

갱신과 부흥

Reform & Revival

2022. Vol. 29



고 신 대 학 교
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

갱신과 부흥 29호

발행일 2022. 03. 31.

발행인 류황건

편집인 이신열

발행처 고신대학교 개혁주의학술원

kirs@kosin.ac.kr / www.kirs.kr

부산시 영도구 와치로 194 (051) 990-2267

판권 고신대학교 개혁주의학술원



「갱신과 부흥」 29호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

기나긴 겨울이 지나가고 만물이 소생하는 봄이 찾아왔습니다. 성령 하나님의 새롭게 하시는 역사가 우리 영혼도 새롭게 하는 소망의 계절이 되기를 기원합니다. 러시아가 우크라이나를 침공하여 전쟁의 기운이 지구를 위협하고 있습니다. 역사를 주관하시는 전능하신 우리 하나님께서 온 인류에게 안전과 평화를 내려주시는 것을 믿기 때문에 이 전쟁이 곧 종식되고 우크라이나 국민들이 일상을 회복하게 될 것입니다. 우리 인생의 참된 위로가 오직 우리 주님께로만 비롯된다는 신념을 지니고 그분의 은혜의 통치 아래 순종하면서 믿음을 갖고 천국을 향한 순례의 여정을 더욱 힘차게 걸어가는 우리 모두가 되도록 노력합니다.

16세기 종교개혁에 기원을 둔 역사적 개혁신학이 이 땅에 확고하게 뿌리가 내리도록 저희 개혁주의학술원은 많은 사업을 전개해 왔습니다. 이 노력의 일환으로 「갱신과 부흥」을 발간한지 벌써 14년이 지났고 이제 29호를 출판하게 되었습니다. 하나님의 말씀과 우리 심령에 내주하시는 성령의 역사를 통해서 개혁신학은 지금까지 이 땅의 많은 영혼들에게 새로운 은혜와 소망을 제공해 왔습니다. 개혁신학의 '오직 하나님께 영광'(soli Deo gloria)이라는 모토는 포스트모던적 사고가 지배하는 21세기의 사고와 융화되지 않습니다. 개혁신학은 교회의 영역에만 머무르지 않고 그리스도의 나라를 확장하기 위해서 세상 속으로 들어가서 세상의 다양한 영역들을 주님의 영역으로 변화시키는 임무를





지니고 있습니다. 이 임무를 수행하기 위해서 개혁신학은 세상의 흐름과 문화를 올바르게 이해하고 무엇이 이런 경향을 만들어 내었는가를 파악할 뿐 아니라 이 지식을 토대로 세상을 그리스도의 은혜로 변혁시킬 수 있는 영적 무기를 지속적으로 개발해 나가야 할 것입니다.

이번 호에도 여러 심사위원들의 엄정한 심사를 거쳐 모두 9편의 논문을 게재합니다. 이 논문들이 개혁신학을 추구하는 이 땅의 많은 영혼들에게 좋은 영향력을 행사하는 글이 되기를 바랍니다. 논문심사와 발간의 행정적 업무를 위해 맡아주시는 편집위원장님과 학술원의 간사님의 수고에 감사드립니다. 투고한 논문들이 이번 호에 게재된 모든 집필자들의 정성어린 노고에 진심으로 감사드리면서 앞으로 학문 연구의 여정에 우리 주님의 선한 인도하심을 기원합니다.

저희 「갱신과 부흥」이 개혁신학을 추구하는 이 땅의 모든 교회들과 하나님의 나라와 그분의 영광을 위해 살아가기를 소망하는 모든 분들께 성삼위 하나님의 한량없는 은혜와 신령한 축복을 기원하면서 발간사를 마무리하고자 합니다.

2022년 3월 18일
개혁주의학술원장 이신열 교수



개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2022. Vol. 29

차례

- | | |
|---|-----|
| 3 「개혁과 부흥」 29를 펴내며 | 이신열 |
|
 | |
| 논문 | |
| 7 교회사 속에 나타난 그리스도의 능동적 순종 교리:
초대교회부터 종교개혁기까지 주요 신학자들을 중심으로 | 우병훈 |
| 71 칼빈의 은혜론 | 김선권 |
| 109 존 다브넛(1572-1641)의 언약 신학:
하나님의 언약과 구속의 범위의 관계를 중심으로 | 강효주 |
| 155 아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크, 그리고 벤자민 워필드의 재림 이해
및 평가 | 송영목 |
| 189 벤자민 워필드의 성경론 이해:
과학시대에서의 해석학적 함의를 중심으로 | 김상엽 |
| 219 워필드는 유신진화론을 주장하였는가? | 박찬호 |
| 249 헤르만 바빙크의 교회의 보편성 연구 | 박진기 |
| 281 평양 장로회 신학교의 기독교교육 | 홍성수 |
| 307 팀 켈러의 목회론: 『팀 켈러의 센터처치』를 중심으로 | 양현표 |

개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2022. Vol. 29

Contents

- | | | |
|-----------|---|----------------|
| 3 | Introduction | Samuel Y. Lee |
| 논문 | | |
| 7 | The Doctrine of Christ's Active Obedience in Church History:
Focusing on Major Theologians from the Early Church to the
Reformation | Byung Hoon Woo |
| 71 | Calvin's Doctrine of Grace | Sun Kwon Kim |
| 109 | John Davenant's view on the covenant of God in relation to
the extent of the atonement | Hyo Ju Kang |
| 155 | An Evaluation of the Understandings of Abraham Kuyper,
Herman Bavinck, and Benjamin B. Warfield on the Second
Coming | Young Mog Song |
| 189 | Benjamin Warfield's Doctrine of the Bible: Focused on the
Hermeneutical Implications in the Age of Science | Sang Yeup Kim |
| 219 | Did Warfield Contend for Theistic Evolutionism? | Chan Ho Park |
| 249 | A Study on Herman Bavinck's understanding of the catholicity
of the Church | Jin Gi Park |
| 281 | A Christian Education of Pyongyang Presbyterian Theological
Seminary | Sung Soo Hong |
| 307 | Tim Keller's Pastoral Theory: Focusing on <i>Center Church</i> | Hyun Phyo Yang |

교회사 속에 나타난 그리스도의 능동적 순종 교리:
초대교회부터 종교개혁기까지 주요 신학자들을
중심으로

우병훈

(고신대학교, 조교수, 조직신학)

- I. “그리스도의 능동적 순종 교리”에 대한 비판
- II. 능동적 순종 교리에 대한 역사
- III. 결론: 교회사적으로 증거되는 능동적 순종 교리
- IV. 나가는 글

[초록]

그리스도의 능동적 순종 교리의 핵심적 요소들은 교부시대부터 중세와 종교개혁기까지 신학의 역사 속에서 면면히 이어져 내려왔다. 교부들 중에서는 이레나이우스, 아타나시우스, 아우구스티누스가 그것을 가르쳤다. 특히 아우구스티누스는 갈 4:4-5에 근거하여 그리스도께서 율법 아래 갇힌 자들을 구원하시려고 율법 아래 들어오셨고 율법의 성취자가 되었다고 주장한다. 중세에는 그리스도의 능동적 순종 교리가 공로사상에 의해 왜곡되긴 했지만 안셀무스, 베르나르두스, 토마스 아퀴나스와 같은 신학자들에 의해 표현되었다. 종교개혁기 신학자들이 제시한 그리스도의 능동적 순종에 대한 가르침은 교부들의 사상보다 구체적이면서, 중세 신학보다 더 성경적이었다. 루터는 대(大) 『갈라디아서 주석』의 갈 4:5에 대한 설명에서 루터는 그리스도의 능동적 순종 교리를 가르친다. 칼빈은 롬 3:22와 3:31에 대한 주석에서 율법을 온전히 순종하신 그리스도의 의가 우리에게 전가된다고 주장한다. 칼빈은 『기독교강요』, 2.12.3, 3.11.23에서 그리스도의 능동적 순종 교리를 칭의와 연결하여 가르친다. 우르시누스가 쓴 『하이델베르크 교리문답해설』의 제60 문답 해설은 그리스도의 능동적 순종 교리에 대한 아주 분명한 표현이 나타나는 부분이다. 그리스도의 능동적 순종 교리는 17세기에 주류 개혁신학자들에 의해서 분명한 형태로 제시되었다. 따라서 이 교리는 교회의 역사 속에서 주요한 신학자들의 작품에서 발견되는 것을 알 수 있다.

키워드: 그리스도, 능동적 순종, 칭의, 아우구스티누스, 칼빈, 우르시누스

논문투고일 2022.01.18. / 심사완료일 2022.02.24. / 게재확정일 2022.03.07.

I. “그리스도의 능동적 순종 교리”에 대한 비판

“그리스도의 능동적 순종(*obedientia activa Christi*)”이란 그리스도께서 출생부터 수난에 이르기까지 죄 없이 하나님의 뜻에 순종하신 것을 뜻한다. 이와 짝이 되는 “그리스도의 수동적 순종(*obedientia passiva Christi*)”이란 그리스도께서 수난 가운데 그 어떤 저항도 없이 고통과 십자가를 감내하신 것을 뜻한다.¹ 17세기 이후로 주류 개혁파 신학에서는 그리스도의 수동적 순종 뿐 아니라, 그리스도의 능동적 순종이 이룬 의(義)가 신자에게 전가된다고 보았고 그 두 가지 순종은 결코 분리될 수 없다고 생각했다.² 그래서 “그리스도의 능동적 순종 교리”란 일반적으로, 그리스도께서 출생부터 수난에 이르기까지

1 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Baker, 2017), 237 (“*obedientia Christi*” 항목). 물론 여기에서 말하는 능동성과 수동성은 너무나 밀접하게 연결되어 있어서 벨코프가 말한 것처럼 상호침투성(interpenetration)을 지닌다고 할 수 있다(Louis Berkhof, *Systematic Theology* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1938], 379). 그리스도께서 자발적으로 자신을 고난과 죽음에 내어주신 것 역시 그의 능동적 순종의 측면을 지닌다고 볼 수 있다(요 10:18). 그렇기에 이를 “능동적 수난(*passio activa*)”이라고 부르기도 한다. 반면 그리스도께서 율법에 복종하신 것 또한 그의 수동적 순종의 측면을 보여준다(빌 2:7). 그래서 이를 “수동적 행위(*actio passiva*)”라고 부르기도 한다(Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 238).

2 대표적으로 아래의 문헌들을 보라. Wilhelmus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, ed. Joel R. Beeke, trans. Bartel Elshout, vol. 1 (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1992), I: 610; Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. 3 (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997), 149; Benjamin B. Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield: Critical Reviews*, vol. 10 (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008), 127-36 (특히 131쪽)=Benjamin B. Warfield, “THE CHRISTIAN DOCTRINE OF SALVATION. By GEORGE BARKER STEVENS,” *The Princeton Theological Review* 4 (1906), 550-55; Berkhof, *Systematic Theology*, 379-82; Benjamin B. Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield: Studies in Theology*, vol. 9 (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008), 279; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, tr. John Vriend, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 377-80 (#386); Michael S. Horton, *Lord and Servant: A Covenant Christology* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), 220-32. 한편, R. Scott Clark, “Do This and Live: Christ’s Active Obedience as the Ground of Justification,” in *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California*, ed. R. Scott Clark (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007), 229-65에서는 그리스도의 능동적 순종 교리가 개혁파 내에서 주류 의견이었음을 잘 논증한다.

죄 없이 하나님의 뜻에 순종하심으로써 증보자로서의 조건에 합당하게 되셨으며, 그로 인해 이루신 의가 신자에게 전가된다고 보는 견해를 뜻한다. 제임스 패커(James I. Packer)의 고찰에 따르면, 그리스도의 능동적 순종 교리는 개신교 내에서 칭의론에 대한 논의와 함께 유기적으로 발전했다.³

하지만 이러한 그리스도의 능동적 순종 교리를 둘러싼 논쟁은 역사 속에서 여러 차례 있었다.⁴ 대표적으로 16세기 루터파 안에서는 게오르크 카르크(Georg Karg, 1512-1576)가 그리스도의 능동적 순종이 지닌 공로적 성격을 부인해서 논쟁이 되었다.⁵ 파르지모니우스(Parsimonius)라고도 알려져 있는 카르크는 그리스도께서 우리를 위해 형벌을 대신 받으신 것은 맞지만, 그가 율법에 순종하신 것은 자신을 하나님께 무죄한 제사로 바치기 위해서였으며, 이러한 그리스도의 능동적 순종은 우리를 위한 공로가 되지 않는다고 보았다.⁶ 그의 주장에 대해서 픽토린 슈트리겔(Victorin Strigel, 1524-1569), 페터 크레츠만(Peter Ketzmann, 1521-1570), 틸레만 헤스후지우스(Tileman Hesshusius, 1527-1588) 등이 반대하였다. 결국 1570년, 비텐베르크 신학자들과의 대화를 통해서 카르크는 자신의 견해를 철회하였다. 1560년대에 있었던 이러한 논쟁은 루터파 내부에서 큰 논쟁으로 발전하지는 않았지만, 그리스도께

3 James I. Packer, "The Doctrine of Justification among the Puritans," in *By Schisms Rent Asunder: Papers Read at the Puritan and Reformed Studies Conference, 1969* (London: N.P., 1970), 21.

4 이에 대한 간략한 설명으로 권경철, "웨스트민스터 표준문서와 그리스도의 '온전한 순종' 문제: 안토니 버지스(Anthony Burgess, 1600-1664)의 『참된 칭의 교리』로부터 단초 찾기," 「갱신과 부흥」 28 (2021), 145-46을 보라.

5 Heber Carlos de Campos, "Johannes Piscator (1546-1625) and the Consequent Development of the Doctrine of the Imputation of Christ's Active Obedience" (Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2009), 75, 80-81. 이하에서 이 박사논문은 De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)"로 약칭한다.

6 이러한 내용은 고트프리트 토마지우스의 아래 책에 잘 정리되어 있다. Gottfried Thomasius, *Natalia Sacra Domini Nostri Jesu Christi* (Erlangae: Adolphi Ernesti Junge, 1845), 17-18. 토마지우스는 이 책 및 아래의 두 책을 합쳐서, "그리스도의 능동적 순종 교리의 역사 (*Historiae dogmatis de obedientia Christi activa*)"에 대한 3부작을 썼다. Gottfried Thomasius, *Sacra Paschalia Domini Nostri Jesu Christi* (Erlangae: Adolphi Ernesti Junge, 1846); Gottfried Thomasius, *Sacra Pentecostalia Domini Nostri Jesu Christi* (Erlangae: Adolphi Ernesti Junge, 1846).

서 우리를 대신하여 율법에 순종하셨다는 견해를 보다 정교화 하도록 했다.⁷

개혁파 내부에서는 16-17세기에 요한네스 피스카토르(Johannes Piscator, 1546-1625)가 그리스도의 능동적 순종 교리에 제기한 논쟁이 유명하다.⁸ 1580년대에 피스카토르와 베자(Theodore Beza, 1519-1605)가 서로 서신을 교환하면서 이 논쟁이 불거졌다. 1586년 4월 3일에 피스카토르는 롬 8:2에 대한 베자의 주석에 대해 반대 입장을 편지로 보냈다.⁹ 이에 대해 1584년, 베자는 자신이 썼던 논문들 및 자신의 주석 작품(*Annotationes minores*)을 피스카토르에게 보냈다.¹⁰ 이때까지만 해도 서로는 상호존중하면서 의견을 교환하였다. 하지만 요한네스 알텐호비우스(Johannes Altenhiovius, †1616)가 피스카토르의 견해를 강하게 지지하면서 일이 커져버렸다. 알텐호비우스는 베자와 요한 그리나이우스(Johann Jakob Grynaeus, 1540-1617)와 다니엘 토사누스(Daniel Tossanus, 1541-1602)가 그리스도의 전체적 순종이 우리에게 전가 된다고 보는 이단적인 사상을 유포한다면서 그들을 시의회에 이단으로 고발했기 때문이다.¹¹ 피스카토르는 알텐호비우스와 거리를 두길 원했다. 하지만 논쟁이 점점 커져나가는 것을 막을 수는 없었다. 이 논쟁에 그리나이우스, 토사누스, 아만두스 폴라누스(Amandus Polanus, 1561-1610), 루도비쿠스 루키우스(Ludovicus Lucius, 1577-1642), 요한네스 볼레비우스(Johannes Wollebius, 1586-1629) 등이 가담했다. 논쟁은 오늘날로 보자면 스위스, 독

7 De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 81.

8 피스카토르에 대한 전기로는 아래 작품들과 사전들을 보라. Georgio Pasore, *Oratio Funebris in Obitum Reverendi et Clarissimi Theologi Johannis Piscatoris beatae memoriae, communis nostril praeceptoris* (Herborn: Johann-Georgii Muderspachii & Georgii Corvini, 1625); Johann Hermann Steubing, *Caspar Olevian: Johannes Piscator* (Leipzig: Carl Cnobloch, 1841), 98-117; Frans Lukas Bos, *Johann Piscator: Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie* (Kampen: J. H. Kok, 1932), 9-31; *Allgemeine deutsche Biographie*, "Piscator, Johannes"; *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, "Piscator, Johannes."

9 Alain Dufour et al. ed., *Correspondance de Théodore de Bèze 1586* (Geneva: Librairie Droz, 2005), 27:49-63.

10 Alain Dufour et al. ed., *Correspondance de Théodore de Bèze 1584* (Geneva: Librairie Droz, 2003), 25:259-268; Alain Dufour et al. ed., *Correspondance de Théodore de Bèze 1587* (Geneva: Librairie Droz, 2006), 28:29-30.

11 De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 11.

일, 프랑스, 네덜란드, 영국 등지로 퍼져나가면서 국제적인 화두가 되고 말았다. 여러 총회가 이 문제를 다루었는데, 피스카토르의 지지자들도 있었지만, 다수의 개혁파 신학자들은 그의 의견을 반대했다. 대표적으로 프랑스의 프리바 총회(Synod of Privas, 1612)와 톤네 총회(Synod of Tonneins, 1614), 그리고 네덜란드의 도르트 회의(Synod of Dort, 1618-19)는 피스카토르를 반대했다.¹² 웨스트민스터 회의도 역시 그리스도의 능동적 순종 교리를 긍정했다.¹³

보다 최근에도 역시 그리스도의 능동적 순종 교리와 관련하여 논쟁이 있었다. 대표적으로 노먼 셰퍼드(Norman Shepherd)와 다니엘 켈크(Daniel Kirk)는 그리스도께서 죄가 없으신 것은 맞지만, 그것은 우리를 위한 것이 아니며, 그리스도 자신이 속죄 사역을 행하는 자격을 부여한 것이었을 뿐이라고 주장한다.¹⁴

-
- 12 이상의 역사에 대해서는 De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 10-18을 보라.
- 13 Alan D. Strange, *Imputation of the Active Obedience of Christ in the Westminster Standards* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2019), 13에서는 웨스트민스터 회의가 그리스도의 능동적 순종 교리를 반대했다고 주장하는 의견도 있으나, 더 많은 학자들은 웨스트민스터 회의가 그 교리를 찬성한 것으로 본다고 밝히면서 아래 문헌들을 제시한다. Jeffrey Jue, "Active Obedience of Christ and the Theology of the Westminster Standards: A Historical Investigation," in *Justified in Christ: God's Plan for Us in Justification*, ed. K. Scott Oliphint (Fearn, Scotland: Mentor, 2007), 99-130; *Orthodox Presbyterian Church's Report of the Committee to Study the Doctrine of Justification* (Willow Grove, PA: Committee on Christian Education of the Orthodox Presbyterian Church, 2007), 144-45; John V. Fesko, *The Theology of the Westminster Standards: Historical Context and Theological Insights* (Wheaton, IL: Crossway, 2014), 206-28; Alan Strange, "The Affirmation of the Imputation of the Active Obedience of Christ at the Westminster Assembly of Divines," *The Confessional Presbyterian* 4 (2008), 194-209, 311; Alan Strange, "The Imputation of the Active Obedience of Christ at the Westminster Assembly," in *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael A. G. Haykin and Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 31-51; 김병훈, "그리스도의 수동적 순종과 피스카토르(Johannes Piscator, 1546-1625)-논점정리," 『신학정론』 39/1 (2021), 241-271; 김재성, 『그리스도의 능동적 순종』(고양: 언약, 2021), 185-92.
- 14 Norman Shepherd, "Justification by Works in Reformed Theology," in *Backbone of the Bible: Covenant in Contemporary Perspective*, ed. P. Andrew Sandlin (Nacogdoches, TX: Covenant Media Press, 2004), 103-20; Norman Shepherd, "The Imputation of Active Obedience," in *A Faith That Is Never Alone: A Response to Westminster Seminary California*, ed. P. Andrew Sandlin (LaGrange, CA: Kerygma Press, 2007), 249-78; Daniel Kirk, "The Sufficiency of the Cross (I): The Crucifixion

이들에 대해서는 캘리포니아의 웨스트민스터 신학교 교수들이 재반박하면서 답변했다.¹⁵ 이들의 답변에서 확인할 수 있듯이, 이 교리는 칭의론과 아주 밀접한 관련이 있다.

“바울에 대한 새 관점 학파”에 속하는 학자들인 톰 라이트(N. T. Wright)와 제임스 던(James D. G. Dunn)도 역시 예수 그리스도께서 율법을 지킬 필요가 없었다고 주장한다. 라이트는 그리스도께서 율법을 성취하셨다는 생각을 거부 하는데, 그런 생각은 율법주의로 귀결되기 때문이라는 것이다. 그러면서 라이트는 능동적 순종 개념도 거부한다.¹⁶ 던도 역시 예수께서는 안식일법 준수가 언약적 신실함과 전혀 관련 없다고 생각했으며, 정결법에 대해서도 역시 그런 태도를 지니셨다고 주장한다.¹⁷ 그리스도께서 율법을 다 지키지 않았다고 보는 던의 관점에서는 당연히 그리스도의 능동적 순종 교리가 들어설 여지가 없을 것이다.¹⁸

이 논문은 위와 같은 학자들의 반대에도 불구하고 그리스도의 능동적 순종

as Jesus' Act of Obedience,” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 24.1 (Spring 2006), 36-64; Daniel Kirk, “The Sufficiency of the Cross (II): The Law, the Cross, and Justification,” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 24.2 (Autumn 2006), 133-54.

15 Clark, “Do This and Live,” 229-65; David VanDrunen, “To Obey Is Better than Sacrifice: A Defense of Active Obedience of Christ the Light of Recent Criticism,” in *By Faith Alone: Answering the Challenges to the Doctrine of Justification*, ed. Gary L. W. Johnson and Guy P. Waters (Wheaton, IL: Crossway, 2007), 127-46.

16 N. T. Wright, *Justification: God's Plan & Paul's Vision* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), 135, 231. 이에 대해서는 아래에서 다루었다. B. Hoon Woo, *The Promise of the Trinity: The Covenant of Redemption in the Theologies of Witsius, Owen, Dickson, Goodwin, and Cocceius* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 53-54, 56n124.

17 James D. G. Dunn, *Christianity in the Making: Jesus Remembered*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 569; Steve Moyise, *Jesus and Scripture* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2010), 101에 나오는 논의를 보라. 한편 새 관점 학파에 속하는 다른 학자인 샌더스(E. P. Sanders)는 예수께서 율법의 그 어떤 측면도 정면으로 반대하지는 않으셨을 것 같다고 주장한다. 샌더스가 쓴 브리태니커 사전의 “Jesus” 항목을 보라. <https://www.britannica.com/biography/Jesus> (2022.1.11. 접속)

18 하지만 신약학의 관점에서 아래 논문은 그리스도의 능동적 순종을 옹호한다. Steven M. Baugh, “Galatians 3:20 and the Covenant of Redemption,” *Westminster Theological Journal* 66, no. 1 (2004), 68-69.

교리는 기독교회의 역사 속에서 면면히 흘러왔음을 보여주고자 한다. 물론 능동적 순종 혹은 수동적 순종이라는 용어 자체는 1560년대 이전에는 사용되지 않았다.¹⁹ 따라서 그 이전 시대의 작품에서 그리스도의 능동적 순종 교리를 직접 찾는 것이 시대착오적(anachronistic) 오류를 범하는 일이라 생각될 수도 있다.²⁰ 하지만 용어 자체는 없었다고 하더라도 그 개념마저 없었던 것은 결코 아니다. 오히려 그리스도의 능동적 순종에 대한 가르침과 그것이 우리를 위한 것이었다는 가르침은 교부시대부터 종교개혁기까지 늘 있어왔다.

주류 개혁파 신학에서 인정되는 그리스도의 능동적 순종 교리의 특징적 요소는 두 가지인데, 그리스도께서 증보자로서 출생부터 수난에 이르기까지 죄 없이 하나님의 뜻에 순종하셨다는 것과 그로 인해 이루신 의가 신자에게 전가된다고 보는 것이다. T. F. 토런스(Thomas F. Torrance)나 보다 최근에 브랜든 크로우(Brandon D. Crowe)가 잘 지적한 바와 같이 개혁신학은 그리스도의 전체 순종이 우리의 구원을 위해 필요했음을 강조하기 위해서 능동적 순종과 수동적 순종을 구분했을 뿐이지, 사실은 그 두 가지 순종이 서로 분리될 수 없음을 항상 주장했다.²¹ 반대로 이 교리에 반대하는 이들의 일반적인 견해는 두 가지인데, 그리스도께서 율법에 순종하신 것은 대속적 목적 때문이 아니라 자신을 위해서였다는 것과 그렇기에 그리스도의 율법 순종이 아니라 오직 십자가 수난만이 대속적 성격을 가진다는 것이다.²² 그리스도의 능동적 순종 교리의 역사적

19 Clark, "Do This and Live," 231에서는 1570년대 이전에는 능동적, 수동적 순종이라는 용어가 발견되지 않는다고 하지만, 앞서 언급했던 카르크 논쟁을 고려하면 1560년대에도 사용되었음이 분명하다.

20 De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 18, 33, 46 등에서 시대착오적 판단을 계속 경계한다.

21 Thomas F. Torrance, *Incarnation: The Person and Life of Christ*, ed. Robert T. Walker (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), 81; Brandon D. Crowe, *Why Did Jesus Live a Perfect Life?: The Necessity of Christ's Obedience of Our Salvation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021), 18-19. 같은 곳에서 토런스는 능동적 순종을 "수동적 행위"(actio passiva)라고 부르고, 수동적 순종을 "능동적 수난"(passio activa)이라고 부를 수 있다고 주장한다. 밀러는 수동적 행위를 그리스도께서 율법에 순종하신 것으로, 능동적 수난을 그리스도께서 삶과 죽음에 있어서 실제로 순종하신 것으로 설명한다. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 238. 아래도 참조하라. 박재은, "아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의," 『갱신과 부흥』 27 (2021), 200.

22 Berkhof, *Systematic Theology*, 380-81.

측면을 살펴보는 이 글에서 그 교리가 17세기에 볼 수 있는 발전된 형태로 초기 기독교에서부터 이미 나타났다고 주장하는 것은 무리일 것이다. 하지만 적어도 그 교리의 “맹아적 형태(embryonic form)”가 이미 교부시대부터 있었으며, 그것이 역사 속에서 점차 발전해 갔음은 분명히 살펴볼 수 있다.²³ 이 글은 주류 개혁파 신학에서 인정되었고 지금도 인정되고 있는 그리스도의 능동적 순종 교리가 사실은 오랜 역사를 지니고 있음을 보여주고자 한다. 지면상 교부시대부터 종교개혁기까지 몇몇 주요 신학자들의 작품들만을 선별하여 다루겠지만, 우리는 이 교리가 정통 신앙 안에서 늘 한 자리를 차지했음을 충분히 알 수 있게 될 것이다.

II. 능동적 순종 교리에 대한 역사

1. 교부시대

(1) 이레나이우스

먼저 교부시대를 살펴보면, 2세기의 교부 이레나이우스(Irenaeus, 약 140-202)의 작품에서 이미 그리스도의 능동적 순종에 대한 사상의 맹아를 읽을 수 있다. 여러 학자들이 지적하는 것처럼 이레나이우스의 『이단논박』(*Adversus Haereses*)에 나타나는 총괄갱신설(recapitulation theory)은 그리스도의 능동적 순종에 대한 다른 표현으로 이해할 수 있기 때문이다.²⁴ 총괄갱신설이란 첫 사람 아담 안에서 잃었던 것을 “둘째 아담(ὁ δεύτερος Ἀδάμ)”이신 그리스도께서 회복하신다는 이론이다.²⁵ 우리는 첫 사람과의 연대로 말미암

23 이렇게 교리가 발생하고 발전하는 과정을 추적하는 방법에 대해 바빙크는 “종합적-발생론적 방법론(synthetic-genetic method)”라고 불렀다. Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, tr. John Vriend, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 93-4 [#26], 101-2 [#30].

24 현대에는 아래의 작품들이 그렇게 시도하고 있다. Horton, *Lord and Servant*, 220-32; Strange, *The Imputation of the Active Obedience of Christ*, 26-27.

25 이레나이우스, 『이단논박』, 5.16.3. 총괄갱신설에 대해서는 J. N. D. Kelly, *Early Christian*

아 타락하였지만, 이제 그리스도와의 연합을 통해 회복될 수 있다. 엡 1:10(특히 ‘ἀνακεφαλαίωσις’라는 단어)에 근거하고 있는 총괄갱신설은 아담이 자기 자신 속에 그의 모든 후손들을 담고 있었던 것과 마찬가지로, 그리스도는 “아담 으로부터 나온 모든 흠어진 민족들, 모든 방언들, 아담 자신을 비롯한 온 인류를 자기 자신 속에서 총괄갱신하였다.”라고 가르친다.²⁶ 이레나이우스의 이러한 이론은 보통 그리스도의 구속 교리 중 하나로 알려지지만, 그리스도의 죽음뿐 아니라 그리스도의 생애와 직결되는 이론이다. 다시 말해 그리스도의 생애 전체가 우리의 구속을 위해 필수적이었으며, 우리에게 유익을 준다고 가르치는 교리이다.²⁷

특히 『이단논박』 4.13.1은 율법의 성취자로서의 그리스도에 대해 명확한 가르침을 준다. 그는 이렇게 적는다.

그리고 주님께서는 율법의 자연적인 것[계명]들을 폐하지 않으시는데, 인간은 그 율법을 통하여 의롭게 된다. 그것은 율법이 주어지기 전에 자연적인 계명들을 지켰던 자들도 마찬가지로인데, 그들은 믿음으로 의롭게 되었던 자들이며, 하나님을 기쁘시게 했다. 그리스도께서는 이것[계명]들을 확장하시며 성취하신다. ... 이 모든 것은 마르키온으로부터 나온 자들이 크게 소리 지르는 것처럼 과거의 것[계명]들의 반대나 전복을 포함하는 것이 아니다. 오히려 이것은 율법의 성취와 확장인데, 그리스도 자신이 말씀하신 것과 같다. “너희 의가 서기관과 바리새인보다 더 낮지 못하면 결코 천국에 들어가지 못하리라 [마 5:20].” 그리스도는 이러한 것들을 율법에 반대되도록 가르치신 것이

Doctrines, Fifth, Revised (London: New Delhi: New York: Sydney: Bloomsbury, 1977), 170-74 (Chap. VII.3); Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 144-45를 참조하라.

26 이레나이우스, 『이단논박』, 3.22.3: “quoniam ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas, et universas linguas, et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est.” J. P. Migne, *Patrologia Graeca: Latin Text*, vol. VII, *Patrologiæ Cursus Completus* (Paris: J. P. Migne, 1857), 958. 이하에서 Migne의 교부 시리지는 PG 혹은 PL로 약칭한다. 별다른 말이 없는 한, 이 글의 인용문들은 모두 연구자의 사역(私譯)이다.

27 이레나이우스, 『이단논박』, 3.18.7, 3.21.9-10, 3.22.3, 5.21.1 등을 보라. Strange, *The Imputation of the Active Obedience of Christ*, 27에서 재인용.

아니라, 도리어 율법을 성취하시고(*adimplens*) 율법의 의들을 우리에게 심으시면서(*infigens*) 가르치셨다.²⁸

이레나이우스는 여기에서 그리스도와 율법의 관계를 설명한다. 그리스도는 율법을 폐하러 오신 분이 아니라 그것을 확장하고 성취시키는 분이시다. 인간은 율법을 통해서 의롭게 될 수 있기에, 인간이 구원받기 위해서는 율법의 의가 필요하다. 이러한 율법의 의의 성취는 그리스도를 통해 이뤄졌다. 그리스도는 율법을 성취하시고 그것을 우리에게 심으신 분이시다. 바로 이 마지막 부분에서 우리는 그리스도의 능동적 순종 교리의 핵심을 정확하게 발견할 수 있다.

(2) 아타나시우스

다음으로 살펴볼 교부는 아타나시우스(약 299-373)이다.²⁹ 아타나시우스의 신학은 카파도키아의 세 신학자들에게 큰 영향을 미쳤다. 그가 주교가 된 이후에

28 이레나이우스, 『이단논박』, 4.13.1. PG VII, 1006-7: “Et quia Dominus naturalia legis (70), per quæ homo justificatur, quæ etiam ante legislationem (71) custodiebant, qui fide justificabantur (72), et placebant Deo, non dissolvit, sed extendit, et implevit (73); ex sermonibus ejus ostenditur. ... Omnia enim hæc non contrarietatem et dissolutionem præteritorum continent, sicut qui a Marcione sunt vociferantur: sed plenitudinem et extensionem, sicut ipse ait: «Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum.» ... **Hæc autem non quasi contraria legi docebat; sed adimplens legem, et infigens justificationes legis in nobis.**” (볼드체 강조는 연구자의 것임.) 영어 번역은 아래를 참조할 수 있으나 오역과 의역이 심하다. Irenæus of Lyons, “Irenæus against Heresies,” in *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenæus*, ed. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe, vol. 1, The Ante-Nicene Fathers (Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885), 477. (이하에서 이 작품 시리즈는 ANF, NPNF 등으로 약칭함.)

29 이하에서 아타나시우스의 생애와 사상에 대해서는 아래 문헌들을 참조하라. John Behr, *The Nicene Faith* (Crestwood, NY: SVS Press, 2004), 163-259; Khaled Anatolios, *Athanasius: The Coherence of His Thought* (New York: Routledge, 1998); T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993); Athanasius, *On the Incarnation: English Translation*, trans. John Behr (Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2011), Introduction: Archibald T. Robertson, “Prolegomena,” in *St. Athanasius: Select Works and Letters*, ed. Philip Schaff and Henry Wace, vol. 4, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series* (New York: Christian Literature Company, 1892).

태어난 바실리우스(약 329/330-378)는 아타나시우스를 니케아 정통신학의 대표자로 생각했다. 나지안주스의 그레고리우스(약 329/330-389/390)는 아타나시우스 사후 7년째인 380년 5월 2일에 그에 대한 찬가를 썼다.³⁰ 콘스탄티노플 공의회(381년)가 열릴 무렵 아타나시우스는 성인이자 모범적인 목회자, 그리고 무오한 신학자로 추대받았으며, 그의 이름은 '정통신학'과 동의어가 되었다.

아타나시우스의 대표작은 『성육신론』(*De incarnatione verbi Dei*)이다.³¹ 이 작품의 핵심적인 부분에서 아타나시우스는 로고스가 성육신하신 근본동기에 대해서 다음과 같이 제시한다. 첫째, 로고스는 만물에 걸쳐 만물을 채우셨던 분이시기 때문이다. 로고스는 창조주이시다. 따라서 피조물의 부패를 두고 보지 못하셨다. 둘째, 로고스는 인간이 파괴된 것과 죽음이 그들 위에 부패로써 왕노릇하고 있음 아셨기 때문이다. 셋째, 타락으로 말미암아 부패성이 인간을 지배하는 것을 보셨기 때문이다. 넷째, 율법을 해결하기 위해서였다. 다섯째, 창조주가 만드신 피조물들이 사라지지 않도록 하시기 위해서였다. 여섯째, 인간들의 도를 넘은 악을 보셨으며, 또한 그들이 조금씩 그리고 참을 수 없을 정도로 자신들에게 그 악을 쌓아가는 것을 보셨기 때문이다. 일곱째, 모든 인간들이 죽음에 이르러 마땅함을 보시고, 우리 인간 종족을 향해 자비심을 가지시고, 우리들의 연약함을 불쌍히 여기셨기 때문이다. 여덟째, 우리를 대신하여 죽으시기 위해서였다. 아홉째, 생겨난 것이 파괴되지 않도록 그리고 인간들을 향한 그의 아버지의

30 이 장례연설은 아래 책에 영어로 번역되어 있다. Gregory Nazianzen, "Select Orations of Saint Gregory Nazianzen," in S. Cyril of Jerusalem, S. Gregory Nazianzen, ed. Philip Schaff and Henry Wace, trans. Charles Gordon Browne and James Edward Swallow, vol. 7, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series (New York: Christian Literature Company, 1894), 269-80.

31 이하에서 『성육신론』의 헬라어 텍스트는 Athanasius, *On the Incarnation: Text*, ed. John Behr (Yonkers, NY: St Vladimirs Seminary Press, 2011), 50-172에 실린 것을 기준으로 하겠다. 그 외에도 아래 비평본들이 있다. F. L. Cross, ed., *Athanasius: De Incarnatione. An Edition of the Greek Text*, Texts for Students, 50 (London: SPCK, 1939); R. W. Thomson, ed. and trans., *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Clarendon Press, 1971); C. Kannengiesser, ed. and French trans., *Athanasie d'Alexandrie: Sur l'incarnation du Verbe*, Sources Chrétiennes 199, rev. ed. (Paris: Cerf, 2000).

일이 헛되이 되지 않도록 하기 위해서였다. 열 번째, 우리와 동일한 몸을 취하고 자 하셨기 때문이다.³²

여기에서 특히 관심을 끄는 부분은 넷째 부분인 율법을 해결하시기 위해서 로고스가 성육신하셨다는 부분이다. 아타나시우스는 에덴에서 하나님은 아담과 하와에게 율법을 주셨다고 본다. 만일 그들이 그 율법을 잘 지켰다면 불멸을 누렸을 것이다. 하지만 그들은 율법을 어겼고 그리하여 율법은 부패와 관련하여 역사한다. 다시 말해서 율법의 정죄를 받아 인간은 사멸할 존재자가 되어버렸다. 이처럼 아타나시우스는 인간이 타락했을 때에 율법으로 말미암아 인간 안에 죽음이 만연하게 되었다고 설명한다.³³ 그런데 인간은 죄로 말미암아 율법에서 벗어날 수 없다. 그리고 이 율법이 사라질 수도 없는데, 율법은 하나님께서 제정하신 것이기 때문이다. 그렇다면 인간이 율법의 정죄로 말미암아 생긴 죽음에서 해방되는 길은 무엇인가? 아타나시우스는 이에 대해 두 가지로 제시한다. 하나는 그리스도께서 율법을 완성하시는 것이고, 다른 하나는 그리스도께서 우리 대신 죽으시는 것이다. 아타나시우스는 다음과 같이 말한다.

그리고 그[=로고스]는 로고스적인 종족[=인간]이 파괴된 것과 죽음이 그들 위에 부패로써 왕노릇하고 있음을 아시기 때문에 [성육신하셨다]; 또한 그는 타락의 위협이 우리 위에서 부패를 붙들고 있음을 보시기 때문에 [성육신하셨다]. 이것은 율법이 완성되기 전에 [인간]이 해방되는 것은 불합리했기 때문이다.³⁴

아타나시우스는 로고스가 성육신하신 이유를 율법의 문제를 해결하기 위해서였다고 주장한다. 그에 따르면, 율법이 완성되기 전에 인간이 해방될 수는 없다.

32 이것은 『성육신론』, 8과 9에 나오는 내용을 정리한 것이다. 그 외에도 Stefanie Frost, "Erlösung," in *Athanasius Handbuch*, ed. Peter Gemeinhardt (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 328-35에는 『성육신론』 작품 전체에서 성육신의 이유로 제시되는 내용들을 설명하고 있다.

33 아타나시우스, 『성육신론』, 6.

34 아타나시우스, 『성육신론』, 8.2: "Καὶ ἰδὼν τὸ λογικὸν ἀπολλύμενον γένος, καὶ τὸν θάνατον κατ' αὐτῶν βασιλεύοντα τῇ φθορᾷ ὁρῶν δὲ καὶ τὴν ἀπειλὴν τῆς παραβάσεως διακρατοῦσαν τὴν καθ' ἡμῶν φθοράν· καὶ ὅτι ἄτοπον ἦν πρὸ τοῦ πληρωθῆναι τὸν νόμον λυθῆναι."

그것은 “불합리한 것(ἄροπον)”이기 때문이다. 반면에 아래와 같이 아타나시우스는 그리스도의 죽음 역시 율법을 해결하기 위한 것이라고 주장한다.

그리하여 한편으로 모든 자들이 자기 안에서 죽은 것처럼 되어서, 인간들의 부패와 관련한 [정죄하는] 율법이 해결되도록 하셨다. (마치 주님께 속한 몸 안에서 [정죄하는 율법의] 권세가 다 소진된 것처럼, 그리고 동일한 인간들을 대적하는 영역을 더 이상 지니지 않은 것처럼 말이다).³⁵

여기에서 아타나시우스는 그리스도께서 동일한(ὁμοίων) 인간들처럼 되셔서 율법의 정죄로 죽은 인간들이 자신의 죽음 안에서 다 죽은 것처럼 되게 하셨다고 말한다. 위의 두 인용문을 비교해 보자면, 앞의 인용문에서는 그리스도의 능동적 순종을 통한 율법으로부터의 해방이, 뒤의 인용문에서는 그리스도의 수동적 순종을 통한 율법의 해결이 나타난다고 설명할 수 있다.

(3) 아우구스티누스

마지막으로 살펴볼 교부는 아우구스티누스(354-430)이다.³⁶ 그는 서방교회에 가장 큰 영향을 끼친 교부이다. 지상에서 율법을 다 지키신 그리스도에 대한 아우구스티누스의 사상을 이해하기 위해서는 율법에 대한 그의 이해와 “전체 그리스도(*totus Christus*)” 사상을 이해할 필요가 있다.

율법에 대한 아우구스티누스의 사상은 이중적이다.³⁷ 한편으로 그는 모든 인간이 하나님께서 주신 우주적 질서인 법을 지키면서 살아야 한다고 주장한다.

35 아타나시우스, 『성육신론』, 8.4: “ἵνα ὡς μὲν πάντων ἀποθανόντων ἐν αὐτῷ λυθῇ ὁ κατὰ τῆς φθορᾶς τῶν ἀνθρώπων νόμος (ἅτε δὴ πληρωθείσης τῆς ἐξουσίας ἐν τῷ κυριακῷ σώματι, καὶ μηκέτι χώρα ἔχοντος κατὰ τῶν ὁμοίων ἀνθρώπων).”

36 아우구스티누스의 생애와 사상에 대해서는 아래 책들을 보라. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, new ed, with epilogue (Berkeley: University of California Press, 2000); Henry Chadwick, *Augustine of Hippo: A Life* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Rowan Williams, *On Augustine* (London: Bloomsbury, 2016). 마지막 책에서 월리엄스는 아우구스티누스의 기독교론을 잘 정리해 놓았다(2, 7-10장).

37 Richard J. Dougherty, “Natural Law,” ed. Allan D. Fitzgerald, *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 583.

다른 한편으로 그는 단지 율법을 지키는 것으로는 구원을 이룰 수 없다고 주장한다(갈 2:16). 오히려 신자는 결국 율법을 초월하고 사랑으로 율법을 완성해야 한다(롬 7:1-6).³⁸ 그런데 그것은 오직 그리스도께서 주시는 구원을 통해서만 주어진다. 하나님은 아들을 죄 있는 육신의 모양으로 보내셨다. 그리고 육신에 죄를 정하셨다. 그리하여 율법의 의가 우리 안에서 성취되게 하셨다. 그것은 저절로 성취되지 않는다. 오히려 그리스도를 통해 성취된다. 그리스도는 율법을 폐기하지 않고, 성취하러 오셨다.³⁹

아우구스티누스는 율법과 그리스도, 그리고 우리의 구원에 대해서 아래와 같이 설교했다.

우리가 사도에게 물으면 그는 “너희가 법 아래에 있지 아니하고 은혜 아래에 있음이라(롬 6:14).”라고 우리에게 말합니다. “하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하신 것은 율법 아래에 있는 자들을 속량하시고 우리로 아들의 명분을 얻게 하려 하심이라(갈 4:4-5).” 보십시오. 그리스도께서는 율법 아래 있던 자들을 구속해 주시려고 여기까지 오셨습니다. 그리하여 이제 우리가 율법 아래에 있지 않고 은혜 아래에 있도록 하기 위해서입니다. 그런데 누가 율법을 주셨나요? 은혜 또한 주셨던 분이 율법을 주셨습니다. 그러나 그분은 종을 통해 율법을 보내셨습니다. 하지만 그분 자신은 은혜와 함께 내려오셨습니다. 어떻게 인간들이 율법 아래에 놓이게 되었나요? 율법을 성취하지 못함으로 그렇게 됐습니다. 그런데 율법을 성취하시는 분은 율법 아래에 계시지 않고, 율법과 함께 계십니다. 하지만 율법 아래에 있는 자는 율법으로 들어 올려지지 않고, 도리어 율법으로 눌러집니다. 그리하여 모든 인간들이 율법 아래에서 정죄를 받습니다. ... 율법을 지키고자 시도했던 사람들은 ... 넘어졌습니다. 사실 그들은 율법과 함께 있지 않고 율법 아래에서 정죄를 당하게 되었습니다. 그들은 자기 힘으로 율법을 성취하지 못했기에, 율법 아래에서 정죄를 당하였고, 구원자의 도움을 구하였습니다.⁴⁰

38 아우구스티누스, 『요한서간 강해』(*In epistulam Joannis*), 7.8.

39 Augustine of Hippo, *Sermons on Selected Lessons of the New Testament*, vol. 2 (Oxford: John Henry Parker, 1844-1845), 754-755.

40 아우구스티누스, 『요한복음 강해』(*In Johannis evangelium tractatus*), 3.2 (CCL 36,20; 요

여기에서 아우구스티누스는 “율법 아래(*sub lege*)”와 “율법과 함께(*cum lege*)”를 구분한다. 인간은 죄를 범하여 “율법 아래”에 들어가게 되었다. 하지만 그리스도는 우리 구원을 위해서 “율법 아래”로 들어오셨다. 그리스도는 율법의 수여자이면서 동시에 율법을 완성시킨 분이시다. 이것에 대해서 아우구스티누스는 그리스도가 “율법과 함께” 계신 분이라고 표현한다. 우리가 율법 아래가 아니라 은혜 아래 살도록 해 주시는 분이신 그리스도는 “율법과 함께” 계신 분이로서, 율법의 성취자가 되신다.

그렇다면 그리스도께서 율법을 성취하신 것이 신자들과는 어떤 관련이 있는가? 이 부분을 다루기 위해서 우리는 “전체 그리스도(*totus Christus*)” 사상을 이해할 필요가 있다.⁴¹ 전체 그리스도 사상이란, 그리스도와 의 연합 교리를 아우구스티누스 식으로 풀어낸 것으로서, 신자 전체가 그리스도의 몸을 형성한

1:15-18에 대한 강해; 406년 12월 23일 주일: “interrogamus apostolum et dicit nobis quoniam non sumus sub lege, sed sub gratia. misit ergo filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus [Gal 4.5]. ecce ad hoc uenit Christus, ut eos qui sub lege erant redimeret: ut iam non simus sub lege, sed sub gratia. quis ergo dedit legem? ille dedit legem, qui dedit et gratiam: sed legem per seruum misit, cum gratia ipse descendit. et unde facti erant homines sub lege? non implendo legem. qui enim legem implet, non est sub lege, sed cum lege; qui autem sub lege est, non subleuatur, sed premitur lege. omnes itaque homines sub lege constitutos reos facit lex; ... conantes homines implere ... ceciderunt; et non sunt cum lege, sed sub lege facti sunt rei; et quoniam suis uiribus implere non poterant legem, facti rei sub lege, implorauerunt liberatoris auxilium.” 여기에서 CCL은 “Corpus Christianorum. Series Latina”의 약자이다. 영어 번역은 아래를 보라. Saint Augustine, *Homilies on the Gospel of John 1-40*, ed. Allan D. Fitzgerald and Boniface Ramsey, trans. Edmund Hill, vol. 12, *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century* (Hyde Park, NY: New City Press, 2009), 68-69.

41 Goulven Madec, “Christus,” in *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, ed. C. Mayer (Basel: Schwabe, 1992), cols. 845-908 가운데 cols 879-82에는 “totus Christus” 사상이 (프랑스어로) 간략하게 잘 설명되어 있다. 아우구스티누스의 “전체 그리스도 사상”에 대한 보다 자세한 설명은 아래 문헌들을 보라. Egon Franz, *Totus Christus: Studien über Christus und die Kirche bei Augustin* (Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1956); Emile Mersch, *The Whole Christ: The Historical Development of the Doctrine of the Mystical Body in Scripture and Tradition*, trans. John R. Kelly (Ex Fontibus Company, 2018), 383-440.

다는 사상이다. 이 사상에 따르면, 그리스도께서 인간의 구원을 위하여 행하신 일들은 모든 신자들이 행한 것과 마찬가지로 된다.⁴²

“전체 그리스도” 사상은 아우구스티누스의 『시편 강해』(*Enarrationes in Psalmos*)에 잘 나타난다. 거기에서 아우구스티누스는 율법의 성취와 목적이 그리스도 안에서 이뤄진다는 의미에서 그리스도를 율법의 마침(*finis*)이라고 부른다(『시편 강해』, 4.1; 29[2].6). 아우구스티누스는 시편 55편(당시의 시편 54편)의 표제어에 나오는 “마침”이라는 표현에 대해 아래와 같이 설교한다.

그리스도는 모든 믿는 자에게 의를 이루시면서, 율법의 마침이 되십니다(롬 10:4). 따라서 우리의 의도는 그 마침을 향해야만, 그리스도를 향해야만 합니다. 왜 그분은 “마침”이라고 불립니까? 우리가 무엇을 행하든지 그분께 가져가기 때문이며(*referimus*), 우리가 그분께 도달할 때에 우리는 더는 찾을 것이 없기 때문입니다. 우리는 뭔가가 다 소진되었을 때 “마침”이라고 말합니다. 하지만 뭔가가 완성될 때에도 역시 “마침”이라고 말합니다. “우리가 음식이 다 되었다.”라고 말할 때와 “튜니카를 찢는 것이 다 되었다.”라고 말할 때는 아주 다릅니다. 두 경우 모두 우리는 뭔가 마쳤거나 끝난 것을 말하지만, 한 경우에는 음식이 이제는 없다는 것을 뜻하며, 다른 경우에는 옷이 완성되었다는 것을 뜻합니다. 우리의 경우에 우리의 마침은 우리의 완성을 뜻하는데, 우리의 완성은 그리스도이십니다. 우리는 그분 안에서 완전하게 되는데, 그분이 우리의 머리시며, 우리는 그분의 지체들이기 때문입니다. 그분은 율법의 마침이 되시는데 그분이 없으면 아무도 율법을 온전하게 지킬 수 없기 때문입니다. 시편의 머리말에 “마침을 위하여”라는 표현이 나오는 것을 들으면, 여러분들은 뭔가 끝났다는 것이 아니라, 완성되었다는 것을

42 이러한 설명은 아타나시우스로부터 이어져 내려온 “성육설(physical theory)” 이론과도 관련이 된다. 성육설은 “신비설(mystical theory)”이라고도 불리는데, 인간의 본성이 그리스도가 사람이 된 바로 그 행위에 의해서 거룩하게 되고 변화되고 고양되었다고 가르치는 이론이다. 이 이론에 따르면, 그리스도는 성육신하심으로써 모든 인간과 연대하시고, 인간 안에 있는 하나님의 형상을 회복시키신다. 성육설에 대해서는 아래 문헌을 보라. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th rev. (London: Bloomsbury, 1977). 377(아타나시우스), 391(아우구스티누스); Reinhard M. Hübnner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der “Physischen” Erlösungslehre*, *Philosophia patrum* 2 (Leiden: Brill, 1974), 232-70(아타나시우스).

생각해야 합니다.⁴³

그리스도는 율법의 마침이 되신다. 여기에서의 마침은 소진이 아니라 완성을 뜻한다. 그런데 그분은 우리의 머리가 되시고 우리는 그분의 몸이 되기에, 그분의 완성은 우리의 것이 된다. 우리는 무엇을 행하든지 그분께 가져간다. 그러면 그분 안에서 완성을 경험한다. 이처럼 아우구스티누스는 그리스도께서 율법을 완성하신 것이 신자에게 그대로 전해지는 것으로 보았다.⁴⁴ 그는 『예비신자를 위한 사도신경 해설』(*De symbolo ad catechumenos*)에서 “저분은 전능하신 아버지 하나님의 유일하신 아들이신데, 우리는 그분이 ‘우리를 위해 행하신 일(*quid fecit propter nos*)’과 ‘우리를 위해 당하신 일(*quid passus est propter nos*)’을 봅시다.”라고 권면한다.⁴⁵ 여기에서 우리는 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종을 구분하는 모습을 어렵듯이 발견하게 된다.

정리하자면, 이레나이우스, 아타나시우스, 아우구스티누스 모두에게 그리스

43 아우구스티누스, 『시편 강해』, 54.1 (CCL 39,655): “finis enim legis Christus est, ad iustitiam omni credenti [Rm 10,4]. intentio ergo dirigatur in finem, dirigatur in Christum. quare finis dicitur? quoniam quidquid agimus, ad illum referimus; et cum ad eum peruenerimus, ultra quod quaeramus non habebimus. dicitur enim finis qui consumit, dicitur finis qui perficit. aliter quippe intellegimus cum audimus: finitus est cibus qui manducabatur; et aliter intellegimus cum audimus: finita est uestis quae texebatur; in utroque audimus: finitum est, sed cibus ut iam non esset, uestis ut perfecta esset. finis ergo noster perfectio nostra esse debet; perfectio nostra Christus. in illo enim perficimur, quia ipsius capitis membra sumus. et dictus est finis legis, quia sine illo nemo perficit legem. cum ergo auditis in Psalmis: in finem [Ps 54,1], multi enim Psalmi ista superscripti sunt, non sit uestra cogitatio in consumptionem, sed in consummationem.” 영역은 아래를 참조하라. Saint Augustine, *Expositions of the Psalms 51-72*, ed. John E. Rotelle, tr. Maria Boulding, vol. 17, *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century* (Hyde Park, NY: New City Press, 2001), 53.

44 Augustine of Hippo, “Expositions on the Book of Psalms,” in *Saint Augustin: Expositions on the Book of Psalms*, NPNF 1.8:576(『시편 강해』 119.98)도 보라.

45 아우구스티누스, 『예비신자를 위한 사도신경 해설』, 6(CCL 46,189): “sed iste filius unicus dei patris omnipotentis uideamus quid fecit propter nos, quid passus est propter nos.” Augustine of Hippo, “On the Creed: A Sermon to the Catechumens,” in *St. Augustin: On the Holy Trinity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises*, NPNF 1.3:371(III.6).

도의 순종은 단지 십자가에서뿐만 아니라 삶에서도 이뤄진 것이었다. 그들에 따르면, 그리스도는 율법에 순종하셨는데, 그것은 우리를 위한 일이었다. 이레 나이우스는 그리스도께서 율법을 성취하시고 그것을 우리에게 심으신 분이라고 표현했으며, 아타나시우스는 그리스도께서 삶 가운데 율법을 순종하심으로 우리가 율법으로부터 해방되었다고 주장했으며, 아우구스티누스는 그리스도께서 율법을 완성하신 것이 신자에게 그대로 전해지는 유익이라고 설명했다. 이처럼 주요한 교부들의 사상에서는 그리스도의 능동적 순종에 대한 맹아적 가르침이 분명히 나타난다.

2. 중세

(1) 안셀무스

그리스도의 능동적 순종에 대해 교부들이 제시한 가르침은 그 이후 세대에 전수되었다. 특히 종교개혁신학에서 잘 드러났다. 하지만 그 전에 중세에서 이 교리가 어떻게 변용되었는지 살펴보는 것은 종교개혁신학이 이 교리를 다른 방식을 이해하는 데 도움이 될 것이다.

먼저 안셀무스(Anselm, 약 1033-1109)를 살펴보자. 안셀무스는 제자 보조(Boso)와의 대화로 구성된 『왜 하나님이 사람이 되셨는가?』(*Cur Deus Homo*)에서, 그리스도의 순종이 단지 그의 십자가 고난에만 국한되어서는 안되며, 도리어 전생애적이어야 한다고 주장한다.⁴⁶ 그는 로마서 5장에 나오는 아담과

46 안셀무스의 작품명인 “*Cur Deus Homo*”의 번역으로 『왜 신-인이 있는가?』라는 번역도 가능하다. 라틴어에서 생략될 수 있는 동사는 “이다(sum)”이지 “되다(fio)”가 아니기 때문이다. 또한, 작품 내에서도 “하나님이자 사람이신 분” 즉, “신-인(*Deus-Homo*; God-man)”이라는 단어가 여러 차례 나오기에(제2권의 6장과 7장 등등), 작품명에서도 “*Deus Homo*”를 한 단어로 보고, “있다(est)” 동사가 생략된 것으로 보는 것이 얼마든지 가능하다. 하지만 일반적으로 이 작품을 『왜 하나님이 사람이 되셨는가?』라고 번역하기에 위에서도 그렇게 번역했다. 아담스 브라운(W. Adams Brown)도 역시 이 작품을 『왜 하나님이 사람이 되셨는가?』라고 번역해서는 안 되고, 『왜 신-인이 있는가?』라고 번역해야 한다고 주장한다. W. Adams Brown, “Expiation and Atonement (Christian),” in *Encyclopædia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, John A. Selbie, and Louis H. Gray, reprinted (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 644: “The words *Cur Deus Homo* should be translated, ‘Why a God-man?’ not, as they are often rendered, ‘Why did God become man?’”

그리스도의 평행관계에 따라서, 그리스도께서 전생애적으로 순종해야지만 죄에 빠진 인간을 다시 회복시킬 수 있으며, 그러한 전생애적 순종은 성육신부터 시작한 것이라고 주장한다.⁴⁷ 그는 보조에게 이렇게 말한다.

나는 하나님께서 이것[진리와 정의]을 모든 이성적 피조물에게 요구하신다고 생각하네. 그리하여 모든 피조물은 이것을 일종의 순종으로서 하나님께 빚지고 있는 셈이지. ... 따라서 저 특별한 사람 곧 그리스도는 이 순종을 그의 아버지이신 하나님께 빚지고 있지. 그의 인성은 그의 신성에 이것을 빚지고 있는 거야. 아버지께서 이것을 그에게 요구하고 계셨기 때문이지.⁴⁸

이처럼 한편으로 안셀무스는 그리스도의 순종이 전생애에 걸쳐 진리와 정의를 행하는 것이며 우리의 구원에 필요한 일이라고 본다. 하지만 다른 한편으로 안셀무스는 그리스도의 전생애적 순종이 우리의 구원을 위한 공로적 가치가 있다고 여기지는 않는다. 그러한 순종은 모든 이성적 피조물이 당연히 해야 하는 일이기 때문이다. 그는 다음과 같이 말한다.

우리가 만일 그[그리스도]가 자신을 하나님께 대한 순종의 행위로 드러내실 것이라고, 즉 그가 인내와 함께 의를 견지함으로써 자신을 하나님의 뜻에 자신을 복종시키실 것이라고 말한다면, 그것은 빛을 갠기 위해 하나님께서 그로부터 요구하신 뭔가를 구성한다고 보는 것은 아닐 걸세. 왜냐하면 모든 이성적 피조물은 이러한 순종을 하나님께 빚지고 있기 때문이지.⁴⁹

이처럼, 안셀무스의 사상에서는 그리스도의 능동적 순종에 대한 개념이 있긴 했지만, 그것이 신자들에게 전가된다고 보지는 않는다. 그리스도는 이러한 순종을 억지로가 아니라 자발적으로 행하셨다. 하지만 그것은 인간이 되신 그리스도

47 Anselm, "Why God Became Man," in *The Major Works*, ed. Brian Davies and G. R. Evans (New York: Oxford University Press, 1998), 268 (I.3). 이 책은 우리말로 아래와 같이 번역되어 있다. 안셀무스, 『인간이 되신 하나님』, 이은재 역(서울: 한들출판사, 2007).

48 Anselm, "Why God Became Man," 276 (I.9).

49 Anselm, "Why God Became Man," 330 (II.11).

가 당연히 행해야 할 것이었다.

그렇다면 신자를 위해 구속적 효과를 발휘하는 그리스도의 순종은 무엇인가? 안셀무스에 따르면, 그리스도의 죽음이 바로 그것이다. 그는 이렇게 말한다.

따라서 하나님은 그리스도가 죽도록 강요하지는 않으셨네. 그리스도 안에는 죄가 없었기 때문이지. 오히려 그리스도는 자발적으로 죽음을 겪으셨네. 자신의 삶을 포기하는 순종 가운데서가 아니라, 의를 그토록 용감하고 끈질기게 붙드는 순종 가운데 그렇게 하신 것이지. 그 결과 죽음이 발생했던 거야.⁵⁰

여기에서 안셀무스는 그리스도의 죽음마저도 적극적인 순종이었음을 주장한다. 전생애적으로 진리와 정의에 따라 사는 것은 그리스도의 당연한 의무였지만, 그리스도의 죽음은 자발적이고 적극적으로 하나님께 바쳐진 선물이었다. 바로 그 죽음에까지 이르는 순종이 신자들의 구원을 위한 공로가 될 수 있다. 물론 존 맥킨타이어(John McIntyre)가 지적한 바와 같이, 안셀무스도 역시 그리스도의 생애에서 무죄성이 없었다면 그의 구속 사역이 불가능했을 것이라고 보았다.⁵¹ 하지만 그리스도의 삶의 무죄성이 신자에게 공로적으로 전가되는 것은 아니다. 그것은 그리스도께서 중보자로 오신 이상 당연히 해야 하는 의무인 것이다. 결론적으로, 안셀무스는 그리스도의 전생애적 순종이 아니라 그의 고난만이 하나님께 주장할 수 있는 권리를 구성하며, 죄인의 구원을 위한 기초가 되는 것으로 보았다고 정리할 수 있다.⁵²

(2) 베르나르두스

다음으로 살펴볼 중세 신학자는 베르나르두스(Bernard of Clairvaux, 1090-1153)이다. 그가 특히 중요한 이유는 17세기 능동적 순종 교리를 다뤘던 신학자들이 그를 자신들의 지지자로 종종 인용했기 때문이다.⁵³ 베르나르두스의

⁵⁰ Anselm, "Why God Became Man," 277 (I.9).

⁵¹ John McIntyre, *St. Anselm and His Critics: A Re-Interpretation of the Cur Deus Homo* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1954), 152.

⁵² Berkhof, *Systematic Theology*, 380; De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 63-64.

글 가운데 아주 유명한 다음 구절은 그가 그리스도의 순종의 능동성과 수동성을 분명히 인식하고 있었음을 보여준다. 그는 그리스도께서 “지상에서 구원을 이뤄 내시면서, 삶 가운데 수동적 행위를 가지셨고, 죽음 가운데 능동적 수난을 견뎌 내셨다.”라고 설교했던 것이다.⁵⁴ 그는 첫 아담과 둘째 아담을 비교하면서 둘째 아담이신 그리스도는 첫 아담의 죄로 말미암아 생긴 “행위의 의무”와 “고통의 결과”를 해결해야 한다고 주장했다. 그리고 그리스도께서 행하신 수동적 행위와 능동적 수난은 그 문제를 해결해 준다고 보았다.

또한, 베르나르두스는 『새로운 군대의 찬양』(*De Laude Novae Militiae*)이라는 글에서 그리스도의 거룩한 삶의 중요성을 강조했다. 사람들은 주로 그리스도의 죽음만을 중요하게 생각하는 경향이 있지만, 베르나르두스는 그리스도의 삶 역시 기억해야 한다고 주장한다. 그는 이렇게 적는다.

그리스도의 생애는 나의 삶의 표준이 되었으며, 그의 죽음은 죽음으로부터의 구원이 되었다. 전자가 삶을 가르쳐 준다면, 후자는 죽음을 끝내버린다. 그의 삶은 분명 고난스러운 삶이었고, 그의 죽음은 고귀했다. 그러나 그 둘 모두가 참으로 필수적이었다.⁵⁵

53 아래 17세기 문헌들에 인용된다. Johannes Piscator, *Apologia Disputationis de Causâ Meritoriâ Justificationis Hominis Coram Deo*, 56, 58; Robert Boyd, *In Epistolam Pauli Apostoli ad Ephesios Praelectiones* (Londini: Societatis Stationariorum, 1652), 796; Daniel Featley, *Sacra Nemesi* (Oxford: Leonard Lichfield, 1644), 37; Thomas Goodwin, *Christ the Mediator*, in *The Works of Thomas Goodwin* (Edinburgh: James Nichol, 1863), 5:345, 349; John Owen, *The Doctrine of Justification by Faith, through the Imputation of the Righteousness of Christ Explained, Confirmed, and Vindicated* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 304; Samuel Clark, *Scripture-Justification: or a Discourse of Justification, According to the Evidence of Scripture=Light* (London: S. Bridge, 1698), 92. De Campos, “Johannes Piscator (1546–1625),” 66n14에서 재인용.

54 Bernard, *Sermones de Tempore*, in *PL* 183, col. 268D–269A: “Et in vita passivam habuit actionem, et in morte passionem activam sustinuit, dum salutem operaretur in medio terrae.”

55 Bernard, *De Laude Novae Militiae*, XI.18, in *PL* 182, col. 932D: “Vita Christi, Vivendi mihi regula exstitit: mors, a morte redemption. Illa vitam instruxit, mortem ista destruxit. Vita quidem laboriosa, sed mors pretiosa: utraque vero admodum necessaria.”

여기에서 베르나르두스는 그리스도의 삶과 죽음이 각각 의미가 있다는 사실을 밝힌다. 구체적으로 보자면 그리스도의 삶은 우리에게 교훈 즉 모범이 된다면, 그리스도의 죽음은 인간의 죽음을 끝내며 구원을 가져다준다. 그렇기에 전체적으로 보자면 베르나르두스가 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종을 모두 강조한 것은 맞지만, 수동적 순종만이 대속적 기능을 하며, 능동적 순종은 교훈적 역할만 한다고 말한 것으로 정리할 수 있다.

한 가지 흥미로운 사실은 베르나르두스가 그리스도의 동정녀 탄생에 대해 말할 때, 그리스도의 출생이 지나는 구속적 성격에 대해 언급하고 있다는 사실이다. 베르나르두스는 “그[그리스도]는 참으로 태어나시고, 사시고, 죽으셨다. 그리고 그의 출생은 우리의 출생을 정화시키며, 그의 죽음은 우리의 죽음을 파괴하며, 그의 생애는 우리의 생애에 교훈이 된다.”라고 적었다.⁵⁶ 하지만 여기에서도 역시 그리스도의 출생만 따로 구분하고 말하고 있지, 그리스도의 생애가 구체적으로 우리에게 전가된다는 내용은 전혀 말하고 있지 않다. 그리스도의 생애는 다만 교훈이 될 뿐이다.⁵⁷ 그럼에도 불구하고 그리스도께서 출생 시부터 우리를 위한 공로를 획득하셨다는 사상은 베르나르두스뿐 아니라, 둔스 스코투스(Duns Scotus, 약 1266-1308)나 가브리엘 비엘(Gabriel Biel, 약 1425-1495) 등도 제시했던 것으로서, 이후에 개혁파 신학자들에게도 영향을 미쳤을 수 있다는 점을 염두에 두어야 한다.⁵⁸ 이후에 개혁파 신학자들이 그리스

56 Bernard, *Liber Sententiarum*, in *PL* 184, col. 1141D-1142A: “Natus est enim, vixit, mortuus est: atque ejus nativitas purgavit nostram, mors illius destruxit nostram, et vita ejus instruxit nostram.” 이 작품이 정말 베르나르두스의 것인지는 불확실하다. 아래 논의를 보라. Anthony N. S. Lane, *Calvin and Bernard of Clairvaux*, *Studies in Reformed Theology and History*, no. 1, New Series (Princeton: Princeton Theological Seminary, 1996), 25-26.

57 이 점에 있어서 베르나르두스는 아벨라르두스와 유사한 면이 있다. 아벨라르두스도 역시 그리스도의 생애의 중요성에 대해 말했지만, 어디까지나 신자를 위한 모범으로 제시했다. 그리스도의 생애가 인간에게 도덕적 감화를 불러 일으켜서 하나님의 사랑으로 나아가게 만든다는 것이다. Richard E. Weingart, *The Logic of Divine Love: A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 140-41; De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 65.

58 Robert S. Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ* (Eugene, OR:

도계서 자기 자신을 위해서는 전혀 공로를 획득할 필요가 없었으며, 그의 모든 순종은 우리의 구원을 위한 것이었다고 말할 때에 이러한 사상적 전통을 따랐을 가능성이 있기 때문이다.⁵⁹

(3) 아퀴나스

마지막으로 살펴볼 중세 신학자는 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225-1274)이다. 토마스는 『신학대전』(*Summa Theologiae*)에서 그리스도께서 율법에 순종하신 것이 구속적인 성격을 가진다고 논한다. 그에 따르면, “그리스도는 율법 아래에 나기를 원하셨는데, 율법 아래에 있는 자들을 구속하시기 위해서였다(갈 4:4-5). 또한 ‘율법의 칭의(*justificatio legis*)’가 그의 지체들에게 영적으로 성취되기 위해서였다.”⁶⁰ 토마스는 그리스도께서 율법에 순종하신 사실을 아래와 같이 매우 분명하게 가르친다.

그리고 그리스도는 사실상 율법에 일치하여 살기를 원하셨다. 확실히 첫째로, 구약 율법을 승인하시기 위해서였다. 둘째로, 율법을 지키므로써, 그 자신 안에서 그것을 성취하고, 끝내기 위해서였다. 그리하여 율법이 자신을 향해 규정되어 있음을 보여주시고자 하셨다. 셋째로, 자신을 질책한 유대인들이 변명하지 못하도록 그러셨다. 넷째로, 율법에 종노릇하는 인간들을 해방하고자 하심이였다. 그에 대해서 갈 4:4-5이 가르친다. “하나님께서 자기 아들을 율법 아래에 나게 하신 것은 율법 아래에 있는 자들을 구속하려 하심이다.”⁶¹

Wipf and Stock Publishers, 2001), 240, 262.

59 De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 73에서는 그렇게 추측한다.

60 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Editio altera Romana (Romae: Forzani et Sodalis, 1894), III q.37 a.3 resp.: “Christus voluit sub lege fieri, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, et ut justificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. De prole autem nata duplex praeceptum in lege traditur.” 영역은 아래를 보라. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (London: Burns Oates & Washbourne, 1922), III q.37 a.3 resp. 이하에서 『신학대전』은 “*STh*.”라고 약칭한다.

61 Aquinas, *Summa Theologica*, III q.40 a.4 resp.: “voluit autem Christus secundum legem conversari: primo quidem, ut legem veterem approbaret: secundo, ut eam observando, in seipso consummaret, et terminaret, ostendens quod ad seipsum erat ordinata: tertio, ut Judaeis occasionem calumniandi subtraheret: quarto, ut homines

이처럼 그리스도께서 율법을 지키신 일의 의미에 대해 토마스는 다양하게 말한다. 그것은 그리스도께서 구약을 인정하신 것이다. 또한 율법을 완성하고 성취하신 것이다. 특히 토마스는 그 율법이 그리스도 안에서 완성된다고 말함으로써, 율법의 원래 지향점이 그리스도였음을 분명히 말해준다. 그리스도의 율법 준수는 유대인들과 그를 믿는 자들 모두에게 의미가 있다. 유대인들에게는 변명의 여지가 없게 한다. 반면 그를 믿는 자들에게는 율법에서 놓임을 주신다. 특히 이 마지막 부분에서 토마스는 그리스도의 능동적 순종 교리와 가까운 것을 가르치는 것 같다. 실제로 잉글랜드의 개혁파 신학자였던 앤드류 윌렛(Andrew Willet, 1562-1621)은 롬 4:25에 대한 토마스의 설명을 바탕으로 그리스도의 능동적 순종 교리를 옹호하기도 했다.⁶²

하지만 문제는 그리스도께서 율법에 순종하신 것이 신자들에게 전가되는지, 아니면 그것이 신자들에게 공로로 작용하는지에 대해 토마스가 침묵하고 있다는 사실이다. 그리스도의 율법 순종이 어떤 식으로 작용하기에 신자들이 율법에서 해방될 수 있는지에 대해 토마스는 설명하지 않는다. 다만 그는 주로 그리스도께서 우리에게 교훈을 주시는 관점에서 그리스도의 율법 순종에 대해 말한다. 가령 그는 그리스도께서 구약 율법을 성취하신 것은 행위와 가르침에서 모두 나타난다고 보았다. 행위적 측면에서 보자면, 그리스도는 실제로 할례를 비롯한 여러 율법들을 준수하심으로 율법을 성취하셨다. 가르침이라는 측면에서 보자면, 그리스도는 율법 계명들을 세 가지로 성취하셨는데, 첫째로 율법의 참된 의미를 드러내심으로, 둘째로 율법을 지키는 가장 안전한 길을 알려주심으로, 셋째로 율법을 완전하게 하려고 계명들을 덧붙임으로 율법을 성취하셨다.⁶³

a servitute legis liberaret, secundum illud Gal. 4.: Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret.” 영어 번역은 아래를 보라. Aquinas, *Summa Theologica*, III q.40 a.4 resp.

62 Andrew Willet, *Hexapla, that is, A six-fold commentarie upon the most divine Epistle of the holy apostle S. Paul to the Romanes* (Cambridge, UK: Cantrell Legge, 1611), 232-33 (Rom. 4, lect. 3). 이에 대해서는 아래 글을 보라. David S. Sytsma, “Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker,” in *Aquinas Among the Protestants*, ed. Manfred Svensson and David VanDrunen (Oxford: Wiley-Blackwell, 2018), 49-74.

이상에서 우리는 중세의 주요 신학자들인 안셀무스, 베르나르두스, 토마스가 그리스도의 생애의 중요성을 강조했으며, 그것이 그의 죽음과 구별되는 구원론적 의미를 가진다는 것까지 지적했음을 보았다. 그럼에도 불구하고 그들은 그리스도의 전체 생애가 신자들을 위한 대속적 의미를 지닌다거나, 공로가 된다거나, 그리스도의 능동적 순종이 신자에게 전가된다는 가르침까지는 제시하지 않았음을 알 수 있다.⁶⁴ 그리스도께서 율법에 순종하신 것은 율법을 완성하기 위해서였고, 그것은 주로 신자들에게 교훈적 의미가 있다는 것으로 보았던 것이다.

이것은 중세의 구원론이 공로주의적 측면을 지닌 것과 무관하지 않다. 안셀무스를 따라서 중세 스콜라 신학자들은 그리스도의 율법 순종은 그가 대속 사역을 하기 위해서 필요했으며, 그것이 신자들에게 공로가 된다고 보지는 않았다. 그리하여 죄인이 받아야 할 죄과(*culpa*)는 그리스도의 십자가 죽음으로 해결이 되지만, 형벌(*poena*)은 사제에게 행하는 고해성사를 통해서만 일시적으로 피할 수 있다고 가르쳤다. 중세의 사제주의적이며 공로주의적인 구원론이 그리스도의 순종에 대한 이해를 왜곡시켰다고 추측해 볼 수 있다.⁶⁵

3. 종교개혁

(1) 루터

종교개혁기의 신학자들은 교부들보다 구체적인 표현을 사용하면서도 중세의 공로주의를 벗어나서 그리스도의 능동적 순종 교리를 제시했음을 알게 된다. 역사적으로 확인할 수 있는 바와 같이 피스카토르 논쟁에서 발단이 된 종교개혁

63 아퀴나스, 『신학대전』, I-II q.107 a.2 resp.

64 De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 70에 나오는 아벨라르두스와 비엘에 대한 설명도 보라.

65 Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 237: "Poena accrues to anyone who is not actively obedient, while culpa is the result, qualitatively speaking, of sin. Since Christ's *obedientia passiva* accomplished the remission of sins (*remissio peccatorum*), those saved by grace through Christ have their culpa removed, but since Christ's *obedientia activa* was accomplished in order to constitute Christ as the worthy Mediator and not applied to sinners, the *poena* of sin remains and must be suffered temporarily through the sacrament of penance."

자는 베자(Beza)였다.⁶⁶ 하지만 루터, 칼빈, 우르시누스와 같은 개혁자들도 역시 그리스도의 능동적 순종에 대한 내용을 제시했음을 알 수 있다.

먼저, 루터(1483-1546)를 살펴보자.⁶⁷ 루터 신학의 핵심 중 하나는 “칭의론”이다. 루터 연구가 베른하르트 로제는 칭의론이 “의심의 여지없이 루터의 종교개혁 신학의 중심”이라고 말하면서, 칭의론은 루터의 모든 신학적 문제에 대한 설명을 할 때에 독보적으로 중요한 의미를 가지고 있다고 주장한다.⁶⁸ 루터는 그리스도의 온전한 의가 그리스도를 믿는 자에게 “전가(imputatio)” 되어서 칭의가 이뤄진다고 본다.⁶⁹ 그리스도의 의를 신자가 덧입음으로써 신자는 하나님 앞에서 법정적으로 의롭다고 선언될 수 있다.⁷⁰ 이러한 전가 교리는 또한 구원에 있어서 모든 영광을 하나님께 돌리는 것과 관련된다.⁷¹ 인간의 공로적인 개입을 철저히 차단하는 것이다. 이 부분이 중세 신학자들과 루터가 극명하게 대조되는 지점이다.

1535년에 출간된 대(大) 『갈라디아서 주석』⁷²의 첫 번째 장(章)에서 루터는

66 베자는 롬 5:18 주석에서 그리스도의 만족이 우리에게 전가되며, 그리스도의 순종도 우리에게 전가된다고 주장한다. 또한 베자는 롬 8:3-4 주석에서, 세 번째 요소로서 그리스도의 무죄한 출생으로 말미암아 그리스도의 본성이 우리에게 대속이 된다고 주장한다. Theodore Beza, *Novum D.N. Iesu Christi Testamentum: Latine Iam Olim a Veteri Interprete, Nunc Denuo a Theodoro Beza Versum: Cum Eiusdem Annotationibus, in Quibus Ratio Interpretationis Redditur* (Geneva: Oliva Roberti Stephani, 1556), 184r(페이지가 179라고 잘못 붙여져 있음), 189r. De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 90-91. 학자들은 이것을 “베자의 이분(二分) 구도”, 혹은 “베자의 삼분(三分) 구도”라고 부른다.

67 이하에서는 바이마르(Weimar) 루터 전집 시리즈는 WA로 약칭하며, 펠리칸(Jaroslav Jan Pelikan)이 책임편집한 영문판 루터 번역 전집은 LW로 약칭한다. 그리고 다른 표시가 없는 한, 이 글에서 루터의 작품을 독일어, 라틴어, 영어로부터 우리말로 번역한 것은 모두 연구자의 것이다.

68 베른하르트 로제, 『마틴 루터의 신학-역사적, 조직신학적 연구』, 정병식 역(서울: 한국신학연구소, 2003), 359-60.

69 루터의 칭의론에 대해서는 로제, 『마틴 루터의 신학-역사적, 조직신학적 연구』, 359-372를 보라.

70 페터스(A. Peters)는 루터에게서 칭의론은 항상 심판의 지평에서 논의되었다고 적절하게 주장했다. 로제, 『마틴 루터의 신학-역사적, 조직신학적 연구』, 361n301(영역판 259n5). 박영실, “루터의 칭의 이해: 어거스틴의 맥락에서,” 『개혁논총』 36 (2015), 188도 참조하라.

71 B. A. Gerrish, *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage* (London: New York: T&T Clark, 2004), 83n62에서는 이에 대해 다음과 같은 루터의 작품을 참조하라고 한다. WA 40/2:25.23, 31:30, 33:19; LW 27:22, 26, 27.

72 이하에서는 1519년판 『갈라디아서 주석』을 그냥 “『갈라디아서 주석』”이라고 부르고, 1535년판

갈라디아서의 논점(*argumentum*)을 요약하는데, 그 핵심은 두 종류의 의(義)가 있다는 것이다.⁷³ 첫 번째 의는 정치적 의, 의식적(儀式的) 의, 율법적 의, 행위의 의이다. 루터는 이 의를 “능동적 의(*activa iustitia*)”라고 부른다. 두 번째 의는 하나님께서 그리스도를 통하여 우리에게 주신 의로서 우리의 행위가 개입되지 않은 의이다. 이것을 루터는 “수동적 의(*passiva iustitia*)”라고 부른다. 이 의는 우리가 단지 받기만 하는 것이며, 다른 누군가 즉 하나님이 우리 안에서 일하는 것을 우리가 겪는(*patimur*) 것일 뿐이기에 수동적 의가 된다.⁷⁴ 루터는 “하나님의 백성 바깥에서는 최고의 지혜가 율법을 알고 연구하는 것이듯이, 기독교인들의 최고의 기예(*ars*)는 모든 능동적 의를 무시하고 율법을 무시하는 것이다.”라고 주장한다.⁷⁵ 이처럼 루터는 그리스도인은 오직 그리스도로부터만 의를 전가 받아야 한다고 주장한다.

『갈라디아서 주석』을 “대(大) 『갈라디아서 주석』”이라고 부르겠다. 대(大) 『갈라디아서 주석』의 원문은 WA 40/1(갈 1-4장 주석)과 WA 40/2(갈 5-6장 주석)에 실려 있으며, 영어 번역은 LW 26(갈 1-4장 주석)과 LW 27:3-149(갈 5-6장 주석)에 실려 있다. 우리말 번역은 아래를 보라. Martin Luther, *Luther's Works*, 26/27, 김선희 역, 『말틴 루터의 갈라디아서 강해(상/하)』(루터대학교 출판부, 2003). 우리말 번역은 WA가 아니라 LW에서 중역(重譯)한 것이다. 펠리칸의 번역인 LW판 대(大) 『갈라디아서 주석』은 오역까지는 아니지만, 생략한 번역이나 오해를 일으킬만한 의역 등이 종종 눈에 띄며, 우리말 번역도 역시 펠리칸의 실수를 뒤따르니 조심해야 한다.

- 73 WA 40/1,41,15-18: “그러나 그 탁월한 의는 진실로 신앙의 의인데, 그것은 하나님께서 그리스도를 통하여 우리에게 행위들 없이 전가해 주신다. 그것은 정치적 의도 의식적 의도 하나님의 율법의 의도 아니며, 우리의 행위들 안에 거하지도 않는다. 오히려 정반대이다. 이것은 오직 수동적 의이다(저 위의 것들이 능동적 의들이라고 한다면 말이다).” 아래의 라틴어 본문을 참조하라. “Ista autem excellentissima iustitia, nempe fidei, quam Deus per Christum nobis absque operibus imputat, nec est politica nec ceremonialis nec legis divinae iustitia nec versatur in nostris operibus, sed est plane diversa, hoc est mere passiva iustitia (sicut illae superiores activae).” 영어 번역 LW 26:4에서는 “legis divinae”에서 “divinae”를 빼고 번역했고, 또한 “nec versatur in nostris operibus”를 “nor work-righteousness”라고 의역한다.
- 74 WA 40/1,41,18-20: “Ibi enim nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet Deum.” LW 26:5.
- 75 WA 40/1,43,7-9: “Summa ars Christianorum ignoscere totam iusticiam activam et ignorare legem. Sicut extra populum dei est Summa sapientia nosse et inspicere legem.” LW 26:6에서는 아래와 같이 의역했다. “Therefore the highest art and wisdom of Christians is not to know the Law, to ignore works and all active righteousness, just as outside the people of God the highest wisdom is to know and study the Law, works, and active righteousness.”

그렇다면 그리스도의 의는 그의 죽음과만 관련되는가, 아니면 그의 율법 순종과도 관련되는가? 『성찬에 대한 권고』라는 작품에서 루터는 우리가 오직 그리스도의 고난과 죽음을 통해서만 죄로부터 해방되고 의롭게 된다고 주장한다.⁷⁶ 하지만 루터는 신 3:21에 대한 강의에서는 그리스도께서 율법 아래 나시고, 율법을 우리를 위해서 수행하셨으며, 율법이 성취되었을 때에 복음의 사역을 설립하셨다고 주장한다.⁷⁷ 요 1:6에 대한 설교에서 루터는 “그리스도는 율법 아래 있던 우리를 구속하시기 위해서 율법에 복종하셨습니다(갈 4:5). 그래요. 그분은 율법의 저주로부터 우리를 구원하시기 위해서 저주가 되었습니다(갈 3:13).”라고 선포한다.⁷⁸ 이처럼 루터는 그리스도의 수동적 순종이 칭의의 근거가 된다고 볼 때도 있지만, 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종을 구분하여, 각각이 우리를 위한 순종의 행위임을 강조하기도 한다.

루터의 작품에서 우리를 위하여 그리스도께서 율법을 지키셨다는 표현은 다양한 곳에서 나오지만, 특히 대(大) 『갈라디아서 주석』에서 여러 차례 나온다. 갈 4:5에 대한 주석에서 루터는 다음과 같이 말한다.

무슨 공로로 우리가 이러한 의와 아들 됨, 영생의 상속을 받았습니까? 아무 공로 없습니다. 정말이지 죄에 속박되고, 율법의 저주에 종속되었으며, 영원한 죽음의 저주를 받은 인간에게 무엇이 공로로 얻어질 수 있겠습니까? 따라서 우리는 이 모든 것을 자격이 없이 그저 받았는데, 그렇다고 공로가 없는 것은 아닙니다. 그렇다면 그것은 어떤 공로입니까? 우리의 공로는 아닙니다. 오히려 하나님의 아들 예수 그리스도의 공로입니다. 그분은 자신을 위해서가 아니라 우리를 위하여 율법 아래에서 나셨습니다. (바울이 앞갈 3:13에서

⁷⁶ Luther, *Admonition Concerning the Sacrament of the Body and Blood of Our Lord*, LW 38:116, “we are free from sins and become righteous only through Christ’s suffering and death..”

⁷⁷ Luther, *Lectures on Deuteronomy*, LW 9:43(신 3:21), “Thus Christ, who was first made under the Law (Gal. 4:4), served it for us; then, when it was ended, He established another ministry, that of the Gospel, by which we are led through Him into the spiritual kingdom of a conscience joyful and serene in God, where we reign forever.”

⁷⁸ Luther, *Sermons on the Gospel of St. John: Chapters 1-4*, LW 22:38-39.

그리스도께서 우리를 위하여 저주를 받으셨다고 말한 것처럼 말입니다.) 그분은 율법 아래에 있었던 우리를 구속하셨습니다. 따라서 우리는 이러한 아들 됨을 오직 하나님의 아들이신 그리스도의 구속을 통해 받았습니다. 그분은 재량공로(載量功勞)든 적정공로(適正功勞)든⁷⁹ 우리의 가장 풍성하고 영원한 공로가 됩니다. 더욱이 아들 됨의 선물과 함께, 우리는 성령도 받았습니다. 하나님은 성령을 말씀과 함께 우리 마음 가운데 보내시는데, 아래에서 보듯이 “아빠! 아버지!”라고 외치도록 그렇게 하십니다.⁸⁰

여기에서 루터는 율법 아래에서 그리스도께서 행하신 능동적 순종이 신자들의 공로가 된다고 분명히 적시한다. 그리고 그것은 우리를 위해 저주를 받으시고 십자가에서 죽으신 것과 함께 우리를 구속하는 수단이었다고 설명한다. 이어지는 갈 4:6 주석에서도 루터는 “그리스도께서 우리를 위해 율법 아래에 나셨다.”라고 말하면서, 그리스도께서 하나님을 기쁘시게 한 것처럼 우리도 그리스도께 붙어있으면 하나님께 기쁨이 되고 거룩해진다고 말한다.⁸¹

79 로마 가톨릭의 공로신학에서는 자유재량에 근거한 재량공로(載量功勞; *meritum de congruo*)와 정의의 관념에 기인한 적정공로(適正功勞; *meritum de condigno*)가 구분된다. 보다 자세한 설명은 Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 217-18(“*meritum de congruo*”)을 보라.

80 루터, 대(大) 『갈라디아서 주석』, 갈 4:5 주석; LW 26:374; WA 40/1,571,15-25: “Sed quo merito accepimus istam iusticiani, filiationera et haereditatem vitae aeternae? Nullo. Quid enim homines conclusi sub peccatum, obnoxii maledicto legis et rei aeternae mortis, mererentur? Gratis igitur et indigni, non tamen sine merito ista accepimus. Quod fuit illud meritum? Non nostrum, sed Iesu Christi, filii Dei, qui factus sub legem non pro se, sed pro nobis (ut supra dixit Paulus Eum factum esse pro nobis maledictum): redemit nos, qui sub lege eramus. Quare istam filiationem accepimus sola redemptione Iesu Christi, filii Dei, qui est nostrum abundantissimum et aeternum meritum sive de congruo sive de condigno. Simul autem cum ista gratuita filiatione accepimus quoque Spiritum sanctum, quem Deus per verbum misit in corda nostra, ‘clamantem: Abba pater’, ut sequitur.”

81 루터, 대(大) 『갈라디아서 주석』, 갈 4:6 주석; LW 26:378; WA 40/1,576,27-33: “Ideo statuere certo debemus non solum officium nostrum placere Deo, sed etiam personam nostram: quicquid ea privatim etiam dixerit, gesserit, cogitaverit, placet Deo, Non quidem propter uos, sed propter **Christum, quem credimus pro nobis factum esse sub legem**. Sumus autem certissimi Christum placere Deo, cum sanctum esse etc. Quatenus igitur placet Christus et nos in eo haeremus, eatenus et uos Deo placemus ac sancti sumus.” (볼드체는 연구자의 것이다.)

특히 갈 4:6에 나오는 “아빠, 아버지”라는 외침에 대해 루터는 다음과 같이 주석하는데, 우리의 논의와 관련해서 주목해야 할 본문이다.

[율법과 죄와 사탄과 같은] 이러한 우리들의 대적들이 자신들의 외침으로써 우리를 고발하고 괴롭히면서 우리를 더욱 심하게 위협할수록, 우리는 탄식하면서도 그리스도를 더욱 붙든다. 우리는 마음과 입으로 그를 부르며, 그에게 붙어있으며, 그가 우리를 율법의 저주에서 속량하시고 죄와 사망을 폐하시려고 우리를 위하여 율법 아래에서 나셨음을 믿는다. 우리가 이런 식으로 믿음으로 그리스도를 붙들면서, 우리는 그를 통하여 “아빠! 아버지!”라고 부르짖는다. 그리고 우리의 이러한 외침은 사탄의 외침을 훨씬 능가한다.⁸²

루터는 신자가 율법과 죄와 사탄의 고발을 당할 때에 더욱 그리스도를 붙들어야 한다고 가르친다. 그것은 그리스도께서 우리를 위하여 율법 아래에서 나셨기 때문이다. 그리스도께서 율법 아래에 나신 이유는 우리를 율법의 저주에서 속량하시고 죄와 사망을 폐하시려 함이었다. 루터는 신자가 그 아들의 영을 받아 하나님을 “아빠! 아버지!”라고 부르는 외침은 이런 내용을 함축하고 있다고 설명한다.

그렇기에 도르너(I. A. Dorner), 쾨스틀린(Julius Köstlin), 제에베르크(Reinhold Seeberg), 파울 알트하우스(Paul Althaus), 스캇 클락(R. Scott Clark) 등은 루터에게서 그리스도의 능동적 순종 교리가 발견된다고 주장한다.⁸³ 물론 루터가 명시적으로 그리스도의 능동적 순종이 신자에게 의로써 전가

82 루터, 대(大) 『갈라디아서 주석』, 갈 4:6 주석; LW 26:382; WA 40/1,582,14-19: “Nam quo plus hi hostes nostri instant, accusant et cruciant nos suis claraoribus, hoc magis ingemiscentes apprehendimus Christum, corde et ore is invocamus eum, haeremus in eo et credimur eum pro nobis factum sub legem, ut nos a maledicto legis redimeret utque peccatum et mortem destrueret. Atque sie apprehenso Christo fide clamamus per eum: Abba pater. Isque clamor noster longe superat clamorem diaboli etc.”

83 J. A. Dorner, *History of Protestant Theology*, trans. George Robson and Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), 1:353-354; Julius Köstlin, *The Theology of Luther in its Historical Development and Inner Harmony*, trans. Charles E. Hay (Philadelphia, PA: Lutheran Publication Society, 1897), 2:391-396, 407-409;

된다고 말하지는 않는다.⁸⁴ 하지만 루터가 그리스도의 수동적 순종과는 구분되는 능동적 순종에 대해 말했으며, 그 능동적 순종이 바로 신자들을 위한 것이었다고 말했음은 이상의 글들에서 충분히 확인할 수 있다.

(2) 칼빈

칼빈(1509-1564)이 그리스도의 능동적 순종 교리를 지지했는지 아닌지에 대해서 현대 신학자들은 아주 열띠게 논의했다. 대표적으로 노먼 셰퍼드와 알란 클리포드(Alan Clifford)는 칼빈이 그리스도의 능동적 순종의 전가를 가르치지 않았다고 보았다.⁸⁵ 반대로 존 페스코(John Fesko)와 스캇 클락은 칼빈이 그리스도의 수동적 순종의 전가뿐 아니라, 능동적 순종의 전가를 통하여 칭의가 이뤄지는 것으로 보았다고 주장했다.⁸⁶ 특히 클락은 칼빈이 그리스도의 능동적 순종 교리를 17세기의 신학자들처럼 정교하게 다루지는 않았다고 해도, 그들이 제시했던 생각들이 이미 칼빈 안에 씨앗의 형태로는 나타난다고 주장한다.⁸⁷ 유창형이 잘 지적한 것처럼, 칼빈이 칭의를 말할 때 주로 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종을 함께 엮어서 말한 것은 사실이지만, 칼빈의 작품 중에 적어도 그리스도의 능동적 순종의 전가 사상이 나타나는 부분들이 있다.⁸⁸ 이

Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines*, trans. Charles E. Hay (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1958), 2:266-268, 371; Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1966), 203; R. Scott Clark, "Iustitia Imputata Christi: Alien or Proper to Luther's Doctrine of Justification?," *Concordia Theological Quarterly* 70 (2006), 269-310.

84 루터는 『그리스도인의 자유』를 비롯해서 그의 여러 작품과 설교에서 그리스도께서 우리와 자리를 바꾸셨다고 표현한다. 그는 여러 설교에서 이것을 "복된 자리바꿈(blessed exchange)"이라고 표현하였다. 대표적으로 마 3:13-17에 대한 설교(1540.4.2.)에서도 두 번 사용한다(LW 51:316). 이 표현도 그리스도의 능동적 순종이 우리에게 전가된다는 사상을 암시하긴 하지만, 수동적 순종만 고려한 표현이라고 해석할 수도 있기에, 해석의 여지가 있다.

85 Norman Shepherd, *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2002); Alan C. Clifford, *Atonement and Justification: English Evangelical Theology 1640-1790: An Evaluation* (Oxford: Clarendon Press, 1990); Alan C. Clifford, "Justification: The Calvin-Saumur Perspective," *Evangelical Quarterly* 79, no. 4 (2007), 331-48.

86 John V. Fesko, "Calvin on Justification and Recent Misinterpretations of His View," *Mid-America Journal of Theology* 16 (2005), 83-114; Clark, "Do This and Live," 231.

87 Clark, "Do This and Live," 231n6.

문제를 자세히 탐구한 더 캄포스(De Campos)도 역시 칼빈을 피스카토르나 그의 반대편 어느 한쪽에 넣을 수는 없다고 말하는 조심성을 보이면서도, 결코 칼빈이 피스카토르의 선구자라고는 볼 수 없다고 주장한다.⁸⁹

글의 목적상 이 글에서는 칼빈이 그리스도의 능동적 순종에 대해 분명하게 말했던 부분들만을 다루고자 한다.⁹⁰ 그가 그리스도의 능동적 순종에 대해 아주 분명하게 말한 곳 가운데 롬 3:22과 3:31에 대한 주석이 있다. 먼저 롬 3:22에 대한 주석에서 칼빈은 이렇게 적고 있다.

첫째, ... 하나님 앞에서는 율법에 대한 온전하고 절대적인 순종 외에는 그 어떤 것도 의롭다고 할 수 없다. 따라서 그러한 온전한 거룩함에 도달한 사람이 단 한 사람도 없다면, 모든 사람에게 의가 결여되어 있다는 결론이 나온다. 둘째, 그리스도께서 우리를 도우시려 반드시 오셔야 했다는 것이다. 왜냐하면, 오직 그리스도만이 유일하게 의로우신 까닭에 자신의 의를 우리에게 전가하심으로써 우리를 의롭게 하실 수 있기 때문이다.⁹¹

88 유창형, 「죄사함과 의의 전가를 중심으로 한 칼빈의 칭의론과 그 평가,」 「성경과 신학」 52 (2009), 28에서는 칼빈이 그리스도의 능동적 순종에 대해 분명하게 가르친 부분으로, 롬 3:22절과 31절에 대한 주석, 『기독교강요』, 2.12.3 등을 제시한다.

89 De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 118.

90 칼빈이 그리스도의 의가 우리에게 전가된다고 말하면서, 능동적 순종과 수동적 순종을 따로 구분하여 말하지 않은 곳 가운데 아래 두 부분이 있다. John Calvin, *Commentary upon the Acts of the Apostles*, trans. Henry Beveridge, vol. 1 (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010), 219(행 5:31 주석): “rather the gospel shall be lame and corrupt, unless it consist upon [of] these two members, that is, unless men be taught that they are reconciled to God by Christ by the free imputation of righteousness, and that they are fashioned again unto newness of life by the Spirit of regeneration. So that we understand briefly how we must obtain salvation in Christ.”; Calvin, *Commentary upon the Acts of the Apostles*, 450(행 10:43 주석): “the regeneration of the Spirit is comprehended under faith, as it is an effect thereof. For we believe in Christ for this cause, partly that he may restore us unto the Father’s favour by the free imputation of righteousness; partly that he may sanctify us by his Spirit.” 한편, 그리스도의 수동적 순종에 따른 의가 우리에게 전가된다고 말하는 부분은 아래의 주석이 있다. John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, trans. John Pringle, vol. 2 (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010), 242(고후 5:21 주석): “Righteousness, here, is not taken to denote a quality or habit, but by way of imputation, on the ground of Christ’s righteousness being reckoned to have been received by us.”

칼빈에 따르면, 율법에 대한 온전한 순종이 있어야만 온전히 의롭다고 말할 수 있다. 그런데 그리스도는 온전히 의로우신 분이시다. 그렇다면 그리스도께서는 율법을 온전히 순종하신 것이며, 그 안에 능동적 순종 개념이 들어 있다. 그리고 이어서 칼빈은 그리스도께서 자신의 의를 우리에게 전가하신다고 말한다. 이 모든 내용을 종합하면, 칼빈은 그리스도의 능동적 순종이 우리에게 전가된다는 견해를 받아들이고 있음을 알게 된다. 롬 3:31에 대한 주석도 보자.

율법은 무엇이 옳은 일인지를 아무리 선포한다고 해도, 실제로는 아무것도 성취할 수 없고, 오직 사람들의 육신의 정욕 또는 욕심(*cupiditas*)만을 더욱 부채질해서 결국 사람들에게 더 큰 정죄를 가져다줄 뿐이다. 하지만 그리스도께로 가면, 우선 그 안에는 율법의 온전한 의가 있어서, 그 의는 전가(*imputatio*)에 의해서 우리의 의가 되고, 다음으로는 성화(*sanctificatio*)를 통해서 우리의 마음은 율법을 지켜나갈 수 있도록 준비된다. 물론, 그렇다고 할지라도 우리는 율법을 불완전하게 지키게 되지만, 어쨌든 율법을 지키는 것을 지향해 나가게 된다.⁹²

여기에서도 칼빈은 그리스도께서 율법을 온전히 지키신 의를 가진 분으로 묘사한다. 능동적 순종 개념을 인정한 것이다. 또한, 칼빈은 그리스도의 의가 우리에게 전가되어 칭의가 일어나며, 그 다음으로 성화가 이뤄진다고 말하고 있다. 이처럼 칼빈의 주석에는 그리스도의 능동적 순종 교리가 나타나고 있다. 특히 롬 3:31에 대한 칼빈의 주석은 웨스트민스터 회의에서 다니엘 피틀리(Daniel Featley, 1582-1645)가 자신의 다섯 번째 연설에서 그리스도의 능동적 순종을 지지하기 위해 인용한 것으로 유명하다.

91 존 칼빈, 『로마서 주석』, 박문재 역(파주: 크리스찬다이제스트, 2015), 105.

92 칼빈, 『로마서 주석』, 117; John Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trans. John Owen (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010), 152; CO 49.67: “Ubi vero ad Christum ventum est, primum in eo invenitur exacta legis iustitia, quae per imputationem etiam nostra fit.” (CO는 *Calvini Opera*의 약자이다.)

『기독교강요』를 보더라도 칼빈이 그리스도의 능동적 순종 교리의 핵심을 주장했음을 알게 된다. 『기독교강요』, 2.12.3에서 칼빈은 아래와 같이 말한다.

우리가 하나님과 화목에 이르기 위하여 고려해야 할 둘째 사항은 다음과 같았다. 즉 자기의 불순종으로 말미암아 타락한 사람이 순종을 치료의 장소에 대치시키고, 하나님의 판결을 만족시켜야 하며, 죄의 형벌을 치러야 한다는 것이다. 따라서 우리 주님은 참 사람으로 오셨고, 아담의 인격을 입으셨고, 그의 이름을 취하셨다. 이는 아버지께 순종함으로써 아담의 몫을 감내하시기 위함이며, 우리의 육체를 하나님의 의로운 심판을 위한 만족의 값으로 세우시기 위함이었다. 그리고 동일한 육체 가운데서 우리가 받아야 마땅할 형벌을 치르고자 함이었다. 요약하자면, 오직 하나님이라면 죽음을 겪을 수 없고, 오직 사람이라면 그것을 극복할 수 없기 때문에, 신성과 인성을 연합하여, 죄를 속하기 위하여 하나[=인성]의 연약함을 죽음에 굴복시키고자 하셨고, 다른 하나[=신성]의 힘으로써 죽음과 더불어 씨름을 하시면서 우리를 위해 승리를 획득하고자 하셨다.⁹³

칼빈은 여기에서 아주 중요한 부분을 지적하는데, 아담과 그리스도의 비교이다. 여기에서 그는 분명히 롬 5:12-21을 염두에 두고 있다. 그리스도는 아담의 자리를 대신한 분이시다. 아담이 불순종으로 타락하였기에 그리스도는 순종으로 치료를 베풀고자 하셨다. 그리스도께서 인간의 육체를 입으신 이유는 두 가지인데, 하나는 아담이 실패한 순종을 감당하기 위해서이며, 다른 하나는

93 CO 2.341-42: “Alterum hoc nostrae cum Deo reconciliationis caput erat, ut homo, qui sua se inobedientia perdidit, remedii loco obedientiam opponeret, iudicio Dei satisfaceret, poenas peccati persolveret. Prodiit ergo verus homo, Dominus noster, Adae personam induit, nomen assumpsit, ut eius vices subiret patri obediendo, ut carnem nostram in satisfactionis pretium iusto Dei iudicio sisteret: ac in eadem carne poenam quam meriti eramus persolveret. Quum denique mortem nec solus Deus sentire, nec solus homo superare posset, humanam naturam cum divina sociavit, ut alterius imbecillitatem morti subiceret, ad expiandum, peccata alterius virtute luctam cum morte suscipiens nobis victoriam acquireret.” 별다른 언급이 없는 한, 칼빈의 『기독교강요』 번역은 연구자의 사역이다. 또 다른 번역으로는 존 칼빈, 『기독교강요』, 문병호 역(서울: 생명의말씀사, 2020), 2.12.3(2권 390쪽)을 보라(하지만 “remedii loco obedientiam opponeret” 부분과 “patri obediendo” 부분의 번역은 주의할 것).

