

# 벤자민 워필드 (Benjamin B. Warfield)의 완전주의(perfectionism) 비판에 대한 고찰

---

이신열  
(기독교학부 신학)

## I. 들어가는 말

네덜란드의 아브라함 카이퍼 (Abraham Kuyper), 헤르만 바빙크 (Herman Bavinck)와 더불어 3대 개혁주의 신학자로 불리워졌던 벤자민 워필드 (Benjamin B. Warfield)는 프린스턴 신학교에서 활동하였던 변증신학자이었다. 그는 조직신학의 다양한 분야에 걸쳐 많은 글들을 발표하였으며 특히 개혁주의 신학의 기원, 정의, 그리고 변호에 지대한 관심을 지닌 신학자이었다.<sup>1)</sup> 19세기 후반에 이르러 개혁주의 신학의 중요한 교리인 구원론을 공격하고 비판함에 있어서 지대한 영향력을 행사한 것은 성화운동에 드러난 완전의 교리이었다. 워필드는 그의 사후에 편집되어져 출판되어진 <완전주의>(Perfectionism) (1932)에서 성화운동에 나타난 완전에 관한 여

---

1) 그의 주요 소논문들은 후대에 단행본으로 편집되어 출판되어졌다. 10권으로 편집되어져 1932년에 발행되어진 *The Works of Benjamin B. Warfield* 외에 아래의 책들이 출판되어졌다. *The Inspiration and the Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1948); *Studies in Theology* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1932); *Biblical Doctrines* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1929); *Calvin and Augustine*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1950); *The Person and the Work of Christ*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1950); *Evolution, Science, and Scripture, Selected Writings*, ed. Mark A. Noll & David N. Livingston (Grand Rapids: Baker Books, 2000).

러 모습들을 교리적으로 고찰하고 이에 드러난 완전주의적 사고의 문제점들을 지적하고 이를 개혁주의적 입장에서 예리하게 비판하고 있다. 미국을 중심으로 한 성화 운동은 일반적으로 19세기 후반의 복음주의운동으로 알려져 있는데 이 운동은 개혁주의를 “비참한 죄인의 기독교”로 정의하고 이를 신랄하게 비판하였다. 워필드는 이에 맞서서 이들의 입장을 개혁주의적 입장에서 올바르게 비판하고자 하였는데 여기에서는 독일의 리츨과 미국의 마한, 보드만과 스미스 부부에 대한 워필드의 비판에 대하여 고찰해보고자 한다.

## II. 알브렉트 리츨 (Albrecht Ritschl)

워필드는 이 저서에서 독일의 자유주의 신학자 Albrecht Ritschl의 신학이 먼저 합리주의적 신학이며 그의 사상이 완전주의적 경향을 지니고 있음을 밝히고 있다. 리츨의 신학은 슐라이어마허의 전통의 영향을 받은 19세기 후반의 대표적인 독일의 신학자이었다. 워필드는 먼저 리츨의 완전주의는 신비주의적 또는 웨슬리적 완전주의와는 다른 종류의 완전주의임을 주장한다.<sup>2)</sup> 이는 그가 신비주의를 싫어하였고 웨슬리주의를 경멸하는 태도를 지니고 있었기 때문이기도 하다. 리츨의 이러한 견해를 워필드는 반초자연주의 (anti-supernaturalism)로 대변되어지는 합리주의 (rationalism)로 정의하였는데 이는 그의 기독교 체계에서 모든 초자연주의의 요소들이 사라지게 되었음을 의미하는 것이었다.<sup>3)</sup> 그 결과로 기독교 교리에서 신의 역할을 논의하는 것은 불가능하게 되었고 삼위일체론은 사라져버렸다. 성령 하나님은 단지 신이 지니고 있는 지식을 뜻하는 것에 불과하였으며 신자들에게 올바른 삶의 동기를 부여하는 역할만을 지니게 되었다.<sup>4)</sup> 즉 성령이 사람들의 가슴 속에 직접 작용한다는 진리는 부인되었고 그는 단지 인간이 이해할 수 있는 범위 안에서 작용하는 존재로 전락하고 말았다.

이러한 리츨의 합리주의는 완전주의적 관점에서 살펴볼 때 다음의 세 가지로 요약되어질 수 있다. 첫째, 죄악의 본성에도 불구하고 인간 의지는 스스로를 궁극적 도

2) *The Works of Benjamin B. Warfield, Volume VII, Perfectionism Part One* (Grand Rapids: Baker Books, 2003, Reprint of 1932 edition) p. 4.

3) *Ibid.*, p. 38.

4) *Ibid.*, pp. 24-6, 35-7.

덕적 목적으로 이끌어 갈 수 있는 능력과 자유를 지니고 있음을 뜻하였다.<sup>5)</sup> 둘째, 리츨은 죄의 보편성을 경험적으로 인정하지만 원죄를 인정하지 않았다. 오히려 그는 이 점에 있어서 인간이 기본적으로 선을 지니고 있다는 교리를 주장하였으며 죄악은 단지 무지한 인간 의지가 사회적 유혹에 반응한 것에 불과하다고 보았다.<sup>6)</sup> 따라서 죄는 무지의 집합체이며 죄의 왕국을 형성하게 된다고 해석하였다. 셋째, 구원은 인간의 자유로운 행위의 결과인데 아주 특별한 경우에 만 죄의 왕국이 지배하여 죄를 다스릴 수 있는 모든 힘들이 상실되어 구원에 이를 만한 능력을 상실하게 된다고 리츨은 보았다.<sup>7)</sup> 죄를 단지 악한 의지들이라고 여겼던 그의 사고에는 죄의 심각성을 무시하는 경향이 내재해 있는 것이다.

이러한 합리주의적 사고를 근거로 하여 리츨은 크리스천의 삶에서 행위를 크게 강조하는 완전주의를 주장하였다. 죄에 대한 용서를 뜻하는 칭의는 이제 단순히 인간이 잘못된 행위들을 저질렀음을 알려주는 그리스도에 의한 역사적 통보만을 뜻하게 되었는데 그 내용은 하나님 사랑과 자비라는 사실에 관한 것이며 그 결과는 하나님과의 변화된 관계에 의하여 입증되어진다.<sup>8)</sup> 리츨의 칭의 교리의 특징은 인간 편에서의 어떠한 노력도 요구되지 않는다는 점에서 성경적이지만 그의 죄 용서 개념은 죄에 대한 하나님의 무서운 진노와 이에 따르는 공의로운 심판을 대신 깊어지는 그리스도의 대속 사역에 대한 강조가 완전히 결여되었다는 점에 놓여 있다. 이 점에 있어서 워필드는 리츨의 신 개념이 오히려 이신론 (deism)에 더 가깝다고 올바르게 지적하였다.<sup>9)</sup> 그 결과로 그의 죄 용서의 개념은 임의적인 방법에 의하여 설정되어졌다고 워필드는 비판하였다.<sup>10)</sup>

칭의 교리와는 대조적으로 리츨의 성화교리에는 이것이 인간이 하여야 할 일이라는 사실이 크게 부각되어졌다.<sup>11)</sup> 성화는 인간의 독립적 행위이며 칭의와는 다른 영역에서 이루어지는 작용이라고 이해되어졌다. 칭의는 종교적 영역에서, 그리고 성화는 도덕적 영역에서 다루어져야 한다고 리츨은 주장하였다. 이는 칭의와 성화를 그리스도와의 연합 (unio cum Christo)이라는 사건을 통하여 주어지는 이중적 은혜 (duplex gratia)로 이해하였던 칼빈과는 다른 견해를 지니고 있음을 잘 보여주는 것

5) Ibid. p. 6.

