

갱신과 부흥

Reform & Revival

2024. Vol. 33



고 신 대 학 교
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

갱신과 부흥 33호

발행일 2024. 03. 31.

발행인 이정기

편집인 황대우

발행처 고신대학교 개혁주의학술원
kirs@kosin.ac.kr / www.kirs.kr

부산시 영도구 와치로 194 (051) 990-2267

판권 고신대학교 개혁주의학술원



「갱신과 부흥」 33호를 펴내며

황대우(개혁주의학술원 원장)

3

본 학술지는 한국연구재단 등재후보지에서 2020년 등재학술지로 승격된 후 지난해까지 유지되어 오다가 지난 해 2023년에 등재학술지 재평가를 받았는데, 지난 해 12월 8일자로 2029년까지 등재학술지 유지 인정이라는 평가결과를 통보받았습니다. 재평가 총점 88.8점이라는 우수한 성적으로 통과했다는 사실을 알았을 때 정말 기뻐했습니다. ‘1.2점만 더 받았더라면 우수등재지에 선정 되었을 텐데...’하는 아쉬움도 들었습니다.

재평가 결과 향후 6년간 등재학술지로 유지될 그 첫 권이 이번 「갱신과 부흥」 33권입니다. 여기에는 모두 투고논문 14편 가운데 심사를 통과한 7편을 게재 합니다.

류성민 박사의 논문 “시편과 고난 받는 성도: 멜란히톤의 시편 주석을 통해 본 성도의 고난”은 멜란히톤이 슈말칼덴 전쟁에 패배한 1548년 개신교 상황을 보면서 시작한 시편 강의를 성도들의 고난이라는 관점으로 분석한 글입니다.

이재호 박사의 논문 “언약의 일반성과 쌍방성: 요하네스 칼빈의 언약 사상”은 부재에서 짐작할 수 있는 것처럼 학자들 사이에서 칼빈의 언약 사상이 일반적인 것인지 쌍방적인 것인지 논란을 빚고 있는 문제를 칼빈 자신의 관점에서 분석한 글입니다.

이남규 박사의 논문 “위그노 전쟁과 프리드리히 3세의 활약”은 루터파 일색이었던 16세기 서로마제국 내에서 위그노인 개혁파가 정착하는 과정에 팔츠 선제후 프리드리히 3세가 어떤 역할을 하고 영향을 주었는지 분석한 글입니다.





송영목 박사의 논문 “벨직신앙고백서, 하이델베르크 교리문답서, 그리고 웨스트민스터 신앙고백서의 성경 증거구절의 사용 비교: 종말론을 중심으로”는 개혁교회 전통의 세 가지 신앙고백에 나타난 종말론을 비교 분석한 글입니다.

유정모 박사의 논문 “전염병에 대한 17세기 개혁파 정통주의의 신학적 이해: 안드레아스 리베투스(1572-1651)의 *Antidotum Contra Pestem & malorum omnium*과 *Epistolae duae, una, de Pestis contagio & fuga, altera, de termino vitae fatali an mobili*를 중심으로”는 흑사병에 대한 17세기 프랑스 출신 네덜란드 신학자 리베투스의 견해를 분석한 글입니다.

김성태 박사의 논문 “조나단 에드워즈의 회심: 과정으로서 회심과 사건으로서 회심”은 즉각적 회심을 강조하는 새빛파의 관점과 점진적 회심을 강조하는 옛빛파의 관점을 비판적으로 수용한 에드워즈의 회심론을 분석한 글입니다.

안수강 박사의 논문 “개혁주의신학 관점에서 본 영계(靈溪) 길선주(吉善宙) 목사의 ‘자유지의론’”은 제목과 부제에서 짐작할 수 있는 것처럼 인간의 자유의지에 대한 길선주 목사의 관점을 개혁주의 입장에서 비판적으로 분석한 글입니다.

여기에 수록된 7편의 논문들은 모두 독창적인 주제를 다룬 훌륭한 연구결과물이며 이런 좋은 논문들이 앞으로도 계속 본 학술지 『갱신과 부흥』에 투고되고 실리길 바랍니다.

개혁주의학술원 편집위원장 황대우



개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2024, Vol. 33

차례

3 「개혁과 부흥」 33을 펴내며

황대우

논문

7 시편과 고난받는 성도: 멜란히톤의 시편 주석을 통해 본 성도의 고난

류성민

37 언약의 일방성과 쌍방성: 요하네스 칼빈의 언약 사상

이재호

65 위그노 전쟁과 프리드리히 3세의 활약

이남규

105 벨직신앙고백서, 하이델베르크 교리문답서, 그리고 웨스트민스터
신앙고백서의 성경 증거구절의 사용 비교: 종말론을 중심으로

송영목

137 전염병에 대한 17세기 개혁파 정통주의의 신학적 이해: 안드레아스
리베투스(1572-1651)의 *Antidotum Contra Pestem & malorum
omnium*과 *Epistolae duae, una, de Pestis contagio & fuga,
altera, de termino vitae fatali an mobili*를 중심으로

유정모

181 조나단 에드워즈의 회심 이해: 과정으로서 회심과 사건으로서 회심

김성태

213 개혁주의신학 관점에서 본 영계(靈溪) 길선주(吉善宙) 목사의
'자유지의론'

안수강

개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2024, Vol. 33

Contents

- | | | |
|--------|--|----------------|
| 3 | Introduction | Dae Woo Hwang |
| Thesis | | |
| 7 | Psalms and Suffering of the saints: Focused on the psalm-commentary of Melancthon | Seong Min Ryu |
| 37 | Unilateral Covenant and Bilateral Covenant: Covenantal Thought of John Calvin | Jae Ho Lee |
| 65 | the Huguenot Wars and Friedrich III's support | Nam Kyu Lee |
| 105 | A Comparison of the Use of the Biblical Proof Texts in the Belgic Confession, the Heidelberg Catechism, and the Westminster Confession of Faith: Focused on Eschatology | Young Mog Song |
| 137 | The Study of the Reformed Orthodoxy's Theological Understanding of Plague in the 17th Century: The Analysis of Andreas Rivetus' <i>Antidotum Contra Pestem & malorum omnium</i> and <i>Epistolae duae, una, de Pestis contagio & fuga, altera, de termino vitae fatali an mobili</i> | Jeong Mo Yoo |
| 181 | Jonathan Edwards' Understanding of Conversion: Conversion as Process and Conversion as Event | Sung Tae Kim |
| 213 | Rev. Yeong-gyae Seon-Ju Gil's 'Theory of Free Will' from the Reformed Theological Standpoint | Su Kang Ahn |

시편과 고난받는 성도: 멜란히톤의 시편 주석을 통해 본 성도의 고난

류성민

(합동신학대학원대학교, 외래교수, 조직신학)

- I. 서론
- II. 멜란히톤과 교회의 고난
- III. 시편에 나타난 고난의 삶
- IV. 개인과 교회와 그리스도의 고난의 관계
- V. 교회의 고난의 원인
- VI. 고난은 성도들에게 주는 효과
- VII. 결론

[초록]

종교개혁자들은 교회의 활동에 실천적 관심이 많았다. 이는 시편에 드러난 고난의 문제에서 잘 볼 수 있다. 멜란히톤의 시편 주석 또한 성도의 고난과 고통의 문제를 잘 다루고 있다. 멜란히톤은 시편에서 고난 받는 교회와 보존하시는 하나님을 발견한다. 이것은 슈말칼덴 전쟁의 비극적 상황과 긴밀하게 연관된다. 이 전쟁에서 개신교 진영은 패배했다. 개신교회가 사라질 수도 있는 실제적 위기 가운데, 멜란히톤은 시편을 비텐베르크 대학에서 강의했다. 그는 이 시편 강의를 통해 고난에 대한 하나님의 메시지를 발견하고 전했다. 교회는 하나님의 소유이지만, 그렇다고 교회에 고난이 없지 않다. 오히려 교회가 당하는 현실적 고난은 상당히 크다. 멜란히톤은 시편에서 교회의 고난을 발견하고, 그 원인과 목적 또한 발견한다. 교회의 고난의 원인 중 하나는 성도의 죄이다. 그리고 이를 위해 교회가 사용하는 방어 수단은 학문과 가르침이다. 더 나아가 교회의 고난의 궁극적 원인은 하나님의 계획이다. 이를 통해 하나님은 교회가 죄를 알기를 원하셨다. 다만 고난은 교회를 없애기 위해 존재하는 것이 아니라, 오히려 회개를 위한 교훈적 목적으로 존재한다. 이런 방식으로 고난은 성도를 부르짖음과 간구로 나아가게 만든다. 그리고 하나님은 교회의 간구에 응답하신다. 그러므로 교회가 비록 큰 고난을 경험한다 하더라도 교회는 하나님을 믿고, 신뢰해야 한다. 멜란히톤은 이것이 시편이 주는 교훈이라고 말한다.

키워드: 멜란히톤, 비텐베르크, 슈말칼덴 전쟁, 교회의 고난, 시편, 기도

논문투고일 2024.01.22. / 심사완료일 2024.02.26. / 게재확정일 2024.03.05.

1. 서론

종교개혁 신학을 논하면 무엇이 옳고, 그른지, 그 이유는 무엇인지, 즉 진리를 위한 다툼의 역사에 집중하곤 한다. 그러나 성경이 우리에게 전하는 바른 진리를 위한 싸움은 단순한 이론적 논쟁이 아니었다. 오히려 그런 다툼의 이면에는 그리스도를 믿는 신자로서 삶에 대한 깊은 관심이라는 중요한 문제가 항상 존재했다. 고난을 대하는 개혁자들의 견해도 마찬가지이다. 그들에게 고난이란 오염된 교리를 가진 로마 가톨릭으로부터 참된 교회를 지켜내기 위한 진리의 투쟁으로 발생하는 필연적 결과였기 때문이다. 그렇기 때문에 고난에 대한 개혁자들의 입장은 그들의 개인적 삶의 여정보다는 진리를 지키고자 하는 교회의 활동에 초점이 맞추어져 있다. 고난과 그로 인한 고통에 대한 논의는 개인적 종교심이 아니라, 성경의 참된 교훈을 교회에서 지켜내고 바르게 구현하려는 교회의 노력이라는 관점에서 논의가 되었다. 현대에는 고난과 고통의 문제를 개인의 삶에서 경험되는 심리적 요소에 관심이 있다면, 종교개혁자들은 신자의 구체적인 삶과 구원에 자신의 신학적 초점을 맞추었다. 이것은 필연적으로 신자의 삶에 반드시 존재하는 고난에 대한 고찰로 이어졌다.

개혁자들은 이러한 실제적이며 실천적 관심을 성경에서도 동일하게 발견했다. 그들이 관심 있게 살펴본 성경으로 시편을 꼽을 수 있다.¹ 시편은 사람의 감성을 가장 함축적이면서 풍성하게 담고 있는 ‘시’라는 장르를 통해 종교적 감성을 전달하고 있다. 개혁자들은 시편이 주는 종교적 감성과 실천적 의미를 고찰하고, 사랑했고, 자신들에게 적용했다. 특히 시편에 등장하는 고난의 문제는 개혁자들에게 매우 실제적인 문제였다. 특히 종교개혁에서 하나님의 참된 교회, 즉 개신교회가 진리를 반대하는 교황을 비롯한 로마 가톨릭과 가톨릭 정치 세력을 통해 받는 심각한 고난의 문제는 현실적이며 사실적 문제였다.

* 본 논문은 고신대 개혁주의학술원에서 주최한 제18회 종교개혁기념학술세미나에서 발표되었으며 갠신과 부흥 33호에 투고하기 위해 약간 수정되었다.

1 시편은 초대 교회와 중세 교회에서도 가장 사랑받는 성경이었다. 초대와 중세의 시편 사용에 대한 연구는 다음을 참고 할 수 있다. Magne Sæbø ed., *HBOT. I/1: Antiquity* (Göttingen: V&R, 1996)와 Magne Sæbø ed., *HBOT. I/2: The Middle Ages* (Göttingen: V&R, 2000).

시편은 그런 점에서 종교개혁자들에게 매우 실천적 교훈을 전달하는 하나님의 말씀이었다.

멜란히톤은 루터와 함께 비텐베르크 종교개혁을 이끌었던 대표적인 1세대 종교개혁자이다. 흔히 ‘루터파의 2인자’라고 부르기도 하지만 루터파라는 분파로 1세대 개혁자를 분류하는 것은 적절하지 않다.² 오히려 그의 신학은 루터의 성만찬 교리와 1580년 일치문서(Konkordienbuch, 1580)로 표현할 수 있는 루터파 신학과 달리 개혁파 신학과 일치한다.³ 특히 1560년 팔츠 선제후 프리드리히 3세(Friedrich III., 1515-1576)는 개혁파 종교개혁을 도입하려고 할 때 멜란히톤의 평가서의 도움을 받았던 것은 중요한 이야기이다.⁴ 더하여 1563년 발간된 하이델베르크요리문답의 주요 저자로 알려진 우르시누스가 멜란히톤의 제자라는 것은 잘 알려진 사실이다.⁵

멜란히톤은 1546년 발발한 슈말칼덴 전쟁에서 개신교 진영이 패배한 이후 개신교 진영과 교회가 커다란 위기 가운데 있을 당시 1548년 전쟁으로 닫혔던 비텐베르크 대학을 다시 열면서 시편을 강의하기 시작했다.⁶ 멜란히톤은 교회의

2 대표적인 개혁파 신학자인 바빙크도 멜란히톤을 루터파 신학자로 분류했다. 그러나 이 분류는 당대 잘못된 이해에 기인한 것이다. 현대에는 그나마 균형잡힌 평가가 생겨나고 있다. 이에 대해 참고. 류성민, “바빙크의 멜란히톤 이해에 대한 비판적 고찰”, 『한국개혁신학』 2017(56), 119-146.

3 성만찬 교리에 더하여 예절문에서도 멜란히톤과 개혁파 신학의 공통점은 분명하게 발견된다. 참고. Theodor Mahlmann, “Melanchthon als Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus,” in Günter Frank und Herman J. Selderhuis hg., *Melanchthon und der Calvinismus* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2005), 173-230. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 9)

4 MBW 9119: CR 9, 961-966. Nr 6861B.; MSA 6, 484-486); 참고. 이남규, 『우르시누스&올레비아누스. 하이델베르크 요리문답서의 두 거장』 (서울: 익투스 2017), 118-119; 안인섭, “팔츠(Pfalz)의 개혁파 종교개혁의 발전(1558-1561): 멜란히톤과 칼빈의 관련성을 중심으로”, 『한국개혁신학』 2021(71), 227-268.

5 이남규, 『우르시누스&올레비아누스. 하이델베르크 요리문답서의 두 거장』, 52-53.

6 멜란히톤의 시편 주석(*Commentarii in Psalmos*)(이후 시편 주석은 PK로 인용하고 뒷 숫자는 시편의 편수임)은 *Corpus Reformatorum: Philippi Melancthonis opera quae supersunt omnia*, eds. Carl Gottlieb Bretschneider and Heinrich Ernst Bindseil (Halle, Braunschweig, 1834-1860), vol. 13, 1017-1244(이후 CR 13으로 인용함)에 있다. 멜란히톤의 시편 주석은 서문(이후 ProI으로 인용함), 시편 1-60편, 110-133편 그리고 개별 시편들(시편 51편, 31편, 34편, 이후 Ps 51z, Ps 31z, Ps 34z로 인용함)으로 구성되어 있다. 한편 110-133편의 주석은 불가타(Vulgata) 성경을 기초로 주해한다. 그러나 편집자는 이를 히브리 성경의 순서에

고난이 매우 심각하고, 고통이 엄청나게 큰 그 상황에서 시편을 통해 하나님의 메시지를 발견하고, 이를 교회와 성도들에게 전하고자 했다. 본고는 비텐베르크 개혁자 멜란히톤의 시편 주석을 통해 성도의 고난과 고통에 대한 이해를 살펴보고, 이를 통해 한국 교회에 유익이 무엇이 있을지 살펴보려고 한다.

II. 멜란히톤과 교회의 고난

1. 멜란히톤의 시편 주석에 나타난 고난

멜란히톤은 시편 전반에서 성도의 고난의 삶을 발견한다. 그의 시편 해설에서 성도의 고난의 문제는 거의 모든 시편에서 다루어지기 때문에 시편 해설의 첫 부분의 일부만 살펴보는 것만으로 그가 성도의 고난의 문제에 얼마나 관심이 많았는가를 알 수 있다.

우선 시편 서론이다. 멜란히톤은 에베소서 4장의 말씀을 기초로 하나님께서 교회를 보존하신다는 문장으로 자신의 시편 해설을 시작한다. 하늘의 교훈의 빛(*lux doctrinae coelestis*)과 하나님을 향한 참된 부르짖음과 바른 예배가 사라지지 않고, 온 인류가 어두움과 오류와 영원한 사망 가운데 사라지지 않도록 하나님은 선지자와 목사와 교사(*Doctores*)라는 교회의 직임을 보존하신다.⁷ 멜란히톤에게 교회가 처한 현실은 위태로운 것이었다. 교회뿐만 아니라 온 인류를 파괴하고 사라지게 하려는 시도가 있었고, 하나님은 그 상황에서 교회를 보존하신다. 하나님은 각 시대마다 교회의 지도자들에게 자신을 나타내어 증거

따라 배열을 하였다. 그래서 시편 114편과 115편의 일부가 나뉘지고, 117편과 118편의 일부가 나뉘진다. (이것은 이후 PK 114/115와 Ps 117/118으로 인용함) 저자의 학위 논문이 이 주제를 다루었다. 류성민, 『교회의 가장 달콤한 노래 시편. 멜란히톤의 시편 주석의 주해와 신학』 (부산: 개혁주의학술원, 2023).

⁷ PK Prol, CR 13, 1017. “Ad Ephesios quarto scribitur, divinitus servari ministerium doctrinae coelestis, et subinde excitari Prophetas, Pastores et Doctores, ne lux doctrinae coelestis, vera invocatio Dei, et veri cultus extinguantur, et totum genus humanum ruat in tenebras, errores et aeternum exitium.”

를 만드시고, 교훈을 가르치셨고, 위선자들의 견해를 반대하여 법과 약속을 해석하도록 하시고, 참된 해석의 증인들이 되도록 하셨다. 그렇게 시편은 교회를 보존하시는 하나님의 놀라운 증거(*miracula testimonia*)가 되었다.⁸

멜란히톤은 시편이라는 놀라운 증거들에서 교회를 향한 하나님의 일하심을 발견한다. 그는 이를 하나님의 교훈이라고 표현했고, 그것의 구체적인 내용을 교회의 보편 교리인 법과 복음(*in ... legem et Evangelium*)으로 분류한다.⁹ 그리고 시편 또한 법의 교훈과 복음의 약속이라는 내용으로 나눌 수 있다고 설명하며, 각 시편의 해설에서 이 분류를 사용하여 시편을 설명한다.

멜란히톤이 시편에서 발견하는 교회의 삶이란 단조롭고 평탄하지 않다. 교회는 자신을 대적하는 세상 가운데 던져져 있다. 그래서 교회의 삶은 복잡하고 굴곡진 고난의 연속이다. 그들에게 주어진 하나님의 교훈은 교회가 마땅히 행해야 하는 법과 교회를 지키며 보호하시는 복음이라는 하나님의 일하심으로 가득 차 있고, 이것은 혼란스러운 현실의 삶에서도 교회를 보존하시는 하나님의 놀라운 증거들이 된다. 교회에게 고난이란 특별한 일이 아니다. 그러나 교회에게 고난이 익숙한 일도 아니다. 고난이 주는 고통은 항상 끔찍하고 두렵다. 그렇기 때문에 하나님의 보전은 우리를 놀랍게 한다. 하나님은 교회의 선조들을 통해 하나님께서 이런 고난의 상황에서도 자기 교회를 버리지 않고 지키시는 것을 그림과 같은 예로 보여주셨다. 성경, 특히 시편은 고난 가운데 하나님의 보전을 경험하는 주요한 증거들이다.

이어지는 시편 1편부터 3편의 해설에서도 고난은 주요한 주제로 다루어진다. 멜란히톤은 시편 1편이 전체 시편의 서문과 같다고 설명하면서, 교회가 큰 고난 가운데 헛된 수고와 위험을 겪는 것처럼 보이지만, 그것은 헛된 것이 아니라, 반드시 교회에 꽃이 필 것이고, 이단들은 망할 것이라고 해설한다.¹⁰ 이어 시편 2편을 메시아의 오심에 대한 예언이라고 규정하며, 메시아의 오심의 의미를 우선 복음의 대적자들을 향한 꾸지람과 위협으로 설명하고 이어 메시아

⁸ PK Prol, CR 13, 1017.

⁹ PK Prol, CR 13, 1018. “Ut universa doctrina Ecclesiae in duas partes distribuitur, videlicet legem et Evangelium, ita discernantur et Psalmi: ”

¹⁰ PK 1, CR 13, 1019.

의 존재와 그의 나라에 대한 내용으로 설명한다. 특히 멜란히톤은 이러한 믿음에 대한 참된 교훈이 부르짖음의 참된 훈련 가운데 강조되어야 하고, 가르쳐져야 한다고 지적한다.¹¹ 시편 3편의 해설 시작은 하나님의 교회에 속한 그리스도와 다른 구성원들 가운데 존재하는 고난과 다툼과 간구에 대한 언급이다.¹²

이후의 시편 해설들도 마찬가지로 성도의 고난에 대한 내용으로 가득 차 있다. 특히 시편 44편의 해설은 멜란히톤이 시편을 어떻게 교회와 연관시키는지 잘 보여준다.

이 시편은 모든 시대 교회의 모형이다. 그래서 (이 시편은) 우선 역사적 설명을 포함한다. 교회가 어디에 있는지, 누가 교회를 모으는지, 분명 하나님께서 (모으신다), 그리고 하나님의 특별한 백성들이 어떻게 다른 백성들로부터 구분되는지에 대한 교리를 보여준다. 그리고 교회는 확실하고 유일한 규범을 가지고 있음을 보여준다. 이는 분명히 말씀의 보호자가 되기 위한 목적 때문이다. 이 말씀을 통해 하나님은 자신을 드러내셨다. 왜냐하면 이 백성이 가질 미래의 지위는 세상 나라들의 지위와 다를 것이기 때문이다. 세상 나라들은 잔인하게 교회를 침략할 것이지만, 하나님은 계속하여 영원토록 자신의 집단과 복음의 전파를 보호하실 것이다. 그리고 (하나님은) 이 고난 가운데 고백과 부르짖음 가운데 우리의 믿음을 비추시기를 원하셨기 때문이다. 이 모든 것을 교회가 알아야 한다. 그 집단이 무엇인지, 어떻게 모이는지, 무엇을 행하기 위해 부름 받았는지, 어떤 위험이 있고, 도움이 있고, 마지막이 무엇인지 (알아야 한다.) 왜냐하면 경건한 사람들은 이것을 알지 못한다면, 고난을 견딜 수 없기 때문이다. 그러므로 (여기에서) 역사적 기억이 제시된다, 이는 또한 간구의 이유들을 담고 있다. 그러므로 하나님은 교회를 보존하기를 원하신다, 왜냐하면 자신이 교회를 선택하시고 사랑하시기 때문이다. 그리고 다시 교회가 그를 찬양하고 참으로 부르짖기를 원하시기 때문이다. 하나님은 인류로부터 아들에게 상속자를 모으기를 원하셨다. 그는 아들을 통해 이 상속자를 구속하신다. 그를 다스리고 놀라운 방식으로 보호하며, 보존하신다.¹³

11 PK 2, CR 13, 1021. "Sed Prophetae inculcarunt veram de fide doctrinam, et 16 postea Christus et Apostoli. Et haec discenda est in veris exercitiis invocationis."

12 PK 3, CR 13, 1021. "Similes sunt, in Christo et caeteris membris Ecclesiae Dei afflictiones, agnoes et precatones, etsi in Christo antecellunt."

2. 멜란히톤의 시편 강의와 역사적 맥락

멜란히톤의 시편 해석은 역사적 맥락을 가지고 있다. 사실 개인의 성경 해석은 그의 신앙 경험과 처한 상황적 맥락과 관계되어 있다. 멜란히톤도 예외는 아니다. 물론 그가 성경을 이해함에 있어 상황적 해석을 한다고 보는 것은 적절하지 않지만, 성경이 교회가 처한 상황에 적절한 의미를 부여하고, 자신의 교회를 향하여 하나님의 뜻을 알려주시는 현재적 계시라는 이해는 멜란히톤에게 자연스럽게 나온 것이었다.

멜란히톤의 시편 주석은 주로 1548년에서 1551년 사이에 이루어진 비텐베르크 대학의 강의에서 기반한다. 편집된 시편 주석은 크게 세 부분으로 구성되는데, 첫 번째 부분은 시편 1편에서 60편까지, 두 번째 부분은 시편 110편부터 133편까지, 세 번째 부분은 개별 시편 해설들이다. 이 시기는 독일 개신교회와 비텐베르크와 멜란히톤에게 매우 역동적이며 중요한 시기였다. 우선 1546년 2월 위대한 종교개혁자 루터가 사망했다. 그리고 그로 인한 슬픔이 채 가시기 전, 독일 제국의 황제 칼 5세(Karl V., 1500-1558, 제위 1519-1556)는 독일의 종교 문제를 군사적으로 해결하기로 결정하고 같은 해 7월 슈말칼텐 동맹(Schmalkandischer Bund)에 전쟁을 선언했다.¹⁴

13 PK 44, CR 13, 1089f. “Hic Psalmus imago est Ecclesiae omnium temporum. Ideo primum continet historicam narrationem, quae est doctrina ostendens unde sit Ecclesia, a quo collecta sit, videlicet a Deo, et quod sit Dei peculiaris populus, seiunctus a caeteris gentibus: Quodque certum et singulare munus habeat, scilicet ut sit custos verbi, quo se patefecit Deus, quod sit dissimilis status futurus huius populi et imperiorum mundi: quod imperia mundi crudeliter grassatura sint in Ecclesiam, sed tamen Deum servaturum esse semper aliquem suum coetum custodem et propagatorem Evangelii: et quod velit in his afflictionibus lucere fidem nostram in confessione et invocatione. Haec omnia scire Ecclesiam necesse est, quid sit, qualis coetus sit, ad quod munus vocata sit, quae sit habitura pericula, quae auxilia, quos exitus. Nam pii non possent perferre aerumnas, si haec nescirent. Ideo historica commemoratio proponitur, quae quidem et causas petitionis continet. Ideo enim Deus Ecclesiam vult servare, quia ipse eam elegit et diligit, et vicissim Ecclesia eum celebrat et vere invocat. Voluit Deus ex genere humano colligere haereditatem Filio. Hanc redimit per Filium hanc regit, et mirabilibus modis defendit et servat.”

전쟁 초기의 주요 인물은 황제와 작센의 선제후 요한 프리드리히(der Kurfürst von Sachsen, Johann Friedrich I., der Großmütige, 1503-1554)였다. 그들은 도나우(Donau) 강변에서 서로 전투를 펼쳤다. 그 와중에 황제의 편에 서기로 결정한 작센 공작 모리츠(Herzog Moritz von Sachsen, 1521-1553)가 전쟁에 개입했다. 그는 신앙고백에 있어서 개신교 신앙을 가진 사람이었지만, 이 전쟁에서는 정치적 이유로 로마 가톨릭을 지지하는 황제의 편에 섰다. 황제가 그에게 전쟁에서 자신의 편에 선 대가로 여러 가지를 약속했기 때문이다. 예를 들면, 황제는 모리츠에게 선제후위(Kurwürde)와 영토의 확장을 약속했다. 모리츠는 황제와 약속 하에 비어있던 비텐베르크를 공격했고, 프리드리히는 군사를 뒤로 물릴 수밖에 없었다. 그리고 1547년 4월 24일 황제는 엘베 강변의 뮐베르크(Mühlberg an der Elbe)의 로카우어 하이데(Lochauer Heide) 전투에서 작센의 선제후에 대한 승리를 거두었다. 전쟁의 패배 이후 프리드리히는 선제후위를 내려놓고, 자신의 영토의 많은 부분을 포기해야 했다. 결국 1547년 6월 6일 종교개혁의 중심지, 비텐베르크가 작센의 모리츠에게 넘어갔다. 이를 통해 개신교 진영의 정치세력은 심각하게 축소되었다.¹⁵

전쟁의 패배는 비텐베르크 대학까지 영향을 주었다. 우선 비텐베르크 대학은 존폐의 갈림길에 놓였다. 새로운 주인인 모리츠가 이미 라이프치히 대학을 소유하고 있었기 때문이다. 그러나 모리츠는 비텐베르크 대학의 유지를 결정했고, 멜란히톤은 대학을 떠나지 않기로 했다. 또한 슈말칼덴 전쟁의 결과를 정리하기 위해 아우크스부르크(Augsburg) 제국회의가 1547년 9월에서 1548년 6월까지

14 슈말칼덴 전쟁 과정에 대한 대략적 이해를 위해서 다음을 참고. Hubert Kirchner und Gert Haendler, *Reformationsgeschichte von 1532 - 1555/1566. Festigung der Reformation, Calvin, katholische Reform und Konzil von Trient* (Berlin: Evang. Verl.-Anst. 1987) (Spätes Mittelalter, Reformation, konfessionelles Zeitalter, 6), 89-93; Heinz Scheible, *Melanchthon. Vermittler der Reformation: eine Biographie*. Neuausgabe, umfassend bearbeitet und erweitert (München: C.H. Beck, 2016), 208-211.

15 슈말칼덴 전쟁과 이후에 발생한 개신교 진영의 일련의 사건들에 대하여 참고. 류성민, 『교회의 가장 달콤한 노래 시편. 멜란히톤의 시편 주석의 주해와 신학』, 39-44; Irene Dingel, 류성민 역, 『종교개혁, 인물과 중심지를 따라 읽다』 (서울: 영음사, 2022), 324-342.

지 열렸다. 황제는 제국 전체에 적용되는 종교법을 원했지만, 가톨릭 진영의 반대로 개신교 진영에만 적용되는 종교법이 공포되었다. 이것이 바로 “아우크스부르크 임시령”(Augsburger Interim)이었다. 모리츠는 이 법을 자신의 영지에 도입하는 것을 연기, 거부했고, 이를 위해 신학자들에게 협상안 작성을 요구했다. 그 결과로 발생한 중간 문서가 소위 “라이프치히 임시령”(Leipziger Interim)이고, 이를 통해 “아디아포라”(Adiaphora) 논쟁이 발생했다. 황제는 여러 방식으로 자신의 권력을 키워가려는 시도를 계속했고, 이것은 가톨릭 진영의 제후들에게도 불만을 만들어냈다. 일련의 과정에 불만을 가지고 있던 모리츠는 결국 1552년 황제를 대항하여 전쟁을 일으켰다. 이 전쟁이 “제후전쟁”(Fürstenkrieg)이다. 황제는 가톨릭 제후의 외면 가운데 결국 모리츠에게 패배하고 파사우 조약(Passauer Frieden)을 맺게 되었고, “아우크스부르크 임시령”은 힘을 잃게 되었다. 이 흐름은 1555년 아우크스부르크 종교평화(der Augsburger Religionsfrieden)로 이어지며 개신교회는 제국의 공식 종교로 인정받았다.

멜란히톤은 1548년에서 1551년 사이 개신교의 정치적 종교적 위기의 한 복판에서 시편을 강의했다. 특히 슈말칼덴 전쟁의 패배로 인해 개신교 정치 지도자들이 사로잡히고, 교회가 무너질 수 있다는 위기감이 팽배했다. 전쟁으로 인해 닫혔던 비텐베르크 대학이 1548년 10월 말 다시 열리고, 멜란히톤은 위기 가운데 있는 교회와 대학을 위한 강의로 시편을 선택했다. 멜란히톤은 이런 정치적 종교적 배경에서 교회와 대학과 정치 지도자들을 향한 하나님의 뜻을 시편에서 찾았다.¹⁶

전술한 바와 같이 당시 개신교회는 사느냐 죽느냐의 위기 앞에 있었고, 상황은 매우 위태롭게 보였다. 개신교회는 우상 숭배로 가득한 로마 교회로부터 참 교회의 명맥을 잇기 위해 노력하였는데, 정작 현실적 정치적 상황은 개신교를 향하여 매우 부정적이었다. 멜란히톤은 이렇게 고난이 가득한 교회와 성도의 삶에 대해 그들이 좌절하지 않기를 바랐다. 오히려 그는 우리가 이 고난들

16 멜란히톤 시편 주석 본문의 전승에 대해 다음을 참고. 류성민, 『교회의 가장 달콤한 노래 시편』, 44-51.

가운데 큰 달콤함과 우아함이 있다는 것을 이해해야 한다고 말한다.¹⁷ 교회가 큰 곤란에 빠졌던 것은 비단 현재만의 일이 아니었다. 교회의 교사요 선조인 다윗 또한 고난의 삶을 살았다. 심지어 다윗의 삶의 전체 여정은 고난으로 이름 지을 수 있다. 그런데 하나님은 이 고난 가운데 자기 백성에게 나타나는 증거를 주셨다.¹⁸ 멜란히톤이 기대한 것은 바로 이러한 하나님의 일하심이었다. 위기와 고난은 성도에게 항상 있는 것이지만, 그것이 성도가 버림받았다는 의미는 아니다. 오히려 하나님께서 그들을 보호하시는 일을 경험하게 될 것이다. 멜란히톤은 시편에서 이런 메시지를 발견했고, 당시 교회의 성도들에게 이를 전하고자 했다.

III. 시편에 나타난 고난의 삶

교회는 하나님의 소유이다. 하나님께서 다스리시고, 하나님께서 보호하시는 특별한 집단이다. 또한 하나님은 모든 만물을 지으신 분이시고, 주관하시는 분이시다. 그런 점에서 교회와 성도에게 고난이 존재한다는 것은 사람들이 이해하기 어려운 일이다. 사실 성도들도 이해하기 어렵고, 더하여 고난을 좋아하는 사람은 아무도 없다. 그러나 이론적 예상과 현실은 모순된다. 고난은 교회에게 특별한 일이 아니다. 심지어 멜란히톤은 교회가 이 세상에서 가장 많은 고난을 받는 집단이라고 단언한다. 이렇게 보면 교회는 세상에서 가장 불쌍한 집단이라고 할 수 있다. 그러나 다행히도 그것이 끝은 아니다. 하나님은 고난 받는 교회를 영광스럽게 하고, 자유롭게 하며, 다스릴 것이다.¹⁹

그러나 마지막에 하나님께서 결국 교회를 구원하시겠지만, 그렇다고 교회가 당하는 현실적 고난은 결코 가볍지 않다. 멜란히톤은 시편 13편에서 엄청난

17 PK 110, 3, CR 13, 1152. “quod cum fit magnam dulcedinem et eloquentiam in his carminibus esse intelligemus.”

18 PK 132, CR 13, 1219. “quod totum curriculum Davidis nominat afflictiones, in quibus Deus testimonium praebeuit patefactionum suarum in isto populo.”

19 PK 14, CR 13, 1038.

슬픔을 발견한다. 교회가 당하는 현실은 하나님께서 즉각 돕지 않으신다는 것이다. 모든 사람이 큰 고통과 고난 가운데 있고, 하나님의 도우심과 자유케 하심이 늦어지고 막히는 것으로 인해 영혼이 지치고 시험을 받고 있다.²⁰ 이런 경험은 비단 시편 저자에게 국한된 것은 아니다. 멜란히톤의 교회가 당하고 있는 현실이었다.

이렇게 고난을 당하는 교회는 영광스러운 모습과 동떨어져 심지어 불쌍해 보이기까지 한다. 이 때문에 발생하는 의문에 대한 답을 멜란히톤은 시편 16편의 해설에서 제공한다. 고난은 교회를 괴롭히기 위한 것이 아니다. 오히려 고난은 교회를 위한 목적이 있다. 마귀가 당하는 영원한 고통은 해로운 일인 반면, 그리스도의 고난은 매우 유용한 것이다. 왜냐하면 그리스도를 알고 그의 복음을 받아들이는 사람들에게 그의 고난은 구원을 낳을 것이기 때문이다. 그러므로 그의 고난은 영원하고 영광스러운 교회가 하나님을 찬양하기 위한 가치가 있다.²¹ 영원하고 영광스러운 교회는 그리스도의 고난을 즐거워하고, 그 안에서 하나님을 찬양할 것이다.²² 이렇게 그리스도의 고난은 교회가 받을 영광과 긴밀한 관계를 가진다. 이는 자연스럽게 하나님을 향한 교회의 찬양과 예배로 이어진다. 물론 직접적으로 시편 16편 본문이 다루는 고난은 그리스도의 고난이다. 그러나 그리스도의 고난은 교회의 고난을 보여주는 모형이기도 하다. 시편 22편에서 멜란히톤은 이 부분을 잘 설명하고 있다. 그는 이 시편이 성도가 아주 큰 고난과 죽음의 위기 가운데 자유를 구하는 기도라고 설명한다. 이 시편은 매우 슬픈 감성을 드러내고 있다. 저자는 자신의 고난을 조상들의 고난과 비교하며, 자신의 고난이 크다고 불평하고 있다. 그러나 그것으로 끝나지 않고 이어지는 자유에 대한 감사가 뒤따르고 있다. 왜냐하면 시편 저자는 고난과 자유가 그리스도의 고난과 승리의 형상이라는 것을 알고 있기 때문이다.²³ 이처럼 교회

²⁰ PK 13, CR 13, 1036. "Exordium est querela valde tristis, qua deplorat differri auxilium et liberationem. Sicut omnes experimur in magno dolore et veris aerumnis, languiefieri animos mora, cum non statim opitulatur Deus."

²¹ PK 16, CR 13, 1041.

²² PK 16, CR 13, 1042.

²³ PK 22, CR 13, 1049. "Precatio est petentis liberationem in maximis aerumnis, et in morte, et habet tristia pa,qh, quibus confert suas afflictiones cum patrum

의 삶은 고난의 연속이다. 그리고 고난은 교회의 머리이신 그리스도에게도 큰일이었다.

IV. 개인과 교회와 그리스도의 고난의 관계

멜란히톤은 시편이 시편 저자의 고난과 관련되어 있고, 이 고난은 교회의 머리이신 그리스도의 고난과 깊게 연결되어 있고, 더하여 시편 저자를 포함한 교회 구성원 전체의 고난으로 확대하여 이해된다. 우선 시편 저자의 고통과 고난은 저자 개인만의 것이 아니다. 시편의 저자인 다윗이 고통을 어떻게 견디는지, 어떤 방식으로 자신을 위로하는지 기록하고 있다. 멜란히톤에 따르면, 이 기록은 자신을 위한 것이 아니라, 우리를 위한 것이다. 교회에 속한 어떤 사람들은 적은 고통을, 다른 사람들은 많은 고통을 가지고 있다. 그러나 이 시편은 그들이 그 고통 가운데 압도당하지 않고, 오히려 믿음과 소망을 세우도록 기록된 것이다.²⁴

멜란히톤은 이런 시편의 내용에서 하나의 원리를 찾고 있다. 바로 다윗의 말이 그리스도의 말이며, 동시에 다윗의 말이 우리의 말이라는 것이다.²⁵ 시편의 저자인 다윗은 교회의 머리이신 그리스도를 가리키는 사람인 것과 동시에 교회의 지체된 성도들을 가리키는 사람이다. 물론 본문의 맥락에 따라 살피는 것이 당연하지만, 시편이 다윗이 경험을 나타내고 그의 개인적 교훈을 목격하는 문학 작품이 아니라는 점은 중요하다. 다윗은 어떤 부분에서 그리스도를 가리키는 사람으로, 다른 부분에서 성도들을 가리키는 사람으로 시편에서 사용되고, 그런

aerumnis, et queritur suas esse maiores. ... tamen scit suas afflictiones et liberationes imagines esse afflictionum et victoriarum Christi, ”

²⁴ PK 42, CR 13, 1087. “sed haec non propter ipsum, sed propter nos scripta sunt. Habent et alii multi in Ecclesia ingentes dolores, alii magis, alii minus acres. Omnes autem discamus voluntatem Dei esse, ut in talibus doloribus non succumbamus, sed erigamus nos fide et spe.”

²⁵ PK 3, CR 13, 1022. “Haec regula in Psalmis observetur, ut sciamus saepe vocem Davidis, simul esse vocem Christi, et e contra vocem esse Davidis seu nostram vocem.”

원리로 성경을 읽고 이해해야 한다는 것이 멜란히톤의 견해이다.

고난에서도 이 원리는 동일하게 적용된다. 그리스도께서 고난을 받고 부활하셨던 것처럼, 교회 또한 고난을 받고, 부활한다.²⁶ 다윗의 고난과 승리는 그리스도의 고난과 승리의 모형이다.²⁷ 이렇게 다윗의 고난과 승리는 그리스도의 고난과 승리와 연결된다. 여기에서 다윗이 사라져서는 안 된다. 그는 그리스도의 모형이며, 가장 슬픈 감성을 가진 사람이기 때문이다. 그가 처한 위험은 그에게 실제였다. 그리고 이는 조상인 아브라함, 야곱, 요셉이 경험한 자유와 살아남과 마찬가지로 그리스도에게도 주어질 것이 분명하다.²⁸

성도와 교회와 그리스도의 고난을 모두의 것으로 볼 수 있다고 하더라도 다만 분명한 순서가 있다는 것을 기억해야 한다.²⁹ 그리스도의 고난이 더 근본적이다. 그리스도의 고난은 매우 특별한 기능을 하기 때문이다. 그리스도의 고난이 갖는 열매는 하나님의 진노를 그의 순종으로 화해케 하는 것이다.³⁰ 다른 표현으로 멜란히톤은 시편 118:17의 해설에서 “내가 죽지 않고 살 것이다”를 죽음의 파괴로 이해하며, 메시아의 고난이 이 목적을 위한 것이라고 설명한다. 즉 메시아는 교회의 기초가 되기 위해 고난을 받았다.³¹ 동시에 메시아는 자신이 고난을 받지만 보존될 것을 확실히 알았다. “고난 가운데 내가 부르짖었다. 그리고 주께서 나에게 깊은 가운데 응답하셨다.” 깊은 죽음은 의미한다. 이것으로 고난과 자유에 대한 증거가 되었다. 메시아는 교회의 모퉁이 돌이 되기 위해 세워졌다. 즉 그는 교회를 소유하신다. 그리고 그는 교회가 파괴되는 것을 허락하지 않으신다.³² 이렇게 멜란히톤에게 메시아의 고난은 항상 교회의 승리와

26 PK 16, CR 13, 1041f.

27 PK 18, CR 13, 1044.

28 PK 22, CR 13, 1049; PK 59, CR 13, 1141.

29 멜란히톤은 그의 시편주석에서 메시아의 고난을 표현할 때는 ‘*passio*’라는 단어를 사용하여 성도와 교회의 고난과 구분하여 사용한다. 참고. 류성민, 『교회의 가장 달콤한 노래 시편』, 189f.

30 PK 30, CR 13, 1083. “Quia ira tua placata est mea obedientia”

31 PK 117/118, CR 13, 1184. “Sequeuntur versiculi exponunt causam finalem, propter quam passus est Messias, scilicet, ut fieret fundamentum Ecclesiae, propter suam reverentiam exauditus est etc.”

32 PK 117/118, 7, CR 13, 1185. “Messiam, qui hic profitetur se constitutum esse, ut sit caput anguli, id est, ut habeat Ecclesiam, quam non sinat interire.”

연결된다.

V. 교회의 고난의 원인

교회에 고난이 있는 것은 분명한 현실이다. 그렇다면 교회는 왜 고난을 당하는 것일까? 하나님이 어떤 분이신지, 교회가 무엇인지, 하나님과 교회의 관계가 무엇인지를 생각한다면, 교회가 고난을 당하는 원인을 파악하는 것은 쉽지 않다. 특히 교회가 그리스도의 구원이라는 확실한 약속을 받은 의인들의 집단이라는 점에서 고난은 어려운 문제이다. 멜란히톤에게도 교회의 고난의 문제는 어려운 문제였다. 그는 이 문제를 사람이 알 수 없고, 하나님께서 알려주셔야 알 수 있다는 입장을 가졌다. 그에 따르면 사람의 이성은 의인들이 왜 이렇게 고난을 당하는지 알지 못한다. 복음의 교리만이 의인이 고난을 당하는 이유를 알려준다. 고난의 이유는 바로 부패한 본성에 붙어 있는 죄이다.³³

멜란히톤은 하나님을 알지 못하는 철학자들은 고난의 중요한 이유를 사람 밖에 있는 요소들(*materia*)에서 찾는다고 지적한다. 그러나 고난의 원인은 사람의 본성에 있는 죄이다.³⁴ 하나님은 죄 때문에 전 세계를 처벌하신다. 예를 들어, 소돔, 이집트, 예루살렘, 바벨론, 로마가 그 이유로 파괴되었다. 하나님은 이런 예를 통해 불경건한 사람들을 처벌하신다는 것을 알려주신다. 그리고 모든 사람들로 하여금 하나님께서 참으로 죄에 분노하신다는 것을 알려주신다. 그러므로 인생의 고난은 사람의 죄 때문이다.

성도 안에도 여전히 죄가 존재한다. 그들은 율법을 만족시키지 못한다. 그래서 그들은 율법의 성취에 있어 의롭지 못하다. 더하여 여전히 내면에 악덕과 의심과 불신과 부주의함과 다른 악들이 가득하다. 이런 점에서 성도나 세상에 속한

³³ PK 37, CR 13, 1076. “nec philosophia ulla monstrat causas, sed sola Evangelii doctrina. Prima autem et praecipua causa est, peccatum quod in hac depravatione naturae adhuc haeret.”

³⁴ PK 32, CR 13, 1066. “Principalis causa calamitatum humanarum est, non, ut philosophi putant, materia, sed peccatum in natura hominum.”

사람들이나 별로 차이가 없다. 그러나 멜란히톤은 성도가 믿음을 통해서 위선자들(세상의 사람들)과 구분된다고 주장한다.³⁵ 멜란히톤은 고난의 원인이 여전히 성도들 가운데 남은 죄악에 원인이 있음을 분명히 한다. 그러나 그 의미가 성도의 고난이 죄에 대한 처벌을 가리키지 않는다. 성도들은 그리스도의 구속으로 말미암아 의롭기 때문에 고난을 죄의 처벌이라고 보는 것은 적절하지 않다.

그래서 멜란히톤은 은혜로운 용서의 교리를 알지 못하는 사람들은 자신이 죄로 말미암아 고난 가운데 하나님께 버림을 받을 것이라고 생각한다고 말한다. 그러나 죄 용서의 교훈은 성도의 영혼을 음부에서 다시 불러낸다. 하나님은 믿음을 통해 우리가 용서를 간구하도록 가르치신다.³⁶ 그런 의미에서 성도에게 고난은 죄로 인한 형벌적 목적으로 존재하는 것이 아니라, 믿음을 통해 다시 하나님께 향하게 하는 교훈적 목적으로 존재한다.

다른 표현으로 말하자면, 부패한 본성의 죄가 고난의 원인이라는 것은 교회가 당하는 고난의 원인을 내부에서 찾는 것이 아니다. 멜란히톤은 교회가 세상 나라들처럼 우상이나, 압제나, 욕망에 의해 고난 받지 않는다고 지적한다. 고난은 하나님을 싫어한 마귀의 활동으로 발생하기 때문이다. 마귀는 불경건한 지도자들을 자극하여 교회 안에 날뛰도록 한다. 이런 방식으로 마귀가 하나님을 아는 참된 지식을 없애려 시도할 때, 교회는 고통 가운데 하나님에 대한 참된 고백을 내놓는 방식으로 대응한다.³⁷ 이런 방식으로 교회는 모든 불경건한 이단과 압제자들의 분노를 당한다. 교회는 이에 대항하여 방어를 해야 한다. 그 방어의 수단은 학문(*studia*)과 가르침(*disciplinam*)이다. 멜란히톤은 교회의 바른 교리를 부수려는 세상의 시도가 교회의 고난의 원인임을 밝히고, 교회는 이런 공격을 방어하기 위해 하나님의 바른 교훈을 열심히 지키고, 가르쳐야

³⁵ PK 32, CR 13, 1065. “discernens hypocritas et iustos fide.”

³⁶ PK 32, CR 13, 1066.

³⁷ 참고. PK 44, CR 13, 1090. “Non adfligitur Ecclesia, ut imperia mundi, propter idola, tyrannides, libidines. Nam haec sunt praecipuae causae cur mutantur, sed quia diabolus odit Deum, irritat impios principes, ut saeviant in Ecclesiam. Cum igitur diabolus conatur delere veram Dei noticiam, Ecclesia in suppliciis opponat veram confessionem, ita nostrae afflictiones fiunt testimonia doctrinae et sacrificia Deo grata.”

한다고 주장한다.³⁸ 이런 진술들을 통해 볼 때, 멜란히톤은 자신의 교회가 당하는 고난을 바로 마귀의 흥분된 행동이라고 이해한다. 이에 대해 교회는 차분하게 하나님을 믿고, 그의 보호하심을 신뢰하는 믿음을 내놓아야 한다.

경건한 사람들과 불경건한 사람들 모두 죽음에 의해 놀려있고, 그 때문에 끔찍한 환란으로 괴롭힘을 당한다. 예를 들어 시편 32편의 저자는 뼈가 녹는 아픔을 경험할 정도로, 두려움과 슬픔 속에서 거의 죽는 것 같았다고 고백한다.³⁹ 다만 불경건한 사람들은 억압되어 영원한 사망으로 파멸한다. 그들이 이렇게 된 원인은 그들이 죄 용서를 듣고자 하지 않았기 때문이다. 반대로 죄 용서를 구하는 사람들은 자신이 죄로 인해 죽음과 비참에 던져졌음을 알고 있다. 그러나 이 형벌과 같은 고난으로 인해 하나님께 버림을 받지 않을 것을 안다. 그래서 그들은 고난을 견디고, 용서를 구한다. 하나님께서 자신의 간구를 들으실 것이고, 자신이 도움을 받아, 자유가 계획되었음을 안다.⁴⁰

더하여 이생의 고난은 죄와 마귀라는 원인보다 더 궁극적인 원인을 가지고 있다. 바로 하나님의 계획이다.⁴¹ 하나님께서 의로운 사람에게 선으로 대하시기를 원하신다는 말이 있다. 멜란히톤은 이 말에 대해 아벨과 예레미야를 언급하며 설명한다. 그들은 의인이기 때문에 선한 대우를 받을 것이다. 그들은 분명히 영원한 생명에서 선한 대우를 받을 것이다. 그러나 이생에서 그들은 고난 가운데 있다. 이것은 하나님의 계획에 있는 것이다. 하나님은 특별히 교회 안에서 죄가 알려지고, 인류의 끔찍한 타락이 알려지기를 원하셨다. 그래서 전체 교회는 고난에 던져졌다.⁴² 그렇게 교회의 고난은 하나님의 계획 안에 있는 것이다.

³⁸ PK 28, CR 13, 1060.

³⁹ PK 32, CR 13, 1065.

⁴⁰ PK 32; CR 13, 1066. "Utrique pii et impii morte onerati sunt, et horrendis calamitatibus excruciantur. Sed impii succumbunt ac ruunt in aeternum exitium, quia nolunt audire remissionem peccatorum: Econtra vero¹⁸⁶ petentes remissionem peccatorum, sciunt se propter peccatum subiectos esse morti et aliis miseriis, sed tamen non abiici a Deo propter has poenas. Sustinent igitur aerumnas et petunt remissionem, et sciunt se vere exaudiri a Deo, et iuari, et tandem liberationem propositam esse."

⁴¹ PK 49, CR 13, 1104. "certa causa est consilii divini,"

⁴² PK 49, CR 13, 1104. "Vult autem Deus praesertim in Ecclesia, agnosci peccatum et horrendam totius generis humani corruptionem. Ideo tota Ecclesia subiecta est

고난의 원인을 어느 정도 인식한다고 하더라도 고난 자체는 성도에게 매우 현실적이다. 달리 말하면 고난은 성도를 매우 아프게 하고 슬프게 한다. 이는 시편에 자주 등장하는 정서이다. 멜란히톤은 시편 51편을 큰 고통 가운데 슬퍼하는 사람들의 고백이라고 평가한다. 이 안에 담긴 슬픈 탄식은 사실 자신의 죄가 크기 때문에 발생한 것이다. 그러나 이는 성도들에게 자연스럽게 하나님의 자비와 연결되고, 감사와 예배로 이어지게 된다.⁴³ 특히 복음은 세상의 지혜로운 사람들이 알지 못하는 고난의 이유를 알려주고 더하여 참된 위로를 보여준다.⁴⁴

이생에서 사람들이 변성하더라도 죽음 이후에 그들은 영원한 사망으로 멸망한다. 그곳에서는 어떤 권력도, 어떤 사람의 보호도 구할 수 없다. 그러나 반대로 경건한 사람들은 지금 큰 환란 가운데 있더라도, 그 죽음에서 자유롭게 될 것이다. 하나님으로 인해 영원한 교회의 동거 가운데 영원한 선으로 생명과 지혜와 의와 기쁨으로 장식될 것이다.⁴⁵

VI. 고난은 성도들에게 주는 효과

1. 성도들을 향한 고난의 교훈적 의미

고난은 당하는 사람들에게 매우 큰 고통을 안겨준다. 이는 두 가지 반응을 가져온다. 사울과 유다와 같은 많은 불경건한 사람들은 고난에 굴복하여 하나님을 떠나게 된다. 그러나 다윗과 히스기야와 같은 경건한 사람들은 오히려 이 고통을 견디고, 죄 용서의 약속을 붙잡는다.⁴⁶ 특별히 경건한 사람들은 십자가에서 도움에 대한 위로를 얻는다. 이는 큰 고통 가운데 참된 구원, 즉 영원한 생명을 맞보고 시작하는 경험을 의미한다. 이 교훈은 세상의 철학자들과 이성애

aerumnis.”

⁴³ PK 51, CR 13, 1113.

⁴⁴ PK 28, CR 13, 1060.

⁴⁵ PK 49, CR 13, 1105.

⁴⁶ PK 28, CR 13, 1059.

게 알려져 있지 않은 것이고, 오직 하나님께서 부르시는 사람들에게 발생하는 것이다.⁴⁷

시편에서 우리는 하나님의 호의에 대한 감사와 찬양을 발견한다. 하나님은 성도들에게 자유를 베푸시고, 이러한 성경의 예를 통해 성도들이 고통 가운데 연약해지지 않고, 하나님께 순종하며, 하나님의 계획에 따른 자유를 구하고 기대하도록 하신다.⁴⁸

그런 의미에서 성도들에게 고난과 고통은 아프게 하고, 힘들게 하는 확대적 의미가 아니라, 성도들을 자극하여 하나님께 돌이키게 하는 긍정적 의미를 갖는다. 다만 성도들이 이생에서 여전히 본성에 죄를 완전히 제거하지 못하기 때문에 성도들은 고난 가운데 하나님의 진노를 느끼며, 절망과 싸운다. 자신의 죄의 크기와 부끄러움을 생각할 때, 감히 하나님께 나아가지 못한다. 그래서 사람은 스스로 하나님께서 은혜를 베풀어 중보자로 인해 자신을 받으셨다는 위로를 받아들이지 못한다. 그저 이 경험은 그들에게 사자가 온 뼈를 부수는 것 같은 고통일 뿐이다.⁴⁹ 멜란히톤의 이런 설명은 죄의 고통이 결코 가볍지 않음을 알려준다. 회개는 쉬운 일이 아니다. 하나님의 용서를 길에 떨어진 동전 줌의 것과 같이 쉬운 일이 아니다.

멜란히톤은 시편 4편의 저자가 매우 당황스러운 상황에 놓였다고 설명한다. 교회는 재앙과 십자가 아래 처하게 되었고, 이것은 교회가 하나님께 버려졌다는 증거인 것처럼 보였기 때문이다. 교회는 이방인들보다 더 불행한 상태였고, 이런 상태라면 하나님에 대한 전체 교훈이 헛된 것 같았다. 다윗은 이에 대해 하나님의 도움을 받고, 강력한 고난을 견딜 수 있도록 대답을 제시하고 있다. 첫째, 우리의 경험이 잔인하게 보일지라도, 우리는 놀라운 방식으로 자유롭게 될 것이다. 둘째, 내적 위로를 통해 우리의 마음을 강화시켜 주신다. 이를 통해 강력한 고난들을 견딜 수 있도록 하신다.⁵⁰

성도들 가운데 고난 중에도 교회를 위한 선한 일을 행한 사람들이 있다.

47 PK 32, CR 13, 1065.

48 PK 52, CR 13, 1122.

49 PK 32z, CR 13, 1235.

50 PK 4, CR 13, 1023.

멜란히톤은 그 예로 출애굽기 1장의 조산사, 열왕기상 18장의 오바다를 언급한다. 그리고 더하여 콘스탄티누스(Constantinus)가 교회를 막센티우스(Maxentius)와 리키니우스(Licinius)로부터 보호한 사건을 언급한다. 그리고 그의 시대에 다른 경건한 지도자들이 교황의 분노와 왕의 군대들의 잔인함을 돕기를 원치 않는다고 지적한다. 이 시편은 이런 사람들에게 매우 달콤한 위로를 제시한다.⁵¹ 경건한 사람들은 고난을 통해 고통을 경험한다. 그러나 그것은 그들에게 도움이 된다. 시편이 가르치는 바는 순결한 사람들에게는 고난 중에도 도움이 있다는 것이다.⁵² 경건한 사람이 지금은 억눌려져 있을지라도 그 악한 날에 주님은 그를 자유롭게 하실 것이다. 이것은 시편에 덧붙여진 약속이다.

우리가 큰 고난 가운데 있을지라도 하나님은 우리에게 도움을 주시는 분으로, 우리의 고난을 가볍게 하실 것이며, 결국 우리의 구원을 확실하게 한다. 우리의 믿음은 이러한 예를 통해 우리에게 구원을 적용하기 위해, 위로를 기도해야한다고 경고한다. 이를 통해 우리는 영원한 대적자들에 의해 억눌리지 않고, 이생에서 그리고 내생에서도 영원한 죽음에 던져지지 않을 것이다. 영원한 생명 가운데 찬양할 것이다.⁵³ 고난의 시간은 짧지만, 그 후에 영원한 위로가 있다.⁵⁴

2. 성도를 부르짖음과 간구로 이끄는 고난

성도는 시편을 통해 하나님의 약속을 듣는다. 그리고 그 약속을 믿음으로 받아들일 것을 요구받는다. 믿음으로 받아들이는 것은 부르짖음과 간구를 가리킨다. 즉 약속에는 믿음과 간구가 더해져야 한다. 이를 통해 우리의 간구가 응답되고, 받아들여지며, 하나님의 다스림을 받고, 도움을 받고, 보호받는다. 이것을 우리의 영혼은 참으로 알게 된다. 이런 방식으로 고난은 믿음과 간구와 연결되어 하나님께 드리는 예배가 된다.⁵⁵ 멜란히톤은 시편 21편의 해설에서

⁵¹ PK 41, CR 13, 1083f. "Talibus hic Psalmus dulcissimam consolationem proponit"

⁵² PK 41, CR 13, 1084. "Econtra vero Psalmus docet opitulandum esse innocentibus in calamitate."

⁵³ PK 27, CR 13, 1070.

⁵⁴ PK 30, CR 13, 1063. "Significat breve esse tempus afflictionis, sed postea consolationem aeternam."

시편이 성도들의 정신을 견고하게 하는 것을 목적한다고 설명한다. 이를 통해 하나님의 다스리시는 모든 일하심 가운데, 구체적으로는 고난 가운데 하나님께 도움을 요청하도록 한다.⁵⁶

하나님을 알지 못하는 불경건한 이성은 우리가 고난 가운데 있을 때, 우리가 하나님께 무시를 받아 버려졌다고 생각한다. 그러나 교회에서 선포되는 하나님의 말씀은 고난에 다른 이유가 있다는 것을 알려준다. 즉, 우리가 회개로 다시 돌아오고, 믿음이 강화되고, 교리의 증거를 소유하도록 하기 위함이다.⁵⁷

이렇게 고난 가운데 성도가 부르짖는 내용은 고통의 경감이다. 위기와 고난에 처한 사람들은 모두 도움을 요청한다. 다만 성도들의 간구는 이방인의 간구와 결과에 있어 분명한 차이가 있다. 성도들은 다윗이 자유롭게 되는 예를 통해 약속의 증거를 소유한다. 그리고 그 예와 같이 성도의 간구는 응답되어 형벌이 경감되고, 자유를 얻게 될 것이다. 하나님은 이렇게 간구하는 사람들에게 가까이 계신다.⁵⁸ 그래서 우리는 하나님의 자비를 기대한다. 즉 죄의 용서와 화해와 영원한 생명과 교회의 보존과 우리 국가의 보존을 기대한다. 그리고 이것은 우리에게 약속된 메시아로 말미암아 이루어질 것이다. 이로 인하여 또한 우리는 고난의 경감을 구하고 기대한다.⁵⁹

3. 하나님의 명령과 약속으로서 부르짖음

고난 가운데 교회가 하나님께 부르짖는 것은 하나님께서 말씀하신 명령에 근거한다. 이 명령으로 교회는 사라지지 않으며, 믿음으로 견디고 보호를 경험하

⁵⁵ PK 11, CR 13, 1035.

⁵⁶ PK 21, CR 13, 1048.

⁵⁷ PK 51, CR 13, 1118. "Ratio, cum in calamitatibus sumus, iudicat nos negligi et proiici a Deo. Sed vox divina in Ecclesia docet, afflictionum alias esse causas, videlicet ut revocemur ad poenitentiam, aut confirmemur, aut sint testimonia doctrinae."

⁵⁸ PK 4, CR 13, 1024.

⁵⁹ PK 48, 8 CR 13, 1102. "Expectamus misericordiam tuam, id est, remissionis peccatorum, reconciliationem et vitam aeternam, conservationem Ecclesiae et huius nostrae politiae, propter Mediatorem quem nobis promisisti. Propter hunc etiam mitigationem communium aerumnarum petimus et expectamus."

게 된다. 교회의 교훈은 그래서 은밀하고 놀라운 것이다. 달리 말하면 진실하고 효과적인 것이다. 이것은 세상의 지혜자들의 교훈과 다르다. 교회는 세상 지도자들의 지혜를 가르치지 않는다. 다만 십자가의 어리석음을 가르칠 뿐이다.⁶⁰

구체적으로 하나님은 고난 가운데 약속을 주셨다. 이 약속은 경건한 사람에게 보호를 보장하고, 불경건한 사람들에게 징벌로 위협한다.⁶¹ 그리고 약속은 우선 위로로 주어진다. 멜란히톤은 시편 112편을 해설하면서 이 시편이 교회와 경건한 사람의 위로라고 설명한다. 많은 사람들이 교회의 고난으로 약하게 되고, 하나님께 낙담한다. 그러나 위로는 가장 달콤한 약속들을 가지고 있다. 현재와 영원한 선한 것들에 대한 약속을 가지고 있다. 바로 이 위로는 교회의 약함과 낙담을 막아준다.⁶²

성도에게 주어지는 약속은 시간적 구분으로 영원한 약속과 이생의 약속으로 분류된다. 우선 영원한 약속이 있다. 교회는 원칙적으로 영원한 좋은 것을 위해 부름 받았다. 이 약속은 모든 믿는 사람들에게 확실하고 견고하다. 육적인 좋은 것이 있든지 없든지 말이다. 다윗은 회개를 행하고, 죄의 용서를 믿고, 또한 확실히 자신이 영생의 상속자라는 것을 세워야 한다.⁶³

더하여 현재의 좋은 것들에 대한 약속이 있다. 왜냐하면 교회는 이생에서 모이기 때문이다. 그래서 육적인 좋은 것이 필요하다. 다만 현재의 좋은 것들의 약속에는 십자가와 고난의 예외가 더해진다.⁶⁴ 그런 이유에서 육적인 좋은 것들이 각 개인에게 같은 방식으로 나누어지지 않는다. 다만 하나님은 교회가 십자가에 순복하기를 원하신다. 그렇지만 육적인 좋은 것들의 약속이 쓸모없는

60 PK 119 pe, 1 CR 13, 1198. "Docemus sapientiam non principum mundi, sed stultitiam crucis."

61 PK 11, CR 13, 1035. "quae defensionem piis pollicentur, et minitantur poenas impiis."

62 PK 112, CR 13, 1172. "Hic Psalmus consolatio est Ecclesiae et piorum adversus scandalum crucis. Quia enim multi aerumnis Ecclesiae franguntur, et deficiunt a Deo, opponitur hic consolatio continens dulcissimas promissiones praesentium et aeternorum bonorum"

63 PK 112, CR 13, 1172.

64 PK 112, CR 13, 1173. "Aliae autem sunt promissiones bonorum praesentium. Quia enim in hac vita colligitur Ecclesia, opus est etiam bonis corporalibus, ... sed addita est promissionibus bonorum praesentium exceptio crucis et castigationis."

