갔을 때 천년 왕국론자인 Melchoir Hoffmann은 무기징역을 살고 있었다. 또한 영성 주의자 Michael Servetus는 스트라스부르에서 논란의 대상이 되고 있었다.

마르틴 부서는 이러한 도시에서 종교개혁 운동의 수레바퀴의 축이 되어 활동하면서 칼빈에게 상당한 영향을 미친 것으로 보고 있다(칼빈의 교회 권징의 실제와 기독교 강요의 집필, 로마서 주석 등에 큰 영향). 그러나 종말론에 어떤 영향을 미쳤는지 밝혀지지 않고 있다. 사실 부서는 종말론에 관하여 글을 많이 남기지 않았다. 하지만 그의 기독교 복지라는 낙천적인 비전은 칼빈의 제네바 사회 개혁에 영향을 미쳤다고 볼 수 있는데 이는 바로 종말론적 동기에 뿌리를 내리고 있는 것이다. ⁵¹⁾

부서는 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라(눅10:27)는 말씀에서 기독교 복지 사회(Christian Commonwealth)를 지향하였다. 부서는 지상에서 천국의 행복을 교회를 통하여 이루고자 하였는데, 이는 칼빈에게 영향을 미쳐 제네바 개혁의 모토가 된 것으로 보고 있는 것이다.

부서의 중요한 종말론의 주제는 그리스도의 왕국(De Regno Christi= the Kingdom of Christ)이다. 그가 젊은 영국 왕 에드워드 6세에게 쓴 글을 보면 영국이 개혁 신앙으로 삶과 사회에서 열매맺기를 바라는 마음이 들어 있다. 그는 그 당시의 유행하던 목시적 사색의 종말론이 아닌 하나님의 왕국을 사랑의 구체적인 행위를 강조하므로 이루고자 하였다.

부서는 종종 교회와 사회 개혁의 적극적 계획을 설명하였다. 이러한 지상에서의 개혁 운동은 궁극적으로 종말론적인 소망이 담긴 행동이며, 천상의 왕국을 최종적으로 지향하는 것으로 보았다.

부서는 그리스도의 왕국의 회복을 최종적인 천상의 축복된 삶의 소망과 함께 추구하였다. 그는 “우리는 복음의 초청을 받았다. 성령이 왕국으로 인도한다. 우리는 영원한 삶으로 나아간다” 고 하였다. “그러므로 우리의 시민권은 하늘에 있다. 하나님이 우리를 이 세상에서 선택하여 그의 아들로 더불어 살게 한다. 그의 아들을 부활시켜 높임같이 우리는 그의 아들을 믿는 믿음으로 가능하며, 축복에 동참하게 된다. 천상의 삶은 우리의 부활 소망과 천상에서의 변화를 말하는데, 그곳에서 우리는 하나님의 생명을 영원히 누리게 된다” 고 하였다. 천상의 삶을 지상에서 실현시키고자 한 것은 바로 종말론적인 동기에서 이뤄진다고 할 것이다. ⁵²⁾

그러므로 분명하게 드러난 것은 루터의 과도한 염세주의 즉 인간 사회에 중대한 충격을 자아내는 것과 같은 것이 아니라., 지상에서 천상의 삶을 즐기는 것은 교회와 국가 모두가 그리스도로부터 소명을 받았다는 믿음을 가질 때 가능하다.

이러한 낙천적 신앙의 결과 사람 앞에서의 가장 도덕적인 율법조차 두려워하지 않았으며, 오히려 적극적인 사랑의 행위로 필요한 자에게 나눠주는 삶을 지향하였다. 부서의 낙천적인 방식으로 지상과 종말론적인 축복의 행복한 삶의 조화가 바로 지상 유토피아 사회 건설의 태동으로 이어졌으며 이는 기독교회를 넘어서 로마 카톨릭까지도 하나로 만들려는 생각으로 나타났다. 부서는 다른 종교 개혁자들과 달리 이러한 사랑의 종말론을 지향하였다. 칼빈의 제네바 개혁과도 무관치 않은 것으로 평가하고 있다.

⁵³⁾

4. Heinrich Bullinger(1504-1575)의 종말론



불링거는 1531년 Ulrich Zwingli가 사망하자, 쥘리히 교회의 목사직을 이어 받고, 그의 임종시까지 이 직위를 유지하며 사역하였다. 불링거는 주요한 종교 개혁자 중에서 주목받는 인물이며, 그의 작품들은 난해하여 이해하기 힘들다.

Garcia Archilla는 “불링거의 작품들은 아직도 미지의 세계와 같다. 멀리서 보면 단순한 것 같으나, 가까이 접근하면 풍성해지기 이를 데 없는 경치와 같다” 고 하였다. 54) Joel E. Koh는 여기에 덧붙여, “불링거는 종교개혁의

진행에 있어서 매우 중요한 인물이지만, 음지에 서있는 인물이다” 고 하였다. 55)

불링거와 칼빈은 동시대인의 인물로서 불과 140마일쯤 떨어진 스위스에서 사역하였다. 당시의 중요한 현안에 협력을 하였다. 그들의 밀접한 관계는 불링거가 칼빈에게 보낸 250여 통의 서신이 말해 준다. 칼빈은 답장에서 불링거에 대한 깊은 애정과 존경을 표하고 있음이 주목된다. 56)

1549년에는 칼빈과 불링거가 연합하여 “Consensus Tigurinus”고백서를 만들어 스위스 내의 독일어 사용권과 불어 사용권 사이의 공동체 교회의 성례 신학과 실천에 통일을 기하기도 하였다. 57)

특히 성경 해석의 방법론에 있어서 두 사람 사이의 관계는 돈독하다. 칼빈과 불링거는 중요한 성경 해석의 표준을 공유하면서 신학적 입장을 같이 하였다. 하지만 종말론의 취급에 있어서 두 사람 사이에는 간과할 수 없는 차이점이 뚜렷이 드러난다.

불링거는 계시록의 목시에 대해 주목하면서, 다니엘의 환상과 자신의 현재 상황의 역사적 현상에 관련을 짓고 있다. 칼빈은 이를 반대한다. 58)

불링거는 이와 관련된 두 권의 책을 출판하였다. 1557년에 출판된 계시록 주석과 1565년의 다니엘 주석이다. 이는 쥘리히 교회에서 실제로 행한 설교 내용이다. 불링거는 그의 조직신학(Decades)에서도 쥘리히에서 행한 설교를 강의 형식으로 50편이나 만들었듯이, 이런 주석도 특별한 것은 아니었다.

이 두 권의 책에서 불링거는 분명히 그의 종말론을 정리하고 있다.

그는 어거스틴의 두 도성의 기본 구조를 따르면서, 낙관주의와 함께, 16세기의 종교개혁으로 유발된 당시의 종말론의 역사적 임박성과 성취성이 혼합된 형식으로 구성되었다.

불링거는 인간의 역사는 다니엘서와 계시록에서 예언한 대로 진행된다고 믿었다. 모든 역사는 또한 어거스틴의 두 도성 사이의 투쟁으로 보았고, 계시록의 목시적 예언은 그러한 투쟁에서 성도를 위로하고, 세우기 위한 것으로 생각하였다. 어거스틴과 칼빈처럼 그는 적기독을 교회 역사에 나타난 그리스도의 말씀에 반대한 일반적인 정신으로 보았다.

Marcian, Arius, Pelagius, Eck등은 그리스도를 대항하고, 거룩한 복음을 거슬러 설교했기 때문에 적기독이라고 하였다.

칼빈처럼 불링거도 불법의 사람(man of sin)은 단수 개념이 아니라고 하였다. 그리스도를 대항하는 총체적 왕국 내지 실체로 보았다. 불링거는 루터와 마찬가지로 궁극적으로 적기독의 모습은 바로 교황의 모습이라 하였다. 그는 이를 교리와 하기 보다 환란에서 성도를 위로하는 의도로 말하였다. 따라서 불링거의 종말론은 중세적 종말론의 비관적 성격에서 벗어나고 있는 셈이다 59)

불링거는 새로운 역사 흐름의 역동성을 보았다. 그리고 그는 계시록의 나팔에 대한 해석에서 “진정한 복음에 대한 도전 세력을 보았는데, 처음 세 나팔의 성격을 규정하면서, 네 번째는 루터처럼 Pelagius로 보고, 5번째 나팔은 Gregory the Great로부터 일어난 교회의 부패로 해석하였다. 60)

불링거의 접근 중에 가장 돋보이는 것은 다니엘서와 계시록에서 발견되는 역사의 세대화(periodization of history)이다.

그는 순수한 복음에 대한 도전으로 전개된 두 도성 사이의 투쟁 관계에서 역사를 3세대로 구분하였다. 말하자면 도전의 상황에서 복음이 회복되는 때를 한 세대의 기점으로 삼는 방식이다.

처음 1세대란 선지자에서 마카비까지, 2세대는 그리스도로부터 그레고리의 타락까지, 3세대는 그레고리로부터 불링거 자신이 살던 시대까지 진행되는 시대이다. 61)

불링거는 이 3세대가 마지막 시대라고 믿었다. 세상의 마지막까지 지속되는 시대이다. 불링거는 특별히



1527년의 사건을 주목하고, 이는 마지막 회복이 거의 막바지에 왔음을 말한다고 하였다.

그 해에 로마(Great Babylon)가 찰스5세의 침략을 받아 기근이 발생했는데, 이러한 사실은 로마에 대한 하나님의 심판이며, . 세상 종말을 암시하는 것이라 생각했다.⁶²⁾

불링거는 기꺼이 예언의 말씀에 의한 묵시론적 연대표에 주의를 기울이고 있다. 또한 Sarracens, Turks, Tartars에 의한 모하메트교의 세력과의 싸움이 6번째 투쟁이지만, 이보다도 오히려 복음을 부패시키는 묵시적 위협으로서 교황권을 더욱 주목한다. 계시록의 “무저갱에서 올라오는 연기”를 교황권으로 보고, 복음을 타락시킨다(spoliation of the true gospel by the papal system) 하였다. 무슬림의 유럽 강타보다 더 위협적으로 본 것이다.⁶³⁾

이렇게 불링거가 역사를 삼 단계로 본 것은 요아킴의 다니엘서와 계시록에 대한 해석과 연관이 있는 것으로 보고 있다.

Rodney Petersen은 불링거의 복음의 회복에 대한 선지자의 역할 강조와 요아킴의 교회의 진보를 성취한 여러 계층의 영적인 사람의 교리와 비교한바 있다.⁶⁴⁾

불링거는 계시록에 나오는 두 증인에 관한 설교에서 바벨론의 음녀를 대항하며, 참된 교회의 진보를 위해서는 순수한 복음을 선포하는 선지자의 역할이 중요하다고 하였다. 불링거는 엘리야와 에녹을 설교하면서 그들은 죽지 않고 승천했기 때문에, 묵시적 해석의 선상에서 상징으로 사용했다. 불링거는 두 증인을 Luther 와 Zwingli로 보았으나 결과적으로 폐기하고, 오히려 두 증인의 2 라는 숫자는 “그리스도의 권세와 순수한 복음의 능력” 인데 세상 가운데서는 언제나 작게 보인다는 것을 상징한다고 하였다.

적 그리스도의 영(the spirit of antichrist)이 시대마다 파고들어 교회를 왜곡시키는 적기독을 만들어 내듯이 선지자의 영(the spirit of prophecy)이 세대마다 이 사역을 감당할 선지자를 만든다 하였다.