6) Ibid. p. 14.

7) Ibid. p. 18.

8) Ibid, p. 57.

9) Ibid, p. 76.

10) Ibid, p. 64.

11) Ibid. p. 65.

으로 풀이되어질 수 있다.<sup>12)</sup>

그렇다면 종교적 영역에서 일어나는 칭의는 도덕적 영역에서 일어나는 성화와 어떤 관계를 맺고 있는가? 리츨은 칭의가 성화에 이르는 준비단계에 해당된다고 보았다.<sup>13)</sup>종교적 기능은 윤리적 기능을 위하여 존재하고 후자는 전자에 선행한다고 믿었다. 그러나 이러한 신뢰의 결과로 사실상 개혁주의 전통에서 강조되었던 성화의 양면성, 즉 성화가 사람의 일인 동시에 하나님의 일이라는 점이 간과되어졌다.<sup>14)</sup> 그가 성화의 교리를 하나님의 사역으로 논의하는 대신 이를 사람이 할 수 있는 능력의 문제로 다루었던 이유를 위펠드는 리츨의 완전개념에서 찾으려 하였다. 즉 인간의 능력에 기초한 성화는 하나님의 율법에 대한 순종에 기초한 교리적 개념이라기보다는 오히려 인간의 능력과 자유에 더 초점을 맞추게 된다. 리츨은 완전 개념이 지니고 있는 종교적 혹은 교리적 의미는 바로 감정 (Gesinnung)에 놓여 있다고 간주하였다.<sup>15)</sup>위펠드는 리츨이 주장하는 성화가 인간이 하여야 할 일, 곧 도덕적인 일이라는 사실에 근거하여 이것이 그가 주장하는 완전의 주된 내용이라고 보았다. 위펠드는 이를 2가지로 나누어서 살펴보고 개혁주의적 입장에서 비판하였다.

첫째, 리츨은 완전의 본질이 하나님에 대한 믿음과 자신이 받은 소명에 합당한 도덕적 행위에 놓여 있다고 보았다.<sup>16)</sup>위펠드는 이에 대하여 리츨이 종교개혁자들의 가르침에 충실하기를 희망하였던 것은 사실이라고 보았다. 그러나 종교개혁자들은 이러한 완전 개념이 성도의 죽음 이후에 이루어지는 것으로 이해하였으며 이는 어디까지나 종교적 태도와 도덕적 행위의 근접성을 의미하는 것이었으며 이 세상 삶에서 양자의 완전한 일치로 뜻하지는 않았다고 위펠드는 보았다. 따라서 위펠드는 이 점에 있어서 리츨이 종교개혁자들을 오해하였으며 이러한 그의 견해는 복음주의적 노선에서의 이탈을 초래하였다고 해석하였다.<sup>17)</sup>그 단적인 예로 위펠드는 하나님을 단지 사랑으로만 묘사하는 리츨의 신관이 개혁주의 신앙의 중요한 요소들 중의 하나인 하나님에 대한 경외감 또는 두려움을 수용할 수 없다고 보았다. 또한 리츨이 지닌 신비주의에 대한 반감에는 인간의 기도에 응답하는 하나님이 용납되어질

12) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), III, xi, 7; Warfield, *위의 책*, pp. 66, 74.

13) Ibid. p. 67.

14) J. van Genderen & W. H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek* (Kampen: Kok, 1993), pp. 587, 592.

15) Warfield, *위의 책* p. 84.

16) Ibid. p. 73.

17) Ibid. p. 74.

수 없다고 밝히고 있다. 하나님이 인간의 마음에 직접적으로 역사하지 않는다는 사상에서 비롯된 것으로 이는 리츨의 신관이 오히려 이신론에 더 가깝다는 사실을 드러내고 있다고 평가하였다.<sup>18)</sup>

그러나 워필드는 리츨이 기독교인의 삶에 대한 견해를 표명함에 있어서 그 도덕적 측면을 소명론과 연관지어 설명하였다는 점을 높이 평가하였다.<sup>19)</sup> 먼저 그는 기독교인의 도덕적 사명이 하나님의 자기 목적 (self-end)을 자신의 목적으로 삼는데서 비롯된다고 보았는데 하나님의 자기 목적이란 바로 다름 아닌 하나님 나라 (the Kingdom of God)이었다. 종교개혁자들이 주장하는 자신의 소명에 충실한 자는 하나님 나라의 모든 도덕적 의무를 수행한 자라고 리츨은 해석하였다. 따라서 리츨은 인간이 어떤 주어진 행위를 감당함에 있어서 성실함으로 이를 수행할 수 있다는 그 자체에 완전의 가능성이 놓여 있다고 믿었다.<sup>20)</sup> 이러한 완전 개념 이면에는 하나님의 은혜를 받은 인간이 자신의 도덕적 행위를 고려함에 있어서 그 불완전함을 늘 고려하여 이미 받은 구원을 자신의 업적으로 여기지 않도록 경계해야 한다는 개혁주의적 가르침에 대한 반발이 그 이면에 숨겨져 있다. 즉 리츨은 인간 행위의 불완전함을 더욱 깊이 인식하는 사람일수록 자신을 바라보기 보다는 하나님의 은혜에 더욱 감사하는 태도를 지니게 된다는 개혁주의적 가르침과는 정 반대로 이러한 사실이 오히려 신자가 구원에 대한 확신을 지니는데 방해물이 된다고 보았다. 이는 크리스천의 만족이 자신의 업적에서 비롯되는 것이 아니라 그리스도의 업적과 그의 은혜에서 비롯된다는 개혁주의적 이해를 불식시키는 주장이었다. 워필드는 이에 대하여 리츨의 강조점이 크리스천의 만족이 바로 자기 자신에 근거하고 있다는 사실을 올바르게 지적하였다.<sup>21)</sup> 따라서 리츨이 강조하였던 완전 개념은 자신이 받은 소명에 대한 완전한 충실함을 자신이 행하는 모든 일에 있어서 완전과 동일시하는 태도에 그 근거를 두고 있다.

그러나 리츨은 여기서 인간의 충실함에서 비롯된 만족감 이면에 놓인 인간 죄악의 심각성과 하나님의 진노를 성경적으로 인식하지 못하였다. 따라서 리츨이 주장하는 완전 개념은 자신의 불완전함을 깨닫고 그리스도의 완전함을 자신의 것으로 삼고 만족을 느낀다는 믿음과 은혜의 본질을 벗어나서 인간 스스로의 업적에서 비롯되는 자기만족에 관한 것으로 인간이 느끼는 감정과 밀접한 관계를 맺고 있음이

18) Ibid, p. 76.

19) Ibid, pp. 74-5.

20) Ibid, pp. 86-7.

21) Ibid, pp. 90-1.

사실이다.