죽기 위해서이다. 칼빈은 여기에서 그리스도의 능동적 순종과 십자가에서 죽으심을 따로 강조하고 있음을 알 수 있다. 죄의 형벌을 치르는 것만으로는 구원이 이뤄지지 않으며, 반드시 불순종한 아담을 대신하여 순종을 행하여야 한다고 지적하는 것이다.

또한 『기독교강요』, 3.11.23에서 칼빈은 아래와 같이 적고 있다.

여기에서 다음의 사실도, 곧 오직 그리스도의 의의 중재로만 우리가 하나님 앞에서 의롭게 되는 것이 분명하다는 사실도 마침내 확실해진다. 그것은 사람이 그 자신 안에서는 의롭지 아니하고, 오히려 그리스도의 의의 전가로써 그와 함께 교통하기 때문에 의롭다고 말하는 것과 마찬가지로이다. ... 이것은 바울이 앞에서 제공했던 다른 문장과 전혀 다른 것을 뜻하지 않는 것이 분명하다. “한 사람의 불순종이 우리들을 죄인들로 만든 것처럼, 마찬가지로 한 사람의 순종을 통하여 우리들이 의롭게 된다(롬 5:19).” 그리스도의 순종이 우리에게 받아들여져서 마치 우리의 것인 양 되었다고 한다면, 그리스도의 순종에 우리들의 의를 함께 놓을 수 있다는 사실은, 오직 그분에 의해서만 우리가 의로운 자들로 받아들여진다고 주장하는 것이 아니면 다른 무엇이겠는가?⁹⁴

칼빈에 따르면, 우리는 그리스도의 의의 전가로만 의롭게 된다. 그런데 그것은 그리스도와 의 교통(交通) 속에서 이뤄지는 일이다. 주목할 점은 칼빈이 롬 5:19를 인용하여, 아담과 그리스도를 비교하고 있다는 사실이다. 아담의 불순종으로 우리가 죄인이 되었다면, 그리스도의 순종으로 우리가 의롭게 된다. 신학적으로 말하자면 칼빈은 여기에서 행위언약이 그리스도의 새 언약과 가지는 관계성을

94 CO 2.552: “Hinc et illud conficitur, sola intercessione iustitiae Christi nos obtinere, ut coram Deo, iustificemur. Quod perinde valet ac si diceretur, hominem non in se ipso iustum esse, sed quia Christi iustitia imputatione cum illo communicatur. ... Aliud non sensisse abunde liquet ex altera sententia, quam paulo ante posuerat (ibid. 5,19): quemadmodum perunius inobedientiam constituti sumus peccatores, ita per obedientiam unius iustificari. Quid aliud est in Christi obedientia collocare nostram iustitiam, nisi asserere eo solo nos haberi iustos, quia Christi obedientia nobis accepta fertur, ac si nostra esset?” 칼빈, 『기독교강요』, 문병호 역, 3:387-88(마지막 문장 번역의 차이에 주의할 것).

설명하고 있는 셈이다. 더욱 주목할 점은 칼빈이 그리스도의 순종이 우리의 것이 되는 것과 그리스도의 순종을 통해서 우리가 의롭게 되는 것을 동일하게 본다는 사실이다. 롬 5:19의 맥락을 보자면, 여기에서 말하는 그리스도의 순종은 단지 십자가에서의 수동적 순종뿐만 아니라, 그리스도의 능동적 순종까지 포함해서 말하는 것으로 볼 수 있다. 왜냐하면, 그리스도의 순종이 아담의 순종과 평행관계 속에 놓이기 때문이다. 따라서 칼빈은 이 본문에서 그리스도의 능동적 순종이 칭의에 필수적 요소임을 말하고 있다고 결론 지을 수 있다.⁹⁵ 또한, 칼빈은 『기독교강요』, 3.11.2에서 다음과 같이 말한다.

반대로, 행위의 의가 배제되고 그리스도의 의를 믿음으로써 붙잡으며, 그것으로 옷 입어 하나님의 관점에서 죄인으로서가 아니라 의인인 것처럼 나타나는 자는 믿음으로써 의롭게 될 것이다. 따라서 우리는 칭의를 단순히 수납이라고 설명하는데, 그것으로써 하나님은 우리를 의인들로 받아들여진 자들로서 은혜 가운데 소유하신다. 우리는 그 동일한 것이 죄들의 사함과 그리스도의 의의 전가 가운데 위치한다고 말한다.⁹⁶

95 유창형은 『기독교강요』, 3.11.23이 그리스도의 능동적 순종 교리가 아니라고 본다(유창형, “죄사함과 의의 전가를 중심으로 한 칼빈의 칭의론과 그 평가,” 24). 하지만 후크마는 이 부분이 그리스도의 능동적 순종 교리를 가리킨다고 본다(안토니 후크마, 『개혁주의 구원론』, 류호준 역(서울: 기독교문서선교회, 1990), 303. 우리는 후크마가 옳다고 생각한다. 유창형은 후크마가 위의 『기독교강요』, 3.11.23 인용문 뒤에서 칼빈이 야곱이 형의 겹옷을 입음으로 자신의 죄를 덮었다는 표현에 주의를 기울이지 않았다고 지적한다. 하지만 야곱이 형의 겹옷을 입음으로 자신의 죄를 덮었다는 표현이 왜 능동적 순종이라는 해석을 막는지 불분명하다. 그 표현은 능동적 순종을 비유적으로 뜻한다고 해석할 수 있기 때문이다. 무엇보다 위의 인용문에서 칼빈이 롬 5:19을 가지고 설명하는 것은 그리스도의 능동적 순종을 포함하고 있다는 중요한 단서가 된다.

96 CO 2.534: “Contra iustificabitur ille fide, qui operum iustitia exclusus Christi iustitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in Dei conspectu non ut peccator, sed tanquam iustus apparet. Ita nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptionem qua nos Deus in gratiam receptos pro iustus habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus.” 중세의 “수납(acceptatio)” 이론과 종교개혁의 칭의 사이의 관계에 대해서는 아래 연구들을 보라. Werner Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther, mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen.*, Bd. 40, Heft 2, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, (Münster: Aschendorff, 1963); Wolfhart Pannenberg,

여기에서 칼빈은 칭의를 설명하고 있다. 주목할 점은 그가 죄사함과 의의 전가를 구분하고 있다는 사실이다. 여기에서 죄사함이 그리스도의 수동적 순종이라면 의의 전가는 그리스도의 능동적 순종을 지시할 수 있는 여지가 있다. 물론 아주 명확한 것은 아니지만, 그럴 가능성이 있다는 뜻이다.

또한, 비교적 불분명하지만 그리스도의 능동적 순종에 의한 의의 전가를 말하는 부분을 소개하자면 『기독교강요』, 2.7.2의 부분이다.

실로 십계명과 관련하여 마찬가지로 우리는 바울의 경고에 주의해야 한다. “그리스도는 모든 믿는 자에게 구원이 되시려고 율법의 마침이 되셨대(롬 10:4).” ... 앞의 말씀이 뜻하는 것은, 그리스도께서 거저 주시는 전가를 통해, 그리고 중생의 성령을 통해 의를 주시기 전까지는, 의가 계명들에 의해 헛되이 가르쳐졌다는 것이다. 따라서 그는 그리스도를 율법의 완성 혹은 마침이라고 올바르게 부른다.⁹⁷

여기에서도 칼빈이 능동적 순종 교리를 분명히 말한다고 볼 수는 없다. 하지만 분명한 것은 의의 전가에 그리스도의 율법의 순종이 포함되어 있음을 충분히 유추할 수 있다는 사실이다. 이처럼 칼빈은 롬 3:22와 31에 대한 주석, 『기독교강요』, 2.12.3(롬 5:12-21을 염두에 둬), 3.11.23(롬 5:19을 인용함)에서 분명히 그리스도의 능동적 순종 교리를 가르치고 있다. 또한 그는 『기독교강요』, 3.11.2와 2.7.2(롬 10:4 인용함)에서 그리스도의 능동적 순종 교리를 암시적으로 제시하고 있다. 따라서 더 캄포스가 지적하는 바와 같이 칼빈이 칭의를

“Das Verhältnis zwischen der Akzeptionslehre des Duns Scotus und der Reformatorischen Rechtfertigungslehre,” *Regnum Hominis et Regnum Dei*, 1978, 213-18.

97 CO 2.254: “Quod vero ad decem praecepta spectat, tenenda similiter est Pauli admonitio (Rom. 10, 4), Christum esse finem legis, in salutem omni credenti ... Nam priore quidem significat frustra doceri iustitiam praeceptis, donec eam Christus et gratuita imputatione et spiritu regenerationis conferat. Quare merito Christum vocat complementum legis, vel finem.” John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2011), 1:351.

언급할 때에 주로 능동적 순종과 수동적 순종을 구분하지 않고 말하고 있다 하더라도,⁹⁸ 위의 주석과 『기독교강요』의 부분에서는 그리스도의 능동적 순종 교리를 말하고 있다는 사실을 부인할 수는 없다.

(3) 우르시누스

우르시누스(1534-1583)도 역시 그리스도의 능동적 순종 교리를 여러 차례 가르쳤다. 이에 대해서는 현대 학자들의 다양한 토론이 있다. 노먼 쉐퍼드는 우르시누스가 그리스도의 능동적 순종 교리를 인정하지 않았다고 주장한다.⁹⁹ 반대로 게르하르트 괴터스(J. F. Gerhard Goeters)는 우르시누스의 박사논문에서부터 그가 그리스도의 능동적 순종 교리를 옹호했다고 주장한다. 괴터스는 또한 하이델베르크 교리문답 15, 16문답에서 그리스도의 능동적 순종 교리를 발견할 수 있다고 본다.¹⁰⁰ 더 캠프스의 지적처럼 이 교리와 관련하여 우르시누스의 견해가 아주 명확한 것은 아니다. 하지만 더 캠프스 역시 우르시누스의 작품들에는 그리스도의 능동적 순종 교리를 명시적으로나 암시적으로 담고 있는 부분들이 분명히 있음을 지적하였다.¹⁰¹ 스캇 클락은 개혁파 구속언약

98 De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 84-89. 주성규도 역시 칼빈은 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종을 구분하지 않는다고 말한다(Sungkyu Joo, "Justification in the Heidelberg Catechism: The Latency of the Active Obedience of Christ," *Journal of Reformed Theology* 15 [2021], 10). 하지만 그는 단지 『기독교강요』, 11.16.5만을 고찰하여 결론을 내렸다. 하지만 위에서 우리가 보여주었듯이 칼빈이 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종을 구분하는 부분이 적어도 세 군데 이상 있음을 고려해야 한다.

99 Shepherd, "Justification by Works in Reformed Theology," 103-111.

100 J. F. Gerhard Goeters, "Christologie und Rechtfertigung nach dem Heidelberger Katechismus," in *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, ed. Ernst Bizer (Gütersloh: Mohn, 1967), 37, 40. Ursinus, "Theses de persona et officio unici mediatoris inter Deum et homines, domini nostri Iesu Christi," in *D. Zachariae Ursini . . . opera theologica*, ed. Quirinus Reuter (Heidelberg: Lancelot, 1612), 1:744, "Postquam homo per peccatum a Deo avulsus erat, summa & perfectissima Dei iustitia, illum reconciliari cum Deo non sinebat, nisi aliquis verus homo, ex eo quod peccaverat, humano genere natus, ab omni tamen labe peccati immunis, poenam pro peccatis sufficientem luendo, integram divina legi obedientiam praestaret." 이상 괴터스에 대해서는 Lyle D. Bierma, *The Theology of the Heidelberg Catechism: A Reformation Synthesis* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013), 211n30에서 인용함.

101 De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 98-109.

(*pactum salutis*) 교리에 나타나는 그리스도의 자발적 보증 되심과 개혁파 행위언약 교리에 나타나는 창조 율법에 대한 그리스도의 능동적 복종하심이 그리스도의 능동적 순종 교리와 함께 개혁파의 주류 견해라고 밝히면서, 우르시누스도 역시 그렇게 주장한다고 본다.¹⁰² 최근에 주성규는 하이델베르크 교리문답에 그리스도의 능동적 순종 교리가 명시적으로 나오지는 않지만, 그럼에도 그 교리의 중요한 요소들이 그 안에 담겨 있음을 잘 논증하였다.¹⁰³ 이러한 연구들을 바탕으로 우리는 우르시누스의 작품들을 중심으로 그리스도의 능동적 순종 교리가 비교적 명확한 곳들을 지적하고자 한다.

먼저 1563년에 출간된 하이델베르크 교리문답을 보자.¹⁰⁴ 잘 알려진 것처럼 하이델베르크 교리문답은 프레데릭 3세라는 선제후가 자신의 통치 지역을 개혁주의로 바꾸고자 하는 일환으로 작성하게 한 교리문답이다. 하이델베르크 교리문답은 우르시누스와 올레비아누스가 함께 작성했다고 알려져 있었는데, 현대의 많은 학자들은 우르시누스가 주된 저자였으며, 그가 작성위원회의 도움을 받아서 이 교리문답을 작성했다고 주장한다.¹⁰⁵ 대표적으로, 하이델베르크 교리문답 연구에서 세계적인 권위자인 라일 비얼마(Lyle Bierma)도 역시 하이델베르크 교리문답 작성과정은 일종의 팀 프로젝트로서 여러 사람이 함께 작성에 관여했지만, 가장 큰 영향을 끼친 사람은 우르시누스였으며, 최종 편집 단계도 역시 우르시누스의 손을 거쳐 이뤄졌다고 주장한다.¹⁰⁶ 원래 하이델베르크 교리

102 Clark, "Do This and Live," 243-44.

103 Joo, "Justification in the Heidelberg Catechism," 1-24.

104 하이델베르크 교리문답에 대한 최고의 주석은 아래의 책이다. 하이델베르크 교리문답의 배경사도 간략하게 제공한다. J. Van Bruggen, *Annotations to the Heidelberg Catechism*, trans. A. H. Oosterhoff (Neerlandia, Canada: Inheritance Publications, 1991). 이 책 14-17쪽에서는 전체 하이델베르크 교리문답이 "언약적 구조"를 가지고 있음을 잘 보여준다. 웨스트민스터 신조가 1647년에 출간되었으니 하이델베르크 교리문답이 약 84년 앞서 작성된 셈이다.

105 Fred H. Klooster, "The Priority of Ursinus in the Composition of the Heidelberg Catechism," *Controversy and Conciliation: The Reformation of the Palatinate 1559-1583*, ed. Derk Visser (Allison Park, PA: Pickwick, 1986), 73-100; Lyle D. Bierma, *The Theology of the Heidelberg Catechism: A Reformation Synthesis*, Columbia Series in Reformed Theology (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013), 5; 이남규, 『우르시누스·올레비아누스: 하이델베르크 요리문답서의 거장』(서울: 익투스, 2017), 13, 147, 152, 158-62(특히 159, 162); 이남규, 『우르시누스·올레비아누스: 하이델베르크 요리문답서의 거장』, 제1, 2장을 보라.

문답은 독일어로 작성되었다.¹⁰⁷ 그리고 이후에 라틴어로 번역되었다.

하이델베르크 교리문답 제60문답은 “당신은 하나님 앞에서 어떻게 의롭습니까?”라고 묻고는, 아래와 같이 답을 제시한다.

오직 예수 그리스도에 대한 참된 믿음으로 그렇습니다. 즉, 비록 내가 하나님의 모든 계명들에 대해 심각하게 죄를 지었으며, 그것들 중 어느 것도 지키지 않았고, 여전히 내가 모든 죄에 기울어져 있다고 나의 양심이 나를 고발할지라도, 그러나 하나님은 나의 공로가 전혀 없이, 오직 은혜로부터, 나에게 그리스도의 완전한 만족, 의, 거룩을 전가하시는데, 단지 내가 믿는 마음으로 그러한 은덕을 받아들이기만 하면, 마치 내가 죄를 전혀 짓지도 않았고, 죄가 없는 것처럼, 그리고 그리스도께서 나를 위해 성취하신 모든 순종을 내 자신이 충족시킨 것처럼 해 주십니다.¹⁰⁸

106 이남규, 『우르시누스·올레비아누스: 하이델베르크 요리문답서의 거장』, 162: “따라서 공식적으로 하이델베르크 요리문답서의 저자는 작성위원회라고 할지라도 그 핵심적인 역할은 우르시누스가 담당했다고 결론 내려야 한다.” 이남규, 『개혁교회 신조학』(수원: 합신대학원출판부, 2020), 157: “『하이델베르크 요리문답서』의 주된 작성자를 언급하라고 한다면 우르시누스라고 말할 수밖에 없다.” 그 외에도 아래의 자료들을 보라. Lyle D. Bierma, “The Purpose and Authorship of the Heidelberg Catechism,” in *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology with a Translation of the Smaller and Larger Catechisms of Zacharias Ursinus*, ed. Lyle D. Bierma et al., Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 74.

107 독일어 본문과 영어 번역은 Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes: The Evangelical Protestant Creeds, with Translations*, vol. 3 (New York: Harper & Brothers, 1882), 307-55를 참조하라.

108 고대 독어본, 라틴어본 및 영역본은 아래에서 찾을 수 있다. The German Reformed Church of the United States of America, *The Heidelberg Catechism, in German, Latin and English: With an Historical Introduction: Old German*, Tercentenary Edition (New York: Charles Scribner, 1863), 190-92; The German Reformed Church of the United States of America, *The Heidelberg Catechism, in German, Latin and English: With an Historical Introduction: Latin*, Tercentenary Edition (New York: Charles Scribner, 1863), 190-92; The German Reformed Church of the United States of America, *The Heidelberg Catechism, in German, Latin and English: With an Historical Introduction: English*, Tercentenary Edition (New York: Charles Scribner, 1863), 191-93.

스캇 클락은 하이델베르크 교리문답 제60문답이 그리스도의 능동적 순종 교리를 아주 분명하게 가르치는 구절이라고 주장한다.¹⁰⁹ 하지만 주성규는 제60문답이 베자의 구도에 따라서 그리스도의 능동적 순종 교리를 가르친 것은 아니라고 논증한다. 이유는 세 가지이다. 첫째로, 칼빈은 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종을 구분하지 않았기 때문이다.¹¹⁰ 둘째로, 올레비아누스가 비록 그리스도의 능동적 순종 교리를 반대하지는 않았지만, 그는 칭의가 그리스도의 능동적 순종보다는 그리스도의 고난과 죽음에 근거하여 이뤄진다고 보기를 선호했기 때문이다. 셋째로, 우르시누스도 역시 베자의 이분 구도에 따라서 전가를 설명하기보다는 죄의 용서가 우리의 의가 된다고 보았기 때문이다.¹¹¹ 그럼에도 불구하고 주성규는 하이델베르크 교리문답이 그리스도의 능동적 순종 개념을 전적으로 거부하는 것은 아니라고 본다. 오히려 언약 신학의 관점에서 볼 때에 하이델베르크 교리문답에는 그리스도의 능동적 순종 교리의 핵심들이 들어있다는 것이다.¹¹² 이상의 의견들을 종합한다면, 하이델베르크 교리문답 제60문답이 그리스도의 능동적 순종 교리를 베자의 방식으로 가르치고 있지는 않더라도, 그것을 암시적인 방식으로 가르치고 있다고 결론 내릴 수 있다.¹¹³

겉으로 보기에 우르시누스가 능동적 순종 개념을 거부하는 듯이 보이는 것은, 그가 의도적이든 그렇지 않든 간에 용어의 구분을 정확하게 하지 않았기 때문이다.¹¹⁴ 하지만, 사실 우르시누스가 그리스도의 능동적 순종을 인정한다고 볼 수 있는 본문도 여러 곳 발견된다.¹¹⁵ 그는 하이델베르크 교리문답 제13문답에

109 Clark, "Do This and Live," 232.

110 이에 대해서 우리는 반대 의견을 위에서 칼빈을 다룰 때에 제시하였다.

111 Joo, "Justification in the Heidelberg Catechism," 10-12.

112 Joo, "Justification in the Heidelberg Catechism," 13-23.

113 Shepherd, "Justification by Works in Reformed Theology," 108에서는 우르시누스가 베자가 말한 그리스도의 능동적 순종 개념을 몰랐다고 한다. 하지만 더 캄포스는 우르시누스는 베자의 삼분법 곧 그리스도의 출생(본성적 의의 전가), 삶 속에서의 순종(능동적 순종 교리), 죽음에서의 순종(수동적 순종 교리)을 인지하고 있었다고 주장한다. De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 104.

114 베른하르트 더 무어(Bernhard De Moor, 1709-1780)는 얀 야콥 스클텐스(Jan Jacob Schultens, 1716-1778)를 인용하면서, 우르시누스가 그리스도의 능동적 순종 교리를 1566년 이전까지는 가르쳤다고 주장했다. Joo, "Justification in the Heidelberg Catechism," 6n13을 보라.

115 De Campos, "Johannes Piscator (1546-1625)," 102-8.

대한 자신의 해설서¹¹⁶에서, 우리는 율법을 형벌로나 순종으로나 만족시킬 수 없지만, 그리스도는 “순종과 형벌로 율법을 만족시키셨다”고 하면서, 우리가 그리스도 안에서 충분한 형벌을 받을 수 있고, 그것을 통해서 만족이 이뤄진다고 말한다.¹¹⁷

이어서 제16문답에 대한 해설에서 우르시누스는 다음과 같이 설명한다.

사람이신 그리스도는 완전히 의로우셨고, 다음의 네 가지 점에서 율법을 성취 하셨다: 1. **그 자신의 의에 의해서.** 그리스도만이 율법이 요구하는 대로 온전한 순종을 이루셨다. 2. 우리 죄를 대신하기에 충분한 **형벌을 감내하심으로.** 율법의 이러한 이종적 성취가 반드시 그리스도 안에 있어야만 하는 것은 필수적이었다. 왜냐하면 그의 의가 총만하고 완전하지 않았다고 한다면, 그는 다른 사람들의 죄를 대신하여 만족을 이룰 수 없으셨을 것이기 때문이다. 그리고 만일 그가 기록된 것처럼 그러한 형벌을 감내하지 않으셨다고 한다면,

116 우르시누스는 1577년까지 해마다 하이델베르크 교리문답 전체를 강의했다. 이 해설을 제자들이 노트한 것을 그의 사후에 묶어서 여러 곳에서 출간했는데, 판본마다 약간씩 차이가 있다. 그중에서 다비트 파레우스(David Pareus)의 것이 가장 권위 있는 것으로 인정받고 있고, 영역판이나 한역판도 파레우스 판에 근거한다. 하지만 어떤 부분에 있어서는 파레우스의 신뢰성에 의문을 제기하는 보스(F. L. Bos) 같은 학자도 있다. 한편, 달크 피서에 따르면, 여러 판본상의 차이들은 매년 강의를 강조점의 차이를 보여주는 것이지, 우르시누스 신학의 본질적인 변화를 보여준다고 볼 수는 없다고 한다. Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trans. G. W. Williard (Cincinnati, OH: Elm Street Printing Company, 1888), xix; 자카리아스 우르시누스, 『하이델베르크 요리문답해설』, 원광연 역(서울: 크리스찬다이제스트, 2009), 30-31; Frans Lukas Bos, *Johann Piscator: Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie* (Kampen: J. H. Kok, 1932), 77; Derk Visser, *Zacharias Ursinus: The Reluctant Reformer* (New York: United Church Press, 1983), 192. 그런데 만일 파레우스가 편집한 우르시누스의 하이델베르크 교리문답 해설에서 그리스도의 능동적 순종 교리를 적극적으로 가르치는 부분이 있다면, 그 부분만큼은 우르시누스의 것으로 봐도 좋을 것이다. 왜냐하면 파레우스는 그 교리를 반대하는 입장에 있었기 때문이다. David Pareus, “The Epistle of D. David Parie to the illustrious and noble Count, Lord Ludovick Witgenstenius, &c. Concerning Christs active and passive justice,” in *The Summe of Christian Religion*, delivered by Zacharias Ursinus (London: James Young, 1645), 794, 798; De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 107-8.

117 Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trans. G. W. Williard (Cincinnati, OH: Elm Street Printing Company, 1888), 83.

그는 영원한 형벌로부터 우리를 구원하실 수 없으셨을 것이기 때문이다. 전자는 순종을 통한 율법의 성취라고 불리는데, 그것으로써 그 자신은 그에 적합하게 되었다. 후자는 형벌을 통한 율법의 성취인데, 우리가 영원한 징조에 종속되지 않도록 그 형벌을 그는 우리를 위해 당하셨다. 3. 그리스도는 우리 안에서 **성령으로** 율법을 성취하시는데, 그가 동일한 성령으로 우리를 중생시키시고, 우리에게 요구되는 순종을 향하여 율법으로 우리를 인도하실 때이다. 그 순종은 외적이며 내적인데, 우리가 금생에서 시작하며, 내생에서 완전히 그리고 충만하게 행할 것이다. 4. 그리스도는 율법을 가르치시고, 오류와 삽입으로부터 해방시키시며, 그것의 참된 의미를 회복하심으로써 율법을 성취하신다. 그가 말씀하신 바와 같다. “나는 율법을 폐하러 온 것이 아니라, 도리어 성취하러 왔다(마 5:17).”¹¹⁸

우르시누스는 그리스도께서 율법을 성취하신 사실에 대해서 설명하면서, 그리스도 편에서의 성취와 우리 안에서의 성취를 나누어 논한다. 먼저 그리스도 편에서의 성취는 그리스도께서 율법을 지키신 것과 형벌을 받으신 것이다. 그 다음에 우리 안에서의 성취는 성령으로 율법을 우리 안에서 성취하시는 것과 우리에게 율법을 가르치시는 사역이다. 여기에서 주목할 것은 그리스도 편에서의 성취에 나타나는 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종에 대한 언급이다. 비록 이 두 성취가 우리에게 각각 전가된다는 사상은 나타나지 않지만, 우르시누스가 분명히 그리스도의 능동적 순종에 대해서 수동적 순종과 구분되는 중요성을 부여한 점은 확인할 수 있다.

제19문답에 대한 해설에서 우르시누스는 아래와 같이 말한다.

율법은 그들 스스로 의로운 자들에게 혹은 의와 완전한 순종을 조건으로 생명을 약속한다. “그것들을 행하는 자는 그 안에서 살 것이다(레 18:5).” “네가 생명이 들어가려면 계명들을 지키라(마 19:17).” 다른 한편으로, 복음은 그리스도 안에서 믿음으로 의롭게 된 자들에게 혹은 믿음으로 우리에게

118 Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, 86-87; 우르시누스, 『하이델베르크 요리문답해설』, 원광연 역, 170(번역상 오류가 있는 부분을 수정했음).

적용되는 그리스도의 의를 조건으로 생명을 약속한다. 그러나 율법과 복음은 이러한 측면에서 서로 대립하지 않는다. 왜냐하면 율법이 우리에게 생명에 들어가려면 계명들을 지키도록 요구하긴 하지만, 다른 분이 우리를 위해 이것들을 지키는 경우에도 우리를 생명에서 배제하지 않기 때문이다. 사실상 율법은 우리를 통한 만족의 길을 제시하긴 하지만, 위에서 본 것처럼 다른 길을 금하지는 않는다.¹¹⁹

여기에서 중요한 것은 레 18:5, 마 19:17에 대한 인용이다. 율법을 행하면 그 안에서 산다는 것이다. 죄인은 율법을 온전히 행할 수 없다. 따라서 죄인은 죽을 수밖에 없다. 하지만 율법은 또 다른 길을 제시한다. 그것은 다른 분이 우리 대신 율법을 행하여 주시는 것이다. 따라서 우르시누스의 논리를 좀 더 연장하면 우리에게 그리스도의 의가 주어진다면, 그것은 그리스도의 율법 순종에 근거하여 그 의가 주어진 것이라고 당연히 유추할 수 있다. 이처럼 제19문답에 대한 해설에서는 제16문답에 대한 해설보다 더 구체적으로, 그리스도의 능동적 순종이 신자에게 전가된다는 것을 말하고 있다.

제60문답에 대한 우르시누스의 해설은 그리스도의 능동적 순종 교리에 대한 가장 분명한 표현이 나타난다.

그리스도는 [1] 그의 인성의 거룩으로써, [2] 그의 순종으로써, [3] 심지어 십자가에서 죽으심에 이르는 순종으로써 율법을 성취하셨다. [1] 그의 인성의 거룩은 [2] 그의 순종에 필수적이었다. 왜냐하면 우리의 중보자는 [1] 스스로 거룩하시고 의로워야만 [2] 우리를 위한 순종을 행하실 수 있고, [3] 만족을 이루실 수 있기 때문이다. “이러한 대제사장은 우리에게 합당하니 거룩하고 ... (히 7:26)” [2] 이러한 순종은 이제 우리의 의가 된다. 그리고 이것에 근거하여 하나님은 우리를 기뻐하실 수 있다. [3] 그리스도의 피는 만족이 되시는데, 그에 근거하여 하나님은 우리를 그의 은총으로 받아들이시며, 그것을 하나님께서 우리에게 전가하신다. [3] 앞에서 말한 것처럼, 그의

119 Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, 104-5; 우르시누스, 『하이델베르크 요리문답해설』, 원광연 역, 197(번역상 오류가 있는 부분을 수정했음).

아들 예수 그리스도의 피가 작위든 부작위든 모든 죄로부터 우리를 깨끗하게 하신다. [3] 그의 피를 흘림이 그의 만족의 보상이 되며, 이런 이유로 우리의 의라고 불린다.¹²⁰

더 캄포스는 위의 인용문에 있는 숫자를 넣어서 우르시누스가 여기에서 베자의 삼분 구도를 분명히 의식하고 있음을 보여주었다.¹²¹ 그 삼분 구도란 [1] 그리스도의 인성의 거룩, [2] 그리스도의 능동적 순종, [3] 그리스도의 수동적 순종이 모두 신자에게 전가되는 의가 된다는 것이다.¹²² 위의 인용문에서 우르시누스는 베자처럼 명확하게 말하고 있지는 않다. 또한 우르시누스가 일차적으로 강조하는 것은 그리스도의 수동적 순종에 따른 의이다. 하지만 분명한 사실은 우르시누스도 역시 그리스도의 순종이 우리의 의가 된다고 말하고 있다는 점이다. 따라서 제60문답의 해설에서 우리는 우르시누스가 그리스도의 능동적 순종 교리를 제시하고 있다고 결론 내릴 수 있다.

이러한 결론은 우르시누스의 하이델베르크 교리문답 해설의 초기 버전을 보면 더욱 분명하다.¹²³ 지금 널리 알려진 버전은 파레우스(David Pareus)가 편집한 것이다. 학자들은 파레우스의 버전이 가장 신뢰할 만하다고 하지만, 때로는 미심쩍은 부분도 있다. 파레우스는 그리스도의 능동적 순종 교리를 반대하는 입장이었기에 우르시누스의 해설에서 그 부분을 고쳤을 가능성이 농후하다.¹²⁴ 제60문답의 초기 버전에는 “사실상 율법의 저 앞선 성취는 우리에게 전가된다. 그것은 곧 그리스도의 인성의 검비와 의를 말한다. 그리하여 우리는

120 Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, 328; 우르시누스, 『하이델베르크 요리문답해설』, 원광연 역, 534-35(번역상 오류가 있는 부분을 수정했음). 인용문에 있는 괄호 안의 숫자는 De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 103에서 취하고, 좀 더 보충했다.

121 더 캄포스는 노먼 셰퍼드가 베자의 삼분구도를 몰랐기에 제60문답에 대한 우르시누스의 해설이 오로지 수동적 순종만 담고 있다고 잘못 이해하고 있음을 지적하고 있다. De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 104; Shepherd, “Justification by Works in Reformed Theology,” 108n4.

122 베자는 롬 5:18과 8:3-4에 대한 주석에서 이러한 삼분 구도를 제시했다. Beza, *Novum D.N. Iesu Christi Testamentum*, 184r, 189r.

123 De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 106-7.

124 Bos, *Johann Piscator*, 77에서는 그렇게 본다.

하나님 앞에서 의로운 자들로 받아들여진다. 실로 이러한 그리스도의 의는 우리들에게 그 자신의 순종 즉 만족 때문에 전가된다.”라고 적고 있다.¹²⁵ 더 캄포스가 잘 지적한 바와 같이 “율법의 저 앞선 성취”가 그리스도의 출생과 관련되든, 아니면 그의 생애와 관련되든 간에, 분명한 것은 그리스도의 수동적 순종에 따른 만족 외에도 또 다른 율법의 성취가 신자에게 전가된다고 우르시누스가 말했다는 사실이다.¹²⁶

더 캄포스는 한 가지 더 지적하는데, 초기 버전에서는 “그리스도의 피가 이미 지어진 죄이든 미래에 있을 죄이든 모두 다 깨끗하게 한다.”¹²⁷라고 말하고 있는 데 반해, 파레우스의 버전에서는 “예수 그리스도의 피가 작위든 부작위든 모든 죄로부터 우리를 깨끗하게 하신다.”¹²⁸라고 수정되었다는 사실이다. 이러한 수정은 그리스도의 능동적 순종 교리를 거부하는 이들이 더 선호할 만한 것이라고 더 캄포스는 설명한다.¹²⁹ 이상의 사항들을 종합하면, 우르시누스가 제60문답을 해설하면서 그리스도의 능동적 순종 교리를 가르쳤다고 보는 것은 역사적으로 상당히 신빙성이 있어 보인다.

마지막으로, 1596년 1월에 다니엘 토사누스(Daniel Tossanus, 1541-1602)가 피스카토르에게 보낸 편지에 나오는 말을 덧붙일 수 있다. 그 편지에서 토사누스는 1582년에 우르시누스가 자신에게 말하기를, 베자의 엄밀한 구분을 따르기보다는 차라리 카르크(Karg)의 주장을 받아들이고 싶지만, “그렇게 많은 위대한 사람들의 합의로부터(*a consensu tot magnorum virorum*)” 떠나고 싶지는 않다고 했다는 것이다.¹³⁰

125 Zacharias Ursinus, *Doctrinae Christianae Compendium* (Londini: Henricus Middletonus, 1586), 524-25: “Imputatur quidem nobis & prior illa legis impletio, nempe humiliatio & Iustitia humanae Christi naturae, habeamur sancti coram Deo: verum haec sanctitas Christi nobis imputatur propter obedientiam, vel satisfactionem ipsius.”

126 De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 107.

127 Ursinus, *Doctrinae Christianae Compendium*, 525: “Sanguis Christi purgat nos ab omni peccato, nempe non tantum ab admissio, sed & a futuro.”

128 Zacharias Ursinus, *Corpus doctrinae Christianae* (Hanoviae: Estherae Rosae, 1634), 352: “Sanguis Iesu Christi purgat nos ab omni peccato: nempe non solum admissionis, sed etiam omissionis.”

129 De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 107.

따라서 우르시누스는 그가 남긴 작품 면에서 보나, 역사적 정황으로 보나, 비록 베자처럼 엄격하게 그리스도의 능동적 순종 교리를 구성하고 싶어하지는 않았다 해도, 그 교리를 결코 부인하지는 않았고, 오히려 자신의 방식대로 그 교리를 가르쳤다고 볼 수 있다.

III. 결론: 교회사적으로 증거되는 능동적 순종 교리

그리스도의 능동적 순종 교리는 17세기에 분명한 형태로 제시되었다. 하지만 그 핵심적 요소들은 이미 교부시대부터 중세와 종교개혁기까지 신학의 역사 속에서 면면히 이어져 내려왔다. 2세기 교부 이레나이우스의 총괄갱신설은 그리스도의 전 생애가 우리의 구속을 위해 필수적이었음을 가르쳐 준다. 그는 그리스도가 율법을 확장하고 성취하는 분이실 뿐 아니라, 성취하신 율법의 의도를 우리에게 심으신 분이시라고 주장한다. 4세기 교부 아타나시우스는 로고스께서 성육신 하신 목적이 율법을 해결하기 위해서였다고 가르쳤다. 그에 따르면, 로고스는 율법을 완성하기 위해 오셨고, 또한 인간을 대신하여 죽으심으로써, 율법을 해결하기 위해 오신 분이시다. 5세기의 교부 아우구스티누스는 갈 4:4-5에 근거하여 그리스도께서 율법 아래 갇힌 자들을 구원하시려고 율법 아래 들어오셨고 율법과 함께 계시면서 율법의 성취자가 되셨다고 주장한다. 특히 “전체 그리스도” 사상에서 아우구스티누스는 그리스도께서 행하신 일이 신자들이 행한 일이 되기에, 율법을 완성하신 그리스도를 통하여 신자들도 역시 율법을 완성할 수 있게 됐다고 설명한다.

중세에는 그리스도의 능동적 순종 교리가 공로사상에 의해 왜곡되긴 했지만 여러 신학자들에 의해 표현되었다. 11세기의 안셀무스는 그리스도의 순종은 단지 십자가에만 국한되어서는 안되고, 오히려 전생애적이어야 한다고 주장했다. 그에 따르면, 그리스도는 전생애에 걸쳐 진리와 정의를 행하신 분이시다.

130 Ernst Salomon Cyprian ed., *Clarorum virorum epistolae CXVII e Bibliotheca Gothanae autographis* (Leipzig: Io. Frider. Gleditsch & filium, 1714), 143; De Campos, “Johannes Piscator (1546-1625),” 109n153에서 재인용.

왜냐하면 이성적 피조물은 하나님께 이러한 순종을 빚지고 있기 때문이다. 하지만 안셀무스는 그리스도의 능동적 순종이 신자들에게 전가되지는 않는다고 말하는데, 그 순종은 인간이 되신 그리스도가 당연히 하셔야 할 일이었기 때문이다. 안셀무스에 따르면 그리스도의 죽음이 신자에게 구속적 효과를 발휘하는 순종이 된다. 그는 그리스도의 수동적 순종의 전가만 인정하는 것이다. 12세기에 베르나르두스는 그리스도께서 “지상에서 구원을 이뤄내시면서, 삶 가운데 수동적 행위를 가지셨고, 죽음 가운데 능동적 수난을 견뎌내셨다.”라고 설교했는데, 17세기 능동적 순종 교리를 다뤘던 신학자들은 이 표현을 좋아했다. 베르나르두스가 그리스도의 능동적 순종을 강조한 것은 맞지만, 그에게 그러한 순종은 신자에게 전가되는 것이 아니라 오히려 모범으로만 작용하는 것이었다. 한 가지 흥미로운 것은 베르나르두스는 그리스도의 출생이 지니는 구속적 성격에 대해 언급했다는 사실이다. 13세기에 토마스 아퀴나스는 “그리스도는 율법 아래에 나기를 원하셨는데, 율법 아래에 있는 자들을 구속하시기 위해서였다(갈 4:4-5). 또한 ‘율법의 칭의(*justificatio legis*)’가 그의 지체들에게 영적으로 성취되기 위해서였다.”라고 말했다. 그는 그리스도께서 율법을 지키신 일이 지니는 다양한 의미를 가르쳤다. 롬 4:25에 대한 토마스의 설명은 17세기 개혁 신학에서 능동적 순종 교리를 지지하는 근거로 활용되기도 했다. 하지만 전체적으로 보자면, 이상의 3명의 중세 신학자들은 그리스도의 능동적 순종을 공로주의적으로나 모범적으로만 해석했다.

종교개혁기 신학자들이 제시한 그리스도의 능동적 순종에 대한 가르침은 교부들의 사상보다 구체적이면서, 중세 신학보다 더 성경적이었다. 루터는 신 3:21, 요 1:6, 갈 4:5, 갈 3:13에 대한 설명에서, 때로 그리스도의 수동적 순종이 칭의의 근거가 된다고 볼 때도 있었지만, 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종을 구분하여 각각이 우리를 위한 순종의 행위임을 강조하기도 했다. 특히 대(大) 『갈라디아서 주석』의 갈 4:5에 대한 설명에서 루터는 그리스도께서 율법 아래에서 행하신 능동적 순종이 신자들의 공로가 된다고 분명히 주장하고 있다. 갈 4:6에 나오는 “아빠, 아버지”라는 표현에 대해 루터는, 그리스도께서 율법 아래에 나신 이유는 우리를 율법의 저주에서 속량하시고 죄와 사망을

폐하시려 함이었다고 주석한다. 칼빈은 롬 3:22에 대한 주석에서 율법을 온전히 순종하신 그리스도의 의가 우리에게 전가된다고 주장한다. 롬 3:31에 대한 주석에서도 역시 그리스도께서 율법을 온전히 지키신 의를 가진 분으로 묘사하며, 그러한 그리스도의 의가 우리에게 전가되어 칭의가 일어나며 성화가 이뤄진다고 설명한다. 칼빈은 『기독교강요』, 2.12.3에서 롬 5:12-21을 염두에 두면서, 그리스도의 능동적 순종과 십자가에서 죽으심을 따로 강조하고 있다. 『기독교강요』, 3.11.23에서 칼빈은 롬 5:19를 인용하여, 아담과 그리스도를 비교한다. 그러면서 그는 그리스도의 능동적 순종이 칭의에 필수적 요소임을 지적하고 있다. 16세기에 우르시누스가 쓴 『하이델베르크 교리문답해설』의 제16문답해설은 그리스도께서 율법을 지키신 것과 형벌을 받으신 것이 각각 율법을 성취하신 것을 지시한다고 가르친다. 제19문답에 대한 해설에서는 롬 18:5, 마 19:17이 인용되는데, 그리스도의 율법 순종에 근거하여 우리에게 의가 주어진다는 내용이 나온다. 제60문답 해설은 그리스도의 능동적 순종 교리에 대한 가장 분명한 표현이 나타나는 부분이다. 비록 이 해설에서 우르시누스가 일차적으로 강조하는 것은 그리스도의 수동적 순종에 따른 의미긴 하지만, 그는 그리스도의 순종이 우리의 의가 된다고 사실도 역시 말하고 있다. 제60문답 해설의 파레우스 판 이전 버전에는 그 사실이 더욱 분명하게 나타난다.

이상의 내용들을 종합해 볼 때, 그리스도의 능동적 순종 교리는 비록 17세기에 최종적으로 발전된 형태는 아닐지라도, 그 핵심적 요소들이 교회의 역사 속에서 주요한 신학자들의 작품에서 발견되며, 특히 교부들과 종교개혁자들의 신학에서 성경적이고 건실한 형태로 나타난다는 것을 알 수 있다. 따라서, 그리스도의 능동적 순종 교리를 비성경적이라고 하거나 이단적이라고 평가하는 것은 신학의 역사를 고려하지 않은 부정확하고 왜곡된 평가임을 알 수 있다.

[참고문헌]

- Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. trans. Robert C. Schultz. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1966.
- Anselm. *The Major Works*. ed. Brian Davies and G. R. Evans. New York: Oxford University Press, 1998.
- Athanasius. *On the Incarnation: English Translation*. trans. John Behr. Yonkers, NY: St Vladimirs Seminary Press, 2011.
- _____. *Sur l'incarnation du Verbe*. ed and trans. Charles Kannengiesser. Sources chrétiennes, no 199. Paris: Editions du Cerf, 1973.
- Augustine of Hippo. *Expositions of the Psalms 51-72*. ed. John E. Rotelle. trans. Maria Boulding. The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century 17. Hyde Park, NY: New City Press, 2001.
- _____. *Sermons on Selected Lessons of the New Testament*. Vol. 1. Library of Fathers of the Holy Catholic Church. Oxford: John Henry Parker, 1844.
- _____. *Sermons on Selected Lessons of the New Testament*. Vol. 2. Library of Fathers of the Holy Catholic Church. Oxford: John Henry Parker, 1845.
- _____. *Homilies on the Gospel of John 1-40*. ed. Allan D. Fitzgerald and Boniface Ramsey. trans. Edmund Hill. 12 vols. The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century. Hyde Park, NY: New City Press, 2009.
- Barnes, Timothy David. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Baugh, Steven M. "Galatians 3:20 and the Covenant of Redemption." *Westminster Theological Journal* 66.1 (2004), 49-70.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. ed. John Bolt. trans. John Vriend.

- Vol. 1. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.
- _____. *Reformed Dogmatics*. ed. John Bolt. trans. John Vriend. Vol. 3. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- Behr, John. *The Nicene Faith: Part One, True God of True God*. Formation of Christian Theology 2.1. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.
- _____. *The Nicene Faith: Part Two, One of the Holy Trinity*. Formation of Christian Theology 2.2. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.
- Berends, Bill. "Christ's Active Obedience in Federal Theology." *Vox Reformata* (2004), 27-46.
- _____. "The Obedience of Christ: A Defense of the Doctrine of Christ's Active Obedience." *Vox Reformata* (2001), 26-51.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1938.
- Bernard of Clairvaux. *Opera Omnia*. ed. Jacques-Paul Migne. Patrologia Latina 183. Paris: Garnier, 1862.
- _____. *Opera Omnia*. ed. Jacques-Paul Migne. Patrologia Latina 182. Paris: Garnier, 1862.
- _____. *Opera Omnia*. ed. Jacques-Paul Migne. Patrologia Latina 184. Paris: Garnier, 1862.
- Beza, Theodore. *Novum D.N. Iesu Christi Testamentum: Latine Iam Olim a Veteri Interprete, Nunc Denuo a Theodoro Beza Versum; Cum Eiusdem Annotationibus, in Quibus Ratio Interpretationis Redditur*. Geneva: Oliva Roberti Stephani, 2556.
- Bierma, Lyle D. *The Theology of the Heidelberg Catechism: A Reformation Synthesis*. Columbia Series in Reformed Theology. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013.
- Bierma, Lyle D., Charles D. Gunnoe Jr., Karin Y. Maag, and Paul W. Fields, eds. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology: With a Translation of the Smaller and*

- Larger Catechisms of Zacharias Ursinus*. Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Bos, Frans Lukas. *Johann Piscator: Ein Beitrag zur Geschichte der Reformierten Theologie*. Kampen: J. H. Kok, 1932.
- Brakel, Wilhelmus à. *The Christian's Reasonable Service*. ed. Joel R. Beeke. trans. Bartel Elshout. Vol. 1. Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1992.
- Brown, Michael G.. "John Owen on the Imputation of Christ's Active Obedience." *The Outlook* 58.9 (2008), 22-27.
- Brown, Peter Robert Lamont. *Augustine of Hippo: A Biography*. New ed, with Epilogue. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Brown, W. Adams. "Expiation and Atonement (Christian)." In *Encyclopædia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, John A. Selbie, and Louis H. Gray, reprinted., 641-50. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Calvin, John. *Institutes*. ed. John T. McNeill, trans and index. Ford Lewis Battles. Louisville: WJK, 1960.
- _____. *Opera Quae Supersunt Omnia* II. Edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, and Eduardus Reuss. Brunsvigae: apud C. A. Schwetzke et Filium, 1864.
- Chadwick, Henry. *Augustine of Hippo: A Life*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Clark, R. Scott. "Do This and Live: Christ's Active Obedience as the Ground of Justification." In *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California*, ed. R. Scott Clark, 229-65. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007.
- _____. "Iustitia Imputata Christi: Alien or Proper to Luther's Doctrine of Justification?" *Concordia Theological Quarterly* 70 (2006), 269-310.

Clifford, Alan C. *Atonement and Justification: English Evangelical Theology 1640-1790: An Evaluation*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

_____. "Justification: The Calvin-Saumur Perspective." *Evangelical Quarterly* 79.4 (2007), 331-48.

Crowe, Brandon D. *Why Did Jesus Live a Perfect Life?: The Necessity of Christ's Obedience for Our Salvation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021.

Cyprian, Ernst Salomon, ed. *Clarorum Virorum Epistolae CXVII e Bibliothecae Gothanae Autographis*. Leipzig: Io. Frider. Gleditsch & filium, 1714.

Daniel, Kirk. "The Sufficiency of the Cross (I): The Crucifixion as Jesus' Act of Obedience," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 24.1 (Spring 2006), 36-84.

Daniel, Kirk. "The Sufficiency of the Cross (II): The Law, the Cross, and Justification." *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 24.2 (Autumn 2006). 133-54.

De Campos, Heber Carlos. "Johannes Piscator (1546-1625) and the Consequent Development of the Doctrine of the Imputation of Christ's Active Obedience," Ph.D. dissertation: Calvin Theological Seminary, 2009.

_____. *Doctrine in Development: Johannes Piscator and Debates over Christ's Active Obedience*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2017.

Dettloff, Werner. *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther, mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*. Vol. Bd. 40, Heft 2. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Münster, Westfalen: Aschendorff, 1963.

Dorner, Isaak August. *History of Protestant Theology*. trans. George

- Robson and Sophia Taylor. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871.
- Dougherty, Richard J. "Natural Law." In *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, 582-84. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Dufour, Alain et al., ed. *Correspondance de Théodore de Bèze 1584*. Geneva: Librairie Droz, 2003.
- _____. *Correspondance de Théodore de Bèze 1586*. Geneva: Librairie Droz, 2005.
- _____. *Correspondance de Théodore de Bèze 1587*. Geneva: Librairie Droz, 2006.
- Dunn, James D. G. *Christianity in the Making: Jesus Remembered*. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Fesko, John V. "Calvin on Justification and Recent Misinterpretations of His View." *Mid-America Journal of Theology* 16 (2005), 83-114.
- _____. *The Theology of the Westminster Standards: Historical Context and Theological Insights*. Wheaton, IL: Crossway, 2014.
- Franks, Robert S. *A History of the Doctrine of the Work of Christ*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- Franz, Egon. *Totus Christus: Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1956.
- Frost, Stefanie. "Erlösung." In *Athanasius Handbuch*, ed. Peter Gemeinhardt, 327-35. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Vols. 39/1, 40/1, WA 40/2, 40/3. Weimar Ausgabe. Weimar: H. Bohlau, 1883-.
- _____. *Luther's Works*. Vols. 12, 26, 27, 44. ed. Jaroslav Pelikan, Helmut T. Lehmann, and Hilton C. Oswald. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1999.
- Gerrish, B. A. *The Old Protestantism and the New: Essays on the*

- Reformation Heritage*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Goeters, J. F. Gerhard. "Caspar Olevianus als Theologe." *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 37-38 (1988-1989), 287-344.
- Goeters, J. F. Gerhard. "Christologie und Rechtfertigung nach dem Heidelberger Katechismus." In *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*. Edited by Ernst Bizer. Gütersloh: Mohn, 1967.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. Vol. 3. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.
- Horton, Michael S. *Lord and Servant: A Covenant Christology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005.
- Irenaeus. *Irenæus against Heresies*. ed. Philip Schaff. trans. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Vol. 1, The Ante-Nicene Fathers. New York: Christian Literature Company, 1885.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 5th rev. London: Bloomsbury, 1977.
- Kirk, Daniel. "The Sufficiency of the Cross (I): The Crucifixion as Jesus' Act of Obedience." *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 24, no. 1 (Spring 2006), 36-64.
- _____. "The Sufficiency of the Cross (II): The Law, the Cross, and Justification." *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 24, no. 2 (Autumn 2006), 133-54.
- Klooster, Fred H. "The Priority of Ursinus in the Composition of the Heidelberg Catechism." In *Controversy and Conciliation: The Reformation of the Palatinate 1559-1583*, ed. Derk Visser, 73-100. Allison Park, PA: Pickwick, 1986.
- Köstlin, Julius. *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*. trans. Charles E. Hay. 2 vols. Philadelphia, PA: Lutheran Publication Society, 1897.

- Joo, Sungkyu. "Justification in the Heidelberg Catechism: The Latency of the Active Obedience of Christ." *Journal of Reformed Theology* 15 (2021), 1-24.
- Jue, Jeffrey K. "The Active Obedience of Christ and the Theology of the Westminster Standards: A Historical Investigation." In *Justified in Christ: God's Plan for Us in Justification*. ed. K. Scott Oliphint, 99-130. Ross-shire, UK: Mentor, 2007.
- Madec, Goulven. "Christus." In *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Petrus Mayer, Erich Feldmann, Karl Heinz Chelius, Andreas E. J. Grote, Robert Dodaro, and Christof Müller, 1:845-908. Basel: Schwabe, 1986.
- Martinelli, Bruno. "The Passive and Active Obedience of Christ." B.D. thesis. Concordia Seminary, St. Louis, 1940.
- McCormick, Micah John. "The Active Obedience of Jesus Christ." Ph.D. dissertation. Southern Baptist Theological Seminary, 2010.
- McIntyre, John. *St. Anselm and His Critics: A Re-Interpretation of the Cur Deus Homo*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1954.
- Mersch, Emile. *The Whole Christ: The Historical Development of the Doctrine of the Mystical Body in Scripture and Tradition*. trans. John R. Kelly. Ex Fontibus Company, 2018.
- Moyise, Steve. *Jesus and Scripture*. London: SPCK, 2010.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker, 2017.
- Packer, James I. "The Doctrine of Justification among the Puritans." In *By Schisms Rent Asunder: Papers Read at the Puritan and Reformed Studies Conference, 1969*. London: N.P., 1970.
- Pannenberg, Wolfhart. "Das Verhältnis Zwischen der Akzeptionslehre des Duns Scotus Und Der Reformatorischen Rechtfertigungslehre." *Regnum Hominis et Regnum Dei* (1978), 213-18.

- Pareus, David. "The Epistle of D. David Parie to the Illustrious and Noble Count, Lord Ludovick Witgenstenius, &c. Concerning Christs Active and Passive Justice." In *The Summe of Christian Religion, delivered by Zacharias Ursinus: first, by way of catechism, and then afterwards more enlarged by a sound and judicious exposition, and application of the same*, 791-806. London: James Young, 1645.
- Pasore, Georgio. *Oratio Funebris in Obitum Reverendi et Clarissimi Theologi Johannis Piscatoris Beatae Memoriae, Communis Nostril Praeceptoris*. Herborn: Johannis-Georgii Muderspachii & Georgii Corvini, 1625.
- Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971.
- Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes: The Evangelical Protestant Creeds, with Translations*. Vol. 3. New York: Harper & Brothers, 1882.
- Seeberg, Reinhold. *Text-Book of the History of Doctrines*. trans. Charles E. Hay. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1958.
- Shepherd, Norman. *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2002.
- _____. "The Imputation of Active Obedience." In *A Faith That Is Never Alone: A Response to Westminster Seminary California*. ed. P. Andrew Sandlin, 249-78. La Grange, CA: Kerygma Press, 2007.
- _____. "Justification by Works in Reformed Theology." In *Backbone of the Bible: Covenant in Contemporary Perspective*. ed. P. Andrew Sandlin, 103-20. Nacogdoches, TX: Covenant Media Press, 2004.
- Snider, Andrew V. "Justification and the Active Obedience of Christ: Toward a Biblical Understanding of Imputed Righteousness."

Th.M. thesis, The Master's Seminary, 2002.

Steubing, Johann Hermann. *Caspar Olevian; Johannes Piscator*. Leipzig: Carl Cnobloch, 1841.

Strange, Alan D. "The Affirmation of the Imputation of the Active Obedience of Christ at the Westminster Assembly of Divines." *The Confessional Presbyterian* 4 (2008), 194-311.

_____. "The Imputation of the Active Obedience of Christ at the Westminster Assembly." In *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism*. ed. Michael A. G. Haykin and Mark Jones. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

_____. *Imputation of the Active Obedience of Christ in the Westminster Standards*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2019.

Svensson, Manfred, and David VanDrunen, eds. *Aquinas Among the Protestants*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2017.

Sytsma, David S. "Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker." In *Aquinas Among the Protestants*. ed. Manfred Svensson and David VanDrunen, 49-74. Oxford: Wiley-Blackwell, 2018.

The German Reformed Church of the United States of America. *The Heidelberg Catechism, in German, Latin and English: With an Historical Introduction: English*. New York: Charles Scribner, 1863.

_____. *The Heidelberg Catechism, in German, Latin and English: With an Historical Introduction: Latin*. New York: Charles Scribner, 1863.

_____. *The Heidelberg Catechism, in German, Latin and English: With an Historical Introduction: Old German*. New York: Charles Scribner,

1863.

Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Editio altera Romana. Romae: Forzani et Sodalis, 1894.

Thomasius, Gottfried. *Natalia Sacra Domini Nostri Jesu Christi*. Erlangae: Adolphi Ernesti Junge, 1845.

_____. *Sacra Paschalia Domini Nostri Jesu Christi*. Erlangae: Adolphi Ernesti Junge, 1846.

_____. *Sacra Pentecostalia Domini Nostri Jesu Christi*. Erlangae: Adolphi Ernesti Junge, 1846.

Torrance, Thomas F. *Incarnation: The Person and Life of Christ*. ed. Robert T. Walker. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008.

Ursinus, Zacharias. *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. trans. G. W. Williard. Cincinnati, OH: Elm Street Printing Company, 1888.

_____. *Corpus Doctrinae Christianae*. Hanoviae: Estherae Rosae, 1634.

_____. *Doctrinae Christianae Compendium*. Londini: Henricus Middletonus, 1586.

VanDrunen, David. "To Obey Is Better than Sacrifice: A Defense of Active Obedience of Christ the Light of Recent Criticism." In *By Faith Alone: Answering the Challenges to the Doctrine of Justification*, ed. Gary L. W. Johnson and Guy P. Waters, 127-46. Wheaton, IL: Crossway, 2007.

Visser, Derk. *Zacharias Ursinus: The Reluctant Reformer*. New York: United Church Press, 1983.

Warfield, Benjamin B. *The Works of Benjamin B. Warfield: Studies in Theology*. Vol. 9. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

_____. *The Works of Benjamin B. Warfield: Critical Reviews*. Vol. 10. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

White, J. Wesley. "The Denial of the Imputation of the Active Obedience

- of Christ: Piscator on Justification.” In *The Confessional Presbyterian*, 3 (2007), 147-155.
- Williams, Rowan. *On Augustine*. London: Bloomsbury, 2016.
- Willet, Andrew. *Hexapla, that is, A six-fold commentarie upon the most divine Epistle of the holy apostle S. Paul to the Romanes*. Cambridge, UK: Cantrell Legge, 1611.
- Woo, B. Hoon. *The Promise of the Trinity: The Covenant of Redemption in the Theologies of Witsius, Owen, Dickson, Goodwin, and Cocceius*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Wright, N. T. *Justification: God’s Plan & Paul’s Vision*. Downers Grove: IVP Academic, 2009.
- 권경철. “웨스트민스터 표준문서와 그리스도의 ‘온전한 순종’ 문제: 안토니 버지스 (Anthony Burgess, 1600-1664)의 『참된 칭의 교리』로부터 단초 찾기.” 『갱신과 부흥』 28 (2021), 143-72.
- 김병훈. “그리스도의 수동적 순종과 피스카토르(Johannes Piscator, 1546-1625)-논점정리.” 『신학정론』 39/1 (2021), 241-271.
- 김재성. 『그리스도의 능동적 순종』. 고양: 언약, 2021.
- 로제, 베른하르트. 『마틴 루터의 신학-역사적, 조직신학적 연구』. 정병식 역. 서울: 한국신학연구소, 2003.
- 루터, 말틴. 『말틴 루터의 갈라디아서 강해(상/하)』. 김선희 역. 루터대학교 출판부, 2003.
- 박영실. “루터의 칭의 이해: 어거스틴의 맥락에서.” 『개혁논총』 36 (2015), 181-212.
- 박재은. “아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의.” 『갱신과 부흥』 27 (2021), 189-218.
- 안셀무스. 『인간이 되신 하나님』. 이은재 역. 서울: 한들출판사, 2007.
- 유창형. “죄사함과 의의 전가를 중심으로 한 칼빈의 칭의론과 그 평가.” 『성경과 신학』 52 (2009), 1-35.
- 우르시누스, 자카리아스. 『하이델베르크 요리문답해설』. 원광연 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2009.

- 우병훈. 『기독교 윤리학』. 서울: 복있는사람, 2019.
- _____. “아우구스티누스의 성경주석법과 설교론.” 『고신신학』 21 (2019), 173-223.
- _____. 『처음 만나는 루터』. 서울: IVP, 2017.
- 이남규. 『우르시누스·올레비아누스: 하이델베르크 요리문답서의 거장』. 서울: 익투스, 2017.
- 칼빈, 존. 『기독교강요』. 총4권. 문병호 역. 서울: 생명의말씀사, 2020.
- _____. 『로마서 주석』. 박문재 역. 서울: 크리스찬다이제스트사, 2013.

[Abstract]**The Doctrine of Christ's Active Obedience in Church History: Focusing on Major Theologians from the Early Church to the Reformation**

Byung Hoon Woo

(Kosin University, Assistant Professor, Systematic Theology)

The essential elements of the doctrine of Christ's active obedience have been passed down through the history of theology from the patristic period to the Middle Ages and the Reformation. Among the church fathers it was taught by Irenaeus, Athanasius, and Augustine. In particular, Augustine asserts, based on Galatians 4:4-5, that Christ came under the law to save those imprisoned under the law and completed the fulfillment of the law. In the Middle Ages, although the doctrine of Christ's active obedience was distorted by the idea of merit, it was expressed by theologians such as Anselm, Bernard, and Thomas Aquinas. The teaching on the active obedience of Christ presented by the theologians of the Reformation period was more specific than that of the church fathers, and more biblical than that of medieval theologians. Luther teaches the doctrine of the active obedience of Christ in his explanation of Galatians 4:5 in his 1535 *Commentary on Galatians*. In his commentary on Romans 3:22 and 3:31, Calvin asserts that the righteousness of Christ, who completely obeyed the law, is imputed to us. He also teaches the doctrine of Christ's active obedience in connection with justification in *Institutes* 2.12.3 and 3.11.23. The commentary on Q. 60 of the Heidelberg Catechism,

written by Ursinus, is a very clear expression of the doctrine of Christ's active obedience. The doctrine of Christ's active obedience was formulated in lucid terms by mainstream Reformed theologians in the 17th century. Thus, this doctrine is found in the work of major theologians throughout church history.

Key Words: Christ, active obedience, justification, Augustine, Calvin, Ursinus

칼빈의 은혜론

김선권

(장로회신학대학교, 객원교수, 조직신학)

- I. 들어가는 말
- II. 은혜의 개념
- III. 일반 은혜와 특별 은혜
- IV. 은혜와 윤리
- V. 나가는 말

[초록]

본 논문은 칼빈에게 은혜가 무엇인지, 그 개념이 실제로 그의 저술에서 어떻게 사용되고 나타나는지를 보여주는 것을 목적으로 한다. 종교개혁은 오직 믿음뿐만 아니라 오직 은혜를 강조했다. 칼빈의 은혜 개념은 삼위일체 하나님의 구원 행위에 관한 것이다. 인간 편에서 성자에게서 출발하여 성부의 은혜에 이르며, 하나님 편에서 성부에게서 출발하여 성자를 통해 은혜가 주어진다. 성령의 은혜는 우리로 하여금 그리스도의 지체가 되어, 그리스도 아래 있게 하며, 그리스도를 소유하게 한다. 하나님이 은혜를 시작했다면 그 은혜를 완성한다. 인간 문화의 발전을 위한 은혜는 보편적으로 모든 사람에게 차별 없이 주어지지만, 구원하는 은혜는 택자들에게만 배타적으로 주어진다. 특별 은혜에 참여하는 자는 일반 은혜의 영역에서도 하나님의 영광을 위한 활동을 한다. 하나님의 구속 은혜는 주권적 은혜로 확장된다. 신, 구약 구원의 길은 모두 은혜 언약에 근거한다. 언약의 실체인 교리, 믿음, 증보자, 하나님, 성령은 모두 동일하다. 실체는 같지만, 은혜를 전달하는 방식(이 땅의 혜택의 유무), 은혜의 분량(현현의 명확성의 차이), 은혜를 받는 대상(한 민족과 모든 민족)에 있어서 차이가 존재한다. 구원의 길에 있어서 은혜 언약으로 하나님과 결속된 사람은 언약적 책임을 가진다. 신자의 행위는 하나님과 인간의 의지적 협력이 아닌, 전적으로 하나님의 행위인 동시에 전적으로 믿는 자 자신의 행위이다. 은혜는 효과적이며 활동적이다. 칭의와 성화는 구별되지만 분리될 수 없는 이중 은혜이다. 은혜는 선물로 받는 것이며, 하나님께 돌려드릴 수 없다. 대신 하나님께 감사하며 이웃에게 선물로 돌려준다. 하나님이 받으신 것처럼 이웃을 받는다. 윤리는 은혜의 윤리이다. 자신 안에 어떤 선한 것이 있다면, 은혜의 활동이며 은혜의 열매이다. 하나님이 은혜 주시면서 의롭고 거룩하게 하시는 이유는 순전한 삶 가운데서 하나님과 이웃을 섬기기 위함이다.

키워드: 일반 은혜, 특별 은혜, 은혜 언약, 이중 은혜, 은혜의 윤리, 선물

논문투고일 2022.01.31. / 심사완료일 2022.03.03. / 게재확정일 2022.03.07.

1. 들어가는 말

성경에서 은혜는 하나님의 자녀(백성)에 대한 값없는 사랑의 행위를 가리킨다. 은혜는 언약을 통해 나타나고 예수 그리스도를 통해서 성취된다. 이러한 언약과 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 은혜는 값을 수 없다.¹ 신약성경에서 은혜(*χάρις*)는 150회 이상 사용됐다. 이 중 복음서에서 11회 사용됐는데 대부분 신학적 의미를 담고 있지 않다. 반면 바울은 그의 서신에서 100회 이상 은혜(*χάρις*)를 사용하면서 기독교 복음의 중심개념으로 차용한다. 예수 그리스도를 통한 죄인의 칭의 안에 하나님의 은혜가 있다.² 성경적 은혜 개념은 하나님의 행위이며 그 행위는 그리스도의 구속 사역에서 객관적으로 제시되었고 성령에 의해 주관적으로 적용되는 것이다.

교회의 교부들은 은혜를 죄인인 인간을 구원에 도달하게 하는 신적 능력으로 이해했다. “은혜의 박사”(doctor gratiae)로 불리는 아우구스티누스는 은혜를 매우 중요한 신학적 개념으로 수용했다. 그는 펠라기우스와의 논쟁에서 펠라기우스의 자유의지에 반대하여 원죄론을 주장하고 원죄에 의하여 인간은 죄의 속박 상태에 있으며, 이 점에서 구원은 오직 하나님의 은혜로 주어짐을 주장했다. 죄인은 죄의 노예 가운데 있으며 은혜만이 죄인을 자유롭게 할 수 있다.³ 아우구스티누스는 은혜가 공로에 따라 혹은 공로에 대한 보상으로 주어진다든 것과 인간의 공로가 하나님의 은혜와 협력한다는 것 모두를 거부했다. 선을 행하는 데 있어서 무능한, 노예화된 의지를 은혜가 내적으로 치유하고 변혁하여 선을 행하게 한다. 즉, 은혜의 성령이 아니면 결코 선을 행할 수 없다.⁴ 그러므로 신자에게 선행이 나타난다면 그 원인을 하나님께 돌려야 한다.⁵

1 H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 이신건 역, 『교의학』(서울: 신앙과 지성사, 2012), 373.

2 William Manson, “Grace in the New Testament”, in W. T. Whitley ed., *The Doctrine of Grace* (London: Student Christian Movement Press, 1932), 33-60.

3 Aurelius Augustine, *Saint Augustine: Anti-Pelagian Writings*, 차준순 역, 『은혜론 4』(서울: 한국장로교출판사, 1996), 25.

4 Augustine, 『은혜론 4』, 301.

5 “사람은 자신이 불의하였을 때에 하나님의 은혜로 말미암아 의롭게 되었을 뿐만 아니라, 즉 선으로써 악을 사면받았을 때 불의함으로부터 의로움으로 바뀌었으며, 믿음으로 말미암아 의롭게 된

중세기를 거치면서 은혜는 덕의 개념과 결합한다. 중세 로마 가톨릭은 칭의는 의의 주입으로, 은혜는 영혼의 본질에 거하는 “주입된 성질”(habitus infusus)로 보았다. 아퀴나스(T. Aquinas)는 은혜는 초자연적 성질의 주입에 의한 영혼의 성질이며 이 영혼의 성질이 선을 얻도록 만든다고 주장했다.⁶ 중세 후기 유명론은 신인협동설을 주장했다. 비엘(G. Biel)은 “그리스도의 고난은 구원의 유일하고 배타적인 원인이 아니다”라고 하였다. 인간이 구원을 위해 함께 협력한다는 것이다.⁷ 점차 믿음은 행위와, 은혜는 공로와 결합하기 시작했고 오히려 후자들이 강조됐다.

종교개혁자들은 “오직 믿음”(sola fide)과 함께 “오직 은혜”(sola gratia)를 전면에 내세웠다. 루터는 내가 어떻게 하여야 거룩하신 하나님 앞에 설 수 있을까를 고민했다. 당시 로마 교회가 주장하는 믿음과 행위에 의해 의로워지고 은혜와 공로에 의해 구원받는다고 생각했던 것에 반하여 루터는 오직 믿음에 의해 의롭다고 여겨지고, 공로 없이 전적인 하나님의 은혜로 구원받는다고 주장했다. 루터에게 오직 은혜는 구원의 모든 핵심이 그리스도에게서 시작되었고 그뿐 아니라 그리스도를 통해서 이미 성취되었다는 것을 의미한다.⁸ 그러나 리처드 멀러가 말한 것처럼, 종교개혁자들이 오직 은혜의 교리를 붙들었지만 어떤 종교개혁자도 은혜에 관한 단독 논문을 저술하지는 않았다.⁹ 은혜에 대한 이해는 그들의 신학 저술 전반에 흡수됐으며, 다른 다양한 신학적 주제들과 결합되면서 나타났기 때문이다.

이 논문은 종교개혁자 칼빈(Jean Calvin)의 은혜론에 관한 것이다. 칼빈의 은혜론 혹은 은혜 개념은 그 자체로 된 연구는 거의 없다. 슈와지(E. Choisy)가

이후에도 넘어지지 않기 위하여 은혜가 지속적으로 그와 함께하고 또한 은혜에 기대어야 한다.” Augustine, 『은혜론 4』, 240.

6 Thomas Aquinas, *Aquinas on Nature and Grace: Selections from the Summa Theologia*, 손은실·박형국 역, 『신학대전: 자연과 은혜에 관한 주요 문제들』(서울: 두란노아카데미, 2011), 222.

7 Pöhlmann, 『교의학』, 377.

8 John M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 송일 역, 『바울과 선물』(서울: 새물결플러스, 2019), 202.

9 Richard Muller, *The Divine Essence and Attributes*, 김용훈 역, 『하나님의 본질과 속성』(서울: 부흥과 개혁사, 2014), 914.

칼빈의 은혜 개념에 대한 소논문을 작성했지만, 일반 은혜와 특별 은혜를 간략히 제시하는 수준에 머물렀다.¹⁰ 최근 빌링스(T. D. Billings)가 밀뱅크의 선물 신학과 칼빈의 은혜 신학을 비교하는 논문을 썼지만, 은혜 개념 자체를 다루지는 않았다.¹¹ 칼빈의 은혜론 자체에 대한 국내 연구는 없다.¹²

본 논문은 은혜의 개념을 다루며 시작한다. 은혜는 칼빈 신학 전체에 나타나고 강조되는 주제이다. 은혜의 개념을 연구할 때, 칼빈이 실제로 그가 어떤 방식으로 이 용어를 사용하였으며, 어떤 신학적 주제에서 이를 강조했는지를 연구한다(II). 다음으로 일반 은혜와 특별 은혜라는 은혜의 두 측면을 다룬다. 일반 은혜는 일반 은혜론으로 후대 개혁신학에서 발전되는 주제였는데, 칼빈은 이 주제의 기초를 확립했다. 특별 은혜는 특별 계시의 문제와 은혜 언약을 주제로 다룬다(III). 마지막으로 은혜와 윤리의 문제를 다룬다. 칼빈에게 윤리는 은혜의 윤리로서 윤리의 동력을 은혜에서 찾는다. 오직 은혜를 내세우는 칼빈이 그의 신학에서 어떻게 윤리를 더 강화하는지를 다룬다(IV).

10 Choisy, "Calvin's Conception of Grace", in *The Doctrine of Grace*, 228-234.

11 빌링스는 밀뱅크의 선물 신학과 칼빈의 은혜 신학의 공통점을 드러내고 그들 사이의 차이를 제시한다. 둘 사이의 공통점은 밀뱅크나 칼빈 모두 "은혜를 받는 것"과 "자기 증여와 사랑을 실천하는 능동적인 삶" 사이의 밀접한 연관성이 있다는 것이다. 또한 두 신학자 모두 인간 본성의 성취를 하나님과의 연합 안에서, 성령을 통한, 그리스도에게 참여하는 것으로 이해했다. 하지만 선물이 관계와 일치한다는 밀뱅크와는 달리 칼빈은 이중 은혜는 구원의 수용 안에서 하나님과 인간을 더 명확히 연결한다. 더욱이 밀뱅크는 은혜를 "일반적 증여"와 "상호적 교환" 사이의 차이를 강조했다면, 칼빈은 은혜를 일방적인 혹은 상호적인 선물의 문제로 보기보다는, 그러한 단순한 대조로 포착할 수 없는 인간과 하나님의 구원 관계에 대한 풍부한 성경적, 교부적 가르침이 있음을 강조한다. J. Todd Billings, "John Milbank's Theology of the Gift and Calvin's Theology of Grace: A Critical Comparison", *Modern Theology* 21/1(2005), 87-105. J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift*, 송용원 역, 『칼뱅, 참여, 그리고 선물』(서울: 이레서원, 2021).

12 송용원의 논문 "칼뱅의 선물 사상에 대한 고찰"은 선물 신학을 다루지만, 이 주제와 연관된 유일한 연구이다. 송용원은 칼빈의 선물 구조는 "호혜적 선물 구조"를 넘어서는 "활성화된 선물 구조"임을 밝힌다. 인간의 타락은 선물의 왜곡과 부패를 가져왔지만, 그리스도를 중심으로 선물을 받은 갱신된 인간은 은혜의 동력에 의해 감미로운 자발성으로 교회와 사회의 공익을 위해서 그 선물을 사용한다. 송용원, "칼뱅의 선물 사상에 대한 고찰", 『한국기독교신학논총』 제115권(2020), 209-237.

II. 은혜의 개념

칼빈의 은혜 개념은 한 문장으로 정의하기 어렵다. 『기독교 강요』와 그의 『성경 주석』, 『설교』 등에서 은혜는 다양한 용례를 가지고 사용되었기 때문이다. 하지만 우리는 칼빈의 은혜 개념이 원칙적으로 구원론적 용어로 사용되었음을 확인할 수 있다. 은혜란 하나님께서 아무 대가 없이 사람들에게 부여하시는 것인데¹³, 하나님이 주시는 은혜를 받는다는 것은 자신 안에 구원의 역사가 이루어짐을 의미한다.¹⁴ “구원은 전적으로 하나님의 은혜로 말미암는다.”¹⁵ “우리의 구원의 유일한 원천은 하나님의 은혜이다.”¹⁶ 칼빈이 은혜를 강조한 이유는 은혜와 공로를 분리하고 후자를 제거하기 위함이다. “모든 성도는 그들의 삶이나 죽음의 공로에 의해서가 아니라, 오직 이 그리스도의 은혜에 의해서만 구원을 받는다.”¹⁷ 은혜에 공로가 조금이라도 결합하면 은혜가 은혜 되지 못한다. 이 점에서 칼빈은 하나님의 은혜만이 의의 효력이며 구원의 동력이라고 천명했다.¹⁸ 그러므로 하나님 앞에서 공로로 인정받고자 하는 행위는 의가 되지 못하며 오히려 의에서 배제된다.¹⁹

그렇다면 사람은 구원하는 은혜에 어떻게 참여하는가? 오직 믿음으로 말미암아 은혜에 참여한다.²⁰ 칼빈은 은혜론과 칭의론을 결합한다. 하나님이 어떤 사람에게 은혜를 주실 것인가를 “지성이면 감천이다”라는 식으로 은혜받기를 힘쓰는 자가 은혜를 받는 것은 아니다. 이 점에서 칼빈은 은혜를 받는 자가 그 은혜를 받기 위해 자기 자신에게서 시작하여 준비되어야 한다는 것에 반대했

13 Jean Calvin, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 2,9, *Commentaires sur le Nouveau Testament* 4 vols. (Toulouse: Société des Livres Religieux, 1892-1894). 이하 칼빈 주석을 인용시 성경책 명과 장 절만 표기함.

14 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 1,16.

15 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 6,23.

16 Calvin, *Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 6,2.

17 Calvin, *Institution de la religion chrétienne* 1560, 4 vols. (Paris: Vrin, 1957-1963), III. v. 4. 이하 『기독교 강요』를 인용시 IRC로 표기함.

18 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 3,24.

19 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 3,21.

20 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 3,30.

다. 자기 자신의 힘으로 하나님을 움직여서 은혜를 베푸실 수 있도록 만들 수는 없다.²¹ “믿음으로 말미암아 얻는 것이 은혜가 전부라면, 행위라는 개념이 들어설 여지는 원천적으로 봉쇄된다.”²²

게다가 믿음으로 의롭게 되는 칭의도 은혜의 역사에 근거한다. 칭의는 오직 믿음으로 되는 것인데 믿음 자체가 하나님의 은혜로 주어지는 것이기 때문이다. 칭의 자체가 하나님의 은혜의 행위이다. 은혜가 칭의의 머리이며 근원이다.²³ “그리스도의 은혜에 참여하기 위해서는 믿음으로 그에게 접붙임되어야 한다.”²⁴ “또한, 우리가 주목해야 할 것은, 만일 하나님께서 이방인들에게 은혜를 주셔서 그들의 믿음을 준비시키지 않으셨다면, 그들은 믿음으로 말미암아 의를 얻을 수 없었으리라는 것이다.”²⁵ 칭의론과 은혜론을 결합하는 칼빈의 신학적 토대는 죄론이다. 모든 인간은 죄에 오염된 상태로 어머니의 태에서 나왔기 때문에 하나님의 은혜를 얻을 만한 그 어떠한 의로움을 자신 안에서 찾을 수 없다.²⁶ 공로 없이 주어지는 은혜를 믿음으로 받을 때, 오류에 빠지지 않기 위해서, 칼빈은 믿음 자체를 공로를 지닌 행위로 여기는 것도 거부했다. 공로가 배제된 믿음만이 은혜를 은혜로 받게 한다. “사람들은 자신 안에서는 결코 찾을 수 없는 것을 다른 곳에서 찾아야만 하게 되었는데, 우리로 하여금 그리스도께 속한 것들에 값없이 거저 참여해서 그것을 가져와서 우리의 것으로 삼을 수 있게 해주는 것이 바로 믿음의 역할이다. 하지만 믿음 자체가 우리의 심령 속에 주어진 하나의 덕이나 어떤 자질로서(une vertu ou quelque qualité infuse) 우리를 깨끗하게 해주는 것이 아니고, 믿음은 단지 그리스도 안에서 주어지는 정결함을 받는 통로가 될 뿐이다.”²⁷

니저(M. Neeser)가 주장한 것처럼, 은혜의 주제로 들어가는 것 없이 칼빈이

21 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,28. Calvin, *Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 6,2.

22 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 4,16.

23 박재은, “칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의”, 『갱신과 부흥』 제20권(2017), 69.

24 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,17.

25 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 9,30.

26 Calvin, *Commentaire sur les Actes des Apôtres* 15,6.

27 Calvin, *Commentaire sur l'Acte des Apôtres* 15,6.

말하는 믿음의 주제를 다룰 수 없고, 믿음의 주제에 들어가는 것 없이 은혜의 주제를 다룰 수 없다. 칼빈에게 믿음은 은혜의 본질적 현현이며 은혜 안에서만 믿음은 지탱된다.²⁸ 칭의는 의의 주입이 아닌, 의의 전가이다.²⁹ 스콜라학자들은 은혜를 정의할 때, 은혜는 사람들의 마음 안에 “주입된 성질”이라고 주장했는데, 칼빈은 이를 반대했다.³⁰ 믿음은 자신의 행위를 주목하게 하는 것이 아니라, 자신의 실존을 비어 있고 가난한 상태로 하나님 앞에 세우는 것이었다. 칼빈은 이 점에서 믿음이 그 어떤 상도 받을 수 없는 “수동적인 일”(œuvre passive)이라 표현했다.³¹ 칼빈에게 은혜와 믿음은 밀접하게 결합하여 나타나지만, 은혜는 논리적으로 시간상으로 믿음에 앞서며 믿음은 인식론적으로 은혜에 앞선다. “우리에 대한 하나님의 은혜가 회복되었다는 사실은 우리가 믿음으로 그 은혜를 받아들일 때까지는 우리는 알지 못한다.”³² 은혜가 믿음을 앞서지만, 믿음은 은혜를 파악하게 한다.

칼빈의 은혜론은 구원론적이며 동시에 삼위일체론적이다. 구원이 삼위 하나님의 은혜의 행위이며 구원을 성취하는 데에 있어서 삼위 하나님은 함께 일하시기 때문이다. 은혜는 삼위 하나님의 사역을 통해서 나타난다. 먼저는 모든 은혜는 성부로부터 시작된다. 성부 하나님이 은혜의 원천이며 근원이다. 성부 하나님의 은혜란 하나님의 무조건적인 선하심 곧 아버지 하나님의 사랑을 가리킨다.³³ 성부의 은혜는 그의 사랑에 의해 값없이 주어진다. 이것이 나타나는 것은 하나님의 자비로운 선택이요 선택의 실현이다. 칼빈에 따르면 하나님의 택하심을 받은 자들이 은혜를 받는다.³⁴ 하지만 택하심의 은혜란 모든 사람에게 동등하게 주어지지, 사람 자신의 조건에 의해 주어지지도 않는다.

“일부 어리석은 자들은 하나님은 단지 어떤 자들이 자신의 은혜를 받을 만한

28 Maurice Neeser, *Le Dieu de Calvin d'après l'Institution de la religion chrétienne* (Neuchatel: Université de Neuchatel, 1956), 116.

29 Calvin, *Commentaire sur les Actes des Apôtres* 13,39.

30 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,15.

31 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,29.

32 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,10.

33 Calvin, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 2,9.

34 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 1,7:8,28.

자들이라는 것을 미리 아시고 그들을 택하시는 것이라고 주장한다. 그들의 택하심이 전적으로 하나님의 영원하신 계획을 따라 된 것임을 상기시킴으로써 그들이 기여한 것이 전혀 없다는 것을 일깨워 주고 있다.”³⁵

“하나님께서서는 이렇게 값없이 은혜로 사람들을 택하실 때 모든 사람에게 똑같이 동일한 은혜를 나누어 주시는 것이 아니라, 도리어 자신이 택하지 않고자 하시는 자들을 택하지 않으시고 자신이 택하고자 하시는 자들을 택하십니다.(...) 하나님은 에서와 야곱을 비롯한 모든 사람의 부패한 본성 속에서 자기로 하여금 반드시 은혜를 베풀지 않으면 안 된다.”³⁶

칼빈에게 하나님의 은혜가 선택에 있다는 사실은 한편에서 그 은혜를 수용하고 거부할 수 있는 능력이 자신에게 없다는 것이며, 신자에게 베풀어지는 하나님의 은혜는 전혀 끊어지지 않는다는 사실을 의미한다.³⁷ 성부의 은혜는 구원하는 은혜일뿐만 아니라, 현세의 삶 속에서 주어지는 모든 복의 원천이다.³⁸

다음으로 성자 그리스도는 하나님 은혜의 확실한 보증(un gage certain de la grâce de Dieu)이다.³⁹ 성자는 성부의 은혜의 내용물로 이 땅에 오셨다. “그리스도의 성육신은 우리를 향한 하나님의 한없이 사랑과 은혜를 보여주는 탁월한 예이다.”⁴⁰ 그리스도는 성부가 주시는 은혜를 제공하는 도구이다. “우리가 그리스도로부터 받는 것들은 단지 그가 하나님으로서 우리에게 주시는 것이 아니라, 아버지 하나님께서 통로 또는 수로가 되시는 그리스도를 통해서 우리에게

35 Jean Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,29.

36 Jean Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 9,11. “우리는 하나님의 택하심은 오직 하나님의 뜻으로만 되는 것이기 때문에 영원히 견고할 수밖에 없다는 것을 알게 된다. 거기에는 오직 사망만을 초래할 뿐인 사람의 공로가 끼여들 여지가 없다. 자격을 갖춘 사람은 아무도 없기 때문에, 그 어떤 자격도 고려되지 않는다. 오직 하나님의 인자하심만이 그 모든 것을 주관하신다. 그러므로 하나님께서는 각 사람이 자신의 은혜를 받을 자격이 있는지를 미리 내다보시고서 사람들을 택하기도 하시고 버리기도 하신다는 교리는 잘못된 것이고 하나님의 말씀을 정면으로 거스르는 것이다.” Jean Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 9,11.

37 Calvin, *IRC* II. iii. 10-11. Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,38.

38 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 1,7.

39 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,2.

40 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,41.

게 흘러가게 하고자 주신 것이다.”⁴¹ “은혜는 하나님께서 우리를 비참에서 건져 내시기 위하여 그의 선하심 또는 사랑을 값없이 거저 베풀어 주시고 그 증거로 그리스도를 우리에게 주신 것을 의미한다.”⁴² 그리스도의 은혜는 죄와 타락 때문에 생긴 아버지와의 단절을 회복하는 데서 나타난다. 불순종으로 말미암아 심판과 죽음이 인간에게 내려졌다면 그리스도의 은혜로 말미암아 의와 생명이 주어져 회복된다. 아담은 우리를 그의 파멸로 끌어들이 자신과 함께 우리를 파멸시켰지만, 그리스도는 그의 은혜로 우리를 구원으로 회복시키신다.”⁴³ 타락한 본성이 지닌 악을 고치는 치료제가 그리스도 안에 나타난 하나님의 은혜이다.⁴⁴ 더 나아가서 칼빈에게 그리스도의 은혜란 하나님이 그를 믿는 자들의 아버지가 되게 하는 것을 의미한다. 그리스도는 본성 자체로 아들이셨지만 신자는 그리스도의 은혜로 말미암아 입양에 의해 자녀가 된다.⁴⁵ 그리스도의 승천 후에, 그리스도의 은혜는 그의 죽으심, 부활, 하나님 우편 통치의 선포의 복음으로 말미암아 주어진다. 그러므로 그리스도에 대한 복음과 복음의 수용이 은혜인 것이다.

성부의 은혜는 성자의 순종 사역으로 택함을 받은 자들에게 주어진다. 그런데 여기서 관점의 차이가 존재한다. 하나님 편에서는 성부에게서 출발하여(원인) 성자를(결과) 통해 은혜가 주어진다면, 우리 편에서는 성자에게서(결과) 출발하여 성부(원인)의 은혜에 이른다. 즉, 중보자의 은혜를 통해서 성부의 값없이 주어진 은혜를 깨닫는 것이다. 그러므로 중보자이신 그리스도를 바라보지 않고는 우리를 향한 하나님의 사랑을 깨달을 수 없다.

마지막으로 성령은 그리스도의 은혜를 실제적으로 적용하는 주체이다. 칼빈에게 성령은 그리스도와 신자를 연결하는 끈과 같다. “오직 성령의 인도하심 아래에서만 그리스도를 영접하고 그의 모든 은혜를 받아 누릴 수 있다.”⁴⁶ 이러한 성령의 역사를 가리켜 칼빈은 성령의 은혜라 부른다. 성령의 은혜는 사람들을

41 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 1,16.

42 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,15.

43 Calvin, *IRC* II. i. 6.

44 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 3,4.

45 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 20,18.

46 Calvin, *Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 13,13.

그리스도에게로 이끄는 실제적 효력이다.⁴⁷ 성령의 은혜가 그리스도의 지체가 되게 하며, 그 아래 있게 하며, 그를 소유하게 한다.⁴⁸ 그리스도의 생명을 전달하는 성령의 은혜는 복음을 통해서 주어진다. 복음 선포의 외적 음성이 성령의 활동에 의해 내적으로 성도의 마음에 효과를 준다. 성령의 비밀스러운 은혜가 복음 선포라는 말씀에 생명을 붙여넣어, 사람들의 모든 영적 지각이 열려 복음을 수용하게 만든다.⁴⁹

성령은 그리스도의 구원하는 은혜를 우리 안에서 현재화, 현실화한다. 성령은 믿음을 주고⁵⁰, 중생시키고⁵¹, 신자로 하여금 하나님의 은혜를 갈망하게 한다.⁵² 성령의 은혜란 결국 믿음을 통해 하늘 생명을 갈망하게 하는 것이다. “성령의 은혜로 중생한 사람은 영혼의 복된 생활에 속한 모든 것들이 생겨난다.”⁵³ 믿는 자에게서 이전에 없던 새로운 삶의 가치와 특징이 나타나는 것은 성령의 선물에서 비롯된다.⁵⁴

성령의 은혜는 새롭게 하는 은혜이다. 성령의 능력으로 사람의 본성이 새롭게 됨으로써 순전하고 올바른 자로 세워진다.⁵⁵ 그리스도인은 성령에 의해 그리스도와 연합하여 의인이 되었지만, 여전히 죄인이다. 의인과 죄인이라는 이중 상태는 한편에서 신자가 일생 죄의 흔적을 지니고 있음을, 다른 한편에서 하나님의 은혜가 항상 필요로 함을 나타낸다. 칼빈은 은혜를 세분하여 “작동 은혜”(la grace operante)와 “협력 은혜”(la grace cooperante)의 방식으로 구별하는 것을 선호하지 않았다. 이런 구별은 인간 본성을 따라, 어느 정도 선을 추구할 수 있다는 것을 암시하기 때문이다.⁵⁶

47 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,45.

48 Calvin, *IRC* III. i. 3.

49 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 1,43.

50 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,65.

51 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 3,5.

52 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 7,37.

53 Calvin, *IRC* II. ii. 12.

54 Barclay, 『바울과 선물』, 231.

55 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 4,10.

56 Calvin, *IRC* II. ii. 6. 중세에 사용된 작동 은혜와 협력 은혜에 대해서 맥그래스는 전자를 “사람이 하나님에게 받아들여질 만하게 됨”으로, 후자를 “사람의 행위가 하나님에게 받아들여질 만하게 됨”이라고 하였다. Alistair McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine*

구원을 주시는 것이 은혜요, 이 구원의 길에서 진보를 이루는 데 도움이 될 수 있는 온갖 필요한 것을 공급하는 것도 은혜이다.⁵⁷ 은혜는 자신의 능력을 새롭게 깨닫는 것에 있는 것이 아니라 한 번 받은 은혜를 끊임없이 지속하여 그 은혜 안에 항상 있게 하는 것이다. 부르심을 받을 때만 은혜가 필요한 것이 아니라, 모든 생활에서 은혜는 지속적으로 필요하다.⁵⁸ 곧 은혜는 앞서서 역사하여 은혜의 삶을 산출할 뿐만 아니라, 그 은혜의 삶이 헛되지 않도록 후속적으로 따라간다. 이런 이유에서 신자는 은혜를 지속적으로 주시는 하나님의 신실하심을 의지해야 한다. “하나님께서는 어떤 사람 안에서 은혜의 역사를 시작하셨다면 반드시 그 사람을 끝까지 붙들어 주셔서 그 역사를 이루실 것이라는 소망을 우리에게 주신다.”⁵⁹ 하나님은 은혜를 베푸시는 것을 전혀 중단하지 않으신다. “우리는 달려갈 길을 다 달려가기도 전에 그리스도께서 우리에게 은혜를 베푸시는 것을 갑자기 중단하실 것이라고 염려할 필요가 없다는 것이다. 그리스도께서 우리를 아버지 하나님과 화목하게 하신 후에는 우리에게 날마다 은혜를 더하시고자 하시는 것이 우리가 지금 처해 있는 상황이자 처지이기 때문이다.”⁶⁰ 이 은혜를 갈망하게 하는 것은 성령의 역사이다.⁶¹

칼빈에서 은혜는 무매개적으로 주어지지 않는다. 하나님은 은혜의 매개적 수단을 두셨다. 당시 로마교회는 은혜의 수단을 도구가 아닌, 원인으로 보았던 반면 칼빈에게 말씀의 선포와 성례전은 은혜의 원인이 아닌 수단이었다. 인간 편에서 은혜를 얻는 수단이 아니라, 하나님 편에서 은혜를 베푸시는 수단이다. 칼빈에게 은혜의 수단은 교회요, 말씀이요, 성례전이다. 교회를 통해서 죄용서의 은혜를 받는다. “사도신경의 순서에 의해 그리스도의 교회 안에 죄에 대한 계속적인 은혜가 머물러 있다는 사실을 배운다. 말하자면 일단 교회가 세워지면 거기에 죄 용서가 덧붙여지기 때문이다.”⁶² 하나님의 말씀은 은혜의 보고이다.

of Justification, 한성진 역, 『하나님의 칭의론』(서울: CLC, 2008), 189.

57 Calvin, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 1,7.

58 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,30.

59 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 14,4.

60 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,9.

61 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 7,38.

62 Calvin, *IRC* IV. i. 27.

그 보고가 닫혀 있다면 그리스도의 은혜가 베풀어지지 않는다.⁶³ 성례전은 공로가 아닌, 은혜가 주어짐을 보여주는 상징이며 증언이다. “성례전은 그 자체로는 아무런 유익이 없지만, 하나님께서는 성례전을 자신의 은혜를 전달하는 통로로 삼고자 하였고 성령의 비밀한 은혜를 통해서 택한 자들로 하여금 유익을 얻게 하신다.”⁶⁴

마침내 칼빈은 은혜의 목적을 적시한다. 먼저는 교회를 세우고 이웃에게 선행을 하는 것이다. “성경은 우리를 여기에까지 이끌어 오기 위하여 우리가 주님께 얻은 은혜가 무엇이었던지 그것을 교회의 공통적인 유익을 위해 사용한다는 조건으로 맡겨진 것이라고 경고하고 있다.”⁶⁵ “교회의 각 지체는 자신 안에 있는 은혜의 분량에 따라 공적으로 덕을 세울 책임이 있다.”⁶⁶ 이 점에서 교회의 직분은 은혜의 직분이다. 구원으로서의 부르심이 하나님의 은혜인 것처럼 직분으로서의 부르심도 하나님의 은혜로 말미암는다.⁶⁷ 사역자에게 은혜의 직분을 주시고 또한 그 직분을 수행할 수 있는 은혜를 주신다. 직분자의 사역을 통해 하나님은 자신의 선물을 교회에 나눠 주신다.⁶⁸ 하나님 은혜의 목적은 궁극적으로 죄인인 인간이 하나님과 화목을 이루어서 교회를 세우고 경건하고 거룩한 삶을 통해서 무상으로, 공로 없이 구원을 주시는 주님께 영광을 돌리는 것에 있다.⁶⁹

III. 일반 은혜와 특별 은혜

1. 일반 은혜

⁶³ Calvin, *IRC* III. ii. 6

⁶⁴ Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 4,11.

⁶⁵ Calvin, *IRC* III. vii. 5.

⁶⁶ Calvin, *IRC* IV. i. 12.

⁶⁷ Calvin, *IRC* IV. iii. 4.

⁶⁸ Calvin, *IRC* IV. iii. 2.

⁶⁹ Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 8,11.

칼빈은 “하나님의 일반 은혜”(la grace generale de Dieu)란 말을 사용했다. 이 표현은 아담의 타락 후 최고선을 빼앗긴 인간 본성에 남겨둔 하나님의 은혜를 가리킨다. 말하자면, 모든 사람에게 공통으로 주어지는 하나님의 은혜이다. 이는 선인에게나 악인에게나, 기독교인에게나 비기독교인에게나 공통으로 주어지는 것이다.

“우리는 모든 인류 가운데서 이성이 우리의 본성에 고유하다는 것을 알 수 있다. 마치 짐승이 무생물과 달리 감각을 지닌 것처럼 이성은 우리를 짐승과 구분시켜 준다. 그러나 어떤 사람이 바보나 천치로 태어났다고 해서 그 결함이 하나님의 일반 은혜(grâce generale de Dieu)를 흐리게 하지는 않는다(...) 어떤 사람은 예리함이 뛰어나고 어떤 사람은 판단력이 탁월하다. 또 다른 사람들은 이런저런 기술을 쉽게 배운다. 이러한 다양성을 통해 하나님께서는 우리에게 자신의 은혜를 나타내 주시는데, 이는 그 누구도 하나님의 순전한 자비심으로부터 흘러나온 것을 자기 자신의 것이라고 주장하지 못하도록 하기 위함이다. 이 사람이 저 사람보다 뛰어난 이유는 무엇인가? 그것은 여러 사람을 거치는 하지만 그 자체는 그 누구에게도 매여있지 않은 하나님의 특별한 은혜(grâce speciale de Dieu)를 공통적인 본성에서 드러내려고 하는 것이 아닌가?”⁷⁰

인용문에서 칼빈은 “하나님의 일반 은혜”뿐 아니라, “하나님의 특별한 은혜”를 언급한다. 하지만 여기서 특별한 은혜란 죄인을 구원하는 선택된 자들에게 주어지는 은혜의 차원을 말하는 것은 아니다. 일반 은혜 가운데서도 더 많은 재능과 능력이 부여된 상태를 가리킨다. 두메르그에 따르면 칼빈의 일반 은혜는 선인과 악인 사이를 구별하진 않지만, 개인 간은 구별하다. 즉 일반 은혜 안에서도 어떤 사람에게는 더 많은 재능과 능력이, 어떤 사람에게는 더 적은 능력이 주어진다. 칼빈이 일반 은혜를 주장하는 이유는 무엇인가? 타락한 인간 안에 여전히 남겨진 은사들은 모두 하나님의 자비로운 선물이라는 것을

⁷⁰ Calvin, *IRC* II. ii. 17.

⁷¹ Emile Doumergue, *Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps IV, La pensée religieuse de Calvin* (Lausanne: Georges Bride & Cie Editeurs, 1910), 50.

강조하기 위함이다. 인간 자신의 것이라는 교만함에 빠지지 않게 하기 위함이다.

칼빈의 일반 은혜론과 관련하여 우리는 다음과 같은 물음을 던지게 된다. 일반 은혜는 자연적 은혜들이 죄에 의해 완전히 지워지고 난 후 새롭게 주어진 은혜인가? 아니면 죄에 의해 지워졌지만, 그중에 지워지지 않고 남아있는 은혜인가? “우리는 우리 주님이, 인간의 본성이 최고선을 상실한 후에도, 그 본성 안에 얼마나 많은 은혜를 남겨 두셨는지를 교훈 받아야 한다.”⁷² “우리는 가인의 후손들이 비록 중생의 영은 박탈되었지만, 그럼에도 불구하고 그들은 매우 존중 받아야 할 은혜들을 가지고 있다.(...) 오늘도 우리는 성령의 탁월한 은사가 얼마나 많이 전 인류에게 뿌려지고 있는 것을 보고 있는가!”⁷³ 두 인용문에 의하면, 칼빈은 두 가지 모두를 주장한다. 죄로 인해서 완전히 지워지지 않은 일반 은혜가 있으며, 그럼에도 불구하고 중요한 것은 성령이 지속적으로 이 은혜를 주고 있다는 사실이다.

칼빈의 일반 은혜론은 다음과 같은 신학적 함의를 가진다. 첫째, 일반 은혜가 일반 계시를 가능하게 한다. 칼빈에게 계시는 하나님의 은혜 행위이다.⁷⁴ 계시는 “하나님이 말씀하심”이다. 하나님은 한편에서 인간 안에서, 다른 한편에서 인간 밖 창조 세계를 통해서 말씀하신다. 인간 영혼 안에는 “신성에 대한 감각”(sentiment de Dieu)이 심겨져 있다. 하나님의 계시는 보편적 형태로 나타난다. 이를 예증하기 위해서 칼빈은 세상이 시작할 때부터 종교 없는 나라, 도시, 가정이 없었다며 “종교의 보편성”을 언급했다.⁷⁵ 르세르프(A. Lecerf)는 일반 은혜가 타락한 인간에게 종교적 성향을 보존했다고 주장한다.⁷⁶

인간 안에서 말씀하시는 하나님은 인간 밖, 창조 세계를 통해서도 말씀하신다. 무로부터의 창조라는 하나님의 창조 사역 이후로 창조 세계 안에 하나님의 계시는 계속된다. “하나님은 땅과 하늘의 너무나 아름답고 섬세한 이 건물 가운데 자신을 나타내셨다. 그는 모든 그의 사역 위에 그의 영광의 특징들을 새기셨

72 Calvin, *IRC* II. ii. 15.

73 Calvin, *Commentaire sur Genèse* 4,20.

74 Choisy, “Calvin’s Conception of Grace”, 228.

75 Calvin, *IRC* I. iii. 1.

76 Auguste Lecerf, *Introduction à la dogmatique réformée* (Aix-en-Provence: Edition Kerygma, 1998), 115.

다.”⁷⁷ 하나님은 창조 세계 안에 자신을 알만한 것을 분명하고 충분히 계시하셨다. 하지만 죄인인 인간은 눈이 멀어 일반 계시가 제 역할을 하지 못한다.⁷⁸ 인간 안에서 주관적 계시와 인간 밖에서의 객관적 계시를 통해서 하나님을 알만한 것이 나타났지만, 타락한 인간은 일반 계시에 의해 창조주 하나님을 알 때, 불완전한 인식을 하게 되며 게다가 구속주 하나님에 대한 지식은 일절 얻지 못한다. 칼빈에게서 일반 계시의 의미는 첫째, 하나님의 존재를 몰랐다는 핑계와 변명을 제거하며 둘째, 성경이라는 특별 계시로 안내하는 역할로서 존재한다.

둘째, 칼빈의 일반 은혜론은 죄론과 관계한다. 칼빈은 죄의 파괴력과 영향력을 누구보다 더 잘 알고 있었다. 이 점에서 칼빈의 인간론은 죄와 관련해서 철저한 비관주의적 관점을 담고 있다.⁷⁹ 하지만 하나님은 죄의 파괴력이 인간 안에서 그대로 작동하는 것을 막으신다. 이 점에서 일반 은혜가 존재한다. 만약 하나님의 비밀스러운 섭리를 통해 나타나는 일반 은혜가 없었다면 인간 이성의 능력은 상실하여 정신적 수준에서 저능아와 백치 수준으로 전락했을 것이며 모든 인간은 짐승과 같은 야만적 존재로 몰락했을 것이다.⁸⁰ 세상에는 지적 능력이 부족한 사람이 있다. 이는 사람들의 영혼이 하나님의 일반 은혜의 빛을 충분히 받지 못할 때 인간 정신이 어떻게 되는가를 보여주는 경우이다.⁸¹

하나님은 일반 은혜로써 사람의 본성을 내적으로 변화시키지 않지만, 외적으로 제지하고 억제한다. “우리가 주목해야 할 것은 하나님의 은혜가 우리가 말한 보편적인 타락 가운데서 본성의 부패성을 개선할 목적으로서가 아니라 그것을 본성 안에 억류하고 제압할 목적으로 얼마간 주어졌다는 것이다.”⁸² 일반 은혜는 인간 영혼과 마음 안에서 역사하지만, 죄의 싹을 전적으로 제거하거나, 비신자를 구원의 길로 인도하는 차원에서 존재하지 않는다. 죄의 힘을 억제하여 개인과

77 Calvin, *IRC* I. v. 10.

78 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 1,20.