불링거에 따르면 신령한 설교자는 진정한 복음을 회복시키는데, 이는 지상에 이뤄질 그리스도의 천년 왕국과 같은 것은 아니라고 했다. 여기서 불링거는 급진적 종교 개혁자들의 반대편에 서게 된다. 요아킴주의가 불링거에도 발견되지만 주석을 통하여 그들이 주장하는 천년 왕국론을 완강히 거절하고 있다.⁶⁵⁾

불링거는 어거스틴의 천년 개념 즉 복음의 진보와 악마적 적기독 체계와의 투쟁기간이란 해석을 받아들이고 있다. 그러나 “역사의 순환적 세대화”(cyclical periodization of history)로 천년 기간에 교회의 발전과 진보를 나타내려 하였다.

요약컨대 불링거는 성경의 묵시적 개념을 사용하는데, 다니엘서의 66편의 설교와 계시록의 100편의 설교에 그것이 나타난다.

실제로 칼빈의 해석학적 모델을 사용하면서도 종말론의 취급에 있어서는 칼빈의 반대편에 서게 되었다.⁶⁶⁾

Korean Institute for Reformed Studies

IV. 급진적 종교 개혁자들의 사색적 종말론

칼빈과 신학적으로 반대 입장에서 있는 급진적인 종교 개혁자들의 종말론은 동료 개혁자들인 Luther, Melancthon, Bucer, Bullinger 보다 더욱 강력하게 칼빈의 종말론적 태도에 영향을 주었다고 할 수 있다.

급진적 종교 개혁자들은 묵시적 사색적 종말론에 심취하여 곧 세상에 종말이 임하는 것처럼 세상을 혼돈에 몰아 넣기도 하였다.

재침례파의 주도적인 인물인 Balthasar Hubmaier, Michael Sattler, Conrad Grebel, Niklaus Guldi of St. Gall 등은 종말이 임박했다(The end was imminent)는 것을 느끼며 도끼가 이미 나무에 놓였다는 심정으로 회개를 외치곤 하였다.⁶⁷⁾

Menno Simons는 묵시적인 종말론에 일반적으로 보수적인 경향을 띤 것으로 알려져 있지만, 1539년에는 종말이 임박했다고 목소리를 내기 시작했다. 그리고 1544년에는 Caspar Schwenckfeld가 “진실한 믿음에서 떠난 신자에게는 종말이 멀지 않다” 고 주장하였다.⁶⁸⁾



그들은 현재의 직접적인 상황과 다가올 미래에 대한 선지자적인 선포를 할 수 있는 환상을 볼 수 있는 지도자는 바로 자신들임을 알고 이렇게 활동하였다.

1. Thomas Müntzer(1490-1525)의 사색적 종말론

Thomas Müntzer(1490-1525)는 1525년에 일어난 농민 혁명의 주동자로서 급진적 종교개혁의 아버지로 알려져 있다.

그가 고향(츠비카우)을 혼란에 몰아 넣었다는 이유로 추방당하여 프라하에 등장하여, 1521년에 혁명적인 프라하 선언(Prague Manifesto)을 출판하였는데, 이 선언은 잔 후스의 열정으로 사람들을 흥왕 시켜 진실하고 성령 충만한 개혁을 추진하자고 하는 것이었다. 그는 자신이 예언의 영인 엘리야의 영을 충만히 받았기에 이 운동을 전개할 수 있다고 하였다. 그러나 프라하 시민들은 그를 추종하지 않았다. 하지만 뮌처는 1523-24에 Allstedt에서 제2의 기회를 맞이할 수 있었다. 그의 열정적이며 선동적인 리더십을 통하여 Duke John of Saxony의 주목을 받게 되고, 그와 여러 정치 지도자들 앞에서 설교할 기회를 얻게 되었다. 그는 계시록은 정경의 종결로 끝나지 않고, 선지자적 설교가 바로 마지막 날들의 징조임을 강조하면서 자신을 부각시켰다. 그는 특별한 선지자들에 의하여 수행될 즉각적 개혁 운동을 보았다 하였다. 다니엘이 보았던 철과 진흙이 섞여 있는 제 5제국에서는 성직자와 정치권력이 결합하는 것이라 하였다. 이들로 말미암아 악마의 왕국이 이뤄진다고 설교하였다. 그리고 느부갓네살에 의해서 본 동상은 그리스도의 재림으로 파괴된다고 하였다. 왕자들은 주님으로부터 책망을 받으며, 모든 불신자의 세계를 정화시키는데 반대할 수 없을 것이며 이는 그리스도의 재림 이전에 필히 발생할 것이라 하였다.

69)

뮌처의 이러한 설교 스타일과 메시지는 극도의 반발을 불러 일으켰다. 그는 결국 1524-25의 농민운동의 봉기의 역할 때문에 처형당했다. 그는 그 시대가 낳은 비전의 선지자 역할을 자임했지만 결국은 급진적 종교개혁의 반열에 서서 칼빈이 가장 반대한 인물 중의 한사람이 되었다.

2 Melchior Hoffmann 과 Jan Matthijs of Haarlem의 종말론

Melchior Hoffmann(c. 1495-c. 1543)은 칼빈이 직접 관계한 인물 중의 한사람이다. 칼빈이 Strasbourg에 체류할 때 그는 종신형을 살고 있었다. 그는 1522년 루터교에 적을 두면서, 무역업을 하는 순회 전도자(itinerant evangelist)였다. 이런 일을 하던 중 자신이 구약의 예녹이나 엘리야의 영을 받은 선지자임을 인식하고, 세상이 곧 마지막이 될 것이라고 공개적으로 설교해야 한다고 깨달았다. 복음 전도의 과정에서 자신이 중심적인 선지자 역할을 해야 한다는 것이다. 1526년에 그는 7년후인 1533년에 종말이 온다고 예언하였다.⁷⁰⁾

1529년에 그는 스트라스부르그에 오게 되는데, 거기서 재침례파의 지도자들과 연합하게 된다. 그가 시의회에 자신의 교회 건물을 짓게 할 것을 요청했으나 결과적으로 그의 계시록 해석의 방법론 때문에 추방당하고 말았다.

그는 1532년에 계시록 16:10을 말하면서, 다섯 번째 천사는 이미 그 사역을 완성하였으며, 남아 있는 두 천사는 벌써 하나님의 진노의 대접을 쏟을 준비를 마쳤다고 하였다. 그리고 1533년 그 자신에 대한 예언을 통하여, 동방의 Friesland의 오래된 예언에 의하면 자신이 스트라스부르그에서 잠시동안의 투옥이 있는 후 천년 왕국 시대를 열 수 있다고 말하였다.

그는 “주 예수 그리스도는 구름 속에 귀환한다. 그리고 새 스트라스부르그에 새 예루살렘을 세우신다”고 주장하게 된다. 그는 이 예언을 좇아 스트라스부르그에 돌아왔고, 의도적으로 의회에 선동적인 편지를 보내어 스트라스부르그가 주님의 재림에 주도적인 역할을 해야 한다고 하였다. 이 때문에 그는 체포되어 종신형을 살게 되었다. 여기서 그의 예언은 끝나고 말았다. 천년 왕국을 세우기도 전에 그는 감옥에서 죽음을 맞이해야 했다. 그럼에도 불구하고 그가 주장한 교리들은 많은 사람들에게 영향을 미쳤다.

한편 Jan Matthijs of Haarlem는 Jan Beukels of Leiden와 함께 새 예루살렘이 뮌스트라고 불리는 도성



의 비전을 보고 활동하였다.

마티이스는 호프만이 죽기 전에 요한 계시록에 나오는 두 증인에 대하여 말할 때, 자신은 예녹이고, 호프만은 엘리아라고 하였다.

그러나 호프만이 오랫동안 감옥에 있자 실망하였으며 새로운 천년 사대를 열 수 있도록 하는 군사력 동원을 원치 않았다.

암스테르담에서 마티이스는 공개적이고 직접적으로 호프만의 권위를 도전하였으며, 그 운동을 위기 운동으로 이끌어 갔다.

이러한 위기에 찬 운동을 전개하면서 마티이스의 열정적 인격은 승리를 맛보았다. 그는 영원한 저주를 통하여 만약에 그를 하나님의 선지자로 인정하지 않으면 저주가 있을 것이라 협박하였다. 그들은 “묵시적인 성경 외 예언”에 대한 근원적인 문제를 풀 수 있는 주장에 대해 타당성의 인정과 무관하게 항복하고 말았다.⁷¹⁾

마티이스는 라이덴에 가서 Jan van Leiden을 회심시켰는데, 이때부터 그들 두 사람은 화관과 근방 지역에 그들의 메시지를 전파하기 시작하였다.

그들은 1534년 1월에 Münster에 들어갔으며, 그 시의 성직자들을 대부분 회심시키는 일에 착수하였다. 1월 13일에 최소한 14,000명의 시민들이 세례를 받은 것으로 알려져 있다. ⁷²⁾

전 도시를 통제할 정도로 성공적으로 메시지가 전파되었다. 불과 수주일 만에 거의 모든 시민들이 이러한 “선지자적 설교가들의 은사 운동”에 동참하게 되었다. 그들을 반대한 사람은 처형할 정도였다 (Rüscher이 처형됨).

그런데 Münster에는 이러한 선지자의 활동으로 정상적인 삶에서 이탈하는 현상이 발생했다. 강제적인 공동체 생활, 일부다처제도의 부활, 천상의 실체인 그리스도의 육체 교리의 설교 등이다.

마티이스는 불과 6주만에 뮌스트에서 새 예루살렘을 통치하게 되었다.

그 지역 주교의 경고와 요청으로 일어난 Hesse, Cologne, Cleves에서 일어난 군대가 1434년 3월 초에 그 도시를 점령하고 말았다. 그들이 설교한 1천년과는 비교도 안 되는 너무도 짧은 기간 동안만 통치를 하였던 것이다. 마티이스는 얼마의 사람들을 이끌고 점령군에 대항하였으나 목숨을 잃고 말았으며, Jan van Leiden은 자신을 “요한 왕”이라고 선언하고 얼마 동안 버티었으나, 뮌스트는 1535년 6월 25일에 완전히 포위되어 처참하게 궤멸되었다.

칼빈은 이러한 급진적 운동과 천년 왕국론은 오류에 빠져 파멸한 것이라 하였다. ⁷³⁾ 뮌스트에 대하여 채침레파들이 변명을 하고 하고 있지만, 결과적으로 묵시적 사색주의와 급진적 종교개혁의 통합적 기능을 하였다는 사실은 부인할 수 없을 것이다.

3. Michael Servetus(1511-1553)의 종말론

극단적인 묵시론적 종말론을 주장한 자중에 반삼위일체주의 이단으로 알려진 Servetus가 있다. 삼위일체 문제에 있어 반 칼빈주의 노선을 지향하는 그는 종말론에 있어서 더욱 심각한 문제점을 드러내었다. Servetus의 묵시적 사색은 그가 1553년에 출판한 “Restitutio Christianismi”란 책에 담겨 있다. 거기서(664-670 p.) 종말의 징조에 관하여 60여가지를 열거하고 있다. ⁷⁴⁾

그는 공개적으로 교황을 삼위일체 교리의 발전을 주도한 이유로 적기독으로 불렀다. 그리고 요아킴과 유사한 천년 왕국론을 주장하였다.