것이 아니다. 하나님은 항상 세상의 어떤 모임보다 교회를 뛰어나게 보신다. 그래서 이생의 육적 약속은 교회에 유익이 된다. 교회는 이 약속에 근거한 믿음과 부르짖음을 통해 고난 가운데 있으면서도 하나님에 대한 의심을 갖지 않고, 더하여 당하는 처벌과 같은 고난 가운데 고통의 경감을 주실 것을 의심하지 않는다.⁶⁵ 그러므로 교회는 이생에서 선한 것이 있다는 것을 알아야 한다. 교회는 확실하게 언제나 이생에서 보존된다. 하나님은 부르짖는 자들에게 고난을 경감 시키신다. 그는 우리가 믿음으로 하나님의 보호를 기대하기를 원하신다. 세상의 불경건한 사람들은 가시적이고 확실한 도움을 갖는 것을 원하지만, 교회는 그런 가시적 도움으로 보호되기를 원하지 않는다.⁶⁶ 하나님께서 자신의 약속으로 보존과 경감을 약속하시기 때문이다.

Ⅶ. 결론

사람은 죄와 죽음으로 고통이 가득한 삶을 살아가는 피조물이다. 하나님은 그런 사람들을 자기에게 받아들여시는 엄청난 호의를 베푸시는데, 그것은 구체적으로 죄와 죽음을 파괴하고, 우리에게 의와 영원한 생명을 회복시키시는 것이다.⁶⁷ 하나님께서 교회에 베푸시는 은혜는 이처럼 엄청난 것이다. 그러나 그리스도와 하나님의 교회의 구성원들 가운데 고통과 다툼과 간구들이 여전히 있다.⁶⁸ 이것이 하나님의 교회가 살아가는 현실이다.

교회가 이생에서 경험하는 것은 온갖 고난이다. 이 고난은 개인의 일상적 삶의 경험을 지칭하지 않는다. 오히려 교회의 구성원으로서 세상이 대적하는 대상인 교회 전체로 경험하는 고난을 가리킨다. 하나님은 우리에게 고난을 통해 그리스도인이 누구인지 알게 하신다. 그리고 이 고난은 자연스럽게 그리스도의 고난과 연결되고, 그리스도께서 경험하신 승리를 교회의 승리로 받아 자연스럽게

⁶⁵ PK 112, CR 13, 1173.

⁶⁶ PK 112, CR 13, 1173.

⁶⁷ PK 8, CR 13, 1031.

⁶⁸ PK 3, CR 13, 1021.

게 승리를 확신하게 이르게 된다.

멜란히톤은 자신과 교회가 처한 비극적 현실에서도 시편을 통해 위로를 찾고 더 간절하게 구원을 간구했다. 멜란히톤에게 고난은 현실의 문제였고, 성도의 문제요, 교회의 문제였다. 개인의 정서적 삶에 영향을 끼치는 단순한 문제가 아니라, 하나님의 백성이 이생에서 경험하는 하나님의 큰 계획 안에 있는 것이고, 이를 통해 하나님은 우리에게 유익을 주시기를 원하셨다. 하나님을 떠나지 않고, 하나님께 돌아가며, 하나님께 위로와 고통의 경감을 간구하도록 하시고, 궁극적 구원을 위해 부르짖도록 하시는 계획을 가지셨다. 시편이 그 증거였다.

멜란히톤은 교회의 고난이라는 현장에서 그냥 무기력하게 있는 사람이 아니었다. 그는 위기의 상황에도 학생들을 불러 모아 대학을 다시 열었다. 그들에게 성경을 강의함으로써 그들에게 이 역사적 현실적 상황에 대한 신학적 평가를 내리고, 하나님께서 교회를 위해 하시는 일이 무엇인지 알리고자 했다. 대학은 특히 목회자 후보생을 키우는 기관이다. 교회의 고난 가운데 이 고난을 극복하시는 하나님의 일하심을 경험하는데 있어 가장 중요한 기능이 바로 말씀의 사역자와 관계된 것이다. 교회의 말씀 전파의 직임을 보존하시는 하나님의 일이 그것이다. 어떤 의미에서 멜란히톤은 교회를 보존하시는 하나님의 일에 동참하고, 하나님의 일하심을 드러내는 통로가 되고자 한 것이다.

멜란히톤은 목회자 후보생들에게 성경의 진실한 의미를 가르쳤다. 하나님의 뜻이 어디에 있는지, 이 위기의 순간에 교회가 할 일은 무엇인지를 분명하게 알렸다. 한국 교회도 위기라고 한다. 교회는 세속화되었고, 사회는 반기독교적 정서가 팽배하다. 젊은이들은 개인주의와 물질주의로 교육받았고, 그렇게 영원한 생명에 관심이 없다. 교회는 세상에 대한 영향력에 관심이 있지만, 그것은 다만 부정적인 결과로 드러나고 있다. 교회에 출석하는 사람들이 실제로 줄어들고 있을 뿐 아니라, 교회의 영적 윤리적 영향력도 사라지고 있는 형편이다. 16세기 중반의 교회는 전쟁이라는 물리적인 적극적 반대를 통해 개신교회를 없애려는 엄청난 물리적 고난을 경험했다. 이와 달리 21세기 한국교회를 향한 마귀를 비롯한 대적들의 공격은 정신적이고, 사회적이다.

그러나 항상 그렇듯이 교회가 이런 공격에 대해 취해야 할 일은 16세기나

21세기나 다르지 않다. 고통이 크고 그로 인해 아픔이 있더라도, 고난을 없애거나 피하려는 시도가 아니라, 오히려 하나님께서 왜 우리에게 이 일을 허락하셨는 가라는 본질적인 부분에 집중해야 한다. 교회를 지키시는 하나님의 일하심을 믿고, 신뢰해야 한다. 멜란히톤이 고난 받는 교회를 위해 했던 것처럼 하나님의 교회 구원성들에게, 특별히 목회자와 후보생들에게 성경을 가르치고, 그들로 하여금 다른 성도들을 가르치도록 해야 한다. 하나님의 바른 진리가 보존되고, 그것이 실효적으로 전파되어 적용되는 모습을 보여주어야 한다. 멜란히톤의 사역은 교회와 목회자 후보생 양성기관이 해야 할 일이 무엇인지를 잘 보여준다. 결국 교회는 하나님의 말씀을 전하는 기관의 보존을 통해 사라지지 않고, 지속될 것이다. 하나님께서 그렇게 일하신다. 비록 위기는 있지만, 그래서 타격도 받고, 아픔도 경험하지만, 교회는 살아남을 것이고, 하나님의 위로와 고통의 경감을 경험할 것이다. 다만 이 고난 가운데 하나님 말씀의 사역자들에게 주어진 임무는 분명하다. 더하여 사역자를 길러내는 기관들을 향한 메시지 또한 분명하다. 우리는 보존하시는 하나님을 믿고, 더욱 진실하게 하나님의 진리의 말씀을 보존하고 전해야 한다. 시편이 멜란히톤에게 주는 교훈이 이것이었고, 이 교훈은 21세기 한국 교회의 고난을 경험하는 우리에게도 여전히 유효하다.

[참고문헌]

- Kirchner, Hubert und Haendler, Gert. *Reformationsgeschichte von 1532 - 1555/1566. Festigung der Reformation, Calvin, katholische Reform und Konzil von Trient*. Berlin: Evang. Verl.-Anst. 1987. (Spätes Mittelalter, Reformation, konfessionelles Zeitalter, 6)
- Mahlmann, Theodor. "Melanchthon als Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus." In Frank, Günter und Selderhuis, Herman J. hg. *Melanchthon und der Calvinismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2005: 173-230. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 9)
- Melanchthon, Philipp. *Philippi Melancthons opera quae supersunt omnia*, hg. v. Carl Gottlieb Bretschneider und Heinrich Ernst Bindseil, 28 Bde. Halle und Braunschweig 1834-1869 (Corpus Reformatorum 1-28). = CR
- _____. *Melancthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Heinz Scheible u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1977-. = MBW
- Dingel, Irene. 류성민 역. 『종교개혁, 인물과 중심지를 따라 읽다』. 서울: 영음사, 2022.
- Scheible, Heinz. *Melanchthon. Vermittler der Reformation: eine Biographie*. Neuausgabe, umfassend bearbeitet und erweitert. München: C.H. Beck, 2016.
- Sæbø, Magne ed., *HBOT. I/1: Antiquity*. Göttingen: V&R, 1996.
- _____. ed., *HBOT. I/2: The Middle Ages*. Göttingen: V&R, 2000.
- 류성민. 『교회의 가장 달콤한 노래 시편. 멜란히톤의 시편 주석의 주해와 신학』. 부산: 개혁주의학술원, 2023.
- _____. "바빙크의 멜란히톤 이해에 대한 비판적 고찰". 『한국개혁신학』 2017(56), 119-146.

안인섭. “팔츠(Pfalz)의 개혁파 종교개혁의 발전(1558-1561): 멜란히톤과 칼빈의 관련성을 중심으로”. 『한국개혁신학』 2021(71), 227-268.

이남규. 『우르시누스&올레비아누스. 하이델베르크 요리문답서의 두 거장』. 서울: 익투스 2017.

[Abstract]**Psalms and Suffering of the saints: Focused on the psalm-commentary of Melanchthon**

Seong Min Ryu

(Hapdong Theological Seminary, Adjunct Professor, Systematic Theology)

The reformers were very interested in the actual work of the church. This can be seen in the problem of suffering revealed in the psalms. Melanchthon's Psalm commentary also deals well with the problem of suffering of the saints. Melanchthon finds the suffering church and the preserving God in the psalms. This is amid the historical background in which the Protestant camp was defeated in the Schmalkalden War. In the midst of a real crisis in which the Protestant Church could disappear, Melanchthon found and delivered God's message of suffering through the psalms. The church belongs to God, but the actual suffering that the church faces is quite great. In particular, Melanchthon finds the suffering of the church in the psalms. One of the causes is the sin of the saints. And the church's defense measures are academics and teaching. The ultimate cause is God's plan. God wants the church to know sin through this. Suffering does not exist to get rid of the church, but rather has a didactic meaning for repentance. Suffering leads to calling and prayer for the saints, and God responds to the church's prayers. Even if the church experiences great suffering, it must trust God. Melanchthon says this is a lesson from the psalms.

Key Words: Melanchthon, Wittenberg, Schmalkalden war, Suffering of church, Psalms, Prayer

언약의 일방성과 쌍방성: 요하네스 칼빈의 언약 사상

이재호

(평촌새순교회, 부목사, 조직신학)

- I. 서론
- II. 본론
- III. 결론

[초록]

종교개혁 시기의 언약 사상과 관련해 주로 쟁점이 되는 사안 중 하나가 언약의 일방성과 쌍방성 문제다. 이 이슈와 관련해 제네바의 종교개혁자인 요하네스 칼빈과 취리히의 종교개혁자들인 홀드리히 츠빙글리와 하인리히 불링거가 자주 대조되어 연구되었고, 칼빈을 취리히의 언약신학 전통과 다르게 이해할지, 아니면 동일하게 이해할지에 대한 논의가 학계에서 활발하게 이루어졌다. 이 연구는 칼빈과 취리히의 언약신학 전통이 다르지 않음을 지적하고, 칼빈이 언약의 일방성과 쌍방성을 균형 있게 제시한다는 점을 보여준다. 쌍방적 언약론과 관련해 주의해야 할 점은 학자들이 쌍방적 언약론에 있어 언약을 조건적 언약으로 설명한다는 점이다. 즉 칼빈의 언약 사상이 쌍방적 언약론을 포괄한다는 말은 칼빈에게 있어 언약이 조건적 언약이라고 설명하는 것이다. 이 연구는 언약의 쌍방성과 관련해 언약을 조건적으로 이해하는 학계의 주된 관점에 대해 비판적인 견해를 제시한다. 칼빈에게 있어 언약적 관계는 불링거와 마찬가지로 언약의 본질이며, 그래서 본질적으로 언약은 쌍방적이다. 하지만 칼빈은 인간이 조건부로 언약에 참여한다고 말하지 않는다. 인간이 언약 안에서 하나님과 관계를 맺는 것은 어떤 조건을 충족시키는 행위가 전제되는 것이 아니다. 하나님과 인간은 언약적 관계 안에서 서로를 사랑하기 때문에 조건적으로가 아니라 쌍방적으로 서로에 대한 신실함을 유지한다.

키워드: 요하네스 칼빈, 홀드리히 츠빙글리, 하인리히 불링거, 일방적 언약, 쌍방적 언약, 조건적 언약

논문투고일 2024.01.09. / 심사완료일 2024.02.23. / 게재확정일 2024.03.05.

1. 서론

종교개혁 시기의 언약 사상과 관련해서 학계에서 활발하게 논의되는 이슈들 가운데 한 가지는 바로 언약의 일방성과 쌍방성 문제다. 특히 이 이슈와 관련해 제네바의 종교개혁자인 요하네스 칼빈과 취리히의 종교개혁자들인 홀드리히 츠빙글리와 하인리히 불링거가 자주 대조되어 제시되었다. 한편에서는 칼빈의 언약 사상을 일방적 언약론이라고 주장하고 츠빙글리 또는 불링거의 언약 사상을 쌍방적 언약론이라고 주장하며 제네바와 취리히가 서로 다른 언약 사상을 전개했다는 입장을 취하고,¹ 다른 한편에서는 이에 대한 반동으로 칼빈의 언약 사상이 일방적 언약론이지만 츠빙글리 또는 불링거의 언약 사상과 마찬가지로 쌍방적 언약론을 포함한다는 입장을 취한다.² 여기서 쌍방적 언약론과 관련해

* 이 연구는 본인의 박사학위 논문인 Jaeho Lee, *Der Bund Gottes in Calvins Josuakommentar im Rahmen seiner exegetischen Werke* (Diss. Theologische Universiteit Apeldoorn, 2023)의 일부분으로서 고신대 개혁주의학술원에서 주최한 제17회 신진학자포럼에서 발표되었으며 갯신과 부흥 33호에 투고하기 위해 약간 수정되었다.

1 Leonard J. Trinterud, "The Origins of Puritanism," *Church History* 20/1 (1951), 37-57; Jens G. Møller, "The Beginnings of Puritan Covenant Theology," *The Journal of Ecclesiastical History* 14/1 (1963), 46-67; Richard L. Greaves, "The Origins and Early Development of English Covenant Thought," *The Historian* 31/1 (1968), 21-35; J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980); Charles S. MacCoy and J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991); J. Wayne Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," *Sixteenth Century Journal* 29/2 (1998), 359-376.

2 Elton M. Eenigenburg, "The Place of the Covenant in Calvin's Thinking," *Reformed Review* 10/4 (1957), 1-22; Anthony A. Hoekema, "The Covenant of Grace in Calvin's Teaching," *Calvin Theological Journal* 2 (1967), 133-161; Lyle D. Bierma, "Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?," *Westminster Theological Journal* 45 (1983), 304-321; Paul Helm, "Calvin and the Covenant: Unity and Continuity," *Evangelical Quarterly* 55 (1983), 65-81; Peter A. Lillback, *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2001); Eberhard Busch, "Calvins Lehre vom Bund und die Föderaltheologie," in Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann and Martin Sallmann eds., *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 169-181; Andrew A. Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought. A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly* (Grand

주의해야 할 점은 학자들이 쌍방적 언약론에 있어 언약을 조건적 언약으로 설명한다는 점이다. 즉 칼빈의 언약 사상이 쌍방적 언약론을 포괄한다는 말은 칼빈에게 있어 언약이 조건적 언약이라고 설명하는 것이다. 학계에서 일방적 언약론은 무조건적 언약론과 동일한 의미로 사용되고, 쌍방적 언약론은 조건적 언약론과 동일한 의미로 사용된다.

이 연구의 목적은 두 가지로 설명할 수 있다. 먼저 종교개혁 시기의 언약 사상 안에서 제네바의 언약신학 전통과 취리히의 언약신학 전통이 다르지 않다는 점을 밝히는 것이다. 이를 위해 칼빈의 신학 안에서 언약 개념이 일방적 특징과 쌍방적 특징을 모두 포괄한다는 점을 『기독교강요』와 성경 주석들에 대한 분석을 통해 제시할 것이다. 다음으로 학계에서 언약의 일방성을 무조건적 언약의 범주와 동일시하고 언약의 쌍방성을 조건적 언약의 범주와 동일시하는 것에 대해 문제를 제기할 것이다. 언약에 있어 일방성과 쌍방성이라는 특징을 무조건성과 조건성이라는 범주에 귀속시키는 것은 오늘날의 사상적 관점으로 종교개혁자들의 신학 사상을 재단하는 것이라고 말할 수 있다. 특히 츠빙글리와 불링거가 ‘조건’(라틴어로 *conditio / conditiones*)이라는 표현을 사용한 것을 주의 깊게 살펴보면 쌍방성을 단순히 조건성과 등치시킬 수 없다는 점을 제시할 것이다.

II. 본론

언약에 있어 취리히와 제네바 사이의 “두 전통 이론”(two traditions theory)을 가장 강력하게 주장했던 학자는 웨인 베이커(J. Wayne Baker)다. 베이커는 ‘언약’이라는 단어가 16세기 종교개혁자들 사이에서 광범위하게 사용되었지만, 불링거가 사용한 언약이라는 개념과 루터 또는 칼빈이 사용한 언약이라는 개념이 그 의미에 있어 달랐다고 주장한다. 루터나 칼빈에게 있어 언약은 유언(*testamentum*)에 해당하며, 이 개념에는 쌍방적인 혹은 상호적인 언약의 의미

가 없지만, 이와 다르게 불링거는 언약(foedus)을 쌍방적인 언약으로 이해한다는 것이다. 베이커는 불링거의 쌍방적인 언약 개념을 하나님과 인간 사이의 협약(agreement)으로 제시하면서 여기에는 하나님의 약속들이 포함되어 있을 뿐 아니라 인간이 충족시켜야 할 조건들(conditions) 또한 포함되어 있다고 설명한다. 이렇게 베이커에게 있어 불링거의 언약 개념은 쌍방적일 뿐만 아니라 또한 조건적이다.³

피터 릴백(Peter A. Lillback)은 칼빈의 언약신학에 대한 자신의 박사학위 논문에서 베이커의 “두 전통 이론”에 대해 분명한 반대 입장을 표명한다. 먼저 릴백은 불링거의 언약에 대한 저술(*De Testamento*)을 분석하면서 불링거의 언약 개념이 쌍방적이고 조건적이라는 점을 인정한다.⁴ 그리고 칼빈의 창세기 17장에 대한 주해를 검토하면서 칼빈에게도 쌍방적이고 조건적인 언약 개념이 있다는 점을 제시하는데, 칼빈이 ‘조건’이라는 용어와 ‘상호적인 신실함’이라는 용어를 숨김없이 사용하고 있는 점이 칼빈이 언약의 쌍방성과 조건성을 인정하는 분명한 증거라고 주장한다.⁵ 나아가 언약 개념이 쌍방적이고 조건적이기 때문에 언약이 잠정적으로 파기될 수 있는 것이라고 설명하고, 이에 대해 칼빈도 동의하고 있다는 점을 제시하기 위해 칼빈의 『호세아서 주석』을 인용한다.⁶

16세기 취리히와 제네바의 종교개혁자들의 언약 개념을 이렇게 쌍방적이며 동시에 조건적으로 볼 수 있을지 살펴보기 위해 이제 츠빙글리와 불링거가 ‘조건’이라는 용어를 사용하는 방식에 대해 먼저 분석할 것이다.

1. 츠빙글리와 불링거의 언약신학 전통

(1) 홀드리히 츠빙글리

츠빙글리는 불링거의 전임자로서 개혁파 전통 안에서 “언약신학의 창시자”로 인정을 받고 있다.⁷ 그러나 츠빙글리에게 있어 언약 개념이 쌍방적인지에 대해서

3 Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant*, xxi-xxii.

4 Lillback, *The Binding of God*, 110-111.

5 Lillback, *The Binding of God*, 162-164.

6 Lillback, *The Binding of God*, 172.

는 학계에서 논쟁이 되고 있다. 예를 들어, 김효남은 1520년대 초중반에 츠빙글리의 언약 개념 안에 쌍방적 성격이 강화되었다고 주장하는 반면,⁸ 이은선이 시기의 츠빙글리의 언약 사상 안에 쌍방적인 개념이 분명하다는 주장의 근거가 명확하지 않다고 지적한다.⁹ 케네스 하젠(Kenneth Hagen)과 스콧 길리스(Scott A. Gillies)는 창세기 17장에 나타나는 아브라함 언약에 근거해서 취리히 종교개혁자들의 신학적 강조점이 일방적 언약론에서 쌍방적 언약론으로 옮겨갔다고 주장한다.¹⁰ 앞서 불링거에게 있어 쌍방적이고 조건적인 언약론을 주장했던 베이커는 조건적인 언약을 분명하게 표현하는 불링거와는 대조적으로 츠빙글리의 언약론 안에는 쌍방적이고 조건적인 언약에 대한 명확성이 결여되어 있다고 지적한다.¹¹

츠빙글리는 로마 가톨릭 교회와 성찬론에 대해 논쟁하면서(*Subsidium sive coronis de eucharistia*, 1525년 8월 17일) 언약 개념에 대해 해설한다. 츠빙글리에게 있어 언약 개념은 창세기 17장의 하나님과 아브라함과 맺으신 언약에서 잘 나타나는데, 츠빙글리는 언약이 다름 아닌 하나님이 약속하신 ‘콘디치오’(conditio)라고 설명한다.¹² 여기서 츠빙글리가 사용한 라틴어 ‘콘디치오’를 어떻게 해석하고 번역하는지에 따라 언약의 쌍방성과 조건성에 대한 이해가 달라질 수 있다. 학계에서는 ‘콘디치오’를 예외 없이 ‘조건’이라고 이해한다. 그래서 불링거와 칼빈이 언약에 있어 ‘콘디치오’라는 용어를 사용하는 것을

7 Emanuel Graf von Korff, *Die Anfänge der Foederaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland* (Bonn: Eisele, 1908); Gottlob Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967).

8 김효남, “언약사상에 나타난 쌍무성: 중세 후기의 언약개념과 종교개혁자들의 언약사상 비교,” 『역사신학논총』 제39권(2021), 9-50, 여기서는 24.

9 이은선, “츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로,” 『갱신과 부흥』 30호(2022), 87-123, 여기서는 106-107, 115-116.

10 Kenneth Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” *Sixteenth Century Journal* 3/1 (1972), 1-24; Scott A. Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” *Scottish Journal of Theology* 54/1 (2001), 21-50.

11 Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant*, 14-16.

12 Z 4: 499: “Testamentum, quod ad praesens adinet, nihil aliud est quam conditio a deo promissa. Ut quum dominus cum Abraham ferit pactum sive foedus Gen. 17.”

지적하면서 두 종교개혁자가 언약의 조건성에 대해 말하고 있다고 주장한다. 하지만 츠빙글리가 언약 개념을 설명하는 내용을 보면, ‘콘디치오’를 단순히 ‘조건’이라고만 해석하고 번역하는 것은 옳지 않아 보인다.

츠빙글리는 하나님께서 아브라함에게 약속하신 것에 대해 하나님이 자신의 은혜를 통해 아브라함과 동행하기로 결정하신 것이 바로 언약이라고 설명한다. 그리고 이 언약에 어떤 내용이 담겨 있는지, 어떤 ‘콘디치오’가 규정되어 있는지 물으면서 하나님이 아브라함의 하나님이 되신 것과 아브라함이 하나님 앞에서 온전하게 행하는 것을 ‘콘디치오’라고 설명한다.¹³ 여기서 ‘콘디치오’는 언약의 ‘조건’이 아니라 언약의 ‘내용’을 의미하는 ‘상태’(독일어로 Zustand 또는 Beschaffenheit)로도 해석될 수 있다는 점을 지적하고자 한다. 즉, 츠빙글리는 언약의 관계 안에 들어간 하나님과 아브라함 쌍방의 언약적 상태를 설명하는 것이다. 나아가 츠빙글리는 이런 하나님과 아브라함 사이의 상태가 진정한 언약 그 자체라고 말한다.¹⁴ 이 표현을 두고 ‘콘디치오’를 ‘조건’으로 해석해서 ‘하나님과 아브라함 사이의 조건들이 진정한 언약 그 자체’라고 번역하는 것은 상당히 부자연스러워 보인다. 오히려 언약이 하나님과 아브라함 사이의 언약적 관계라는 점을 강조하는 것으로 보인다.

(2) 하인리히 불링거

불링거의 언약 사상은 앞서 언급한 웨인 베이커 외에도 학계에서 많은 관심을 받았다.¹⁵ 불링거의 경우 언약에 대한 단행본 저술로 유명한데, 불링거는 자신의

13 Z 4: 499: “Hic nihil auditur quam foedus, quod deus per gratiam suam dignatus est inire cum Abraham. Quid vero continet hoc foedus? Quibus conditionibus statuitur? Hae sunt ergo conditiones: “Ego ero deus tuus. Tu ambulabis coram me integerrime. Ego patrem multarum gentium faciam te. Dabo tibi e Sara semen. Ero posteritatis quoque tuae illius, quam polliceor, deus. Dabo tibi et semini tuo terram, in qua nunc inquilinus es.””

14 Z 4: 499: “Quae quidem conditiones verum ipsum foedus sunt.”

15 Heinrich Assel, “»Bund« - souveränes Leben mit Gott im Gebot und Gesetz. Heinrich Bullingers »Von dem einigen und ewigen Testament oder Pundt Gottes« (1534),” *Evangelische Theologie* 64/2 (2004), 148-158; Dieter Groh, “Heinrich Bullingers Bundestheologie,” *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 115 (2004), 45-99; Peter Opitz, *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den »Dekaden«* (Zürich: TVZ, 2004),

『언약론』을 1534년에 라틴어로 출판했고,¹⁶ 또한 같은 해에 출판사, 출판 장소, 출판 연도 표기 없이 독일어로¹⁷ 번역해 출간했다.¹⁸ 불링거는 언약 개념을 설명할 때에 가장 적절한 표현으로 ‘포에두스’(foedus) 또는 ‘팍툼’(pactum)을 지목하는데, 이 용어들은 하나님과 아브라함 사이의 언약 관계에 대한 직접적인 표현이다.¹⁹ 이를 통해 불링거는 츠빙글리와 마찬가지로 언약이 하나님과 아브라함 사이의 언약적 관계임을 강조한다. 또한 불링거는 츠빙글리와 마찬가지로 창세기 17장을 근거로 하나님과 아브라함 사이의 언약적 관계를 하나님이 아브라함의 하나님이 되시고 아브라함과 아브라함의 자손이 하나님 앞에서 온전히 행하는 것이라고 설명한다.²⁰ 여기서 불링거는 츠빙글리와 동일하게 ‘콘디치오’라는 용어를 사용한다. 그런데 『언약론』의 독일어 번역본을 보면, ‘콘디치오’라는 표현에 대한 번역어와 함께 다음과 같은 추가적인 설명이 붙어 있는데, 이는 하나님과 아브라함 사이의 언약적 관계를 더 상세히 해설해주고 있다. “각자가 상대방에 대해 어떤 책임을 지고 있는지, 어떤 상태로(conditiones / gedingen) 언약이 맺어졌는지, 각자가 어떤 목적을 위해 서로 연결되어 있는지가 제시된다.”²¹ 불링거에게 있어 하나님이 우리의 하나님이 되시고 우리가

317-352; Aurelio A. García, “Bullinger’s De testamento. The Amply Biblical Basis of Reformed Origins,” in Emidio Campi and Peter Opitz eds., *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence. Zurich, Aug. 25 - 29, 2004 International Congress Heinrich Bullinger (1504 - 1575)* (Zürich: TVZ, 2007), 671-692; Lukas Vischer, “... einen Bund mit euch und allen lebenden Wesen,” in Emidio Campi and Peter Opitz eds., *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence. Zurich, Aug. 25 - 29, 2004 International Congress Heinrich Bullinger (1504 - 1575)* (Zürich: TVZ, 2007), 573-592; Joe Mock, “Bullinger and the Covenant with Adam,” *The Reformed Theological Review* 70/3 (2011), 185-205; Joe Mock, “Biblical and Theological Themes in Heinrich Bullinger’s »De Testamento« (1534),” *Zwingliana* 40 (2013), 1-35; William Peter Stephens, *The Theology of Heinrich Bullinger* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 193-224.

16 Heinrich Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno Henrychi Bullingeri brevis expositio* (Zürich: Christoph Froschauer, 1534).

17 Heinrich Bullinger, *Von dem einigen unnd ewigen Testament oder Pundt Gottes*.

18 HBBibl 1: 34, Nr. 60. 『언약론』의 독일어 번역본은 쪽수가 매겨져 있지 않다.

19 Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno*, 2a-3b.

20 Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno*, 5b: “Deinde quibus conditionibus conuenerint, utique his, quod Deus uelit esse seminis Abrahae Deus, & quod semen Abrahae integre coram Deo debeat ambulare.”

하나님 앞에 온전하게 행하는 것은 언약 체결을 위한 ‘조건’이 아니다. 오히려 이 점은 하나님과 우리가 서로 어떻게 다시 함께하고 서로 어떻게 다시 교제하는지를 보여줌으로써 언약적 상태가 무엇인지를 알려준다.

불링거는 자신의 『언약론』에서 이런 언약적 관계를 가리키는 용어로서 ‘콘디치오’를 가장 많이 사용하는데, 스스로 이에 대한 더 나은 표현으로 ‘카풋’(caput)이라는 용어를 제시한다.²² 여기서 라틴어 ‘카풋’은 ‘주요 내용’ 또는 ‘핵심 요점’을 의미한다.²³ 우리가 주목할 점은 불링거가 『언약론』의 독일어 번역본에서는 언약적 관계를 가리키는 용어로 라틴어 ‘카풋’에 해당하는 독일어 ‘푼트아티켈’(pundtsartikkel)를 가장 많이 사용한다는 점이다. 라틴어 ‘콘디치오’에 해당하는 독일어 ‘게딩어’(gedinge)는 『언약론』의 독일어 번역본에 여덟 번만 등장하는데, 두 번을 제외하고 모두 다른 표현들 즉, ‘푼트아티켈’, ‘페어슈라이bung’(verschrybung), ‘슐디히’(schuldig)와 같은 표현들과 함께 나타난다. 그리고 한 가지 언급할 만한 점으로 불링거가 『언약론』 이전의 다른 저술들에서도 여러 번 언약에 대해 해설하고 있는데, 한 저술에서는 언약적 관계에 대해 ‘콘디치오’가 아니라 ‘카풋’이라는 용어를 사용하고 있다.²⁴ 윌리엄 스티븐스(William Peter Stephens)는 이 점을 지적하면서 불링거에게 있어 언약적

21 Bullinger, *Von dem einigen unnd ewigen Testament oder Pundt Gottes*: “Demnach wirt gemeldet was yeder teyl dem anderen schuldig sye / mit was gedingen der pundt gemacht / vud worzû sich yede part verbunden.”

22 Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno*, 4a: “Nam in foederibus certae priscis erant ceremoniae, conditiones praescriptiones ue certae, aut si maus appellare capita, quibus scilicet conditionibus coëat foedus, quandiu uinciat.”

23 다음을 또한 참조하라. HBW.SR 1: 84: “Neque hic ignoramus Agricolæ et aliorum de statu sententiam, vocamus tamen statum summam, caput, constitutionem, in quo potissimum rei cardo vertitur, de quo potissimum disseritur, et unde omnia argumenta dependent.”

24 Heinrich Bullinger, *De prophetæ officio, et quomodo digne administrari possit, oratio, Heinrycho Bullingero Authore* (Zürich: Christoph Froschauer, 1532), 4b-5a: “Testamenti enim uoce pactum intelligimus foedus & conuentionem, eam uidelicet, qua Deus conuenit cum uniuerso mortalium genere, se Deum nostrum fore, omni sufficientiam, bonorum aceruum, … Debere autem hominem studere integritati, ut perfecto erectoque sit erga hunc Deum animo, ut ambulet in uis eius, atque se totum illi committat, tanquam Deo summo & patri amantissimo. Haec autem foederis capita, Abrahae quidem concredita, …”

관계(믿음과 사랑)가 언약 체결의 조건이 결코 될 수 없다는 점을 강조한다.²⁵

볼링거가 『언약론』의 독일어 번역본에서 ‘게딩어’라는 단어만을 사용했던 두 번의 경우를 살펴볼 때에 여기서 중요한 이슈는 바로 언약을 지킬 수 없는 아이들이 언약에서 배제되어야 하는지에 대한 문제였다. 볼링거는 이 점에 있어 잘못된 주장에 대해 지적하는데, 어떤 사람들이 단지 언약의 ‘콘디치오’만을 고려하고 하나님의 은혜와 약속은 간과하면서 아이들을 언약에서 배제하고 있다는 것이다.²⁶ 하지만 볼링거는 언약의 ‘콘디치오’만이 아니라 하나님의 약속과 공활을 또한 주목해야 하고 절대 아이들이 언약에서 배제되어서는 안 된다고 주장한다.²⁷ 그러면서 아이들이 언약에서 제외될 경우는 단지 아이들이 어른이 되어서 언약의 ‘콘디치오’를 경시했을 때라고 설명한다.²⁸ 여기서 ‘콘디치오’를 ‘조건’으로 해석한다면, 앞선 논의에 비추어볼 때에 볼링거가 아니라 다른 누군가가(재세레파와 같이 아이들을 언약에서 제외해야 한다고 주장하는 자들이) ‘콘디치오’를 ‘조건’이라는 의미로 사용했을 가능성을 배제할 수 없다.

츠빙글리와 볼링거가 ‘콘디치오’라는 용어를 사용한 방식을 다루면서 우리는 먼저 취리히 전통에서 언약은 곧 하나님과 인간 사이의 언약적 관계라는 점을 알 수 있다. 그래서 언약은 언약적 관계를 고려할 때에 근본적으로 쌍방적이다. 그러나 ‘콘디치오’라는 용어를 사용한 방식을 볼 때에 언약적 관계를 단편적으로 조건적이라고만 설명하는 것은 옳지 않아 보인다. 오히려 언약의 주요 내용 또는 핵심 요점이 언약적 관계라는 점을 강조하는 것으로 보인다. 하나님이 우리의 하나님 되시고, 우리가 하나님의 백성이 되는 이 관계가 언약적 상태로서

²⁵ Stephens, *The Theology of Heinrich Bullinger*, 202–203.

²⁶ Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno*, 7b–8a: “Qui enim conditiones duntaxat foederis expendunt, gratiam uero & promissionem Dei negligunt, infantes foedere excludunt: eo uidelicet quod pueri foederis capita non modo non obseruent, sed ne intelligant quidem.”

²⁷ Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno*, 8a: “Caeterum si singulis tribuas singula habeasque non conditionum foederis modo, sed & promissionis siue misericordiae Dei, aetatis ac rationis respectum, deprehendes credentes ex Iudaeis & Gentibus esse illud semen Abrahae cum quo foedus iniiit Dominus: interim uero sobolem, hoc est infantes istorum foedere nequaquam excludi.”

²⁸ Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno*, 8a: “excludi autem ubi accedente rationis usu foederis conditiones negligunt.”

언약의 핵심이자 본질이라는 것이다. 이 점은 칼빈에게 있어서도 전혀 다르지 않다는 점을 앞으로 살펴볼 것이다.

2. 요하네스 칼빈의 언약 사상

앞서 언급한 바와 같이 츠빙글리와 불링거는 모두 언약의 본질이 하나님과 우리의 하나님이라는 것이 되고 우리가 하나님의 백성이 되는 것이라고 설명한다. 다시 말해, 하나님은 언약을 통해 자기 자신을 우리와 연결하시고, 우리는 또한 언약 안에서 하나님과 함께 공동체를 형성한다. 이런 입장을 정확하게 칼빈이 취하고 있는데, 다만 다른 종교개혁자들과 달리 이런 언약의 본질에 대해 ‘은혜로운 받아주심’(gratuita adoptio)이라는 독특한 표현을 사용하고 있다.²⁹ 칼빈이 사용하고 있는 이 표현 자체가 언약의 일방성과 함께 언약의 쌍방성을 보여주고 있다는 점을 우리는 주목해야 한다. 먼저 ‘은혜로운’이라는 표현에서 우리는 칼빈에게 있어 언약이 본질적으로 하나님의 은혜 언약이라는 점을 알 수 있다. 이 언약의 성취는 인간에게 달린 것이 아니라 하나님의 은혜에 달려 있으며, 뒤에 가서 보겠지만, 삼위일체 하나님의 사역에 달려 있다. 또한 ‘받아주심’이라는 표현은 칼빈에게 있어 언약이 하나님과 인간 사이의 관계라는 점을 보여준다. 하나님은 우리를 택하셔서 하나님이 우리의 하나님이라는 것이 되고 우리가 하나님의 백성이 되는 언약적 관계를 만드셨다. 칼빈에게 있어 이 언약적 관계는 하나님과 인간 모두에게 언약적 책무를 부여하기 때문에 쌍방이 서로에게 신실하지 않고는 이 언약적 관계는 결코 유지될 수 없다. 이제 언약의 쌍방성을 보여주는 언약적 관계를 칼빈이 어떻게 기술하고 있는지를 칼빈의 『기독교강요』와 성경 주석들을 통해 먼저 살펴보려고 한다.

(1) 언약의 쌍방성

1) 『기독교강요』

²⁹ Hans Heinrich Wolf, *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis vom Alten und Neuem Testament bei Calvin* (Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereines, 1958), 19-24.

칼빈은 『기독교강요』에서 언약의 쌍방성에 대해 세 가지 유비적 표현들을 사용해 설명한다. 첫 번째 표현은 하나님의 백성인데, 하나님은 언약 안에서 아브라함의 자손을 택하셔서 자신의 백성으로 삼으시고 동시에 아브라함의 자손을 모든 다른 민족들에게서 분리시키신다.³⁰ 칼빈에게 있어 명확한 점은 하나님의 언약을 통해서만 우리가 하나님의 백성이 되며 모든 다른 민족들 가운데에서 하나님의 소유가 된다는 것이다. 이렇게 하나님과 하나님의 백성 사이의 관계는 구약 시대에서나 신약 시대에서나 변함이 없으며, 이 언약적 관계를 바탕으로 참된 경건이 형성된다.³¹

두 번째로 언약의 쌍방성을 보여주는 표현은 아버지와 아들의 관계다. 칼빈은 언약적 관계를 아버지와 아들의 관계로 이해한다. 하나님이 언약 안에서 우리를 자신의 자녀로 바라보신다는 것이다. 그래서 하나님은 아버지로서 자신의 자녀를 돌보신다.³² 또한 우리는 언약 안에서 하나님을 아버지로서 경외해야 할 책무를 가진다.³³ 칼빈이 이렇게 언약적 관계를 규정할 때에 특징적인 점은 바로 쌍방이 서로에 대한 언약적 책무를 진다는 점인데, 이는 언약 자체가

30 CO 2: 54 (Inst. 1.6.1): "Meminerint ergo lectores, me nondum de foedere illo disserere, quo sibi Deus adoptavit Abrahae filios, et de illa doctrinae parte qua proprie segregati semper fuerunt fideles a profanis gentibus, quia in Christo fundata fuit."

31 CO 2: 62 (Inst. 1.8.3): "Nam utcunque graeci scriptores de aegyptiaca theologia multa fabulentur, nullum tamen cuiusquam religionis monumentum exstat quod non sit Mosis saeculo longe inferius. Neque Moses novum Deum comminiscitur: sed quod de aeterno Deo longa temporum serie a patribus quasi per manus traditum acceperant Israelitae, proponit. Quid enim aliud agit, quam ut ad foedus ipsos revocet cum Abrahamo initum?"

32 CO 2: 1002 (Inst. 4.17.1): "Postquam nos semel in familiam suam recepit Deus, nec tantum ut servorum loco nos habeat, sed filiorum, ut partes impleat optimi patris et de sua progenie solliciti, continuo etiam vitae cursu nos alendos suscipit."

33 CO 2: 594 (Inst. 3.17.6): "Haec porro demonstrationis ratio: quemadmodum in hunc finem aeternae vitae gratia nos dignatur Deus ut diligatur, timeatur, colatur a nobis, ita quaecunque misericordiae in scriptura promissiones habentur, merito ad hunc diriguntur finem, ut revereamur et colamus beneficiorum autorem. Quoties ergo audimus ipsum benefacere iis qui legem suam observant, meminerimus Dei filios ab officio designari, quod in illis perpetuum esse debet: hac ratione nos esse adoptatos, ut ipsum patris loco veneremur. Ne ergo ipsi adoptionis iure nos abdicemus, huc semper enitendum quo tendit nostra vocatio."

하나님과 우리 모두에게 각각의 고유한 언약적 책무를 부여하기 때문이다.

세 번째 표현은 칼빈이 십계명에 대한 해설을 제시할 때 등장하는데, 하나님과 우리 사이의 관계를 부부의 관계로 표현하는 것이다. 데이비드 바비(David Barbee)는 칼빈과 베르나르 드 클레르보를 비교 연구하면서 칼빈의 신학에 있어 ‘받아주심’(adoptio)이라는 주제가 혼인이라는 상징을 통해 잘 이해가 된다고 지적한다.³⁴ 칼빈은 출애굽기 20장 5절의 “나 네 하나님 여호와와는 질투하는 하나님인즉”이라는 말씀이 의미하는 바가 하나님이 자신의 자리에 다른 누구를 두는 것을 결코 용인하지 않으시는 것이라고 설명한다.³⁵ 이렇게 혼인의 관계가 상호간의 신실함에 기반하는 것과 같이 하나님이 언약 안에서 자신의 백성에게 신실함을 요구하신다는 것이다.³⁶ 칼빈에게 있어 부부 사이에 서로 신실해야 하는 의무는 언약적 의무에 비교되며, 하나님과 우리가 모두 이 신실함의 의무를 감당해야 한다.

2) 성경 주석

칼빈은 성경 주석들에서 언약의 역사를 기술하는데, 이를 통해 각각의 언약들이 어떻게 언약의 쌍방적 특징을 보여주는지를 설명한다. 언약의 역사 안에서 칼빈에게 있어 중요한 언약은 아브라함 언약과 모세 언약과 다윗 언약이다.³⁷ 먼저 아브라함 언약에 있어 칼빈은 이 언약 자체가 두 부분으로 구성된다고 설명한다. 즉, 하나님께 해당하는 부분은 복된 삶에 대한 약속과 연결되어 있는 하나님의 사랑에 대한 증거이고, 아브라함에게 해당하는 부분은 진정성 있게 정의

³⁴ David Barbee, “Covenantal Spirituality: Bernardine Themes in Calvin’s Covenantal Theology,” *Westminster Theological Journal* 73 (2011), 133-155.

³⁵ *CO* 2: 279 (*Inst.* 2.8.18): “Deinde aemulatorem se vocat, qui consortem ferre nequeat.”

³⁶ *CO* 2: 279-280 (*Inst.* 2.8.18): “Personam mariti erga nos induere usitatissimum est Deo, siquidem coniunctio qua nos sibi devincit, dum in ecclesiae sinum recipit, sacri cuiusdam coniugii instar habet, quod mutua fide stare oportet. Ipse ut omnibus fidelis ac veracis mariti officis defungitur, ita vicissim a nobis stipulatur amorem ac castitatem coniugalem: hoc est, ne animas nostras satanae, libidini foedisque carnis cupiditatibus stuprandas prostituamus.”

³⁷ Wulfert de Greef, *Calvijn en het Oude Testament* (Amsterdam: Bolland, 1984), 172.

와 공의를 실천해야 한다는 격려다.³⁸ 한편으로 하나님의 능력은 아브라함을 보호하기에 충분하며, 그래서 아브라함은 전적으로 하나님을 신뢰할 수 있다.³⁹ 다른 한편으로 하나님은 언약 체결과 함께 아브라함에게 순종을 요구하시는데,⁴⁰ 이는 하나님의 정의와 공의를 세상에 나타내야 할 의무를 져야 한다는 것이다.⁴¹

다음으로 모세 언약은 칼빈에게 있어 아브라함 언약의 기초 위에 맺어진 언약으로서 동일하게 쌍방적 특징을 갖고 있다. 모세 언약이 체결될 때에 중요한 역사적 사건은 바로 율법의 공포였는데, 칼빈에게 있어 율법은 일차적으로 거룩하고 의로운 삶에 대한 규칙이었다. 율법을 통해 무엇이 옳고 그른지를 알고, 동시에 무엇이 선하고 악한지를 안다는 것이다.⁴² 언약을 체결함으로써 이스라엘은 하나님의 율법을 받아들여야 할 의무를 가지는데, 칼빈은 그 이유에 대해 하나님이 이스라엘을 부성적 사랑으로 이집트에서 구원하셔서 자신의 백성으로 삼으셨기 때문이라고 설명한다.⁴³ 하나님은 이스라엘이 자발적으로 율법에 순종

38 CO 23: 235: “Diximus bimembre fuisse Dei foedus cum Abram. Prius membrum erat gratuiti amoris testimonium, cui annexa erat beatae vitae promissio. Alterum vero, exhortatio ad sinceram oolendae iustitiae studium. Quia Deus uno tantum verbo levem gratiae suae gustum dederat et mox ad vocationis finem descenderat, ut Abram esset integer.”

39 CO 23: 234: “Pro Deo hic habetur hebraicum nomen El, quod a potentia deductum est. Eodem pertinet epitheton אלהים, ac si pronunciaret Deus, se ad protegendum Abram satis habere virtutis, quia nunquam aliter consistit fides nostra quam dum certo persuasi unicum Dei praesidium nobis sufficere, quidquid saluti nostrae in mundo adversum est secure despiciamus.”

40 CO 23: 234: “In foedere pangendo stipulator Deus a servo suo obedientiam. Sed non frustra praefatus est Deus se fortem esse Deum, et instructum virtute ad suos iuvandos: quia revocari ab aliis omnibus oportuit Abram ut totum se uni Deo addiceret.”

41 CO 23: 234: “Porro quia Dei oculi fidem et veritatem cordis respiciunt iubetur Abram integritati operam dare. Nam hominem perfectionum Hebraei nominant, qui animo est non fucato nec duplici, sed sincere rectitudinem colit. In summa, integritas, cuius hic fit mentio, hypocrisis opponitur.”

42 CO 24: 725: “Quatenus in lege ostenditur discrimen boni et mali, ad formandam hominum vitam data est, ut merito vocetur bene et iuste vivendi regula. Atque hic finis legis omnibus fere notus est: quia sine controversia fatentur omnes Deum illic praescribere quid rectum sit, ne incerti tota vita erremus: quia ut eius voluntas perfecta est lex iustitiae, ita solus nos dirigere in scopum potest.”

하게 하기 위해 상호간의 사랑을 요청하시는데, 이를 위해 칼빈은 마음의 할례가 필요하다는 점을 지적한다.⁴⁴ 이런 점을 고려할 때에 칼빈에게 있어 하나님과 이스라엘 사이의 언약은 상호간의 사랑 안에서 체결된 것이다. 다시 말해, 하나님은 사랑에 근거해 아브라함에게 하신 약속을 성취하시고, 이스라엘은 마음의 할례를 통해 하나님을 아버지로 사랑하며 하나님의 율법을 온전히 인정하는 것이다.⁴⁵

마지막으로 다윗 언약은 칼빈에게 있어 교회의 회복을 위해 새롭게 맺어진 언약으로서 이 언약의 특징은 하나님이 스스로 택하신 왕을 위해 영원한 은혜를 자신의 백성에게 약속하신다는 점이다.⁴⁶ 다시 말해, 하나님이 온 백성의 구원에 대한 소망을 다윗의 인격 안에 두셨다는 것이다.⁴⁷ 그래서 다윗 언약은 칼빈에게

⁴³ CO 24: 223: "Iterum exhortandi argumentum sumitur a singulari adoptionis gratia, qua Deus Abraham dignatus fuerat. Nihil enim ad obsequium praestandum acrius stimulare eos debuit quam amor ille plusquam paternus et gratuita benevolentia qua ipsos praevenerat. Quanquam simul his verbis fuerunt admoniti in quem finem segregati essent a reliquis gentibus. Colligit enim, quia recepti sunt a Deo in populum, obstringi ad servanda eius statuta."

⁴⁴ CO 24: 222: "Ex illatione apparet quorsum adoptionis facta fuerit mentio, nempe ut sanctius et maiore studio Deum colerent Iudaei, quem tam beneficium experti erant. Exigit ergo mutuuum amorem. Nihil enim turpius quam non testari gratitudinem pie iusteque vivendo. Sed quia natura minime propensi sunt aut formati homines ad Dei obsequium, hortatur eos Moses ad sui abnegationem, atque ad domandos et corrigendos carnis affectus. Nam cor circumcidere tantundem valet ac purgare pravis cupiditatibus."

⁴⁵ CO 25: 19-20: "Quod autem prius a fidelibus requiritur, ut Deum diligant, quam ut custodiant eius praecepta, hinc docemur, fontem et causam obedientiae, amorem esse quo Deum ut patrem amplectimur."

⁴⁶ CO 31: 811: "Propheta quisquis fuerit Psalmi autor, Deo supplicaturus pro afflictis ecclesia, foedus Dei quod cum Davide pepigerat, sibi et reliquis ad bene sperandi materiam proponit. [...] Inde iterum ad foedus cum Davide percussum revertitur, in quo pollicitus fuerat Deus se in regis favorem populo semper fore propitium."

⁴⁷ CO 31: 180-181: "Scimus enim quam indigne falsa invidia gravatus fuerit: neque vero tam eius fama probris istis impetebatur, quam communis totius ecclesiae salus. Quamvis enim Saulem privatus dolor in rabiem ageret, aliique omnes ut regi navarent operam acriter et violento impetu contra Davidem ruarent: minime tamen dubium est, Satanae impulsu regnum illud tantopere fuisse oppugnatum: quia in unius hominis persona Deus spem publicae salutis posuerat. Haec ratio est cur tam sollicito et vehementer contendat David in asserenda causae suae iustitia."

있어 기독교적 의미를 강력하게 전달하는데, 다윗이 잠정적으로 그리스도의 인격을 취하고 있기 때문이다.⁴⁸ 그러나 다윗 언약에서도 칼빈은 언약의 쌍방적 특징에 대해 주저 없이 설명하는데, 한편으로 하나님은 자신의 은혜로운 언약을 통해 다윗을 왕으로 택하셨다면, 다른 한편으로 다윗은 순전한 양심과 복종을 통해 나라를 통치하며 자신의 부르심에 합당하게 올바른 길로 가야 할 책무를 갖고 있다고 주장한다.⁴⁹

칼빈에게 있어 언약의 쌍방적 특징은 하나님이 우리의 하나님이 되시고 우리가 하나님의 백성이 된다는 언약의 본질 또는 핵심과 관련된 부분으로서 언약의 개념을 설명할 때에 결코 배제될 수 없다. 언약의 역사 속에 나타난 언약의 개념을 살펴볼 때에도 칼빈은 항상 언약의 양 당사자인 하나님과 인간 사이의 언약적 관계를 중요하게 제시한다. 칼빈에게 있어 이 언약적 관계는 상호간의 사랑에 기초하며 서로에게 언약적 책무와 의무를 부과한다. 그래서 언약은 칼빈에게 있어 근본적으로 쌍방적이라고 말할 수 있다. 그러나 언약이 쌍방적인 특징을 가진다는 이유로 예외 없이 언약이 조건적이라고 칼빈이 설명하지 않는다는 점에 대해 주목해야 한다. 칼빈에게 있어 언약은 언제나 은혜로운 언약이며, 이는 삼위일체 하나님의 사역을 통해 이해될 수 있다.

48 CO 31: 820-821: “Quod ex proximo versu clarius liquet, ubi primogenitum quoque appellat: quia emineat super omnes terrae reges: qui honor tam omni humana dignitate, quam angelica excellentior est. Si quis obiiciat, Davidem unum ex grege mortalium, non fuisse aequalem angelis: solutio facilis est, Si in se reputetur, non posse in tam sublimem gradum iure efferr: sed quatenus Christi personam ad tempus sustinuit.”

49 CO 31: 180: “Prius testatus est se non nisi Deo duce venisse in spem regni, neque hominum suffragiis fuisse evectum, vel proprio motu prorupisse, sed quoniam ita Deo placuerat: nunc secundo loco addit, se fidele obsequium praebuisse Deo, ut nunquam ab eius nutu deflexerit. Utrumque enim fuit necessarium, ut gratis Davidem suo favore praeveniret Deus, ipsumque regem eligeret: David autem vicissim obedienter et pura conscientia regnum sibi divinitus oblatum susciperet: deinde quidquid tentaret impiii ad labefactandam eius fidem, constanter teneret rectum vocationis suae cursum. Nunc videmus adeo nihil esse dissidii inter duas istas sententias, ut aptissime inter se respondeant. David hic Deum velut agonothetam statuit, cuius auspiciis et ductu productus fuerit ad obeunda certamina, hoc vero ab electione pendet, quia favore suo eum complexus, regem creaverat. Postea addit, se iniunctas sibi partes quo debuit obsequio ad finem usque obiisse.”

(2) 언약의 일방성

언약의 일방성이라는 표현은 언약이 인간의 공로에 근거하지 않고 오직 하나님의 사역에 기초하고 있다는 점을 의미하며, 이는 언약이 특징적으로 은혜 언약임을 나타낸다. 칼빈은 은혜 언약에 있어 하나님의 사역을 말할 때 삼위일체 하나님의 사역 전부를 제시한다. 그래서 칼빈이 은혜 언약을 기술할 때에 증보자 그리스도의 사역을 가장 우선시함에도 불구하고, 칼빈에게 있어 은혜 언약의 특징을 바르게 이해하기 위해서는 삼위일체 하나님의 사역을 전체적으로 고찰해야 한다.

1) 성령의 사역

하나님은 언약을 체결하실 때에 우리에게 삶의 순결함과 거룩함을 요구하시지만, 칼빈의 관점에서 어떤 사람도 자신의 능력으로 하나님의 이 요구를 따를 수는 없다. 인간에게 이 요구를 따를 능력이 있다고 주장하는 사람들에 대해 칼빈은 예레미야 31장 32-33절을 제시하며 오직 성령만이 우리의 순종을 가능하게 하실 수 있다고 강조한다.⁵⁰ 신명기 30장 11절(“내가 오늘 네게 명령한 이 명령은 네게 어려운 것도 아니요 먼 것도 아니라”)을 근거로 인간이 율법을 성취할 수 있는 능력을 소유하고 있다고 주장하는 자들에 대해서는 이 말씀 구절에 대한 다른 해석을 제시하는데, 신명기 30장 6절(“네 하나님 여호와께서 네 마음과 네 자손의 마음에 할례를 베푸사 너로 마음을 다하며 뜻을 다하여 네 하나님 여호와의 사랑을 하게 하사”)을 볼 때에 하나님이 마음에 할례를 행하심으로써 우리가 전심으로 하나님을 사랑할 수 있게 하셨다는 것이다. 그래서 하나님의 명령에 순종하는 일이 어렵지 않은 것은 인간의 능력에 근거한 말씀이

⁵⁰ CO 2: 236-237 (Inst. 2.5.9): “Unum hoc duntaxat mihi concedi volo, frustra implendae legis facultatem in nobis requiri, quia eius obedientiam nobis Dominus imperet, quando constat omnibus Dei praeceptis adimplendis et necessariam esse gratiam legislatoris, et nobis promissam, quia inde patet, saltem plus a nobis exigi quam simus solvendo. Nec vero ullis cavillis dilui potest illud Ieremiae (31, 32), irritum fuisse Dei percussum cum veteri populo, quia literale tantum erat: non aliter autem sanciri quam ubi accedit spiritus, qui ad obediendum corda format.”

아니라 성령의 능력과 보호에 근거한 말씀이라고 설명한다.⁵¹

하나님과 우리 사이의 언약이 어떻게 영원토록 존속할 수 있는지에 대해 칼빈은 결코 인간의 능력이 아니라 성령 하나님의 사역을 통해 가능하다는 답변을 내놓는다. 언약 안에서 인간에게 주어진 의무는 인간의 연약함 때문에 성령의 일하심 없이는 이행될 수 없으며, 성령만이 율법을 준수하는 방향으로 인간의 마음을 이끌어가신다는 것이다. 그래서 칼빈에게 있어 언약이 영원토록 존속할 수 있는 근거는 인간이 순종의 자리에 설 수 있도록 붙드시는 성령의 능력에 있다.

2) 중보자 그리스도

칼빈의 『기독교강요』 최종판에서 언약론은 중보자 그리스도와 긴밀하게 연결되어 있다.⁵² 칼빈은 『기독교강요』 2권 6장에서 그리스도의 중보자직을 인간의 구원과 관련해서 강조하고 또한 그리스도의 중보자직을 언약의 역사와 연결시킨다. 여기서 그리스도의 중보 없이 하나님께서 자신의 백성에게 자신의 은혜를 나타낼 수 없다는 점이 강조된다.⁵³ 또한 언약의 역사 전체를 살펴볼 때에 칼빈에게 있어 분명한 사실은 교회의 존속과 구원이 교회 자체에 달려 있는 것이 아니라 오직 교회의 머리이신 그리스도에게 달려 있다는 점이다.⁵⁴ 머리이신 그리스도가 은혜 언약이 목적인 바를 이루시기 때문에⁵⁵ 중보자 그리스도 없이

51 CO 2: 240-241 (Inst. 2.5.12): "Nam et paucis ante versibus (Deut. 30, 8) docuerat, circumcidi manu Dei oportere corda nostra, ut ipsum diligamus. Ergo hanc, de qua mox loquitur, facilitatem non in hominis virtute, sed in ope ac praesidio spiritus sancti posuit, qui opus suum potenter in nostra infirmitate peragit."

52 빌헬름 니젤은 중보자 그리스도가 칼빈의 언약 사상 안에서 언약의 기초라는 점을 분명하게 지적한다. Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins* (München: Kaiser, 1957), 103.

53 CO 2: 248 (Inst. 2.6.2): "Ac proinde veteri populo nunquam se Deus ostendit propitium, nec spem gratiae unquam fecit absque mediatore."

54 CO 2: 249 (Inst. 2.6.2): "Denique sic ecclesiam suam servare voluit Deus, ut eius incolumitas et salus a capite illo penderet. Ideoque exclamat David (Psal. 28, 8): lehovah fortitudo populi sui, robur salutem Christi sui. Et mox precationem addit: serva populum tuum, et benedic haereditati tuae; significans ecclesiae statum individuo nexu cum Christi imperio coniunctum esse."

55 CO 2: 251 (Inst. 2.6.4): "His vaticiniis ita imbui voluit Deus Iudaeos, ut liberationis petendae causa, recta oculos ad Christum converterent. Nec vero quamvis turpiter

언약은 칼빈에게 있어 은혜 언약이라고 일컬어질 수 없다.

3) 하나님의 선택

칼빈에게 있어 언약의 은혜로운 특징은 또한 하나님의 선택과 연결해서 설명될 때에 실제로 나타난다고 할 수 있다.⁵⁶ 칼빈은 하나님의 선택을 두 가지 단계로 제시하는데,⁵⁷ 첫 번째 단계에서 하나님은 이스라엘 민족을 진정 자신의 은혜 가운데 선택하셨으며,⁵⁸ 두 번째 단계에서 하나님은 자유롭게 자신이 원하는 각 개인들을 선택하시고 또한 유기하셨을 뿐만 아니라 선택하신 자들에게 구원의 효과를 인치셨다.⁵⁹ 칼빈에게 있어 하나님의 선택이 두 가지 단계로 제시되는 것과 관련하여 앤드류 울시(Andrew A. Woolsey)는 선택에 있어 두 단계가 ‘받아주심’(adoptio)라는 개념 안에서 언약의 두 단계와 연결된다고 지적한다.⁶⁰ 여기서 언약의 두 단계라는 것은 옛언약과 새언약을 문자와 영의 차이로 제시하는 두 단계를 의미한다.

칼빈에게 있어 하나님의 은혜는 하나님의 선택의 두 번째 단계에서 더욱 분명하게 나타나는데, 이는 하나님의 선택이 그 효력을 나타내기 때문이다. 칼빈은 하나님의 선택이 효력을 나타내는 것과 관련하여 두 가지 요소를 제시한다. 이 두 가지 요소는 바로 앞서 논의한 중보자 그리스도와 성령의 사역이다. 먼저 하나님이 선택하신 자들은 머리이신 그리스도 안에 연결되어 결코 끊을

degenerassent, potuit tamen aboleri memoria generalis illius principii, Deum per manum Christi, sicuti Davidi pollicitus fuerat, fore ecclesiae liberatorem; atque demum hoc modo firmum fore gratuitum foedus quo Deus electos suos adoptaverat.”

⁵⁶ Eenigenburg, “The Place of the Covenant in Calvin’s Thinking,” 6-7.

⁵⁷ CO 2: 685 (Inst. 3.21.6): “Caeterum hic duos gradus notandos esse non temere dixi.”

⁵⁸ CO 2: 685 (Inst. 3.21.6): “quia iam in totius gentis electione ostendit Deus, se in mera sua liberalitate nullis legibus astrictum sed liberum esse, ut minime ab eo exigenda sit aequalis gratiae partitio, cuius inaequalitas ipsam vere esse gratuitam demonstrat.”

⁵⁹ CO 2: 685 (Inst. 3.21.7): “Quanquam satis iam liquet Deum occulto consilio libere quos vult eligere, aliis reiectis, nondum tamen nisi dimidia ex parte exposita est gratuita eius electio, donec ad singulas personas ventum fuerit, quibus Deus non modo salutem offert, sed ita assignat, ut suspensa vel dubia non sit effectus certitudo.”

⁶⁰ Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 329-332.

수 없는 끈으로 하나님 자신에게 연결된다.⁶¹ 다음으로 성령은 하나님이 선택하신 자들에게 증생을 선물로 주시는데, 이들은 성령의 능력으로 하나님의 언약 안에 머물 수 있다.⁶² 이렇게 칼빈은 언약을 삼위일체 하나님의 공동의 사역 안에서 은혜 언약으로 이해한다.