둘째, 리츨은 완전의 본질이 ‘행위의 자유’ (freedom of action)에 놓여 있다고 보았다.<sup>22)</sup> 하나님 나라라는 최종적 목적으로 추구하는 크리스천은 이러한 행위의 자유에 의하여 스스로에게 법을 부과하게 된다. 이 법은 외부로부터 부과되어진 법이 아니라 크리스천이 자신이 추구하는 목적에 근거하여 생활의 규칙으로서 그리고 자신의 의무 수행을 판단하는 기준으로서의 법을 뜻한다. 이 법은 절대적 자유를 지닌 인간의 의지의 작용에 의하여 생성되어진 법을 가리킨다. 이 절대적 자유에 근거하여 자신의 목적을 선택할 수 있으며 그 목적은 자신의 삶에 있어서 규칙을 정하여 주게 된다. 이러한 행위의 자유에 근거한 리츨의 견해는 영적 자유와 연관되어진다. 따라서 리츨이 주장하는 최종적 목적은 하나님 나라의 완성이며 이는 곧 자연세계에 존재하는 모든 방해물 이기고 도덕적, 영적으로 자유를 획득하는 것을 뜻한다. 이러한 도덕적이며 영적인 자유는 자율적 도덕 (autonomous morality)으로 나타나게 된다. 리츨은 이러한 자율적 도덕이 크리스천으로 하여금 하나님이 주신 부르심에 합당하게 최선을 다하여 살도록 하며 이는 곧 크리스천의 완전으로 나타나게 된다고 보았다.<sup>23)</sup>

따라서 리츨은 도덕적 삶에 있어서 온전함 (the whole)을 강조하였으며 사람이 이러한 도덕적 삶에 의하여 온전함을 누리게 된다고 이해하였다. 이러한 온전함은 어디까지나 주어진 소명과 관련되어진 질적인 온전함을 의미하였다. 그러나 리츨은 자신의 완전의 개념에 대한 이해에 있어서 양심의 역할을 인정함으로써 완전의 범위를 축소시키고 말았다. 그가 이렇게 완전의 범위를 축소시킨 가장 중요한 이유는 자신의 완전히 크리스천에 의하여 획득 가능한 완전이라는 점을 부각시키기 위하여 놓여있었다.<sup>24)</sup> 그 결과 리츨은 하나님의 법을 완화하고 죄를 기존의 법을 고의로 어기는 죄로만 제한하는 잘못을 범하고 말았다고 위펠드는 주장하였다. 자신의 소명을 충실히 수행함에 있어서 자신이 의식하는 죄만을 인정하기 때문에 도덕법에 규정된 모든 것을 다 포함하지는 못한다. 위펠드는 이에 대하여 리츨의 완전교리가 삶의 불완전함에 대하여 인간이 느끼는 양심적 비난을 완화시키려는 또 다른 시도에 불과하다고 보았다.<sup>25)</sup> 즉 리츨이 주장하는 완전은 인간의 자유의지에 기초한 것으로 자신의 삶을 규정하는 법으로 나타나게 된다. 인간이 추구하는 삶의 목적을

22) Ibid, p. 96.

23) Ibid, p. 98.

24) Ibid, p. 100.

25) Ibid, p. 102.

완성을 실현하는 것에 완전의 참된 의미가 있다고 강조하였다. 그러나 이러한 완전은 양심의 의식에 의하여 제한되어진 완전이며 기존의 법에 의하여 알려진 죄만을 죄로 인정하였기 때문에 결국 하나님의 법을 완화시키는 결과를 초래하고 말았다.

### III. 아사 마한 (Asa Mahan)

워필드는 오하이오 주에 소재한 오베르린 대학의 학장이었던 Asa Mahan의 가르침을 설명하고 이를 비판하였다. 그는 <그리스도인의 완전> (Christian Perfection)이란 글을 1838년에 발행하였는데 여기에 소위 “Oberlin 완전주의”의 중요한 교리들이 기록되어 있다.<sup>26)</sup>

마한은 찰스 피니 (Charles Finney)의 영향아래 구원의 초자연성과 능력으로 임하는 성령세례의 교리에 크게 감동되었다. 이는 그의 삶을 완전히 변화시켜 그 이후로 그는 완전주의의 교리와 성령세례라는 두 교리만을 가르치게 되었다.

원래 그가 가르치는 완전주의는 근본적으로 웨슬리적이었으므로 완전성화가 특별한 믿음의 행위에 의하여 즉각적으로 획득 가능하다는 것을 가르치는 교리이었다. 감리교적 완전 성화의 교리에서 칭의는 이미 주어지고 발생한 것으로 가정되었고 이는 이 세상에 두 종류의 크리스천들이 있음을 의미하였다. 단지 칭의만을 받은 낮은 종류의 크리스천들과 성화까지도 받은 높은 종류의 크리스천들이 존재한다고 보았다.<sup>27)</sup> 이러한 완전에 대한 기본 이해에 있어서 마한은 감리교적 완전의 개념을 계승하였다. 감리교적 성화에서 주장하는 복음적 순종의 경우와는 달리 마한을 비롯한 Oberlin 성화교리의 특징은 법적 순종을 강조하는데 있었다.<sup>28)</sup> 이는 곧 하나님의 율법에 대한 온전한 순종을 의미하였는데 윤리적 측면을 강하게 주장하는 펠라기우스적인 내용을 담고 있었다. 감리교에서 말하는 복음적 순종은 사랑이 곧 완전이었다면 마한이 주장하는 율법적 순종은 그 특징이 하나님의 법을 순종함에 있어서 완전함과 엄격함에 놓여 있었다.<sup>29)</sup> 그러나 그가 말하는 하나님의 법은 점증적인

26) 이 글은 1838년에 처음 발행된 후 1년 만에 7판을 발행하기에 이르렀다.

27) *The Works of Benjamin B. Warfield, Perfectionism, Part Two* (Grand Rapids: Baker Book House, 2003, Reprint of 1932 edition), p. 67.

28) Ibid, p. 58.

29) Ibid. p. 68.

스케일 (sliding scale)이었다. 이는 완전하면서 곧은 라인이 아니라 유연한 라인이었다. 이는 율법이 원래 가지고 있는 경직성이 제거됨을 뜻하는데 각 개인이 스스로에게 법이 되어 율법을 제정할 수 있는 능력을 지니게 되는 것을 말하였다. 즉 율법을 순종함에 있어서 언급되어지는 강제성이란 모든 사람이 자신에게 법이 될 수 있는 능력 (ability)을 뜻하였다.<sup>30)</sup> 모든 사람에게는 법을 준수하여야 할 의무감이 주어지는데 여기에서 법이란 자신의 능력에 의하여 제한되어진 법을 의미한다. 법을 지켜야 할 의무는 인간의 능력에 의하여 제한되어지므로 만약에 능력이 결여되었다면 이에 대한 의무마저도 존재하지 않음을 뜻한다. 사람이 자기에게 주어진 능력을 다 한다는 것은 가능한 것이며 이는 곧 완전함이 가능하다는 것을 뜻한다. Oberlin 완전주의는 법의 준수에 있어서 엄격함을 강조하였다. 그러나 이 엄격함에 대한 강조에 있어서 마한은 감리교적 가르침과는 달리 완전이나 완전한 성화의 실제적 획득에 대한 강조가 아니라 완전함의 획득 가능성에 대한 강조이었다.<sup>31)</sup>

마한의 완전 개념이 기본적으로 웨슬리적이지만 그 강조점의 차이는 다음과 같이 요약되어질 수 있다. 감리교의 완전 개념은 특별한 믿음에 의하여 주어지는 것으로 사랑이 가장 중요한 내용이라고 볼 수 있다. 즉 웨슬리적 완전이란 실제적으로 획득되어진 것이며 그 완전함의 증거로서 사랑을 논한다. 이는 크리스천이 자기 능력의 범위 내에서 사랑하는 것을 가리킨다. 따라서 크리스천의 완전함은 주어진 능력의 한계 내에서의 사랑을 의미한다. 이러한 완전에 도덕적 내용이 얼마나 포함될 수 있는가는 분명하지 않다.<sup>32)</sup>

이에 비하여 마한을 비롯한 Oberlin의 완전 개념은 이론으로서의 완전에 대한 설명보다는 완전의 획득 가능성 (attainability) 그 자체에 더 초점을 맞추고 있다. 즉 완전이 이 세상에서 획득 가능한 것이 사실이지만 이미 주어진 실제 (reality)는 아니므로 이를 획득하지 못하게 될 경우 그 책임은 전적으로 이를 획득하려는 사람 편에 있다고 보았다.<sup>33)</sup> 이런 이유 때문에 마한의 완전 개념에 웨슬리적 개념에서 발견되어지지 아니하는 엄격함과 도덕적 개념이 그 주된 태도와 내용으로 등장하게 된다. 위펠드는 마한이 주장하는 엄격함을 펠라기우스적 요소로 파악하기도 하였다.<sup>34)</sup>

30) Ibid, p. 70.