그는 Satan과 그리스도의 성육신에 대한 이원론적 논의를 하고 있다. “사탄은 바다에서 올라온 짐승으로서, 지상의 교황으로 성육신하고, 하늘에서 내려온 사람은 바로 그리스도가 된다”는 생각을 하였다. ⁷⁵⁾

Servetus가 교황과 적기독을 동일시하는 것은 다른 종교 개혁자들에게도 나타난다. 그러나 그가 제시한 이유는 다른 개혁자들과 전혀 다르다.



루터와 불링거는 공개적으로 교황과 적기독을 동일시하는 이유로서 이신칭의를 거부하고, 교황이 구원론에서 오류에 빠져 있기 때문이다.

그러나 Servetus는 AD. 35년에 적기독이 활동하기 시작했다고 믿는다.

그것은 니케아 종교회의가 가공할 삼위일체 교리를 콘스탄틴 황제의 지지 하에 결정된 것을 두고 하는 말이다. 이때 그리스도는 교황에 의하여 영적으로 죽임을 당하였으며, 그렇다면 우리는 미래에 일어날 영적인 부활을 기대하여도 된다고 하였다. 76)

그리스도의 영적 부활은 세르베투스에 의하여 복구(restitutio)되었다고 주장한다. 말하자면 교황의 통치와 삼위일체의 교리에서의 회복이다.

이것은 그의 체계 속에 임하였으며, 그것은 그리스도의 군대와 적기독 사이의 목시적인 전쟁으로 되어졌다.

교황의 부패에 대한 진정한 교리의 복구에 대해서는 분명한 시간 일정까지 그는 제시하고 있다.

요아킴 주의의 전통에 따라서 “적기독의 통치는 1260년 간 지속된다”(the reign of antichrist would last 1260 years)고 말하고, 그것이 끝나면 천상에서의 전쟁이 있을 것이라고 주장하였다.

최종 전쟁의 현세적 시간을 정하기 위하여 콘스탄틴의 통치 기간에 일어난 니케아 회의를 기점으로 삼아 여기에 1260을 더하면, 1585년이 되는데, 이 때 악의 지배가 종식될 것 “이라고 하였다.

그는 또한 천년 왕국론에 대한 징조를 확인할 체계들을 제시했다. 그것은 역사적 특별한 사건을 기초로 삼고 있다.

그의 목시적 사색은 미래의 비전이 있는 것이 아니라. 과거 사건의 체계적 제시로 구성되었다. 이런 역사를 천년 왕국 이전의 예비 역사(the pre-history of millenium)라 하였다. 77)여기서 요아킴과 직접적으로 비교된다.

그는 또한 역사를 4단계로 설명한다. 마지막 단계는 미카엘 천사장(the Archangel Michael)에 의하여 시작될 것으로 보았다. 이때가 바로 1585년이며, 과거의 모든 역사는 완성되고, 새로운 천년 왕국 시대가 열린다 하였다.

그리고 세르베투스는 자기만이 다가올 미래를 알고 실현할 수 있는데 바로 자기는 미카엘 천사장 혹은 그의 군대 시위 대장이라고 하면서 미카엘의 권위로 말을 하였다. 자기 자신을 목시적 종말론의 우월한 선지자라 보고 있는 것이다.. 세르베투스는 신실한 사람들에게 다가올 하나님의 진노를 피하도록 경고 하는데, 그 이유는 다가올 아마겟돈 전쟁에서 그들이 살아 날을 것이기 때문이라 하였다. 78)

그는 칼빈에게 여러 번 편지를 쓰곤 하였다. 계시록의 성구를 인용하면서 칼빈에게 오직 참된 신자만이 살아남을 것이라 경고까지 하였다. 이러한 편지도 그의 책(Restitutio)에 실려 있다. 79)

칼빈이 그의 경고에 관심을 보이지 않자, 제네바의 칼빈의 동역자 중의 한 사람인 Abel Poupin에게 편지를 보내어 만약에 이런 메시지를 거절하면 무서운 진노의 심판이 있을 것이라고 하였다. 80)

이 편지에서 다시는 편지를 쓰지 않겠다고 한 예언은 맞았다. 곧 체포되어 이단으로 정죄되어 제네바에서 처형당했다. 삼위일체 교리를 반대한 이단이었기 때문이다. 또한 삼위일체 교리만큼 그의 목시론적 종말론도 특이한 것이었다.

V. 칼빈의 반사색적 종말론;

-성경주석적, 언약 역사적, 현실 적용적 종말론-

이상에서 16세기의 칼빈 종말론의 역사적 뿌리와 신학적 상황을 살피는 가운데, 칼빈도 그 시대의 아들이라고 할 때, 그도 목시에 대한 깊은 애정과 사색적 종말론에 심취하여 곧 종말이 임할 것이라고 주장하며 제네바 개혁에 박차를 가했을 가능성이 있었을 것이다. 그러나 시작하면서 미리 언급 한대로 그의 종말론은 성경의 주석에 토대를 두고 있으며(Thomas Torrance), 성경적인 근거를 가지고 인간 역사를 취급하되, 그리스도와 교회와의 관계에서 마지막 날까지 전 역사를 포괄하고 있고(Donald McKim), 무엇



보다 미래에 펼쳐질 영광만 바라보며 현실에서 종말론적인 삶을 살지 못하는 사색을 거부하고, 종말론적인 소망을 현실의 삶에 구체적으로 적용하는 종말론을 펼치고 있다(Timothy George).

그의 사색적 종말론에 대한 태도와 그의 종말론적인 접근 방법 등을 살펴보면 필자는 그의 종말론의 성격이 반사색적 경향을 뚜렷이 띄면서 성경 주석적 방법으로 진리를 찾고, 언약 역사적 차원에서 마지막 날을 바라보며, 무엇보다 미래의 소망을 현실적 삶에 적용코자 하는 종말론이라고 생각되었다. 칼빈의 종말론의 성격을 이러한 관점에서 정리해 보자.

1. 참된 지혜를 찾는 성경 주석적 종말론

칼빈의 동료들이 목시적 사색론을 지향하며, Turks의 침공과 천체의 이상 로마 교황의 적기독 동일시 등으로 압박한 종말론을 전개하였다. 그런데 칼빈은 이러한 모든 사색적 종말론에 회의를 품고, 경멸하다시피 하였다.

그리고 경고하였다. 81)

오로지 성경에서 진실하고 건전한 지혜를 찾아야 한다고 생각하였다.

칼빈은 그의 기독교 강요를 시작하면서 “우리가 가지고 있는 참 지혜, 즉 참되고 건전한 지혜는 거의 대부분이 하나님께 대한 지식과 우리 자신에 대한 지식의 두부분으로 되어 있다.” 고하였다. 82)

그리고 그의 기독교 강요에서는 우리는 구속주 그리스도를 믿으므로 말미암아 개인의 구원을 얻게 되는데 이는 하나님의 계시인 성경에서 발견되는 지혜라고 강조하고, 하나님의 참되고 건전한 지혜는 순수하고 책임 있는 주석에서 얻어지는 것이며, 이것에서 벗어난 사색적인 진리 획득은 거짓되고 온전치 못한 것이라고 밝히고 있다. 그리스도안에서 참되고 건전한 지혜의 믿음으로 말미암아 인생의 향방이 영원히 결정되므로 이것에서 벗어난 어떤 사색적 방법도 받아들일 수 없다는 것이다.

칼빈은 참되고 건전한 지혜(true and sound wisdom)와 거짓되고 불건전한 지혜(false and unsound wisdom)를 대비하여서 사색적 방법에 대하여 비판하며 이는 이교의 사상으로 규정하였다. 이러한 사색적 과정은 곧 우상 숭배의 형태인 자아 숭배를 낳는다고 까지 하였다. 83)

이러한 사색적 태도에서 벗어나 참되고 건전한 지식의 탐구를 위하여 하나님은 성령과 말씀을 함께(cum verbo) 주셨다고 하였다. 그 당시 성령과 말씀을 분리하려는 다양한 시도에도 불구하고, 칼빈은 성령과 말씀은 언제나 분리될 수 없는 것이라 강조하였다. 84)

성령은 새로운 계시를 하고자 함이 아니고, 복음을 수납하고 복음에서 진리를 확정짓게 한다고 하였다. 85)

이렇게 말씀을 강조하며 반 사색적 태도를 취하는 것은 그의 교회를 세워야 된다는 목회적 열망에서 더욱 그러했다. 86)

칼빈이 사색론자라고 하면 스콜라 주의자(Schoolmen: Sorbonnists)를 비롯하여, 구체적으로 Erasmus, Michael, Servetus, Peter Lombard 및 Osiander 등이 언급되었다. 87)

같은 종교개혁의 선배이지만 루터의 성찬론 즉 공재론(그리스도의 부활체가 떡에 同在)에 대해서는 "괴상한 주장"(사색)이라고 하였다. 88)

칼빈은 하나님의 말씀에 대한 온전한 신앙적 가르침을 바로 믿어야 그리스도와의 바른 관계를 정립한다고 믿었기에, 성경의 어떤 부분을 사색적으로 푸는 오류를 극히 경계하였다.

인간이 가지는 탐구열과 호기심에서 사색적 경향이 발생하지만, 특별히 영적인 문제는 그러한 경향에서 벗어나야 한다고 말한다. 영적인 것은 신비로 감추어져 있어 이것을 사색적으로 이해하기 불가능하다는 것이다. 특별히 칼빈은 “하나님의 신비”를 계속 말하는 가운데89), 이러한 신비의 이해는 성령의 조명을 받아, 성령의 학교에서 훈련을 통하여 하나님의 말씀으로 가능하다고 밝힌다. 90)

그리고 그리스도안에서 믿음으로 하나님 나라에 들어간 모든 성도는 성령의 기쁨 부음을 받는데, 이 때 이성으로 이해할 수 없는 하나님의 신비들을 이해 할 수 있다고 하였다. 91)



그리고 하나님의 비밀의 청지기라 불리는 신실한 교사들을 매개로 한 하나님의 말씀 사역을 통해서 이러한 이해가 이뤄진다고 강조한다. 그가 말하는 신실한 교사는 주님의 제자로 인정된 자이며, 천상의 계시를 존귀히 여기며, 하나님 나라의 구원 얻는 신비를 가르치기를 바라는 자들이다. 교황 주의자들처럼 무식한 자들이 아니라고 말한다. 92)

이러한 교사는 하나님의 말씀을 분명히 가르치기 위하여 반드시 무엇을 가르치며, 가르치지 말아야 할 것을 판단해야 하는 중간의 길(via media)에 서야 한다고 강조한다. 93)

종말론의 가르침을 위한 중간의 길이란 바로 성경의 예언과 성경 외 예언의 사색적 종말론을 판단할 수 있다.