III. 결론

언약의 일방성과 쌍방성 문제는 대단히 복잡하고 논쟁적인 주제다. 이렇게 논쟁을 촉발하는 요소는 사실 언약 개념 자체 안에 내재되어 있다고 말할 수 있다. 루터와 멜란히톤의 경우 언약 개념 가운데 일방적 측면을 강조하는 ‘프로미시오’(promissio) 개념에 근거해 언약 사상을 발전시킨다. 그래서 루터는 ‘그리스도의 언약’(das Testament Christi)이라는 표현을 사용하고, 멜란히톤은 ‘복음’(das Evangelium)이라는 표현을 사용해서 하나님의 약속으로서 언약을 기술한다. 츠빙글리와 불링거의 경우 언약 개념 가운데 쌍방적 측면을 강조하는 ‘포에두스’(foedus) 개념에 근거해 언약 사상을 발전시킨다. 불링거는 언약 개념 안에 ‘프로미시오’ 개념과 ‘포에두스’ 개념이 모두 포함되어 있음을 지적하면서 자신은 ‘포에두스’ 개념을 중심으로 자신의 언약론을 전개하겠다고 분명하게 밝힌다. 그래서 츠빙글리와 불링거에게 언약은 하나님과 우리 사이의 언약적 관계가 핵심이다. 칼빈의 경우 2세대 종교개혁자로서 루터와 멜란히톤에게 특징적인 ‘프로미시오’ 개념과 츠빙글리와 불링거에게 특징적인 ‘포에두스’ 개념을 모두 포괄적으로 제시한다. 칼빈은 언약의 일방적 특징을 나타내는 ‘약속으

61 CO 2: 685 (Inst. 3.21.7): “ut efficax et vere stabilis sit electio, necesse est ascendere ad caput in quo electos suos coelestis pater inter se colligavit, et sibi insolubili nexu devinxit. Ita in adoptione generis Abrahae enituit quidem liberalis Dei favor, quem alius negavit. In Christi tamen membris longe praestantior eminet vis gratiae: quia capiti suo insiti nunquam a salute excidunt.”

62 CO 2: 686 (Inst. 3.21.7): “Quod autem generalis electio populi non semper firma et rata sit, in promptu se offert ratio: quia cum quibus paciscitur Deus non protinus eos donat spiritu regenerationis, cuius virtute usque in finem in foedere perseverent.”

로서 언약'과 언약의 쌍방적 특징을 나타내는 '관계로서의 언약'을 종합적으로 자신의 언약 사상 안에 담아내고 있다. 웨인 베이커가 주장하는 것처럼 칼빈이 이중 예정론을 가르치기 때문에 일방적 언약론을 가르친다고 설명하는 것은 칼빈의 언약 사상을 올바르게 평가한 것이 아니다. 칼빈에게 언약적 관계는 불링거와 마찬가지로 언약의 본질이며 그래서 언약은 근본적으로 쌍방적이다.

그러나 칼빈의 언약 개념이 쌍방적일 뿐 아니라 조건적이라는 학자들의 주장에도 문제는 존재한다. 단지 '콘디치오'이라는 표현을 사용하고 있다는 이유로 불링거의 언약 개념이 조건적이라고 주장하는 것은 옳지 않다. 불링거의 언약 사상 전체를 살펴보고 조건적인 언약론이 불링거의 신학 안에서 가능한지 따져 보아야 한다. 마찬가지로 칼빈의 경우도 언약의 쌍방성이 아니라 언약의 조건성에 대한 인정으로까지 나아가는 학자들의 주장은 주의해야 할 대목이다. 칼빈은 인간이 조건부로 언약에 참여한다고 결코 말하지 않는다. 칼빈에게 있어 언약의 체결은 언제나 하나님의 은혜로 가능하며, 언약의 성취 또한 언제나 하나님의 은혜로 가능하다. 이를 위해 삼위일체 하나님은 함께 일하신다. 인간이 언약 안에서 하나님과 관계를 맺는 것은 어떤 조건을 충족시키는 행위가 전제되는 것이 아니라 하나님의 사랑에서 비롯된 언약적 관계에 참여하는 것이며, 이 언약적 관계 안에서 하나님과 인간은 모두 조건적으로가 아니라 쌍방적으로 서로를 사랑하기 때문에 서로에 대한 신실함을 유지한다.

[참고문헌]

약어

CO	<i>Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia</i>
HBBibl	<i>Heinrich Bullinger Bibliography</i>
HBW.SR	<i>Heinrich Bullinger Studiorum Ratio</i>
Inst.	<i>Institutes of the Christian Religion</i>
Z	<i>Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke</i>

1차 문헌

Bullinger, Heinrich. *De prophetae officio, et quomodo digne administrari possit, oratio, Henrycho Bullingero Authore*. Zürich: Christoph Froschauer, 1532.

_____. *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno Henrychi Bullingeri brevis expositio*. Zürich: Christoph Froschauer, 1534.

_____. *Von dem einigen unnd ewigen Testament oder Pundt Gottes*.

2차 문헌

Assel, Heinrich. "»Bund« - souveränes Leben mit Gott im Gebot und Gesetz. Heinrich Bullingers »Von dem einigen und ewigen Testament oder Pundt Gottes« (1534)." *Evangelische Theologie* 64/2 (2004), 148-158.

Baker, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980.

_____. "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect." *Sixteenth Century Journal* 29/2 (1998), 359-376.

Barbee, David. "Covenantal Spirituality: Bernardine Themes in Calvin's Covenantal Theology." *Westminster Theological Journal* 73 (2011), 133-155.

- Bierma, Lyle D. "Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?." *Westminster Theological Journal* 45 (1983), 304-321.
- Busch, Eberhard. "Calvins Lehre vom Bund und die Föderaltheologie." in Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann and Martin Sallmann eds., *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 169-181.
- de Greef, Wulfert. *Calvijn en het Oude Testament*. Amsterdam: Bolland, 1984.
- Eenigenburg, Elton M. "The Place of the Covenant in Calvin's Thinking." *Reformed Review* 10/4 (1957), 1-22.
- García, Aurelio A. "Bullinger's De testamento. The Amply Biblical Basis of Reformed Origins" in Emidio Campi and Peter Opitz eds., *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence. Zurich, Aug. 25 - 29, 2004 International Congress Heinrich Bullinger (1504 - 1575)*. Zürich: TVZ, 2007, 671-692.
- Gillies, Scott A. "Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7." *Scottish Journal of Theology* 54/1 (2001), 21-50.
- Greaves, Richard L. "The Origins and Early Development of English Covenant Thought." *The Historian* 31/1 (1968), 21-35.
- Groh, Dieter. "Heinrich Bullingers Bundestheologie." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 115 (2004), 45-99.
- Hagen, Kenneth. "From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century." *Sixteenth Century Journal* 3/1 (1972), 1-24.
- Helm, Paul. "Calvin and the Covenant: Unity and Continuity." *Evangelical Quarterly* 55 (1983), 65-81.
- Hoekema, Anthony A. "The Covenant of Grace in Calvin's Teaching." *Calvin Theological Journal* 2 (1967), 133-161.
- Lillback, Peter A. *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2001.
- MacCoy, Charles S. and Baker, J. Wayne. *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991.

- Mock, Joe. "Bullinger and the Covenant with Adam." *The Reformed Theological Review* 70/3 (2011), 185–205.
- _____. "Biblical and Theological Themes in Heinrich Bullinger's »De Testamento« (1534)." *Zwingliana* 40 (2013), 1–35.
- Møller, Jens G. "The Beginnings of Puritan Covenant Theology." *The Journal of Ecclesiastical History* 14/1 (1963), 46–67.
- Niesel, Wilhelm. *Die Theologie Calvins*. München: Kaiser, 1957.
- Opitz, Peter. *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den »Dekaden«*. Zürich: TVZ, 2004.
- Schrenk, Gottlob. *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Stephens, William Peter. *The Theology of Heinrich Bullinger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Trinterud, Leonard J. "The Origins of Puritanism." *Church History* 20/1 (1951), 37–57.
- Vischer, Lukas. "... einen Bund mit euch und allen lebenden Wesen." in Emidio Campi and Peter Opitz eds., *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence. Zurich, Aug. 25 - 29, 2004 International Congress Heinrich Bullinger (1504 - 1575)*. Zürich: TVZ, 2007, 573–592.
- von Korff, Emanuel Graf. *Die Anfänge der Foederaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland*. Bonn: Eisele, 1908.
- Wolf, Hans Heinrich. *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis vom Alten und Neuem Testament bei Calvin*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereines, 1958.
- Woolsey, Andrew A. *Unity and Continuity in Covenantal Thought. A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly*. Grand Rapids, Mich.: Reformation Heritage Books, 2012.

김효남. "언약사상에 나타난 쌍무성: 중세 후기의 언약개념과 종교개혁자들의 언약사상"

비교.” 『역사신학논총』 제39권(2021), 9-50.

이은선. “츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로.” 『갱신과 부흥』 30호(2022), 87-123.

[Abstract]**Unilateral Covenant and Bilateral Covenant: Covenantal Thought of John Calvin**

Jae Ho Lee

(Pyeongchon Saesoon Church, Associate Pastor, Systematic Theology)

One of controversial points with regard to covenantal thoughts in the era of Reformation is the problem of the unilateral covenant and the bilateral covenant. In respect of this issue, one has often contrasted the Geneva reformer John Calvin against the Zurich reformers Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger, and the topic, whether one considers him the same as the covenant theological tradition of Zurich or not, has been intensely discussed. This study points out, that his covenantal thought is not different from the covenant theological tradition of Zurich, and that he presents both of the unilateral covenant and the bilateral covenant. With regard to the bilateral covenant, one has to take heed of an explanation of researchers, that the bilateral covenant is the conditional one. They explain, that for him, the covenant is conditional, when his covenantal thought embraces the bilateral covenant. This study criticizes their main stance, that the bilateral covenant must be conditional. For Calvin, the covenantal relationship is, as for Bullinger, the essence of the covenant, so it is essentially bilateral. However, Calvin does not posit, that one participates on condition in the covenant. One's relationship with God in the covenant does not require an act, which satisfies some conditions. Because God and man love each other in the covenantal relationship, not

conditionally, but mutually, they maintain the fidelity to each other.

Key Words: John Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger, unilateral covenant, bilateral covenant, conditional covenant

위그노 전쟁과 프리드리히 3세의 활약

이남규

(합동신학대학원대학교, 교수, 조직신학)

- I. 들어가며
- II. 배경: 개혁파의 등장과 제국의 갈등
- III. 위그노 상황과 독일의 반응
- IV. 위그노 2차 전쟁과 팔츠의 참전
- V. 위그노를 위한 프리드리히 3세의 활동
- VI. 나가며

[초록]

대개 종교개혁은 국제적 연결고리를 제외하고 다루어지기 때문에 그 다층적 면에 주목할 필요가 있다. 16세기 종교개혁 상황이 국제적으로 어떻게 연결되어 있는지 알기 위해서 위그노와 독일 개신교 제후들의 관계를 추적하는 것은 좋은 방법이 된다. 왜냐하면, 1560년대 프랑스 내부의 갈등은 팔츠 개혁파의 등장으로 복잡해진 독일 내 개신교 상황과 시기적으로 프랑스 위그노와 맞물려 있기 때문이다. 따라서 이 글은 제국내 개혁파가 등장하는 독일 개신교 상황을 이해하되 그 국제적 관계와 상황을 이해하기 위해서 팔츠의 종교개혁 상황, 개혁파의 등장, 그리고 제국 안과 밖의 개혁파가 어떻게 연결되는지 살펴려고 한다. 이 모든 일의 중심에 팔츠 선제후 프리드리히 3세가 있다. 그의 의미가 단순히 신성로마제국의 황제를 선출하는 선제후라는 신분으로서 위그노 지지자였다는 점에만 있지 않다. 즉, 제국 내에 그와 같은 고위 신분이 개혁신앙의 지지자로 있다는 사실이 위그노에게 실질적 힘이 되었다는 점에만 있지 않다. 그 외에 제국의 이전 개신교는 오직 루터파만을 지칭했으나 프리드리히 3세가 개혁파를 받아들인 후 제국에는 개혁파와 루터파 두 종류의 개신교가 있음으로 인해서 독일과 위그노의 관계가 복잡해진다. 이 점에서도 프리드리히 3세는 중요한 의미를 갖는다. 종교개혁을 국제관계 안에서 더 다층적으로 이해하기 위해서 선제후 프리드리히 3세를 중심으로 팔츠의 개혁파의 등장, 위그노 전쟁 및 팔츠의 참전, 프리드리히 3세의 위그노 지지 활동에 초점을 맞춘다.

키워드: 프리드리히 3세, 하이델베르크, 위그노, 독일 종교개혁, 프랑스 종교개혁, 위그노 전쟁

논문투고일 2024.01.05. / 심사완료일 2024.02.26. / 게재확정일 2024.03.05.

1. 들어가며

경건자 프리드리히 3세,
그리스도를 고백하는 조국과 모든 나라의 아버지요 보호자요 지지자¹

위 문구가 1559년부터 1576년 선제후령 팔츠를 다스렸던 프리드리히 3세(Friedrich III. von der Pfalz, der Fromme, 1515-1576)의 묘비에 새겨져 있다. 프리드리히 3세는 팔츠 선제후로서 팔츠 교회에 개혁신앙을 정착시키기 위해서 하이델베르크 요리문답서 작성을 지시한 인물로 유명하나, 그의 팔츠 밖의 개혁파를 위한 활동은 잘 알려져 있지 않다. 프리드리히 3세가 개혁주의를 받아들인 후 신성로마제국의 상황은 더욱 복잡해졌다. 제국은 본래 아우크스부르크 신앙고백서만을 제국 내 공인된 종교로 인정했으나 프리드리히 3세가 칼뱅주의라는 다른 종교를 들여왔다는 소문이 퍼지고 있었다. 이 팔츠 선제후는 정치적 압력을 이겨내면서 팔츠에 개혁주의를 들여왔을 뿐 아니라 성공적으로 안착시키고 있었다. 이러한 시기에 제국 밖 프랑스에서 위그노가 반란을 일으켰다는 소문이 들어왔다. 개혁파와 경쟁하던 루터파 입장에서 프랑스 위그노는 경쟁하는 적 개혁파인가, 아니면 핍박받는 개신교 형제인가, 또는 칼뱅주의의 특징으로 소문난 대로 권위에 대항하는 반역자인가? 개혁주의 때문에 아우크스부르크 평화에서 제외될 위기에 처한 프리드리히 3세는 위그노와 어떤 관계를 맺어야 했을까? 반역자로 알려진 위그노와 가깝게 지내는 것이 제후들로부터 인정받아야 하는 그에게 해가 되진 않았을까? 제국 밖에서 전쟁이 발발했을 때 개혁파 형제들을 위하여 참전하는 것이 정당한가? 제국 밖의 전쟁에 관해 통치자와 신학자는 어떤 견해 차이를 갖는가? 압박받는 상황에서 프리드리히 3세는 어떻게 위그노에게 도움을 주었을까? 이 질문들은 종교개혁을 한 지역의

* 본 글은 '제7회 프랑스 위그노 연구회 정례회 (2023년 2월 16일, 소망교회당)'에서 발표한 내용을 논문 양식에 맞춰 수정한 것임을 밝힌다.

1 "Fredericus III. pius ... Patriae et omnium nationum, quae Christum profitentur, pater, protector et fautor." Neumüllers-Klauser, *Die Deutschen Inschriften Die Inschriften der Stadt und des Landkreises Heidelberg* (Stuttgart: Druckemueller, 1970), 140.

종교개혁 즉 독일의 종교개혁이나 프랑스의 종교개혁이 아니라, 국제 관계 아래서 보게 하며, 나아가 이러한 시도는 종교개혁의 알려지지 않은 면들을 들여다보게 한다.

이 글의 목적은 폼박받는 위그노의 상황을 프랑스 내 종교개혁의 관점이 아니라 제국 밖의 개혁주의 세력에 대한 독일 개신교 제후의 관점에서 바라봄으로써, 주목받지 못하는 16세기 종교개혁의 다른 장면들을 보여주는 데 있다.² 이를 위하여 독일의 개혁주의 정치가 팔츠 선제후 프리드리히 3세가 프랑스 위그노와 어떤 관계를 갖고 있었는지 고찰한다. 먼저 이 글은 팔츠의 개혁파 신앙이 황제와 루터파의 반대에도 제국에서 인정받는 상황을 살펴보고 이로서 루터파와 개혁파가 경쟁하는 제국 내 정세를 확인한다. 둘째, 1567년 위그노 2차 전쟁 발발 직전까지 위그노 상황에 대한 독일 제후들의 반응 특히 프리드리히 3세가 중요한 위그노 관련 사건들에 어떻게 참여했는지 정리한다. 셋째, 위그노 2차 전쟁 발발했을 때 프리드리히 3세의 참전 승인을 가능하게 했던 상황, 전쟁에 대한 다양한 해석, 참전에 대한 다양한 판단들을 고찰할 것이다. 넷째, 위그노 전쟁 참전 외에 프리드리히 3세가 폼박받는 형제 위그노를 돕기 위해 한 일들을 정리한다.

II. 배경: 개혁파의 등장과 제국의 갈등

1563년 프리드리히 3세는 하이델베르크 요리문답서와 팔츠 교회법을 반포하

² 판 톨은 방대한 자료를 살펴본 뒤 위그노 전쟁이 전형적으로 프랑스 국내 분쟁으로 여겨져 왔음을 언급한다(Van Tol, *Germany and the Coming of the French Wars of Religion: Confession, Identity, and Transnational Relations* [Ph.D. Dissertation, University of York, 2016]: 13-16). 주로 중요한 두 가지를 언급하는데, 첫째 민족주의 관점에서 바라보는 학문적 경향, 그리고 둘째 연구자들의 상황 곧 사료와 언어가 프랑스 국내 문제로 다룰 때 용이하다는 점이다. 판 톨에 의하면 국제적 관점에서 바라보는 연구가 전혀 없었던 것은 아니나(L. Romier, *Les Origines Politiques des Guerres des Religion*, [Geneva: Slatkine- Megariotis Reprints, 1974]; N. M. Sutherland, *The Massacre of St Bartholomew and the European Conflict, 1559- 1572* [London: Macmillan, 1973]), 정치 권력가들의 야망의 관점에서 보려한다는 점에서 종교개혁과 위그노 전쟁의 가장 중요한 배경인 신앙 문제를 간과하는 한계를 갖는다.

면서 개혁파의 길을 공식적으로 걸어가게 된다. 그러나 바로 루터파 편에서 팔츠를 아우크스부르크 평화에서 제외해야 한다는 목소리가 들려오기 시작했다. 제후 크리스토프는 1563년 3월 팔츠의 학교와 교회에서 칼뱅주의 교리가 퍼져 있다는 사실이 이제 널리 알려진 이야기임을 상기시키면서, “게다가 아우크스부르크 신앙고백과 모순되는 다른 모든 분파들과 마찬가지로 칼뱅주의도 종교 평화에서 제외되었습니다”라고³ 썼다. 팔츠 선제후의 특사를 통해 하이델베르크 요리문답서를 전달받은 페르디난드의 아들이자 오스트리아 황제였던 막시밀리안 2세는 프리드리히 3세를 위협하는 편지를 썼다. 그는 “요리문답서가 아우크스부르크 신앙고백서와 모든 곳에서 일치하는 것은 아니며 특히 세례와 성만찬 교리에서 츠빙글리의 견해를 따르고 있으므로 종교평화조항에 위배된다”라고 썼다.⁴ 그해 7월 황제 페르디난드도 아우크스부르크 평화협정이 아우크스부르크 신앙고백서에 근거하였다는 것을 상기시키면서 칼뱅주의를 중단할 것을 요구한다.⁵ 1566년 1월에 열린 제국회의에서 팔츠의 칼뱅주의는 중요하게 논의되었다. 이 회의에서 황제 막시밀리안 2세의 주도 아래 뷔르템베르크의 크리스토프와 츠바이브뤼켄의 볼프강이 팔츠를 아우크스부르크 평화에서 제외시킬 것을 강하게 주장했으나 결과적으로 실패했다.⁶ 프리드리히 3세는 황제와 제후들 앞에서 행한 감동적인 연설을 통해서 하나님의 말씀 앞에 진실한 자신의 신앙을 보였으며 자신이 나움부르크 제후회의에서 아우크스부르크 신앙고백서

3 “Zu dem ist Calvinismus wie auch alle andere secten wider die Augspurgische confession von der religionsfrieden ausgeschlossen.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 376.

4 “... der Ketchismus nicht überall mit der Augsburgischen Confession übereinstimme, und der Zwinglischen Opinion namentlich in der Lehre von der Taufe und dem Abendmahl anhang und daher auch den Bestimmungen des Religionsfriedens entgegen sei.” 프리드리히 3세의 방대한 편지를 정리한 Kluckhohn은 이 편지의 원문을 직접 확인하지 못한 채 헤페의 인용을 따른다. A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 398-399.

5 A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit Verwandten Schriftstücken*, Bd. 1, 419ff.

6 Walter Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1964), 36f.

에 서명한 일을 언급하며 여전히 거기에 머물러 있음을 진술했다. 연설이 끝난 후 작센의 선제후 아우구스트는 “프리츠, 자네가 우리 모두 보다 경건하구만”이라고 말한 일화는 유명하다.⁷ 아우구스트는 팔츠의 칼뱅주의에는 반대했으나, 동시에 제국 내 평화가 깨질 것을 염려했다.⁸ 프리드리히 3세는 아우구스트에게 프랑스와 네덜란드에서 일어나는 일이 결국 독일에도 닥쳐 결국 루터파에게도 좋지 않은 영향을 끼치게 됨을 고했다.⁹ 아우구스트는 제후들이 프랑스와 네덜란드에 영향을 끼치려는 시도를 거절하면서, 동시에 팔츠의 칼뱅주의에도 침묵하기를 택했다.¹⁰ 작센 선제후 아우구스트는 프리드리히 3세가 제국회의에서 내치질 경우 그러한 일이 자신에게도 일어날 수 있음을 염려했다.¹¹ 결국 팔츠를 아우크스부르크 평화에서 제외시키려던 황제의 시도는 실패했다.

이렇게 해서 개혁신앙이 선제후령 팔츠의 공식적 지위를 확보한 일은 결과적으로 독일 밖의 개혁파, 특히 위그노를 위한 지지 세력의 확장을 의미했다. 이것은 단순히 같은 신앙고백을 하는 지지 세력이 독일 내에 확보되었다는 것 이상이었다. 선제후라는 높은 지위를 가진 인물이 자신의 진실한 신앙으로 개혁파 신앙을 고백했다는 사실과 정치외교적으로 중요한 지역에서 개혁파 신앙이 공식적으로 인정되었다는 사실은 독일 내에 드리웠던 개혁파에 대한 부정적 선입견이 상쇄될 가능성을 의미했다. “루터교 제후들은 여전히 다소 의심하고 있었지만, 프리드리히의 개종과 개혁주의 입장에 대한 그의 변호는 프랑스 위그노와의 성공적인 협력을 위한 길을 열었다.”¹² 결과적으로 개혁파

7 Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566*, 344.

8 Derk Visser, *The Reluctant Reformer His Life and Times* (New York: United Church Press, 1983), 142f.

9 Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566*, 377.

10 Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat, Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1576* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1970), 237.

11 Charles D. Gunnoe Jr., “Die Geschichte des Heidelberger Katechismus im Umfeld der Pfalz,” in *Handbuch Heidelberger Katechismus*, eds., Arnold Huijgen & John V. Fesko & Aledida Siller (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2014), 61.

12 “Although the Lutheran princes remained somewhat suspicious, the conversion of Friedrich and his defence of the Reformed position paved the way for successful cooperation with the Huguenots in France.” Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 72f.

신앙을 가졌던 프리드리히 3세나 그의 아들 카시미르와 같이 위그노 지지자들이 등장할 기회가 되었을 뿐 아니라, 루터파 제후들 중에서도 위그노를 다른 시각으로 바라볼 계기가 된 것이다. 그 예로 대표적인 개혁파 반대자이던 루터파 제후 츠바이브뤼켄의 볼프강은 3차 위그노 전쟁에서 위그노를 위해서 참전한다.¹³

III. 위그노 상황과 독일의 반응

독일은 1567년에 발발한 위그노 2차 전쟁부터 참전한다. 그럼에도 이전부터 제국의 제후들은 프랑스의 상황을 주의깊게 바라보고 있었다. 여기서는 위그노에 대한 독일 제후들의 관점을 이해하기 위해서 독일의 개신교 제후들이, 특히 프리드리히 3세가 2차 전쟁 발발 전까지 중요한 위그노 관련 사건들에 어떻게 반응했는지 살펴본다.¹⁴

1. 나움부르크 제후회의(1561년 1월)와 위그노에 대한 제후들의 견해

이미 1561년 독일 제후들이 모였던 나움부르크 제후회의(Naumburger Fürstentag)에서 루터파 제후들은 프랑스의 불안한 상황을 논의했다. 여기서 루터파 제후들은 아우크스부르크 신앙고백서가 프랑스에서 위그노와 로마 가톨릭을 하나로 모을 수 있다고 생각했다. 루터파 제후들은 츠빙글리주의를 경계하면서 아우크스부르크 신앙고백서를 프랑스에 소개하기를 원했다. 가장 적극적

¹³ 팔츠의 칼뱅주의에 반대한 루터주의자였으나 위그노 편에서 전쟁에 참여했으며 개신교 내에서 신앙을 위해 목숨을 건 헌신으로 받아들여져서 칭송되었다. 다음을 보라: Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 202ff.

¹⁴ 위그노의 상황은 다음을 보라: Alison Grant & Ronaldo Mayo, *The Huguenots* (Longman, 1973), 조병수 역, 『프랑스 위그노 이야기』 (용인: 가르침, 2018); Janet Glenn Gray, *The French Huguenots Anatomy of Courage* (Grand Rapids: Baker Book House, 1981). 위그노 전쟁 상황에 대한 자세한 연대기적 서술은 다음을 보라: James Westfall Thompson, *The Wars of Religion in France 1559-1576* (Chicago: The University of Chicago Press, 1909). 양신혜, “베자의 국가 저항권에 대한 이해”, 『갱신과 부흥』 24호(2019), 89-95.

인 인물은 뷔르템베르크의 크리스토프였다.¹⁵ 회의에서 프랑스와 영국과 스위스의 개신교와 긴밀한 관계를 맺어야 한다는 의견들이 있었지만 결국 츠빙글리주의와 칼뱅주의에 대한 두려움으로 거절되었다. 한편 뷔르템베르크의 크리스토프는 프랑스의 개신교인들이 츠빙글리주의에 물들기 전에 프랑스에 적극적으로야 한다고 생각했다. 그러나 작센 선제후 아우구스트는 프랑스 개신교인들이 제네바를 따르고 있다는 소식을 이미 들었기 때문에 그러한 제안에 반대했다.¹⁶ 이후 1561년 8월 프리드리히 3세는 크리스토프가 아우크스부르크 신앙고백서를 프랑스 위그노에 보내려고 하는 시도에 반대하는 편지를 썼는데, 왜냐하면 프랑스의 새로운 이들이 “이 신앙고백서나 저 신앙고백서가 아니라 복음과 선지서의 바르고 참된 기초 위에 나타나야 하기 때문이다. 만일 어떤 신앙고백서에 썼을 때에 가련한 그리스도인들을 박해하는데 오용될 수 있기 때문이다.”¹⁷

프리드리히 3세는 프랑스의 갈등이 심각하며 무력충돌이 일어날 수 있는 가능성을 이미 우려하고 있었던 것이다. 1561년 5월 위그노 지도자였던 콜리니 제독에게 보낸 편지에서 프랑스에 있는 복음 전파에 격려하면서도 그리스도의 나라가 하나님의 영광 능력으로 보존되니 육신의 힘으로 싸우려고 하지 말라고 권고한다. 특히 그는 독일 개신교가 큰 열심으로 연맹하여 싸웠으나 그 결과가 좋지 않았다는 경험을 상기시킨다.¹⁸ 이것은 1546년과 1547년의 슈말칼덴 전쟁을 말한다.¹⁹ 1561년 프리드리히 3세는 복음을 위하여 영적 무기로 싸울 수 있으나 육적 힘을 강화하여 무력으로 싸운다는 생각에 부정적이었으며 인간보다 하나님을 의지해야 한다고 생각했다. 이렇게 1560년대 초의 무력사용을 반대한 그의 생각이 1567년 전후에 바뀌어 참전을 변호하게 된다.

15 Friedrich Barthold, *Deutschland und die Hugenotten* (Bremen: Verlag von Franz Schlodtmann, 1848), 337f.

16 Calinich, *Der Naumburger Fürstentag*, 382f.

17 “... nicht auf einer oder der andern Confession, sondern vielmehr auf rechtem wahren Hauptgrund der evangelischen und prophetischen Schriften geschehen müsse; denn wenn man sich auf Confessionen stütze, sei Gefahr, daß sie zur Bedrängniß der armen Christen mißbraucht werden möchten.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 195.

18 A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 178ff.

19 Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*, 67.

2. 푸아시 회담(1561년 9월)과 제후들의 대표단 파송

로마 가톨릭의 트리엔트 공의회는 종교개혁 진영을 약화시키거나 억압할 수도 있기 때문에 개신교인들에게 염려가 되었다. 프랑스의 로마 가톨릭 세력도 트리엔트 공의회에 호의적이지 않았다. 로마와 거리를 두었던 프랑스 로마 가톨릭의 흐름에 따라 카테린 드 메디씨는 트리엔트 공의회를 신뢰하지 않고 오히려 자신이 공의회를 새로 시작한다는 마음을 가졌다. 독일의 개신교 제후들도 트리엔트 공의회를 신뢰하지 않는다는 사실을 확인한 카테린 드 메디씨는 미셸 드 로피탈, 앙투안 드 부르봉, 샤를 드 로렌과 함께 트리엔트 공의회를 대체할 회의를 계획했다.

1561년 9월 푸아시 수녀원 식당에서 이 회담이 열렸다. 11살이었지만 프랑스 왕이 직접 참석할 정도로 이 회담에 권위가 부여되었다. 로마도 대표단을 보냈고 독일 개신교 제후들도 대표단을 보냈다. 가톨릭과 개신교의 갈등과 분쟁의 해결이 이 회의의 목적이었다. 개혁파 쪽에서 12명의 목회자와 20명의 평신도가 참석했으며 베자가 대표자였다. 9월 7일 베자의 긴 첫 발언은 개혁파의 성만찬 이해가 어떤 점에서 가톨릭과 다른지 그리고 개혁파 교리의 정당성에 대한 것이었다. 9월 16일 로레인 추기경이 가톨릭을 대변해서 말했다. 3일 뒤에 교황이 보낸 이단이 도착했다. 교황은 푸아시 회담에 긍정적이지 않았으나 대표단을 보냈으며 프랑스도 트리엔트 공의회에 참여하기를 바랐다. 로레인은 베자에게 아우크스부르크 신앙고백서에 서명하기를 제안했는데, 베자는 거절했다. 베자와 위그노는 이 제안이 합의를 위한 제안이 아니라 루터파로부터 자신들을 분리시키려는 의도로 해석했다. 베자는 로마가톨릭의 미사를 우상숭배라고 말했고, 교황 대표단은 위그노 목사들을 늑대, 여우, 독사, 암살자라 불렀다. 회담이 소득 없이 끝난 것은 당연한 일이었다. 독일의 개신교 제후들이 보낸 대표단이 도착하기 전에 회의는 끝났다.

독일 개신교 대표단에는 뷔르템베르크의 크리스토프가 보낸 야콥 뵘러린(Jakob Beurlin)과 야콥 안드레애(Jakob Andrea)와 발타자르 비템바흐

(Balthasar Bidembach)가 있었고, 프리드리히 3세도 미하엘 딜러(Michael Diller)와 피터 보갱(Peter Boquin)을 보냈다. 크리스토프는 이 회의에 많은 기대를 하였으나 프리드리히 3세는 크게 확신이 없었다.²⁰ 이들이 도착하기 전에 푸아시 회담은 폐막하여 참여하지 못했다. 게다가 슬픈 일도 있었는데, 대표단 중 비를린은 파리에 도착한 후 여행 중에 얻은 여독으로 병이나 죽었다. 그러나 이들의 활동은 계속되었다. 프리드리히 3세가 보낸 이들은 위그노와 더 가까운 관계를 만들었다. 보갱은 나바라 왕과 일행을 만나고 교제한 이야기를 프리드리히 3세에게 보고한다.²¹ 처음에는 뷔르템베르크 대표들과 팔츠의 대표들은 함께 일하려 했으나 이후 목표가 다른 것이 나타나자 따로 활동하게 된다. 뷔르템베르크 대표들은 아우크스부르크 신앙고백서를 프랑스에 소개하고 받아들여지게 하고 싶은 목표가 있었으나 팔츠의 대표들은 이미 위에서 프리드리히 3세를 통해 확인한 바처럼 그 생각에 동의하지 않았다. 뷔르템베르크 대표들은 아우크스부르크 신앙고백서를 프랑스에 소개하려고 여러 시도를 했고 콜리니 등 위그노 대표들도 만나고 까뜨린느 앞에까지 설 수 있으나 위그노와 프랑스 왕실 모두 루터교로 개종할 수 없다고 답했다.²²

3. 생제르맹 칙령(1562년 1월)과 프리드리히 3세의 기대

푸아시 회담으로 합의에 이를 가망이 없음이 드러나자 까뜨린느의 유일하게 남은 방법은 평화를 유지하는 정책이었다. 결국 1562년 1월 잠정적으로 개신교 예배를 허용하는 명령이 떨어졌다. 1월 칙령 또는 생제르맹 칙령(édit de tolérance de Saint-Germain)이라 부르는 이 명령을 따르면 위그노의 예배가 몇 가지 제한을 갖고 허용되었다. 위그노는 그동안 차지한 예배당을 반환해야 했으며, 성벽이 있는 곳 즉 도시의 예배는 허용이 안 되며, 예배드릴 때 무장할

20 "... wir dem künig zu Franckreych solten noch folgen oder ime auf sein nationalconcili unsere theologos schicken, das wolt bedencklich seyn ..." A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd.1, 169.

21 A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd1, 217.

22 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 135.

수 없고, 예배는 낮에만 허용된다(2조, 5조). 왕의 관리들이 요청하면 예배 장소에 들어갈 수 있으며 예배 참석자의 신원을 조사할 수 있다(3조). 천주교에 대한 모독 언사는 범죄이며(10조) 성상을 파괴하거나 금서를 배포하는 행위는 사형에 처해진다.²³ 예배가 허용되었다는 것을 제외하고는 위그노에게 불리한 규정이 너무 많았다. 반면 가톨릭 편에서 이 칙령은 위그노에 대한 승인을 의미했기 때문에 가톨릭은 분노했다. 게다가 파리 의회는 이 칙령의 등록을 거부했으며 위그노 전쟁의 계기가 되는 바시(Vassy)의 학살이 있는 후에야 채택되었다. 즉, 까뜨린느의 의도와 달리 이 칙령으로 갈등은 더욱 증폭되었던 것이다.

그럼에도 위그노 예배에 대한 첫 공식적인 승인이었기 때문에 당시에는 기대가 있었다. 바시의 학살 후에 프리드리히 3세는 프랑스 왕과 카테린에게 서신을 보내 이 칙령에 대한 지지를 보냈다. 그는 ‘1월 칙령’으로 복음이 프랑스에서 진전함에 대한 기쁨을 표하면서, 이 칙령에 대해 반기를 들어 프랑스에 닥친 일에 슬퍼하면서도 ‘1월 칙령’이 프랑스에 정착하기를 바란다는 마음을 표했다. 프리드리히 3세는 이 칙령으로 복음의 순수함을 따르는 자들이 안전할 수 있고 박해의 공포로부터 벗어날 수 있다고 생각했다.²⁴

4. 위그노 1차 전쟁과 독일의 제후들

생제르망 칙령은 불행하게도 1562년 3월 바시(Vassy) 대학살이라는 결과를 가져왔다. 바시의 창고에서 예배드리던 위그노 수십 명을 학살한 후 유사한 일들이 뒤따랐는데, 상스(Sens)에서는 100명의 위그노가 학살당해서 시체가 세느강에 던져졌다. 다른 도시들에서도 위그노 살해가 계속되었다. 결국 위그노

²³ Nancy Lyman Roelker. *One King One Faith: The Parlement of Paris and the Religious Reformation of the Sixteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1996), 263.

²⁴ “Or depuis ie a ouy que le roy vostre filz a fait publier un edict par lequel ceux qui ont volonté de suyvre la purité de levangile sont mis en seureté de sorte quilz sont hors de crainte de persecution.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 278.

는 확실당하지 않기 위해서 도시를 점령하기로 했다. 이렇게 시작한 1차 전쟁은 1563년 3월 앙부아즈 칙령으로 일단락되었다.

이 시기는 제국 내에서 개혁파가 등장하여 개혁파와 루터파의 갈등이 고조되던 시기다. 구체적으로 시기를 특정하면, 하이델베르크 요리문답서가 초판이 발행되던 1563년 3월에 위그노 1차 전쟁이 끝났다. 개혁파의 공식적인 등장에 맞서 루터파 제후들은 프리드리히 3세에게 칼뱅주의의 위험성을 지적했으며 프리드리히 3세는 개혁파의 정당성을 호소하던 때다. 제국의 루터파 제후들의 생각은 복잡했다. 왜냐하면, 개신교인으로서 루터파 제후들은 가톨릭에 맞서야 했으며, 동시에 이제 막 등장한 개혁파와 갈등하고 있었기 때문이다. 제국 밖 위그노는 가톨릭의 박해 아래 있으나, 동시에 자신들과 갈등하고 있는 칼뱅주의 편이었다. 예를 들어 가장 자주 서신으로 외교를 시도한 대표적인 제후인 크리스토프는, 프랑스의 가톨릭에 보내는 편지에서는 가톨릭의 폭력을 비판했으며 위그노에게 보낸 편지에서는 반란이 정당화될 수 없으며 왕의 권위를 존중하라고 썼다.²⁵ 이 정도가 당시 독일 제후들이 위그노 전쟁을 바라보는 시각이라고 할 수 있다.

독일 제후들 대부분은 참전을 비판했으며 일차적 관심은 제국의 평화였다. 독일 제후들은 전쟁을 한차례 치른 후 1555년 아우크스부르크 평화협정을 통해 평화 가운데 있었다. 이런 경험을 한 제후들은 혹여 프랑스 내전이 자신들의 평화를 위협할 수도 있기 때문에 경계했다. 그러면서도 프랑스의 갈등 해결을 위해 아우크스부르크 평화의 방식을 적극적으로 고려하고 제안할 생각을 가지게 되었다.²⁶

다만 츠바이브뤼켄의 볼프강의 경우가 독특하다. 그는 강한 루터주의자였고 개혁파를 싫어했으며 몇 년 후인 1566년 아우크스부르크 제국회의에서 프리드리히 3세에 반대하고 팔츠를 아우크스부르크 평화에서 제외시키려던 대표적 제후다. 1563년에도 볼프강은 칼뱅주의 반대자였으나, 위그노를 동정했으며 위그노를 위해서 프랑스로 군대를 이끌고 가고자 했다. 여러 제후들이 한 목소리

²⁵ Van Tol, *Germany and the Coming of the French Wars of Religion*: 196ff.

²⁶ Van Tol, *Germany and the Coming of the French Wars of Religion*: 194.

로 반대하자 포기하였다.²⁷ 루터파 제후인 크리스토프도 반대했을 뿐 아니라 개혁파인 프리드리히 3세도 1563년 3월 볼프강에게 긴 편지를 보내 출정을 포기할 것을 강하게 권했다. 긴 분량의 서신에서 프리드리히 3세는 프랑스 그리스도인들을 동정하면서도 전쟁이 독일에 끼칠 영향을 고려하여 반대하며 독일 제후들의 우려와 참전 반대를 보여준다.²⁸

이때 하이델베르크는 위그노 전쟁의 정당성을 독일 내에 알리는 전초기지 역할을 했다. 1557년 바젤에서 하이델베르크 온 인쇄업자 루드비히 루시우스는 1562년 콩데의 선언을 몇 주가 안되어 독일어로 알린다. “청명하고 고귀한 제후 보르봉의 루드비히 콩드공의 첫 번째 진술과 보고. 무슨 이유로 프랑스 왕국의 위엄과, 그 치리가 여왕에게 있는바, 또한 왕국의 일반적인 평화와 안정을 지키기 위해서 움직였는지”와²⁹ “프랑스 왕국에서 현재 일어나는 폭동의 기원과 원인을 밝히는 콩데 공의 다른 진술”의³⁰ 제목으로 콩데 공 자신의 무력저항의 정당성을 알린다. 이 인쇄물에 따르면 왕의 명령에 반하여 무장으로 저항하는 자들에 대항하기 위해서 콩데 공은 무기를 잡을 수밖에 없었다. 이때 하이델베르크는 개혁주의의 노선을 따랐으나 제국 내에서 공식적인 인정을 받지 못하고 있던 시기였다. 신성로마제국 황제와 강경한 루터파 제후들은 프리드리히 3세와 팔츠를 아우크스부르크 평화에서 내보내야 한다고 주장하고 있었다. 박해받는 위그노의 모습을 동정하면서, 독일 내에서 불안한 지위에 있는 자신들의 모습을 프랑스의 동료 신앙인들에게 투영하기도 했다.³¹ 그러나 2차 전쟁이 발발하기

27 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 196.

28 A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 379-389.

29 *Erste Erklärung und bericht des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten un[d] Herren, Herrn Ludwigen Hertzogen von Borbon, Herrn von Conde, auß was ursachen ire F. G. die königliche Würden in Franckreich, deßgleichen die Regieru[n]g so der Königin zustehet, und dan[n] auch den gemainen friden un[d] rhu desselbigen Königreichs zuschützen und zuhandthaben ist bewegt worden : Sampt angehängter irer Fürstlich Gnaden Protestation* (Heidelberg: Ludwig Lucius aus der Wetterau, 1562).

30 Louis de Condé, *Andere erklärug des Hertzogen von Conde/ in welcher die anfänger und ursächer diser jetzigen empörung in disem Königreich Franckreich offenbare: und was iren F. G. bißher zu hinlegung derselben fürzunemen gebürt hat/ und noch gebüren will/ angezaigt wird* (Heidelberg: Ludwig Lucius aus der Wetterau, 1562).

전까지 프리드리히 3세의 선택사항에 참전은 아직 없었다.

IV. 위그노 2차 전쟁과 팔츠의 참전

위그노 1차 전쟁이 발발했을 때 독일의 제후들은 안타까움과 우려의 눈으로 바라보았을지라도 프랑스 내부의 문제라는 이유로 근본적으로 자신들을 향한 위협으로 생각하지는 않았다. 제국 밖 프랑스 내부에서 벌어지는 전쟁에 자신들이 참전한다는 생각은 제후들의 선택사항에 올라와 있지 않았었다. 그러나 1567년에 발발한 2차 전쟁에는 독일 제후들이 참전하게 된다. 이때 팔츠가 가장 적극적이었다. 위그노 1차 전쟁에는 참전에 반대했던 프리드리히 3세는 왜 2차 전쟁에는 참여했는가? 국제적 정세에 어떤 변화가 있었는가? 또는 참전에 대한 신학자 편에서의 반응은 무엇이었는가? 이 부분에 이러한 질문들을 고찰한다.

1. 가톨릭의 폭거와 2차 전쟁 발발

1566년 네덜란드에서는 귀족을 포함하여 많은 이들이 종교개혁을 요구했으며 여러 지역에서 성상파괴 운동이 일어났다. 네덜란드의 혼란을 두고 볼 수 없었던 필리페 2세는 1567년 네덜란드 총독으로 알바 공작을 보냈다. 알바공은 왕의 이복 누이인 파르마 마가렛의 뒤를 이어서 스페인령 네덜란드를 다스리기 시작했다. 그는 독일 개신교 연합인 슈칼칼텐 연맹에 대항하여 승리하여 이름을 알린 후 여러 전쟁에서 승리를 한 인물이었다. 알바는 질서를 회복하라는 필리페의 명을 받들어 성상 파괴에 관련된 이들을 처벌하기 시작했다. 그는 반란위원회(Raad van beroerten)를 세우고 처형하기 시작했는데, 사람들은 피위원회(Bloedraad)라 불렀다. 지위고하를 막론하고 닥치는대로 불러들여 유죄판결을 내렸다. 이전의 재판체제를 대체했으며 얼마 안있어 귀족들이 이 위원회를 떠나

31 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 77f.

자 알바 홀로 처리했는데, 심의도 없고, 항소도 없고, 취소되지 않는 판결로 악명이 높았다. 알바의 폭정으로 6만명의 난민이 발생했으니 얼마나 가혹한지 알 수 있다.

그런데 알바 공작이 네덜란드로 올라갈 때 필리페 2세는 무려 10000명의 군대를 보냈다. 북부 이탈리아를 지나 프랑스와 독일의 경계선을 따라 네덜란드로 올라갔다. 이 놀랍고도 무서운 광경은 삼시간에 프랑스와 독일에 퍼졌다. 프랑스 개혁파의 지도자 콩데는 평화가 깨어지고 가톨릭이 다시 세력을 가져갈 것이라 생각하고 어린 왕과 메디씨를 손에 넣기 위해 모(Meaux)에서 공작을 단행했으나 실패했다. 님(Nîmes)에서 흥분한 위그노들이 24명의 가톨릭 사제들을 죽였다. 이렇게 위그노 2차 전쟁이 발발했다.

2. 프리드리히 3세의 전쟁 해석

프리드리히 3세의 서신을 정리하고 그의 전기를 저술한 클루크혼은 프랑스 통치자들이 스페인과 교황과의 영향을 멀리하면서 개혁파를 관용하고 그로 인해 평화가 유지되었다면 전쟁은 없었을 것이라고 개혁파 편에서 프랑스 왕실의 책임을 지적하고 무기를 든 위그노의 정당성을 주장한다. 즉, “그러나 알바가 프랑스 국경을 넘어 행군을 끝내고 네덜란드에서 피비린내 나는 일을 시작하자마자 위그노 지도자들은 자기 방어를 위해 무기를 들지 않을 수 없었다.”³² 물론 왕실 편에서 볼 때 위그노는 반역자들이었다.

전쟁 후 프랑스에서 양 편의 특사가, 즉, 위그노 편에서 하이델베르크의 도움을 구하기 위해서 콩데공의 특사가 왔고, 프랑스 왕실도 특사를 하이델베르크에 보냈다. 왕실의 특사는 위그노는 반역자이며 위그노에게 종교가 자유가 주어지기 전에 먼저 무기를 내려놓아야 한다는 말을 전했다.³³ 이 약속을 반긴 선제후는

32 “Aber kaum hatte Alba seinen Zug an der Grenze Frankreichs vorüber beendet und sein blutiges Werk in den Niederlanden begonnen, als die Führer der Hugenotten sich gedrungen sahen, zu ihrer Selbstvertheidigung die Waffen zu ergreifen.” A. Kluckhohn, *Friedrich der Fromme Kurfürst von der Pfalz, der Schützer der reformierten Kirche* (Nördlingen, 1879), 320.

33 Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*, 67.

출레거(Zulgerger)를 파리로 보내 직접 왕실의 의견을 듣게 했다. 출레거는 파리로 가서 그 약속이 불확실한 약속임을 확인했으며 오히려 하이델베르크로 돌아오는 길에 들러 콩데공의 진영으로 와서 진상을 파악했다. 출레거는 위그노의 무력저항이 왕에 대한 반란이 아니라 종교의 자유를 위협하는 기즈에 대한 방어라고 확신했다. 프리드리히 3세와 카시미르는 콩데가 전해준 것을 따라 전쟁을 해석했으며 제국의 황제 특사에게 준 서신에 반역은 없고 “모든 잘못된 기독교를 비참하게 박해하고 섬멸전을 준비한 로레인 추기경에게 있게 됩니다”라고 썼다.³⁴

3. 요한 카시미르(Johann Casimir von Pfalz-Simmern, 1543-1592) 참전 동기

클루크혼은 당시 나이 스물 네 살 이란 카시미르의 어린 나이를 강조하며 “위그노를 위한 이기심없는 열심”보다는 “불안하고 활동적인 성격에 기인한 충동”이 동기일 것이라고 추정한다.³⁵ 클루크혼처럼 다른 역사가들도 카시미르의 동기를 기회주의, 모험을 좋아하는 과격한 성격, 야망 등에 돌린다. 그러나 최근 연구는 이러한 추정이 너무 단순하다고 평가하고 개혁신앙을 위한 카시미르의 지속적인 헌신을 과소평가한 것으로 보는 시각도 있다.³⁶

서신에서 카시미르의 동기를 살펴보면 대략 네 가지 정도의 참전 이유를 찾을 수 있다. 첫째 그는 하나님의 영광을 위해서, 둘째 평화의 회복을 위해서, 셋째 박해받는 가련한 그리스도인들을 보호하기 위해서, 넷째 프랑스 왕권의 보호를 위해서 참전한다.³⁷ 첫째 이유가 근원적인 동기 또는 먼 원인이며 넷째

34 “Alle Schuld wird auf den Cardinal von Lothringen geschehen, welcher die Christen jämmerlich verfolge, zu einem Vertilgungskrieg rüste ...” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 2, 149.

35 “Casimir zählte erst 24 Jahre, als er, vielleicht weniger aus uneigennütziger Begeisterung für die Hugenotten, als unter den Antrieben einer unruhigen thatenlustigen Natur ...” Kluckhohn, *Friedrich der Fromme Kurfürst von der Pfalz*, 320.

36 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 197f.

37 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 200f.

이유는 반란자들인 위그노와 함께 한다는 비판에 대한 답의 성격이다. 그렇다면 평화의 회복과 프랑스의 가련한 그리스도인들을 위한다는 셋째와 넷째 이유가 실제적이고 대표적인 동기가 될 것이다. 제국의 황제 막시밀리안에게 보낸 편지에서도 참된 기독교 신앙고백자들을 말살하는 일에 반대하고 평화를 회복하기 위해서라고 자신의 참전 이유를 밝힌다.³⁸ 따라서 공식적인 참전 동기를 본다면 “참전하기로 한 Casimir의 결정이 종교적 신념 외의 다른 어떤 것에 기초했다고 제시하는 것은 여기에 없다.”³⁹ 그러나 이제 소개할 당대의 다른 시각과 함께 이 동기를 평가해야 한다.

4. 신학자 자카리아스 우르시누스(Zacharias Ursinus)의 시각

카시미르 당대로 돌아가 정치에 참여했던 사람이 아니라 신학자의 눈에 이 참전이 어떻게 보였는지 살필 필요가 있다. 하이델베르크 요리문답서의 초안을 작성했던 팔츠의 중요한 신학자자카리아스 우르시누스는 프리드리히 3세 및 팔츠의 지도부와 생각이 달랐다.⁴⁰ 클루크혼은 프리드리히 3세의 서신교환을 정리하면서 책 마지막 부분에 누락된 서신들을 추가했는데, 가장 마지막에 우르시누스의 서신이 첨부되어 있다. 여기서 우르시누스는 참전을 결정한 팔츠의 권력층을 강하게 비판한다. 우르시누스는 무엇보다 팔츠 교회가 혼란에 빠졌고 교리에서 멀어진다는 점을 지적한다. 그는 가장 먼저 평화보다 전쟁에 몰두하는 팔츠의 교회위원회(Kirchenrat)를 비판한다. “무기가 아니라 기도와 순교로 싸우는 것이 저들에게 합당하기 때문입니다. 교회가 참여한 전쟁은 항상 불행했습니다.”⁴¹ 프리드리히 3세가 1560년대 초에 전쟁을 반대하던 그 논리 그대로

38 “... gegen die jämmerliche Verfolgung und die drohende Ausrottung der Bekenner des wahren christlichen religion, zur Wiederherstellung der Autorität des früher erlassenen Pacificationsedicts und zur Erlangung eines Religionsfriedens, der Frankreich vor inneren Kriegen und Empörungen sicher stelle ...” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 2, 141.

39 “There is nothing here to suggest that Casimir’s decision to intervene was based on anything other than religious conviction.” Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 199.

40 Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*, 72.

우르시누스는 전쟁을 반대한 것이다.

그렇다면 우르시누스가 볼 때, 프리드리히 3세와 팔츠 지도부가 참전을 승인한 이유는 무엇인가? 우르시누스는 이렇게 말한다. “진실을 말한다면, 우리는 그 아들[카시미르]을 위대하게 만들려고 참된 열심히 아니라 악함으로 프랑스 전쟁에 이끌렸습니다. 하나님께서 승인하지 않으실 것이고 성과도 주시지 않으실 겁니다.”⁴² 여기서 우리는 카시미르의 참전이 순수한 그 개인의 결정과 그것을 승인하는 선제후 프리드리히 3세의 그림이 아니라 팔츠 지도부 전체의 결정, 특히 교회위원회까지 승인한 결정이라는 우르시누스의 판단을 볼 수 있다. 그리고 그 동기는 “아들을 위대하기 만들기 위해서”다. 즉, 프리드리히 3세와 팔츠의 지도부는 프랑스 참전이란 기회를 통해 카시미르의 영향력을 키우려고 한 것이다.

우르시누스는 프랑스에서 일어나는 박해를 하나님의 섭리 아래서 감수해야 하는 사건으로 보았다. “하나님의 섭리에 반대하여 계속 실행되어도 인간은 아무것도 할 수 없습니다. 저 나라에 있는 박해와 전복은 하나님에 의한 것이고 하나님의 의로우신 판단에 따라 선택받은 자들을 시험하시고 불경건한 자들을 벌하시기 위한 것입니다. 특정 숫자는 멸망으로 정해져 있습니다. 하나님의 이 결정을 아무도 바꿀 수 없습니다.”⁴³ 우르시누스에 따르면, 그리스도인의 의무는 전쟁이 아니라 인내, 기도, 궁극적 해방에 대한 소망이다. “우리는 마지막 때에 살고 있기 때문에, 여기서 모든 나라가 멸망으로 흘러갑니다. 우리는 운명적인 결정들에 맞서지 말고, 인내하고 기도하면서 그가 기쁘게 오시는 것과

41 “... cum illorum proprium sit precibus et martyrio, non armis, pugnare; semper bella infausta fuisse, quibus ecclesiastici se immiscuerunt ...” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 2, 1054. 1568년 3월 26일 우르시누스는 이 편지를 간접적으로 다른 사람을 통해서 프리드리히 3세에게 전달했다.

42 “Et si verum dicendum est, nos magis vitio quam vero zelo ad bellum Gallicum pertractos, filium groß zu machen, quod deus improbat nec successum dat.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 2, 1054.

43 “Gegen die göttliche Vorsehung, wird dann weiter ausgeführt, vermag der Mensch nichts. Verfolgungen und Umwälzungen in den Reichen sind von Gott, nach seinem gerechten Urtheil, um die Auserwählten zu prüfen, die Gottlosen zu züchtigen. Eine bestimmte Zahl ist zum Untergang be stimmt. Diesen Beschluß Gottes kann Niemand umstoszen.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 2, 1054.

악한 것들에서 영원히 해방될 것을 열망해야 합니다.”⁴⁴

이렇게 우르시누스는 팔츠의 참전 결정을 나쁜 결정으로 보고 반대했다. 그 이유는 그리스도인의 전쟁이란 물리적 싸움이 아니라 영적 싸움이므로 안타깝지만 하나님의 섭리 아래서 순교를 당해야 한다고 본 것이다. 프리드리히 3세도 위그노 1차 전쟁까지는 이러한 우르시누스의 생각과 같았으나, 2차 전쟁 발발 후 생각이 바뀌어 참전을 승인하게 된다. 이 글의 다음 부분에서 여기에 대해 더 다루어보기로 한다.

5. 프리드리히 3세가 바라본 정세: 가톨릭 모의설(Catholic Conspiracy)

참전에 대한 우르시누스의 비판에는 영적 싸움은 물리적 싸움이 아니라는 생각이 있다. 이 생각은 1561년 위그노 콜리니에게 주었던 프리드리히 3세의 말과 같다. 참전을 승인한 프리드리히 3세가 제국의 황제와 제후들의 비판을 받았을 때 그 비판도 4년 전 프리드리히 3세의 말이었다. 황제와 제후들에게는 슈말칼덴 내전을 치룬 후 이제야 아우크스부르크 평화 안에 있는 제국의 평화가 참전의 영향으로 깨어질 수 있다는 두려움이 있었다. 1568년 1월과 2월 풀다(Fulda)에서 있었던 제후회의에서 팔츠 대표단은 카시미르의 참전으로 갈등이 제국에 들어올 수 있다는 거센 비판을 받았다.⁴⁵ 이 비판은 1563년 프리드리히 3세가 볼프강의 참전을 반대할 때의 이유와 다르지 않다. 이렇게 프리드리히 3세는 이전에 자신이 참전을 반대했던 바로 그 이유들로 비판을 받게 되었다.

전쟁에 대한 위협을 감수하고 참전을 결정한 프리드리히 3세의 변화의 이유는 무엇인가? 그동안 어떤 일이 일어났는가? 위그노를 동정하면서도 여러 번 참전을 반대했던 프리드리히 3세의 생각이 변한 이유는 곳곳에서 감지되던 로마 가톨릭의 세력 확장이다. 위그노 전쟁은 프랑스 내부의 문제에서 국제적인 문제

44 “... quia in extremis temporibus versamur, ubi omnia regna ad interritum fluunt, non debemus nos fatalibus dispositionibus opponere, sed patientia et precibus ipsius laetum adventum et aeternam liberationem a malis exoptare.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 2, 1055.

45 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 198.

가 되었으며 그 원인은 무엇보다 여러 곳에서 감지되던 반종교개혁을 위해 연합하는 가톨릭에 대한 공포였다. 19세기 역사가 클루크혼은 이렇게 기록했다.

한편, 이 무렵 독일에서는 전면적인 교황 복원 계획에 대한 소문이 가득 차올랐다. 몇 년에 걸쳐 우리는 가톨릭 성직자들을 보게 되는데, 각 주교들이 이전에는 볼 수 없었던 자신감을 가지고 전면에 나타났다. 사람들은 네덜란드에서 스페인의 행위, 트리엔트 법령의 유혈 집행, 마지막으로 스페인-이탈리아 군대를 이끌고 온 알바의 접근에 대해 들었다. 프로테스탄트를 말살하려는 교황의 거대한 연합을 지금 의심해야 하는가?⁴⁶

프랑스와 네덜란드의 개신교인들이 가톨릭으로부터 잔인한 학살을 당했고 프랑스와 독일의 경계에 살던 주민들은 알바의 군대가 올라가는 광경을 목격했다. 이 군대는 어디로 향하는가? 지금은 네덜란드를 향하지만 후에는 어디를 향할 것인가? 이러한 소문은 함께 자라나서 가톨릭 세력이 국제적으로 협력하여 개신교를 없앨 것이라는 가톨릭 모의설(Catholic Conspiracy)이 퍼지기 시작했다. 스페인과 프랑스가 협력하여 네덜란드와 프랑스에서 개신교를 몰아내고 있으며 이제 독일과 영국을 향할 것이라는 이야기다. 현재 역사가들 사이에서 이 모의가 근거가 있는 것인지 아니면 단순히 개신교인들의 공포에 기인한 상상인지에 대한 토론이 있지만, 모의설의 실제 여부를 떠나 이 가톨릭 모의설이 당시 개신교인들에게 현실로 받아들여졌고 독일의 여러 개신교 제후들이 이전과 다른 방식으로 위그노 전쟁을 바라보게 된 것은 사실이다.⁴⁷ 개신교인들 사이에

46 "Dagegen fanden um diese Zeit die Gerüchte von allum fassenden päpstlichen Restaurationsentwürfen in Deutschland fruchtbaren Boden. Seit Jahr und Tag sah man den katholischen Klerus, einzelne Bischöfe voran, mit einem früher nicht wahrgenommenen Selbstgefühl auftreten; man hörte von dem Vorgehen Spaniens in den Niederlanden, von der blutigen Ausführung der Tridentiner Beschlüsse und endlich von dem Herannahen Albas mit seinen spanisch-italienischen Kriegsschaaren. Sollte man jetzt noch an dem großen päpstlichen Bündnisse zur Vernichtung der Protestanten zweifeln?" A. Kluckhohn, *Friedrich der Fromme Kurfürst von der Pfalz*, 319.

47 Van Tol은 모의설 실재를 지지하는 주장자로 N.M. Sutherland를 들며, The Huguenot

퍼져있는 반가톨릭, 반스페인 정서는 들려오는 소문들과 함께 엮어지며 로마 가톨릭을 반대하여 하나로 맞서야 한다는 정서가 되어 갔다. 프리드리히 3세는 가톨릭 모의설의 위협을 실제로 받아들였으며 제후들에게 경고했다. “지금까지 네덜란드에서 벌어지고 행해지는 것들, 그러한 일들이 또한 프랑스에서도 실제로 일어날 것이고 거기서부터 의심의 여지없이 다른 지역에 있을 것이며 교황과 그의 잔혹과 우상숭배에 반대하는 우리 독일의 선제후와 다른 제후들이 마지막 이 될 겁니다.”⁴⁸ 팔츠 선제후의 판단에 네덜란드와 프랑스에서 벌어지는 일이 교황에게 반대하는 독일인들에게도 벌어질 가능성이 있었다.

로마 가톨릭의 군사적 위협이 독일 개신교 제후들에게 현실이었다는 사실은 위그노를 위하여 참전하거나 동정한 제후들이 대부분 독일 서쪽의 제후들이었다는 점이 말해준다. 동부의 작센 선제후 아우구스트는 가톨릭의 모의설에 설득되지 않았고 작센 바이마르의 요한 빌헬름은 루터파였음에도 프랑스 왕실을 위해서 참전했다. 반면 서부 츠바이브뤼켄의 볼프강 같은 경우 독일 내 개혁파에 대한 대표적인 반대자였음에도 오히려 제국 밖의 개혁파 위그노를 위하여 참전하여 전사했다. 알바의 군사행진과 네덜란드와 프랑스에서 행해지는 로마 가톨릭의 폭정 소식을 가까에서 들었던 독일 서쪽 지역의 제후들에게 가톨릭은 실제적 위협으로 다가왔다고 할 수 있다.

정리하면 프리드리히 3세가 위그노 2차 전쟁에 이르러서 참전 승인으로 변화한 결정적 원인은 점증하는 로마 가톨릭의 위협을 실제적으로 판단했다는 것으로 볼 수 있다. 신학적으로는 1561년 위그노 지도자 콜리니에게 보낸 편지에

Struggle for Recognition (New Haven: Yale University Press, 1980); 반대자로 Malcolm Thorp을 든다. “Catholic conspiracy in early Elizabethan foreign policy,” in *The Sixteenth Century Journal* 15 (1984), 431-448; Van Tol, Germany and the French Wars of Religion 1560-1572., 168. Van Tol은 당대에 나온 가톨릭 모의설에 관한 인쇄물을 종합 분석하여 모의설이 유럽에 특히 독일에 얼마나 득세하였는지를 보여주었다.

48 “was bißhero in den Niederlanden furgangen und getrieben worden [und noch, das sollich] auch in Frankreich [mit der that will ins werk gericht werden, von dannen es sonder zweifel auch an andere gerathen und wir die chur- und fursten auch andere stende Teutscher nation, so dem bapstumb, seinen greuweln und abgöttereyen widersprechen, nicht die letzten sein möchten ...” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 2, 105.

나타난 바 그리스도의 나라가 육신의 힘의 싸움이 아니라 하나님의 영광 능력으로 보존된다는 것이 프리드리히 3세의 초기 판단이었으며, 나아가 정치외교적으로는 참전이 제국의 평화에 위협에 빠트릴 것이라고 처음에 판단했었다면, 2차 전쟁에 이르러서는 네덜란드와 프랑스에서 벌어지는 극심한 박해와 참상을 확인한 후 또한 로마 가톨릭의 무장 행진을 확인하면서 제국의 개신교에 큰 위협이 닥칠 것이라고 판단했던 것이다. 프리드리히 3세의 판단에 따르면, 이제 전쟁의 책임은 잔인한 기즈 가문에 있으며, 신앙적으로는 가련한 동료 그리스도인 형제들을 위해서 정치적으로는 제국에 닥칠 위협을 미리 차단하고자 참전을 승인했던 것이다. 물론 앞서 우르시누스의 판단에서 본 것처럼 프리드리히 3세의 판단과 다른 판단도 있었다.