79 Carl-A. Keller, *Calvin mystique* (Genève: Labor et fides, 2001), 83.

80 Leцерf, *Introduction à la dogmatique réformée*, 115.

81 Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 정일권 역, 『칼빈의 성령론』(서울: 고신대학교 개혁주의학술원, 2017), 158.

82 Calvin, *IRC* II. iii. 3.

공동체의 참담한 결과를 막을 뿐이다.⁸³ “만일 하나님이 우리를 너그럽게 대하지 않으셨다면, 아담의 반란은 우리에게 주어진 모든 것을 파괴했을 것이다.”⁸⁴ “인류는 하나님의 은혜의 수단과 도움들로 현재의 상태를 유지할 수 있다.”⁸⁵ 하나님은 일반 은혜로써 죄를 억제하며, 그로 인해 세상을 보존하신다. 칼빈의 일반 은혜론은 창조 세계의 보존이라는 측면에서 신적 섭리의 주제와 연결된다. “주님은 그의 섭리를 통해 우리 본성의 부패성을 억제하지만, 그것을 깨끗하게 하지는 않는다.”⁸⁶ 이렇듯 칼빈은 세상(자연)에서 발견되는 모든 질서는 하나님 은혜의 결과임을 강조한다.

셋째, 칼빈의 일반 은혜론은 기독교와 세상(문화)의 이원론적 구별에 반대한다. 칼빈은 세상을 일반 은혜의 대상으로 여겼다. 중세 영성가들은 속세에서 분리된 곳에서 하나님과의 합일을 추구했다. 재세례파 사람들에게 이 세상은 악한 곳이며 악마의 영역 이외에 아무것도 아니었다.⁸⁷ 하지만 칼빈은 교회와 세상을 분리하지 않았다. 세상과 따로 분리된 수녀원과 수도원이 필요한 것이 아니다. 막스 베버가 칼빈주의를 “세계내적 금욕주의”라 칭했던 것은 일반 은혜론의 관점에서 보면 타당하다. 칼빈에게 은혜란 종교적 삶으로서 교회의 삶뿐만 아니라, 일상에서도 경험되기 때문이다. 기독교인에게 모든 삶은 믿음의 표현이며 은혜의 자리이기 때문이다. 따라서 소명은 성직과 같은 특별한 영역의 자리로 제한되지 않고, 모든 삶의 자리로 확장된다.

교회와 세상의 이원론적 구별을 주장하는 로마교회는 국가를 포함하는 세상이 교회의 통제 아래 있어야 함을 강조했다. 반면, 칼빈주의 일반 은혜론은 시민과 정치 사회의 독립을 확립하는 데 기여했다. 국가, 사회, 정치, 과학은

83 Choisy, “Calvin’s Conception of Grace”, 229.

84 Calvin, *IRC* II. ii. 17.

85 Calvin, *Sermon 28e Job, CO* 34, 504.

86 Calvin, *IRC* II. ii. 3.

87 Henry H. Meeter, *The Basic Ideas of Calvinism*, 박용산·김진홍 역, 『칼빈주의 기본 사상』(서울: 개혁주의신행협회, 2006), 74. 마이클 호튼은 많은 선교학자들에 의해서 지지를 얻고 복음주의 지도자들이 진지하게 받아들이는 하나님과 사탄, 빛과 어둠, 선과 악 사이의 우주적 이원론과 그와 관계한 영적 도해와 같은 생각을 칼빈의 하나님의 주권의 관점에서 악의 세력을 우주의 참된 통치자가 제어한다고 주장하며 비판했다. Michael Horton, *Where in the World Is the Church?* 윤석인 역, 『개혁주의 기독교 세계관』(서울: 부흥과 개혁사, 2002), 20-21.

하나님의 일반적인 은혜의 선물이기 때문에 하나님과 무관한 영역이 되지 않는다. 반면 이들은 하나님의 또 다른 특별한 선물(특별 은혜)인 교회와의 관계에 있어서는 독립적이다. 칼빈은 영적 통치를 위에 두어 정치적 통치를 지배하는 것에 반대했다. 두 영역 모두 하나님 앞에서 동등하며 하나님의 영광을 위해 공동의 일을 위해 협력해야 한다.⁸⁸

칼빈의 일반 은혜론은 교회 밖에서 그리스도인의 활동을 격려한다. 칼빈은 공예와 학예와 같은 기술을 배우게 하는 능력을 이성의 능력으로 보면서, 모든 인간에게 천성적으로 심겨진 이성의 어떤 보편적 이해력이 있음을 주장한다.⁸⁹ 이를 가리켜 방델(F. Wendel)은 모든 (자연적) 빛으로부터 인간을 박탈하기를 원하지 않는 하나님의 은혜의 증거라고 주장한다.⁹⁰ 따라서 그리스도인은 세상에 주어진 하나님의 선물을 간과해서는 안 된다. 이를 멸시하는 것은 하나님 자신을 멸시하는 것이기 때문이다. “예술과 공통으로 사용하는 것과 일상생활의 편리함에 기여하는 발명은 결코 멸시해서는 안 될, 칭찬할 만한 가치가 있는 하나님의 선물이다.”⁹¹ 가정, 사회, 정치, 과학, 예술 모든 영역에서 하나님의 은혜가 존재한다. 시민 사회에서나 교회에서나 모든 선한 것은 하나님의 은혜를 증거한다. 비신자들 가운데서 발견되는 선이나 덕을 부정하고 비하하기보다는 하나님으로부터 온 은혜의 선물로서 인정해야 한다.⁹²

넷째, 칼빈의 일반 은혜론은 선택된 자에게만 제한되는 특별 은혜가 주어지기 위한 외적 토대를 세운다. 창조된 세상이 일반 은혜에 의해 보존되지 못하며 사람들의 선과 덕이 칭송받지 못한다면, 세상은 더욱 악해지고 파괴될 것이다. 일반 은혜가 없다면 교회와 신자들의 삶 역시 존재할 수 없게 된다. 하나님은 한편에서 당신의 영광을 나타내기 위해서 신자와 불신자에게 차별 없이 일반 은혜를 주시고 다른 한편에서 신자들을 보호하고 구원 사역의 외적 토대를 위해 일반 은혜를 주시는 것이다.⁹³

⁸⁸ Choisy, “Calvin’s Conception of Grace”, 230.

⁸⁹ Calvin, *IRC* II. ii. 13.

⁹⁰ François Wendel, *Calvin: sources et évolution de la pensée religieuse* (Paris: Presses universitaires de France, 1950), 144.

⁹¹ Calvin, *Commentaire sur Genèse* 4,20.

⁹² Choisy, “Calvin’s Conception of Grace”, 230.

일반 은혜가 구원 사역을 위한 외적 토대를 세우지만, 이것이 그리스도인만을 위해서 존재하는 것은 아니다. 칼빈은 하나님의 모든 은혜는 성령의 은사로서 하나님이 원하시는 자에게 분배되며, 그것의 목적은 인류의 “공동선”(le bien commun)이라고 주장했다. 하나님의 일반 은혜는 인류의 공동선을 위한 목적을 가지기에 그리스도인도 공동의 유익을 추구해야 한다.⁹⁴ 칼빈의 일반 은혜론은 인간의 철저한 부패성을 내세우면서도 세상에 존재하는 선과 덕의 도덕적 차원과 학문과 과학과 기술의 영역이 모두 하나님의 은혜로부터 왔음을 인정한다. 그로 인해 은혜의 차원을 삶의 모든 자리와 영역으로 확대하며 그리스도인이 그곳에 참여하여 하나님의 영광을 증진하고 감사의 영역을 확장하게 한다.

2. 특별 은혜

(1) 특별 계시에 나타난 하나님의 특별한 은혜

세상은 하나님의 일반 은혜가 베풀어지는 영역이다. 하지만 이것이 하나님 인식의 근거와 출발점이 되는 것은 아니다. 인간 학문과 과학과 기술이 성령의 일반 은혜의 역사 안에서 발전한다고 해도 그것 자체로써 하나님을 인식할 수는 없기 때문이다. “우리는 하나님이 은혜로운 선물을 많이 퍼부어 주셔서 사람의 정신은 모든 지식 분야에서 매우 뛰어난을 보여주었음을 본다. 하지만 하나님을 아는 것에서는 제외되었다.”⁹⁵ 일반 은혜는 하나님에게 인도하지 못할 뿐만 아니라, 일반 은혜를 받은 자들 역시 이 은혜를 하나님이 주셨다고 생각하지 못한다. 특별 은혜를 받은 자들만이 하나님의 일반 은혜를 인식할 수 있다. 일반 은혜의 인식론적 근거와 출발점은 특별 은혜이다.

칼빈에게 은혜는 계시의 형태로써 먼저 나타난다. 일반 계시가 하나님의 일반 은혜의 행위인 것처럼 특별 계시는 하나님의 특별 은혜의 행위이다. 전자가 인간 내부와 외부에 나타나는 하나님의 계시라면, 후자는 하나님의 말씀인 성경

⁹³ Marc Edouard Chenevière, *La pensée politique de Calvin* (Genève: Slatkine Reprints, 1970), 60.

⁹⁴ Calvin, *IRC* II. ii. 16.

⁹⁵ Calvin, *Sermon 28e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, 599.

을 통해서 나타나는 하나님의 계시이다. 일반 계시에 나타난 하나님의 지식은 특별 계시인 성경의 도움 없이는 아무런 혜택을 주지 못한다.⁹⁶

특별 계시로서의 하나님 말씀의 인식은 자연적 이성의 능력보다는 성령의 내적 사역에 근거한다. 한편에서 “성령의 내적 증거”(tesmoignage interieur du Saint Esprit)에 의해 성경이 하나님의 말씀이라는 확실성을 가지며, 다른 한편에서 “성령의 내적 조명”에 의해 하나님의 말씀을 깨닫고 그에 대한 확신을 가지게 된다. 전자는 성경의 권위에 관한 성령의 사역이며 후자는 구원과 삶의 규범에 관한 성령의 사역이다. 계시의 말씀인 성경을 통해 하나님을 아는 것은 하나님의 특별한 은혜의 역사이다. “이 말씀은 우리의 마음이 소경과 같아서 성령에 의해 조명을 받을 때까지는 올바른 이해력이 결여되어 있다고 힘 있게 말하는 것이다. 하나님이 자신을 특별한 은혜로(par grâce spéciale) 나타내시기를 원하시는 사람들을 제외하고는 하나님을 올바르게 아는 사람은 없다.”⁹⁷ 칼빈에 따르면 성령은 우리로 하여금 하나님의 은혜를 깨닫도록 조명한다. 더 나아가 하나님의 은혜를 영혼 속에 새기며 그 은혜가 우리 안에 거하도록 만들어 준다.⁹⁸ 우리는 우리 자신의 능력으로는 하나님의 비밀들을 헤아릴 수 없지만, 성령의 은혜로 말미암아 그 비밀들에 대한 확실하고 분명한 지식을 얻게 된다.”⁹⁹ 더 나아가 하나님의 은혜를 영혼 속에 새기며 그 은혜가 우리 안에 거하도록 만들어 준다.¹⁰⁰

(2) 은혜 언약 : 율법과 복음 안에서 발견되는 은혜

호크마(A. Hoekema)에 따르면 칼빈의 은혜 언약 교리는 그의 신학 사상에서 매우 중요한 자리를 차지한다.¹⁰¹ 언약은 하나님의 결속으로서 피조물과 자신을 연결하는 하나님의 행위를 가리킨다.¹⁰² 이 점에서 언약은 하나님의 은혜 행위가

⁹⁶ Calvin, *Commentaire sur Psaume* 19,7.

⁹⁷ Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 8,11.

⁹⁸ Calvin, *Catéchisme de L'Eglise de Genève*, CO 6, 37.

⁹⁹ Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 11,34.

¹⁰⁰ Calvin, *Catéchisme de L'Eglise de Genève*, CO 6, 37.

¹⁰¹ Anthony A. Hoekema, “Calvin’s Doctrine of the Covenant of Grace”, *The Reformed Review* 15(1962), 3.

다. 하나님은 자신을 낮추시어 자격 없는 죄인들을 백성과 자녀로 삼아 결속하신다. 칼빈은 하나님이 그의 자녀와 맺은 언약을 “은혜 언약”(alliance de grâce), “영적 언약”(alliance spirituelle), “자비 언약”(alliance de miséricorde), “생명 언약”(alliance de vie), “구원 언약”(alliance de salut) 등으로 불렀다.¹⁰³ 칼빈은 타락 이전 아담과 마지막 아담 그리스도를 제외하고는 어떤 인간도 행위 언약을 맺을 수 있는 자가 되지 못한다고 주장했다. 아담 이후로 모든 인간은 행위 언약을 실행할 능력이 죄로 인해 전적으로 상실했기 때문이다.

은혜 언약이라는 말은 구원의 방식과 구원 이후의 삶의 방식에 대한 것이다. 먼저는 하나님과 인간의 결속인 언약은 구원을 가리키며 이 구원에 이르는 것은 은혜임을 말한다. 다음은 구원 이후의 삶의 방식 또한 은혜임을 말한다. 은혜 언약은 하나님이 구원의 주도권을 가짐을 말하지만, 동시에 은혜로 구원을 받고 산다는 것은 택한 받은 자의 의지가 무력화되지 않고 오히려 활성화되어 성령의 도우심 가운데 자신의 의지를 적극적으로 사용함을 말한다. 그러므로 은혜 언약은 믿음과 순종을 동반한다. 이를 오스터하벤(E. Osterhaven)은 “언약적 책임”(covenantal responsibility)이라 불렀다.¹⁰⁴ 마찬가지로 토드 빌링스(T. Billings)는 죄인인 인간이 언약을 이행하기보다는 하나님이 모두 이행하는 일방적인 행위같이 보이지만, 칼빈이 인간의 책임을 강조하기 위해서, 상호적이며 쌍방향적인 언약 언어를 광범위하게 사용하고 있다고 하였다. 언약의 인간적 측면을 이루기 위해 신자가 진지하게 자발적인 책임을 지는 것은 중요하다. 하지만 빌링스에 의하면, 이것을 가능하게 하는 것도 성령이다. 성령 안에서 자발적 의지를 가지고 언약을 시행하는 언약의 쌍방향적 특징이 중요하다.¹⁰⁵

구약의 하나님의 백성이나 신약의 하나님의 자녀나 모두 은혜에 의해 구원을 받는다. 신약과 구약의 언약은 그 본질과 실체에 있어서 동일하다. 중보자 그리

¹⁰² Peter Lillback, A. *The Binding of God*, 원종천 역, 『칼빈의 언약 사상』(서울: CLC, 2009), 205.

¹⁰³ Calvin, *IRC* II. xi. 11; II. x. 15,20.

¹⁰⁴ M. Eugene Osterhaven, “Calvin on the Covenant”, *Reformed Review* 33 (1980), 140.

¹⁰⁵ Billings, “John Milbank’s Theology of the Gift and Calvin’s Theology of Grace: A Critical Comparison”, 92.

스도를 믿음으로써 구원에 이르게 되는 은혜 언약이다. 구약과 신약에서 구원받은 자들은 동일한 교리를 받으며 동일한 믿음으로 일치를 이루고, 동일한 유일한 중보자를 신뢰하며, 동일한 하나님을 아버지라 부르고, 동일한 성령의 인도하심과 다스림을 받는다.¹⁰⁶ 구약의 백성들은 율법을 지킴으로써 의롭게 되고 구원을 얻게 된 것이 아니다. 율법의 의로 말미암아 구원을 얻을 만한 육체는 없다. 율법에 비추어 온전하고 아무 흠 없을 만한 사람이 없다. 타락하고 부패한 인간에게 율법은 구원을 가져다줄 수 없다.

칼빈에 따르면 아브라함이 하나님과 맺은 언약은 “은혜 언약”이었다. 사람이 하나님 앞에서 행위에 의해 의롭다함을 받을 수 없다는 것을 입증하기 위해서, 아브라함이 하나님과 맺은 은혜 언약 후 430년이 지나서 율법이 주어졌다.¹⁰⁷ 은혜 언약은 복음에 앞서 율법 속에 들어있었다. 먼저는 율법에서 발견된 은혜이며, 다음으로 복음 안에서 발견된 은혜이다. 그렇다면 은혜에 있어서 율법과 복음의 차이는 무엇인가?

첫째, 실제 자체가 아닌 은혜의 전달 방식이다. “옛 조상들과 맺은 언약은 그 실제와 진실에 있어서 우리의 것과 너무도 같아 서로 동일하며, 다만 전달 방식(en l'ordre d'être dispensée)에서만 다를 뿐이다.”¹⁰⁸ 구약은 은혜 언약의 완성자이신 오실 그리스도를 바라보면서 소망으로 구원에 이르게 됨을 가르치며, 신약은 오신 그리스도를 직접 바라봄으로써 구원에 이르게 됨을 가르친다.¹⁰⁹ 하지만 구약은 아동기의 경륜이기에 아동의 수준에 적응하여, 이 땅의 혜택을 통해 영원한 것을 맛보게 했다면, 신약은 성숙한 경륜, 곧 육체로 오신 중보자 그리스도를 직접적으로 관상할 수 있기에, 하나님은 지상의 혜택을 통해 영원한 것을 맛보게 하는 수준 낮은 훈련 방식을 벗게 했다.¹¹⁰ 게다가 똑같은 것을 보여주지만, 구약은 형상과 그림자를 통해서 신약은 실제 자체로 보여준다.

둘째, 은혜의 분량이다. “그들이 증거한 그 은혜가 우리의 눈앞에 놓여 있다.

¹⁰⁶ Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Galates* 4,1

¹⁰⁷ Calvin, *IRC* III. xi. 20.

¹⁰⁸ Calvin, *IRC* II. x. 2.

¹⁰⁹ Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 9,25.

¹¹⁰ Calvin, *IRC* II. xi. 1-2.

그들은 조금 맛보았을 뿐이지만 우리는 더욱 풍성히 그것을 맛보고 있다.”¹¹¹ 구약은 율법을 본 것이며 신약은 율법이 밝히 나타난 것을 본 것이다. “복음은 구원의 다른 방법을 제시할 만큼 율법 전체를 폐기한 것은 아니었다. 오히려 복음은 율법이 약속한 것은 무엇이든지 확증하고 만족시켰으며 그림자에 실체를 제시했다.(...) 율법 전체를 볼 때 복음은 그 현현의 명확성에 있어서만 율법과 차이가 있을 뿐이다.”¹¹²

셋째, 은혜를 받는 대상이다. 그리스도가 오시기 전 구약에서는 구별된 한 민족에게, 그리스도가 오신 신약 시대부터는 모든 민족과 관계한다.¹¹³ 전자를 더 구체적으로 논의하면, 하나님은 아브라함과 그의 자손, 이스라엘 민족과 언약을 맺었다. 하나님이 비록 이스라엘 민족 전체와 언약을 맺었다고 해서, 그들 전체가 다 구원의 대상이 되는 것은 아니다. 하나님은 이스라엘 민족 안에 자신의 비밀스러운 계획에 따라서 자기가 기뻐하는 자들을 택하시기 때문이다. 이를 오스터하벤(Osterhaven)은 이스라엘 민족 전체와 생명의 언약을 맺은 것은 외적 부르심이며 그 안에서 따로 택한 사람은 비밀스러운 선택이라고 불렀다.¹¹⁴ 칼빈은 구약과 신약의 차이점에 있어서, 은혜 언약은 동일하지만, 그 영적 수준에 따라 취급했음에 대해서 농부가 겨울에 일하는 것과 여름에 일하는 것이 다르며 아버지가 어린 자녀를 대할 때와 청년이 됐을 때, 지도 방식이 다른 것으로 비유했다.¹¹⁵

IV. 은혜와 윤리

1. 이중 은혜

111 Calvin, *IRC* II. ix. 1.

112 Calvin, *IRC* II. ix. 4.

113 Calvin, *IRC* II. xi. 11.

114 Osterhaven, “Calvin on the Covenant”, 139.

115 Calvin, *IRC* II. xi. 13.

칼빈에게 은혜는 삼위일체 하나님의 구원 행위이다. 이 구원 행위는 교회의 삶과 세상의 삶 전체를 포괄한다. 은혜는 영혼에 주입된 어떤 성질이나 능력이 아니다. 은혜가 덕이 되어 공로를 만들어내는 그런 것은 은혜가 아니다. 하지만 그렇다고 해서 은혜가 공허한 개념이나 단지 사람을 향한 하나님의 태도를 말하는 것도 아니다. 왜냐하면 은혜가 효과를 생성하기 때문이다. 칼빈은 은혜를 효과적으로 받는다고 말하였다.¹¹⁶ 은혜란 먼저는 하나님 안에 있던 것이며 이제 신자 안에 있게 되는데, 이는 은혜의 효과로 나타난다.

은혜는 복음으로 말미암아 얻는 온갖 종류의 복들을 포괄적으로 가리킨다. 하나님께서 아무 대가 없이 사람에게 부어주시는 은사들이 은혜의 선물이다. 구원을 주시는 것도 은혜요, 구원의 길에서 진보를 이루는 데 도움이 될 수 있는 온갖 필요한 것들도 은혜이다.¹¹⁷ 칼빈은 은혜 언약이 유익을 주려면, 그리스도와와의 연합이 앞서야 함을 강조했다. 그리스도와 연합하여 하나님이 주시는 다양한 은혜에 참여하게 되는데, 그중 기독교인과 관계된 핵심적인 은혜를 이중 은혜라 칭하였다. 그리스도와 연합하는 자는 그리스도에게 이중 은혜를 받는다.

“그리스도와 함께함으로써 우리는 주로 이중 은혜를 받는다. 첫째로, 그리스도의 무죄하심을 통하여 우리는 하나님과 화목함으로써 하늘에서 심판자 대신 은혜로운 아버지를 소유할 수 있게 된다. 둘째로, 그리스도의 영에 의해 성화됨으로써 우리는 흠 없고 순결한 삶을 연마할 수 있다.”¹¹⁸

“우리는 은혜라는 말도 구속의 두 부분, 즉 하나님께서 우리에게 의를 전가시키기는 죄 사하심과 우리를 새롭게 하셔서 선한 일을 하게 하는 성령의 거룩하게 하심을 가리키는 것으로 이해하여야 한다.”¹¹⁹

전자를 칭의의 은혜, 후자를 성화의 은혜라 부른다. 칭의는 죄의 용서와 하나

116 Calvin, *Commentaire sur Genèse* 17,7.

117 Calvin, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 1,7.

118 Calvin, *IRC* III. xi. 1.

119 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 6,14.

남과의 화해로서 그리스도 안에만 있는 순수한 은혜이다. 이는 믿음으로 받아들여지는 것이며 그리스도의 의가 전가되는 것이다.¹²⁰ 하나님은 그리스도를 믿는 자를 의인으로 인정하시고 그의 은혜로 받아 주신다.

칼빈에 따르면 칭의의 은혜와 성화의 은혜는 서로 구별되지만 분리되지 않는다.¹²¹ 이중 은혜라는 말이 가리키는 것처럼, 두 개의 은혜는 동시에 주어진다. 이 점에서 칼빈은 칭의의 은혜를 받은 자는 성화의 은혜가 없을 수 없다고 했다. 칭의만 있고 성화가 없는 자에 대해서는 그리스도를 찢는 것과 같다는 강한 표현을 사용한다.

“그리스도로 말미암아 값없이 의롭다 하심을 받았으니 그것으로 된 것이고 새 생명 또는 새 삶과는 상관이 없다고 착각하는 자들은 그리스도를 갈기갈기 찢는 수치스러운 짓을 하고 있는 것이다.”¹²²

“이 말을 통해서 우리는 만일 우리가 동시에 거룩한 삶을 살지 못한다면 오직 믿음으로만 값없이 의롭게 될 수는 없다는 사실을 깨닫는다. 왜냐하면 이 은혜들, 곧 칭의와 성화는 분리할 수 없는 끈(lien inséparable)으로 묶여 있기 때문이다. 만일 누군가가 이것을 강제로 분리하려 한다면 그것은 그리스도를 찢어버리는 것과 같은 것이다.”¹²³

값없이 의롭다 하심을 받은 것과 그리스도 안에서 새로운 삶을 사는 것이 결합한다. 성령의 은혜는 영혼의 저속하거나 육적인 부분을 교정하는 것뿐만

120 Calvin, *IRC* III. xi. 2.

121 Calvin, *IRC* III. xi. 11.

122 Calvin, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 6,1. “우리가 오직 하나님의 긍휼하심으로 말미암아 그리스도 안에서 의롭다하심을 얻는다는 것은 사실이지만, 의롭다 하심을 얻은 모든 자들은 하나님에 의해서 그들의 부르심에 합당한 삶을 살도록 요구받는다는 것도 마찬가지로 확실한 사실이다. 그러므로 믿는 자들은 의롭다 하심을 얻기 위해서만이 아니라 거룩하게 되기 위해서도 그리스도를 붙드는 법을 배워야 한다. 왜냐하면 하나님께서는 이 두 가지 목적을 위해 우리에게 그리스도를 주셨고, 우리가 이 두 가지를 동시에 추구하지 않는다면, 그것은 우리의 절름발이 신앙으로 그리스도를 둘로 찢는 것이 되기 때문이다.” *Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,13.

123 Calvin, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 1,30.

아니라, 영혼의 모든 부분의 완전한 개혁을 포함한다. 성화는 칭의와 마찬가지로 원칙적으로 은혜의 영역이다.¹²⁴ 하지만 칭의와 달리 성화의 은혜는 인간 본성과 의지를 변화시키고 새롭게 하여 인격과 삶을 통해 거룩함이 나타나게 한다. 칭의는 우리 안 본성의 변화와 관계없이 밖에서 행해지는 은혜라면, 성화는 우리 안에서 본성을 변화시키는 은혜이다. 칭의가 인격 자체에 대한 것이라면, 성화는 인격의 성품에 관한 것이다. 그리스도의 은혜는 구원의 외적 측면과 내적 측면 둘 다 동시에 영향을 끼친다.

2. 은혜의 윤리

칼빈에게 구원은 은혜의 상태로 들어가는 것이다. 이는 창조 시 좋았던 상태로 복귀하는 것이 아니라, 더 나은 상태로 진보하는 것이다. 은혜의 목적은 타락하여 전복된 인간 본성을 고쳐 올바르게 세우는 것이다. 이는 자신 스스로가 자율성과 삶의 준거점이 되는 것이 아니라 그리스도와의 교제라는 관계성 안에서 삶이 세워지는 것이다. 곧 그리스도와 그의 말씀이 삶의 준거점이 된다. 칼빈에 따르면 그리스도를 따르고 그리스도의 말씀에 복종하는 것은 그리스도 안에서 그를 따르는 것을 말한다. 말하자면 그리스도를 의존하며 따름이다. 그리스도가 주시는 은혜로 삶을 사는 것, 곧 은혜의 윤리이다.

은혜 언약의 본질은 구원이 처음부터 끝까지 무상으로 주어지는 데 있다. 값없이 은혜가 주어졌다는 것은 하나님에게 받은 은혜의 선물을 하나님 자신에게 직접 선물로 답할 수 없음을 말한다. 하나님은 우리로부터 어떤 은혜도 받으실 수 없기 때문이다. 칼빈은 은혜를 보답하려는 행위의 위험성을 간파했다. 그 대표적인 경우가 천주교의 미사에서 행해지는 성체성사이다. 성찬은 그리스도 자신의 몸이 주어지는 하나님의 선물이다. 신자에게 성찬은 성령에 의해 그리스도의 몸이 실제적으로 전달되고 영적으로 교통하며 영생으로 이끄는 하나님의 선물이다. 성례는 타락한 인간이 하나님과 맺은 은혜 언약의 증거이며

¹²⁴ 진지훈, “칼빈의 성경 주석을 통해서 본 교회의 본질에 대한 칼빈의 이해”, 『갱신과 부흥』 제21호(2018), 85.

확증이다. 성례를 통해 그리스도의 현존 가운데서 은혜의 구원을 의식하고 기억하며 하나님께 감사를 드리게 된다. 하지만 천주교의 성찬식은 은혜를 돌려드리려 한다. 은혜를 갚으려 한다.

“성찬은 하나님의 선물이므로, 그것은 감사함과 함께 취하고 받아야 한다. 그러나 미사의 제사는 하나님께 드려져야 할 것의 지불이며 하나님은 우리에게 가서 보속으로 그것을 받는 것이라 상상한다. (개신교) 성찬의 성례와 (천주교) 제사의 차이는 받는 것과 주는 것 사이에서 말해질 수 있는 것만큼 서로 다르다. 실로 사람의 매우 불행한 배은망덕은 하나님의 선하심의 베푸심이 인정되고 감사가 드려져야 할 그때 오히려 그 일로 하나님을 자신의 빚쟁이로 만드는 것이다.”¹²⁵

텍스트가 말하는 것처럼, 칼빈이 주장하는 성찬 성례는 받는 것(*prendre*)이며, 천주교의 성체성사는 주는 것(*donner*)이다. 모든 선물에 대해서 사람은 둘 중 하나로 표시할 수 있다. 감사함으로 받거나 다른 선물로 돌려주는 것이다. 하지만 칼빈은 하나님에게 은혜의 선물을 받고 단지 감사를 할 수 있을 뿐이지 다른 선물로 돌려드릴 수 없음을 밝힌다.¹²⁶ 그는 당시 가톨릭 신학의 핵심에서 발견된 호혜성의 개념을 비판한다. 선물을 하나님께 받았으면 하나님께 의무로서 돌려드려야 한다는 가톨릭교회의 체계는 하나님께 돌려드리는 것이 공로가 된다고 가르쳤다. 이를 칼빈은 하나님께 돌려드릴 없는 무상성의 개념으로 변경하면서 그러한 체계에 대한 해체를 시도한다.¹²⁷ 칼빈에게 경건은 하나님 은혜의 선물 주심에 대한 감사의 응답이지 은혜를 돌려드리는 것이 아니다. 게리쉬(B. A. Gerrish)는 아버지 하나님의 자비로운 은혜 베푸심과 그분의 자녀로서 하나님께 감사로 응답하는 것은 칼빈 성찬 신학의 핵심 주제일 뿐 아니라, 칼빈 신학 전체의 핵심 주제라고 정당하게 말했다.¹²⁸

¹²⁵ Calvin, *IRC* IV. xviii. 7.

¹²⁶ Karl Barth, *La confession de foi de l'Eglise : explication du symbole des apôtres d'après le catéchisme de Calvin* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1946), 31.

¹²⁷ Natalie Zemon Davis, *The Gift in sixteenth-century France*, 김복미 역, 『선물의 역사』 (서울: 서해문집, 1989), 199.

율리비에 아벨(O. Abel)은 이러한 호혜성으로서의 하나님께 돌려드림을 구원에 대한 걱정으로 규정하면서 자신의 구원에 대한 “무걱정”(insouci)을 강조했다.¹²⁹ 걱정은 자기 자신의 구원이 아닌, 어떻게 수직적으로 하나님을, 수평적으로 이웃을 섬기느냐에 향해야 한다. 걱정하지 않아도 되는 이유는 구원은 전적인 하나님의 일이기 때문이다. 구원은 하나님의 도움에 의해 시작될 뿐 아니라, 그것으로써 계속되고 완성된다. 여기에 인간의 공로, 가치, 선행은 배제된다. 구원에 대한 공로를 하나님께 부분만 돌리고서, 충분치 못하여 자신이 하나님께 드림으로 협력한다는 사상은 오직 하나님께만 감사와 영광이 마땅히 돌려드려야 했던 바로 그 하나님의 권리를 박탈하는 것이다.¹³⁰

그렇다면 바로 이 지점에서 윤리는 어떻게 가능한가? 구원을 위해 하나님께 은혜를 갚는 것이 없다면, 기독교인의 삶과 윤리의 근거는 어디에 세워지는가? 칼빈은 은혜에 대한 감사에서 발견한다. 그 무상의 은혜가 삶을 통해 역사한다. 하나님께 돌려드릴 수 있는 것은 무상의 은혜에 대한 신앙이며 감사이며 고백이다. 마이클 호튼(M. Horton)은 “우리는 하나님께 오직 믿음만을 가져가고 우리의 이웃에게는 선행을 가져간다”라고 말했다.¹³¹ 나탈리 제먼 데이비스(N. Z. Davis)가 말한 것처럼, 선물의 흐름은 주님으로부터 곧 위에서 아래로 흐르며, 선물을 받은 자에게서 외부로 흐른다.¹³² 모든 선한 선물은 하나님으로부터 내려오며 단지 우리는 그것을 받을 수 있다. 우리는 그 선물을 하나님께 직접 돌려드리는 것이 아니라(자신 안에 돌려드릴 만한 것이 존재하지 않는다), 은혜에 감사하여 선행으로 이웃에게 돌리는 것이다.¹³³ 이 역시 갚는 것이 아니라, 응답하는 것이다. 동력은 성찬에 계신 그리스도이다. 성찬은 성찬에 참여하는 자들이 성령에 의해 현존하는 그리스도와 연합하여 이웃 사랑의 동력을 얻게

¹²⁸ B. A. Gerrish, *Grace and Gratitude : The Eucharistic Theology of John Calvin* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 19-20.

¹²⁹ Olivier Abel, “Pourquoi Calvin, aujourd’hui?”, *Etudes* 410(2009), 648.

¹³⁰ Calvin, *Sermon 11e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, 375-76.

¹³¹ Michael Horton, *Calvin on the Christian Life: Glorifying and Enjoying God Forever*, 김광남 역, 『칼뱅이 말하는 그리스도인의 삶』(서울: 아바서원, 2016), 362.

¹³² Davis, 『선물의 역사』, 205.

¹³³ Horton, 『칼뱅이 말하는 그리스도인의 삶』, 362.

한다.¹³⁴

하나님께 감사한다는 것은 한편에서 하나님께 은혜를 받았다는 것을 수용하는 것이며 다른 한편에서 이웃을 진정으로 만나는 것이다. 감사의 제사는 이웃에게 사랑의 모든 의무를 다하는 것이며, 선을 행하며 나눠주는 것이다.¹³⁵ 윤리는 칭의를 완성하는 것이 아니라 하나님의 은혜를 받는 실존임을 증거하며 그로 인해 하나님께 감사(감사의 제사)를 드리고 있음을 증거하는 것이다. 윤리는 부족한 구원을 완성하는 차원에서가 아닌, 구원받았음을 증거하는 차원에서 존재한다.

그렇다면 은혜에 대해 감사를 드리는 자는 이웃을 어떻게 만나야 하는가? 그리고 그 이웃은 누구를 가리키는가? 이웃의 범주는 모든 사람이다. 사람이라면 모두 이웃이다. 온 인류는 하나의 거룩한 유대로 묶여 있다. 하나님이 모든 사람을 하나로 묶으셔서 서로를 돕게 하셨기 때문에, 친분이 없는 사람도 이웃이다.

“우리가 서로 사랑해야 할 의무를 지고 있는 우리의 이웃은 혈육들이나 친구들로 제한되는 것이 아니라, 온 인류가 다 우리의 이웃이라는 것을 보여준다.”¹³⁶

“나는 일반적으로 모든 사람을 사랑의 감정으로 품어야 한다고 말한다. 한 사람도 예외 없이, 헬라인인지 야만인인지를 차별하지 않고, 가치 있는지 없는지 개의치 않고, 친구인지 원수인지를 고려하지 말아야 한다. 왜냐하면 모든 사람을 그들 자신 안에서가 아니라 하나님 안에서 바라보아야 하기 때문이다.”¹³⁷

이웃의 대상이 모든 사람이라면 그 이웃을 우리는 어떻게 만나야 하는가? 칼빈은 하나님이 우리 자신을 만나주신 것을 상기시킨다. 하나님은 조건 없이

134 Todd J. Billings, *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church*, 김요한 역, 『그리스도와의 연합』(서울: CLC, 2011), 235.

135 Calvin, *IRC* IV. xviii. 16.

136 Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Luc* 10.30.

137 Calvin, *IRC* II. viii. 55.

택하시고 은혜를 주신다. 자격과 공로가 있어서가 아니다. 타고난 본성과 성품은 부패 이외에 찾아볼 것이 없었다. 조금이라도 우리에게 선이 보인다면, 하나님께서 새롭게 변화시킨 역사의 결과이다.¹³⁸ 우리가 사람을 가까이서(자세히) 본다면 사랑하기보다는 미워하고 싶은 생각이 들 것이다. 하나님이 우리를 깊이 들여다 보면 흠만 보인다. 하지만 그런 우리를 받으신 것처럼, 우리도 이웃을 가까이서 흠을 보고 거부하는 것이 아닌, 하나님이 우리를 받으신 것처럼, 받는 자가 되는 것이다. 칼빈은 이 점에서 하나님의 형상을 언급한다.¹³⁹

“주님은 모든 사람에게 예외 없이 선을 베풀라고 명하시는데, 사실 대부분 사람은 그들 자신의 가치에 따라 평가받으면 선행을 받을 자격이 없다. 하지만 성경은 더 나아가서 우리가 사람들이 자격이 있는지를 보지 말고 오히려 모든 사람 안에 하나님의 형상-이것 때문에 우리는 존대와 사랑의 의무를 갖는다-을 고려해야 한다고 훈계한다.(...) 만일 그는 멸시받을 정도로 무가치하다고 우리가 주장한다면, 주님은 자신의 형상을 그에게 반사함으로써 그를 높여 주었다고 증명하고 반박하신다.”¹⁴⁰

어떤 사람에 대해 그는 선(선물)을 받을 자격이 없다고 여긴다면, 오히려 하나님이 너의 합당한 자격은 무엇이었는지를 물으실 것이다. 칼빈은 더 나아가서 이웃에게 선물을 줄 때의 감정을 주목한다. 왜냐하면 윤리(나눔, 베품, 선행)는 의무의 문제를 넘어서, 이웃에게 향하는 좋은 감정과 이웃이 받는 좋은 감정이 동반되어야 하기 때문이다. 형식적으로 선의 의무를 다하면서 거만한 표정과 오만한 말투를 하고 있다면, 선물을 주는 자의 모습이 아니다. “모든 은혜를 합법적으로 사용하려면 다른 사람들에게 아낌없이 친절하게 나누어 주어야만 한다. 우리가 소유하고 있는 모든 은사는 우리 이웃의 유익을 위해서 분배되어야 한다는 조건으로 하나님께서 베풀어주시고 위탁하신 것이다.”¹⁴¹ 선물을 줄 때는 진정한 사랑의 감정으로 행해야 한다. “마치 그들이 느끼고

¹³⁸ Calvin, *Sermon 11e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, 376.

¹³⁹ Calvin, *IRC* III. vii. 6.

¹⁴⁰ Calvin, *IRC* III. vii. 6.

¹⁴¹ Calvin, *IRC* III. vii. 5.

견디듯이 그의 운명을 불쌍히 여기며, 마치 자신들에게 하는 것과 동일한 긍휼의 감정으로 그를 도와야 한다.”¹⁴² 마지막으로 칼빈은 우리의 선물은 우리의 능력이 다할 때만 멈출 수 있다고 주장한다. 한두 번의 의무 실행으로 선물 베풀기를 다한 것이 아니라 하나님의 은혜가 처음부터 마지막까지 지속해서 부여되는 것처럼, 그러한 은혜 안에 있는 자는 항상 이웃에게 빛을 지고 있다.

칼빈에게서 윤리는 은혜의 윤리이다. 윤리의 동력이 항상 은혜 안에 있기 때문이다. “선을 행하려는 것은 은혜에 속하다.”¹⁴³ “은혜만이 우리 안에서 모든 선한 일을 이루게 하신다.”¹⁴⁴ “은혜는 의지가 없는 사람으로 하여금 의지를 가지도록 미리 앞서서 역사하시며 의지를 가진 사람으로 하여금 헛되이 의지하지 않도록 그 뒤를 따른다.”¹⁴⁵ “분명히 성도들의 의지는 성령으로 말미암아 감동을 받아 생겨나기 때문에 그들이 그렇게 원하므로 할 수 있으며 또한 그들이 그렇게 원하게 되도록 하나님께서 역사하므로 그들이 원하게 되는 것이다.”¹⁴⁶ 하나님께 선물을 받은 자들이 은혜를 떠난다면 구원도, 윤리도 없다.

V. 나가는 말

칼빈이 말하는 은혜는 자기 신앙 입맛에 맞게 사용하는 공허한 표현이 아니다. 은혜를 받았다 하면서도 삶의 변화 없는, 그리스도를 따름이 무시되는 것도 아니다. 칼빈이 강조하는 은혜는 하나님 편에서 은혜를 베푸시는 것이며, 인간 편에서 그것을 받을 때 효과가 나타나는 것이다.

칼빈의 은혜론은 공로를 제거하고, 칭의론과 함께 간다. 오직 믿음으로써 구원의 은혜를 받고 누릴 수 있다. 은혜는 믿음으로써 파악하기에, 은혜의 인식론적 근거는 믿음이다. 은혜는 삼위일체 하나님의 구원 사역을 통해 계시되고

¹⁴² Calvin, *IRC* III. vii. 7.

¹⁴³ Calvin, *IRC* II. iii. 5.

¹⁴⁴ Calvin, *IRC* II. iii. 13.

¹⁴⁵ Calvin, *IRC* II. iii. 12.

¹⁴⁶ Calvin, *IRC* II. iii. 13.

나타난다. 모든 은혜는 성부로부터 시작되며, 성자는 은혜의 내용물로서 이 땅에 오셨으며 성령은 그리스도의 은혜를 실제적으로 적용한다. 곧, 성령은 신적 은혜를 현재화시킨다. 칼빈은 은혜의 개념을 세분하여 작동 은혜와 협력 은혜, 현실 은혜와 상존 은혜 등의 구별을 거부했다. 은혜는 처음만 주어지고 중단되거나, 사람의 행위로 대체되지 않으며 삶이 헛되지 않도록 후속적으로 따라간다. 은혜는 무매개적으로 주어지지 않는다. 성례전은 은혜가 베풀어지는 수단이며 은혜를 받는 원인은 아니다. 은혜의 목적은 교회를 세우고 이웃에게 선을 행하는 데 있다. 교회의 직분은 은혜의 직분이다. 주께서는 소명을 주셔서 직분자를 세우고, 은혜를 주셔서 그 직분을 수행하게 한다.

은혜는 모든 사람에게 보편적으로 주어지는 일반 은혜와 택한 자에게만 제한적으로 주어지는 특별 은혜로 구별된다. 일반 은혜는 일반 계시를 있게 하며, 죄의 파괴력을 막고, 세상을 보존하며, 교회와 세상의 이원론적 구별을 반대하며, 특별 은혜가 베풀어지는 외적 토대를 형성한다. 일반 은혜론에 대한 강조는 교회 밖 세상에서의 그리스도의 활동 역시 은혜의 활동으로 여기게 하며, 세상 문화나 문명을 적대하기보다는 거기에 참여하여 더욱더 변화시키는 사역에 참여하게 한다. 특별 은혜는 특별 계시를 있게 한다. 특별 계시는 성령의 내적 증거에 의해 깨달아지는 하나님의 말씀인 성경에 집약된다. 성경은 구약성서와 신약성서로 구별하지만, 신구약을 관통하는 구원의 길은 은혜 언약만 존재한다. 은혜 언약은 먼저는 율법 안에서, 후에는 복음 안에서 발견된다. 전자는 후자를 지향하고 후자의 빛에서 해석된다. 동일한 은혜 언약이지만 그 은혜의 전달방식(이 땅의 혜택의 유무), 은혜의 분량(현현의 명확성의 차이), 은혜의 대상(한 민족과 모든 민족)에 있어서 차이가 존재한다.

칼빈이 주장하는 은혜는 효과적이며 활동적이다. 대표적인 구원 은혜는 칭의와 성화의 이중 은혜이다. 칭의와 성화는 구별되지만 분리될 수 없다. 하나님이 성화를 시키지 않을 사람은 칭의를 시키지 않는다. 칭의는 본성의 변화와 무관하게 외적으로 주어지며 성화는 본성의 변화를 동반한다. 그러므로 그리스도의 은혜는 구원의 외적, 내적 측면에 동시에 영향을 준다. 구원은 은혜의 상태로 들어가는 것이다. 은혜는 선물로 받는 것이며, 하나님께 돌려드릴 수 없다.

대신 하나님께는 감사하며(감사의 제물이 됨으로써) 이웃에게는 선물로 돌려준다. 하나님이 우리를 받으신 것처럼 우리의 이웃을 받는다. 가까이 가서 흠을 보고 거부하는 것이 아니라 그 안에 있는 하나님의 형상을 본다. 선행으로 나타나는 이웃에게 향하는 선물은 의무의 문제를 넘어, 좋은 감정을 동반하는 실천이다. 이것은 한 번의 실천으로 끝나지 않고 항상 이웃에게 빛을 지고 있는 것이다. 칼빈에게 윤리는 은혜의 윤리이다. 자신 안에 어떤 선한 것이 있다면, 그것은 은혜의 활동이며 열매일 뿐이다.

[참고문헌]

- Abel, Olivier. "Pourquoi Calvin, aujourd'hui?". *Etudes* 410(2009), 639-49.
- Aquinas, Thomas. *Aquinas on Nature and Grace: Selections from the Summa Theologia*. 손은실·박형국 역. 『신학대전: 자연과 은혜에 관한 주요 문제들』. 서울: 두란노아카데미, 2011.
- Augustine, Aurelius. *Saint Augustine: Anti-Pelagian Writings*. 차종순 역. 『은혜론 4』. 서울: 한국장로교출판사, 1996.
- Barclay, John M. G. *Paul and the Gift*. 송일 역. 『바울과 선물』. 서울: 새물결플러스, 2019.
- Barth, Karl. *La confession de foi de l'Eglise : explication du symbole des apôtres d'après le catéchisme de Calvin*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1946.
- Billings, Todd J. "John Milbank's Theology of the Gift and Calvin's Theology of Grace: A Critical Comparison". *Modern Theology* 21-1(2005), 87-105.
- _____. *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church*. 김요한 역. 『그리스도와의 연합』. 서울: CLC, 2014.
- _____. *Calvin, Participation, and the Gift*. 송용원 역. 『칼뱅, 참여, 그리고 선물』. 서울: 이레서원, 2021.
- Calvin, Jean. *Iohannis Calvini Opera quae supersunt omnia*. 59 vols. Ed. by G. Baum. E. Cunitz. E. Reuss. Brunswick: Schwetschke et Filium, 1863-1900.
- _____. *Institution de la religion chrétienne* 1560. 4 vols. Ed. by Jean Daniel Benoît. Paris: Vrin, 1957-1963.
- _____. *Commentaires sur le Nouveau Testament* 4 vols. Toulouse: Société des Livres Religieux, 1892-1894.
- _____. *Sermons sur la Genèse. Chapitres 1,1-11,4 Supplementa Calviniana XI*. éd. M. Engammare. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.

- Chenevière, Marc Edouard. *La pensée politique de Calvin*. Genève: Slatkine Reprints, 1970.
- Choisy, Eugène. "Calvin's Conception of Grace". *The Doctrine of Grace*. Edited by W. T. Whitley. London: Student Christian Movement Press, 1932.
- Davis, Natalie Zemon. *The Gift in sixteenth-century France*. 김복미 역. 『선물의 역사』. 서울: 서해문집, 1989.
- Doumergue, Emile. *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps IV, la pensée religieuse de Calvin*. Lausanne: Georges Bridel & Cie Editeurs, 1910.
- Gerrish, B. A. *Grace and Gratitude : The Eucharistic Theology of John Calvin*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Hoekema, A. Anthony. "Calvin's Doctrine of the Covenant of Grace". *The Reformed Review* 15(1962), 1-12.
- Horton, Michael. *Where in the World Is the Church?* 윤석인 역. 『개혁주의 기독교 세계관』. 서울: 부흥과 개혁사, 2002.
- _____. *Calvin on the Christian Life: Glorifying and Enjoying God Forever*. 김광남 역. 『칼뱅이 말하는 그리스도인의 삶』. 서울: 아바서원, 2016.
- Keller, Carl-A. *Calvin mystique*. Genève: Labor et fides, 2001.
- Krusche, Werner. *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. 정일권 역. 『칼빈의 성령론』. 서울: 고신대학교 개혁주의학술원, 2017.
- Lecerf, Auguste. *Introduction à la dogmatique réformée*. Aix-en-Provence: Edition Kerygma, 1998.
- Lillback, Peter A. *The Binding of God*. 원종천 역. 『칼빈의 언약 사상』. 서울: CLC, 2009.
- Lonergan, Bernard J. F. *Grace and Freedom*. 김울 역. 『은총과 자유』. 서울: 가톨릭출판사, 2013.
- McGrath, Alister. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. 한성진 역. 『하나님의 칭의론』. 서울: CLC, 2008.

- Meeter, Henry H. *The Basic Ideas of Calvinism*. 박윤선·김진홍 역. 『칼빈주의 기본 사상』. 서울: 개혁주의신행협회, 2006.
- Muller, Richard. *The Divine Essence and Attributes*. 김용훈 역. 『하나님의 본질과 속성』. 서울: 부흥과 개혁사, 2014.
- Neeser, Maurice. *Le Dieu de Calvin d'après l'Institution de la religion chrétienne*. Neuchatel: Université de Neuchatel, 1956.
- Osterhaven, M. Eugene. "Calvin on the Covenant". *Reformed Review* 33(1980), 136-49.
- Wendel, François. *Calvin: sources et évolution de la pensée religieuse*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
- 박재은. "칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 쾰리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의". 「갱신과 부흥」 제20권(2017), 39-76.
- 송용원. "칼뱅의 선물 사상에 대한 고찰". 『한국기독교신학논총』 제115권(2020), 209-237.
- 진지훈. "칼빈의 성경 주석을 통해서 본 교회의 본질에 대한 칼빈의 이해". 「갱신과 부흥」 제21호(2018), 78-115.

[Abstract]**Calvin's Doctrine of Grace**

Sun Kwon Kim

(Presbyterian University and Theological Seminary, visiting professor,
Systematic Theology)

This article is a study of Calvin's doctrine of grace. Grace is an act of God's love for his children. The Reformation claimed sola fides and sola gratia. Calvin's concept of Grace relates to the saving action of the Triune God. The grace of the Holy Spirit allows us to become members of Christ, to be under Christ, and to possess Christ. If God has started the work of grace, he will hold it with grace until the end. While the general grace for the development of human culture is universally given to all without distinction, the grace of salvation is given only to those who are elect. Those who participate in this special grace shall also serve for the glory of God in the realm of general grace. God's redemptive grace extends to his sovereign grace. The New Testament and the Old Testament are the same in the substance of the covenant of grace. Doctrine, faith, mediator, God, holy Spirit are all the same. In the way of salvation, those who are bound with God through the covenant of grace have a covenantal responsibility. As double grace, justification and sanctification are distinct but inseparable. Ethics is the ethics of grace. If there is something good within oneself, it is an activity of grace and a its fruit.

Key Words: general grace, special grace, covenant of grace, double grace, ethics of grace, gift

존 다브넨트(1572-1641)의 언약 신학:
하나님의 언약과 구속의 범위의 관계를
중심으로

강효주

(정상어학원, 학원강사, 교회사)

- I. 서론
- II. 본론
- III. 결론

[초록]

존 다브네프의 구속의 범위에 관한 입장은 일부 현대 신학자들에 의해서 아미랄두스 주의의 가설적 보편구원론(hypothetical universalism)의 선구자적 입장(proto-Amyraldianism)을 취하고 있다고 주장되어 왔다. 이 소논문은 아미랄두스 주의의 시조라고 할 수 있는 존 카메론과 다브네프의 언약 신학을 비교하면서 다브네프의 입장이 역사적인 문맥으로 볼 때 17세기 정통 개혁파 언약 신학의 발전과정에서 어떤 위치에 있는지, 그리고 과연 17세기 초반 당시의 “가설적 보편구원론자”의 입장과 일치하는지 여부를 연구한다. 다브네프는 이분론자(dichotomist)의 입장을 견지하고 있었고, 카메론은 삼분론자(trichotomist)의 입장을 가지고 있었다. 다브네프는 구약 성경과 신약 성경의 연속성을 강조하였다. 다브네프에게 옛 언약(old covenant)은 은혜 언약에 속해 있는 것이었다. 그러나 카메론은 구약 성경과 신약 성경의 불연속성을 강조하였다. 다브네프와는 달리, 카메론은 자연 언약과 옛 언약(율법 언약)과 은혜 언약을 구별하였는데, 카메론의 율법 언약은 시내산 언약이 가지고 있는 은혜의 본질인 그리스도를 충분히 부각시키지 못했다. 반면에, 다브네프는 하나님의 드러내신 뜻이 복음적인 언약에 따라 믿음이라는 조건을 가진 복음이 선포되는 것을 통해 나타나며, 동시에 그분의 비밀스러운 뜻은 하나님의 절대적인 언약에 근거하여 아무런 실패없이 택하신 자들을 구원하신다고 하면서 예정과 언약의 조화를 설명했다. 언약에 관한 카메론의 신학이 17세기 당시에 이단적인 생각은 아니었지만, 다브네프의 언약 신학이 도르트 신조의 입장에 더 가깝다.

키워드: 존 다브네프, 존 카메론, 언약신학, 속죄의 범위, 도르트 총회, 예정

논문투고일 2022.01.29. / 심사완료일 2022.03.02. / 게재확정일 2022.03.07.

1. 서론

존 다브네프의 구속의 범위에 관한 입장은 일부 현대 신학자들에 의해서 아미랄두스 주의의 가설적 보편구원론(hypothetical universalism)의 선구자적 입장(proto-Amyraldianism)을 취하고 있다고 주장되어 왔다.¹ 그러나 다른 현대 신학자들은 다브네프가 아미랄두스 주의의 선구자라는 주장이나 도르트 총회에서 그가 항론파와 반항론파의 중간 입장(*via media*)을 취했다는 주장에 반론을 제기했다.² 과거에 학자들은 주로 다브네프의 구속의 범위에 관한 입장을 담은 그의 저서 *De Morte Christi*를 주로 언급하며 다브네프의 “가설적 보편구원론”을 분석하고 평가하였으나, 최근에 학자들은 연구에서 다브네프의 폭넓은 저서들을 인용하며 예정(predestination)과 자유 선택(*free choice*), 그리고

1 Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004); G. Michael Thomas, *The Extent of the Atonement: A Dilemma for Reformed Theology from Calvin to the Consensus (1536-1675)* (Carlisle: Paternoster, 1997); Curt D. Daniel, 'Hyper-calvinism and John Gill' (Ph.D., University of Edinburgh, 1983); Alan C. Clifford, 'Amyraldian Soteriology and Reformed-Lutheran rapprochement' in *From Zwingly to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions*, in Jon Balsarak and Jim West, eds. (Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).

2 W. Robert Godfrey, 'Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618-1619' (Ph.D., Stanford University, 1974); Richard A. Muller, 'Davenant and Du Moulin', *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2012); Jonathan D. Moore, 'The Extent of the Atonement: English Hypothetical Universalism versus Particular Redemption' in *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism*, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011); Michael J. Lynch, 'Richard Hooker and the Development of English Hypothetical Universalism', in Scott N. Kindred-Barnes and W. Bradford Littlejohn, eds., *Richard Hooker and Reformed Orthodoxy* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017); Oliver D. Crisp, *Deviant Calvinism: Broadening Reformed Theology* (Minneapolis: Fortress, 2014); Denlinger, Aaron Clay, ed., *Reformed Orthodoxy in Scotland: Essays on Scottish Theology 1560-1775* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015); Hyo Ju Kang, 'John Davenant, a Champion of the 'Via Media' at the Synod of Dort?', *Journal of Academic Perspectives*, Vol. 2017, no. 3, 1-24; Michael J. Lynch, *John Davenant's Hypothetical Universalism* (Oxford: Oxford University Press, 2021)

언약(covenant)에 관한 그의 입장에 더욱 관심을 보였다.³ 그 중에 특히 그리스도의 구속의 범위에 대한 그의 입장을 이해하기 위해 다브네프트의 언약 신학 연구는 필수적이다. 왜냐하면 하나님의 언약에 관한 그의 입장은 예정과 구속의 범위, 자유 선택 교리와 긴밀한 연관을 가지고 있기 때문이다.

조나단 무어(Jonathan Moore)는 존 오웬과 존 다브네프트의 언약 신학을 비교하며, 오웬은 “영원한 작정, 구속의 언약(*pactum salutis*), 영원한 은혜의 언약”에 강조점을 두었지만, 다브네프트는 “복음적인 언약(*pactum evangelicum*)”이라는 개념을 사용하여 절대적인 언약보다 보편적이고 조건적인 언약에 강조점을 두었다고 말한다.⁴ 무어는 다브네프트의 언약 신학이 윌리엄 퍼킨스(William Perkins)로 대표되는 엘리자베스 여왕 시대의 잉글랜드 개혁파 언약 신학에 상당한 변화를 주어 언약의 조건성을 강조함으로 복음을 “율법화”시켰다고 비판했지만, 마이클 린치(Michael Lynch)는 무어의 주장에 반론을 제기하며 오히려 다브네프트가 윌리엄 퍼킨스의 언약 신학의 뒤를 이어서 타협이 없는 예정론과 함께 조화를 이루는 절대적인 언약과 조건적인 언약으로 구성된 정통 개혁파 언약 신학의 발전에 기여했다고 주장하였다.⁵

3 Jonathan Roberts, ‘The Nature of God & Predestination in John Davenant’s *Dissertatio De Preadestinatione et Reprobatione*’ (Master of Arts in Philosophy, University of Missouri, St. Louis, 2017); Michael J. Lynch, *John Davenant’s Hypothetical Universalism*, 132-146; David S. Systema, ‘Aquinas in Service of Dordt: John Davenant on Predestination, Grace, and Free Choice,’ in *Beyond Dordt and De Auxiliis* (Brill, 2019), 169-199.

4 Jonathan D. Moore, ‘The Extent of the Atonement: English Hypothetical Universalism versus Particular Redemption’ in *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism*, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 143.

5 Jonathan D. Moore, *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007); Michael J. Lynch, *John Davenant’s Hypothetical Universalism*, 132, 140. 마이클 린치(M. J. Lynch)의 논문 6번째 장에서 다브네프트의 언약 신학에 대해서 다루고 있으나, 린치는 다브네프트와 윌리엄 퍼킨스의 언약 신학을 비교하면서 다브네프트가 역사적인 정통 개혁파의 언약 신학 입장에서 벗어난다는 조나단 무어(J. D. Moore)의 입장을 비판하는데 중점을 두고 있다. 필자의 논지는 다브네프트와 카메론의 언약 신학을 비교하면서 다브네프트의 언약신학이 아미랄두스 주의를 언약 신학과 차이가 있음을 일차 자료를 근거로 증명함으로 다브네프트가 아미랄두스 주위의 선구자라는 주장을 비판하는데 중점을 두고자 한다.

다브네프보다 앞선 시대를 살았던 퍼킨스나 다브네프 사후에 주로 활동했던 오웬의 언약 신학과 다브네프의 언약 신학을 비교하는 것도 의미있는 작업이지만, 다브네프의 언약 신학을 그리스도의 구속의 범위에 관한 그의 입장과 관련하여 살펴보기 위해서는 다브네프와 동시대에 활동했던 존 카메론(John Cameron)의 언약 신학과 비교해 볼 필요가 있다. 카메론을 선택한 세 가지 이유가 있다. 첫번째로, 아미랄두스 주의의 시조라고 불리는 존 카메론의 구속의 범위에 관한 입장과 다브네프의 입장은 엄연한 차이가 있기 때문이다.⁶ 프란스 판 스타(F. P. Van Stam)의 연구에 따르면, 17세기에 프랑스의 개혁파 신학자들이 “가설적 보편구원론자들(*Jes hypothetiques*)”이라고 칭했던 신학자들은 소뮈르 아카데미의 신학자들을 의미한 것이었다.⁷ 두번째로, 17세기에 아미랄두스 주의 신학자들의 대적자로 여겨졌던 라이덴(Leiden) 대학의 신학교수, 안드레 리베(Andrè Rivet)는 그의 루터란 동료, 헤르만 힐데브란드(Herman Hildebrand)에게 쓴 편지에서 그리스도의 구속의 범위와 유기 교리에 관한 다브네프의 글을 읽어보고서 그의 견해에 반대할 이유를 찾지 못했다고 기록했다.⁸ 세번째로, 다브네프는 솔스베리의 주교로 활동하고 있을 때, 프랑스

6 Gaston Bonet-Maury, *John Cameron: a Scottish Protestant theologian in France (1579-1625)* (Glasgow: MacLehose, 1910), 344. '이러한 (카메론의) 재능으로 모이 아미로 (M. Amyraut), 델라 플라쎬(De la Place), 폴 테스타드(P. Testard), 사무엘 보카르트(S. Bochart)와 같은 열정적인 제자들을 얻었다. 카메론은 소뮈르 학파의 진정한 설립자(true founder)였다.'

7 Frans Pieter Van Stam, *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650: Disrupting Debates among the Huguenots in Complicated Circumstances* (Amsterdam & Maarsse: APA-Holland University Press, 1988), 277. 네덜란드의 특사 자격으로 다브네프와 함께 도르트 총회에서 6개월의 시간을 보냈던 히스베리투스 푸치우스(Gisbertus Voetius)는 그의 저서에 기록한 가설적 보편구원론자들의 명단에서 헤탈두스 포시우스(Gerardus Vossius), 브레멘 특사로 총회에 참석했던 루드빅 크로키우스(Ludwig Crocius)와 소뮈르 신학자들만 언급되고 다브네프는 전혀 언급되지 않았다. 푸치우스의 *Gisberti Voetii Theologiae in Acad. Ultrajectina Professoris, Selectarum Disputationum Theologicarum, Pars Secunda* (Ultrajectina: Johannem a Waesberge, 1655), 251-255를 참고하라.

8 Herman Hildebrand, *Orthodoxa Declaratio Articulorum Trium: De Mortis Christi Sufficientia et Efficacia, Reprobationis Causa Meritoria, Privata Denique Communionis, Conscio & instante venerando ministerio Bremensi, pro sopiendis inter quosdam collegat hinc exortis controversiis concepta, & in eodem collegio ann. 1639. d. 4. & 3.* (Bremæ: Typis Bertholdi Villieriani, 1642), 39; Michael J. Lynch,

의 신학자들의 요청을 받고 존 카메론의 신학적 입장에 관한 자신의 견해를 담은 짧은 문서(short tract)인 *De Gallicana Controversia Sententia* 를 기록했다.⁹ 이 문서에서 다브네프는 구속의 범위에 관한 카메론의 입장을 비판했다.¹⁰

카메론과 다브네프의 언약 신학을 비교하면서 다브네프의 입장이 역사적인 문맥으로 볼 때 17세기 정통 개혁파 언약 신학의 발전과정에서 어떤 위치에 있는지, 그리고 과연 17세기 초반 당시의 “가설적 보편구원론자”의 입장과 일치하는지 여부를 확인할 수 있을 것이다. 또한 도르트 총회에 영국의 특사로 참석했던 다브네프가 총회 기간동안에 언약의 개념을 어떻게 다루었는지도 살펴 볼 수 있을 것이다. 더 나아가 다브네프의 언약신학이 설교자의 복음 선포에 있어서 무엇을 함의하는지를 알 수 있을 것이다. 이를 위해 먼저 다브네프의 언약 신학의 특징을 분석하고, 카메론의 언약 신학의 특징과 비교, 대조한 후에 결론을 도출하겠다.

II. 본론

1. 다브네프의 이중적인 언약

‘Richard Hooker and the Development of English Hypothetical Universalism’, in Scott N. Kindred-Barnes and W. Bradford Littlejohn, eds., *Richard Hooker and Reformed Orthodoxy* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 277.

9 John Davenant, ‘*De Gallicana controversia D. Davenantii sententia*’, appended to *John Davenant, Dissertatio de morte Christi... quibus subnectitue eiusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana controversia: sc. De Gratiosa & Salutari Dei erga Homines peccatores voluntate* (Cambridge: Roger Daniels, 1683).

10 다브네프의 *De Gallicana Controversia Sententia*의 내용 분석과 역사적인 배경에 관한 연구는 Richard A. Muller, ‘Davenant and Du Moulin’, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2012), 136-144; Richard A. Muller, ‘Dating John Davenant’s *De Gallicana controversia sententia* in the Context of Debate over John Cameron: A Correction’, *CTJ* 50 (2015), 10-22을 참고하라.

존 다브네프(John Davenant)는 1572년에 런던에서 태어나서 1587년부터 캠브리지 대학의 퀸즈 컬리지(Queens' College)에서 교육을 받았다.¹¹ 1594년부터 퀸즈 컬리지에서 가르쳤고, 1609년에 박사 학위를 받으면서 캠브리지 대학의 레이디 마가렛 신학 교수를 역임하고 1614년에는 퀸즈 컬리지 학장으로 임명받았다.¹² 그 후, 다브네프는 1618년부터 1619년 사이에 있었던 도르트 총회에 영국의 특사들 중 한 명으로 참석했다.¹³ 그 후에 1621년부터 1641년까지 잉글랜드의 솔스베리(Salisbury)의 주교(Bishop)로 섬기다가 생애를 마감하였다.¹⁴ 비록 언약에 관한 저서를 남기지는 않았지만, 언약의 교리는 존 다브네프의 다양한 저서들에 자주 언급되었고 그의 신학에서 중요한 자리를 차지했다.¹⁵ 그래서 무어는 다브네프가 그리스도의 속죄의 범위에

11 Josiah Allport, 'Life of Bishop Davenant' in John Davenant, *Colossians* (Edinburgh: The Banner of Truth, 2005), ix; 이제부터 Banner of Truth가 출판한 다브네프의 골로새서 주석의 인용은 *Colossians*, [ix]와 같이 표현할 것이다.

12 Allport, *Life of Bishop Davenant*, x-xi

13 Edward Davenant, 'Oxford Exeter College MS 48' (Dordrecht, 1618), 4. 존 다브네프의 조카, 에드워드 다브네프의 기록에 따르면 다브네프와 그의 일행은 도르트 총회에 참석하기 위해 1618년 10월 8일에 캠브리지에서 길을 떠나서 네덜란드에 입국했다. '1618 Octobris 8. On Thursday we set from Cambridge, and before dinner came to the court at Roiston'. 다브네프와 영국 대사들의 총회 참석에 관해서는 Anthony Milton, *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)* (Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005), 105-107을 참고하라.

14 Allport, *Life of Bishop Davenant*, xlv. 솔스베리 대성당 안에 있는 다브네프의 기념비에 다음과 같은 기록이 있다. 'Synodo Dordracensi magna pars interfuit, Tnadem hujusce Diocaeseos Sarib^{os}. Episcopus Anno 1621 die Novembris VIII consecratesest.'

15 이 소논문에서는 주로 존 다브네프의 *De Morte Christi*와 *De Justitia*, 그리고 그의 설교를 주로 인용하였다. John Davenant, 'De Morte Christi', in Thomas Bedford, ed., *Dissertationes Duæ: Prima de Morte Christi, quatenus ad omnes extendatur, quatenus ad solos Electos restringatur. Altera de Prædestinatione & Reprobatione ... Quibus Subnectitur Ejusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana Controversia: Sc. de Gratiâ & Salutari Dei Erga Homines Peccatores Voluntate* (Cambridge: Roger Daniel, 1650); John Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ* (Weston Rhyn: Quinta Press, 2006); John Davenant, 'Disputatio de Justitia Habituali et Actuali' in *Praelectiones de duobus in Theologia controversis capitibus de Indice Controversiarum* (Cambridge, 1631); John Davenant, *A Treatise on Justification* (London: Hamilton, Adams, 1844); John Davenant, *One of the Sermons Preached at Westminster* (London: Richard Badger, 1628)

관해서 제임스 어셔(James Ussher)의 입장의 영향을 받았지만, “어셔의 입장에서 발견할 수 없는 새로운 언약신학적인 구조를 가지고 자신의 입장의 주해적이고 논리적인 바탕을 견고하게 했다”고 말한다.¹⁶

다브네펀트의 언약신학은 이중적인 언약(*pactum duplici*) 구조를 가지고 있다고 말할 수 있다. 보편적인 복음의 부르심(*universal gospel call*)에 관한 다브네펀트의 입장에서 “복음적인 언약(*evangelical covenant*)”이라는 개념은 중요하다. “그리스도의 죽음의 공로를 통해서 하나님과 인간 사이에 새로운 언약이 맺어졌다”고 말하면서, 복음적인 언약에 대해서 다브네펀트는 다음과 같이 기록했다.

그러므로 그리스도의 죽음에 의해 성립된 복음적인 언약(*foedere Evangelico*)은 사도들이 온 세상에 선포했으며 복음을 전하는 사역자들이 아직도 선포하고 있는 것으로 그 누구에게도 차별이 없다. 만약 예서가 메시아를 믿었다면, 예서도 야곱처럼 구원받았을 것이다. 만약 야곱이 메시아를 믿지 않았다면, 야곱도 예서처럼 정죄를 받았을 것이다.¹⁷

그리고 다브네펀트는 또 다른 종류의 언약을 언급하였다.

그럼에도 불구하고, 분명하게 특정한 사람들에 관한 하나님의 비밀스럽고도 절대적인 작정이 있다는 것을 언급하지 않을 수 없다. 그것을 그리스도의 죽음에 의해 성립된 “새 언약(*Novi foederis*)”이라고 이름할 수 있다. 그러나 이것은 하나님과 우리 사이의 언약이라기보다 성부 하나님과 그리스도 사이에서 맺어진 언약(*pactum*)이라고 이해되어야 한다.¹⁸

16 Jonathan D. Moore, ‘James Ussher’s Influence on the Synod of Dordt’, in Aza Goudriaan and Fred van Lieburg, eds., *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* (Leiden, Boston: BRILL, 2010), 173.

17 *In hoc igitur foedere Evangelico morte Christi stabilito, quod Apostoli toti mundo divulgant, & Ministri Evangelici etiamnum praedicant, nulla personarum ratio habetur. Tam Esavus servabitur, si crediderit in Messiam, quam Jacobus: tam Jacobus damnabitur, si non crediderit, quam Esavus.* See Davenant, ‘De Morte Christi’, 39; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [2:404].

18 Davenant, ‘De Morte Christi’, 39; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*,

다브네프의 설명에 따르면, 복음적인 언약은 조건적인 언약으로서 하나님과 우리 사이에 맺어진 언약이고, 새 언약은 성부와 성자 하나님 사이에서 맺어진 절대적인 언약이다. 다브네프는 새 언약을 설명하면서 이사야서 53장 10절과 히브리서 8장 10절을 인용하였다.¹⁹ 흥미로운 사실은 복음적인 언약이라는 개념은 도르트 총회에서 영국 대사들에 의해 사용되었다는 것이다. “두번째 아티클에 관한 소고”에서 다브네프와 그의 동료들은 다음과 같이 기록하였다.

우리의 복되신 구세주께서는 하나님의 작정에 의해 인간의 구속을 위해 복되신 삼위일체께 자신을 올려드렸다. 이 단번의 희생을 통해 모든 인류에게 차별없이 진중하게 선포되어야 하는 복음적인 언약이 만들어지고 확증되었으며 승인되었다. 누구든지 믿는 자는 구원을 받을 것이다. 당신이 믿는다면, 당신을 구원을 받게 될 것이다(*Quicumque credit, salvabitur. Si tu credis [or crederes], salvaberis.*)²⁰

영국 특사들의 “의견서(*Judicium*)”에 따르면 이러한 기록이 있다.

그리스도의 죽음의 공로에서 복음의 보편적인 약속이 발견된다. 그리스도를 믿는 모든 사람들은 죄 사함과 영생을 얻는다는 바로 그 약속이다.²¹

74: Colossians [405]. *Veruntamen fatendum est, aliam quoque esse Dei ordinationem arcanam & absolutam, certas quasdam & definitas personas spectantem, & in morte Christi etiam fundatam, quae Novi foederis nomen sortitur. Sed hoc potius inter Deum Patrem & Christum quam inter Deum & nos pactum intelligitur.* 다브네프는 “언약”이라는 단어를 사용할 때, foedus와 pactum을 혼용하여 사용하였다.

19 Davenant, ‘De Morte Christi’, 74; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [405].

20 Davenant et al., ‘MS Rawlinson C849’, 278”; John Davenant, ‘Doctour Davenant Touching the Second Article, Discussed at the Conference at the Haghe of the Extent of Redemption’, in Anthony Milton, ed., *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)* (Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005), 218-219.

21 *ACTA SYNODI NATIONALIS, In nomine Domini nostri IESV CHRISTI, Autoritate*

도르트 총회에서 영국 특사들은 사도행전 10장 43절, 로마서 3장 24-25절, 그리고 마가복음 16장 15절을 인용하며 위의 명제를 뒷받침하였다.²² 그리고 그 복음적인 약속이 반드시 “(물론 모든 시간과 장소를 포함할 수는 없겠지만) 진실하게 모든 사람들에게 전해져야 한다”고 주장했다.²³

다브넛트는 두 가지의 언약을 언급하는데, 한 가지는 하나님께서 드러내신 조건적인 언약(revealed conditional covenant)이다. 이 언약에 따라서 복음은 모든 사람들에게 선포되어야 한다 (누구든지 그리스도를 믿는 자는 구원을 얻으리라).²⁴ 이것이 죄인이 하나님의 심판에 관해서 불평해서는 안되는 이유이다. 자신이 하나님의 약속(혹은 뜻)을 거절한 것이기 때문이다. 다른 한 가지 언약은 하나님의 비밀스러운 절대적인 언약(secret absolute covenant)이다. 택자들에게 믿음을

ILLVSTR. ET PRAEPOTENTVM DD. ORDINVM GENERALIVM FOEDERATI BELGII PROVINCIARVM, DORDRECHTI HABITAE ANNO 1618 ET 1619. Accedunt Plenissima, de Quinque Articulis, Theologorum Judicia. (LVGDVNI BATAVORVM: Typis ISAACI ELZEVIRI, Academiae Typographi, Societatis DORDRECHTANAE sumptibus, 1620), II: 79; Davenant et al., 'MS Rawlinson C849', 278'. 'In hoc merito mortis Christi fundatur universale promissum Evangelicum juxta quod omnes in Christu[m] credentes, remissionem peccatorum et vitam aeternam reipsa consequantur.'

- 22 그에 대하여 모든 선지자도 증언하되 그를 믿는 사람들이 다 그의 이름을 힘입어 죄 사함을 받는다 하였느니라(행 10:43). 그리스도 예수 안에 있는 속량으로 말미암아 하나님의 은혜로 값 없이 의롭다 하심을 얻은 자 되었느니라. 이 예수를 하나님께서 그의 피로써 믿음으로 말미암는 화목제물로 세우셨으니 이는 하나님께서 길이 참으시는 중에 전에 지은 죄를 간과하심으로 자기의 의로우심을 나타내려 하심이니(롬 3:24-25). 또 이르시되 너희는 온 천하에 다니며 만민에게 복음을 전파하라(막 16:15).
- 23 *Acta Synodi Nationalis*, II: 79; John Davenant et al., *The Collegiat Suffrage of the Divines of Great Britaine, Concerning the Five Articles controverted in the Low Countries. Which Suffrage was by them delivered in the Synod of Dort, March 6 Anno 1619. Being their vote or voice foregoing the joint and publique judgment of that Synod.* (London: Printed for Robert Milbourne, 1629), 48.
- 24 W. Robert Godfrey, 'Tensions within International Calvinism: The Debate on the atonement at the Synod of Dort, 1618-1619' (Ph.D., Stanford University, 1974), 183 n.22. 갓프리는 말하기를, '다브넛트의 의견에 따르면, 그리스도는 믿음이라는 조건으로 모든 사람들에게 열려있는 조건적인 언약을 실제로 맺으셨다.'

주시고 그들을 구원하시는 것은 오직 그리스도께만 알려졌기 때문이다.²⁵ 다브네프는 우리가 조건적이고 드러난 언약을 모든 사람들에게 설교할 수는 있지만, 특정한 사람이 하나님께서 구원 얻는 믿음을 주시고 실패 없이 영생으로 인도하실 바로 그 사람이라는 것을 약속할 수는 없다고 말했다.²⁶ 그러면서 다브네프는 이어서 아래와 같이 말했다.

만약 후자를 약속할 수 있다면, 그것은 마치 우리가 창세 전에 이루어진 하나님의 결정에 참여하여서 우리의 손가락으로 누가 택자이고 누가 택자가 아닌지를 지적할 수 있다고 말하는 것과 같다. 하나님과 사람 사이에 이루어진 것이 아니라 하나님과 증보자 사이에서 맺어진 것이라고 이해되는 후자의 언약(절대적인 언약)이 없는 모든 사람들을 향한 전자의 언약(조건적인 언약)이 사람들의 사악함과 불신으로 인해 헛되게 될 것이며, 그렇게 되면 그리스도의 무한하고 존귀한 보혈이 헛되이 흘려진 것이 된다. 그러나 하나님만이 후자의 언약을 통해 택하신 이들을 아시기 때문에 우리의 임무는 우리에게 주어진 전자의 조건적인 언약을 전하고 권하는 것이다.²⁷

25 Davenant, 'De Morte Christi', 39; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [2:405].

26 Davenant, 'De Morte Christi', 39; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [2:405].

27 'Hoc enim perinde esset ac si profiteremur, nos fuisse Deo a consiliis ante jacta mundi fundamenta, & posse electos ac non-electos digito demonstrare. Absque hoc posteriore foedere quod magis proprie inter Deum & Mediatorem, quam inter Deum & Homines stabilium intelligitur, illud prius conditionatum humana improbitate & infidelitate in omnibus hominibus irritum foret, & ille pretiosus atque infiniti meriti sanguis in inane diffluet. Veruntamen quia, ut dictum est, Solus Deus novit eos ad quos hoc foedus spectat, nostrum est illud prius conditionatum foedus, nobisque revelatum urgere & premere.' See Davenant, 'De Morte Christi', 39; 조사이 아 알포트(Josiah Allport)는 다브네프의 콜로새서 주석을 라틴어에서 영어로 훌륭하게 번역했다. 그러나 여기에 알포트의 번역에 오류가 한 가지 있다. 알포트의 번역에 따르면 'Absque hoc posteriore foedere quod magis proprie inter Deum & Mediatorem, quam inter Deum & Homines stabilium intelligitur'이라는 구절을 '하나님과 사람들 사이에 맺어진 것이라고 더 분명히 이해되는 것'이라고 하였으나, 더 정확한 번역은 '하나님과 사람들 사이에 맺어진 것이라기 보다 하나님과 증보자 사이에 맺어진 것이라고 이해되는 것'이다. See Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [2:405].

비밀스럽고 절대적인 언약이 우리에게 드러나지 않았기 때문에, 조건적인 언약은 모든 사람들에게 선포되어야 하고 권해져야 한다. 이와 같이 다브네프트는 절대적인 언약을 조건적인 언약으로부터 구별하였다. 벨코프에 따르면, 17세기의 전형적인 정통 개혁파의 은혜 언약에 관한 입장은 두 종류의 언약, 즉 조건적인 은혜의 언약과 선택을 통한 절대적인 언약으로 구별된다.²⁸ 다브네프트는 은혜의 언약을 이러한 두 종류의 언약으로 구별했던 신학자들 중에 한 사람이다.²⁹

2. 다브네프트의 언약 신학의 특징

하나님의 언약에 관한 다브네프트의 입장은 세 가지로 나누어 분석할 수 있다. 다브네프트의 언약 신학의 첫번째 특징은 그가 말하는 절대적인 언약(*absolute covenant*)이 영원 전에 성부 하나님과 성자 하나님 사이에서 이루어진 언약이라는 사실이다. 다브네프트는 구속의 사역에 관해서 성부 하나님이 성자 하나님과 언약을 맺으시기로 하셨다고 말한다. 성부 하나님은 성자에게 “온 세상의 구속자요, 온 세상의 구세주”라는 이름을 주셨다.³⁰ 여기서 다브네프트가 강조하고자 하는 것은 구속 언약(*pactum salutis*)이 아니라 하나님의 절대적인 언약을 모든 사람을 향한 하나님의 구속의 의도와 연결하기 위한 것이다. 리처드 물러는 다음과 같이 지적한다.

(다브네프트가 말하는) 이 언약(*pactum*)은 17세기 이후의 신학자들이 정의하듯이 은혜의 언약에 근거한 영원한 언약을 정의한 것이 아니라 믿는 자는

28 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996), 284-285.

29 다브네프트의 이중적인 언약(절대적, 조건적-복음적 언약) 개념이 17세기 개혁파 언약 신학의 발전 역사에서 어떤 위치에 있었는지에 대한 논의는 이 소논문의 제한된 지면에 담지 못한다. 이에 대해서는 안상혁, 『언약신학』, 37-45, 93-170을 참고하라.

30 Davenant, 'De Morte Christi', 19; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 38; Colossians [2:360].

누구든지 구원을 얻으리라는 약속의 복음을 모든 사람에게 전하는 것을 근거로 성부 하나님과 성자 하나님에 의해 맺어진 언약을 말하는 것이다.³¹

조나단 무어는 말하기를, “1620년대에 다브네프가 구속 언약(*pactum salutis*)이라는 개념을 사용했다고 보는 것은 시대착오적인(anachronistic) 생각이다. 그러나 만약 다브네프가 누군가에 의해 어떤 형태의 구속 언약(*pactum salutis*)을 믿고 있는지 구체적으로 설명해보라고 질문을 받았다면, 다브네프는 아마도 성자께서 믿음(성부 하나님이 택자들에게 주시겠다고 약속하셨던 믿음)을 조건으로 모든 사람들에게 적용되는 죽음을 모든 사람을 위해 죽으셔야 한다는 언약을 성부 하나님이 성자 하나님과 맺으셨다고 말할 것이다.”³² 흥미로운 것은 다브네프가 언약의 개념을 사용한 방법이다. 다브네프는 다음과 같이 설명한다.

만약 그리스도께서 죽으셨을 때, 그분이 모든 사람들에게 믿음을 (그리고 인류를 위해 주어진 희생제물이 틀림없이 주리라고 약속하신 모든 것을) 주시기로 성부께서 성자와 언약을 맺으셨다면 그것은 가장 공의롭지 못한 언약이었을 것이다.³³

다시 말하면, 성부 하나님과 성자 하나님 사이에 맺어진 언약의 개념은 성부께서 모든 사람들에게 믿음을 주셔서 모든 사람들이 영원한

31 Muller, 'Davenant and Du Moulin', 138. "This pactum... is not defined as an eternal covenant grounding the covenant of grace, as later theologians would define it, but as the basis of the universal preaching of the gospel and of the promise of salvation to all who would believe, as agreed upon by the Father and the Son." 성부와 성자 사이의 언약에 관한 다브네프의 입장에 대한 물리의 또 다른 보충 설명은 Davenant, *De Gallicana controversia D. Davenantii sententia*, 288을 참고하라.

32 Moore, *The Extent of the Atonement*, 142 n.82.

33 Davenant, 'De Morte Christi', 25; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 50-51; Colossians [2:375]. 'ad hoc respondeo, Esset hoc quidem iniquissimum, ... si ipse Deus pactus fuisset cum Christo moriente, velle se omnibus & singulis fidem infundere, caeteraque omnia donare quae spectant ad infallibilem hujus hostiae pro humano genere oblatae applicationem.'

형벌로부터 벗어나도록 스스로를 묶어 놓으시는 언약을 성자와 맺으신 것이 아니라는 것이다. 다브넛트는 이것을 설명하기 위해 다음과 같이 한 가지 비유를 들었다.

어떤 왕에 의해서 셀 수 없이 많은 사람들이 빛을 진 것으로 인해 감옥에 갇히게 되었다고 (혹은 커다란 반역 죄를 지어 사형 선고를 받았다고) 생각해 보라. 하지만 그 왕은 자신의 아들이 이 빛을 모조리 갚고 모든 빛에 대한 형벌을 받도록 (혹은 아들이 반역자들을 대신해서 사형 선고를 받도록) 정해 놓았다. 오직 왕의 아들을 자신의 주인으로 모시고 기꺼이 그분을 섬기겠다고 하는 사람들만이 형벌에서 벗어날 수 있다. 이것이 왕과 왕자에 의해 공포되었다.³⁴

이러한 상황을 설정해 놓고, 다브넛트는 한 가지 질문을 던진다. “만약 왕의 아들을 주인으로 섬기기를 거절하고 반역하는 사람들이 풀려나지 않고 형벌을 받는다면, 왕자가 대신 빛을 갚고 난 후에 그들에게 빛을 다시 청구한다고, 혹은 왕자가 대신 형벌을 받은 후에 이 반역자들이 형벌을 받는다고 왕이 공의롭지 못하다고 말할 수 있는가?”³⁵ 그리고 다브넛트는 이런 결론을 도출한다. “절대 그럴 수 없다. 왜냐하면 빛을 대신 갚는 것이나 형벌을 대신 받는 것은 왕자에게 복종하는 조건에 한해서만 얻을 수 있도록 정해진 것이기 때문이다.”³⁶ 이와 같이

34 Davenant, 'De Morte Christi', 26; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 51; [Colossians, 2:376-377]. *'Similitudine haec omnia illustremus: Cogitate innumeros homines ob ingens debitum in carcerem a Rege aliquo coniectos, vel ob crimen laesae Majestatis capite damnatos: ipsum autem Regem procurare ut filius suus ad extremum assem hoc totum debitum dispungat, vel pro istis proditoribus se reum supponat, poenasq[ue]; omnibus debitas sustineat, promulgata ab utroque tamen hac lege Neminem absolvendum aut liberandum esse extra eos solos qui hunc Regis Filium pro Domino suo legitimo agnoscere, illique inservire volunt.'*

35 Davenant, 'De Morte Christi', 26; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 51-52; Colossians [2:377].

36 Davenant, 'De Morte Christi', 26; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 51-52; Colossians [2:376-377].

다브네프는 성부 하나님과 성자 하나님 사이에서 맺어진 언약에 대해 설명할 때에도 조건이 전제되어 있다고 지적했다. 다시 말하면, 다브네프가 그의 저서의 후반부에 다시 언급하였듯이, 구속에 관한 하나님의 특별하고 절대적인 의도(special absolute intention of God)는 보편적이고 조건적인 언약(universal conditional covenant)과 충돌하지 않는다고 주장한 것이다.³⁷ 이러한 논리는 언약에 대한 다브네프의 또 다른 생각을 고려하도록 만든다.

다브네프의 언약신학의 두번째 특징으로, 절대적인 언약에 관한 다브네프의 생각은 그가 강조하였던 하나님과 인간 사이에 맺어진 조건적인 복음적 언약(*foedus Evangelicum*)과 연관되어 있다. 다브네프의 언약 신학에서 복음적 언약의 개념을 이해하기 위해서는 두 가지 종류의 조건적인 언약을 알 필요가 있다. 하나는 하나님이 인간의 복종(obedience)을 조건으로 아담과 그의 후손들과 맺으신 언약을 말하는 “자연 언약(*foedus naturae*)”이고, 또 다른 하나는 그리스도께서 온 세상의 죄를 위해 값을 치르셨기 때문에 그리스도를 믿는 것을 조건으로 맺은 언약인 “은혜 언약(*foedus gratiae*)”이다.³⁸ 자연 언약에 대해서 다브네프는 하나님께서 아담과 그의 후손들이 구원을 얻을 수 있도록(procurable) 작정해 놓으셨지만, “아담이나 그의 후손들이 정말로(really) 그 언약으로 인해 구원을 얻도록 예정하시지는 않았다”고 말한다.³⁹

37 Davenant, 'De Morte Christi', 105; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 197; Colossians [2:555-556].

38 Davenant, 'De Morte Christi', 20-21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:364].

39 Davenant, 'De Morte Christi', 21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:364]. 'Porro, sicut in primo foedere Deus, qui ordinavit salutem ut parabilem Adamo & posteris ejus, non tamen praedestinavit ut vel ipse Adamus, vel ullus ex posteris ejus per illud foedus reapse salvaretur.'

여기서 기억할 필요가 있는 사실은 다브넛트가 “자연 언약”과 “행위 언약”이라는 용어를 혼용한다는 것이다. 칭의에 관한 그의 저서(*De Justitia*)에서 다브넛트는 다음과 같이 기록하였다.

율법적인 언약(*pactum legale*) 혹은 행위 언약 (*foedus operum*)에 따르면 영생의 약속은 참으로 조건적이라서 율법을 완벽하고 철저히 지키느냐에 영생의 여부가 달려있다. 그래서 우리의 구세주이신 그리스도께서는 지혜롭게도 자신의 선한 행위로 영생을 위한 공로를 성취할 수 있다는 것을 전제로 그 언약을 언급하셨다. 그러나 복음적인 언약(*pactum evangelicum*)과 은혜 언약(*foedus gratiae*)에 따르면 영생의 약속은 믿음이라는 조건에 달려있다. 그래서 자신의 언약함과 무능함을 느끼고 스스로의 힘으로는 하나님의 율법을 지킬 수 없으며 자신의 구원을 위한 공로를 성취할 수도 없음을 인정하는 모든 사람들에게 이 언약이 주어져 있다.⁴⁰

존 카메론과는 다르게, 다브넛트는 17세기 후반의 개혁파 신학자들처럼 “행위 언약(*foedus operum*)”이라는 개념을 직접적으로 사용했다는 것을 알 수 있다.⁴¹ 여기서 행위 언약은 하인리히 헤페의 설명에 따르면, “행위의 조건을 요구한다. 창조주께서 우리에게 요구하시는 본래의 거룩함과 완전한 복종과 의로움이라는 행위를 의미하는데 우리 자신의 실패로 인해 우리 스스로는 성취할 수 없는 것이다”.⁴²

40 Davenant, *De Justitia*, 407; Davenant, *A Treatise on Justification*, 1: 305.

41 Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 122. 예를 들면, 웨스트민스터 신앙고백서에서는 은혜 언약(covenant of grace)과 행위 언약(covenant of works)을 대조적으로 언급하고 있다. Mark Jones, ‘The “Old” Covenant’, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds., *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 184–185. 마크 존스가 말했듯이, ‘(17세기) 개혁파 신학자들이 각기 다른 입장을 가지고 있었기 때문에 예텐 동산에서 창조주와 피조물 사이의 관계의 성격을 기술하는 행위 언약의 유래를 추적하는 것은 쉽지 않다. (Tracing the origin of the covenant of works proves particularly hard given that Reformed theologians each had their own preferences for describing the nature of the Creator-creature relationship in the garden.)’

42 Heinrich Hepp, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*,

이와 같이 언약에 관한 다브네프의 입장은 두 가지 이유로 인해서 “이분론자(dichotomist)”라고 할 수 있다.⁴³ 첫번째 이유는 언약에 관한 다브네프의 입장에서 구약과 신약 성경 사이에 연속성이 강조되었다. 웨스트민스터에서 했던 그의 설교를 보면, 은혜 언약에 관해서 다브네프가 구약 성경과 신약 성경을 어떻게 연관지어 설명하는지 알 수 있다. 특히 창세기 17장 7절을 인용하며, 다브네프는 하나님께서 자신과 아브라함의 후손 사이에 언약을 맺으신 것을 다음과 같이 언급한다.

이 언약[은혜 언약]에 관해서 더 설명하자면, 하나님께서 그 언약에 할례라는 인을 치실 필요가 있었다... 이 특별한 언약을 통해서 하나님께서 유대인들을 그분의 특별한 유산과 그분의 특별한 백성으로 삼으셨음을 알 수 있다... 구약 성경에서 하나님의 특별한 언약으로 유대인들을 그분의 백성으로 삼으셨듯이, 이제 신약 성경에서 그분은 그리스도인들의 하나님이 되셨다. 우리의 세례가 바로 이 언약의 보증이다. 세례를 통해서 복되신 삼위일체, 성부, 성자, 성령께서 세례받는 사람을 특별한 사랑과 보호로 자기 백성으로 받아주신다.⁴⁴

in Ernst Bizer, ed. (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1978), 283. 하인리히 헤페는 행위 언약이 종종 자연 언약(covenant of nature)이라고 불리워졌다고 말한다. 왜냐하면 ‘그 언약은 자연적으로 하나님의 구원의 손가락에 의해 사람의 마음에 처음부터 새겨진 것이기 때문이다’.

43 ‘이분론자(dichotomist)’는 하나님의 언약에 관하여 두 가지 구조를 주장하고, ‘삼분론자(trichotomist)’는 세 가지 구조로 나누어 생각한다. 다브네프가 이분론자였다면, 존 카메론은 삼분론자였다고 할 수 있다. 17세기에 있었던 ‘이분론자’와 ‘삼분론자’ 사이의 차이에 대해서 더 자세히 알고 싶다면 Jones, “The ‘Old’ Covenant”, 183-203을 참고하라.

44 John Davenant, *One of the Sermons Preached at Westminster* (London: Richard Badger, 1628), 44-45. 다브네프의 설교 원문은 다음과 같다. ‘for further ratification of this covenant, God would needs haue the seale of circumcision put vnto it. ... In respect of this speciall Couenant, God claimed the Iewes for his speciall inheritance & peculiar people; ... Now as God was by a speciall couenant God of the Iewes vnder the Old Testament, so now he is become God of the Christians vnder the New. Our Baptisme is the sealing of this Couenant, wherein the blessed Trinity, Father, Sonne, and Holy Ghost, receiue the party Baptized into speciall fauour and protection.’ 참고로, 인용구절에서 대괄호 안의 단어는 필자가 독자의 이해를 돕기 위해 추가한 내용이다.

다브네펀트에게 이 특별한 언약, 즉 은혜 언약은 구약 성경에서부터 신약 성경으로 관통하는 언약인 것이다. 구약 성경에서는 할례가 그 언약의 보증(seal)이었으나 신약 성경에서는 그 언약의 보증이 바로 세례이다.

다브네펀트가 언약신학의 이분론자라고 할 수 있는 두 번째 이유는 그가 율법을 은혜 언약의 집행 수단(administration)으로 여기었기 때문이다.⁴⁵ 그의 골로새서 주석(*Ad Colossenses*)에서 다브네펀트는 율법과 복음의 관계를 아래와 같이 표현했다.

성경은 율법과 복음으로 구분되어 있다. 그러나 칭의는 율법의 교리에서 찾을 수 없고 율법의 가르침에 담겨있지 않다. 복종하는 사람에게 율법의 명령을 성취한 것에 대한 대가로 칭의를 약속한 것이 아니다. 왜냐하면 모든 사람의 양심이 우리는 율법적인 언약(*pacto legali*)으로 의로워질 수 없다고 증언하고 있기 때문이다. 율법을 지키지 않는 사람들을 향한 위협과 형벌로 칭의를 약속하고 있는 것도 아니다. 왜냐하면 율법의 가르침은 구원의 소망을 갖게 하기보다 지옥의 두려움을 상기시키기 때문이다. 그러므로 칭의는 복음, 즉 은혜의 약속(*promissionibus gratiae*)에서 찾아야 한다. 그리고 우리를 의롭게 하는 믿음의 행위가 우리로 하여금 이 약속들을 바라보도록 해야 한다.⁴⁶

우리의 칭의는 율법의 언약에서 얻을 수 있지 않고 은혜의 약속에서 찾을 수 있다. 이와 흡사하게, 그의 칭의에 관한 저서(*De Justitia*)에서 다브네펀트는 이렇게 말했다. “율법적인 언약(*pactum legale*)은 모든 면에서 정확한 복종을 요구하지만, 우리의 불완전한 복종을 돕고 율법의 저주로부터 우리를 건져주는 것은 바로 복음적인 은혜(*gratia evangelica*)이다.”⁴⁷ 그러나 다브네펀트가 언급한 “율법적인 언약”은

45 Jones, ‘The “Old” Covenant’, 189. 마크 존스는 종교개혁 이후 대부분의 개혁파 신학자들이 모세의 언약(Mosaic covenant)을 은혜 언약의 집행 수단(administration)으로 여겼다고 말한다.

46 Davenant, *Ad Colossenses*, 26; Davenant, *Colossians (Banner)*, [63].

47 Davenant, *De Justitia*, 252; Davenant, *A Treatise on Justification*, 1: 70. ‘nam pactum legale requirit omnibus numeris exactam obedientiam: gratia autem evangelica est quae subvenit imperfectae nostrae obedientiae, & a maledicto legis nos liberat, ut

“복음적인 은혜”와 반대되는 개념이 아니다. 그의 설교에서 다브네프는 이런 말을 했다.

우리 하나님의 특별한 사랑과 자비의 황금 사슬로 하나님은 이스라엘 백성을 특별한 관계로 그분께 묶어 놓으셨다. 하나님을 온 세상의 주권자이고 전능하신 주님으로 인정하는 사람에게는 경외심(fear)이 그로 하여금 그분의 명령에 복종하게 만들어야 한다. 그분을 자신의 하나님으로 믿는 사람에게는 사랑(love)이 그로 하여금 주님의 명령에 복종하게 만들어야 한다. 이 두 가지 사슬이 우리를 복종으로 묶어 놓지 못한다면, 그 사람의 상태는 마가복음 5장에 나오는 사람들이 사슬로 묶어 놓지도 못했던 귀신 들린 사람보다 더 끔찍한 상태에 있는 것이다.⁴⁸

다브네프에게 율법과 복음은 서로 상반되는 것이 아니었다. 왜냐하면 율법과 복음은 황금 사슬처럼 서로 엮여 있는 것이기 때문이다. 다브네프가 말하는 은혜 언약에 따르면 율법은 복음의 집행 수단(administration)이기 때문이다. 그의 설교에서 다브네프는 이어서 다음과 같이 말했다.

그러나 모든 사람은 그 언약[은혜 언약]의 성격에 의해 하나님을 그의 하나님 이라고 부르며 모든 위선을 멀리하고 모든 배교를 미워한다. 그의 행복은

aperte concludit apostolus ad Rom. 3. vers. 19, 20, 21, &c.’ 여기서 다브네프는 로마서 3장 19-21절을 인용하였다. ‘우리가 알거니와 무릇 율법이 말하는 바는 율법 아래에 있는 자들에게 말하는 것이니 이는 모든 입을 막고 온 세상으로 하나님의 심판 아래에 있게 하려 함이라. 그러므로 율법의 행위로 그의 앞에 의롭다 하심을 얻을 육체가 없나니 율법으로는 죄를 깨달음이니라. 이제는 율법 외에 하나님의 한 의가 나타났으니 율법과 선지자들에게 증거를 받은 것이라.’

⁴⁸ Davenant, *One of the Sermons Preached at Westminster*, 32. ‘The pleasant golden chaine of Gods speciall loue and mercy, which in speciall manner tied these Israelites vnto him. (Our God.) He that acknowledgeth God to be the vniuersall and Omnipotent Lord ouer all the world, feare should driue him to obey his commands. He which beleeueth him to be His God, loue should draw him to obey his commands. He whom this double chaine cannot binde vnto obedience, is in a farre worse case then that Demoniack in the Gospell, [Marke 5.3.] Whom no man could binde, no not with chaines.’

하나님과 언약을 맺은 것에 의존되어 있지 않고, 언약을 참으로 지키는 것에 의존되어 있음을 기억한다. 왜냐하면 그렇게 함으로 그 언약에 따라서 모든 사람들을 더욱 효과적으로 자극하여 회개와 새로운 생명으로 이끌기 때문이다. 한 가지 덧붙이자면, 바로 이 언약이 우리 하나님 아버지께서 그분께 순복하고 변화되어가는 우리를 거절하지 않으실 것이고 사랑으로 자비롭게 받아 주실 것을 우리에게 확신시켜 준다.⁴⁹

신약 시대에는 우리의 구원이 은혜 언약을 참으로 지키는 것에 의존되어 있다. 즉, 은혜 언약 안에서 율법은 우리의 죄를 깨닫게 해주어 우리는 회개와 믿음으로 복음을 받아들인다.

다브넨트의 언약신학의 세 번째 특징은 조건적인 언약(conditional covenant)이 절대적인 언약(absolute covenant)과 양립할 수 없는 것이 아니라는 점이다. 은혜 언약에 대해서 설명할 때, 다브넨트는 하나님께서 믿음이라는 조건 하에 모든 사람들이 구원을 얻을 수 있도록(procurable) 작정하셨지만, 동시에 모든 사람이 그리스도를 믿어서 반드시 구원받도록 예정하지는 않았다고 믿는다.⁵⁰ 그리스도의 죽음에 관한 그의 논문에서 다브넨트는 다음과 같이 말한다.

그러나 첫번째 언약[자연 언약 혹은 행위 언약]에서 그랬듯이 사람의 잘못으로
인해서 두번째 언약[은혜 언약]에서 하나님의 아드님의 보혈이 헛되이 흘러져

49 Davenant, *One of the Sermons Preached at Westminster*, 48. 'But let every man that by vertue of the Couenant calls God his God, detest all hypocrisie, abhor all treachery; and remember that his happinesse depends not vpon the entring into a Couenant with God, but vpon the true keeping of the Couenant. And for the more effectuall stirring vp of euery man here present to repentance and newnes of life, according to the tenor of the Couenant, I wil adde this one thing. That whatsoever our carriage hitherto hath been, this very Couenant may assure vs, that Our God, and Our Father, neither will nor can refuse graciously to accept vs into faour, vpon our submission and amendment.'

50 Davenant, 'De Morte Christi', 21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:364]. *'ita Deus, qui in secundo foedere ordinavit salutem ut omnibus parabilem sub conditione fidei, non tamen praedestinavit fidem hanc dare omnibus & singulis, qua infallibiliter salutem consequerentur.'*

서 아무도 그 유익을 얻지 못하는 일이 생기지 않도록, 하나님께서는 그분의 더 깊고 비밀스러운 경륜에 따라서 그분의 특별한 자비로 어떤 사람들에게 믿음이라는 조건을 충족시킬 수 있는 능력과 의지를 주셔서 실제로 그리고 반드시 구원을 얻도록 작정하셨다.⁵¹

그들 자신의 자유 선택으로 믿음이라는 선물을 거부한 사람들도 있지만, 하나님은 그리스도의 죽음의 공로가 택자들에게 반드시 적용되어서 반드시 그들이 믿음과 영생을 얻어서 보편적인 언약이 아무에게도 구원의 효력을 발휘하지 못하는 일이 없도록 하셨다.⁵² 그러므로 절대적인 언약에서 택자들의 구속을 위한 하나님의 특별한 의도는 보편적이고 조건적인 언약(*pactio conditionato*)과 충돌하지 않는다. 왜냐하면 하나님의 절대적인 언약은 보편적이고 조건적인 언약이 반드시 성취되게 하는 그분의 특별한 계획이기 때문이다.⁵³

도르트 총회의 영국 특사들의 입장도 다브네프의 입장과 일치했다. 도르트 신조의 두번째 주제인 구속의 범위에 대한 그들의 의견서의 다섯번째 아티클에서 그들은 다음과 같이 기록했다. “그리스도의 죽음으로 그분은 복음적인 언약을 확립하셨다. 뿐만 아니라 그 언약이 선포되는 곳마다 초자연적인 은혜가 역사하도록 하셨다. 그 은혜는 회개하지 않고 복음을 거절하는 모든 사람들을 확신시키기에 충분하거나 그 은혜를

51 Davenant, ‘De Morte Christi’, 21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:364]. ‘*Ne tamen diffluet sanguis Filii Dei, & vitio humani arbitrii idem eveniret in secundo foedere quod evenerat in primo, nempe, ut ejus beneficio nemo frueretur, agitavit Deus apud se altius & secretius consilium, atque statuit ex mera & speciali misericordia quibusdam donare ut praedictam fidei conditionem & possint & velint implere, imo ut de facto infallibiliter impleant.*’ 위의 인용에서 다브네프의 라틴어 원문을 영문으로 번역하였던 조사이어 알포트(Josiah Allport)는 ‘*ut praedictam fidei conditionem & possint & velint implere*’를 ‘믿음이라는 조건을 성취할 수 있는 능력과 의지(the ability and will to fulfil the aforesaid condition of faith)’라고 번역했다. 여기서 우리는 다브네프가 하나님에 의해 주어지는 능력과 의지도 은혜 언약의 일부라고 믿고 있음을 확인할 수 있다. 즉, 은혜 언약은 속죄의 적용을 포함한다.