칼빈은 철저히 사색적 종말론을 거부하는 이장을 취하는 것이 그의 기독교 강요 3권 25장에 나온다. 육체의 부활이라는 주제 하에, 여러 가지 사색적인 내용들을 논의하였다. 결론은 사색론자들이 마치 천국을 살살이 뒤져서 알 수 있는 것처럼 여기고 있으나 이러한 것은 무익한 것으로 보고, 종말론적인 지식의 한계를 고전 13:12의 말씀으로 설명하면서 우리는 경계를 넘어서지 말고, 우리의 얼굴을 마주 대하여 보는 그때까지 거울을 보는 것과 같은 그 희미함을 만족스럽게 받아 드리자고 하였다. 94)

칼빈은 고전 13:12의 거울을 말씀의 사역(ministry of the Word)에 비유하고, 시비에 감추인 내용들 특히 마지막날에 펼쳐질 내용들에 대해 지금 완전히 밝히려 하지 말고 유보하자는 입장을 취하고 있다. 95) 그는 사람들의 종말론적인 사색에 대하여 “어떻게 하면 천국에 갈 것인지 알고자 하는 사람은 거의 없으나 하늘에서 어떤 일이 일어나는지 알고자 하는 사람은 수없이 많다” 고 하였다. 가상적인 승리를 상상하지만 실제로 승리하기 위하여 싸우는 것은 싫어하는 속성을 두고 하는 말이다. 96)

그의 목시론적 사색에 대한 반대 입장은 마태복음24:3의 주석에서도 분명히 하였다. 제자들이 주의 임하심과 세상 끝날에는 무슨 일이 벌어질 것을 묻는 것은 그 강시에 유행하던 종말론적 사색의 전형이라고 말하고, 오류에 찬 이들의 질문은 천국의 축복은 받고 싶지만, 지상에서의 노력은 피하려는 인간 본성을 반영하고 있다고 하였다. 97)

그렇다면 그는 종말론을 어떻게 풀고 있는가? 사색적 종말론을 철저히 배제하는 그의 입장은 성경의 주석에 의한 종말론의 취급이라 할 수 있다.

말하자면 그의 일반론적인 성경 해석의 원리가 바로 종말론 취급의 방법이 된다 할 것이다.

칼빈의 신학 작업에 있어서 기독교 강요와 성경 주석의 연관성이 그것을 증명한다. 98)

칼빈이 다루는 종말론의 많은 요소는 기독교 강요에만 국한되지 않고, 성경의 주석에서 설명되는 것이 많다. 칼빈은 종말론에 대한 책은 별도로 쓰지는 않았다. 그러나 그는 성경 주석으로 하나님의 교회가 그리스도의 장성한 분량에 이르는데 이바지 하고자 하였다. 99)

그렇다면 그의 종말론은 바로 칼빈의 일반적인 성경 해석의 원리가 적용되어 취급되었다 할 것이다. 칼빈은 “brevitas et facilitas” (단순성과 명료성)의 방식으로 주석 하여 진리를 가르치려 하였지, 막연한 사색적 방식은 피한 것이다. 그의 성경 해석의 원리는 Hans-Joachim Kraus가 논의하였는데, 이를 Richard A. Muller가 8가지 원리로 요약하면서 칼빈의 이러한 일반적인 주석의 원리가 종말론에서는 그리스도 왕국의 약속과 성취의 구조 하에서 해석된다고 하였다. 100)

Muller는 칼빈이 아모스 9:11 말씀을 주석 하면서 그리스도의 초림으로 이뤄진 이미(already)와 재림으로 이뤄질 아직(not yet)의 개념으로 그리스도의 왕국의 성취를 설명하고 있는데, 이는 다중적 성취의 해석(hermeneutic of multiple fulfillment)을 보여주는 것으로 보았다. 101)

Muller는 칼빈의 모든 주석은 원래 저자의 의도에 근거를 두며, 그것이 결국 모든 교회의 세대에게 유용하게 적용된다고 하였다. 선지자들의 예언을 사색적인 방법이 아닌 선포적 유추(kerygmatic analogues)의 방식으로 모든 세대에 나타나는 교회에 적용하는 것으로 보았다. 102)

칼빈의 이러한 반사색적 성경 주석의 방법은 하나님의 구원의 계획과 교회를 위한 그것의 실현에 초점



을 맞추고 있으며, 이는 모든 시대의 교회에게는 힘있는 격려를 하며, 하나님의 적대 세력은 경계하는 것이었다. 103)

그러나 문제는 하나님이 주신 묵시록(요한 계시록)의 주석이 없다는 점이다. 종교개혁 동역자들이 그 시대의 역사적 현실과 요한 계시록의 예언을 연계시키며 사색적 종말론을 전개했기에 더욱 그러하다.

사실상 칼빈은 요한 계시록을 여러 작품에서 단 30절을 54차례 인용하였다. 이는 그가 요한 계시록을 멀리했다는 의미이다. 104)

요한 계시록의 정경성을 Erasmus와 Luther처럼 의심하거나 Jerome이나 헬라 교부들처럼 요한 저작설을 부인하지도 않았지만, 칼빈은 계시록에 대한 주석도 설교도 남기지 않았고, 그의 개인 서신에서도 거의 인용하지 않았다.

사실 계시록은 그리스도의 자기 교회를 향하신 마음과 천상에서의 본질, 교회의 시련과 핍박, 사탄, 최후 심판, 영원한 상태를 담은 종말론의 보고(寶庫)인데도 칼빈이 왜 책의 주석을 쓰지 않았는지 의문시되고 있다.

다양한 설명이 있지만, 확실한 이유는 아무도 모른다. 105)

그렇다고 칼빈이 반사색적 종말론을 지향하는 의미에서 계시록을 멀리 한 것은 아니라고 본다. 계시록이 아니더라도 모든 성경이 모든 교회의 세대에 대한 하나님의 의도가 들어 있다고 믿기 때문에 그랬다는 변호를 한다. 그에게는 두 가지의 큰 확신이 있었다. 하나님의 말씀만이 그리스도 안에서 믿음으로 말미암아 구원에 이르는 지혜가 있다는 것과 그리고 성경 전체에 적용되는 건전한 주석적 방법만이 이러한 지혜를 교회 안에서 정립케 하며, 교회를 위협한 사색론에서 보호할 수 있다는 것이다. 106)

어떠한 이유이든지 간에 그가 에스겔 1:4를 주석 하면서 보여 주었던 겸비한 마음으로 성령의 조명 하에 주님의 인도하는 대로 바른 해석을 해주었으면 하는 아쉬움이 항상 남아 있다.

계시록의 주석은 없지만 그는 계시록에서 다루는 다양한 종말론의 개념을 신학적으로 설명하려고 노력하였다. 그가 다룬 종말론의 주제는 다양하게 그의 작품 속에서 발견된다. 107)

성경에서 분명하고도 확실한 내용을 찾고자 하는 그의 주석적 종말론은 바른 종말론 전개의 방법이 된다고 하겠다. 허황한 사색으로 근거 없는 종말 사상을 피력하는 것은 지금도 피해야 한다. 칼

2. 언약 성취적 차원의 역사적 종말론

칼빈이 방법론상 성경 주석에서 종말론의 전개를 하였다면, 그의 종말론의 구조는 그리스도를 중심한 언약 성취의 차원 즉 약속과 성취(Promise and Fulfillment)의 차원에서 이해되어야 한다. 칼빈은 그리스도를 중심한 개인과 우주적 종말을 해석하고 있다. 예수 그리스도를 떠나서는 종말론적 주제가 이해될 수 없다. 그리스도와와의 신비적 연합에서 개인의 종말이 해석되고, 역사 완성도 설명된다. 칼빈의 종말론에 대한 접근은 하나님의 택한 백성의 구원 완성에 있으며, 이는 일반적인 인간의 역사와 시대마다 개인의 회심을 통한 교회의 지속적 진보와 연합하여 나타난다. 108)

이러한 칼빈의 입장에 대하여 실제적인 역사를 무시하고, 종말론을 개인화 내지는 영성화시킨다고 Quistrop이 비난도 하였으나, Donald McKim의 지적대로 칼빈의 종말론은 성경을 근거로 역사를 심각하게 다루며, 역사에 나타난 하나님의 위대한 사역 특별히 예수 안에서 성취하신 주님의 역사를 강조하고 있는 것이다.

Millard Erickson도 “예언이 기록될 당시에 예언의 사건이 미래적이지만, 그것이 교회의 역사에 발생한다고 한다면, 칼빈의 개인적 종말론은 그리스도와 연계시켜 나타날 때 역사성을 띤다 “고 하므로 칼빈의 역사성을 강조하였다. 109)

이런 면에서 우리는 Andrew Martin Davis이 “칼빈은 종말론을 독립된 과목으로 다루지는 않았지만, 하



나눔의 영원한 주권적 구원 계획의 필수 불가결한 완성으로 보고 있다” 는 평가를 받아들이게 된다. 110)

하나님의 영원하신 구원 계획은 자기 백성과의 언약적 관계에서 이해된다. 하나님은 시대마다 자기 백성과 언약 관계를 유지하시는데 그것은 통일성을 가지고 있다..111) 말하자면 구약의 이스라엘과 신약의 교회가 동일 선상에서 이해되는 것이다. 따라서 이런 통일성을 배제하고, 언약 관계의 다양성을 주장하는 세대주의(dispensationalism)를 칼빈은 거부한다.

그러면 칼빈의 종말론의 구체적인 구조는 어떻게 나타나는가?

Antony Hoekema는 칼빈의 종말론을 개시된 종말론(inaugurated eschatology)의 범주에 넣고 있다.112) 종말은 역사 속에서 이미 성취된(already achieved) 국면과 아직 완성되지 못한(not yet completed) 국면으로 함께 다룬다는 것이다.

또한 Peter Wilcox는 칼빈에게 있어서 예언 성취는 그리스도 왕국의 발전(the progress of Christ's Kingdom)이란 주제로 해석되었으며, 이러한 개념으로 총체적으로 펼쳐 나가는 구원의 역사를 정립하게 되었다고 하였다. 그리고 칼빈은 선지자의 예언을 종말론적 차원에서 3중 성취(triple fulfillment)의 해석 원리를 따른다고 하였다. 그 3중 성취는 예언 당시의 임박한 역사적 사실(imminent historical event)의 성취와 성육신, 승천, 복음의 사도적 설교 등의 의미를 내포한 그리스도(Christ)의 성취 및 마지막 한 날까지의 전 역사의 과정(to the whole course of history up to the Last Day)에서의 성취이다. 113)

Wilcox는 “그리스도의 왕국의 발전은 칼빈의 관점에서 볼 때, 모든 인간 역사의 진정한 역사이며, 그것은 하나님의 구원 계획 하에서 통일되어 있다는 것을 보여준다 하였다. 그리고 선지자의 예언은 미래의 역사적 사건을 자세히 제시하는 것이 아니라, 3중적 관점에서 볼 때, 신약 시대를 포함한 모든 세대에 유용하다는 것이며, 지금은 교회의 각 세대를 통하여 동일한 말씀이 선포되는 과정을 통하여 완성되어 간다는 것이다. 114)

칼빈은 하나님의 말씀의 전과를 통하여 하나님 나라의 우주적 확대가 예수님의 초림으로 시작되었다고 동의한다. 칼빈은 복음의 전 세계적 전과는 하나님이 선언하셨고, 종말의 성취를 의미한다고 보았다(칼빈은 주의 보좌와 통치의 홀은 복음의 교리라 하였다). 그러나 지금 육체의 부활이나 하나님 나라의 완성 마지막 날에 완전히 성취된다고 하였다. 115)

이런 차원에서 칼빈의 예언의 역사적 성취의 종말론에서 복음 전과와 상관된 마지막 날들과 천년 왕국의 개념을 이해할 필요가 있다.

칼빈은 마지막 날들을 “예수 그리스도의 초림에서부터 그의 재림에 이르는 전 역사 시대”로 이해한다. 전 교회 시대가 종말론의 영역이 된다. 칼빈의 설명을 들어보자.