6. 프리드리히 3세의 개신교 국제 연합체 결성 시도

가톨릭 모의설이 당시 얼마나 실제적 위협이었는데는 프리드리히 3세가 참전만 승인한 것이 아니라 가톨릭을 반대하는 국제적 연합체를 구상했다는 사실이 보여준다. 1562년 프리드리히 3세는 영국 엘리자베스의 개신교 연대 제안을 거절했었다.⁴⁹ 그러나 이제 생각이 바뀐 프리드리히 3세는 개신교 보호를 위해 국제연합을 위한 외교력을 확장해가는데, 팔츠의 외교 정책에서 특별히 영국은 핵심적인 위치를 차지했다.⁵⁰ 영국의 엘리자베스는 1567년부터 스페인과 긴장이 고조되자 다방면으로 외교전을 펼치면서 프리드리히 3세와 논의했다. 케임브리지에 있었던 적이 있었으며 이제는 하이델베르크 구약학 교수로 있던 트레멜리우스가 가교역할을 했다. 엘리자베스는 개신교 제후들과 비공식 동맹에서 화고한 공식 동맹 협약을 하기를 원했다.⁵¹ 1569년 9월 에르푸르트 회의에서 팔츠의 총리 크리스토프 에헴(Christoph Ehem)은 개신교 제후들에게 영국과 동맹을 맺어야 한다고 주장했다. 여러 제후들도 개신교 연대를 통한 평화 유지에

49 Thomas, *A house divided : Wittelsbach confessional court cultures in the Holy Roman c. 1550-1650*, 143.

50 Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*, 69f.

51 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 189.

공감하고 있었다. 그러나 프랑스 위그노와 네덜란드 칼뱅주의까지를 포함하는 연대는 루터파 제후들에게 너무 먼 이야기였다. 작센과 브란덴부르크의 대표단이 국제 연합과 위그노 지원에 반대하면서 프리드리히 3세의 기대는 무너졌다.⁵² 프리드리히 3세는 이후 루터파 제후들의 승인없이 홀로 영국과 관계를 지속했으나 확고한 합의에 이르지 못했다. 볼가스트는 결렬 이유를 주된 관심사의 차이로 돌린다. 즉, 영국의 주된 관심사는 정치적 이익이었다면 프리드리히 3세의 연합의 주된 목적은 개신교 신앙고백의 강화였다는 것이다.⁵³

참전 승인만이 아니라 프리드리히 3세의 외교정책도 루터파 제후들의 비판을 받았다. 에르푸르트 시도를 무산시켰던 작센의 아우구스트는 프리드리히 3세가 추구하는 국제적 연합이 도리어 평화를 깨트릴 뿐이라고 지적했다.⁵⁴ 아우구스트는 위그노가 개혁파이기 때문이라는 이유로만 동맹 형성에 반대한 것이 아니라, 국제적인 개신교 동맹 자체가 평화를 깰 위험이 있다는 이유로 반대했다. 프리드리히 3세에게 호의적이었던 루터파 헤센의 빌헬름도 국제연합을 추구하는 프리드리히 3세를 이해하지 못했다. 헤센의 생각에 하나님께서는 각 나라에 그 나라의 짐을 주신다. “지금 온 세상의 짐을 지는 것은 참 하나님이고 사람이신 그리스도에게만 가능한 것이 참으로 사실이다.”⁵⁵ 이렇게 말하면서 자신이 통치하는 팔츠 너머 왕성한 활동을 하며 개신교 연대 활동을 이어가는 프리드리히 3세를 비판했다. 이러한 비판이 프리드리히 3세의 활동을 잠재우지는 못했다. 자기 통치지역이 있는 제후로서 황제와 제국의 문제가 아니라면 자유롭게 활동할 수 있는 자유가 그에게 있었으며, 무엇보다도 포악한 압제자들 아래서 고통받는 이들을 돕는 일이 기독교인인 제후에게 맡겨진 일이라고 여겼기 때문이다.⁵⁶

52 Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*, 70; Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 189f.

53 Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*, 70.

54 Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*, 71; A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 2, 586.

55 “Nun ist gewißlichen wahr, das Christo dem hern als wahren Gott und menschen einzig ist muglich gewesen, der ganzen welt last zu tragen.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 2, 871.

56 Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*, 71f.

7. 갑작스런 휴전

여러 비판을 감수하고 카시미르는 참전했다. 1567년 11월 카시미르는 약 11000명(이중 8000명은 말을 탔다)의 군대와 함께 프랑스로 들어가서 폰타무송(Pont-à-Mousson)에서 콩데와 합류했다.⁵⁷ 가는 길에 그는 다시 프랑스 왕실에 편지를 보내 어떤 사적 이익이 아니라 동료 신자들의 신앙의 자유를 위해서 전쟁에 참여한다고 말했다. 갑작스런 휴전으로 샤흐트르(Chartres)에서 포위를 도운 것 외에 눈에 띄는 전투를 치를 기회가 없었다. 1568년 3월 롱주모(Longjumeau) 평화 조약으로 갑작스럽게 전쟁이 끝났고 카시미르는 팔츠로 돌아와야 했다.

V. 위그노를 위한 프리드리히 3세의 활동

프리드리히 3세는 참전을 제외하고도 위그노를 위해 여러 활동을 했다. 그는 자신의 지위를 가지고 정치외교적으로 위그노를 위해 여러 활동을 했는데, 특히 루터파 제후들에게 위그노의 형편을 이해시키고 위그노에 대한 지지를 호소했다. 다음과 같이 정리할 수 있다.

1. 위그노 상황에 대한 객관적 이해 추구

프리드리히 3세는 위그노 상황에 대한 객관적 이해를 알리려고 했다. 그는 위그노에 유리한 대로 상황을 설명하기 보다는 양쪽의 이야기를 듣고 당시 상황을 객관적으로 파악하고 제국의 제후들에게 알리려고 했다. 예를 들어, 바시(Vassy)의 학살을 설명하면서 프리드리히 3세는 위그노가 기즈가 보낸 사람을 공손히 대하지 않았다는 점을 밝힌다.⁵⁸ 당시 위그노를 지지하는 많은

57 A. Kluckhohn, *Friedrich der Fromme Kurfürst von der Pfalz*, 324.

글에서 위그노가 예의를 다해 기즈 일행을 맞이했으나 부당한 학살을 당했다고 선전했지만, 프리드리히 3세는 그러한 선전을 따르지 않는다. 기즈가 한 귀족을 보내어 설교자와 이야기를 하려고 했으나 위그노가 들여보내려고 하지 않았다는 것이다. 즉, 위그노는 기즈 일행을 불손하게 맞이한 것이다. 그러면서도 프리드리히 3세는 기즈가 폭력 행사를 시작했다고 밝힌다.⁵⁹ 또 다른 편지에서 프리드리히 3세는 기즈가 밝히는 학살의 명분을 소개한다. 즉, 위그노가 자신의 어머니를 욕했으며, 쌓아놓은 돌을 던졌으며 기즈 자신도 머리에 돌을 맞아 다쳤다는 것이다. 그럼에도 프리드리히 3세가 볼 때 이 이유로는 학살이 정당화 될 수 없는 정말 악한 일이었다.⁶⁰ 이처럼 프리드리히 3세는 여러 경로를 통해서 소식을 들었으며 그것을 루터파 제후들에게 전달할 때 일방적으로 한 편만 들어서 소개하지 않고 사건 자체를 납득할 만하게 묘사하려고 했다. 2차 전쟁이 발발한 후에는 특사로 출레거(Zuleger)를 파리로 보내 직접 상황을 살피게 하고 프랑스 왕실의 이야기를 들어보고 이후에 위그노 진영에도 들러 콩데공의 이야기기도 들어보게 하였다. 사건을 객관적으로 파악하려 하며 왜곡하거나 곡해하지 않고 전달하려는 모습으로 제국 내에서 신뢰할 만한 뉴스 제공자의 역할을 했다.

2. 위그노 신앙의 진실성 호소

프리드리히 3세는 박해받는 위그노 신앙의 진실성을 알리려고 했다. 프리드리

58 1562년 4월에 헤센의 필립공에게 쓴 이 편지에 프리드리히 3세는 자신의 판단만이 아니라 라인백작 필립(Rheingraf Philipp)의 보고를 그대로 첨부한다. 당시 독일 제후들은 자신이 받은 보고와 뉴스를 그대로 필사하여 서로 주고 받음으로써 객관적 상황을 파악하려고 했다. 클루크호른에 의하면 이 첨부에 나오는 '위그노'(Jugenos)가 독일 글에서 처음으로 사용되는 경우다. A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd.1, 268.

59 A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 268f.

60 "...es weren solche böse buben, die seiner frau mutter ... schmechlich und übel nachgeredt und heten zu irer predigt ein scheur gebaut mit doppeln gengen und die mit stainen belegt, zur wehr ... wie dann er der herzog selbs mi ainem stain auf den kopf troffen und verwundt worden. Es wirdt sich aber schwerlich verantworten lassen: die that ist zuvil böß." A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 276.

히 3세는 위그노의 신앙의 진실성을 높이 평가하여 핍박받는 이유를 그들의 신앙의 진실성에 둔다. “그들이 독일인들보다 더 진지하며 그래서 그들이 핍박가운데 있는 것일 수도 있다고 나는 믿습니다.”⁶¹ 프리드리히 3세와 견해를 공유한 카시미르는 아버지에게 쓴 편지에서 네덜란드와 프랑스에 있는 박해에 관하여, 저들이 분파요 이단으로 불리는 것에 관하여 “여러 곳에서 자주 경건한 그리스도인들과 그들의 교리가 분파로 정죄받고 핍박받고 죽임을 당했는데, 그들이야말로 참된 신앙에 속한 자들이요 가장 훌륭한 그리스도인이며 진리를 가르치고 변호한 이들입니다”라고 한다.⁶² 교황이 행하는 일을 볼 때에 개신교 안에서 이런 일이 있는 것은 부당하다. “이미 교황이 실상 자신이 가장 많은 오류와 함께 있으면서도 지금까지 분파와 이단으로 정한 이들을 불과 칼로 박해했습니다.”⁶³ 사실 루터파도 이미 교황에게 정죄되어 박해를 받았는데 같은 개신교 안에서 이런 정죄가 있음을 안타까워한다. “루터와 츠빙글리는 그리스도의 살과 피의 현존의 방식을 제외하고는 기독교 신앙의 모든 중요 부분에서 일치했습니다.”⁶⁴ 카시미르는 그들이 츠빙글리주의자나 칼뱅주의자라는 분파로 불리는 자들이 어떤 회의를 통해서 정죄되면 안된다고 말하면서,⁶⁵ “칼뱅주의자나 츠빙

61 “So kan ich leychtlich glauben, das inen mehr ernst sehe als uns Deutschen, demnach sie in der persecution ... bestanden ...” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 210; Van Tol, *Germany and the Coming of the French Wars of Religion*: 121.

62 “... mehrern Theils und zum öftern viel christliche und gottselige Leute und ihre Lehre für Sectirer und Secten ausgeschrien, verfolgt, und umgebracht, die doch der wahren christlichen Religion anhängig, die besten Christen waren und die Wahrheit lehrten und vertheidigten.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd1, 627.

63 “Und der Papst hat bisher alle diejenigen, welche er für Sectirer und Ketzler hielt, mit Feuer und Schwert verfolgt, obwohl er selbst auf's höchst mit Irrthümern behaftet ist.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd1, 627.

64 “Luther und Zwingli haben sich, abgesehen von dem modus praesentiae des Leibs und Bluts Christi im Abendmahl, in allen hauptpunkten der christlichen Religion verglichen.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd1, 628.

65 “... solche Leute oder Lehre seien niemals auf einem ordentlichen unparteiischen Concil oder durch eine Reichsversammlung und darauf beschlossenen und allerseits bewilligten Abschied condemnirt worden.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd1, 628.

글리주의자라고 불리는 이들은 아우크스부르크 신앙고백서를 거스른 적이 없으며 항상 하나님의 말씀과 옛 기독교신앙과 사도신경과 네 개 공의회에 (이것들에 아우크스부르크 신앙고백서가 기초했는 데)에 호소합니다.”⁶⁶ 이렇게 독일의 개혁파와 프랑스 위그노는 함께 칼뱅주의자라는 악명으로 불리면서 정죄를 당했으며 독일 개혁파는 자신과 독일 밖의 개혁파가 하나님의 말씀에 기초했다고 그 정당성을 호소했다.

3. 위그노 교리의 정당성 변호

프리드리히 3세는 위그노의 교리의 정당성을 변호하려고 했다. 1561년 11월 위그노 전쟁 발발 전에 프랑스의 개혁파에 대한 평가를 루터파 제후들에게 공유하면서, 프리드리히 3세는 그들의 설교에 대해서 들은 적이 없어서 평가할 수 없다고 하면서도 “프랑스 개혁교회가 우상숭배의 가증한 것에 벗어났으며 그 교리가 하나님의 말씀을 따른다는 말을 들었다”고 전한다.⁶⁷ 특히 성만찬 교리와 관련하여 위그노의 정당성을 주장하는 일은 제국 내에서 쉽지 않고 예민한 문제였다. 프리드리히 3세는 위그노 교리가 독일 개신교와 아무 차이점이 없다고 주장하기에는 개혁파와 루터파 사이에는 성만찬 교리의 분명한 불일치가 있었다. 이것은 수면 아래의 문제가 아니라 뜨거운 논쟁의 주제이며 많은 이들의 삶의 문제와 직결되어 있었다. 예를 들어 하이델베르크와 선제후령 팔츠에서 루터파 신학자들과 목사들이 쫓겨났다. 루터주의로 단결했던 제국의 개신교 제후들이 제국의 일치를 깨트리는 칼뱅주의에 적대적이라는 것은 널리 인정되고 있어서 나사우의 요한도 독일 제후들 대부분은 칼뱅주의에 특별히 적대적

66 “... diejenigen, die man Calvinisten oder Zwinglianer nennt, haben niemals der A. C. widerfochten und sich immer auf Gottes Wort, den uralten christlichen Glauben, die alten Symbola und die vier hauptconcilien, darauf denn auch die A. C. gegründet, berufen.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd1, 628.

67 “Von den predigten in Frankreych ways ich nit zeugnus zu geben’ ‘das die reformirten kirchen von allem greuel der abgotterey aufgesegt, und die lehr dem worth gottes gemess gehen soll.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd1, 210; Van Tol, *Germany and the Coming of the French Wars of Religion*, 119.

이며 반대한다는 사실을 자연스럽게 공유한다.⁶⁸

위그노 문제를 처음 마주했을 때 루터파 제후들은 잘못된 길로 들어선 위그노를 바른 길로 데려와야 한다고 생각했다. 프랑스의 가난한 그리스도인들에게 루터파의 참된 교리를 가르쳐서 개혁파로부터 멀리하게 해야 한다고 츠바이브뤼켄의 볼프강은 적고 있다.⁶⁹ 그러나 프리드리히 3세와 하이델베르크의 사람들이 위그노의 성만찬론을 옹호하자 볼프강은 “하이델베르크 의회가 열심히 프랑스의 새로운 교회의 신앙고백서를 살피고 좋다고 승인했으며 칭송하기에 열심이었다”라고 보고하며⁷⁰ 프랑스 교회의 신앙고백서를 칼뱅주의와 츠빙글리주의의 고백서라고 규정한다.⁷¹ 볼프강은 하이델베르크가 아우크스부르크의 신앙고백서의 주의 만찬 교리를 공격한다고 했지만 프리드리히 3세는 자신이 아우크스부르크 신앙고백서에서 떠난 적이 없다고 여러 번 밝혔다. 프리드리히는 자신과 마찬가지로 위그노에게서 이단적인 것이나 잘못된 것이 없다고 루터파 제후들을 설득했다. “그래서 지금까지 모든 보고에서 프랑스 교회가 신앙의 문제에 있어 전반적으로 일치하고 있으며 서로 간에 조금의 의견차이도 없고 나아가 어떤 분파도 불평하지 않는다는 것 외에 알지 못합니다.”⁷² 이러한 설득이 루터파 제후들에게 성공적이지 못한 것은 팔츠 스스로 하이델베르크 요리문답서 이후 성만찬 교리의 불일치 때문에 제국 내에서 고립되고 있었기 때문이다.

제국 내 개신교 제후들이 팔츠를 아우크스부르크 평화에서 제외하지 않은 이유는 교리의 일치를 인정했기 때문이기보다는 정치적 평화를 유지하는 것이

68 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 73.

69 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 74.

70 “... die Heydelbergischen rätthe mit sonderem fleis dahin gearbeitet, die Confession und scripta der neuen kirchen in Frankreich durchaus für just zu halten und hochzuruemen ...” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 434.

71 “... solche confession und scripta dem Calvinismo und Zwinglianismo beifahl geben und unser christlichen Augspurgischen confession warhaftige meinung de coena domini offentlich damniren ...” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 434f.

72 “So hab ich bis anhero in allen berichten nie anders verstanden, dan das die Franzosischen kirchen durchaus in causa religionis aynig und den wenigsten misverstandt under ayn ander nitt hetten, vil weniger sich aynischer secten beglagten.” A. Kluckhohn ed., *Briefe Friedrich des Frommen*, Bd. 1, 292.

중요했기 때문이라고 할 수 있다. 하물며 제국 밖 칼뱅주의 위그노의 교리가 제국의 개신교와 일치한다는 프리드리히 3세의 주장은 설득력이 없었다. 오히려 루터파는 위그노에게 아우크스부르크 신앙고백서를 받아들일 것을 요구하거나 성만찬 교리의 불일치가 위그노 지지의 방해물이라고 생각했다.⁷³

4. 출판물을 통한 위그노 지지

프리드리히 3세는 여러 출판물을 통해서 위그노를 지지하고 위그노 상황을 제국 내에 알렸다. 1562년 위그노 1차 전쟁 발발 후 콩데공이 왜 무력저항을 할 수 밖에 없었는지 설명하는 인쇄물이 두 번에 걸쳐 하이델베르크에서 나왔다.⁷⁴ 판들은 1560-70년대에 독일에서 인쇄된 위그노 전쟁 관련 인쇄물을 정리했는데 위그노 학살과 이에 따른 무력저항이 일어난 1562년에만 27개의 인쇄물이 나왔는데, 도시 이름을 밝힌 인쇄물은 14개이며 이중 13개가 하이델베르크의 지명을 넣었다.⁷⁵ 프리드리히 3세가 통치하던 시기 하이델베르크의 위그노에 대한 지지가 얼마나 독보적인지를 보여준다.

팔츠의 개혁파는 제국 밖에서 박해받는 위그노와 제국 내에서 고립되는 자신들을 하나로 묶고 있다. 예를 들어, 제네바 교회법이 프랑스 교회법으로 소개된 일화에서 알 수 있다. 1563년 하이델베르크 요리문답서를 인쇄한 이후 프리드리히 3세는 개혁교회법을 구상하고 있었다. 1563년 11월에 나온 팔츠의 교회법은 제네바의 영향을 받았는데, 칼뱅주의로 낙인찍히고 정당성을 의심받는 팔츠로서는 제네바의 영향을 받았다고 밝힐 수 없었다.⁷⁶ 팔츠는 비난을 피해가면서도 다른 지역에서도 비슷한 정신을 가진 요리문답서와 교회법이 있음을 알려야

⁷³ Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 77.

⁷⁴ *Erste Erklärung und bericht des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten un[d] Herren, Herrn Ludwigen Hertzogen von Borbon, Herrn von Conde* (Heidelberg: Ludwig Lucius aus der Wetterau, 1562); *Louis de Condé, Andere erklärung des Hertzogen von Conde* (Heidelberg: Ludwig Lucius aus der Wetterau, 1562).

⁷⁵ Van Tol, *Germany and the Coming of the French Wars of Religion*: 159.

⁷⁶ J.F. Gerhard Goeters, "Einführung," in *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, ed., Emil Sehling (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969), 44-45.

했다. 올레비아누스는 칼빈에게 제네바 교회법이 독일어로 인쇄된다고 보고한다. “당신의 요리문답이 며칠 안에 나보다 언어 능력이 뛰어난 자카리아스 우르시누스에 의해 잘 번역된 독일어로 나오게 됩니다. 거기다 성례의 실행방식과 기도 등이 추가됩니다. 모든 것이 신실하게 고려되어서, 독일 사람들이 읽는 것을 거절하지 않도록 당신의 이름과 당신들의 도시는 언급되지 않습니다. 대신 우리는 이 제목을 사용했습니다. 곧 프랑스 개혁교회 전체에서 행해지는 방식: 성찬의 실행, 혼인, 기도, 요리문답 등이다. 요리문답의 명칭: 프랑스 교회의 요리문답”⁷⁷ 이 언급에서 칼빈과 제네바가 독일에서 얼마나 의심받고 있는지 알 수 있을 뿐 아니라 제네바, 하이델베르크, 프랑스 개혁교회가 하나로 묶여 있음을 알 수 있다. 얼마 후 실제로 하이델베르크에서 프랑스 개신교회의 법이 출판되었다.⁷⁸ 이 출판물의 서문에서 박해받는 위그노를 묘사한다.

기독교 독자에게

친애하는 기독교 독자여, 최근 몇 년 동안 사악한 마귀가 프랑스에서 수천 명의 수많은 기독교인을 왜 살해하고 죽였는지 알고 싶으십니까? 그렇다면 박해받는 기독교인의 이 교회법을 부지런히 읽으십시오. 이것은 프랑스어로부터 가능한 한 가장 신뢰할만하게 독일어로 번역되었습니다. 그대는 이로부터 사탄이 그곳에서 격노하고 고향을 지르는 적지 않은 이유가 있다는 것을

77 “Catechismus tuus germanice prodit hisce nundinis bene conversus a Zacharia Urssino, qui me facultate linguae superat. Addita est ratio administrandi sacramenta, preces etc. Omnia fideliter sunt reddita, verum non addito nomine tuo aut urbis vestrae, ne Germani lectionem recusent, sed eius loco fecimus titulum: Forme receue par toutes les eglises freformees en France en ladministration des sacraments, mariage, prieres, catechisme etc. Et ainsi le catechisme a le tiltre: Catechisme des Eglises de France.” CO 19, 684f.

78 *Ordnung der Evangelischen Kirchen in Franckreich / so Gehalten Wird / im Gemeinen Gebet / Reichung der Sacrament / Eingesegnen der Ehe / Besuchung der Krancken / Und Christlichen Catechismo* (Heidelberg: Johannes Mayer, 1563). 책 제목을 번역하면 “프랑스 개신교회 질서. 다음의 내용에서 행해지는 방식, 곧 공동 기도, 성례의 실행, 혼인 예식, 환자 방문, 기독교 요리문답”. 같은 해에 제네바 요리문답서도 독일어로 번역되었는데, “프랑스 개신교회의 요리문답서”란 제목으로 출간되었다. *Catechismus der evangelischen Kirchen in Frankreich* (Heidelberg, 1563).

의심없이 충분히 알게 될 것입니다. 왜냐하면 그리스도인의 진지함과 열심으로 이 교회법이 유지되고 실천된다면 사탄의 나라를 큰 위험에 빠뜨리고 파괴할 것이기 때문입니다.⁷⁹

올레비아누스가 언급한 대로 이 출판물이 이후에 올 팔츠 교회법의 정당성을 확보하기 위한 것이었지만, 서문은 프랑스의 위그노에 대한 부당한 박해를 알고 있다. 하이델베르크 요리문답서를 만들었고 이제 개혁교회법의 반포를 앞둔 하이델베르크에서 이 서문이 암시하는 바는 프랑스 위그노가 부당하게 박해 아래 있듯이 하이델베르크도 부당한 압력 아래 있다는 것이다.

5. 신앙 난민 수용

프리드리히 3세는 신앙 때문에 고향과 집을 잃은 난민들을 받아들였는데, 그 중에 위그노도 있었다. 네덜란드 신앙 난민들이 프랑켄탈에 왔을 때 선제후가 직접 나가 맞이할 정도로 선제후는 개혁파 난민들을 동정했다. 난민들에게 처음에는 어거스틴 수도원을 숙소로 제공했는데 여기서부터 생겨난 도시가 현재 독일의 프랑켄탈(Frankenthal)이란 도시다. 프랑스어를 사용하는 난민들도 하이델베르크로 왔으며 1569년 즈음부터 위그노와 왈론 난민들이 하나의 교회를 형성해서 하이델베르크 대학 강의실을 제공받아 프랑스어로 예배를 드릴 수 있었다. 하이델베르크 대학에서 교의학 교수로 재직하던 찬키우스는 이 교회에서 예배를 드렸고 그의 네 아이가 세례를 받았다. 후에 프란시스쿠스 유니우스(Franciscus Junius)가 부르주에서 하이델베르크로 왔을 때 이 교회에 출석했

79 "An Christlichen Leser. Christlichen lieber Leser / wilt du wissen warumb der böse Feind in kurtzen jaren so vil tausendt Christen in Franckreich jämmerlich ermordet und umbracht hat/ so lese mit vleiß diese der verfolgten Christen daselbst Kirchenordnung / welche wirddit ausz frantzösischer Sprache auffß best und trewlichst / so möglich / verdeutsch haben. Darauß wirstu ohne zweiffel nugsam erlernen / dasz Sathan nicht geringe ursache hat / an diesen orten fürnemlich zu wüten und zu toben / da solche Kirchenordnung nicht ohne grösse gefahr und abbruch seines Reichs / mit Christlichem ernst und eiffer gehalten und getrieben wirdt" *Ordnung der Evangelischen Kirchen in Franckreich*, 2.

으며 그의 딸도 여기서 세례를 받았다.⁸⁰ 1576년 프리드리히 3세가 죽고 아들 루트비히 6세가 개혁주의를 거절하고 루터주의를 들여오자 프랑스어 회중의 상당수가 프랑켄탈로 옮겨가서 그곳에 프랑스어 교회를 세웠다. 루터파 제후들은 팔츠 선제후가 제국에 칼뱅주의를 들여와서 퍼뜨린다고 불평했으나 프리드리히 3세에게 개혁파 신앙난민들은 성경이 말하는 박해받는 의인들의 모습이었다.⁸¹

VI. 나가며

우리는 지금까지 하이델베르크 요리문답서의 작성을 지시하고 개혁주의를 팔츠 지역에 도입하여서 정착시킨 공헌으로 평가받는 팔츠 선제후 프리드리히 3세가 심한 박해 중에 있던 프랑스 위그노를 지지한 활동들을 살펴보았다. 이로써 우리는 위그노 상황을 단지 프랑스 내의 종교개혁의 관점에서만이 아니라 국제 관계 아래서 살펴볼 수 있었다. 프리드리히 3세가 팔츠에 개혁파 신앙을 받아들여 종교개혁을 실행하려고 할 시기는 위그노 1차 전쟁이 발발하던 시기와 거의 맞물린다. 프리드리히 3세는 자신이 통치하던 팔츠가 개혁주의를 받아들인 면서도 아우크스부르크 평화 안에 계속 머물기 위해 적극적인 외교력을 발휘해야 했다. 그러면서도 프랑스에서 반란을 일으켰다는 험담을 듣는 개혁파 위그노에게 상당한 도움을 주었다. 제국 안에서는 루터파와 구별되는 개혁파의 독특성과 함께 아우크스부르크 평화에 머물 수 있는 명분을 확보하려 하면서, 동병상련의 마음으로 위그노를 바라보았다. 제국 밖에서 위그노는 개혁파 신앙 때문에 핍박당하고 있었고 팔츠는 제국 안에서 개혁파 신앙이라는 이유로 고립되고 있었기 때문이다.

위그노 전쟁은 프랑스 내부의 문제였기 때문에 독일의 개신교 제후들이 안타까움과 우려의 눈으로 바라보았을지라도 근본적으로 자신들을 향한 위협으로

80 Andrew L. Thomas, *A house divided : Wittelsbach confessional court cultures in the Holy Roman c. 1550-1650* (Leiden/Boston: Brill, 2010), 138f.

81 Van Tol, *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*, 77.

생각하지는 않았다. 따라서 제국 밖 프랑스 내부에서 벌어지는 전쟁에 자신들이 참전한다는 생각은 제후들의 선택사항에 올라와 있지 않았었다. 그러나 1567년에 발발한 2차 전쟁에는 독일 제후들이 참전하게 된다. 위그노 1차 전쟁에는 참전과 거릴 두던 프리드리히 3세가 위그노 2차 전쟁에 참전을 승인한 배경에는 예상을 뛰어넘는 가톨릭의 폭거가 있었다. 네덜란드로 올라가는 알바의 군대 모습은 프랑스 위그노만이 아니라 독일 서부의 제후에게 미래의 위협으로 다가왔다. 프랑스에서 위그노가 박해당하고 있었다면 네덜란드에서도 수많은 개신교인들이 처형당하였고 귀족들도 포함되었다. 이 소식은 프리드리히 3세에게 개신교를 향한 가톨릭의 연합적인 폭거였다. 참전에 대해서는 신학자와 통치자의 생각이 다를 수 있었다. 프리드리히 3세의 참전 승인에 강하게 반대했던 우르시누스처럼 자기 영지 내의 신학자들이라고 해서 통치자의 말에 언제나 힘을 실었던 것은 아니었다. 이런 다양한 목소리 가운데서 프리드리히 3세는 가톨릭에 맞서고 네덜란드와 프랑스의 개혁파 동료들을 보호하고자 넓은 개신교 연대를 꿈꾸었지만 실패했다. 프리드리히 3세의 외교정책과 참전 승인이 뚜렷한 성과를 가져오지는 못했으나⁸² 개혁파 신앙인으로 폄박받는 형제들을 위한 그의 헌신을 지우지 못한다. 신앙인으로서 그의 헌신과 개혁파 신앙인을 향한 동료의식은 팔츠를 넘어 여러 나라에 받아들여진 하이델베르크 요리문답서, 그가 받아들인 신학자들 및 다른 분야의 학자들의 지속적인 영향,⁸³ 프랑켄탈의 도시 형성을 통해 이후에도 계속 뚜렷한 흔적을 남겼다. 개혁파의 연대의 시도는 계속되었으며 도르트총회(1618/19)는 개혁파의 국제적 연대의 절정을 보여준다.

82 Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*, 73.

83 프리드리히 3세에 의해 하이델베르크로 온 개혁파 학자들의 목록과 약력은 다음을 보라: Dagmar Drüll, *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1386-1651* (Heidelberg: Springer, 2002). [목록], 593-597.

[참고문헌]

- Barthold, Friedrich. *Deutschland und die Hugenotten*. Bremen: Verlag von Franz Schlotdman, 1848.
- Calinich, Robert. *Der Naumburger Fürstentag*. Gotha: Frierich Andreas Perthes, 1870.
- Catechismus Oder Christlicher Unterricht wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wirdt*. Heidelberg, 1563,
- Charles D. Gunnoe Jr., "The Reformation of the Palatinate and the Origins of the Heidelberg Catechism 1500-1562." In *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, ed., Lyle D. Bierma. Grand Rapids: Baker Academic, 2005. 신지철 역. "팔츠 선제후 령의 종 교개혁과 하이델베르크 요리문답의 기원 1500-1562". 『하이델베르크 교리문답 입문』 서울: 부흥과 개혁사, 2012. 19-89.
- Drüll, Dagmar. *Heidelberger Gelerhtenlexikon 1386-1651*. Heidelberg: Springer, 2002.
- Ernst, V. *Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg*. Bd. IV. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1907.
- Erste Erklärung und bericht des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten un[d] Herren, Herrn Ludwigen Hertzogen von Borbon, Herrn von Conde, auß was ursachen ire F. G. die königliche Würden in Franckreich, deßgleichen die Regieru[n]g so der Königin zustehet, und dan[n] auch den gemainen friden un[d] rhu desselbigen Königreichs zuschützen und zuhandthaben ist bewegt worden : Sampt angehängter irer Fürstlich Gnaden Protestation*. Heidelberg: Ludwig Lucius aus der Wetterau, 1562.
- Goeters, J.F. Gerhard. "Einführung." In *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Ed., Emil Sehling. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969.
- Grant, Alison & Ronaldo Mayo. *The Huguenots*. Longman, 1973. 조병수 역. 『프랑스 위그노 이야기』. 용인: 가르침, 2018.

- Gray, Janet Glenn. *The French Huguenots Anatomy of Courage*. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Gunnoe, Charles D. Jr., “Die Geschichte des Heidelberger Katechismus im Umfeld der Pfalz.” In *Handbuch Heidelberger Katechismus*, eds.. Arnold Huijgen & John V. Fesko & Aledida Siller. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2014.
- Gunnoe, Charles D. Jr., “The Reformation of the Palatinate and the Origins of the Heidelberg Catechism 1500-1562.” In *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, ed., Lyle D. Bierma. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Heshus. *Bekantnuß vom Heiligen Nachtmal des Herrn Jesu Christi*. Nürnberg: vom Berg und Newber, 1560.
- _____. *Responsio Tillemanni Heshusii ad praejudicium Philippi Melancthonis*. Magdeburg: Kirchner, 1560.
- Hollweg, Walter. *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1964.
- _____. *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1964.
- Kluckhohn, A. ed. *Briefe Friedrich des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit Verwandten Schriftstücken*. Bd1. Braunschweig, C.A. Schwetschte und Sohn, 1868.
- _____. ed. *Briefe Friedrich des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit Verwandten Schriftstücken*. Bd2. Braunschweig, C.A. Schwetschte und Sohn, 1872.
- _____. *Friedrich der Fromme Kurfürst von der Pfalz, der Schützer der reformierten Kirche*. Nördlingen, 1879.
- Louis de Condé, *Andere erklärung des Hertzogen von Conde/ in welcher die anfänger und ursächer diser jetzigen empörung in disem Königreich Franckreich offenbaret: und was iren F. G. bißher zu hinlegung*

- derselben fürzunemen gebürt hat/ und noch gebüren will/ angezeigt wird.* Heidelberg: Ludwig Lucius aus der Wetterau, 1562.
- Melanchthon, Philip. *Iudicium de Controversia Coenae Domini*. Heidelberg, 1560.
- Neumüllers-Klausner. *Die Deutschen Inschriften Die Inschriften der Stadt und des Landkreises Heidelberg*. Stuttgart: Druckenmueller, 1970,
- Neuser, Wilhelm. "Dogma und Bekenntnis in der Reformation," in *Handbuch der Dogmen-und Theologieggeschichte*. Bd. 2. Eds. Carl Andresen et al. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.
- Ordnung der Evangelischen Kirchen in Franckreich / so Gehalten Wird / im Gemeinen Gebet / Reichung der Sacrament / Eingesegnen der Ehe / Besuchung der Krancken / Und Christlichen Catechismo. Heidelberg: Johannes Mayer, 1563.
- Press, Volker. *Calvinismus und Territorialstaat, Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1576*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1970.
- Roelker, Nancy Lyman. *One King One Faith: The Parlement of Paris and the Religious Reformation of the Sixteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Strohm, Christoph. "Politik, Kirche und Universität zur Zeit des Heidelberger Katechismus." In *Handbuch Heidelberger Katechismus*, eds., Arnold Huijgen & John V. Fesko & Aledida Siller. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2014, 44-53.
- Sutherland, N.M. *The Huguenot Struggle for Recognition*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Thomas, Andrew L. *A house divided : Wittelsbach confessional court cultures in the Holy Roman c. 1550-1650*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- Thorp, Malcolm. "Catholic conspiracy in early Elizabethan foreign policy," in *The Sixteenth Century Journal* 15 (1984): 431-448.
- Tol, Jonas van. *Germany and the French Wars of Religion 1560-1572*. Leiden/Boston: Brill, 2019.

- Tol, Van. *Germany and the Coming of the French Wars of Religion: Confession, Identity, and Transnational Relations*. Ph.D. Dissertation. University of York, 2016.
- Thomas, Andrew L. *A house divided : Wittelsbach confessional court cultures in the Holy Roman c. 1550-1650*. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- Thompson, James Westfall. *The Wars of Religion in France 1559-1576*. Chicago: The University of Chicago Press, 1909.
- Visser, Derk. *The Reluctant Reformer His Life and Times*. New York: United Church Press, 1983.
- Wolgast, Eike. *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert: Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1998.
- 류성민. 『멜란히톤, 칼뱅 그리고 위그노』. 용인: 가르침, 2021.
- 양신혜. “베자의 국가 저항권에 대한 이해”. 『갱신과 부흥』 24호(2019), 85-114.
- 이남규. 『우르시누스, 올레비아누스, 하이델베르크 요리문답서의 두 거장』. 서울: 익투스, 2017.

[Abstract]

the Huguenot Wars and Friedrich III's support

Nam Kyu Lee

(Hapdong Theological Seminary, Professor, Systematic Theology)

The Reformation is often studied in isolation from its international connections, so its multilayered aspects need to be more noticed. To understand how the Reformation was connected internationally in the 16th century, it is useful to trace the relationship between the Huguenots and the German Protestants. The internal conflicts in France in the 1560s coincided with the Empire's Protestant situation being complicated by the rise of the Palatinate reformed Reformers. Therefore, this article will examine the rise of the Reformed in the Palatinate and the connections between the Reformed within and outside the Empire in order to understand the international relations and context of German Protestantism. At the center of all this is the Elector of the Palatinate, Friedrich III. His significance lies not simply in the fact that he was a Huguenot supporter as Elector of the Holy Roman Empire, meaning that the presence of such a high-ranking supporter of the Reformation within the Empire was a real boost for the Huguenots. Friedrich III is also significant in that his embrace of the Reformed complicated German-Huguenot relations because while previously Protestantism had only referred to Lutherans, there were now two kinds of Protestants in the Empire. In order to provide a more layered understanding of the Reformation in international relations, this article focuses on the

rise of the Reformed in the Palatinate, the outbreak of the Huguenot Wars and the Palatinate's involvement, and Friedrich III's support of the Huguenots.

Key Words: Friedrich III, Heidelberg, Huguenots, German Reformation, French Reformation, French Wars of Religion

벨직신앙고백서, 하이델베르크 교리문답서, 그리고 웨스트민스터 신앙고백서의 성경 증거 구절의 사용 비교: 종말론을 중심으로

송영목

(고신대학교, 교수, 신약학)

- I. 들어가면서
- II. 벨직신앙고백서의 종말론을 위한 증거구절 분석
- III. 하이델베르크 교리문답서의 종말론을 위한 증거구절 분석
- IV. 웨스트민스터 신앙고백서의 종말론을 위한 증거구절 분석
- V. 비교 및 결론

[초록]

거듭난 성도가 성령님께서 영감 시키신 하나님의 기록된 말씀인 성경을 제대로 읽으면 삼위 하나님을 더 신뢰하게 되고, 성령님의 조명으로써 그리스도인은 성경의 권위를 더 신뢰하게 된다(벨직신앙고백서 5[1561]). 그런데 신앙과 삶의 표준인 성경을 요약한 신앙고백서의 증거구절이 정확하지 않는 경우가 더러 있다. 이 이유로 신앙고백서의 여백 본문에 표기된 증거구절이 정확한지, 그리고 명시적인 성경 증거구절이 아니더라도 어떤 본문이 암시되었는가를 교의학 즉 조직신학적으로 연구한 바 있다. 또한 구약학자가 이런 신앙고백서의 증거구절이 타당한지의 여부를 성경 주해적으로 검토한 경우도 간혹 있다. 하지만 다소 의아하게도 신약학자의 관련 연구는 찾아보기 어려운 실정인데, 이런 현상은 신앙고백서의 교리가 대체로 구약성경보다는 신약성경과 더 긴밀히 연관되어 있다는 사실을 염두에 둔다면 의아하지 않을 수 없다. 이런 연구의 미진한 틈을 염두에 둔 채, 이 글의 목적은 역사적 개혁교회에 매우 중요한 신앙고백서들인 벨직신앙고백서, 하이델베르크 교리문답서(1563), 그리고 웨스트민스터 신앙고백서(1646)의 성경 증거구절의 사용에 나타난 여러 특징을 성경주해를 통해 서로 비교하고 분석하는 것이다. 각 신앙고백서마다 증거구절이 매우 방대하기 때문에, 여기서 편의상 연구의 범위를 위의 세 신앙고백서의 종말론으로 한정하여 집중적으로 분석한다.

키워드: 벨직신앙고백서, 웨스트민스터 신앙고백서, 하이델베르크 교리문답서, 증거구절, 종말론, 비교

논문투고일 2024.01.20. / 심사완료일 2024.02.27. / 게재확정일 2024.03.05.

I. 들어가면서

그리스도인이 성경을 제대로 읽으면 하나님을 신뢰하게 되고, 성령의 조명으로써 성도는 성경의 권위를 더 신뢰하게 된다(벨직신앙고백서 5조[1561; 이하 BC]).¹ 그런데 성경을 요약한 신앙고백서의 증거구절이 정확하지 않은 경우가 있다. 이 이유로 신앙고백서의 여백 본문에 표기된 증거구절이 정확한지,² 그리고 명시적인 성경 증거구절이 아니더라도 어떤 본문이 암시되었는가를 조직신학적으로 연구한 바 있다.³ 또한 구약학자가 이런 증거 구절의 타당성을 성경주해적으로 검토한 바도 있다.⁴ 하지만 신약학자의 관련 연구는 찾아보기 어려운데, 이 현상은 신앙고백서의 교리가 창조와 도덕법을 포함하는 구약성경보다는 신약성경과 더 긴밀히 연관된다는 사실을 염두에 둔다면 의아하다. 이 글의 목적은 BC, 하이델베르크 교리문답서(1563; 이하 HC), 그리고 웨스트민스터 신앙고백서(1646; 이하 WCF)의 성경 증거구절의 사용에 나타난 특징을 성경주해를 통해 비교하고 분석하는 것이다. 편의상 연구 범위는 세 신앙고백서의 결론과 같은 종말론으로 한정한다.

II. 벨직신앙고백서의 종말론을 위한 증거구절 분석⁵

1 B. A. Zuiddam, "Openbaring en Ervaring: 'N Reformatories-Konfessionele Benadering van 2 Petrus 1:16-21," *In die Skriflig* 50/2 (2016), 4-5.

2 BC 11조의 여백(marginal) 본문에 나타난 증거구절의 유용성에 관한 연구는 BC 37조의 외경 사용도 언급하는 N. H. Gootjes, "Problems with Proof Texts: The Proof Texts of Article 11 of the Belgic Confession and Their Implications for the Confession," *CTJ* 36/2 (2001), 373-77을 보라.

3 BC 2-7조의 히브리어 암시는 A. J. Coetsee, "The Book of Hebrews and the Reformed View of Scripture: Hebrews echoed in Belgic Confession Articles 2-7," *In die Skriflig* 54/2 (2020), 2-9를 보라.

4 H. F. van Rooy, "Die Gebruik van die Ou Testament in die Belydenisskrifte, Hermeneuties Beoordeel," *In die Skriflig* 25/1 (1991), 30-31.

5 편의상 본 연구의 신앙고백서 본문과 성경 증거구절은 J. R. Beeke and S. B. Ferguson ed, *Reformed Confessions: Harmonized with an Annotated Bibliography of Reformed Doctrinal Works* (Grand Rapids: Baker, 1999)를 따른다. 귀도 드 브레가 1561년에 원본을 작성한 이래, BC는 몇 차례 개정되었기에, 본문비평이 필요한데 그런 연구는 본 연구의 범위를

BC 37조의 큰 주제는 '최후심판'인데, 아래와 같이 세부 주제들로 나뉜다.

1. 재림의 때

모든 피조물에게 알려지지 않은 주님께서 지정해 두신 재림의 때가 이를 것이다(마 24:36; 25:13; 살전 5:1-2; 계 6:11; 행 1:7; 벧후 3:10). 첫 두 증거구절인 마태복음 24:36과 25:13은 인클루시오 구조를 형성하면서, 감람산 강화에서 재림의 날과 때를 알 수 없음을 설명한다. 유사하게, 셋째 증거구절인 데살로니가전서 5:1-2는 4:16-17의 재림 진술을 이어 받아 그 시기를 알 수 없다고 밝힌다. 그리고 넷째 증거구절(계 6:11)은 순교자의 신원(伸冤)의 때인데, 재림 때와 일치하는지 의문이다. 왜냐하면 이 구절에서 순교자의 신원은 개인의 종말 즉 죽음 때에 이루어질 수 있으며, 요한 당시인지 아니면 미래인지 불분명한 하나님께서 정해두신 순교자들의 수가 찰 시점에 이루어지기 때문이다. 여기서처럼 계시록을 미래 재림의 증거구절로 제시하는 경우는 해석상 논란이 되기 십상인데, BC가 작성된 16세기의 종교개혁자들이 선호한 교회-세상 역사적 해석의 영향은 크지 않은 듯하다. 누가는 예수님의 공 사역으로 회복이 이미 실현되었다는 종말론을 견지하면서도, 장차 있을 우주적 회복이라는 미래 종말론도 포기하지 않는다. 다섯째 증거구절(행 1:7)은 불분명하다. 왜냐하면 누가-행전에서 이스라엘 나라의 회복(참고. 눅 1:32-33, 68; 2:25, 38; 행 1:6)과 주님의 재림을 통한 만유의 회복을 동일시하기 어렵기 때문이다(참고. 행 3:21).⁶ 사도행전 1:6-7에서 주님의 제자들은 이방인 선교가 아니라 이스라엘의 회복이라는 국가적 관심에 집착한다. 마지막 증거구절(벧후 3:10)은 도둑 같이 재림하시는 예수님의 때와 동반되는 현상을 설명하기에 적절하다.

넘어선다. BC 37조의 원문 구축은 이상웅, "벨직신앙고백서의 역사적 배경과 37조에 담긴 종말론," 『개혁논총』 36 (2015), 117-20을 보라.

6 J. R. Edwards, *The Gospel according to Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 62; D. L. Bock, *Acts*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2007), 62; C. S. Keener, *Acts*, Volume 1 (Grand Rapids: Baker, 2012), 683-84.

선택받은 사람들의 수가 차면, 예수님께서 승천하신 대로 하늘로부터 육체적이고 가시적으로 재림하실 것이다(행 1:11). 사도행전 1:11은 승천과 재림을 동시에 언급하지만, 재림이 구원을 받기로 택정을 입은 사람들의 수가 찰 때 이루어질 것이라는 암시는 없다.

2. 영과 육의 결합

모든 죽은 사람은 부활하기에, 그들의 영혼은 이전의 몸과 연합할 것이다(요 5:28-29; 6:54; 단 12:2; 7 욥 19:26-27).⁸ 여기서 증거구절 4개가 부활을 언급하는 것은 사실이지만, 영혼이 이전 육체와 결합할 것을 언급하지 않는다. 재림 때 살아있을 사람은 죽지 않고 눈 깜짝할 사이에 썩지 않을 몸으로 변할 것이다(고전 15:51-53). 이 증거구절은 바울의 부활 진술인데 정확하다.

3. 최후 심판

재림의 예수님은 큰 영광과 위엄으로써 자신이 산 자들과 죽은 자들의 심판자 이심을 선언하실 것이다(살후 1:7-8; 행 17:31; 마 24:30; 25:31; 유 1:15; 벰전 4:5; 딤후 4:1). 첫째 증거구절(살후 1:7-8)은 예수님이 천사들과 함께 재림하실 때, 복음을 거역한 자들에게 영벌을 내리실 것을 예고하기에 적절하다. 둘째 증거구절(행 17:31)은 성부께서 성자를 통하여 온 천하를 심판하실 날을 결정해 두셨다는 바울의 진술로서 적절하다. 셋째 증거구절(마 24:30)은 미래적으로 재림을 가리킨다고 보는 학자들이 적지 않으나, 상징적 표현인 마태복음 24:29처럼 '그 땅'의 '그 지파들'인 유대인들이 애곡할 것을 상징적으로 예고하기에 예루살렘 성전 파괴를 가리킨다(참고, 슄 12:10-14).⁹ 다섯째 증거구절(마

7 사 26:19보다 단 1:2는 구약에서 의인과 악인의 부활을 가장 분명히 언급한다. T. Longman III, *Daniel* (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 284.

8 욥 19:26은 내가 육체 밖'보다 '내 육체 안'(in my flesh, NIV) 즉 몸이 죽고 난 후 부활의 몸을 입고 보응하시는 하나님을 본다는 의미가 적절하다. E. B. Smick, "Job," in *1 Chronicles-Job*, ed. T. Longman III and D. E. Garland (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 788.

25:31)은 문맥상 최후심판에 적절하다(참고. 41절의 ‘영원한 불’과 46절의 ‘영벌’과 ‘영생’). 여섯째 증거구절(유 1:15)은 재림 때의 심판이라기보다, 유다서의 수신자들을 미혹하여 주님의 심판을 받을 거짓 선생들을 가리킨다.¹⁰ 일곱째 증거구절(벰전 4:5)과 여덟째 증거구절(딤후 4:1)은 재림과 심판을 적절하게 언급한다.

그다음 BC는 최후 심판 때에 동반되는 현상을 다룬다. 옛 세상은 불과 화염으로 타서 깨끗하게 된다. 첫 두 증거구절(벰후 3:7, 10)의 공통 이미지인 불사름은 소멸보다는 ‘새 하늘과 새 땅’(벰후 3:13)이라는 정화된 세상에 어울리므로 적절하다. 셋째 증거구절(살후 1:8)은 바로 앞에서 이미 언급된 바 있는 적절한 본문이다.

세상 시작부터 끝까지 살았던 모든 사람은 남자든 여자든 어린이든 대 심판자 앞에 선다(계 20:12-13; 행 17:31; 히 6:2; 9:27; 고후 5:10; 롬 14:10). 첫째 증거구절(계 20:12-13)은 재림(계 20:10)을 이은 최후심판을 설명한다. 둘째 증거구절(행 17:31)은 바로 앞에서도 언급된 것으로 적절하다. 셋째 증거구절(히 6:2)은 재림 이후의 영원한 심판을 기독교의 초보로 소개하기에 적절하며, 넷째 증거구절(히 9:27)도 마찬가지이다. 다섯째 증거구절(고후 5:10)은 재림 이후에 부활의 몸을 덧입기 전에(고후 5:2-4), 주님을 기쁘시게 하며 살기 위해 최후심판이라는 종말론을 기억할 것을 바울이 권면하는 내용으로 적절하다. 여섯째 증거구절(롬 14:10)에서도 바울은 최후 심판대라는 종말론이 동기가 된 형제를 향하여 비판하는 행위를 삼가야 하는 현재적 윤리를 교훈한다.

모든 사람은 천사장의 목소리와 하나님의 나팔 소리로 소환된다(고전 15:42; 계 20:12-13; 살전 4:16). 첫 두 증거구절(고전 15:42; 계 20:12-13)은 천사장의 소리나 하나님의 나팔과 무관하다. 마지막 증거구절(살전 4:16)은 재림 시 동반되는 소리를 언급하기에 적절하다.

9 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 925; 양용의, 『마태복음 어떻게 읽을 것인가』 (서울: 성서유니온선교회, 2006), 412.

10 D. Keating, *First and Second Peter, Jude* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 210; 유 15를 딤후 4:1과 벰전 4:5 그리고 계 6:10과 연결하여 예수님의 재림과 심판으로 보는 .G. L. Green, *Jude & 2 Peter*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2008), 106.

양심의 책들이 개봉되며, 이 세상에서 선이건 악이건 행한 대로 악인들이 심판을 받는다(계 20:12-13; 고전 4:5; 롬 14:11-12; 욥 34:11; 요 5:24; 단 12:2; 시 62:12;¹¹ 마 11:22; 23:33; 요 5:29; 롬 2:5-6; 고후 5:10; 히 6:2; 9:27). 14개 증거구절 가운데 어떤 구절도 최후 심판대에 펼쳐질 책들을 ‘양심의 책들’이라고 부르지 않는다. 둘째 증거구절인 고린도전서 4:5의 ‘마음의 뜻’(τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν)은 ‘마음의 목적, 의도, 바라는 바’로 번역될 수 있기에 구체적으로 양심만 가리키지 않는다.¹² 열한 번째 증거구절인 로마서 2:5는 하나님의 심판의 맥락에 등장하며, 그 구절의 ‘그 마음’(καρδιά)은 인간의 사고와 의지 그리고 감정을 포함하는 일반적인 성향을 가리킬 수 있지만 증거구절로 언급되지 않은 근접 문맥의 로마서 2:15의 ‘양심’(συνείδησις)과 동일시하기 어렵다.¹³

사람은 언어 범죄(idle word)에 대해 하나님께 직고(直告)해야 한다(롬 2:5; 유 1:15; 마 12:36). 첫째 증거구절(롬 2:5)은 언어상 범죄나 직고를 언급하지 않는다. 유다서 1:15는 주님을 거스른 완악한 말을 언급하기에 비교적 적절하며, 마태복음 12:36의 무익한 말과 심문은 증거구절로 가장 적절하다.

사람의 비밀과 위선은 드러난다(고전 4:5; 롬 2:1-2, 16; 마 7:1-2). 모든 증거구절에서 ‘위선’을 찾아볼 수 없다. 그리고 마태복음 7:1-2와 로마서 2:1-2에 ‘비밀’이 언급 안 된다.

이 심판은 악하고 불경한 자들에게 매우 끔찍하고 두려운 것이다(계 6:15-16; 히 10:27). 계시록 6:15-16은 악한 자들을 향한 끔찍한 심판을 설명하지만, ‘반드시 속히 일어날 일들을’ 주 내용으로 삼는 계시록에서 최후심판이라고 단정하기 어렵다(참고. 계 1:1).¹⁴ 하지만 히브리서 10:27은 악한 자들이 맹렬한

11 시 62:12의 하나님의 갚으심은 최후 심판에 국한되지 않는다(참고. 시 1:6; 롬 2:6-9). W. A. VanGemeren, *Psalms* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 487.

12 D. E. Garland, *1 Corinthians*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2003), 128.

13 롬 2:15에서 율법이 없는 이방인의 양심은 마음과 동일하지 않지만, 옳고 그름을 판단하는 척도로 기능한다. R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 250, 277; T. R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1998), 123.

14 K. L. Gentry Jr., *The Divorce of Israel: A Redemptive-Historical Commentary on the Book of Revelation*, Volumes 1 (Dallas: Tolle Lege, 2017), 639; P. J. Leithart,

불의 이미지로 나타나는 최후 심판을 무서운 마음으로 기다린다고 적절하게 설명한다.

이 심판은 의인과 택자에게 바람직하고 위로가 되는 이유는 그들의 충만한 구원이 완전하게 되며, 그들의 수고와 고통의 열매가 맺어질 것이기 때문이다(눅 21:28; 요일 3:2; 4:17; 계 14:7; 살후 1:5-7; 눅 14:14). 첫째 증거구절인 누가복음 21:28의 ‘속량’(ἀπολύτρωσις)은 문맥상 재림보다는 돌 성전의 파괴 상황이다(참고. 20절의 ‘예루살렘’). 둘째 증거구절인 요한일서 3:2는 재림으로써 성도가 완전하게 될 영화 상태를 묘사하고, 셋째 증거구절인 요한일서 4:17은 하나님의 사랑은 이 세상은 물론 재림 이후의 상황에도 성도로 하여금 담대함을 준다는 사실을 설명한다(참고. 요일 2:28).¹⁵ 넷째 증거구절인 계시록 14:7은 ‘영원한 복음’(계 14:6)의 한 요소인 하나님의 심판이 이르렀다고 설명한다. 그런데 이미 ‘이미 도달한 심판의 때’(ἤλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως)를 최후 심판으로 보기 어렵다.¹⁶ 다섯째 증거구절인 데살로니가후서 1:5-7은 심판과 하나님 나라를 위한 고난 그리고 재림 때에 안식이라는 공의로운 보상을 포괄적으로 진술하기에 적절하다. 그런데 마지막 증거구절인 누가복음 14:14는 안식일에 예수님을 초대하신 바리새인이 빈자와 병자를 식탁으로 초대하면 그는 복이 있을 것을 설명하는데, 재림과 최후심판만 가리키는 본문은 아니지만 최후심판의 취지를 뒷받침하기에 비교적 적절하다.¹⁷

의인들의 무죄함은 모두에게 알려지고, 그들은 하나님께서 악인들을 끔찍하게 보우하시는 것을 볼 것이다(단 7:26). 유일한 증거구절인 다니엘 7:26에 의인의 무죄함이 증명된다는 내용은 없으며, 악인에게 내려질 심판이 재림 때에 발생할 것인지도 의문이다. 왜냐하면 다니엘 7장의 바다에서 올라온 넷째 짐승은 로마제국을 가리키기 때문이다(참고. 단 7:3, 17, 23).¹⁸

Revelation 1-11 (London: T&T Clark, 2018), 316.

15 K. H. Jobes, *1, 2, & 3 John*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 204-205; G. W. Derickson, *1, 2 & 3 John*, EEC (Bellingham: Lexham Press, 2014), 465-66.

16 K. L. Gentry Jr., *The Divorce of Israel: A Redemptive-Historical Commentary on the Book of Revelation*, Volumes 2 (Dallas: Tolle Lege, 2017), 307; P. J. Leithart, *Revelation 12-22* (London: T&T Clark, 2018), 94.

17 Edwards, *The Gospel according to Luke*, 419.

이 세상에서 사람을 잔인하게 박해하고 괴롭히며 고문한 자들에게 하나님의 보응이 임한다(마 25:46; 살후 1:6-8; 말 4:3). 첫째 증거구절인 마태복음 25:46에 악한 자들과 영벌은 언급되지만, 악행의 목록은 없다. 둘째 증거구절인 데살로니가후서 1:6-8은 환난을 초래한 자들에게 재림의 주께서 형벌을 내리실 것이라고 설명하기에 적절하다. 마지막 증거구절인 말라기 4:3의 악인을 향한 형벌은 재림으로 국한될 맥락인지 불분명하다. 왜냐하면 구약의 심판은 일차적으로 선지자 당시에 성취되었으며(참고. 말 4:3의 유대인을 가리키는 ‘너희’), 그리스도의 초림으로 성취되다가 완성은 재림까지 확장될 여지가 있기 때문이다.¹⁹

악인들은 자신의 양심의 증거에 의해 유죄로 입증된다(롬 2:15). 그런데 바울은 로마서 2:15에서 최후심판을 다루기보다, 이방인 속에 있는 양심은 모세의 율법에 일치하는 도덕적 규범을 알고 옳은 것을 추구하려고 내적인 싸움을 하고 있다고 설명한다.²⁰

악인은 영원한 불 안에서 죽지 않고 고통을 겪는다(계 21:8; 벧후 2:9). 계시록 21:8은 영원한 유향불 못의 심판을 묘사하지만, 베드로후서 2:9에는 불을 언급하지 않고 형벌과 심판만 묘사한다. 그리고 악인들의 ‘고통’은 계시록 21:8이 아니라 20:10에 나타난다.

영원한 불 못은 마귀와 마귀의 사자들을 위해 준비된 곳이다(말 4:1; 마 25:41). 마태복음 25:41은 적절한 증거본문이다. 그런데 말라기 4:1의 용광로 불같은 심판의 날은 교만한 자와 악을 행하는 자를 위해 준비되는데, 재림의 날이 맞는가? 말라기 3-4장의 맥락에서 하나님이 정해두신 날은 이스라엘의 대적이 심판 받을 날이다(참고. 말 3:17).²¹

그러나 신실하고 선택받은 자들은 영광과 명예로 관 씌워진다(마 25:34; 13:43). 최후 심판의 맥락에 위치한 마태복음 25:34에 ‘복’, ‘나라’, ‘상속’은

18 Contra 네 짐승을 포로기부터 역사의 정점(재림)까지 존재하는 악한 나라들로 보는 Longman III, *Daniel*, 190.

19 D. W. Baker, *Joel, Obadiah, Malachi* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 299.

20 Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 277; Schreiner, *Romans*, 123.

21 Baker, *Joel, Obadiah, Malachi*, 297.

언급되지만, ‘영광’과 ‘명예’와 ‘관을 씌’는 나타나지 않는다. 최후 심판의 문맥 안에서 마태복음 13:43은 의인들이 하나님 나라에서 해와 달과 같이 빛날 것을 설명하지만, ‘영광’, ‘명예’, ‘관을 씌’는 명시되지 않는다.

하나님의 아들 예수님은 하나님 아버지와 자신의 천사들 앞에서 의인들의 이름을 시인하신다(마 10:32). 마태복음 10:32는 적절하지만, ‘천사들’은 언급되지 않는다(비교. 눅 12:8의 ‘하나님의 사자들’).

하나님은 의인들의 두 눈에서 흐르는 눈물을 닦아주신다(사 25:8; 계 21:4). 이사야 25:8은 야웨께서 사망을 영원히 멸하실 때 눈물을 씻어주실 것을 예언하는데, 그 구절은 계시록 21:4의 암시이므로 이 둘은 적절한 증거구절들이다.

세상의 재판관과 관원 앞에서 이단적이고 불경하다고 판단 받아 내쫓긴 의로운 남은 자들의 대의(cause)는 그들을 위해 싸우시는 하나님의 아들을 위한 대의임이 드러난다(사 66:5).²² 여기서 이사야 66:5의 구원계시의 점진적 발전을 고려한 기독교론적 해석이 나타난다. 이사야는 야웨만 언급하지만 BC는 ‘하나님의 아들’이라고 밝힌다.

사람의 마음에 결코 들어간 적 없는 그런 영광을 그리스도인이 소유하도록 하나님은 은혜로운 상을 주실 것이다(사 64:4; 고전 2:9). 이사야 64:4는 주의 강림을 예언하는데, BC는 예수님의 재림이라는 기독교론적 성취로 해석한다. 하지만 이사야 64:3-4는 과거에 산과 바다를 흔들고 가르셨던 하나님께서 이사야 당시에 다시 강림하시기를 소망하기에, 재림과 직결되지 않는다.²³ 고린도전서 2:9는 이사야 이전에 이스라엘 역사에 개입하신 야웨의 사역을 회상하는 이사야 64:4와 이스라엘 국가의 회복을 포함하여 더 확장된 종말론적 새 창조를 예언하는 65:17을 복합적으로 인용한다.²⁴ 그런데 고린도전서 2:9는 최후심판 때에 주어질 영광이 아니라, 남은 자들은 하나님께서 준비해 두신 지혜로써 영광의 주 예수님을 알고 있다는 설명이다.²⁵

22 J. N. Oswalt, 『이사야』, *Isaiah*, 장세훈·김홍련 역 (서울: 성서유니온선교회, 2007), 926.

23 Oswalt, 『이사야』, 897-98.

24 Contra 사 65:17의 신천신지는 목시적 이미지로 묘사되었으나 문자적 의미의 새로운 우주로 이해하는 오성호, 『56-66장을 중심으로 본 이사야서의 종말론 신학』 (서울: 솔로몬, 2012), 328.

25 A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 252.

우리는 그런 위대한 날이 임하여 그리스도 예수 우리 주님 안에 하나님의 약속을 완전히 즐기기를 열망하며 기대한다(히 10:36-38).²⁶ 히브리서 10:36-38은 재림을 기다리는 그리스도인이 믿음으로 인내함으로써 하나님의 약속을 받도록 권면하기에 적절한 증거본문이다.