31) Ibid. p. 71, 74.

32) Ibid, p. 68.

33) Ibid. p. 72.

34) Ibid, p. 75.



그렇다면 크리스천이 어떤 방법으로 이런 완전함에 이르게 되는가? 이에 대한 해답으로서 마한은 자연적 능력에 근거하여 우리에게 실제적인 것은 어떤 의미에서 획득 가능하다고 보았다. 그러나 자연적 능력에 근거해 있지 않으면서도 실제적인 것은 신적 은혜에 의하여 획득 가능한데 이는 전적으로 다르고 높은 차원에서 완전이 이해되어질 때에만 가능한 것이라고 주장하였다.<sup>35)</sup> 이런 맥락에서 마한은 완전함이 성령을 통하여 (through) 주어지게 된다고 설명하였는데 여기에서 그는 한편으로 신자 스스로가 완전을 성취한다는 사실을 강조하려고 하였다.<sup>36)</sup> 그러나 또 다른 한편으로는 신자가 자신에게 주어진 능력으로 완전함을 성취하는 것이 아니라 성령을 통하여 이를 대신하도록 하는 것을 뜻한다고 주장하기도 하였다.<sup>37)</sup>

이러한 마한의 주장이 성령이 인간의 조정에 의하여 확보되어질 수 있음을 암시한다고 판단한 워필드는 성화의 주체가 인간이 아니라 하나님 자신임을 선언하고 마한의 견해를 비판하였다. 마한이 주장하는 성령세례 교리는 성화교리의 초자연성을 인정하고 있지만 성령의 능력을 단순히 완전에도달하려는 하나의 도구로 전락시켜 버리는 위험을 내포하고 있음을 워필드는 올바르게 지적하였다.<sup>38)</sup>

피니 (Charles Finney)는 인간의 자연적 능력에 근거하여 완전 성화가 획득 가능하다고 보는 견해는 단지 이론에 불과하다고 보았다. 은혜의 시여가 이러한 이론으로서의 획득 가능성을 실제적 획득으로 변화시킬 수 있다고 믿었다. 여기에서 피니는 완전 성화의 실제적 획득이 자연적 능력에 의하여 가능한 것이 아니라 은혜에 의하여 가능한 것이라는 견해를 지니게 되었다.<sup>39)</sup>

복음의 초자연적 능력으로 주어지는 하나님의 은혜와 인간에게 주어질 수 있는 자연적 능력의 관계는 마한에게 중요한 관심사이었다. 왜냐하면 하나님의 은혜가 일단 사람에게 주어지면 그 은혜는 이미 실현되어진 완전을 신자들이 획득할 수 있는 범주 내로 이끄는 역할을 담당한다고 마한은 믿었기 때문이다.<sup>40)</sup> 마한의 이러한 견해는 원하기만 하면 어떤 크리스천이든지 언제든지 완전함을 누릴 수 있다는 이해에 근거하고 있다. 즉 모든 크리스천은 자신이 완전함에 이를 것이라는 기대를 가지고 이를 추구해야 함을 의미하는 것이었다. 그러나 워필드는 마한의 완전의 본질에 대한 이해가 전통적 개혁주의와 다르다는 것을 그의 믿음에 대한 이해를 예로 들어

35) Ibid, p. 81.

36) Ibid, p. 75.

37) Ibid.

38) Ibid.

39) Ibid, pp. 78-9.

40) Ibid, pp. 76, 103, 127.

보여주고 있다. 마한이 주장하는 완전 성화를 불러일으키는 믿음은 그 본질상 초자연적일 수밖에 없으나 그는 이러한 믿음을 사실상 자연적 능력의 발로로 해석하여서 이를 일종의 헌신(commitment)이라고 간주하였다.<sup>41)</sup> 믿음으로서의 헌신은 우리 스스로의 힘으로 완전 성화를 성취할 수 없음을 깨닫고 이를 그리스도에게 전적으로 맡기는 것을 뜻한다. 마한은 이렇게 그리스도에게 자신의 성화를 맡기는 믿음 그 자체가 바로 우리의 성화를 이끌어 낸다고 보았다.

따라서 마한은 믿음이 칭의의 도구임과 동시에 성화의 도구라는 사실을 강조하였는데 이는 칭의와 성화가 같은 믿음에서 비롯됨을 뜻하는 것이 아니라 칭의가 순간적으로 완성되는 것처럼 성화 또한 순간적으로 완성되어야 함을 드러내고자 하기 위함이었다.<sup>42)</sup> 만약 크리스천이 칭의의 순간부터 완전히 성화되지 않는다면 그가 받은 구원은 죄에서부터 벗어난 구원이 아니라 여전히 죄를 지닌 상태에서 받은 구원에 불과함을 뜻하게 된다. 이는 크리스천이 믿음을 지닌 순간부터 모든 죄로부터 자유롭기 때문에 완전하다는 사실을 말하는 것인가? 그렇지는 않다고 워필드는 말한다. 이러한 주장을 통하여 마한은 성화는 즉각적으로 주어지며 시간과 관계없음을 드러내려고 하였다.<sup>43)</sup> 만약 성화가 시간을 포함하는 구원의 열매라고 가정한다면 죄로부터의 구원이라는 사실 그 자체는 아직 완성되지 않은 것에 불과하다. 마한은 이 사실에 기초하여 우리의 구원이 아직 완성되지 않았기 때문에 우리는 완전한 축복을 누리지 못하고 있다고 주장하였다. 자신의 구속 사역으로 그리스도가 획득한 구원의 모든 열매들 그 자체는 완전한 것으로 모든 측면에서 우리에게 완전한 축복을 가져다주지만 우리는 그의 구속을 온전히 깨닫지 못하므로 구원이 가져다주는 완전한 축복을 누리지 못하게 된다고 이해하였다. 즉 그리스도의 완전한 구속에 대한 무지는 우리가 그의 구속의 모든 측면을 완전하게 신뢰할 수 없음을 뜻하였다. 그러나 마한은 이를 설명함에 있어서 사실상 그리스도가 베푸시는 다양한 축복을 나누어서 설명하는데 그치지 않고 그 축복의 수여자이신 그리스도를 분할하는 논리적 오류를 범하게 되었다. 즉 우리를 의롭게 하는 구세주를 완전히 신뢰할 수 있지만 그와 동시에 우리를 성화시키는 구세주를 완전히 신뢰하는 것은 불가능하다고 마한은 주장하였다.<sup>44)</sup> 따라서 마한에게는 그리스도가 베풀어 주시는 칭의와 성화는 더 이상 믿음으로 받게 되는 동일한 은혜의 서로 다른 측면도 아니며 서로 분리되

---

41) Ibid, p. 95.

42) Ibid, p. 97.