“참으로 사도가 ” 옛적에 선지자들로 여러 부분과 여러 모양으로 우리 조상들에게 말씀하신 하나님이 이 모든 날 마지막에 아들로 우리에게 말씀하셨으니(히1:1-2)라고 했을 때 그는 평범한 말을 하려고 하는 것은 아니었다. 바울이 말하고자 하는 것 곧 그가 명백히 선언하는 것은 하나님께서 앞으로 말씀하시는 방법이 이전과는 다를 것이라는 것이다. 간혹 이 사람 저 사람을 통해서 또는 예언에 예언을, 계시에 계시를 첨가하면서 말씀하시려 하지 않고 오히려 모든 가르치는 활동을 그 아들 안에서 성취하였다. 그러므로 우리는 이 일을 하나님에게서 온 궁극적이고 영원한 증거로 보아야 한다. 그래서 그리스도께서 복음의 선포로부터 우리에게 나타나신 때로부터 심판의 날에 이르기까지의 신약 시대를 전체적으로 마지막 때(요일2:18), 이 말세(벧전1:20), 말세(행2:7; 딤후 3:1; 벧후3:3)라고 부른다” 고 하였다.116)

여기서 복음의 마지막 말씀은 충분하기 때문에 더 이상의 성경 외의 묵시나 계시를 거부하고 있다. 이



는 그의 반 사색적 종말론의 태도이다.

칼빈에게 있어서 마지막 때는 “초림과 재림 사이의 복음이 펼쳐지는 전 역사 과정”이며 하나님으로부터의 마지막 말씀 즉 예수 그리스도의 복음의 말씀과 연계되어 있다.

복음 사역과 마지막 날의 강력한 연계를 그의 히브리서1:8의 주석에서 분명히 하고 있으며, 그리스도의 초림시에 종말이 시작되는 성경적 증거로 요한 일서 2:18을 제시하고 있다.

그는 뵘후 3:8의 가르침과 같이 “하루가 천년 같고, 천년이 하루 같은 원” 리를 쫓아서, 마지막 날이 금방 임한다는 생각보다 오히려 복음이 세계적 전파 된 후에 온다는 지연된 입장을 취하고 있다.

예수님이 마태복음 24장의 감람산 강화에서 제자들의 “예루살렘 성전의 훼파와 세상의 종말과의 관계” 를 묻는 질문에 “이 천국 복음이 모든 민족에게 증거 되기 위하여 온 세상에 전파되리니 그제야 끝이 오리라” (마24:14)라고 하셨음을 상기한다. 성전훼파보다 하나님의 영적인 교회인 새로운 성전을 세우는 복음의 전 세계적 전파를 종말과 관련시키고 있는 것이다.

칼빈은 그의 에베소서 2:19-22의 설교에서 성령 안에서 세워지는 신령한 집이 완성되었을 때 마지막이 된다고 하였다. 이 집을 세우는 일은 처음부터 끝까지 그리스도의 사역이며, 그리스도는 이 사역을 완성할 도구로서 그의 백성을 사용하신다고 밝힌다. 하나님의 집의 사환인 모세와 아들인 예수를 비교하는 히브리서 3:1-5의 설교에서 더욱 명백히 하였다. 이 집은 사도들과 속 사도들로부터 시작된 말씀의 사역으로 점차적으로 이뤄진다고 설명한다.

교회는 창세 전에 하나님이 의도하신 완전한 종말론적인 모형으로 건축되어 가는데, 이는 말씀의 사역을 통한 새로운 신자들의 회심과 이미 그리스도를 쫓는 제자들의 완성 과정으로 되어진다고 말한다.¹¹⁷⁾

결국 구원 역사의 완성 차원에서 교회가 세상의 종말에 그리스도와 같이 완전해 지는 것이 칼빈의 소망이다.

사실 칼빈은 계시록을 주석 하지 않았기 때문에, 계시록 20:1-6의 말씀에 나타난 칼빈의 천년 왕국의 개념을 다루는데 장애가 된다.

그러나 칼빈은 사탄을 이러 천년론자들이 등장하였는데, 그들은 그리스도의 통치 기간을 천년으로 제한하고, 하나님의 자녀들의 내세적 생명의 기업을 누리는 기간을 천년으로 제한하는 사람들로서 계시록에 근거했다면서 조작을 하고 있으나 유치하고, 성경은 그들을 지지하지 않고 있으며, 그들은 그리스도와 그의 나라에 큰 비난을 퍼붓고 있다고 말하며, 만약 하나님의 자녀들이 영생을 얻지 못한다면 그의 영광으로 변모하게 될 그리스도 자신도 영원한 영광에 들어가지지 못한다고 하였다. ¹¹⁸⁾

칼빈에게서 천년의 개념은 어거스틴과 동일하다. 천년 왕국은 그리스도의 직접적인 지상 통치라기보다는 하나님의 복음이 전파되는 전 교회 시대라는 것이다. ¹¹⁹⁾

이 시대는 복음의 진보에 엄청난 방해가 뒤따르나 하나님의 도움으로 결국은 진보하게 된다고 보았다. ¹²⁰⁾

더구나 이 천년의 시기는 지상에서의 교회의 영원한 축복 상태를 말하는 것이 아니라, 교회가 지상에서 고통을 받으며 완전성에 이르기까지 십자가를 지고 가는 기간이 된다. 값진 희생을 통한 승리적 진보가 있기 때문에 이 기간의 교회는 고통과 승리의 이중적 경험을 하게 된다고 보았다. 그렇다면 칼빈은 무천년론을(amillennialism) 따른다고 할 수 있다. ¹²¹⁾

칼빈은 결국 성경 해석에 근거를 두면서 예언은 성취되는데, 그리스도의 복음의 전파와 상관이 있고, 다른 여러 종교 개혁자들이 성경 외 계시를 통하여 역사의 현실을 연관시키는 위험한 종말론을 전개하지 않았다.

하나님의 구원 역사의 진행에서 예언은 그리스도를 통해서 이미 성취되고, 그리고 아직 완성되지 못한 긴장 관계에서 마지막 한날에 이르도록 교회가 나아가되 복음의 사역, 복음의 진보와 상관이 있음을 강조한 역사적 종말론이라 할 수 있다. 묵시론적 사색론을 반대하며, 완전한 말씀으로서 성경에서 밝히는



말씀을 중심한 종말론이었다.

3. 미래의 삶의 현실 적용적 종말론

칼빈에게 있어서 종말론의 첫 논문이 영혼 수면설(Psychopannychia)이지만 사변적이고 현학적인 종말론을 전개하는데 관심을 두지 않았다.

오히려 그의 종말론은 그의 복음 사역과 관계가 있고, 교회 목회적 차원의 주제였다.

그는 종말의 진리들을 현실적 삶에로의 적용을 시도하였다.

기독교 강요 제3권 9장은 “미래의 삶에 대한 명상”(Meditation on the Future Life)를 다루면서 현세의 허무성, 현세의 허무성을 보지 않으려는 우리의 경향, 지상 생활에 대한 감사, 영생에 대한 올바른 열망, 죽음에 대한 공포심 내세에 대한 열망이 신자에게 주는 위로 등을 논하였다.¹²²⁾

그리고 3권 12장은 칭의와 연관시켜 “하나님의 심판대를 우러러 보며 생각”하기를 다루었고, 25장은 최후의 심판을 다루며, 성도들에게 위로하기를 주저하지 않았다.¹²³⁾

칼빈에 의하면 종말에 관한 정보와 지식은 성경 본문에서 얻게 되며, 이 지식은 하나님의 백성들의 마음을 변화시키며, 그들의 삶을 정립하게 해주는 목적으로 사용되어야 한다. 즉 종말의 지식은 교회를 세워 가는데 목적이 있는 것이다.

성경의 확실한 지식과 성령의 강력한 깨달음은 성도에게 확신을 주게 된다. 성경의 완전성과 신뢰성이 성령의 도움으로 흔들리지 않는 확신으로 나타나기 위해 바른 가르침이 필요하다. 칼빈의 저작은 교육적 목적이 있다. 지식의 현실적 적용에 초점을 맞추기에 그의 책이름에 "Institutio"가 사용되었다. 종말의 지식은 오늘을 살아가는 교회를 세우는데 작용해야 하므로 칼빈은 그의 강요, 설교, 주석, 서신 논문 등에서 적용의 목적을 이루고자 노력하였다.

칼빈이 말하는 “미래의 삶에 대한 명상”은 학자에 따라서 다양하게 해석되지만 대체로 자기를 부인하고, 자기 십자가를 지고, 천국의 아름다운 미래의 삶을 소망하며 살아가는 내용으로 구성되었으며 기독교 강요에서 자세히 다루고 있다.¹²⁴⁾

그의 종말론의 현실적 적용은 서신에서도 강조되었다. 육체적 시련에 대한 격려, 가난에서의 인내. 핍박 중의 꾸준한 용기, 핍박자에 대한 경고, 다가올 미래에 대한 거룩하고 경건한 삶의 호소, 복음의 공개적 선포의 호소, 천국에서의 성도의 만난, 거짓 교사에 대한 경고 등이 쓰여졌다.¹²⁵⁾

칼빈은 성경을 떠난 목시론적인 사색적 종말론은 해로운 것으로 보았다(harmful speculation). 그러나 종말론의 현실에서의 적용적 차원에서의 미래의 삶에 대한 명상은 도움이 되는 것이다(helpful meditation).

칼빈은 골3:1의 “그러므로 너희가 그리스도와 함께 다시 살리심을 받았으면 위엣 것을 찾으라 거기는 그리스도께서 하나님 우편에 앉아 계시느니라”는 말씀을 가지고 성경적 종말론의 현실적 적용을 강조하고 있는 것이다. 오늘을 사는 우리도 목회적 필요에서 성경 계시에 근거한 종말론적 지식을 현실에 적용할 줄 알아야 한다.

VI. 결론: 칼빈 종말론의 한국에서의 적용

김명용은 “한국 교회의 종말론 해석과 오늘의 종말론 문제들”이란 글에서 조용기, 박형룡, 이종성의 종말론을 해석하면서, 오늘의 종말론적 문제들로 요한 계시록과 666, 시한부 종말론이 대두된다고 하였다.¹²⁶⁾

조후연(趙厚衍)은 그의 논문 “한국 교회에 나타난 세대주의 종말론 연구”에서 조용기 목사와 이장림 씨를 비교하며, 한국교회에 나타난 세대주의 종말론의 문제와 대책을 논하였다.¹²⁷⁾



1992년 예수 재림의 시한부 종말론이 휘쓸고 지난 지금 종말론에 대한 관심이 왜곡되고 있고, 진정한 종말론의 현실 적용이 방향을 잃고 말았다.

성경 외 계시에 심취하여 시한부 종말론을 주장하고 사회적 불안을 조성한 한국의 영계에 칼빈의 종말론이 절실히 요구된다고 하겠다.

1992년 10월 28일에 재림한다는 미혹의 종말론에 대하여 사건이 발생하기 한달 전에 칼빈주의 입장에서 작성되어 유력 일간지에 발표된 “대한 예수교 장로회 총회(고려)”의 성명서를 살펴보자. ¹²⁸⁾

*성명서

92년 10월 28일의 예수 공중 재림 및 성도의 휴거설은 사이비 기독교 집단 혹은 이단이 유포한 거짓 예언에 불과합니다.