52 Davenant, ‘De Morte Christi’, 105; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 197; Colossians [2:555-556]; Moore, *The Extent of the Atonement*, 143.

53 Davenant, ‘De Morte Christi’, 105

무시함으로 인해 복음의 조건이 성취되지 못하도록 하셨다.”⁵⁴ 이어서 두번째 주제의 여섯번째 아티클에서 그들은 이렇게 말한다. “그럼에도 불구하고 믿는 사람들을 구원하는 이 일반적인[보편적인] 언약은 하나님께서 복음으로 혹은 구원하시는 은혜로 모든 사람들을 구원하시겠다는 약속이나 언약은 아니다. 이 은혜를 어떤 이들에게는 허락하시고 어떤 이들에게는 허락하지 않으시는 것은 그분의 자비와 완전한 자유에 달려 있는 것이다.”⁵⁵ 다브네프트의 글에서 확인하였던 것처럼, 영국 총대들의 의견서에서도 택자들만을 구원하시는 하나님의 절대적인 주권과 모든 사람들을 향한 조건적이고 복음적인 언약의 선포가 모두 언급되는 것을 확인할 수 있다.

다브네프트는 하나님께서 죄인들을 위한 치료제인 그리스도의 공로를 주셨는데 그것이 모든 사람들에게 적용가능한(applicable) 치료제임을 강조한다. 그리스도의 죽음의 공로를 믿는 사람들은 그분의 “특별하고도 죄인에게 합당하지 않은 은혜(*speciali & impromerita gratia*)”로 구원받게 되지만, 그리스도를 믿지 않는 사람들은 “그들 자신의 불신”이나 “그들의 잘못”으로 멸망하게 되는 것이다.⁵⁶ 정리하자면, 필자가 서두에 이중적인 언약(*pactum duplici*)이라고 표현했던 다브네프트의 언약신학은 다음과 같은 도표로 설명될 수 있다.

-
- 54 *Acta Synodi Nationalis*, II: 79-80; Davenant et al., *The Collegiat Suffrage*, 49-50. ‘Christ by his death not onely established the euangelicall covenant, but moreover obtained of his Father, that wheresoever this Covenant should bee published, there also, together with it ordinarily such a measure of supernaturall grace should bee dispensed, which may suffice to convince all impenitents and unbelievers of contempt, or at least of neglect, in that the condition was not fulfilled by them.’
- 55 *Acta Synodi Nationalis*, II: 79-80; Davenant et al., *The Collegiat Suffrage*, 53. ‘Notwithstanding this generall [or universal] Covenant of saving those that belevee, God is not tyed by any covenant or promise to afford the Gospel, or saving grace, to all and every one. But the reason why hee affords it to some, and passeth by others, is [or depends on] his owne mercie and absolute freedome.’
- 56 Davenant, ‘De Morte Christi’, 21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:365].

언약의 종류	언약의 성격	
조건적인(복음적인) 언약 (Conditional Evangelical Covenant)	하나님과 인간 사이에 맺어진 언약	
	자연 언약(Covenant of Nature): 율법	은혜 언약(Covenant of Grace): 복음
절대적인 언약 (Absolute Covenant)	성부 하나님과 성자 하나님 사이에 맺어진 언약	

그림1. 다브네프의 언약 신학의 구조

다브네프는 하나님의 절대적인 언약을 조건적인 언약과 구별시켰다. 절대적인 언약은 다브네프가 종종 새 언약(New Covenant)라고 표현하기도 하는 성부 하나님과 성자 하나님 사이에 맺어진 언약이다. 절대적인 언약은 인간에게 드러나지 않았다. 조건적인 언약은 하나님과 인간 사이에 맺어진 언약으로 다브네프는 이것을 복음적인 언약이라고 불렀다. 이 언약은 모든 사람에게 선포된다. 조건적인 언약은 두 가지 종류로 구분된다. 하나님께서는 아담과 그의 후손들과 복종을 조건으로 자연 언약을 맺으셨다. 또한 하나님은 믿음을 조건으로 은혜 언약을 맺으셨다. 다브네프는 그리스도의 죽음의 공로가 조건적인 은혜 언약 안에서 모든 사람들에게 적용될 수 있다고 생각했다. 그리스도의 공로는 그분을 믿는 이들에게 실제로 적용되기 때문이다. 그리고 그분을 믿는 이들은 절대적인 언약에 따르면 궁극적으로 택자들이다. 이러한 다브네프의 언약신학은 그리스도의 구속의 범위에 대한 그의 입장을 위한 틀/framework을 제공하였다. 과연 다브네프의 언약신학이 아미랄두스 주의자들의 스승으로 여겨지는 존 카메론의 언약신학과 흡사한지를 분별하기 위해 카메론의 언약 신학을 간략하게 살펴보겠다.

3. 존 카메론의 삼중적인 언약

존 카메론(John Cameron)은 1579년에 스코틀랜드의 글라스고(Glasgow)에서 태어났다.⁵⁷ 글라스고 대학(University of Glasgow)에서 헬라어를 가르치다가 카메론은 1600년에 프랑스의 보르두(Bordeaux)에 가서 헬라어와 라틴어를 가르쳤다.⁵⁸ 그리고 카메론은 1605년에 파리와 제네바에서 공부하였는데, 특히 제네바에서 카메론은 당시 테오도르 베자(Theodore Beza)의 후계자였던 장 디오다티(Jean Diodati)와 테오도르 트로신(Theodore Trochin)의 가르침을 받았다.⁵⁹ 1608년 말에 카메론은 독일의 하이델베르크로 가서 하이델베르크 대학(University of Heidelberg)에서 공부했다.⁶⁰ 거기서 카메론은 *De Triplici Dei cum Homine Foedere Theses* 라는 논문을 썼다.⁶¹ 언약신학에 관한 논문은 사무엘 볼튼(Samuel Bolton)에 의해

57 H. M. B Reid, *The Divinity Principals in the University of Glasgow, 1545-1654*, (Glasgow: J. Maclehose and Sons, 1917), 170. 존 카메론의 생애에 대한 최초의 전기는 그의 제자이자 동료였던 루이 카펠에 의해 기록되었다. Cappel, Louis, ed., *Ioh. Cameronis S. Theologiae in Academia Salmuriensi Quondam Professoris, Praelectionum, in selectiora quaedam Novi Testam. loca, Salmurii habitatum, Tomus Primus. In quo habetur Explicatio celebris loci, qui est Matth. XVIII. vers. 15 si frater tuus in te peccaverit, &c. dic Ecclesiae, &c. una cum integro & pleno Tractatu De Ecclesia* (Saumur: Claude Girard & Daniel de Lerpinière, 1626), 2'-2'을 보라.

58 Reid, *The Divinity Principals*, 172-173.

59 Bonet-Maury, 'John Cameron', 327; Richard A. Muller, 'Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology', *Mid-America Journal of Theology* 17 (1 January 2006), 13.

60 Axel Hilmar Swinne, *John Cameron, Philosoph und Theologe (1579-1625): bibliographisch-kritische Analyse der Hand- und Druck- schriften, sowie der Cameron-Literatur*. (Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1968), 29. 스위니(Swinne)는 카메론이 제네바에서의 신학 공부를 계속 이어가기 위해 하이델베르크에 갔다고 주장한다. 스위니(Swinne)의 연구에 따르면 카메론의 이름은 하이델베르크 대학의 1608년 재학생 명단에 분명히 올라와 있다.

61 Swinne, *John Cameron*, 27; John Cameron, *Ioh. Cameronis S. Tehologiae in Academia Salmvriensi Qvondam Professoris, Praelectionvm, in selectiora quaedam Novi Testam. loca, Salmurii habitatum* (vol. 3; Salmvrii: Sumptibus Cl. Girardi, & Dan. Lerpineris, 1628); John Cameron, 'De Triplici Dei' in *TA SZZOMENA sive opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nusquam hactenus publicata, vel e gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translata* (Geneva: Petrus Chouët, 1658), 544-551. 카메론의 논문 *De Triplici Dei*의 마지막 부분에 "Heidelbergae, pridie Nonas April. Anno 1608"라고 기록되어 있어

영문으로 번역되어 *The Bounds of Christian Freedom* 이라는 저서에 “Certain Theses or the Positions of the Learned John Cameron Concerning the three-fold Covenant of God With man”이라는 제목으로 출판되었다.⁶² 레이드(H. M. B. Reid)는 카메론의 언약신학에 관한 논문에서 “알미니안 주의의 위험이 도사리고 있다”고 평가했지만, 리차드 물러는 그 논문에 기록된 카메론의 삼중적인 언약에 관한 입장은 전혀 이단적이지 않고, 오히려 초기 정통 개혁파 신학의 발전의 대표적인 입장이었다고 말한다.⁶³

카메론의 삼중적인 언약(*De Triplici Dei*)을 설명하기 전에 먼저 카메론도 다브네프처럼 하나님의 언약을 절대적인 언약과 조건적인 언약으로 구별했다는 것을 확인할 필요가 있다. 카메론은 절대적인 언약을 “하나님이 그분의 택자들에게 믿음과 견인(perseverance)을 주시겠다고 약속한 언약”이라고 표현했고, 조건적인 언약을 “우리가 하나님의 언약들을 지키겠다는 것에 대한 하나님의 반응(response)”이라고

서 이 논문이 1608년에 하이델베르크에서 출판된 것으로 이해하기도 하지만, 스윈니(Swinne)가 언급했듯이, 사실상 카메론의 죽음 이후에 1628년에 그의 *Praelectiones* 제3권에서 출판되었고, 그 후에 아미로(Moïse Amyraut)와 카펠(Louis Cappel)에 의해서 1642년에 *Opuscula Miscellanea*에 다시 출판되었다.

- 62 John Cameron, ‘Concerning the three-fold Covenant of God with man’ in *The True Bounds of Christian Freedom Or a Treatise wherein the rights of the law are vindicated, the liberties of grace maintained: and the several late opinions against the law are examined and confuted*, in Samuel Bolton, ed. (London: Printed, for P.S. and are to be sold by Austin Rice at the three Hearts at the west end of Pauls., 1656), 353-401; Reid, *The Divinity Principals*, 174; Leslie Armour, ‘Reason, Culture and Religion: Some Thoughts on the Foundations of the Calvinist “Heresies” of John Cameron and His Successors at Saumur’, *Anglophonia: French Journal of English Studies* 17 (2005), 150 n.13. 레슬리 아무르의 연구에 따르면, 카메론의 언약신학에 관한 논문의 영문 번역본은 ‘프랑스뿐만 아니라 영국에 상당한 영향을 미쳤다.’
- 63 Reid, *The Divinity Principals*, 175; Muller, ‘Divine Covenants, Absolute and Conditional’. 안상혁은 카메론과 아미로의 삼중적인 언약 체계가 “개혁파 전통 안에서 크게 환영받지 못했다”고 말하였다. 첫번째 이유는 그들의 삼중적인 언약 체계가 “은혜 언약의 통일성을 훼손하기 때문”이고, 둘째는 “시내산 언약의 영적이며 복음적 기능을 드러내지 못하기 때문”이라고 했다. 안상혁, 『언약신학, 쟁점으로 읽는다』 (경기도 수원: 영음사, 2014), 65를 참고하라.

말했다.⁶⁴ 카메론의 입장에 따르면, 절대적인 언약은 피조물에게 하나님으로부터 약속하시거나 수행하시도록 만드는 그 어떤 것도 가지고 있지 않지만, 조건적인 언약은 피조물에게 요구되는 것을 행하여 드렸기 때문에 하나님이 약속하신 것을 성취하신다.⁶⁵ 위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)은 말하기를, “카메론의 절대적인 언약은 단면적(one-sided)이고 아무런 조건이 없다. 즉, 언약의 수혜자의 능력에 의존되지 않는다. 그러나 조건적인 언약은 언약을 맺는 양 편 모두가 의무를 이행할 때만 법적으로 효력이 있는 쌍방적이고 가설적인 계약(mutually hypothetical contract)이다.”⁶⁶

카메론은 1620년에 있었던 다니엘 틸레누스(Daniel Tilenus)와의 토론의 내용을 담은 *Amica Collatio*라는 저서를 집필했다.⁶⁷ 이

64 Cameron, *De Triplici Dei*, 544; 절대적인 언약에 관한 카메론의 말의 원문은: ‘*Huius generis Foedus est quo promittit Deus sese Electis suis fidem & perseuerantiam daturum*’이고, 조건적인 언약에 관한 카메론의 말은 다음과 같다: ‘*grauitam quidem Dei promissionem, cum restipulatione tamen sed officij, quod alioqui, etiam nulla tanta intercedente promissione, & a Deo exigi potuisset, & a creatura (siquidem sic vellet Deus) praestari debuisset.*’ Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 353-354; Armour, ‘Reason, Culture and Religion’, 151. 아무르네는 카메론의 조건적인 언약을 요약해서 설명하면서 ‘하나님의 자유로운 약속인 동시에 우리의 의무라는 조건이 동반되는 것이며, 하나님께는 협력하는 약속이라는 것은 없지만 조건적인 언약은 하나님에 의해 요구되는 언약인 동시에 (하나님이 기뻐하신다면) 피조물에 의해 수행되어야 하는 언약’이라고 말했다. (the free promise of God, yet with the restipulation of our duty, which otherwise, though there were no such intervening promise, it might both be required of God, and also (if it so pleased God) ought to be performed of the creature.)’

65 Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 355.

66 Jürgen Moltmann, ‘Präedestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut’, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65, no. 3 (1953), 276-277. ‘1. Das “foedus absolutum”, das einseitig und bedingungslos ohne Rücksicht auf die Qualität des Partners gesetzt wird, und 2. Das “foedus hypotheticum”, ein partnerschaftlich hypothetisches Vertragsverhältnis, das erst rechtskräftig wird, wenn die Gegenverpflichtung erfüllt ist.’ 독일어 문헌과 불어 문헌의 번역에 도움을 주신 Highland Theological College 도서관 보조 사서, 쇼나 길리스(Shona Gilles)에게 감사를 드린다.

67 Bonet-Maury, ‘John Cameron’, 336; Michel Nicolas, *Histoire de l’ancienne Académie protestante de Montauban (1598-1659) et de Puylaurens (1660-1685)*. (Montauban: impr. et lithographie E. Forestié, 1885), 158; Swinne, *John Cameron*, 38. 당시에 세단 아카데미(Sedan Academy)에서 신학을 가르치던 다니엘 틸레누스(Daniel Tilenus)는 요하네스 코르비누스(Johannes Arnoldi Corvinus)의 저서의 영향을 받아 알미니안 입장으로 전향한

저서에서 카메론은 언약의 개념에 대해서 설명하였다. 먼저 카메론은 틸레누스가 인간의 죄는 하나님의 거절의 원인이라고 말한 것에 대해서 동의하였다. 그리고 나서 카메론은 “절대적인 거절”과 “상대적인 거절”이라는 용어를 사용하면서, 하나님의 구원의 계획은 그분의 (조건적인) 언약에 따라서 믿음이라는 조건 아래에서 모든 사람을 향하고 있지만, 하나님의 (절대적인) 언약에 따르면 모든 사람이 믿음과 회개를 하도록 하나님에 의해 정해진 것은 아니라고 주장하였다.⁶⁸ 앞서 언급한 카메론의 논문 *De Triplici Dei*라는 제목 때문에 독자들은 카메론이 처음부터 오직 세 종류의 언약들을 언급하며 주장한 것으로 오해할 수 있으나 사실상 세 가지의 언약들은 카메론이 일곱번째 테제(thesis)에서 조건적인 언약을 설명할 때 등장한다. 이에 대해 물러는 “카메론의 논문의 저술 목적이 세 가지 종류의 언약을 강조하는 것에 있지 않고 오히려 다른 언약들과 구별되는 하나님의 조건적인(가설적인) 언약의 세 가지 측면을 말하는 것에 집중하고 있다”고 말한다.⁶⁹

카메론은 조건적인 언약을 자연 언약(*foedus naturae*), 은혜 언약(*foedus gratiae*), 그리고 옛 언약 혹은 종속된 언약(*foedus vetus* or *foedus subserviens*)로 구분지었다.⁷⁰ 다브네프와는 다르게 카메론은 자연 언약과 은혜 언약뿐만 아니라 옛 언약을 덧붙였다. 물러가 지적하였듯이, 카메론은 조건적인 언약을 세 가지로 구분하면서 “은혜 언약이 아담의 타락 이후의 율법과 어떤 연관이 있는지” 설명하고자

후로 존 카메론과 루이 카펠에게 은혜와 자유 선택에 대한 주제로 토론을 하자고 제안했다. 1620년 4월 24일부터 28일까지 토론이 진행되었고 토론 도중에 틸레누스가 개인사정으로 파리로 급히 가게 된 후로는 문서로 토론이 진행되다가 곧 그 토론의 내용이 “*Amica Collatio de Gratiae et Voluntatis Humanae Concursu in Vocatione*”라는 제목으로 집필되었다. 하나님의 은혜와 인간의 자유 선택에 관한 카메론의 입장을 알 수 있는 중요한 자료이다.

68 John Cameron, *Amica Collatio De Gratiae Et Voluntatis Humanae Concursu In Vocatione & Quibusdam Annexis, Instituta Inter cl. V. Danieleum Tilenum et Johannem Cameronem* (Saumur: Lvgdvi Batavorvm Sumptibus Benedicti Mignonii, 1622), 59-60.

69 Muller, ‘Divine Covenants, Absolute and Conditional’, 28

70 Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 356.

하였다.⁷¹ 카메론의 논문, *De Triplici De*에 따르면 자연 언약과 옛 언약, 그리고 은혜 언약의 차이는 다음과 같다.⁷²

구분기준	차이		
	자연 언약 (Covenant of Nature)	옛 언약 (Old Covenant)	은혜 언약 (Covenant of Grace)
목적(Special end)	하나님의 공의의 선포	그리스도께 피하게 함	하나님의 자비의 선포
근거 (Foundation)	인간의 창조와 인간 본성의 진실성	출애굽에 의한 구원	그리스도에 의한 인간의 구속
언약 당사자들의 의무 (Quality and manner of the covenanting parties)	하나님은 모든 인간이 순전하고 완벽하기를 요구하심	인간의 죄를 깨닫게 함	하나님은 죄인에게 죄를 깨닫게 하시며 자신을 내어주심
조건 (Stipulation)	본성적인 의로움	모세의 율법에 대한 온전한 순종	오직 믿음
약속 (Promise)	에덴의 영원하고 복된 생명이 약속됨	가나안의 복이 약속됨	천상의 영적인 생명이 약속됨
승인 방법 (Manner of sanction or ratification)	중보자가 없고 언약이 선포되기 전에는 약속되지 않음	모세가 중보자가 됨	언약이 약속되고 오랜 시간 후에 그리스도의 보혈로 언약이 선포됨

그림2. 카메론의 언약 신학의 구조 및 특징

71 Muller, 'Divine Covenants, Absolute and Conditional', 28.

72 Cameron, *De Triplici Dei*, 544, 549; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 357-358, 382-384. 위의 도표는 카메론의 입장만을 도식화한 것이다. 카메론과 아미로의 삼중 언약 체계를 도식화한 피터 윌러스(Peter Wallace)의 도표는 안상혁, 『언약신학』, 65를 참고하라.

카메론의 언약 신학에서 두 가지 특징을 발견할 수 있다. 첫번째로, 카메론은 은혜 언약과 자연 언약 사이의 공통점과 차이점을 강조한다. 먼저 세 가지 공통점이 있다. 그것은 하나님의 영광이 목적이고, 하나님과 인간 사이에 맺어진 언약이라는 점, 그리고 양 쪽의 언약들 모두가 본성적으로 바뀌지 않는다는 점이다.⁷³ 반면에 몇 가지 차이점이 있다. 자연 언약의 목적은 “하나님의 공의의 선포”인 반면에, 은혜 언약의 목적은 “하나님의 은혜의 선포”이다. 또한 자연 언약의 조건은 “본성적인 의로움(*justitia naturalis*)”이지만, 은혜 언약의 조건은 “오직 믿음(*tantum fides*)”이다.⁷⁴ 카메론은 하나님의 공의와 인간의 믿음의 관계를 다음과 같이 설명했다. “공의는 하나님께 속해 있고, 믿음은 하나님으로부터 온다(우리의 것이 아님); 공의는 하나님의 쌍방적인 사랑 안에 있고, 믿음은 하나님의 사랑의 설득이다.”⁷⁵ 카메론은 “하나님께서 인간의 믿음을 요구하신 적이 전혀 없다”고 하며 하나님은 오직 “결과적으로(*by consequence*)” 구원하신다고 표현했다.⁷⁶ 즉, 아무르가 말했듯이, 인간의 불신의 결과는 끔찍할지라도 “하나님은 언제나 본성과 이성을 통해 길을 여신다”는 의미이다.⁷⁷ 자연 언약에서 하나님의 공의의 엄격함에 따라서 인간은 하나님께 빛을 졌으나, 은혜 언약에서 예수 그리스도 안에 있는 하나님과의 화목(*reconciliation*)을 볼 수 있다.⁷⁸

⁷³ Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 357.

⁷⁴ Cameron, *De Triplici Dei*, 544-545; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 357-358.

⁷⁵ Cameron, *De Triplici Dei*, 545; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 358; Armour, ‘Reason, Culture and Religion’, 151. ‘*Iustitia autem & Fides differunt ut Dare & Accipere, nam Iustitia Deo dat, Fides accipit, Iustitia sit a est in mutuo amore Dei, Fides in persuasione de amore Dei.*’ 아무르(Armour)는 위에 언급된 카메론의 말에 대해서 “하나님이 우리를 믿음으로 이끄시려고 계시를 통해 설득하신다”고 설명을 덧붙이며 이것이 “본성(nature)과 계시(revelation)의 관계를 약화시킨다”고 평가하였다.

⁷⁶ ‘*Deum non stipulatum esse ab homine Fidem nisi ex consequenti.*’ See Cameron, *De Triplici Dei*, 545; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 358.

⁷⁷ Armour, ‘Reason, Culture and Religion’, 151.

⁷⁸ Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 360.

다시 말하면, 자연 언약에 따르면 “공의의 법정(Court of justice)”에서 모두가 하나님을 사랑하는지 질문을 받고 의인들은 구속되고, 불의한 자들은 정죄를 당한다. 반면에 은혜의 언약에 따르면 “자비의 법정(Court of mercy)”에서 그리스도를 믿는지 질문을 받고 믿는 자들이 구속을 받는다.⁷⁹

두번째로, 카메론은 자연 언약과 옛 언약 혹은 종속적인 언약(*foedus subserviens*)을 비교하였다.⁸⁰ 두 가지 언약 모두 하나님과 인간 사이에서 맺어진 언약이고, 모두 조건이 있으며, 모두 우리를 그리스도께로 이끈다.⁸¹ 그러나 두 언약 사이에는 몇 가지 차이가 있다.⁸² 자연 언약의 목적은 인간이 마땅히 하나님께 해야 할 바를 드리는 것으로 그들의 마음에 이 언약이 기록되어 있기에 인간은 “부드럽게(*suaviter*)” 하나님께 순종하여 언약을 지킨다.⁸³ 즉, 카메론은 타락 전 언약(*prelapsarian covenant*)인 자연 언약에 따르면 인간이 하나님께 강제가 아니라 사랑으로 순종하여 언약을 지킨다고 강조하였다.⁸⁴ 그러나 타락 후 언약(*postlapsarian covenant*)인 옛 언약에 따르면 인간은 율법에 종속되어(*seruitutem*) 있기 때문에 이 언약을 지킨다. 따라서 옛 언약의 목적은 인간의 연약함을 깨닫게 하여 그리스도께로 피하게 하려는 것이다.⁸⁵ 마크 존스가 말했듯이, 이분론자의 입장(*dichotomist*

79 Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 361.

80 Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 381-382. *'Foedus subserviens a nobis appellatum sit, paene eodem sensu quo a Spiritu Sancto Vetus appellatur, non quia prius (ut nonnulli hariolantur) sed quia a inueterascere, & succedenti praestantiori foederi decedere, denique aboleri debuit.'* 카메론이 모세의 언약(Mosaic Covenant)을 ‘종속적인 언약’이라고 표현한 이유는 그것이 언제나 더 좋은 언약에게 자리를 내어주어야 하고 그것 자체는 사라져야 하기 때문이다.

81 Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 382.

82 Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 383-384. 카메론은 46번째 테제(thesis)에서 자연 언약과 옛 언약의 차이점을 13가지 언급하지만 여기서는 지면의 제약으로 인해 두 가지만 기록하겠다.

83 Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 383.

84 Armour, ‘Reason, Culture and Religion’, 151.

85 Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 384.

view)과는 다르게 카메론은 “옛 언약을 믿음의 삶보다는 믿음을 위한 준비로” 여겼던 것이다.⁸⁶

4. 다브네프와 카메론의 언약 신학 비교 및 대조

다브네프와 카메론의 언약 신학 구조에는 몇 가지 흡사한 점들이 있다. 첫째로, 카메론처럼 다브네프도 절대적인 언약과 조건적인 언약이라는 용어를 사용했다. 다브네프는 하나님의 비밀스럽고 절대적인 언약에 따라서 택자들이 선택받았다고 믿었다. 그리고 하나님의 드러나 있는 조건적인 언약에 따라서 모든 사람들에게 설교되는 복음을 받아들이지 않으면 아무도 구원받을 수 없다고 생각했다. 카메론도 하나님의 절대적인 언약은 아무런 조건이 없지만, 조건적인 언약 아래에서 언약의 당사자 모두가 그 조건을 성취해야 한다고 믿었다. 몰트만이 지적했듯이, “(카메론에게) 두 언약들은 서로 의존되어 있는 것이다. 한편으로, 우리는 공의와 자비라는 도덕적인 성격(moral character)을 가진 하나님의 자유로운 행동(free act of God)을 볼 수 있고, 동시에 다른 한편으로, 하나님의 구속 사역(God’s work of salvation)에서 그것을 볼 수 있다.”⁸⁷

두번째로, 다브네프처럼 카메론도 복음적인 언약이라는 용어를 사용했다. 예를 들면, 카메론의 *Amica Collatio*에서 텔레누스가 왜 하나님이 이 사람이 아니라 저 사람을 택하시고 효과적으로 부르시는지를 물었을 때, 카메론은 “복음적인 언약(*foedere Evangelico*)”의 두 가지 측면인 “약속과 조건”을 언급하면서 다음과 같이 말했다. “첫째로, 사도에 의해 왜 하나님이 이 사람이 아니라 저 사람에게 약속을 하셨는지가

⁸⁶ Mark Jones, ‘The “Old” Covenant’, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds., *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 195.

⁸⁷ Moltmann, ‘Prädestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut’, 277-278.

설명되었고, 둘째로, 하나님의 은혜로 이 사람이 아니라 저 사람 안에서 언약의 조건이 성취되는 것이 어디로부터 일어난 것인지를 볼 수 있다.”⁸⁸ 이와 같이 다브네프트와 카메론 모두 복음적인 언약이 하나님과 인간 사이에서 맺어진 언약으로, 조건이 있는 언약인 동시에 조건의 성취는 절대적인 언약에 따라서 오직 하나님에 의해 효과적으로 이루어지는 것이라고 말했다.

그러나 조건적인 언약에 대한 다브네프트와 카메론의 견해에는 큰 차이를 발견할 수 있다. 다브네프트는 이분론자(dichotomist)의 입장을 견지하고 있었고, 카메론은 삼분론자(trichotomist)의 입장을 가지고 있었다.⁸⁹ 특히 구약 성경과 신약 성경의 관계에 대한 다른 시각을 가지고 있었다. 다브네프트는 구약 성경과 신약 성경의 연속성을 강조하였다. 다브네프트에게 구약(old covenant)은 은혜 언약에 속해 있는 것이었다. 단지 옛 언약 아래에서 언약의 표시는 할례였으나 새 언약에 따라서 언약의 표시는 세례가 되었다. 그러나 카메론은 구약 성경과 신약 성경의 불연속성을 강조하였다. 그의 논문 *De Triplici Dei*에서 카메론은 옛 언약 아래에서 하나님이 “그분의 신실한 자들의 마음에 입양의 영(Spirit of adoption)을” 보내지 않으셨다고 하며, “구약에서 성령의 일하는 방식(modus)은 신약에서의 방식과 커다란 차이가 있다”고 말했다.⁹⁰ 칭의 교리에 있어서 다브네프트는 율법과 복음 사이에 엄격한 구별이 있었다. 하지만 다브네프트는 성화에 있어서 율법이 복음에 반대되는 것이 아니기

88 Cameron, *Amica Collatio*, 48. *'Nempe cum in foedere Euangelico duo sint, promissio & conditio, exponendum Apostolo fuit primo loco cur obtingat promissio potius his quam illis; posteriori unde fiat ut implendae conditionis gratia his obveniat potius quam illis.'* 영문으로 번역하자면 다음과 같다. 'it is to be explained by the apostle, in the first place, why the promise *should be made* with this rather than that; second, *from where it might happen* that the fulfilment of the condition should be wrought by grace in this rather than in that.'

89 토마스 굿윈(Thomas Goodwin)과 사무엘 볼튼(Samuel Bolton)과 같은 개혁파 신학자들도 카메론과 동일한 '삼분론자(trichotomist)'의 입장을 가지고 있었다. 이에 대한 자세한 내용은 Jones, 'The "Old" Covenant', 194-199을 참고하라.

90 Cameron, *De Triplici Dei*, 549a; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 387; Jones, 'The "Old" Covenant', 196.

때문에 율법의 시대와 복음의 시대를 엄격하게 나누어 적용하지는 않았다.⁹¹ 반면에 카메론은 율법과 복음의 차이를 구별하였지만, 율법의 시간보다 복음의 시간에 우위를 두어 강조하였다.⁹²

이미 살펴보았듯이, 카메론의 자연 언약, 옛 언약, 은혜 언약과 같은 “삼중적인(threefold)” 언약은 조건 적인 언약에 속해 있는 것이다. 삼중적인 언약을 쉽게 표현한 한 가지 예로, 1610년 12월에 루이 카펠(Louis Cappel)에게 쓴 편지에서 카메론은 말하기를, “하나님께서 모든 사람들을 회개로 부르시는데, 어떤 이들에게는 본성에 새겨진 율법으로, 다른 이들에게는 기록된 율법으로, 또 어떤 이들에게는 복음의 선포로 부르신다”고 기록했다.⁹³ 다브네프의 자연 언약과 은혜 언약으로 구성된 “이중적인(twofold)” 언약도 조건적인 성격을 가지고 있다. 아담과 그의 후손들은 복종을 조건으로 자연 언약(covenant of nature) 아래에 있지만, 택자들은 믿음을 조건으로 은혜 언약(covenant of grace) 아래에 있다. 그러나 택자들에게 이 은혜 언약은 하나님의 특별한 계획과 의도로 인해서 실패 없이 반드시 성취되어 진다. 다브네프에게, 옛 언약은 은혜 언약 아래에 속해 있지만, 카메론은 옛 언약을 자연 언약과 은혜 언약으로부터 구별하였다. 프란시스 튜레틴(Francis Turretin)의 견해에 따르면, 카메론의 율법 언약은 시내산 언약이 가지고 있는 은혜의 본질인 그리스도를 충분히 부각시키지 못했다.⁹⁴ 즉, 카메론의 옛 언약에 따르면,

91 Davenant, *De Justitia*, 319; Davenant, *A Treatise on Justification*, 1: 170-171. 칭의에 관한 그의 저서에서 다브네프는 다음과 같이 말했다. ‘우리의 구원의 요인은 그리스도의 보혈을 통해 우리의 죄를 멀리하시고 그리스도의 순종을 근거로 우리를 영원한 생명으로 받아주신 하나님의 자유로운 자비에 있다.’ 다브네프는 성화가 구원의 길(way)이라고 여기며 말하기를, ‘구원의 길, 하나님의 나라로 이르는 길은 우리의 삶의 모든 시간 동안 거룩함과 의로움을 하나님을 섬기는 것이다.’

92 Cameron, *De Triplici Dei*, 549a; Jones, ‘The “Old” Covenant’, 199.

93 John Cameron, ‘Iohannes Camero L.C.S.P. In Christo Iesu’ in *Τα Σωζόμενα Sive Opera Partim Ab Auctore Ipso Edita, Partim Post Ejus Obitum Vulgata, Partim Nusquam Hactenus Publicata, Vel E Gallico Idiomate Nunc Primum in Latinam Linguam Translata* (Geneva: Petrus Chouët, 1658), 531b. ‘Deus...vocat omnes ad penitentiam, alios lege naturae, hos lege scriptâ, hos Euangelij praedicatione.’

94 Francisco Turretino, *Institutio Theologiae Elencticae* (Geneva: Apud Samuelem de

시내산 언약의 증보자는 오로지 인간 모세일 뿐이고 그리스도에 대한 계시는 발견되지 않으며, 하나님은 단순히 죄를 징계하고 의를 인정하실 뿐이고 율법 언약의 주된 기능이 우리를 그리스도에게로 이끌기 보다는 우리를 단지 속박하는 것이다.⁹⁵

III. 결론

지금까지 다브네프트의 언약 신학에 대해서 살펴보았다. 다브네프트의 언약 신학은 아미랄두스 주의의 시조라고 불리웠던 존 카메론의 언약 신학과 확연한 차이가 있다는 것을 확인했다. 이것은 다브네프트가 17세기 초반에 프랑스의 “가설적 보편구원론자들(*les hypothetiques*)”의 구속의 범위에 관한 신학에 동의하지 않았다는 것을 증명하는 또 다른 증거라고 볼 수 있다.

그리스도의 구속에 대한 하나님의 의도가 보편적인 속성과 제한적인 속성이 모두 있다고 주장한 다브네프트의 입장은 하나님의 절대적인 언약과 조건적인 언약이라는 개념에 바탕을 두고 있다. 복음적인 언약에 따르면, 그리스도의 구속은 모든 사람들에게 적용될 수 있으나, 새 언약 혹은 절대적인 언약에 따르면 그리스도의 구속은 택자들에게만 적용된다. 택자들은 절대적인 언약 안에서 영원 전부터 택함을 받았으나, 하나님께서는 어느 누구도 필연적으로 죄 가운데 그분의 은혜를 저항하여 멸망하도록 만들지는 않으신다.

다브네프트는 그리스도의 구속에 대해서 하나님의 드러내신 뜻(*voluntas precept vel signi*)이 있고, 하나님이 숨기신 뜻(*voluntas beneplaciti*

Tournes, 1682), II: 286. ‘An foedus legale sinaiticum, quod per Mosem cum populo israelitico sancitum est in monte sinai, fuerit tertium aliquod foedus specie distinctum a foedere naturae & gratiae? Neg. ... IV. Cum foedre Gratiae convenit ... Hoc vero cum spontanea inclination. Vid. Camer. Thes. De Triplici Foedere.’

95 안상혁, 『언약신학』, 65.

vel decreti)이 있다는 것을 강조한다.⁹⁶ 그분의 드러내신 뜻은 복음적인 언약에 따라 믿음이라는 조건을 가진 복음이 선포되는 것을 통해 나타난다. 그분의 비밀스러운 뜻은 하나님의 절대적인 언약에 근거하여 아무런 실패없이 택하신 자들을 구원하신다. 따라서 다브네프가 “모든 사람들이 그리스도를 믿는다면, 모두 구원받을 것이다”라고 말할 때, 그것은 하나님의 드러내신 뜻에 근거한 말이고, 조건적인 언약 혹은 복음적인 언약에 근거한 표현으로 이해해야 한다. 여기서 “모든 사람들이 그리스도를 믿는다면”이라는 가설을 어떻게 해석하느냐에 따라 다브네프가 어떤 입장을 견지했는지가 달라진다.

만약 다브네프가 모든 사람들이 자신의 자유 선택으로 그리스도를 믿을 수 있다고 믿었다면, 그의 입장은 도르트 총회의 항론파(Remonstrant)의 입장과 별 다를 바가 없었을 것이다. 그러나 하나님의 주권적인 성령의 역사가 없이는 아무도 그리스도의 구속을 믿을 수 없다고 믿었다면, 17세기 초의 개혁파의 입장과 같은 의견이었을 것이다. 존 다브네프는 성령님께서 한 영혼을 회심하게 하실 때, 성령의 내적 조명으로 인간의 마음(mind)을 밝혀 주실 뿐만 아니라 그분의 주권적인 중생의 능력으로 인간의 의지도 변화시키신다고 믿었다.⁹⁷ 성령께서 인간의 마음(mind)을 먼저 조명하시고 인간의 마음이 의지(will)를 설득하기 때문에 인간에게는 자유 선택(free choice)의 여지가 남아 있다는 카메론의 입장과 비교하면 다브네프의 입장은 엄연한 차이가 있었다.⁹⁸ 다브네프가 언급한 하나님의

96 Davenant, *Ad Colossenses*, 145; John Davenant, *Animadversions written by the Right Reverend Father in God John, Lord Bishop of Salisbury, upon a Treatise intituled Gods love to Mankind* (London: John Partridge, 1641), 306.

97 The Synod of Dort, *Iudicium Synodi Nationalis*, 60-61; “복음을 통해서 성령께서 택자들의 마음을 조명하실 뿐만 아니라 성령의 중생의 능력으로 그들의 의지에 새로운 자질을 주입하셔서 (*voluntati novas qualitates infundit*) 강박한 심령을 부드럽게 변화시키신다”는 도르트 신경 3, 4 주제의 11번째 항에 대해서 다브네프는 ‘*Johannes Davenantius* 라는 이름으로 서명하였다. 인간의 자유 선택에 관한 다브네프의 입장은 필자의 소논문, ‘존 다브네프의 인간의 자유 선택 이해,’ 『한국개혁신학』 제65권(2020), 185-218을 참고하라.

98 Cameron, *Amica Collatio*, 53-55, 65. 카메론은 그의 저서에서 회심에 있어서 인간의 물리적인 능력(physical ability)과 윤리적인 무능력(moral inability)을 구별하였다. 그래서 그는 라이덴 대학(Leiden University)의 신학 교수들로부터 인간의 회심에 있어서 성령의 역사가

절대적인 언약에 따르면 그리스도의 구속은 택자들에게만 적용되지만, 동시에 하나님의 조건적인 언약은 인간에게 믿음을 요구한다. 하나님은 성령의 주권적인 역사하심으로 택자들을 회심하게 하심으로 그분의 절대적인 언약이 실패없이 성취되게 하신다.

더 나아가 다브네프의 언약 신학에 따르면, 하나님이 인간과 맺으신 복음적인 언약에 따라서 설교자가 복음을 전할 때, 그것은 복음을 듣는 모든 사람들에게 진중하고(serious) 실제적인(real) 외적인 부르심이 되는 것이다. 그런 면에서 모든 사람들에게 “그리스도께서 당신을 위해 죽으시고 사셨다는 것을 믿으라”는 복음의 요청은 복음적인 언약(evangelical covenant)의 선포라고 볼 수 있다.

인간의 의지에 단순히 윤리적으로만 아니라 정말로(true and proper causality) 그 의지를 새롭게 바꾸신다는 것을 믿는지를 분명히 하라는 요청을 받았으나, 카메론은 자신의 저서를 수정하라는 그들의 요청을 거절하였다. 이에 대해서는 John Cameron, 'Epistola Facultatis Theologicae Academiae' in *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ sive opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nusquam hactenus publicata, vel e gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translata* (Geneva: Petrus Chouët, 1658), 709a- 709b를 참고하라.

[참고문헌]

- ACTA SYNODI NATIONALIS, In nomine Domini nostri IESV CHRISTI, Autoritate ILLVSTR. ET PRAEPOTENTVM DD. ORDINVM GENERALIVM FOEDERATI BELGII PROVINCIIARVM, DORDRECHTI HABITAE ANNO 1618 ET 1619. Accedunt Plenissima, de Quinque Articulis, Theologorum Judicia. LVGDVNI BATAVORVM: Typis ISAACI ELZEVIRI, Academiae Typographi, Societatis DORDRECHTANAE sumptibus, 1620.*
- Allport, Josiah. 'Life of Bishop Davenant', *An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians*. Edinburgh: Banner of Truth, 2005.
- Armour, Leslie. 'Reason, Culture and Religion: Some Thoughts on the Foundations of the Calvinist "Heresies" of John Cameron and His Successors at Saumur'. *Anglophonia: French Journal of English Studies*. Protestantisme(s) et autorite 17 (2005), 147-162.
- Armstrong, Brian G. *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996.
- Bonet-Maury, Gaston. 'John Cameron: A Scottish Protestant Theologian in France (1579-1625)'. *The Scottish Historical Review* 7, no. 28 (1910), 325-345.
- Cameron, John. *Amica Collatio De Gratiae Et Voluntatis Humanae Concursu In Vocatione & Quibusdam Annexis, Instituta Inter cl. V. Danielelem Tilenum et Johannem Cameronem*. Saumur: Lvgdvni Batavorvm Sumptibus Benedicti Mignonii, 1622.
- _____. 'Concerning the three-fold Covenant of God with man' in *The True Bounds of Christian Freedom Or a Treatise wherein the rights of the law are vindicated, the liberties of grace*

maintained: and the several late opinions against the law are examined and confuted. ed. Samuel Bolton. London: Printed, for P.S. and are to be sold by Austin Rice at the three Hearts at the west end of Pauls., 1656.

_____. 'De Triplici Dei' in *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ sive opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nusquam hactenus publicata, vel e gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translate.* Geneva: Petrus Chouët, 1658.

_____. 'Epistola Facultatis Theologicae Academiae' in *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ sive opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nusquam hactenus publicata, vel e gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translate.* Geneva: Petrus Chouët, 1658.

_____. *Ioh. Cameronis S. Theologiae in Academia Salmvriensi Quondam Professoris, Praelectionvm, in selectiora quaedam Novi Testam. loca, Salmurii habitarum* vol. 3; Salmvrii: Sumptibus Cl. Girardi, & Dan. Lerpineris, 1628.

_____. 'Iohannes Camero L.C.S.P. In Christo Iesu' in *Τα Σωζομενα Sive Opera Partim Ab Auctore Ipso Editata, Partim Post Ejus Obitum Vulgata, Partim Nusquam Hactenus Publicata, Vel E Gallico Idiomate Nunc Primum in Latinam Linguam Translata.* Geneva: Petrus Chouët, 1658.

_____. *Praelectionni in Selectiora Quaedam Novi Testamenti Loca, Salmurii Habitarum* vol. 3; Salmurii: Sumptibus Cl. Girardi, & Dan. Lerpineris, 1628.

Cappel, Louis, ed. *Ioh. Cameronis S. Theologiae in Academia Salmvriensi Quondam Professoris, Praelectionum, in selectiora quaedam Novi Testam. loca, Salmurii habitarum, Tomus Primus. In quo habetur Explicatio celebris loci, qui est Matth. XVIII. vers. 15 si frater tuus in te peccauerit, &c. dic Ecclesiae, &c. una cum integro & pleno*

Tractatu De Ecclesia. Saumur: Claude Girard & Daniel de Lerpinière, 1626.

Clifford, Alan C. 'Amyraldian Soteriology and Reformed-Lutheran rapprochement' in *From Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions*. eds. Jon Balsarak and Jim West. Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

Crisp, Oliver D. *Deviant Calvinism: Broadening Reformed Theology*. Minneapolis: Fortress, 2014.

Davenant, Edward. 'Oxford Exeter College MS 48'. Dordrecht, 1618.

Davenant, John. *A Dissertation on the Death of Christ*. Weston Rhyn: Quinta Press, 2006.

_____. *A Treatise on Justificatio*. Trans. Josiah Allport. London: Hamilton, Adams, 1844.

_____. *An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians*. Trans. Josiah Allport. vol. I; London: Hamilton, Adams and Company, 1832.

_____. *An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians*. Edinburgh: Banner of Truth, 2005.

_____. *Animadversions written by the Right Reverend Father in God John, Lord Bishop of Salisbury, upon a Treatise intituled Gods love to Mankind*. London: John Partridge, 1641.

_____. 'De Morte Christi', in Thomas Bedford, ed., *Dissertationes Duæ: Prima de Morte Christi, quatenus ad omnes extendatur, quatenus ad solos Electos restringatur. Altera de Prædestinatione & Reprobatione ... Quibus Subnectitur Ejusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana Controversia: Sc. de Gratiiosa & Salutari Dei Erga Homines Peccatores Voluntate*. Cambridge: Roger Daniel, 1650.

_____. 'Disputatio de justitia habituali et actuali' in *Praelectiones de duobus in Theologia controversis capitibus de Indice*

Controversiarum. Cambridge, 1631.

_____. 'Doctour Davenant Touching the Second Article, Discussed at the Conference at the Haghe of the Extent of Redemption', in Anthony Milton, ed., *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)*. Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005.

_____. *Expositio Epistolae D. Pauli Ad Colossenses*. Cantabrigiae: Buck, 1639.

_____. 'On the Controversy Among the French Divines' in *the British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)*, ed. Anthony Milton. Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005.

_____. 'On the Controversy Among the French Divines of the Reformed Church Concerning the Gracious and Saving Will of God Towards Sinful Men' in *Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians* Trans. Josiah Allport. vol. II. London: Hamilton, Adams, 1831.

_____. *One of the Sermons Preached at Westminster*. London: Richard Badger, 1628.

Davenant, John, George Carleton, Samuel Ward, Thomas Goad, and Walter Balcanquall. *The Collegiat Suffrage of the Divines of Great Britaine, Concerning the Five Articles controverted in the Low Countries. Which Suffrage was by them delivered in the Synod of Dort, March 6 Anno 1619. Being their vote or voice foregoing the joint and publique judgment of that Synod*. London: Printed for Robert Milbourne, 1629.

Davenant, John, Samuel Ward, George Carleton, Thomas Goad, and Walter Balcanquall. 'MS Rawlinson C849'. Dordrecht, 1619.

Godfrey, W. Robert. 'Tensions within International Calvinism: The Debate on the atonement at the Synod of Dort, 1618-1619' Ph.D. Stanford University, 1974.

Haykin, Michael A. G., and Mark Jones, eds. *Drawn Into Controversie:*

- Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources.* ed., Ernst Bizer. Trans., G. T. Thomson. Twin brooks series. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1978.
- Hildebrand, Herman. *Orthodoxa Declaratio Articulorum Trium: De Mortis Christi Sufficientia et Efficacia, Reprobationis Causa Meritoria, Privata Denique Communione, Conscio & instante venerando ministerio Bremensi, pro sopiendis inter quosdam collegat hinc exortis controversiis concepta, & in eodem collegio ann. 1639. d. 4, & 3.* Bremae: Typis Bertholdi Villieriani, 1642.
- IVDICIVM SYNODI NATIONALIS, REFORMATARVM ECCLESARVM BELGICARVM, habitae DORDRECHTI, Anno 1618. & 1619. Cui Etiam ineterfuerunt plurimi insignes Theologi Reformatarum Ecclesiarum, Magnae Britanniae, Palatinatus Electoralis, Hassiae, Helvetiae, Correspondentiae Wedderavicae, Genevensis, Bremensis, & Emdanae, DE QUINQUE DOCTRINAE Capitibus in Ecclesiis Belgicis Controversis.* Dordrecht: Apud Iohannem Berewout, & Franciscum Borsalaer, Socios Isaci Canini, 1619.
- Jones, Mark. 'The "Old" Covenant', in Michael A. G. Haykin and Mark Jones. eds. *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Kang, Hyo Ju. 'John Davenant, a Champion of the "Via Media" at the Synod of Dort?', *Journal of Academic Perspectives* 2017, no. 3 (2017).
- Lynch, Michael J. 'Richard Hooker and the Development of English Hypothetical Universalism', in Scott N. Kindred-Barnes and W. Bradford Littlejohn eds. *Richard Hooker and Reformed Orthodoxy.*

- Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- _____. *John Davenant's Hypothetical Universalism*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Milton, Anthony. ed. *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)*. Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005.
- _____. 'The Collegiat Suffrage of the Divines of Great Britaine, Concerning the Five Articles Controverted in the Low Countries Which Suffrage Was by Them Delivered in the Synod of Dort, March 6. Anno 1619', *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)*. Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005.
- Moltmann, Jürgen. 'Präedestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65, no. 3 (1953), 270-303.
- Moore, Jonathan D. *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007.
- _____. 'James Ussher's Influence on the Synod of Dordt', in Aza Goudriaan and Fred van Lieburg, eds., *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*. Leiden, Boston: BRILL, 2010.
- _____. 'The Extent of the Atonement: English Hypothetical Universalism versus Particular Redemption' in *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism*, eds. Michael A. G. Haykin and Mark Jones. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Muller, Richard A. 'Dating John Davenant's De Gallicana controversia sententia in the Context of Debate over John Cameron: A Correction', *Calvin Theological Journal* 50 (2015), 10-22.
- _____. 'Davenant and Du Moulin', *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation*. Grand

Rapids, Michigan: Baker Books, 2012.

_____. 'Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology', *Mid-America Journal of Theology* 17 (1 January 2006), 11-56.

Nicolas, Michel. *Histoire de l'ancienne Académie protestante de Montauban (1598-1659) et de Puylaurens (1660-1685)*. Montauban: impr. et lithographie E. Forestié, 1885.

Reid, H. M. B. *The Divinity Principals in the University of Glasgow, 1545-1654*. Glasgow: J. Maclehose and Sons, 1917.

Roberts, Jonathan. 'The Nature of God & Predestination in John Davenant's *Dissertatio De Preadestinatione et Reprobatione*'. Master of Arts in Philosophy. University of Missouri, St. Louis, 2017.

Swinne, Axel Hilmar. *John Cameron, Philosoph und Theologe (1579-1625): bibliographisch-kritische Analyse der Hand- und Druck-schriften, sowie der Cameron-Literatur*. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1968.

Van Stam, Frans Pieter. *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650: Disrupting Debates among the Huguenots in Complicated Circumstances*. Amsterdam & Maarssen: APA-Holland University Press, 1988.

Voetius, Gisbertus. *Gisberti Voetii Theologiae in Acad. Ultrajectina Professoris, Selectarum Disputationum Theologicarum, Pars Secunda*. Ultrajectina: Johannem a Waesberge, 1655.

강효주. '존 다브네프의 인간의 자유 선택 이해.' 『한국개혁신학』 65(2020), 185-218.

안상혁. 『언약신학, 쟁점으로 읽는다』. 경기도 수원시: 영음사, 2014.

[Abstract]

**John Davenant's view on the covenant of God in relation
to the extent of the atonement**

Hyo Ju Kang

(Jeong-sang English Academy, Lecturer, Church History)

This paper examines John Davenant's view on the covenant of God in relation to the extent of the atonement. Some modern scholars have stated that John Davenant's position on the extent of the atoning sacrifice of Christ was in line with Amyraldianism. In this paper, Davenant's view on covenant is compared with John Cameron's position which greatly influenced Amyraldianism. Davenant, like Cameron, maintained that there was an absolute covenant made between the Father and the Son. There is another covenant, which is conditional, made between God and humanity. For Davenant, there is a twofold covenant in the conditional covenant. One is the covenant of grace and the other is the covenant of nature. Davenant's notion of the covenant of nature was equivalent to what was later known as the covenant of works. However, Cameron's view on the conditional covenant was clearly distinct from Davenant's. Cameron held to a threefold covenant when expounding the conditional covenant. Alongside the covenant of grace and the covenant of nature, he stressed the old (subservient) covenant. Davenant's dichotomist view emphasized the continuity of the old and new testaments whereas Cameron's trichotomist stressed the discontinuity between the old and new testaments.

For Davenant, the old covenant belongs to the covenant of grace,

whereas Cameron distinguished the old covenant from both the covenant of nature and the covenant of grace. Although Cameron's view on covenant was not heretical, Davenant's position more firmly stands within the confessionalism of the Canons of Dort.

Key Words: John Davenant, John Cameron, Covenant Theology, Extent of the Atonement, Synod of Dort, Predestination

아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크, 그리고 벤자민 워필드의 재림 이해 및 평가

송영목

(고신대학교, 교수, 신약학)

- I. 들어가면서
- II. 아브라함 카이퍼의 재림 이해
- III. 헤르만 바빙크의 재림 이해
- IV. 벤자민 워필드의 재림 이해
- V. 카이퍼, 바빙크 그리고 워필드의 재림 이해 비교
- VI. 카이퍼, 바빙크, 그리고 워필드의 재림 이해에 대한 평가
- VII. 나오면서

[초록]

아브라함 카이퍼(1837-1920)는 76세 때부터 6년간 자신이 편집장으로 섬긴 주간지 'De Heraut'에 요한계시록에 관해 기고했다. 이 책은 그의 사후에 출판되었는데, 국내에는 생소하다. 그 무렵 헤르만 바빙크(1854-1921)는 『개혁교의학 4』(1895/1906)의 마지막 제11부에서 예수님의 재림을 포함하여 종말을 다루었다. 그런데 국내에서 넓게는 바빙크의 종말론, 좁게는 재림에 대한 조직신학 및 성경신학적 연구를 거의 찾아볼 수 없다. 그리고 워필드의 재림 이해도 큰 주목을 받지 못해 온 것으로 보인다. 본 연구의 목적은 별다른 주목을 받지 못한 채 연구의 미진한 부분으로 남겨진 카이퍼와 바빙크 그리고 워필드의 종말론 가운데 예수님의 재림에 초점을 모아 그들의 이해를 소개하고 비교하며 평가하는 데 있다. 이를 위해, 교부들의 계시록 주석, 세 학자 당시의 네덜란드어 요한계시록 주석, 그리고 현대의 요한계시록 주석과 연구를 참고한다. 마지막으로 이 세 학자의 예수님의 재림 이해에 나타난 문제점을 극복하기 위해 올바른 주석의 방향을 간략히 제시할 것이다. 개혁주의 종말론 가운데 예수님의 재림에 대한 연구는 그리 많지 않은 편이다. 따라서 본 연구는 역사적 개혁주의가 그리스도의 재림에 대해 어떻게 이해해 왔는가를 동시에 살피는 의의가 있다.

키워드: 아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크, 벤자민 워필드, 재림, 비교, 평가

논문투고일 2022.01.24. / 심사완료일 2022.03.02. / 게재확정일 2022.03.07.

1. 들어가면서

아브라함 카이퍼(1837-1920)는 76세 때부터 6년에 걸쳐 자신이 편집장으로 있던 주간지 'De Heraut'에 요한계시록 해설을 기고했다.¹ 이 책은 그의 사후에 출판되었는데, 국내에는 생소하다. 카이퍼가 찬사를 보낸 헤르만 바빙크(1854-1921)의 『개혁신학』 제4권(1895/1906) 중 마지막 제11부는 예수님의 재림을 포함하여 종말을 다루었다.² 그런데 한국에서 넓게는 바빙크의 종말론, 좁게는 그의 재림에 대한 조직신학 및 성경신학적 연구를 거의 찾아볼 수 없다. 이 두 화란 신학자와 같은 시기에 활동한 벤자민 워필드(1851-1921)는 '천년왕국과 요한계시록'에 대해 소논문을 기고했지만, 역시 국내에서 별다른 주목을 끌지 못했다.³

본 연구의 목적은 국내외에서 주목을 받지 못한 채 연구의 미진한 부분으로 남겨진 카이퍼와 바빙크 그리고 워필드의 종말론 가운데 예수님의 재림에 초점을 모아 그들의 이해를 소개하고 비교하여 평가하는 데 있다. 비교와 평가를 위해, 교부들의 요한계시록 주석, 카이퍼와 바빙크와 워필드 당시 시클 흐레이다너스(Seakle Greijdanus, 1871-1948)의 요한계시록 주석, 그리고 현대의

1 A. Kuyper, *The Revelation of St. John*, trans. J. H. de Vries (Eugene: Wipf & Stock, 1999), np. 참고로 프린스턴신학교의 벤자민 워필드(d. 1921)는 자신의 제자이자 동료이며 '미국의 바빙크'라 불린 게할더스 보스(d. 1949)의 영향을 받아 'De Heraut'를 구독했기에 카이퍼의 요한계시록 주석을 잘 알고 있었다. G. Harinck, "Herman Bavinck and Geerhardus Vos," *Calvin Theological Journal* 45 (2010), 25, 27. 참고로 카이퍼의 영원 칭의론은 논란의 여지가 있는데, 이 주제 역시 종말론과 직결되지 않는다. 박재은, "아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의," 『쟁신과 부흥』 27 (2021), 210.

2 벤자민 워필드는 바빙크의 『개혁신학』을 알았으며, 게할더스 보스는 *Princeton Theological Review*(1896, 1899)에 서평을 실었다. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 박태현 역, 『개혁신학 4』 (서울: 부흥과 개혁사, 2011), 697-867; Harinck, "Herman Bavinck and Geerhardus Vos," 29. 참고로 바빙크의 조카이자 자유대학교와 칼빈신학교의 선교학 교수 J. H. Bavinck(1895-1964)의 요한계시록 해설서는 교회와 하나님을 떠난 세계의 독재자와 타락한 세력을 상징하는 음녀 바벨론 및 적그리스도(계 13:1) 간의 전투를 통해 영적 교훈을 얻으려는 이상주의 방식을 따른다. *En Voort Wentelen de Eeuwen: Gedachten over het Boek der Openbaring van Johannes* (Wageningen: Zomer en Keuning, 1964), 209, 218-25.

3 B. B. Warfield, "The Millennium and the Apocalypse," *Princeton Theological Review* 2 (1904), 599-617. 이 논문은 B. B. Warfield, *Biblical Doctrines* (Oxford: Oxford University Press, 2002[1929]), 643-64에도 실렸다.

요한계시록 주석과 연구를 참고한다. 마지막으로 약 100년 전에 소천 받은 이 세 학자들의 재림 이해에 나타난 문제점을 극복하기 위해 올바른 주석의 방향을 간략히 제시할 것이다.

II. 아브라함 카이퍼의 재림 이해

카이퍼의 요한계시록 주석에 나타난 재림 이해를 파악하려면, 아래와 같은 그의 계시록 해석원칙에 주목해야 한다. (1) 박해 받던 소아시아의 독자들을 위로하기 위해 기록된 요한계시록은 지상에 이미 존재하는 것들로부터 사건이 전개되는 과정을 알리는 예언이 아니라, 하늘의 것들의 이미지로 묘사하는 ‘묵시’이다. (2) 숫자와 인물 등은 상징적으로 해석해야 한다. (3) 환상은 모든 시대에 일어날 선과 악의 대결을 묘사하되, 환상의 순서는 시간적 순서와 일치하지 않는다. (4) 재림 직전에 그리스도와 적그리스도 간의 대결로 하나님의 계획 속에서 인간의 역사는 마무리된다.⁴ 요약하면, 카이퍼는 묵시 상징적 해석을 통해 선악 간의 대결을 파악하는데, 이 때 과거론을 완전히 무시하지 않으면서 이상주의, 역사주의, 그리고 미래주의를 혼합한다.⁵

카이퍼는 자신의 요한계시록 주석에서 요한계시록 14장의 소제목을 ‘파루시아’로, 19장은 ‘심판자로 오시는 그리스도’라고 소제목을 붙인다. 그는 파루시아 즉 재림을 다루는 계시록 14:16의 ‘흰 구름’은 재림의 구름이므로(참고. 19:11의 백마), 성부의 계획에 따라 예수님이 재림하셔서 최후심판을 시행하심으로 세상 역사는 완성된다고 주장한다.⁶ 카이퍼는 계시록 14:17의 포도 수확 환상을 20:12의 ‘책들’과 연결하여 최후심판으로 이해한다.⁷ 그리고 계 14:20의 포도

4 Kuyper, *The Revelation of St. John*, np.

5 요한계시록의 과거론은 요한 당시에 성취된 관점으로 읽고, 이상주의는 하나님과 사탄의 대결 속에서 영적 원칙을 찾으며, 역사주의는 계시록의 예언이 시대마다 어떻게 성취되었는가를 탐구하고, 미래주의는 재림 중심으로 해석한다. 참고. 송영목, “요한계시록의 전통적 4가지 해석의 비교 및 분석,” 『그 말씀』 11월호 (2007), 110-25.

6 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 149-50, 248.

7 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 151-52.

수확이 일어난 ‘성’은 1차적으로 예루살렘을 가리키지만, 결국 모든 시대의 심판을 받을 사람을 가리킨다고 본다.⁸ 카이퍼에 따르면, 계시록 14:20의 포도즙 틀에서 1600스타디온 길이로 흐른 피는 예수님께서 세계의 질서를 독점한 적그리스도, 곡, 그리고 마곡과 벌이는 최후 전쟁을 가리킨다.⁹ 그리고 이 포도즙틀 심판과 유사한 것은 7인, 7나팔, 7대접 심판인데, 이것들은 예수님의 재림 전에 일어날 심판들로서 결국 세상 종말의 최후심판으로 이어지기에 재림의 징조들이다.¹⁰ 그렇다면 요한은 왜 이런 징조를 반복하여 알리는가? 카이퍼는 마지막 사도인 요한이 죽으면 사도시대가 종결되기에 그 이후에 일어날 일을 알리는데 큰 관심을 보일 수밖에 없었다고 본다.

카이퍼는 계시록 17-18장의 음녀 바벨론이 받을 심판은 온 세상의 붕괴를 가리키며, 그 음녀의 파멸로써 요한은 미래 종말 때의 고통을 묘사한다고 설명한다.¹¹ 다시 말해, 바벨론은 악한 전체 세상을 가리키므로, 바벨론이 파멸됨으로써 악한 세상은 갱신될 것이다.¹² 카이퍼는 바벨론의 모습을 설명하기 위해 비도덕적 도시들인 베를린, 파리, 런던, 그리고 뉴욕을 거론한다.¹³

카이퍼는 재림을 가리키는 계시록 19:11의 백마가 계시록 6:2의 백마와 다르므로, 후자는 재림과 직결되지 않는다고 본다.¹⁴ 그리고 백마 타신 예수님께서 무찌르신 세력은 곡과 마곡(계 20:8)과 결합된 적그리스도의 군대이다.¹⁵ 그런데 카이퍼는 계시록 19:13의 원수들의 피가 묻은 예수님의 옷이 골고다의 십자가 사건을 가리킨다고 잘못 주장할 뿐 아니라, AD 30년경 십자가 사건을

8 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 154.

9 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 154-55.

10 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 19, 22, 266. 계 8:7의 피 섞인 우박과 불은 최종 심판 직전에 있을 심판일 수도 있지만, 그런 심판에 대한 끔찍한 경고라는 설명은 I. H. Marshall, "How did the Early Christians know Anything about Future States?" *Journal of European Baptist Studies* 9/3 (2009), 19를 보라.

11 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 210, 214, 240.

12 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 206.

13 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 208.

14 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 258. 이와 유사한 주장은 D. J. MacLeod, "The First 'Last Thing': The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16)," *Bibliotheca Sacra* 622 (1999): 210; G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 950을 보라.

15 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 260.

언급함으로써 자신의 재림 논의의 맥락에서도 벗어나고 있다.¹⁶

카이퍼는 계시록 17:9의 음녀가 탄 짐승의 7머리는 로마제국의 황제들을 가리키지 않는다고 설명하므로, 과거적 해석을 반대한다.¹⁷ 오히려 7머리는 세상 역사의 7기간인데, 이집트, 앗수르, 바벨론, 페르시아, 그리스, 로마, 그리고 적그리스도의 나라를 각각 가리킨다.¹⁸ 그리고 계시록 17:11의 ‘전에 있었다가 지금 없어진 여덟째 왕’은 적그리스도라 본다.¹⁹

카이퍼는 계시록 20:2-7의 숫자 1000을 상징적으로 이해하는데(시 90:4; 벧후 3:8; 275), 1000년 왕국은 예수님의 재림에 있어 첫 단계와 둘째 완성 단계 사이 동안 전능하신 하나님의 일이 펼쳐지는 기간이라고 주장한다.²⁰ 그리고 용이 결박되어 만국을 미혹하지 못하는 것(계 20:2-3)은 용이 미가엘에게 패배당한 것(계 12:7-12)과 같은 의미이므로, 계시록의 환상 내러티브는 시간적 순서를 반드시 따르는 것은 아니다.

카이퍼는 예수님께서 전천년설의 시나리오를 따르지 않고 언제든지 재림할 수 있다고 본다.²¹ 위로의 편지인 계시록은 예수님이 속히 재림하셔서 적그리스도의 세력이 종말에 가하는 박해를 끝내실 것을 소망하는데, 재림은 역사의 모든 시대에 일어날 일들과도 무관하지 않다.²² 따라서 여기서 카이퍼는 세상-교회 역사적 해석과 미래적 해석을 결합한다.

카이퍼는 천년왕국 후 풀려난 용의 세력이 퍼붓는 공격(계 20:7-9)은 첫 사람의 창조와 에덴동산 이전에 천사들의 타락부터 있어온 사탄의 세력이 최종 공격을 퍼붓다 결국 패배당해 세상 역사가 완성될 것을 설명한다고 본다. 그런데 카이퍼는 곡과 마곡이라는 악의 세력이 크리스천이 많이 거주하는 ‘문명국가’를 공격할 것으로 이해한다. 그 결과 사탄은 지옥에 던져지고 신천신지가 도래한

16 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 259.

17 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 223.

18 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 224. 이와 유사한 주장은 F. P. Möller, “A Hermeneutical Commentary on Revelation 20:1-10,” *In die Skriflig* 53/1 (2019), 9를 보라.

19 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 228.

20 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 277, 284-85.

21 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 270.

22 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 271.

다.²³ 여기서 카이퍼 자신의 문화명령과 세계관은 그의 계시록 주해에 많이 반영되고 있다.

카이퍼에 따르면, 계시록 21:1의 신천신지는 간본문(상호본문)인 이사야 65:17, 66:22, 베드로후서 3:12-13, 데살로니가후서 2장에 예언된 것으로, 에덴동산 이전에 시작된 사탄과 종말의 적그리스도의 세력이 파멸된 후에 임할 것이다.²⁴ 인간 역사는 하나님과 사탄 간의 전쟁 역사인데, 미래 종말에 절정에 달할 전쟁과 심판 그리고 몸의 부활(계 20:12-15)은 눈 깜짝할 동안 일어날 사건이다.²⁵ 그런데 최후심판은 예수님이 아니라 성부 하나님의 소관이다.²⁶ 여기서 카이퍼는 신천신지가 새 창조자이신 예수님의 공생애를 통하여 이미 시작된 것으로 보지 않고 미래의 실재로 파악한다.

카이퍼는 계시록 21:2의 새 예루살렘성을 박해 중의 독자들을 위로하는 이미지로 본다. 그리고 그는 갱신된 새 세상인 신천신지의 중심지에 아버지의 집인 새 예루살렘성이 있다고 해석한다(요 14:2-3).²⁷ 동시에 카이퍼는 새 예루살렘성을 영적 교회로도 간주하기에, 그 성은 장소와 사람을 동시에 가리키는 두꺼운(tensive) 상징이다.²⁸

카이퍼에 따르면, 생명수 강과 열매들 그리고 하나님과 그분의 백성 간의 복된 교제를 묘사하는 계시록 22:1-5는 상징적으로만 볼 필요가 없는데, 이것은 갱신된 낙원 즉 완전한 천국의 모습이기 때문이다.²⁹ 마침내 세상은 소멸되지

23 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 298-99. 참고로 Van de Voleinding(완성에 관하여, 1929)에서 카이퍼는 현 세상 질서가 신천신지로 그대로 이어진다고 보지 않으면서도, 종말 이해에서 모든 것을 영화시키는 것(spiritualizing)도 반대한다. 그는 동식물이 신천지에 존재할 것이라고 본다. H. Boersma, "Blessing and Glory: Abraham Kuyper on the Beatific Vision," *Calvin Theological Journal* 52/2 (2017), 208-210에서 재인용.

24 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 302-306. 참고로 카이퍼는 베후 3:10을 문자적으로 해석하여, 피조계가 새 창조의 과정에서 파괴된다고 보는데, 이 때 파괴되는 것은 형태이고 본질은 더 영광스러운 새 형태로 나타난다. D. Kristanto, "Is the Creation under Destruction?: Abraham Kuyper and Herman Bavinck on New Creation," *Jurnal Teologi dan Pelayanan* 19/2 (2020), 194.

25 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 305.

26 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 304.

27 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 317, 322, 327, 345. 이와 유사한 주장은 MacLeod, "The First 'Last Thing': The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16)," 208을 보라.

28 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 311.

않고 갱신되고(사 11:6-9; 65:25; 겔 34:25; 호 2:18; 슥 14:6; 337), 계시록 22:7의 속히 오실 예수님의 약속을 따라 인간 역사의 '완성이 끝날 것'이다. 카이퍼는 마태복음 13:40-42, 22:13, 24:51 등을 통해 만인구원론을 반대하면서, 그의 동시대 신학자들을 비판한다(예. 솔라이에르마허, 리츨, 슈바이처).³⁰

III. 헤르만 바빙크의 재림 이해

바빙크는 『개혁신학』 제4권 제11부에서 '종말'을 집중적으로 다룬다. 제11부는 제61장 중간상태, 제62장 그리스도의 재림, 그리고 제63장 세상의 완성으로 구성된다. 바빙크가 종말을 논하는 방식은 카이퍼처럼 계시록을 주석하는 형식을 따르지 않지만, 성경 구절을 더 많이 인용한다.

바빙크는 요한계시록의 기록 목적을 요한 당시의 고난 중에 있던 교회들을 영적 전투 가운데 인내하기 위해 승리의 면류관을 보여줌으로써 위로하는 것이라고 주장한다.³¹ 그는 성경이 하늘에 시민권을 둔 채 나그네와 거류민으로 사는 교회가 온 세상을 지배할 것이라고 가르치지 않는 점에 주목하면서, 교회가 고난을 당하는 것은 자연스러우며 교회의 승리주의를 경계해야 한다고 본다.³²

바빙크는 계시록 6-9장의 7인, 7나팔, 7대접은 시간적 순서로 일어날 심판이 아니며, 이 세 시리즈 심판은 1차적으로 요한 당시 형편과 사건을 조망하면서도 모든 시대의 교회와 세상에서 벌어질 일들이라고 본다.³³ 따라서 그는 계시록의 환상들이 동일한 실재를 반복하여 가리킨다는 이론을 지지하면서, 과거론과

29 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 328.

30 Kuyper, *The Revelation of St. John*, 345-46. 참고로 카이퍼는 그리스도인이 죽을 때와 중간상태(계 6:11; 14:13)에서는 '복'(zaligheid)을 받지만, 그리스도의 재림 때 그리스도인을 영혼이 몸과 연합되어 복보다 더 나은 '영광'(heerlijkheid)을 받아 하나님의 본질을 보게 된다고 주장한다. Boersma, "Blessing and Glory: Abraham Kuyper on the Beatific Vision," 213, 215, 218에서 재인용. 그리고 H. Boersma, "Neo-Calvinism and the Beatific Vision: Eschatology in the Reformed Tradition," *Crux* 56/3 (2020), 25-28도 참고하라.

31 Bavinck, 『개혁신학』 4, 811.

32 Bavinck, 『개혁신학』 4, 674.

33 Bavinck, 『개혁신학』 4, 812.

미래 종말을 향하는 역사적 해석을 혼용한다.

바빙크는 지구가 파멸될 것이라는 가능성을 그 당시의 여러 가지 과학적 가정으로부터 지지한다.³⁴ 이것은 노아가 받은 세상보존언약의 약속과 충돌하는데(창 8-9), 바빙크가 복음을 합리적이며 과학적인 방식으로 설명하려고 시도하다 발생한 부산물과 같다.³⁵ 바빙크의 논리를 따르면, 지구는 가만히 두어도 파멸될 것이기에, 하나님께서 인류 역사를 통하여 심판을 시행하실 이유가 무엇인지 설명하기 어렵다.

바빙크는 계시록 20:2-7에 반복된 숫자 1000을 상징적으로 해석하면서, 천년왕국을 전천년설처럼 문자적 숫자로 해석하면 유대교로 돌아가기에 기독교의 메시지가 될 수 없다고 비판한다.³⁶ 그는 신약교회는 구약의 국가적이며 육체적인 이스라엘을 대체했기에(계 2:9; 3:9), 로마서 11:26의 온 이스라엘은 구원 받을 모든 유대인들을 가리킨다고 주장함으로써 전천년설을 추가로 비판한다.³⁷ 이 때 바빙크는 전천년설을 반대하는 카이퍼와 워필드를 언급하여 자신의 논증에 무게를 더한다.³⁸

바빙크는 구약의 예언들이 자기 당시까지도 성취 중이라고 보면서, 결국 그 예언들은 예수님의 재림 이전 상황과도 연결된다고 주장한다.³⁹ 따라서 구약 예언들과 성취는 예수님의 초림만을 대상으로 삼지 않는다. 따라서 바빙크가 주님의 재림 전에 등장할 적그리스도를 종종 언급하는 것은 자연스런 논리이다.⁴⁰

바빙크에 따르면, 계시록 4:1 이하의 내러티브는 요한 당시, 세상의 종말(만물의 마지막)을 사는 교회의 상황, 그리고 그 후에 일어날 일을 전체적으로 묘사한다. 그는 보좌 환상(계 4-5)을 지상의 형편을 가리키지 않고, 모든 싸움이 끝난

34 Bavinck, 『개혁교의학 4』, np.

35 노아언약은 재림까지 온 세상의 보존을 약속하며 그것은 오늘날에도 정치적 함의를 제공한다는 주장은 D. VanDrunen, 『기독교 정치학』, *Politics after Christendom*, 박문재 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2020), 제3-4장과 제8-10장을 보라.

36 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 782, 812.

37 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 791, 794-96.

38 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 788.

39 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 786.

40 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 803-804.

천상의 모습이라고 주장한다.⁴¹ 따라서 그는 과거주의, 역사주의, 그리고 미래주의를 혼용하되, 계시록 내러티브의 앞부분에서부터 계속하여 미래적 의미를 매우 강조한다.

바빙크는 계시록의 짐승들과 재림 이전에 활동할 적그리스도를 직접 연결한다. 예를 들어, 바다짐승(계 13:1)은 로마제국을 가리키며, 그의 하수인인 땅 짐승(계 13:11)은 적그리스도의 도움을 받는 거짓 예언과 거짓 종교이다.⁴² 바다짐승이 구체화되어 적그리스도의 세력으로 요한 당시에 등장한 것은 다름 아니라 로마제국이다.⁴³ 예수님의 성육신을 부인하는 자들 가운데 적그리스도의 본질이 실현되며(요일 2:18, 22; 4:2-3; 요이 7), 그런 적그리스도의 세력은 모든 시대에 걸쳐 다양하게 나타나고, 예수님은 최고로 발전된 적그리스도의 세력을 재림으로써 멸망시키실 것이다.⁴⁴ 따라서 적그리스도의 세력은 재림 직전의 종말로 국한되지 않고, 모든 시대에 점층적으로 역사한다. 하지만 바빙크가 요한일이서의 가현설주의자를 가리키는 적그리스도를 계시록의 짐승을 해석하기 위해 그대로 도입하여 연결한 점은 요한서신과 계시록이 다른 기록목적과 역사적 상황에서 기인한 점을 간과한 것이다.

큰 성 음녀 바벨론(계 17-18)은 모든 시대의 악의 세력을 가리키지만, 1차적으로는 요한 당시의 로마제국을 가리킨다.⁴⁵ 음녀 환상을 뒤 따르는 백마 타신 예수님의 전쟁과 승리(계 19:11-16)는 재림의 모습이다.⁴⁶ 여기서 바빙크는 악의 세력이 파멸된 후에 주님이 재림하신다고 철저하게 시간적 순서를 따라 이해하지 않는다. 왜냐하면 악의 세력 가운데 맨 나중에 등장할 적그리스도의 세력은 재림하시는 예수님에 의해서 심판 받을 것이기 때문이다.

바빙크는 심지어 계시록 2-3장의 초점은 예수님의 재림을 준비하는 권면이라

41 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 801-802.

42 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 802, 805.

43 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 804.

44 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 804, 805.

45 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 802.

46 바빙크는 계 19:11-16을 재림이 아니라 '승천'이라고도 간주하기에 자체적인 논리 모순에 빠진 것으로 보인다. Bavinck, 『개혁교의학 3』, 550; 『개혁교의학 4』, 803. 이와 유사한 해석은 Beale, *The Book of Revelation*, 949를 보라.

고 주장하지만, 소아시아 7교회를 세대주의식으로 시대를 구분하는 방식은 반대한다.⁴⁷ 여기서 바빙크는 계시록 2-3장이 소아시아 7교회가 당면한 핵심 이슈를 재림으로 소개한다는 근거를 제시하지 않으며, 재림이야말로 교회들이 박해를 극복하는 유일하거나 최선의 방법으로 볼 수 있는 이유를 설명하지 않는다. 그리고 계시록 6-9장의 7인, 7나팔, 7대접 심판시리즈는 하나님께서 자연과 인류를 심판하시고, 예수님의 최후심판을 준비하는 내용으로 이해한다.⁴⁸ 그런데 바빙크는 계시록의 심판 시리즈에 언급된 강과 바다와 새과 수목과 같은 자연이 악인과 대등하게 하나님의 심판을 받는 이유를 제시하지 않는다. 바빙크에게 있어 재림은 계시록 첫 장부터 마지막 장까지 나타나는 매우 중요한 주제이다.

바빙크는 공관복음서의 감람산강화와 계시록의 심판을 연결하여 다음과 같이 이해한다. 감람산강화에서 예수님의 재림과 재림 이전의 세상 종말의 징조들(사람의 악함, 배교)을 설명하는 구절은 마태복음 24:29-37이며(참고. 딤후 3:1; 벴후 3:1; 유 18), 마태복음 24:14는 재림 전에 복음이 온 세상에 전파될 것을 예언한다.⁴⁹ 따라서 마태복음 24:14와 29절 이하는 예루살렘 성전의 파괴에 대한 예언이 아니라 재림을 예고한다. 바빙크는 마태복음 24:34의 ‘이 세대’를 감람산에서 설교를 듣던 예수님의 제자들이 살던 시대라고 보면서도, 34절의 ‘이 모든 것들’은 재림의 징조로 이해한다.⁵⁰ 따라서 여기서 바빙크는 예수님의 제자들 당시에 재림이 있을 것이라는 어색한 논리를 전개하는 모순에 빠진다.⁵¹

바빙크는 재림을 데살로니가후서 2:2, 7-8의 ‘불법의 사람’을 재림의 예수님에 의해 죽임을 당할 미래적 인물인 적그리스도로 간주한다.⁵² 그리고 예수님께

47 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 801.

48 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 803.

49 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 800, 801, 808. 이와 유사한 주장은 E. Mueller, “Jesus and His Second Coming in the Apocalypse,” *Journal of the Adventist Theological Society* 11/1-2 (2000), 211을 보라.

50 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 799.

51 이런 모순은 C. E. Berry, “The Destruction of Jerusalem and the Coming of the Son: Evangelical Interpretations of the Olivet Discourse in Luke,” *The Southern Baptist Journal of Theology* 16/3 (2012), 69에서도 볼 수 있다.

52 Bavinck, 『개혁교의학 3』, 227; 『개혁교의학 4』, 804. 이와 유사한 주장은 J. A. du Rand,

서 재림하시기 전에 복음전파가 온 세상에 있을 것인데(마 24:14), 재림 이전에 바로 이 적그리스도(살후 2:2, 7-8)가 출현할 것이다.⁵³ 따라서 바빙크는 감람산 강화와 데살로니가후서 2장을 재림이라는 미래 종말론적으로 해석한다. 그리고 바빙크는 명사 ‘파루시아’는 재림만 가리키지 않지만, 많은 구절에서 재림을 가리킨다고 주장한다(참고. 마 24:30; 살후 1:7; 계 1:7; 14:14; 19:11, 14).⁵⁴

그는 계시록 19장과 20장을 시간 순서대로 일어날 사건을 예언한다고 보지 않는다.⁵⁵ 그리고 이 두 장은 병렬구조 속에 성도와 적그리스도가 최후까지 대결하는 내용이라고 본다.⁵⁶ 그런데 두 짐승이 불 심판을 받는 계시록 19:20을 통해 바다짐승(계 13:1)과 땅 짐승(계 13:11)의 심판 그리고 용의 심판은 동시에 일어날 사건이라고 주장한다. 그 후에 모든 죽은 자들이 부활하여 행위를 따라 심판을 받는다(계 20:11-15).⁵⁷ 그러나 바빙크의 설명과 달리, 계시록 19:20은 용의 파멸과 심판은 언급하지 않는다. 바빙크는 성도가 죽는 즉시 예수님과 함께 영적으로 살아서 왕 노릇하면서 악을 다스린다고 보며(계 20:4), 전천년설이 주장하는 성도의 부활과 그것과 별도로 있을 불신자의 부활이라는 이중 부활을 반대한다.⁵⁸

Die Einde: Die A-Z van die Bybelse Boodskap oor die Eindtyd (Vereeniging: CUM, 2013), 134; W. B. Wallis, “The Coming of the Kingdom: A Survey of the Book of Revelation,” *Presbyterion* 8/1 (1982), 41을 보라.

- 53 Bavinck, 『개혁신학 4』, 818. 참고로 마 24:15-31을 재림의 징조로 보면서 둘 성전 파괴가 재림을 한 단계 더 가까이 초래한다는 주장은 Taylor, “Early Christian Expectations concerning the Return of Jesus,” 39를 보라.
- 54 Bavinck, 『개혁신학 3』, 301; 『개혁신학 4』, 819. 이와 유사한 주장은 바빙크가 잘 알고 있었던 네덜란드신앙고백서(1561) 제37조 ‘최후심판’의 증거구절에도 나타난다. 그리고 MacLeod, “The First ‘Last Thing’: The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16),” 208; H. P. van Rhyn and G. J. C. Jordaan, “N Betekenisdefinisie van *παρουσία* as Wederkomswoord,” *In die Skriflig* 54/1 (2020), 8도 보라. Contra 계 1:7을 예수님께서 요한 당시 로마제국을 심판하러 오시는 예언으로 보는 신동욱. “요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?” 『신약논단』 17/4 (2010), 1124-25.
- 55 Bavinck, 『개혁신학 3』, 301, 548; 『개혁신학 4』, 810, 819. Contra N. H. Taylor, “Early Christian Expectations concerning the Return of Jesus: From Imminent Parousia to the Millennium,” *Journal of Theology for Southern Africa* 104 (1999), 42.
- 56 Bavinck, 『개혁신학 4』, 811, 813.
- 57 Bavinck, 『개혁신학 4』, 813.
- 58 Bavinck, 『개혁신학 4』, 809-810.

예수님의 재림은 십자가와 부활을 완성시켜서 면류관을 씌우며, 예수님은 초림으로 이미 승귀되셨지만 재림으로써 마지막 최상의 승귀 단계로 나아가신다. 그리고 초림으로 이미 시작된 심판은 재림으로써 완성된다.⁵⁹ 여기서 바빙크는 예수님의 승리와 승귀 그리고 악의 세력이 받을 심판을 ‘이미 그러나 아직 아니’의 구도로 균형 있게 파악한다.

바빙크는 성경이 자세히 설명하지 않기에 지옥의 위치와 크기를 알 수 없으며, 악인의 최후 심판 후 세상 갱신이 뒤 따른다고 주장한다.⁶⁰ 다시 말해, 먼저 땅이 불타고(벰후 3:10) 그 다음에 신천신지가 도래한다(벰후 3:13). 바빙크는 예수님의 부활로의 변형은 곧 온 피조물의 변형을 보여준다고 보는데, 종말론은(만유적) 기독교론에 뿌리를 내리고 있기에 그 자체가 기독교론이라고 주장한다.⁶¹

바빙크에게 있어 자연을 갱신시키는 은혜와 누룩과 같은 천국이라는 두 주제는 그리스도 안에서 이루어진 구속이 ‘십지어 지금도’ 자연 기구들(natural institutions)을 종말론적으로 갱신시키고 있으며, 내세에 까지도 영향을 미치는 그리스도인의 문화적 노력을 통하여 지금 성취할 수 있는 것에 관한 낙관주의에 신뢰성을 제공하고 있다고 제안한다.⁶² 하지만 바빙크는 그리스도의 나라가 점진적인 발전으로써 완성된다고 보지 않고, 세상 역사는 일반적인 배교와 하나님의 묵시적 개입으로써 종말을 맞이하여 완성된다고 이해한다.⁶³

바빙크에게 있어, 베드로후서 3:10-11의 ‘녹다’와 ‘풀어지다’ 그리고 계시록 21:1의 천지가 없어짐이라는 언급은 실체의 소멸이 아니라 완전한 회복이자

59 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 814. 참고로 바빙크는 그리스도인이 사후에 하나님의 본질을 볼 것이라는 입장을 비판하는데, 창조자와 피조물 간의 구분을 없애고 신격화로 이어질 수 있기 때문이다(개혁교의학 2.190-91). 그리고 바빙크는 자연과 초자연을 구분함으로써 영광의 빛을 통해 성도의 지성이 높아져서 다른 존재로 변할 것이라는 천주교식 주장도 반대한다(『개혁교의학 2』, 191). Boersma, “Neo-Calvinism and the Beatific Vision,” 25-26에서 재인용.

60 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 848-49.

61 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 717. 참고. S. Hielema, “Herman Bavinck’s Eschatological Understanding of Redemption,” (Th.D. Thesis, Wycliffe College, 1998), 458.

62 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 395-96, 437; D. VanDrunen, “The Kingship of Christ is Twofold: Natural Law and the Two Kingdoms in the Thought of Herman Bavinck,” *Calvin Theological Journal* 45 (2010), 160.

63 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 684-85; VanDrunen, “The Kingship of Christ is Twofold,” 161-62.

갱신이다.⁶⁴ 그러므로 기존의 것들이 재창조될 것이다. 세상 갱신과 더불어 재림 때, 성도도 영광스럽게 변모되어 주님과 영원히 교제하게 될 것이다(계 2:11; 4:10; 5:9-13; 7:10, 15-17; 20:6, 14; 21:3-4; 22:3).⁶⁵

바빙크에 따르면, 새 예루살렘성은 '신부'라 불리는 교회와 동일하지 않고 오히려 장소를 가리킨다(계 21:3).⁶⁶ 따라서 여기서 그는 계시록 자체가 보여주는 새 예루살렘성이 교회라는 주장을 반대한다(계 21:2, 9-10). 바빙크는 계시록 21-22장을 해석하면서, 계시록의 주제는 어린양의 승리로 인한 새 창조임이 분명히 드러난다고 본다.⁶⁷

IV. 벤자민 워필드의 재림 이해

'프린스턴의 사자'(Lion of Princeton)라 불린 워필드는 종말론에 크게 집중하지 않았지만, 심판주이신 예수님의 재림, 그리고 중간시기와 몸의 부활을 통하여 완전하게 될 것을 소망했다.⁶⁸ 워필드는 소논문에서 요한계시록을 해석하는 4가지 원칙을 설명하는데, 종합하면 다음과 같다. 계시록의 서론(1:1-8)과 결론(22:6-21) 사이의 7가지 환상 단락은 초림과 재림 사이에 있을 그리스도 나라의 승리를 반복적이고 연속적이며 상징적으로 보여줌으로써, 독자들에게 구원에 이르는 지혜와 윤리적 교훈을 제공하는 것이다.⁶⁹

워필드는 계시록 19:11-21의 전쟁을 재림으로써 악의 세력이 파멸되는 사건이 아니라, 그리스도의 복음이 온 세상을 정복하여 승리하는 완성을 상징적으로

64 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 50, 717, 850-51. 그리고 『개혁교의학 2』, 553-54도 참고하라.

65 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 720-21. 참고. Kristanto, "Is the Creation under Destruction?" 196.

66 Bavinck, 『개혁교의학 4』, 853.

67 Bavinck, 『개혁교의학 3』, 1. 참고. Hielema, "Herman Bavinck's Eschatological Understanding of Redemption," 460.

68 참고. F. G. Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary* (Wheaton: Crossway, 2010), 533.

69 워필드는 반복이론의 지지자들로 어거스틴, 코케이우스, 헝스텐버거 등을 언급한다. Warfield, *Biblical Doctrines*, 645-46.

다루는 것으로 보는데, 이미 계시록 6:2와 12:1에서 간략하게 설명된 바 있다.⁷⁰ 워필드는 명사 ‘적그리스도’가 요한서신에만 등장한다고 설명하면서도(요일 2:18, 22; 4:3; 요이 7), 신약성경의 ‘거짓 그리스도’와 ‘거짓 선지자’(마 24:24), ‘불법의 사람’(살후 2:8), 그리고 ‘바다짐승’(계 13:1)과 동일하다고 간주한다.⁷¹ 워필드는 데살로니가후서 2장에서 배교, 죄의 사람(적그리스도)의 출현, 그리고 재림을 찾지만, 이 셋은 정확하게 순차적으로 발생하는 것은 아니라고 주장한다.⁷² 워필드는 ‘불법의 사람’(불법의 비밀, 멸망의 아들; 마 24:15; 살후 2:3, 7)을 유대-로마 전쟁 당시 적그리스도와 같은 박해 세력이 구체화된 디도 장군으로, ‘막는 것’(살후 2:6)을 로마제국에서 초대교회에게 방패가 되어준 유대 국가로, 그리고 ‘막는 자’(살후 2:7)를 유대교의 배교와 박해를 막은 예루살렘의 지도자인 아보고로 본다.⁷³ 따라서 워필드는 데살로니가후서 2장을 미래적 해석보다는 AD 1세기 관점 즉 과거적 해석으로 이해한다.

워필드는 천년왕국(계 20:1-6)을 죽은 성도의 살아 있는 영혼이 낙원에서 주님과 교제하며 복되게 머무는 중간상태로 보는데, 그것은 계시록 6:9와 14:13에 이미 반복되었다.⁷⁴ 여기서 숫자 1000은 완전하고 긴 기간을 상징한다.

워필드는 결박된 사탄이 미혹하지 못하는 만국은 온 세상을 가리키는데, 죽은 성도의 영혼이 머무는 낙원은 거기에 해당하지 않는다고 주장한다.⁷⁵ 그리고 그는 천년왕국 후 사탄이 잠시 놓이는 것(계 20:3)은 재림 직전이 아니라 초림과 재림 사이에 일어나는데, 계시록 19:11-21의 전쟁도 이 때 벌어진다고 해석한다.⁷⁶ 따라서 계시록 19:11에서 20:1 이하로의 전환은 시간적 순서로 이해할 수 없다.

⁷⁰ Warfield, *Biblical Doctrines*, 647.

⁷¹ 하지만 워필드는 부정적으로 혼재된 여러 인물에 ‘적그리스도’라는 이름을 붙이기를 주저한다. B. B. Warfield, “Antichrist,” *Expository Times* XXXII/5 (1921), 358.

⁷² B. B. Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield: Biblical Doctrines*, Vol. 2 (Bellingham: Logos Bible Software, 2008), 609.

⁷³ Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield: Biblical Doctrines*, Vol. 2, 609-611; Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield*, 540.

⁷⁴ Warfield, *Biblical Doctrines*, 649-51.

⁷⁵ Warfield, *Biblical Doctrines*, 657.

⁷⁶ Warfield, *Biblical Doctrines*, 656, 658.

워필드에 따르면, 첫째 죽음은 육체적 죽음을 의미하고, 둘째 사망(계 20:14)은 지옥에 던져진 악인들의 최후상태를 가리키는데, 신자와 불신자의 부활이 별도로 있지 않다.⁷⁷

워필드에 따르면, 계시록 21:1-8은 완성된 하나님 나라를 보여주지만, 계시록 21:9-22:5는 성도가 갈 집이나 천국이 아니라 영광스럽게 실현된 예수님의 신부의 이상적인 모습을 묘사한다.⁷⁸

워필드는 재림 이전에 그리스도의 복음이 온 세상에 전파되어야 하는데(계 19:11-21; 참고. 마 24:14), 그 다음 곧바로 재림과 최후심판 그리고 천국의 완성이 뒤따를지는 알 수 없다고 주장한다. 따라서 그는 지상 교회 앞에 복음화된 온 세상, 다시 말해 전투하여 승리하는 교회에게 황금기가 주어질 수 있다고 본다(마 6:11; 28:18-20; 고전 15:24-25).⁷⁹ 하지만 재림 이전에는 죄가 전혀 없는 세상이 도래할 수 없기에, 계시록 19:21은 완전한 세상을 언급하지 않으며, 그런 세상은 21:1 이후에 등장한다. 따라서 신천신지에서 완전한 교회의 절대적인 황금시기가 시작될 것이다.⁸⁰ 그러므로 워필드는 교회가 누릴 황금시기를 ‘이미 그러나 아직 아니’라는 틀로 해석한다.

V. 카이퍼, 바빙크 그리고 워필드의 재림 이해 비교

카이퍼, 바빙크 그리고 워필드는 재림에 관한 서로의 저작물을 잘 알고 있었으므로, 재림론과 종말론 이해를 공유했을 가능성을 배제할 수 없다. 먼저 공통점이 매우 큰 두 화란 신학자를 비교해 보면, 이들이 재림을 중심으로 하는 종말론을 이해할 때 유사점은 아래와 같다. (1) 하나님의 영감된 말씀인 요한계시록의 무오성과 사도 요한 저작성을 인정한다.⁸¹ (2) 계시록의 후기 기록 연대를 따르

77 Warfield, *Biblical Doctrines*, 653, 662.

78 워필드는 계 21:9-22:5를 모든 시대의 지상 교회의 이상적인 모습이라고 본 Milligan을 비판한다. Warfield, *Biblical Doctrines*, 659-60.

79 Warfield, *Biblical Doctrines*, 663-64; Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield*, 535.

80 Warfield, *Biblical Doctrines*, 663.

81 성경의 영감성을 인정한 것은 이 두 화란 신학자는 물론 워필드가 어릴 적부터 익힌 청교도적

며, 계시록의 기록 목적은 고난 중의 독자를 위로하는 것이라고 본다. (3) 계시록의 숫자들(예. 1000)을 상징적으로 해석한다. (4) 전천년설을 반대하고 무천년설을 따른다. (5) 계시록 본문 주해에서 계시록의 기록 목적이나 1차 독자의 상황을 적절하게 고려하는데 미흡하다. 계시록 1:7부터 1세기 상황이 아니라 재림을 찾으며, 세 가지 해석 방식(과거주의, 역사주의, 미래주의)을 혼합한다. (6) 계시록에 나타나지 않은 명사 ‘적그리스도’를 자주 언급하며, 데살로니가후서 2:9 등을 간본문으로 제시한다. 그 결과 일반적인 배교를 세상 종말의 징조로 본다.⁸² (7) 새 창조를 통한 지구갱신론을 지지하는데, 피조계의 형태는 소멸되지만 본질은 소멸되지 않는다고 본다. (8) 계시록의 내러티브 시간과 실제 시간을 구분하며, (심판 환상을 해석할 때) 반복 이론을 따른다.⁸³

카이퍼와 바빙크 간의 차이점도 간과할 수 없다. (1) 과거적 해석, 세상교회적 해석, 그리고 미래적 해석을 종합하되, 바빙크는 카이퍼보다 계시록 1:7과 2장에서부터 재림을 더 강조한다. (2) 카이퍼는 계시록을 주해했지만 간본문적 해석은 빈약하다. 반면, 바빙크는 논지를 교의학적으로 전개함에도 불구하고 많은 성경 본문들을 기반으로 삼는다. (3) 바빙크는 성경 구절을 많이 제시하지만, 그가 활용한 증거구절의 적절성은 주석적으로 평가받아야 한다. 특히 감람산 강화와 적그리스도를 해석함에 있어 자체 모순이나 논리적 비약이 나타난다(예. 마 24:34의 ‘이 세대’와 ‘이 모든 것들’; 요한일이서의 적그리스도를 직접 계시록의 바다짐승 해석에 도입함). (4) 바빙크와 달리 카이퍼는 마지막 사도인 요한 이후의 상황을 알리려는 것을 계시록의 기록 목적으로 부각시킨다. 하지만 그것을 계시록의 1차 독자의 관심사로 보기 어렵다. (5) 카이퍼는 새 예루살렘성을 갱신된 신천신지의 중심지이자 ‘아버지의 집’으로 본다(요 14:2). 그리고 그는

경건과 무관하지 않다. W. A. Hoffecker, “The Devotional Life of Archibald Alexander, Charles Hodge, and Benjamin B. Warfield,” *Westminster Theological Journal* 42/1 (1979), 124-29.

82 이와 유사한 주장은 Van Rhyn and Jordaan, “N Betekenisdefinisie van *παρουσία* as Wederkomswoord,” 4를 보라.

83 카이퍼와 바빙크의 9가지 유사점은 화관개혁교회(해방파) 목사 안 판 브뤼헨(1909-1965)에게도 나타난다. J. van Bruggen, *Aantekeningen bij de Heidelbergse Catechismus*, 김현수·성희찬 역, 『하이델베르크 요리문답 해설』 (서울: 성야, 2020), 250-57.

새 예루살렘성을 성도로도 보기에 상징의 다중적 의미를 지지한다. 하지만 바빙크는 새 예루살렘성을 교회가 아니라 회복될 장소로만 본다. (6) 바빙크는 계시록의 복된 환상 중에서 하나님의 본질을 보는 것을 성도의 신격화로 이어질까 우려하여 반대하지만, 카이퍼는 재림 후 성도가 부활하여 영광 가운데 하나님의 본질을 볼 것이라고 주장한다. (7) 카이퍼와 달리 바빙크는 신천지의 변혁과 악에 대한 심판이 초림으로써 이미 시작되었다고 본다.

워필드와 두 화란 신학자 간의 유사점은 다음과 같다. (1) 계시록 환상의 연대기적 전개를 따르지 않는 반복이론, (2) 환상의 상징적 해석, (3) 재림 이전에 온 세상에 복음이 전파될 것을 인정한 점, (4) 초림과 재림 사이의 전체 교회 역사를 증시하면서 재림으로써 절정에 도달할 구속사의 발전을 강조한 점, (5) 바다짐승을 적그리스도 및 불법의 사람과 유사하게 본 점, 그리고 (6) 신자와 불신자의 별도의 부활과 천천년설을 반대한 점. 그리고 워필드는 바빙크처럼 계시록 주해가 성도의 윤리적 실천으로 이어지도록 힘썼다.⁸⁴ 하지만 워필드가 재림 이전에 교회의 황금 시기를 인정하여 후천년설적 요소를 지지하고, 천년왕국을 중간상태로 제한하며, 계시록 19:11 이하를 재림으로 보지 않은 것은 두 화란 신학자와 다르다.⁸⁵ 그리고 워필드는 계시록 21:9-22:5를 예수님의 영광스러운 신부로 이해하기에, 아버지 하나님의 집이라는 장소로 파악한 바빙크의 견해와 다르다. 또한 두 화란 신학자와 비교할 때 워필드는 간본문성을 그다지 강조하지 않기에 계시록 해석에서 감람산강화를 드물게 언급하고, 세상 갱신론을 명시하지 않으며, 적그리스도를 미래 종말의 특정 인물로 국한하지 않고 초림과 재림 사이에 교회를 박해하는 세력과 이단으로 파악하며, 데살로니가후서 2장의 과거적 해석을 시도한 것은 독특성이다.⁸⁶

VI. 카이퍼, 바빙크, 그리고 워필드의 재림 이해에 대한 평가

84 참고. R. Gleason, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian*, 윤석인 역, 『헤르만 바빙크 평전』 (서울: 부흥과 개혁사, 2014), 582.

85 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield*, 536.

86 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 534-40.

1. 교부들의 요한계시록 주석에서 본 평가

이 세 학자는 소위 ‘세계 3대 칼빈주의 학자들’이므로, 그들이 칼빈처럼 교부들을 많이 의존했는가를 살피는 것은 유의미하다. 라틴교부로서 현존하는 가장 오래된 계시록 주석을 남긴 순교자 빅토리누스(d. 304)는 주님의 재림을 계시록 1:7에서부터 찾는다. 그는 재림을 천천년설에 따라 이해하고, 반복 이론을 따르면서, 계시록 6:2-12, 8-9, 12:9, 13:1-11 등에서 미래에 등장할 적그리스도를 찾는다. 그리고 빅토리누스는 새 예루살렘성은 장소로서 천국이다.⁸⁷ 그리고 4세기 라틴교부 티코니우스는 무천년설을 따라 어거스틴에게 영향을 주었으며, 계시록에서 미래 종말에 집중하기보다 전체 교회 시대에 주어진 메시지를 찾았다.⁸⁸

어거스틴은 『하나님의 도성』 XX. 11과 19에서 적그리스도에 대해 세 신학자와 유사한 견해를 다음과 같이 피력했다. 어거스틴은 요한계시록으로부터 사탄이 실제 역사 속에서 활동할 적그리스도라는 인물로 성육할 것으로 보았다. 그리스도께서 구약의 선지자와 족장들 안에 예표되었듯이, 사탄은 자신의 선구자들을 많은 불경건한 세력들 안에 가지고 있다. 이방 박해자들, 이단들 그리고 거짓 그리스도인들이 교회를 대적하여 행하는 모든 것들은 이 적그리스도 안에서 반복된다. 초대교회에 닥친 박해가 종말에 전무후무하게 다시 닥칠 것이다. 마지막 박해와 전투는 온 세상에서 벌어지는데, 온 세계의 교회를 대적하여 일어날 것이다. 그러므로 곡과 마곡(계 20:9)은 로마제국을 침략한 야만 게르만족과 동일시될 수 없으며, 적그리스도의 추종자들은 열국으로부터 등장할 것이다.⁸⁹

⁸⁷ 참고. Victorinus, *Commentary on the Apocalypse*. 이 라틴어 주석의 영역은 www.preteristarchive.com/0260_victorinus_apocalypse/에서 볼 수 있음(2020년 3월 13일 접속).

⁸⁸ *CSB Ancient Faith Study Bible* (Nashville: Holman Bible Publishers, 2019), 1584-95.

⁸⁹ 위필드는 하나님을 의지하는 경건을 위해 특히 어거스틴을 존경했다. 참고. J. van Oort, “The End is Now: Augustine on History and Eschatology,” *HTS Theologiese Studies* 68/1 (2012), 6.

6세기 동방교부 오이쿠메니우스는 계시록 1:7과 8:1-2에서 재림을 찾고, 계시록 6장을 예수님의 공생애 3년의 활동으로 이해하며, 천주교 전통을 따라 계시록 12:1에서 마리아를 찾고, 계시록 12:3-6과 13:11 그리고 17:8과 19:11-16에서 적그리스도의 활동과 패망을 찾고, 계시록 14:15-16에서 인류에게 닥칠 종말의 심판으로 이해하고, 1000년을 예수님의 지상 사역 기간으로 보며, 새 예루살렘성(21:2)은 신부와 장소 모두를 가리킨다고 보며, 계시록 21:1에서 세상 갱신과 소멸도 모두 인정한다.⁹⁰ 오이쿠메니우스의 견해를 종종 따르는 6세기 동방교부 가이사라의 안드레아스는 천주교의 교리를 존중하고(계 21:1-2, 13) 전천년설을 반대하며, 과거적 해석(계 16:5-6), 세상-교회 역사적 해석(계 6), 적그리스도와 대환난이라는 미래적 해석(자연이 문자적으로 심판을 받아 파괴됨[계 8:7-13]; 13:9-10; 16:20; 19:9), 그리고 이상주의적 해석(계 14:8)을 혼합하여 윤리적 교훈(계 12:10-12)을 찾는다.⁹¹

빅토리누스의 반복 이론은 카이퍼와 바빙크와 유사하고, 새 예루살렘성을 장소로만 본 것은 바빙크와 동일하다. 빅토리누스와 오이쿠메니우스 그리고 어거스틴이 적그리스도와 재림을 중심으로 미래적 해석을 시도한 점 그리고 티코니우스와 어거스틴의 무천년설은 이 글에서 살핀 세 신학자의 견해와 유사하다. 오이쿠메니우스가 새 예루살렘성을 다중적으로 본 것은 카이퍼와 유사하다. 안드레아스가 문자적인 자연의 파괴를 찾고 전천년설을 반대한 것은 바빙크와 가깝다. 교부들에게 세상의 갱신 사상은 세 신학자보다 분명하지 않다.