4. 분석

먼저 구약 증거구절의 주해 및 활용과 관련하여, BC는 구약 증거구절을 직접 인용하거나, 더 큰 단락을 언급하기도 한다.²⁷ BC 37조 최후심판의 구약 증거구절은 10개이다(참고. 단 12:2는 2회). 이 가운데 인용은 없으며 단락을 암시하는 방식을 취하는데, 죽은 자의 영혼은 이전의 몸과 결합함(욥 19:26-27; 단 12:2). 선악 간에 심판하심(욥 34:11; 시 62:12; 단 12:2), 상을 주시는 하나님(사 64:4), 눈물을 씻어주심(사 25:8), 악인이 당할 수치(사 66:5), 마귀와 마귀 추종자들의 지옥행(말 4:1), 교회 박해자의 지옥행(말 4:3), 그리고 의인은 심판당할 악인을 바라봄(단 7:26)이다. 그런데 구약 증거구절에 구약을 성취하신 예수님을 중심으로 하는 구원계시의 발전은 선명하게 나타나지 않는다. 그러므로 구약 증거구절을 예수님의 초림이 아니라 최후심판을 예고하는 증거구절로 사용할 수 있는가라는 의구심은 합당하다. 실제로 BC는 구약 본문들의 문맥과 상황에서 일차적으로 성취될 사항을 건너뛰면서, 곧바로 최후심판(욥 34:11; 시 62:12; 단 7:26; 12:2; 말 4:3)과 지옥(말 4:1), 의인이 받을 위로와 상(사 25:8; 64:4)으로 직결시킨 문제점을 노출한다.²⁸

²⁶ BC 5조는 히브리서를 바울서신에 포함하기에, 16세기에 히브리서를 바울서신의 관점에서 해석 했는가에 관한 추가 연구가 필요하다.

²⁷ 구약의 인용은 신 12:32(BC 7), 창 1:26-27, 3:22(BC 9), 미 5:1(BC 10), 렘 33:15와 사 11:1(BC 19), 사 53:5, 7, 9와 시 69:5(BC 21), 그리고 시 143:2(BC 23)이다. 구약 단락을 언급한 경우는 시 62:10(BC 7), 창 1:1(BC 10), 창 3:15(BC 17), 그리고 시 32:2(BC 23)이다. 그런데 BC 7조는 '하나님의 말씀'을 언급하지만 인용한 신 12:32에는 '하나님의 말씀'이 등장하지 않는다. 그리고 BC 21조는 사 53:5의 '그를'을 '하나님의 아들'로 바꾸어 인용한다. BC 21조가 인용한 시 69:5는 3인칭 대명사가 아니라 1인칭으로 나타난다. Van Rooy, "Die Gebruik van die Ou Testament in die Belydenisskrifte, Hermeneuties Beoordeel," 33-34.

²⁸ 구약에서 그리스도를 찾는 방법들 중에 '통시적 주제의 연관성'이 있지만, 이 경우 그런 주제들이

그리고 감람산강화와 요한계시록 증거구절의 주석 및 활용과 관련하여, BC 37조에 증거구절로 사용된 감람산강화의 본문들 중에서 재림의 날을 알 수 없음(마 24:36), 최후심판(마 25:31), 악인에게 임할 보응(마 25:46), 그리고 의인에게 주어질 영광과 명예(마 25:34)는 적절하다. 그러나 예루살렘 성전의 파괴를 재림하셔서 심판하실 예수님에 대한 묘사로 이해한 것은 설득력이 없다(마 24:30).

요한계시록 증거구절의 개별 본문은 총 9개이다(계 1:7; 6:11, 15-16; 14:7; 20:12-13[x3]; 21:4, 8).²⁹ 재림의 때를 알 수 없음(계 1:7; 6:11), 최후심판(계 20:12-13), 악인이 최후 심판의 두려움을 느낌(계 6:15-16), 영원한 지옥 형벌(계 21:8), 행한 대로 최후심판을 받음(계 14:7), 최후심판에 성도의 눈물을 씻는 위로이다(계 21:4). BC 37조에 계시록 1장, 6장 그리고 14장에서 요한 당시에 속히 성취될 과거론적 해석보다는 재림을 찾는 미래적 해석 경향이 나타난다.³⁰ 하지만 BC가 계시록 20:12-13에서 미래적인 최후심판을 찾는 것은 정당하다. 유사하게 예수님의 재림 증거구절에 마태복음 24:30도 미래적으로 해석된다. 이것은 이전에 만들어진 어떤 신앙고백서 혹은 학자들의 영향인지 분명하지 않다. BC가 천주교의 교황을 적그리스도로 간주한 칼빈의 전통을 따랐다면, 미래적 해석이 아니라 세상-교회 역사적 해석을 추구했을 것이다. 그런데 계시록의 예언이 신약의 전체 역사에서 성취된다는 역사적 해석은 미래적 해석과 재림 직전에 성취된다는 점에서 중복된다.³¹

그리스도에게로 어떻게 인도하는가를 정당하게 설명할 수 있어야 한다. S. Greidanus, 『구약의 그리스도 어떻게 설교할 것인가?』, *Preaching Christ from the Old Testament*, 김진섭 외 역 (서울: 이레서원, 2003), 389.

29 클라렌스 바우만은 BC 37조의 요한계시록 증거 구절에 계 3:5(심판 때 예수님은 택자의 이름을 인정하심), 7:17(눈물을 씻어주심), 18:20(악인들에게 무서운 보복이 임함), 22:12(사람이 행한 대로 심판하심) 등을 추가하여 총 13개를 제시한다. 그리고 바우만은 박해 받던 귀도 드 브레(d. 1567)가 자신의 상황을 염두에 두면서, 성도를 향한 사탄의 미움과 박해를 설명하기 위해 계 12:7, 12도 인용한다. C. Bouwman, 『벨직신앙고백해설』, *Notes on the Belgic Confession*, 손정원 역 (부산: 도서출판 신언, 2007), 487-88.

30 J. A. du Rand, *A-Z van Openbaring* (Vereeniging: CUM, 2007), 128, 288; C. R. Koester, *Revelation* (New Haven: Yale University Press, 2014), 229, 620. Koester는 계 14:7에서 로마의 멸망을 찾지만 재림과 연결하지 않는다. Contra Gentry Jr., *The Divorce of Israel*, Volumes 1, 273, 618.

그리고 종교개혁자들의 주해적 특성을 따르는 여부와 관련하여, BC가 작성될 무렵, 루터와 칼빈은 풍유적 해석과 영적 해석을 반대하면서 문법-역사적으로 명료한 의미를 찾아 기독교론적인 신학적 해석으로 연결하는 데 주력했다.³² 1556-1558년경 귀도 드 브레는 제네바에서 칼빈과 베자로부터 신학을 배웠고, 칼빈과 서신 교환도 했는데, BC 37조의 구약 증거구절은 구약의 문법-역사적 해석을 적절히 시도한다.³³ 귀도는 종교개혁자들처럼 성경의 문법적 의미를 찾는데 관심을 보이지만, 종종 더 깊은 의미를 탐구하기도 한다. 예를 들어, BC 34조에서 구약의 세례에 관하여 모형론적이고 풍유적인 진술을 한다.³⁴ BC 37조에 이런 경향이 나타나는가? 적어도 구약 증거구절들에서 구원계시의 발전을 찾기란 쉽지 않다. 하지만 BC는 신약의 빛에서 구약을 해석하여 적용한다. 예를 들어, BC 10조는 그리스도의 신성을 다루면서 창세기 1:1은 요한복음 1:1, 히브리서 1:2, 그리고 골로새서 1:6과 더불어 읽힌 후에 그리스도에게 적용된다. 여기서 신약 본문은 구약 본문에게 새로운 의미를 부여하는 열쇠가 된다.³⁵ 이것은 ‘그리스도 완결적 해석’의 예이다. 이런 현상은 BC 37조의 증거구절에는 잘 나타나지 않는다.

종교개혁자들에 흔히 볼 수 있듯이, 구약의 메시아적 해석도 BC에 나타난다. BC 21조에서 시편 69:6은 요한복음 15:25를 통해 메시아적으로 해석된다.

31 BC의 계시록 해석 경향은 6세기 동방교부 가이사라의 안드레아스의 미래적이며 역사적인 해석과 유사하다. 참고. 송영목, “교부들의 요한계시록의 주석 평가: 빅토리누스와 오이쿠메니우스를 중심으로,” 『ACTS 신학저널』 50 (2021), 130-88. 참고로 칼빈이 작성한 갈리칸고백서 (*Confessio Gallicana*, 1559)가 BC에 어느 정도 영향을 미쳤다(BC 1조의 하나님과 2조의 하나님의 이중계시는 갈리칸의 용어가 유사). 그러나 BC 37조 종말론의 내용은 갈리칸고백서에는 종말론이 독립된 항목으로 되어 있지 않기에, 귀도 드 브레가 칼빈에게서 독립한 면도 있다. Strauss, “John Calvin and the Belgic Confession,” 506.

32 Van Rooy, “Die Gebruik van die Ou Testament in die Belydenisskrifte, Hermeneuties Beoordeel,” 30-31.

33 S. A. Strauss, “John Calvin and the Belgic Confession,” *In die Skriflig* 27/4 (1993), 503, 506.

34 Van Rooy, “Die Gebruik van die Ou Testament in die Belydenisskrifte, Hermeneuties Beoordeel,” 37. 참고로 개혁주의 구약학에서 임의적인 모형론과 풍유적 해석에 대한 반대 입장은 F. N. Lion-Cachet, “Die Christusgetuienis in die Ou Testament: 'N Belydeniswerklikheid,” *In die Skriflig* 25/1 (1997), 98-112를 보라.

35 Van Rooy, “Die Gebruik van die Ou Testament in die Belydenisskrifte, Hermeneuties Beoordeel,” 43.

요한복음 15:25는 “그들이 까닭 없이 나를 미워했다”로 시작하지만, BC 21조는 “He returned what He did not rob”라고 인용한다. 따라서 BC 21조에서 신약 증거본문의 첫째 부분을 메시아적으로 해석하는 것이 둘째 부분에서 그리스도의 대속 사역으로 확장됨을 분명히 알 수 있다.³⁶ BC 37조에도 이런 메시아적 해석과 변용이 나타나는가? 이런 변용은 구약 증거구절에 잘 나타나지 않는다.

BC 37조는 ‘재림의 때’와 ‘영과 육의 결합’을 ‘최후심판’과 더불어 강조한다. 그리고 BC 37조는 다양한 종말론적 주제들을 다루지 않지만, 최후심판과 연관된 세부 주제들인 영벌, 재림의 날을 모름, 심판받을 범 죄들, 최후심판이 악인에게는 보응하지만 의인에게는 위로가 됨, 마귀도 들어갈 볼 못 등을 자세히 설명한다.³⁷

III. 하이델베르크 교리문답서의 종말론을 위한 증거구절 분석

1. 하이델베르크 교리문답 57-58문답

HC 제57문답의 ‘몸의 부활이 주는 위로’는 “이 생 이후에 나의 영혼도 즉시 머리아신 그리스도에게 들려 올라간다(눅 23:43; 빌 1:23)”라고 설명한다. 누가복음 23:43은 예수님께서 십자가에 달린 한 편 강도에게 낙원을 약속하신 내용이다. 바울은 빌립보서 1:23에서 세상을 떠나 즉 죽어서 자신의 영혼이 그리스도와 함께 있을 더 나은 상태를 소망을 피력한다. 그러므로 두 구절은 증거구절로 적절하다.

나의 몸도 그리스도의 능력으로 일으켜져 나의 영혼과 결합하여 그리스도의

³⁶ 구약 증거구절을 사용할 때, 그 본문의 역사적 상황과 성경의 계시 역사적 진전을 제대로 반영하지 못한다면 오용에 빠진다. 그리고 계시역사의 발전을 무시한 채, 구약과 신약을 동일선상에 두지 않도록 주의를 기울여야 한다. Van Rooy, “Die Gebruik van die Ou Testament in die Belydenisskrifte, Hermeneuties Beoordeel,” 44-45.

³⁷ 이상용, “벨직신앙고백서의 역사적 배경과 37조에 담긴 종말론,” 133-34.

영광스런 몸처럼 될 것이다(고전 15:53; 욥 19:25-26). 고린도전서 15:53은 부활하여 썩거나 죽지 않는 몸을 입을 것을 설명한다. 이 구절에서 바울은 부활의 몸과 영이 결합할 것을 언급하지 않지만, 그것을 전제로 한다. 그런데 욥기 19:25-26은 가족이 벗김을 당한 뒤에도 육체 밖에서 하나님을 볼 것이라는 욥의 고백이다. 하지만 이 구절은 육과 영의 결합에 대해 직접적으로 언급하지 않는다.

HC 58문답의 영생이 주는 위로에서 “나의 마음은 영원한 기쁨의 시작을 느낀다(고후 5:2-3, 6; 롬 14:7).”라고 설명한다. 고린도후서 5:2-3, 6은 성도의 ‘영혼’과 ‘기쁨’을 언급하지 않는다. 그리고 로마서 14:7은 그리스도인은 자신을 위해 살거나 죽어서는 안 된다고 설명하기에, 영생이 주는 위로와 기쁨과 직결되지 않는다.

성도는 이 생 이후에 완전한 구원을 상속한다(시 10:11). 시편 10:11은 악인의 포악으로 고난당하는 의인이 하나님을 만나지 못한 답답함을 토로하기에, 죽음 이후에 상속할 구원과 무관하다.

완전한 구원은 눈으로 보지 못하고 귀로 듣지 못하며 사람의 마음으로 생각하지 못하는 것인데, 거기서 하나님을 영원히 찬송한다(고전 2:9). BC 37조의 최후심판에도 증거구절로 나타나는 고린도전서 2:9는 이사야 64:4와 65:17을 복합적으로 인용한다. 그런데 고린도전서 2:9는 최후심판 때에 주어질 영광이 아니라, 하나님께서 선택하신 남은 자들이 주 예수님을 올바르게 믿고 섬길 수 있는 지혜에 대한 설명이다.

2. 하이델베르크 교리문답 123문답

HC 123문답을 종말론에 포함할 수 있는 이유는 예수님께서 성육신과 죽으심 그리고 부활로써 천국을 도래시키신 이후로 재림하셔서 천국을 완성하실 때까지 만유의 회복이 지속되며, 중요한 미래 종말론적 본문들을 증거본문으로 활용하기 때문이다.³⁸ HC 제123문 주기도문 중 둘째 간구 “나라가 임하옵시며”는

38 참고. J. van Bruggen, 『하이델베르크 요리문답 해설』, *Aantekeningen bij de Heidelbergse*

무엇인가?(참고. 마 6:10). “주님께 더 복종하도록(마 6:33), 말씀과 성령으로 우리를 다스리셔서 우리 자신을 더욱 더 당신에게 복종시키시며”이다(시 119:5). 시편 119:5에서 시인은 자신의 길을 굳게 정하셔서 주님의 율례를 지키게 해달라고 간구한다. 따라서 ‘성령’과 ‘복종’은 명시적으로 나타나지 않는다. 이 증거구절들은 재림과 최후심판처럼 미래 종말론을 지지하지 않는다.

“당신의 교회를 보호하시고 증대시키시며”(시 51:18)에서 증거구절 시편 51:18은 “주의 은택으로 시온에 선을 행하시고 예루살렘 성을 쌓으소서.”인데, 범죄자 다윗이 회복의 은혜를 간구하므로 미래 종말론과 무관하다. 또한 “사탄의 사역들을 파괴하시고”(요일 3:8; 롬 16:20)도 예수님의 초림으로 도래한 사탄의 패배라는 현재 종말론을 강조한다.

“당신을 대적하여 자신을 높인 모든 악을 파괴하시고, 하나님의 말씀을 대적하는 모든 계획을 파괴하시고, 천국이 완전히 임할 때까지 그러하게 하소서”(계 22:17, 20). 계시록의 두 증거구절의 취지는 성령과 어린양의 신부는 속히 갈 것을 약속하신 주 예수님의 오심을 간구한다. 이 증거구절들에 악의 파괴와 천국의 완성은 암시되어 있기에, 그런 명시적인 내용을 찾을 수 없다.

“거기서 당신은 만유 안의 만유가 되실 것입니다”(고전 15:15, 28). 고린도전서 15:15는 성부께서 그리스도를 다시 살리신 역사적 사실의 확실성을 강조하기에, 증거구절로 적절하지 않다. 그러나 뒤 따르는 고린도전서 15:28은 예수님께서서 만유를 복종하게 하실 때, 성부께서 만유의 주로서 계실 것을 적절히 설명한다.

3. 분석

HC 종말론에서 구약 증거구절은 3개뿐인데(욥 19:25-26; 시 10:11, 51:18), HC의 종말론을 위해 할애된 분량에 비해서 적다고 할 수 없다. 욥 19:25-26은 영과 육의 결합을 언급하지 않으며, 시편 10:11은 의인이 죽은

Catechismus, 김현수·성희찬 역 (서울: 성약, 2020), 484; 강미량, “하이델베르크요리문답교육을 통한 개혁주의 종말신앙 형성,” 『개혁논총』 30 (2014), 275-80.

후에 상속할 구원과 무관하다. 그리고 시편 51:18은 미래 종말론과 무관하다.

HC는 특이하게도 감람산강화를 증거구절로 사용하지 않았다. 요한계시록의 증거구절은 적절하게 활용되었지만 두 개뿐이라는 사실이다(계 22:17, 20). 즉 BC 37조의 계시록 아홉 본문과 비교하면 부족하다. HC 123문답의 주기도문 둘째 간구의 방점은 천국의 완성인가, 아니면 실현된 종말론인가? 예수님께서 제자들에게 기도를 가르치실 때, 하나님 나라의 현재성과 미래성을 동시에 염두에 두셨는데, HC 123문답도 이 점을 잘 반영한다. HC의 작성자 중 한 명인 우르시누스(Z. Ursinus)도 HC의 종말론을 성도에게 영생은 이미 주어졌지만 완성은 내생에서 이루어지며, 하나님 나라도 금생에 이루어지고 내생에서 교회가 영화롭게 되어 완전하게 됨으로써 궁극적 완성에 이르게 된다고 해설했다.³⁹

IV. 웨스트민스터 신앙고백서의 종말론을 위한 증거구절 분석

1. 웨스트민스터 신앙고백 32장⁴⁰

39 Z. Ursinus, 『하이델베르크 요리문답해설』, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, 원광연 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2006[1562]), 527, 985-88.

40 WCF 32-33장의 종말론 증거구절들은 1647년 3월 5일 회의에서 결정되었는데, 종말론 논의에 교황을 '적그리스도'라고 밝히는 WCF 25장 '성도의 교통'도 추가하여 고려해야 한다는 주장은 이상용, "웨스트민스터 신앙고백서의 종말론," 『한국개혁신학』 44 (2014), 105-43을 보라. 그런데 '적그리스도'는 1세기 가현설주의자를 가리키므로 본 연구에서 WCF 25:6은 제외한다(요일 2:18, 22; 요이 1:7). 그런데 HC 123문답처럼 WLC 191문답의 "나라가 임하옵시며"는 WCF의 종말론 논의에 참고할 필요가 있는가? 191문답은 미래 종말의 징표들로서 복음의 온 세계적 전파를 통한 유대인들의 민족적 개종과 이방인들의 충만한 수가 돌아옴을 제시하는데, 칼빈이나 루터와 달리 청교도 총대들이 선교적 사명과 유대인들의 회심을 결부한 것은 특이하다. 그런데 복음의 전 세계적 전파는 마 24:14를, 유대인의 거국적 개종은 사 59:20-21(구속자가 시온에 임함)과 사 27:9-13(이방국가들이 쫓겨난 유대인들이 예루살렘으로 돌아옴)을 인용한 롬 11:26을, 그리고 충만한 이방인들의 개종은 롬 11:25를 증거구절로 삼은 듯하다. 마 24:14는 미래 종말론이 아니라 예루살렘 성전의 파괴의 징조이며, 롬 11:26은 하나님의 구속 역사의 절정이나 재림 직전에만 국한되지 않고 바울 당시에 구원받기로 선택된 유대인들의 회심과도 연관되며, 롬 11:25의 이방인의 개종도 재림 직전의 상황으로만 볼 이유는 없다(참고. 롬 11:30의 '이제'). 롬 11:26의 이사가 인용들은 재림 직전의 상황이 아니라, 이사가 선지자 당대에서 멀지 않은 바벨론 포로에서의 귀환으로 1차적으로 성취되었다. 양용의, 『마태복음 어떻게 읽을 것인가』,

WCF 32장은 '죽음 이후의 사람의 상태와 몸의 부활에 대하여'이다. WCF 32:1은 사람의 몸은 죽은 후 흠으로 돌아가 썩을 것이라고 밝힌다(창 3:19; 행 13:36). 창세기 3:19는 범죄한 아담 부부에게 내려진 수고와 죽음에 대한 심판 선언으로 죽음과 몸의 썩음에 대한 적절한 증거구절이다. 그리고 사도행전 13:36은 바울이 비시디아 안디옥의 회당에서 부활하신 예수님과 죽어 장사지낸 바 되어 썩어버린 다윗을 대조한 설교로서 적절한 증거구절이다.

사람의 영혼은 죽거나 자지 않고, 죽지 않는 본질을 가지고 있기에 하나님께로 즉시 돌아간다(눅 23:43; 전 12:7). 누가복음 23:43은 골고다에서 십자가 처형을 당하기 전에 회개했던 강도의 영혼이 하나님(42절의 '당신의 나라', 43절의 '낙월')께로 돌아간다는 사실과 영혼이 중간상태에서 죽거나 수면 상태에 빠지지 않음을 설명하기에 적절하다. 전도서 12:7은 사람이 노쇠하여 죽은 후 그의 영혼은 주인이신 하나님께로 돌아갈 것이라고 밝히기에 적절한 증거구절이다.⁴¹

죽은 성도의 살아있는 영혼은 완전히 기록해져서 지극히 높은 하늘로 영접되어, 거기서 그들의 몸이 온전히 구속될 때까지 기다린다(히 12:23; 고후 5:1, 6, 8; 빌 1:23; 행 3:21; 엡 4:10). 성도가 죽으면 영혼은 즉각 예수님이 승천하셔서 머무시는 높은 하늘에서 완전한 상태로 있으면서, 재림으로써 몸의 구속이 완성될 때까지 기다린다. 첫째 증거구절(히 12:23)은 히브리서의 수신자들이 모세의 인도로 시내 산에 도착했던 이스라엘 백성과 달리, 이미 '하늘에 기록된 장자들의 모임'에 소속되어 있음, 다시 말해, 그들은 하나님의 장자들처럼 상속자로서 하늘에 왕권을 두고 살고 있다고 밝힌다(참고. 빌 3:20; 히 12:28).⁴² 따라서 히브리서 12:23은 성도가 죽은 후에 영혼이 하늘로 옮겨질 것을 가르치는 증거본문으로 적절하지 않다. 둘째 증거구절(고후 5:1)은 하늘로부터 오는 성도의 처소인 '하늘에 영원한 집'을 언급하는데, 죽은 성도의 영혼이 처하게

407; J. A. Fitzmyer, 『로마서』, *Romans*, 김병모 역 (서울: CLC, 2015), 2025. Contra Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 898; Schreiner, *Romans*, 620.

41 I. Provan, *Ecclesiastes/Song of Songs* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 218.

42 P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 679; P. T. O'Brien, *The Letter to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 485.

될 상황에 국한되는 본문이 아니다. 여기서 ‘장막의 집’(οικία τοῦ σκηνου)은 영혼보다는 육체에 대한 은유로 적절하다.⁴³ 이 사실은 ‘몸’(σῶμα)을 언급하는 셋째와 넷째 증거구절을 통해서 알 수 있다(고후 5:6, 8). 다섯째 빌립보서 1:23은 바울이 죽어 그의 영혼이 승천하신 그리스도와 함께 거할 것을 기대하는 내용이므로 증거구절로서 적절하다. 여섯째 증거구절(행 3:21)은 승천하신 예수님께서 사람의 몸이나 영혼 뿐 아니라 만유를 회복(ἀποκατάστασις)하고 계심을 설명한다. 따라서 죽은 성도의 영혼이 낙원에서 부활의 때를 기다리는 내용과 직결된다고 보기는 어렵다. 일곱째 증거구절(엡 4:10)은 지상에서 공사역을 마치신 후 승천하신 예수님께서 자신의 통치를 만물 안에 충만하게 하신다고 밝히기에, 하늘에 올라간 완전한 영혼의 상태를 가리키지는 않는다.

악인들의 영혼은 지옥에 던져져 고통과 극심한 어둠 중에 남아 대 심판의 날까지 갇혀있다(눅 16:23-24; 행 1:25; 유 1:6-7; 벰전 3:19). 첫째 증거구절(눅 16:23-24)은 비유인데, 죽은 부자의 영혼은 고통의 장소인 하데스(ᾅδης)에서 괴로워하므로 적절하다. 사도행전 1:25는 예수님을 팔았던 가룟 유다가 자살 후에 ‘자신의 곳으로’ 갔다고 밝힌다. ‘자신의 곳’(τὸν τόπον τὸν ἴδιον)은 주님의 ‘자신의 소유’를 버리고 주님을 따르며 새로운 공동체에 속한 11제자와 달리(참고. 눅 18:28), 사도의 직무를 버리고 받을 탐낸 불신자가 가서 고통을 당하는 형벌의 장소이다.⁴⁴ 셋째 증거본문인 유다서 1:6-7은 타락한 천사들은 결박되어 ‘흑암’에 던져졌고, 성적 타락에 빠진 소돔과 고모라 사람들은 ‘영원한 불의 형벌’을 받았다고 설명하기에 증거구절로 적절하다. 마지막 증거구절(벰전 3:19)은 부활하셔서 승천하시던 예수님께서 옥에 있는 악한 자들의 영들에게 선포하시는 내용이다(참고. 벰전 3:18, 22).⁴⁵ 베드로는 지옥에 있는 영혼들은 노아 때 홍수로 심판을 받은 자들로 대변된다(벰전 3:20). 베드로전서 3:19는 유다서 6-7과 더불어 악인들의 영혼이 고통을 당하고 있음을 가르치기에 적절한

43 M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 371.

44 Keener, *Acts*, Volume 1, 774; Bock, *Acts*, 89.

45 J. H. Elliott, *1 Peter*, Anchor Bible (New Haven: Yale University Press, 2000), 653; K. H. Jobes, *1 Peter*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2005), 245.

증거본문이다.

재림 때에 살아 있을 사람들은 죽지 않고 변화될 것이라고 설명한다(살전 4:17; 고전 15:51-52). 예수님께서 재림하실 때에 지상에 생존해 있는 성도는 주님을 영접하기 위해 죽지 않는 몸으로 변화되어 하늘로 들려올라갈 것이다(살전 4:17). 그리고 예수님께서 잠자지 않는 성도 즉 육체적으로 죽지 않은 그리스도인들은 순식간에 홀연히 변화될 것이다(고전 15:51-52). 바울이 제시한 이 두 구절은 재림 당시에 생존한 성도의 완전한 변화를 가르치기에 적절하다.

이미 죽은 자들은 몸이 다른 성질을 가질지라도, 결코 다른 몸이 아닌 이전과 동일한 몸으로 부활하여, 다시 그들의 영혼과 영원히 결합될 것이다(욥 19:26-27; 고전 15:42-44). 여기 WCF 32:2는 HC 57문의 “나의 몸도 그리스도의 능력으로 일으켜져 나의 영혼과 결합하여 그리스도의 영광스런 몸처럼 될 것이다(고전 15:53; 욥 19:25-26).”와 유사하다. 고린도전서 15:42-44는 부활하여 썩지 않고 영광스럽고 강한 육체를 덧입음을 설명하는 적절한 증거구절이다. 그러나 욥기 19:26-27은 부활을 가리키지만, 육과 영의 결합을 명시적으로 언급하지 않는다.

WCF 32:3은 불의한 자들의 몸은 치욕을 당하기 위해 그리스도의 능력으로 부활할 것이나, 의로운 자들의 몸은 영광을 얻기 위해 성령으로 말미암아 부활하여 그리스도 자신의 영광스런 몸을 닮게 된다고 설명한다(행 24:15; 요 5:28-29; 고전 15:43; 빌 3:21). 불의한 자들의 심판의 부활과 의인들의 생명의 부활은 사도행전 24:15와 요한복음 5:28-29가 언급한다. 고린도전서 15:43과 빌립보서 3:21은 의인들이 부활하여 예수님의 부활의 몸과 같이 영광스럽고 강한 몸을 입을 것을 언급한다. 그러므로 네 구절 모두 증거구절로 적합한데, 의인의 부활에 대한 내용이 악인의 부활보다 더 강조된다.

2. 웨스트민스터 신앙고백 33장

WCF 33장은 ‘최후심판에 대하여’이다. WCF 33:1은 성부는 성자로 하여금 의로써 세상을 심판할 날을 정하셨다고 설명한다(행 17:31). 이 증거구절에

따르면, 바울은 아레오바고에서 부활하신 예수님께서 장차 천하를 공의로 심판하실 것을 강조했다.

성부는 모든 권세와 심판은 성자에게 맡기셨다(요 5:22, 27). 두 증거구절에 따르면, 성부는 아들 즉 인자에게 심판하는 권한을 주셨다. 두 증거문본 사이의 요한복음 5:22는 죽은 자들의 부활을 설명하므로, 최후심판의 문맥에 적절하다.

그날에는 배교한 천사들도 심판을 받는다(고전 6:3; 유 1:6; 벨후 2:4). 고린도 전서 6:3은 세상 법정에 송사하지 말아야 할 이유로 그리스도인이 천사를 판단할 것이라고 설명한다. 그리스도인은 장차 재림의 때에 악한 천사를 심판할 것이다.⁴⁶ 따라서 이 구절은 성도가 제외된 채로 하나님께서 배교한 천사들을 심판하실 것이라는 취지만 가르치지 않는다. 유다서 1:6과 베드로후서 2:4는 타락한 천사들이 이미 지옥의 흑암 중에 갇혀 형벌을 받고 있다고 설명한다.⁴⁷ 악한 천사들이 당하는 이런 현재적 심판은 미래적 심판을 예기한다.

이 세상에 살았던 모든 사람은 자신의 생각과 말과 행실을 설명하기 위해, 또 그들이 몸으로 선과 악을 행했던 간에 그들의 행한 일에 따라 보응 받기 위해, 그리스도의 심판대 앞에 서게 된다(고후 5:10; 전 12:14; 롬 2:16; 14:10, 12; 마 12:36-37). ‘하나님의 심판대’(롬 14:10)는 ‘그리스도의 심판대’인데(고후 5:10), 성부께서 예수 그리스도로 말미암아 심판하시기 때문이다(롬 2:16). 그 ‘심판날’(마 12:36)에 ‘심판’(전 12:14; 롬 2:16)을 받는 자들은 자신의 행실을 ‘직고’할 것이다(롬 14:12). 증거구절들은 내용을 서로 보완하기에 적절하다.

WCF 33:2에 따르면, 최후심판 날이 결정된 목적은 선택된 자들의 영원한 구원에 있어서는 주님의 자비의 영광을 나타내시고, 또한 악하고 불순종하는 버림받은 자들의 영원한 파멸에 있어서는 하나님의 공의의 영광을 나타내시기 위함이다. 그 때 의인은 영생에 들어가 주님 보좌 앞에서 나오는 기쁨과 위로를 충만히 받지만, 하나님을 모르고 예수님의 복음을 순종하지 않은 악인들은 영원한 고통에 던져져 주님의 보좌와 주님의 영광스런 권세로부터 쫓겨나 영원한 파멸로 형벌을 받을 것이다(마 25:21, 31-46; 행 3:19; 롬 2:5-6; 9:22-23;

46 참고. Garland, *1 Corinthians*, 203.

47 채영삼, 『베드로후서의 이해: 신적 성품과 거짓 가르침』(서울: 이레서원, 2017), 258; J. H. Neyrey, *2 Peter, Jude* (New Haven: Yale University Press, 1993), 62, 197.

살후 1:7-10). 증거구절들은 최후심판의 목적을 다음과 같이 상호 보완한다. 감람산강화 중에 재림을 준비하는 자세와 최후심판의 목적은 달란트비유(마 25:21)와 양과 염소의 비유(마 25:31-46)에 나타난다. 최후심판 이전에 회개하면 새롭게 되는 날이 임하지만(행 3:19) 회개하지 않는 자는 하나님의 의로운 심판과 진노를 받게 된다(롬 2:5-6). 주권적인 토기장이이신 하나님은 진노의 그릇을 오래 참으심으로 관용하시기도 하고 공흠의 그릇에게는 영광의 풍성함을 알게 하신다(롬 9:22-23). 하지만 최후심판 날이 이르면, 하나님을 모르고 예수님의 복음에 복종하지 않는 자들은 영벌을 받지만, 재림의 예수님을 믿는 자들에게서 놀랍게 여김(*θαυματοσθηναί*), 즉 공개적인 명예를 받으신다(살후 1:7-10; 참고. 시 68:35; 계 13:3).⁴⁸

WCF 33:3에 따르면, 그리스도께서 장차 심판의 날이 있으리라는 것을 성도에게 확신시키신 것은 모든 사람이 죄로부터 멀어지게 하고, 역경에 처한 경건한 사람들이 큰 위로를 받게 하기 위함이다(벰후 3:11, 14; 고후 5:10-11; 살후 1:5-7; 눅 21:7, 28; 롬 8:23-25). 최후심판 때 모든 일들이 드러날 것을 기억한다면(벰후 3:10), 그리스도인은 거룩한 행실과 경건으로 살아야 하며(벰후 3:11), 심판의 주님 앞에서 점과 흠 없이 평강 가운데 나타나기를 힘써야 한다(벰후 3:14). 하나님 나라에 합당한 그리스도인이 박해와 환난을 받는다면 하나님으로부터 안식을 얻지만, 그리스도인에게 환난을 가하는 악인들은 공의로운 하나님께 환난을 받을 것이다(살후 1:5-7). 이미 구원받은 성도는 인내하면서 몸의 완전한 속량을 소망 중에 기다린다(롬 8:23-25). 이상의 증거구절들은 상호보완하면서, 그리스도인이 죄와 싸우고 역경 중에도 소망 중에 인내하도록 위로를 준다. 그런데 증거구절인 고린도후서 5:10-11에서 바울은 최후심판대에 설 것을 언급한 후에, 자신의 존재와 사역과 동기가 하나님의 승낙을 받을 뿐 아니라 고린도교회의 양심에도 분명하게 알려지기를 바란다고 설명한다.⁴⁹ 따라서 바울의 이 진술은 최후심판이라는 미래의 종말론이 범죄를 주의하고 역경 중에 위로를 추구하라는 현재적 윤리를 견인해 간다는 내용과는 거리가

48 A. Johnson, *1 & 2 Thessalonians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 175; J. A. D. Weima, *1-2 Thessalonians*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2014), 477.

49 Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 409, 414.

있다. 또 다른 증거구절인 누가복음의 감람산강화에서 예루살렘 성전이 파괴될 징조(눅 21:7)를 그리스도인이 최종적으로 속량을 받는 것과 잘못 연결한다(눅 21:28).⁵⁰

재림의 날짜를 알지 못하기에, 성도는 모든 육적 안도감을 떨쳐버리고 항상 깨어 있어야 하며, 또 언제든지 “주 예수님, 어서 오시옵소서, 아멘”이라고 말할 수 있도록 준비해야 한다(마 24:36, 42-44; 막 13:35-37; 눅 12:35-36; 계 22:20). 재림의 때는 성부의 결정 사항이므로, 아무도 알 수 없다(마 24:36). 그리고 재림은 성도의 일상에서의 구제와 같은 현재적 윤리를 촉진한다(마 24:42-44). 주님께서 돌아오시는 재림의 날을 알 수 없으므로, 그리스도인은 영적으로 잠자지 말고 경성해야 한다(막 13:35-37). 주인이 혼인집에서 돌아와 문을 두드리면 곧 열어 주려고 기다리는 사람과 같이 그리스도인은 재림하시는 인자를 맞이하도록 깨어 있어야 한다(눅 12:35-36). 예수님께서 “내가 속히 가리라”고 말씀하시므로, 성도는 마라나타를 외치며 주님의 최종 방문을 준비해야 한다(계 22:20). 증거구절로 채택된 공관복음과 계시록은 서로 보완하면서, 성도가 재림을 준비하는 자세를 적절히 밝힌다.

3. 분석

WCF 32-33장에서 구약 증거구절은 5개인데, 구약 인용은 없다(창 3:19; 욥 19:26-27; 전 12:7, 14). 여기에 BC처럼 구약의 기독교적 해석이 나타나는가? 증거구절로서 적절하게 활용된 구약 본문들은 흠으로 창조된 인간이 죽어 흠으로 돌아감(창 3:19), 최후의 심판(전 12:7, 14), 그리고 부활(욥 19:26-27)을 지지하는 본문이기에 구원계시의 발전을 고려한 기독교적 해석을 찾기는 쉽지 않다.

WCF 33장에서 요한계시록의 증거구절은 33:3에만 한 번 나타나는데 계시록 22:20을 인용한다. 따라서 BC의 종말론과 비교하면 계시록 구절 사용은 빈도가 낮다. 이유는 웨스트민스터 총대들의 종말론에서 천년왕국설과 같이 논쟁적

⁵⁰ Edwards, *The Gospel according to Luke*, 595, 608.

사항들은 포함하기를 지양하고 중요한 교리적 사항들만 소개했기 때문이다.⁵¹

증거구절로 종종 활용된 감람산강화의 해석은 정확한가?(마 24:36, 42-44; 25:21, 31-46; 막 13:35-37; 눅 21:7, 28). 재림의 때를 모르므로 경성해야 함(마 24:36, 42-44; 막 13:35-37)과 악인들이 받을 형벌과 파멸은 정확하다(마 25:21, 31-46). 그러나 예루살렘 성전의 파괴를 미래 종말론과 잘못 연결한 점은 시정되어야 한다(눅 21:7, 28).

V. 비교 및 결론

아래의 도표는 세 신앙고백서의 종말론을 위한 증거구절의 통계를 요약한 것이다.

증거구절	BC 37	HC 57-58, 123	WCF 32-33
구약	총10개	총3개	총5개
오경	0개	0개	1개
역사서	0개	0개	0개
시가서	3개	3개	4개
선지서	7개	0개	0개
구약의 기독교론적 해석	매우 드뭄 (사 66:5)	없음	없음
신약	총56개	총12개	총47개
감람산강화	8개	0개	7개
복음서	10개	2개	7개

51 참고로 WCF가 작성될 무렵 영국에서 종말론에 대한 열기는 뜨거웠으며(예. 전천년주의자인 트위세; 후천년자인 존 오웬), WCF가 작성되기 전인 16세기 후반에서 17세기 초반에 유럽에 개혁주의자들 중에 전천년설을 지지하는 이들이 활동했다(예. 조셉 미드, 요한네스 피스카토르, 하인리히 알스테드). J. V. Fesko, 『역사적, 신학적 맥락으로 읽는 웨스트민스터 신앙고백서』, *The Theology of the Westminster Standards*, 신윤수 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2018), 494-95.

(감람산강화 제외)	(요 5:29[x2])		
사도행전	3개(17:31[x2])	0개	6개
바울서신	16개 (롬 4:5[x2]; 고전 4:5[x2]; 고후 5:10[x2]; 살후 1:7[x2]; 1:6-8[x2])	8개	20개 (고전 15:43([x 2]); 고후 5:10[x2]; 살후 1:7[x2])
일반서신	10개 (히 6:2[x2]; 9:27[x2]; 유 1:15[x2회])	0개	6개 (유 1:6[x2])
요한계시록	9개	2개	1개

위의 통계를 분석하면, 구약 증거구절은 대부분 시가서를 의존하며, 오경은 단지 1회에 그치고 역사서는 아예 없다. 그런데 BC 37조는 구약에서 선지서를 가장 많이 의존한다. BC 37조에서 구약의 기독교적 해석은 이사야 66:5에서 고난당하는 그리스도인의 대의는 성부의 독생자를 위한 대의라고 밝힌 대목에 한 번 나타난다. HC 57문답은 욥기 19:25-26을 통해 기독교적 교회론, 다시 말해, 부활의 몸을 입으신 예수님과 유사한 성도의 부활을 설명한다. 그런데 이 욥기 본문은 부활을 언급할 뿐, 예수님의 부활에 대한 예언이 아니며, 죽은 몸과 산 영혼의 결합도 언급하지 않는다. 따라서 HC 57문답은 본문의 의도를 넘어 과도하게 읽어 기독교적 교회론을 소개하는 문제점을 노출한다. 이런 현상은 WCF 32장의 욥기 19:26-27 활용에도 나타난다.

세 신앙고백서는 공통적으로 구약보다는 신약 본문을 압도적으로 활용한다. 신약 증거구절의 경우, BC 37조는 해석상 논란이 되기 쉬운 감람산강화와 계시록을 비롯하여 바울서신과 일반서신을 자주 사용한다면, WCF 32-33장은 사도행전과 바울사신을 종종 활용한다. HC 57-58, 123문답의 신약 증거구절은 빈약한데, 바울서신을 주로 활용하지만, 계시록은 단 두 번에 걸쳐 미래적으

로 해석한다. HC는 계시록처럼 감람산강화는 해석상 논란이 되기에 아예 언급하지 않았던 것으로 추론된다. 그러므로 HC와 WCF보다 BC는 감람산강화와 요한계시록을 활용하는데 자신감을 보였지만, 그 증거구절들의 문맥과 AD 1세기의 성취를 간과한 채 미래적 해석으로 일관하는 한계를 보였다.

세 신앙고백서는 바울서신을 가장 애용하는데, 이 셋이 모두 활용하는 공통된 본문이 없다는 사실은 다소 의아하다. 하지만 바울서신에서 BC 37조와 HC 57-58, 123문답의 공통 본문은 2개뿐이며(고전 2:9; 15:53), HC 57-58, 123문답과 WCF 32-33장의 공통 본문도 2개뿐이다(고후 5:6; 빌 1:23). 하지만 바울서신에서 BC 37조와 WCF 32-33장의 공통 본문은 9개에 이른다(롬 2:5-6, 16; 14:10, 12; 고전 15:42, 51-52; 고후 5:10; 살후 1:5-7, 8). 그리고 BC와 WCF의 공통본문은 감람산강화는 5회(마 24:36; 25:31, 34, 41-46; 눅 21:28), 복음서는 2회(마 12:36; 요 5:28-29), 그리고 사도행전은 1회이다(17:31). 따라서 여기서 대륙의 개혁교회와 일치를 표방했던 WCF가 약 83년 전에 작성된 BC를 참고했을 가능성을 찾는 것은 이상하지 않다.

세 신앙고백서의 증거구절 사용에 나타난 특징들을 요약하면 아래와 같다.

(1) 구약 증거구절의 경우 인용은 거의 없다. 대신 구약의 단락을 암시하여 활용하는 방식을 취한다. 그런데 구약의 단락 암시를 활용할 때, 곧장 최후심판과 부활로 직결되는 경우가 많기에, 구약에서 신약으로의 기독교적인 점진적 계시 발전을 찾아보기 어렵다.

(2) 세 신앙고백서 가운데 증거구절을 가장 많이 활용하는⁵² BC를 중심으로 감람산강화와 요한계시록은 미래적으로 해석된다. 이 사실은 앞에서 다룬 구약 증거구절의 문제점과 유사하다.

(3) 해석상 논란이 심하지 않는 복음서, 사도행전, 바울서신, 그리고 일반서신의 증거구절의 경우, 문법-역사적 해석을 통하여 문맥을 적절히 고려한다.

(4) 세 신앙고백서에 영향을 주었을 법한 칼빈의 『기독교강요』(1559) 3권 25장의 최후의 부활이라는 미래 종말론에 나타난 증거구절들은 43개로 풍성하

⁵² HC 57-58, 123문답의 분량은 다른 고백서들의 종말론 해설과 비교할 때 적기에, 성경 증거구절 15개는 빈약하다고 단정하기 어렵다.

다(욥 19:25-27; 시 68:20; 사 25:8; 26:19; 66:24; 단 12:2; 호 13:14; 마 3:12; 8:12; 10:28; 19:29; 22:13; 25:32; 막 9:43; 눅 23:43; 요 5:28-29; 6:39; 행 14:22; 17:32; 24:15; 롬 8:19, 22-23; 고전 6:13-14; 13:12; 15:13-14, 23, 52-55; 고후 5:1, 8; 빌 3:8, 13, 20-21; 골 3:3-4; 살전 4:15-16; 살후 1:6-7, 9-10; 딤후 1:18; 4:8, 14; 히 9:28; 벧전 1:8-9; 요일 3:2; 유 1:6).⁵³ 그런데 칼빈은 여기서 구약 오경과 역사서 그리고 요한계시록을 증거구절로 전혀 활용하지 않고, 감람산강화도 거의 사용하지 않는다. 이 가운데 위에서 살핀 이 세 신앙고백서에 활용되지 않은 본문은 무려 27개에 달한다(시 68:20; 사 26:19; 66:24; 호 13:14; 마 3:12; 8:12; 10:28; 19:29; 22:13; 25:32; 막 9:43; 요 6:39; 행 14:22; 17:32; 롬 8:19; 고전 6:13-14; 13:12; 15:13-14, 23; 빌 3:8, 13; 골 3:3-4; 딤후 1:18; 4:8, 14; 히 9:28; 벧전 1:8-9).⁵⁴

이 글에서 살핀 개혁신앙고백서의 신앙고백서들에 나타난 성경 증거구절은 그 당시 성경해석의 경향을 보여주는데, 오늘날 발전된 성경해석에서 보더라도 간과할 수 없는 정도의 정확성을 확보하고 있다. 이 세 신앙고백서의 종말론은 대체로 주님의 재림 중심으로 미래지향적이지만, 그리스도 사건으로써 실현된 종말론을 더 선명히 진술할 필요가 있고, 성경 증거구절 사용에 첨삭이 필요하다.

53 J. Calvin, 『1559년 라틴어 최종판 직역 기독교강요』, *Institutio Christianae Religionis*, 문병호 역 (서울: 생명의 말씀사, 2020), 797-830. 참고로 칼빈과 루터는 자신의 교리문답서에서 사도신경의 부활과 영생을 설명하면서 성경 증거구절을 제시하지 않는다. J. Calvin, 『칼뱅의 요리문답』, *Les Catéchismes de L'Église de Geneve*, 한인수 역 (서울: 도서출판 경건, 1995), 68-70; M. Luther, 『대교리 문답』, *Der Große Katechismus*, 최주훈 역 (서울: 복있는 사람, 2017), 224.

54 감람산강화를 증거구절로 활용함에도 불구하고 WCF 32-33장과 『기독교강요』(1559) 3권 25장은 무려 11개를 공유한다(욥 19:26-27; 요 5:24-29; 행 24:15; 롬 8:23; 고전 15:52; 고후 5:1, 8; 빌 3:21; 살후 1:6-7, 10; 유 1:6). 그리고 요한계시록과 감람산강화를 적극 활용한 BC 37조와 『기독교강요』(1559) 3권 25장은 10개를 공유한다(욥 19:26-27; 요 5:28-29; 행 24:15; 롬 8:23; 고전 15:52; 고후 5:1, 8; 빌 3:21; 살후 1:6-7; 유 1:6). 그러나 요한계시록과 감람산강화를 적극 활용하지 않은 HC 57-58, 123문답과 『기독교강요』(1559) 3권 25장은 3개만 공유한다(욥 19:25-26; 눅 23:43; 고전 15:53). 그런데 각 신앙고백서의 증거구절 수에 비추어 공유 구절을 검토하면, WCF는 21%, HC는 20%, 그리고 BC는 6%의 일치율을 보인다.

[참고문헌]

- Baker, D. W. *Joel, Obadiah, Malachi*. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- Beeke, J. R. and Ferguson, S. B. ed. *Reformed Confessions: Harmonized with an Annotated Bibliography of Reformed Doctrinal Works*. Grand Rapids: Baker, 1999.
- Bock, D. L. *Acts*. BECNT. Grand Rapids: Baker, 2007.
- Bouwman, C. 『벨직신앙고백해설』. *Notes on the Belgic Confession*. 손정원 역. 부산: 도서출판 신연, 2007.
- Calvin, J. 『1559년 라틴어 최종판 지역 기독교강요』. *Institutio Christianae Religionis*. 문병호 역. 서울: 생명의 말씀사, 2020.
- _____. 『갈뱅의 요리문답』. *Les Catéchismes de L'Église de Geneve*. 한인수 역. 서울: 도서출판 경건, 1995.
- Coetsee, A. J. "The Book of Hebrews and the Reformed View of Scripture: Hebrews echoed in Belgic Confession Articles 2-7." *In die Skriflig* 54/2 (2020), 1-10.
- Derickson, G. W. *1, 2 & 3 John*. EEC. Bellingham: Lexham Press, 2014.
- Du Rand, J. A. *A-Z van Openbaring*. Vereeniging: CUM, 2007.
- Edwards, J. R. *The Gospel according to Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Elliott, J. H. *1 Peter*. Anchor Bible. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Ellingworth, P. *The Epistle to the Hebrews*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Fesko, J. V. 『역사적, 신학적 맥락으로 읽는 웨스트민스터 신앙고백서』. *The Theology of the Westminster Standards*. 신윤수 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2018.
- Fitzmyer, J. A. 『로마서』. *Romans*. 김병모 역. 서울: CLC, 2015.
- France, R. T. *The Gospel of Matthew*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Garland, D. E. *1 Corinthians*. BECNT. Grand Rapids: Baker, 2003.
- Gentry Jr., K. L. *The Divorce of Israel: A Redemptive-Historical Commentary on the Book of Revelation*. Volumes 1-2. Dallas: Tolle Lege, 2017.
- Gootjes, N. H. "Problems with Proof Texts: The Proof Texts of Article 11 of the Belgic Confession and Their Implications for the Confession."

- Calvin Theological Journal* 36/2 (2001), 372-78.
- Greidanus, S. 『구약의 그리스도 어떻게 설교할 것인가』. *Preaching Christ from the Old Testament*. 김진섭 외 역. 서울: 이레서원, 2003.
- Green, G. L. *Jude & 2 Peter*. BECNT. Grand Rapids: Baker, 2008.
- Harris, M. J. *The Second Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Jobes, K. H. *1, 2, & 3 John*. ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2014.
- _____. *1 Peter*. BECNT. Grand Rapids: Baker, 2005.
- Johnson, A. *1 & 2 Thessalonians*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Keating, D. *First and Second Peter, Jude*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Keener, C. S. *Acts*. Volume 1. Grand Rapids: Baker, 2012.
- Koester, C. R. *Revelation*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Leithart, P. J. *Revelation 1-11*. London: T&T Clark, 2018.
- _____. *Revelation 12-22*. London: T&T Clark, 2018.
- Lion-Cachet, F. N. “Die Christusgetuiedenis in die Ou Testament: 'N Belydeniswerklikheid.” *In die Skriflig* 25/1 (1997), 97-113.
- Longenecker, R. N. *The Epistle to the Romans*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Longman III, T. *Daniel*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Luther, M. 『대교리 문답』. *Der Große Katechismus*. 최주훈 역. 서울: 복있는 사람, 2017.
- Neyrey, J. H. *2 Peter, Jude*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- O'Brien, P. T. *The Letter to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Oswalt, J. N. 『이사야』. *Isaiah*. 장세훈·김홍련 역. 서울: 성서유니온선교회, 2007.
- Provan, I. *Ecclesiastes/Song of Songs*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- Schreiner, T. R. *Romans*. BECNT. Grand Rapids: Baker, 1998.
- Smick, E. B. “Job.” In *1 Chronicles-Job*. Edited by T. Longman III and D. E. Garland. Grand Rapids: Zondervan, 2010: 675-921.
- Strauss, S. A. “John Calvin and the Belgic Confession.” *In die Skriflig* 27/4 (1993), 501-517.

- Thiselton, A. C. *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Ursinus, Z. 『하이델베르크 요리문답해설』. *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. 원광연 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2006.
- Van Bruggen, J. 『하이델베르크 요리문답 해설』. *Aantekeningen bij de Heidelbergse Catechismus*. 김현수·성희찬 역. 서울: 성약, 2020.
- VanGemeren, W. A. *Psalms*, Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Van Rooy, H. F. “Die Gebruik van die Ou Testament in die Belydenisskrifte, Hermeneuties Beoordeel.” *In die Skriflig* 25/1 (1991), 29-46.
- Weima, J. A. D. *1-2 Thessalonians*. BECNT. Grand Rapids: Baker, 2014.
- Zuiddam, B. A. “Openbaring en Ervaring: ’N Reformatories-Konfessionele Benadering van 2 Petrus 1:16-21.” *In die Skriflig* 50/2 (2016), 1-7.
- 강미랑. “하이델베르크요리문답교육을 통한 개혁주의 종말신앙 형성.” 『개혁논총』 30 (2014), 263-95.
- 송영목. “교부들의 요한계시록의 주석 평가: 빅토리누스와 오이쿠메니우스를 중심으로.” 『ACTS 신학저널』 50 (2021), 130-88.
- 양용의. 『마태복음 어떻게 읽을 것인가』. 서울: 성서유니온선교회, 2006.
- 오성호. 『56-66장을 중심으로 본 이사야서의 종말론 신학』. 서울: 솔로몬, 2012.
- 이상웅. “벨직신앙고백서의 역사적 배경과 37조에 담긴 종말론.” 『개혁논총』 36 (2015), 105-143.
- _____. “웨스트민스터 신앙고백서의 종말론.” 『한국개혁신학』 44 (2014), 152-77.
- 채영삼. 『베드로후서의 이해: 신적 성품과 거짓 가르침』. 서울: 이레서원, 2017.

[Abstract]**A Comparison of the Use of the Biblical Proof Texts in the Belgic Confession, the Heidelberg Catechism, and the Westminster Confession of Faith: Focused on Eschatology**

Young Mog Song

(Kosin University, Professor, New Testament)

When Christians read the Bible properly, they will trust in God and through the illumination of the Holy Spirit they will believe the authority of the Bible (Belgic Confession 5 [1561]). However, there are cases where the proof texts in the confessions that summarize the Bible are inaccurate. For this reason, systematic theological studies have been conducted to determine whether the proof texts indicated in the margin text of the confession are accurate and what texts are implied even if there are no explicit verses of the Bible. In addition, Old Testament scholars have reviewed the validity of the proof passages through exegesis. However, it is difficult to find related studies by New Testament scholars, and this phenomenon is surprising considering the fact that the doctrine of the confession is more closely related to the New Testament than the Old Testament. The purpose of this article is to compare and analyze the characteristics of the use of biblical proof texts in the Belgic Confession, the Heidelberg Catechism (1563), and the Westminster Confession of Faith (1646) through biblical exegesis. For convenience, the scope of the study is limited to the eschatology of the three confessions of faith.

Key Words: Belgic Confession, the Westminster Confession of Faith, Heidelberg Catechism, proof text, eschatology, comparison

전염병에 대한 17세기 개혁파 정통주의의 신학적
이해: 안드레아스 리베투스(1572-1651)의
*Antidotum Contra Pestem & malorum
omnium*과 *Epistolae duae, una, de Pestis
contagio & fuga, altera, de termino vitae
fatali an mobili*를 중심으로

유정모

(횃불트리니티신학대학원대학교, 부교수, 역사신학)

- I. 서론
- II. 본론
- III. 결론

[초록]

본 논문의 목적은 17세기 개혁파 정통주의 신학자였던 안드레아스 리베투스(1572-1651)의 저술에 나타난 전염병에 관한 사상을 연구하는 것이다. 교부와 중세 신학자 및 종교개혁가들의 영향 속에서 리베투스는 전염병이 인간의 죄로 인한 하나님의 징벌이기 때문에 이에 대한 인간의 적절한 대응은 겸손과 회개라고 주장한다. 하지만 이전 시대와는 달리 근대의학의 영향 속에서 전염병을 자연적인 원인을 가진 대상으로 파악하며 흑사병의 자연과학적 원인과 치유책을 찾으려는 노력도 동시에 보여준다. 흑사병이 창궐할 때 그리스도인이 가져야 할 태도에 관한 논의에서 리베투스는 일반인과 달리 공적 소명이 있는 위정자와 목회자는 책임의식을 가지고 자신이 섬기고 있는 위치에서 떠나지 말 것을 권면한다. 인간 종말의 때가 불변한 것인가 아니면 변할 수 있는 것인가를 다루는 리베투스의 논의는 개혁파 정통주의 신학이 인간의 자유를 전적으로 무시하는 스토아 철학의 운명론이나 반대로 모든 것을 인간 공로로 돌리는 펠라기우스파 사상과는 달리 하나님의 절대주권과 제이원인의 우발성 및 인간의 자유 모두를 보장하는 중도적이고 균형 있는 신학임을 보여준다. 결과적으로 리베투스의 전염병 사상은 코로나바이러스(COVID-19)와 같은 전염병의 창궐이라는 시대적 위기 앞에 교회의 바람직한 대응 방안은 무엇이며 전염병으로 고통받는 사회를 위해 교회가 어떤 역할을 해야 하는가에 대한 하나의 역사적 실마리를 제공한다.

키워드: 안드레아스 리베투스, 개혁파 정통주의, 흑사병, 도피, 섭리, 의학

논문투고일 2024.01.08. / 심사완료일 2024.02.28. / 게재확정일 2024.03.05.

I. 서론

중세후기 유럽을 강타했던 흑사병은 강한 전파력과 높은 치사율로 전 유럽을 혼돈과 절망으로 몰아넣었다. 하지만 흑사병의 재앙은 그 후로도 사라지지 않고 18세기 초까지 주기적으로 창궐하며 많은 유럽인의 생명을 빼앗아 갔다. 특별히 17세기 개신교 정통주의 시대에도 흑사병은 유럽의 여러 지역에서 맹위를 떨쳤다. 가령, 1665년 영국 런던에서 재유행한 흑사병은 불과 2년 동안 런던 인구의 20%에 해당하는 10만여 명의 목숨을 앗아갔고 인근 유럽 국가에까지 퍼져 많은 사망자를 발생시켰다.

이러한 위기의 상황 속에서 17세기 유럽의 개혁파 정통주의 신학자들은 전염병의 재난을 마주한 성도들을 위로하고 교회와 사회를 선도해야 할 도전과 책임을 만나게 되었다. 본 연구에서 다루고자 하는 안드레아스 리베투스(Andreas Rivetus, 1572-1651)는 이러한 시대적 요청에 응답한 대표적인 17세기 개혁파 정통주의 신학자 중 한 사람이었다.

프랑스 위그노 출신의 리베투스는 도르트 공의회(Synod of Dort, 1618-1619)에 프랑스 대표로 초청을 받았을 뿐만 아니라 17세기 개혁신학의 중심지였던 화란 라이든(Leiden) 대학의 신학 교수로 사역하면서 개혁파 신앙의 정수를 보여주는 주요 문서 중의 하나로 평가받는 『순수신학통론』(*Synopsis Purioris Theologiae*, 1625)을 네 명의 공저자 중 한 사람으로 집필하는 등 당대의 유럽에서 매우 영향력 있게 활동했고 국제적으로 “큰 명성”을 얻었던 개혁파 정통주의 신학자였다.¹ 그런데 그가 활동했던 화란도 17세기 초반 흑사

* 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 인문사회분야 중견연구자지원사업의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2021S1A5A2A01067085).

1 안드레아스 리베투스는 프랑스 서부에 위치한 생 마생(St. Maixent)의 어느 휴그노 가정에서 1572년 6월 22일에 태어났다. 프랑스의 라 로셸(La Rochelle)과 올테(Orthez)에서 신학을 공부한 뒤 그는 프랑스 투아르(Thouars)에 있는 개혁교회의 목회자로 25년을 사역한다. 투아르에서 사역 하면서 그는 1617년 비트레 공의회(the Synod of Vitre)의 의장으로 선출되는 등 개혁교회의 지도자로 활발하게 사역하였고 『성스러운 맹론가들의 견본』(*Critici sacri specimen*)과 같은 여러 탁월한 신학 작품들을 저술한다. 1620년 리베투스는 라이든 대학에서 신학교수로 임명받고 구약을 가르치게 되는데 그는 이곳에서 주석가, 신학자, 논쟁가 그리고 목회적 신학자로 두각을 나타냈다. 1646년에 그는 라이든 대학을 떠나 브레다의 오렌지 대학(Orange College of Breda)의 학장을

병으로 큰 위기를 맞게 되었다. 흑사병이 발병하자 암스테르담의 인구 15%가 흑사병으로 죽었고 바로 옆 대도시인 할렘에서는 1636년 한 해 동안만 주민의 21% 이상이 흑사병으로 사망했다. 그가 교수로 활동하던 라이든 지역도 흑사병의 재난에서 예외가 아니었다. 1602년에서 1603년까지 이미 한차례의 흑사병 유행을 경험했던 라이든은 1635년에 다시 한번 흑사병의 재난을 겪게 된다.² 리베투스는 이러한 흑사병의 창궐을 직간접적으로 목도하면서 흑사병으로 고통을 겪는 성도와 교회를 돕고자 1638년에 *Antidotum Contra Pestem & malorum omnium*과 *Epistolae duae, una, de Pestis contagio & fuga, altera, de termino vitae fatali an mobilis*라는 세 개의 저술들을 하나로 엮어 합본 형태의 책으로 출간한다.³

이 책은 전염병과 관련된 다양한 문제들을 개혁파 정통주의의 입장에서 설명

말게 되고 1651년 사망할 때까지 이곳에 머문다. 리베투스의 생애와 사역에 대해서는 다음을 참고하라. Eugène and Emile Haag, *La France Protestante*, 10 vols. in 8 (Paris: Joël Chérbuliez, 1846-1859), 8:444-49; *Allgemeine Deutsche Biographie*, 56 vols. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1875-1912), 28:707-08; G. P. van Itterzon, "Rivet (Rivetius) André (Andreas)" In *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*, 6 vols. (Kampen: Kok, 1978-2006), 2:375-78. 리베투스는 신학자로서뿐만 아니라 설교자와 정치가로서도 활발하게 사역하며 큰 명성을 떨쳤다. 당시 유럽에서 리베투스의 영향력 및 그에 대한 평판에 대해서는 다음을 참고하라. Willem J. van Asselt, "Andreas Rivetus(1572-1651): International Theologian and Diplomat" in Martin I. Klauber ed. *The Theology of the French Reformed Churches: From Henri IV the Revocation of the Edict of Nantes* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2014), 251-66. Cf. 프린스턴 신학교의 교수였던 아치발드 알렉산더(Archibald Alexander, 1772-1851)는 리베투스의 탁월한 업적을 칭송하며 그가 17세기에 "누구에게도 뒤지지 않는 인재"였다고 평가한다. Archibald Alexander, *Thoughts on Religious Experience* (Edinburgh: Banner of Truth, 1967), 197.

2 A. C. Duker, *Gisbertus Voetius* (Leiden: Brill, 1897), 2:214.

3 Andreas Rivetus, *Antidotum contra pestem & malorum omnium: Meditatio in Psal. XCI. Epistolae duae, una, de pestis contagio et fuga, altera de termino vitae fatali an mobilis?* (ex Office J. Biesii typ., 1638). 이 중 *Epistolae duae*는 전염병에 대한 네 명의 개혁파 신학자들(테오도르 베자, 안드레아스 리베투스, 히스베르트 푸치우스, 요하네스 호른베이크)의 글을 모아서 발간된 다음의 책에도 포함되었다. *Variorum tractatus Theologici de Peste* (Leiden: Johannes Elsevirius, 1655). Cf. 리베투스 저서의 원제는 한국어로 각각 『모든 재앙과 악에 대한 해독제: 시편 91편에 대한 묵상』 그리고 『두 편의 편지, 하나는 역병의 전염과 도망에 관한 것, 다른 하나는 삶의 기한이 고정적인지 또는 변할 수 있는지에 대한 것』라고 번역될 수 있다. 하지만 본 논문에서는 번역 없이 라틴어 원문을 인용하여 저서를 표기하도록 하겠다.