우리 대한 예수교 장로회 총회(고려) 및 고려 신학교는 한국 교회와 사회에 혼란을 야기하는 시한부 종말론의 허구성과 병폐를 심히 우려하고 있습니다. 사회의 해이한 분위기와 한국 기독교의 무기력함을 틈타 독버섯처럼 발호한 시한부 종말론에 대하여 국가의 공권력이 동원되고 전 국민의 관심이 고조되는 현실을 직시하는 가운데 본 교단과 신학교는 심히 유감스러운 마음으로 이에 대한 우리의 입장을 천명합니다.

1). 성경에서 탁월한 그리스도의 재림 교리

예수 그리스도의 재림은 기독교 신앙의 핵심이요 요체입니다. 택자 구원의 종결이요, 인류 구속 역사의 정점입니다. 성육신의 초림으로 이미 시작된 종말은 그리스도의 영광스러운 재림으로 완전 성취됩니다. 따라서 그리스도의 재림은 성경 해석의 열쇠가 되며, 진정한 기독교 운동의 축이요, 목표가 됩니다. 그리스도의 재림이 없다면 기독교는 그 생명력을 잃게 됩니다. 그러나 그리스도의 재림은 초림이 역사 속에 실현되었듯이 반드시 성취됩니다. 성경은 계시되었고 교회는 믿고 고백하고 있습니다. 역사상 단 한번 발생할 단회적 사건이요, 모든 사람이 목격할 공개적 사건입니다. 그 날 이후 세상 역사는 종결되고 영원한 새하늘과 새땅의 역사가 시작됩니다. 참으로 그리스도의 재림은 기독교의 전부입니다. 가장 중대한 소망의 교리입니다.

2.) 재림 시기에 대한 성경 계시의 침묵

예수 그리스도가 언제 재림하느냐 하는 문제는 교회와 성도의 최대 관심거리가 되지 않을 수 없습니다. 예수님 당시에도 종교 지도자들이나 제자들이 큰 관심을 쏟았습니다(마가복음13:4, 누가복음17:20, 사도행전1:6). 그들의 질문에 대하여 예수 그리스도는 분명한 입장을 밝혔습니다.

재림의 징조는 소상히 설명하였으나 재림의 시기는 밝히지 않고 침묵하였습니다. "그러나 그 날과 그 때는 아무도 모르나니 하늘에 있는 천사들도 아들도 모르고 아버지만 아시느니라 주의하라 깨어 있어라 그 때가 언제인지 알지 못함이니라"(마가복음13:32-33)고 말씀하였습니다.

사도행전 1장 7절에서 "가라사대 때와 기한은 아버지께서 자기의 권한에 두셨으니 너희의 알바 아니요"라고 못박았습니다.

그리고 "이러므로 너희도 예비하고 있어라 생각지 않은 때에 인자가 오리라" 고 시기보다 준비를 강조하였습니다(누가복음12:40).

재림은 확실히 일어날 미래적 사건입니다. 그러나 그 때와 시기는 은닉되었고 성경은 침묵하고 있습니다. 재림의 날은 성부 하나님의 영원한 주권에 달려 있습니다. 성도는 성경대로 재림을 소망하며, 긴장 가운데서 철저히 준비하고 기다릴 뿐입니다.

3). 재림의 날짜 예언은 악령의 역사로 나타난 거짓 예언.



그러면 1992년 10월 28일 0시에 예수 공중 재림과 더불어 성도의 휴거가 발생한다는 주장은 어떻게 보아야 합니까?

한 마디로 시한부 종말론이란 가설은 이 시대에 나타난 거짓 선지자 혹은 교사의 거짓 교훈이요 예언입니다. 한국 영계를 어지럽히고 사회적 물의를 일으키고 있는 이장림(다미선교회), 권미나(성화선교회), 임원순(지구촌 선교회), 하방익(다베라선교회), 전양금(마라나타선교회) 제씨는 어떻게 예수 재림의 날짜를 알았을까요? 나름대로 성경보다 신빙성 있는 소위 특별 계시를 받았다고 사람들을 미혹하고 있으나 교회사에 나타난 모든 이단이 사용하는 상투적 수단입니다.

그들이 받은 특별 계시란 크리스천 샤머니즘적 신비 체험일 가능성이 높음으로 언급할 가치조차 없으나, 그 거짓말이 사회에 악영향을 끼치는 사실은 간과할 수 없습니다.

그들이 제시한 재림의 날들을 살펴보면 몇 가지 복합된 요인들을 나름대로 조합하여 산술적으로 추정된 것에 불과합니다.

성경 외의 특별 계시, 노스트라다무스의 공포의 대왕, 다니엘서의 70이레와 열뿔, 유럽 통합의 가능성, 인류 역사를 6천년으로 계산하는 세대주의 종말론, 이스라엘의 독립, 2000년의 문지방 시대(1990-2010), 7년 대환난 및 천년왕국론의 문자적 해석, 짐승의 표 666과 컴퓨터의 관계, 이스라엘의 나팔절 등을 조합하여 1992년 9월 28일 나팔이 울린 다음 10월 28일 0시에 잘 믿는 성도는 휴거 되어 공중 혼인 잔치에 참여하고 지상에는 7년 대환난이 시작된다는 이설을 조작 유포한 것입니다.

문제는 이들의 허무맹랑한 이단 사설에 속은 2만 여명이 넘는 성도들이 휴거에 동참하기 위하여 열광적으로 기도하고, 전도하며, 직장과 학업을 포기하고, 군무를 이탈하거나 심지어 가정을 버리는 반 기독교적, 반사회적 행동을 자행하는 병리 현상에 있습니다.

이러한 현상을 성경은 사단의 역사로 규정하고(살후2:9), 영으로, 말로, 혹은 글로 주의 날에 대하여 무슨 말을 해도 미혹되지 말라고 경고하고 있습니다(살후2:103). 성경이 침묵하는 재림의 시기와 때를 이야기하는 그들은 바로 사단의 도구요 악령의 희생자입니다.

성령의 영감으로 기록된 성경 진리는 믿지 않고 거짓말을 믿는 것은 불의를 좋아하기 때문이며 심판을 자초하는 것으로 성경은 말씀합니다(살후2:11-12). 또한 성경은 “영을 다 믿지 말고 오직 영들이 하나님께 속하였나 시험하라. 많은 거짓 선지자가 세상에 나왔음이니라” 고 우리에게 경고하고 있습니다(요한 일서 4:1).

확실히 시한부 종말론은 성경을 넘어선 비성경적, 반성경적 사이버 종교 집단의 거짓말임이 백일하에 드러날 것입니다. 그렇게 될 때 이들의 무모하고 무책임한 광신적 행위와 허위 사실의 유포에 대하여 정부 당국은 사회정화적 차원에서 법률적 제재를 가해야 할 것이며, 한국 교회는 초교파적으로 진리 수호와 성도를 보호하는 차원에서 이단 사설의 침투에 대비한 적절한 대책을 수립해야 할 것입니다.

Korean Institute for Reformed Studies

1992. 9. 21

대한 예수교 장로회 총회 총회장 외 총대원 일동

고려신학교 교장 외 교수 일동

.....
종교개혁 당시의 사색적 종말론과 다른 칼빈의 종말론은 분명히 우리의 종말론 전개의 방법과 방향을 제시한다고 할 것이다.

성경을 떠난 종말론의 위험과 역사적 실현이 안되는 종말론의 구조와 현실적 적용이 없는 종말론의 강조는 무의미하다. 종말론은 사실상 신앙으로 나타나는 교리이다. 바른 종말 개념이 성도의 신앙을 좌우한다. 성경이 계시하는 확실한 종말론, 복음의 전파로 완성되는 언약의 종말론, 삶의 현장에서 분명한 삶의 향방을 보여주는 소망의 종말론이 요구된다. 보다 깊은 칼빈의 종말론 연구는 이러한 효과를 더해 줄 것이다.

미주



1) Heinrich Quistrop, *Die Letzten Dinge im Zeugnis Calvins*(Gütersloh: Verlag Bertelsmann, 1955), *Calvins Doctrine of the Last Things*, trans. by Herlod Knight(London: Lutterworth Press, 1955).

2) William Henry Ansersen, Jr., "The Educational Relevance of

Calvin's Eschatology: An Examination of the Eschatological Doctrines of

John Calvin to Discover the Behavior Modifying Concepts Directly Implies in these Doctrines"(Ph.D. diss., New York University, 1960).

3) Kelvin Houston Chubb, : *A Critique of John Calvin's Anthropological Paradigm : The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body.*"(Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1990);

Andrew Martin Davis, "A New Assessment of John Calvin's Eschatology."(Ph.D. diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 1998).

4); 칼빈의 종말론은 21편의 논문 혹은 에세이로 되어 있는데 영문으로 작성된 것이 16편이다. 가장 많이 다룬 예정론이 236편, 여성관은 25편, 칼빈과 세르베투스와의 관계 22편, 칼빈과 코페르니쿠스와의 관계 10항목이다.

: Andrew Martin Davis, "A New Assessment of John Calvin's Eschatology."(Ph.D. diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 1998).

p.4

5) Thomas F. Torrance, "The Eschatology of Hope: John Calvin's

chap. in *Kingdom and Church: A Study in the Theology of the Reformation*(Edinburgh; Oliver and Boyd, 1956), p. 90.

6) Donald Keith McKim, "Eschatology Controversy: What is the

Kingdom? chap. in *Theological Turning Points: Major Issues in Christian Thought*(Atlanta: John Knoz Press, 1988), p. 161.

7) Timothy George, "Calvin's Psychopannychia: Another Look,

in *Calvin's Early Writing and Ministry*, vol. 2 of *Articles on Calvin and Calvinism: A Fourteen Volume Anthology of Scholarly Articles*, ed. Richard C Gamble(New York: Garland Publishing, 1992), p. 87.

8) F. L Cross & E. A. Livingstone, Ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*(Oxford University Press, 1974), pp. 108-110.

9) Andrew Martin Davis, *Ibid.*, 28.

10) Anthony N. S. Lane, "Calvin and Bernard of Clairvaux, *Studies in Reformed Theology and History*, n. s., no. 1(Princeton: Princeton Theological Seminary, 1996), p. 20.

11) Andrew Martin Davis, *Ibid.* pp. 74-80.

cf. Bernard's four degrees of Loving :1) man loves himself for his own sake(On Loving God.8.23),2) man loves God for his own benefit(9,26), 3)man loves God for God's sake(9.26), 4) man loves himself for the sake of God(10.27), .

12) Andrew Martin Davis, *Ibid.* p. 56-57.

13) Andrew Martin Davis, *Ibid.* pp. 64-65.

14) 요아킴에 있어서 숫자는 특별한 의미를 가진다. 그는 아브라함에서 다윗까지 14세대, 그로부터 그리스도 사이에 14세대가 두 번 있다. 14는 7을 두 번 곱한 것이다(7은 계시록에 많이 나오는 숫자이며, 의미 2는 요아킴식 병렬 수이다). 그 수를 삼위일체와 역사의 세 단계를 나타내는 3으로 곱하면 42가 나온다(42는 계시록에서 도시가 짓밟히는 기간으로 예언된 달수다). 이것은 아브라함에서 그리스도, 그리스도로부터 1260년까지의 세대수다(한 세대는 보통 30년으로 간주). 1260년은 종말이 시작되는 해로 보고 있다 요아킴은 세상의 종말이 이러한 계산으로 두 세대 안에 올 것으로 예언한 것이다.