2. 시클 흐레이다너스의 요한계시록 주석(1925)에서 본 평가

카이퍼와 바빙크 당시 대표적인 화란 개혁주의 진영의 요한계시록 주석은 흐레이다너스의 것이다. 카이퍼가 설립한 자유대학교에서 교의학을 수학 후

90 Oecumenius, *Commentary on the Apocalypse*, trans. by J. N. Suggit (Washington: Catholic University of America Press, 2006), 60-79; W. C. Weinrich ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture: Revelation*, 이해정 역. 『교부들의 성경 주해: 요한계시록』 (왜관: 분도출판사, 2010), 82-567.

91 *CSB Ancient Faith Study Bible*, 1597-1609.

바빙크처럼 칼빈신학교에서 교수한 흐레이다너스의 주석에 나타난 재림 종말론을 요약하면 아래와 같다. 카이퍼와 바빙크처럼 흐레이다너스는 계시록 1:7을 재림에 대한 예언으로 본다(마 16:27; 24:31; 계 14:14-16).⁹² 그리고 계시록 6장 이후의 내러티브는 예수님의 초림부터 세상 종말까지 모든 시대에 반복적으로 일어날 일들을 예언하며, 계시록 6:2의 ‘흰 말’은 그리스도가 아니라 ‘복음’ 자체를 가리킨다.⁹³ 계시록 7장과 14장의 144000명은 모든 성도가 아니라 ‘탁월한 성도’로서 주님의 이름을 위하여 영적으로 잘 싸우고 고난을 당한 이들이다.⁹⁴ 그런데 카이퍼와 바빙크는 144,000명을 전체 교회라고 이해하기에 흐레이다너스처럼 탁월한 성도로 제한하지 않는다.

흐레이다너스는 두 증인을 죽인 무저갱으로부터 올라온 짐승(계 11:7)은 적그리스도로 보며, 로마제국은 바다짐승(계 13:1)이 부분적이고 일시적으로 구체화된 것이라 이해한다.⁹⁵ 그런데 바다짐승(계 13:1)은 전 인류의 정부 그리고 정치적 기구로서 민족들과 나라들이기도 하다.⁹⁶ 그리고 땅 짐승(계 13:1)은 ‘적그리스도’와 밀접한 관계를 가진 내적이며 영적 특성을 가진 세력인데, 예수님과 복음을 거스르는 거짓 선지자와 거짓 학문이다.⁹⁷ 바다짐승의 수 666(계 13:18)은 적그리스도이다(6은 안식이 없는 피조물의 충만, 666은 온 세상의 충만).⁹⁸ 따라서 흐레이다너스의 바다짐승 이해와 그 짐승의 수이자 적그리스도를 가리키는 666 이해 간에 약간의 자체 불일치가 나타난다. 하지만 카이퍼와 바빙크처럼, 흐레이다너스는 미래 종말론적 인물인 적그리스도가 요한 당시에 로마제국으로 구체화되었다고 본다. 흐레이다너스의 이런 논리는 계시록 14장의 두 추수 환상과 16-20장을 해석하는데도 나타난다. 계시록 14:14의 흰 구름 위에 계신 인자이신 예수님께서 추수하시는 환상은 마태복음 24:30과

92 S. Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes* (Amsterdam: H. A. Van Bottenburg, 1925), 21. Contra 신동욱. “요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?” 1124.

93 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 144, 148.

94 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 170, 286.

95 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 234.

96 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 267.

97 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 277.

98 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 285.

계시록 1:7처럼 재림의 상황이다.⁹⁹ 그리고 계시록 14:16-20의 포도 수확과 심판은 온 세상에 임할 최후 심판으로서 적그리스도 세력이 완전히 패망될 것을 예고한다.¹⁰⁰ 계시록 16장의 7대접 심판 중에서 바다짐승의 보좌가 심판을 받는 것(계 16:10)은 온 세상에 역사하는 적그리스도의 세력에 임한 심판이다.¹⁰¹ 계시록 16:12-13은 곡과 마곡과 세상 세력이 교회를 공격하는 것이며, 16:13의 짐승은 정치적 의미를 가진 적그리스도를 가리킨다.¹⁰² 아마겟돈 전쟁(계 16:16)은 계시록 20:8-9의 곡과 마곡이 교회와 최후 전쟁을 벌이는 것을 상징적으로 가리킨다.¹⁰³ 그러므로 아마겟돈은 특정 장소를 가리키지 않는다. 이런 전쟁은 인류 역사에서 계속 진행되다가 마지막 한 순간에 절정에 달할 것이다.

흐레이다너스는 계시록 17-18장의 음녀 바벨론을 요한 당시의 로마제국만 가리키지 않고 모든 시대에 걸쳐 나타난 세상의 권력의 중심으로서 적그리스도의 세상 지배의 중심을 가리킨다고 설명한다.¹⁰⁴ 그리고 음녀가 탄 짐승은 적그리스도의 선구자이며, 17:8의 무저갱으로부터 올라와 멸망당할 자는 적그리스도 자신이다.¹⁰⁵

흐레이다너스는 계시록 19:7의 혼인잔치를 21:3처럼 재림 때 이루어지며, 계시록 19:11-16의 흰말 탄 자인 예수님의 승리는 세상 종말 때 일어날 사건으로 간주한다.¹⁰⁶ 그리고 계시록 19:13의 피가 된 옷에서 피는 예수님이 아니라

99 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 303-304.

100 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 309.

101 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 325.

102 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 327. 이와 유사하게 계 16:14, 19:19, 20:8을 종말의 최후 전쟁으로 이해하는 경우는 Beale, *The Book of Revelation*, 829, 838, 967을 보라.

103 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 330. 이와 유사한 주장은 Mueller, "Jesus and His Second Coming in the Apocalypse," 213을 보라. Contra 계 16:15-16은 예수님의 재림이 아니라 교회를 책망하러 영적으로 오시는 것으로 보는 신동욱. "요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?" 1138.

104 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 332, 337, 355.

105 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 345.

106 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 386, 392. 이와 유사한 주장은 MacLeod, "The First 'Last Thing': The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16)," 217을 보라.

원수의 피이다(사 63:1-5).¹⁰⁷ 그런데 계시록 19:19의 전쟁은 역사상 항상 있었으나 종말에 적그리스도가 일으키는 전쟁과 그의 패배는 절정에 달한다.¹⁰⁸

흐레이다너스는 계시록 20:3의 사탄의 결박이 콘스탄틴 이후로 이방 문화가 기독교에 굴복한 때 시작되었으며, 천년왕국은 콘스탄틴 이래로 기독교가 타락하고 이방 민족들이 다시 일어날 때까지로 본다.¹⁰⁹ 이것은 그가 속한 서구 기독교 중심의 해석이다. 계시록 20:4의 ‘살아서’는 육체 부활이 아니라 영적 의미인데, 성도가 죽으면 영혼은 살아서 영생을 누린다는 뜻이다.¹¹⁰ 그리고 계시록 20:8-10은 종말에 하나로 뭉치는 적그리스도의 세력이 교회와 영적으로 싸우는 것이므로, 16:14와 19:19의 전쟁과 실제로 같은 것이다.¹¹¹ 또한 계시록 20:11은 완전한 세상의 변화, 갱신이며, 20:12의 책들은 ‘양심의 책들’(de boeken der consientiën)이다.¹¹² 흐레이다너스는 계시록 21:1-2의 신천신지를 무에서의 창조가 아니라 세상의 갱신을 가리킨다고 보며(마 19:28; 행 3:21),¹¹³ 계시록 21:12-14의 12지파와 12사도를 구약과 신약의 교회로 파악한다.¹¹⁴

흐레이다너스는 카이퍼와 바빙크처럼 과거주의, 역사주의, 그리고 미래주의를 혼합한다. 흐레이다너스가 전천년설을 반대하고, 반복 이론을 지지하며, 재림 전의 적그리스도를 강조한 것, 그리고 세상의 갱신을 분명히 강조한 점도 카이퍼와 바빙크와 유사하다. 흐레이다너스는 서구 문명을 중심으로 곡과 마곡의 전쟁을 이해한 점에서 특히 카이퍼와 유사하다. 흐레이다너스의 계시록 19:11 이하 해석은 워필드와 다른데, 후자는 이 단락을 재림으로 이해하지 않고, 계시록의 악의 세력들을 요한 당시에 시작하여 전체 교회 시대를 거쳐 재림 직전의 인물로 연결하는 것을 즐겨하지 않았다.¹¹⁵

107 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 394. 참고, MacLeod, “The First ‘Last Thing’: The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16),” 214.

108 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 397.

109 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 403.

110 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 406.

111 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 410.

112 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 412-13.

113 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 416.

114 Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 424.

3. 현대 개혁주의 계시록 연구에서 본 평가

계시록 19-22장에서 예수님의 재림에 대한 현대 개혁주의 주석가들의 경향을 두 가지로 나누면 다음과 같다.¹¹⁶ (1) 이상주의적(idealistic) 해석자들은 대체로 계시록 19장에서 재림을 찾고, 계시록 20장에서 초림부터 재림 사이의 천년왕국을 찾는다. 따라서 계시록 19장과 20장은 시간적으로 배열되지 않았다. 이 견해는 두 란드(J. A. du Rand)와 비일(G. K. Beale) 등에게서 볼 수 있는데, 이들은 적그리스도 개념을 인정하는 무천년주의자들이다.¹¹⁷ 이들은 계시록의 환상이 요한 당시의 상황 속에서 이해된다고 주장하면서 초림과 재림 사이에 일어날 일들을 상징적으로 파악하고, 악에 대한 교회의 승리의 원칙을 찾는다. 그러므로 이들은 카이퍼와 바빙크에 가깝다. (2) 부분적 과거론적(partial preteristic) 해석을 따른 이들은 계시록 19장을 AD 1세기의 복음의 확장으로 보며, 계시록 20장에서 초림과 재림 사이에 전개되는 천년왕국과 재림을 순차적으로 찾는다. 그리고 그들은 계시록 21-22장의 신천신지와 새 예루살렘성을 '이미 그러나 아직 아니'라는 종말론적 틀로 주석하며, 새 예루살렘성을 장소가 아니라 신부로 이해하고, 적그리스도라는 개념을 주해에 도입하지 않는다. 이들은 주로 후천년주의자로서 레이하르트(P. J. Leithart)와 쟈트리

115 화란의 카이퍼, 바빙크, 흐레이다너스, 그리고 클라스 스킨더는 계시록 해석과 재림 이해에 있어 공통점이 많다. 카이퍼와 바빙크는 재림 해석에서 공통적으로 독일 학자 한 명을 언급한다. 하지만 그 학자가 카이퍼와 바빙크의 재림 이해 전반에 걸쳐 영향을 미친 것은 아니다. 또한 카이퍼와 바빙크는 16세기 종교개혁자들의 반천주교 및 교회-세상역사적 해석과 17세기의 휘고 흐로티우스(d. 1645)의 과거론적 계시록 해석과 크게 다르다. 따라서 카이퍼와 바빙크가 18세기에 누구로부터 영향을 받았는가를 확인하는 것은 차후 연구 과제로 남겨둔다. 참고. 송영목, "칼빈이 계시록 주석을 썼다면," 『칼빈 연구』 7 (2010), 151-75; K. Schilder, *De Openbaring van Johannes en het Sociale Leven* (Delft: Boekhandel & Drukkerij W. D. Meinema, 1925).

116 천천년설을 따르는 순복음, 침례교, 감리교, 안식교 등과 루터교는 여기 논의에서 제외한다. 계 19:11에서 재림을 찾은 후 시간적 흐름을 존중하여 20:1에서 재림 이후의 상황을 파악하는 전천년주의자인 B. M. Fanning, *Revelation*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2020), 485, 499-500.

117 J. A. du Rand, *A-Z van Openbaring* (Vereeniging: CUM, 2007), 549, 574; *Die Einde*, 169; Beale, *The Book of Revelation*, 972, 984.

(K. L. Gentry Jr.) 등이 대표적 학자들이다.¹¹⁸

이상주의와 부분적 과거주의는 계시록의 주요 신약 간본문인 감람산강화와 데살로니가후서 2장 해석에서도 갈린다. 이상주의자들이 마태복음 24장에서 14절과 같은 앞부분에서 재림을 찾는 것과 달리, 부분적 과거론자들은 마태복음 24:3-34를 예루살렘 성전의 파괴로 보며, 24:36 이하는 재림으로 본다.¹¹⁹ 그리고 부분적 과거론자들은 데살로니가후서 2:8의 ‘불법의 사람’을 네로 황제로 보며, 계시록에 등장하지 않는 ‘적그리스도’라는 표현을 자제하는 점에서 이상주의자들과 차이가 난다. 따라서 과거론자들의 해석은 위에서 살핀 대로 승리의 후천년설을 지지하며 부분적 과거론에 따라 특정 본문들을 주해한 바 있는 워필드에 가깝다.

4. 카이퍼, 바빙크, 그리고 워필드의 기여와 보완점

카이퍼와 바빙크 그리고 워필드의 재림 종말론은 여러 긍정적 기여가 있다. 먼저 세 학자는 ‘3대 칼빈주의 신학자’로 존경받지만 16세기의 종교개혁자들의 반천주교 방식의 계시록 해석을 따르지 않는다. 그리고 계시록의 균형 잡힌 해석을 위해 종교개혁자들의 세상-교회 역사적 해석을 넘어설 뿐 아니라, 과거주의, 이상주의 그리고 미래적 해석을 종합하려고 시도했다. 그럼에도 불구하고, 이 세 학자의 재림 이해에 대한 비판도 제기될 수밖에 없다. 이런 비판은 앞으로 올바른 재림 이해를 위한 제안이기도 하다. (1) 간본문인 감람산강화를 지나치게 미래적으로 해석한다(카이퍼, 바빙크).¹²⁰ (2) 간본문인 감람산강화와 데살로니

118 P. J. Leithart, *Revelation 12-22* (London: T&T Clark, 2018), 346, 360; K. L. Gentry Jr., *The Divorce of Israel: A Redemptive-Historical Commentary on the Book of Revelation*, Volumes II (Dallas: Tolle Lege, 2017), 743.

119 참고. Berry, “The Destruction of Jerusalem and the Coming of the Son,” 67-68.

120 이 세 신학자와 유사하게 D. A. Carson도 오늘날 감람산강화를 주해하는 가장 보편적인 방식은 마 24:15-21과 34절은 성전 파괴를 예고하고, 나머지 구절들은 재림에 관한 내용이라고 주장한다. C. J. Moore, “Can We hasten the Parousia?: An Examination of Matt 24:14 and Its Implications for Missional Practice,” *Themelios* 44/2 (2019), 208에서 재인용. Contra R. C. Sproul, *The Last Days according to Jesus*, 김정식 역, 『예수의 종말론』 (서울: 좋은씨앗, 2019), 74; 양용의, 『마태복음 어떻게 읽을 것인가』 (서울: 성서유니온선교회,

가후서 2장에 대한 과도한 미래적 해석 및 적그리스도 개념을 무분별하게 도입하여 적용했다(카이퍼, 바빙크). (3) 빈약한 간본문적 해석은 워필드는 물론 바빙크의 문제점이기도한데, 성경 구절을 많이 인용하더라도 발생할 수 있다. (4) 서양 중심적 세계관을 반영하기에, 계시록 20장의 전투에서 문명국을 향한 적그리스도 세력의 공격을 강조하는데(카이퍼, 바빙크), 이와 유사한 결은 천년 왕국의 시작점을 콘스탄틴에서 찾은 흐레이다너스에게서 볼 수 있다. (5) 신천신지와 새 예루살렘성 해석에서 ‘이미 그러나 아직 아니’의 균형 잡힌 주해가 다소 부족하다.¹²¹ (6) 상이한 해석을 포괄함으로써 혼동을 유발할 수 있다(카이퍼, 바빙크, 워필드). 다시 말해, 선과 악의 대결이라는 이상적 해석, 적그리스도의 파멸과 재림이라는 미래적 해석, 그리고 요한 당시에서 출발하여 전체 교회와 세상 역사에서 선과 악의 싸움이 벌어진다는 역사적 해석은 과연 종합이 가능한가? 이 세 학자는 물론 흐레이다너스도 저자가 의도한 석의와 적용을 구분해야 하는데 주의를 더 기울여야 한다. (7) 계시록의 시간표와 1차 독자를 적절히 고려하지 않는다(카이퍼, 바빙크, 워필드). 계시록의 자체 증거에 따르면, 대부분 내용은 ‘반드시 속히 일어날 일들’이므로(계 1:1; 22:6), 석의에서 계시록의 1차 독자를 철저히 고려하는 것이 마땅하다. 심지어 계시록 22:10의 때가 가까움과 22:12, 17의 속히 오심을 통해 예수님은 소아시아의 7교회가 자신의 재림을 기대하지만 ‘지금 여기서’ 하나님의 개입을 소망하며 재림을 선취하기를 기대하셨다.¹²² (8) 문맥과 기록 목적을 고려하여 정확한 주해가 보완되어야 한다. 예를 들어, 바빙크가 계시록 1:7과¹²³ 2장부터 재림을 강조한 것, 그리고 계시록 19:20에서 용의 심판을 찾은 것은 재고되어야 한다.

2005), 404-417.

121 참고로 계 21:1-22:5를 새 창조의 완성이라고 주장하다가, 교회 시대를 통한 새 창조의 과정이라고 주장하여 자체 논리적 모순을 보인 경우는 비일에게 나타난다. Beale, *The Book of Revelation*, 1041, 1044, 1063.

122 신동욱. “요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?” 1138-42.

123 과거론적 해석은 계 1:7을 재림이 아니라 AD 70년 사건으로 이해하는데, 소아시아 7교회를 박해한 불신 유대인들에 대한 하나님의 심판으로 간주한다(계 2:9; 3:9). 참고. 송영목, “계시록 1:7절의 간본문적, 내적 간본문적, 그리스도 완결적 읽기,” 『교회와 문화』 25 (2010), 131-54.

Ⅶ. 나오면서

약 100년 전에 19세기 말과 20세기 초에 활동한 카이퍼, 바빙크, 그리고 워필드에 대한 교의학적 연구는 풍성하지만, 그들의 미래 종말론에 대한 연구와 성경주석적 입장에 대한 평가는 여전히 부족하다. 카이퍼와 바빙크 그리고 워필드는 예수님의 재림을 이해하기 위해 과거론, 역사론, 미래론, 이상론을 종합했는데, 첫 두 학자의 유사성은 두드러진다. 그리고 이 세 학자는 정도의 차이는 있더라도 성경신학적 탐구와 교의학적 접근을 종합했다. 또한 그들의 결론은 AD 4-6세기 교부들의 해석은 물론, 반(反) 천주교적 해석에 몰두했던 종교개혁자들의 견해와도 적지 않는 긍정적 차이를 보였기에, 나름대로 학문적 발전을 이루었다고 평가된다. 앞으로 예수님의 재림에 대한 연구는 교의학적 논의로 곧장 뛰어들기보다, 계시록 19-22장의 철저한 주해가 선행되어야 할 것이다. 그런 주해는 계시록이 암시하는 구약과 유대묵시문헌, 그리고 그레코-로마 세계 간의 간본문적 해석을 요청한다.

[참고문헌]

- Bavinck, H. *Gereformeerde Dogmatiek* 1-4. 박태현 역. 『개혁신학의학 1-4』. 서울: 부흥과 개혁사, 2011.
- Bavinck, J. H. *En Voort Wentelen de Eeuwen: Gedachten over het Boek der Openbaring van Johannes*. Wageningen: Zomer en Keuning, 1964.
- Beale, G. K. *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Berry, C. E. "The Destruction of Jerusalem and the Coming of the Son: Evangelical Interpretations of the Olivet Discourse in Luke." *The Southern Baptist Journal of Theology* 16/3 (2012), 62-74.
- Boersma, H. "Blessing and Glory: Abraham Kuyper on the Beatific Vision." *Calvin Theological Journal* 52/2 (2017), 205-241.
- _____. "Neo-Calvinism and the Beatific Vision: Eschatology in the Reformed Tradition." *Crux* 56/3 (2020), 25-29.
- CSB Ancient Faith Study Bible*. Nashville: Holman Bible Publishers, 2019.
- Du Rand, J. A. *A-Z van Openbaring*. Vereeniging: CUM, 2007.
- _____. *Die Einde: Die A-Z van die Bybelse Boodskap oor die Eindtyd*. Vereeniging: CUM, 2013.
- Fanning, B. M. *Revelation*. ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2020.
- Gentry Jr., K. L. *The Divorce of Israel: A Redemptive-Historical Commentary on the Book of Revelation*. Volumes II. Dallas: Tolle Lege, 2017.
- Gleason, R. *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian*. 윤석인 역. 『헤르만 바빙크 평전』. 서울: 부흥과 개혁사, 2014.
- Greijdanus, S. *De Openbaring des Heeren aan Johannes*. Amsterdam: H. A. Van Bottenburg, 1925.
- Harinck, G. "Herman Bavinck and Geerhardus Vos." *Calvin Theological Journal* 45 (2010), 18-31.

- Hielema, S. "Herman Bavinck's Eschatological Understanding of Redemption." Th.D. Thesis. Wycliffe College, 1998.
- Hoffecker, W. A. "The Devotional Life of Archibald Alexander, Charles Hodge, and Benjamin B. Warfield." *Westminster Theological Journal* 42/1 (1979), 111-29.
- Kristanto, D. "Is the Creation under Destruction?: Abraham Kuyper and Herman Bavinck on New Creation." *Jurnal Teologi dan Pelayanan* 19/2 (2020), 189-200.
- Kuyper, A. *The Revelation of St. John*. Translated by J. H. de Vries. Eugene: Wipf & Stock, 1999.
- Leithart, P. J. *Revelation 12-22*. London: T&T Clark, 2018.
- MacLeod, D. J. "The First 'Last Thing': The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16)." *Bibliotheca Sacra* 622 (1999), 203-220.
- Marshall, I. H. "How did the Early Christians know Anything about Future States?" *Journal of European Baptist Studies* 9/3 (2009), 7-23.
- Möller, F. P. "A Hermeneutical Commentary on Revelation 20:1-10." *In die Skriflig* 53/1 (2019), 1-11,
- Moore, C. J. "Can We hasten the Parousia?: An Examination of Matt 24:14 and Its Implications for Missional Practice." *Themelios* 44/2 (2019), 291-311.
- Mueller, E. "Jesus and His Second Coming in the Apocalypse." *Journal of the Adventist Theological Society* 11/1-2 (2000), 205-215.
- Oecumenius. *Commentary on the Apocalypse*. Translated by J. N. Suggit. Washington: Catholic University of America Press, 2006.
- Schilder, K. *De Openbaring van Johannes en het Sociale Leven*. Delft: Boekhandel & Drukkerij W. D. Meinema, 1925.
- Sproul, R. C. *The Last Days according to Jesus*. 김정식 역. 『예수의 종말론』. 서울: 좋은씨앗, 2019.
- Taylor, N. H. "Early Christian Expectations concerning the Return of Jesus: From Imminent Parousia to the Millennium." *Journal of*

- Theology for Southern Africa* 104 (1999), 32-43.
- Van Bruggen, J. *Aantekeningen bij de Heidelbergse Catechismus*. 김현수·성희찬 역. 『하이델베르크 요리문답 해설』. 서울: 성약, 2020.
- VanDrunen, D. 『기독교 정치학』. *Politics after Christendom*. 박문재 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2020.
- _____. “The Kingship of Christ is Twofold: Natural Law and the Two Kingdoms in the Thought of Herman Bavinck.” *Calvin Theological Journal* 45 (2010), 147-64.
- Van Oort, J. “The End is Now: Augustine on History and Eschatology.” *HTS Teologiese Studies* 68/1 (2012), 1-7.
- Van Rhyen, H. P. M. and Jordaan, G. J. C. “N Betekenisdefinisie van *παρουσία* as Wederkomswoord.” *In die Skriflig* 54/1 (2020), 1-8.
- Victorinus. *Commentary on the Apocalypse*. www.preteristarchive.com/0260_victorinus_apocalypse/. 2020년 3월 13일 접속.
- Wallis, W. B. “The Coming of the Kingdom: A Survey of the Book of Revelation.” *Presbyterion* 8/1 (1982), 13-70.
- Warfield, B. B. “Antichrist.” *Expository Times* XXXII/5 (1921), 358-60.
- _____. *Biblical Doctrines*. Oxford: Oxford University Press, 2002(1929).
- _____. *The Works of Benjamin B. Warfield: Biblical Doctrines, Vol. 2*. Bellingham: Logos Bible Software, 2008.
- Weinrich, W. C. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture: Revelation*. 이해정 역. 『교부들의 성경 주해: 요한계시록』. 왜관: 분도출판사, 2010.
- www.preteristarchive.com/0260_victorinus_apocalypse/. 2020년 3월 13일 접속.
- Zaspel, F. G. *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*. Wheaton: Crossway, 2010.
- 박재은. “아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의.” 『갱신과 부흥』 27 (2021),

189-218.

송영목. “계시록 1:7절의 간본문적, 내적 간본문적, 그리스도 완결적 읽기.” 『교회와 문화』 25 (2010), 131-54.

_____. “요한계시록의 전통적 4가지 해석의 비교 및 분석,” 『그 말씀』 11월호 (2007), 110-25.

_____. “칼빈이 계시록 주석을 썼다면.” 『칼빈 연구』 7 (2010), 151-75.

신동욱. “요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?” 『신약논단』 17/4 (2010), 1113-1149.

양용의. 『마태복음 어떻게 읽을 것인가』. 서울: 성서유니온선교회, 2005.

[Abstract]**An Evaluation of the Understandings of Abraham Kuyper, Herman Bavinck, and Benjamin B, Warfield on the Second Coming**

Young Mog Song

(Kosin University, Professor, New Testament Theology)

Abraham Kuyper(1837-1920) wrote about the book of Revelation in the weekly magazine De Heraut for which he served as the editor for six years from the age of 76. His commentary on the book of Revelation as one volume book was published after his death, but it is still unfamiliar in Korea. Around that time, Herman Bavinck(1854-1921) dealt with the eschatology including the Second Coming of Jesus, in the last part 11 of Volume 4 (1895/1906) of Reformed Dogmatics. In Korea, however, there are hardly any systematic theological and biblical exegetical studies on Bavinck's eschatology in general, and the Second Coming in particular. Similarly, a proper attention to the eschatology focused on the Second Coming by Benjamin B, Warfield has not been paid. The purpose of this study is to introduce, compare, and evaluate their understanding by focusing on the Second Coming of Jesus in the eschatology of Kuyper, Bavinck, and Warfield. To evaluate the theories of the Second Coming of these three theologians, the present researcher refers to the commentaries of Revelation by the Church Fathers, a Dutch New Testament scholar at the time of these three theologians, and recent scholars. Finally, a brief comment is to be given for overcoming the weaknesses of Kuyper,

Bavinck, and Warfield on their understandings of the Second Coming.

Key Words: Abraham Kuyper, Herman Bavinck, Benjamin B. Warfield, the Second Coming, comparison, evaluation

벤자민 워필드의 성경론 이해 : 과학시대에서의 해석학적 함의를 중심으로

김상엽

(백석예술대학교, 외래교수, 조직신학)

- I. 들어가는 글
- II. 워필드의 성경론과 그 해석학적 함의
- III. 나가는 글

[초록]

이 논문의 목적은 벤자민 워필드(Benjamin B. Warfield, 1851-1921)가 성경과 과학의 관계에 대해서 어떻게 이해했는지 살펴보고, 그러한 입장이 오늘날 개혁신학을 지향하는 그리스도인들에게 어떤 신학적 함의를 주는지도 출하는 데 있다.

워필드의 원칙에 따르면 성경의 무오성을 지지한다고 반드시 성경 본문에서 과학적인 세부사항을 찾아야 하는 것은 아니다. 성경 무오성은 과학 교과서와 같은 정밀함을 요구하지 않고 정확함을 요구한다. 그러므로 성경 본문이 과학 등에 대해 진술할 때, 그것이 실제 어떤 것을 의미하는지 올바른 해석학이 필요해진다. 성경 본문에 대한 해석을 통해, 하나님께서 성경 저자를 통해 하시고자 했던 의미를 찾아야 한다. 이 과정에서 또 다른 중요한 점은 성경 본문의 장르를 이해하는 것이다. 워필드가 장르라는 용어를 직접 사용하지는 않지만 성경의 문체나 어휘, 표현양식, 현상 등의 개념을 통해 워필드는 장르 파악의 중요성을 암시하고 있다. 마지막으로 워필드는 성경 영감에서의 “협력” 개념을 과학에 대한 이해에 적용한다. 성경의 신적 요소와 인간적 요소가 “협력” 개념을 통해 온전히 이해될 수 있듯이, 하나님의 초자연적 능력과 자연세계의 자연적 과정이 협력 과정을 통해 하나님의 목적과 통치에 기여할 수 있다고 보았다.

워필드가 성경과 진화론의 관계에 대해 제시한 입장은 오늘날 우리가 성경과 과학의 관계를 이해하는 데 중요한 원리를 제공한다. 마크 놀의 지적처럼 성경과 진화에 대한 워필드의 입장을 이해하는 것은 오늘날 우리가 신학과 과학 사이의 “훨씬 더 만족할만한 작동관계”를 고려할 수 있음을 보여준다. 필자는 이 논문에서 워필드의 논의를 통해 개혁신학적인 성경론을 고수하면서도 열린 태도로 과학에 접근할 수 있는 가능성을 제시하고자 한다.

키워드: 벤자민 워필드, 성경론, 성경 무오성, 과학, 진화, 해석학

논문투고일 2022.01.06. / 심사완료일 2022.02.24. / 게재확정일 2022.03.07.

1. 들어가는 글

오늘날 한국교회가 과학과 성경, 신앙과 이성의 관계에 대해 어떤 입장을 가지는지 다양한 지표를 통해 알 수 있다. 그리고 이러한 지표에 대한 연구는 우리가 올바른 성경관 위에서 과학이나 일반 학문에 대한 태도를 다시금 정립할 필요를 느끼게 해준다.

먼저, 한국의 개신교인들은 과학 자체에 대해 상대적으로 달가워하지 않는 모양새다. 2020년에 실시된 한 여론조사에 따르면 ‘과학 발전이 종교를 위협할 것이다’라는 질문에 50%의 개신교인이 ‘그렇다’라고 답했다.¹ 이는 가톨릭교인 39%, 불교인 47%, 무교인 47%에 비해 상대적으로 높은 수치이다. 또한 이 조사에서는 ‘20-30년 후 미래 사람들의 종교심’이 약화될 것이라는 질문에 개신교인이 가장 높은 긍정 지수를 보였다. 보고서는 북미와 유럽의 사례를 지적하며 과학적 지식의 발달에서 그 원인을 찾았다. 더 많은 수의 사람들이 신앙과 과학을 대립관계로 보는 개신교에서 과학으로 인해 종교심이 약화될 것이라는 대답이 더 높았다는 것은 신앙과 과학의 관계를 재정립하는 일이 반드시 필요함을 반증하고 있다.

조금 더 구체적으로 성경과 과학의 관계에 대한 상관관계를 조사한 연구도 있다. <2019년 주요사회연안에 대한 개신교인 인식조사>를 보면 성경 무오성과 성경 문자주의를 고수하는 개신교인 비율이 모두 55%를 넘는다.² 반면에 진화론을 반대하는 개신교인 비율도 53%에 이른다. 진화론을 반대하는 비율도 타종교인들에 비해 월등히 높은 편이었다. 성경 문자주의와 성경 무오성이 과학이나 진화론에 대한 인식에 직간접적으로 영향을 미친다는 것을 보여주는 지표이다.³

*이 논문은 2021년 11월 2일 개혁주의학술원에서 주최한 제16회 종교개혁기념학술세미나에서 발표했던 글을 수정·보완한 것임을 밝힌다.

1 목회데이터연구소, 「넘버스」 75 (2020년 12월): 7. http://www.mhdata.or.kr/bbs/board.php?bo_table=koreadata&wr_id=126. (2021년 9월 23일 접속)

2 신익상, “개신교인의 신앙관과 생태위기에 관한 인식,” 『기독교사상』 731 (2019), 8-25.

3 물론 “성경 무오성”에는 다양한 입장이 있다. 필자는 이 실험의 목적에 따라 근본주의적 성경 무오성이라는 의미로 이해하였다. 워필드가 말하는 성경 무오성과는 결이 다르다는 것을 기억할 필요가 있다.

시선을 우리나라 밖으로 돌려도 비슷한 상관관계를 발견할 수 있다. 퓨 포럼(Pew Forum)이 2014년에 행한 한 설문조사는 성경과 진화론에 대해 미국 개신교인들이 지니고 있는 상관관계를 다뤘다.⁴ 우선 복음주의 개신교인들의 경우 인간의 기원에 관하여 진화론⁵을 받아들이는 비율이 38%였다. 이는 가톨릭의 66%, 불교의 86%, 무신론자 81%에 비해 상당히 낮은 수치였다. 개신교인 중에서 성경을 문자적으로 해석하는 그룹이 진화론을 받아들이는 비율(36%)은, 성경을 비문자주의적으로 받아들이는 그룹의 비율(61%)보다 낮았다. 또한 성경을 일주일에 한 번 이상 읽는 사람들의 경우 41%만이 진화론을 받아들였고, 성경을 읽지 않는 사람들은 77%가 진화론을 받아들였다. 이 설문조사에 의하면 복음주의권에 속할수록, 또 성경을 하나님의 말씀으로 인정하는 사람일수록, 진화론에 대한 수용력이 떨어졌다.

이상의 연구들을 종합해보면,⁶ 성경의 권위와 무오성을 인정하고 과학을 배척하는 것이 마치 개신교인들의 정체성인 것처럼 작동한다.⁷ 다시 말해서 성경과

4 <https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/views-about-human-evolution> (2021년 10월 18일 접속).

5 이 조사에서는 세 가지 형태의 진화론을 제시한다. 자연선택에 의한 진화, 하나님의 설계에 의한 진화, 알 수 없는 진화이다.

6 그밖에 참고할만한 보고서로는 하민수, “진화개념의 역사에 근거한 한국과 미국 대학생의 진화개념 수준 비교,” 『한국과학교육학회지』 37/4 (2017), 659-668. 이 연구에 따르면 진화론에 대한 수용 정도와 종교성은 서로 반비례 관계에 있다. 이 연구는 한국과 미국 대학생들 중에서 생물 전공자와 비전공자로 구분하여 네 집단으로 실험을 진행하였다. 한국과 미국, 생물 전공과 비전공이라는 특성에 따라 결과값이 조금씩 상이한 것은 사실이다. 하지만 전체적으로 평균값을 계산할 경우, 창조론을 수용한 집단의 경우 종교성은 6점 만점에 4.61, 목적론적 진화론을 수용한 집단의 경우 종교성은 2.10으로 절반 가까이 하락했다. 자연선택적 진화론을 수용한 집단의 경우 종교성은 -0.45에 이르렀다. 윤신일·오세일, “한국 근본주의 개신교인의 ‘4대 혐오’에 관한 연구,” 『한국사회학』 55/1 (2021), 39-88은 비기독교적인 관점에서 이 주제를 연구했다. 이 연구는 소속 교단과 신앙적 열심에 따라 진화론과 동성애, 공산주의, 이슬람에 대한 혐오도가 어떻게 증가하는지 살펴보았다. 연구에 따르면 개신교인의 경우 전체적으로 보수적인 교단에 속해 있으면서 신앙적 열심이 높을수록 네 가지 항목에 대해 혐오도가 증가했다. 물론 이 연구에서 성경에 대한 관점이 구체적인 실험 변수로 제시되지는 않지만, 근본주의를 규정하는 가운데 성경 무오성이나 성경 문자주의가 핵심 특징으로 언급된다. 따라서 필자가 이해하기에 이 실험은 성경 무오성과 문자주의를 핵심으로 하는 한국 개신교 근본주의의 혐오도에 대한 연구로 볼 수 있다. 결과적으로 성경 무오성과 문자주의, 보수교단, 신앙적 열심과 진화론 등에 대한 혐오의 핵심 원인으로 지적된다.

7 한국 개신교는 아니지만 영국과 미국의 개신교인들 내에서 그러한 현상이 실제로 발생한다는 것에 관한 연구로는, Amy Unsworth & Elaine Howard Ecklund, “Evangelicals, Evolution,

과학은 양자택일의 문제로 보인다는 것이다. 하지만 우리가 성경과 과학의 관계에 대해 양자택일의 문제로 접근한다면 우리가 치르게 될 신앙적·사회적 대가는 너무도 크다. 교회 안에서는 훌륭한 과학적 업적을 가지고 열심히 신앙생활하는 전문인들이 목소리를 잃게 될 것이고, 교회 밖에서는 성경적 신앙을 바탕으로 자신들의 전문 분야를 개척하려는 사람들이 사라지게 될 것이다. 그 결과 교회의 신앙과 신학은 한국사회로부터 점점 계도화 될 것이다.

분명한 것은 우리가 과학 때문에 성경의 권위와 무오성을 포기해서는 안 된다는 점이다. 둘 사이에 충돌이 있다면 우리는 언제나 성경의 권위와 무오성을 고수해야 한다. 그러나 우리가 성경의 권위와 무오성에 대해 그릇된 관념을 가지고 있어서 과학을 배척하게 된다면, 그 또한 큰 손실이자 오류가 아닐 수 없다. 그러므로 우리는 역사적 개혁주의에 입각한 성경론을 토대로 과학을 합리적이고도 열린 태도로 바라볼 수 있어야 한다.

따라서 필자는 이 논문을 통해서 벤자민 워필드(Benjamin B. Warfield, 1851-1921)가 성경과 과학의 관계에 대해서 어떻게 이해했는지 살펴보고, 그러한 입장이 오늘날 개혁신학을 지향하는 그리스도인들에게 어떤 신학적 함의를 주는지 도출하고자 한다. 워필드는 신학과 과학 사이의 조화를 위해 노력했던 신학자였다.⁸ 또한 워필드는 지난 100년 동안 보수적인 입장의 성경관에 지대한 영향을 미쳤던 대표적인 개혁신학자인 동시에, 과학에 대해서도 긍정적인 입장을 견지했던 신학자이다. 물론 워필드가 활동했던 19-20세기에 주된 과학적 도전은 진화론이었기에 성경과 과학의 관계에 대한 언급은 성경과 진화 사이의 논의를 중심으로 이루어진다.⁹ 하지만 워필드가 성경과 진화론의 관계에

and Inerrancy: A Comparative Study of Congregational Boundary Work,” *Journal of Contemporary Religion* 36 (2021), 199-221.

8 Hendrik van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust* (Leiden: Brill, 2008), 227; Mark A. Noll, *The Princeton Theology 1812-1921: Scripture, Science, and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), 289.

9 워필드가 활동했던 당시의 주류 과학은 진화론이었다. 그러므로 워필드가 성경과 과학의 관계에 대해 말할 때 진화론에 대한 언급이 많이 등장하는 것은 사실이다. 그러나 워필드가 진화론에 대해 구체적으로 어떤 입장을 가졌는지는 좀 더 면밀한 논의가 필요하다. 프레드 재스펠(Fred G. Zaspel)에 따르면 워필드가 말한 유신 진화론은 오늘날의 유신 진화론과 상당히 다르다(J.

대해 제시한 입장은 오늘날 우리가 성경과 과학의 관계를 이해하는 데 중요한 원리를 제공해 줄 것이다.¹⁰ 마크 놀(Mark Noll)의 지적처럼 성경과 진화에 대한 워필드의 입장을 이해하는 것은 오늘날 우리가 신학과 과학 사이의 “훨씬 더 만족할만한 작동관계”를 고려할 수 있음을 보여주기 때문이다.¹¹

워필드가 하나님 품에 안긴 해가 1921년이므로 그가 이 세상을 떠난 지 100여년이 지났다. 우리가 살고 있는 21세기는 워필드의 시대보다 과학이 더 강력한 시대정신으로 작동하고 있다. 우리 주변에서 신앙과 과학의 관계에 대한 논의는 어떤 형식으로든 발생할 것이다. 어떤 그리스도인들은 신앙을 이유로 과학 자체를 부정하기도 한다. 정반대 편에서는 무신론자들이 자연주의적 과학관을 바탕으로 신에 대한 질문 자체를 부정한다. 이러한 양극단 속에서 자신의 신앙과 과학의 발전을 조화시키려고 애쓰는 그리스도인들도 있다.¹²

P. Moreland, Stephen Meyer, Christopher Shaw, and Wayne Grudem, eds. *Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique*, 소현수 외 공역, 『유신 진화론 비판』, 총2권 [서울: 부흥과개혁사, 2019], 2:507-32). 마크 놀(Mark A. Noll)에 의하면 워필드는 하나님의 창조 이후의 생물들의 진화적 변형을 인정하지만, 자연주의적이고 환원주의적이고 비목적론적인 고전적 다윈주의를 버렸다(Benjamin B. Warfield, *Evolution, Scripture, and Science: Selected Writings*, eds. Mark A. Noll and David N. Livingstone [Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000], 32-43). 워필드의 신학 여정에 있어서 후기에 가까운 1911년에 쓰인 글에서 워필드는 진화론을 검증된 과학 이론이 아니라 “철학”이나 “가설”로 규정한다(Benjamin B. Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” in *The Works of Benjamin B. Warfield*, 10 vols. [1932. Repr., Grand Rapids: Baker Book House, 1991], 9:235-258). 워필드는 진화론이 정당한 과학 이론으로 입증 되더라도 성경 본문과 충돌하지 않는다고 본 것이지, 진화론을 입증된 과학 이론으로 수용하지 않았음을 기억할 필요가 있다.

- 10 Van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology*, 204.
- 11 Mark A. Noll, “Introduction,” to *Evolution, Science, and Scripture*, 14. 워필드가 그 당시 현대과학에 대해 긍정적 태도를 지녔다는 언급은 Moisés Silva, “Old Princeton, Westminster, and Inerrancy,” *B. B. Warfield: Essays on His Life and Thought*, ed. Gary L. W. Johnson (Philipsburg, NJ: P&R, 2007), 85.
- 12 워필드는 이러한 양극단을 피하고 신앙과 과학의 관계를 성경 무오성의 토대 위에서 좀 더 균형 있게 보고자 노력했다. 워필드 시대의 양극단에 대해 간략히 언급하는 것은 본 논문의 전체적인 흐름을 이해하는 데 도움이 될 것이다. 첫 번째 극단은 과학을 지나치게 강조하여 신학을 과학화 시키려는 작업이다. 대표적으로 워필드는 그 당시 자유주의 신학을 대표했던 오토 플라이더러(Otto Pfeleiderer, 1839-1908)의 “과학적 신학”을 비판했다. 워필드가 보기에 그것은 신학을 진화화 시키는 작업에 불과했다(Warfield, “Creation, Evolution, and Mediate Creation,” in *Evolution, Science, and Scripture*, 198-99). 두 번째 극단은 성경 문자주의로 인해서 성경 본문에서 세부적인 과학 정보들을 도출하려는 시도이다. 이러한 시도는

오늘날 신앙과 과학 사이의 관계를 고찰하는 것은 워필드의 시대보다 더 중요한 변증적 과제일지도 모른다. 알리스터 맥그래스(Alister McGrath)에 따르면 “최고의 변증자는 ... 해당 문화의 언어로 말하고, 그 문화의 관심사를 그 문화가 이해하고 존중할 수 있는 방식”으로 다룰 수 있어야 한다.”¹³ 오늘날 우리의 신앙을 과학과의 관계 속에서 다시 한 번 재정립하는 것이 중요한 이유이다.

II. 워필드의 성경론과 그 해석학적 함의

위에서도 언급했듯이 마크 놀은 성경과 진화에 대한 워필드의 입장을 성경과 과학의 관계에 대한 이해로 확장시킨다. 마크 놀에 의하면 워필드의 생각은 오늘날 우리가 성경과 과학 사이의 “훨씬 더 만족할만한 작동관계”를 보여준다.¹⁴ 반 덴 브링크(Gijsbert van den Brink)는 워필드와 바빙크의 신학적 사상을 비교하며 워필드와 바빙크 둘 다 세속적인 영역을 강조하고 있음을 지적했다. 과학과 정치, 경제 등의 분야를 등한시 하는 것을 경계하고 있다고 설명했다.¹⁵ 더 나아가서 반 덴 브링크에 따르면 워필드는 “중생한 자가 수행하는 과학”을 중요하게 생각하고 있다.¹⁶ 필자는 이와 같은 주장에 동의하여 워필드의 신학으로부터 오늘날 우리가 성경과 과학의 관계를 좀 더 상식적이고도 합리적으로 이해할 수 있는 신학적 토대를 찾고자 한다. 먼저 워필드의 성경론에 대해 간략히 고찰하고, 다음으로 그 해석학적 함의를 살펴볼 것이다.

인류의 연대 문제를 산출하는 과정에서 많이 드러났다. 워필드는 대표적으로 아일랜드 대주교 제임스 어셔(James Usher, 1581-1656)와 프랑스 예수회 신학자이자 예수회 학교 학장을 지냈던 드니 페토(Denis Petau, 1583-1652)의 영향을 지적했다. 워필드는 이러한 시도에 근거가 부족하고 불확실하다고 못박았다(Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” in *Evolution, Science, and Scripture*, 271-72).

13 Alister E. McGrath, *Narrative Apologetics*, 홍종락 역, 『포스트모던 시대, 어떻게 예수를 들려줄 것인가』 (서울: 두란노, 2020), 24-25.

14 Warfield, *Evolution, Science, and Scripture*, 14. 워필드가 그 당시 현대과학에 대해 긍정적인 태도를 지녔다는 언급은 Silva, “Old Princeton, Westminster, and Inerrancy,” 85.

15 Gijsbert van den Brink, “On Certainty in Faith and Science: The Bavinck-Warfield Exchange,” *Bavinck Review* 8 (2017), 65-88, 특히 67.

16 Van den Brink, “On Certainty in Faith and Science,” 85.

1. 워필드의 성경 무오성

먼저 워필드의 성경 무오성에 대해 간략히 살펴볼 필요가 있겠다. 워필드는 자유주의 신학으로부터 성경의 권위가 강력하게 도전받던 시기에 성경의 무오성과 영감을 지켜낸 탁월한 신학자였다. 박용규는 워필드를 “보수적이면서 학문적일 수 있음”을 보여준 대표적인 신학자로 묘사하며, 성경론에 대한 공헌이 타의 추종을 불허한다고 평가한다.¹⁷ 반 덴 벨트(Van den Belt)에 따르면 워필드는 그 당시 성경 무오성에 관하여 매우 영향력이 컸던 개혁신학자 중 한 사람이었고, 그의 영향력은 오늘날까지 이어지고 있다.¹⁸ 오늘날 미국에서 워필드를 연구하여 소개하고 있는 대표적인 신학자 프레드 재스펠(Fred Zaspel)은 교회사에 등장했던 주요 신학자들의 계열에 워필드를 올려놓는다.

교회 역사의 중요한 순간마다 하나님께서는 그분의 사람들을 불러 그분의 말씀을 표현했다. 아우구스티누스는 죄와 은혜를 말한 신학자였다. … 안셀무스는 속죄를 말한 신학자였다. 루터는 칭의를 말한 신학자였다. 칼빈은 성령을 말한 신학자였다. … 이와 동일한 의미에서 워필드는 영감을 말한 신학자였다.¹⁹

지난 100년 동안 워필드의 성경론이 복음주의 성경론에서 핵심적인 역할을 했다는 것에는 의심의 여지가 없다. 케빈 밴후저(Kevin Vanhoozer)는 워필드의 성경론을 “공인된 견해”로 표현하며 이 점을 지적한다.²⁰ 워필드가 대략 100년 전에 체계적으로 발전시킨 성경론은 19세기에 이어 20세기까지 그 영향력을 이어갔다. 타이도 치노(Taido Chino)는 그의 박사학위 논문에서 워필드

17 David F. Wells, ed. *Reformed Theology in America*, 박용규 역·해제, 『개혁주의 신학: 현대 개혁주의 역사』 (서울: 한국기독교사연구소, 2017), 11.

18 Van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology*, 179.

19 Fred G. Zaspel, *Warfield on the Christian Life: Living in the Light of the Gospel* (Illinois: Crossway, 2012), 25.

20 Kevin J. Vanhoozer, *First Theology*, 김재영 역, 『제일신학』 (서울: IVP, 2017), 197.

와 칼 바르트(Karl Barth)의, 두 가지 반대되는 성경론을 비교하면서 어떤 의미에서든 두 사람의 성경론이 지난 100년 동안의 성경론 논의에서 가장 중요했다고 평가했다.²¹ 이승구에 따르면 워필드는 성경 무오성에 관하여 강력한 변증을 시도함으로써 그 당시 학계에서 관심을 불러 일으켰다.²² 재스펠은 지난 세기 성경의 영감과 무오에 관한 모든 논의는 워필드에 대한 주석에 불과하다고 말하며, 그를 “영감의 신학자”로 표현했다. 이는 화이트헤드(Whitehead)가 서양철학이 플라톤의 주석에 불과하다고 했던 표현을 인용한 것이다.²³

그렇다면 워필드가 주장한 성경 무오성은 어떤 의미였을까? 워필드의 이러한 입장이 구체적으로 어떤 입장인지 명확히 하기 위해 밀라드 에릭슨(Millard J. Erickson)이 제시하는 7가지 성경 무오성 입장 중에서 3가지를 살펴보면 도움이 될 것이다.²⁴ 에릭슨은 절대적 무오성과 완전 무오성, 제한적 무오성을 말한다. 절대적 무오성은 성경이 상당히 과학적이고 역사적인 자료를 담고 있다고 본다. 완전 무오성에 따르면 성경은 과학이나 역사적 사실들을 과학책과 같은 수준으로 전달하지는 않지만, 이와 관련한 언급에 있어서 성경 본문이 의도한 수준에서 전적으로 참되다. 제한적 무오성에 의하면 성경은 구원이나 종교적인 부분에서만 참이며, 다른 부분에 있어서 오류의 가능성이 있다. 에릭슨은 이 중에서 절대 무오성과 제한적 무오성의 중간 입장인 완전 무오성을 지지한다.²⁵ 워필드 역시 완전 무오성을 지지한다.²⁶

21 Taido J. Chino, “With Two Hands: A Doctrinal Analysis of Benjamin Warfield and Karl Barth on Scripture,” (Ph. D. diss., University of Aberdeen, 2016), 1. 물론 어떤 의미에서 “가장 중요한 신학자”였는지에 대해 좀 더 논의할 필요가 있다. 개혁신학의 입장에서 워필드와 바르트는 상이한 성경론을 주장하기 때문이다. Chino의 논문은 워필드와 바르트 성경론의 차이를 분석하는 것이기 때문에 두 신학자의 중요성은 그들 신학의 유사성에 있는 것이 아니라, 그들 성경론의 차이점과 그 차이점에 대한 반복적이고도 대조적인 논의에 있다고 보는 것이 타당할 것이다.

22 이승구, “워필드 신학의 개혁신학적 특성,” 『교회와 문화』 29 (2012), 77-110, 특히 82-86.

23 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield*, 574.

24 밀라드 J. 에릭슨, 『복음주의 조직신학 상』, 신경수 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1997), 251-55.

25 박찬호, “밀라드 에릭슨의 점진적 창조론,” 『창조론오픈포럼』 5/2 (2011), 38-47, 특히 43.

26 A. A. Hodge and B. B. Warfield, “Inspiration,” *Presbyterian Review* 2/6 (1881), 225-260.

2. 성경 무오성은 과학적 세부사항과 정밀함을 내포하지 않는다

성경이 과학과 충돌한다고 여기는 태도의 근본적인 원인은 성서 문자주의(Biblical literalism)에서 출발한다. 성경 본문의 문자 그대로가 우리에게 과학적 사실을 전해준다는 성서 문자주의는 성경과 과학 사이에서 충돌을 일으키는 중요한 원인 중 하나이다. 이안 바버(Ian G. Barbour)는 신학과 과학 사이의 관계에 대한 네 가지 유형론에서 이것을 “충돌”(conflict)로 묘사한다.²⁷

워필드는 성경 본문이 과학적인 세부사항을 우리에게 전해준다고 보는 것을 경계했다. 특히 찰스 워링(Charles B. Warring, 1825-1907)의 책을²⁸ 서평하는 가운데 창세기 1장을 그 당시 과학적 발견과 일치시키려는 노력에 대해 비판했다.

워링 박사가 창세기 1장을 과학에 비추어 해석하려고 시도할 때 그것이 항상 우리에게 이해되는 것은 아니다. 그는 지나치게 상세하도록 유사성을 찾으려고 하는 것처럼 보이고, 창세기 내러티브를 특정 해석 방법이라는 틀에 지나치게 밀어 넣는 것처럼 보인다.²⁹

워필드가 보기에 그 당시 지질학이 발견한 세부사항들을 창세기 1장에서 발견하려는 태도는 옳지 않았다. 창세기 1장의 ‘날’을 다양한 길이의 연속적인 기간으로 보는 것은 해석학적으로 옹호될 수 없는 관점이었다.

이러한 태도는 워필드가 인류의 연대 문제를 다루는 데서 좀 더 명확하게 드러난다. 그는 창세기의 족보가 인류의 연대 계산을 위한 역사적 “세부사항”을

27 Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, 이철우 역, 『과학이 종교를 만날 때』 (서울: 김영사, 2002), 제1장.

28 Charles B. Warring, *Genesis 1 and Modern Science* (New York: Hunt & Eaton, 1892). 워링은 히브리어와 우주론 전문가였고, 창세기 1장의 ‘날’(day)을 지질학적 시대에 맞추려고 했던 “일치주의”(concordism)의 전형으로 평가된다. Warfield, *Evolution, Science, and Scripture*, 144.

29 Warfield, *Evolution, Science, and Scripture*, 145.

전달하려는 목적으로 기록되지 않았다고 생각했다. 그는 “인류의 태고성과 단일성”(On the Antiquity and the Unity of the Human Race)라는 글에서 이 점을 상세히 기술한다.³⁰

성경의 족보가 연대기적 목적으로 구성되지 않았고 그것을 연대기 계산을 위한 근거로 사용하는 것은 부적절하다는 일반적인 사실은 반복적이고도 완전하게 제시되었다. 윌리엄 헨리 그린(William H. Green)이 *Bibliotheca Sacra* (1890년 4월)을 통해서 출간했던 기사가 대표적이다. 그에 따르면 이 족보들은 기록된 목적에 한해서 신뢰할만하다. 의도되고 계획된 목적이 아닌 다른 목적을 위해서 사용되는 것은 안전하지 못하다. 특히 이 족보들은 가계를 그리는 목적을 가지고 있는데 그 목적은 기록 대상이 되는 사람의 모든 후손을 완전하게 기록할 것을 요구하지 않는다.³¹

성경 본문에 포함된 족보는 인류의 연대기 계산을 목적으로 기록되지 않았다. 워필드의 비판에 따르면 성경의 족보에서 연대기 계산을 위한 데이터를 찾는 행위는 적합하지 않은 정도가 아니라 잘못된 것이다.³² 그러므로 성경 본문에서 인류의 연대기적 정보들을 도출하는 태도, 즉 성경 본문에서 과학적 세부사항들을 끄집어내려는 태도는 성경의 무오성을 지지하는 행위가 아니다. 그러한 태도는 “성경의 자료를 해석하는 특정 방법에 의한 것일 뿐이며, 검토 결과 충분한 근거가 없는 것으로 드러났다.”³³

그렇다면 워필드는 성경에 기록된 본문을 어떻게 이해할까? 마태복음 1장에 나오는 예수님의 족보는 워필드가 이 문제를 설명하기 위해 제시하는 대표적인 성경 본문이다.³⁴ 워필드에 따르면 마태복음 1장에 있는 예수님의 족보에는

30 Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” 9:235-258. 이후부터 워필드의 전집에 포함된 글은 *Works*, 9:235-238로 인용된다. 이 글은 최초로 *The Princeton Theological Review* 9 (1911), 1-25에 수록되었다.

31 Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” *Works*, 9:237.

32 Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” *Works*, 9:238.

33 Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” *Works*, 9:235.

34 또 다른 본문에 대한 설명을 보려면, 김상엽, “벤자민 워필드의 성경관과 과학관의 관계성에 대한 고찰: 인간의 기원 문제를 중심으로,” 『조직신학연구』 28 (2018), 118-149를 보라.

의도된 생략이 있다. 그렇다면 어디에 의도된 생략이 있는가? 그 생략은 1장 8절의 요람과 웃시야 사이에 있다. 열왕기하 8장 25절, 12장 1절, 그리고 14장 1절에 따르면 요람과 웃시야 사이에는 아하시야, 요아스, 아마샤가 있다. 또한 마태복음 1장 11절을 열왕기하 23장 34절, 역대상 3장 16절에 비교해보면 요시야 뒤에 여호야김이 빠져 있음을 알 수 있다. 더욱 놀라운 것은 1절에서 예수님의 전체 족보가 단 두 단계로 요약되기도 한다. “아브라함의 자손이요 다윗의 자손인 예수 그리스도의 계보는 이러하다.”

워필드는 마태복음 1장의 족보에서 두 족보의 자유로운 종합을 발견한다. 매우 축약된 두 단계의 족보가 1절에 있고, 이것을 42세대로 확장시킨 족보가 2-17절에 있다. 이 확장된 두 번째 족보를 42세대로 기록한 것은 14세대씩 구분하여 체계적으로 기록하고 암기하기 위함이다.³⁵ 따라서 이 족보의 목적은 연대기 계산에 있지 않고, 구속사에서 중요한 인물들의 목록을 효과적으로 보존하는 데 있는 것이다. 워필드는 동일한 원리가 창세기 5장과 11장의 족보에도 있을 수 있다고 지적한다.³⁶ 두 족보 역시 각각 10세대씩 나뉜 2개의 족보로 구성된다. 따라서 이렇게 10세대로 구성된 족보는 연대기 계산이 아니라 고유의 다른 목적을 위한 것이고, 실제로는 더 긴 세대의 연속을 함축할 수 있다는 것이다.³⁷

워필드만 그렇게 생각했었던 것은 아니다. 워필드와 동시대에 활동했고 워필드와 영향을 서로 주고 받았던 스코틀랜드 장로교회의 변증신학자 제임스 오르(James Orr, 1844-1913)는 창세기 1장에서 지구의 연대기와 관련하여 과학적인 데이터를 찾는 것에 반대했다. 오르는 칼뱅의 창세기 주석을 인용하며 창세기 1장에서 천문학적 사실을 얻으려는 시도를 경고했다. 오르에 따르면 모세는 “그 당시의 상식을 갖춘 일반 사람들이 특별한 교육을 받지 않아도 이해할 수 있는, 보통 사람들의 방식(popular style)로 기록했다.”³⁸ 또한 성경의 언어

35 Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” *Works*, 9:238.

36 Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” *Works*, 9:238-239.

37 워필드는 인류의 고대성에 관한 논의 이후에 인류의 단일성에 대한 논의를 전개한다. 워필드는 인류의 단일성이 “죄와 구속의 교리”에 있어서 매우 중요한 신학적 문제라고 설명하며, 족보의 고유한 목적이 인류의 단일성을 보여주는 데 있다고 암시한다(김상엽, “벤자민 워필드의 성경관과 과학관의 관계성에 대한 고찰: 인간의 기원 문제를 중심으로,” 138-144).

는 “특정 문화의 대중적 특성”을 나타낸다.³⁸ 성경 본문이 현대의 과학적 세부사항을 전달하려는 목적으로 기록되지 않았기 때문에 성경은 모든 시대의 과학적 사실들과 대화할 수 있다.

성경 본문이 과학적 세부사항을 전달하지 않는다는 사실은, 성경 본문이 과학이나 역사, 지리 등의 일반적 사실들에 대해 어느 정도의 정확성을 담지하고 있느냐의 문제로 이어진다. 우리가 충돌을 일으키는 지점은 성경이 과학 교과서와 같이 모든 세부사항들을 정밀하게 내포하고 있다고 생각할 때이다.

워필드의 설명에 따르면 성경은 과학이나 역사, 지리 등의 정보 제공을 위해 기록되지 않았다. 그러한 것들을 가르치는 것은 성경의 목적이 아니다. 하지만 성경 본문이 과학이나 역사, 지리 등에 관하여 진술할 때, 성경은 분명 참된 사실을 말한다. 그러나 그러한 “참됨”은 과학 교과서가 필수적으로 가져야 하는 “참됨”과는 다르다. 이 주제와 관련하여 워필드의 다음과 같이 설명하며 중요한 원리를 제공한다.

우리가 기억해야만 할 것은 성경이 그 저자들보다 훨씬 더 전지(omniscient)하다고 주장되지 않는다는 점이다. 성경이 전달하는 정보(information)는 인간의 생각이라는 유형을 옷입고 있어서 모든 측면에서 제한적이다. 성경은 철학이나 과학, 인간 역사 등을 가르치기 위해 구성되지 않았다. 성경은 인간의 언어로 기록되었고, 성경 단어와 어조, 구성, 표현양식 등에는 인간적 실수의 지울 수 없는 흔적들이 곳곳에 남겨 있다. 성경 기록을 보면 저자들이 그 자체로 오류가 있을 수 있는 원천과 방법에 자신들의 지식을 크게 의존하고 있다는 증거를 드러낸다. 그리고 그들의 개인적인 지식과 판단들은 여러 면에서 망설이거나 결함이 있거나 심지어 오류가 있다. 그럼에도 불구하고 교회가 항상 간직했던 역사적 신앙(historical faith)에 따르면 성경의 모든 종류의 확증(affirmations)에는 오류가 없다는 것이다. 원본의 말씀이 확인되고,

38 James Orr, “Science and the Christian Faith,” in *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, eds. R.A. Torrey and A.C. Dixon, 4 vols. (1917. Repr. Grand Rapids: Baker, 1980), 1:334-347.

39 James Orr, “The Early Narratives of Genesis,” in *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, 12 vols. (Chicago: Testimony Publishing Company, 1910-15), 6:85-97, 특히 94. 이 책은 처음에 12권으로 출간되었고 1917년에 4권으로 재출간되었다.

그 말씀의 본래적인 의도와 의미가 해석될 때, 그것이 영적 교리나 의무이든, 물리적이거나 역사적 사실이든, 심리적이거나 철학적 원칙이든, 거기에는 오류가 없다. 진술의 정밀함(exactness)과 정확함(accuracy) 사이에는 엄청난 차이가 있다. 정밀함은 세부사항들을 철저히 제시하는, 절대적 실재성(literalness)을 특징으로 갖는 것으로, 성경은 결코 이것을 말하지 않는다. 반면에 정확함은 그 진술이 지지하기로 의도한 사실들이나 원칙들을 정확하게 진술하는 것을 보장한다. 교회의 교리가 성경 원문에 있는 모든 진술에 관해서 고수하는 것은 정밀함과 다른 바로 이 정확함이다.⁴⁰

워필드와 핫지(A. A. Hodge, 1823-1886)에 따르면 성경 본문에는 분명 오류처럼 보이는 구절들이 있다. 그러나 교회가 성경의 무오성을 언제나 고백할 수 있었던 이유는 성경 본문에 대해 과학 교과서의 정밀함이 아니라 정확함을 적용했기 때문이다. 이 정확함이란 성경 저자가 진술하려고 의도했던 사실이나 원칙을 정확하게 진술하는 것을 의미한다.⁴¹

폴 헬름(Paul Helm)은 워필드 성경론에 대한 오해를 설명하는 글에서 이 점을 지적한다. 워필드의 영감론이 기계적이라는 비판에 대해 반박하면서, 성경 저자들에게 오류가 있음에도 불구하고 성경 본문이 무오한 진리를 말할 수 있음을 주장한다. 헬름에 따르면 성경 저자 “한 개인에게 오류가 있고, 그의 사상이 인간 오류의 요소들을 담고 있는 영향을 받아 형성되었음에도 불구하고, 불가해한 방식으로, 성령의 사역의 결과로서” 성경 저자 자신의 특성을 온전히 유지하면서 무오한 진리를 말할 수 있다.⁴²

3. 성경 무오성의 핵심은 올바른 해석과 장르 이해이다

위에서 다룬 두 가지의 성경관은 성경 본문을 바르게 해석하는 해석학의

⁴⁰ Hodge and Warfield, “Inspiration,” 237-38.

⁴¹ 바로 여기에서 성경 본문에 대한 주해와 해석이 필요하다. 이 부분에 대해서는 다음 절에서 좀 더 자세히 다루도록 하겠다.

⁴² Paul Helm, “B. B. Warfield’s Path to Inerrancy: An Attempt to Correct Some Serious Misunderstandings,” *Westminster Theological Journal* 72 (2010), 23-42, 특히 39.

필요성으로 우리를 안내한다. 성경 본문이 과학적 세부사항을 전달하지 않는다는 점, 성경 무오성이 전달하고자 하는 사실의 정밀함이 아니라 정확함을 의미한다는 점은, 해당 본문에 담긴 저자의 의도를 올바르게 파악하는 과제로 이어진다.

올바른 해석학의 필요성은 위에서 인용된 워필드의 글에서도 언급되고 있음을 다시 한 번 강조하고자 한다. 성경 본문이 말하는 모든 것이 무오한 것이 아니라 그 말씀의 “본래적인 의도와 의미가 해석될 때” 오류가 없다.⁴³ 성경 본문이 과학이나 역사적 사실에 관하여 진술할 때, 그 자체가 무오한 것이 아니라, 그 진술의 “본래적 의도와 의미”를 올바르게 해석할 때 오류가 없다는 것이다. 그러므로 워필드의 성경 무오성에서 성경 본문에 대한 해석과 주의 깊은 주해는 중요한 핵심 원리로 작동한다.⁴⁴

워필드는 바울의 “공식 가르침”과 “공식 가르침의 영역 밖의 문제들”을 구분한다.

사도들의 공식적인 가르침 말고 다른 어떤 것에 대해서 사도들의 무오성을 주장하려는 사람은 없을 것이기 때문이다. ... 마찬가지로 바울이 자신의 가르침의 영역 밖에 있는 특정 문제들과 관련하여 그 당시 일반적인 견해들을 공유했다는 가정도 견지될 수 있다. 가령, 지구의 형태나 지구와 태양의 관계와 같은 문제가 그렇다. 그리고 바울이 그러한 문제들을 부수적으로 언급할 때 사용하는 언어 형식을 보면 그러한 가정대로 이루어진다는 것을 알 수 있다.⁴⁵

더 나아가서 워필드는 오늘날 우리가 새롭게 발견하게 되는 “사실들”을 활용하는 것이 성경의 영감과 무오성과 대치되는 것이 결코 아님을 강조한다. 오히려 새로운 “사실들”을 가지고 본문에 대한 우리의 해석적 과정과 결론을 재검토할 것을 요구한다.

43 Hodge and Warfield, “Inspiration,” 238.

44 Helm, “B. B. Warfield’s Path to Inerrancy,” 38.

45 Warfield, “The Real Problem of Inspiration,” *Works*, 1:196-97.

반대로 우리는 그 관찰된 사실이 기록된 본문에 충분하고도 가장 유용한 빛을 모든 영역에서 비춘다는 것을 단순하게 인정하지 않을 뿐이다. 이는 창세기 1장의 창조 내러티브에서도 마찬가지이다. 과학이 세상의 구조 안에 기록된 하나님의 창조 능력을 이해하려는 첫 발을 내디딜 때, 창세기 1장은 적절하게 이해되어야 할 유일한 출발점이다. ... 하지만 사실들을 연구하여 얻은 새로운 관점으로 우리의 해석 과정(exegetical processes)을 교정하고 해석적 결론들(exegetical conclusions)을 수정하는 것과, 성경 구조에 관한 사실들로 성경의 가르침 그 자체를 해석학적으로 확인된 것처럼 변경하는 것은 서로 다른 일이다. ... 우리는 해석 과정을 정확하게 수행하여 순수한 결과를 얻기 위해서 우리가 노력하는 모든 부분에서 해석의 도움을 추구할 수 있다.⁴⁶

워필드에 따르면 창세기 1장의 내러티브는 우리가 과학을 가지고 세상을 이해함에 있어서 해석적 틀을 제공한다. 창세기 1장이 우주와 자연에 대해 과학 교과서와 같은 수준의 정밀한 자료들을 제공하고 않는다 하더라도, 창세기 1장은 과학을 통해 피조세계를 이해하기 위한 “유일한 출발점”이다. 이와 동시에 과학적으로 입증된 사실을 가지고 본문에 대한 우리의 해석과 이해를 점검하는 것도 중요하다.

찰스 핫지(Charles Hodge, 1797-1878)는 성경 본문과 과학적 사실이 상호 보완적 관계에 있음을 지적한다. 그에 따르면 성경 본문은 과학적 사실을 이해하는 틀을 제공하는 동시에, 과학적 사실은 성경 해석에 도움을 주기도 한다.

과학은 여러 문제에 있어서 교회에게 성경을 어떻게 이해해야 하는지 알려주었다. 성경은 수 세기 동안에 프톨레마이오스의 우주 체계로 이해되고 설명되었다. 이제 성경은 그 언어에 해를 가하지 않고도 코페르니쿠스의 체계로 설명되고 있다. 그리스도인들은 일반적으로 지구가 수 천 년 전부터 존재했다고 믿어왔다. 만일 지질학자들이 지구가 수만 세기(수백만 년) 동안 존재했다고 최종적으로 입증한다고 하더라도, 창세기 1장은 그 사실들과 완전히 조화

46 Warfield, “The Real Problem of Inspiration,” *Works*, 1:206.

를 이룰 수 있음이 밝혀질 것이다. 그리고 과학의 최종적인 결과가 성경 첫 페이지에 표현되어 있음이 밝혀질 것이다.⁴⁷

모세 실바(Moisés Silva)는 구(舊)프린스턴 신학교로부터 웨스트민스터 신학교로 이어지는 성경 해석의 전통을 설명하며, 워필드의 성경 무오성에서 해석학의 중요성을 지적한다.⁴⁸ 실바는 워필드의 성경 무오성을 이해하는 데 있어서 해석이 중요한 역할을 담당한다고 말한다. 성경이 말하는 모든 것이 성경 저자들이 실제로 확증하거나 가르치려는 바가 아니므로, 성경 본문에 대한 연구가 필요하고, 그 본문이 실제로 가르치려는 바가 무엇인지 결정해야 한다. 실바는 이것은 “저자의 목적이나 의도”(authorial purpose or intention)라고 표현한다.⁴⁹

실바는 워필드를 비롯한 구프린스턴 신학자들의 해석 원리가 개혁주의 전통 안에서 연속적인 것임을 밝힌다. 그는 고린도전서 10장 8절에 대한 칼뱅(Jean Calvin)의 해석을 사례로 제시한다.⁵⁰ 바울은 우상숭배를 경계하며 우상숭배로 인해 죽은 이스라엘 백성의 수를 23,000명으로 적고 있다. 여기에서 인용되는 구절은 민수기 25장 9절이다. 그런데 민수기 본문을 보면 그 당시 우상숭배로 인해 하나님의 심판을 받고 죽은 이스라엘 백성 수는 24,000명이다. 이렇게 서로 모순되는 구절들이 성경 안에 존재할 때, 성경 무오성은 어떻게 변호될 수 있을까? 이에 대해 칼뱅은 이렇게 답한다. “사람을 정확하게 계수하려는 의도가 없을 때, 대략적인 숫자를 제시하는 것은 전례가 없는 일이 아니다. … 모세는 상한선을, 바울은 하한선을 제시하고 있을 뿐이다.”⁵¹

성경의 본문을 올바르게 해석하는 데 필수적인 일은 본문의 장르를 이해하는 일이다. 성경의 권위를 인정하면서 현대 과학과의 조화를 시도할 때, 장르에

⁴⁷ Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (New York: C. Scribner and Company, 1872-73), 1:171.

⁴⁸ Silva, “Old Princeton, Westminster, and Inerrancy,” 77-81.

⁴⁹ Silva, “Old Princeton, Westminster, and Inerrancy,” 80.

⁵⁰ Silva, “Old Princeton, Westminster, and Inerrancy,” 82.

⁵¹ John Calvin, *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 208-9; Silva, “Old Princeton, Westminster, and Inerrancy,” 83에서 재인용.

대한 이해 없이 모든 성경 본문이 동일한 수준의 명제적 진리를 담고 있다는 생각에서 문제가 발생한다. 다시 말해서, 성경 본문의 각기 다른 장르를 무시한 채, 모든 진술에서 동일한 수준의 명제들을 도출할 때 문제가 발생한다.

워필드를 비롯한 구프린스턴 신학자들의 성경론을 비판하는 신학자들은 이러한 명제주의적 태도를 워필드로부터 찾는다.⁵² 헬름은 이러한 비판의 전형으로 맥고완(McGowan)을 제시한다. 맥고완에 따르면 구프린스턴 신학자들은 성경 무오성을 성경의 명제적 진술과 관련해서 생각했다. 맥고완은 워필드와 같은 성경 무오론자들이 성경을 “명제”로 환원시키고 신학자들을 위한 “데이터”로 축소시킨다고 비판했다.⁵³

하지만 워필드의 글을 직접 읽어보면 워필드가 성경 본문의 장르에 집중했을 을 알 수 있다. 물론 워필드의 글에서 “장르”(genre)라는 어휘가 직접 등장하지는 않는다. 대신에 워필드는 장르를 결정짓는 문체나 어휘, 표현 양식 등과 함께 성경의 “현상들”(phenomena)이라는 용어로 설명한다.⁵⁴

우리가 논의하는 교리에 따르면 성경의 모든 말은 하나님의 말씀이다. 하지만 또한 모든 말이 인간의 말이라는 것도 정당하게 참이다. 이것은 신약성경의 축자영감을 반대하는 신약성경의 현상들로부터 생겨나는 상당한 양의 반대들을 단번에 치워 버린다. 문체나 말투, 진술 방식, 논증 방식에 있어서 인간적 영향이 있음을 보여주는 어떠한 흔적도 그 문제와 관계없다. 그 책은 인간 저자의 수고를 통해 나왔고, 그들의 수작업의 흔적으로 가득 차 있다. 우리는 출발점에서 이것을 인정한다. ... 따라서 성령이 “해가 진다”고 말할 수 있거나 로마 제국을 “전 세계”라고 말할 수 있다는 것을 우리는 반박할 수 없다. 한 구절의 통용되는 의미만이 고려되어야 한다. 만일 사람들이 그렇게 말했고, 그렇게 말하면서 잘 이해했다면, 성령도 말씀하실 때 그렇게 말씀하실 것이다.⁵⁵

52 Helm, “B. B. Warfield’s Path to Inerrancy,” 35.

53 Helm, “B. B. Warfield’s Path to Inerrancy,” 29-30.

54 워필드가 성경 본문에 나타나는 문체나 어휘 등의 현상들을 장르의 문제로 사용한다는 점은 헬름도 지적한다. Helm, “B. B. Warfield’s Path to Inerrancy,” 40.

55 Warfield, “Inspiration and Criticism,” *Works*, 1:419.

워필드의 설명에 따르면 성경 본문은 장르에 따라 서로 다른 현상들을 보인다. 이는 각 본문의 문체나 말투, 진술 방식, 논증 방식 등을 통해서 강화된다. 따라서 성경 본문이 일반적인 과학적 사실이나 역사지리적 사실과 다른 방식으로 어떤 진리를 진술할 때, 그것은 성경에 오류가 있기 때문이 아니라, 해당 성경 본문의 장르 문제로부터 기인한다.

이와 관련하여 워필드 시대에 가장 빈번하게 제기되었던 비난은 누가복음 3장 1절의 “디베로 황제가 왕위에 오른 지 열다섯째 해에”라는 구절에 역사적 오류가 있다는 것이다. 워필드는 이 구절에 난해함이 있다는 것은 사실이지만 그렇다고 그것이 “입증된 오류”가 아님을 분명히 했다.⁵⁶ 디베로 즉 티베리우스 황제의 재위 기간이 부정확하다는 비판이 있었다. 그러나 워필드의 원칙에 따르면 누가복음 본문은 역사적 사료를 제공하는 데 있지 않다. 누가복음이 티베리우스 황제의 재위 기간을 제시하는 이유는 세속사의 맥락에, 세례 요한의 등장이라는 중요한 구속사적 사건을 연결시키는 것이다. 그러므로 본문이 정확한 연대 산출에 도움을 주지 않더라도 오류가 있는 것은 아니다. 더욱이 그 이후 밝혀진 역사적 사실에 따르면 아우구스투스(Augustus)와의 공동통치 기간을 재위 원년으로 보지 않고, 아우구스투스의 사망 시점을 기준으로 계산한다면 “티베리우스 황제 통치 15년째 해”라는 문구에는 오류가 없다.⁵⁷

4. 성경 영감에서의 협력 개념은 하나님과 제이원인의 협력을 암시한다

워필드가 신앙과 과학이라는 주제에 있어서 균형을 잡을 수 있도록 도와주었던, 또 다른 핵심 원리는 “협력”(concurus) 개념이다. 이 개념을 바탕으로 워필드는 성경의 영감과 무오성을 인정하면서도 과학에 대해 진지하고도 열린 태도를 견지할 수 있었다.

먼저, 워필드는 “협력” 개념을 성경론에서 적용했다. 워필드가 영감의 가장

⁵⁶ Hodge and Warfield, “Inspiration,” 247.

⁵⁷ Hodge and Warfield, “Inspiration,” 247.

중요한 방법으로 제시하는 “협력”은 성경의 신적 요소와 인간적 요소를 다루는 글에서 가장 분명하게 드러난다. 먼저 워필드는 “협력” 개념을 통해서 성경의 모든 부분이 신적인 동시에 인간적임을 설명한다. 교회 역사를 보면 성경의 신적 요소나 인간적 요소만을 강조하려는 양극단이 존재했다. 성경의 신성을 지나치게 강조하려는 경향은 성경 안에 있는 인간적 요소들을 완전히 배제했다. 이것은 인간을 ‘받아쓰기 하는 기계’에 불과하게 만들었다. 즉 기계적 영감론으로 이어졌다.⁵⁸ 워필드 시대에는 합리주의로 인해서 성경의 인간적 요소만을 강조하려는 경향이 지배적이었다. 합리주의는 성경의 기원과 특성을 순전히 인간적인 것으로 보았다.⁵⁹ 합리주의자들에 의하면 “성경을 만든 것은 인간이었고, 인간 혼자였고, 그래서 성경은 순전히 인간적인 책이고, 신적 행위와 말씀에 관한 인간의 보고를 담고 있을 뿐이다.”⁶⁰

워필드는 “협력” 개념을 사용해서 성경의 신성과 인간성 모두를 확보하고자 했다. 워필드에 따르면 “‘협력’ 개념 말고는 영감의 방법에 관한 다른 개념이, 영감의 신적이고 인간적인 요소를, 성경의 신적이고 인간적인 요소를 제대로 다루지 못한다.”⁶¹

이 관념의 핵심 원칙은 성경 전체가 그 안에 침투하는 신적 활동들의 결과물이라는 것이다. 그것은 인간 저자들의 활동들을 대체하는 것이 아니라, 그들과 함께 일함으로써 이루어진다. 그래서 성경이 신적 활동과 인간적 활동의 공동 산물(joint product)이 된다. 모든 지점에 두 종류의 활동이 퍼져있다. 두 활동은 함께 조화롭게 일하여 글을 저술한다. 그 글은 여기에서는 신적이고 저기에서는 인간적인 것이 아니라, 동시에 모든 지점, 모든 언어, 모든 사항에 있어서 신적이고 인간적이다. 그러므로 이 관념에 따르면 성경 전체는 인간적인 것으로, 인간 노력의 자유로운 산물로 인정된다. 그와 동시에 성경 전체는 신적인 것으로, 하나님의 말씀으로, 하나님의 발화로, 즉 진정한 의미에서 그분이 저자인 것으로 인정된다.⁶²

58 Warfield, “Divine and Human in the Bible,” *SSW*, 2:543.

59 Warfield, “Divine and Human in the Bible,” *SSW*, 2:544.

60 Warfield, “Divine and Human in the Bible,” *SSW*, 2:545.

61 Warfield, “Divine and Human in the Bible,” *SSW*, 2:546.

이처럼 워필드는 “협력” 개념을 통해서 성경의 신적 영감과 권위를 주장하면서도, 인간이 단순한 기계가 아님을 강조한다. 하나님의 활동 안에서 책임과 역할을 감당하는 존재임을 말하고 있다.

다음으로, 워필드는 이러한 “협력” 개념을 자연과학에 대한 이해에도 적용한다. 성경 영감에서 신적 특성과 인간적 특성이 협력하듯이, 자연세계 안에서 신적 활동과 자연적 과정의 협력이 가능하다고 보았다.⁶³ 워필드에게 “협력” 개념은 영감을 이해하는 데 있어서 가장 효과적인 모델이었을 뿐만 아니라, 과학과 종교 사이의 논쟁과 같은 신학적 쟁점들을 이해하는 데 있어서도 가장 효과적인 모델로 작동했다.⁶⁴

워필드는 “협력” 개념과 칼뱅의 제이원인에 대한 존재론을 연결시킨다. “만물의 제이원인”(prima causa ominum)으로서의 하나님은 제이원인과의 협력을 통해 “우리가 보는 질서정연한 세계”를 있게 하셨다.

우리가 이 제이원인들에 대해 제시하는 설명은 존재론의 문제이다. 다시 말해서 우리가 제이원인들의 존재와 지속성, 활동에 대해서 우리가 어떻게 설명하는지의 문제이고, 제이원인들이 그것들의 보존자이자 감독자이자 창조자이신 하나님과 갖는 관계를 우리가 어떻게 인식하는지의 문제이다. 제이원인들에 관한 칼뱅의 존재론은 간단히 말해서 협력에 관한 매우 순전하고도 완전한 교리이다. 칼뱅에 의하면 발생하는 모든 것은 제이원인들을 통해서 하나님의 목적과 직접적인 통치로부터 기인한다.⁶⁵

62 Warfield, “Divine and Human in the Bible,” *SSW*, 2:547.

63 Hendrik van den Belt, “Autopistia: the Self-Convincing Authority of Scripture in Reformed Theology” (Ph.D. dissertation, Leiden University, 2006), 224.

64 Jeffrey A. Stivason, “From Inscrutability to Concursus: Benjamin B. Warfield’s Theological Construction of Revelation’s Mode From 1880 to 1915” (Ph. D. Dissertation, Westminster Theological Seminary, 2013), 12.

65 Warfield, “Calvin’s Doctrine of the Creation,” *Works*, 5:305. 워필드가 “칼뱅의 창조론”에 관하여 1915년에 글을 썼다는 것은 의미가 있다. 그 무렵은 워필드가 고전적인 형태의 진화론을 버린 시기로 알려져 있다. 워필드가 고전적인 다윈주의를 버린 것과 일종의 진화 개념을 수용한 것은 별개의 문제임을 암시한다. 이에 대한 마크 놀의 지적을 보려면, Noll, *Evolution, Scripture, and Science: Selected Writings*, 39.

칼뱅에 따르면 만물의 제일원인이 되시는 하나님은 “태고의 혼돈 덩어리”(primal indigested mass)를 창조하셨다. 이 “혼돈 덩어리”로부터 연속적인 변형이 발생했고 모든 유형의 생명으로 변형되어 지금 우리가 보는 자연세계가 생겨났다. 워필드는 바로 이 전체 과정을 “협력” 개념으로 이해했다.

마크 놀 역시 성경 영감에서의 “협력”에 대한 워필드의 확신이 자연 세계에서 물질적 요소와 신적 요소가 함께 설명될 수 있는 신학적 토대라고 보았다.⁶⁶ “협력”이라는 신학적 개념은 성경에 대한 이해, 자연과 과학에 대한 이해에 있어서 핵심이었다. 워필드는 “협력” 개념을 통해서 성경 영감과 창조, 섭리, 자연 세계에서 두 가지 요소(신적 요소와 물질적 요소)들이 어떻게 협력할 수 있었는지 설명할 수 있었다.⁶⁷

이상으로 워필드의 성경론이 갖는 해석학적 함의를 다섯 가지 범주에서 살펴 보았다. 워필드의 성경 해석 원칙에 따르면 우리가 성경의 영감과 무오성을 제대로 이해할 때, 우리 지성의 희생을 감수할 필요가 없다. 성경 무오성과 현대 과학은 양자택일의 문제가 아니다. 과학의 “입증된 사실”과 적절한 “성경 해석” 사이에 실제적으로 모순을 일으키거나 충돌하는 것은 없다.

그러므로 크리스천 과학자는 성경의 영감과 권위와 무오성을 강조하면서도 자신이 속한 학문 분야에서 성실히 연구를 진행할 수 있다. 크리스천 청년들은 개혁신학적인 성경 무오성을 고수하면서도 하나님의 일반은총이라는 더 넓은 영역으로 자유롭게 나아갈 수 있다. 문자주의적이고 근본주의적인 형태의 성경론으로 인해서 과학을 포함한 일반은총의 영역들로 나아가는 것을 포기하거나 주저하는 이들에게, 워필드의 성경론이 성경적이고도 안전한 신앙적 틀을 제시해 주리라 믿는다.

66 Warfield, *Evolution, Scripture, and Science*, 51. 또한 마크 놀이 이 책에 대해 작성한 서문 중에서 37-43면을 보라.

67 David Livingstone and Mark Noll, “B. B. Warfield: A Biblical Inerrantist as Evolutionist,” *Isis* 91 (2000), 290.

Ⅲ. 나가는 글

워필드는 개혁신학적인 입장에서 성경의 영감과 권위, 무오성을 주장하면서 (그 당시의 진화론으로 대변되는) 과학에 대해 열린 태도를 보였다. 필자는 본 연구를 통해서 워필드의 신학이 성경과 진화론, 더 나아가서 신앙과 과학의 관계에 대해서 고민하는 오늘날의 그리스도인들에게도 중요한 원칙을 제시한다는 점을 제시하고자 했다.

워필드의 원칙에 따르면 성경의 무오성을 지지한다고 반드시 성경 본문에서 과학적인 세부사항을 찾아야 하는 것은 아니다. 이것은 성경 문자주의를 지지하는 사람들의 방식이었다. 그렇다고 성경이 과학이나 역사, 지리 등에 대해 진술할 때, 그것이 오류를 포함한다는 것은 결코 아니다. 성경이 과학이나 역사, 지리 등의 일반 진리에 대해 진술할 때, 그것은 성경 본문이 의도하는 수준에서의 무오성을 내포한다. 성경 무오성은 과학 교과서와 같은 정밀함을 요구하지 않고 정확함을 요구한다.

그러므로 성경 본문이 과학 등에 대해 진술할 때, 그것이 실제 어떤 것을 의미하는지 올바른 해석학이 필요해진다. 성경 무오성은 성경 본문의 진술을 문자 그대로 받아들여야 함을 의미하지 않는다. 오히려 성경 본문에 대한 해석을 통해, 하나님께서 성경 저자를 통해 하시고자 했던 의미를 찾아야 한다. 이 과정에서 또 다른 중요한 점은 성경 본문의 장르를 이해하는 것이다. 워필드 시대에 성경 본문의 장르에 대한 논의가 크지 않았기에 워필드가 장르라는 용어를 직접 사용하지는 않지만 성경의 문체나 어휘, 표현양식, 현상 등의 개념을 통해 워필드는 장르 파악의 중요성을 암시하고 있다.

마지막으로 워필드는 성경 영감에서의 “협력” 개념을 과학에 대한 이해에 적용한다. 성경의 신적 요소와 인간적 요소가 “협력” 개념을 통해 온전히 이해될 수 있듯이, 하나님의 초자연적 능력과 자연세계의 자연적 과정이 협력 과정을 통해 하나님의 목적과 통치에 기여할 수 있다고 보았다. 성경의 초자연적 영감과 무오성을 강력하게 견지하더라도 자연적 과정에 대한 과학의 발견이나 설명에 반드시 배타적이지 않을 수 있음을 암시하는 부분이다.

21세기를 살아가는 현대 그리스도인들에게 신앙과 과학은 둘 다 중요한 부분
임에 틀림없다. 100년 전 워필드가 성경과 진화론의 관계에 대해 고민했듯이,
우리는 앞으로 다양한 과학적 도전에 직면하게 될 것이다. 우리의 문제는 과학적
발견들을 어떻게 이해하느냐에 그치지 않는다. 한 걸음 더 나아가서 성경의
무오성과 권위를 성경적으로 인정하면서 어떻게 과학적 발견들을 이해하느냐에
있다.

이 점에서 워필드가 성경과 과학 사이의 관계에 대해 우리에게 준 원칙들을
재고하는 것은 유의미하다. 우리는 성경과 과학 사이에서 양자택일의 고민을
할 필요가 없다. 개혁신학적인 성경론에 입각하여 과학을 바라볼 수 있도록
도와주는 신학적 유산이 우리에게 있기 때문이다.

[참고문헌]

1차문헌

Warfield, Benjamin B. *Studies in Theology*. In *The Works of Benjamin B. Warfield*. 10 Vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.

Warfield, Benjamin B. *Revelation and Inspiration*. In *The Works of Benjamin B. Warfield*. 10 Vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.

_____. *Calvin and Calvinism*. In *The Works of Benjamin B. Warfield*. 10 Vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.

_____. *Evolution, Scripture, and Science: Selected Writings*. Eds. Mark A. Noll and David N. Livingstone. Grand Rapids: Baker Books, 2000.

_____. *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*. 2 Vols. Ed. John E. Meeter. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Pub. Co, 2001.

2차문헌

Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion*. 이철우 역. 『과학이 종교를 만날 때』. 서울: 김영사, 2002.

Belt, Hendrik van den. *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust*. Leiden: Brill, 2008.

_____. "Autopistia: the Self-Convincing Authority of Scripture in Reformed Theology." Ph. D. Dissertation, Leiden University, 2006.

Brink, Gijsbert van den. "On Certainty in Faith and Science: The Bavinck-Warfield Exchange." *Bavinck Review* 8 (2017), 65-88.

Calvin, John. *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*.

- Grand Rapids: Eerdmans, 1961.
- Chino, Taido J. "With Two Hands: A Doctrinal Analysis of Benjamin Warfield and Karl Barth on Scripture." Ph. D. Dissertation, University of Aberdeen, 2016.
- Erickson, Millard J. 『복음주의 조직신학 상』. 신경수 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1997.
- Helm, Paul. "B. B. Warfield's Path to Inerrancy: An Attempt to Correct Some Serious Misunderstandings." *Westminster Theological Journal* 72 (2010): 23-42.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. 3 Vols. New York: C. Scribner and Company, 1872-73.
- Livingstone, David and Noll, Mark A. "B. B. Warfield: A Biblical Inerrantist as Evolutionist." *Isis* 91 (2000).
- McGrath, Alister E. *Narrative Apologetics*. 홍종락 역. 『포스트모던 시대, 어떻게 예수를 들려줄 것인가』. 서울: 두란노, 2020.
- Moreland J. P., Stephen Meyer, Christopher Shaw, and Wayne Grudem. Eds. *Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique*. 소현수 외 공역. 『유신 진화론 비판』. 총2권. 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- Noll, Mark A. *The Princeton Theology 1812-1921: Scripture, Science, and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield*. Grand Rapids: Baker Book House, 1983.
- Orr, James. "Science and the Christian Faith." In *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*. Eds. R.A. Torrey and A.C. Dixon. 4 Vols. Grand Rapids: Baker, 1980.
- _____. "The Early Narratives of Genesis." In *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*. 12 Vols. Chicago: Testimony Publishing Company, 1910-15.
- Silva, Moisés. "Old Princeton, Westminster, and Inerrancy." *B. B. Warfield: Essays on His Life and Thought*. Ed. Gary L. W. Johnson.

- Philipsburg, NJ: P&R, 2007.
- Stivason, Jeffrey A. "From Inscrutability to *Concursus*: Benjamin B. Warfield's Theological Construction of Revelation's Mode From 1880 to 1915." Ph. D. Dissertation, Westminster Theological Seminary, 2013.
- Unsworth, Amy and Ecklund, Elaine Howard. "Evangelicals, Evolution, and Inerrancy: A Comparative Study of Congregational Boundary Work." *Journal of Contemporary Religion* 36 (2021), 199-221.
- Vanhoozer, Kevin J. *First Theology*. 김재영 역. 『제일신학』. 서울: IVP, 2017.
- Warring, Charles B. *Genesis 1 and Modern Science*. New York: Hunt & Eaton, 1892.
- Wells, David F. Ed. *Reformed Theology in America*. 박용규 역·해제. 『개혁주의 신학: 현대 개혁주의의 역사』. 서울: 한국기독교사연구소, 2017.
- Witham, Larry. *By Design*. 박희주 역. 『생명과 우주에 대한 과학과 종교 논쟁, 최근 50년』. 서울: 혜문서관, 2008.
- Zaspel, Fred G. *Warfield on the Christian Life: Living in the Light of the Gospel*. Illinois: Crossway, 2012.
- 이승구. "워필드 신학의 개혁신학적 특성." 『교회와 문화』 29 (2012), 77-110.
- 박찬호. "밀라드 에릭슨의 점진적 창조론." 『창조론오픈포럼』 5/2 (2011), 38-47.
- 신익상. "개신교인의 신앙관과 생태위기에 관한 인식." 『기독교사상』 731 (2019), 8-25.
- 하민수. "진화개념의 역사에 근거한 한국과 미국 대학생의 진화개념 수준 비교." 『한국과학교육학회지』 37/4 (2017), 659-668.
- 윤신일·오세일. "한국 근본주의 개신교인의 '4대 혐오'에 관한 연구." 『한국사회학』 55/1 (2021), 39-88.

[Abstract]

**Benjamin Warfield's Doctrine of the Bible
: Focused on the Hermeneutical Implications in the Age
of Science**

Sang Yeup Kim

(Baekseok Arts University, Adjunct Professor, Systematic Theology)

The purpose of this paper is to examine how Benjamin B. Warfield understood the relationship between the Bible and science, and to derive what theological implications such a position has for the Reformed theology today.

According to Warfield's principles, supporting the infallibility of the Bible does not necessarily mean that scientific details must be found in the text of the Bible. The infallibility of the Bible doesn't require the same exactness as science textbooks, but requires accuracy. Therefore, when the Bible text states about science, etc., correct hermeneutics is needed to see what the text actually means. Through the interpretation of the Bible text, it is necessary to find the meaning God wanted to give through the Bible authors. Another important point in this process is to understand the genre of the Bible text. Warfield doesn't directly use the term 'genre', but implies the importance of grasping the genre through concepts such as style, vocabulary, and phenomenon. Finally, Warfield applies the concept of "concurus" in the inspiration of the Bible to understanding science. Just as the divine and human elements of the Bible can be fully understood through the concept of "concurus," it was considered that God's supernatural power and

natural process of the created world can contribute to God's purpose and government through the concursive process.

Warfield's position on the relationship between the Bible and evolutionary theory provides an important principle for us to understand the relationship between the Bible and science today. As Mark Noll pointed out, Warfield's understanding of the Bible and evolution shows that today we can consider a "much more satisfactory working relationship" between theology and science. Through Warfield's discussion in this paper, I'd like to present the possibility of approaching science with an open attitude while adhering to the Reformed doctrine of the Bible.

Key Words: Benjamin Warfield, Doctrine of the Bible, Infallibility, Science, Evolutionism, Hermeneutics

워필드는 유신진화론을 주장하였는가?

박찬호

(백석대학교 신학대학원, 교수, 조직신학)

- I. 들어가는 글
- II. 워필드의 배경: 핫지와 맥코쉬 그리고 바빙크
- III. 워필드에 대한 엇갈린 해석
- IV. 유신진화론에 대한 반론
- V. 결론

[초록]

벤자민 워필드는 찰스 핫지와 함께 구프린스톤을 대표하는 신학자이다. 그는 성경의 무오성을 믿으면서도 유신진화론을 수용한 사람으로 인구에 회자되곤 하였다. 이는 그의 저술들을 살펴보면 자연스럽게 도달하는 결론이라고 할 수 있다. 그가 당시의 진화론에 대해 상당 부분 개방적으로 언급하고 있는 것이 사실이기 때문이다. 하지만 현대적 의미에서 유신진화론에서 주장하는 주장들에 대해 워필드가 과연 찬성하였는지에 대해서는 부정적인 답을 하지 않을 수 없다. 그렇다면 워필드는 유신진화론에 어느 정도 여지를 둔 것은 사실이지만 현대적인 의미에서의 유신진화론을 주장하였다고 보기에는 어려움이 있을 것이다. 워필드가 유신진화론을 지지하였다는 주장은 그런 면에서 보면 다소 부주의한 주장이라고 할 수 있을 것이다.

지금 시대의 유신진화론의 가장 중요한 주장 가운데 한 가지는 아담의 역사성을 부정하는 것이라고 할 수 있다. 과연 워필드가 유신진화론을 주장하였는가 하는 문제도 이 문제와 관련하여 살펴보아야 할 것이다. 많은 부분 진화론에 대해 여지를 남겨두는 것 같은 워필드이지만 이담의 역사성과 관련하여 유신진화론의 입장을 취하고 있지는 않음이 분명하다고 할 수 있다. 복음주의 신학이 유신진화론을 수용할 수 없는 가장 중요한 이유도 마찬가지다. 그런 의미에서 아담의 역사성은 유신진화론의 난점이라고 할 수 있다. 워필드는 이 부분과 관련하여 분명하게 복음주의신학의 입장에서 있음을 확인하게 된다.

키워드: 워필드, 유신진화론, 프린스톤 신학, 바빙크, 오래된 지구론, 아담의 역사성

논문투고일 2022.01.31. / 심사완료일 2022.03.02. / 게재확정일 2022.03.07.

1. 들어가는 글

지난 2020년 연말까지 미국 국립보건원 원장으로 재직하였던 프랜시스 콜린스(Francis Collins, 1950-)는 게놈 프로젝트의 미국 정부 책임자로 유명하며 대표적인 유신진화론자이다. 그는 무신론 의사였다가 30살 어간에 그리스도인이 되었는데 복음주의적 신앙을 가지고 있는 것으로 알려져 있다. 콜린스는 2006년 『신의 언어』라는 책을 통해 자신의 견해를 개진하였고 이 책을 읽은 독자들이 보낸 편지와 이메일을 받고 그 다음 해인 2007년 바이오로고스 재단(BioLogos Foundation)을 설립하였다.¹

우리나라에서는 서울대학교 물리천문학부 교수인 우종학이 2009년 이른바 “무크따”로 알려진 『무신론 기자, 크리스천 과학자에게 따지다』를 통해 기독교와 과학의 관계에 대한 여러 견해들을 잘 소개한 이후에 2017년에는 자신의 유신진화론을 『과학 시대의 도전과 기독교의 응답』을 통해 보다 본격적으로 개진한 바 있다. 많은 유신진화론자들이 우리나라에 존재하지만 우종학이 주목을 받는 이유는 콜린스와 마찬가지로 그도 또한 자신을 복음주의 그리스도인으로 자임하기 때문일 것이다.²

2010년 저명한 복음주의 구약신학자인 브루스 월키(Bruce K. Waltke, 1930-)는 진화론에 대한 광범위한 합의를 받아들이지 않는 복음주의자들은 “소수의 광신도”가 될 위험에 처해 있다고 경고하는 인터뷰를 바이오로고스 홈페이지에 게재하여 아담의 역사성과 관련한 논란을 일으키게 되었고 그 일로 인해 리폼드 신학교는 월키를 교수직에서 사임하게 하였다.³ 비슷한 시기에 월키와 비슷한 입장을 밝힌 또 다른 복음주의 구약신학자는 트렘퍼 롱맨(Tremper Longman III, 1952-)이었다. 롱맨은 2009년 9월에 월버포스

* 이 논문은 2022년 백석대학교 학술연구비 지원을 받아 작성되었음.

1 Francis Collins, 『신의 언어』, 이창신 역 (서울: 김영사, 2009).

2 2009년 초판을 발간한 이후 5년이 지나 우종학은 “무크따”의 개정판을 내었다. 우종학, 『무신론 기자, 크리스천 과학자에게 따지다: 과학과 신앙에 얽힌 해묵은 편견 걷어 내기』(서울: 기독교학생회 출판부, 2014)와 『과학 시대의 도전과 기독교의 응답』(서울: 새물결플러스, 2017)를 보라.

3 Hans Madueme-Michael R. E. Reeves eds., 『아담, 타락, 원죄: 원죄에 대한 신학적·성경적·과학적 관점』, 윤성현 역 (서울: 새물결플러스, 2018), 12f.

펠로우쉽과 했던 인터뷰에서 “너무 지나치게 문자적으로” 창세기 1-2장을 읽지 말라고 경고하였고, “아담”이 실제 개인인지 아니면 인류 전체를 지칭하는지는 확실하지 않다고 말하였고, 창세기 앞부분이 진화론과 저촉되지 않는다는 생각을 피력하였다.⁴ 2011년에는 웨스트민스터신학교 구약교수였던 피터 엔즈(Peter Enns, 1961-)가 보다 명확하게 아담의 역사성을 부정하는 주장을 하여 충격을 더했다.⁵

이렇듯 최근의 유신진화론에 대한 논란은 바이오로고스의 설립 이후 창세기 앞부분의 역사성 또는 아담의 역사성과 관련하여 구약신학자들을 중심으로 제기되었다고 할 수 있는데 최근에는 이런 토론이 구약신학을 넘어 신학 전반으로 확대되고 있다. 대표적인 보수적 장로교단인 미국장로교회(Presbyterian Church in America) 총회에는 2014년에 유신진화론이 총회의 입장과 부합하는지에 대한 질의가 있었지만 장로교총회는 이전에 발표된 문서로 충분하다는 이유를 들어 유신진화론에 대한 교단의 입장을 재고하기를 거부하였다.⁶

물론 이전에도 보수적인 신학자들 가운데 유신진화론자들이 없지는 않았다. 하지만 점점 더 많은 복음주의자들이 유신진화론 지지를 천명하고 있다. 대표적으로 미국장로교(PCA) 소속인 팀 켈러(Tim Keller, 1950-)와 위에서 언급하였던 트렘퍼 롱맨⁷ 그리고 북미주개혁교회단(Christian Reformed Church in North America) 소속의 제임스 스미스(James K. A. Smith, 1970-)와 리처

4 Madueme-Reeves eds., 『아담, 타락, 원죄』, 13.

5 Peter Enns, 『아담의 진화: 성경은 인류 기원에 대해서 무엇을 말하는가』, 장가람 역 (서울: 기독교문서선교회, 2014). 피터 엔즈는 이미 2005년에 성경무오설과 관련하여 전통적으로 복음주의자들이 가지고 있는 가현설적 성경관을 비판하고 성경의 인간성을 제시하였고 결국에는 2008년 웨스트민스터 신학교를 사임하였으며 지금은 이스턴 대학(Eastern University)에 재직 중이다. 아담의 역사성에 대한 피터 엔즈의 부정은 이 일의 연장선상에서 이루어졌다고 할 수 있다. 그는 아담과 하와의 역사성을 배제한다고 해서 기독교 신학이 해를 입지 않는다고 주장하였다 (Madueme-Reeves eds., 『아담, 타락, 원죄』, 13), 아담의 역사성에 대한 토론을 위해서는 Matthew Barret·Adel B. Caneday eds., 『아담의 역사성 논쟁: 아담의 역사성에 대한 네 가지 관점과 목회적 적용』, 김광남 역 (서울: 새물결플러스, 2015)을 보라.