하려는 시도로서 흑사병의 원인은 무엇이고, 예방과 치료를 위한 방안들은 무엇이며, 평신도와 목회자는 전염병의 위기에 각각 어떻게 대처해야 하는지에 대해 다루고 있다. 특히 이 작품들은 흑사병의 창궐로 인해 당시 불거졌던 논쟁의 이슈들인 역병이 유행할 때에 그것으로부터 도피하는 것이 옳은 태도인지, 위기의 때에 국가와 교회가 가져야 할 바람직한 대처방안은 무엇인지, 그리고 인간의 죽음의 때는 정해져 있는지와 같은 민감한 신학적 주제들을 상세하게 논의하고 있다.

전염병으로 고통받던 당시 유럽 사람들은 이 책의 출간을 크게 환영했다. 특히, 흑사병에 관한 최신 의학 및 자연과학 정보들과 소통하면서 다양한 신학적 논의를 전개하고 있는 이 작품은 화란에서뿐만 아니라 유럽 전역에서 널리 읽히며 죽음의 위협 앞에 두려워하던 많은 사람에게 전염병의 극복을 위한 여러 실마리를 제공하며 큰 도움을 주었다.⁴ 그뿐만 아니라 이 책은 요하네스 호른베이크(Johannes Hoornbeek, 1617-1666)와 같은 당대와 후대의 주요 학자들이 전염병과 관련된 저술을 집필할 때에 권위있는 선행연구로 자주 인용되었다. 하지만 리베투스의 *Antidotum Contra Pestem*과 *Epistolae duae*는 근대 유럽에 미친 사회적, 종교적, 그리고 사상적 공헌에도 불구하고 그동안 국내외의 학계에서 거의 연구되지 않았다.

물론 리베투스와 그의 저술들에 관한 전문적인 연구가 전혀 없는 것은 아니다. 지금까지 세 개의 주요 연구가 출간되었다. 하나는 1930년에 출간된 혼더스(H. J. Honders)의 단행본이다.⁵ 이 책은 리베투스에 대한 최초의 단독 연구이다. 하지만 그의 저술은 리베투스의 삶과 사역 그리고 그가 참여했던 신학 논쟁을 개관하는 것에 집중하고 있고, 본 주제와 관련된 부분은 4페이지 분량만을 할애하여 단순하게 정리하고 있다. 따라서 혼더스의 책은 전염병 관련된 리베투스의 사상을 당시의 역사적 배경 속에서 상세하게 분석하여 소개하지 않았다는

4 라이든 대학의 유명한 의학 교수였던 아돌푸스 포르스터우스(Adolphus Vorstius, 1597-1663)가 흑사병의 문제를 다루고 있는 베자의 *De Pestis Contagio & Fuga Dissertatio*를 1636년에 정식 출판할 때에 리베투스의 *Epistolae duae*와 함께 묶어서 출간했다는 것은 그의 글이 얼마나 영향력이 있었는가를 잘 보여주는 실례이다.

5 H. J. Honders, *Andreas Rivetus: Als Invloedrijck Gereformeerd Theoloog in Holland's Bloeitijd* (Leiden: Martinus Nijhoff, 1930).

한계점을 지니고 있다. 판 아셀트(Willem J. van Asselt)가 저술한 논문도 비슷한 성격으로 리베투스의 생애와 사상을 개관하는 것에 집중하고 있고 전염병과 관련된 그의 사역과 저술에 대해서는 혼터스의 경우와 같이 2페이지 정도의 분량으로 개괄적인 설명을 하는 것에 그치고 있다.⁶ 리베투스에 대한 또 다른 연구는 판 옵스탈(A. G. van Opstal)이 저술한 단행본으로 네덜란드 헤이그를 중심으로 유럽 각지에 미쳤던 리베투스의 정치적 영향력을 주요 주제로 다루고 있다.⁷ 하지만 그의 저술은 전염병 관련해서 그가 미친 영향에 대해서는 전혀 다루지 않는다. 이처럼 리베투스에 대한 학계의 연구는 그의 중요성에 비해 매우 빈약한 현실이고 그의 전염병 사상에 대한 심도 있는 연구도 거의 진행되지 못한 상황이다. 더군다나 리베투스에 대한 국내의 연구는 전무한 실정이다.

사실 리베투스뿐만 아니라 16세기 종교개혁가들과 이들의 사상을 계승한 17세기 정통주의자들이 어떻게 전염병 대처했으며 어떠한 저술들을 남겼는지에 대한 연구는 전염병에 대한 대처가 이들의 사역과 저술에서 상당히 중요한 부분을 차지했음에도 불구하고 전반적으로 매우 미진한 상황이다. 초기 근대시대에 유행했던 전염병에 관한 학계의 연구는 소수 존재한다. 하지만 이러한 연구들은 전염병을 극복하기 위한 당시 교회와 신학자들의 노력에는 대체로 무관심하였다. 특히, 현대의학이 발달하기 전 정교일치의 사회에서 많은 영향력을 행사하며 전염병 대처의 중심적 역할을 하였고 기존의 학문적 성과를 정리하고 새로운 근대 자연과학 및 의학과 활발하게 소통함으로써 학문적 발전에도 가교역할을 했던 17세기 개혁파 정통주의자들의 역할은 거의 다루지 않는다. 또한, 기존의 연구들은 전염병을 주로 의학적 관점에서만 다루는 한계점을 보인다. 지금도 그렇지만 당시 전염병은 단순히 의학적 관점에서만 다루어질 수 있는 문제가 아니라 사회적, 의학적, 신학적 영역을 모두 포함한 통합적 관점을 통해서 접근해야 할 문제이다. 따라서 기존의 연구는 종교와 철학을 포함한 인문학적인 접근을 배제한 채 주로 근대의 자연과학적인 입장에서만 논의를

6 van Asselt, "Andreas Rivetus (1572-1651)," 264-66.

7 A. G. van Opstal, *André Rivet, een invloedrijk Hugenoot aan het hof van Frederik Hendrik* (Harderwijk: Drukkerij Flevo, 1938).

전개함으로써 주제를 보다 포괄적으로 다루지 못하는 한계점을 보여주고 있다.

다행히 2020년 코로나 사태가 터지면서 비로소 역사 가운데 어떤 역병의 창궐이 있었고 교회는 그것을 어떻게 대처하고 극복했는가에 관해 학계에서 큰 관심이 일어나기 시작했다. 하지만 몇몇 논문들을 제외하곤 국외의 학계에서는 아직 이렇다 할 전문적인 연구성과물이 나오지 않은 상황이고, 국내에서도 연구가 이루어지기 시작했지만, 아직 초대교회와 전염병, 한국선교와 전염병과 같은 포괄적 주제를 간략히 다루거나 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546), 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564) 그리고 울리히 츠빙글리(Ulrich Zwingli, 1484-1531)와 같은 소수의 인물에 관한 개략적인 연구만이 이루어진 상황이다. 특히 17세기 개혁파 정통주의자들은 전염병에 관해 여러 글을 남겼음에도 불구하고 테오도르 베자(Theodore Beza, 1519-1605)와 히스베르투스 푸치우스(Gisbertus Voetius, 1589-1676)에 대한 논문을 제외하고는 그동안 학계에서 별다른 주목을 받지 못해 왔다.⁸

따라서 본 논문은 기존 연구의 한계를 극복하고 전염병에 대한 17세기 개혁파 정통주의 신학 사상에 대한 이해를 돕고자 안드레아스 리베투스의 *Antidotum Contra Pestem*과 *Epistolae duae*를 그가 처했던 역사적인 배경 속에서 연구하고자 한다. 구체적으로 본 논문은 이들 작품에 나타난 흑사병의 발병 원인과 치유책 그리고 전염병의 창궐로 초래된 다양한 신학적 질문에 대한 리베투스의 논의를 분석할 것이다. 특히, 당대에 큰 논쟁의 주제였던 전염병이 유행할 때 그리스도인이 감염지역을 떠나 안전한 곳으로 피신해도 되는지, 그리고 인간의 죽음의 때는 정해져 있는지 아니면 인간의 노력 여하에 따라 달라질 수 있는가라는 두 가지 주제에 대한 리베투스의 신학적 담론을 집중적으로 분석하고 이 주제들에 대한 그의 논의가 우리에게 보여주는 의의가 무엇인지를 조명하고자 한다.

8 양신혜, 『베자: 교회를 위한 길 위에 서다』(서울: 익투스, 2020); 권경철, “푸치우스의 ‘흑사병에 대한 영적 해독제,’” 『역사신학논총』 제38권 (2021), 78-100.

II. 본론

1. 전염병의 원인에 대한 리베투스의 사상

리베투스는 전염병의 원인을 두 가지 관점에서 분석한다. 먼저, 리베투스는 전염병이 하나님께서 인간에게 내리시는 징벌이라고 설명한다.⁹ 즉, 하나님께서는 인간의 죄를 징계하시기 위해서 역병을 보내신다는 것이다. 이에 관해 리베투스는 다음과 같이 진술한다.

나는 이 전염병이 공의로운 이유로 특별히 고집스럽게 불순종하는 사람을 징계하기 위해서 (레위기 26장 25절, 신명기 28장 21절, 민수기 14장 11~12절, 예레미야 24장 10절, 에스겔 6장 12절) 하나님에 의해 주어진 것이라는 사실을 의심하지 않는다. 나는 허박국 3장 3절과 5절을 통해 ‘역병이 하나님 앞에서 행하며, 전염병이 그의 발을 앞서며, 정오에 거룩한 산 비란 (Paranu)에서 온다는 것’을 알고 있다.¹⁰

리베투스는 역사적으로 심지어 이방인들도 전염병은 분노한 신이 자신들에게 보내신 것이라는 사실을 알고 있었고 다양한 방식으로 그들의 신들을 달래기 위해 애썼다고 주장한다. 가령 로마인들은 전염병이 창궐했을 때 오로시우스 (Paulus Orosius, 385-420)가 『이교도에 대항하여』(*Adversus paganos*)의 3권 4장에 기록하였듯이 신의 노함을 풀기 위해 “극장 공연”(ludos scenicos)을 행했었다.¹¹ 같은 책 4권 5장에 따르면 로마인들은 역병을 극복하기 위해 무엇을 해야 하는지 알기 위해서 “시빌레”(Sibyls)의 예언서들을 철저히 읽기도 하였다.¹²

⁹ Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 114.

¹⁰ Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 146

¹¹ Cf. Paulus Orosius, *Adversus paganos historiarum liberi septem* (Mainz: Petrus Cholinus, 1615), 138-39.

¹² Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 146-47. Cf. 시빌레는 그리스 로마 신화에서 아폴론의 신탁을 받아 예언하는 능력이 있다고 믿어졌던 고대 지중해 세계의 여성 예언자들을 가리킨다. Orosius, *Adversus paganos*, 228-30.

하지만 리베투스(1643-1718)는 제이원인을 무시한 채 전염병의 원인을 하나님에게서만 찾지 않는다. 그는 하나님의 진노라는 초자연적 원인과 더불어 흑사병을 발생시키는 다양한 자연적 원인에 관해서도 설명한다. 리베투스는 먼저 더러운 집이나 막힌 하수구가 때때로 전염병의 원인이 될 수 있다고 지적한다. 그는 또한 태양이 역병의 원인이 되기도 한다고 주장한다. 만약 태양의 열기가 과도하게 뜨거울 경우 그것은 지구로부터 병든 증기를 끌어내게 되고, 이러한 기체의 변화는 인체를 피로하고 괴롭게 만들어 결국 사람들이 전염병에 시달리게 된다는 것이다.¹³ 이러한 자신의 견해를 충분히 설명하기 위해 리베투스는 특별히 두 권의 책 내용을 언급한다. 첫째는 그리스의 역사가 디오도로스 시쿨루스(Diodorus Siculus, n.d.)의 『역사의 도서관』(*Bibliotheca historica*) 12권이다. 이 책에서 시쿨루스는 전염병의 원인을 오염되어 악취로 가득 찬 공기를 호흡하는 것에서 찾는다. 정제된 물이 태양의 열기로 인해 가열될 때 극도로 습기가 많고 악성인 유체가 발생하는데 이것은 특별히 방목지와 여름 공기를 오염시키게 되고 지중해 계절풍(북서 무역풍)에 의해서 냉각되지 않으면 인체에 매우 해로운 영향을 미치게 된다는 것이다.¹⁴ 두 번째로 리베투스가 언급하는 책은 이탈리아의 유명한 의학자였던 마르실리오 피키노(Marsilio Ficino, 1433-1499)가 저술한 『전염병에 대한 해독제』(*Epidemiarum Antidotus*)이다.¹⁵ 리베투스에 따르면 피키노는 이 책 2장에서 전염병이 광범위하게 퍼질 때에 공기 중에 있는 전염병의 증기는 특정 사악한 별자리에 의해서 발생하며, 특히 우리의 시각에서 화성이 토성과 만나고 있을 때 만들어진다고 주장한다.¹⁶

이외에도 리베투스는 상세한 설명을 제시하지는 않지만 어떤 특정 전염병들은 원인이 “바람 및 늪지와 하수구의 악한 증기들”에 있을 뿐만 아니라 똑같은 정도로 “지구의 움직임”에도 있다고 주장한다. 아무튼, 그는 전염병의 원인은

13 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 151.

14 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 152.

15 Cf. 이 저술은 중세의 미신적 관점에서 벗어나 분석적이고 개방적인 근대적 접근방법을 통해 흑사병의 원인과 치료방법을 다룸으로써 의학적 발전에 크게 공헌한 작품으로 평가를 받는다. Marsilio Ficini, *Epidemiarum Antidotus in De vita libri tres* (Paris: Elaias le Preux, 1616).

16 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 152.

거의 항상 오염된 공기, 즉 “뿌영고 습기가 많으며 안개가 자욱하며 악취 나는 공기”에서 지배적으로 기인한다고 주장한다. 그리고 이러한 현상은 네덜란드에서 전염병이 자주 유행하는 도시와 마을에서 공통으로 확인된다고 설명한다.¹⁷ 요컨대 리베투스에 따르면 사람은 자연적 원인의 관점에서 볼 때 다양한 “제이원인을 통하여 [발생된] 오염된 공기”(per causas secundas aërem inficientes)를 마심으로써 병에 걸리고 공기를 통해 병의 원인이 되는 “독이 전파”된다(pestilens illud virus effundentes).¹⁸ 그는 이에 대해서 모든 의사가 동의한다며 다른 견해를 제시하는 경우를 보지 못했다고 주장한다.¹⁹ 그리고 이러한 이해와 근거를 바탕으로 리베투스는 전염병의 원인을 항상 하나님에게서만 찾는 것은 옳지 않다고 역설한다.

덧붙여 말씀드리면, 모든 전염병이 반드시 제이원인의 영향(causarum secundarum influxu) 없이 하나님으로부터 직접 주어진다는 것은 사실이 아닙니다. 오히려 대부분 장소에서는 공기의 자연적인 질서를 어지럽히는 상위 원인(causae superiores)이나 하위(inferiores) 원인이 이 악의 주요 요소로 작용하며 오염(corruptione)이 퍼짐에 따라 서서히 증가한다는 것이 오히려 사실입니다.²⁰

이처럼 리베투스는 전염병의 원인을 제이원인이신 하나님과 동시에 제이원인인 오염된 공기에서 찾고자 하였다. 전염병은 인간의 죄에 대한 하나님의 심판이지만 이것은 다양한 제이원인의 작용으로 인해 발생한 “독”(virus)을 통해 공기 중에 퍼지게 된다고 이해한 것이다.²¹

리베투스처럼 전염병의 원인을 제이원인뿐만 아니라 제이원인에게서 찾고자 하는 노력은 다른 17세기 개혁파 정통주의자들에게서도 동일하게 발견된다. 가령 히스베르투스 푸치우스(Gisbertus Voetius, 1589-1676)는 다니엘 세네

17 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 152-53.

18 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 114.

19 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 118.

20 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 125.

21 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 114.

르투스(Daniel Sennertus, 1572-1637)나 율리우스 카이사르 스칼리거(Julius Caesar Scaliger, 1484-1558) 같은 유럽 최고 의사들의 의학서적들을 두루 참고하여 흑사병의 원인을 이차적이고 자연적 원인의 측면에서 설명하기 위해 노력한다.²² 즉, 이들은 이전 시대와는 달리 근대과학과 의학이 발견한 자연적인 제이원인의 중요성을 부각함으로써 전염병은 인간의 죄악에 대한 하나님의 처벌이라는 식의 단순한 설명을 넘어서 전염병에 대한 신앙과 철학과 의학을 통합한 전인적이고 통전적인 설명들을 제시한다. 물론 리베투스가 살았던 시대는 히포크라테스(Hippocrates, c. 460 - c. 370 BC)와 갈레노스(Aelius Galenus, 129 - c. 210)에 근거한 고전적인 의학 체계에 여전히 큰 영향을 받고 있었고 19세기 말에 등장한 ‘세균병인론’(the germ theory of disease)이 발전하기 이전이었기 때문에 흑사병의 원인을 정확히 규명하는 데는 많은 한계가 있었다.²³ 그럼에도 불구하고 리베투스의 자연적 원인성에 관한 관심은 전염병과 관련하여 초자연적 원인에 집착하거나 미신적이고 비과학적인 영향을 많이 받았던 고대와 중세 그리고 종교개혁 시대와 달리 당시 개혁파 정통주의가 근현대 사회로 접어드는 과도기라 할 수 있는 17세기에 당시 빠른 속도로 발전하고 있던 자연과학 및 의학과 적극적으로 소통하고 있음을 보여준다.

2. 전염병의 해결책에 대한 리베투스의 사상

그렇다면 리베투스가 제시하는 전염병의 해결책은 무엇인가? 그는 먼저 전염병이 창궐하게 된 이유는 근본적으로 우리의 죄악 때문에 내리신 하나님의 징계에서 찾을 수 있기에 이 문제에 대한 최고의 해결책은 “진정하고 순전한 회개”(serià & sincerà poenitentia)에 있다고 가르친다.²⁴ 그는 다른 치유책을

22 권경철, “푸치우스의 ‘흑사병에 대한 영적 해독제,’” 86-90.

23 의학으로 흑사병의 정확한 원인이 규명된 것은 알렉상드르 예르생(Alexandre Emile Jean Yersin, 1863-1943)이 최초로 흑사병 균을 발견한 1894년이었고, 전염의 주요 매개체가 쥐에서 기생하는 벡룩이라는 사실은 1897년 폴 루이스 시몽드(Paul-Louis Simond, 1858-1947)에 의해서 밝혀졌다. 박성봉, “불링거와 취리히 흑사병” 『전염병과 마주한 기독교』 (군포: 다함, 2020), 175.

찾기 이전에 공동체의 구성원 모두가 먼저 이 사실에 동의해야 한다고 주장한다. 그렇다면 어떻게 회개해야 하는가? 리베투스는 다음과 같이 설명한다.

이것은 우리가 이전의 삶과 도덕에서의 타락에 대한 불만을 단순히 말이나 몸짓으로 표현하는 것이 아니라, 진정한 개선(emendatione vera)을 통해 우리의 행동을 하나님의 뜻과 말씀에 일치시키는 것을 의미합니다. 이것을 먼저 하나님께 인정받고(obsignemus) 다음으로 하나님의 사람들에게 확인을 받읍시다. 통치자들은 범법자들을 두 가지 측면에서 감독해야 합니다. 즉, 견잡을 수 없는 불경건을 억제하고 법률과 처벌의 장벽을 가지고 모든 부당함(injustitiam)과 무절제(intemperantiam)를 억압해야 합니다. 백성들은(subjectis) 자신의 의무를 제대로 수행하고 하나님의 손 아래서 겸비하고 선을 도모해야 합니다. 우리는 죽음과 전염병의 시기에서도 하나님의 말씀과 우리의 경험으로부터 하나님께서 이미 보내셨거나 곧 보낼 시련과 징벌이 가지는 용도와 열매를 발견합니다.²⁵

리베투스는 전염병의 창궐을 하나님의 말씀에 불순종하고 이웃에게 악을 행한 것에 관하여 개인적으로 그리고 다른 사람들과 연합하여 깊이 회개할 기회로 보았다. 그에 따르면 이미 교회의 많은 신앙 선배들이 동일한 내용을 주장하고 있다. 가령, 리베투스는 초대교회의 감독 키프리아누스(Cyprianus, c. 200-258)도 그의 저서 『죽음에 관해서』(*De Mortalitate*)에서 전염병의 치유책으로 회개와 하나님 앞에 겸비할 것을 강조하고 있다고 언급한다.²⁶

한편 리베투스는 회개뿐만 아니라 다른 신앙적 노력으로도 전염병을 극복할 것을 권면한다. 이 내용은 특별히 시편 91편에 대한 그의 묵상에 잘 나타난다. 예를 들어 리베투스는 다음과 같이 권면한다, 우리의 모든 걱정을 하나님께 맡기고 하나님께서 도와주신다는 믿음을 가지고 하나님께 피하라.²⁷ 우리 날수가 적고 고난이 많음을 인정하면서 하나님의 자비를 간구하라.²⁸ 다른 사람이나

24 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 115.

25 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 115-16.

26 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 116.

27 Rivetus, *Meditatio in Psal. XCI*, 5, 8-9.

방법을 의지해서는 안 되고 믿음의 방패가 되는 하나님 약속의 말씀을 따르고 의지하라.²⁹ 죽음을 자주 묵상함으로써 죽음을 매우 친숙한 생각으로 만들어놓고, 죽음은 우리의 신랑 되신 예수 그리스도를 만나러 가는 과정임을 인식하라.³⁰ 이렇게 리베투스는 회개와 더불어 여러 경건의 노력을 통해 전염병을 극복할 것을 권면하고 있다.

하지만 리베투스는 흑사병을 극복하기 위해 신앙적 노력을 기울이는 것이면 충분하다고 생각하면서 제이원인의 도움을 간과하는 것은 잘못된 태도라고 가르친다.

우리가 우리의 믿음을 하나님께 둘 때, 즉, 그의 손이 가했던 재앙을 피하려고 그리고 파멸하는 천사의 공격이 방해를 받거나 완전히 막히도록 자비를 구하기 위해 우리가 간절히 기도하고 서원을 드리는 동안, 하나님에 의해 제공되어 합법적으로 사용될 수 있는 제이원인의 모든 도움(omnia ex causis secundis)은 무시되어서는 안 됩니다. 심지어 전염병도 그 기원과 계속된 진행에 있어서 자연적 원인(naturales causas)을 가지고 있다는 사실은 지금 확실히 모두에게 명백합니다.³¹

리베투스는 전염병이 자연적 원인을 가지고 있음을 상기시키면서 역병의 시기에 그리스도인들이 건강과 생명을 지키기 위해 할 수 있는 모든 노력을 기울여야 한다고 역설한다. 가령 그는 전염병에 걸린 사람은 의사의 처방을 받아 약을 먹어야 한다고 주장한다. 리베투스는 의학적 치료가 하나님이 역병 극복을 위해 허락하신 수단이기 때문에 의사의 상담과 치료를 받는 것은 신자들의 당연한 의무라고 생각한 것이다.³² 또 다른 실례로 그는 각종 향을 피워 오염된 공기를 정화할 것도 권면한다. 그런데 리베투스가 전염병의 예방 및 완화를 위해 특별히 강조하는 방안은 감염된 장소와 전염병에 걸린 사람들을

²⁸ Rivetus, *Meditatio in Psal. XCI*, 6.

²⁹ Rivetus, *Meditatio in Psal. XCI*, 31.

³⁰ Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 173-75.

³¹ Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 151.

³² Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 125.

피하고 오염되지 않은 공기를 마실 수 있도록 거리두기를 통해 자신들을 보호하는 것이다. 그는 그리스도인의 도피를 비난하는 사람들이 있고 과연 그것이 허용되는지에 대해서 논쟁이 있다고 언급한다.³³ 하지만 리베투스는 전염병으로부터의 도피가 그리스도인에게도 허용되는 방안이라고 분명하게 밝힌다.³⁴ 물론 그는 그리스도인이 모든 상황과 시점에서 그렇게 하는 것은 부적절하고 하나님과 사람 앞에 죄가 될 수 있음을 인정한다. 그러나 리베투스는 어떤 상황에서는 장소와 공기를 바꾸는 것을 포함해 가능한 모든 적절한 주의와 노력을 기울이는 것이 그리스도인에게도 필요하고 “자신의 몸과 생명을 보호하는 것은 모든 종류의 짐승에게 부여된 자연적인 자질”로 보았다.³⁵ 이처럼 전염병에 대한 해결책으로 거리 두기를 강조하는 리베투스의 견해는 역병의 때에 성찬식을 어떻게 할 것인가에 대한 논의에서도 잘 나타난다. 그는 평상시에는 교회의 모임 안에서 성찬을 되도록 자주 해야 한다고 권면한다. 하지만 전염병이 창궐할 때는 사람들이 성찬을 원하지도 않고 성찬식을 통해 전염병의 전파될 가능성이 크다. 따라서 리베투스는 사람들이 함께 모여서 나누는 성찬 대신에 “성찬에 대한 과거의 기억”(memoriā præteritæ perceptionis sacramenti)과 그들의 신앙을 강화하는 “현재의 말씀”(verbo præsentī)에 의해서 “그리스도와의 교제”(communione cum Christo)를 확증할 것을 권면한다.³⁶

한편 리베투스는 각 개인뿐만 아니라 전염병의 해결을 위해 국가가 주도해서 해야 할 일들도 있다고 주장한다. 가령 정부 관료들은 하수관을 정화하여 고인물들이 흐르게 함으로써 물이 새롭게 되도록 해야 한다. 공기가 과도하게 습해지면 불을 사용하여 공기의 습도를 누그러뜨려야 한다. 이렇게 해서 공기가 더 깨끗해질 수 있도록 해야 한다. 또한, 위정자들은 감염된 건물이 철저히 씻겨서 소독될 때까지 새로운 거주민들이 그곳에 사는 것을 금지해야 한다.³⁷ 그리고 리베투스는 목회자들이 흑사병에 걸린 사람들을 돌보는 직무에 종사하는 동안

33 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 117.

34 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 118.

35 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 118.

36 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 140-41.

37 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 153.

위정자는 그들을 위해서 숙박과 함께 모든 필요한 물품을 제공해야 한다고 주장한다.³⁸ 이외에도 그는 전염병의 확산을 방지하기 위해 정부가 그리스도인들의 시체 매장 풍습을 교정해야 한다고 주장한다. 당시 네덜란드의 교회에는 죽은 자의 주검을 교회 안에 매장하는 풍습이 유행하고 있었고 리벤투스는 이를 통해 폐쇄된 공간에 오염된 증기가 가득해지거나 장례식에 참석한자들이 시체와 불필요하게 접촉하여 전염병에 노출될 위험성이 크다고 우려했다.³⁹ 따라서 그는 성도들과 목회자들이 정부 관료들에게 건의하여 법률적 조치가 취해지게 함으로써 이러한 일이 계속되지 않게 해야 한다고 주장한다.⁴⁰ 마지막으로 리벤투스는 위정자들은 감염자와 접촉한 후에 다른 사람들과 무분별하게 섞이는 등 주변 사람들에게 사랑 없이 행동함으로써 흑사병을 확산시키는 사람들을 공권력을 행사하여 제재해야 한다고 역설한다.⁴¹

요컨대 리벤투스는 개인적이고 신앙적인 해결책뿐만 아니라 흑사병의 해결을 위해 하수구를 청소하고 감염된 집들을 소독하는 등 정부 관료를 통한 사회적 완화책의 필요성도 강조한다. 하지만 그는 궁극적인 해결책은 여전히 “참된 회개”에 있음을 강조한다. 리벤투스는 이를 입증하기 위해 열왕기상 8장, 역대하 6장, 역대하 7장 14절, 이사야 28장 15절, 예스겔 28장 23절 등을 인용하면서 하나님의 마음을 누그러뜨리는 참된 회개 없이는 “도망, 주의, 건물의 정화, 유향 연기나 파우더로 인한 치료, 불붙은 화약에 의한 치료, 또는 자연적 원인으로부터 얻어진 다른 어떤 치료”도 소용이 없다고 말한다.⁴²

전염병의 해결 방안에 대한 이상과 같은 리벤투스의 사상은 다른 17세기 개혁파 정통주의자들의 저술에서도 유사하게 발견된다. 이들은 전염병의 해결책으로 무엇보다 신앙적 해결책을 우선순위에 둔다. 베자나 푸치우스 같은 당시 개혁파 신학자들은 인간의 죄에 대한 하나님의 심판이라는 인과응보적인 관점에

38 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 138.

39 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 158-59, 163-65.

40 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 171. 결론적으로 리벤투스는 시체는 될 수 있으면 도시에서 멀리 떨어진 곳에 매장되어야 한다고 주장한다. Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 172-73.

41 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 153-54.

42 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 147-48.

서 흑사병을 보는 경향이 여전히 강했고, 이러한 인식 속에서 그들은 개인적이고 국가적인 회개와 그리스도인으로서의 바른 행실을 회복할 것을 요청하는 신앙적 해결책을 강조한다. 하지만 리베투스과 유사한 관점 속에서 17세기 개혁파 정통주의자들은 오직 신앙적 노력만으로 흑사병을 극복해야 한다고 가르치지 않았다. 그들은 흑사병이 하나님의 징계라는 생각에 기본적으로 이전 시대의 신학자들과 동의하지만, 당시 시대 속에서 시도할 수 있는 최선의 수단과 방법을 사용하여 흑사병 같은 질병을 극복하고자 노력했다. 가령 비록 오늘날의 기준으로 볼 때 당시 의료수준은 시대적 한계를 가지고 있었지만, 이들은 의사를 통해 약을 처방받아 복용하는 것과 같은 의학적 노력에 힘을 기울여 흑사병을 완화하고 치유할 것을 권면한다. 또한, 배자를 비롯한 여러 17세기 개혁주의자들은 병자를 격리하고 감염지역으로부터의 피신함으로써 전염병의 전파를 막는 것을 매우 효과적인 해결 방안으로 제안하였다.⁴³ 여기에서 한 가지 흥미로운 사실은 17세기 개혁파 정통주의자들이 리베투스처럼 사회적인 해결책을 강조한다는 점이다. 이들은 전염병의 문제는 단순한 개인적인 문제가 아니라 사회적인 문제이기 때문에 모두가 나서서 재난 가운데 있는 이웃을 돕고 전염병을 극복할 수 있도록 함께 노력해야 함을 역설한다. 특히 그들은 이를 위해 정부 관료가 나서야 함을 주장한다. 예를 들어, 배자는 기독교 위정자의 의무는 전염병을 양산하거나 확산시키는 모든 요소를 “기독교의 사랑과 자선에 어긋나지 않는 합법적인 수단들을” 사용하여 사회에서 제거하고 전염병에 걸린 자를 잘 돌봐서 사람들이 불안에 떨지 않도록 하는 것이라고 역설한다.⁴⁴ 결과적으로 17세기 개혁파 정통주의자들이 흑사병을 극복하기 위해 제시한 방안들은 마술이나 마녀사냥, 수호성인들을 향한 기도, 금욕과 고행과 같은 미신적이고 비성경적인 방법을 통해 해결책을 찾던 이전 시대의 경향과는 달리 이들이 신앙적이면서 동시에 합리적인 방법은 통한 전인적인 대처를 하고 있었음을 보여준다.⁴⁵

43 Cf. Theodore Beza, *A Learned Treatise of the Plague: Wherein, the Two Questions: Whether the Plague to be infectious or no: and whether, and how farr it may be shunned of Christians, by going aside? are resolved* (London, 1665), 17-19.

44 Beza, *Treatise of the Plague*, 18.

45 Cf. 1568년과 1571년 사이에 제네바에 흑사병이 유행하여 3천 명 이상의 사람이 죽었을 때 제네바의 행정관료들은 마녀 또는 전염병을 퍼뜨린 자로 의심되는 사람을 150여 명이나 체포하여

3. 전염병 때문에 피신하는 것의 정당성 여부에 대한 리베투스의 사상

흑사병이 유행하던 당시 어떤 사람들은 흑사병이 유행하는 것은 하나님의 섭리요 인간의 죄에 대한 징벌이기 때문에 그것으로부터 도피하는 것은 옳지 않다고 주장했다,⁴⁶ 이러한 극단적인 견해는 네덜란드에서도 유행하여 교계에서도 많은 논란을 일으켰다. 따라서 리베투스는 흑사병에 대한 원인과 해결책을 다루면서 이 문제도 깊이 논의한다.

먼저 리베투스는 전염병으로부터의 도피를 반대하는 사람들이 내세우는 세 가지 근거를 지롤라모 잔키(Girolamo Zanchi, 1516-1590)의 빌립보서 2장 30절의 주석에 나오는 내용을 요약 정리하여 제시하는 형태로 반박한다.⁴⁷ 먼저 리베투스는 사무엘하 1장에 나오는 다윗의 인구조사로 인한 하나님의 징벌 사건을 근거로 역병은 전염성 있는 질병이 아니라 단지 하나님께서 직접 보낸 순수한 징계이기 때문에 피할 필요가 없다는 주장이 경험과 여러 이성적 판단에 근거할 때 잘못된 것이라고 주장한다. 역병이 하나님의 심판이라고 해서 감염성이 없는 게 아니다. 가령, “나병”(癩病, lepra)은 하나님의 징계이지만 그것은 다른 사람을 감염시키기도 한다. “상피병”(象皮病, Elephantiasis)이나 “옴”(疥癬症, scabies)과 같은 피부병도 마찬가지다. 이러한 질병을 피하는 것이 율법에서 허용된다면 마찬가지로 흑사병을 피하는 것도 똑같이 허용된다.⁴⁸ 다음으로 하나님께서는 누구를 질병에 걸리게 할 것이고 누구를 보호하실 것인지를 섭리 가운데 이미 정하셨기 때문에 도망하는 것을 포함하여 그것에 저항하

심문하고 고문하였고 이들 중 시인하는 자들은 화형에 처했다. 1571년 5월 10일부터 6월 18일까지 16명이 전염병을 퍼트리고 마법을 행한다는 죄목으로 처형을 당했다. Scott Manetsch, 『칼빈의 제네바 목사회와 활동과 역사』, 신호섭 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2019), 538. 이 같은 사실은 16세기 종교개혁 시대도 여전히 미신적이고 비성경적인 방법으로 흑사병의 문제를 대처하는 중세적 경향이 많이 남아 있었음을 보여준다.

46 Cf. Manetsch, 『칼빈의 제네바 목사회와 활동과 역사』, 541.

47 Jerome Zanchi, *In D. Pauli apostoli Epistolas ad Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses et duo priora capita primae epistolae D. Iohannis, Commentarii*, 2nd edition (Neustadt: Wilhel Harnisius, 1601), 222-227.

48 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 124.

려는 노력은 아무 소용이 없다는 주장 또한 옳지 못하다.⁴⁹ 왜냐하면, 하나님의 섭리는 제이원인을 무시하지 않고 오히려 그것을 “확립하고”(statuere) 제이원인을 통해서 자신의 작정을 이루시기 때문이다. 그러므로 리베투스는 사람들이 자신의 생명을 지키기 위해 의사가 처방해 준 약들을 사용해야 할 뿐만 아니라 머물러야 할 의무가 없는 경우 감염지역을 피하는 등 모든 수단을 활용해야 한다고 주장하면서 다음과 같이 반문한다. “기근, 전쟁, 박해 그리고 유사한 상황에서 사용된 방법들이 왜 역병의 경우에는 사용되어서는 안 되는가?”⁵⁰ 사도행전 27장은 하나님의 작정에도 불구하고 인간의 수단 사용이 중요함을 보여주는 좋은 실례이다.⁵¹ 따라서 리베투스는 잔키의 의견에 덧붙여 다음과 같이 진술한다.

그러므로 합법적인 수단(*legitima media*)은 신적 섭리에 대치되는 것이 아니라 그것에 종속됩니다(*subordinari*). 마찬가지로 공공선을 위하여 불, 유황 가루, 또는 공기를 정화할 다른 수단을 사용하는 것이나, 개인의 안녕을 위하여 예방약(*prophylactis*)을 사용하거나 양심이 허락하는 한 감염된 지역을 떠나는 것과 같은 실천적인 수단을 사용하는 것은 섭리를 거부하는 것이 아닙니다.⁵²

리베투스에 따르면 사랑은 자신의 유익을 구하는 것이 아니라 오직 그리스도와 이웃의 유익을 구하는 것이기 때문에 전염병으로부터 도피해서는 안 된다는 주장도 잘못된 것이다.⁵³ 왜냐하면, 기독교의 “사랑”(charitatem)은 모든 사람이 모든 아픈 사람을 돌보는 것을 요구하진 않기 때문이다. 흑사병이 창궐할 때에 아픈 자들을 돌보기 위해 지정된 사람들을 통해 도움을 제공할 수도 있다. 물론 다른 많은 사람의 필요를 무시하고 어떤 사람이 오직 한 사람만을 돌보는 것도 사랑에 역행하는 행동이다.⁵⁴

49 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 124.

50 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 125.

51 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 126-27.

52 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 127.

53 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 124.

이렇게 역병의 때에 그리스도인의 피신은 불가하다는 주장을 잔키의 견해를 의지해서 반박한 뒤에 리베투스스는 그리스도인들도 전염병을 피해 도망할 수 있다는 자신의 주장을 입증하고 논지를 발전시키기 위해서 여러 다른 신학자들의 논거를 인용한다. 예를 들어 리베투스스는 하이델베르크 대학의 신학 교수인 게오르기우스 손(Georgius Sohn, c. 1552-1589)이 그의 저술인 『전염병의 원인과 치료에 관하여』(*de causis & curatione pestis*)에서 감염지역에서 “빨리 피신하고, 멀리 도망가고, 천천히 돌아오는”(cito, longè, tardè, cede, recede, veni)것을 장려한다고 언급한다.⁵⁴ 리베투스스는 켄터베리의 대주교였던 게오르그 에봇(George Abbot, 1562-1633)의 『박해와 전염병에서 도망하는 것에 관하여』(*De fuga in persequutione & peste*)도 하나님은 자신의 목적뿐만 아니라 그것을 이루실 수단도 정하셨기 때문에 인간은 부지런히 수단을 구해야 하며 다윗이 사울의 창을 피한 것처럼 우리에게 닥친 위협을 피할 수 있는 한 피하라고 가르쳤다고 말한다.⁵⁵ 리베투스스는 또한 다양한 향을 피워서 공기 중의 독성을 제거하여 공기의 상태를 개선하는 것이나 좋은 음식을 먹는 것 같이 전염병을 이겨내기 위한 다양한 노력을 막을 이유가 없고 예방적 차원에서 가장 유익한 방법은 전염병으로부터 도망하는 것이라고 주장했던 루드비흐 라바테르(Ludwig Lavater, 1527-1586)의 역대상 21장 15절의 주석도 인용한다.⁵⁶ 이러한 학자들의 견해를 종합하여 리베투스스는 다음과 같이 진술한다.

이들 신학자는 모두 신적 섭리나 예정 교리와 관련된 어떠한 점에서도 그들이 [정통신학에서] 벗어났다는 의심이 없는 신학자입니다. 그러나 그들은 기독교의 자비와 상반되는 되지 않는 이유와 방법을 통해서 신실한 사람들이 감염된 장소에서 피할 수 있고 자신과 그들의 가족을 위해 도망할 수 있다는 것을 한목소리로 가르칩니다.⁵⁷

54 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 127-28.

55 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 128.

56 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 130-31.

57 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 132.

58 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 134.

하지만 리베투스는 목회자나 공직자에게는 일반인과 다른 원리가 적용되어야 한다고 주장한다. 그는 이들이 건강한 사람과 아픈 사람을 포함한 모든 사람의 안녕과 건강에 책임이 있기에 자신들의 위치를 떠나서는 안 되는 것이 마땅하다고 역설한다. 그는 지금까지 자신이 언급한 학자들 모두가 이 견해에 동의한다고 주장한다.⁵⁹ 가령 리베투스에 따르면 게오르그 손은 사회와 교회에서 공적인 임무를 맡은 사람들에게는 ‘빨리 그리고 멀리 떠나서 천천히 돌아오라’는 원칙이 적용되지 않으며, 요한복음 10장 11절과 마태복음 25장 42절에 근거해 역병의 때에도 자신의 위치에 머물러야 한다고 강하게 주장한다.⁶⁰ 리베투스는 우르바누스 레기우스 (Urbanus Rhegius, 1489-1541)도 언급하며 그가 『모든 종류의 고난 속에서』(*In omnis generis afflictionibus*)에서 교회나 정치의 영역에서 공직에 있는 사람은 선한 양심으로 그들의 의무를 다해야 하고 위험을 피해서는 안 된다고 자신과 같은 견해를 펼친다고 설명한다.⁶¹

그러나 리베투스는 위정자와 목회자들이 도시와 교회 안에 머물러 그들의 책무를 다해야 하지만 이들 모두가 고난받는 자들에게 가서 개인적으로 그들과 관계해야 하는 것은 아니라고 주장한다. 왜냐하면, 정부 관료나 목회자들은 아픈 자들뿐만 아니라 건강한 자들에게 그리고 자신의 가족에게도 “빚진 자”(debitores)이기 때문이다. 다시 말해, 그들은 공동체와 교회 전체를 위해 사명 받은 자들이기 때문이다.⁶² 따라서 위정자의 경우는 아픈 사람을 돌보는 공적인 임무를 행함에 있어서 본인이 아니더라도 담당자를 지명하여 그를 통해 적절하고 필요한 조치들을 취하는 것은 아무 문제가 되지 않는다.

하지만 리베투스는 목회자의 경우 이 원리는 상황에 따라 좀 더 주의 깊게 적용되어야 한다고 주장한다. 중요한 것은 목회자의 숫자인데 만약 오직 한 명의 목회자가 있다면 그 목회자는 병든 사람과 그렇지 않은 사람 모두를 포함하여 자기 회중 전체를 돌보는 것이 마땅하다. 왜냐하면, 목회 사역은 대리인을 통해서서는 행해질 수 없는 성격을 지니고 있기 때문이다. 반면 다수의 목회자가

59 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 134.

60 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 134.

61 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 135.

62 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 136.

있다면 리베투스는 제네바의 모델을 따를 것을 강력하게 추천한다. बे자가 사역 했던 제네바에서 흑사병이 퍼졌을 때 하나님께 기도한 후 제비를 뽑아서 아픈 사람들을 돌보기 위한 목회자를 따로 선택하였고 나머지 목회자들은 감염되지 않은 사람들을 위한 말씀과 성례 사역을 하거나 전염성이 없는 질병에 걸린 사람을 돌보도록 하였다. 그렇게 함으로써 한 집단이 돌봄을 받는 동안 다른 집단이 위협에 처하게 되는 일이 없게 하였다.⁶³ 따라서 리베투스는 제네바의 경우를 모델로 하여 목회자가 어떻게 전염병으로 고통받는 사람들을 돌보아야 하는지 구체적인 방안을 다음과 같이 제시한다.

제네바의 경우와 같이 한 사람이나 몇 명이 제비뽑기와 같은 방식으로 무리에서 선별되어서 감염된 사람을 돌보도록 해야 합니다. 하지만 신중함의 원리가 그들이 환자에게 접근할 때 적용되어야 합니다. 즉, 그들은 [환자들에게] 너무 가까이 다가가서는 안 됩니다. [목회자는] 아픈 사람이 들 수 있는 정도의 거리로 떨어져야 합니다. 예방조치가 지켜지지 않는다면 그들은 가까이 오지 않도록 해야 합니다. 하지만 필요에 따라 예외적으로 그렇게 할 수도 있습니다. 그리고 그들은 자신의 가족을 감염시켜서는 안 됩니다. 그들이 이 직무에 종사하는 한, 위정자는 그들을 위해서 필요한 물품과 함께 숙박을 제공해야 합니다. 그러면 나머지 목회자들은 교회의 나머지 회중과 비교적 덜 위험한 다른 질병으로 고통받는 자들을 위로하는 일과 다른 책무들을 손쉽게 행할 수 있을 것입니다. 만약 사람들이 그들의 목회자가 무분별하게 감염 장소를 자주 방문하였다는 것을 안다면 그 목회자가 자신들과 함께함을 허락하지 않을 것입니다.⁶⁴

여기서 제시되는 리베투스의 방안들은 환우들을 돌보는 일이 가능한 안전하게 진행됨으로써 환우들을 위로하는 일 때문에 교회 전체가 목사를 상실할 위험을 방지하려는 조치였다. 그는 그렇게 하지 못한 실례로 하인리히 볼링거(Heinrich Bullinger, 1504-1575)가 전염병에 걸린 어떤 여인을 심방한 후에 자신도 그 병에 전염되었고 그 결과 그의 온 가족이 감염되어 그의 아내와

63 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 121-22.

64 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 137-38.

두 딸이 사망한 경우를 소개한다. 그러면서 그는 불링거가 그 여인을 위로하기 위해서 다른 방식을 취했어야 했고 자신의 가족과 교회를 먼저 생각해야 했다고 아쉬움을 토로하며 “공공의 선은 사적인 선보다 앞서고 더 큰 선은 더 적은 선보다 앞선다.”라고 언급한 잔키의 견해를 인용한다.⁶⁵ 리베투스는 이러한 자신의 견해가 학식이 있는 신학자들에게 일반적으로 수용되는 주장임을 밝히며 이를 뒷받침하는 실례로 칼빈, 잔키, 베자, 요한 게르하르트(Johann Gerhard, 1582-1637), 폴 타르노우(Paul Tarnow, 1562-1633) 등의 주장을 인용한다.⁶⁶ 그리고 이러한 견해들을 종합해서 리베투스는 다음과 같이 결론을 내린다.

이 의견의 기초는 다음과 같습니다: 모든 회원의 안녕은 제공되어야 하지만 특히 전체 몸의 안녕이 중요하며, 특히 전체 교회가 목사의 사역을 빼앗기지 않도록 하는 것이 중요합니다. 이에 따라 교회 전체에 오직 한 명의 목사가 있는 경우, 병든 자가 다른 방식으로 도움을 받을 수 있는지 확인해야 합니다. 이 방법은 목사를 나머지 회중에게 쓸모없거나 의심스럽게 만들지 않아야 합니다. 이러한 지역에서는 전염의 위험이 없더라도 목사들이 부담 일부를 경감받도록 하고, 다른 계급에서 위로를 받도록 해야 한다는 것이 확립되어 있습니다.⁶⁷

요약하면 리베투스에 따르면 국가나 교회에서 “공적 위치에 있는 사람”(quis in vocatione publica)은 흑사병의 위협에 노출된 사람에게 적절한 도움을 제공함 없이 이들을 떠나거나 내버려 두서는 안 된다. “하나님의 손 아래서 신음하는” 사람들은 어떤 고난이든 공적 권위 아래서 필요한 지원을 받는 것이 언제나 마땅하다.⁶⁸ 하지만 그는 역병의 시기에 병자뿐만 아니라 건강한 사람도 돌봄과 관심의 대상이 되어야 하며 건강한 사람에게 해를 발생하는 일 없이 병자에게 도움이 제공되는 것도 똑같이 중요하다고 역설한다.⁶⁹

⁶⁵ Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 141.

⁶⁶ Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 120-21.

⁶⁷ Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 138-39.

⁶⁸ Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 119.

⁶⁹ Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 119.

물론 리벤투스는 이러한 의무는 일반인의 경우에는 적용되지 않는다고 가르친다.⁷⁰ “일반인”(privatos)은 “자신의 가정을 방치하지 않는 한” 감염된 사람들과 전염병이 유행하는 장소를 피함으로써 자신들을 돌보는 것이 허용된다.⁷¹ 리벤투스는 자신의 주장을 입증하기 위해 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602)의 견해를 자세하게 소개한다. 퍼킨스는 십계명의 6계명을 주해하면서 정부 관료나 영혼을 돌보아야 할 목회자 같이 소명 받은 사람은 도피하는 것이 금지되지만 그러한 소명에 매이지 않는 사람은 다른 사람에게 해를 주지 않는 한 도망하는 것이 허락된다고 진술한다. 그리고 퍼킨스는 전쟁, 기근, 홍수, 화재와 삶의 위기를 피하는 것이 허락된다면 전염병에도 동일한 원칙이 적용되어야 하고 더구나 모이는 사람의 숫자가 줄어들수록 전염병 전파의 위험도 그만큼 줄어들기 때문에 일반인이 전염병으로부터 피신하는 것은 당연히 허락되어야 한다고 주장한다.⁷² 리벤투스는 또한 어떤 공적인 직분을 맡지 않는 사람은 그들의 부재가 다른 사람에게 어떤 해나 불편을 초래하지 않기 때문에, 만약 그들이 전염병을 두려워한다면, 그들은 깨끗한 양심으로 하나님을 시험하지 않고 피난할 수 있다고 주장한 우르바누스 레기우스(Urbanus Rhegius, 1489-1541)의 견해도 소개한다.⁷³ 리벤투스는 로마 가톨릭에서도 다른 견해를 보지 못했다고 주장하며 그 실례로 루드비히 바에르(Ludwig Baer, 1479-1554)의 주장을 인용한다.⁷⁴

이상과 같은 논의를 바탕으로 리벤투스는 전염병을 극복하기 위한 올바른 그리스도인의 자세에 대해서 다음과 같이 정리한다.

[다른 이들을 돕는] 자비로운 사랑(charitas)의 행동은 결코 어떤 상황에서도 중단되어서는 안 됩니다. 다만, 각 개인은 사랑을 행할 수 있는 많고 다양한 기회들 속에서 사랑이 무엇을 더 요구하는지를 고려해야 합니다, 각자는 자신의 소명이 요구하는 대로 성실히 헌신해야 합니다. 그리고 이를 행함에 있어

70 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 119.

71 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 122.

72 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 128-29.

73 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 132-33.

74 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 143-46.

우리는 잔기가 우리를 경고하는 두 가지 위험인 어리석은 대담함과 지나치게 악랄한 두려움을 멀리하도록 합시다. 그렇지 않으면 아무것도 두려워하지 않아 우리와 다른 이들이 망하게 될 것입니다. 또한, 이렇게 하면 우리 스스로와 다른 이들을 구하려는 욕망에 따라 우리는 그리스도의 사역을 버리게 될 것입니다. 그러므로 어느 쪽으로 치우치지 않고 주님을 신뢰하고 용감하게 일합시다. 하지만 동시에 생명과 건강을 보존하기 위한 수단을 외면하지 말아야 합니다. 우리는 어떤 것도 하나님과 이웃에게 빚진 것을 손상하지 않는 방식에서 양재[다른 이를 돕는 것과 자신의 생명을 보존하는 것에 관한 관심]을 조절해야 합니다.⁷⁵

리벤투스는 전염병의 위험성을 무시하거나 그것을 지나치게 두려워하는 극단적인 입장을 버리고 각 개인에게 맡겨진 사명의 자리에서 충실해야 한다고 주장한다. 그리고 자신의 건강을 지키기 위한 모든 수단을 적극적으로 사용하고 하나님의 뜻을 분별해가면서 자신을 돌보는 것과 다른 사람을 돕는 일을 적절하고 균형 있게 수행할 것을 권면한다.

한편 역병의 때에 도피하는 것에 대한 문제는 다른 17세기 개혁주의자들에게 의해서도 깊이 있게 논의된다. 이들은 그리스도인들이 무조건 도피하는 것은 안 되지만, 상황과 조건에 따라 전염병을 피해 도망하는 것은 적법하다는 데 리벤투스와 동의한다. 하지만 공적 소명을 받은 목회자나 관료의 도피에 대한 견해는 리벤투스와 조금 다른 뉘앙스의 견해를 보이기도 한다. 예를 들어 호른베이크도 리벤투스와 유사하게 피신과 머무름을 결정하는 핵심적인 기준은 “소명”(vocatio, calling)에 있다고 보았다. 그는 병사가 그들의 병영을 이탈할 수 없는 것처럼, 그리스도인이 자신의 “소명”을 망각한 채 전염병으로부터 피하는 것은 허락되지 않는다고 주장한다.⁷⁶ 구체적으로, “혈연, 우정 또는 직무의 필요성”으로 묶여있고 자신의 지원이 이들에게 필수적으로 요청되는 경우에는 분명히 남아서 그들을 도와야 한다. 하지만 호른베이크는 그들에게 자신의 도움이 불필요하거나 도움의 손길이 이미 남아도는 경우라면 피난을 떠나도 된다고

75 Rivetus, *de Pestis contagio & fuga*, 173-74.

76 Johannes Hoornbeeck, *Dissertatio de Peste Theologica in Variorum Tractatus Theologici de Peste* (Leiden: Johannes Elsevirius, 1655), 279-80.

가르친다.⁷⁷ 이러한 호른베이크의 주장은 목회자나 정부 관료도 도피할 수 있는 여지를 남겨줌으로써 이들의 도피 문제에 있어서 다소 강경한 자세를 보였던 루터나 츠빙글리 그리고 리베투스과 같은 신학자들과 달리 좀 더 유연하고 관용적인 태도를 보여주고 있다.⁷⁸ 반면 베자는 리베투스과 유사하게 공직자의 책임을 강조한다. 그는 공직자와 비공직자의 구분 없이 피신에 관한 윤리적 판단을 위해 다음의 세 가지 사항을 고려해야 한다고 주장한다. 첫째, 각자의 자리에서 자신에게 주어진 사명이 요구하는 의무와 책임이 무엇인가? 특히 국가 공동체의 유익과 임무를 우선시하는 선택은 무엇인가? 둘째, 공동체의 구성원으로서 맺어진 “관계의 끈”(bonds)이 어느 정도의 강도로 이어졌는가?⁷⁹ 셋째, 현재 어떤 상황 가운데 있는가? 이러한 사항에 대한 고려를 바탕으로 각 개인은 윤리적 판단을 위한 실제적 기준이 되는 “하나님의 말씀에 대한 정당한 해석과 양심의 확신”에 따라 피신할 것인지 아니면 머무를 것인지를 결정해야 한다.⁸⁰ 베자는 병이 발발한 지역을 떠나는 행위 자체만으로 어떤 사람이 죄를 범했다고 말할 수 없다고 주장한다. 순종과 불순종의 판단 근거는 그에게 맡겨진 임무를 올바르게 수행했는가 아닌가가 되어야 한다.⁸¹ 그런 점에서 베자는 공공의 선을 위한 책무를 다해야 하는 목회자는 흑사병이 창궐하는 상황에서 “하늘의 위로를 그 어느 때보다도 바라는” 성도를 버리고 도망하는 “사악한 행위”는 상상할 수 없다고 말한다.⁸²

4. 인간 죽음의 양태(樣態, modus)에 대한 리베투스의 사상

77 Hoornbeeck, *Dissertatio de Peste Theologica*, 281-82.

78 Cf. 권경철, “푸치우스의 ‘흑사병에 대한 영적 해독제,’” 82. Cf. Martin Luther, “Whether One May Flee from a Deadly Plague,” in *Luther’s Works*, ed. Gustav K. Wiencke, trans. Carl J. Schindler (Philadelphia: Fortress, 1968), 43:121.

79 Beza, *Treatise of the Plague*, 17-18. 베자는 흑사병과 같은 위기의 상황에서는 가족 공동체보다 국가 공동체의 이익과 임무를 우선시하는 선택이 이루어져야 한다고 주장했다. Beza, *Treatise of the Plague*, 17-18.

80 양신혜, 『베자: 교회를 위한 길 위에 서다』, 221. Cf. Beza, *Treatise of the Plague*, 17.

81 양신혜, 『베자: 교회를 위한 길 위에 서다』, 229. Cf. Beza, *Treatise of the Plague*, 13.

82 Beza, *Treatise of the Plague*, 18.

요한 판 베베르바이크(Johan Van Beverwijck, 1594-1647)는 네덜란드 도르트레흐트(Dordrecht)에서 활동하던 개혁주의 의사였다. 그는 1630년대 도르트레흐트에 흑사병이 창궐하자 흑사병을 퇴치하기 위해 많은 노력을 기울인다. 그런데 판 베베르바이크는 흑사병으로 수많은 사람이 죽어가는 상황 속에서 어떤 사람들은 신의 주권을 지나치게 강조한 나머지 인간이 죽는 때는 불변하기 때문에 병을 극복하기 위한 어떠한 노력도 무의미하다는 극단적인 주장을 펼친다는 사실을 알게 되었다. 특히 그는 이들이 신앙적으로 하나님만 의지한다고 하면서 위생적으로는 매우 부주의한 모습을 보고 매우 놀라게 되었다. 이에 문제의식은 느낀 판 베베르바이크는 의사와 신학자를 포함한 다양한 분야의 학자들에게 하나님의 섭리로 인간 종말의 때가 이미 결정되었는지 아닌지 그리고 의학적 치료가 어떤 측면에서 유용하며 인간의 수명을 연장할 수 있는지 아닌지에 대한 질문을 제기했다. 이때 판 베베르바이크는 리베투스에게도 의견을 구하였는데 특히 하나님의 작정과 예지 사이의 관계에 대한 명확한 설명을 신학적으로 제시해 주기를 요청했다. 리베투스는 1634년 2월에 판 베베르바이크에게 답장을 보냈고 이는 같은 해에 판 베베르바이크가 자신의 질문에 대한 학자들의 답변을 모아 『인생의 마지막에 관한 편지형 질문, 그것은 필연적인가 아니면 움직일 수 있는가? 학자들의 답변과 함께』(*Epistolica quaestio, de vitae termino, fatali, an mobili? Cum doctorum responsis*)라는 제목으로 출판한 책에 수록이 되었다.⁸³ 리베투스가 자신의 논문에서 핵심적으로 다루고 있는 주제는 다음의 두 가지이다. 첫째, 인간 수명은 신의 섭리로 정해져 있는가? 아니면 변경 가능한 것인가? 둘째, 인간의 종말과 관련된 신적 필연성의 성격은 어떤 것인가?

(1) 인생의 마지막은 불변하게 정해진 것인가 변경 가능한 것인가?

리베투스는 하나님의 절대 주권을 강조하는 개혁파의 신학 전통에 근거해

⁸³ Johan van Beverwijck, *Epistolica quaestio, de vitae termino, fatali, an mobili? Cum doctorum responsis* (Dordrecht: H. Essaeus, 1634). 이 책은 수정 보완되어 1636년, 1639년, 1655년에 재출간되었다. 이 책에 수록된 리베투스의 답변이 바로 *de termino vitae fatali an mobili?*이다.

“인간이 죽는 시간”(termino vitae)은 영원 전에 하나님의 작정으로 고정되어 있다고 단언한다.⁸⁴ 그는 이 주장을 출애굽기 23장 26절의 잘못된 해석에 대한 논박을 중심으로 여러 성경 구절에 호소함으로써 그리고 보에티우스(Boethius, c. 480-524)와 둔스 스코투스(Duns Scotus, 1266-1308)과 같은 여러 교부와 중세 신학자의 주장을 인용함으로써 입증하고자 한다.

리베투스는 먼저 출애굽기 23장 26절의 “내가 너의 날수를 채우리라”에 관한 해석을 논의한다. 그는 이 구절이 각 사람의 인생 길이에 관한 말씀으로 하나님께서는 불순종하는 자들에게는 이른 죽음을 경고하시지만 순종하는 자들에게는 장수의 축복을 약속하는 내용이라는 것에 대해 동의한다.⁸⁵ 하지만 리베투스는 이 구절을 근거로 각 개인의 삶에 미리 정해진 종말의 때가 없다고 결론을 내리는 가자의 프로코피우스(Procopius of Gaza, c. 465-528)의 주장에 대해서는 반대한다. 프로코피우스는 하나님이 모든 것을 미리 아시지만, 우리 삶의 기간은 미리 결정된 것이 아니며, 그 기간은 하나님 판단의 근거가 되는 우리의 덕스러운 행동이나 최악 된 행동에 궁극적으로 달려 있다고 주장했다.⁸⁶

그러나 리베투스는 인간이 죽는 때는 하나님에 의해 미리 결정되어 있다고 주장하며 프로코피우스의 견해를 다음과 같은 이유로 반대한다. 첫째, 실제로 이를 경험으로 증명하려면 삶의 종말이 인간의 “미덕”(virtute)에 달려 있음을 입증해야 하는데, 큰 미덕을 가진 사람들에게 항상 삶이 연장되었다는 것은 입증할 수 없다. 비록 실제로 하나님이 덕이 많은 사람에게 장수의 축복을 부여한다는 것이 사실일지라도, 이는 “영원한 것이 아니며 공평하게 정확한 비율로”(neque perpetuum est, neque ad æquam proportionem exactum) 이루어지지 않는다. 따라서 이 구절은 사람들이 미덕의 정도에 따라 언제나 더 많이 살거나 높은 덕을 가진 사람만이 장수할 수 있다는 규칙을 말하는 것이 아니다.⁸⁷

84 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 186.

85 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 186.

86 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 187.

87 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 188.

둘째, 인간의 삶이 우발적이라고 말하는 것과 각 개인에게 삶의 끝이 이미 정해져 있다고 말하는 것은 서로 모순된다는 프로코피우스의 주장은 잘못된 것이다. 오히려 이 두 사실은 양립할 수 있다. 이 두 가지 주장은 모두 사실이며, 겉보기에는 모순되어 보여도 양자는 “나눌 수 없는 연합에 의해서 조화롭게 연결되어”(indissolubili vinculo, cohaerent)있다.⁸⁸ 이 사실은 그리스도의 죽음에서도 확인된다. 그리스도는 요한복음 7장 30절, 8장 20절 및 13장 1절에서 나타나듯이 자신의 예정된 죽음의 시간을 분명히 알고 있었으며 그것을 자주 언급한다. 그러나 그는 유대인들이 그를 붙잡으려 할 때마다 그 위험을 피하려고 했으며, 누가복음 22장 53절의 말씀처럼 “어둠의 권세”(potestas tenebrarum)가 올 때까지 그들의 시도를 물리치기 위한 수단을 소홀히 하지 않았다.⁸⁹ 따라서 리베투스는 인간이 죽는 시간을 미리 정하신 하나님의 작정은 인간의 자유와 제이원인의 우발성을 파괴하지 않는다고 다음과 같이 주장한다.

따라서, 만약 제이원인의 결정이 있다면, 그것이 제이원인의 필연성이나 자유를 제거한다고 생각하는 것은 잘못된 것입니다. 확실히 이는 사실이 아닙니다. 그러나 인간의 날을 결정하는 분은 육체에 필요한 것이나 영적으로 앞서는 것들을 미리 준비하거나 자기의 지혜에 따라 허용하며, 자신의 자비와 선함에 따라 이를 실행하고 완성합니다.⁹⁰

세 번째로 하나님이 모든 것을 예지하시지만, 인생의 기간은 미리 결정되지 않았다는 프로코피우스의 주장은 오류이다. 리베투스는 하나님이 예지한 것보다 생명이 늘어나거나 줄어들지 않을 것이라고 단언한다. 이를 설명하기 위해 리베투스는 『철학의 위안』(*De consolatione philosophiae*) 5장 6편에 나오는 보에티우스의 진술을 인용하며 하나님의 지식은 “자신의 단순성에서”(ex propria Deus simplicitate) 나온 것이며, 하나님의 예지는 장차 일어날 사건에 의해 어떤 귀납적 영향도 받지 않는 불변한 지식이라고 주장한다.⁹¹ 리베투스

88 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 188-89.

89 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 189.

90 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 189-90.

91 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 191-92.