15) 3 상태는 첫 번째의 성부와 율법의 시대 또는 상태로서 이는 아담에서 시작되어 그리스도까지 지속되는 기간으로 결혼한 자들이 일을 맡으며, 두 번째의 아들과 복음의 시대 또는 상태는 요시아와 함께 시작되어 그리스도의 적의 패배 즉 요아킴이 살아 있는 동안 혹은 그 직후에 있을 때까지의 기간인데 교회 직분자의 활동이 있고, 세 번째 성령의 시대 혹은 상태는 6세기의 성 베네딕트의 삶과 함께 시작되어 마지막 날의 정점에 달하여 세상의 종말까지 지속되는 상태로서 금욕적인 명상의 신분이 중심이 되는 것으로 설명된다. 요아킴은 주변의 정치적인 사건들이 둘째 상태의 마감을 뜻한다 하였다. 교회와



제국의 끊임없는 싸움, 회교 세력의 부활도 그의 이런 생각을 굳게 하였다. 1191년 사자 왕 리처드와 면담하던 요아킴은 그리스도의 적이 이미 태어났다고 하였다. ,

16) Andrew Martin Davis, Ibid. p. 67.

17) 요아킴은 다니엘서와 계시록에 나타난 요한의 예언에서 다가올 시대의 특별한 본질의 실마리를 찾고, 영적인 사람들이 새로운 종교 단체를 두 개 만들어 그리스도의 적진 세력과 싸우는데, 그 하나는 엘리야의 영정을 따르는 전도 단체이고, 또 하나는 모세의 영성에 따라 천사의 삶을 본받는 은둔자들의 단체라고 하였다. 따라서 그의 사후에 수도 단체들이 자기들이야말로 요아킴이 예언한 영적인 수도회라고 믿기 시작했는데 , 극단적인 프란체스코회 수도사들은 13세기 초의 성 프란체스코가 3번 째 상태 혹은 시대를 시작하는 사람이고 것처럼 살아야 한다고 하였다. 그들은 진정한 예언 안에서 유대인, 모슬렘, 이교도 등을 포함한 모든 사람이 곧 명상과 가난의 생활로 돌아 올 것이라고 믿었다.

18) Andrew Martin Davis, Ibid., pp. 67-68.

19) Andrew Martin Davis, Ibid., p. 69.

20) Andrew Martin Davis, Ibid., pp. 71-72.

21) 16세기의 사람들에게 요아킴의 영향력은 대단하였다. 그들은 요아킴의 접근법과 형식으로 종말론적 사색에 빠졌는데, 그들 중 상당수는 칼빈과 정반대의 종말론은 전개하였던 사람이다(Thomas Müntzer, Michael Servetus, Anabaptist Radicals: Melchior Hoffmann, Hans Hergot, Bernard Rothmann), 그리고 Roman Catholics 진영에도 영향이 광범위하게 미쳤고(Guillaume Postel), 종교개혁의 위대한 지도자들에게도 그 영향력이 미치고 있었다. 그와 유사한 작품들이 계속하여 나와 혼돈에 빠뜨렸으며, 칼빈이 요한 계시록을 주석 하지 않는 이유도 여기에 있었다. 책의 권위를 인정받기 위하여 저명 저술가를 저자로 사용하는 것 때문에, 칼빈의 경계하였던 것이다. 그의 사후에 그의 삼위일체론(1215)과 그의 모든 저술이 정죄를 받았다(1255). 그러나 그 당시의 상황이 워낙 다급하다 보니 그의 종말론이 맹위를 떨친 것이다.

22) Andrew Martin Davis, Ibid., p. 90

23) Thomas F. Torrance, "The Eschatology of the Reformation" in Eschatology, Scottish Journal of Theology Occasional Papers, no. 2(Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957), pp. 41-52

24) Torrance, Ibid., p. 45

25) Martin Luther, "The Blessed Sacrament of the Holy and True Body of Christ, and the Brotherhoods, LW 35:66:

26) Martin Luther, Ibid., 35:35

27) Bernard McGinn, Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages, vol. 96 of Records of Civilization: Source and Studies(New York: Columbia University Press, 1974). p. 4.

28) Luther; LW30:251-2(Epistle of St.)John, LW44:133(Address)

그 외에도 마지막날에 대한 언급은 자주 나타난다.

1522년 눅21:25-36의 설교에서, "마지막날이 멀지 않다"고 하였고, 1540년 그의 부인에게 보낸 편지에서 "오 사랑의 마지막날이오 오라"고 하였다. 1543년 친구 Wenceslas Link에게 "지금은 적기독이 출현하였고, 말씀이 성취되어 간다. 사람들은 무신론자와 쾌락주의자가 되고 있다. 노아의 룿의 때와 같이 인자의 날이 가까웠다"고 하였다. 1544년 Justus Jonas에게 보낸 편지에서, 때와 하늘의 징조가 분명하다. 종말이 가까이 온 것이다"고 하였다. cited Andrew Martin Davis, Ibid., pp 97-99

29) Andrew Martin Davis, Ibid., p. 99

30) Torrance, Ibid., p. 43

31) Torrance, Ibid., 43

32) Martin Luther, LW 35:295-96, 300, 406,

33) Martin Luther, LW 31:91-92, 46:158

34) LW 46:202

35) LW.35:314

36) LW35:401, 404-415

37)

루터는 계시록은 핍박받는 신자에게 위로의 사역이 되며, 결국은 복음이 승리한다는 사실을 알게 하고 튜르크나 이단자 등의 핍박자에 대한 강력한 경고를 담고 있다고 하였다. 계시록에는 참된 기독교는 숨겨져 있어 믿음의 눈으로 보아야 하며, 비록 교회로 보여도 실제로 기독교의 가장 사악한 원수 일수 있다고 하였다. 참된 교회의 신비적 은익성 때문에 상징의 해석에 주석적 어려움이 많다고 하였다.

38) Andrew Martin Davis, Ibid., p. 111



(계14:6) 또 보니 다른 천사가 공중에 날아가는데 땅에 거하는 자들 곧 여러 나라와 족속과 방언과 백성에게 전할 영원한 복음을 가졌더라

39) Andrew Martin Davis, *Ibid*, p. 112

천문학자들 사이에 1484년에 천체의 결합(planetary conjunction)이 잇는 것을 알았는데, 이와 관련 이태리의 한 예언에 의하면 한 수도승이 그 해에 태어나서 위대한 종교적 지도자로 활약할 것이라는 것이었다. 비록 루터가 1483에 태어났지만, 1484년 10월 22일에 태어나는 천궁도(holoscope)에 맞추어 줄 것을 요구했다. 예언된 종교적 지도자로 루터를 동일시하고자 하는 제안이었다. 루터는 양심적으로 이를 거절했다. 하지만 동료 개혁자들은 루터의 출생은 이미 예언되었으며, 그가 Worms 국회에서의 싸움은 엘리야가 바알 선지자들과 싸우는 것과 같으며, 그 이후 잠적한 것도 엘리야가 광야로 나간 것과 같다고 생각했다.

40) Andrew Martin Davis, p. 113.& Torrance, *Ibid.*, 43

41) LW.35:407

42) LW.13:265

43) Andrew Martin Davis, *Ibid.*, p. 110.

44) Andrew Martin Davis, *Ibid.*, 114.

45) Robin Bruce Barnes, "Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation(Stanford: Stanford University Press, 1988), p. 1

46) *Ibid.*,

47) Andrew Martin Davis, p, 116.

48) Andrew Martin Davis, p. 117.

49) William Pauck, "Editor's Introduction," in Melanchthon and Bucer, vol, 19 of Library of Christian Classics(London: SCM Press, 1969), p. 155

50) Thomas F. Torrance, "The Eschatology of Love: Martin Butzer; chap. in Kingdom and Church: A Study in the Theology of Reformation(Edinburgh: Oliver and Boyd, 1956). p. 89.

51) Andrew Martin Davis, *Ibid.*, p. 120

52) Andrew Martin Davis, *Ibid.*, p. 124.

53) Andrew Martin Davis, *Ibid.*, p. 125.

54) Aurelia A. Garcia Archilla, The Theology of History and Apologetic Historiography in Heinrich Bullinger: Truth in History(San Francisco: Mellen Research University Press, 1992). p. 3.

55) Joel E. Koh, "Heinrich Bullinger's Exegetical Method:

The Model for Calvin? in Biblical Interpretation in the Era of Reformation: Essay Presented to David C Steinmetz and John L. Thompson(Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996).

p. 242

56) Archilla, Theology of History, p. 311

57) Timothy George, "John Calvin and the Agreement of Zurich" in John Calvin and the Church: A Prism of Reform, ed. Timothy George(Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1990), 42-58.

58) Andrew Martin Davis, *Ibid.*, p. 127.

59) Marjorie Reeves, "The Development of Apocalyptic Thought: Mediaeval Attitudes," in the Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature, ed., C. A. Patrides and Joseph Witreich(Ithaca: Cornell University Press, 1984), p. 41.

60) Archilla, *Ibid.*, 136.

61) Archilla, *Ibid.*, p.132.

62) Archilla, *Ibid.*, p.20

"In 1527, Charle's Spanish troops and German mercenaries marched against the Pope. The pay for these troops was in arrears, and they became mutinous and sacked Rome itself in May of that year."

63)(계9:2) 저가 무저갱을 여니 그 구멍에서 큰 풀무의 연기 같은 연기가 올라오매 해와 공기가 그 구멍의 연기로 인하여 어두워지며

"It means that the opinion and the dogmas of the Pope are just as dense in quantity and appearance; even though indeed they are nothing but smoke, inflated darken sun and air. Often have we said already that Christ is the sun of justice. The air we said to be the saving doctrine by which the souls of the faithful are revived. Therefore by the Pope's doctrine the sun and air are darkened, Christ and the Gospel. Bullinger, In Apocalipsim, 113, translated in Archilla, Theology of



History, 138-39

64) Rodney Petersen, "Bullinger's Prophets of the 'Restitutio' 246, Preaching on the Last Days: The Use of the Theme of Two Witnesses, as found in Revelation 11:3-13(NJ: Princeton Theological Seminary, 1985).

65) Archilla, Ibid., pp. 151-152.

66) Andrew Martin Davis, Ibid., p. 136.

67) Andrew Martin Davis, Ibid., p. 146

68) Andrew Martin Davis, Ibid., pp. 20-22.

69) Andrew Martin Davis, Ibid., 147-148.

70) William, The Radical Reformation, p. 623

71) Andrew Martin Davis, Ibid., 156-157

72) Williams, The Radical Reformation, p. 562.

73) Andrew Martin Davis, Ibid., p. 152 : Calvin, Commentary on I Thess. 4:17

74) Jerome Friedman, Michael Servetus : A Case Study in Total Heresy(Geneva: Librairie Droz S. A., 1978)., p. 41

75) Jerome Friedman, Ibid., p. 36

76) Friedmann. Ibid., p. 38.

77) Friedmann, Ibid., p. 38.

78) Williams. The Radical Reformation, p. 927

79) Friedman, Ibid., p. 38

80) Friedman, Ibid., p. 41

: Woe, woe, woe, this is the third letter I have written to you you may know better, I will not write again.* Calvin Opera, 8:750-51.

81) Institutes 1.13.1

82) Institutes 1.1.1

83) Institutes 1.2.2

84) Institutes 1.9.3

85) Institutes 1.9.1

86) Institutes 1. 14.16

87) Institutes 2.17.6, 3.20.44, 1.13.31, 2.17.5, 2.12.7.