6 William M. Schweitzer, “The Eight Elements of the Westminster Doctrine of Creation: Why They Are Incompatible with Theistic Evolutionism,” *Puritan Reformed Journal* 7 (2015), 256.

7 John Currid, “구약 성경의 가르침과 양립할 수 없는 유신진화론,” Steven Meyer & Wayne Grudem eds., 『유신진화론 비판 (하)』, 소현수 외 3인 공역 (서울: 부흥과개혁사, 2019), 370f.

드 마우(Richard Mouw, 1940-)⁸ 등이 그 대표자들이라고 할 수 있다. 이들이 유신진화론을 지지한다고 이들을 복음주의자가 아니라고 판단하고 정죄해야 할 것인지에 대해서는 보다 조심스러운 논의가 필요하다고 할 것이다.

최근 이런 유신진화론에 대한 관심을 반영해주는 두 권의 책이 번역이 되었다. 첫째는 새물결플러스의 『아담, 타락, 원죄: 원죄에 대한 신학적·성경적·과학적 관점』(2018년)이라는 책이다. 『아담, 타락, 원죄』는 아담의 역사성에 대한 구약 신학적 논의로 촉발되었던 문제를 원죄론의 문제와 연관지어 이 문제가 어떤 토론의 방향으로 흘러가야 하는지를 보여주는 책이라고 할 수 있다. 둘째는 부흥과개혁사의 2권으로 된 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판』(2019년)이다. 이 책은 기본적인 방향이 『아담, 타락, 원죄』와 비슷하지만 지적설계론의 입장에서 서서 유신진화론을 비판하고 있는 것으로 보여진다. 대표적인 지적설계론자인 스티븐 마이어(Stephen C. Meyer, 1958-)와 조직신학자 웨인 그루뎀(Wayne Grudem, 1948-)이 책의 앞머리에 실려 있는 2편의 “분야별 서론” 가운데 “과학적·철학적 서론”과 “신학적 서론”을 각각 기술하고 있다.

워필드와 관련하여 이미 필자는 두 번의 논문을 통해 그의 창조론이 과연 유신진화론의 입장인지를 논구한 바 있다. 2019년 「창조론오픈포럼」에 게재된 “워필드의 창조론”에서는 워필드가 유신진화론적 입장을 취하였다는 마크 놀과 데이빗 리빙스턴의 견해를 지지하였다. 그런가하면 2년여의 시간이 지나 지난 5월 한국개혁신학회에서 발표한 “워필드 창조론 재고”에서는 이 입장을 반복하여 재스펠의 견해 쪽으로 생각을 바꾸게 되었다.⁹

그렇게 된 이유는 두 가지 정도라고 할 수 있다. 첫째는 위에서 언급한 것처럼 스티븐 마이어와 웨인 그루뎀을 비롯한 여러 학자들이 저술한 2권으로 된 『유신

8 Kathryn Applegate·Jim Stumpt eds., 『진화는 어떻게 내 생각을 바꾸었나?』, 안시열 역 (서울: 기독교생회, 2019), 25-35와 261-271를 참조하라. “신앙과 과학의 통합을 추구한 우리 시대 기독교 지성 25인의 여정”이 이 책의 부제이다. 이 가운데 첫째와 마지막 사람이 제임스 스미스와 리처드 마우다. “우리 자녀들의 세대는 신앙과 과학 사이에서 양자택일을 강요받는 일이 없기를 바라며”라는 바람이 이 책의 앞머리 헌사이다.

9 박찬호, “벤자민 워필드의 창조론,” 「창조론오픈포럼」 13/2 (2019), 39-49와 박찬호, “워필드의 창조론 재고,” 「한국개혁신학」 71 (2021), 107-137을 보라.

진화론 비판』이라는 책이 번역 출간된 것이다.¹⁰ 일단 2편의 논문이 필자의 눈길을 끌었다. 첫째는 “피고석의 다윈: C. S. 루이스의 견해”라는 존 웨스트(John West)의 논문이었고 둘째는 재스펠의 “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다”는 논문이었다. 2편의 논문 모두 일반적으로 유신진화론을 주장하였다고 이해되고 있는 두 사람인 루이스와 워필드가 현대적 의미의 유신진화론자가 아니라는 반론을 제기하고 있다. 진화의 가능성에 대해 이런 저런 모양으로 긍정적인 여지를 남겨둔 것과 유신진화론을 지지한 것은 다른 차원으로 이해해야 한다는 것이 두 논문의 저자들의 공통된 주장이었다.

필자가 워필드의 창조론에 대한 입장을 바꾸게 된 두 번째 이유는 2020년 기독교 학술원에서 “유신진화론에 대한 웨인 그루렘의 비판”이라는 논문을 발표한 것이 또 하나의 계기가 되었다.¹¹ 웨인 그루렘의 견해에 세세한 부분까지 다 동의할 수는 없었지만 전체적으로 복음주의 신학의 중요한 핵심적인 교리를 유신진화론이 허무는 것이라는 그루렘의 주장에 동의하지 않을 수 없었다.

찰스 핫지와 함께 구프린스턴 신학을 대표하는 벤자민 워필드(Benjamin B. Warfield, 1851-1921)는 성경의 무오성을 주장한 보수적인 신학자이면서 유신진화론을 지지한 사람으로 널리 인정되었고 그렇게 알려져 있었다. 이런 주장은 데이빗 리빙스턴과 마크 놀, 그리고 제임스 패커 등에 의해 이루어졌다. 하지만 『한 권으로 읽는 워필드 신학』을 발간한 프레드 재스펠은 최근에 워필드가 현대적인 의미에서 유신진화론자가 아니었음을 주장하고 있다.

이 논문에서는 워필드가 과연 현대적 의미의 유신진화론을 지지하였는지를 살펴보고자 한다. 먼저 워필드가 신학적인 활동을 하였을 당시의 시대적 배경을 잠시 살펴보고 마크 놀과 데이빗 리빙스턴의 주장의 주요 골자를 간략하게 제시하고 이에 대한 재스펠의 반론을 살펴본다. 그런 연후에 현대의 유신진화론자들의 주장에 대한 그루렘의 비판을 살펴봄에 워필드의 입장에 대한 나름의 결론을 내려보고자 한다. 이런 논의를 통해 필자는 워필드가 그루렘이나 에릭슨

10 Steven Meyer & Wayne Grudem eds., 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판 (상) (하)』, 소현수 외 3인 공역 (서울: 부흥과개혁사, 2019).

11 이 논문은 박찬호, “유신진화론에 대한 웨인 그루렘의 비판,” 『조진신학연구』 34 (2020), 108-137에 게재되었다.

또는 웨퍼와 같이 유신진화론을 지지하지 않는 오래된 지구론의 입장이라는 것을 주장하고자 한다. 물론 유신진화론의 입장을 받아들이면서도 여전히 유신진화론이 함축하는 난점에 대해 인정하는 리처드 마우의 입장도 워필드와 유사하다고 할 수 있다.

II. 워필드의 배경: 핫지와 맥코쉬 그리고 바빙크

찰스 핫지(Charles Hodge, 1797-1878)의 3권으로 된 『조직신학』은 1872-73년에 발간되었다. 핫지는 『조직신학』 1권에서 성운가설(nebular hypothesis)에 대하여 언급하고 있다. 성운가설은 지금의 빅뱅이론과 같은 우주의 기원에 대한 가설인데 원래는 태양계를 설명하기 위한 가설이었으나 지금은 전 우주에 걸친 보편적 현상으로 인정받고 있다. 성운가설의 주창자는 철학자 임마누엘 칸트(Immanuel Kant, 1724-1804)와 피에르 라플라스(Pierre-Simon Laplace, 1749-1827)라고 알려져 있는데 핫지는 라플라스의 성운가설을 중점적으로 다루고 있다. 라플라스의 성운가설은 다윈의 불독이라는 별명을 가진 헉슬리(Huxley, 1825-1895)의 이론을 천체의 기원과 질서를 설명하는데 적용시킨 것이라고 할 수 있다. 일종의 우주 진화 이론을 전개하고 있는 것이다.

우주의 원초적 상태는 지극히 희박한 상태 속에서 물질이 보편적으로 흩어져 있던 상태였다. 이 물질은 현재 모든 곳에서 존재하는 속성을 또는 힘들이고, 이 힘들의 작용 아래, 그리고 열, 운동 등의 법칙에 따라 거대한 우주의 체계들이 형성되었고, 현재의 조화로운 관계들 속에 배치되었을 뿐만 아니라 이 우주의 모든 곳에 식물과 동물을 비롯한 모든 유기체들이 형성되었고 보존되었다.¹²

12 Charles Hodge, 『조직신학 I』, 김귀탁 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 2002), 679.

이 견해에 의하면 “우리는 정신의 개입이 없이도 질서있는 우주를 갖는다. 이처럼 성운가설이 많은 기독교 유신론자들에 의해 주장되는 형식이 있다는 것을 누구나 알고 있다.”¹³

이런 맥락에서 핫지는 『조직신학』 2권에서 유신론적 진화론의 가능성에 대해서도 언급하고 있다:

이 체계[다윈의 진화론]가 무신론적이라고 말한다고 해서 다윈이 무신론자였다는 말은 아니다. 다윈은 명시적으로 하나님의 존재를 인정했고 생명의 기원을 설명하기 위해서 하나님의 존재가 필요하다고 느끼고 있는 것처럼 보인다. 진화론을 받아들이는 모든 사람이 진화론을 무신론적 의미로 채택하는 것은 아니다. 우주의 기원에 관한 성운 가설에 유신론적인 형태와 무신론적인 형태가 있음은 이미 언급한 바 있다. 그러므로 다윈의 이론에 대한 유신론적 해석도 있을 수 있다.¹⁴

그러므로 핫지는 당시 새롭게 등장하고 있던 성운가설이나 진화론에 대하여 어느 정도 유신론적 해석의 가능성을 열어두고 있는 것을 확인할 수 있다.

그런가하면 핫지는 1874년에 『다윈주의란 무엇인가?』(*What Is Darwinism?*)란 단행본을 발간하여 다윈의 진화론에 대한 비판을 개진하였다. 이 책에서 핫지는 다윈주의가 설계 개념에 반하는 것이기에 명백하게 무신론적이라고 주장하였다. 이러한 핫지의 견해는 1878년 핫지가 죽을 때까지 프린스턴 신학교의 진화론에 대한 태도를 결정지었다. 그러므로 비록 핫지는 모든 진화론적인 생각이 기독교 신앙과 갈등관계에 있다고는 생각하지 않았지만, 다윈주의가 그 기본전제에 있어서 명백하게 무신론적인 성향을 드러낸다는 사실을 예리하게 지적하였다고 할 수 있다.

사실 이런 사정은 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)나 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)에게 있어서도 마찬가지라고 할

13 Hodge, 『조직신학 I』, 680.

14 Charles Hodge, *Systematic Theology 2* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 16. 이 부분에 대한 정보는 우병훈에게 빚지고 있다. 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론: 우중학, 『과학시대의 도전과 기독교의 응답』을 중심으로,” 『한국개혁신학』 60 (2018), 145-208.

수 있다. 어느 정도 진화의 가능성에 대해 인정하면서도 진화론이 가지는 자연주의적 함축 때문에 카이퍼와 바빙크는 찰스 핫지처럼 다윈주의 진화론을 강하게 거부하고 있다.¹⁵

찰스 핫지가 재직하고 있었던 프린스턴 신학교와는 완전히 별개의 기관이었던 프린스턴 대학(당시는 뉴저지 대학)의 존 맥클린(John Maclean Jr., 1800-1886, 재임 1854-68) 학장 또한 다윈의 진화론을 거부하는 입장이었다. 하지만 1868년 맥클린 학장이 은퇴하고 철학자 제임스 맥코쉬(James McCosh, 1811-94, 재임 1868-88)가 학장이 되자 상황이 달라졌다. 맥코쉬는 다윈주의의 많은 부분이 건전한 것으로 증명될 수 있으리라 믿었으며 그래서 이 문제에 대해서 그리스도인들을 준비시키려고 노력하였다. 즉 과학과 종교 사이의 갈등 대신에 둘 사이의 화해를 추구하였던 것이다. 맥코쉬에게 진화론은 무신론적인 것이거나 성경과 화해할 수 없을 정도로 적대적인 것이 아니었다. 그래서 미국의 장로교인들은 프린스턴에 기반을 둔 진화에 대한 두 견해 사이에서 선택할 수 있었다. 프린스턴 신학교는 핫지의 입장을 지지하는 사람들이 축출당한 1929년까지 핫지의 입장을 견지하였으며 프린스턴 대학은 진화생물학이라고 하는 새로운 과학의 세계적인 본부가 되었다.¹⁶

워필드가 프린스턴 신학교에서 가르치기 시작한 것은 1887년이었다. 워필드는 1921년까지 프린스턴 신학교에서 가르쳤다. 워필드와 같이 1921년 하나님의 부르심을 받은 헤르만 바빙크는 당시로서는 신흥과학이라고 할 수 있는 다윈의 진화론과 지질학에 대해 상당히 부정적인 평가를 하고 있다. 다윈주의에 대해 바빙크는 그것이 유물론으로 흐르는 경향이 있고 유물론에서 가장 중요한 지지를 얻고 있으며 그렇기 때문에 “종교와 도덕을 전복하여 우리의 인간성을 파괴한다”고 비판하고 있다.¹⁷ 진화론은 또한 “인류의 연대, 통일성, 원거주지에 관해서도 성경과 충돌한다.”¹⁸ 근대 인류학이 제시하는 인류의 연대에 대해

15 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론,” 180.

16 위키피디아 찰스 핫지를 소개하고 있는 https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Hodge와 맥코쉬를 소개하고 있는 https://en.wikipedia.org/wiki/James_McCosh에 이 부분과 관련하여 동일한 내용이 수록되어 있다.

17 Herman Bavinck, 『개혁 교의학 2』, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 648(#280).

18 Bavinck, 『개혁 교의학 2』, 648(#281).

바빙크는 “확정되지 않은 동화 같은 수치”라고 폄하하고 있다. “이 숫자들은 일만 년에서 오십만 년, 그리고 그 이상을 오간다.... 다윈 자신은 『종의 기원』 초판에서 지구상에 생명체가 존재한 기간이 3억 년이라고 했으며, 다른 학자들은 훨씬 더 오랜 연대를 주장했다.... 지질학에 기초한 계산은 가설적이고 결코 확실하지 않다. 지질학 자료는 문제에 대한 해결책이 될 수 없다.”¹⁹

호남신학대학의 신재식에 의하면 다윈은 지구의 나이, 자연 선택의 구체적인 메커니즘, 이타성 현상 등을 과학적으로 분명하게 설명하지 못했던 문제들로 쪼갰다. 당시 사람들이 생각하던 지구의 나이는 다윈이 주장하고 있던 자연선택에 의한 진화가 이루어지는 데 필요한 시간인 3억년 보다 훨씬 짧았다. 1860년대 스코틀랜드 물리학자로 나중에 켈빈 경으로 불리게 된 윌리엄 톰슨(William Thompson, 1st Baron Kelvin, 1824-1907)은 “지구가 원래 녹은 암석으로 이루어진 구(球)라고 가정하고, 단단한 지표면이 형성될 정도로 냉각되는 데 필요한 시간을 계산”했는데 그 수치는 2000만 년과 1억 년 사이였다. 당시 사람들이 생각했던 지구의 나이보다는 엄청나게 긴 시간이었지만, “다윈이 제시한 방식으로 생물이 진화하기에는 충분하지 않은 짧은 시간”이었다. “다윈은 개인적으로 켈빈 경의 결론을 의심했지만, 이 분야에서 반박할 능력이 없었습니다. 이 문제는 1896년, 다윈이 죽은 지 14년 후 방사성 동위 원소를 통해 지구의 나이를 정확하게 측정할 수 있게 되면서 해결됩니다.”²⁰

다윈이 해결하지 못했던 자연선택의 구체적인 메커니즘은 다윈과 거의 동시대 사람이었던 그레고어 요한 멘델(Gregor Johann Mendel, 1822-1884)의 “유전자를 통한 형질의 유전”이라는 설명을 통해서 해결되었다. 멘델은 이런 실험 결과를 다윈이 『종의 기원』을 처음 발간한 지 얼마 지나지 않은 1865년에 발표했는데 별다른 주목을 받지 못했고 심지어 다윈도 그 논문의 중요성을 알아차리지 못했다. 이런 멘델의 업적은 1900년에 휴고 드 브리스(Hugo de Vries), 칼 코렌스(Karl Correns), 에리히 폰 체르마크(Erich von Tschermak)라는 세 명의 생물학자가 다시 발견하면서 제대로 된 평가를 받게

19 Bavinck, 『개혁 교의학 2』, 649(#281).

20 신재식, 『예수와 다윈의 동행: 그리스도교와 진화론의 공존을 모색한다』 (서울: 사이언스북스, 2013), 297f.

되었고 1930년대에 서얼 라이트(Sewall Wright), 로널드 피셔(Ronald Fisher), 존 홀데인(John B. S. Haldane) 등의 학자들이 집단 유전학과 자연 선택의 관계를 일반 원리로 종합하게 된다. 이렇게 해서 이른바 '신다윈주의'(Neo-Darwinism)가 출현하게 된 것이다.²¹

그러므로 바빙크가 신학 작업을 하던 시기인 19세기 말 20세기 초는 다윈의 진화론이 “진화의 유전적 메카니즘을 명쾌하게 설명하지 못했기 때문에 확고한 과학 이론으로 대우받지” 못했던 시기였다고 할 수 있을 것이다.²² 그런 면에서 보면 카이퍼나 바빙크의 진화론에 대한 비판을 지금의 진화론에 적용하는 것은 다소 시대착오적인 면이 있다고 말할 수밖에 없을 것이다.

지질학에 대한 바빙크의 주장은 너무나 부정적이다. “지질학상의 기록은 매우 파편적이고 일관성을 발견하기 힘들기 때문에, 지질학상의 기록을 읽어내는 일에는 불확실한 것투성이다.”²³ 기본적으로 바빙크는 “우리에게는 선사 시대 사건이나 과정을 산정하는 데 적용할 정확한 표준이 전무하다”고 주장한다.²⁴ 바빙크는 “성경으로부터 정확한 계산은 얻을 수 없다”는 후치우스(Gisbertus Voetius, 1589-1676)의 말을 인용하면서 “성경의 연대기와 지질학적 산정을 교조적으로 동일시하는 것은 피해야 한다”라고 주장하고 있다.²⁵

바빙크는 지질학자 리터 폰 호글러(Ritter von Holger)의 다음의 말을 아주 정확하고 멋진 말이라며 인용하고 있다:

우리는 휘장이 이미 달린 이후에서야 비로소 극장에 도착했다는 불쾌한 사실에 직면한다. 우리는 무대 뒤에 남겨진 장식들, 소품들, 무기들 등(이것들은 말하자면 고생물학적 발견물들 또는 화석들이다)으로부터 상연되었던 연극을 추측해야만 한다. 따라서 우리가 틀릴 경우, 그것은 전적으로 변명이 가능한 일이다.²⁶

21 신재식, 『예수와 다윈의 동행』, 300. 신다윈주의 이후 진화 생물학의 '근대적 종합'(The Modern Synthesis)과 다윈이 해결하지 못했던 이타적 행동에 대한 설명에 대해서는 신재식, 『예수와 다윈의 동행』, 300ff를 참조하라.

22 신재식, 『예수와 다윈의 동행』, 299.

23 Herman Bavinck, 『개혁파 교의학』, 김찬영 역 (서울: 새물결플러스, 2015), 518(#277).

24 Bavinck, 『개혁파 교의학』, 519(#277).

25 Bavinck, 『개혁 교의학 2』, 633(#278).

이어서 바빙크는 진화론을 선협적으로 받아들이는 사람들의 문제점을 지적하고 있다. 그들은 “화석 기록을 사용함에 있어서 순환론에 빠지기 쉽다. 이때 지질학적 층에 존재하는 비밀관성은 쉽게 간과되며, 각기 다른 종류의, 중간 형태가 없는 유기 생물의 풍부한 세계에 대한 증거들은 쉽사리 무시된다.”²⁷ 우병훈은 카이퍼와 바빙크 모두 나름 “진화”를 인정하고 있다고 말하고 있다:

자세히 읽어보면 카이퍼가 ‘진화’ 자체에 대한 생각을 일체 거부한 것은 아님을 알 수 있다. 그는 유신적 진화론이 상정가능하다고 주장한다.²⁸

주목할 사실은 바빙크 역시 진화의 개념 일체를 거부하지는 않는다는 사실이다. 그는 ‘진화’(evolution)라는 말 대신에 ‘발전’(development)이라는 말을 즐겨 쓴다.²⁹

바빙크는 “발전이란 창조에 반대되는 것이 아니라, 창조에 근거했을 때만, 그리고 창조 신앙고백에 속해 있을 때만 가능하다”³⁰라고 말하고 있으며, “진화론은 우리로 하여금 성경이 우리에게 제시하는 창조로 돌아가게끔 한다”³¹라고도 주장하고 있다. 바빙크는 “물질은 물질로, 식물은 식물로, 동물은 동물로, 인간은 인간으로 남는다고 주장한다. 그는 하나님이 이런 굽직한 계통을 창조하시고, 그 안에서 ‘발전’이 있도록 하셨다고 주장하는 것 같다”³²라고 우병훈은 주장하고 있다. 이런 설명은 바빙크가 소진화는 인정하지만 대진화는 부정하는 입장인 밀라드 에릭슨의 점진적 창조론과 유사한 입장이었음을 보여준다고

26 Bavinck, 『개혁 교의학 2』, 628(#277).

27 Bavinck, 『개혁파 교의학』, 519(#277).

28 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론,” 177.

29 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론,” 178.

30 Herman Bavinck, “Creation or Development?,” *Methodist Review* 83 (1901), 866. 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론,” 178에서 재인용.

31 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed., John Bolt, trans. John Vriend, vol. 2 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 520(#280).

32 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론,” 179.

할 수 있다. 이러한 입장은 오래된 지구론의 하나이다.

III. 워필드에 대한 엇갈린 해석

놀과 리빙스톤이 워필드가 유신진화론을 주장하였다는 확신은 다음 두 가지 고려 사항에서 기인한 것이다. 첫째, 제임스 오르(James Orr, 1844-1913)의 『사람 안에 있는 하나님의 형상』(*God's Image in Man*)에 대한 1906년 서평에서 워필드는 영혼과 몸이 별개로 따로 발전하는 것은 불가능하며 함께 가야하며, 인간 영혼은 하나님의 말씀으로 단번에 창조되었다는 주장과 인간의 몸은 동물로부터 진화되었다는 주장은 모순이라는 오르의 주장을 언급했다. 여기서 워필드는 “인간 기원을 설명하기 위해 진화와 창조의 결합을 다시 제안”했고, “인간 몸에 대한 진화론적 설명의 신학적 정당함을 명백히 인정했다”라고 놀과 리빙스톤은 주장하고 있다.³³

둘째, 워필드가 진화론자라는 놀과 리빙스톤의 확신은, ‘칼빈의 창조론’에 대한 워필드의 1915년 논문에서 기인한 것이다. 워필드는 이 논문에서 하나님께서 2차 원인을 사용해서 창조하신다는 칼빈의 주장에 대해 살펴보고 있다. 워필드는 “칼빈의 창조론이... 인간 영혼을 제외한 모든 것에 대해서 진화적”이라고 말하고 있다. 그래서 워필드는 “칼빈은 어떤 진화론도 갖지 않았지만, 진화를 가르쳤다.... 무에서 생겨나지 않은 모든 것이 사실 창조된 것이 아니라, 진화된 것이다”라고 말하고 있는데 이 말이 많은 혼란을 야기하고 있다. 워필드에 따르면 칼빈의 이 교리는 그냥 진화가 아니라 ‘순수 진화론’(a very pure evolutionary scheme)이었다.³⁴ 놀은 이것을 ‘진화에 대한 워필드의 가장 강한 긍정’으로 묘사했다.³⁵

33 B. B. Warfield, *Evolution, Science and Scripture*, Mark A. Knoll & David Livingstone eds (Wipf and Stock, 2019), 231-33. Fred G. Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 김찬영 역 (서울: 부흥과개혁사, 2014), 618.

34 B. B. Warfield, *The Works of B. B. Warfield* (Grand Rapids: Baker Book, 2000), 5: 303-305.

35 Mark Knoll, *Modern Reformation* 7/3 (1998). Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』,

여러 기독교 신학자들, 심지어는 보수적인 학자들 가운데서도 소수의 신학자들이 유신론적 진화론으로 일컬어지는 견해를 받아들였다. 대표적으로 제임스 패커(James I. Packer, 1926-2020)는 성경의 무오성에 관해 토론하면서 북미에서의 복음주의자들이 모든 형태의 생물학적인 진화론은 성경과 상반된다는 입장을 철저히 고수하고 있음을 지적하면서 자신은 이 문제와 관련하여 유보적인 입장임을 피력하고 있다. 위에서 제시하였던 리빙스톤과 놀의 주장과 같이 패커는 워필드를 대표적인 유신진화론자로 지칭하고 있고 워필드의 입장을 따라 자신도 유신진화론자임을 자임하고 있다.³⁶

하지만 워필드가 성경의 무오를 주장하는 보수적인 신학자였음에도 진화론을 수용한 사람이라는 놀과 리빙스톤의 견해에 대해 재스펠은 동의하지 않는다. 재스펠도 워필드가 우리가 생각하는 것 이상으로 많은 부분 긍정적으로 진화를 평가하고 있다는 것을 기꺼이 인정하고 있다. 그러나 재스펠은 워필드가 진화에 대해 유보적으로 말하고 있는 부분을 인용하고 있다: “우리는 이것이 ‘어쩌면’(in any case) 참이라고 말하는 바다. 우리는 진화의 사실성에 대해 이베라흐가 가진 확신 같은, 포괄적인 확신을 결코 가질 수 없음을 분명히 하길 원한다. 우리는 증거에 뒤처지기도 원하지 않고 증거에 앞서기도 원하지 않는다.”³⁷

리빙스톤과 놀의 주장에 대하여 재스펠은 리빙스톤과 놀이 진화에 대한 워필드의 견해에 대해 너무 많은 것을 추론하고 있다고 반론을 제기하고 있다. 그리고 재스펠은 워필드가 생애 전체에 걸쳐서 진화론을 수용했던 사람이라는 리빙스톤과 놀의 주장에 대해 반대하며 워필드가 젊은 시절 한때 진화론을 받아들였던 것은 사실이지만 30대 초반에 진화론을 버리게 되었으며 그 이후로 워필드는 “비록 진화에 열린 태도를 견지했을지라도 진화를 자기 입장으로 받아들이기를 계속 거부했다고 생각하는 것이 타당하다”라고 재스펠은 주장하고 있다.³⁸ 기본적으로 재스펠은 워필드가 진화론에 대하여 확정적으로 말하지

621에서 재인용.

36 J. I. Packer, *Evangelical Anglican Identity Problem*, 5. Alister McGrath, *J. I. Packer: A Biography*, 신재구 역, 『제임스 패커의 생애』 (서울: 기독교문서선교회, 2004), 331f을 보라.

37 Warfield, *Evolution, Scripture, and Science*, 152.

38 Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 624.

않고 있는 “분명한 불가지론”의 입장이었다라고 주장하고 있다.

그렇다면 진화에 대한 워필드의 견해는 무엇인가? 워필드는 그리스도인이 “진화가 하나님의 섭리 방법에 대한 하나의 제안된 설명이라는 자신의 본분을 지킬 때, 진화와 싸울 이유가 없다”는 것을 신학적이고 과학적인 가능성으로 허용하기는 했지만, 과학적 사실로 분명하게 승인한 적은 없다는 것이다. “워필드는 몇몇 진화에 대해서 반대하지 않았지만, 진화를 명백하게 받아들인 적은 한 번도 없다. 그리고 진화에 무척 관심을 가지고 진화를 기꺼이 수용하는 것처럼 보이는 발언도 했지만, 워필드 자신은 언제나 유보적이다.”³⁹

그러면 워필드가 진화에 대해 유보적인 입장을 취할 수밖에 없었던 이유는 무엇인가? 이 부분에 대해 재스펠은 “놀과 리빙스틴이 인정한 대로 ‘성서주의자’인 워필드가 글자 그대로 이해된 하와 창조 기사가 진화와 상충된다고 보았기 때문”이라고 주장하고 있다. 물론 그 외에도 “영혼의 기원이나 죽음 같은 여러 내용”도 여전히 워필드에게는 진화론을 수용하는데 있어 장애물이었을 것이라고 재스펠은 보고 있다. “어쨌든 분명한 것은 워필드는 이따금 진화를 허용하긴 했으나 진화가 사실이라거나 자신이 진화에 동의한다고 분명하게 말한 적은 없다는 점이다. 분명하게 밝힌 것은, 자신은 30세 쯤 진화론을 버렸고 여전히 진화론에 회의적이라는 것이다.”⁴⁰

이와 같이 놀과 리빙스틴 그리고 재스펠은 동일한 한 사람 워필드의 때로는 동일한 자료들을 또 때로는 서로 다른 자료들을 해석하여 각기 다른 결론을 주장하고 있다. 이는 어쩌면 워필드 자신의 모호한 입장 때문일 수도 있다. 이러한 때로는 상반되는 듯하기까지 한 워필드의 모호한 주장을 우리는 어떻게 이해해야 할까? 한 가지 가능한 해결책은 현대의 유신진화론을 반대하는 논리를 살펴보는 것이다.

IV. 유신진화론에 대한 반론

39 Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 624f.

40 Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 625.

웨이인 그룹은 유신진화론이 성경적 창조론과 열두 가지 점에서 차이를 보이며 그렇게 될 때 유신진화론은 열한 가지 기독교 교리를 부정하게 된다고 비판하고 있다. 그룹은 유신진화론이 부정하게 되는 열한 가지 기독교 교리를 제시하고,⁴¹ 이에 대한 반론을 제기하고 있는데 이런 반론을 통하여 그룹이 주장하고자 하는 요점을 정리하면 다음과 같다.⁴²

첫째, 창 1-3장을 역사적으로 해석하지 않고 비역사적으로 읽어야 된다고 주장하는 것은 창세기 본문 자체에서 기인하는 것이 아니라 진화론적인 해석의 틀을 받아들여 성경의 해당 본문을 읽기 때문이다. 둘째, 창세기의 여러 가지 문학적 요인은 창 1-3장이 역사적인 진술로 이해되어야 함을 강력하게 증거해 주며, 창 1-3장의 사건이 실제로 일어난 사건들임을 보도하고 있다. 셋째, 예수님과 신약 성경의 기록자들은 신약 성경의 11권의 책에서 창 1-3장의 역사성을 주장하고 있다. 마지막 넷째, 창 1-3장에 있는 사건들 가운데 몇 가지 역사성이 부정된다면 그 사건들에 근거하고 있는 많은 결정적인 기독교 교리들이 무너지게 될 것이다.

그래서 유신진화론에 대한 그룹의 비판은 창 1-3장의 역사성과 관련이 있음을 알 수 있다. 이른바 아담의 역사성과 관련한 비판이 그 주종을 이룬다고 할 수 있다. 제스펠은 워필드가 “아담과 (아담에게서 창조된) 하와는 역사적 인물들이었으며, 이들은 완전한 상태로 창조되었고, 인류가 이들에게서 유래되었으며, 이들의 죄가 첫 번째 사람의 죄였고, 인류와 또 인류와 함께 온 피조물이 아담 안에서 타락했다”고 주장하며 그렇다면 워필드는 유신진화론자일 수 없다라고 주장하고 있다.⁴³

제스펠은 웨인 그룹이 제시하고 있는 성경의 설명과 다른 열 두 가지 유신진화론의 주장들을 하나하나 열거하며 “워필드는 이것을 부인할 것이다”라고 반론

41 유신진화론에 대한 그룹의 비판과 관련한 상세한 논의를 보려면 박찬호, “유신진화론에 대한 웨인 그룹의 비판,” 『조직신학연구』 34 (2020), 108-37을 참조하라.

42 Wayne Grudem, “성경적 신학적 서론: 창조에 대한 성경의 기술과 주요 기독교 교리들에 대한 유신진화론의 불일치,” 『유신진화론 비판 상』, 88f.

43 Zaspel, “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다,” 『유신진화론 비판 하』, 531f.

을 제기하고 있다. 그 가운데 아담의 역사성과 관련 있는 내용과 “종류대로”에 대한 설명을 소개하면 다음과 같다:

1. 아담과 하와는 첫 번째 사람이 아니었다(아마도 그들은 전에 존재한 적조차 없었을 것이다).

워필드는 이것을 부인할 것이다. 워필드는 아담과 하와가 역사적 인물이며 최초로 쌍을 이룬 사람이라고 단언했다.

6. 아담과 하와는 첫 번째 사람으로 죄를 범하지 않았다. 왜냐하면 사람은 아담과 하와보다 훨씬 이전에 도덕적으로 악한 일들을 행하고 있었기 때문이다.

워필드는 이것을 부인할 것이다. 워필드는 죄가 아담에 의해 인류 안으로 들어왔다고 단언했다.

7. 사람의 죽음은 아담의 죄의 결과로 시작되지 않았다. 그 까닭은 사람이 아담과 하와보다 훨씬 이전에 존재했고, 그들은 항상 죽어야 하는 자들이었기 때문이다.

워필드는 이것을 부인할 것이다. 워필드는 사망이 아담의 죄로 인하여 인류에게 그리고 창조 질서에 이르렀다고 단언하는 듯하다.

9. 하나님은 여러 “종류대로” 물고기, 새, 그리고 땅의 동물들을 창조하기 위하여 자연 세계 안에서 직접적으로 활동하지 않으셨다.

워필드는 이것을 부인할 것이다. 워필드는 이 사안에 대해 단지 지나가면서 말했을 뿐이지만, 하나님이 개입하시어 동물을 “종류대로” 창조하셨다는 것을 단언할 만큼 충분히 이것과 또 관련된 토론에 대해 말했다.⁴⁴

⁴⁴ Zaspel, “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다.” 524-526. 강조는 재스펠의 것이다.

이른바 워필드는 아담의 역사성에 대해 추호도 의심하지 않았으며 종간의 진화라고 할 수 있는 대진화에 대해서도 인정하지 않는 입장을 확인하게 되는 것이다.

유신진화론에 대한 토론과 관련하여 아담의 역사성 문제는 매우 중요한 신학적 주제로 부상하고 있다. 『아담의 역사성 논쟁: 아담의 역사성에 대한 네 가지 관점과 목회적 적용』이라는 책은 부제에서 밝히고 있는 것처럼 아담의 역사성과 관련하여 네 가지 관점을 대표하는 사람들이 참여하여 자신의 입장을 제시하고 서로의 입장에 대한 논평을 하고 있다. 첫째 입장은 캐나다 앨버타 대학 세인트조세프 칼리지의 과학과 종교학 교수인 데니스 라무뤼(Denis O. Lamoureux)의 진화적 창조론, 즉 유신진화론의 입장인데 “역사적 아담은 없다”는 것이다. 둘째 입장은 휘튼 대학 구약교수인 존 월튼(John H. Walton)의 원형적 창조론의 입장이다. 역사적 아담을 인정하기는 하지만 아담이 지구에 존재했던 첫 번째 인간이거나 모든 인류의 조상은 아닐 수도 있음을 인정한다. 아담이 인류의 원형적 대표자라고 월튼은 주장하고 있다.⁴⁵

셋째 입장은 커버넌트 신학교의 구약교수인 존 콜린스(C. John Collins, 1954-)의 오래된 지구 창조론의 입장이다. 아담은 역사적 인물이지만 유일한 사람은 아니었을 수도 있으며 그가 속한 부족의 족장이었을 가능성도 있다. 하지만 그럼에도 콜린스는 유신진화론에 대해서는 비판적 태도를 보인다. 마지막 네 번째 입장은 윌리엄 배릭(William D. Barrick)의 젊은 지구 창조론의 입장이다. 아담은 본질적으로 어떤 원형(월튼)이거나 생물학적 진화의 산물(라뮈르)이 아니다. 배릭은 콜린스와 마찬가지로 수많은 성서 교리들이 역사적 아담으로부터 유래하거나 그에게 의존한다고 믿는다. 배릭은 역사적 아담과 젊은 지구 창조론은 서로에게 필수적이라고 주장하고 있다.⁴⁶

책 뒷 부분에는 베델 대학교에서 16년을 가르쳤고 지금은 미네소타주 세인트폴에 있는 우즈랜드힐즈교회의 담임목사인 그레고리 보이드(Gregory A Boyd)

45 Ardel B. Caneday & Matthew Barrett, 『아담의 역사성 논쟁: 아담의 역사성에 대한 네 가지 관점과 목회적 적용』, 김광남 역 (서울: 새물결플러스, 2015), 37ff.

46 Caneday & Barrett, 『아담의 역사성 논쟁』, 41ff.

와 필라델피아 제10장로교회에서 15년간 담임목사로 사역하였으며 지금은 휘튼 칼리지의 총장으로 재직 중인 필립 라이켄(Philip G. Ryken)이 묵회적인 입장에서 역사적 아담에 대한 의견을 제시하고 있다. 보이드는 개인적으로는 아담의 역사성을 인정하는 입장이지만 “역사적 아담이 있든 없든 우리의 믿음은 안전하다”고 주장하고 있다. 반면에 라이켄은 “실제적이고 역사적인 아담이 없다면, 우리는 세계와 우리의 믿음을 이해할 수 없다”라고 주장하고 있다.⁴⁷

박형룡(1897-1978) 박사가 1932년 미국 켄터키주 남침례교 신학교에 제출한 박사논문의 제목은 “자연과학으로부터의 반기독교적 추론들”(“Anti-Christian Inferences from Natural Science”)이었다. 박형룡 박사는 기독교에 대한 반대가 기독교와 과학과의 관계에 대한 지극히 단편적인 지식에서 연유한 것이기에 만일 현대의 과학을 정확히 제대로 알게 되면 그런 기독교에 대한 반대가 없어질 것이라는 확신 가운데 이 논문을 쓰게 되었다고 논문의 서문에서 밝히고 있다.

박형룡의 변증학은 세 가지 점에서 구프린스톤 신학과 일치한다고 할 수 있다.⁴⁸ 첫째, 과학과 종교는 서로 대결하는 것이 아니다. 과학과 종교는 하나님께서 창조하신 한 우주의 두 국면일 뿐이다. 둘째, 1920년대에 이미 ‘근본주의자’로 불리우기 시작하던 많은 보수주의자들과는 달리 박형룡은 프린스톤 신학자들과 같이 현대 과학의 업적에 대해 열린 태도를 가지고 있었다. 셋째, 박형룡은 워필드의 입장과 유사하게 유신진화론의 과학성을 의심하면서도 ‘이차적 방어 라인’(secondary defensive line)으로 어느 정도 여지를 두고 살펴볼 것을 제안하고 있다. 진화론은 하나의 가변적인 가설일 뿐 발견되거나 증명된 사실이 아니다. 그러나 만에 하나 과학이 더 발달해서 진화론이 사실로 판명된다 해도 이것이 기독교의 진리를 거짓으로 증명하지는 못한다. 바로 유신진화론이 가능하기 때문이라고 박형룡은 박사논문에서 주장하고 있다.⁴⁹

47 Caneday & Barrett, 『아담의 역사성 논쟁』, 45.

48 장동민, 『박형룡의 신학연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1998), 111-16. 이 부분에 대한 논의는 이신열 교수에게 빚지고 있다. 이신열, “한국 개혁신학의 창세기 1장 이해,” 『창조와 섭리』 (부산: 개혁주의학술원, 2021), 354. 이신열 교수는 이 논문에서 박형룡과 박윤선이 창세기 1장과 관련하여 어떤 주장을 하였는지를 집중적으로 다루고 있다.

49 박형룡, 『박형룡박사저작전집 15』 (서울: 한국기독교교육연구원, 1978), 173.

박형룡은 1970년대를 전후해서 유신진화론과 마주할 수 있는 기회가 한 번 더 있었다. 유신진화론에 반대하는 어조가 매우 부드럽고 학문적이었던 박사 논문에서와는 달리 이번에는 유신진화론에 대하여 강하게 반대하였다. 박형룡은 신복음주의자라고 일컬어지는 버나드 램(Bernard Ramm)이나 에드워드 카넬(Edward J. Carnell)이 유신진화론이 성경과 어긋나지 않는다고 말하는 것에 대하여 반대하였다. “보수주의 입장에서조차 창조 6일을 역사적으로 보지 않는 자들이 있음이 사실이지만 진화론을 받아들여가고 장기창조를 말하는 보수주의자는 일찍 없었다. 여기서 신복음주의자는 보수주의자가 아님을 자증함이 분명하다.”⁵⁰

박사논문에서 유신진화론에 대해 어느 정도 여지를 두었던 박형룡 박사가 유신진화론을 완전히 철저히 반대하고 문자적인 해석 외의 다른 해석들을 자유주의적인 해석으로 자신의 입장을 바꾼 것에 대해 우리는 어떻게 이해해야 할 것인가? 그의 신학 전체의 변화와 관련 있기 때문에 간단하게 다룰 수 있는 문제는 아닐 것이다. 어쨌든 박형룡의 신학이 그 방향에 있어 “보다 더 보수적이고, 더 교리주의적이고, 더 근본주의적으로 변하였다”라는 정도는 말할 수 있을 것이다.⁵¹

어쨌거나 구프린스틴 신학자 워필드가 진화에 대해 무조건적인 반대만을 하는 입장은 아니었다는 면에서는 이론이 있을 수 없는 것 같다. 실제로 우리 주변에는 진화에 대한 맹목적인 반대가 존재한다. 이런 자세는 지양되어야 할 자세임에도 불구하고 그리스도인들 사이에 꽤나 인기있는 입장이라고 할 수 있다. 이는 미국교회와 우리 한국교회 전반의 문제이기도 하다.

노만 게이슬러와 윌리엄 로취는 프랜시스 콜린스가 2007년에 설립한 바이오 로고스(BioLogos)가 가지고 있는 진화에 대한 자세 때문에 그 단체를 비판하고 있다: “멤버들은 유신 진화론에 불가피하게 헌신되어 있으며 그렇게 해서 성경 무오성에 서 있는 역사적 기독교에 반대하고 있다.”⁵² 이들이 보기에 진화론의

50 박형룡, 『박형룡박사저작집 9』 (서울: 한국기독교교육연구원, 1978), 110.

51 장동민, 『박형룡의 신학연구』, 116.

52 Norman L. Geisler and William C. Riach, eds., *Defending Inerrancy: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing

유신론적 형태를 받아들이는 것은 하나님의 말씀의 권위를 거절하는 것과 유사하다. 젊은 지구론자인 켄 함(Ken Ham)은 진화론에 대한 진정한 그리스도인의 반응은 간단하다고 믿고 있다. “이러한 전체 문제는 우리가 거기 계셨던 하나님의 말씀을 믿을 것이냐 아니면 (뉘라고 단서를 달든 상관없이) 거기에 있지 않았던 오류가 있는 인간의 말을 믿을 것이냐 주위를 맴돌고 있다.”⁵³ 이들은 한 마디로 하나님의 말씀을 창세기의 창조 기사에 대한 하나의 특정한 해석과 동일시하고 있다. 다른 곳에서 알렌 미클은 “하나님의 형상으로 인류가 창조된 것은 진화와 화해할 수 없다”라고 쓰고 있다.⁵⁴

이런 자세는 적어도 워필드의 견해와는 합치할 수 없는 입장이다. 워필드는 찰스 다윈의 종교적 견해에 대하여 연구하였고 글을 썼다. “다윈의 종교적 삶”에 대한 논문에서 워필드는 다윈의 진화론이 직접적으로 다윈의 기독교 신앙을 앗아갔다고 결론을 내렸다. “그러므로 한번 충심으로 그[다윈]에 의해 받아들여진 진화론은 점차적으로 그의 신앙을 무너지게 하여 전체 기독교를 증명되지 않은 망상으로 내버리게 하였다.”⁵⁵ 하지만 그럼에도 워필드는 진화가 그러한 신앙의 거부를 필연적으로 요청하지는 않는다고 믿었다. “찰스 다윈의 생애와 편지”라는 책에 대한 논평에서 워필드는 다음과 같이 말하고 있다: “유신론자요 기독교인인 많은 진화론자들이 있다.”⁵⁶

재스펠은 자신의 논문의 결론에서 워필드가 진화론에 대해 매우 개방적이었던 것으로 보이며 그것을 인정하는 말을 했지만 오늘날 이해되고 있는 유신진화론을 지지하지는 않았을 것이라고 주장하면서 사실상 워필드 자신이 어떤 진화 이론을 생각했는지 규명하는 것은 불가능할 것이라고 말하고 있다.⁵⁷

밀라드 에릭슨은 오래된 지구론의 입장에 서서 소진화는 인정하지만 대진화

Group, 2011), 349.

53 Ken Ham, *The Lie: Evolution/Millions of Years* (Green Fores, AR: New Leaf Publishing, 2013), 35.

54 Allen R. Mickle Jr., “Review of Creation and Last Things by Gregory S. Cootsona,” *Conservative Theological Journal* 6/19 (2002), 390.

55 B. B. Warfield, “Charles Darwin’s Religious Life: A Sketch in Spiritual Biography,” *The Presbyterian Review* 9 (1888), 569-601.

56 Mark Noll, *The Princeton Theology* (Baker Book House: Grand Rapids, 1983), 293.

57 Zaspel, “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다.” 532.

는 반대하는 점진적 창조론을 주장하고 있다. 이른바 중간 화석의 존재 여부에 대한 논쟁과 관련하여 에릭슨은 이러한 중간 화석이 없어졌다는 과학자들의 전제에 반대하여 또 다른 매우 합리적인 가능성은 그것들이 결코 존재하지 않았다는 것이라고 주장하고 있다.⁵⁸

이러한 에릭슨의 견해를 웨인 그루뎀과 프란시스 쉐퍼도 공유하고 있다고 할 수 있다. 쉐퍼는 ‘성경에 의해 수립되는 우주론의 자유와 한계’를 논하면서 결론적으로 두 가지 요점을 제시하고 있다. 첫 번째 요점의 내용은 진화론에 대한 쉐퍼의 비판 내지는 반대이다. 두 번째 요점은 유신진화론과 관련하여 자신이 비록 유신론적 진화론에 찬성하는 것은 아니지만 어느 정도 논의할 만한 자유의 여지가 있다는 사실을 언급하고 있다.⁵⁹

그루뎀과 에릭슨 그리고 쉐퍼는 공히 유신진화론을 지지하지 않는다. 하지만 그루뎀은 유신진화론자들이 진정한 그리스도인들이라는 점에 대해서는 의심하지 않는다. 에릭슨은 심지어 보수적인 신학자들 가운데 즉 정통신학자들 가운데 유신진화론자가 있을 수 있음을 인정하고 있다. 쉐퍼는 유신진화론에 대해 보다 개방적인 자세를 가지고 어느 정도 여지를 두고 살펴볼 것을 제안하고 있다.

복음주의적 입장의 신학자들에게 유신진화론을 수용할 수 없는 가장 큰 이유는 그루뎀의 주장처럼 유신진화론의 입장을 취하게 되면 창 1-3장의 역사성 즉 아담의 역사성을 부정하게 되는 난점이 있기 때문이다. 그런 면에서 보면 리처드 마우(Richard Mouw, 1940-)의 입장은 매우 특이하다고 할 수 있다.

리처드 마우는 자신이 유신진화론에 동조하는 입장임을 드러내고 있으면서도 여전히 복음주의 신학의 핵심적인 주장에 대해 굳건한 확신을 표현하고 있다.⁶⁰

나는 예컨대 아담의 역사성에 대한 질문에 관해서는 아직 흡족한 답을 찾지 못했다. 나는 사도 바울이 한 말을 꼭 붙들고 싶다. 그는 한 사람으로 인하여

58 Erickson, 『복음주의 조직신학 (상)』, 436.

59 Francis Schaeffer, 『최후의 갈등은 없다』(No Final Conflict), 『프란시스 쉐퍼 전집 II』, 문석호 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 1994), 160f.

60 Richard Mouw, “안전한 곳,” 『진화는 어떻게 내 생각을 바꾸었나?』, 264.

죄가 세상 속으로 들어왔고, 한 사람으로 인하여 우리가 죄 많은 상태에서부터 구원을 받았다고 말한다. 나는 여전히 이 문제와 씨름하는 중이다. 하지만 나는 기꺼운 마음으로 탐색에 나서는 다른 그리스도인들과 함께 탐구에 전념할 수 있는 안전한 공간이 필요하다.

그러면서 마우는 유신진화론에 대한 것을 토론할 수 있는 보다 큰 텐트를 칠 것을 제안하고 있다. 워필드를 굳이 유신진화론자로 분류하기를 원하는 사람이 있다면 워필드는 최소한 리처드 마우와 같이 아담의 역사성을 함부로 내어버리는 유신진화론에 대해서는 유보적인 자세를 취했을 것이라는 점을 유념해야 할 것이다.

우리나라 교회의 현실은 창조과학회의 입장으로 대변되는 젊은 지구론 이외의 입장에 대해서는 대단히 배타적이다. 하지만 분명한 것은 젊은 지구론이 창조론을 독점할 수는 없고 또 독점해서도 안될 것이다. 이른바 창세기 1장의 ‘날’을 24시간의 하루로 보는 해석만을 옳다고 생각하여 이와 다른 모든 이론들에 대해서는 타협 이론이라고 비판하고 배척하는 자세는 바람직하지 않다.⁶¹

대표적으로 김병훈은 “오래된 창조론의 신학적 딜레마: 타락 전 죽음?”이라는 논문에서 유신진화론이나 점진적 창조론자들을 비롯한 오래된 지구론을 주장하는 사람들을 비판하고 있다. 김병훈이 이른바 오래된 지구론에 대해 제기하는 가장 주된 반론은 아담과 하와의 타락 전에도 동물의 죽음이 있었다는 주장은 성경의 근거가 없다는 것이다.⁶² 하지만 이런 김병훈의 주장에 대해서 그루뎀은 아담과 하와의 타락 이전에 동물들의 죽음에 대해 성경적으로 “충분히 가능하다”라고 대답하고 있다.⁶³ 안토니 후쿠마도 이 부분과 관련하여 웨인 그루뎀과 비슷한 입장을 피력하고 있다. 인간의 타락 이전에도 피조세계에 죽음이 있었다는 주장에 대해 별다른 성경적인 문제가 없다라고 인정하고 있다.⁶⁴

61 이윤석, “한국의 창조론 논의 현황,” 『창조론 오픈 포럼』 14/1 (2020), 56.

62 김병훈, “오래된 창조론의 신학적 딜레마: 타락 전 죽음?” 『성경과 신학』 72 (2014), 85-121.

63 Wayne Grudem, 『조직신학 상』, 노진준 역 (서울: 은성, 1997), 426.

64 Anthony A. Hoekema, 『개혁신의 종말론』, 류호준 역 (서울: 기독교문서선교회, 1986), 111.

V. 결론

찰스 핫지와는 달리 워필드는 진화에 대해 단일한 저술을 쓰지도 않았고 진화에 대해 단호하게 반대하지도 않았다. 여러 부분에 있어 진화를 인정하는 듯한 언급을 하고 있는 것이 사실이다. 그래서 놀과 리빙스톤과 같은 사람들은 일반적으로 워필드를 보수적인 신학자이면서도 이례적으로 진화를 받아들인 대표적인 신학자로 제시하곤 하였다. 그리고 그런 해석은 재스펠이 인정하고 있는 것처럼 불가능한 일은 아니다. 다만 재스펠은 그럼에도 워필드는 30대 어간에 진화론을 버린 이후로 평생 진화론을 자신의 견해로 받아들인 적이 없다고 주장하고 있다. 나이가 들어가면서 워필드는 진화론에 대하여 일종의 유보적인 입장이었다고 재스펠은 보고 있는 것이다. 이런 논쟁을 해결하기 위해 최근 유신진화론과 관련된 복음주의 신학 안에서의 토론의 내용들을 참조할 때 나름의 조심스러운 결론을 내릴 수 있을 것이다. 여러 부분에서 워필드는 현대 유신진화론의 입장에 동조하지 않았을 것이다. 다만 진화론에 대한 무조건적인 반감을 가진 그리스도인이 많이 있는데 분명한 것은 그런 자세는 워필드의 견해와는 거리가 멀다는 것이다. 복음주의 신학의 핵심적인 주장에 대한 확신과 함께 보다 여유를 가지고 이 부분에 대해 접근해보려는 전향적인 자세가 요청된다고 할 것이다.

[참고문헌]

- Applegate, Kathryn·Stumpt, Jim, eds. 『진화는 어떻게 내 생각을 바꾸었나?』. 안시열 역. 서울: 기독교학생회, 2019.
- Barret, Matthew·Caneday, Adel B., eds. 『아담의 역사성 논쟁: 아담의 역사성에 대한 네가지 관점과 목회적 적용』. 김광남 역. 서울: 새물결플러스, 2015.
- Bavinck, Herman. 『개혁 교의학 2』. 박태현 역. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- _____. 『개혁과 교의학』. 김찬영 역. 서울: 새물결플러스, 2015.
- _____. "Creation or Development?," *Methodist Review* 83, 1901.
- _____. *Reformed Dogmatics*. ed. John Bolt, trans. John Vriend. vol. 2, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.
- Caneday, Ardel B. & Barrett, Matthew, eds. 『아담의 역사성 논쟁: 아담의 역사성에 대한 네 가지 관점과 목회적 적용』. 김광남 역. 서울: 새물결플러스, 2015.
- Collins, Francis. 『신의 언어』. 이창신 역. 서울: 김영사, 2009.
- Currid, John. "구약 성경의 가르침과 양립할 수 없는 유신진화론," Stephen C. Meyer & Wayne Grudem, eds. 『유신진화론 비판 (하)』. 소현수 외 3인 공역. 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- Enns, Peter. 『아담의 진화: 성경은 인류 기원에 대해서 무엇을 말하는가』. 장가람 역. 서울: 기독교문서선교회, 2014.
- Erickson, Millard J. 『복음주의 조직신학 (상)』. 신경수 역. 고양: 크리스천다이제스트, 1995.
- Geisler, Norman L. & Riach, William C. eds. *Defending Inerrancy: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2011.
- Grudem, Wayne. "성경적 신학적 서론: 창조에 대한 성경의 기술과 주요 기독교 교리들에 대한 유신진화론의 불일치," Wayne Grudem et al. eds. 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판 상』. 소현수 외 공역. 서울: 부흥과개혁사, 2019.

- _____. 『조직신학 상』. 노진준 역. 서울: 은성, 1997.
- Hoekema, Anthony A. 『개혁주의 종말론』. 류호준 역. 서울: 기독교문서선교회, 1986.
- Ham, Ken. *The Lie: Evolution/Millions of Years*. Green Fores, AR: New Leaf Publishing, 2013.
- Hodge, Charles. 『조직신학 I』. 김귀탁 역. 고양: 크리스찬다이제스트, 2002.
- _____. *Systematic Theology 2*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Madueme, Hans·Reeves, Michael R. E., eds. 『아담, 타락, 원죄: 원죄에 대한 신학적·성경적·과학적 관점』. 윤성현 역. 서울: 새물결플러스, 2018.
- McGrath, Alister E. 『제임스 패커의 생애』. 신재구 역. 서울: 기독교문서선교회, 2004.
- Mickle Jr., Allen R. “Review of Creation and Last Things by Gregory S. Cootsona,” *Conservative Theological Journal* 6/19, 2002.
- Noll, Mark. *The Princeton Theology*. Baker Book House: Grand Rapids, 1983.
- Schaeffer, Francis. 『최후의 갈등은 없다』. 『프란시스 쉐퍼 전집 II: 기독교 성경 관』. 문석호 역. 고양: 크리스찬다이제스트, 1994.
- Schweitzer, William M. “The Eight Elements of the Westminster Doctrine of Creation: Why They Are Incompatible with Theistic Evolutionism,” *Puritan Reformed Journal* 7, 2015.
- Warfield, B. B. “Charles Darwin’s Religious Life: A Sketch in Spiritual Biography,” *The Presbyterian Review* 9, 1888.
- _____. *The Works of B. B. Warfield* 5. Grand Rapids: Baker Book, 2000.
- _____. *Evolution, Science and Scripture: Selected Writings*. Mark A. Knoll & David Livingstone eds. Wipf and Stock, 2019.
- Zaspel, Fred G. 『한 권으로 읽는 워필드 신학』. 김찬영 역. 서울: 부흥과개혁사, 2014.
- _____. Fred G. “B. B. Warfield on Creation and Evolution,” *Themelios* 35, 2010.

- _____. “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다.” Wayne Grudem et al. eds. 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판 하』. 소현수 외 공역. 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- 김병훈. “오래된 창조론의 신학적 딜레마: 타락 전 죽음?” 『성경과 신학』 72, 2014.
- 박찬호. “벤자민 워필드의 창조론,” 『창조론오픈포럼』 13/2, 2019.
- _____. “워필드의 창조론 재고,” 『한국개혁신학』 71, 2021.
- _____. “유신진화론에 대한 웨인 그루뎀의 비판,” 『조직신학연구』 34, 2020.
- 박형룡. 『박형룡박사저작전집 9』. 서울: 한국기독교교육연구원, 1978.
- _____. 『박형룡박사저작전집 15』. 서울: 한국기독교교육연구원, 1978.
- 신재식. 『예수와 다윈의 동행: 그리스도교와 진화론의 공존을 모색한다』. 서울: 사이언스북스, 2013.
- 우병훈. “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론: 우종학, 『과학시대의 도전과 기독교의 응답』을 중심으로,” 『한국개혁신학』 60, 2018.
- 우종학. 『무신론 기자, 크리스천 과학자에게 따지다: 과학과 신앙에 얽힌 해묵은 편견 걷어 내기』. 서울: 기독교학생회출판부, 2014.
- _____. 『과학 시대의 도전과 기독교의 응답』. 서울: 새물결플러스, 2017.
- 이신열. “한국 개혁신학의 창세기 1장 이해,” 『창조와 섭리』. 부산: 개혁주의학술원, 2021.
- 이윤석. “한국의 창조론 논의 현황,” 『창조론 오픈 포럼』 14/1, 2020.
- 장동민. 『박형룡의 신학연구』. 서울: 한국기독교역사연구소, 1998.

[Abstract]

Did Warfield Contend for Theistic Evolutionism?

Chan Ho Park

(Baekseok Graduate School of Theology, Professor, Systematic Theology)

Benjamin B. Warfield, along with Charles Hodge, is a theologian representing Old Princeton theology. He used to be talked about by the population as a person who believed in the inerrancy of the Bible and accepted the theory of theistic evolutionism. This can be said to be a natural conclusion when looking at his writings. This is because it is true that he is very open to the theory of evolution at the time. However, in the modern sense, we cannot help but give a negative answer as to whether Warfield really agreed with the arguments asserted in the theory of theistic evolutionism. If so, it is true that Warfield left some room for the theory of theistic evolutionism, but it would be difficult to say that he insisted on theistic evolutionism in a modern sense. In that respect, the claim that Warfield supported the theory of theistic evolutionism can be said to be a careless claim.

One of the most important arguments of theistic evolutionism in this era can be said to deny Adam's historicity. The question whether Warfield insisted on the theory of theistic evolutionism should also be examined in relation to this issue. Warfield seems to leave room for much of evolutionism, but it can be said that it is clear that he did not take the position of theistic evolutionism with respect to this historicity of Adam. The same is true of the most important reason why evangelical theology cannot accept

theistic evolutionism. In this sense, Adam's historicity can be said to be the difficulty in theistic evolutionism. Warfield confirms that he is clearly in the position of evangelical theology in this regard.

Key Words: Warfield, theistic evolutionism, Princeton theology, Bavinck, old earth creationism, historicity of Adam

헤르만 바빙크의 교회의 보편성 연구

박진기

(남서울교회, 부목사, 조직신학)

- I. 서론
- II. 바빙크의 교회 경험과 교회의 보편성에 대한 관심
- III. 바빙크의 교회의 보편성 이해
- IV. 교회의 보편성 이해에 있어서 비가시적 교회, 유기체적 교회 개념의 역할
- V. 결론

[초록]

이 논문은 19세기 신칼빈주의 운동의 중추적인 역할을 감당했던 개혁파 교의학자 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)가 제시하는 ‘교회의 보편성’ 개념을 바르게 이해하고, 그 이해에 기초하여 오늘날 한국교회가 겪고 있는 교회론적인 문제에 대한 해법을 모색한다. 헤르만 바빙크는 1834년 네덜란드에서 일어난 분리(Afscheiding)운동의 중심이 된 가정에서 태어나 평생 동안 그 전통을 지키려고 노력했던 사람이다. 하지만 그는 단지 분리측 사람으로만 머물지 않았고 1887년 일어난 애통(Doleantie)운동 이후에 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)와 더불어 교회 연합을 위해 힘썼다. 이처럼 바빙크가 교회 연합에 대한 열망을 가지고 그 최전선에서 분투할 수 있었던 까닭은 바로 기독교의 보편성(우주성)에 기초한 교회의 보편성에 대한 그의 믿음 때문이었다. 이 주제에 관한 그의 이해는 『기독교와 교회의 보편성』과 『개혁교의학』에서 깊이 있게 드러나는데, 본 논문에서는 그가 제시하는 교회의 보편성 개념을 밀도있게 연구하고 그것이 종교개혁자들이 말하는 비가시적 교회 사상을 잘 계승하고 있으며 또한 신칼빈주의에서 주목하는 유기체적 교회 사상과도 적절하게 연결된다고 평가한다. 그리고 결론으로서 교회의 보편성에 관한 바빙크의 이해가 한국 교회에 주는 교훈이 무엇인지를 고찰하는데, 오늘날 한국교회가 겪는 교회론적인 문제의 핵심에 교회의 보편성에 대한 무지가 있다고 판단하고 초대형교회들이 만들어낸 시스템과 프로그램을 무비판적으로 모방하는 획일화를 넘어서 한국 교회가 다양성 속에 있는 통일성(unity in diversity)안에서 참된 교회의 보편성을 추구할 것은 제안한다.

키워드: 헤르만 바빙크, 신칼빈주의, 기독교와 교회의 보편성, 개혁교의학, 비가시적 교회, 유기체로서의 교회

1. 서론

헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)와 더불어 19세기 네덜란드 신칼빈주의 운동의 전개와 확산에 있어서 신학적 토대와 중추 역할을 감당한 인물이다. 신칼빈주의 운동은, 일반적으로 알려진 바와 같이, 개혁신교의 영적 유산을 현대 세계에 유익한 것으로 만들고자 했던 하나의 갱신 운동이었는데, 바빙크의 신학 저술은 이 운동의 정점들 가운데 하나로 여겨진다.¹ 따라서 바빙크의 저술을 통해서 개혁신교 교의학의 정수를 경험할 수 있는데, 본 논문은 그의 교의학적 주제 중 교회론, 더 구체적으로는 ‘교회의 보편성’을 집중적으로 연구하여, 개혁신교 교의학에서 제시하는 교회의 보편성 개념을 더 깊이 이해하고, 그 이해를 바탕으로 오늘날 한국교회가 겪고 있는 교회론적인 문제들에 대한 해법을 모색하고자 한다.

바빙크는 명실공히 ‘교회를 위한 신학자’라고 불릴 만하다. 그는 자신이 목양하는 성도와 교회를 사랑했고, 그 무엇보다 교회를 ‘신학함의 터전’이라고 여겼다.² 1895년에 출간된 『개혁신교의학』 초판 1권의 서문에서부터 그는 “교의학자는 오직 모든 성도와 함께할 때, 지각을 초월한 그리스도의 사랑의 넓이와 길이, 깊이와 높이를 깨달을 수 있으며 고백할 수 있다. 오직 그들과의 교제 안에서 그리고 그 교제를 통하여 기독교 신앙이 선언하는 교리를 이해할 수 있다.”³라고 말했다. 그런가 하면, 바빙크는 그의 교회론을 전개해 나갈 때 ‘보편성’이라는 개념을 항상 염두에 두었다. 바빙크는 그의 『개혁신교의학』 4권에서 총 3장을 할애하여 교회론을 전개하는데, 그 첫 장인 54장 ‘교회의 본질’에서 교회의 보편성에 대해 다룬다. 바빙크에 따르면, 가톨릭이라는 단어가 비록 성경에 직접적으로 등장하지 않지만 교부들의 성경해석(창 12:3; 시 2:8; 사 2:2; 렘 3:17; 말 1:11; 마 8:11, 28:19; 요 10:16; 롬 1:8, 10:18; 엡 2:14;

1 박태현, “헤르만 바빙크의 『기독교와 교회의 보편성』”, 『신학지남』 제84권 1집 제330호(2017), 113.

2 유해무, 『헤르만 바빙크, 보편성을 추구한 신학자』 (서울: 살림, 2004), 8.

3 헤르만 바빙크, 『개혁신교의학』 제1권, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 54.

골 1:6; 계 7:9 등)에 따라 교회의 보편성을 기독교 보편성과 연결하여 이해할 수 있다. 그는 먼저 기독교를 “모든 민족과 모든 세기, 모든 신분과 지위, 모든 장소와 시간이 적합하고 의도된 세계종교”⁴라고 정의했고, “이런 기독교의 국제적이고 전 세계적 성격을 가장 선명하게 그 고백서에 표현하고 실재적으로 적용”하는 것이 교회의 보편성을 이룬다고 보았다.⁵

최근까지의 바빙크의 교회의 보편성에 대한 연구는 주로 그가 1888년에 발표한 『기독교와 교회의 보편성』⁶에 대한 번역과 해설 그리고 비평에 관련되어 있거나,⁷ 제임스 에글린턴 박사가 자신의 박사 논문을 통해 제기한 물음인 ‘유기적 관점에서 본 새로운 바빙크의 발견’이라는 지평 위에서 진행되었다.⁸ 에글린턴의 제자들은 스승의 관점을 지지하는 입장에서 바빙크의 보편성 개념을 소개하고 더욱 깊이 연구하고 있다.⁹ 본 논문에서는 이러한 선제적 연구들의 결과를

4 헤르만 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 383.

5 바빙크, 『개혁교의학』 4권, 383.

6 이는 1888년 12월 18일, 헤르만 바빙크가 캄펜신학교 학장직에서 사퇴하며 했던 퇴임 연설이다. 여기서 바빙크는 교회의 보편성에 대해서 성경적, 교회역사적, 신학적 근거를 대면서 매우 강조하고 있다. 이 연설문은 다시금 80년 뒤에 해설이 붙여져서 다음과 같이 출판되었다. Herman Bavinck, *De katholiceit van christendom en kerk*, Ingeleid door drs. G. Puchinger (Kampen: J. H. Kok 1968[1888]); 이 강연의 영역은 다음을 참조하라. Herman Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church,” ed. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27(1992), 220-251.

7 이와 관련된 대표적인 연구로는 다음의 논문을 참고하라. 박태현, “헤르만 바빙크의 『기독교와 교회의 보편성』”, 『신학지남』 제84권 1집 제330호(2017), 113-62; Barend Kamphuis, “Herman Bavinck on Catholicity,” *Mid-America Journal of Theology* 24(2013), 97-104; Herman Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church,” ed. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27(1992), 220-51; Hendrikus Berkhof, *De Katholiceit der kerk* (Nijkerk: G. F. Callenbach, 1962).

8 James Eglinton, *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012).

9 다음의 논문들을 참고하라. Ryan C. Fields, “Reformed and Catholic? Assessing Nevin and Bavinck as Resources for Reformed Catholicity,” *Westminster Theological Journal* 82, no.1(Spring 2020), 77-94; Nathaniel Gray Sutanto, “Confessional, International, and Cosmopolitan: Herman Bavinck's Neo-Calvinistic and Protestant Vision of the Catholicity of the Church,” *Journal of Reformed Theology* 12, no.1(2018), 22-39; Cory Brock and Nathaniel Gray Sutanto, “Herman Bavinck's Reformed Eclecticism: On Catholicity, Consciousness, and Theological Epistemology,” *Scottish Journal of Theology* 70, no.3(2017), 310-332.

비판적으로 수용하여 바빙크의 교회의 보편성에 대한 이해를 더욱 공고히 하고자 하며,¹⁰ 동시에 이것을 토대로 한국교회의 개혁방안을 모색하고자 한다. 이를 위해, 먼저 바빙크 자신의 교회 경험을 살펴봄으로써 그에게 있어서 교회의 보편성이라는 주제가 왜 그토록 중요했는지를 밝혀보고자 한다(2장). 두 번째로, 바빙크가 말하는 교회의 보편성의 핵심에 ‘기독교의 보편성’이 자리하고 있다는 사실에 주목하며, 기독교의 보편성과 교회의 보편성의 관련성을 연구할 것이다(3장). 세 번째로 교회의 보편성에 대한 바빙크의 이해에 있어서 ‘비가시적 교회’, ‘유기체로서의 교회’ 개념이 어떤 중요한 역할을 감당하고 있는지를 살펴볼 것이다(4장). 그리고 마지막 결론으로서 바빙크의 교회의 보편성 이해가 오늘날 한국 교회에 주는 의의가 무엇인지를 고찰해볼 것이다.

II. 바빙크의 교회 경험과 교회의 보편성에 대한 관심

1. 분리(Afscheiding)와 애통(Doleantie)의 합동을 추구한 신학자

바빙크는 1854년 12월 13일에 네덜란드의 호흐페인에서 안 바빙크 목사의 아들로 태어났다. 안 바빙크는 1534년에 네덜란드 개혁교회에서 일어난 ‘분리(Afscheiding)’운동 초창기에 중요한 인물 중 하나였는데, 그로 인해 바빙크도 그의 일평생 ‘분리측’이라고 불리는 뚜렷한 교회적 흐름에 강한 영향을 받았다.¹¹

바빙크가 평생 몸담았던 분리측 교회와 그들이 추구한 바를 제대로 이해하기

10 특별히 제임스 에글린턴과 그의 제자들의 견해를 비판적으로 수용해야 하는 이유는 그들의 연구는 주로 교의학적이라기보다 역사신학적이며 철학적이기 때문이다. 이와 관련해 박재은은 그의 논문에서 다음과 같이 비평한다. “에글린턴의 이런 의도는 소위 바빙크 사상 내에 존재하는 ‘유기적 다양성’에 좀 더 집중하는 주장으로 기본적으로 바빙크를 ‘시대의 아들’로 설정해 바빙크 당대에 발흥했던 현대성(modernity)에 적극적으로 반응, 인식, 숙고, 전용하는 태도와 자세를 겸비했던 바빙크를 강조하는 입장견지이다.” 박재은, “제임스 에글린턴의 *Bavinck: A Critical Biography*에 대한 비평적 고찰”, 『개혁논총』 56(2021), 218.

11 론 글리슨, 『헤르만 바빙크 평전』, 윤석인 역 (서울: 부흥과개혁사, 2014), 15-45.

위해서는 도르트 총회와 그 이후 네덜란드 개혁교회의 상황부터 이해할 필요가 있다. 도르트 총회는 1618-1619년 사이에 최소한 네 번의 총회를 연속적으로 가지며, 도르트 신조와 더불어 이후 네덜란드 개혁교회의 뚜렷한 방향성을 제시해 줄 교회법을 채택한다. 그러나 이 도르트 총회 이후 국가가 교회에 지나치게 깊이 관여하게 되면서 네덜란드 개혁교회들은 단 한 번도 총회를 가지지 못하게 되고, 그로 인해 교회의 독립성과 신앙고백적 통일성을 해치는 결과가 발생했다. 이 같은 상황에서 1834년에 더 콕(Hendrik De Cock, 1801-1842) 목사를 중심으로 시작된 분리운동이 일어나게 되었고, '분리 또는 복귀헌장'이라고 불린 문서에 서명한 교회들 혹은 목사들은 네덜란드 국가교회가 교리적, 신앙고백적 개혁교회에서 완전히 벗어났기에 거짓교회이며 그런 점에서 이 교회에 계속 머물러 있을 수 없다고 천명하며 분리측 교회를 형성했다.¹²

헤르만 바빙크는 이처럼 분리운동의 중심이 된 가정에서 태어나고 자랐고 평생 동안 그 전통을 지키려고 했던 씨름 속에서 살았다. 이러한 흔적이 바빙크의 교회론에서도 드러나는데, 신앙고백적 교회에 대한 강조와 성도의 경건성 그리고 내적인 면에 관한 관심이 바로 그것이다. 그러나 바빙크의 교회론을 깊이 연구해 보면, 그가 분리측 사람으로서만 머물지 않았고 오히려 교회 연합에 대한 열망을 가진 교의학자였다는 사실이 명백히 드러난다. 교회 연합에 대한 그의 신학적 관심과 교회적 열망을 불러일으킨 사건은 바로 아브라함 카이퍼가 중심이 된 '애통(Doleantie)'이라는 또 다른 교회개혁 운동이었다.¹³

신학은 신앙을 기초로 하기에 국립대학에서 다루어질 이성의 작업인 '학문'이 될 수 없고 학문과 분리해서 실용학으로 다루어져야 한다는 내용을 중심으로 하는 '네덜란드 고등교육법'에 반대한 카이퍼는 자유대학교를 설립하고¹⁴, 이어서 암스테르담 교회를 중심으로 '애통'이라고 불리는 교회의 자유를 추구하는 운동을 벌였다.¹⁵ 그 후 1887년에 독자적인 교회를 형성한 '애통측'은 이미

12 김재윤, "헤르만 바빙크의 교회론", 『장로교회와 신학』 10(2013), 146-148.

13 김재윤, "헤르만 바빙크의 교회론", 148-149; 이상웅, "아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1", 『신학지남』 제80권 2집 제315호(2013), 197-227.

14 아브라함 카이퍼가 설립한 자유대학교에 대해서는 다음 논문을 참고하라. 박태현, "아브라함 카이퍼와 자유대학교", 『신학지남』 제82권 2집 제323호(2015), 177-200.

15 이상웅 "아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1", 219: "이 '애통(Doleantie)' 운동은 카이퍼와

국가교회로 분립했던 분리측과 연합 문제가 자연스럽게 대두되었는데, 당시 분리측의 신학교인 감뎨신학교의 학장으로 있었던 헤르만 바빙크는 두 교회의 연합을 실현하기 위해 적극적으로 노력했다.¹⁶ 이러한 노력의 일환으로 바빙크는 『기독교와 교회의 보편성』이라는 연설을 하게 되는데, 여기서 그는 교회의 보편성을 매우 강조하며 분리측과 애통측의 연합의 실마리를 제시한다.

이러한 바빙크의 교회 경험에 비추어 볼 때 그의 교회론에서 교회의 보편성이 강조되는 이유를 분명히 알 수 있다. 그가 날 때부터 경험했던 분리와 카이퍼를 만난 이후 그가 추구했던 교회 연합이라는 주제가 그의 교회론의 형성에 큰 영향을 미쳤고, 그 때문에 그는 무엇보다도 교회의 보편성을 강조했다고 볼 수 있다.

2. 신칼빈주의의 중추 역할을 감당했던 신학자

앞서도 언급했지만, 바빙크는 카이퍼와 더불어 신칼빈주의의 중추 역할을 감당했던 인물이다. 원래 “신칼빈주의”라는 말은 카이퍼의 반대파들이 그를 공격하기 위해 붙인 이름인데, 카이퍼는 노년기에 이 말을 오히려 긍정적인 의미로 사용하기 시작했다. 그는 자신의 사상이 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이나 칼빈주의자들의 사상과 너무 동일시되는 것을 원치 않았는데, 이는 칼빈의 사상을 19세기 당대의 문제들과 연관시켜 발전시키려 했기 때문이다. 카이퍼는 바로 이런 식의 ‘현대화’를 신칼빈주의라 부르기를 제안했던 것이다.¹⁷ 그런가 하면, 바빙크는 『네덜란드 칼빈주의의 미래』¹⁸에서 개혁주의와 칼빈주의를 비교하며 “칼빈주의”가 가지는 독특한 성격을 말하는데, 이때 그는

그의 추종자들이 벌인 운동으로서, 네덜란드 국가 교회 총회가 1880년과 1883년에 내린 결정, 즉 신임목회자들의 개인적인 신앙이 복음적인지 아닌지를 시험하지 말고 무조건 받아들여야 한다는 결정에 애통해하는 운동이다. Doleantie라는 말은 라틴어 Dolero(애통해하다)에서 비롯되었다.”

16 클리슨, 『헤르만 바빙크 평전』, 155.

17 유해무, “신칼빈주의 운동”, 『신학지평』 제8집(1998), 232.

18 Herman Bavinck, “The Future of Calvinism,” trans. Gehardus Vos, *The Presbyterian and Reformed Review*, No.17(1894), 1-24.

카이퍼가 제안하는 신칼빈주의와 동일한 맥락에서 칼빈주의를 다음과 같이 정의한다.

“개혁주의와 칼빈주의는 그 기원에서 같은 의미이지만, 결코 동등하지 않으며 전자는 후자보다 더 제한적이고 덜 포괄적이다. 개혁주의는 단지 종교적이고 교회적인 구분만 표현하는 것이다. 그것은 순전히 신학적 개념이다. 칼빈주의라는 용어는 더 광범위하게 적용되어 정치, 사회 및 시민 영역에서 특정한 유형을 나타낸다. 그것은 프랑스 개혁가의 강력한 정신에서 태어난 삶과 세계 전체에 대한 특징적인 견해를 나타낸다. 칼빈주의자는 개혁주의 기독교인의 이름인데, 그는 교회와 신학에서뿐만 아니라 사회와 정치 생활과 과학과 예술에 있어서 특별한 모습과 뚜렷한 성격을 드러낸다.”¹⁹

신칼빈주의가 가지는 이러한 포괄성 때문에, 바빙크는 교회와 신조에 대해서도 매우 융통성 있고 유연한 입장을 가진다. 그는 같은 글에서 루터교와 칼빈주의를 비교하며, 루터교는 단 하나의 교회와 하나의 신앙고백을 낳았지만 칼빈주의는 많은 나라에 진출했고 많은 교회를 세웠으며, 또한 많은 신앙고백서를 만들어 냈다는 것을 강조한다. “칼빈주의는 세계를 포괄하는 경향이 있으며 최상의 의미에서 보편적이다.”²⁰ 하링크(George Harinck)는 바빙크의 이런 진술에서 그가 자신을 문화 상대주의에 대한 개방성을 지닌 근대인(a modern man)으로 드러냈다고 평가했다.²¹ 하링크의 이러한 주장은 현대의 학자들이 제기하는 “두 바빙크들(two Bavincks)” 이론의 일부이라고 볼 수 있는데, 이 이론은 ‘근대적(modern) 바빙크’와 ‘정통적인(orthodox) 바빙크’를 대조시킨다. 이는 바빙크의 작품 중 근대주의적인 성격을 띠는 것이 있는가 하면, 반대로 정통주의적 성격을 띠는 것이 있어서 마치 다른 두 사람의 글로 읽힌다는 주장이

19 Bavinck, “The Future of Calvinism”(1894), 3

20 Bavinck, “The Future of Calvinism”(1894), 6.

21 George Harinck, “Calvinism Isn’t the Only Truth: Herman Bavinck’s Impressions of the USA,” *The Sesquicentennial of Dutch Immigration: 150 Years of Ethnic Heritage: Proceedings of the 11th Biennial Conference of the Association for the Advancement of Dutch American Studies*, ed. Larry J. Wagenaar and Robert P. Swierenga (Holland: The Joint Archives of Holland, Hope College, 1998), 154.

다.²² 하지만, 바빙크가 말하는 이 보편성은 그가 근대인으로서 가지는 상대주의에 대한 낙천적인 입장의 결과물이 아니라, 기독교와 교회의 보편성에 대한 유기체적인 이해에서 비롯된 것이다. 이와 관련해 수탄토(Nathaniel Gray Sutanto)는 “바빙크는 보편성은 다양성 안에서의 유기체적 일치의 형태를 취한다고 주장했다. 일치는 그리스도를 머리로 하는 영적인 유대와 성령 안에서의 교통에 있다. 다양성은 교회가 존재하는 다양한 맥락에서 나타나는 신앙고백적 복수성에 있다.”고 아주 적절하게 평가한다.²³ 다음 장에 더욱 구체적으로 살펴 보겠지만, 바빙크는 기독교를 이해할 때 단지 신학적 차원이 아니라 우주적 차원에서 그것을 다루었으며, 그러므로 교회는 이 우주적 기독교를 담지하는 기관으로서 합당한 삼위일체적이며 유기체적인 보편성을 가져야 한다고 보았다.

III. 바빙크의 교회의 보편성 이해

1. 기독교의 보편성과 교회의 보편성

여기서는 본격적으로 바빙크의 『기독교와 교회의 보편성』이라는 연설은 연구하고자 하는데, 이 연설은 기독교의 공교회성에 대한 고백이 갖는 중대한 의의와 그 원리적 적용을 밝히 드러낸 매우 위대한 작품으로 평가받는다.²⁴ 이 연설을 시작하기 전에 바빙크는 그 서문에서 교부들이 사용했던 교회의 보편성이라는 말의 의미를 세 가지로 정리한다. 먼저 교부들은 교회의 보편성이라는 말을 통해 교회가 ‘통일된 전체’라는 것을 표현했다. 다음으로 교부들은 이 보편성이라는 단어로 교회는 ‘모든 세대, 모든 지역에 그리스도를 믿는 성도의 총합’이라는 것을 묘사했다. 마지막으로 그들은 이 단어를 사용하여 교회는 ‘죄 용서와

22 Eglinton, *Trinity and Organism*, 27-28.

23 Sutanto, “Confessional, International, and Cosmopolitan”(2018), 34-35.

24 박태현, “헤르만 바빙크의 『기독교와 교회의 보편성』”, 115.

일생에 걸친 개혁을 모두 아우른다는 것'을 설명했다. 이러한 이해를 바탕으로 하여 바빙크는 이 연설에서 총 3장에 걸쳐 세 가지 주제를 핵심적으로 다룬다.

1장에서 그는 '기독교와 교회의 보편성에 관하여 성경이 무엇을 가르치는가?'에 주목하는데, 여기서는 신구약 성경 안에서 -특히 초기 기독교 교회 안에서- 기독교의 절대적 우주성과 교회의 통일성과 보편성이 어떻게 드러나고 있는지를 탐구한다. 바빙크에 따르면, 하나님이 이스라엘을 선택하신 이유는 한 민족을 특정하기 위해서가 아니라 장차 도래할 하나님 나라의 보편적 통치의 비밀을 밝혀 주시기 위한 것이었다. "보편주의적 핵심은 여전히 자신이 포함된 특정주의의 껍질을 깨뜨릴 것이다."²⁵ 이렇게 구약에서 이스라엘을 통해 예언된 하나님 나라의 보편적인 통치는 "하나님이 세상(cosmos)을 사랑하사 그 세상을 만든 자신의 아들을 보내신 사건"²⁶ 즉 그리스도의 오심과 십자가에서 죽으심, 그리고 부활을 통해서 성취되었다. 이는 그리스도 안에서 개인을 위한 죄 용서뿐 아니라 만물을 위한 화해와 통일이 일어난 것이다. 이 지점에서 바빙크는 그리스도 안에서 일어난 만물의 화해와 통일에 대한 성경의 진술들²⁷이 '기독교의 절대적 우주성'을 가장 강력하고 아름답게 선포하고 있다고 말한다. 그러므로 바빙크가 말하는 기독교의 절대적 우주성은 신구약 성경 전체를 관통하고 있는 '하나님의 보편적인 통치'와 같은 말임을 알 수 있다. 이제 하나님의 보편적인 통치는 오순절에 태동한 '고유한 독립적 공동체'인 교회를 통해 본격적으로 실행되는데, 더 구체적으로 말하면 "진정으로 보편적이며, 미래의 상속자이며, 모든 피조물이 누릴 기쁨의 선포자"²⁸인 교회를 통해서 "민족, 장소, 시간을 초월하여" 실행된다.²⁹ 그러므로 교회는 우주적이고 보편적인 복음의 상속자요 선포자로서 보편성을 가지는 것이 마땅하다.

그런데 이러한 교회의 보편성은 초기교회 이단과 분파들의 등장으로 인해

25 Bavinck, "The Catholicity of Christianity and Church"(1992), 223.

26 Bavinck, "The Catholicity of Christianity and Church"(1992), 223.

27 바빙크는 그리스도 안에서 성취된 만물의 화해와 통일을 설명하기 위해서 다음과 같은 성경의 본문을 인용한다. 고후 5:19; 요 3:16, 17, 12:47; 요 1:9; 요 6:33; 요일 4:14; 골 1:20; 엡 1:10; 요 1:3; 골 1:16; 히1:2; 계 11:15; 벧후 3:13.

28 Bavinck, "The Catholicity of Christianity and Church"(1992), 225.

29 Bavinck, "The Catholicity of Christianity and Church"(1992), 227.

곧 심각한 시험을 받는다. 교회가 이스라엘을 넘어서 이방 지역으로까지 확장되면서 “교회의 보편성, 그리스도 안에 있는 자유, 십자가의 보편적 가치, 하나님의 은혜의 부요함, 율법의 행위와 관계없는 이신칭의에 관해” 심각한 투쟁들에 직면하게 된 것이다.³⁰ 하지만 거짓 형제들의 배타주의는 사도들이 전한 복음의 통일성과 보편성을 결코 이길 수 없었고, 그로 인해 교회의 통일성과 보편성이 더욱 분명하게 드러났다. 사도 시대 이후에도 교회는 분리주의와 이단에 의해 계속해서 다양한 위협을 받았고 이런 위협으로부터 교회의 보편성을 지켜야 했다. 그래서 교회는 ‘권징’ 곧 교회적 징계를 시행하여 교리의 통일성과 교회의 통일성을 지키고자 했는데, 바빙크는 “권징은 교회의 권리라기보다는 엄숙한 의무”이며, “권징 가운데 교회의 거룩함이 드러나며, 그와 마찬가지로 교회의 보편성도 드러난다.”고 정리했다.³¹ 캄프화이스(Barend Kamphuis)는 이와 관련해서 “권징을 유지하는 것은 교회의 보편성과 아무런 갈등을 일으킬 수 없다는 바빙크의 주장은 주목할 만하다”라고 아주 정당하게 평가한다. 계속해서 그는 교회 권징은 죄인을 공동체로 불러들이고 교회의 보편성을 지키기 위한 교회의 진지한 노력이라는 점을 강조했다.³² 여기서 우리는 바빙크가 말하는 보편성이 단지 죽대 없는 담허물기가 아니라, 분명한 복음적인 기준과 목표 안에서 하나됨을 추구하는 것임을 더욱 확실히 알 수 있다.

2장에서 바빙크는 교회사를 통해 ‘교회는 기독교와 교회의 보편성을 어떻게 이해하였는가?’에 대해 고찰하며 속사도 시대 이후 교회의 보편성 교리가 어떻게 변화되었는지를 살핀다. 2~3세기에는 이원론과 금욕주의가 만연했고, 교회는 점점 세속화되었기에 몬타누스주의, 노바티안주의 등의 분리 운동들이 일어났다. 그러나 교회는 금욕과 분리주의 길에 서기를 원하지 않았고, 세상과 교회 사이에 존재했던 질적인 대립을 양적인 대립으로 바꾸었다. 바빙크는 이처럼 성속의 대립을 ‘좋은 것과 더 좋은 것’, ‘도덕적 계명들과 복음적 조언들 사이의 대립’으로 이해한 것이 로마교 세계관의 토대가 되었다고 보았다. “(로마교에서) 자연적인 것은 죄악된 것이 아니고, 그 성격상 초자연적인 것에 도달하지 못하는

30 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 225.

31 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 227-228.

32 Kamphuis, “Herman Bavinck on Catholicity”(2013), 98.

것이다. 초자연적인 것은 ‘추가된 선물(*donum superadditum*)’이다.”³³ 이는 초월적 은혜가 자연의 결핍을 보충하여 완성한다는 이원론적 견해인데, 이로써 로마교는 모든 것을 깨끗하게 씻고 거룩하게 하는 기독교 원리의 참된 보편성을 변질시켜 버렸다. 로마교에 의하면, 기독교는 곧 교회이며, 교회는 모든 계층의 꼭대기에 존재한다. 그러므로 “기독교의 보편성은 기독교가 온 세상을 소유하고 모든 것을 교회에 복종시키는 것”³⁴을 통해서 유지된다. 보편성에 대한 이런 로마교의 이해는 ‘계급적 서열을 지닌 교회’를 필요로 했고, “교회 밖에는 구원이 없다(*Extra ecclesiam, nulla salus*)”³⁵는 교부들의 확신을 맹목적으로 수용하도록 했다.

그런가 하면 바빙크는 종교개혁을 “기독교 자체에 대한 (로마교와는) 전혀 다른 새로운 견해”³⁶라고 평가한다. 자연과 은혜에 대한 이원론적인 로마교의 양적 대조에 반하여, 종교개혁자들은 이 대조를 참된 의미의 ‘질적인 대조’로 대체했다.³⁷ 이들은 또한 로마교의 기독교와 교회의 동일시를 내던졌고, 성경적 의미에서의 ‘세상적 기독교’를 설립했다.³⁸ 종교개혁은 보편적 기독교 신앙의 첫 번째 항목인 창조주 하나님에 대한 고백의 명예를 다시금 회복하였고, 이를 통해서 자연적인 것의 권리를 다시금 발견하고 회복시켰다.³⁹ 결론적으로 바빙크는 종교개혁이 단순한 교회 개혁이 아니라 로마교의 왜곡된 이원론을 극복하고 교회의 보편성을 바르게 이해하는 새로운 견해를 제시한 것이라고 바르게 판단했다. 하지만 바빙크는 종교개혁자들의 이러한 교회관이 매우 어렵고도 가장 중요한 질문을 낳았다고 지적한다. 그 질문은 “교회의 보편성을 보존하는

33 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 229.

34 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 231.

35 이 말은 키프리아누스와 히에로니무스만 아니라 아우구스티누스의 공통적인 확신이었다. Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 232.

36 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 235.

37 종교개혁자들은 자연과 은혜의 관계를 창조와 재창조의 관계로 바르게 이해했다. 종교개혁자들의 이러한 이해에 대한 바빙크의 견해를 더 깊이 이해하기 위해서는 다음을 참고하라. 헤르만 바빙크, 『헤르만 바빙크의 일반은총』, 박하림 역 (서울: 다함, 2021).

38 바빙크는 이것을 종교개혁자들에 대한 홀츠만(Holtzman)의 견해라고 소개하는데, 홀츠만(Heinrich Julius Holtzman, 1832-1910)은 독일의 개신교 자유주의 신학자이다. Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 236.

39 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 236.

동시에 진리에 대한 완벽한 성격을 유지하는 것이 어떻게 가능한가?”라는 것이다.⁴⁰ 바빙크는 개신교가 이 질문에 성실하게 답하기 위해 두 가지 노력을 하였다. 고 정리하는데, 첫째는 넓은 마음으로 관대하게 자신과 나란히 다른 교회들을 그리스도의 교회로 인정한 것이다. 그 결과 그들은 모든 기독교회를 그리스 교회와 로마교회, 재세례파와 항변파의 세례를 그리스도의 세례로 인정했다. 그런가 하면 두 번째로 그들은 또한 분리의 정당화를 막기 위해서 근본적인 신조들과 비근본적인 신조들을 구분했다.⁴¹ 분리를 최소화하기 위한 종교개혁자들의 이러한 노력으로 인해, ‘이단’이라는 용어는 오직 근본적인 신앙 조항들에 대한 완고한 오류에만 적용되었다. 그리고 양심의 자유에 적대적인 로마교와는 달리 원리적으로 양심에 대한 모든 폭력과 속박을 반대하며 그러므로 종교재판도 반대했다.

수탄토는 이 지점이 바빙크의 유기체론을 언급하기에 가장 적절한 부분이라고 보았다. 왜냐하면 지금 바빙크가 위에서 주장하고 있는 두 가지는 모두 기계적 방식의 구분을 지양하고 유기체적인 방식을 따르기 때문이다.⁴² 이처럼 바빙크는 유기체적 접근을 통해 로마교의 이원론을 극복했을 뿐만 아니라, 종교개혁자 각각이 가진 독특한 색채를 유연하게 어우르며 개신교 내 분열에 대한 정당성도 확보한다. 수탄토에 따르면 바빙크가 기계적 구분을 유기체적으로 해결하는 방식은 “그들 각각의 출현에 이바지한 역사적, 문화적, 현세적, 맥락적 특징을 존중하면서, 그들이 주장하는 단일하고 다양한 형태의 신조가 서로 다른 그림자를 제공한다고 보는 것”이다.⁴³ 이러한 수탄토의 이해는 바빙크가 그의 저서 『네덜란드 칼빈주의의 미래』에서 칼빈주의의 장점으로 꼽은바 “다양한

40 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 236: “How is it possible to preserve the catholicity of the church and at the same time maintain the full character of truth?”

41 여기서 바빙크는 『기독교강요』 4권 1장 1절, 12절, 13절 그리고 2장 1절을 인용한다. Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 236. 각주 18 참고; 칼빈은 “믿음에 본질적이지 않는 교리 조목들에 대해서는 건덕에 힘쓰되 그것들의 불화가 교회를 포기하거나 분열시킬 빌미가 되어서는 안 된다”고 경고한다. 존 칼빈, 『1559년 라틴어 최종판 직역 기독교강요 4』, 문명호 역 (서울: 생명의말씀사, 2020), 64 참고.

42 Sutanto, “Confessional, International, and Cosmopolitan”(2018), 29.

43 Sutanto, “Confessional, International, and Cosmopolitan”(2018), 30.

사소한 그림자를 허용하고 그것의 신학적, 교회적 원칙의 적용에서 모든 기계적 균일성을 피하는 것”을 참고한 것임이 틀림없다.⁴⁴ 따라서 교회의 보편성에 대한 바빙크의 유기체적인 이해는 신칼빈주의가 가지는 융통성과 유연성을 가장 잘 활용한 접근이라고 평가할 수 있겠다.

마지막으로 3장에서 바빙크는 ‘기독교와 교회의 보편성은 오늘날 우리에게 어떤 의무를 부과하는가?’라는 질문 아래에서, 종교개혁 이후 교회의 분열을 조장했던 로마 가톨릭의 ‘예수회주의’와 개신교의 ‘경건주의’를 비판했다. 먼저, 예수회는 반개신교적인 모든 것의 체현과 대표로서 종교개혁의 일을 파괴하는데 혼신의 힘을 쏟은 집단으로서, 마리아의 무흠 잉태 선언과 교황의 무류성 선언을 이끌었다. 그런가 하면, 개신교의 경건주의는 종교개혁 이후에도 삶의 기독교화를 거의 이루지 못한 것의 반작용으로 발생했다. 바빙크는 로마교회의 예수회주의는 ‘빛을 부정하는 것’으로, 개신교회의 경건주의는 ‘세상을 부정하는 것’으로 정의했고, 그러므로 기독교와 교회의 보편성에 대해 죄를 지었다고 평가했다.⁴⁵ 그리고 무엇보다 바빙크는 종교개혁 이후에 문화와 기술, 학문과 인생관에 있어서 기독교와 기독교적 가르침이 더 이상 중요하게 다루어지지 않는 분위기에 맞닥뜨리자 예수회는 복고를 부르짖었고 경건주의는 고독을 선택했다고 보면서, 이러한 움직임은 결코 삶의 전체적인 흐름을 바꾸지 못하는 ‘게릴라식 전투’로서 교회의 보편성과 그리스도의 몸의 통일성에 대해 부인하는 것이기 때문에 결국에는 ‘회복이 아니라 분열’을 야기한다고 평가했다.⁴⁶ 그러므로 바빙크는 교회의 분열, 곧 교회로부터의 분리를 야기하는 분파주의에 빠지는 것은 심각한 죄임을 지적하는 동시에 교회가 세상으로부터 분리적인 입장을 취하고 고립되는 것도 경계했다. 특히 하나님이 사랑하시는 세상을 거부하는 것은 기독교 신앙의 보편성을 훼손하는 일이라고 강조했다. 그는 사람이 모든 것을 버리고 스스로 고독에 잠길 때보다 세상 속으로 들어가는 것이 더 큰 믿음임을 가르치며 다음과 같이 말했다.

44 Bavinck, “The Future of Calvinism”(1894), 22.

45 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 243.

46 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 246-247.

“더 큰 믿음이 있는 사람은 … 세상 한 가운데서 우리를 악한 자로부터 보존하기에 능하신 분으로 확신하면서 누룩처럼 세상 속에 들어가는 자이다. … 믿음은 모든 상황에 들어갈 수 있으며, 모든 자연적 삶의 형태에 결합될 수 있고, 모든 시대에 적합하고, 모든 것에 유익하며, 모든 환경에 적절한 것이다. 믿음은 자유롭고 독립적이다. 왜냐하면 믿음은 오직 죄와만 싸우기 때문이며, 십자가 보혈 안에 모든 죄를 깨끗하게 씻는 것이 있기 때문이다.”⁴⁷

이 때문에 바빙크는 역설적으로 ‘개신교회의 분열’이 기독교에 오로지 부정적인 증거만 보여준 것이 아니라, 그것은 기독교가 여전히 살아있으며, 기독교가 사람들 가운데 있는 하나의 권세이며, 기독교가 수천의 사람들 마음에 관련된 중대사라는 하나의 증거가 된다고 말한다. “신앙고백적인 분열 위에 있는 보편적 기독교는 없다. 보편적인 기독교는 다만 그 분열 안에 존재할 뿐이다.”⁴⁸ 이러한 바빙크의 주장은 어떤 신학자들이 비판하는 것처럼 이중적이고 모호하게 보일 수 있다. 그러나 실제로 이것은 교회 현장에서 이미 발생한 분열이라는 문제를 외면하지 않고 그 문제를 가장 효과적인 방식으로 해결하고자 노력하는 교의학자의 몸부림이다. 그리고 그 몸부림의 결과로서 그는 기독교와 교회의 보편성의 관계 속에서 문제 해결의 실마리를 발견했다. 바빙크는 교회의 보편성의 훼손이라고 할 수 있는 교회 분열 현상을 기독교의 보편성이라는 렌즈를 통해 새롭게 이해하고 해석한다. 그에 따르면 교회가 분열하는 이유는 ‘세상으로 들어가는’ 기독교의 보편성을 지키기 위함이다. 개교회가 각자 처한 독특한 상황이나 여건, 환경에 적응할 때에 교회의 분열이 불가피하게 발생하지만, 이것은 다른 한편으로 교회의 보편성의 원천이 되는 기독교의 보편성이 지켜지는 상황이므로 오히려 교회의 살아있음을 보여주는 증거가 될 수 있다.

지금까지 『기독교와 교회의 보편성』의 1~3장의 내용을 살펴보았다. 이 연설에서 드러나는 바빙크의 핵심적인 사상을 한마디로 정리하면 “교회의 보편성은 기독교의 보편성 혹은 우주성을 전제한다.”는 것이다.⁴⁹ 여기서 바빙크가 말하는

47 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 248-249.

48 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 250.

49 Brock and Sutanto, “Herman Bavinck’s Reformed Eclecticism”(2017), 314.

기독교의 우주성은 한마디로 요약하면, 하나님께서 자신의 기뻐하신 뜻을 따라 수립하신 것 외에 다른 경계 -예컨대 인종, 나이, 신분, 계급, 국적, 언어의 경계- 를 뛰어넘는 것이고, 개인만 아니라 피조계 전체 곧 세상을 위한 기쁜 소식인 복음에 기초한 것이다. 그리고 이러한 기독교의 우주성은 그리스도 안에서 새사람이 되어 한 몸 된 그리스도의 영적 지체로서의 교회가 가지는 보편성 곧 민족과 장소, 시간을 초월한 하나로서의 교회의 보편성을 지지한다.⁵⁰ 그리고 더 나아가 그것은 교회의 보편성을 완성하는데, 이와 관련해 바빙크는 다음과 같이 진술한다.

“하나의 교회가 아무리 순수하다고 해도 그것이 보편 교회와 동일시될 수 없다. 마찬가지로 한 신앙고백서가 아무리 하나님의 말씀을 온전히 드러낸다고 해도 그것이 기독교 신앙의 전체와 동일시 될 수는 없다. 어떤 분파가 자신만이 그리스도의 유일한 교회이며 오직 자신만이 진리를 소유하고 있다고 생각한다면, 그는 나무에서 떨어져 나간 가지처럼 말라 죽게 될 것이다. 믿음의 대상인 하나의 거룩한 보편 교회는 그리스도의 몸이 장성한 분량에 이를 때까지는 실현되지 않을 것이다.”⁵¹

2. 개혁교의학

『기독교와 교회의 보편성』에서 뿐 아니라, 그가 1928~1930년에 저술한 『개혁교의학』⁵²에도 교회의 보편성이 기독교의 보편성에 기초하고 있다는 바빙크의 견해는 잘 드러난다. 개혁교의학 전체에서 바빙크는 교회의 보편성의 토대

50 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 227: “They were one in baptism, faith, and hope, one as members of the same body with various gifts designed for each other and for the perfection of the saints. This unity was a oneness arising encompassing many nations, all places and all times.”

51 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 250-251.

52 Herman Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*⁴, (Kampen, 1928-30). 영역본은 다음을 참고하라. Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, trans. John Vriend, 4 volumes (Grand Rapids: Baker, 2003-2008), 한역본은 다음을 참고하라. 헤르만 바빙크, 『개혁교의학』 전4권, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2011).

가 되는 기독교의 보편성에 대해서 거듭 강조하고 있는데, 먼저 1권과 3권에서 나타나는 기독교의 보편성 개념을 간략하게 정리한 후에,⁵³ 교회를 다룬 4권의 내용을 토대로 기독교의 보편성과 교회의 보편성이 어떤 연관을 가지는지를 살펴보겠다.

가장 먼저 1권 9장에서 ‘계시의 본질과 개념’을 다룰 때에 바빙크는 맨 첫 문장에서 다음과 같이 말한다. “종교의 본질과 기원에 대한 연구 자체는 계시에도달하고, 종교 역사는 계시 개념이 단지 기독교와 성경에만 독특하게 나타나는 것이 아니라, 모든 종교에 필수적으로 상관된다는 사실을 증명한다.”⁵⁴ 이러한 말로 바빙크는 모든 종교가 하나님과의 관계를 내포하므로 하나님의 계시에 기초해야 한다고 주장한다. 그로 인해 그는 “모든 종교는 계시 즉 인간을 위한 신의 의식적, 자발적, 의도적 알림에 대한 믿음에 근거한다.”⁵⁵는 광범위한 결론에 이르게 된다. 그러나 바빙크는 여기서 멈추지 않고 그의 이런 주장을 좀 더 구체화 시키는데, 그는 “모든 종교는 구원종교이며, 모든 종교적 교리는 구원 교리”라는 티일러의 주장을 소개하며 구원에 이르는 지식은 오직 계시로부터만 얻을 수 있기 때문에 “계시는 반드시 종교의 밑바탕”이 되어야 한다고 설명한다.⁵⁶ 캄프화이스에 따르면, 이 지점에서 바빙크가 말하는 ‘기독교의 보편성’ 개념이 잘 드러나고 있는데, 이는 기독교만이 모든 종교가 추구하는 구원에 대한 보편적인 지식을 제공할 수 있으므로 “기독교는 단순히 종파적 교리가 아니며 일반 사람은 잘 이해할 수 없겠지만, 그것은, 그들이 인식하든 못하든 간에, 모든 사람의 열망 곧 하나님과의 교제와 영혼과 몸의 구원을 제공한다.”는 것이다.⁵⁷ 캄프화이스의 이런 이해는 매우 정당하다고 평가할 수 있는데, 그것은 기독교를 “나라와 민족, 지역과 시대와 상관없이 모든 인류를 다스리고 모든 피조물을 거룩하게 할 수 있는 세계종교”로 이해하는 바빙크의 보편성 이해와 부합하기 때문이다.⁵⁸

53 캄프화이스는 바빙크의 개혁신학의 1권과 3권에 드러나는 기독교의 보편성 개념을 매우 잘 정리했다. Kamphuis, “Herman Bavinck of catholicity”(2013), 100-102.