는 이를 인정하지 않는 사람들의 오류는 신지식을 신적인 성격으로 이해하는 것이 아니라 인간의 “방식”(modum)대로 이해하고 하나님과 피조물을 동등하게 보는 것에 기인한다고 주장한다.⁹² 그는 또한 신적 예지는 하나님의 작정에 토대를 두고 있기에 하나님의 예지에도 불구하고 인간의 종말은 결정되지 않았다는 주장은 앞뒤가 맞지 않는 견해라고 비판한다. 리베투스는 이를 입증하기 위해 스코투스의 주장을 의지한다. 스코투스에 따르면 미래의 우발적 사건에 대한 하나님의 지식은 그의 의지에 근거한다. 즉, 하나님은 미래에 대한 자신의 의지적 결정을 확실히 알기 때문에 장래의 일을 알 수 있다. 만약 이 사실에 반대하여 어떤 사건의 ‘미래화’(futurition)가 하나님의 작정과 상관없이 언제나 다르게 의지할 수 있는 인간의 의지적 결정에 달려 있다고 주장한다면 하나님은 미래의 일들에 대해 확실한 지식을 갖지 못하게 된다는 불합리한 결론에 이르게 된다.⁹³ 리베투스는 스코투스의 주장 외에도 성경에 호소하여 하나님의 예지가 하나님의 작정에 근거한다는 자신의 견해를 변호한다. 잠언 3장 16절과 사도행전 17장 28절은 인간의 삶과 죽음이 하나님의 전능하신 능력에 전적으로 의존되어 있음을 보여준다. 또한, 시편 90편 3절, 사도행전 15장 18절 등의 성경 구절은 인간의 모든 행위가 영원부터 정해져 있기에 하나님께서 미리 아신다는 것을 증거한다.

출애굽기 23장 26절의 해석에 대한 논박에 이어 리베투스는 여러 성경 구절을 통해 각 개인의 생명 기한이 하나님에 의해 이미 영원 전에 결정되었다는 사실을 입증하고자 한다. 가령 시편 139편 16절은 인간의 출생뿐만 아니라 인생의 마지막을 포함한 모든 날이 하나님에 의해 미리 결정되었다고 증언한다. 리베투스는 외경의 내용도 다룬다. 죽음의 날과 시에 관해 영원 전부터 아무것도 정해지지 않았다고 암시하며 인간은 우연히 태어난다고 말하는 솔로몬의 지혜서 2장 2절은 창조, 보존 및 통치의 관점에서 모든 존재와 일어나는 모든 일을

92 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 192. Cf. 리베투스는 하나님의 작정과 마찬가지로 신적 예지가 불변한 지식이라도 그것은 제이원인의 자유와 우발성을 박탈하지 않고 오히려 어떤 것들은 “자연스럽고”(naturales) 어떤 것들은 “자유롭도록”(liberae) “고유의 양태를 확립한다”(proprium statuente modum)라고 주장한다. Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 192.

93 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 192-93.

아우르는 섭리의 교리에 완전히 배치되는 것이다.⁹⁴ 세상에 있는 모든 생명의 “출생, 성장, 그리고 종말”은 하나님의 섭리 아래 있다. 마태복음 10장 29절 말씀처럼 우리 아버지의 동의 없이는 참새 한 마리도 땅에 떨어지지 않기 때문에, 하나님의 가장 귀한 피조물인 인간 삶의 마지막이 우연에 좌우된다고 생각하는 것은 불가능한 일이다.⁹⁵

또한, 리베투스는 인간 인생의 마지막이 하나님에 의해서 결정되어 있음을 주장하는 여러 사상가의 견해를 소개한다.⁹⁶ 여기에는 개혁파 신학자들뿐만 아니라 중간지식 논쟁으로 유명한 기욤 지비외(Guillaume Gibieuf, 1583-1650) 같은 로마 가톨릭 신학자들의 주장도 포함된다. 하지만 그는 아우구스티누스(Augustine of Hippo, 354-430), 키프리아누스, 암부로스(Ambrose of Milan, c. 339-397), 알렉산드리아의 시릴(Cyril Of Alexandria, 376-444)과 같은 초대교회 교부들의 주장에 더욱 많이 의지한다.⁹⁷ 리베투스에 따르면 이들 모두는 하나님께서 영원의 시간에서 “그의 자비나 공의의 척도에 따라” 각 개인 생명의 마지막 시점을 결정했음을 분명하게 주장한다.⁹⁸

한편 인간 생의 마지막과 관련하여 하나님의 예지가 하나님의 의지적 작정과 분리될 수 없다는 주장은 다른 17세기 개혁파 정통주의자들의 저술에서도 공통적으로 발견된다.⁹⁹ 가령 영국 케임브리지의 개혁주의자인 존 에드워즈(John Edwards, 1637-1716)는 하나님께서 우발적 사건을 포함하여 미래의 일들을 미리 아시는 것은 하나님께서 그 사건들이 일어나기 전에 의지적으로 그것들을 작정하셨기 때문이라고 주장한다.¹⁰⁰ 프란시스 튜레틴(Francis Turretin, 1623-1687)도 하나님께서 미래의 우발적인 사건을 미리 아시는 토대는 “오직

94 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 201-02.

95 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 202.

96 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 198-99.

97 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 215-22.

98 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 222.

99 Cf. Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated From the Sources*, ed. Ernst Bizer, trans. G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker Book House, 1978), 75-81.

100 John Edwards, *The Arminian Doctrines Condemn'd by the Holy Spirit, By Many of Ancient Fathers, By the Church of England, and even by the Suffrage of Right Reason* (London: 1711), 138-39.

어떤 것들을 가능성의 상태에서 확실하게 미래에 일어날 일로 확정하는 미래화의 상태로 옮겨 놓는 작정(decretum)”이라고 가르친다.¹⁰¹ 그러므로 하나님께서 사람의 종말을 미리 아시지만, 인간 죽음의 때는 유동적이라는 생각은 하나님의 작정을 신적 예지의 근거로 삼는 개혁주의자들이 전혀 받아들일 수 없는 주장이었다. 이와 관련하여 17세기 개혁주의자들은 예지를 작정 앞에 놓으면서 하나님의 작정과 상관없이 존재하는 미래의 우발적 사건을 하나님이 예지할 수 있다고 주장하는 예수회의 중간지식론 또한 강하게 비판한다.¹⁰²

(2) 인간의 죽음과 관련된 신적 필연성의 성격

리베투스스는 인간의 종말은 하나님에 의해서 결정되어 있다는 주장이 “하나님의 말씀과 일치되는” 견해를 밝힌 후에 그렇다면 이러한 하나님의 결정이 초래하는 신적 필연성의 성격이 무엇인지를 상세하게 논의한다. 그는 인간의 마지막 때가 하나님에 의해 정해져 있다는 주장을 많은 사람이 “절대적인”(absoluta) 필연성 또는 “운명론”과 혼동하고 있다고 주장한다. 즉, 인간의 마지막에 대한 하나님의 선(先)결정이 “자유롭고”(liberarum) “자연적인”(naturalium) 성격을 지닌 “제이원인”(causarum secundarum)의 본성을 무시하거나 배제하는 것으로 생각한다는 것이다.¹⁰³ 리베투스스는 이러한 생각이 오해임을 밝히며 다음과 같이 진술한다.

이러한 주장은 거짓임이 분명히 나타납니다. 우리는 목적에 관한 어떤 작정도 목적을 이루기 위한 수단에 관한 작정으로부터 분리하지 않으며, 결과에 관한 어떤 작정도 동일한 결과를 이루기 위해 협력하는 원인들에 관한 그리고 자유롭든(libera) 필연적이든(necessaria) 그들의 작용 방식에 관한 작정으로 부터 분리하지 않습니다..... 그것은 [하나님의 작정은] 모든 원인을 배제하는

101 프란키스쿠스 투레티누스, 『변증신학강요』 1권, 박문재 & 한병수 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2017), 334 (III.XII.XVIII).

102 이에 관한 자세한 정보를 위해서는 다음을 참고하라. J. Martin Bac, *Perfect Will Theology: Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza* (Leiden: Brill, 2010), 71-210.

103 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 203.

절대적인 작정으로 설정되지 않았습니다. 그 대신, 그것은 이러한 원인들을 포함하도록 설정되었으며, 이들 없이는 정해진 목표에 도달할 수 없는 방식으로 이들을 포함합니다.¹⁰⁴

리베투스에 따르면 삶의 마침 또는 연장을 결정한 하나님의 뜻은 삶의 마침 또는 연장에 이르게 하는 원인들도 결정했다. 그리고 하나님께서는 당신의 목적을 이루기 위해 제이원인을 작성하실 때 각각의 제이원인에 자유를 부여하시며 자신들의 양태에 따라 행동하는 것을 허락하셨다. 따라서 제이원인의 관점에서는 필연적인 사건이 동시에 제이원인의 관점에서는 우발적이고 자유로운 사건이 된다. 결과적으로 리베투스는 개혁주의 섭리론은 운명론과는 다르며 인간의 자유를 파괴하는 절대 필연성을 초래하지 않는다고 주장한다.

하지만 모든 것의 최고 통치자는 그가 계획한 일들을 성취하기 위해 그 자체로는 불확실하고 정해지지 않은, 자유롭고 우발적인 원인을 가장 확실하고 무류(無謬)하게 이끌 수 있습니다. 그 결과 제이원인의 관점에서 고려할 때 이들은 우발적으로 진행되고 그것이 발생할 때 다르게 발생할 수 있거나, 그것들이 발생할 때 발생하지 않게 되거나, 발생하지 않을 때 발생할 수 있게 됩니다. 하지만 지도하고 움직이게 하는 제이원인의 관점에서 고려할 때 그것들은 확실성과 불변성을 가지고 진행됩니다. 이것이 바로 불변성이 제이원인이 아닌 오직 제이원인에만 귀속되는 이유입니다. 이러한 것들을 고려할 때에 편견이 없는 사람은 누구나 절대적이고 운명론적인 필연성은 절대적 거짓이라는 우리에게 귀속되는 것이 불가능하다는 것을 압니다.¹⁰⁵

리베투스는 제이원인을 통해 일하시는 신적 섭리에 대한 자신의 견해에 반대하는 것은 마치 생명을 보존하기 위해 모든 음식과 약이 무용하다고 말하는 것같이 헛된 일이라고 주장한다.¹⁰⁶ 그는 자신의 주장을 뒷받침하기 위해서 특별히 오리게네스(Origenes, 185-254)의 『켈수스에 반대하여』(*Contra*

104 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 203; 204-05.

105 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 204.

106 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 205.

Celsum)의 2장 내용을 길게 인용한다. 인용된 부분은 병든 사람의 회복 여부는 미리 정해져 있기에 회복될 운명이라면 의사를 만나는 여부와 상관없이 회복될 것이지만 회복되지 않을 운명이라면 의사를 찾든 찾지 않든 회복되지 않을 것이다. 따라서 질병의 회복을 위해 의사에게 진료를 받는 것은 헛되다는 운명론적 주장을 반박하는 내용이다. 오리게네스는 이러한 주장이 다음의 주장과 똑같은 논리라고 간주한다. 만약 어떤 사람이 자녀를 가질 운명이라면, 그 사람은 여성과 성관계를 하거나 하지 않아도 자녀를 가질 것이지만 그가 자녀를 가질 운명이 아니라면, 여성과 성관계 여부와 상관없이 자녀를 가지지 못할 것이다. 그러므로 자녀를 갖기 위해 여성과 성관계를 하는 것은 헛된 일이다. 오리게네스에 따르면 후자의 주장은 터무니없는 것이다. 왜냐하면, 성관계를 하지 않는 사람이 자녀를 낳는 것은 절대 불가능하기 때문이다. 마찬가지로 전자의 경우, 질병으로부터의 회복이 의사의 치료를 통해 이루어져야 한다면, 필연적으로 의사를 찾아야 하며, 따라서 의사를 찾는 것이 헛된 일이라고 말하는 것은 잘못된 논리인 것이다.¹⁰⁷

리베투스스는 오리게네스가 비록 결과가 미리 확정되었더라도 그것을 이루어지게 하는 제이원인이 필요하지 않다고 주장하는 것이 매우 터무니없음을 탁월하게 증명했다고 칭찬한다. 리베투스스는 사라 역시 득남의 약속을 받은 지 1년 후에 아들을 낳게 될 것은 확실히 정해져 있었지만, 사라는 약속의 성취를 위해 아브라함과 성교하는 일을 먼저 해야 했다고 설명하며 다음과 같이 진술한다.

따라서 중간 원인(*causas medias*)은 최종 목적에서 분리되어서는 안 되는 것이 분명합니다. 그러나 우리는 이 모든 원인이 하나님의 섭리로 그렇게 배열되고 정해져 있음을 알고 있습니다. 이를 통해 하나님께서 영원 속에서 원하시고 예지하신 효과가 발생합니다. 이를 의심하는 사람들은 제이원인을 제일원인에서 독립시키는 것으로 신의 지혜와 권능을 강조하는 것이 아니라 오히려 감소시키는 것입니다. 인간 생명과 관련하여 우리는 미리 정해진 목적 뿐만 아니라 그 목적을 달성하기 위해 마련된 수단들도 고려해야 한다고

107 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 205-06.

인정합니다. 이러한 수단에는 생명을 유지하는 데 필요한 합리적인 음식 섭취, 의사의 돌봄, 산업과 노동, 성도들의 기도 및 이에 기여 하는 모든 것 등이 포함됩니다. 우리는 이 모든 것을 하나님께서 영원히 정해진 생명의 목적에 도달하기 위해 섭리로 정하셨다고 말합니다.¹⁰⁸

결과적으로 인생의 마지막 시간을 결정한 하나님의 작정은 운명론과는 다르다. 왜냐하면, 제일원인은 제이원인을 제거하지 않기 때문이다. 그러므로 의사의 치료나 약의 복용과 같은 수단들은 간과되어서는 안 된다. 오히려 이러한 수단들은 하나님의 최종 목적을 이루기 위해 적극적으로 사용되어야 한다.¹⁰⁹ 어떤 사람들은 사람이 하나님의 목적을 알 수가 없고 우리가 바라는 결과를 얻기 위해 수단을 쓰더라도 하나님의 뜻이 다른 데 있다면 그 결과를 얻지 못할 것인데 “왜 하나님께 기도하거나 생명을 보존하기 위한 다른 수단에 관심을 가져야 할까”라고 의문을 제기하는 사람들이 있다.¹¹⁰ 리베투스스는 이러한 생각이 경건하지 못한 생각이라며 다음과 같이 주장한다.

하나님이 나의 날을 결정했지만 내 삶의 정확한 종점을 나에게 숨기고 이를 조사하거나 바빌로니아의 숫자 점(Babylonios numeros)치는 것을 금지했다면, 우리는 하나님의 아버지 같은 섭리에 순응해야 합니다. 그분은 정한 바에 따라 우리를 인도할 것이지만, 그동안 우리는 시간이 허락하는 한 우리 몸의 영양과 관리에 필요한 모든 것에 성실히 참여해야 합니다. 우리는 항상 문 앞에 준비되어 있어야 합니다. 왜냐하면, 신령이 문을 노크할 것이기 때문입니다.¹¹¹

더불어 리베투스스는 우리가 언제 어떤 방법과 수단에 의해서 하나님이 정하신 뜻을 이루게 될지 모르기 때문에 모르기 때문에 전염병이 창궐하는 상황에서

¹⁰⁸ Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 207.

¹⁰⁹ 리베투스스는 글(편지)의 마지막에서 자신도 자신의 몸이 약해지고 병든다면 이 글의 수신인인 베베르바이크와 같은 의사에게 도움을 청하고 치료를 게을리 하지 않을 것이라고 고백한다. Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 224.

¹¹⁰ Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 207-08.

¹¹¹ Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 207-08.

의사의 치료와 우리의 노력이 중요하다고 주장한다. 이것은 하나님 섭리의 규칙 뿐만 아니라 자신을 보호하려는 생명체의 본능을 고려할 때에도 적절한 것이다.¹¹²

리베투스는 이상과 같은 자신의 의견이 성경 및 건전한 이성과 부합한다고 확신한다. 특히 신적 필연성의 작용 방식에 대한 설명에서 인간 이해력의 한계와 불필요한 트집 잡기 때문에 설명하기 어려운 점이 지적되더라도 그는 이것이 명백한 진리임에는 틀림이 없다고 주장한다. 이를 위해 리베투스는 『견인의 은사에 관하여』(*De Dono Perseverantiae*)의 14장에서 아우구스티누스가 말한 “숨겨진 것이 이해될 수 없기 때문에 명백한 것이 거부되어서는 안된다.”라는 유명한 진술을 인용한다.¹¹³ 그는 이것이 마치 조류와 바람의 움직임 같이 자연 만물의 본질과 원인에 대해서 대부분 우리가 알지 못하지만, 그 존재 자체를 부정할 수 없는 것과 같다고 말한다.¹¹⁴

마지막으로 리베투스는 하나님께서 자신의 예지로 생명의 마지막을 확실하게 보았고 모든 우발적인 사건들을 영원 전부터 미리 보았다는 사실을 반대하는 두 가지 견해를 간략하게 비판한다. 먼저 그는 “그 자체로”(in se) 자유롭거나 우발적인 사건의 존재 또는 “조건적인 예지”(conditionatorum praescientia)를 인정하는 예수회의 중간지식론은 『신의 도성』(*De civitate Dei*)이 5권 9장에서 하나님의 결정이 인간의 자유를 파괴한다는 주장에 대해 아우구스티누스가 반박하는 내용을 무시하는 주장이라고 비판한다.¹¹⁵ 다음으로 리베투스는 신적 필연성과 인간의 자유가 양립할 수 없는 문제라고 생각하고 아예 하나님이 예지의 능력이 없다라고 주장한 소시니안주의자들(Socinians)은 신성모독적인 무신론자와 다를 바 없다고 비판한다. 왜냐하면, 미래를 예견할 수 없는 자는 신이 될 수 없기 때문이다.¹¹⁶

한편 제일원인으로써 우주를 유지하고 통치하시는 하나님께서 인간 생명의

112 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 214-15.

113 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 209.

114 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 209.

115 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 211.

116 Rivetus, *de termino vitae fatali an mobil?*, 212.

시간을 결정하셨다는 사실은 운명론과는 다르며 절대 필연성을 초래하지 않는다는 리베투스의 견해는 다른 17세기 개혁파 신학자들의 사상에서도 동일하게 발견된다. 가령 베베르바이크로부터 리베투스와 똑같은 질문을 받은 푸치우스는 제일원인이신 하나님께서는 인간 생명의 연장과 죽음에 대한 불변한 결정을 내리시지만, 그 뜻은 인간의 우발적이고 자유로운 본성을 무시하는 “절대 필연성”(necessitas consequentis)이 아니라 오히려 그것을 보장하는 “결과의 필연성”(necessitas consequentiae)을 통해 이루어진다고 가르친다. 다시 말해, 하나님은 인간의 종말을 향한 당신의 계획이 인간의 자유롭고 우발적인 선택을 통해서 성취되도록 작정하셨다는 것이다.¹¹⁷ 따라서 푸치우스는 인간이 죽는 때를 정하신 하나님의 선결정이 운명론처럼 제이원인의 우발성과 인간의 자유를 제거하지 않는다고 주장하며 인간의 생존과 건강을 위하여 하나님이 마련하신 수단을 적극적으로 사용하라고 권면한다.¹¹⁸ 잔키도 “제일원인”(causa prima)인 하나님의 작정과 섭리가 초래하는 필연성은 인간을 강압하지 않고 “제이원인”(causa secunda)인 인간의 자유롭고 우발적인 본성을 보존한다고 주장한다. 따라서 그는 ‘인간이 죽는 시간은 정해져 있는 필연적인 사건인가? 아니면 인간의 노력 여하에 따라 변경될 수 있는 우발적인 사건인가?’라는 질문과 관련하여 하나의 동일한 사건이 제일원인과 제이원인이라는 서로 다른 원인성의 관점에서 필연적이면서 동시에 우발적인 사건으로 설명될 수 있다고 가르친다.¹¹⁹ 요컨대 리베투스를 포함한 17세기 개혁파 신학자들은 하나님의 절대적인 작정에도 불구하고 인간의 생사화복과 관련된 제이원인의 우발성과 인간의 자유는 훼손되지 않고 오히려 신적 필연성과 양립할 수 있다고 주장한다. 그러므로 이들은 하나님이 유일한 원인이라고 생각하거나 제이원인인 인간을 신적 필연성에서 독립된 존재로 여기는 양 극단적인 사상을 피하고 이들 사이에서 중도적인 자세를 취하고 있다.

117 Gisbertus Voetius, “Dissertatio Epistolica, De Termino Vitae” in *Selectae disputationes theologicae*. Vol. V. (Utrecht, 1648-1669), 14; 128. Cf. Beza, *Treatise of the Plague*, 10-11.

118 Voetius, “De Termino Vitae,” 56.

119 Girolamo Zanchi, *Opera theologorum, tomus secundus* (Geneva: 1617-19), col. 449.

덧붙여, 인간 종말의 때가 불변한 것인가 아니면 변할 수 있는 것인가를 다루는 리베투스의 논의는 성경에 직접 호소하면서 동시에 스콜라주의적 개념에도 크게 의지하고 있음을 확인할 수 있다. 실례로 이미 살펴보았듯이 리베투스 주장의 핵심 근거가 되는 제일원인과 제이원인의 구분이나 우발성과 필연성의 관계에 대한 설명 등은 스콜라주의의 논거를 거의 그대로 차용하여 사용하고 있다. 이는 동시대의 다른 개혁파 정통주의자들에게서도 동일하게 나타나는 특성이다. 따라서 리베투스가 칼빈의 영향 속에 “신학이나 윤리에서 스콜라주의적인 관점이 아니라 성경적인 입장이어야 한다는 것을 강조했던 칼빈의 흔적을 따라갔다.”라고 주장한 혼더스(Honders)의 주장은 적어도 전염병과 관련된 저술에서는 전혀 설득력이 없다.¹²⁰ 리베투스는 혼더스가 주장한 것처럼 스콜라주의와 성경 중에서 성경을 택한 것이 아니라 성경과 스콜라주의 모두를 사용하여 자신의 논거를 펼쳐 나갔다.

III. 결론

전염병을 다루는 리베투스의 저술에 관한 연구를 통해 우리는 다음과 같은 사실을 확인할 수 있다. 첫째, 교부와 중세 신학자 및 종교개혁가들에게 영향을 받은 리베투스는 전염병이 인간의 죄로 인한 하나님의 심판이며 이에 대한 인간의 적절한 대응은 겸손과 회개라고 결론을 내리는 전통적 견해를 따른다. 하지만 이전 시대와는 달리 근대의학의 영향 속에서 전염병을 자연적인 원인을 가진 대상으로 파악하며 흑사병의 자연과학적 원인과 치유책을 찾으려는 노력도 동시에 보여준다. 이런 점에서 리베투스의 전염병에 관한 저술은 개혁주의 신학이 당시 급속히 발전하고 있던 근대과학 및 의학과의 활발한 소통을 통해 흑사병에 대한 전인적인 설명들과 실천적인 해법들을 제시하기 위해 노력하고 있었음을 보여준다. 이는 17세기 개혁파 정통주의 신학이 당시 유럽 지성사의 배경 속에서 어떻게 발전하고 있었는지를 구체적으로 보여주는 하나의 실례가 된다.

120 Honders, *Andreas Rivetus*, 145.

둘째, 흑사병이 창궐할 때 그리스도인이 가져야 할 태도에 관한 논의에서 리베투스스는 공적 소명이 있는 위정자와 목회자의 책임을 강조하며 이들이 역병의 극복을 위해 수행해야 할 역할이 무엇인지를 구체적으로 제시한다. 이는 그의 신학이 단순한 사변에 머무르지 않고 당대의 문제에 대한 해결책을 내놓고자 노력하는 실천적인 성격을 강하게 갖고 있음을 암시한다. 특히 역병의 때에 공공의 안녕과 유익을 위해서 도피와 거리 두기를 긍정적으로 허용하며, 감염자들을 철저히 격리하고, 무분별한 이기적인 행동으로 흑사병을 확산시키는 사람을 법률적으로 제재하며, 성찬과 같은 교회의 예식도 과감하게 폐지하려는 모습은 당시 개혁주의 신학이 공적 영역의 관심 속에서 개인의 영역을 넘어 공공의 선을 구하며, 개인의 유익보다는 대사회적 책임에 우선순위를 두는 특성이 있었음을 분명하게 보여주고 있다.

셋째, 인간 종말의 때가 불변한 것인가 아니면 변할 수 있는 것인가를 다루는 리베투스스의 논의는 개혁파 정통주의 신학이 인간의 자유를 전적으로 무시하는 스토아 철학의 운명론이나 반대로 모든 것을 인간 공로로 돌리는 펠라기우스파 사상과는 달리 하나님의 절대주권과 제이원인의 우발성 및 인간의 자유 모두를 보장하는 중도적이고 균형 있는 신학임을 보여준다. 따라서 신적 필연성과 인간의 자유에 대한 리베투스스의 개혁주의적 견해는 비록 건강의 회복과 생명의 보존 여부와 관련된 하나님의 결정을 인간이 알 수 없지만, 전염병의 극복을 위해 자신의 의무와 책임을 다하고 제이원인의 수단을 적극적으로 사용하는 것이 마땅한 인간의 도리임을 보여줌으로써 당시 흑사병으로 어려운 시기를 지나고 있는 사람들이 재난을 극복하는 데 필요한 건강한 신학적 바탕을 제공해주었다는 점에서 중요한 의의가 있다.

결과적으로 이상과 같은 점들을 고려할 때 리베투스스의 전염병 사상은 코로나 바이러스(COVID-19)와 같은 전염병의 창궐이라는 시대적 위기 앞에 교회의 바람직한 대응 방안은 무엇이며 전염병으로 고통받는 사회를 위해 교회가 어떤 역할을 해야 하는가에 대한 하나의 역사적 실마리를 제공할 수 있다고 판단된다. 2020년 발생한 코로나 사태에서 한국교회가 보여준 가장 큰 문제점 중의 하나는 비록 일부이기는 하지만 교회가 자신의 권리만을 주장하고 공적 의무를 방기하

였다는 것에 있다. 또한, 교회 밖 세상과의 소통을 소홀히 하고 상식을 바탕으로 합리성을 추구하는 교회 밖의 담론들과 적극적으로 대화하지 않음으로써 교회에 대한 오해를 증폭시켰다. 이러한 모습은 교회가 전염병 극복의 중심점이라기보다는 오히려 전염병 확산의 원인 제공자라는 부정적인 이미지를 사회에 각인시키게 되었다. 이러한 상황 속에서 재난의 때에 소명의식을 가지고 위기 극복의 선두에 서서 교회의 권리만을 주장하는 것이 아니라 국가와 협력하면서 사회를 선도하였고, 자연과학과 의학에도 열린 자세를 견지하며 세상과 소통하면서 고난 속에 있는 사람들에게 해결책을 제시하며 희생적인 사랑을 실천하고자 노력했던 리베투스를 비롯한 여러 17세기 개혁파 정통주의자들의 모습은 우리가 따라야 할 하나의 역사적 모델이 될 수 있을 것이다.

[참고문헌]

1차 문헌

- Bèze, Théodore de. *De Peste. Ubi quaestiones duae explicatae, in Variorum tractatus theologicici de peste*. Leiden : Johannes Elsevirius, 1655.
- _____. *De pestis contagio et fuga, dissertatio. Accessit Andreae Riveti ejusdem argumenti epistola*. Offic. Elseviriorum, 1636.
- _____. *A Learned Treatise of the Plague: Wherein, the Two Questions: Whether the Plague to be infectious or no: and whether, and how farr it may be shunned of Christians, by going aside? are resolved*. London, 1665.
- Bullinger, Heinrich. *Bricht der Krancken. Wie man by den krancken und sterbenden menschen handeln...* in *Heinrich Bullinger Werke* 1. Zürich: 1972.
- Calvin, John. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Edited by G. Baum, E. Cunitz and E. Reuss. Brunswick: Schwetschke, 1863-1900.
- Edwards, John. *The Plague of the Heart, its nature and quality, original and causes, signs and symptoms, prevention and cure: with directions for our behaviour under the present judgement and plague of the Almighty*. Cambridge: 1665.
- Luther, Martin. "Whether one may flee from a deadly plague." *Luther's Works*. Vol. 43. *Devotional Writings II*. Edited by Gustav K. Wiencke and Helmut T. Lehmann. Translated by Carl Schindler. Philadelphia: Fortress, 1968, 115-38.
- Philip Schaff and Henry Wace, eds. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2 series in 28 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- Rivertus, Andreas. *Antidotum contra pestem & malorum omnium: Meditatio in Psal. XCI. Epistolae duae, una, de pestis contagio et fuga, altera de termino vitae fatali an mobil? ex Office J. Biesii typ., 1638*.
- Voetius, Gisbertus. *Selectae disputationes theologicae*. 5 vols. Utrecht,

1648-1669.

2차 문헌

- Scott Manetsch. 『칼빈의 제네바 목사회의 활동과 역사』. 신호섭 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2019.
- Alexander, Archibald. *Thoughts on Religious Experience*. Edinburgh: Banner of Truth, 1967.
- Allgemeine Deutsche Biographie*. vol. 28. Leipzig: Duncker & Humblot, 1889.
- Duker, A. C. *Gisbertus Voetius*. 4 vols. Leiden: Brill, 1897-1915.
- Earngey, Mark. "Plagues and Protestants," *Churchman* 134/2 (2020), 107-123.
- Haag, Eugène and Emile. *La France Protestante*. vol. 8. Paris: Joël Cherbuliez, 1858.
- Honders, H. J. *Andreas Rivetus: Als Invloedrijk Gereformeerd Theoloog in Holland's Bloeitijd*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1930.
- Klauber, Martin I. Ed. *The Theology of the French Reformed Churches: From Henri IV the Revocation of the Edict of Nantes*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2014.
- van den Berg, J. *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*. vol. 2. Kampen: Kok, 1983.
- van den Brink, R. C. *Bakhuizen Overzicht van het Nederlandse Rijks-Archief*. The Hague, 1854.
- van Opstal, A. G. *André Rivet, een invloedrijk Hugenoet aan het hof van Frederik Hendrik*. Harderwijk: Drukkerij Flevo, 1938.
- 권경철. "푸치우스의 '흑사병에 대한 영적 해독제.'" 『역사신학논총』 제38권 (2021), 78-100.
- 양신혜. 『베자: 교회를 위해 길 위에 서다』. 서울: 익투스, 2020.
- 안명준 외 17명. 『전염병과 마주한 기독교』. 군포: 다함, 2020.

[Abstract]

The Study of the Reformed Orthodoxy's Theological Understanding of Plague in the 17th Century: The Analysis of Andreas Rivetus' *Antidotum Contra Pestem & malorum omnium* and *Epistolae duae, una, de Pestis contagio & fuga, altera, de termino vitae fatali an mobili*

Jeong Mo Yoo

(Torch Trinity Graduate Univesity, Associate Professor, Historical Theology)

The purpose of this article is to study a 17th-century Reformed orthodox theologian, Andreas Rivetus'(1572-1651) view of plague presented in his writings. In a similar vein to church fathers, medieval theologians, and reformers, Rivetus argues that plague is a divine punishment for human sin and thus the solution of plague is humility and repentance before God. However, unlike previous eras, under the influence of modern natural science, he also perceives plague as a subject with natural causes and makes efforts to find scientific explanations and remedies for it. Concerning the issue of flight during the outbreak of plague, Rivetus claims that unlike ordinary Christian, rulers and pastors should remain in their positions and fulfill their public callings from God. Rivetus' discussions on whether the end of life is immutable or movable shows that, in opposition to Stoci fatalism which entirely denies human freedom or contingency and the Pelagian view which ascribes all to human merit, 17th century Reformed orthodox theology ensures both absolute divine sovereignty and freedom of human beings in a balanced way. Consequently, Rivetus' view of plague offers valuable historical

insights to the appropriate response of the church in the face of contemporary crises, such as the widespread outbreak of infectious diseases like COVID-19.

Key Words: Andreas Rivetus, Reformed orthodoxy, plague, flight, providence, medicine

조나단 에드워즈의 회심 이해: 과정으로서 회심 과 사건으로서 회심

김성태

(예칭교회, 교육목사, 조직신학)

- I. 들어가는 말
- II. 과정으로서 회심
- III. 사건으로서 회심
- IV. 회심의 도구적 원인
- V. 나가는 말

[초록]

본 연구는 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards, 1703-58)의 균형 잡힌 회심론을 논의한다. 대각성의 시기에 새 빛파는 무분별한 열정을 부추기며 즉각적인 회심을 강조했다. 옛 빛파는 과도하게 정통주의를 고수하며 점진적인 회심을 강조했다. 이러한 갈등 상황에서 에드워즈는 새 빛파와 옛 빛파를 비판적으로 수용한다. 이것은 에드워즈의 참된 회심 이해가 준비교리(preparationism)와 전혀 다르다는 것을 보여준다. 첫째, 에드워즈는 과정(process)으로서 회심을 지지한다. 하나님은 자연인의 회심을 준비하며, 인간 구원에 절대적인 주권을 행사한다. 반면 전적으로 타락한 자연인의 회심준비 가능성은 전혀 없다. 즉, 자연인은 스스로 회심을 준비하거나 추구할 수 없다. 둘째, 에드워즈는 사건(event)으로서 회심을 지지한다. 회심에서 신적이고 영적인 빛은 필수적이며, 이 빛이 없으면 회심은 불가능하다. 신적이고 영적인 빛은 말씀과 함께 주어진다. 택자는 이 초자연적인 빛으로 삶의 태도, 성향이 변하고 회심에 어울리는 의무를 행한다. 셋째, 에드워즈는 회심의 도구적 원인(instrumental cause)으로서 말씀을 꼽으며 자선을 배제하지 않는다. 즉, 말씀과 자선은 제1원인이신 하나님의 예정과 양립 가능한 원인이다. 또한 사건으로서 회심에서 말씀과 과정으로서 회심에서 자선은 하나님의 주권과 별개로 은혜를 만들어 내거나 보조하지 않지만, 하나님이 실제적으로 사용하시는 회심의 수단이다.

키워드: 조나단 에드워즈, 하나님의 준비, 과정으로서 회심, 사건으로서 회심, 신적이며 영적인 빛, 말씀과 자선

논문투고일 2024.01.30. / 심사완료일 2024.03.04. / 게재확정일 2024.03.05.

1. 들어가는 말

조나단 에드워즈(Jonathan Edwards, 1703-58)의 회심론에 관한 상반된 이해가 공존하고 있다. 2021년 5월에 한국기독교이단상담소협회 주최로 “청교도 신학 회중파 에드워즈의 회심준비론 연구 발표회”에서 에드워즈의 회심론이 비성경적이며 이단적이라고 평가하였다.¹ 며칠 후 마르투스출판사는 아우구스티누스와 칼빈의 준비론을 소개하며 에드워즈의 회심론이 개혁주의를 벗어나지 않았다는 반박 글을 두 차례 올렸다.² 더 이상의 표면적 공방은 없었지만, 에드워즈의 회심론에 관한 엇갈린 평가는 여전히 온라인 기사로 남아있으며 한국 교회에 불필요한 긴장과 오해를 일으키고 있다.

교회사를 살펴보면, “청교도 신학은 … 믿음을 위한 노력과 믿음의 실제적 수용 사이의 관계를 ‘구원을 위한 준비’ 교리의 관점에서 자주 분명히 표현하였다.”³ 그런데 청교도 전체가 준비교리와 관련하여 지혜롭게 언어 선택을 한 것은 아니었다. 예를 들어 존 노턴(John Norton, 1606-1663)은 준비사역을 통해 회심의 본질적인 자격이나 권리를 얻는다고까지 표현했다.⁴ 이러한 이유로 다수의 20세기 학자들은 청교도가 종교 개혁의 은혜 교리를 인간 중심의 율법주의로 대체했다고 해석하고, 일부 뉴잉글랜드 청교도를 “준비주의자”로 낙인찍으며 칼빈의 사상과 대척점에 두었다. 이러한 분위기는 국내에도 영향을 주고 있다.⁵ 그러나 에드워즈를 소위 ‘준비주의자’로 규정하는 것은 과도한 것으로

* 본고는 2023년 4월 8일(토) 제38차 개혁신학회 학술대회(장소: 분당우리교회)에서 발표한 내용을 수정 및 보완한 논문임을 밝힌다.

1 “조나단 에드워즈의 회심준비론은 비성경적,” 기독교신문 (2021년 5월 22일).

2 “역사적으로 모든 개혁신학자들은 ‘준비론’ 가르쳤다,” 기독교포털뉴스 (2021년 5월 26일); “왜 회심준비론(준비교리)에 대하여 오해를 할까?,” 바른신앙 (2022년 10월 10일).

3 Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal* (N.Y.: Indiana University Press, 1990), 62f.

4 Joel Beeke and Mark Jones, *A Puritan theology* (Grand Rapids, Mich: Reformation Heritage Books, 2012), 455.

5 Beeke and Jones, *A Puritan theology*, 443; “율법적 구원관인가, 구원론의 섬세한 구분인가,” 기독교포털뉴스 (2021년 12월 6일), 2021년 11월에 기독교신리수호연구협회 주최로 청교도 회심 준비론에 관해 찬반 토론이 있었다. 정이철은 이신칭의를 근거로 청교도의 회심준비론을 개혁주의를 벗어난 것으로 평가했다; 김효남, “개혁파 언약사상과 청교도 준비교리,” 「한국복음주의역사신

보인다. 김효남은 헤르만 비치우스(Herman Witsius, 1636-1708)의 준비교리가 회심을 위한 하나님의 은혜로운 사역이라는 것을 증명하며, 청교도의 준비교리 역시 본질적으로 이와 다르지 않다는 것을 잘 드러낸다.⁶ 또한 준비론의 대표적 인물 중 한 명인 존 코튼(John Cotton, 1585-1652)은 율법의 기능을 강조하며 칼빈과 개혁신학이 수용할 수 있는 준비론을 발전시켰다.⁷

에드워즈 학자 중 존 거스너(John H. Gerstner)는 에드워즈의 회심론에 대한 불일치성을 지적한다. 즉, 에드워즈는 초기에 인간이 믿음으로 나오기 전에 은혜를 베풀지 않는다고 분명히 말하지만, 1738년 누가복음 16:16을 근거로 한 설교(Pressing into the Kingdom)에서 구원을 위해 준비할 것이 있다고 말한다. 또한, 1740년 창세기 6:22을 근거로 한 설교(The Manner in Which the Salvation of the Soul is to be Sought)에서 구원을 받으려면 구원을 추구하고 준비할 필요가 있다고 말한다.⁸ 물론 에드워즈는 이 설교에서 노아(Noah)의 순종을 예로 들며, “우리 자신의 구원을 위해 기꺼이 위대한 일에 참여하고 완수해야 한다”라고 말한다. 그러나 에드워즈는 노아의 준비행위가 구원의 공로적인 원인이라고 말하지 않는다. 오히려 하나님의 계획과 섭리에 순종한 믿음의 행위로 제시한다.⁹ 즉, “인간이 행위로 구원을 받는 것은 아니지만, 행위 없이 구원을 받는 것도 아니다.”¹⁰ 이것은 로마서와 야고보서를 아우르는 에드워즈의 종합적인 회심 이해로 보인다.

페리 밀러(Perry Miller)는 회심준비와 관련하여 에드워즈를 아르미니우스주의에 맞서는 칼빈주의 전사로 표현한다.¹¹ 이상웅은 에드워즈의 회심론이 하나

학회 제44차 학술대회」(2021), 4-24. 김효남은 청교도가 인간이 믿고 회개하지만 그 원인이자 하나님이라는 것을 지지했다는 점과 루터와 칼빈, 그리고 바빙크 등 여러 개혁파 신학자의 사상에서 발견할 수 있다는 점을 근거로 회심준비론이 개혁주의 전통이라는 것을 밝혔다.

6 김효남, “Double Preparation in the Soteriology of Herman Witsius(1636-1708),” 『갱신과 부흥』 28 (2021), 173-214.

7 John H. Gerstner, *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards III* (Powhatan, Va: Berea Publications, 1993), 54, 56.

8 Jonathan Edwards, “Faith,” in *Writings on the Trinity, Grace, and Faith, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 21, ed. Sang Hyun Lee (New Haven: Yale University Press, 2003), 430-31; Gerstner, *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards III*, 63.

9 Jonathan Edwards, *Sermon on Genesis 6:22*.

10 Edwards, *Sermon on Genesis 6:22*.

님의 주권을 인정하는 방식이라는 것을 적절히 제시한다.¹² 이진락은 에드워즈가 청교도 전통의 회심준비론을 비판적으로 수용한 것과 회심준비의 다양성을 제시한다.¹³ 류길선은 하나님의 은혜와 인간의 행위 사이의 조화를 적절하게 논의하며, 초자연적 은혜와 자연적 수단의 활용 관계를 제시한다.¹⁴ 마크 채프만(Mark B. Chapman)은 에드워즈의 회심 모델을 “초자연적 감정 비전”(supernatural affection vision)으로 명명하며, 성령이 회심의 유일한 시작점으로 분명히 밝힌다.¹⁵ 또한 이병수는 중도 언약(Half-way Covenant)의 근거가 은혜 체험을 위한 인간 편에서 무엇인가를 하려는 준비이론이라는 것을 적절히 제시한다.¹⁶ 이것은 에드워즈가 중도 언약을 반대한다는 점에서 인간 편에서 회심준비에 동의하지 않는다는 것을 간접적으로 논증하고 있다. 그러나 이러한 논의에도 불구하고 ‘회심준비’ 혹은 ‘준비주의’라는 용어로 인해 질게 드리워진 펠라기우스주의적 그림자나 회심에서 자선의 역할에 대한 억측이나 오해를 해소하는 데 다소 아쉬운 점이 있다.

에드워즈의 회심론을 해석할 때, ‘이중 문맥’(dual context)을 고려할 필요가 있다. 즉, 당시 회심과 관련한 논의를 크게 두 부분으로 나눌 수 있다. 첫 번째 논의는 개혁주의적 청교도와 아르미니우스주의가 벌인 ‘의지의 자유’(Freedom of the Will) 논쟁이다. 이것은 회심과 관련하여 “회심이 전적인 하나님의 은혜인가? 인간 편에서 준비하거나 관여할 수 있는가?”라는 이슈로 이어졌다. 에드워즈는 하나님이 회심준비의 주체라는 것을 충분히 논증한다. 두 번째 논의는 옛 빛파와 새 빛파가 벌인 회심에 관한 논쟁이다. 대각성의

11 Beeke and Jones, *A Puritan Theology*, 451.

12 이상용, “조나단 에드워즈의 성령론,” (철학박사학위, 총신대학교, 2008), 170-79.

13 이진락, “조나단 에드워즈의 ‘신앙적 정서’에 대한 연구,” (철학박사학위, 총신대학교, 2008), 35-40.

14 류길선, “개혁주의 관점에서 본 조나단 에드워즈의 준비교리: 초자연적 은혜와 자연적 수단의 활용 관계,” 『한국개혁신학』 74 (2022), 134-71.

15 Mark B. Chapman, “Models of Conversion in American Evangelicalism: Jonathan Edwards, Charles Hodge and Old Princeton, and Charles Finney,” (Ph.D. diss., Marquette University, 2015), 440.

16 이병수, 김수미, “조나단 에드워즈의 부흥과 선교에 대한 연구,” 『갱신과 부흥』 15 (2015), 38-53.

시기에 새 빛파는 성령의 사역을 무분별하게 받아들이며 회심을 즉각적이고 임의적인 사건으로 이해했다. 옛 빛파는 갑작스러운 회심을 위험한 열정으로 경계하며¹⁷ 회심의 질서를 강조했다. 제임스 패커(J. I. Packer)는 새 빛파를 성숙하지 못하며 광신적 열성으로 무장한 “분열적인 선동가”로, 그리고 옛 빛파를 “과도한 정통주의자”로 평가한다.¹⁸ 새 빛파와 옛 빛파의 갈등 속에서 에드워즈는 회심이 전적인 하나님의 은혜라는 점을 전제하여, 새 빛파와 옛 빛파를 비판적으로 수용하며 회심의 즉각성과 점진성의 긴장과 균형을 유지했다.

본 논문은 에드워즈의 회심 이해가 과정으로서 회심과 사건으로서 회심의 긴장과 균형을 유지하며 참된 회심의 표준 혹은 표지를 제공한다는 것을 논의하려고 한다. 이것은 에드워즈가 ‘준비주의’에 동의하지 않는다는 것을 보여줄 것이다. II장에서 에드워즈가 지지하는 과정으로서 회심을 논의할 것이다. 하나님은 회심준비의 주체이며, 인간의 구원에 독립적이며 절대적인 주권을 행사한다. 반면, 전적으로 타락한 자연인의 회심준비 가능성은 없다. 즉, 스스로 회심을 준비하거나 공로로 인정받을 만한 것을 만들어 낼 수 없다. III장에서 에드워즈가 지지하는 사건으로서 회심을 논의할 것이다. 회심을 위해 오직 초자연적인 빛의 조명이 필수적이다. 이 빛은 하나님의 말씀과 함께 주어지며, 이 빛이 없으면 신앙을 발휘할 수 없다. 택자는 신적이고 영적인 빛이 비칠 때 회심한다. 즉, 인간은 회심 사건으로 삶의 성향과 태도가 변하고 회심에 어울리는 의무를 추구한다. IV장에서 회심의 도구적 원인을 논의할 것이다. 하나님은 수단 없이 목적을 이룰 수 있지만, 수단과 도구를 적절히 사용한다. 에드워즈는 일반적인 은혜의 방편인 말씀뿐만 아니라 이웃 사랑을 대표하는 자선을 회심의 ‘도구적 원인’에서 배제하지 않았다. 열매로 그 나무를 알 수 있듯이, 말씀과 자선은 참된 회심을 검증할 수 있는 결과적 표지 역할을 한다.

17 E. Brooks Holifield, *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War* (New Haven: Yale University, 2003), 98.

18 J. I. Packer, “The Glory of God and the Reviving of Religion: A Study in the Mind of Jonathan Edwards,” in *A God-Entranced Vision of All Things*, eds. John Piper and Justin Taylor (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004), 104.

II. 과정으로서 회심

종교 개혁자와 청교도는 “가장 넓은 의미에서” 거듭남을 신자의 경험 속에서 뜬금없이 일어나는 단일 사건이 아니라, 모든 면에서 과정이며 하나님의 지속적인 사역으로 이해한다.¹⁹ 즉, 하나님은 율법이나 세속사를 사용해서 죄인이 그리스도에게 나아오는 은혜의 여정을 준비한다. 준비와 관련하여 가장 자주 제기되는 의문은 죄로 죽은 죄인이 어떻게 회심을 준비할 수 있는냐는 점이다. 만약 자연인이 자유 의지로 공로를 준비한다면, 이것은 펠라기우스주의를 향한다. 이러한 펠라기우스주의는 웨스트민스터 신앙고백 9장 3절에서 제시된 것처럼 주류 청교도에게 거부되었다.²⁰ 에드워즈는 하나님의 절대 주권과 인간의 전적 타락을 수용하며 과정으로 회심을 지지한다.

1. 하나님의 주권적 준비

에드워즈는 “하나님이 인간의 영원한 구원의 문제에서 자신의 주권을 행사한다”(God Doth Exercise His Sovereignty in the Affair of Men’s Eternal Salvation)라는 설교에서 하나님의 절대 주권을 강조한다. 즉, “하나님의 주권은 하나님 자신의 뜻에 따라 모든 피조물을 처리할 수 있는 절대적이고 독립적인 권리이다.” 이 하나님의 주권에는 당연히 인간의 구원이 포함되어 있다.²¹ “하나님은 어떤 사람이 천국을 획득하기 위해 다른 사람보다 더 많이 행할 것을 안다. 그러나 하나님의 선택은 회심 후 인간의 노력에 대한 예지에서 나온 것이 아니다.”²²

¹⁹ Beeke and Jones, *A Puritan theology*, 464.

²⁰ Beeke and Jones, *A Puritan theology*, 443.

²¹ Jonathan Edwards, *Sermon on Rom.* 9:18.

²² Jonathan Edwards, “Christians a Chosen Generation,” in *Sermons and Discourses 1730-1733*, *The Works of Jonathan Edwards* Vol. 17, ed. Mark Valeri (New Haven: Yale University Press, 1999), 280f.

하나님은 자신의 주권을 인간 구원에 행사한다. 1. 한 민족을 부르거나 그들에게 은혜의 수단을 주거나 주지 않을 때 행사한다. 2. 하나님은 특정한 사람들에게 은혜의 수단을 부여한다. 3. 때때로 낮고 천한 자에게 구원을 베풀고, 지혜롭고 위대한 자들에게 베풀지 않는다. 4. 하나님은 장점이 거의 없는 사람에게 구원을 베풀다. 5. 하나님은 극악무도한 악인들을 구원에 이르게 하고, 도덕적이고 종교적인 사람들을 떠나게 한다. 6. 하나님은 구원을 추구하는 어떤 사람을 구원하고 몇몇을 구원하지 않는다.²³

하나님은 자신의 거룩함, 위엄과 명예 등을 훼손하지 않는 방식으로 인간에게 구원을 행사하며, 인간의 행위나 조건에 제한받지 않는다.

하나님은 자신의 주권으로 매우 사악한 사람들을 구원으로 초청하고, 도덕적이고 신앙적인 사람들을 버리기도 한다. ... 하나님은 자신의 영예에 대한 침해 없이 죄인의 구원을 거부할 수 있다. 하나님은 자신의 의에 대한 침해 없이 자연인의 구원을 거부할 수 있다. 하나님은 자신의 선에 대한 침해 없이 회심하지 않은 자의 구원을 거부할 수 있다. 이것은 하나님의 신실함에 대한 영예를 해하지 않는 방식이다.²⁴

회심준비의 주체는 하나님이다. 에드워즈는 “사전계획이나 생각 없이 또는 회심으로 인도하기 위한 어떤 예비적 상황 없이 하나님이 어떤 사람을 죄에서 이끌어내는 것을 믿을 수 있겠는가?”라고 반문한다.²⁵ 또한 그는 요한복음 3:8을 근거로 “하나님은 회심 사역에서 주권자이다”(God is Sovereign in the Work of Conversion)라는 설교를 한다.²⁶ 회심 전에 아주 특별한 경우를 제외하고 하나님의 준비는 항상 있다. 하나님의 준비사역(preparatory work)은 삼위일체의 사역이지만 성령에게 속한 사역이며, 성육신은 성령의 준비사역을 제대로

²³ Edwards, *Sermon on Rom.* 9:18.

²⁴ Edwards, *Sermon on Rom.* 9:18.

²⁵ Jonathan Edwards, *The “Miscellanies,” a-z, aa-zz, 1-500, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 13, ed. Harry S. Stout (New Haven: Yale University Press, 1994), 173 (#r).

²⁶ Jonathan Edwards, *Sermon on John* 3:8.

보여준다.²⁷

하나님의 준비는 세속사와 구속사에서 발견된다. “만약 하나님이 원한다면, 어떤 준비도 없이 완전하게 성취할 수 있지만, 일반적으로 자신의 백성을 준비시킨다.” 하나님은 이집트에서 요셉을 위해 많은 것을 준비했다. “모세가 추방된 40년 동안 하나님은 모세의 특권과 사명을 위해 많은 것을 준비했다.” 이스라엘의 광야 40년, 다윗의 피난시절 등은 하나님의 준비를 잘 보여준다.²⁸

[하나님은] 이 세상에 있는 성도를 천국에 적합하게 얼마나 만들 수 있는가! 하나님의 교회와 백성은 준비와 많은 단계를 거쳐 온전하고 성숙한 열매를 맺은 식물로 성경에 나타난다. 하나님은 발이 희어져 추수할 때가 되면 추수하고 열매가 익으면 거두어들인다. ... 만약 하나님의 지혜가 하나님의 교회와 백성에게 베푸는 영적 선을 위한 준비가 있어야 한다는 것을 적합하다고 보지 않는다면, 모든 은혜의 방편은 소용이 없고 우리가 필요한 복을 위해 하나님께 기도하는 것은 아무 유익이 없다.²⁹

에드워즈는 하나님의 주권에 대한 인간의 마땅한 태도를 소개한다.

1. 우리는 우리 영혼의 영원한 구원이라는 이 위대한 문제에서 우리가 얼마나 절대적으로 하나님께 의존하는지를 배운다. 2. 하나님의 두렵고 절대적인 주권을 가장 겸손한 마음으로 찬양하자. 3. 구원의 상태에 있는 사람들은 그것을 오직 주권적인 은혜로 돌리고, 다른 사람과 구별되게 하시는 하나님께 모든 찬미를 돌려야 한다. 4. 그러므로 우리가 하나님의 은혜에 감탄해야 하는 이유, 즉 하나님이 언약으로 우리에게 계속되기 위해 낮아지신 것을 배운다. 하나님의 주권에 복종하기 위해 힘쓰자.³⁰

²⁷ Jonathan Edwards, *The "Miscellanies," (Entry Nos. 501-832), The Works of Jonathan Edwards* Vol. 18, ed. Ava Chamberlain (New Haven: Yale University Press, 2000), 359f (#734).

²⁸ Jonathan Edwards, *The "Miscellanies," 833-1152. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 20, ed. Amy Plantinga Pauw (New Haven: Yale University Press, 2002), 393 (#1053).

²⁹ Edwards, *The "Miscellanies," 833-1152*, 393f (#1053).

³⁰ Edwards, *Sermon on Rom. 9:18*.

기독교 전통은 하나님의 회심준비를 지지한다. 아우구스티누스는 펠라기우스를 비판하며 “우리가 원한다면 하나님의 명령을 지킬 수 있지만”, “하나님이 그 의지를 준비한다”라고 분명히 밝힌다. 그는 근거구절로 잠언 8:35, 시편 37:23, 빌립보서 2:13, 에스겔 36:26 등을 제시한다.³¹ 칼빈은 하나님의 주권과 준비를 인정한다. 그에 따르면, “하나님은 자주 은밀한 소망을 전달하며, 이로써 그들이 하나님에게 인도된다.”³² 삭개오가 믿음이 형성되지 않았지만 강력한 열망을 가지고 돌무화과나무에 올라간 것(눅 19:4)은 믿음을 위한 일종의 준비이다. 왜냐하면, 그리스도를 보기를 간절히 바라는 것은 하늘의 영감 없이 되지 않기 때문이다. 어떤 사람들은 단순 호기심에 이끌려 그리스도를 보려고 했겠지만, 삭개오의 마음은 어떤 경건의 씨를 담고 있었다. 하나님은 종종 “은밀한 열망”(secret desire)을 전달한다.³³ 바빙크 역시 이방인과 이스라엘, 자연언약과 은혜언약의 구별을 통해 하나님이 이스라엘을 선택하고 구원을 준비했다는 사실을 지지한다.³⁴ 이로 볼 때, 과정으로서 회심은 하나님의 계획에 따른 일반적인 섭리와 질서를 함의한다.

2. 자연인의 무능력

에드워즈는 육에 속한 자연인과 영에 속한 성도를 구별한다.³⁵ 즉, 성도에게는 신적인 빛으로 영적 본성에 적합한 “구원하는 조명”(saving illumination)이

31 Augustinus, *On Grace and Free Will*, ed. Philip Schaff (Louisville: GLH Publishing, 2017), chap. 32.

32 John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists*, trans. William Pringle (repr., Grand Rapids: Baker, 1996), 2:433f (Luke 19:1-10); *Sermons on Deuteronomy* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 423.

33 John Calvin, *Commentary on Matthew, Mark, Luke II* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library). <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom32/calcom32.ii.lxxviii.html>.

34 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics III*, trans. John Vriend (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 219.

35 Jonathan Edwards, *Religious Affections, The Works of Jonathan Edwards Vol. 2*, ed. Paul Ramsey (New Haven: Yale University Press, 1959), 210.

허락된다.³⁶ 반면 자연인은 형벌과 공덕을 깨닫는 자연적 원리와 자연적 양심만을 가지고 있으며, 일반은총의 영역에서 “죄를 깨닫는 조명”(convicting illumination)이 허락된다.³⁷ 따라서 자연인이 하나님의 영을 통해 깨달을 수 있지만, 자연적인 원리를 보조할 뿐이며 초자연적 원리가 주입된 것이 아니다. 이것은 성령이 자연인의 양심을 돕는 일반은총일 뿐이다. 자연적 원리만을 돕는다는 점에서 특별은총과 구별된다.³⁸

자연적 양심은 가르치고, 고발하고, 정죄하는 삼중적인 능력이 있다. 따라서 하나님의 영은 자연적 양심을 도와 자연인이 죄를 깨닫게 한다. 자연적 양심은 타락 이후에도 인간 안에 남아 있지만, 그 역할을 수행하기 위해 [성령의] 도움이 필요하다. 죄는 이것을 크게 방해한다. 인간 안에 완전한 모든 것은 죄로 인해 방해를 받고 손상되었다. 이성의 능력은 타락 이후에 남아 있지만, 크게 손상되고 눈이 멀었다.³⁹

에드워즈는 구원에 관하여 자연인의 전적 타락을 강조한다. 그는 로마서 3:10-12, “기록된 바 의인은 없나니 하나도 없으며 깨닫는 자도 없고 하나님을 찾는 자도 없고 다 치우쳐 함께 무익하게 되고 선을 행하는 자는 없나니 하나도 없도다”를 근거로 인류의 보편적 타락을 주장한다. 즉, 자연인(natural men)은 의무를 엄격하게 지키고, 이웃을 돕더라도 하나님 보시기에 선을 행하지 않는다.⁴⁰ 즉, 하나님의 법도를 들어도 깨닫지 못하는 무익한 종이다. 비록 신앙적인 모습을 보일지라도 하나님을 주인으로 섬기지 않는다. 오히려 원수를 섬긴다.⁴¹

³⁶ Edwards, *Religious Affections*, 250.

³⁷ Jonathan Edwards, “God Makes Men Sensible of Their Misery before He Reveals His Mercy and Love,” in *Sermons and Discourses 1730-1733, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 17, ed. Mark Valeri (New Haven: Yale University Press, 1999), 152f.

³⁸ Edwards, *The “Miscellanies,” (Entry Nos. 501-832)*, 155 (#626).

³⁹ Edwards, “God Makes Men Sensible of Their Misery before He Reveals His Mercy and Love,” 15f.

⁴⁰ Jonathan Edwards, “All That natural Men Do is Wrong,” in *Sermons and Discourses 1734-1738, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 19, ed. M. X. Lesser (New Haven: Yale University Press, 2001), 518f.

⁴¹ Edwards, “All That natural Men Do is Wrong,” 519.

에드워즈는 자연인의 적극적 선의 가능성을 거부한다. 자연인은 자신이 구원 받아야 하는 존재로 인식하지 못하고, 설령 인식하더라도 진심으로 하나님을 추구하지 않는다. 즉, “자연인이 가능한 외적 의무를 다할 때, 상대적으로 옳은 일을 행함으로… 하나님의 명령에 대한 직접적인 불순종, 즉 훨씬 더 죄가 되는 것을 자발적으로 피한다.” 그러나 자연인은 절대적인 의미에서 옳은 것을 하지 않으며, “하나님이 보시기에 어떤 선이나 하나님이 받을 만한 것을 구하지 않는다.”⁴²

에드워즈는 전적 무능한 자연인의 회심가능성을 배제한다.

첫째, 우리는 우리가 필요한 선을 얻을 힘이나 능력이 없다. … 우리는 원 상태에 있을 때 하나님이 주신 선을 가지고 있었다. 그러나 우리는 하나님이 주신 것을 스스로 잃어버렸고, 우리 스스로를 더 가난하게 만들었다. … 우리는 스스로를 도울 수 없다. 그것을 얻을 힘이 없고 너무 멀어서 닿을 수 없다. 우리는 하나님의 호의(favor)가 필요하지만, 그것을 구입할 수 없다. 우리는 그것에 대하여 값을 지불할 수 없다. 우리가 이보다 더 부지런히 할 수 없을 정도로 열심히 일하고 온 힘을 다하더라도, 우리는 하나님께 아무것도 드릴 것이 없다.⁴³

에드워즈는 전적으로 타락한 자연인의 회심준비 가능성을 인정하지 않는다. 자연인은 자기중심적이며 회심 전에 선한 것을 할 수 없다.⁴⁴ 즉, 자연인은 겉으로 하나님을 추구하고 마음을 다해 예배에 참석하며 간절히 기도하지만, 하나님을 참으로 추구하지 않고 자신을 추구한다. 비록 자연인의 행위가 외적으로 신앙의 의무를 다하고 양심적일지라도 바른길을 비껴간다.⁴⁵

자연인은 외적으로나 본성적으로 옳은 일을 할 수 있거나 행동에서 옳은

42 Edwards, “All That natural Men Do is Wrong,” 521f.

43 Jonathan Edwards, “Our Weakness, Christ’s Strength,” in *Sermons and Discourses 1734-1738, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 19, ed. M. X. Lesser (New Haven: Yale University Press, 2001), 380.

44 Edwards, *The “Miscellanies,”* (Entry Nos. 501-832), 498 (#797).

45 Edwards, “All That natural Men Do is Wrong,” 519.

것을 할 수도 있다. [그러나] 자연인이 진리를 말할 때, 공정하게 거래할 때, 가난한 사람들을 구제할 때, 그 문제에 관해서 옳은 일을 하지만, 방식에서는 옳지 않다. 그 행동이 외형적으로 옳아 보일 수 있다. 그러나 우리가 행위의 본질과 같은 내면의 원리와 목적, 즉 하나님이 보시는 것과 규칙이 주로 소중히 여기는 것을 본다면, 그것은 완전히 잘못된 것이다.⁴⁶

에드워즈는 “끔찍한 상황에 놓인 자연인”(Natural Men in a Dreadful Condition)이라는 설교에서 자연인을 회심 전에 마귀의 자녀, 포로, 종들로 설명한다. 즉, 자연인은 하나님을 멸시하고 반역한 상태이다. 하나님을 전혀 경외하지 않는 원악한 상태이다. 하나님의 영원하고 무한한 진노 아래 있으며, 이 끔찍한 진노에서 속히 빠져나와야 하는 위급한 상황이다.⁴⁷ 자연인은 스스로 이 끔찍한 상황을 벗어날 수 없다.

에드워즈의 회심준비는 자연인이 자유 의지를 가지고 회심을 준비할 수 있다고 말하는 아르미니우스주의와 전혀 다르다. 고언(C. C. Goen)에 따르면, 청교도 교사 중 어떤 이들은 하나님이 전적으로 구원을 주도하는 것을 인정하면서, 회심 전이라도 초기 은혜를 획득하기 위한 다양한 방식을 격려했다. 일부는 준비의 효력을 너무 과장하여 거의 신인협력을 가르치기도 했다. 이들에게 준비는 은혜로 들어가는 인간의 능력이었다.⁴⁸ 특히 아르미니우스주의자들은 인간이 일반은총(common grace)을 향상시키면, 하나님이 특별은총을 부여한다고까지 주장했다. 그러나 에드워즈는 일반은총으로 특별은총을 획득할 수 있다는 것을 경계한다. 오히려 특별은총을 가지고 있는 사람만이 일반은총을 향상시키고 지속할 수 있다고 주장한다.⁴⁹

칼빈은 “타락한 인간은 그리스도 안에서 구속을 추구해야 한다”라고 말할 뿐만 아니라 율법을 통한 하나님의 회심준비를 긍정한다. “성부 하나님이 그리스도 안에서 우리에게 주신 믿음이 뒤따라오지 않는다면, 타락한 죄인은 창조주

⁴⁶ Edwards, “All That natural Men Do is Wrong,” 521.

⁴⁷ Jonathan Edwards, *Sermon on Acts 16:29f.*

⁴⁸ C. C. Goen, “Editor’s Instruction,” in *The Great Awakening, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 4, ed. C. C. Goen (New Haven: Yale University Press, 1972), 12.