88) Institutes 4.17.30

89) Institutes 2.11.6 칼빈에게 있어서 중심된 계시의 신비는 예수 안에 주어지는 구원의 복음(the gospel of salvation in Jesus Christ: 골2:3 그 안에는 지혜와 지식의 모든 보화가 감추어 있느니라). 이다. 이 신비는 구약에서 부분적으로 계시되었지만, 그리스도가 이 땅에 오심으로 진정한 진리의 완전한 지식이 되었다고 하였다. 그의 이러한 지식은 종말론과 깊은 연관을 또한 맺고 있다. cf. 칼빈의 다니엘서 강해의 기도문: Grant unto us, O Lord, to be occupied in the mysteries of thy Heavenly wisdom, with true progress in piety, to thy glory and our own edification(Calv. Comm. 126:76)

90) Institutes 3.21.3

91) Institutes 2.2.20, 1.11.7, 1.17.2, 1.18.11

92) Institutes 1.11.7, 4.3.6.

93) Institutes 3.21.4

94) Institutes 3.25.11

"Let this, them, be our short way out: to be satisfied with the "mirror" and its "dimness" until we him face to face"(고전13:12); 우리가 이제는 거울로 보는 것같이 희미하나 그 때에는 얼굴과 얼굴을 대하여 볼 것이요 이제는 내가 부분적으로 아나 그 때에는 주께서 나를 아신 것같이 내가 온전히 알리라

95) On Cor. 13:12, CNTC 9:281, Institutes 1.14.8.

96) Institutes 3.25.11

"For few out of a huge multitude care how they are to go to heaven, but all to know beforehand what takes place there. Almost all are lazy and loath to do battle, while already picturing to themselves imaginary victories.

97) On Matt, 24:3, CNTC 3:75

(마24:3) 예수께서 감람산 위에 앉으셨을 때에 제자들이 종용히 와서 가로되 우리에게 이르소서 어느 때에 이런 일이 있겠사오며 또 주의 임하심과 세상 끝에는 무슨 징조가 있사오리이까

98) T. H L. Parker, Calvin's New Testament Commentaries(Louisville: Westminster /John Knox Press, 1993), p.7

; Parker는 칼빈의 기독교 강요와 그의 주석을 분석하면서 신학 작업상 깊은 연관성이 있음을 발견하였다.

99) Andrew Martin Davis, Ibid, p. 184.



100)Richard A. Muller, "The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvin's Exegesis of the Old Testament Prophecies of the Kingdom," in the Bible in the Sixteenth Century(Durham :Duke University Press, 1990), pp. 68--82

성경의 8대 해석의 원리는 다음과 같다.

- ① clarity and brevity ② seeking to determine the intention of the author,
- ③ interest in the original historical context of the passages ④ establishment of the simple grammatical meaning ⑤ understanding the passage in its context ⑥ exposition beyond the biblical wording according to the author's intention ⑦ attention to figures of speech ⑧ recognition of "the scope of Christ" as a central theme from which all of scripture derives meaning.

101)R. A. Muller, Ibid., 70-71, 77

(암9:2) 저희가 파고 음부로 들어갈지라도 내 손이 거기서 취하여 낼 것이요 하늘로 올라갈지라도 내가 거기서 취하여 내리 올 것이며

"The already and the "not yet" of the fulfillment work to extent the meaning of the prophecy over the entire length of Christ's kingdom to word the final consummation, when the result of his First Coming will be fully manifested"

102)Muller, Ibid., 72

103)Andrew Martin Davis, Ibid., 206-207.

104)Andrew Martin Davis, Ibid, p. 177

Davis의 분석에 의하면 계시록이 54번 인용된 데 비하여, 계시록의 4분지 1의 분량인 요한 일서는 249 번이나 인용하였다. 61절의 베드로 후서는 80번, 예정론을 위하여 에베소서에는 496번(엡1:4은 34번 인용) 인용하였다.

105) 칼빈이 계시록 주석이 없는 설명은 다음과 같은 것들이 있다.

- ① 칼빈이 계시록의 주석을 썼지만 분실했다는 설(John Bale의 목록)
- ② 불링거의 1557년의 계시록 주석과 Antoine du Pinet의 주석이 1539-1557년 사이에 5판이나 나왔기에 계시록 주석의 필요성이 없었다는 설
- ③ 계시록을 쓰기 전 준비로서 구약 성경을 먼저 주석 했다는 설(Eric A. DeBoer)
- ④ 저작 순서와 시간의 연관설

; 1554년 로마서 주석 및 기독교 강요 재판 완성 이후 15년 간 신약 주석 작업, 1555년 공관 복음 주석 완료. 1546-1551년 기간의 작업량에 비할 때, 한 달에 30절정도 주석 추정. 1550-1555년의 사도행전과 사복음 주석의 경우 마태복음만 40절정도 한 달에 주석 추정. 이럴 경우 403절의 계시록 주석은 1년 간 소요.

공관 복음 완성 후 계시록 대신 구약 성경 8년 간 주석, 결국 시간상 맞지 않음

⑤ 칼빈 자신의 성경 주석에 대한 우선 순위와 가치성 때문이라는 설

; 칼빈은 주석을 정경의 순서로 작성하지 않았다. 로마서를 먼저 쓴 것은 로마서가 다른 성경을 이해하도록 열어 주는 성경으로 보았기 때문이다. 다른 성경을 깨닫게 하는 확고한 기초를 제공하며, 다른 책의 주석의 예비 작업으로 보았다.

공관 복음을 쓰기 전에 요한 복음을 먼저 다루었다. 다른 성경을 이해할 수 있는 문을 열어 주기 때문이다. 공관 복음을 완성한 후 구약 성경을 주석한 것은 우연도 시간의 부족도 아니다. 그의 신학적 우선 순위 때문이다. 1551년 이사야 강해를 출판하고, 1554년 구약의 첫 주석인 창세기를 출판하였다.

⑤ 묵시적 사색에 대한 두려움과 확실한 복음의 오류를 막기 위한 설

; Parker의 주장이다. 구약 성경에서 그리스도는 모호한 방식으로 계시되었다. 풍유적인 방식이 사용되었으나 예수 그리스도의 성육신으로 신약 성경은 완전하고도 분명하게 계시되어 있다. 마치 여명의 빛과 정오의 빛과 비교된다. 요한 계시록(묵시록)은 구약 성경이 사용한 풍유가 들어 있다. 칼빈은 에스겔서와 다니엘서의 묵시적 계시 부분을 부담을 느끼며 의무적으로 다루었다. 그런데 신약의 복음에서 이미 명백하게 밝혀진 내용이 묵시록에서 다시 베일에 가릴 가능성이 있다. 복음에 낯선 것이 된다. 이를 칼빈은 다루고 싶지 않았다. 그 당시 과도한

한 묵시론적 종말론에 회의를 느낀 때문이라는 설명이다.



⑥ 또 하나 그 당시 출판 문화의 풍조 때문이라는 설

; 사람이 책을 쓰되 저명한 사람의 이름을 사용하여 출판하기도 하였다. 칼빈은 생전에 14가지 가명을 사용했다고 한다., 그가 계시록 주석을 쓰게 되면 많은 유사 계시록이 출판될 위험성이 있었다. 요아킴의 유사 책이 나오듯이 말이다. 칼빈은 이를 두려워했고, 애써 주석하기를 외면하였다는 것이다.

106) Andrew Martin Davis, Ibid., 206

" The driving force behind this was the dual conviction that the Word of God alone is able to make the soul wise for salvation through faith in Christ Jesus, and that only a sound exegetical method applied to the entirety of scripture could ensure the formation of this wisdom in the Church and protect it against harmful speculation.

107) Andrew Martin Davis, Ibid., 208-284

칼빈의 종말론에서 주로 발견되는 주제들은

:마지막 날들, 종말론적인 첫 열매로서의 그리스도, 복음의 세계적 전파,

하나님 형상의 회복(내적 진보), 십자가를 지고 가는 삶(영광의 준비), 복음 전파의 방해, 적기독, 천년 왕국, 중간기 상태, 연옥, 그리스도의 재림, 우주적 부활, 최후 심판, 새하늘과 새땅 등으로서 종말론의 내용을 대부분 다루고 있다.

108)Muller, Ibid., pp. 68-82.

109)Millard Erickson, Christian Theology(Grand Rapids: Baker Book house , 1992), p. 1154

110)Andrew Martin Davis., Ibid., pp. 6-7

111)Institutes 2. 9.-11.

112)Antony Hoekema, The Bible and the Future(Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co, 1994), ix.

113)Peter Wilcox, 'The Progress of the Kingdom of Christ's' in Calvin's Exposition of the Prophets" in Calvinus Sincerioris Religionis Vindex, vol. 36 of Sixteenth Century Essays and Studies, ed., W.H.Neuser and B. Armstrong(Kirkville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1997), 317.

114)Wilcox, Ibid., 318-321

115)Andrew Martin Davis, Ibid., 205

116)Institutes,4.8.7

: In this way the whole New Testament time, from the point that Christ appeared with us with the preaching of this gospel even to the Day of Judgment, is designated by "the last hour," "the last times," "the last days."

교회의 복음 전파 사역을 마지막 날들로 간주하는 것은 루터의 입장과 같다. 루터는 "마지막 때란 그 기간이 짧아서 그런 것이 아니라. 가르침의 본질 때문이다. 이 가르침이 마지막 혹은 궁극적인 것이기에, 다른 어떤 가르침도 기대할 수 없다는데서 그렇다"고 한바 있다(LW 30:251-52)

117)On Ephesians 4:12, CNTC 11:181

118)Institutes 3.25.3

* The name "chiliasts"(millenarians) was applied to a number of ancient sects who held a belief in the one-thousand-year reign of Christ on earth.

Institutes 3.25.5

119)Andrew Martin Davis, Ibid., 246.

121)Andrew Martin Davis, Ibid., 207,

122)Institutes 3.9.1-6

123)Institutes 3.12 1-8 & 3.25.1-12.

124)

1). John Leith는 "미래의 삶에 대한 명상"을 자기 부인(self-denial) 및 십자가 사명(Cross bearing)과 연관시켜 설명하면서 회개와 믿음의 삶으로 보았다. John H. Leith, John Calvin's doctrine of Christian Life(Louisville: Westminster/John /Knox Press, 1989), 76-82,

2). François Wendel은 "미래에 대한 명상은 자기 자신을 경멸하는 것이 아니라, 지상에서의 헛된 삶의 허무를 깨닫고 자기 부인을 완성하며, 성도에게 지어진 십자가 사명을 완수하는 것"이라 하였



다.

François Wendel, “Calvin: Origins and Development of His Religious Thought,” trans. Philip Mairet(Grand Rapids: Baker Book House, 1997), 30

125) Andrew Martin Davis, Ibid., 308- 321

126) 김명용, “한국 교회의 종말론 해석과 오늘의 종말론 문제들”, 이종성박사 교회 기념 논문집 교회와 신학(서울, 대한기독교서회, 1992), 249-271

127) 조후연(趙厚衍) “한국 교회에 나타난 세대주의 종말론 연구”- 조용기 목사, 이장림씨를 중심으로”(박사학위논문, Silliman University Divinity School, 1991),

128) 이 성명서는 제42회 총회의 신학부에서 작성하였는데, 필자는 신학부

의 서기로서 성명서의 초안을 하였고, 이 성명서는 총회에서 채택되어, 1992년 9.21에 국민일보 등에 발표되었다. 한달 후인 1992.10.28에는 역시 아무 일도 일어나지 않았다.



개혁주의 학술원

Korean Institute for Reformed Studies