43) Ibid, p. 98.

44) Ibid. p. 99.

어질 수 없는 동일 생성물 (co-products)도 아님을 뜻하게 되었다. 이는 칭의와 성화가 믿음의 다른 행위들에 의하여 추구되어지고 향유되어야 할 구원의 열매들을 가리킨다. 마한의 이러한 주장은 우리가 믿음으로 그리스도가 획득한 구원의 열매들을 일반적으로 추구하는 가운데 어떤 특정한 것도 받지 못한다는 우려에 근거하고 있다.<sup>45)</sup> 즉 우리가 구원의 열매들을 한꺼번에 모두 얻도록 간구하는 것은 우리의 무지 때문에 불가능하므로 우리는 하나의 열매를 놓고 하나씩 간구하여야 함을 의미한다.<sup>46)</sup> 워필드는 마한의 주장이 궁극적으로 우리가 받은 구원이 하나의 통일된 전체로서의 구원이 아니라 한 번에 구원의 여러 다양한 측면들 중 하나씩을 받게 된다는 견해에서 비롯된 것이라고 이해하였다.<sup>47)</sup> 그렇다면 이러한 구원을 받는 믿음은 어디까지나 부분적 믿음 (partial faith)일 따름이며 구원에 이르는 참된 믿음 (true faith leading to salvation)은 아니다. 부분적 믿음의 예로 마한이 말하는 칭의를 불러일으키는 믿음 (justifying faith)과 성화를 불러일으키는 믿음 (sanctifying faith)을 들 수 있다. 이는 칭의를 받았으나 아직 성화를 받지 못한 사람들이 존재할 수 있음을 암시한다.

마한의 이러한 칭의와 성화의 관계에 대한 이해는 기본적으로 믿음에 의하여 주어지는 그리스도와의 연합의 이중적 열매로서의 칭의와 성화에 대한 개혁주의적 이해와는 그 견해를 달리하고 있다. 칼빈은 그의 <기독교 강요>에서 칭의와 성화는 그리스도의 은혜가 우리에게 이중적으로 주어진 이중적 은혜 (duplex gratia)임을 강조하였다.<sup>48)</sup> 이는 칭의함을 받은 자는 모두 거룩함을 덧입게 되므로 칭의가 일어난 곳에 성화가 발생하지 못한다고 주장하는 것은 어리석은 주장에 불과하다. 따라서 성화는 칭의의 결과로 주어지게 된다. 이런 맥락에서 성화를 불러일으키는 믿음과 칭의를 불러일으키는 믿음이 따로 존재한다는 마한의 주장은 사실상 그리스도가 획득한 구원의 열매들이 지니고 있는 일관성과 통일성, 즉 하나의 은혜로 주어진 실재를 잘못 이해함에서 비롯된 가르침이라고 볼 수 있다.

그렇다면 크리스천의 완전은 어떻게 주어지는가? 마한은 성화가 전적으로 크리스천의 행위로 이루어진다는 율법주의적 태도를 경계하였다. 그는 크리스천의 완전은 하나님의 은혜로 이루어진다고 보았다. 이는 하나님의 은혜가 사람을 변화시킨다는 개념이라기보다는 사람이 믿음으로 그리스도에게 모든 것을 바침으로서 일어

45) Ibid. p. 101.

46) Ibid, p. 99-100.

47) Ibid, p. 100.

48) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III, xi, 7.

나는 일이라고 인식하였다. 즉 완전을 통하여 주어지는 성화는 크리스천이 자신의 힘으로서 이룩하는 것이 아니라 사용 가능하도록 자신에게 주어진 하나님의 은혜를 수단으로 사용하는 것을 뜻한다.<sup>49)</sup>

이는 자신의 모든 것을 포기하고 그리스도가 모든 책임을 취하도록 자신을 그리스도의 능력에 내어 맡기는 것을 가리킨다. 여기에서 워필드가 문제로 지적하는 것은 성화의 성격에 대한 마한의 이해이다. 마한은 성화가 사람의 행위에 의하여 이루어지는 것이 아니라는 수동적인 태도를 취한다. 전적으로 그리스도로부터 주어지는 것이므로 사람이 할 수 있는 일은 아무 것도 없다는 신비주의적 태도가 아울러 드러난다. 워필드는 인간의 노력과 믿음의 성화를 불러일으키는 효과를 극명하게 대조시켜서 성화가 단지 믿음에 의하여 이루어지는 것으로 해석하려는 마한의 잘못을 지적하고 있다.<sup>50)</sup> 이와 함께 워필드는 마한이 궁극적으로 믿음에 의한 성화를 가르침으로서 그리스도를 수단으로 하여 인간 자신의 힘으로 성화가 이루어진다는 주장을 펼치게 되었다고 비판한다.<sup>51)</sup> 즉 은혜를 수단으로 하여 사실상 크리스천은 자신의 힘으로 성화를 이루게 되며 그리스도는 단지 수단에 불과하다고 보았다.

개혁주의적 성화 이해는 하나님의 선물로서 그리스도를 통하여 주어지는 성화의 한 측면과 인간이 마땅히 이루어야 할 과제로서의 성화의 다른 측면을 날카롭게 구분하여 대립시켜서 어느 한 편을 강하게 내세우거나 무시하지 않는다. 오히려 양자가 어떻게 조화를 이루는가를 성경적으로 설명하려는 것이 개혁주의 구원론의 중요한 과제에 해당된다.<sup>52)</sup>

그렇다면 마한이 이렇게 이해한 완전 성화가 실제로 어떤 방법을 통하여 주어지게 되는가? 그 해답은 성령세례의 교리에서 발견되어진다. 먼저 마한은 성령세례를 앞서 언급되어진 하나님의 은혜와 연관시켜서 설명한다. 즉 구원받은 영혼에 은혜가 주입되어지는 상태를 성령세례로 간단히 정의한다.<sup>53)</sup> 여기에서 구원받은 영혼이란 구체적으로 칭의함을 받은 크리스천을 가리키는 용어이다. 마한은 칭의함을 받은 크리스천들이 두 번째로 그리스도를 ‘새 언약의 중보자 (the Mediator of the new covenant)’ 받아들여야 함을 강조하는데 이는 성령으로 가득 차게 될 때 일어나는 사건이다.<sup>54)</sup> 이를 통하여 그리스도가 사람의 영혼을 새롭게 하고 신적 본질

49) Warfield, 위의 책, pp. 102-103.

50) Ibid, pp. 104-105.

51) Ibid, pp. 103-104; 514-516.

52) H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek, IV* (Kampen: Kok, 1929), p. 233; G. C. Berkouwer, *Geloof en heiliging* (Kampen: Kok, 1949), p. 15ff

53) Ibid, p. 107.

(divine nature)을 심어주게 된다고 보았는데 이 사건이 바로 성령세례 교리의 본질적 내용이다. 칭의함을 받은 크리스천은 여전히 자신의 죄로 가득한 본성 가운데 거하고 있으므로 본질상으로는 여전히 죄의 본성을 지니고 있음을 전제로 하여 이 본성이 성령 세례를 통하여 새롭게 혁신되어야만 완전한 성화의 상태에 들어갈 수 있음을 뜻한다. 즉 성령 세례를 통하여 본질의 혁신을 경험하게 되는 것을 마한은 신적 본질을 덧입는 것이라고 표현하였다.