54 바빙크, 『개혁신학』 제1권, 395.

55 바빙크, 『개혁신학』 제1권, 396.

56 바빙크, 『개혁신학』 제1권, 396.

57 Kamphuis, “Herman Bavinck on Catholicity”(2013), 101.

그런가 하면, 기독교의 보편성에 대한 바빙크의 이해는 『개혁신학』 3권 46장에서 ‘그리스도의 인격’을 다룰 때 더욱 선명하게 드러난다. 그는 예수님의 증보자 신분에 대하여 “단지 성경만 이러한 증보자 신분의 교리를 지닌 것이 아니라, 증보자 신분이 모든 민족 종교에서 등장한다는 생각에 의해 성경은 사방으로부터 지지를 받고 확증된다.”고 말한다. 이는 증보자에 대한 열망이 단지 기독교에만 국한된 것이 아니라 열방의 수많은 종교에서 발견되기 때문인데,⁵⁹ 여기서 바빙크는 많은 역사적인 종교들을 실제로 언급하면서 그 종교에 나타난 증보자 사상을 열거한다.⁶⁰ 그리고 그는 다음과 같은 놀라운 결론에 이른다. “우리는 근거 없이 이교도의 ‘무의식적 예언’을 언급할 수 없다. 이것의 가장 아름답고 고상한 표현들은 기독교를 가리킨다. 예수 그리스도는 단지 이스라엘의 메시아일 뿐만 아니라, 학개 2장 7절의 네덜란드어 번역에서 표현되었듯, ‘만국의 사모하는 분’이기도 하다.”⁶¹ 이 결론에서도, 계시에 대한 바빙크의 이해에서 그러했던 것처럼, 그가 가진 기독교의 보편성에 대한 신념을 발견할 수 있다. 바빙크는 예수 그리스도의 복음이 온 세상과 온 인류를 위한 절대적 우주성을 가진다고 확신했다.⁶² 이뿐 아니라, 바빙크는 ‘그리스도의 참되고 완전한 인성’에 대해 이해할 때에도 이 기독교의 보편성 개념을 논리적 비판으로 삼았다. “만일 그리스도의 인성 가운데 하나의 본질적인 요소가 하나님과의 참된 일치와 교제에서 배제된다면, … 이런 경우 영원한 물질이 존재한다. … 이런 경우 기독교는 참으로 보편적이 아니다. 왜냐하면 취해질 수 없는 것은 치료될 수 없기 때문이다.”⁶³

58 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 221.

59 헤르만 바빙크, 『개혁신학』 제3권, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 285: “단지 성경만 이러한 증보자 신분의 교리를 지닌 것이 아니라, 증보자 신분이 모든 민족 종교에서 등장한다는 생각에 의해 성경은 사방으로부터 지지를 받고 확증된다.”

60 바빙크, 『개혁신학』 제3권, 286.

61 바빙크, 『개혁신학』 제3권, 288: “여기서 이 번역이 그릇된 것일 수도 있는데, … 그럼에도 불구하고 ‘만국의 사모하는 분’이라는 칭호 가운데 담긴 사상은 전적으로 성경적이다.”

62 Bavinck, “The Catholicity of Christianity and Church”(1992), 224: “The Gospel is a joyful tidings, not only for the individual person but also for humanity, for the family, for society, for the state, for art and science, for the entire cosmos, for the whole groaning creation.”

63 바빙크, 『개혁신학』 제3권, 365.

마지막으로, 교회를 다룬 『개혁교의학』 4권의 내용을 토대로 기독교의 보편성과 교회의 보편성이 어떤 연관을 가지는지를 한 번 생각해보고자 한다. 그는 54장에서 ‘교회의 본질’을 다루면서, 지역교회와 보편교회의 관계를 이해하는 기준점으로 ‘기독교의 보편성’을 제시한다. 그는 “보편 교회가 지역교회에 선행한다는 주장은 물론 역사적으로 앞서는 것이 아니라, 논리적으로 앞선다는 점에서 옳다. 지역 교회는 하나님의 백성, 그리스도의 기초 위에 세워진 그리스도의 몸인데, 왜냐하면 이 교회는 그 지역에서 보편교회와 동일하며, 그리스도가 이 교회에 대해 갖는 관계는 그리스도가 보편 교회에 대해 갖는 관계와 같기 때문이다.”⁶⁴고 하면서, 그리스도가 교회에 대해 갖는 관계에 대해 주목한다. 그렇다면, 바빙크는 그리스도와 교회의 관계에 대해서 어떻게 이해하는가? 그에 게 있어서 교회는, 신약성경이 일관되게 진술하는 바와 같이, 그리스도의 몸, 신부, 총만이다.⁶⁵ 바빙크는 항상 이러한 이해로부터 교회의 통일성과 보편성 개념을 도출한다. 그러므로 교회는 “부분보다 전체가 우선하는 유기체”이며,⁶⁶ “가장 넓은 의미에서 하나님의 모든 백성의 모임으로 단지 지상의 모임만이 아니라 하늘의 모임도, 단지 과거와 현재의 모임만이 아니라, 미래의 모임도 포함한다.”⁶⁷

결론적으로 바빙크는 성경의 계시에 근거해서 ‘보편성’ 개념을 교회 자체에 제한되는 것으로 파악하지 않고, 매우 광범위한 것임을 포착했다. 즉 그는 신학의 원리로 기독교의 보편성을 채택했고, 그 기독교의 보편성의 원리로 교회를 이해했다. 따라서 그는 로마교와 달리 교회를 가시적이며 외형적 혹은 물량적으로 이해하지 않았고, 오히려 일반적으로 모든 참된 신자를 포함하고 다양한 교회들에서 다소 순수하게 드러나는 보편적 교회, 또는 구약 교회와는 구별되는 지상의 모든 민족들과 장소들을 위한 신약 교회로 이해했다.

64 헤르만 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 329-330.

65 교회가 그리스도의 몸, 신부, 총만이라는 사실을 지지하는 성구로 바빙크는 롬 12:5; 고전 12:12-28; 갈 1:13; 빌 3:6; 엡 1:22, 5:32; 골 1:18, 24, 25을 제시하고 있다. 헤르만 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 329.

66 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 329.

67 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 330.

IV. 교회의 보편성 이해에 있어서 비가시적 교회, 유기체적 교회 개념의 역할

앞서 살펴본 바대로 교회의 보편성은 기독교의 보편성과 긴밀한 관계 속에서 시대와 민족, 장소를 뛰어넘는 것이기 때문에 영적이며 비가시적인 것이라 할 수 있다. 하지만 전적으로 비가시적인 것만은 아닌데, 이는 교회가 기독교의 보편성의 아름다움이 드러나는 가시적인 장소이기 때문이다. 이처럼 보편적 교회의 가시적 측면은 바빙크의 유기체적 교회 개념 안에서 매우 설득력 있게 전개된다. 이 IV장에서는 바빙크의 교회론에서 그의 보편성 개념이 종교개혁의 전통에 뿌리를 둔 교회 구분인 ‘비가시적 교회와 가시적 교회’ 사상을 이해하는데 어떤 영향을 끼쳤고, 이 사상을 어떻게 효과적으로 발전시켰는지를 연구하고자 한다.

본격적인 연구에 앞서, 가시적 교회와 비가시적 교회의 구분에 대한 바빙크의 이해를 간략하게 살펴보는 것은 이해의 깊이를 더하는 데 있어서 유용하다. 바빙크는 교회를 구분함에 있어서 그 범위에 따라 보편교회, 국가교회, 지역교회로 구분하기도 했지만, 무엇보다 종교개혁자들의 전통을 따라 가시적 교회와 비가시적 교회로 구분했다. 그는 이러한 구분이 루터(Martin Luther, 1483-1546)로부터 시작되었다는 제이베르크(Seeberg)의 견해에 동의했고,⁶⁸ 루터가 그리했던 것처럼 이 구분을 하나이며 동일한 교회의 두 측면으로 이해했다.⁶⁹ 따라서 바빙크에게 있어서 가시적, 비가시적 교회는 플라톤적 이원론을 따르는 구분이 아니라,⁷⁰ 오히려 교회의 보편성에 근거한 것이었다. 따라서 그는 이 두 교회를 구분할 때, “동일한 신자들이 한편으로 마음속에 거하고 오직 하나님께만 확실히 알려진 믿음의 측면에서 고려될 때 비가시적 교회이며,

68 벨코프 또한 루터가 처음으로 가시적/비가시적 교회를 구분하였고, 다른 종교개혁자들도 이것을 인정하고 사용하였다고 주장한다. 하지만 정확히 누가 처음으로 사용하였는지는 확실치가 않다.

Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996: 재판), 565.

69 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 338, 362.

70 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 344-45.

우리에게 향하고 우리가 관찰할 수 있는 고백과 삶의 측면에서 고려되기에 가시적 교회”라고 이해했다.⁷¹ 이처럼 바빙크는 가시적, 비가시적 교회에 대한 루터의 구분을 전반적으로 지지했지만, 개혁파와 루터파의 차이점을 언급하면서 두 교회를 구분함에 있어서 개혁파가 가지는 독특한 관점이 소개하면서, 그는 자연스럽게 비가시적 교회에 대한 개혁파의 이해를 교회의 보편성을 강조하는 맥락에서 설명한다.

1. 교회의 보편성과 비가시적 교회

바빙크는 개혁파가 가지는 비가시적 교회에 대한 이해를 루터파의 그것과 비교하면서 두 가지로 정리한다.⁷² 첫째로, 개혁파와 루터파 간에 제도적 교회를 이해하는 방식이 다름을 지적한다. 바빙크에 따르면, 루터파는 교회를 ‘성도들의 교제’라고 정의하면서도 교회의 통일성과 거룩성을 직분과 말씀과 성사라는 보다 객관적인 기관들에서 찾았다. 그에 반해, 개혁파는 하나님께서 보통 그리스도의 유익들을 말씀과 성사의 수단을 통해 주시지만 매우 드물게 제도적 교회와 상관없이 구원을 베푸는다고 보았다. 그런가 하면 두 번째로, 바빙크는 개혁파가 교회를 선택과 매우 긴밀하게 연관시켰고, 따라서 교회의 비가시성을 루터파와 자주 다르게 이해했다고 평가했다. 그는, 츠빙글리의 예를 들면서, 루터파가 처음에는 비가시성을 보편적 교회에 적용했지만 나중에는 비가시적 교회를 사도신경에 고백된 것처럼 믿음의 대상이며 장차 그리스도의 재림 시에 비로소 보이게 되는 것처럼 선택된 자들의 모임으로 이해했다고 지적했다.⁷³ 하지만 개혁파는 이와 다르게 비가시적 교회를 ‘선택’과 긴밀하게 연관시켰는데, 바빙크는 먼저 칼빈이 1543년에 출판한 『기독교강요』 라틴어 개정판(3판)의 내용을 언급하면서 그가 이 비가시적 교회라는 용어를 오직 하나님에게만 알려진 선택

71 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 362.

72 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 339-40.

73 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 340: “츠빙글리는 『기독교 신앙 해설』(*Christianae fidei exposition*, 1531)에서는 또 다시 약간 다르게 말하기를 신자들의 교회는 지상에서 단지 참된 신자들만을 포함하는 한 비가시적이며, 세상에 걸쳐 그리스도에게 가입한 모든 사람이 이 교회에 속하는 한 가시적이다.”

된 자들의 모임으로 이해했고, 또한 교회를 가시적이고 위선자들도 포함하지만 동시에 비가시적이고 믿음의 대상인 “세상에 퍼진 보편적인 군중들”로 특징지었음에 주목했다.⁷⁴ 바빙크는 이런 칼빈의 견해를 따라 (1) 시대와 지역을 초월하여 존재하는 ‘보편적 교회’, (2) 그리스도의 재림 시에 비로소 완성되고 나타날 ‘택자들의 모임’ (3) 위선자들이 포함된 지상의 교회 안에 있는 참된 신자들로서 ‘부름 받은 택자들의 모임’을 비가시적 교회라고 정리했다.⁷⁵

바빙크는 칼빈에게서 비롯된 이 세 가지 점을 토대로 삼고 종합적-발생론적 방법(genetic-synthetic method)⁷⁶으로 자신의 비가시적 교회 사상을 발전시킨다. 그는 교회가 ‘하나님의 백성’이라는 점과 ‘성도들의 교제’라는 점에서 비가시적이라고 말하는데, 이 속에는 교회의 보편성에 대한 그의 이해가 자연스럽게 녹아들어 있다. 먼저, 그가 교회를 하나님의 백성이라고 할 때, 그는 하나님의 선택에 주목한다. 그에 따르면 “교회는 결국 하나님의 선택이 실현된 것인데, 선택은 그리스도 안에서 부르고 의롭다 하고 영화롭게 하며 하나님의 아들의 형상을 본받게 하고 거룩과 구원을 위한 것이다.” 이러한 정의에 따라 교회는 ‘그리스도와 연합’함으로 내적이고 영적인 속성을 지니게 되는데,⁷⁷ 그 영적인 속성에 따라 교회는 결코 제도적인 면에만 머무를 수 없고 지역과 시대, 인종에 갇힐 수가 없는 ‘보편적 교회’이다. 또한, 그리스도와 연합한 교회는 복음의 절대적 우주성을 담지한 기관으로 나타나는데, 따라서 교회는 직분과 제도를 강조하는 기계적인 획일성을 보편성으로 오해하는 로마교와 여전히 제도적 교회에 대한 미련을 버리지 못하는 루터교와는 달리,⁷⁸ 기독교의 보편성을 토대

74 John Calvin, *Institutiones Religionis Christianae*⁵, IV, I, 1-9. 바빙크, 『개혁교의학』 4권, 340에서 재인용

75 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 340-41.

76 이 종합적-발생론적 방법은 바빙크가 그의 개혁교의학 1권 3장에서 제시하는 교의학 방법론이다. 이 방법론은 근원(성경)에서 강(교의)으로 뻗어나가는 방식인데, 성경에서부터 교인들의 발생을 추적하고 재해석하는 방식을 가리킨다. 개혁교의학의 한역본에는 이를 “종합적, 유전적 방법”이라고 번역했지만, 어감과 의미상 ‘유전적’이라는 말보다는 ‘발생론적’으로 번역하는 것이 더 낫다. 바빙크, 『개혁교의학』 제1권, 105-45 참고.

77 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 352.

78 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 347: “루터파 가운데조차 많은 고백 교회들이 교회의 객관적 제도, 직분과 성사로 돌아가 여기에 모든 은혜의 전달을 연계시켰다.”

로 가시적 교회와 비가시적 교회의 올바른 관계를 유지하면서도 더 포괄적이고 유연함에 이를 수 있게 되었다. 그런가 하면, 바빙크는 교회를 '성도의 교제'라고 보았는데, 신자들은 "한 주님, 한 믿음, 한 세례, 모든 자들의 한 하나님과 아버지를 가지고 있으며 또한 한 영"을 지니기 때문이다. 이렇게 교회를 성도의 교제라고 정의하면 그 안에 필연적으로 그리스도와의 연합과 성령의 교통으로 말미암은 통일성이 확보된다. 여기서 바빙크가 말하는 통일성은 로마교가 말하는 교회의 속성으로서의 통일성이 아니라, 성령 하나님 안에 있는 다양성 속에 있는 통일성(unity in diversity)을 의미한다.⁷⁹ 다양성 속에 있는 통일성은 교회의 건덕을 위해서 성령께서 주신 다양한 은사에 대한 균형 잡힌 이해에 있어서 매우 유용하다.⁸⁰ 하지만 이뿐 아니라, 이 통일성은 모든 교회, 모든 민족, 모든 나라에 현존하는 모든 신자들 곧 '보편적 교회'를 이해하는데 있어서도 매우 유용하다.⁸¹ 이 보편적 교회는 또한 "그리스도를 믿음으로 구원받은 자들 또는 장차 구원받게 될 모든 사람을 포함한다."⁸²

결론적으로, 바빙크가 말하는 비가시적 교회는 하나님의 은밀한 선택과 성령의 교통 안에서 이해되는 교회의 영적인 측면이다. 그는 "가시적 교회와 비가시적 교회의 구별은 단지 전투적 교회에만 적용되고, 따라서 교회의 그 영적인 측면에 따라 또는 교회의 참된 회원들 안에서 비가시적이라는 것을 가리킨다."고 이해했다. 그리고 이 비가시적 교회는 '기독교와 교회의 보편성' 개념에 의해서 지지를 받는데, 비가시적 교회에서 보편성 개념이 중요한 이유는 무엇보다 '신자들의 모임'이라는 교회의 본질에 있어서 교회의 보편성과 교회의 비가시성은 떼려야 뗄 수 없는 긴밀한 관계에 놓여 있기 때문이다. 그리고 비가시적 교회를 보편성에 근거하여 바르게 이해할 때 가시적 교회와 비가시적 교회의 균형 잡힌 구분을 견지할 수 있고, 그 결과 다른 분파가 걸었던 길, 곧 "이원론적인 분리주의로 치우치는 길"⁸³을 걷지 않을 수 있게 된다.

79 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 353: "이 성령은 통일성 가운데 신자들 사이에 존재하는 다양성을 제거하는 것이 아니라, 이 다양성을 견지하고 확정한다."

80 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 353-54.

81 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 356.

82 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 355.

83 바빙크, 『개혁교의학』 제4권, 343: "개혁파 교회와 루터파 교회 외의 다른 교회들의 경우, 이런

2. 교회의 보편성과 유기체로서의 교회

앞서 바빙크의 비가시적 교회 이해와 교회의 보편성과의 관계를 살펴보았다. 이제는 바빙크가 가시적 교회를 어떻게 이해하는지와 바빙크의 가시적 교회 이해에서 ‘기독교와 교회의 보편성’ 개념이 어떻게 나타나는지 알아보려고 한다. 먼저, 가시적 교회를 이해할 때, 바빙크는 그것을 제도적 기관과 유기체적 교회로 구분한다.⁸⁴ 그에게 있어서 가시적 교회는 “신자들의 모임이지만, 또한 신자들의 어머니이며, 유기체이지만 또한 제도적 기관이며, 목적과 동시에 수단”이다.⁸⁵ 여기서 바빙크가 말하는 제도적 기관은 직분과 은혜의 방편들을 통해 가시적으로 드러나는 교회이며 유기체로서의 교회는 믿음과 삶의 교제 가운데 나타난다.⁸⁶ 이처럼 바빙크가 가시적 교회를 제도적 기관뿐 아니라 유기체로 보는 것은 ‘기독교와 교회의 보편성’에 대한 바빙크의 이해를 바탕으로 한 것인데, 그의 보편성은 다양성 안에서의 유기체적 일치의 형태를 취한다.

바빙크가 말하는 유기체로서의 교회가 무엇인지를 제대로 이해하기 위해서는 그의 ‘유기적 세계관’에 대해서 살펴보아야 한다. 그의 유기적 세계관이 잘 드러나는 그의 저작은 그가 1904년 암스테르담 자유대학교의 총장직을 맡으면서 교수와 학생들 앞에서 했던 『기독교 세계관』이라는 제목의 강연이다. 이 강연은 크게 세 부분으로 구성되어 있는데, 순서대로 ‘사유와 존재’, ‘존재와 생성’, ‘생성과 행동’이다. 바빙크의 유기적 세계관은 두 번째 장인 ‘존재와 생성’에서 잘 드러난다. 그에 따르면, “기계론적 세계관과 역본설적 세계관을 유기적인 세계관으로 대체할 때에만 통일성과 다양성, 존재와 생성이 자기 자리

(균형 잡힌) 관계는 자주 완전히 깨어져 비가시적 교회가 가시적 교회에 회생되고 또는 가시적 교회가 비가시적 교회에 회생되었다.”

84 여기서 바빙크는 교회를 제도와 유기체로 구별하는 것이 가시적 교회와 비가시적 교회로 구별하는 것과 전혀 다르다는 것을 아주 정성스럽게 설명하고 있다. 교회를 제도와 유기체로 구별하는 것은 교회에 어떻게 우리에게 가시적으로 알려질 수 있는지를 말해주는 것이고, 가시적 교회와 비가시적 교회의 구별은 가시적인 현상이 오로지 하나님만 아는 비가시적, 영적 측면을 가진다는 것을 말해준다. 바빙크, 『개혁교의학』 4권, 361 참고.

85 바빙크, 『개혁교의학』 4권, 359.

86 바빙크, 『개혁교의학』 4권, 388.

로 돌아온다.”⁸⁷ 여기서 알 수 있는 바빙크 유기적 세계관의 특징은 두 가지인데, 하나는 이 세계관 아래에서 모든 피조물이 가지는 다양성은 그 자체로 인정된다는 것이고, 또 다른 하나는 존재와 생성이 목적론적으로 연결되어 있다는 것이다. 이제까지 살펴본 바빙크의 유기적 세계관을 교회론에 적용시켜보면, 바빙크가 말하는 유기체로서의 교회가 무엇인지가 분명해진다. 바빙크에게 있어서 유기체로서의 교회는 먼저, ‘그리스도의 몸’으로서 통일성 안에서 다양성을 가지는 보편적 교회이다. 그에 따르면 “그리스도는 머리이며, 교회는 그리스도로 말미암아 유대를 맺고 성장하는 몸이다. … 그리스도는 주님으로 구원받을 자들을 교회에 가입시킨다.”⁸⁸ 따라서 교회는 그리스도의 몸으로서 하나의 유기체로 존재하며, 다양한 지체들의 원자론적 총합으로 발생하지 않고 보편적 교회로 먼저 ‘존재’하며 이 보편성을 토대로 하여 ‘생성’한다. 그러므로 유기체로서의 교회는 영적인 유익이라는 비가시적인 목적성을 따라 가시적인 제도를 세워나가는 “생성되는 교회”라고도 할 수 있다.⁸⁹ 에글린턴은 이 유기체적 교회가 가지는 보편교회로서의 통일성 안에서의 다양성은 헤겔의 철학의 영향을 받아서 형성된 것이 아니라 삼위일체론에 근거한 것이라고 아주 탁월하게 평가했다.⁹⁰

V. 결론

본 논문은 신칼빈주의의 중추적 인물이라고 할 수 있는 헤르만 바빙크의 교회론 중 ‘교회의 보편성’에 대해 연구한 것이다. 이 연구를 통해 얻게 된 교회의 보편성에 대한 이해는 다음과 같이 네 가지로 정리해 볼 수 있다. 첫째, 교회의 보편성은 교회의 분열이나 획일적인 일치에 대해 거부한다. 교회의 보편

87 헤르만 바빙크, 『헤르만 바빙크의 기독교 세계관』, 김경필 역 (서울: 도서출판 다함, 2019), 138.

88 바빙크, 『개혁교의학』 4권, 440.

89 바빙크, 『개혁교의학』 4권, 388.

90 에글린턴은 바빙크의 유기적 특성이 삼위일체 하나님께로부터 왔음을 말한다. 삼위일체 하나님은 다양성 안에 통일성(unity-in-diversity)의 원형이시고, 피조된 세계는 삼위일체 하나님의 흔적(vestiges)을 가지고 있다. Eglinton, *Trinity and Organism*, 82-83.

성이 가지는 이러한 특징은 ‘분리’와 ‘교회 연합’이라는 시대적 주제와 씨름했던 교회 중심의 교의학자 바빙크에 의해 분명히 드러났다. 둘째, 교회의 보편성은 기독교의 보편성(절대적 우주성)에 근거한다. 복음 보편성과 복음으로 말미암아 새롭게 탄생한 새 피조물로서의 교회의 보편성은 떼려야 뗄 수 없는 것이다. 셋째, 교회의 보편성은 종교개혁자 루터로부터 시작되어 후대 개혁파 신학자들에 의해 발전된 비가시적 교회 개념에 지지를 받는다. 교회의 보편성은 시대와 민족을 뛰어넘는 것이기 때문에 영적이며 비가시적인 것이라 할 수 있다. 그러므로 비가시적 교회 개념으로 교회의 보편성을 잘 설명할 수 있다. 넷째, 그렇다고 해서 교회의 보편성은 단지 비가시적인 것만은 아닌데, 교회의 보편성이 가지는 가시적 측면은 유기체로서의 교회 개념과 관련해서 매우 설득력 있게 전개된다.

이상의 교회의 보편성에 대한 바빙크의 이해를 토대로, 오늘날 한국교회가 겪고 있는 교회론적인 문제점들의 해결책을 모색해 볼 수 있다. 한국교회가 겪고 있는 교회론적 문제점들은 매우 다양하다. 모든 교회를 도매금으로 묶어 비판할 수는 없지만, 교회 현장에서 뼈아픈 문제들이 왕왕 포착된다. 설교에서 복음의 선포가 빠지는가 하면, 성례전이 하나의 보여주기식 이벤트로 전락하기도 하고, 직분이 감투로 이해되기도 한다.⁹¹ 이러한 문제점들의 해결도 매우 시급하지만, 여기서 다루고자 하는 한국교회의 교회론적 문제점은 ‘교회의 보편성’과 관련된 것으로 제한하고자 한다. 그것은 다름 아닌 초대형교회를 중심으로 일어나고 있는 교회의 획일화 문제이다. 오늘날 한국 교회 내에는 초대형교회를 기준하여 획일화되는 움직임이 포착된다. 초대형교회의 막대한 자금력과 인적·물적 인프라를 통해서 개발된 모든 예전, 직제, 교육 프로그램이 여타 교회들에 의해 무분별하게 모방되고 답습된다. 이는 교회의 보편성을 심각하게 해치는 일이다. 그 이유는, 한편으로는 가시적 보편교회 즉 공교회가 반드시 가져야 하는 예전과 신조가 초대형교회에 의해서 임의로 수정되고 변형되기 때문이고, 다른 한편으로는 여타 교회들이 그것을 무비판적으로 수용하고 답습하면서 하나의 거대한 ‘분파’가 형성되어 개교회가 독특하게 향유할 수 있는 유기체적인

91 박진기, “루터의 교회론 연구와 한국교회의 개혁 방안” (석사학위논문, 고신대학교, 2018), 22-37.

통일성 안에서의 다양성은 사라지고 기계적 획일화만 남기 때문이다. 이처럼 교회의 보편성이 훼손되면, 결과적으로는 교회는 그 영적인 생명을 잃고 화석화 된다. 그러므로 한국교회는 복음이 가지는 절대적 우주성 안에서 교회의 보편성을 바르게 이해함으로 기계적 획일화에 빠지지 않고, 교회의 보편성이 지향하는 통일성 안에서의 다양성을 추구하여 ‘그리스도의 몸이자 성령 안에 있는 성도의 교제인 교회는 결코 획일화 될 수 없다’는 긍정적인 교회 이해로 나아갈 수 있어야 하겠다. 그러할 때 모든 교회가 더불어 ‘유기체’라는 정체성 안에서 공존하며 상호 발전을 이룰 수 있을 것이다.

[참고문헌]

- Bavinck, Herman. "The Catholicity of Christianity and Church." ed. John Bolt. *Calvin Theological Journal* 27(1992), 220-251.
- _____. "The Future of Calvinism." trans, Gehardus Vos. *The Presbyterian and Reformed Review*. No.17(1894), 2-24.
- Berkhof, Hendrikus. *De Katholiciteit der kerk*. Nijkerk: G. F. Callenbach, 1962.
- Brock, Cory and Sutanto, Nathaniel Gray. "Herman Bavinck's Reformed Eclecticism: On Catholicity, Consciousness, and Theological Epistemology." *Scottish Journal of Theology* 70, no.3(2017), 310-332.
- Eglinton, James. *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012.
- Fields, C. Ryan. "Reformed and Catholic? Assessing Nevin and Bavinck as Resources for Reformed Catholicity." *Westminster Theological Journal* 82, no.1(Spring 2020), 77-94.
- Harinck, George. "Calvinism Isn't the Only Truth: Herman Bavinck's Impressions of the USA." *The Sesquicentennial of Dutch Immigration: 150 Years of Ethnic Heritage: Proceedings of the 11th Biennial Conference of the Association for the Advancement of Dutch American Studies*. ed, Larry J. Wagenaar and Robert P. Swierenga. Holland: The Joint Archives of Holland, Hope College (1998), 151-160
- Kamphuis, Barend. "Herman Bavinck on Catholicity." *Mid-America Journal of Theology* 24(2013), 97-104.
- Sutanto, Nathaniel Gray. "Confessional, International, and Cosmopolitan: Herman Bavinck's Neo-Calvinistic and Protestant Vision of the Catholicity of the Church." *Journal of Reformed*

Theology 12, no.1(2018), 22-39.

- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- 글리슨, 론. 『헤르만 바빙크 평전』. 윤석인 역. 서울: 부흥과개혁사, 2014.
- 김재윤. “헤르만 바빙크의 교회론.” 『장로교회와 신학』 10(2013), 145-162.
- 바빙크, 헤르만. 『개혁교의학』 제1권. 박태현 역. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- _____. 『개혁교의학』 제3권. 박태현 역. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- _____. 『개혁교의학』 제4권. 박태현 역. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- _____. 『헤르만 바빙크의 기독교 세계관』. 김경필 역. 서울: 도서출판 다함, 2019.
- _____. 『헤르만 바빙크의 일반은총』. 박하림 역. 서울: 다함, 2021.
- 박재은. “제임스 에글린턴의 *Bavinck: A Critical Biography*에 대한 비평적 고찰.” 『개혁논총』 56 (2021), 205-238.
- 박진기. “루터의 교회론 연구와 한국교회의 개혁 방안.” 석사학위논문, 고신대학교, 2018.
- 박태현. “아브라함 카이퍼와 자유대학교.” 『신학지남』 제82권 2집 제323호 (2015), 177-200.
- 박태현. “헤르만 바빙크의 『기독교와 교회의 보편성』.” 『신학지남』 제84권 1집 제330호 (2017), 113-162.
- 유해무. “신칼빈주의 운동.” 『신학지평』 제8집(1998), 228-249.
- 유해무. 『헤르만 바빙크, 보편성을 추구한 신학자』. 서울: 살림, 2004.
- 이상웅. “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1.” 『신학지남』 제80권 2집 제315호 (2013), 197-227.
- 칼빈, 존. 『1559년 라틴어 최종판 직역 기독교 강요 4』. 문병호 역. 서울: 생명의말씀사, 2020.

[Abstract]**A Study on Herman Bavinck's understanding of the catholicity of the Church**

Jin Gi Park

(Namseoul Church, Associate Pastor, Systematic Theology)

This article studies the concept of 'the Catholicity of the Church' presented by Herman Bavinck(1854-1921), a Reformed dogmatician who played a important role in the Neo-Calvinism movement in the 19th century. Moreover, it examines and finds a solution to the ecclesiological problems facing the Korean Church today. Herman Bavinck was born into a family which became the center of the *Afscheiding* movement in the Netherlands in 1834, and throughout his life tried to preserve that tradition. However, he did not stay only as a separatist but worked for unity of the Church with Abraham Kuyper(1837-1920) after the *Doleantie* movement in 1887. The reason Bavinck was able to fight at the forefront with such aspiration for the Church's unity was because of his belief in the Catholicity of the Church based on the Catholicity(universality) of Christianity. His understanding of this subject is revealed in depth in *The Catholicity of the Christianity and the Church and Reformed Dogmatics*. This article evaluates that Bavinck's concept of the Catholicity of the Church succeeds the Reformers' invisible church idea very well, and also evaluates that it is properly connected with the Neo-Calvinist's organic form of visible church. And as a conclusion, it examines what lessons Bavinck's understanding of the Catholicity gives to the Korean

Church. It suggests that the Korean Church pursue the true Catholicity of the Church in unity in diversity beyond the uniformity caused by uncritical imitating Mega Churches' systems and programs.

Key Words: Herman Bavinck, Neo-Calvinism, The Catholicity of the Christianity and the Church, Reformed Dogmatics, invisible church, organic form of visible church

평양 장로회 신학교의 기독교교육

홍성수

(고신대학교, 조교수, 기독교교육학)

- I. 서론
- II. 실천신학과 기독교교육학
- III. 평양 장로회 신학교의 기독교교육
- IV. 교회의 보편성 이해에 있어서 비가시적 교회, 유기체적 교회 개념의 역할
- V. 결론

[초록]

본 연구의 목적은 한국의 해방 이전 평양 장로회 신학교의 기독교교육의 특성과 의의를 살피는 데 있다. 한국에서 기독교교육학은 해방 이후 독립학문으로 교육 및 연구되었기에, 본 연구는 이를 감안하여 실천신학과 기독교교육학의 관계를 먼저 논의하고 이어서 평양 장로회 신학교의 실천신학 교수였던 객안련의 실천신학을 고찰하였다. 그리고 객안련을 중심으로 실천된 평양 장로회 신학교의 기독교교육 과정을 논의하였다. 첫째로, 평양 장로회 신학교 실천신학에서의 기독교교육이다. 평양 장로회 신학교의 실천신학 담당 교수 객안련은 설교학, 목회학 같은 전통적인 실천신학 교과목 이외에도 어린이교육, 청년사역, 교육학, 심리학 같은 과목들을 포함시켰다. 둘째로, 평양 장로회 신학교의 기독교(종교)교육과정이다. 본 과정은 성경 관련 교과목 이외에도 스토리텔링, 유치원교육방법들, 게임과놀이 등과 같은 실제적인 특성을 가진 과목들로 구성되었다. 또한 본 과정은 교육학, 심리학 과목을 편성하여 학생들에게 교육학적인 안목을 기를 수 있게 하였다. 셋째로, 해방 이후 기독교교육학의 분과학문으로의 독립 이전 평양 장로회 신학교의 초기 기독교교육 역할이다. 이 시기 평양 장로회 신학교는 초기 단계로 기독교교육의 실천에 기여하였다. 이런 점들을 고려할 때에, 평양 장로회 신학교는 한국 장로교 신학교육의 첫 번째 기관으로 의의를 가지는 것처럼, 한국 초기 기독교교육 역사의 중요한 한 부분으로 평가될 수 있다.

키워드: 평양 장로회 신학교, 실천신학, 기독교교육, 객안련, 교육과정, 기독교종교교육

논문투고일 2022.01.31. / 심사완료일 2022.03.03. / 게재확정일 2022.03.07.

1. 서론

기독교교육은 기독교 자체의 역사로부터 시작한다고 할 수 있는데, 이는 기독교교육이 교회와 별개로 존재하지 않기 때문이고, 교회는 기독교교육을 통해 생명력을 얻고 대대로 이를 전수하여 왔기 때문이다.¹ 이렇게 기독교교육의 시기를 광범위하게 잡게 되면, 서학을 통해 한국에 천주교가 전래된 시점이나, 개신교가 전래된 시점부터 한국 기독교교육의 기원으로 보게 된다. 그러나 본 연구는 평양 장로회 신학교의 기독교교육에 관해 논의하는 것을 목적으로 하고 있으므로, 한국 초기 기독교교육 기간 중에서 특별히 평양신학교가 설립되어 존속하던 시기인 1901년부터 1938년 사이를 기간으로 한다.

그런데 이 시기는 기독교교육에 대한 학문적 논의가 시작되지 않은 때였다. 신학은 중세 이래 철학과 함께 기독교의 중요한 학문으로 인정받았고, 신학과는 성직자 양성의 중요 기관이었으므로 일찍부터 독립된 학과로 존속해 왔다. 반면에 기독교교육학이 신학처럼 독립된 하나의 학문으로 그리고 독립된 학과로 인정받게 된 것은 20세기에 이르러서였다.² 기독교교육학과의 설치는 기독교교육학을 독립된 하나의 학문으로 인정하는 것이기 때문에 기독교교육학에 대한 독립적인 연구가 가능하다는 표시가 될 수 있다. 우리나라의 경우 1960년 이후 기독교교육(학)과가 독립적으로 설치되기 시작했다는 점에서, 한국 선교 초기에는 기독교교육 자체가 없었을 것으로 오해할 여지가 있다. 그러나 기독교교육학이 비록 이 시기에 구체적으로 독립된 학문이나 학과 형태로 나타나지는 않았다

1 Lewis J. Sherill, *The Rise of Christian Education*, 이숙종 역, 『기독교교육의 발생』(서울: 대한기독교서회, 1994), 15.

2 한국의 경우, 송실대학은 1960년 2월에 기독교교육학과를 신설한 바 있다(송실대학교홈페이지(<https://ssu.ac.kr/> 2022.1.22.18:00접속)), 장로회신학대학교는 신학과 안에 기독교교육 전공 설치인가는 1965년 1월에 득하였는데, 기독교교육과로 독립되어 인가받은 것은 1980년 10월이다(장로회신학대학교 홈페이지(<http://www.puts.ac.kr/> 2022.1.22.18:15접속)). 충신대학교는 충교신학교 시절인 1961년 3월 종교교육과 4년 과정이 설치되었고, 1973년 12월 문교부로부터 종교교육과 인가를 받았으며, 2004년 1월 종교교육과를 기독교교육과로 변경하였다(충신대학교 홈페이지(<http://www.chongshin.ac.kr/> 2022.1.22.19:00접속)). 고신대학교는 1976년 12월 기독교교육과를 신설하였다(고신대학교홈페이지(<http://home.kosin.ac.kr/> 2022.1.22.20:23접속)). 이렇듯 한국에서 기독교교육이 독립된 학과를 가지고 본격적인 연구를 전개한 시점은 1960년대 이후이다.

고 해도, 여전히 한국 선교 초기에서부터 기독교교육은 실천되고 있었다고 볼 수 있다. 선교초기부터 기독교교육은 기독교학교, 교회와 주일학교, 평양 장로회 신학교와 같은 주요 기관을 통해 지속적으로 실천되어 왔던 것이다.

본 연구는 평양 장로회 신학교의 시기가 한국에서 독립된 기독교교육학 내지는 기독교교육(학)과가 성립되기 이전임을 감안하여, 먼저, 기독교교육과 실천신학의 관계를 간략히 논의하므로 평양신학교의 기독교교육적 특성을 고찰하기 위한 배경으로 삼을 것이다. 다음으로, 평양신학교의 실천신학을 살펴볼 것인데, 당시 평양신학교 실천신학 담당이 객안련이었으므로, 그의 교육관과 교육실천을 중심으로 논의하고자 한다. 그리고 평양신학교의 실천신학 교과목의 기독교교육적 특성을 염두에 두면서 기독교교육과 직접적으로 관련된 교과들과 평양신학교의 기독교(종교)교육과정을 분석할 것이다.

II. 실천신학과 기독교교육학

기독교교육학이 독립 분과로 분화하기 이전에는 기독교교육을 신학의 한 분과로 이해하였고, 그 중에서도 실천신학에 속한 한 가지로 인식하였다. 실천신학이란 신학 하위 분과에서도 실천적 특성을 나타낸다는 점에서 다른 신학의 영역과는 구별되는 독특한 분야이다. 예컨대 성경신학, 조직신학(교의학), 역사신학(교회사)과 함께 실천신학(봉사신학)은 4대 신학 분야를 형성하는데, 실천신학 범주에는 기독교윤리학, 설교학, 목회학, 기독교교육학, 기독교상담학, 선교학 등을 위시하여 다양한 분야들이 포함된다. 그리고 현대에서 이들 제 분야들 가운데 특히 선교학, 기독교교육학, 기독교상담학 등은 이미 독립된 학과로 분가하여 발전하는 추세에 있다.³

3 임영효, 채경락은 21세기에 이르러 전통적으로 성경신학, 교의학, 역사신학에 집중되어 있던 관심도가 이제는 실천신학 쪽으로 크게 증대하고 있고, 실천신학 하위의 한 영역에 머무르던 분야들이 하나의 독립된 학과로 발전하는 변화를 지적하면서, 이는 현장의 필요가 크게 강조되는 현 시대적 특성에 따른 변화이고 이것이 실천신학에 대한 비중을 크게 높인 요인이라고 하였다. 임영효·채경락, “고신 실천신학 70년의 회고와 전망”, 『고신신학』제18권(2016), 247-248.

그러나 20세기 초에는 실천신학에 대해 그리고 특히 기독교교육학 분야에 대해 확고한 토대가 마련되어 있지 않았다. 강용원은 기독교교육학의 성격에 대하여, 신학의 경우처럼 계시적 지식을 중시함과 동시에 교육학의 경우처럼 귀납적 지식도 받아드려야 하는 이중성을 갖고 있다고 지적하였다.⁴ 바로 이 점에서 기독교교육학의 학문적 성격을 규정하는데 어려움이 야기된다는 것이다. 그러나 그는 기독교교육학은 기독교공동체가 본질적으로 소유하는 신앙의 표현과 성숙에 관계된 교육적 노력이란 점을 언급하면서 기독교교육학이 교회를 위한 학문이며, 그런 차원에서 실천신학의 한 영역에 관계한다고 보았다.⁵

이와 같이 기독교교육이 실천신학적 속성을 갖고 있다고 할 때에, 한국 선교 초기 평양 장로회 신학교가 비록 독립된 기독교교육학을 갖고 있지는 않았다고 해도, 실천신학을 통해서 기독교교육 활동을 해 왔다고 볼 수 있다. 또한 평양신학교의 추가 교육과정에는 신학 이외에도 기독교(종교)교육과정도 개설되어 있었음을 고려할 때에, 평양신학교가 기독교교육 활동을 수행하였음을 확인할 수 있다.

Ⅲ. 평양 장로회 신학교의 기독교교육

곽안련(Charles Allen Clark, 1878-1961)은 1902년 9월 내한하여 1941년 7월 일본에 의해 강제 추방되기까지 40여년을 한국교회와 평양 장로회 신학교에서 선교사, 목사, 교수로 활동한 인물이다. 그는 한국에서 다양한 모양으로 많은 사역을 수행하였는데, 본 연구의 주제에 맞추어 그의 실천신학과 기독교교육으로 범위를 한정하여 논의하기로 한다.

4 강용원, 『기독교교육학의 성격과 구조』(부산: 고신대학부설기독교교육연구소, 1992), 30.

5 기독교교육학이 독립 학문으로 발전하는 것에 관하여, 강용원은 기독교교육학이 신학을 소홀히 하면서 급속히 분리된 학문으로 나아감에 의하여 기초가 약화되었고, 이론과 실천이 혼재되었고, 기독교교육학이 교육학과 뒤섞이게 되므로 교회를 위한 학문이라는 기본조차 흔들리게 되었다고 평가하면서, 기독교교육학은 실천신학의 중심적인 교과목 또는 실천신학의 조직학이 되어야 한다고 하였다. 강용원, 『기독교교육학의 성격과 구조』, 29-33.

1. 평양 장로회 신학교 실천신학 교수로서 곽안련

곽안련은 한국 선교 40여 년 기간 상당한 저술을 한 것으로 알려져 있다. 이호우에 따르면, 곽안련은 51권의 책을 출간하였고, 그 중 42권은 한글, 7권은 영어, 2권은 스페인어로 쓰여 졌다. 이들 책들은 성경관련 용도와 실천신학 교재용으로 저술되었다. 한편 곽안련은 신학지남에 200여 편의 논고를 게재하기도 하였다.⁶ 특히 1925년 발간된 그의 『설교학』과 『목회학』은 여러 판을 거듭하여 출판되었고, 1970년대까지 한국의 신학교에서 사용되었던 실천신학의 유일한 교재였다. 이것은 그만큼 실천신학 분야가 한국에서 성장이 더뎠다는 점이기도 하면서, 곽안련의 공헌도가 크다는 점을 보여주는 실례이다.⁷

곽안련은 1908년 5-6월 사이 평양신학교에서 첫 강의를 한 바 있었는데, 그때 처음 맡은 과목이 설교학이었다.⁸ 본래 당시 선교부는 곽안련을 평양신학교 교수로 일하게 할 생각이었는데, 곽안련 자신이 이론 연구에 치중하기보다는 실천적 활동에 가치를 두었던 탓에 그의 교수직은 얼마간 늦추어지게 된다. 이는 곽안련 자신이 이론 연구에 치중하면서 교수 활동을 하는 것에 머물지 않고, 그의 선교 초기부터 순회 전도와 교회 개척 그리고 목회사역을 통해 전도자요 목사의 길을 걷는 쪽을 선택하였기 때문이다. 이로써 그는 내한한 초기 20여년은 현장 사역자로, 그 이후 20여년은 신학교 교수로 한국의 선교 현장과 교회 그리고 한국 장로교 신학교를 위하여 두루 공헌할 수 있게 되었다.⁹

평양신학교의 실천신학 교육과정은 이 학교의 교육과정이 어느 정도 체계화

6 이호우, “곽안련(Charles Allen Clark, 1878-1961)의 목회와 신학 정신: 한국교회가 기억하는 그의 공헌과 유산”, 『한국기독교역사연구소식』 제41권(2000), 4-5.

7 정성구는 1980년에 이르기까지 한국교회의 실천신학 영역은 다른 신학 영역에 비해 발전되지 못하였다고 지적하면서, 1900년대 초에 쓰여진 곽안련의 실천신학에 거의 의존적이었다고 평가하였다. 정성구, 『실천신학개론』(서울: 총신대학출판부, 1980), 4-5.

8 곽안련은 1902년 9월 내한한 이래 20여 년간 경기, 강원, 평양을 두루 다니면서 150여개 교회를 설립 목회하는 등 분주한 일정을 보내었고, 1906년부터 서울 승동교회 담임목회 사역도 하였다. 그러다가 1908년 평양신학교 강사직을 맡은 것이다. 이호우, “곽안련의 목회와 신학 정신”, 4.

9 정장복, “한국교회 최초의 실천신학교수 곽안련(Charles Allen Clark)의 목사지법에 나타난 예배의 신학과 이론”, 『장신논단』, 제22권(2004), 222-223. 이호우, “곽안련의 목회와 신학 정신”, 4-5.

되던 1916년부터 개설된 것으로 보인다. 그 전까지는 성경관련 교과목 중심으로 신학교 교육이 이루어졌다.¹⁰ 그러다가 1916년부터 전임교수제가 도입되었고, 교과목도 증가되어 실천신학 과목들이 편성되었다. 이 당시 전임 교수들은 마포 삼열(교장, 신학, 교회정치, 성례와 선교), 이눌서(조직신학), 왕길지(교회사), 어도만(구약), 라부열(신약), 곽안련(실천신학)이었다.¹¹

1916년에 평양신학교가 전임교수제를 도입하면서 곽안련은 실천신학 담당 전임교수가 되었으나, 이때는 그가 평양과 서울을 왕래하며 목회와 교수직을 병행하였으므로 어느 하나에 집중하기는 어려운 형편이었다. 곽안련의 목회와 교수직 병행은 1916년 당시에도 여전히 평양신학교가 5년제 과정으로 매년 3개월씩 학교수업을 실행하였기 때문에 가능한 일이었다. 그러다가 1920년 이후 평양신학교가 1년 2학기제로 학제를 변경하고, 5년제 과정을 3년제 과정으로 개편하면서 곽안련이 평양신학교 교수 직무를 수행하기 위해서는 그 간의 목회직을 정리해야 할 상황에 놓였다. 이렇게 하여 그는 평양으로 이사하였고, 신학교 일에 전념하게 되었다.¹²

곽안련이 맡았던 설교학과 목회학은 평소 그가 실천에 가치를 두었다는 점을 고려할 때에 그에게 최적의 교과목이었다고 여겨진다. 왜냐하면 그의 교수와 목회 활동은 교육적 특성 곧 기독교교육적 특성을 담고 있었기 때문이다. 실천신학이 이론적인 신학에 머무는 것이 아니고, 학문과 목회 및 교회 현장을 연결해주는 학문이라는 점에서 기독교교육학의 응용학문적 성격과 유사한 특성을 엿볼 수 있고, 이 점에서 평양신학교와 곽안련의 기독교교육적 특성을 짐작하게 된다. 그러나 곽안련의 실천신학에서 보다 더 기독교교육적 특성을 엿볼 수

10 1916년 이전까지 교육은 어도만(복장로회), 배유지(남장로회), 마로덕(남장로회), 라부열(복장로회), 업아력(캐나다장로회) 등이 주로 구약, 신약, 교회사 등을 가르쳤고, 언더우드(복장로회)가 심리학을 가르쳤다. 장로회신학대학교 100년사편찬위원회 편, 『장로회신학대학교 100년사』(서울: 장로회신학대학교, 2002), 115-116.

11 김광수안광국 편, 『장로회신학대학 70년사』(서울: 장로회신학대학, 1971), 66.

12 곽안련은 1922년에 평양으로 이사하였는데, 이는 1902년 그가 내한한 이래 20년이 지난 때이다. 이호우, “곽안련의 목회와 신학 정신”, 4. 그러므로 그는 평양신학교의 교수 사역을 전담하기 전까지 현장 경험을 충분히 했다는 점에서 실천신학 교수를 위한 충분한 준비 기간을 거친 셈이 된다. 이호우, 『초기 내한 선교사 곽안련의 신학과 사상』(서울: 생명의말씀사, 2005), 129-130.

있는 것은, 평양신학교 교육과정의 5년제에서 3년제로 개편되면서, 그가 실천신학 교과목 가운데 기독교교육 특성이 드러나는 과목들을 추가 개설했다는데서 확인할 수 있다. 이호우에 의하면, 광안련은 기존의 설교학과 목회학, 교회정치와 권징과 같은 실천신학 교과목 이외에도, 다양한 과목들을 개설하였다. 이들 과목들은 어린이교육, 청년사역, 사회봉사, 개인봉사, 기독교심리학, 어린이심리학, 주일학교조직, 예배규칙서 등으로, 주로 기독교교육 특성을 지닌 교과목들이었다.¹³

이와 같이 광안련이 기독교교육 성향이 다분한 교과목들을 개설하였던 까닭은 그가 실천신학 담당 교수이기도 하였으나, 목회 현장에서 많은 실제적 경험을 통해 교육적 필요성을 충분히 공감해 왔기 때문으로 여겨진다. 정정숙은 1983년의 “신학지남논문총색인”(1918-1983)을 근거하여 신학지남에 게재된 교육 논문을 정리한 바 있는데, 해방 전 신학지남에 게재된 교육논문들은 어린이 설교 4편, 종교교육 1편, 주일공과 25편, 주일학교교사 9편, 주일학교조직 1편, 신학교교육과정 1편, 기독교교육 관련 자료 41편 등이다. 이들 자료들 중 상당수가 광안련이 게재한 것들이다.¹⁴

2. 광안련의 교육관

광안련에게 교육은 교회의 존속을 위해 필수적인 요소였다. 이때 교육을 제대로 실행하기 위해서는 무엇보다 목회자의 교육적 책임이 강조되어야 했다. 이제 교육의 필요성과 목사의 교육적 책임에 대한 그의 견해를 살펴보기로 하자.¹⁵

(1) 교육의 기본적 필요성

13 이호우, 『초기 내한 선교사 광안련의 신학과 사상』, 130.

14 정정숙, “신학지남과 한국교회의 교육”, 『신학지남』제65-1권(1998), 42-43.

15 그의 저서 『목회학』에는 종교교육에 대한 장이 따로 할애되어 있는데, 여기서 그는 목사가 가져야 할 교육관과 실천에 대해 간략하지만 의미 있는 조언을 하였다. 비록 이것이 1925년 당시의 조언이지만, 현재 한국 교회교육 현장에도 여전히 유효한 것으로 생각된다. 이 책의 초판은 1925년에 출간되었다. 광안련, 『목회학』(서울: 대한기독교서회, 2017), 235-246.

곽안련은 마 28:19을 교육명령으로 받아들이면서, 이 구절을 근거로 교육은 교회의 사명이라고 하였다. 그는 루터나 칼빈 등 개혁자들의 성공의 열쇠는 교육에 있었다고 진단하였고, 당시 반종교개혁 운동이라 할 수 있는 구교의 핵심 인사인 이그나티우스 로올라(Ignatius Loyola)와 같은 이들 역시 그들의 교육 실천으로 말미암아 스페인, 프랑스, 이탈리아 각지에서 종교개혁의 물결이 크게 일어났음에도 불구하고 그 곳에서 구교가 유지될 수 있었다고 하였다. 이런 점에서 교회가 교육을 견실하게 할 때에 교회는 존속될 수 있다는 것이다.¹⁶

같은 선상에서 곽안련은 당시 한국의 선교 초기에 교회가 지속적인 부흥을 이어갈 수 있었던 중요한 요인을 교육에서 찾았다. 한국 교회에는 사경회, 부흥회 같은 교회 부흥의 중요한 제도들이 있었는데, 이 제도는 단지 전도에 초점을 맞춘 것이 아니었고, 그 성격상 다분히 교육적이었다. 곧 전도와 교육은 분리된 것이 아니라, 밀접하게 연결되어 있는 것이다. 여기에서 그가 신학적 혹은 선교적 관점에 국한하여 교회를 보는 것이 아니라, 본질적 관점에서 내지는 교육적 관점에서 교회를 보고 있음을 짐작할 수 있다.¹⁷

또한 곽안련은 교육의 범위를 유년에게만 제한하지 말고, 장년에게까지 확대해야 한다고 하였다. 흔히 장년들은 주일과 수요일 기도회 같은 집회 때 설교를 통해 교육받는 것으로 충분하다는 견해가 있는데, 이에 대해 장년들 역시 교육의 대상이 되어야 한다고 하였고, 더 나아가 교회가 위치한 해당 마을 또는 도시의 비신자들도 교육의 대상으로 인식하고 이들에게도 교육의 기회를 제공해야 한다고 하였다. 이 점에서 곽안련은 교육의 대상을 아동이나 성인기 이전의 학생들로 제한하지 않고, 전 연령에 걸친 사람들에게 확대하여 이해하고 있으며, 기독교교육의 대상도 교인으로 제한하지 않고, 비신자에게도 종교교육의 기회를 제공해야 한다는 범교육적인 의식을 갖고 있었음을 알 수 있다.¹⁸

(2) 목사의 교육적 책임

교육의 필요성에 대한 이와 같은 곽안련의 생각은 목사를 통한 실천적 적용으

16 곽안련, 『목회학』, 235.

17 곽안련, 『목회학』, 236-237.

18 곽안련, 『목회학』, 238.

로 나아간다. 여기서는 궤안련의 교육에 대한 견해 가운데 가정교육과 교회교육을 살피면서 그의 교육관을 논의해 보자. 가정과 교회는 기독교교육에 있어서 중요한 핵심 장이 된다. 그러므로 목사는 이 두 기관에 대하여 교육적 관심을 끊임없이 기울이고 이를 지도해야 하는 것이다.

1) 가정교육

목사는 가정교육에 대한 관심을 충분히 가질 필요가 있다. 이때 목사는 자기가 담당하는 교회의 모든 부모들이 자녀에 대한 종교교육을 게을리 하지 않게 지도해야 한다. 이처럼 궤안련이 가정교육에서 부모의 역할을 강조한 것은 주일학교 교육만으로는 충실한 종교교육이 불가능하다고 판단했기 때문이다. 예를 들면 주일학교는 한 주에 15분 가량만 종교교육에 할애할 수 있기에, 출석 확인과 여타 순서를 빼고 나면 반원들에게 종교교육에 집중적으로 배분하는 시간이 15분에 불과하다는 점을 지적한다. 이는 학교에서 수학이나 사회 등의 교과목에 대해 한주 15분만 수업하게 될 경우 현저히 부족하다는 생각을 당연히 하게 된다는 점에서, 주일학교 교육을 한주에 15분만 하는 것은 대단히 부족한 것이다. 그러므로 그는 가정교육을 통해 자녀들의 기도, 성경, 주기도문, 식사기도 등 신앙교육을 지속적으로 할 필요성을 강조하였다.¹⁹

2) 교회교육

궤안련에 의하면, 교회교육에 있어서 설교는 대표적인 교육 시간이다. 그런 점에서 목사는 단회적인 설교를 하지 말고, 장기간 계획을 세워서 성경의 중요한 교리나 일관된 성경 본문 설교를 하여야 한다. 또한 목사는 사경회 교과목을 다양화하는 방식으로 교육과정을 신선하게 구안할 필요가 있다. 사경회 교육과정은 성경 관련 교과에만 치중하지 말고, 5-6년 정도 장기적인 안목을 가지고 다양한 교과들을 개발해야 한다. 예를들면 개인전도법, 교육학, 심리학, 설교학, 교회헌법 등을 사경회의 과목으로 다루는 것이다. 또한 사경회 교육을 일방적인 강의위주로 하기 보다는 토론법을 적절하게 활용할 필요가 있다. 궤안련은 사람

19 궤안련, 『목회학』, 238-239.

은 반응을 통해 배운다는 심리학적 상식을 거론하면서 토론은 많은 반응을 일으킬 유용한 기회가 될 수 있으므로 일방적 강의보다 더 많이 배울 기회를 제공할 수 있다고 하였다.²⁰

곽안련은 목사의 교육적 책임의 범위를 넓게 보았다. 즉 목사는 가정교육과 교회교육에서만 아니라, 기독교 밖의 영역에 대해서도 교육적 책임을 가져야 한다는 것이다. “목사는 자기 구역 안의 모든 신자, 불신자, 학생, 그 밖의 일반인에게 책임이 있는 줄로 알고 가능한 범위 안에서 그들을 위하여 주변사회를 교화하는 데 노력해야 한다.”²¹ 이를 위해서 그는 목사가 담당교구 내의 신자 교육은 물론이고 비신자의 교육에 대해서도 지대한 영향을 줄만한 지위를 가져야 함을 강조하였다. 이는 목사가 민중의 계몽에도 간접적인 책임이 있다는 견해이며, 곧 시민 교육에 관하여 목사가 책임이 있다는 생각이다. 그런 점에서 곽안련은 가정교육, 교회교육, 주일학교 교육, 교회 부속학교 교육, 그리고 공립 학교와 비종교학교에 대한 교육에 이르기까지 전(全) 방면에 있어서 목사가 기독교(종교)교육의 필요성을 깊이 인식하고 부단하게 실천해야 함을 강조하였던 것이다. 곽안련의 이와 같은 목사의 교육적 책무에 대한 폭넓은 생각은 16-17세기 ‘목사의 나라’와 같이 여겨졌던 네덜란드 사회를 연상케 한다.²²

평양신학교에서 수학하는 학생들은 목사후보생들이기에 목사의 교육적 책무에 대한 곽안련의 이러한 인식은 의미가 깊다고 할 수 있다. 곽안련은 그의 교육관을 평양신학교 학생들에게 전달하였고, 이를 통하여 한국교회와 주일학교 그리고 더 나아가 한국사회를 기독교 복음으로 봉사하고자 했던 것이다.

3. 평양 장로회 신학교의 실천신학 및 기독교(종교)교육 과정

20 곽안련, 『목회학』, 239-243.

21 곽안련, 『목회학』, 246.

22 곽안련, 『목회학』, 238-246. 조성국은 16-17세기 네덜란드 사회를 주도한 것은 칼빈주의였고, 칼빈주의 정신이 교육에 그대로 반영되었다고 하면서, 교육활동 전반과 학교에 대한 감독은 교회와 목사들에 의해 이루어졌다고 하였다. 이런 점에서 크라우트호프(Kruihof)는 네덜란드의 기독교교육역사를 기술한 자신의 박사학위논문에서 ‘Domineesland(목사의 나라)’라는 용어로 네덜란드의 그러한 교육적 분위기를 표현하였다. 조성국, 『기독교학교교육의 역사와 철학』(서울: 생명의양식, 2019), 42-44.

평양 장로회 신학교 초기 교육과정은 매년 3개월씩 5년을 공부하게 하는 과정이었다. 객안련에 의하면, 신학교의 처음 10여 년간 수업은 일 년에 3개월 반 정도였고, 연중 나머지 기간에 학생들은 각각 맡은 교구에서 사역하면서 과제를 병행하는 방식으로 이루어졌다.²³ 1916년 편람은 5년제 교육과정인데, 매년 학기는 두 학기로 되어 있고, 학기당 6주, 두 학기 총 12주로 짧았다.²⁴ 1920년에 이르러 5년제에서 3년제로 변화되면서, 학기도 봄과 가을 두 학기로 나누어 매년 7개월여 수업이 이루어지므로 발전된 모습을 나타냈다.²⁵ 그리고 1925년 라부열 교장 때부터는 일 년 2학기제가 일 년 3학기제로 변경되었다.²⁶

(1) 평양 장로회 신학교 실천신학 교육과정

1916년과 1928, 1931년 평양신학교 편람을 통해 당시 실천신학 교육과정을 정리하면 다음과 같다.²⁷

〈표1〉 1916년 평양 장로회 신학교 실천신학 교육과정(5년제)

23 객안련, 『목회학』, 166.

24 1916년 신학교 일정은 3월 2-3일 입학시험, 3월 4일 개강, 4월 25-26일 시험, 4월 26일 첫 번째 학기 종료, 4월 28일 두 번째 학기 시작, 6월 13-14일 최종 시험, 그리고 6월 16일 졸업식에 이르는 2학기 총 3개월 반의 기간으로 되어 있다. 첫 학기와 두 번째 학기 사이에는 하루 휴식일이 있다고 언급한다. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea* (경성: 조선야소교서회, 1916), 3.

25 박화경, “대한예수교장로회(통합)의 기독교교육학의 형성과 발전”, 『기독교교육정보』제31권(2011), 105-106. 장로회신학대학교100년사편찬위원회의 편, 『장로회신학대학교 100년사』, 113-119.

26 “一. 今年부터 一年三學期制를 實施하야 四月一日에 開學이온바 新入志願人中에 落第자가 六인 入學者가 三十二人이오며 二學年生 二十三人 三學年生 三十 合計 八十五이 第一學期를 修學했스오며”. 라부열, “신학교소식”, 『신학지남』제8-3권(1926), 158-159

27 교육과정 표는 1916년, 1928년, 1931년 평양 장로회 신학교 영문 편람을 참고하여 실천신학 교과목을 정리하였다. 1928년과 1931년의 교육과정은 3년제 매년 3학기로 진행되었고, 두 교육과정은 동일하다. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea*, 25-26. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea* (Seoul: Y. M. C. A. Press, 1928), 16-17. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea* (Seoul: Y. M. C. A. Press, 1931), 16-17.

	1학기	2학기
1학년	설교학, 채플실습, 구약개론 (4) ²⁸	설교학(5)
2학년	설교학(5), 심리학(3)	윤리학(5)
3학년		설교학(5), 교회정치와 성례(5)
4학년	교회훈련과예배지침(4)	목회학(3)
5학년	신학, 직분과성령의사역(7) ²⁹	목회학(5), 교육학(3), 현대선 교역사(3)

〈표2〉 1928, 1931년 평양 장로회 신학교 실천신학 교육과정(3년제)

	1학기	2학기	3학기
1학년	설교학(3) 설교실습(1)	설교학(2) 개별사역(Personal Work)(2) 설교실습(1)	심리학(1) 설교실습(1)
2학년	설교학(3) 설교실습(1)	교회정치(2) 설교실습(1)	아동심리학(2) 교육학 (Pedagogy)(2) 설교실습(1)
3학년	주일학교조직(2) 목회신학(3) 설교실습(1)	목회신학(2) 기독교사회학(1) 설교실습(1)	예배지침(1) 제자도(2) 청소년사역(1) 설교실습(1)

평양신학교 교육과정은 대부분 성경신학과 조직신학(교의학)으로 이루어져 있고, 특히 성경 각 권에 대한 교과들을 다수 개설하여 성경을 익히게 하는데 주안점을 두었다.³⁰ 1916년 평양신학교 수업 시수는 주당 29-34시수였고,

28 설교학, 설교실습, 구약개론 교과의 시수 합이 4이다. 구약개론은 실천신학 분과는 아니지만, 1916년 영문편람에 설교학, 설교실습, 구약개론 시수 합을 4라고 하면서 함께 표시되어 있다.

29 신학과 직분과 성령의 사역(Office and Work of Holy Spirit) 교과 합이 7시수이다.

30 평양신학교의 교육목적은 “진실로 성경을 영감 된 하나님의 말씀으로 모든 영적 지식의 기초로 하나님께서 부여하신 삶과 행동의 신적 규칙으로 받아들이면서 성경을 참으로 믿고, 적절하게 이해하고, 성심껏 사랑하고, 그리고 분명하게 설명하고 그래서 열렬하게 이것의 완전함과 단순함 곧 거기서 제시하는 구속함의 복음을 설파하는 복음 사역자들을 훈련하는 것이 평양 장로회

그 중에 실천신학은 4-11시수를 차지한다. 1928년과 1931년 수업 시수는 주당 24-25시수였고, 그 중에 실천신학은 2-6시수를 차지한다.³¹ 그런데 평양신학교의 실천신학 교과목은 설교학, 설교실습에 상당한 비중을 두고 있고, 목회학, 예배, 성례 등을 다루어 주고 있다. 실천신학의 이들 교과목들은 교회 현장 혹은 목회 현장에서 적용되는 실천적인 것들이었고, 이론적인 학습보다는 실천적인 면이 부각되었다. 또한 실천신학이 신학을 실제 현장에 적용되는 실천적인 면을 다루는 응용학문적인 성격을 가졌다는 점에서 이는 다분히 응용적인 성격을 갖고 있는 교육학의 속성을 공유한다고 볼 수 있다. 그런 점에서 객안련은 이들 실천신학 제 교과목 가운데 심리학과 교육학 같은 기독교교육학에서 다루는 교과목들을 추가로 포함시킨 것으로 여겨진다.

한편 실천신학 교육과정에서 비록 적은 비중이긴 하지만 교육학 관련 교과를 개설하므로 기독교교육에 대한 초기의 관심을 보여주고 있다.³² 이는 목사에게는 기독교교육에 대한 이해가 필요하다고 여겼기 때문으로 생각된다. 따라서 실천신학 교과목들을 대체로 설교학, 목회학, 설교실습 중심으로 하면서도 심리학, 교육학 교과목을 포함시킨 것이다. 한편 평양신학교의 기독교교육에 대한 관심은 여기서 더 나아가 추가로 기독교종교교육과정을 설치하여 운영한 데서 확인할 수 있다.

신학교의 목적이다."라고 하여 성경연구에 상당한 강조를 두고 있다. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1928)*, 7-8. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1931)*, 7-8.

- 31 실천신학 교육과정표에서 볼 수 있듯이, 1928년과 1931년 교육과정의 경우 1학년 3학기는 심리학(1), 설교실습(1)이 실천신학으로 2시수이고, 3학년 1학기는 주일학교조직(2), 목회신학(3), 설교실습(1) 등 총 6시수이다.
- 32 기독교교육 관련 교과목은 1916년에는 2학년 1학기 심리학(3), 5학년 2학기 교육학(3) 등이고, 1928년과 1931년에는 1학년 3학기 심리학(1), 2학년 3학기 아동심리학(2)과 교육학(2), 3학년 1학기 주일학교조직(2), 3학년 3학기 청소년사역(1) 등이다. 이는 1916년에 비해 1928년과 1931년이 과목 수가 증가된 것을 보여주고 있다. 이때 과목 수 증가는 새로운 과목의 추가라기보다는 본래 과목의 세분화 성격을 가진다. 예를 들면 1916년 심리학(3)을 그 이후 심리학(1)과 아동심리학(2)으로 세분화한 것이다. 이렇므로 1916년에 심리학과 교육학 두 교과목이었던 것이 1928년과 1931년에는 이에 더하여 아동심리학, 주일학교조직, 청소년사역 등으로 다섯 교과목이 되었고, 시수는 6시수에서 8시수로 약간 증가했다.

(2) 평양 장로회 신학교 기독교(종교)교육과정

평양 장로회 신학교는 추가 교육과정을 설치 적용하였는데, 이때 교육과정은 세 가지로 구분되어 운영되었다. 기독교종교교육과정(Course in Christian Religious Education), 봄철신학과정(Spring School of Theology), 그리고 대학원과정(Post-Graduated Course)이다. 기독교종교교육과정은 매년 4월 중에 실시되었고, 봄철 신학과정은 매년 5월에 실시되었다.³³

기독교종교교육 과정은 각 한 달씩 5년에 걸쳐 개설되었다.³⁴ 이 과정의 목적은 본 과정을 이수하는 학생들이 주일학교와 청소년사역에 있어서 실제적인 리더십을 갖도록 준비시키는 것이다. 이 과정을 이수하는 대상자들로는 목사, 조사 그리고 신학교 학생이다. 신학교 학생일 경우에는 그들이 신학교 정규 수업 시간과 겹치지 않는 때에 이 과정을 이수할 수 있었다.³⁵ 그리고 전국 각 장로회 소속 주일학교 서기도 본 과정을 이수할 수 있었다. 본 과정을 주일학교 서기에게도 이수할 수 있게 하였다는 점에서, 평양신학교는 주일학교 교육 지도자 양성에 관심을 갖고 이들에게 교육의 기회를 제공하고자 하였음을 짐작할 수 있다. 실천신학 담당 객안련이 아동심리학을, 허대전이 조직학, 교수학, 주일학교 찬미가를, 탐손이 종교교육학과 이야기 과목을 가르쳤다.³⁶ 본 과정을

33 *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1928)*, 18-21. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1931)*, 18-19.

34 1928년 편람에는 한 달씩 5년에 걸치며 매년 4월에 시행되는 과정이라고 소개하는데 반하여, 1931년은 3년 과정으로 한 번에 한 달 반 기간이고 매년 4월에서 5월 기간에 시행된다고 하여 차이를 보여준다. 1931년 과정이 1928년의 5년을 3년으로 축소하게 되므로 1928년과 1931년 교육과정은 차이가 나게 된다. 특히 과목이 추가 되거나 시수가 변화된다. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1928)*, 18. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1931)*, 18.

35 1931년 편람의 경우 1928년 것에 비해 “한국 주일학교 협회 성경통신과정 졸업 증서가 입학하는 모든 학생들에게 요구된다. 목사들과 신학교 학부생 그리고 성경학원 졸업생들에게는 예외이다. 신학교 졸업생들은 만약 그들이 1922년이나 그 이후에 졸업했다고 하면 5년 과정을 이수하도록 요구되지 않는다.”는 설명을 추가하고 있다. 이 설명은 본 과정이 모두에게 완전히 개방된 것은 아니며, 적어도 주일학교협회에서 실시하는 성경통신과정을 졸업하여야 본 과정에 입학할 수 있음을 의미한다. 그러나 목사와 신학교 재학 중인 자는 이미 기본 자격 요건이 된다고 보아서 입학이 허가되었다. 한편 1922년 이후를 기점으로 5년 과정 이수를 요구하지 않는다는 것은 이때부터는 교육과정 기간이 5년에서 3년으로 축소됨을 시사하는 것으로 볼 수 있을 것이다. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1931)*, 18.

36 장로회신학대학교100년사편찬위원회 편, 『장로회신학대학교 100년사』, 191-192. 박화경, “대

이수하는 경우에 신학교 졸업생에게는 수료증, 그 외의 이수자들에게는 이수증서가 수여된다.³⁷ 기독교종교교육 5년과 3년 과정은 각각 다음과 같다.³⁸

〈표 3〉 평양 장로회 신학교 기독교종교교육 5년 과정(1928년)³⁹

1년차	(1) 아동심리(5시간), (2) 교육학(Pedagogy 5시간), (3) 조직(Organization 5시간), (4) 디모데서신서(2시간), (5) 성경개요와 교회역사(1시간) (이것은 신학교 학생들과 목사들에게는 요구되지 않는다)
2년차	(1) 신입및초보자를위한특성화(Specialization for Beginners and Primary, 5시간), (2) 흑판과도표작성(Blackboard and Chart Work, 5시간), (3) 이야기말하기(Story Telling, 5시간), (4) 구속계시의역사(2시간), (5) 성경개요와교회역사(1시간)
3년차	(1) 3학년및중급자를위한특성화(Specialization for Juniors and Intermediates, 5시간), (2) 주일학교복음전도(Sunday School Evangelism, 5시간), (3) 유치원교육방법들(Kindergarten Methods, 2+1/2시간), (4) 가르침에서실제사역(2+1/2시간), (5) 갈라디아서(2시간), (6) 성경개요와교회역사(1시간)
4년차	(1) 청소년을위한사역-상급자와하급자(Senior and Young People, 5시간), (2) 프로젝트와문제교수(Project and Problem Teaching, 5시간), (3) 게임과놀이(5시간), (4) 빌립보서(2시간), (5) 성경개요와교회역사(1시간)
5년차	(1) 성인종교교육(Religious Education of Adults, 5시간), (2) 가장행렬과특별프로그램들(Pageants and Special Programs, 5시간), (3) 단계별사회봉사및주간성경사역(Graded Social Service and D.V.B.S. and Weekday Bible Work, 5시간), (4) 아모스서(2시간), (5) 성경개요와교회역사(1시간)

〈표4〉 평양 장로회 신학교 기독교종교교육 3년 과정(1931년)⁴⁰

한예수교장로회(통합)의 기독교교육학의 형성과 발전”, 106.

37 *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea, 1928*, 18. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea, 1931*, 18.

38 *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea, 1928*, 18-19. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea, 1931*, 18-19.

39 *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1928)*, 18-19.

40 *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1931)*, 18-19.

1년차	(1) 일반심리학(2시간), (2) 아동심리학(3시간), (3) 교육학(Pedagogy, 3시간), (4) 종교교육의조직화(Organization of Religious Education 3시간), (5) 청소년사역(2시간), (6) 성경과 교회사개요(3시간), (7) 디모데서신(2시간)
2년차	(1) 1, 2, 3학년을위한특성화(Specialization for Beginners, Primary and Juniors, 3시간), (2) 실제적교수, 프로젝트와문제교수(Project and Problem, with Practice Teaching, 2시간), (3) 이야기말하기(Story Telling, 3시간), (4) 칠판과도표작성(Blackboard and Chart Work, 2시간), (4) 교육에서놀이(Play in Education, 3시간), (5) 유치원교육방법들(Kindergarten Methods-Hand Work, 2시간), (6) 갈라디아서와빌립보서(3시간)
3년차	(1) 중급자, 상급자와하급자를위한특성화(Specialization for Intermediates, Seniors and Young People, 3시간), (2) 성인을위한종교교육(2시간), (3) 교수관리(Supervision of Teaching, 2시간), (4) 주일학교복음전도(Sunday School Evangelism, 3시간), (5) 단계별사회봉사(Graded Social Service, 1시간), (6) 특별프로그램(2시간), (7) C. E.와보이스카웃사역(C. E. and Boy Scout Work, etc., 2시간), (8) 고린도전서(3시간)

기독교종교교육이 5년 과정에서 3년 과정으로 줄어들게 되는데, 두 경우 공히 매주 시수는 18시간이다. 그러나 5년 과정일 때에는 매해 4월 한 달 기간 개설되었던 반면, 3년 과정일 때에는 매해 4월에서 5월 중 1개월 반의 기간으로 다소 길게 개설되었으므로 교육 시간은 기간이 축소됨에도 어느 정도 보충되었다. 5년에서 3년 과정으로 교육과정이 변경되면서 나타난 변화는 다음과 같다.⁴¹

첫째로, 3년제의 1년차 과정에서 아동심리학 5시수가 이후에 일반 심리학 2시수와 아동심리학 3시수로 나누어져 개설 된 것, 교육학과 종교교육조직화 교과가 2시수 줄어들고, 청소년사역이 2시수 추가된 것, 성경개요와교회역사가 1시수에서 3시수로 2시수 늘어난 점을 들 수 있다.

41 이 변화는 1931년 편람에 소개되는 종교교육과정 3년제를 기준으로 하고 1928년 편람 5년제 과정과 대비하여 차이가 나는 것들을 1931년 편람의 1년차, 2년차, 3년차로 구분해서 서술한 것이다. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1928)*, 18-19. *Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea(1931)*, 18-19.

둘째로, 3년제의 2년차 과정에서 교육과정 변화는 5년제 과정에서 특성화 교과 2년차와 3년차 일부를 하나로 묶고 시수는 3시간으로 축소한 점, 칠판과도 표작성을 5시수에서 2시수로 축소한 점, 놀이교육을 5시수에서 3시수로 축소한 점, 5년제 과정에서는 매년 성경개요및교회사 교과가 1시수씩 개설되었으나 3년제 과정에서는 1년차에서 본 교과가 3시수로 배정되고, 2년차와 3년차 과정에서는 편성되지 않은 점 등을 들 수 있다.

셋째로, 3년제의 3년차 과정에서 교육과정 변화는 5년제에서는 중간수준(Intermediates)까지 있던 것을 그 아래까지로 그 수준(Seniors and Young People)을 확대한 점, 성인종교교육 교과(2시수)와 교수관리(2시수) 교과, 특별 프로그램(2시수) 등이 추가 된 점, 고린도전서(3시수)를 추가로 넣은 점 등을 들 수 있다.

평양 장로회 신학교 기독교종교교육과정은 각 대상들을 특성화하는 작업, 일반심리, 아동심리를 통해 교육대상자를 이해하는 것과 같이 학습자 이해에 대한 관심을 보이고 있다. 그리고 스토리텔링, 교수법, 놀이교육 같은 교과는 교육과정이 단순한 지식 전달 위주가 아니라 교육 현장에서 생생하게 활용할 수 있는 다양한 방법들과 실천적 적용을 염두에 둔 것으로 보인다. 그리고 이 과정이 종교교육과정이기예 성경개요와 교회역사에 대한 교과를 편성하여 종교교육에 대한 기본소양을 갖추게 한 점도 특징으로 볼 수 있다.

이와 같이 평양 장로회 신학교의 기독교종교교육과정은 실천신학 담당 객안련에 의해 진행된 것으로, 응용적이고 실천적인 교과목들로 구성되었다. 객안련은 1926년 「주일학교교수법」이란 책을 저술하여 교회교육 및 주일학교 교육 현장에서 교수하는 일선 교사들에게 실질적인 지침을 주고자 하였다. 그는 본서에서 교수가 아닌 예들을 두 가지 거론하는데, 단순히 학생이 모르는 것을 교사가 알려주는 것, 교사가 교과서를 가지고 학생에게 외우게 시키는 것 등이다. 이것은 전통적인 조선의 교육방법이었으나, 객안련의 시각에서는 학생을 전혀 고려치 아니하고 교과의 내용만 집어넣는다는 점에서 참된 교수가 아니었던 것이다. 객안련은 교사가 학생을 중심에 두고 어떠한 변화를 줄 것인지 목적을 분명히 한 다음에 교과서의 내용을 그대로 주입하는 것이 아니라 교과서

의 일부분 혹은 전 부분을 학생과의 상호관계 속에서 응용하여 전달하여 바람직한 변화를 가져 오게 할 때에 참된 교수 활동이 일어난다고 하였다.⁴²

평양신학교는 이처럼 일제 강점기에서 추가 교육과정으로 종교교육과정을 편성한 점, 그리고 목사과 신학생, 조사는 물론 그 당시 각 장로교회 주일학교 서기에게도 본 과정을 이수 가능케 하므로 한국 장로교회 전반에서 기독교교육을 보편화하기 위한 기초를 놓을 수 있었다. 이 점에서 평양신학교의 기독교교육이 지닌 의의를 볼 수 있다.

4. 한국의 기독교교육학 분과 이전 평양 장로회 신학교의 기독교교육 특성

한국에서 기독교교육(학)과⁴³는 해방 이후 주로 신학대학 내 신학과와 병행하여 설치 발전되었다. 조성국에 의하면, 신학교의 설립이 근대적인 세속화에 대응하여 개혁신의 내지 복음주의 신학교육을 통해 목사양성을 도모할 필요에 의한 것이었던 것처럼, 기독교교육(학)과의 설립은 근대사회와 교육의 발전이란 상황 속에서 기독교공동체의 교육을 전문적으로 감당해야 할 필요성에 부응하여 이루어진 것이다.⁴⁴

한국교회가 기독교교육 분야에서 본격적인 연구 활동을 시작한 것은 1960년대 이후라고 할 수 있다. 주선애는 1960년대를 기독교교육학이 유학을 마치고 한국으로 돌아온 학자들에 의해 한국에 이식되었다는 뜻으로 ‘학문적 이식기’라고 하였고,⁴⁵ 강용원은 1960-1980년 사이 기간을 한국에서 기독교교육학에

42 광안련, 『주일학교교수법』, 제4판 (서울: 대한예수교장로회총회 종교교육부, 1954), 9-15. 본서의 초판은 1926년 10월에 나왔으므로, 당시 평양신학교와 일선 교회와 주일학교 교사 교육용으로는 적절한 교재가 없던 차에 유용한 교재로 활용되었을 것이다.

43 대학 학부의 기독교교육과는 사범계열에 속하여 교사자격증(2급)을 부여한다는 의미를 가진다. 그렇지 않은 경우에는 기독교교육학과로 칭한다. 그래서 여기서는 학부인 경우 ‘기독교교육(학)과’로 표기한다.

44 조성국, “고신대학교 기독교교육(학)과의 역사적 발전양상(1946-2016)”, 『고신신학』제18권(2016), 283-284. 그런데 기독교교육학은 신학에서 분화 발전한 것이고, 교회를 위한 학문이기 때문에, 신학의 전통에서는 교육신학이고, (일반)교육학의 전통에서는 종교(기독교)교육학이 된다. 조성국, “고신대학교 기독교교육(학)과의 역사적 발전양상(1946-2016)”, 284.

45 주선애, “한국기독교교육30년회고”, 『교육교회』제159권(1989), 941.

대한 연구 가능성이 시작되었다는 점에서 ‘정비기’라고 하였다.⁴⁶ 조성국에 의하면, 한국에서 기독교교육 연구는 1960년대 김득용이 기독교교육을 철학, 목적, 교육과정으로 나누어 연구한 결과를 학술지에 발표하면서 시작되었다. 이때부터 기독교교육(학)과가 신설되고, 전공 교수들의 교육과 연구 활동이 증가하였고, 2000년대 이후부터는 해외에 의존하지 않고 자체적으로 기독교교육학의 발전이 가능한 단계에 이르렀다.⁴⁷

강용원은 한국의 여러 대학의 기독교교육(학)과 학부 교육과정을 제시한 바 있다. 이들 각 학과 교육과정의 공통된 특징은 신학, 기독교교육학(교회교육), 교육학, 심리(상담)학 및 교직 등의 영역으로 구성된다는 것이다. 신학 분야에서는 기독교교육(학)과가 성경교육을 담당하는 기독교교사를 양성해야 한다는 필요에서 신구약개론, 성경해석학과 주로 실천신학 교과목들인 교회교육, 성경교수법, 청소년교육 등을 교육과정의 교과목으로 삼고 있다.⁴⁸

앞서 제시한 평양신학교의 기독교교육 관련 교육과정에서 교육학, 청소년사역, 유치원교육방법들, 학년특성화 교과목들 그리고 다수의 성경관련 과목들로 구성되어 있고, 상담학은 아직 과목으로 편성되지 않는 대신에 일반심리학과 아동심리학이 교육과정 안에 포함되어 있다. 이것이 한국의 1931년 기독교교육이었고 이는 초보단계였다고 할 수 있다. 이에 기초하여 당시 신학생들, 일선 교회 지도자들과 주일학교 서기가 일 년에 1개월 반 정도 기독교교육을 이수하였다. 이런 교과들은 실제 교육현장의 필요를 채워주기 위한 의도로 편성된 것들이다. 90여 년 전이었음에도, 유치원교육방법들, 이야기말하기, 프로젝트와교수, 그리고 교육에서놀이 등과 같은 교과목들이 편성되어 있음을 볼 때에, 평양신학교의 기독교종교교육은 아동 이해에 있어서 선구적인 위치에 있었음을 짐작해 볼 수 있다. 또한 디모데 서신과 고린도전서를 기독교(종교)교육 과정 안에 넣은 것은 목회현장과 교회교육의 장에서 만나는 실제적인 문제들에 관하여 성경적인 안목을 갖추기 위해 유용했을 것으로 여겨진다.

46 강용원, 『기독교교육의 과제와 전망』(서울: 한국기독교교육학회, 2004), 37.

47 조성국, “개혁주의기독교교육학의 이론적 과제: 과거와 현재, 그리고 미래”, 『개혁주의기독교교육학연구』제2권(2011), 195.

48 강용원, 『기독교교육의 과제와 전망』, 170-185.

이와 같이 해방 전 한국의 기독교교육은 아직 학문적으로 분화도 되지 않았고, 평양신학교에서 다루어진 교과목들도 소수에 그치는 한계를 안고는 있었지만, 당시 성장하는 교회에 있어서 주일학교와 교회교육의 내실을 다지는 중요한 기능을 하였다고 볼 수 있다.

V. 결론

평양신학교는 실천신학과 기독교종교교육 교육과정을 통하여 기독교교육을 실천하였다. 이와 같은 평양신학교의 기독교교육은 실천신학 담당 객안련에 의해 이루어졌다. 그는 실천신학 교육과정 안에 기독교교육 관련 과목들을 개설 하였고, 교사와 학생에 대한 기본적인 이해와 교수 원리에 대한 지식을 가지고 교육학적인 접근을 시도하였다. 평양신학교의 기독교종교교육과정은 현대의 심화 발전된 기독교교육학 연구에 비해 초보적인 수준에 머물렀지만, 그럼에도 심리학, 교육학 분야의 실질적인 교과목들을 통해 당시대 교회, 주일학교 그리고 기독교교육 제 현장에서 기독교교육을 가능케 하였다. 이상의 논의로부터 평양 신학교의 기독교교육에 관하여 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다.

첫째로, 평양신학교의 기독교교육은 당시 목회후보생들에게 기독교교육에 대한 이해를 갖게 하였고, 이는 한국 교회와 주일학교 그리고 한국사회에 기독교 복음의 전수와 교육에 기여하였다. 여기에는 객안련의 목사의 교육적 책무에 대한 범교육적인 이해가 바탕이 되었다. 둘째로, 평양신학교의 기독교종교교육 과정은 초보적인 단계이긴 하지만 심리학과 교육학 그리고 교육현장에 활용 가능한 실제적인 교과목들을 다루어줌으로 교육 현장의 필요를 채우는데 기여하였다. 셋째로, 평양신학교의 기독교교육은 해방 이후 한국의 기독교교육(학)과 설치 이전에 이미 교회를 위한 기독교교육의 역할을 담당하였다.

[참고문헌]

- Sherill, Lewis J. *The Rise of Christian Education*. 이숙중 역. 『기독교교육의 발생』. 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 강용원. 『기독교교육의 과제와 전망』. 서울: 한국기독교교육학회, 2004.
- 강용원. 『기독교교육학의 성격과 구조』. 부산: 고신대학부설기독교교육연구소, 1992.
- 곽안련. 『목회학』. 서울: 대한기독교서회, 2017.
- 곽안련. 『주일학교교수법』. 제4판. 서울: 대한예수교장로회총회 종교교육부, 1954.
- 김광수안광국 편. 『장로회신학대학 70년사』. 서울: 장로회신학대학, 1971.
- 라부열. “신학교소식”. 『신학지남』8-3 (1926), 158-159.
- 박화경. “대한예수교장로회(통합)의 기독교교육학의 형성과 발전”. 『기독교교육정보』 31 (2011), 101-131.
- 이호우. “곽안련(Charles Allen Clark, 1878-1961)의 목회와 신학 정신: 한국교회가 기억하는 그의 공헌과 유산”. 『한국기독교역사연구소식』 41 (2000), 3-12.
- 이호우. 『초기 내한 선교사 곽안련의 신학과 사상』. 서울: 생명의말씀사, 2005.
- 임영효채경락. “고신 실천신학 70년의 회고와 전망”. 『고신신학』 18 (2016), 243-277.
- 정성구. 『실천신학개론』. 서울: 총신대학출판부, 1980.
- 정장복. “한국교회 최초의 실천신학교수 곽안련(Charles Allen Clark)의 목사지법에 나타난 예배의 신학과 이론”. 『장신논단』 22 (2004), 217-241.
- 장로회신학대학교100년사편찬위원회 편. 『장로회신학대학교 100년사』. 서울: 장로회신학대학교, 2002.
- 정정숙. “신학지남과 한국교회의 교육”. 『신학지남』 65-1 (1998), 37-52.
- 조성국. “개혁주의기독교교육학의 이론적 과제: 과거와 현재, 그리고 미래”. 『개혁주의기독교교육학연구』2 (2011), 179-206.
- 조성국. “고신대학교 기독교교육(학)과의 역사적 발전양상(1946-2016)”. 『고신신학』 18 (2016), 279-309.
- 조성국. 『기독교학교교육의 역사와 철학』. 서울: 생명의양식, 2019.

주선애. “한국기독교교육30년회고”. 『교육교회』 159 (1989), 937-953.

요람 및 홈페이지

<http://home.kosin.ac.kr/> 2022.1.22. 20:23접속 고신대학교홈페이지

<https://ssu.ac.kr/> 2022.1.22.18:00접속 송실대학교홈페이지

<http://www.puts.ac.kr/> 2022.1.22.18:15접속 장로회신학대학교 홈페이지

<http://www.chongshin.ac.kr/> 2022.1.22.19:00접속 총신대학교홈페이지

Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea. 경성: 조선야
소교서회, 1916.

Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea. Seoul:
Y. M. C. A. Press, 1928.

Catalogue of the Presbyterian Theological Seminary of Korea. Seoul:
Y. M. C. A. Press, 1931.

[Abstract]**A Christian Education of Pyongyang Presbyterian
Theological Seminary**

Sung Soo Hong

(Kosin University, Assistant Professor, Christian Education)

This study aims to survey characteristics and significance of Christian education of Pyongyang Presbyterian Theological Seminary (PS hereafter) before Korea's liberation. The Christian education of Korea has been educated and studied as an independent department after Korea's liberation. Considering this point, this study discussed the relationship between practical theology and Christian education first, and then discussed about Charles Allen D. Clark who was a professor of practical theology of PS and its curriculum of Christian education. Firstly, it is about Christian education in practical theology of PS. Charles Clark especially included some subjects of Christian education in practical theology like children education, youth ministry, pedagogy, and psychology etc. besides traditional subjects in practical theology like homiletics and pastoral theology. Secondly, it is about Christian religious education. This course included some various and practical subjects like storytelling, kindergarten methods, game and play etc. besides biblical subjects. In addition, it set up pedagogy and psychology and so students had opportunities to make and develop their perspectives of Christian education. Thirdly, it is about the role of PS' Christian education before it developed as an independent department. PS contibuted

to Christian educational practice in that period. For this reason, PS's Christian education can be evaluated as an important part in earlier Christian education in Korea as well as PS's theology and its theological education have had a great value in earlier theology in Korea.

Key Words: Pyongyang Presbyterian Theological Seminary, practical theology, Christian education, Charles Allen D. Clark, curriculum, Christian religious education

팀 켈러의 목회론: 『팀 켈러의 센터처치』를 중심으로

양현표

(충신대학교, 조교수, 실천신학)

- I. 들어가는 글
- II. 팀 켈러의 간략한 생애와 목회 여정
- III. 팀 켈러의 목회론
- IV. 팀 켈러의 목회론에 대한 평가
- V. 나가는 말

[초록]

본 연구는 뉴욕의 리더머 장로교회의 설립자요 오랫동안 담임목사로 사역했으며, 현재는 “리디머시티투시티”(Redeemer City to City) 운동에 전념하고 있는 팀 켈러 목사의 목회론을 주제로 한다. 본 연구는 『팀 켈러의 센터치』를 중심으로 하여, 그의 다양한 저술 그리고 그가 주관한 다양한 세미나에서 사용된 자료들을 기초로 하였다.

켈러의 목회론은 크게 세 가지 축으로 구성되어 있다. 그것은 “복음”, “도시(문화)”, “사역(교회개혁)”이다. 이러한 세 개의 축 아래서 다음 몇 가지의 목회론적 주제들을 연구자는 찾을 수 있었다. ①복음 중심의 목회론, ②도시 중심의 목회론, ③문화(상황화) 중심의 목회론, ④사회정의(구제) 중심의 목회론, 그리고 ⑤교회개혁 중심의 목회론 등이다. 물론 이 밖에도 가정 중심의 목회론, 일터 중심의 목회론, 기도 중심의 목회론, 변증 중심의 목회론, 선교적 교회 목회론 등을 그의 목회론 등도 발견되지만, 본 연구에서는 이상의 다섯 가지만을 켈러의 핵심 목회론으로 간주하였다.

켈러의 목회론을 평가하자면, 첫째, 켈러의 목회론은 복음에 대한 분명한 인식 위에 구축되었으며, 둘째, 개혁주의 신학 위에서 포용적이며 융통성 있게 구축되었고, 셋째, 탁상공론이 아닌 목회 현장 위에서 구축되었고, 넷째, 지성을 기초로 하여 변증적으로 구축되었다고 하겠다. 하지만 그의 목회론에도 조그마한 약점이 있는바, 그의 목회론이 인간의 판단을 지나치게 신뢰하는 이상주의적 경향이 있다는 점이다.

켈러의 목회론을 한국교회에 어떻게 적용할 수 있을 것인가의 과제가 남는다. 켈러의 목회론은 품질이 뛰어난 씨이다. 그런데 아무리 고품질의 씨앗이라고 하더라도 토양이 그 씨앗을 받아들이지 못한다면 열매를 맺을 수 없다. 켈러의 목회론이란 씨앗은 미국 뉴욕이라는 토양에서 개발되었고 그 토양에서 발화되어 열매를 맺었다. 과연 그 씨앗이 대한민국이란 토양에서 발화하고 열매를 맺게 하기 위해서 우리는 어떻게 해야 하는가? 그것이 오늘 팀 켈러를 공부하는 우리의 과제라고 믿는다.

키워드: 팀 켈러, 리더머 처치, 목회론, 복음, 도시, 문화

논문투고일 2022.01.29. / 심사완료일 2022.03.02. / 게재확정일 2022.03.07.

I. 들어가는 글

팀 켈러(Timothy Keller, 1950-), 그는 누구인가? 그는 목회자이다. 동시에 그는 설교가이며 방대한 지적 자료를 창출한 저술가이자 베스트셀러 작가다. 그의 지성을 높게 평가한 「뉴스위크」(*Newsweek*)는 2008년 9월 2일 자 판에서 그를 가리켜 “21세기의 C. S. 루이스”라고 칭송했다. 무엇보다도 그는 뉴욕의 도심 맨해튼에서 리더머 장로교회(Redeemer Presbyterian Church)를 개척하여 크게 성장시킨 목사로서, 도시에서의 교회개척과 성장에 관한 새로운 패러다임을 가져왔다고 평가받는다.

켈러가 개척하여 성장시킨 리더머 교회는 뉴욕 시 전체를 변화시키는 데 공헌했다는 평가를 받고 있다. 리더머 교회가 세워지기 전까지 뉴욕은 1%의 복음화율이었는데, 리더머 교회가 자리를 잡은 이후 복음화율이 5%로까지 상승했다는 보고가 있다.¹ 켈러가 뉴욕에서 목회를 시작한 이후 뉴욕의 범죄율까지도 낮아졌다고 한다. *Christian Today*의 수석 기자 스태포드(Tim Stafford)는 리더머 교회를 가리켜, “그리스도인을 포위된 소수에서 확신에 찬 소수로 이끌어 낸 교회”, “뉴욕의 이러한 변화를 이끄는 첫 번째 교회”라고 했다.² 이러한 평가들은 켈러의 영향력이 그만큼 컸었다는 것을 의미한다.

켈러는 지금까지 50여 권에 가까운 저술을 비롯하여 각종 논문과 인터뷰 기록 등을 남기고 있다.³ 2008년에 출판된 『탕부 하나님』(*The Prodigal God*)

* 본 연구는 2021년 9월 9일 총신대학 신학대학원에서 개최되었던 <팀 켈러의 목회와 설교> 심포지엄에서 발표한 것을 수정·보완한 것임을 밝힌다.

1 “뉴욕시 리더십 센터(New York City Leadership Center)에 의하면, 1975년에 맨해튼에 약 10개의 복음주의 교회가 있었다. 지금은 [2011년] 200여 개가 넘는 복음주의 교회들이 있다. 10개 중의 4개는 2000년 이후에 생겼다.” Bob Smietana, “Urban Planter: Who Fills the Pew of the Big Apple?,” *Christianity Today* 55/5 (May 2011), 21. “It has been estimated ... there was a new evangelical church founded nearly every week between 2008 and 2010. Indeed, the number of congregates in Manhattan Center City has tripled in ten years.” William Myatt, “God in the Gotham: Timothy Keller’s Theology of the City,” *Missiology* 44/2 (Apr. 2016), 181.

2 Tim Stafford, “How Tim Keller Found Manhattan,” *Christianity Today* 53/6 (June 2009), 25.

3 켈러의 거의 모든 저술이 한국어로 번역되어 있다고 보인다. 그의 논문이나 기타 글들 역시 켈러의

을 포함한 수 권은 이미 뉴욕타임즈(*New York Times*)가 선정한 베스트셀러에 이름을 올렸다. 이러한 켈러의 많은 저술 중에서도 2012년에 출판된 『팀 켈러의 센터처치』(*Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*, 이하 『센터처치』라고 함)는 그의 신학과 방법론이 잘 정리된 걸작품이라 하겠다.

연구자는 『센터처치』에 나타난 내용을 중심으로 하여 켈러의 목회론을 살펴 보려 한다. 켈러의 걸작품인 『센터처치』는 크게 “복음”, “도시”, “사역”이란 세 축으로 구성되어 있다. 그리고 이 세 가지 축은 그의 목회론의 핵심이다. 그의 다양한 저술에서 이 세 축은 때로 “복음”, “도시”, “교회개혁”으로 표현되기도 하고, 혹은 “복음”, “문화”, “운동”으로 표현되기도 한다. 켈러는 이러한 세 가지 큰 축 아래 그의 목회론과 방법론을 보여주는 여러 소주제를 다루고 있다.

이제 연구자는 먼저 켈러의 간략한 일대기를 살펴보고, 『센터처치』를 중심으로 하여, 그의 다양한 저술 그리고 그가 주관한 다양한 세미나에서 사용된 자료들(〈한국 시티투스티〉에서 사용하는 세미나 자료 포함)을 검토함으로 켈러의 목회론을 추출해보려 한다. 그리고 마지막으로 켈러의 목회론을 종합적으로 평가함으로 연구를 마치려 한다.

II. 팀 켈러의 간략한 생애와 목회 여정

펜실베이니아 주에서 태어나고 그곳에서 성장한 팀 켈러는 버크넬 대학(Bucknell University)에 진학했다. 이곳에서 그는 IVF(Inter-Varsity Christian Fellowship)에 의하여 회심했으며 이후 IVF 스태프로 활동하였다. 대학을 졸업한 그는 고든 콘웰 신학교(Gordon-Conwell Seminary)에서 목회학 석사(M. Div.)를 마쳤으며, 곧이어 미국 동부 필라델피아에 위치한 웨스트민스터 신학교(Westminster Theological Seminary)에서 하비 콘(Harvice

목회를 지향하는 〈시티투스티 코리아〉에서 개최하는 각종 프로그램에서 번역되어 활용되고 있다.

Conn)의 지도로 목회학 박사(D. Min.) 학위를 얻었다.

켈러의 첫 목회지는 버지니아 주의 한 작은 마을인 호프웰의 <웨스트 호프웰 장로교회>(West Hopewell Presbyterian Church)이었다. 그가 그곳에서 목회를 시작할 때의 나이는 불과 24세였다. 그는 이곳에서 9년간(1975-1984) 담임 목회자로 사역했다. 이 작은 시골 교회에서의 목회를 통하여 켈러는 그가 장차 이루어낼 목회자로서 가치관과 실력과 비전을 키웠다. 교회를 사임한 이후 1984년부터 1989년까지 5년간 켈러는 웨스트민스터 신학교의 실천신학 교수로 봉직하였다. 또한, 동시에 교단(PCA)의 <국내선교위원회>(Home Mission Board)에 속하여 교회개척 사역에도 헌신하였다. 이 무렵에 켈러는 그의 미래를 결정하게 될 두 가지 중요한 상황을 경험한다. 하나는 그의 목회학 박사 지도교수인 하비 콘의 영향을 받은 것이다. 그는 콘에 의해 장차 그의 목회를 지탱할 중요한 원리 중의 하나인 “도시신학”(Urban Theology)을 형성하였다. 다른 하나는 교단의 <국내선교위원회>으로부터 맨해튼에 교회를 개척해 보라는 요청을 받았다.⁴

켈러는 교단의 요청을 수락하지 않았다. 그 대신 누군가가 맨해튼에 교회를 개척하는 데 도움을 주기 위해 뉴욕 시에 관한 사전 연구를 수행하는 일에는 동의했다. 그는 연구를 위하여 일주일에 한 번씩 맨해튼을 방문했다. 정기적으로 맨해튼을 방문하는 수개월 동안에 뜻밖의 변화가 켈러를 찾아왔다. 바로 그 일이 즐거워지게 된 것이다. 도시에 대한 열정을 갖게 된 것이다. 지난 수년 동안 하비 콘과의 교제를 통하여 영향받은 도시신학이 본격적으로 켈러만의 방법론으로 구체화되었다.

하지만 켈러가 맨해튼으로 가기에는 몇 가지 장애물을 뛰어넘어야만 했다. 우선은 그의 기질과 라이프스타일이라는 장애물이었다. 그는 태어날 때부터 도시와는 거리가 있었다. 그는 조용한 교외에 거주하는 전형적인 백인 라이프스타일의 사람이었다. 맨해튼에서의 세 아들 교육도 하나의 두려움이자 큰 장애물이었다. 이뿐만 아니라 부모를 비롯하여 주변의 지인들의 만류도 만만치 않은 장애물이었다. 그들은 하나같이 맨해튼에서의 교회개척을 부정적으로 보고 만

4 Stafford, “How Tim Keller Found Manhattan,” 22.

류했다.

그러나 하나님의 부르심을 켈러와 그의 아내 케시(Kathy)는 거부할 수가 없었다. 하나님은 켈러와 케시에게 확신을 주셨다. “켈러 가족은 드디어 교외 생활을 떠날 준비가 되었다. 그리고 그들이 생각하기에 지옥이라고 여겨지는 곳을 향하였다.”⁵

켈러가 교회개혁을 준비하던 1980년대 뉴욕은 세속주의, 물질주의, 성공주의, 과학주의, 이성주의, 사상적, 종교적 그리고 문화적 다원주의, 전통 가치관의 몰락, 무신론적 가치관의 득세, 자유로운 성문화, 감각적 욕망, 각종 범죄, 가난, 인종 문제, 그리고 높은 물가 등 총체적으로 몸살을 앓고 있었다. 특별히 당시 뉴욕은 복음의 불모지였으며, 교회들은 쇠락하였고, 목회자들의 무덤이라고 여겨졌다. 목회자를 포함하여 백인들은 안전과 자녀 교육을 이유로 주거지를 도심에서 교외로 옮기는 판국이었다. 이러한 상황 속에서 켈러 가족은 오히려 뉴욕의 도심 맨해튼을 향하였다.