따라서 마한은 구원의 완전한 체험을 위해서 두 가지 조건이 필요하다고 주장하였다.<sup>55)</sup> 첫째, 믿음으로 우리를 위한 그리스도, 즉 우리를 죄로부터 해방시켜 주시는 그리스도를 받아들여서 그를 위해 전적으로 헌신하고 그의 명령에 순종하는 것이 필요하다고 보았다. 이 첫 번째 조건은 완전에 해당된다고 볼 수 있다. 둘째, 먼저 그리스도를 이렇게 받아들여서 완전이라는 선물을 받은 것을 전제조건으로 성령세례를 통하여 더욱 완전함에 도달하는 것이다.<sup>56)</sup> 이 두 가지 조건은 기독교 구원이라는 구조물의 두 기둥에 해당된다고 볼 수 있다.

그렇다면 성령의 사역은 구체적으로 어떤 특징을 지니고 있는가? 마한은 일반적으로 성령의 사역이 조명의 역할을 담당한다고 믿었다. 즉 성령이 우리의 마음에 어떤 새로운 진리를 계시하는 것이 아니라 그리스도에 관한 진리들을 분명하게 밝히고 이를 강조하여 우리의 성화이신 그리스도가 우리에게 더욱 생생하게 다가와서 체험되어질 수 있도록 함에 있다고 보았다.<sup>57)</sup> 이러한 성령의 사역을 통하여 하나님께서 우리의 죄를 용서하시고 우리를 받아주셨다는 칭의의 진리에 대하여 절대적인 깨달음을 지니게 되는 것이다. 그러나 마한은 성령세례라는 교리를 가르치면서 성령의 이러한 일반적인 사역의 차원을 넘어서서 이 교리의 두 가지 결과를 강조하고자 하였다.<sup>58)</sup> 첫째, 성령세례를 받은 사람들은 다른 사람들과 달리 거룩하다고 보았다. 둘째, 성령세례를 받은 사람들은 다른 사람들을 복음으로 인도할 뿐 아니라 이들을 거룩하게 할 능력을 지니게 된다고 보았다. 마한은 여기에서 언급되어진 거룩을 자신의 완전의 관점에서 이해하였다. 워필드는 마한의 성령세례에 대한 이해가 전적으로 초자연적인 것을 인정하지만 여기에 자연적인 요소가 내포되어 있다는 이중성을 직시하였다.<sup>59)</sup> 즉 성령세례가 하나님의 역사로 우리에게 주어지는 선물로서

54) Ibid, pp. 110-111.

55) Ibid, pp. 114-115.

56) Ibid, p. 140.

57) Ibid, p. 116.

58) Ibid, p. 120.

59) Ibid, p. 121.

초자연적인 것임에도 불구하고 이는 인간에 의하여 획득되어져야 한다고 이해하였다. 성령세례의 주도권은 인간 편에 놓여 있음을 뜻하는데 그 이유는 성령세례 자체가 믿음을 가진 후에 이 믿음의 특별한 행위에 의하여 추구되어지고 향유되어지는 이차적인 성격을 지니고 있기 때문이다.<sup>60)</sup>

#### IV. 보드만 (W. E. Boardman)과 스미스 부부 (Mr. & Mrs. Robert & Hannah Pearsall Smith)

감리교의 웨슬리의 완전주의와 유사하면서도 독특한 특성을 지닌 마한의 완전주의는 미국에서 곧 그 뿌리를 내리게 되었다. 여기에 크게 기여한 시대적 배경은 복음주의의 등장이라고 볼 수 있다. 복음주의 운동은 미국이라는 이민국의 특수 환경 속에서 19세기 후반부터 복음전파라는 주님의 지상명령의 완수를 위하여 각 교파간의 교리적 차이를 불식하고 서로 연합하려는 복음적 연합운동의 일환이라고 볼 수 있다. 그 결과 각 교파가 지니고 있는 교리적 특징과 차이점보다는 서로 함께 공유할 수 있는 교리적 가르침이 자연스럽게 강조되어졌다. 이러한 복음주의 운동은 일반적으로 복음적 성화의 중요성을 강조하는 성화운동(Holiness Movement) 외에 The Higher Life Movement(고차원적 삶의 운동), Fellowship Movement(친교 운동) 등과 함께 미국뿐만 아니라 유럽에까지 널리 전파되었다. 보드만(W. E. Boardman)과 스미스 부부(Robert Pearsall & Hannah Whitall Smith)는 복음주의적 환경을 통하여 완전주의 교리의 보편화에 크게 기여하였다. 워필드는 이들의 완전주의를 해설하고 개혁주의적 입장에서 이를 비판하고자 하였다.

먼저 보드만은 감리교의 영향을 강하게 받은 장로교 목사로 1859년에 발행되어진 <The Higher Christian Life>란 책을 통하여 완전주의 개념의 보편화에 크게 기여하였다. 그가 주장하는 완전주의는 웨슬리와 마한의 영향아래 놓여 있으면서도 이들의 주장과 구별되는 교리적 특징을 지니고 있다. 이를 구체적으로 살펴본다면 다음과 같이 세 가지로 나누어서 살펴 볼 수 있다.

첫째, 크리스천은 그리스도에 대한 완전한 신뢰(full trust)를 통하여 완전한 구원(full salvation)에 이르게 된다고 보았다.<sup>61)</sup> 보드만의 이 가르침에는 완전이 강조되어

60) Ibid. p. 122.

61) Ibid. p. 473.

있으므로 웨슬리의 제 2의 축복의 가르침, 즉 칭의라는 구원의 첫 번째 축복에 도달한 자들만이 구원의 다음 단계로서의 성화에 이른다는 가르침과는 다른 가르침처럼 보인다. 그러나 실제로 보드만은 웨슬리의 제 2의 축복 교리를 그리스도안에 거함이라는 가르침으로 그 형식만을 변경시켜 놓았을 따름이다. 즉 믿음으로 그리스도라는 문을 통과하여 그리스도라는 길로 걸어가는 것이 완전한 구원임을 뜻한다. 그 본질에 있어서 문과 길이라는 이중적 구도가 남아 있기 때문에 그의 가르침은 웨슬리의 가르침을 그대로 따르고 있는 셈이다.

둘째, 웨슬리와 마한과는 달리 보드만은 성화가 더욱 높고 깊은 은혜에 의하여 주어지는 결과임을 인정하였다.<sup>62)</sup> 웨슬리는 사랑이라는 개념이 크리스천의 성화를 측정하는 길임을 내세우며 단지 성화가 특별한 믿음의 작용에 의하여 칭의 다음 단계에 오는 두 번째 은혜라는 사실만을 강조하였다. 마한은 성화가 칭의와 같은 믿음의 작용에 의하여 일어나는 일임을 강조하였으나 이러한 믿음을 단지 성화를 불러일으키는 믿음으로만 정의하였다. 그러나 보드만은 성화가 칭의 이후에 믿음에 의하여 주어지는 결과라는 점에서 자신보다 앞선 두 선각자와 이해를 같이 하지만 성화는 칭의보다 더 깊은 은혜의 작용을 요구하는 결과라고 보았다는 점에서 독특하다. 즉 그의 강조점은 그리스도를 완전히 신뢰하여 성화의 단계에 이르는 것이 단순히 죄악의 용서를 구하는 칭의보다 훨씬 더 어려운 일임을 강조하였다. 그 이유는 우리가 죄로부터 구원받는 사역, 즉 죄를 쫓아내는 사역이 그리스도의 사역이라는 것을 깨닫는 것이 그리스도의 구속사역을 이해하는 것 보다 훨씬 어렵다고 판단하였음에 놓여 있다.

셋째, 참되고 구원에 이르게 하는 믿음 (true and saving faith)은 이중적인데 이는 크리스천이 모든 것을 그리스도에게 바치고 그로부터 모든 것을 받는다는 점이 강조되어졌다.<sup>63)</sup> 이는 그리스도의 거룩함이 우리에게 전가되어져서 우리 스스로는 거룩하지 않음에도 불구하고 하나님 앞에서 거룩하게 여겨진다는 것을 뜻하지 않는다. 또한 이는 우리에게 그리스도의 거룩함이 즉각적으로 전달되어짐을 의미하지도 않는다. 보드만의 성화론은 이 점에 있어서 웨슬리나 마한의 그것과는 완전히 다른 성격을 지니게 된다. 즉 그의 성화개념에는 즉각성보다는 과정 (process)의 개념이 강하게 자리잡고 있다고 워필드는 지적하고 있다.<sup>64)</sup> 그러나 보드만이 개혁주의적 입장을 취하여 성화의 개념에 성장의 요소가 있음을 인정하였는가? 이 점에 대하여

62) Ibid. p. 479.

63) Ibid. p. 480.

64) Ibid. p. 484.

워필드는 보드만이 주장하는 성장 또는 점진성 (progressiveness)의 개념이 개혁주의적 입장과 다르다고 설명한다. 보드만은 자신의 가르침을 이전의 완전주의자들의 가르침과 구별하여 완전주의로부터 분리하려고 하였다.<sup>65)</sup>워필드는 그의 이러한 시도에도 불구하고 보드만이 여전히 완전주의를 주장하고 있다고 해석하였다. 우리가 그리스도 안에서 처한 상황은 의식적인 죄로부터 자유로운 상황이라고 보았다. 우리가 성화라는 더 높은 단계에 도달할수록 우리의 의식은 우리가 더 많은 죄로부터 자유함을 누리고 있다는 사실을 점증적으로 깨닫게 된다. 보드만이 주장하는 더 높은 단계, 즉 성화의 단계에서 우리가 누리게 되는 완전함이란 의식에서 체험되어지는 완전함이며 이는 또한 실제적 완전으로 나아가는 점증적 완전함으로 워필드는 이해하였다. 따라서 이 성화는 절대적 완전함을 가리키지는 않지만 의식적으로 완전함을 인식하게 된다는 차원에서 보드만의 주장은 어디까지나 완전주의의 교리임이 분명하다.

1870년대에 영국에서 개최되었던 부흥집회의 일종인 케직 사경회 (Keswick Convention)의 주창자로 더 잘 알려진 로버트 스미스 부부는 원래 웨이커 출신의 장로교인들이었다.<sup>66)</sup>이들은 보드만의 가르침을 이어 받아 자신들이 지닌 웨이커적 요소를 완전의 개념에 도입함으로써 완전주의의 역사에 새로운 장을 열게 되었다. 따라서 이들의 완전주의 교리는 웨이커의 가르침이 강하게 스며들어 있다고 워필드는 해석하였다.<sup>67)</sup> 즉 모든 크리스천은 그리스도의 균 (Christ-germ)을 지니고 태어나므로 이 균이 활성화되어지지만 한다면 크리스천으로서 완전한 삶이 가능하다고 보았다. 이를 활성화시키는 것은 성령의 역할이며 크리스천은 이것이 자라나기를 지켜 보면서 단지 피동적으로 반응해야한다고 보았다. 이러한 크리스천의 수동성은 이중적 행위, 즉 ‘항복’ (surrender)과 ‘신뢰’ (trust)라는 용어로 묘사되어질 수 있다.

여기서 ‘항복’이란 단어는 포기함을 뜻하는데 이는 크리스천의 책임이 그리스도 안에 거함으로서 이루어진다는 의미를 지니고 있다.<sup>68)</sup> 그리스도가 모든 것을 다 책임진다는 결론은 항상 크리스천이 먼저 모든 것을 포기하려는 의지를 지녀야 한다는 전제조건에 의하여 제약받는다는 사실이다. 즉 토기가 할 수 있는 모든 것은 피

65) Ibid. p. 487.

66) Ibid. pp. 494-5. 워필드는 세월이 지남에 따라 스미스 부인이 더욱 웨이커적 성격을 띠게 되었다고 평가한다.

67) Ibid. p. 496.

68) Ibid, p. 532.



동적인 것으로 토기장이에게 모든 것을 맡기는 것에 불과하다. 그러나 여기에서 중요한 것은 이 피동성은 단순한 피동성이 아니라 의지적 요소를 지닌 특이한 피동성이라는 점을 스미스 부부가 강조하고 있다는 사실을 워필드는 분명하게 지적하고 있다.<sup>69)</sup> 이 특이한 피동성은 곧 토기가 허락하지 않으면 토기장이도 어찌할 수 없다는 토기의 주도권을 의미하는데 이는 일종의 주의주의(voluntativism)로 이해되어질 수 있다.<sup>70)</sup> ‘신뢰’라는 단어는 우리 자신을 하나님의 돌보심에 맡기는 것을 뜻한다. 그가 모든 것을 이룰 것이라는 믿음을 뜻한다. 따라서 신뢰란 우리 자신을 하나님께 내어 맡기는 양보(yielding)와 함께 이루어지는 것이며 그 이후에 모든 일을 하나님의 손에 내어 맡기는 태도를 가리킨다.<sup>71)</sup> 행복과 신뢰의 이 두 가지 요소는 우리가 성화를 위해 할 수 있는 모든 것이며 이것이 이루어진다면 하나님께서는 자신이 하셔야 할 일을 하시는데 그것이 바로 우리를 성화시키는 것이다. 이러한 성화는 즉각적인데 이것이 바로 퀘이커적 완전주의 교리를 잘 설명해 주고 있다.

그렇다면 스미스 부부의 완전주의는 어떤 특징을 지니고 있는가? 스미스 부부의 가르침은 사실상 마한의 완전주의에 대한 가르침과 거의 흡사하다. 우리가 성화를 위하여 할 수 있는 것은 율법주의적인 측면에서 아무 것도 없으며 어떠한 노력도 성화를 이루지 못한다. 믿음에 의한 성화는 그리스도가 성화를 이룰 수 있도록 그에게 모든 것을 맡기는 것을 뜻한다. 그렇지만 죄인이 주어진 은혜를 사용할 능력을 지니고 있음을 주장함으로써 마한은 궁극적으로 우리가 우리 스스로를 믿음에 의하여 성화시킴을 주장하게 되었고 그리스도는 이를 위한 수단에 지나지 않게 되었다.<sup>72)</sup> 이러한 주장을 그대로 이어받은 스미스 부부의 완전주의는 절대적 완전을 추구하는 것이 아니라 자신이 의식하는 범위 내에서 완전을 추구하는 완전주의로서 그 형태상 주관적 완전주의에 해당된다.<sup>73)</sup> 이 점에 있어서 이들의 완전주의는 앞선 보드만의 완전주의와 동일한 선상에 놓여있다. 이들의 완전에 대한 개념은 객관적 의미에서 또는 하나님의 말씀이라는 표준에 근거한 실제적 완전을 뜻하지는 않는다. 크리스천이 완전하다는 말의 의미는 자신이 의식하는 한도 내에서의 완전을 가리킬 따름이다. 따라서 모든 크리스천의 궁극적 목적은 이러한 객관적 완전에 도달하는 것임이 사실이다. 이는 완전한 사람이 되지 않고서도 완전한 크리스천이 될 수 있

69) Ibid, pp. 539-40; 543-4

70) Ibid, pp. 538, 541.

71) Ibid, p. 543.