1989년 4월 9일, 켈러와 그의 아내 케시는 드디어 맨해튼의 어느 제칠일 안식교회의 건물 한편을 빌려 리더머 교회를 시작했다.⁶ 교회는 양적으로 급성장했다. 첫해에 평균 250명이 매 주일예배에 참석했다. 그다음 해엔 600명이 참석했다. 한 장소에서의 예배 수용인원이 불가해지자, 켈러는 다른 예배 처소를 마련하였고 그는 각 예배 장소를 분주히 옮겨 다니며 목회를 감당하였다. 켈러가 은퇴할 무렵인 2017년 무렵에 리더머 교회는 “8000명 이상의 신자들로 활기 넘치는 교회”⁷가 되어 있었다.⁸

켈러는 2017년 리더머 교회에서 28년의 사역을 마감하고 67세의 나이로 은퇴했다. 그의 은퇴와 더불어 리더머 장로교회는 맨해튼 3개 지역(이스트사이드, 웨스트사이드, 미드타운)에 각각 독립된 교회로 분립하였다. 켈러는 하나의

5 Stafford, “How Tim Keller Found Manhattan,” 23.

6 오종향, “복음으로 세속화된 도시를 변화시키라,” 『목회와 신학』 324(2016.6), 194.

7 오종향, “복음으로 세속화된 도시를 변화시키라,” 194.

8 리더머 교회의 교인 수에 대한 묘사는 다양하다. 손병덕은 4,500명이라고 말하고 있다. 손병덕, “뉴욕 중심가에 복음으로 선한 사역을 일으키는 리더머 장로교회,” 『목회와 신학』 326(2016.8), 123. 김운용은 5,000여 명이라고 말하고 있다. 김운용, “팀 켈러의 설교 사역과 그의 변증적 특성,” 『목회와 신학』 361(2019.7), 79.

대형교회를 세우기보다는 도시를 더 효과적으로 섬기고 더 많은 교회개척을 위해 흩어짐을 선택한 것이다.⁹ 켈러는 리더머 교회의 분립에 관하여 다음과 같이 말했다.

그렇게 교회가 부흥할 줄 몰랐다. 교회의 성장에 누구보다도 놀란 사람은 나 자신이다. 작년 5월에 은퇴하면서 교회를 세 개로 분립했다. 내 꿈은 12년 안에 12개의 작은 교회로 더 분립하는 것이다.¹⁰

은퇴한 이후 지금까지, 켈러는 2001년에 시작한 “리디머시티투시티”(Redeemer City to City) 운동에 전념하고 있다. 이 사역은 “모든 대륙의 국제도시들에서 다양한 신학적 전통을 가진 교회 개척에 참여하는 비영리조직”으로, 그동안 교회가 지향해 온 신학적 비전을 중심으로 훈련과 코칭 사역을 감당하고 있다.¹¹ 켈러에 대한 최종적 평가는 분명 그의 사후에 이루어질 것이다. 하지만 지금까지의 그의 사역은 오늘날의 교회와 목회자들에게 어떤 식으로든 도전을 주고 있다고 보인다.

Ⅲ. 팀 켈러의 목회론

이미 언급한 바와 같이 켈러의 목회론은 크게 세 가지 축으로 구성되어 있다. 그것은 “복음”, “도시(문화)”, “사역(교회개척, 운동)”이다. 켈러의 은퇴와 더불어 분립한 이스트사이드 리더머 교회 담임목사인 아브라함 조의 설명에 의하면, 켈러의 목회론의 주제는 복음, 도시, 자비와 정의, 믿음과 행함의 통합 등이다.¹²

9 서동준, 김재완, “팀 켈러의 목회 여정과 뉴욕에서의 개척, 그리고 분립,” 「크리스천투데이」 (2018.02.15.), <https://www.christiantoday.co.kr/news/309572> (접속일: 2021년 8월 11일).

10 이동환, “도시를 이해하고 복음으로 도전하라: CTC 이사장 팀 켈러 목사,” 「목회와 신학」 346(2018.4), 44.

11 김운용, “팀 켈러의 설교 사역과 그의 변증적 특성,” 79.

12 김보경, “스페셜 인터뷰: ‘오직 복음과 신실함으로 행하라’-미국 이스트사이드리더머교회 담임 아브라함 조 목사,” 「목회와 신학」 376(2020.10), 30.

아세아연합신학대학 설교학 교수인 신성욱은 “‘팀 켈러’ 하면 가장 먼저 연상되는 단어는 ‘복음과 도시 그리고 운동’이라고 할 수 있다. 쉽게 표현하면 복음이란 씨앗을 도시라는 토양에서 어떻게 열매를 맺게 할 것인가에 관한 내용이다”¹³라고 말함으로, 켈러의 신학을 간단하지만, 그러나 탁월하게 정리하고 있다. 이러한 켈러의 목회론은 그 어떤 저술보다도 『센터처치』에 종합적으로 고스란히 담겨 있다. 켈러는 “복음”이라는 축 아래 복음신학과 복음부흥에 관하여, “도시”라는 축 아래 상황화와 문화에 관하여, 그리고 “사역”이라는 축 아래 선교적 교회와 교회개혁, 그리고 각종 사역 형태에 관하여 말하고 있다. 이러한 세부 주제들은 켈러의 모든 저술에서 반복되어 설명되고 있다.

연구자는 켈러의 목회론을 추출하기 위하여 『센터처치』를 중심으로 하여 그의 모든 저술과 관련 문헌, 그리고 관련 세미나에서 사용되는 자료들을 검토한 결과, 다음 몇 가지의 목회론적 주제들을 찾을 수 있었다. 그것은 그의 목회론이 ①복음 중심의 목회론, ②도시 중심의 목회론, ③문화(상황화) 중심의 목회론, ④사회정의(구제) 중심의 목회론, 그리고 ⑤교회개혁 중심의 목회론이라는 사실이다. 물론 이 밖에도 가정 중심의 목회론, 일터 중심의 목회론, 기도 중심의 목회론, 변증 중심의 목회론, 선교적 교회 목회론 등을 그의 목회론으로 꼽을 수도 있겠다. 하지만 연구자는 켈러의 『센터처치』를 중심으로 그의 목회론을 연구한다는 전제이었기에, 이상의 다섯 가지만을 켈러의 핵심 목회론으로 간주하고 그것들을 소개하려고 한다.

1. 복음 중심의 목회

“켈러에게 있어서 ‘복음’은 사역의 본질이며, 중심이다.”¹⁴ 켈러의 목회론, 아니 그의 전체 신학의 기초는 복음이다. 그의 모든 사역의 밑바닥에는 복음이 있다. 그의 모든 저술의 바탕에는 복음이 깔려 있다. 그의 목회론의 핵심은 복음으로 하는 목회이다. 이러한 사실은 그의 『센터처치』 파트 1과 파트 2에

13 신성욱, “팀 켈러 설교의 상황화와 적용,” 『목회와 신학』 361(2019.7), 87.

14 김운용, “팀 켈러의 설교 사역과 그의 변증적 특성,” 79.

자세하게 드러나 있다.

켈러는 먼저 모든 말씀이 복음은 아니라고 하면서 진짜 복음이 무엇인지를 정의한다. 그는 “복음은 우리가 위험(죄)으로부터 구출되었는지에 대한 메시지이다”라고 정의한다. “복음은 우리가 행하는 무엇이 아니라, 우리를 위해 행해진 무엇이며 우리가 반응해야만 하는 어떤 것이다”¹⁵라고 말한다. 또한, 복음은 권면이 아니라 기쁜 소식이기 때문에 우리가 무엇인가를 이루어내야 하는 것이 아니라, 이미 이루어진 어떤 것에 대한 소식이라고 말한다. 때문에, 복음은 율법주의가 될 수 없다고 말한다.

켈러는 흔히 복음으로 착각할 수 있는 복음의 심각한 적 두 가지를 “종교”와 “비종교”라는 단어를 사용하여 지적한다.¹⁶ 첫째는 종교(Religion)라는 적이다. 이는 다른 말로 하면 율법주의(Legalism) 혹은 도덕주의(Moralism)라고 할 수 있다. 하나님은 죄악을 미워하시기에 우리가 그분께 받아들여지기 위해서 바른 행위를 해야 한다는 것이 종교의 주장이다. 그래서 개인의 행위 그 자체를 강조한다. 그렇기에 종교는 “은혜 없는 진리”를 강조한다. 「목회와 신학」과의 인터뷰에서 켈러는 이러한 종교와 복음의 차이점에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

종교는 신에게 기도하는 것, 신에게 나아가는 것, 신으로부터 구원을 얻기 위해서 행하는 행위이다. 그러나 복음은 자기가 스스로 구원할 수 없으며, 하나님께서 주신 구원에 대한 감격으로 예배하고 신앙생활하는 것이다.¹⁷

둘째는 비종교(irreligion)라는 적이다. 이를 다른 말로 한다면 율법폐기주의(Antonomianism) 혹은 상대주의(Relativism)/실용주의(Pragmatism)라고

15 Timothy Keller, *Center Church: Doing Balanced, Gospel Centered Ministry in Your City*; 오종향 역, 『팀 켈러의 센터처치』 (서울: 두란노, 2016), 52.

16 켈러는 “종교” 혹은 “비종교”라는 어휘를 그 본래 의미와 다르게 자신만의 독특한 의미로 사용한다. 켈러가 사용하는 종교의 의미는 율법주의(legalism)와 도덕주의(moralism)이며, “비종교”는 율법폐기주의(antonomianism)와 상대주의(relativism)/실용주의(pragmatism)를 의미한다. 결국, 켈러는 이 용어들을 “복음”이 변질하여 도달하는 양극단을 표현하기 위해 사용하고 있다.

17 이동환, “도시를 이해하고 복음으로 도전하라: CTC 이사장 팀 켈러 목사,” 37.

할 수 있다. 이는 하나님은 우리 모두를 받아 주시기 때문에, 무엇이 진리인지는 개인 스스로 결정하면 된다는 주장으로 개인의 느낌과 감정을 강조한다. 그렇기에 비종교는 “진리 없는 은혜”만을 강조한다.

결국, 켈러가 말한 복음의 두 대적을 정리하면, 종교는 도덕주의 혹은 율법주의를 의미하고, 은혜 없는 진리를 신봉하며, 행위에 치중하는 것이라 한다면, 비종교는 상대주의, 혹은 율법폐기론을 의미하고 진리 없는 은혜를 추구하며, 감정에 치중하는 것이라 하겠다.¹⁸ 베스트셀러가 된 그의 책 『팀 켈러, 하나님을 말하다』(*The Reason for God*)에서 켈러는 “‘종교’는 ‘윤리적 노력을 통한 구원’, ‘복음’은 ‘은혜를 통한 구원’¹⁹이라고 말함으로 종교와 복음의 차이를 간결하면서도 선명하게 드러내고 있다.

같은 맥락에서 복음과 복음의 결과를 혼동해서는 안 된다고 켈러는 강조한다. 즉 복음과 선한 행위를 혼동하지 말라는 것이다. 선한 행위는 복음의 결과일 뿐이지 복음 자체는 아니라는 것이다. 이는 복음을 복음의 결과인 선행과 동일시하는 종교(율법주의나 도덕주의)를 비판한 것이다. 결국, 종교는 은혜가 배제된 인간 노력과 행위로 구원을 얻고자 하는 인본주의라 할 것이며 그러나 복음은 오로지 하나님의 은혜로 인한 구원이며, 인간의 노력과 행위는 그 은혜로 구원받은 결과라는 것이 켈러의 주장이다.

켈러는 복음이 개인 구원과 관련됨과 동시에 세상 구원과도 관련된다고 말한다. 그는 “요한복음과 공관복음을 보면 복음의 보완적인 성격, 곧 구원의 개인 차원 및 공동체적 차원들을 볼 수 있다”²⁰라고 말하면서, 복음의 이 두 차원이 서로 조화가 이루어져야 한다고 그는 주장한다. 세상 구원에는 침묵하면서 개인 구원에만 치중하는 복음은 위험한 복음이며, 동시에 복음을 단지 “이 세상을 갱신하는 이야기”²¹로만 이해하는 것도 위험하다고 말한다.

복음이 모든 목회자와 교회 사역의 기초가 되어야 함을 켈러는 강력하게

18 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 59.

19 Timothy Keller, *The Reason for God*. 최중훈 역, 『팀 켈러, 하나님을 말하다』 (서울: 두란노, 2017), 272.

20 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 80.

21 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 62.

역설하고 있다. 켈러는 “모든 형태의 사역은 복음에 의해 동기 부여되고 복음에 기초해야 하며, 또한 복음의 결과여야 한다”²²라고 말한다. 그에 의하면, 복음은 우리가 하는 모든 목회의 기초이고 모든 것에 영향을 미치고 모든 것을 변화시키며, 새로운 삶을 창조하는 능력이다.²³

마지막으로, 켈러는 우리가 우리의 사역 현장에서 복음을 상황화(Contextualization)해야 한다고 주장한다.²⁴ 켈러는 “복음은 단 하나의 메시지가 아니라, 결코 단순한 메시지가 아니다”²⁵라고 말하면서, 복음의 상황화는 사도 바울의 전략이었다고 주장한다(행 13장; 행 14장; 행 17장; 고전 1:22-15). 그는 “바울이 설교를 듣는 청중의 이해력과 믿음에 따라 복음을 표현하고 논증하는 방법도 달랐다”²⁶라는 점을 주목하라고 한다. 상황화에 관한 켈러의 견해는 뒤에서 다루게 될 문화와의 관계에서 다시 한번 언급하게 될 것이기에 여기에서는 더는 언급하지 않으려 한다.

2. 도시 중심의 목회

“복음으로 도시를 품으라”는 기치 아래 만들어진 켈러의 도시 중심의 목회론은 켈러의 독창성을 보여주는 탁월한 목회론이라고 판단한다. 켈러는 본시 기질 면에서나 라이프스타일 면에서 도시를 즐기는 도시형 목회자는 아니었다. 처음 맨해튼에서의 교회개척을 권면 받았을 때 그는 거절했었다. 하지만 그는 궁극적으로 도시를 사랑하게 되었고, 도시에 대한 강력한 확신과 성경적 그리고 신학적 체계를 구축하여 그의 센터처치에 포함시켰으며, 누구보다도 그 자신이 탁월한 도시 목회자가 되었다.

켈러에게 도시에 대한 신학을 정립하도록 강력한 영향을 끼친 사람은 당연히 그의 목회학 박사 지도교수이자 훗날 켈러가 웨스트민스터 신학교 교수가 됨으

22 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 72.

23 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 94.

24 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 89.

25 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 90.

26 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 90.

로 동료가 된, 한국명 간하배로 알려진 선교학 교수, 특별히 도시 선교 분야의 대가로 알려진, 하비 콘(Harvie Maitland Conn, 1933-1999)이었다. 콘 교수는 켈러에게 도시에 대한 긍정적인 성경관을 심어주었다.²⁷

켈러는 “성경에서 말하는 도시의 요체는 인구수에 있지 않고 밀도에 있다. 도시는 사람들이 밀집하여 모여 사는 사회적 형태이다”²⁸라고 도시를 정의한다. 켈러는 도시의 양면성에 관해서도 말한다. 도시는 안전(Safety)과 안정(Stability), 다양성, 그리고 생산성과 창조성을 가지고 있다. 그러나 켈러는 종종 도시 삶이 가져오는 더러운 면을 묵과하지 않는다. 그는 말하기를 도시는 인간 본성의 최선과 최악의 국면을 함께 보이는 ‘Powerful Magnifying Glass Effect’를 갖고 있다고 말한다.²⁹ “성경은 도시에 대해서 부정이나 긍정하지 않는다. 모든 도시는 인간의 마음 가운데 있는 최선과 최악의 것을 극대화한 현장이라고 본다.”³⁰

켈러의 도시 신학은 에덴동산으로부터 시작한다. 그러나 그의 도시 신학의 핵심과 그것을 목회 현장에 적용하기 위한 궁극적 근거는 세속 도시 바벨론이다. 저드슨 대학(Jundson University) 성경신학 교수 마이아트(William Myatt)는 “켈러가 그의 도시 신학을 형성하기 위해 가장 우선적으로 사용하는 사건은 바벨론 유수이다”³¹라고 주장했다. 바벨론의 포로가 된 이스라엘 백성들에게 선지자 예레미야를 통해 주신 말씀은 켈러의 도시 신학의 근거이다.

포로가 된 이스라엘 백성들은 바벨론에 남으라는 명령을 받는다. 그들은 원수의 땅을 고향으로 삼고 번식하고 번성하라는 명령을 받는다(렘 29:6). 하나님께서는 “하나님 도시의 시민”들에게 “인간 도시의 최고의 거주민이 되라”고 하셨다.³² 마이아트의 말을 빌리면, 하나님의 뜻은 이스라엘 백성들이 바벨론에 봉사하는 것이었으며, 그것이 해방을 위한 궁극적인 보장이었다(렘 29:7).³³

27 Myatt, “God in the Gotham: Tim Keller’s Theology of the City,” 184.

28 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 294.

29 Stafford, “How Tim Keller Found Manhattan,” 25.

30 이동환, “도시를 이해하고 복음으로 도전하라: CTC 이사장 팀 켈러 목사,” 38.

31 Myatt, “God in the Gotham: Tim Keller’s Theology of the City,” 182.

32 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 308

33 Myatt, “God in the Gotham: Tim Keller’s Theology of the City,” 183.

이스라엘 백성들의 바벨론 유수는 켈러의 도시 신학의 배경이 된다. 바벨론에서 살았던 이스라엘 백성들처럼 그리스도인들 역시 세속 도시 가운데 살고 있다. 켈러는 오늘날 교회들은 바벨론 포로 시절의 이스라엘 백성들처럼 도시를 대해야 한다고 주장한다. 바벨론이 이스라엘 백성들이 영원히 거할 장소는 아니었지만, 그러나 이스라엘 백성들은 바벨론이라는 도시의 시민으로 살아야 했던 것처럼, 오늘날의 그리스도인들도 그러해야 한다는 것이다.

“다른 국가 안에 있는 대항적 공동체”³⁴로 살았던 이스라엘 백성들처럼, 지금의 그리스도인들 역시 “한 나라의 시민이면서 다른 나라에서 살아가는 존재”³⁵라는 것이 켈러의 관점이다. 이러한 켈러의 관점을 마이어트는 “하나님의 백성은 그들의 본향에 대해 최우선의 충성을 해야 한다. 그러나 그들은 그들이 시민과 문화적 삶에 완전히 참여하기를 기대하는 한 나라에서 거주하는 외국인으로 살아야 한다”³⁶라고 정리했다.

켈러는 가장 풍성한 열매를 맺을 수 있는 선교지로서 도시를 예찬한다. 그의 주장에 따르면 지금도 도시화는 멈추지 않고 계속된다. 사람들은 계속 도시로 몰리고 있다. 세계인구 50%가 도시에 살고 있다.³⁷ 따라서 인구밀도가 높은 도시에 교회를 세우고 목회자를 보내는 것이 선한 청지기 모습이라고 켈러는 주장한다. 켈러는 “도시에서의 사역이 효과적으로 되려면 그리스도인들이 도시를 인정하는 것이 필요하다”³⁸라고 주장한다. 도시를 즐겨야 하고 사랑해야 한다고도 말한다. 궁극적으로 켈러는 “사람들로 가득 찬 도시는, 하나님이 보시기에 심히 아름다운 피조물로 가득 찬 곳이기도 하다”³⁹라고 선언한다. 그는 말하기를 “도시 안에서의 효과적인 사역을 배워야 할 필요성이 이렇게 컸던 시대는 없었다”⁴⁰라고 주장한다. 도시에는 젊은 세대들, 문화적 엘리트들, 그리고 접근 가능한 미전도 종족(빈곤층)들이 존재하기 때문이다. 켈러는 “오늘날

34 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 313.

35 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 314.

36 Myatt, “God in the Gotham: Tim Keller’s Theology of the City,” 183.

37 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 351.

38 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 358.

39 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 361.

40 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 341.

복음주의 교회가 도시 사역을 강조하고 지원하는 것보다 더 중요한 것은 없다”⁴¹라고 주장하면서 다음과 같이 말한다.

전도하기 원한다면 반드시 도시로 가야 한다. 다음 세대를 전도하려면 반드시 도시로 가야 한다. 그리스도를 위해서 문화 창조에 어떠한 영향력이라도 가지길 원한다면, 반드시 도시로 가야 한다. 가난한 이들을 섬기려면 우리는 반드시 도시로 가야 한다.⁴²

켈러는 도시 선교가 초대교회 선교패턴이었음을 주장한다. 그는 초대교회의 활동을 도시 운동으로 간주한다. 그는 존 스토틀(John Stott)의 말을 인용하면서, 바울의 전략은 거점 도시를 복음으로 점령하는 것이었다고 주장한다. 바울은 지성적 중심지(아텐), 상업적 중심지(고린도), 종교적 중심지(에베소), 정치적 중심지(로마) 등을 복음화의 타깃으로 삼았다는 것이다.⁴³ 켈러는 오늘날의 교회가 이러한 초대교회의 전략을 따라야 한다고 주장한다. “그리스도인들은 도시의 성장을 따라가야 한다. 복음을 보다 효과적으로 전파하기 위해서이다.”⁴⁴ 켈러는 단호히 “기독교는 도시의 종교이다”⁴⁵라고 선언한다.

3. 문화(상황화) 중심의 목회

켈러의 문화에 대한 이해는 탁월하다. 신성욱은 “팀 켈러보다 현대 문화를 더 잘 이해하는 목회자를 만나보지 못했다. 그는 진정 문화를 배우려고 노력하는 학생이다”⁴⁶라고 평가했다. 켈러는 교회가 도시의 문화를 이끌어야 하는데, 교회가 현대의 문화를 이해하고 있지 않기에 오히려 교회들이 위기를 맞고 있다고 진단한다. 문화에 대한 켈러의 전제는 ‘문화는 바뀌어 왔고 지금도 바뀌

41 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 345.

42 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 346.

43 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 318.

44 Myatt, “God in the Gotham: Tim Keller’s Theology of the City,” 184.

45 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 324.

46 엄스터브, “팀 켈러의 그리스도 중심의 강해 설교,” 『목회와 신학』 361(2019.7), 68.

고 있다’는 것이다. 또한, 물고기가 자신을 둘러싼 물이 무엇인지 인식할 수 없듯이 인간은 자신이 속하고 자신을 둘러싸고 있는 자기 문화를 인식하는데 어려움이 있다는 것이다.

켈러는 복음을 전파하려면 문화를 충분히 이해해야 한다고 주장한다. 복음 역시 하나의 독립된 문화이기에 복음 전파는 곧 문화 전파이고, 그것은 기존 문화에 복음 문화를 침투시키는 것이기에, 기존 문화를 알지 못하고서는 결코 복음화를 이룰 수 없다는 것이 켈러의 복음과 문화의 관계 이해이다. 여기에서 켈러가 매우 중요시한 복음의 “상황화”가 나온다. 따라서 연구자는, 비록 켈러는 『센터처치』에서 문화와 상황화를 구별하여 서로 다른 장(Chapter)에 적어 놓았지만, 문화와 상황화를 묶어서 다루려고 한다.

켈러는 교회가 지금까지 문화에 대해 “경건주의 태도”를 유지해 왔다고 주장한다. 문화에 대한 경건주의 태도는 “문화적 단절이나 적대 형태”를 의미하는데, “문화에 많은 관심을 가지는 것은 바른 신앙에 방해가 되는 것”으로 여기는 태도이다.⁴⁷ 문화에 대한 이러한 경건주의 태도는 결과적으로 문화로부터 교회가 배척을 받아 교회의 쇠퇴를 초래했을 뿐이다. 20세기 후반에 기독교 세계관 운동, 구도자 교회 운동, 이머징 교회 운동, 두 왕국 모델 운동 등이 나타났는데, 이러한 현상들은 모두 문화에 대한 경건주의적 태도로 인해 교회가 쇠퇴하자, 교회가 문화와 새로운 관계를 맺으려 시도한 현상이라고 켈러는 평가한다.

켈러는 지금까지의 문화에 대한 교회의 대응 방법을 소개한다. 교회들은 문화와 싸우기도 했으며, 문화를 외면하기도 했고, 또한 문화를 수용하기도 했다. 이러한 문화에 대한 교회의 대응을 켈러는 변혁주의 모델(Transformationist Model), 적절성 모델(Relevance Model), 반문화적 모델(Countculturalist Model), 두 왕국 모델(Two Kingdoms Model) 등으로 설명하고 있다. 그리고 각 모델의 강점과 약점, 그리고 그 사상적 줄기가 기독교 안에서 현재 어떻게 전개되고 있는지를 비교적 소상히 그리고 탁월하게 전개하고 있다. 켈러는 다음과 같은 결론을 내린다.

47 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 392.

각각의 모델들을 일정 거리에서 살펴보면, 이들은 모든 교회 안에 있는 진정한 문제를 짚어내고 있으며 분명 세상 문화 속에서의 증언을 다루고 있다 … 각 모델의 핵심 진단은 정확하고 본질적이지만, 동시에 불안전하다… 그렇다면 우리가 앞으로 나아갈 길은 무엇일까?⁴⁸

결국, 켈러는 문화를 대하는 방법에 있어서 균형을 요구한다. 그는 말하기를 “성경은 타협적인 균형이 아닌, 모든 가르침을 통해 ‘동시적이며 통시적으로 통제되는’ 균형을 요구한다”⁴⁹라고 말한다. 그는 성경의 모든 조건을 아우르는 모델은 존재하지 않으며 각 모델에는 분명 타당한 점이 포함되어 있지만 충분하지는 않다고 말한다. 그럼에도 불구하고 교회는 문화에 참여하는 것을 두려워하지 말아야 한다고 켈러는 말한다. 문화 참여란 “문화를 버리는 것과 지배하는 것 사이의 중간을 의미하는 것이며 그 안에 머물면서 자신의 독특성을 표출하는 것이며 헤어지지 않으면서 떠나는 것”⁵⁰이라는 다소 애매한 표현을 켈러는 사용한다. 전적인 변혁에 대해서는 “아니오”, 적응에 대해서도 “아니오”, 그러나 참여에 대해서는 “예”라는 그의 논리를 견지하고 있다.

켈러는 그의 저서 『팀 켈러의 설교』(*Preaching*)에서, 문화에 따라 변할 것인가 아니면 문화에 도전할 것인가를 묻고 있다. 그는 “주위와 공명하면서도 저항하라”라는 제목하에, 대항하기 위해 적응하기가 필요하다고 말한다. 사도 요한이 이교 용어 “로고스”를 어떻게 사용하고 있는지를 살펴보는 것이 필요하다고 하면서 “요한은 단지 문화에 대항하지도, 단순히 그것에 적응하지도 않았다. 그는 가능한 한 가장 끈끈하고 사랑스러운 방식으로 당시 문화에 대항하기 위해 그것에 적응했다”⁵¹라고 문화 참여에 대한 합당성을 주장하고 있다.

그렇다면 문화에 참여하는 것이 무엇인가? 켈러는 그것을 “복음의 토착화”라고 명명하고 있다. 켈러는 복음의 상황화에 대하여 매우 강조하고, 이에 관하여 많은 글을 썼으며, 강의했다. 켈러의 설교에 나타난 상황화를 연구한 신성욱은

48 Keller, 『팀 켈러의 센터치치』, 471.

49 Keller, 『팀 켈러의 센터치치』, 481.

50 Keller, 『팀 켈러의 센터치치』, 493.

51 Timothy Keller, *Preaching*, 채경락 역, 『팀 켈러의 설교』 (서울: 두란노, 2016), 135

“[켈러의] 목회 사역이 성공적으로 열매 맺은 것은 상황화의 필요성과 긴급성에 대해 긍정적으로 인식하고 활용했기 때문이다”⁵²라고까지 말했다. 그렇다면 복음의 상황화란 무슨 의미인가? 켈러는 복음의 상황화를,

특정 시기와 특정 지역에서 사람들이 삶에 대해 갖는 질문에 대해 그들이 이해할 수 있는 언어와 형태로, 그리고 그들이 힘 있게 느낄 수 있는 호소와 논증을 통해서, 비록 그들이 듣고 싶어 하지 않고 심지어 반대할지라도 성경의 답을 주는 것이다.⁵³

라고 정의한다. 그는 “상황화를 공교하게 하는 것은 오늘날 효과적인 사역의 열쇠 가운데 하나이다. 특히 교회는 도심과 문화적 중심 지역에서 상황화와 관련된 이슈들에 예민해야 한다”⁵⁴라고 말한다.

물론 켈러는 상황화의 위험성을 충분히 인식하고 있다. 그는 상황화(Contextualization)와 토착화(Indigenusness)를 구별하면서, 상황화가 지나치면 “문화의 가치가 성경의 권위보다 더 높은 우선순위를 차지”⁵⁵ 하게 되어 종교적 혼합주의가 되어 버린다고 경고했다. 진정한 상황화(정당한 상황화)와 위험한 혼합주의는 구별되어야 한다는 것이 그의 주장이다.

켈러는 지난 2018년 3월 7일 한국을 방문하여 상황화에 대한 특강을 하였다. 비록 그의 『센터처치』에 있는 내용과 대동소이한 내용이지만 그때 그 강연의 내용을 요약하면 아래와 같다.⁵⁶

1. 복음의 상황화는 불가피한 현상이다. 성경은 세세한 것을 말하지 않고 문화 속에서 결정하도록 자유를 허락하고 있다.
2. 복음의 상황화를 위해서는 균형 감각이 필요하다. 상황화가 덜 되면 아무도

52 신성욱, “팀 켈러 설교의 상황화와 적용,” 88.

53 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 189.

54 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 192.

55 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 195.

56 이 강연 내용은 목회신학에 대담형식으로 실려 있기도 하다. 이동환, “도시를 이해하고 복음으로 도전하라: CTC 이사장 팀 켈러 목사,” 40-41.

우리 말을 듣지 않는다. 지나치게 상황화되면 문화의 우상에 끌려갈 수 있다. 새로운 문화를 받아들일 때 변화를 하려 않으려고 하거나 너무 빨리 변화하려고 하는 것은 모두 위험성이 있다.

3. 복음의 상황화는 성경적이다. 바울과 예수님은 상황화의 전문가이다. 문화 속에서 사람들이 던지는 질문에 성경에서 말하는 답을 주어야 한다. 문화 속 사람들이 표현하는 열망에 대한 성경적 성취가 무엇인지를 보여 주어야 한다.

켈러는 카슨(D. A. Carson)의 “문화를 덧입지 않고 소통할 수 있는 진리는 없다”라는 말을 인용하면서, 그러나 모든 문화, 모든 사람에게 기독교 믿음을 보편적으로 설명할 수 있는 단 하나의 유일한 방법 역시 없다고 한다. 따라서 그는 각 문화권 안에서 복음의 상황화는 불가피하다고 역설하면서, 그렇지 않으면 “자문화 접근법을 ‘유일한 기독교적 방식’이라고 신성시”⁵⁷하게 된다고 경고했다. 켈러는 “당신이 복음을 전하기 위해 단어를 선택하는 순간 상황화는 이미 진행되고 있다”⁵⁸라고 하면서 복음의 상황화를 위해 문화의 인식이 절대적으로 필요하다고 주장했다.

물론 켈러는 복음의 상황화에 있어서 균형이 필요함을 역설했다. 상황화를 성경의 진리와 문화적 상황 간의 다리 놓기로 묘사하면서, “성경의 진리 쪽으로 치우치면 고립주의가 되고 문화적 상황으로 치우치면 세속주의가 된다”라고 하면서, 건전한 상황화는 이 둘 사이의 균형을 지킨다고 주장했다. 자신의 성경 이해만이 정확무오하다고 믿는 자는 결코 상황화를 시도하지 않기 때문에, 그리스도인들이 “기존의 이해”를 의식하고 탈피하는 훈련을 해야만 한다고 켈러는 주장한다. 성경을 정확히 이해하고 문화의 인식이 이루어질 때 균형 잡힌 상황화가 이루어진다는 것이다.

켈러는 상황화의 대가(大家)로 예수님과 바울을 예로 들고 있다. 켈러는 예수님의 전도 방법은 다양했다고 주장한다. 즉, 경우와 형편에 따라 달랐다는 것이다. 켈러는 또한 “바울이 복음을 각 사회의 기저에 있는 문화적 내러티브에

57 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 205.

58 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 199.

적용하는(맞닥뜨려 완성하는) 모습을 보면 놀라울 뿐이다”⁵⁹라고 말한다. 사도 행전에 기록된 바울의 설교를 보면, 바울은 언제나 복음을 청중들에게 맞추고 있다. 물론 어떤 설교이건 간에 바울의 설교에는 단 하나의 복음만이 있다. 그러나 바울은 청중의 문화에 따라 그 하나의 복음을 다르게 전달했다. 켈러는 바울을 비롯한 초기 설교자들의 문화 참여를 통한 상황화를 다음과 같이 말하고 있다.

초기 기독교 전달자들은 세속 문화들의 논제가 입안되는 것은 허용하지 않았으나, 문화의 어휘와 개념들은 무시하거나 폄훼하지 않았다… … 초기 기독교 전달자들은, 아무리 놀라운 것이라 해도 당시 문화를 친밀하게 이해했고, 문화를 향해 결코 이해할 수 없는 용어로 말하지 않았다.⁶⁰

켈러는 “바울의 설교들을 통해서, 우리는 모든 문화의 사람에게 딱 맞는 유일무이하고도 초문화적 형태의 복음 제시 방법은 없다는 것이 상기하게 된다”⁶¹라고 역설하면서, “오늘날 교회가 직면한 최대의 문제는 비신자들이 이해할 수 있는 방식으로 비신자들과 연결되지 못하는 우리의 무능력이라고 보아야 한다”라고 한탄하고 있다.⁶²

4. 사회정의(구제) 구현 중심의 목회

그리스도인들은 사회정의를 구현하기 위해서 행동해야 한다. 사회를 개발하고 개혁하며, 가난한 자들을 구제하는 것은 교회의 사명이다. 켈러는 이러한 그리스도인들과 교회의 사명을 매우 잘 인지하고 있었으며, 그의 목회를 통해서 거듭 강조하고 또 구현하려고 애썼다. 켈러에게 있어서 말씀과 실천은 동전의 양면이다. 그는 “두 가지 관심사는 항상 같이 가야 한다… … 말씀과 실천은

⁵⁹ Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 238.

⁶⁰ Keller, 『팀 켈러의 설교』, 134-135.

⁶¹ Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 242.

⁶² Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 470.

신학적으로 함께 가는 것이다”⁶³라고 주장한다. 그리스도인은 복음의 메시지를 나누고, 동시에 복음으로 이웃이 되는 사역을 하도록 부름을 받았다고 그는 믿는다. 그는 말씀 그리고 자비와 정의의 행동, 이 두 가지를 통해서 복음이 전파될 수 있다고 본다. 이러한 켈러의 확신은 『센터처치』 뿐만 아니라 그의 책 『팀 켈러의 정의란 무엇인가』(*Generous Justice*)에도 잘 나타나 있다.

켈러가 그리스도인들이 자비와 정의의 사역을 해야만 하는 성경적인 근거로 제시한 것은 세 가지이다. 첫째는 그리스도인들은 이웃을 사랑해야 한다는 것이며, 둘째는 그리스도인들은 봉사하는 부르심을 받았다는 것이고, 마지막으로 그리스도인들은 “정의를 행하고” 또는 “바르게 살도록” 명령받았다는 것이다. 그는 “바르게 산다는 것은 우리에게 대한 공동체의 요구를 항상 인식하면서 산다는 것을 의미한다”⁶⁴라고 말한다.

팀 켈러는 그의 최근 저서인 『팀 켈러의 부활을 입다』(*Hope in Times of Fear*)에서 “혼자 도덕적이고 거룩하면 끝일까?”라는 질문을 던지면서 그리스도인은 절대 그럴 수 없다고 답한다. 그는 “그리스도인은 불의 앞에서 소극적이면 안 된다”⁶⁵라고 단언한다. 켈러는 누가복음 4장 18-19절의 “가난한 자에게 복음을 전하고 눌린 자를 자유롭게 하려고”를 설명하면서, “대반전의 패러다임”이란 말을 사용한다. 이 말의 의미는 영적으로 가난하여져서 구원받으면 그 후에 그리스도 안에서 부유해진다는 것이다. 그런데 그는 주장하기를, 이렇게 “대반전의 패러다임”을 경험한 그리스도인은 “경제적으로 약하고 가난한 주변 사람들의 사정”이 눈에 보이게 된다고 한다. 그는 말하기를 “대반전을 통해 자신의 영적 빈곤을 인정하여 참으로 구원받은 사람은 결국 가난한 사람을 긍휼히 여기게 된다”라고 결론 내린다.⁶⁶

켈러는 교회가 실행할 수 있는 자비 및 정의 사역의 실제적인 방법들을 소개한다. 첫째가 구제(Relief)이다. 이것은 직접적인 도움을 제공하여 신체적, 물질적,

63 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 675.

64 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 679.

65 Timothy Keller, *Hope in Times of Fere*. 윤중석 역, 『팀 켈러의 부활을 입다』(서울: 두란노, 2021), 264.

66 Keller, 『팀 켈러의 부활을 입다』, 264.

사회적 필요를 채우는 것을 의미한다. 둘째는 개발(Development)이다. 이것은 교육, 직장 창출, 훈련, 주택개발 등과 같은 사역을 통해 사람이나 공동체가 자급자족할 수 있도록 이끄는 것을 의미한다. 마지막으로 개혁(Reform)이다. 이것은 사회적 조건과 구조를 변화시키려고 시도하는 것을 의미한다.⁶⁷

켈러는 이상의 세 가지에 대해 지금까지 교회들이 일반적으로 구제에는 적극적이며, 개발에는 소극적이고, 개혁은 교회의 일이 아니라고 생각한다고 평가한다. 또한, 이 이슈에 있어서 보수주의자들과 자유주의자들의 접근 방법이 한쪽으로 치우침을 다음과 같이 지적하고 있다.

보수주의자들은 가난한 사람을 돕기 원하는데, 단지 자비에만 근거해서 그렇게 하려고 한다. 이는 가난은 전적으로 개인의 무책임의 문제라고 보는 신념에 근거한 것이다. 그러나 이 관점은 종종 '가진 사람들'이 그 자리에 있는 이유가 출생 시 받은 기회와 자원의 불균등한 분포에 매우 기인한다는 점을 간과한다. 자유주의자들은 불의에 대한 분노 의식의 발로에서 가난한 사람들을 도우려는 동기를 갖고 있다. 그러나 이 관점도 중요한 진리를 간과한다. 즉, 반복되는 가난으로부터 탈피하도록 돕는 데 있어서 개인의 책임은 많은 관련이 있다는 사실이다.⁶⁸

켈러는 특별히 가난한 자들에 대한 그리스도인 개인과 교회의 태도에 관심이 많다. 켈러는 세미나에서의 교육을 위해 가난한 자들을 주제로 논문을 한 편 작성하였다. 논문의 제목은 “The Gospel and the Poor”이다. 그런데 이 논문은 제목이 암시하는 바와 같이 켈러의 가난한 자들에 대한 그리스도인들의 자세를 매우 자세히 기록하고 있다.

이 논문에서 켈러는 “복음 목회”란 용어를 사용하면서, 복음은 개인이나 집단, 또 교회 안이나 밖에서 기독교 실천의 기초이자 원동력이라고 주장한다. 그는

67 켈러는 그의 최근 저서에서 그리스도인이 정의를 실현하는 방법을 보다 개인적이고 목회적인 차원에서 접근하고 있는데, ①모든 사람을 평등하게 대하는 것, ②아낌없이 베푸는 것, ③힘없는 사람을 옹호하는 것, ④공동의 책임과 개인의 책임을 묻는 것 등으로 말한다. Keller, 『팀 켈러의 부활을 읽다』, 269-273.

68 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 681.

복음 목회는 단지 비신자들에게 복음을 믿도록 하기 위하여 복음을 선포하는 것만이 아니라고 한다. 복음 목회는 신자들이 그들의 모든 삶을 형성하게 하도록, 그리고 그들이 복음적으로 살아낼 수 있게 하도록 복음을 가르치고 복음으로 목양하는 것이라고 하면서, “복음이 영향력을 끼치는 가장 두드러진 영역 중 하나는 우리의 가난한 사람들과의 관계”⁶⁹라고 말한다. 즉 복음은 신자로 하여금 가난한 자들을 돌보지 않을 수 없도록 한다는 말이다. 더 나아가 한 인터뷰에서 켈러는 “내가 아는 모든 것은, 내가 가난한 사람을 돌보지 않는다면, 나의 교회가 가난한 자들을 구제하지 않는다면, 그것은 악이다”라고 말하면서 “그것은 선택적이 아니다. 가난한 자들과 나누지 않는 것은 그 의미상 불의이다. 우리가 우리의 돈을 줄 수 있는 것만큼 가난한 자들에게 빛을 지고 있다는 것은 성경적이다”라고 역설했다.⁷⁰

그렇다면 켈러가 생각하는 가난한 자들은 누구인가? 즉 “가난한 사람”에 대한 켈러의 정의가 무엇인가? 켈러는 “당신은 주변의 절대 빈곤층만 도우려고 해서는 안 된다. ‘가난한 사람’을 정의할 때 너무 좁게 생각하지 말라”⁷¹라고 권면한다. 그는 말하기를 “교회 안에 있는 형제와 자매들에게 우선순위를 주어야 한다는 것이 분명하다. 그러나 이것은 교인이 아닌 사람들을 돕지 않아야 한다는 것이 아니라 교회와 어떤 관련이 있는 사람들을 돕는다는 것이다”⁷²라고 한다. 켈러는 결코 가난한 사람을 교회 안 신자들로 국한하지 않았다. “선한 사마리아 비유는, 자비의 사역이 언약공동체에만 국한되어서는 안 됨을 보여준다. 공동체 밖의 사람들에게까지 확장되어야만 한다”⁷³라고 켈러는 주장한다.

켈러가 말하는 그리스도인들의 구제 동기가 무엇인가? 그가 말하는 그리스도인의 구제 동기는 다름 아닌 은혜이다. “정의를 행하는 신학적 근거와 동기부여는 바로 은혜에 의한 구원이다!”라고 선포하면서, “은혜를 경험한 마음에서

69 Timothy Keller, “The Gospel and the Poor,” *Themelios* 33/3 (Dec. 2008), 9; Keller, “The Gospel and the Poor,” 10.

70 Kristen Scharold, “What We Owe the Poor,” *Christianity Today* 54/12 (Dec. 2010), 69.

71 Keller, 『팀 켈러의 센터치치』, 666

72 Keller, 『팀 켈러의 센터치치』, 686.

73 Keller, “The Gospel and the Poor,” 15.

가난한 사람들을 도우려는 동기⁷⁴가 있어야 한다고 켈러는 강조한다. 사실 “믿음과 행위”(Faith & Work)는 켈러 목회론의 중요한 이슈이다. 믿음의 결과로 행위가 이루어지는가, 아니면 행위로 인해 믿음이 주어지는가에 관한 켈러의 논증은 『센터처치』뿐만이 아니라 그의 다른 저술과 강연에 자주 등장한다.⁷⁵

예수님은 요한복음 9장에서 소경을 치유하신 후에 그에게 어떤 요구도 하지 않으셨다. 단지 가서 씻으라고 하셨다(눅 6:32; 요 9:7 참조). 이 이야기 안에서 구제에 대한 참된 동기를 찾을 수 있다고 켈러는 말한다. 그리스도인들이 구제를 베풀 경우, 비록 그 대상이 복음에 접촉되기를 바라고 있음에도 불구하고, 어떤 조건도 전제해서는 안 되는, 즉 조건 없는 은혜 베풀어야 한다. 켈러는 “크리스천이 어려운 처지에 빠진 이들을 돕는 동기는, 정의감(눅 18:1-8)과 비참한 상황을 어떻게든 완화시키고자 하는 진실한 관심(눅 10:25-37, 다른 말로 하자면 ‘자비’)이 전부여야 한다”⁷⁶라고 말한다. 그는 다음과 같이 말한다.

74 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 682.

75 “the moral-performance narrative identity”: I obey, theretofore I an accepted by God. “the grace narrative identity”: I am accepted by God through Christ; therefore I obey. Tim Keller, “The Advent of Humility: Jesus Is the Reason to Stop Concentrating on Ourselves,” *Christina Today* 52/12 (Dec. 2008), 52. 이러한 내용을 『팀 켈러, 하나님을 말하다』(*The Reason for God*)에서는 종교와 복음의 차이로 말하고 있는바, “종교의 구동 원리는 ‘나는 순종한다. 그러니 하나님은 나를 받아 주신다’라는 개념이다. 반면 복음의 구동 원리는 ‘그리스도가 하신 일을 통해 하나님은 날 용납해 주신다’는 것이다”라고 했다. Keller, 『팀 켈러, 하나님을 말하다』, 279. 켈러는 또한 말하기를 기독교를 제외한 모든 종교나 비종교에서는 행위가 평결로 이어지지만, 기독교는 그리스도를 믿는 순간 먼저 평결이 먼저 주어지고, 그리고 그 “평결이 행위로 이어진다”라고 말하므로 선한 행위의 동기에 있어서 종교와 복음의 차이점을 말하고 있다. Timothy Keller, *The Freedom of Self-Forgetfulness*, 장호준 역, 『복음 안에서 발견한 참된 자유』 (서울: 복 있는 사람, 2012), 56. 켈러는 어느 한 인터뷰에서 행위로 구원을 얻는다고 주장하는 종교를 우상이라고 주장했다. “하나의 우상은 당신의 구원을 위하여 하나님을 의존하는 대신에 당신의 의존하는 어떤 것이다. 종교적 우상 중의 하나는 도덕적 삶의 기적이다. ‘내가 선한 삶을 살았기에 하나님은 나를 받으신다.’ ‘하나님은 나를 기뻐하신다. 왜냐하면 내가 올바른 교리에 대하여 충실하기 때문이다.’ 올바른 교리와 도덕적 삶의 경력은 권력의 형태들이다.” Sarah Pulliam Bailey, “American Idols: Tim Keller on Why Money, Sex, and Power So Easily Capture Our Affections,” *Christian Today* 53/11 (Nov. 2009), 71.

76 Timothy Keller, *Generous Justice*; 최중훈 역, 『팀 켈러의 정의란 무엇인가』 (서울: 두란노, 2012), 89.

우리는 우리의 도움을 단지 그 사람이 복음에 대하여 열리게 하기 위해서 주어서는 안 된다. 또한, 그가 영적으로 수용자가 되지 않는다 하여 베푼 도움을 다시 회수해서도 안 된다. 우리가 도움을 베푸는 동기는 그리스도인의 믿음임은 너무나 자명하다.⁷⁷

이러한 켈러의 가르침을 따르는 리디머 교회는 교회가 위치한 지역의 가족, 한부모 가족, 빈곤계층, 저소득 사업가들을 섬기고 훈련하는데 교회 전체 예산의 25%를 할애하고 성공적인 사역을 실천하고 있다고 한다.⁷⁸ 2015년 한 해 동안에만 140만 달러를 지원하고 총 4만 시간의 자원봉사를 이행하였다고 한다.⁷⁹ 켈러의 주장에 의하면 가난한 자들에 대한 목회는 우리가 복음을 믿고 있는 결정적인 표징이다.

5. 교회개혁 중심의 목회

복음이 켈러의 모든 목회의 정신이요 기본이라는 사실은 이미 말한 바 있다. 복음은 켈러의 모든 목회를 가능하게 하는 원동력이다. 마찬가지로 복음은 켈러의 교회개혁 중심의 목회를 할 수 있게 하는 능력이다. 복음은 그리스도인 또는 교회를 자연스럽게 교회개혁으로 내몬다는 것이 켈러의 주장이다.⁸⁰ 켈러는 사도행전에 나타난 초대교회들의 교회개혁은 매우 자연스러운 행위였다고 말한다. 그런데 이 자연스러운 교회개혁이 우리 시대에서 오랫동안 무시되었고 안타까워한다. 그는 말하기를 “교회개혁은 상처가 되거나 일회적인 것이 아니라 자연스럽게 습관적으로 이루어져야 한다.”⁸¹라고 한다.

켈러는 사도행전에 나타난 바울의 3단계 전략을 말한다. 그것은 전도, 공동체

77 Keller, “The Gospel and the Poor,” 18.

78 손병덕, “뉴욕 중심가에 복음으로 선한 사역을 일으키는 리디머 장로교회,” 123. 물론, 어느 한 교회의 예산 중 어느 정도가 구제 사역에 사용되어야 한다는 절대적 기준은 없다. 단지 25%라는 수치에 의해 리디머 교회를 평가할 수 없다.

79 손병덕, “뉴욕 중심가에 복음으로 선한 사역을 일으키는 리디머 장로교회,” 124.

80 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 744.

81 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 745.

형성, 그리고 지도자 세움이다. 그리고 이 3단계 전략은 자연스럽게 교회를 탄생시켰다. “바울이 그들과 만나기 시작했을 때 그들은 ‘제자들’이라고 불렸다. 그러나 그가 떠났을 때 그들은 ‘교회들’이 되어 있었다.”⁸² 이러한 사실을 근거로 해서 켈러는 교회 지도자들이 교회개척을 교회가 늘 행하는 당연한 일로 인식하는 것이 필요하다고 말한다. 교회가 예배, 전도, 교제, 교육, 봉사 등을 지속적이며 자연스러운 것으로 여기듯이 교회개척 역시 그러해야 한다는 것이다.

특별히 켈러는 도시에서의 교회개척이 절대적으로 필요하다고 주장한다. 도시로의 인구 집중률과 비교하면 교회개척률이 따라가지 못하고 있기 때문이다. 개발도상국에서는 매월 500만 명이 도시로 유입되고 있다. 만약 5,000명에 하나꼴로 교회가 필요하다면 매월 1,000개의 도시교회가 필요하다는 것이 켈러의 지론이다.⁸³ 켈러는 도시에 일반적으로 생각하는 것보다 훨씬 많은 교회가 필요하다고 믿고 있다. 왜냐하면, 인구는 유입되는 반면 교회는 일정 비율로 죽기 때문이다. 때문에, 켈러는

지속적인 쇠퇴를 막으려면 평범한 수준의 교회개척이 계속 있어야 한다. 그러나 [도시에서 하나님 나라가] 성장하려면 공격적인 수준의 교회개척이 필요하다... 연구와 경험의 결과로 보면, 1만 명당 하나의 교회가 있을 때 인구의 약 1%가 교회에 간다. 반면 1천 명당 하나의 교회가 있으면 도시 인구의 15~20%가 교회에 간다. 만일 이 숫자가 5백 명당 하나로 바뀐다면, 40% 또는 그 이상으로 올라갈 것이다. 교회의 수와 교회의 오는 사람들의 수 사이의 상관관계는 선형적이지 아니라 기하급수적이다.⁸⁴

라고 주장한다. 켈러는 “도시의 그리스도인들을 증가시키는 주된 방법은 교회 부흥이 아니라 교회개척을 통해서이다”⁸⁵라고 단호히 말한다.

교회개척 중심의 목회를 위해서 켈러는 세 가지 지침을 제공한다. 첫째는 자원에 대한 포기이다. 켈러는 교회개척을 위해 모 교회(Mother Church)는

82 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 747.

83 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 338.

84 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 761.

85 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 754.

돈, 사람, 지도자 등의 자원을 포기하고 내보내야 한다고 주장한다. 그것들에 대한 지배권을 내려놓아야 한다는 것이다. 그는 “당신이 새로운 사람들을 새로운 교회로 조직한다면, 돈과 사람들, 교인 수, 지도자, 통제권을 잃게 되는 것이다. 하지만 이것이 바로 바울이 했던 일이다”⁸⁶라고 말한다. 물론 그것이 자(子)교회(Daughter Church)에 대한 방임과 무책임임을 의미하지 않는다. 모 교회와 성인 자녀에 대한 부모의 자세를 유지해야 함은 당연하다.

둘째는 모 교회를 복제해서는 안 된다. 즉, 모 교회와 똑같은 교회를 세우려고 해서는 안 된다는 것이다. 켈러는 “새로운 교회는 기존 교회와 같은 모양일 수 없다는 것은 아주 명료한 사실이다”⁸⁷라고 말한다. 그러나 모 교회와 너무 차이가 나지 않도록 해야 한다고도 말한다. 너무 차이가 나면 교제와 협력이 빠져버릴 수 있기 때문이다. 셋째는 개교회보다는 하나님의 나라를 위해야 한다. 켈러는 바울이 아볼로를 인정하고 품었던 것을 상기시키면서 다음과 같이 말함으로써 개교회주의를 탈피하여 하나님 나라 확장에 관심을 가지라고 권면한다.

우리는 새 교회를 통해서 하나님 나라에 들어온 새로운 사람을 기뻐할 것인가? 아니면 우리가 그 교회에 보낸 몇 가정 때문에 슬퍼하고 분개할 것인가? 새 교회가 형성될 때 보이는 우리의 태도를 통해서 우리가 제도적 이익에 연연하는지, 아니면 도시 가운데 하나님 나라의 전반적인 건강과 융성을 위한지 드러난다.⁸⁸

켈러 목사가 은퇴하고 또 교회를 세 개로 분립한 데도 사실은 켈러의 교회개혁에 대한 열망이 컸기 때문이라는 것을 추측할 수 있다. 그가 은퇴를 결심한 배경에는 우선은 그 자신이 시티투시티 사역에(교회개혁 사역) 헌신하기 위함이었으며(이것은 객관적인 사실이다), 또 하나는 자신으로 인해 교회개혁이 활성화되지 못함을 알았기 때문이다(이는 연구자의 추론이다). 이러한 추론은 그의 후임자 중의 하나인 이스트사이드 리더머 처지의 아브라함 조 목사의 고백을

86 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 750.

87 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 750.

88 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 752.

통해서 가능하다. 그는 “저희는 맨해튼에서 교회개혁의 가장 큰 장애물이 바로 팀 켈러 목사님이라는 사실을 알게 되었습니다”⁸⁹라고 고백한다. 이는 모든 사람이 켈러의 설교만을 들으려 했기 때문에 다른 교회를 개척한다 해도 별 의미가 없었다는 의미이다. 켈러는 자신이 무대 뒤로 사라지는 것까지 감수하면서 교회개혁에 대한 열정이 컸음을 추론할 수 있다.

이러한 교회개혁 중심 목회를 추구하던 켈러와 리디머 교회는 2001년 이 사역을 위한 <Redeemer City to City>라는 프로그램을 시작했다. <Redeemer City to City> 프로그램은 전 세계 주요 도시에 현지 사역자들과 함께 교회를 개척하는 프로그램이다. 이 프로그램은 시작된 이래 2016년까지 유럽, 남미, 아프리카, 호주, 그리고 아시아권 등 전 세계 56개 도시에 423개 교회를 개척, 1만 3,000명의 도시교회 개척 지도자를 훈련해 왔다.⁹⁰ CTC의 아시아-태평양 책임자 제이 카일은 리디머 교회가 교회의 전체 예산의 15%를 이 사역에 쏟아붓고 있다고 보고하고 있다.⁹¹ 이 외에도 뉴욕 시 내의 교회개혁을 위하여 <뉴욕 시 동역자 프로그램>, <도시 인큐베이터 프로그램>, <집중훈련 프로그램> 등을 진행하고 있다. 이처럼 켈러의 교회개혁 중심 목회는 전 세계 현장에서 열매를 맺고 있다고 하겠다.

IV. 팀 켈러의 목회론에 대한 평가

1. 켈러의 목회론은 복음에 대한 분명한 인식 위에 구축되었다.

마이클 호튼(Michael Horton)은 “복음을 분명하게 선포한다는 점이 팀 켈러

89 김보경, “스페셜 인터뷰: ‘오직 복음과 신실함으로 행하라’”, 30.

90 이동환, “도시를 이해하고 복음으로 도전하라: CTC 이사장 팀 켈러 목사.” 37.

91 이동환, “스페셜 인터뷰: CTC의 도시 교회개혁 원리, ‘센터처치를 세우라’-제이 카일 목사,” 「목회와 신학」 333(2017.3), 32. 오종향은 교회 예산의 20%를 투입하고 있다고 기록하고 있다. 오종향, “복음적 교회개혁 운동: 잘 훈련된 사역자들이 필요하다,” 「목회와 신학」 307(2015.1), 127.

의 사역에서 내가 가장 감사하게 여기는 부분이다”⁹²라고 말했다. 호튼의 이 평가에 이의를 제기할 사람은 아마도 없을 것이라고 본다. 켈러의 복음관은 너무나 선명하고 동시에 단순하다. 무엇이 복음이고 무엇이 복음이 아닌지, 복음과 복음의 결과의 차이점, 복음과 사역의 관계, 복음의 다양한 소통 방법, 복음과 상황의 관계, 복음의 내용, 복음의 능력 등을, 연구실에서 사용되는 이해하기 어려운 사변적 용어가 아니라, 목회 현장에서 사용되는 누구나 알아듣기 쉬운 실제적 용어로 켈러는 설명하고 있다. 달리 말하면 그는 조직신학자의 언어가 아닌 실천신학자 혹은 일반 목회자의 언어로 복음에 관해 설명하고 있다고 하겠다.

2. 켈러의 목회론은 개혁주의 신학 위에서 포용적이며 융통성 있게 구축되었다.

켈러가 개혁주의 신학을 배경으로 한다는 사실은 의심의 여지가 없다. 그는 개혁주의 신학의 산실인 웨스트민스터 신학교에서 공부했고 그곳에서 교수로 봉직했다. 또한, 그는 미국에서 개혁주의 신학의 최후의 보루 역할을 담당하고 있는 미국 장로교회(Presbyterian Church in America, PCA) 소속 목사이다. 이러한 그의 경력이나 신분상의 이유뿐만 아니라, 그의 『센터처치』를 비롯하여 기타 그의 저술에 나타난 신학은 개혁주의 신학을 기초로 하고 있음이 명백하다. 복음, 부흥, 구원, 교회 등에 관한 그의 생각은 개혁주의 신학에 어긋나지 않는다고 평가한다. 그렇기에 연구자의 동료 교수인 박현신은 켈러를 “새로운 칼빈주의 부흥의 기수” 또는 “칼빈주의 신학의 산맥 아래 선 켈러”라고 표현하고 있다.⁹³

하지만 신학자로서의 켈러의 강점은 단순히 그가 개혁주의 신학자요 목회자라는 점 때문만은 아니다. 그의 강점은 자칫 진리 수호라는 명목으로 교조주의화될 수 있는 개혁주의 신학의 약점을 극복했다는 점이며, 개혁주의 신학의 본질에 어긋나지 않는 선에서 신학적 융통과 포용성을 갖고 있다는 점이다.

92 Timothy Keller, *Shaped by the Gospel*. 오종향 역, 『복음으로 세우는 센터처치』 (서울: 두란노, 2018), 104.

93 박현신, 『가스펠 프리칭: 7가지 키워드로 열어보는 팀 켈러의 설교 세계』 (서울: 솔로몬, 2021), 19, 35.

특별히 문화에 대한 켈러의 접근은 매우 실용적이며 포용적이라 판단한다. 그는 문화를 세속적인 것으로 여기지 말고 오히려 문화를 포용하고 문화에 적응할 것을 권면한다. 그는, 각 문화에는 선과 악이 공존하지만, “그럼에도 모든 문화 안에서 복음전도자나 교회개척자, 그리고 기독교 증언자들이 그들이 할 수 있는 한 최대한으로 유연해지는 것이 중요하다”⁹⁴라는 허드슨 테일러(Hudson Taylor, 1832-1905)의 말을 인용함으로써 그의 문화에 대한 융통성을 드러낸다.

일반적으로 개혁주의 신학에서 문화에 대한 접근은 두 왕국 모델이라 여겨지는데, 그는 단지 두 왕국 모델을 고집하는 것이 아니라 두 왕국 모델을 기초로 해서 변혁주의 모델까지도 수용하고 있다. 복음을 상황화해야 한다는 켈러의 상황화 이론은 그의 신학적 융통성을 잘 보여주고 있으며, 일반은총 영역의 가치를 인정하는 것,⁹⁵ 이 땅의 정의 구현을 위해서 “비그리스도인과 겸손한 자세로 협력하라”⁹⁶라는 조언 등은 그의 신학이 외골수 신학이 아님을 보여준다.

연구자는 켈러를 무엇이든 양극단으로 치우치는 것을 거부하는 “온건주의 신학자”요, “열린 개혁주의 신학자”라 부르고 싶다. “이머징 처치”(Emerging Church)를 거쳐 오늘날의 대세로 자리를 잡은 “미셔널 처치”(Missional Church)에 이르기까지 개혁주의적 모델을 찾기가 어려웠는데, 켈러와 그의 리더 교회는 개혁주의 모델을 제시했다는 점에서 그 의의가 크다고 할 것이다.

3. 켈러의 목회론은 목회 현장 위에서 구축되었다.

켈러는 한 인터뷰에서 리더 교회 그 동안 도시와 관련하여서, 그리고 사람들을 그리스도에게 인도하기 위해 많은 일을 했다고 말하면서 덧붙이기를, 그러나 그 일들을 행하는 데 있어서 일목요연한 도구나 방법론은 없었다고 고백한다. 그저 리더 교회가 사용한 방법은 사람들에게 단지 “오셔서 우리와 함께 놀래요?”라는 것이었다고 한다.⁹⁷ 켈러는 “리더 교회가 열매를 맺은

94 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 235에서 재인용.

95 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 232.

96 Keller, 『팀 켈러의 정의란 무엇인가』, 223.

진정한 비결은 목회 프로그램에 있는 것이 아니라, 보다 깊은 수준에서 작동하는 것에 있었던 것이다”⁹⁸라고도 말한다. 이를 달리 표현하여 켈러는 “미들웨어”라는 말도 사용한다. 이 단어는 컴퓨터 용어를 빌려 온 것인데, 하드웨어와 소프트웨어를 연결하여 중간에서 조정과 중개의 역할을 수행하는 역할을 의미한다.

그렇다면 켈러가 말하는 “우리와 놀자”, “보다 깊은 수준에서 작동하는 것”, 그리고 “미들웨어” 등이 의미하는 바가 무엇인가? 연구자는 그것들의 공통적 의미가 바로 “현장”이라고 판단한다. 즉 켈러의 목회론은 탁상공론의 결과가 아니라 언제나 목회 현장을 고려하고 있다는 것이다. “한 사람의 교리적 믿음과 사역 방법들 사이에는 특정 문화적 상황과 역사적 순간 속으로 복음을 어떻게 가져갈 것인가에 대한 비전이 있어야 한다”⁹⁹라는 그의 주장은 켈러의 목회론이 현장 중심이라는 사실을 충분히 보여준다. 그렇기에 그는 교회가 실존하는 현장의 문화에 관한 관심이 지대하다. 소위 말해 켈러는 “현장 맞춤형 목회론”을 주장하고 있다 할 것이다. 그의 목회론은 목회 현장에 복음을 맥락화하는 상황화의 과정이다.

4. 켈러의 목회론은 지성을 기초로 하여 변증적으로 구축되었다.

켈러는 한 인터뷰에서 “사람들이 그리스도를 영접하거나 혹은 안 하거나에는 언제나 세 가지 이유가 있다. 지성적, 개인적, 사회적 이유이다”¹⁰⁰라고 말했다. 즉, 사람들이 복음을 거부하는 이유에는 지성적 이유, 개인적 이유, 그리고 사회적 이유가 있다는 것인데, 그중에서 켈러는 특별히 지성적 이유에 주목하고 있다.

복음을 거부하는 지성적 이유는 두 가지 측면으로 나타나는데, 첫째 과학주의 혹은 사변주의에 의하여 기독교의 지성을 수준 낮고, 미신에 가까운 믿을 수

97 Susan Wunderink, “Tim Keller Reasons with America: the New York Pastor Explains Why He’s Taking His Ministry Model on the Road,” *Christianity Today* 52/6 (June 2008), 39.

98 Keller, 『복음으로 세우는 센터처치』, 12.

99 Keller, 『복음으로 세우는 센터처치』, 13.

100 Wunderink, “Tim Keller Reasons with America”, 39.

없는 것으로 취급하는 것이며, 둘째는 종교는 지성을 도구화하거나 무기화해서 는 안 된다는 종교는 경험과 감정에 기초한다는 편견과 오해이다. 그래서 이 편견을 근거로 해서 오늘날 복음 전도는 관계적이어야 하고 감성적이어야 한다고 주장하는 자들도 있다.

하지만 켈러는 기독교의 지적 내용은 비신자들에게 결코 걸림돌이 되지 않는다고 주장한다. 따라서, 지성을 이유로 복음을 거부하는 자들에게 기독교가 가진 지성으로 오히려 접근할 필요가 있다고 켈러는 주장한다. 이러한 이유로 인해 켈러의 목회론은 상당히 높은 지적 수준을 유지하고 있으며, 매우 논리적이고 변증적이다. 지성을 기초로 한 변증적 목회론이 가장 잘 나타난 대표적인 저서가 바로 *The Reason for God*이라 하겠다. 이 책은 비신자나 신자가 제기하는 질문에 대한 지적 답변을 변증적으로 제시한다.

이 책에서 “종교”와 “비종교” 그리고 “복음”의 대비는 지적으로 정말 탁월하다. 도시에 대한 신학적 접근도 매우 설득력 있는 변증이다. 켈러는 지성으로 무장한 회의주의자들과 무신론자들을 환영했다. 그들의 질문에 귀를 기울이고 그 질문에 대하여 거부감이 들지 않으면서도 진솔하고 지적인 논리와 답을 주고 있다. 연구자가 보기에 켈러는 뛰어난 기독교 변증가라고 판단된다.

켈러는 신학과 이론을 정립하는 데 많은 시간과 공력을 들인다. 무슨 사역이든 지 그 사역에 대한 신학적이고 이론적인 기초를 다지기 전까지는, 그래서 지적인 설계도를 완성하기 전까지는, 적어도 신자나 비신자에게 그 사역에 대하여 명확하고 단순한 지적 설명을 할 수 있기까지 준비되기 전까지는 그 사역을 선불리 시작하지 않은 것으로 보인다.

5. 켈러의 목회론은 다소 이상주의적이라는 약점에 노출되어 있다.

켈러의 목회론의 약점 중의 하나는 그의 목회론이 이상주의 혹은 인간의 판단에 지나치게 의존하려 한다는 위험성에 노출되어 있다는 것이다. 켈러가 “무엇을”(What)을 설명한 뒤에, 다음 단계인 “어떻게”(How)를 제시하기 위해 그의 저서에서 핵심적으로 사용하는 단어가 있다. 그것은 “균형”이라는 단어가

다. “도대체 우리의 사역과 삶을 무엇을 기준으로 하여 균형을 맞출 것인가?”¹⁰¹는 켈러의 근본적인 질문이다. 그의 핵심 용어인 “중심”(Center)은 다름 아닌 “균형의 장소”라고 말한다. “균형 잡힌 부흥주의”, “균형 잡힌 상황화”, “균형 잡힌 문화 참여”, “회심과 정의 실현의 균형”, “유기체와 조직체 사이의 균형” 등의 표현을 사용함으로써, 결국 그의 핵심 목회론을 위한 방법론으로 “균형”을 제시하고 있다.

그런데 “균형”의 판단을 결국 판단하는 당사자에게 맡겨놓고 있다는 인상을 지울 수가 없다. 즉 방법론에 있어서 인간의 판단을 지나치게 신뢰하도록 하고 있다는 것이다. 다시 말하면, 인간의 판단력을 지나치게 신뢰하는 이상주의에 빠지는 위험을 내포하고 있다는 것이다. 사실 “균형”이라는 말 자체가 성취해 내기 어려운 이상주의적 단어임과 동시에 주관적인 단어임을 부인하기가 어렵다.

켈러는 문화와의 관계에 있어서도, 전적인 변혁에 대해서는 아니요, 완전 적응에 대해서도 아니요, 그러나 참여에 대해서는 예라고 말한다. 이에 대해 연구자도 전적으로 동의하지만, 문제는 이것의 실행에 있어서 기준이 없다는 것이다. 실제로 “변혁도 아니요, 적응도 아니요, 그러나 참여”하는 것이 어떤 기준에 의해서인지 불명확하다. 결국 개인의 판단에 맡길 수밖에 없다고 보인다.

요약하자면 복음을 모든 목회론을 위한 기초로 주장하는 것은 매우 바람직하지만, 그러나 그 복음을 어떻게 사용하는가에 대해서는 개인에게 맡겨놓았다고 보인다. 호튼이 켈러의 목회론 안에는 “율법”의 기능이 없음을 지적하고 있음 또한 같은 맥락이 아닌가 한다.¹⁰² 복음의 기능을 위해 “율법의 기준”이 필요한데, 이 기준이 개인에게 맡겨진 듯한 인상을 받는다.

V. 나가는 말

101 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 72.

102 Keller, 『복음으로 세우는 센터처치』, 119-123.

지금까지 켈러의 목회론을 그의 『센터처치』를 중심으로 살펴보았다. 켈러의 목회론은 복음 중심, 도시 중심, 문화 중심, 사회정의 구현 중심, 그리고 교회개혁 중심이다. 켈러의 목회론을 전체적으로 평가한다면, 그의 목회론은 복음의 가치와 능력에 기초하고 있으며, 열린 개혁주의 신학에 기초하고, 언제나 목회 현장과 상관성을 갖고 있으며, 수준 높은 지성과 논리를 사용한 변증적이라고 할 수 있다. 물론 그의 목회론이 인간의 판단에 지나치게 의존한다는 아쉬움이 있기도 하다.

이제 연구를 마무리하면서 연구자는 우리의 과제에 대하여 언급하고자 한다. 그 과제는 켈러의 목회론과 한국교회의 관련성이다. 켈러의 목회론을 한국교회에 어떻게 적용할 수 있을 것인가에 대한 과제이다. 켈러의 목회론은 품질이 뛰어난 씨이다. 그런데 아무리 고품질의 씨앗이라고 하더라도 토양이 그 씨앗을 받아들이지 못한다면 열매를 맺을 수 없다. 켈러의 목회론이란 씨앗은 미국 뉴욕이라는 토양에서 개발되었고 그 토양에서 발화되어 열매를 맺었다. 과연 그 씨앗이 대한민국이란 토양에서 발화하고 열매를 맺게 하기 위해서 우리는 어떻게 해야 하는가? 그것이 오늘 팀 켈러를 공부하는 우리의 과제이다.

팀 켈러라는 씨앗이 대한민국이라는 토양에서 성장하게 하기 위한 목적을 갖고 설립된 단체가 CTCK(City to City Korea)이다. 켈러의 목회론이 한때의 봄이 아니라 항구적인 복음 운동으로 자리매김하기 위하여 CTCK의 역할이 매우 중요하다고 판단한다. 자칫, CTCK가 몇 명 대형교회 목회자들의 겉옷 역할로 전락하고, 자본주의 논리에 잠식당하며, 켈러 자신이 주장했던 “운동 역동성”이 아니라 “제도적 특성”에 의하여 운영된다면, 켈러의 목회론 역시 조만간 한국에서 사장될 것이 분명하다. 아이러니 중의 하나는, 어떤 단체이든 효과적으로 일하기 위해서 조직화(인력)와 대형화(자본력)가 필요하지만, 그러나 그렇게 해서 조직화와 대형화가 이루어지면 필연적으로 처음의 본질이 훼손되고 세속화가 이루어질 수밖에 없다는 점이다. CTCK 역시 이러한 아이러니 속에 빠지는 중이라는 염려스러운 시각 또한 없지 않음을 알 수 있었다. 켈러가 그토록 강조한 “균형”을 CTCK 역시 잘 유지할 수 있기를 소망하며 좋은 씨앗인 팀 켈러의 복음 운동을 살려 나가기를 소망하며 연구를 마친다.

[참고문헌]

- Bailey, Sarah Pulliam. "American Idols: Tim Keller on Why Money, Sex, and Power So Easily Capture Our Affections." *Christian Today* 53/11 (Nov. 2009), 71-71.
- Keller, Timothy. "The Advent of Humility: Jesus Is the Reason to Stop Concentrating on Ourselves." *Christina Today* 52/12 (Dec. 2008), 50-53.
- _____. "The Gospel and the Poor." *Themelios* 33/3 (Dec. 2008), 8-22.
- _____. *Center Church: Doing Balanced, Gospel Centered Ministry in Your City*; 오종향 역. 『팀 켈러의 센터처치』. 서울: 두란노, 2016.
- _____. *Generous Justice*; 최종훈 역. 『팀 켈러의 정의란 무엇인가』. 서울: 두란노, 2012.
- _____. *Hope in Times of Fere*; 윤종석 역. 『팀 켈러의 부활을 입다』. 서울: 두란노, 2021.
- _____. *Preaching*; 채경락 역. 『팀 켈러의 설교』. 서울: 두란노, 2016.
- _____. *Shaped by the Gospel*; 오종향 역. 『복음으로 세우는 센터처치』. 서울: 두란노, 2018.
- _____. *The Freedom of Self-Forgetfulness*; 장호준 역. 『복음 안에서 발견한 참된 자유』. 서울: 복 있는 사람, 2012.
- _____. *The Reason for God*; 최종훈 역. 『팀 켈러, 하나님을 말하다』. 서울: 두란노, 2017.
- Myatt, William. "God in the Gotham: Tim Keller's Theology of the City." *Missiology* 44/2 (Apr. 2016), 180-193.
- Scharold, Kristen. "What We Owe the Poor." *Christianity Today* 54/12 (Dec. 2010), 69.
- Smietana, Bob. "Urban Planter: Who Fills the Pew of the Big Apple?." *Christianity Today* 55/5 (May 2011), 21.

- Stafford, Tim. "How Tim Keller Found Manhattan." *Christianity Today* 53/6 (June 2009), 22-26.
- Wunderink, Susan. "Tim Keller Reasons with America: the New York Pastor Explains Why He's Taking His Ministry Model on the Road." *Christianity Today* 52/6 (June 2008), 38-39.
- 김보경. "스페셜 인터뷰: '오직 복음과 신실함으로 행하라'-미국 이스트사이드리디머교회 담임 아브라함 조 목사." 『목회와 신학』 376(2020.10), 30-35.
- 김운용. "팀 켈러의 설교 사역과 그의 변증적 특성." 『목회와 신학』 361(2019.7), 78-85.
- 박현신. 『가스펠 프리칭: 7가지 키워드로 열어보는 팀 켈러의 설교 세계』. 서울: 솔로몬, 2021.
- 서동준, 김재완. "팀 켈러의 목회 여정과 뉴욕에서의 개척, 그리고 분립." 『크리스천 투데이』 (2018.02.15.). <https://www.christiantoday.co.kr/news/309572>. (접속일: 2021년 8월 11일).
- 손병덕. "뉴욕 중심가에 복음으로 선한 사역을 일으키는 리디머 장로교회." 『목회와 신학』 326(2016.8), 123-125.
- 신성욱. "팀 켈러 설교의 상황화와 적용." 『목회와 신학』 361(2019.7), 86-93.
- 엄스티븐. "팀 켈러의 그리스도 중심의 강해 설교." 『목회와 신학』 361(2019.7), 64-69.
- 오종향. "복음으로 세속화된 도시를 변화시키라." 『목회와 신학』 324(2016.6), 194-197.
- _____. "복음적 교회개척 운동: 잘 훈련된 사역자들이 필요하다." 『목회와 신학』 307(2015.1), 126-129.
- 이동환. "도시를 이해하고 복음으로 도전하라: CTC 이사장 팀 켈러 목사." 『목회와 신학』 346(2018.4), 37-44.
- _____. "스페셜 인터뷰: CTC의 도시 교회개척 원리, '센터처치를 세우라'-제이 카일 목사." 『목회와 신학』 333(2017.3), 30-35.

[Abstract]

Tim Keller's Pastoral Theory: Focusing on *Center Church*

Hyun Phyo Yang

(Chongshin Theological Seminary, Assistant Professor, Practical Theology)

This study focuses on the pastoral theology of Rev. Tim Keller, the founder and senior pastor of Redeemer Presbyterian Church in New York, who is currently focusing on the “Redeemer City to City” movement. This study was based on Tim Keller's *Center Church*, his various other writings, and seminars he has hosted.

Keller's theory of pastoral ministry consists of three main pillars. They are “Gospel”, “City (Culture)”, and “Ministry (Church planting)”. This writer was able to find the following pastoral ministry themes based on these three pillars. ① Gospel-centered, ② City-centered, ③ Culture/contextualization-centered, ④ Social justice/mercy-centered, and ⑤ Church planting-centered. In addition to these, other themes such as family-centered, vocation-centered, prayer-centered, apologetics-centered, and missional church-centered. In this study, however, only the earlier five major themes are considered as comprising Keller's core pastoral theology.

In evaluating Keller's pastoral theology, this study finds the following: first, it is built on a clear understanding of the gospel; second, it is inclusive, flexible, and coherent with Reformed theology; third, it is based on pastoral experience, as opposed to mere theory; fourth, it is committed to apologetics based on rationality. However, there is a small weakness as well: an

idealistic tendency to trust too readily in human judgment.

There is relevance to Keller's pastoral theology on the Korean church. While Keller's pastoral theology is a high quality seed, it cannot bear fruit if the soil is not ready to receive them. Keller developed his theology in the soil of New York, NY, USA, where it bore fruit. What clues are there for us to bear fruit in the soil of Korea? This is the task of our study of Tim Keller today.

Key Words: Tim Keller, Redeemer Church, Pastoral Theory, Gospel, City, Culture

부 록

- 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정
- 개혁주의학술원 연구윤리 규정
- 논문투고 및 심사 규정

「갱신과 부흥」 편집위원회 규정

제1조(명칭과 위치) 본 위원회는 개혁주의학술원(이하 “본원”) 편집위원회(이하 “위원회”)라 칭하며 사무실은 본원 사무실에 둔다.

제2조(목적) 위원회의 목적은 본원의 학술위원을 포함한 국내외 개혁신학 연구자들의 연구를 진작하고 이들의 연구업적이 객관적으로 평가 받을 수 있는 기회를 제공하는데 있다. 본 규정은 이를 위한 제반 사항을 결정하는 위원회의 구성과 임기 및 운영에 관한 지침을 정하는 것을 목적으로 한다.

제3조(구성) 위원회의 구성은 다음과 같다.

- ① 위원회는 위원장 1인을 포함하여 14인 이내로 구성한다.
- ② 편집위원장 및 편집위원은 원장이 임명한다.
- ③ 편집위원은 동시에 2분의 1이상이 바뀌지 않도록 한다.
- ④ 편집위원장 및 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제4조(기능과 임무)

- ① 논문 투고 및 심사 규정의 개폐
- ② 논문심사위원 선정
- ③ 게재 여부의 최종 판정
- ④ 2차 심사(‘수정 후 게재가’로 판정된 논문에 대한 수정여부의 확인)
- ⑤ 심사료 책정에 관한 사항
- ⑥ 기타 심사와 편집에 관련되는 사항

제5조(회의)

- ① 편집위원장이 논문심사 및 학술지 출간을 위해 년 2회 소집하는 것을 원칙으로 하되, 필요시 위원장이 수시로 회집할 수 있다.
- ② 회의는 편집위원 과반수이상의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수이상의 찬성으로 의결한다.
- ③ 회의는 상황에 따라 한 장소에 모이지 않고 인터넷을 이용하여 진행할 수도 있다.

제6조(학술지 명칭) 위원회가 편집 출판하는 학술지는 한국어판의 경우 「갱신과 부흥」, 외국어판의 경우 Reform and Revival이라 칭한다.

제7조(학술지 발간) 「갱신과 부흥」은 매년 3월 31일과 9월 30일에 발간하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(학술지 배부) 위원회가 발간하는 학술지를 국내외 대학(교), 본원의 학술위원과 후원이사에게 배부할 수 있으며, 별도의 구입을 희망하는 기관이나 개인에게 판매할 수 있다.

제9조(투고 규정) 본 위원회는 별도의 논문 투고 및 심사 규정을 두고, 이에 따른다.

제10조(논문심사위원의 자격 및 선임)

- ① 논문 심사위원은 박사학위를 취득한 후 대학(교), 대학원대학교 및 연구 전문 기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 각 시기의 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 3인을 선임한다.

제11조(저작권 및 출판권) 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 저자에게, 출판권은 학술원에 있다. 단, 학술원의 첫 출판 이후에는 저자가 원할 경우 본인의 원고를 자유롭게 출간할 수 있도록 허용한다.

부 칙

1. 본 규정은 편집위원 3분의 2이상의 찬성으로 개정할 수 있다.
2. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 통상관례에 따른다.
3. 본 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
4. 본 규정은 2017년 5월 1일부터 시행한다.
5. 본 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
6. 본 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.

개혁주의학술원 연구윤리 규정

제1조(목적) 이 규정은 개혁주의학술원(이하 “본원”)의 연구와 학술 활동이 역사적 개혁신학을 정립하기 위하여, 연구와 논문 작성 시 건전한 윤리적 도덕적 책임을 다 하는데 이바지함을 목적으로 한다.

제2조(윤리적 선언)

- ① 본원을 통하여 발표되는 모든 학술 활동의 결과물에 대하여 날조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 직간접적 부정행위를 배제하며 이를 금지한다. 만약 이러한 사항이 발생한 경우 본원은 그것을 연구 발표물로서의 자격을 인정하지 아니한다.
- ② 본원은 이중투고를 금지하며 공동연구에 있어 합리적 저자 배분과 공정한 권리 배분을 권장한다. 단, 해외에서 다른 언어로 발표한 논문이나 책을 수정하고 번역하여 투고하는 경우에는 예외를 인정할 수 있다.
- ③ 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사 및 평가와 관련하여 편집위원들과 심사위원들이 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지키도록 해야 한다.

제3조(연구윤리위원회의 구성과 운영)

- ① 본원은 연구윤리위원회(이하 “위원회”)를 통하여 발표된 논문이나 학술활동에서 연구부정행위나 부적절한 행위에 대한 고발이나 정황이 발생하였을 때, 5인 이상 학술위원의 요청에 의해 본원의 원장이 연구윤리위원회(이하 위원회)를 구성하여 이를 조정할 수 있다.
- ② 위원회는 5인으로 구성된 임시위원회로서 그 사안의 발생부터 종료까지 존속한다. 본원의 원장이 위원회의 당연직 위원장이 되며 나머지 위원은 편집위원장을 포함하여 개혁신학계 중진 가운데서 임명한다.

- ③ 위원회는 그 운영과 활동에 있어서 독립성을 유지해야 한다.
- ④ 심의 대상인 연구에 관여하는 위원은 해당 연구와 관련된 심의에 참여할 수 없다.
- ⑤ 위원은 심의와 관련된 제 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.
- ⑥ 조사 대상자에 대한 소명의 기회를 부여하고 이를 신속하고 공정하게 처리한다.
- ⑦ 위원회는 재적위원 과반수이상의 출석으로 개최되며 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.
- ⑧ 위원회는 회의 결과를 본원에 보고함으로써 그 활동을 종료한다.

제4조(결정내용)

- ① 위원회는 해당 건을 심의하여 다음 각 호와 같이 결정한다.
 - 가) 승인: 기존의 연구가 모든 점에서 혐의 없음.
 - 나) 조건부 승인: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 상반되지 않지만 일부 수정할 필요가 있음.
 - 다) 보완 후 재심사: 기존의 연구가 상당히 본회가 추구하는 가치관과 충돌한다고 해석될 수 있지만 연구의 가치가 있고 보완의 가능성이 있음.
 - 라) 부결: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 충돌되거나 윤리적 도덕적 책임과 현저하게 충돌되기에 본회의 연구물로서 인정될 수 없음.
- ② 위원회는 심의결과를 연구책임자에게 15일 이내에 서면으로 통보해야 한다.

제5조(연구자의 역할과 책임) 연구자는 다음 각 호의 사항을 준수하여야 한다.

- 1. 연구대상자의 인격 존중 및 공정한 대우
- 2. 연구대상자의 개인 정보 및 사생활의 보호
- 3. 사실에 기초한 정직하고 투명한 연구의 진행
- 4. 전문 지식을 사회에 환원할 경우 전문가로서 학문적 양심 견지
- 5. 새로운 학술적 결과를 공표하여 학문의 발전에 기여
- 6. 자신 및 타인의 저작물 활용 시 적절한 방법으로 출처 표시 및 선행 연구자의 업적 존중
- 7. 표절, 위조, 변조, 자기표절, 부당한 논문저자 표시, 중복투고 등의 연구 부정 행위 근절

8. 본인의 학력, 경력, 자격, 연구업적 및 결과 등에 관한 허위진술 금지
9. 지속적인 연구윤리교육의 참여

제6조(연구부정행위의 범위) 연구부정행위는 다음과 같이 구분하고 정의한다.

1. “표절”은 타인의 연구내용 전부 또는 일부를 출처를 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우, 타인의 저작물의 단어·문장구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처표시를 하지 않는 경우, 타인의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우, 타인의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우 등과 같이 일반적 지식이 아닌 타인의 독창적인 아이디어 또는 창작물을 적절한 출처표시 없이 활용함으로써, 제3자에게 자신의 창작물인 것처럼 인식하게 하는 행위를 말한다.
2. “위조”는 존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구자료, 연구결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위를 말한다.
3. ‘변조’는 연구 자료·과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변형·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.
4. “부당한 저자 표시”는 다음 각 목과 같이 연구내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 자에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 저자 자격을 부여하는 행위를 말한다.
5. “중복투고”는 연구자가 대학, 연구소, 특정 기관의 논문집을 포함한 다른 국내·외 전문 학술지에 투고하여 이미 출간된 자신의 이전 연구결과물과 동일 또는 실질적으로 유사한 저작물을 본 학술지에 투고하는 것을 말한다.
6. 기타 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위

제7조(부정행위 제보 및 접수) 제보자는 위원회에 구술, 서면, 전화 또는 전자우편 등의 방법으로 실명으로 제보함을 원칙으로 하며, 관련된 증거는 반드시 서면으로 제출하여야 한다. 단, 익명 제보라 하더라도 연구과제명, 논문명, 구체적인 연구부정행위 등이 포함된 증거를 서면이나 전자우편으로 받은 경우 실명제보에 준하여 처리할 수 있다.

제8조(심사위원에 관한 윤리규정)

1. 심사위원으로 선정된 자는 학술지의 편집위원이 의뢰하는 논문을 심사규정이 정한 기간 내에 성실하게 평가해야 한다. 만일 자신이 논문의 내용을 평가하기에 책임자가 아니라고 판단될 경우에는 가능할 빨리 편집위원장에게 통보하여 책임자가 선정되도록 해야 한다.
2. 심사위원으로 선정된 자는 논문을 학문의 객관적 기준에 근거하여 공정하게 평가하여야 한다. 부당하거나 불충분한 근거, 혹은 사적이거나 편향된 견해로 논문을 탈락시켜서는 안 된다.
3. 심사위원은 자신이 심사를 의뢰받은 논문에 대한 비밀을 지켜야 하며 논문이 학술지에 게재 출판되기 전에 저자의 동의 없이 논문의 내용을 인용해서는 안 된다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2020년 5월 1일부터 시행한다.

논문투고 및 심사 규정

제1조(논문 투고 자격) 석사 이상의 학력자이고 본원이 추구하는 학문적 목적에 크게 벗어나지 않는다면 누구든지 본원의 학술지 「갱신과 부흥」(*Reform and Revival*)에 논문을 투고할 수 있다.

제2조(논문 투고 요령) 게재를 위해 논문을 투고하고자 할 때에는 편집위원회에서 정한 방법과 절차에 따라야 하고, 최대한 편집위원회에서 정한 논문양식 규정에 따라 논문을 작성해야 하고 논문초록과 키워드를 첨부하여 제출해야 한다.

제3조(논문 투고 신청) 논문 투고자는 소정의 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>로 제출한다. 본원의 홈페이지(<http://www.kirs.kr>)에서도 다운받을 수 있다.

제4조(게재 횟수 제한) 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재 일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제5조(논문 투고자의 책임) 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

- ① 모든 투고 신청된 논문은 어디에든 이미 출간된 논문(ISBN, ISSN 등이 없는 비정식 출판물은 제외)이나 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위 논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하고자 할 때에는 그러한 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명기하여야 하며, 동일한 심사과정과 편집위원회의 허락을 받아야 한다.

- ② 본원이 주최하는 세미나와 포럼에서 발표된 원고라 하더라도 동일한 규정과 소정의 절차에 따라 투고하고, 심사를 받아야 한다.
- ③ 본 학술지에 원고를 투고하는 자는 「갱신과 부흥」에 게재된 해당주제와 관련된 선행연구들을 검토해야 하고, 그 결과를 연구 논문에 반영하는 것을 원칙으로 하되, 이 원칙을 따른 논문에 대해서는 심사평가에서 가산점이 부여될 수 있다.
- ④ 원고 제출 마감일자와 출판일자는 아래 도표와 같으며, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

	상반기	하반기
원고마감일	1월 31일	7월 31일
출판일	3월 31일	9월 30일

- ⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.
- ⑥ 투고자는 이름과 함께 소속 및 지위를 제출하여 학술지에 명시하도록 한다.

제6조(논문 심사 및 출판 비용) 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

- ① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.
- ② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.
- ③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상으로 배부한다.

제7조(논문 접수) 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>에 접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르지 않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(논문 심사 위원 선정) 편집위원장은 접수 완료된 각 논문마다 심사위원 3인을 선정한다.

제9조(논문 심사 의뢰) 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

제10조(논문 심사 절차)

- ① 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문 형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재 가”(100-85점), “수정 후 게재”(84-75점), “수정 후 재심사”(74-65점), “게재 불가”(64점 이하)로 평가하고 <http://kirs.jams.or.kr>에 있는 논문심사란에 평가의 근거를 구체적으로 기술한다.
- ② 심사위원은 논문을 검토하고 논문표절방지시스템(KCI 문헌 유사도 검사 서비스)을 통해 표절여부를 심사한 후에 논문심사란에 평가소견을 작성한다.

제11조(논문 심사 결과 보고) 각 심사위원은 심사 결과를 본 학회의 “논문심사

보고서” 양식에 구체적으로 작성하여 논문 원고제출 마감일로부터 2주 이내에 <http://kirs.jams.or.kr> 를 통하여 편집위원장에게 보고하여야 한다. 심사 보고서 작성시 논문평가에 대한 총평, 논문 내용, 논문형식 등의 평가항목에 따라 작성하고, 특히 수정을 요구하는 경우에는 “논문수정 지시서”에 수정할 곳과 수정방향을 구체적으로 지시한다.

제12조(논문 게재 여부 결정) 편집위원장은 심사결과가 모두 회집된 후 15일 이내에 편집위원회를 소집하여 심사결과를 토대로 최종 게재 여부를 결정하여야 한다. 심사위원은 논문 1편당 3인으로 하되 3인 중 2인이 “게재 가”를 부여하면 “게재 가”로, 3인 중 2인이 각각 “게재 가” 와 “수정 후 게재” 혹은 둘 다 “수정 후 게재”를 부여하면 “수정 후 게재”로, 3인 중 2인이 “수정 후 재심”을 부여하면 “수정 후 재심”으로, 3인 중 2인이 “게재 불가”를 부여할 경우 “게재 불가”로 판정한다. 단 심사자 가운데 1명이라도 ‘게재 불가’를 부여하면 편집위원장이 심사숙고하여 ‘수정 후 재심’ 혹은 ‘게재 불가’로 판정할 수 있다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 두고 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

제13조(논문 게재 여부 통보) 편집위원장은 규정 또는 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재,” “수정 후 재심,” “게재 불가”로 통보한다.

제14조(논문 수정 교정 게재취소)

- ① “수정 후 게재”로 판정을 받은 투고자에게는 원고의 수정 및 교정을 지시할 수 있으며, 심사위원들이 작성한 “논문수정 지시서”를 발송한다. 이에 따라 논문 투고자는 수정지시를 통보받은 후 10일 이내에 수정한 논문을 “논문수정 이행확인서”와 함께 제출하여 편집위원회의 최종 확인을 받아야 한다. 정당한 사유 없이 논문의 수정을 거부하거나, 성실하게 이행하지 않을 경우 게재 판정을 취소할 수 있다.

- ② “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 수정지시 사항에 대하여 수정 후에 다시 재심을 청구할 수 있으며, 재심을 포기할 경우 “게재 불가”로 최종 판정한다. 수정 후 재심을 청구할 경우 동일 또는 다른 심사위원의 심사 절차를 거쳐 “게재 가” 판정을 받아야 차기 학술지에 게재 가능하다. “게재 불가” 판정을 받은 논문과 수정지시에 대한 답변이 없는 논문은 게재하지 않는다.
- ③ “게재 가”로 최종 결정되거나 게재된 후에도 본회에서 정한 연구윤리 규정을 심대하게 위반하였음이 밝혀진 경우, 연구윤리위원회의 결정에 근거하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 게재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 게재를 제한할 수 있다.

제15조(심사자 윤리) 모든 심사절차와 과정에서 심사 결과는 논문 투고자 이외 타인에게 공개할 수 없으며, 심사위원은 심사대상, 내용 및 결과와 관련된 일체의 정보를 누설하지 않아야 할 책임이 있다. 뿐만 아니라, 해당 논문의 심사대상자를 비롯하여 타인에게 심사위원들의 인적정보 또한 누설되지 않아야 한다.

제16조(논문양식) 논문작성에 관한 구체적인 양식은 다음과 같다. 아래의 논문 양식에 나와 있지 않은 각주와 참고문헌 작성은 일반 신학 논문 양식에 준한다.

- ① 논문은 한글로 작성하는 것을 원칙으로 하며, 논문제목 이외에는 소제목을 포함한 모든 내용의 글자 크기는 아래 한글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 표시되되 콜론 앞뒤에 한 칸씩 띄운다. 본문에서 직접인용부호는 “”으로 하며 가능한 들여쓰기는 하지 않으나 장문의 인용을 특별히 표시하고자 할 경우에만 그 단락 전체를 들여쓰기로 할 수 있다.
- ② 논문의 주는 미주나 본문 중에 표기하지 않고 본문 아래에 표기하는 각주로 작성되되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “상세서” 또는 “이하”

와 같은 표기는 사용하지 않으며 다음과 같이 작성 하는 것을 원칙으로 한다:

- 1) 한글 단행본을 처음 인용할 경우 - 저자명, 『책명』(발행지출판사, 출판년도), 시작면-종료면. 영어 단행본인 경우에는 책명을 꺾쇠로 묶지 않고 이탤릭체로 하며 나머지는 한글 단행본과 동일하다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11-13.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76-79.

- 2) 한글과 외국어 단행본 모두 표시된 페이지와 그 다음 페이지를 표시할 경우의 “이하”는 “f”로 하고, 그 이상의 페이지를 “이하”로 표시할 경우에는 “ff”로 한다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11f.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76ff.

- 3) 학술지, 논문집 및 잡지에 게재 된 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, 「학술지명」권(호) (발행년도), 시작면-종료면. 이 경우 논문 제목 속의 또 다른 인용이나 강조부호는 “ ”로 표시한다. 또한 외국어 (알파벳으로 표기된 유럽어 등의 학술지, 논문집 및 잡지는 이탤릭체로 표기한다.

예1) 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리차드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 「한국개혁신학」제13권(2003), 143-72.

예2) Richard A. Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30(1995), 345-75.

4) 단행본 속의 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, (“in”은 외국 단행본인 경우에만 사용) 편자명, 『책명』(발행지: 출판사, 출판년도), 시작면-종료면.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론: 성찬에서의 그리스도의 임재”, 개혁주의 학술원 편, 『칼빈과 교회』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 109-45.

예2) Elsie A. McKee, “Exegesis, Theology, and Development in Calvin's Institutio: A Methodological Suggestion,” in E.A. Mckee & B.G. Armstrong ed., *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*(Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 154-72.

5) 각주의 모든 인용은 두 번째부터 - 저자명, 『책명』 혹은 “논문명”, 시작면-종료면. 단 책명이나 논문명이 너무 길 경우 앞의 몇 단어만 사용한다. 단 동일한 저자가 쓴 동일한 저서 혹은 논문이 2개 이상일 경우 괄호 안에 발행연도를 표기하여 구분 할 수 있다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』, 54.

예2) Torrance, *The Trinitarian Faith*, 140.

예3) 황대우, “칼빈과 칼빈주의”, 149.

예4) Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’”(1995), 349.

6) 논문에서 자주 인용되는 책이나 논문, 혹은 약자로 인용되는 것이 보편적인 책 혹은 시리즈물은 약자로 사용하되 해당 각주나 논문 후미에 반드시 약자에 대한 설명을 덧붙여야 한다.

7) 칼빈의 저술들에 대해서는 다음과 같이 인용하되 모든 책명의 약어는

이탤릭체로 표기한다.

* 전집의 경우. 예) *CO* 52, 205.

* 선집의 경우. 예) *OS* 5, 152.

* 설교집의 경우. 예) *SC* 1, 703-04.

* 비평편집판의 경우. 예) *COE* 13, 275.

** 단, 줄 표시는 페이지 뒤에 괄호 속에 넣어 표기하거나 구체적인 작품을 표기하고 싶을 때는 다음과 같이 할 수 있다.

-줄을 표기할 경우. 예) *COE* 13, 274(10-15).

-구체적인 작품을 표기할 경우.

예1) *COE* 13, 274(= 『로마서 주석』 13:4).

예2) *CO* 49, 237-38(= *Com. on Rom.* 12:4).

* 기독교강요의 경우

예1) 『기독교 강요』, 1.2.1.

예2) *Inst.* 4.1.1.

* 주석의 경우

예1) 『요한복음 주석』 10:11.

예2) *Com. on James* 3:10.

8) 성경 인용은 다음과 같이 한다.

예1) 마 11:3.

예2) *Matt.* 11:3.

9) 각주에 글을 인용할 경우 다음과 같이 페이지 뒤에 콜론(:)을 찍고 한 칸을 띄운 다음 인용부호(“”)로 표기한다.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론”, 144: “칼빈에게 있어 성찬의 가시적 표징과 천상적 실체는 서로 분명히 구별은 되지만 상호 분리할 수 없는 성례전적 연합 속에 있다.”

예2) *CO* 52, 409: “..., non posse incolumes stare ecclesias sine

pastorum ministerio...”

- ③ 외국 인명, 지명 및 그 밖의 모든 고유명사를 한글로 표기하되 그 단어에 해당하는 원어명이나 한문명은 처음 사용하는 단어 뒤에 괄호를 사용하여 1회만 표기한다.

* 인명의 경우

예) 존 칼빈(John Calvin)

* 지명의 경우

예) 스트라스부르(Strasburg)

- ④ 논문은 A4 용지로 15장의 분량으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
- ⑤ 참고문헌 작성의 일반적인 원칙은 다음과 같다. 단 이런 원칙의 형식으로 표기하기 어려운 예외적인 참고문헌의 경우에는 독자가 충분히 인지할 수 있도록 표기의 일관성과 통일성을 유지하는 범위에서 자유롭게 한다.
- 1) 참고문헌은 각주에서 사용된 자료를 중심으로 작성하도록 한다.
 - 2) 참고문헌 목록은 1차 자료를 2차 자료와 구분할 경우, 1차 자료를 2차 자료 앞에 배치한다. 국문 자료는 가나다순으로, 외국어 자료는 알파벳순으로 표기한다.
 - 3) 알파벳 이름은 각주와 달리 성, 즉 가족명(family name/last name)을 앞에 쓰고 본 이름을 뒤에 쓰며 그 사이를 콤마로 구분하고 한국인 이름은 성과 이름을 콤마 없이 표기한다.
예1) Emil Brunner의 경우 Brunner, Emil로 표기
예2) 이상규
 - 4) 참고문헌 형식은 필자명, 영문도서명, 출판사항 순으로 표기하되, 다음과 같이 작성한다.
예1) 이상규. 『교회쇄신운동과 고신교회의 형성』. 서울: 생명의양식, 2016.
예2) Ballor, Jordan J. *Covenant, Causality, and Law: A Study in the Theology of Wolfgang Musculus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

- 5) 소논문의 참고문헌은 필자명, 논문제목, 학술지명, 권호, 출판연도, 논문전체의 쪽 순으로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 아래와 같이 작성한다. 단 쪽 표시의 경우, '151-74'와 '151-174' 가운데 반드시 하나만 선택하여 일관되게 사용해야 한다.
 - 예1) 조윤호. "아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계." 『갱신과 부흥』 24 (2019), 217-250.
 - 예2) Ziegler, D. J. "Marpeck versus Butzer: A Sixteenth Century Debate over the Users and Limits of Political Authority." *Sixteenth Century Journal* 2 (1971), 95-107.
- 6) 저자가 동일인인 경우에는 두 번째 책부터 첫 저자의 이름 길이만큼 밑줄로 표기한다.
- 7) 번역서의 경우에는 아래와 같이 표기하는 것을 원칙으로 한다. 단 원저자명은 한글표기도 가능하고 번역서의 원명을 제시할 경우에는 원저자 뒤에, 역자 앞에 표기하도록 한다.
 - 예1) Spijker, Willem van't. 『루터: 약속과 경험』. 황대우 역. 부산: 고신대학교출판부, 2017.
 - 예2) Spijker, Willem van't. *Luther: belofte en ervaring*. 황대우 역. 『루터: 약속과 경험』. 부산: 고신대학교출판부, 2017.
 - 예3) Lau, Franz & Bizer, Ernst. *A History of the Reformation in Germany to 1555*. Translated by Brian A. Hardy. London: Adam & Charles Black, 1969.
- 8) 저자 혹은 역자가 두 명 이상일 경우 자유롭게 표기하되, 반드시 일관성과 통일성을 유지해야 한다. 가령, 두 명이나 3명 이상의 경우에는 '콤마, 와, 과, &, and, und' 등으로 구분하여 모두 표기할 수도 있고, '이신열 외 1명' 혹은 '이신열 외 3명' 등으로 표기할 수도 있다.
- ⑥ 논문은 참고 문헌과 한글 및 영어 초록과 키워드를 함께 제출해야 한다.

제17조(논문초록과 키워드에 관한 규정)

- ① 논문을 투고할 때 반드시 논문초록과 6개 이상의 키워드를 작성하여 함께 제출해야 한다.
- ② 논문초록은 영문과 한글로 각각 작성하여 투고하되 두 초록의 내용이 동일해야 하며 150-300단어로 작성해야 한다. 단, 초고 투고시 초록이 완성되지 못한 상태로 투고되었을 경우 논문을 투고한 본 학술원에 연락하여 사정을 통보한 다음, 반드시 논문심사기간 안에 초록을 완성하여 전자메일 등을 통해 제출하도록 한다.
- ③ 논문의 키워드는 반드시 동일 내용의 한글과 영문으로 각각 작성하되 6개 이상이어야 한다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2016년 10월 1일부터 시행한다.
3. 이 규정은 2017년 12월 1일부터 시행한다.
4. 이 규정은 2018년 6월 1일부터 시행한다.
5. 이 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
6. 이 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.
7. 이 규정은 2019년 12월 1일부터 시행한다.
8. 이 규정은 2020년 12월 1일부터 시행한다.

개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운
부흥을 위해 세계적인 최신의 연구기반 형성과 학술연구 활동을
약속합니다. (2022년 3월 현재 / 가나다순)

가음정교회	부산삼일교회	울산한빛교회
경주교회	부산서면교회	재건부산교회
고남교회	사직동교회	진주동부교회
그루터기교회	대구산성교회	진주성광교회
그리심교회	새연약교회	진해남부교회
동상교회	섬김의교회	포항충진교회
모든민족교회	성로교회	하양시민교회
모자이크선교회	성안교회	한밭교회
부산동교회	용호중앙교회	헤아림교회

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원