72) Ibid, pp. 514-516.

73) Ibid, pp. 525-526.

다는 것을 의미한다.<sup>74)</sup> 스미스 부부가 취한 주관적 완전 개념은 사실상 우리가 어떠한 노력을 기울여도 절대적 순수함을 맞볼 수 없다는 거룩에 대한 부정적 견해에서부터 출발한다. 우리가 지니고 있는 모든 것은 그리스도의 완전한 거룩에 결코 미치지 못한다. 그러므로 우리는 우리가 의식할 수 있는 범위 내에서 최선을 다하여 완전함을 성취하려는 태도를 지녀야 한다고 스미스는 주장하였다.<sup>75)</sup> 워필드는 스미스 부부의 완전 개념이 지닌 문제점들을 지적하면서 이러한 주관적 완전 개념은 단지 자신이 의식하는 범위에서의 거룩함을 다루고 있기 때문에 이 완전함은 어디까지나 불완전한 완전이라는 사실을 분명히 밝히고 있다.<sup>76)</sup> 따라서 이들의 완전주의는 그 자체가 지니고 있는 결점들을 보완하기 위하여 보드만의 경우와 같이 점진적 성화를 표방할 수밖에 없게 된다고 보았다.

## V. 요약과 결론

워필드는 미국의 프린스톤의 개혁신학을 대표하는 신학자로서 당대에 유행하였던 완전주의에 대한 철저한 비판을 통하여 개혁주의를 옹호하고 이의 탁월함을 보여주고자 노력하였다. 워필드는 먼저 독일의 자유주의 신학자인 알브렉트 리츨의 완전주의에 대하여 비판하였다. 그는 리츨이 지니고 있는 합리주의적 구원론의 이해에 있어서 칭의와 성화를 인위적으로 구분하여 칭의를 하나님의 일로, 성화를 인간의 윤리적 일로 규명하려는 점을 발견하였다. 리츨의 완전 개념의 본질은 이러한 성화에 대한 이러한 도덕적 이해를 출발점으로 하여 하나님으로부터 받은 소명에 합당한 도덕적 삶과 인간의 행위의 자유라는 두 가지 사실에 근거하고 있다. 그러나 리츨은 자신의 완전을 도덕적으로 정의함에 있어서 인간의 양심을 하나님의 절대적인 법보다 우선시함으로써 완전의 범위를 축소시키고 말았는데 이는 완전이 획득 가능한 완전이라는 점을 부각시키기 위한 이유에서 비롯되었다고 워필드는 비판하였다.

워필드는 아사 마한의 완전주의를 기본적으로 감리교적 완전의 개념을 계승한 것으로 이해하였다. 마한의 완전에 대한 견해는 하나님의 은혜가 그 핵심에 놓여

74) Ibid. p. 528.

75) Ibid. pp. 525-526.

76) Ibid. p. 527.

있는데 이는 은혜가 인간 내부에서 완전을 이루어간다는 개념이 아니라 은혜를 받은 인간이 이를 수단으로 완전을 받게 된다는 수동적인 입장을 취한다. 워필드는 믿음에 의한 성화를 신비주의적으로 이해하려는 마한의 완전에 대한 이해가 궁극적으로는 완전을 인간의 노력에 의한 것으로 간주하려는 경향을 지니고 있다고 워필드는 비판하였다. 특히 마한이 완전함을 받는 구체적인 수단으로 강조하는 성령세례란 구원받은 영혼에게 신적 본질이 주입되는 상태라는 초자연적인 요소를 지니고 있지만 또 다른 한편으로는 마한이 성령세례를 받기 위한 조건을 내세운다는 인간적인 요소가 있음을 워필드는 지적하였다. 성령세례에 대한 마한의 이러한 이중적인 태도에 대하여 워필드는 마한의 성령세례에 대한 이해는 그 주도권이 궁극적으로 하나님께 놓여 있는 것이 아니라 인간 편에 놓여 있다고 비판하였다.

보드만의 완전주의에 대한 워필드의 비판의 핵심은 그가 주장하는 완전의 개념에 감리교적 전통을 이어받은 제 2의 축복교리와 이와는 대조적으로 성화를 점진적인 것으로 이해하려는 이중성이 내포되어있음에 놓여있다. 그러나 보드만은 성화가 칭의보다 더 깊은 은혜를 요구하는 사역이라는 점을 강조하게 되었다. 또한 성화의 점진성에 대한 강조를 통하여 개혁주의적 성화이해에 근접하는 것처럼 보이나 실제적으로는 그가 주장하는 점증적 완전함이란 절대적 완전함이 아니라 의식적 완전함에 불과하다고 워필드는 비판하였다.

스미스부부는 완전주의의 완전 개념에 웨이커적인 행복과 신뢰를 도입하여 인간의 피동성을 강조하였다. 그러나 피동성을 강조함에 있어서 지나친 인간의 의지적 요소에 대한 강조는 오히려 이 피동성이 하나님의 주권을 부인하는 조건으로 작용하게 되었다고 워필드는 비판하였다. 인간이 의식하는 범위 내에서의 완전을 주장함으로써 이 완전은 어디까지나 불완전한 완전에 불과하며 하나님의 법에 기준한 절대적 완전에 대한 강조는 그 빛을 잃어버리게 되고 말았다고 워필드는 주장하였다.

결론적으로 워필드는 앞서 언급되어진 19세기 완전주의에 대한 비판에 있어서 먼저 이들의 주장들을 이해하고 그 주장들이 어떻게 개혁주의적 입장과 다른가를 보여주려고 시도하였다. 그의 이러한 시도는 리츨의 자유주의적 신학에서 완전주의를 발견하고 그 핵심을 인간의 양심에 근거한 완전이라고 보았다. 이는 하나님의 법에 근거한 완전과는 그 이해를 달리한다고 워필드는 올바르게 지적하였다. 미국의 완전주의자인 마한과 보드만, 그리고 스미스 부부의 경우에 각각 다른 강조점을 지니고 있음에도 불구하고 완전에 대한 이해에 있어서 인간의 의지적 요소를 내세

우면서도 완전을 의도적으로 인간의 의식차원에 국한시켜 이를 인간의 노력여하에 따라 달성 가능한 것으로 이해하였다고 워필드는 비판하였다.

## 참고문헌

- Bavinck, H., *Gereformeerde dogmatiek IV*, Kampen: Kok, 1929.
- Berkouwer, G. C., *Geloof en heiliging*, Kampen: Kok, 1949.
- Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*. 2 Vols., trans. Ford L. Battles, Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Van Genderen, J. & W. H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, Kampen: Kok, 1993.
- Warfield, Benjamin B., *The Works of Benjamin B. Warfield, Volume VII & VIII*, Grand Rapids: Baker Books, 2003.
- \_\_\_\_\_, *The Inspiration and the Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig, Philadelphia: Presbyterian & Reformed Pub. Co., 1948.
- \_\_\_\_\_, *Studies in Theology*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1932.
- \_\_\_\_\_, *Biblical Doctrines*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1929.
- \_\_\_\_\_, *Calvin and Augustine*, ed. Samuel G. Craig, Philadelphia: Presbyterian & Reformed Pub. Co., 1950.
- \_\_\_\_\_, *The Person and the Work of the Christ*, ed. Samuel G. Craig, Philadelphia: Presbyterian & Reformed Pub. Co., 1950.
- \_\_\_\_\_, *Evolution, Science, Scripture, Selected Writings*, ed. Mark A. Noll & David N. Livingston, Grand Rapids: Baker Books, 2000.