⁴⁹ Edwards, *The “Miscellanies,” (Entry Nos. 501-832), 67 (#522).*

하나님의 전체 지식이 쓸모가 없다.” 그러나 택자가 “부름을 받을 때, 완전히 교육받지 않거나 전혀 질서가 없는 상태는 아니다.” 율법은 신자들의 행위를 지시할 뿐만 아니라 비신자들의 양심을 일깨워 죄책과 그리스도의 필요성을 깨닫게 한다.⁵⁰ 이로 볼 때, 칼빈과 에드워즈는 인간 중심적 회심준비를 거부하며 하나님의 회심준비를 지지한다.

III. 사건으로서 회심

에드워즈는 신적이며 영적인 빛에 의한 회심을 지지한다. 회심은 자연적 본성을 뛰어넘는 원리가 주입되는 하나님의 강력한 역사이다.⁵¹ 즉, “회심은 (만일 우리가 성경을 조금이라도 신뢰한다면) 인간을 죄에서 하나님에게로 돌이키는 위대하고 보편적인(universal) 변화”이다.⁵² 따라서 “회심은 우리가 하나님을 절대적으로 의존하는 사역이며, 하나님은 이 사역에서 어떤 의무도 없다.”⁵³

1. 신적이며 영적인 빛

에드워즈는 마태복음 16:17을 근거로 “신적이며 영적인 빛”(A Divine and Supernatural Light)이라는 설교를 한다.⁵⁴ 신적이고 영적인 빛은 회심에서

⁵⁰ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles (Louisville: Westminster John Knox, 1960) 2. 6. 1-4, 2. 7. 10.

⁵¹ Jonathan Edwards, “The Reality of Conversion,” in *The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader*, eds., Wilson H. Kimnach, Kenneth P. Minkema and Douglas A. Sweeney (New Heaven: Yale University Press, 1999), 89.

⁵² Edwards, *Religious Affections*, 340f.

⁵³ Edwards, *sermon on John 3:8*.

⁵⁴ Jonathan Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” in *Sermons and Discourses 1730-1733, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 17, ed. Mark Valeri (New Haven: Yale University Press, 1999), 408-26. 전체 제목은 다음과 같다. “신적이며 초자연적인 빛이 하나님의 영에 의해 영혼에 직접 전달되는 것은 성경적이며 합리적인 교리이다”(A Divine and Supernatural Light, Immediately Imparted to the Soul by the Spirit of God, Shown

필수적이며 “복음에 계시된 하나님, 예수 그리스도, 구속사역, 하나님 말씀의 방식과 사역의 탁월함에 관한 감각”을 갖게 한다.⁵⁵ 즉, 증생한 자들은 자연인과 달리 신적이고 영적인 새로운 감각이 생기며,⁵⁶ 이 감각을 통해 진리와 실재를 확신할 수 있다.⁵⁷ 지식은 자연적 지식과 신적 지식으로 구별할 수 있다. 자연적 지식은 하나님이 ‘제2원인’(secondary cause)을 사용하여 전달하는 간접적인 지식이다. 반면, 신적인 지식은 자연적 원인을 통하지 않고 하나님이 직접 영혼에 전달하는 영적인 지식이다. 신적이고 영적인 빛으로만 영적 지식을 알 수 있다(고후 3:18; 4:3-8).⁵⁸ 예수 그리스도는 베드로의 고백(마 16:16)을 듣고 베드로가 복 받은 사람이라고 선언했는데, 그 이유는 그의 고백이 신적 지식이기 때문이다.⁵⁹

에드워즈는 고린도후서 4:4을 인용하며 믿음에서 그리스도의 영광스러운 빛이 필요하다는 것을 제시한다. 즉, 영적인 빛이 없는 믿음은 빛의 자녀들의 믿음이 아니며, 어둠에 속한 자들의 상상에 불과하다. “영적인 빛이 있는 만큼만 신앙을 행할 수 있다.” 영적인 빛이나 안목 없이 믿으라고 강요하는 것은 흑암의 왕에게 미혹을 받는 것이다. 생생한 은혜의 역사나 분별 있는 기독교적 체험이 없을 때, 하나님을 신뢰하는 것은 불가능하다.⁶⁰ 즉, 신적이며 영적인 빛은 “복음에 계시된 구원 계획에 대한 적개심을 제거한다.” “이 빛만이 영혼을 그리스도에게 가까이 가게 하며” 온 마음을 복음에 전적으로 일치시킨다. “이 빛은 성향에 효과적으로 영향을 미치고, 영혼의 본성을 변화시킨다. 이 빛은 인간의 본성이 신적 본성을 닮게 해 주며, 영광의 형상으로 변화시킨다”(고후 3:18).⁶¹

신적이고 영적인 빛은 성령의 사역과 관련이 있다. 성령은 그리스도의 사자(messenger)이며 신적인 빛의 직접적인 주권자(author)로서 그리스도의 구속

to Be Both a Scriptural, and Rational Doctrine).

55 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 413.

56 Edwards, *Religious Affections*, 259.

57 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 414.

58 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 409f, 416; Edwards, *Religious Affections*, 271.

59 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 408.

60 Edwards, *Religious Affections*, 176.

61 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 424.

을 적용시키며, 화해와 용납(acceptance)을 이해시킨다. 즉, 성령이 영혼에 거처를 처음 정하고 그 마음에 빛을 비추일 때, 죄인은 회심한다.⁶² 태초에 ‘수면 위에 운행’하셨던 성령은 자연인의 외부에서 일시적으로 영향을 주지만, 성도에게는 내부에서 초자연적인 원리로 영향을 미친다. 즉, 성도를 성전으로 삼고 성도의 마음과 연합한다.⁶³ 예수 그리스도를 따랐던 가난한 어부, 문맹자, 교육 수준이 낮은 사람들은 성령의 감동을 통해 서기관들과 바리새인들이 알지 못하는 진리의 지식에 도달했다.⁶⁴

영적인 빛은 하나님의 말씀과 함께 주어진다. 즉, “말씀으로 전달된 교리의 탁월함을 보는 것은 직접적으로 성령에 의한 것이다.” “그리스도의 존재, 그의 거룩함과 은혜라는 개념이 하나님의 말씀에 의해 전달되지만, 그리스도의 거룩함과 은혜가 탁월하다고 깨닫는 감각은 성령의 직접적인 사역이다.” 다시 말해, 하나님의 말씀 없이 영적인 빛이 주어지지 않으며(고후 4:4), 영적인 빛이 없으면 하나님의 말씀에 계시된 진리를 적절하게 이해할 수 없다.⁶⁵ 하나님의 말씀을 영적으로 적용하는 것은 본성을 훨씬 뛰어넘으며, 하나님의 말씀을 시체에 적용하여 생명을 살리는 것이다.⁶⁶ 따라서 “하나님의 말씀은 이 결과의 정당한 [제1] 원인이 아니다.” 하나님의 말씀은 단지 자연적 힘이나 영향으로 구원의 내용을 전달할 뿐이다.⁶⁷

신적인 지식과 빛은 이성을 배제하지 않는다. 영적인 탁월함을 인식하는 것은 이성이 아니라 마음의 감각에 달려 있기 때문에, 이성의 힘만으로 신적인 지식과 빛을 얻는 것은 불가능하다. 그러나 신적인 빛은 이성의 한계를 제거할 뿐만 아니라 이성 자체가 적절한 기능을 발휘하여 사변적인 개념을 더 생생하게 구성하도록 돕는다. 이러한 방식으로 이성은 우리에게 신적인 빛에 관한 개념과

62 Edwards, “The Threefold Work of the Holy Ghost,” in *Sermons and Discourses: 1723-1729, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 14, ed. Kenneth P. Minkema (New Haven: Yale University Press, 1997), 378, 394, 412.

63 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 410f.

64 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 409f.

65 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 415f.

66 Edwards, *Religious Affections*, 225.

67 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 416.

신앙의 진리를 가지게 한다. 이러한 면에서 “이성은 신적인 빛의 결과로 그리스도를 영접하고 신뢰하는 것에 관련되어 있다.”⁶⁸ 하나님께서 영원한 멸망에 노출되어 무방비 상태에 있는 죄인을 구원하기 전, 그들로 하여금 어느 정도 악에 관하여 깨닫게 하고 그들에게 구원을 이해시키는 합리적이다.⁶⁹ 즉, 구원 역사에서 하나님은 인간의 이성을 적절히 사용한다.

은혜와 은혜의 행사는 전적으로 하나님의 영이 자유롭게 행사한다. 그럼에도 불구하고 구원에 관심 있는 사람들과 그것을 위해 상당한 시간 동안 은혜를 추구하는 사람에게 은혜를 베푸는 것이 일반적인 방법이다. 즉, 성령의 일반적인 방법은 구원에 먼저 관심을 갖게 하고 많이 추구하게 하는 것이다. 따라서 복음으로 양육된 자들에게 먼저 확신을 갖게 하는 것이 성령의 일반적인 방식이다.⁷⁰ 이것은 인간의 회심준비에 상응하는 하나님의 보상을 의미하지 않는다. 오히려 하나님의 회심준비가 결과로 나타나는 일반적인 방식을 보여준다. 이로 볼 때, 에드워즈는 과정으로서 회심과 사건으로서 회심을 대척점에 두지 않는다. 즉, 일반적인 하나님의 섭리와 준비를 수용하며, 동시에 하나님의 임의적이고 주권적인 사역을 지지한다. 다시 말해, 하나님의 준비를 기계적이거나 획일적인 틀에 가두지 않을 뿐만 아니라 하나님의 자유롭고 임의적인 사역을 배제하지 않는다.

2. 회심의 실재

벨코프에 따르면, “참된 회심”(Conversis Actualis Prima)은 하나님이 인간의 의식적 과정(conscious course)을 변화시키는 능동적(active) 회심, 능동적 회심의 결과로서 인간이 자신의 삶의 여정을 돌이켜 하나님께 향하는 수동적(passive) 회심으로 구성되어 있다.⁷¹ 즉, 신적이고 영적인 빛이 주어질 때, 회심의 수동적인 측면에서 택자는 회심에 어울리는 성향과 실제적인 삶의 태도

68 Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 415, 422f.

69 Edwards, *Religious Affections*, 152.

70 Edwards, *The “Miscellanies,” a-z, aa-zz, 1-500*, 282-83 (#116b),

71 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1971), 482.

가 분명하게 변한다. 왜냐하면 오직 하나님의 강력한 역사가 그들 안에 있고, 자연적 본성을 뛰어넘게 하는 원리가 주입되기 때문이다. 매우 독특한 기질과 체질을 가진 몇몇 사람이 아니라 일반적으로 모든 시대, 모든 삶의 조건, 남녀노소, 빈부귀천, 자유자나 노예를 변화시킨다.⁷² 태아가 살아있는 생명체가 되는 것처럼, 새로 태어날 때 영혼은 분명하고 매우 큰 변화를 겪는다. 이 변화의 기점은 분명하다.⁷³

회심에서 주요한 변화 즉, 첫 번째이며 모든 것의 기초는 마음의 기질과 성향(disposition) 그리고 영의 변화이다. 왜냐하면 회심에서 이루어지는 것은 오직 하나님의 영이 수여한 것이다. 하나님의 영은 영혼에 거하며 삶과 행위의 원리가 된다. 이것은 새롭고 신적인 본성이다. 이와 같이 변화된 영혼의 본성은 신적인 빛을 받아들인다.⁷⁴

회심은 실제적인 사건이며, “하나님의 말씀뿐만 아니라 인간의 이성 그리고 수많은 시대의 경험이 회심에서 마음과 인간 본성의 변화가 반드시 있다는 것을 분명히 보여준다.”⁷⁵ 에드워즈는 “회심의 실재”(The Reality of Conversion)라는 설교에서 회심의 가시적 증거가 나타나는 두 부류의 사람으로 “악명 높은 사람”과 “순교자”를 꼽는데, 공통적으로 대표적인 인물이 바울이다.⁷⁶

예전에 악명 높았던 사람의 놀라운 변화에 대한 가시적 증거들이 많다. 모든 종교를 멀리하고 온갖 형태의 불경스럽고 타락한 삶을 살았던 사람이 이전의 헛되고 사악한 삶 대신에 겸손하고 경건하고 영적이고 천국에 합당한 삶으로 변화되었다.⁷⁷ 이러한 예들은 사도 시대와 종교 개혁 시대에 특히 많았다. 사도 시대에 우상 숭배, 간음, 도둑질, 토색 등을 일삼는 많은 사람이 예수 그리스도의

⁷² Edwards, “The Reality of Conversion,” 89.

⁷³ Edwards, *The Miscellanies*, “a-z, aa-zz, 1-500, 359 (#241).

⁷⁴ Edwards, *The Miscellanies*, “a-z, aa-zz, 1-500, 462 (#397).

⁷⁵ Edwards, “The Reality of Conversion,” 90.

⁷⁶ Edwards, “The Reality of Conversion,” 86.

⁷⁷ Edwards, “The Reality of Conversion,” 86.

이름과 성령으로 깨끗하고 거룩하게 되었다(고전 6:9-11). 또한, 잔혹한 핍박자가 하나님의 영에 사로잡혀 겸손하고 온유하고 열성적인 기독교인으로 변화된 경우도 많다. 사도 바울이 대표적인 인물이다. 그들의 변화된 삶은 온갖 어려움과 시험에도 멈추지 않고 지속되었다. 이것은 개인적 회심보다 수많은 사람에게 일어난 일반적인 회심의 실재성을 훨씬 더 분명하게 보여준다. 물론 몇몇 사람이 마음의 변화 없이 외적 행동이 변한 것처럼 보이고 변화된 성도처럼 행동할 수도 있지만, 수많은 사람에게 이런 일이 일어날 수 없다.⁷⁸

순교자들의 가시적 증거 역시 많다. 수많은 순교자가 초자연적 힘에 의해 본성의 변화와 같은 일에 대한 큰 증거를 가지고 있다. 그들은 마음의 변화를 받아 선한 양심과 그리스도의 영광을 위해 고난을 참으며 마음의 거룩함을 분명히 드러냈다. 만약 회심의 실재를 의심하는 사람들이 회심의 변화를 선택할 수 있다면, 가장 좋은 증거를 얻기 위해 고통을 당하고 시험당하는 환경을 선택하지 않을 것이다. 그러나 그리스도를 위해 큰 고통을 당하는 수천, 수백만 사람들은 하나님에 대한 초자연적 사랑과 세상을 떼어내는 놀라운 증거를 가진다. 그들은 그리스도를 부인하기보다 차라리 고통을 겪으며 죽는 것을 선택했다.⁷⁹ 박해자들은 온갖 수단을 동원했지만 성도의 믿음, 사랑, 용기를 꺾을 수 없었다. “성도는 아주 침착하게 그리고 기꺼이 모든 고통을 겪었다. 그들 중 많은 이는 고통 중에도 심히 기뻐했고, 환난 중에도 영화롭게 되었다.” 용감하고 환난을 이겨낸 사람은 소수가 아니다. 즉, 남녀노소, 빈부귀천을 막론하고 많은 사람이 그리스도에 대한 믿음과 사랑 그리고 용기를 가지고 잔인한 왕들을 이겨냈다. 이성의 빛을 외면하지 않는 역사가라면 기독교인이 자연적 본성 이상의 어떤 것, 즉 “사람이 자연적으로 경험할 수 없는 초자연적이고 강력한 원리의 영향을 받았다는 사실을 인정해야 한다.” 한때 기독교를 잔인하게 박해했다가 자신의 죄를 깨닫고 그리스도의 복음을 증거하는 많은 사람이 있는데, 바울이 대표적 인물이다.⁸⁰

78 Edwards, “The Reality of Conversion,” 86f.

79 Edwards, “The Reality of Conversion,” 87.

80 Edwards, “The Reality of Conversion,” 88.

IV. 회심의 도구적 원인

에드워즈는 ‘참된 회심’의 원인으로 말씀과 자선을 꼽는다. 말씀은 십계명의 첫 번째 돌 판인 ‘하나님과 관계’를 대표하고, 자선은 십계명의 두 번째 돌 판인 ‘인간과의 관계’를 대표한다.⁸¹ 물론 하나님은 말씀과 자선 없이 인간이 회심에 이르게 할 수 있지만, 회심의 수단을 적절히 사용한다. 말씀은 회심의 ‘도구적 원인’(instrumental cause)이며⁸², 자선은 회심의 도구적 원인에서 배제되지 않는다. 왜냐하면 자선은 영적인 은혜를 받는 유일한 수단은 아니지만, 하나님이 ‘과정으로서 회심’에서 자선을 일반적으로 사용하기 때문이다(사 58:10-11).⁸³ 이것은 사건으로서 회심만을 강조하며 교회 질서와 성도다움을 경시하는 열성적 광신주의자들을 적절히 경계한다.

1. 말씀

청교도는 오직 하나님만이 중생의 유효한 “제1원인”이라는 것을 인정하면서, 동시에 하나님이 일반적으로 말씀을 도구로 사용한다는 것을 지지했다.⁸⁴ 에드워즈 역시 말씀을 사건으로서 회심에서 주요한 도구적 원인으로 이해한다. 즉, 하나님의 감동 없이 회심은 불가능하지만, 하나님은 죄인을 회개시키기 위해 일반적으로 은혜의 방편을 사용한다.⁸⁵

⁸¹ Edwards, “The Reality of Conversion,” 97f.

⁸² Jonathan Edwards, *The “Miscellanies,” (Entry Nos. 1153-1360), The Works of Jonathan Edwards* Vol. 23, ed. Douglas A. Sweeney (New Haven: Yale University Press, 2004), 71f (#1157).

⁸³ Jonathan Edwards, “Much in Deed of Charity,” in *The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader*, eds., Wilson H. Kinnach, Kenneth P. Minkema, and Douglas A. Sweeney (New Haven: Yale University Press, 1999), 199.

⁸⁴ Beeke and Jones, *A Puritan theology*, 473.

⁸⁵ Jonathan Edwards, *Freedom of the Will, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 1, ed. Paul Ramsey (New Haven: Yale University Press, 1957), 434; “Pressing into the Kingdom of God,” in *Jonathan Edwards on Knowing Christ* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 89.

하나님 말씀의 경고는 죄인을 각성하게 하고 죄인을 회개로 이끄는 데 있어서 죽은 자가 살아나서 경고하는 것보다 더 적합하다. … 우리를 회개와 구원에 이르게 하려고 우리와 함께 애쓰는 하나님은 가장 적절하고 최고의 수단(means)을 사용한다. 우리 구원의 수단을 고안하고 지정할 때, 하나님은 우리가 우리 자신을 위해 할 수 있는 것보다 더 좋은 것을 선택한다.⁸⁶

말씀은 믿음의 선진들을 통해 검증된 참된 회심의 지표이다. 즉, “성령이 지정된 은혜의 수단을 사용하지 않고 인간의 마음에 구원하는 역사를 일으킬 것을 기대하는 것은 지나친 열광주의”이다.⁸⁷

당신은 그리스도가 양떼의 발자취(footsteps of the flock)를 따라가라고 명령하는 것을 알 수 있다. 그 길은 신자들이 우리보다 먼저 갔던 길이며, 그리스도를 발견하였던 길이다. 그곳이 어딜까? 목자들의 장막 옆, 즉 하나님의 규례(ordinances)를 따르는 길이다. 이것은 하나님이 직접 표시한 길이며, 수천 명의 사람이 성공적으로 발견한 곳이다. 우리는 길이 없는 광야에서 방향할 필요가 없다. 우리에게 길이 있다. 우리에게 방향을 제시하는 평탄한 길이며, 우리가 해야 하는 것은 이 길에서 온 힘을 다해 달려가는 것이다.⁸⁸

제1원인인 하나님의 주권과 비교하면, 은혜의 방편은 단지 은혜의 기회를 제공할 뿐이다.⁸⁹ “하나님의 영의 활동은 임의적이며, 그러한 법과 규칙의 수단에 매이지 않으며”, 은혜는 하나님의 영의 주권적인 행위의 직접적인 결과이다. 따라서 회심의 수단 혹은 도구적 원인인 말씀은 “[제1]원인이 아니며, [제1원인인 하나님과 비교하면] 단지 기회(occasions)를 제공한다.”⁹⁰ 그런데 존 캐릭(John Carrick)은 에드워즈의 기본 입장을 “죄인이 [은혜의] 방편을 사용하여 회심하는 축복의 길로 스스로 들어갈 수 있다”라고 이해하며, 칼빈주의적 구도

86 Jonathan Edwards, *Sermon on Luke 16:31*.

87 Edwards, *Religious Affections*, 138.

88 Edwards, “Fragment: From an Application on Seeking God,” 381.

89 Edwards, *The “Miscellanies,”* (Entry Nos. 501-832), 84 (#539).

90 Edwards, *The “Miscellanies,”* (Entry Nos. 501-832), 157 (#629).

교리(doctrine of seeking)와 충돌하는 것으로 해석한다.⁹¹ 그러나 에드워즈는 인간의 어떤 행위에 “하나님이 자비를 베풀어야만 하는 의무가 없다”라고 분명히 밝힌다.⁹²

실제로 대각성 시기에 죄를 깨닫고 무절제한 생활에서 벗어나 오직 신앙에 관심을 가졌던 대부분 사람은 지정된 은혜의 수단을 부지런히 사용하며, 모든 의무에 전념했다.⁹³ 따라서 에드워즈가 말하듯이, 은혜의 방편을 활용하지 못하는 자는 참으로 불쌍하다. 은혜의 방편을 활용하지 못하는 사람은 하나님이 주신 특권인 성경에 관해, 안식일에 관해, 규례에 관해 모든 유익을 잃고 저주를 받게 될 것이다. 따라서 이 모든 소중한 특권을 버리고 외면하는 것은 참으로 안타까운 일이다.⁹⁴

2. 자선

에드워즈는 자선을 회심의 도구적 원인에서 배제하지 않았다. 이를 ‘과정으로서 회심’ 맥락에서 이해할 때, 행위구원이나 율법주의, 혹은 반펠라기우스주의(Semi-Pelagianism)로 비약하는 오류를 피할 수 있다. 즉, 일반적으로 (과정으로서 회심에서) 자선은 회심에 선행(preceding)하며, 건전하고 참된 회심에는 자선이 함께한다. 다시 말해, 회심에서 성경을 읽고 기도하고 집회에 가서 묵상하는 영적인 것뿐만 아니라 십계명의 두 번째 돌 판도 중요하다. 자선은 인간이 영적 발견을 추구하기 위해 하나님이 정한 의무이며, 이 의무를 수행하는 것은 하나님의 은혜를 추구하는 방법이다.⁹⁵ 자선, 즉 인간을 향한 도덕적 의무는 “하나님 말씀의 의무와 규례를 따른다는 점에서 하나님의 은혜를 찾도록 지정한 방법이다. 만약 우리가 하나님에 대한 외적 의무와 사람을 향한 도덕적 의무를

91 John Carrick, *The Preaching of Jonathan Edwards* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2008), 89f.

92 Edwards, “Pressing into the Kingdom of God,” 95f.

93 Jonathan Edwards, *The Great Awakening, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 4, ed. C. C. Goen (New Haven: Yale University Press, 1972), 103.

94 Edwards, “Fragment: From an Application on Seeking God,” 384.

95 Edwards, “Much in Deed of Charity,” 203-05.

비교한다면, 성경에서 선언한 것처럼 사람을 향한 도덕적 의무가 우선된다. 하나님은 “금후를 원하고 제사를 원하지 아니한다”(마 9:13).⁹⁶

성경은 종종 회심 사건이 있기 전 자선을 언급한다. 즉, 자선은 참된 회심을 위한 수단이며 도구적 원인에서 배제되지 않는다. 기도하고 구제하는 것은 영적 발견을 추구하는 사람들이 일반적으로 하는 것이다. 에드워즈는 사도행전 10:4-6을 근거로 “자선은 하나님의 은혜를 받는 비결이다”(Much in Deed of Charity)를 설교하며, 이방인의 첫 열매인 고넬료가 하나님께 항상 기도하고 백성을 많이 구제한 것에 주목했다. 즉, 고넬료는 베드로의 설교를 통해 은혜를 받기 전 하나님께 기도하고 백성을 많이 구제했다.⁹⁷ 다시 말해, 영적인 것을 추구한다면 십계명의 첫 번째 돌 판에 새겨진 하나님께 대한 의무뿐만 아니라 두 번째 돌 판에 새겨진 사랑의 자선 행위를 자발적으로 많이 해야 한다.⁹⁸ 에드워즈는 누가복음 7:5, “그가 우리 민족을 사랑하고 또한 우리를 위하여 회당을 지었나이다 하니”를 인용하며 유대인에게 자비를 베풀었던 백부장을 예로 든다.

우리는 성경에서 인간에 대한 의무를 다하는 방식으로 영적 발견을 한다는 것을 확인한다. 백부장도 마찬가지이다. 그는 자신의 주변에 있는 사람들에게 사랑과 자비가 탁월했다. … 백부장은 이런 방식으로 그리스도께 은혜를 입었다. 그리스도는 백부장의 종을 고칠 때, 백부장에게 기적적이고 놀라운 은혜를 베풀었다.⁹⁹

자선은 하나님의 예정을 훼손하지 않는다. 왜냐하면, 자선 행위 자체가 구원을 돕는 보조적 수단이나 조건이 아니기 때문이다. 에드워즈는 “역사하는 믿음”(working faith) 외에 구원 얻을 수 없다는 것과 구원 얻는 믿음은 지적 동의가 아니라 그리스도에게 전적으로 의지하는 것이라고 명확히 진술한다.¹⁰⁰

96 Edwards, “The Reality of Conversion,” 98.

97 Edwards, “Much in Deed of Charity,” 197.

98 Edwards, “Much in Deed of Charity,” 198.

99 Edwards, “The Reality of Conversion,” 98.

100 Jonathan Edwards, *Sermon on 59. Gal. 5:6(a)*; “He That Believeth Shall Be Saved,”

즉, 자선은 회심의 유익(benefit)을 얻기 위해 하나님께 지불해야 하는 대가가 아니다. 하나님은 영적인 복을 자선 행위의 결과와 관련시키지만, 그 복은 자선 행위 자체의 결과가 아니다(눅 17:10). 왜냐하면 하나님의 보상은 은혜의 보상이기 때문이다. 따라서 자선은 ‘공로적 원인’(meritorious cause)이 아니며, 공로의 근거가 될 수 없다.¹⁰¹

에드워즈는 자선을 포함한 인간을 향한 도덕적 의무에 힘쓸 것을 권면한다.

하나님에게 의무를 다하는 것뿐만 아니라 사람에게 의무를 다하는 방식으로 회심을 구하라. 구원하는 회심을 획득하는 방법은 철저하게 당신의 삶을 개혁하고 율법의 두 돌 판에 있는 모든 의무를 다하며 하나님의 은혜를 구하는 것이다. 당신이 회심을 추구하기 위해 해야 하는 모든 것이 성경을 읽고 기도하고 듣고 묵상하고 예배에 출석하는 것이라고 생각해서는 안 된다. 만약 당신이 회심할 가능성이 있다면, 인간에 대한 정의와 자비의 의무를 추구해야만 한다.¹⁰²

양낙홍은 에드워즈의 준비론이 율법주의적 냄새가 있으며, “기도와 성경 읽기나 규례에의 참여 외에 심지어 도덕적 의무들도 회심의 은혜를 받기 위한 준비의 한 부분이라고 말하는 부분은 더욱 그러하다”라고 평가한다.¹⁰³ 이것은 자선을 인간 중심의 회심준비나 공로적 원인으로 해석한 것인데, 에드워즈가 자선을 ‘과정으로서 회심’과 연결시키는 맥락을 간과한 것으로 보인다. 에드워즈는 새 빛파가 반율법주의를 표방하며 열정적 광신주의로 함몰되는 것을 경계한다. 또한 자선이 하나님의 주권을 훼손하지 않는 방식으로 도구적 원인이 될 수 있다는 것을 밝힌다. 따라서 에드워즈의 이해는 자선이 공로적 원인이나 회심의 보조적 수단이 아니라는 점에서 펠라기우스주의나 아리미니우스주의와 결을 달리한다.¹⁰⁴

in *The Blessing of God: Previously Unpublished Sermons of Jonathan Edwards*, ed. Michael D. McMullen (Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 2003), 112.

¹⁰¹ Edwards, “Much in Deed of Charity,” 202.

¹⁰² Edwards, “The Reality of Conversion,” 97f.

¹⁰³ 양낙홍, “에드워즈의 회심론 분석,” 『한국개혁신학』 17 (2005), 62.

V. 나가는 말

에드워즈는 옛 빛파와 새 빛파를 비판적으로 수용하며 균형 잡힌 회심 이해를 제시한다. 첫째, 에드워즈는 과정으로서 회심을 지지하며, 회심준비의 주체로서 하나님을 꼽는다. 하나님은 절대적이고 독립적인 주권을 죄인 구원에 행사한다. 하나님은 세속사와 구속사를 통해서 인간의 구원의 여정을 준비하고 섭리한다. 심지어 하나님은 자신의 의를 침해하지 않는 방식으로 자연인의 구원을 거절할 수도 있다. 반면, 전적으로 타락한 자연인은 스스로 회심을 위한 어떠한 준비나 노력을 할 수 없다. 상대적인 의미에서 선을 행할 뿐, 절대적이고 적극적인 선을 추구할 수 없다. 심지어 신앙적인 모습일지라도 하나님이 아닌 원수를 섬긴다.

둘째, 에드워즈는 사건으로서 회심을 인정을 지지하며, 회심에서 신적이며 영적인 빛이 필수적이라고 이해한다. 즉, 이 빛은 그리스도의 구속을 적용시키는 성령의 사역이며, 이 빛이 없으면 회심은 불가능하다. 신적인 빛은 말씀과 함께 주어지며, 이성을 배제하지 않는다. 또한 영적 감각을 대항하는 마음의 편견을 제거하며 남녀노소, 빈부귀천, 자유자나 노예를 막론하고 영혼의 성향을 변화시킨다. 예전에 악명 높았던 사람이나 순교자의 가시적 증거는 회심이 실제적 사건이라는 것을 잘 보여준다.

셋째, 에드워즈는 말씀을 ‘사건으로서 회심’의 원인으로 꼽으며, 자선을 ‘과정으로서 회심’의 원인에서 배제하지 않는다. 말씀과 자선은 하나님의 주권과 비교하면 단지 기회를 제공할 뿐이며, 하나님은 말씀과 자선 없이 회심 사건을 일으킬 수 있다. 그러나 하나님은 말씀과 자선을 회심에서 실제적 수단으로 사용한다. 따라서 말씀과 자선은 ‘참된’ 회심을 검증할 수 있는 유효한 표지가 될 수 있다. 에드워즈의 이해는 무분별한 광신적 선동이나 과도한 정통주의를

104 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2. 3. 7; Paul Ramsey, “Editor’s Instruction,” in *Freedom of the Will, The Works of Jonathan Edwards* Vol. 1, ed. Paul Ramsey (New Haven: Yale University Press, 1957), 100.

적절하게 경계한다.

한국 교회는 1950년대부터 1990년대까지 세계에서 유례를 찾기 힘들 정도의 괄목할만한 성장을 하였다. 그러나 신앙적 성숙은 양적 성장에 미치지 못했고, 2000년대 접어들어 세속화와 물질주의 영향으로 여러 가지 문제에 봉착했다. 교회의 비리, 위선, 배타적 독선, 도덕적 타락 등 부끄러운 민낯으로 인해 따가운 시선을 마주하고 있다. 교회에 ‘안나가’는 소위 ‘가나안’ 성도가 급증은 기존 제도적 교회의 약화를 초래하고 있다.

에드워즈는 한국 교회에 균형 잡힌 회심 이해를 보여준다. 한국 교회는 로마서 문맥에서 이신칭의를 강조하면서 행위 구원을 적절히 경계했다. 반면 야고보서 문맥에서 성도에게 어울리는 실천에 충분히 관심을 쏟지 못한 면이 있다. 그러나 에드워즈는 로마서 문맥과 야고보서 문맥을 아우르며 긴장과 균형을 유지한다. 자선이 회심의 수단 혹은 도구적 원인에서 배제하지 않는 것이 한국 교회에 불편하거나 불필요한 오해를 야기할 수도 있다. 그러나 자선은 하나님이 주권적으로 행하시는 회심준비의 일반적인 과정 중 일부이며, ‘참된’ 회심 문맥에서 외면할 수 없는 표지이다. 로마서의 이신칭의와 야고보서의 필연적인 행위가 경쟁하지 않고 참된 회심을 교차 점검(cross check)하듯이, 에드워즈의 회심 이해는 참된 회심과 성도다움의 성찰을 제공할 것이다.

[참고문헌]

- Augustinus. *On Grace and Free Will*. Edited by Philip Schaff. Louisville: GLH Publishing, 2017.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics III*. Translated by John Vriend, Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2006.
- Beeke, Joel and Mark Jones. *A Puritan theology*. Grand Rapids, Mich: Reformation Heritage Books, 2012.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1971.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, Translated by Ford Lewis Battles. Louisville: Westminster John Knox, 1960.
- _____. *Sermons on Deuteronomy*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987.
- _____. *Commentary on a Harmony of the Evangelists*. Translated by William Pringle. Grand Rapids: Baker, 1996.
- _____. *Commentary on Matthew, Mark, Luke II*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Chapman, Mark B. "Models of Conversion in American Evangelicalism: Jonathan Edwards, Charles Hodge and Old Princeton, and Charles Finney." Ph.D. diss., Marquette University, 2015.
- Carrick, John. *The Preaching of Jonathan Edwards*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2008.
- Cherry, Conrad. *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal*. N.Y.: Indiana University Press, 1990.
- Edwards, Jonathan. *Freedom of the Will. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 1. Edited by Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1957.
- _____. *Religious Affections. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 2. Edited by Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1959.
- _____. *The Great Awakening. The Works of Jonathan Edwards*

- Vol. 4. Edited by C. C. Goen. New Haven: Yale University Press, 1972.
- _____. *The "Miscellanies," a-z, aa-zz, 1-500. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 13. Edited by Harry S. Stout. New Haven: Yale University Press, 1994.
- _____. *Sermons and Discourses: 1723-1729. The Works of Jonathan Edwards*, Vol. 14. Edited by Kenneth P. Minkema. New Haven: Yale University Press, 1997.
- _____. *Sermons and Discourses 1730-1733. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 17. Edited by Mark Valeri. New Haven: Yale University Press, 1999.
- _____. *The "Miscellanies," (Entry Nos. 501-832), The Works of Jonathan Edwards* Vol. 18. Edited by Ava Chamberlain. New Haven: Yale University Press, 2000.
- _____. *Sermons and Discourses 1734-1738. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 19. Edited by M. X. Lesser. New Haven: Yale University Press, 2001.
- _____. *The "Miscellanies," 833-1152. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 20. Edited by Amy Plantinga Pauw. New Haven: Yale University Press, 2002.
- _____. *Writings on the Trinity, Grace, and Faith. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 21, Edited by Sang Hyun Lee. New Haven: Yale University Press, 2003.
- _____. *The "Miscellanies," (Entry Nos. 1153-1360). The Works of Jonathan Edwards* Vol. 23. Edited by Douglas A. Sweeney. New Haven: Yale University Press, 2004.
- _____. *The Blessing of God: Previously Unpublished Sermons of Jonathan Edwards*, Edited by Michael D. McMullen. Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 2003.
- _____. *The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader*. Edited by Kimnach, Wilson H., Kenneth P. Minkema, and Douglas A. Sweeney. New Haven: Yale University Press, 1999.

- _____. *Jonathan Edwards on Knowing Christ*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997.
- _____. *Sermon on Genesis 6:22*.
- _____. *Sermon on Luke 16:31*.
- _____. *sermon on John 3:8*.
- _____. *Sermon on Acts 16:29-30*.
- _____. *Sermon on Rom. 9:18*.
- _____. *Sermon on 59. Gal. 5:6(a)*.
- Gerstner, John H. *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards III*. Powhatan, Va: Berea Publications, 1993.
- Goen, C. C. "Editor's Instruction." In *The Great Awakening. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 4. Edited by C. C. Goen. New Haven: Yale University Press, 1972.
- Holifield, E. Brooks. *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*. New Haven: Yale University, 2003.
- Packer, J. I. "The Glory of God and the Reviving of Religion: A Study in the Mind of Jonathan Edwards." in *A God-Entranced Vision of All Things*. eds. John Piper and Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004.
- Ramsey, Paul. "Editor's Instruction." In *Freedom of the Will. The Works of Jonathan Edwards* Vol. 1. Edited by Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1957.
- 김효남. "Double Preparation in the Soteriology of Herman Witsius(1636-1708)." 「갱신과 부흥」 28 (2021), 173-214.
- _____. "개혁파 언약사상과 청교도 준비교리." 「한국복음주의역사신학회 제44차 학술대회」 (2021), 4-24.
- 류길선. "개혁주의 관점에서 본 조나단 에드워즈의 준비교리: 초자연적 은혜와 자연적 수단의 활용 관계." 「한국개혁신학」 74 (2022), 134-71.
- 양낙홍. "에드워즈의 회심론 분석." 「한국개혁신학」 17 (2005), 39-70.
- 이병수, 김수미. "조나단 에드워즈의 부흥과 선교에 대한 연구." 「갱신과 부흥」 15

(2015), 38-53.

이상용. “조나단 에드워즈의 성령론.” 철학박사학위, 총신대학교, 2008.

이진락. “조나단 에드워즈의 ‘신앙적 정서’에 대한 연구.” 철학박사학위, 총신대학교, 2008.

“역사적으로 모든 개혁신학자들은 ‘준비론’ 가르쳤다.” 기독교포털뉴스 (2021년 5월 26일).

“올법적 구원관인가, 구원론의 섬세한 구분인가.” 기독교포털뉴스 (2021년 12월 6일).

“왜 회심준비론(준비교리)에 대하여 오해를 할까?.” 바른신앙 (2022년 10월 10일).

“조나단 에드워즈의 회심준비론은 비성경적.” 기독교신문 (2021년 5월 22일)

[Abstract]**Jonathan Edwards' Understanding of Conversion:
Conversion as Process and Conversion as Event**

Sung Tae Kim

(YeCheong Church, Educational Pastor, Systematic Theology)

This study discusses Jonathan Edwards' balanced understanding of conversion. During the period of the Great Awakening, the New Lights emphasized immediate conversion, instigating reckless enthusiasm. The Old Lights adhered to excessive orthodoxy, observing gradual conversion. In this conflict, Edwards maintained the tension and balance critically accepting the New Lights and the Old Lights. It shows that Edwards' understanding of true conversion is completely different from preparationism. First, Edwards supports conversion as a process. It means only God prepares for the conversion of natural men throughout history and exercises absolute sovereignty over human salvation. On the other hand, the natural men who are totally fallen have no possibility of preparation. That is, the natural men cannot prepare for or seek their conversion. Second, Edwards supports conversion as an event. It means the divine and spiritual light is essential to human conversion. It is impossible without the divine and spiritual light. This light is given with the Word. With this supernatural light, the elect can change their attitudes or dispositions in their lives, and seek their duties appropriate to conversion. Third, Edwards supports the Word as the instrumental cause of conversion and does not exclude charity from the instrumental cause of conversion.

It implies they are compatible with God's predestination as the primary cause. In other words, the Word and charity do not produce or assist grace apart from God's sovereignty but are means of conversion used by God.

Key Words: Jonathan Edwards, God's preparation, conversion as process, conversion as event, divine and spiritual light, the Word and charity

개혁주의신학 관점에서 본 영계(靈溪) 길선주(吉善宙) 목사의 '자유의회론'

안수강

(백석대학교, 외래교수, 교회사)

- I. 들어가는 말
- II. 범죄 후 인간의 죄 문제 및 종교심(宗敎心)
- III. 구원과 자유의지의 상관성
- IV. 선택, 심판과 자유의지의 상관성
- V. 나가는 말

[초록]

본고의 연구 목적은 영계(靈溪) 길선주(吉善宙) 목사의 자유의지론을 개혁주의신학 관점에서 분석하려는 데 있다. 본 연구자는 그의 자유의지론에 나타난 핵심적인 사상들과 논점들에 대하여 다음과 같이 숙고했다. 첫째, 거시적인 틀에서 길선주의 신학체계에 나타난 행위언약, 선천적 원죄와 자범죄, 부패와 타락, 자유의지, 모든 인간에게 내재된 종교심(宗教心) 등에 관하여 분석했다. 둘째, 길선주의 '구원과 자유의지의 상관성 논지'에 기초하여 칭의론에 관한 논증, 자유의지와 칭의의 관계성, 창세기 15장 6절 진술에 관한 이해와 해석, 신인협동설 등을 중심으로 고찰했다. 셋째, 길선주의 '선택과 자유의지의 상관성 논지'에 기초하여 예지예정, 선행적(先行的) 은총과 이 은총에 대한 인간 편의 응답 등에 초점을 맞추어 조망했다. 넷째, 길선주의 '심판과 자유의지의 상관성 논지'에 기초하여 하나님의 전능하신 속성과 심판 유형의 다양성, 심판의 정당성, 인간이 감당해야 할 모든 죄책(罪責) 등에 주안점을 두어 살폈다. 길선주의 신학사상에 비추어 추후 그와 관련된 담론을 외연하여 이 주제 외에도 세대주의적 전천년설, 시한부 종말론, 삼계론(새 예루살렘: 무궁안식세계; 지옥), 조상립보, 그리스도의 다섯 차례 강림, 그리스도의 다섯 차례 부활, 성경의 우화적 해석, 그리스도 재림의 내증과 외증 등 다양한 영역으로 확장되기를 바란다.

키워드: 길선주, 자유의지, 개혁주의 신학, 구원, 심판, 죄

논문투고일 2024.01.26. / 심사완료일 2024.02.23. / 게재확정일 2024.03.05.

1. 들어가는 말

이 연구는 영계(靈溪) 길선주(吉善宙) 목사(1869-1935)의 설교집과 말세학 저서 등 원자료를 중심으로 개혁신학의 신학 관점에서 그의 자유지론 관점을 분석하려는 데 목적을 둔다. 그와 관련된 연구는 부흥회, 목회사역, 설교론, 성화와 영성, 민족운동, 말세론(종말론) 등 다양한 주제의 논문들이 발표되었지만 지금까지 자유지론에 대해 고찰한 사례는 없다. 길선주의 사역과 관련하여 일반적으로 초기 한국기독교의 정초를 다진 사역자로, 또한 보수신앙을 수호하고 전수한 목회자로 회자된다. 특별히 그가 일군 학술적 성과로는 대체로 종말사상(말세사상)에 주목하는 추세이다. 본고에서는 미시적(微視的) 연구 주제로서 그의 자유지론을 고찰할 것이며 칼빈(John Calvin) 사상을 따르는 개혁신학의 신학 관점과는 어떤 차이가 있는지 규명하고자 한다. 길선주가 평양신학교에서 대체로 매킨토시신학교와 프린스턴신학교 출신 선교사들로부터 장로교 보수신학을 수학했다는 점¹에서 당연히 자유지지를 부정했을 것이라고 유추할 수도 있다. 그러나 이는 단순히 판단할 문제가 아니며 그가 남긴 원전들을 통해 분석해야 한다. 그는 자유지지를 논증할 때 일체 다른 신학자들 혹은 선교사들의 글을 인용하거나 참고하지 않았으며 스스로 해당 성경 구절들을 발췌하여 독자적으로 해석함으로써 이를 성경적 근거로 제시했다.² 본고에서 논하는 길선주의 자유지론은 그의 신학사상과 관련하여 후속 연구 수행에 유의한 논거가 될 수 있으리라 본다.

한국에 기독교가 전래된 때로부터 해방을 맞기까지 길선주는 장로교, 감리교, 성결교, 침례교 등 개신교의 교파와 교단의 경계를 넘어서서 초기 한국기독교 반세기의 역사를 선도한 인물로 평가받는다. 그를 아버지처럼 존경하고 흠모했던 김인서(金麟瑞)는 그의 신학에 대해 “선생의 신학은 영미(英米)나 어느 외국의 대가(大家)에게서 배운 것이 아니며 (중략) 유(儒)에 취(就)하여 문(文)과 인(仁)을 배우고 불(佛)에 취하여 선(禪)을 배우고 선(仙)에 입하여 현빈(玄牝)을 수(修)한

1 안수강, 『길선주 목사의 말세론 연구』 (서울: 예영커뮤니케이션, 2008), 155.

2 Cf. 김인서, “영계 선생의 말세학,” 『신앙생활』 제4권 7호 (1935. 7), 13.

선생의 신학에는 아마도 동방적인 색소가 농후한 바 있다.”라고 하여 ‘선생 독특한 신학’이자 ‘조선 독특한 신학’이라고 고평했다.³ 그는 길선주의 성경해석에 대해서는 “독창이요 예언이었으니 칼빈 왈(曰), 고-데 왈, 메이여 왈 등이 필요하지 않았다.”라고 했으며, 특히 재림론에 대해서는 “‘예수 왈’, ‘요한이 보니’ 외에 모왈(某曰) 모왈이 필요하지 않았다”라고 확인했다.⁴ 길선주는 1907년 1월에 평양 대부흥운동을 주도했고, 같은 해 9월 한국장로교 최초로 목사 안수를 받은 7인 중 한 분이며, 선교사 리(Graham Lee)를 계승하여 평양 장대현교회를 섬긴 걸출한 목회자였다. 1919년 삼일독립운동 당시에는 민족대표 33인 명부에 이름을 올렸고 2년 어간 영어(囹圄)의 고초를 겪었으며 애국애족의 고귀한 행적을 남겼다. 또한 왜정치하에서 민족의 고통을 감내하며 말세사상을 강론하여 그리스도인들에게 새 하늘과 새 땅의 종말신앙을 일깨워준 선각자였다. 그의 사적 가운데 인생 후반기인 1920년대 중반부터는 순회부흥운동을 통해 말세론을 강론하여 식민치하 핍박기의 신자들에게 재림의 소망을 심어주었다. 1935년 11월 26일 향년 66세를 일기로 소천했을 때 「기독신보」에서는 한국장로회의 원로이자 한국교회의 거성이요 교인들의 존경을 받는 분이라고 칭송했으며,⁵ 성경교의 이명직은 그를 한국기독교를 설립한 영계(靈界)의 파수꾼으로, 교계와 교육계에 인재들을 양성하기 위해 혼신의 힘을 다한 사표로 추앙했다.⁶ 장로교의 대표적 학자였던 박형룡 박사는 그의 숭고한 사역을 폴리갑(Polycarp), 크리소스툼(John Chrysostom), 어거스틴(Augustine) 등 교부들, 종교개혁자 칼빈(John Calvin), 감리교 설립자 웨슬리(John Wesley) 등의 공적에 견주었다.⁷ 당시 동아일보사 사장 송진우는 길선주가 성역에 임하여 60개 처소에 이르는 교회들을 설립한 일과 만 칠천 회에 걸쳐 강도한 방대한 분량의 설교를 회고하면서 “다만 교회 내부의 일로만 볼 것이 아니고 사회 민중 교도에 얼마나 크게 공헌하셨는가를 알 수 있는 것”⁸이라고 감탄하여 목회

3 김인서, “영계 선생 소전(하), 「신학지남」 14권 3호 (1932. 5), 35; 김인서, “영계 선생의 말세학,” 13.

4 길선주, “영계 선생의 말세학,” 13.

5 “사경회 중에 돌연 졸도 길선주 목사 장서(長逝), 「기독신보」, 1935년 12월 4일, 제1면.

6 이명직, “영계 선생 길선주 목사 추모함,” 「활천」 제158호 (1936. 1), 3-4.

7 박형룡, “사도 생애의 재 연출,” 「신앙생활」 제5권 1호 (1936. 1), 22.

영역뿐만 아니라 일반사회에 미친 영향력에도 주목했다. 이렇듯 길선주는 해방 전 한국기독교의 초석을 놓은 선구자로, 1907년 대부흥운동의 주역이자 교회를 섬긴 목회자로, 애국애족을 실천한 민족운동가로, 사도들의 생애를 재현한 선각자로, 나아가 기독교계뿐만 아니라 일반사회를 계몽한 민족의 지도자로 존경받는다.

2000년대 들어 부흥회, 목회사역, 설교론, 성화와 영성, 민족운동, 말세론(종말론) 등 길선주와 관련된 주요 저작들로서 박용규의 『평양대부흥운동』(2000), 서정민의 “한국교회 초기 대 부흥운동에서 길선주의 역할”(2007), 근광현의 “길선주의 성령운동”(2011), 이현웅의 “길선주 목사의 설교론과 설교에 관한 분석 연구”(2008), 안수강의 “길선주의 성화론 연구”(2014), 옥성득의 “평양 대부흥운동과 길선주 영성의 도교적 영향”(2006), 김상일의 “길선주와 이용도의 영성과 동학의 영성 비교”(2008), 나동광의 “길선주의 생애와 민족운동”(2001), 백종구의 “영계 길선주 목사(1869-1935)의 민족주의”(2006) 등이 출판되었다.⁹ 가장 많은 비중을 차지하는 말세론(종말론) 분야에서는 문백란의 “길선주의 종말론 연구: 그의[말세학]을 중심으로”(2000), 허호익의 “길선주 목사의 ‘말세학’의 한국신학적 특징”(2007), 안수강의 “길선주의 시간관에 나타난 말세론(末世論) 소고: 그의 설교집을 중심으로”(2007)와 “길선주의 재림론에 나타난 총괄갱신(總括更新) 관점 분석 그의 『말세학(末世學)』을 중심으로”(2019), 김유준의 “1920-30년대 길선주의 종말론적 부흥운동-종말론적 내연과 신사참배 저항의 외연을 중심으로-”(2016) 등이 발표되었다.¹⁰

8 송진우, “조사(吊辭),” 『신앙생활』 제5권 1호 (1936. 1), 39.

9 박용규, 『평양대부흥운동』 (서울: 생명의 말씀사, 2000), 1-702; 서정민, “한국교회 초기 대 부흥 운동에서 길선주의 역할,” 『한국교회사학회지』 제21집 (2007), 153-178; 근광현, “길선주의 성령 운동,” 『복음과 실천』 제47권 1호 (2011), 81-107; 이현웅, “길선주 목사의 설교론과 설교에 관한 분석 연구,” 『한국기독교신학논총』 제55집 (2008), 271-298; 안수강, “길선주의 성화론 연구,” 『한국교회사학회지』 제39집 (2014), 139-180; 옥성득, “평양 대부흥운동과 길선주 영성의 도교적 영향,” 『한국기독교역사연구소』 제25집 (2006), 57-95; 김상일, “길선주와 이용도의 영성과 동학의 영성 비교,” 『신종교연구』 제18집 (2008), 11-36; 나동광, “길선주의 생애와 민족운동,” 『문화전통논집』 제9집 (2001), 117-129; 백종구, “영계 길선주 목사(1869-1935)의 민족주의,” 『선교신학』 제13집 (2006), 157-176.

10 문백란, “길선주의 종말론 연구: 그의[말세학]을 중심으로,” 『교회와 역사』 제4집 (2000), 62-79; 허호익, “길선주 목사의 ‘말세학’의 한국신학적 특징,” 『신학과 문화』 제16집 (2007),

이상, 선행연구를 살펴본 바로는 지금까지 길선주의 신학사상을 자유의지론 관점에서 단일주제로 설정하여 고찰한 사례는 없는 것으로 사료된다. 본 논문에서는 그의 자유의지론 논증에 초점을 맞추어 '범죄 후 인간의 죄 문제 및 종교심(宗敎心)', '구원과 자유의지의 상관성', '선택과 자유의지의 상관성', '심판과 자유의지의 상관성' 등을 중심 논제로 설정하여 고찰하고자 한다. 길선주의 원전 및 동시대 자료들에 기술된 고어체는 원문의 본래적 의미를 고려하여 현대어체로 교정했고, 단어의 표의적(表意的) 의미를 밝혀야 할 경우에는 원문의 한자를 병기했다.

II. 범죄 후 인간의 죄 문제 및 종교심(宗敎心)

본 장에서는 인간의 타락, 선택, 자유의지를 주요 정점들로 설정하여 상관성을 논할 것이며 '원죄와 자범죄(本罪) 문제'와 '내세를 지향하는 종교심'에 주안점을 두어 살펴보고자 한다. 그가 설교문 "교회의 사종인(四種人)"에서 분류한 원죄와 자범죄, 시간대에 따른 자범죄 구분, 그리고 "단심만능(丹心萬能)"에서 논한 인간 내면에 깊이 내재한 종교심은 모든 인간이 행위언약의 파기로 인해 원죄에 오염되었지만 하나님의 형상이 잔존해있기 때문에 여전히 내세를 열망하는 존재라는 실존적 인간상을 제시해주는 중요한 단서가 된다.

1. 원죄와 자범죄(本罪) 문제

길선주는 "하나님께서 처음 사람을 창조하실 때 자유의 능(能)과 자유의 권(權)을 주셨다."¹¹라는 입장을 취하여 아담 타락 이전의 인간상에 대해서는 온전하게

297-323; 안수강, "길선주의 시간관에 나타난 말세론(末世論) 소고: 그의 설교집을 중심으로," 『역사신학논총』 제14집 (2007), 209-233; 안수강, "길선주의 재림론에 나타난 총괄갱신(總括更新) 관점 분석 그의 『말세학(末世學)』을 중심으로," 『역사신학논총』 제35집 (2019), 149-177; 김유준, "1920-30년대 길선주의 종말론적 부흥운동-종말론적 내연과 신사참배 저항의 외연을 중심으로-," 『대학과 선교』 제31집 (2016), 165-198.

11 길선주, "말세학(13)," 『신앙생활』 제5권 9호 (1936. 10), 13.

자유의지를 지닌 무흠한 존재로 이해했다. 또한 세대구분에 있어서도 “아담이 창조를 받을 때부터 무궁안식시대까지 일곱 시대로 분(分)할 수 있으나 아담이 창조를 받을 때부터 죄를 범하기 전까지는 무죄시대요”¹²라고 진술하여 무죄시대는 이마고 데이(imago Dei) 즉 하나님의 형상을 갖춘 순결한 인간상을 갖춘 시대였다고 설명했다. 참고로, 세대 구분과 관련하여 유의할 점으로서 길선주의 신학사상은 하나님의 절대주권(sovereignty of God)을 인정하는 언약신학에 입각해있고, 율법시대와 은혜시대 그리고 이스라엘과 교회를 엄격하게 구분하는 세대주의의 사상체계와는 엄연히 다르다는 점에서 그를 전형적인 세대주의자들과 동일시해서는 안 된다.¹³ 그는 일곱 시대를 무죄시대, 양심시대, 인권시대, 허락시대, 율법시대, 은혜시대, 안식시대 등¹⁴으로 대별하여 큰 틀에서 세대주의와 유사한 입장을 취했으나 각 시대를 실패로 규정하지 않았고 철저하게 언약신학에 입각하여 하나님께서 주도하시는 알파와 오메가의 직선사관(直線史觀)을 적용했다.¹⁵

주지하듯이 시조 아담이 하나님과 체결한 행위언약(창 2:17, “선악을 알게 하는 나무의 열매는 먹지 말라 네가 먹는 날에는 반드시 죽으리라”)을 파기하고 원죄를 범함으로써 모든 인간은 속성이 오염되어 타락했고 아담이 범한 선천적인 원죄 뿐 아니라 원죄와 인과관계로 결부된 자범죄가 연이어 개입되었다. 길선주는 설교문 “교회의 사종인(四種人)”에서 지상의 가견적(可見的) 교회에는 대체로 4종의 인간 부류가 존재한다고 했다. 그에 의하면 이 4종의 부류는 비록 죄 사함은 받았으나 아직 신앙이 성숙하지 못한 유아기의 초신자 그룹, 심판주를 아는 원로(元老) 그룹, 악의 세력과 성전(聖戰)을 치르는 왕성한 청년 그룹, 천부(天父)를 아는 소아(小兒) 그룹 등으로 분류된다.

12 길선주, “말세학(예수 재림론),” 『신앙생활』 제4권 8호 (1935. 8.9), 10.

13 길선주를 전형적인 세대주의론자들과 동일시해서는 안 된다는 논점에 대해서는 다음 문헌을 참고할 것. Cf. 안수강, 『길선주 목사의 말세론 연구』, 125. 후크마는 세대주의자들에게 인간이 각기 다른 세대에서 새로운 방법으로 시험을 받아야 할 이유가 무엇인지를 반문하면서 세대주의자들이 성경적 계시의 근본적인 통일성을 정당하게 다루지 못했다고 비판했다. Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 195.

14 길선주, “말세학(예수 재림론),” 10.

15 이 논점에 대해서는 다음 문헌을 참고할 것. 안수강, 『길선주 목사의 말세론 연구』, 124-128.

요일 2:12-14 인(引), 예로부터 지금까지 교회에 차(此) 4종인(四種人)은 없을 수 없다. -, 초신자 12절- 1. 죄사함을 얻은 자 -, 원죄 二, 본죄 (1) 전죄(前罪) (2) 금죄(今罪) (3) 내죄(來罪) 二, 원로(元老, 13절) 1. 심판주를 아는 자. -, 전재(前在)하심을 二, 금재(今在)하심을 三, 영재(永在)하심을 四, 전성(全聖)의 성품 五, 전능의 권능으로 三, 청년(13절) 1. 흥악을 이김. -, 마귀 二, 정욕 三, 세상 (1) 허영 (2) 명예 (3) 재리 四, 소아(小兒, 13절) 1. 천부를 아는 자. -, 인애하신 아버지로 二, 친근하신 아버지로 三, 무소부재하신 아버지로 四, 무소부지(無所不知)하신 아버지로 五, 무소불능(無所不能)하신 아버지로¹⁶

길선주는 원죄와 자범죄의 문제를 교회의 4종인에 나열된 부류들 중 제1그룹 유형의 죄사함을 받은 초신자 그룹에 초점을 두어 다루었다. 왜냐하면 이들은 신앙에 갓 입문하여 죄를 용서받은 유아기적 단계의 연약한 신자들이며 성숙한 신자들에 비해 상대적으로 죄에 노출되기 쉬운 부류라고 진단했기 때문이다. 그는 죄를 ‘원죄’와 ‘자범죄’(본죄)로 나누고 자범죄는 다시 과거와 현재와 미래의 시간대를 적용하여 ‘전죄(前罪, 과거의 죄)’, ‘금죄(今罪, 현재의 죄)’, ‘내죄’(來罪, 미래의 죄) 등으로 세분함으로써 전통적 개혁주의 죄관을 답습했다.¹⁷ 이 문제와 관련하여 칼빈의 논리를 정리하면 다음과 같다. “인류 시조 아담은 하나님의 형상대로 지음을 받았지만 자유의지를 오용함으로써 하나님과 자신 사이에 체결된 신성한 행위언약을 파기했다. 아담이 모든 후손을 포함하여 인류의 대표자로서 하나님과 행위언약을 체결했다는 점에서 대표의 원리에 따라 원죄는 아담 개인에게만 국한되지 않고 모든 인간에게 고스란히 생득적인 죄로 적용된다. 그 결과 아담 자신을 포함하여 보통 생육법에 의해 출생한 모든 후손이 예외 없이 원죄의 굴레에 속박되었고 속성이 부패하여 일생 자범죄까지 범하는 불행한 존재들로 전락했다.”¹⁸ 칼빈은 인간 본성의 항구적 부패를 지적하

16 길선주, 『강대보감』 (평양: 동명서관, 1926), 38-40. 설교제목: “교회의 사종인(四種人)”.

17 Cf. 박형룡, 『교의신학: 인죄론』 (서울: 한국기독교교육연구원, 1981), 259-280; Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 244-254.

는 대목에서 악한 의지를 선한 의지로 전환할 수 있는 유일한 길은 전적으로 하나님의 은혜뿐이며 결코 인간의 의지가 하나님의 은혜에 앞설 수 없다고 했다.¹⁹ 어거스틴에 의하면 자유의지는 독립적으로 작동하는 요소의 일부가 아니며, 하나님의 형상에 연계되어 복합적으로 작용하는 속성을 갖는다. 따라서 인간에게 부여된 형상이 온전하게 유지되지 못하고 훼손될 경우 자유의지 역시 마찬가지로 부패 상태로 치달을 수밖에 없다고 했다.²⁰ 웨스트민스터 신앙고백서(*The Westminster Confession of Faith*)에서는 아담 시조가 하나님과 체결한 행위언약을 파기함으로써 “모든 인간은 구원에 수반되는, 영적인 어떤 선을 행사할 수 있는 모든 의욕을 ‘전적으로’(wholly) 상실했으며, 행위로서는 구원에 이를 수 없는 무능한 존재로 전락했다.”²¹라고 명시했다.

그런데 길선주의 자유지론 관점에 대해서는 신중하게 접근해야 한다. 왜냐하면 그 역시 행위언약 파기 이후에 등장하는 전형적인 표현들로서 인간 속성의 타락, 원죄, 자범죄, 하나님의 은혜, 구원, 주권 등 동일한 용어들을 구사하지만 자유의지 문제에 관련한 개혁주의신학과는 다른 입장을 취하기 때문이다. 길선주는 하나님 측에서 ‘모든 인간’을 대상으로 베푸시는 ‘선행적(先行的) 은혜’와 이에 대한 ‘인간 편에서의 응답’이라는 양자 간 신인협동(syncretism) 작업이 개입된 칭의사상을 주장한다. 이 논점에 대해서는 본 논문 제3장 ‘구원과 자유의지의 상관성’에서 별도로 논할 것이다.

2. 내세를 지향하는 종교심

18 안수강, “버지스(Anthony Burgess)의 『율법변증』(*VINDICIAE LEGIS*)에 나타난 반율법주의 논쟁 분석: 삼중구조(‘율법-은혜언약’, ‘율법-복음’, ‘율법-그리스도’)를 중심으로,” 『영산신학저널』 제66집 (2023), 211-212. 이에 관한 칼빈과 벌코프의 논증에 대해서는 다음 문헌을 참고할 것. Cf. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford L. Battles, ed. John T. McNeill (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1960), II. 1. 1-11; Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 244.

19 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II. 3. 6(297면); 7(298-299면).

20 조운호, “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계,” 『갱신과 부흥』 제24호 (2019), 239.

21 Gerald I. Williamson, *The Westminster Confession of Faith* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2004), 111.

행위언약 파기 후 인간은 완전하게 하나님의 형상을 상실하여 외부의 절대자인 신(神)을 탐구하는 종교심마저 상실했는가? 칼빈은 이 문제와 관련하여 모든 인간은 내면에 선형적인 종교심(宗教心)을 갖는다고 주장했으며 이를 '종교의 씨앗'(the seed of religion)이라는 관점에서 논했다. 그는 인간이 행위언약을 파기하여 타락한 후에도 여전히 하나님의 형상이 흔적(자취)으로 잔존한다고 주장했다.²² 그는 이 논점을 단초로 모든 인간의 태생적인 종교심을 주장했으며 이 종교심이 원초적 지식이자 종교의 씨앗으로 개개인의 마음속에 새겨져 있다고 이해했다.²³ 개혁주의 변증학자 반틸(Cornelius Van Til)은 일반은총의 범주에 속한 모든 인간은 '어찌할 수 없이'(피할 수 없이, unavoidably) 신을 인지하며 이 지식은 생득적 속성을 갖는다고 했다.²⁴ 참고로, 한국 기독교 전래 초기에 한국 고대문학서들에 심취했던 미국복장로회 파송 선교사 게일(James S. Gale)은 동양인들의 타고난 종교심에 깊은 관심을 가졌다. 그는 일상의 삶에서 '하늘'을 열망한 조선인들의 시가를 탐구하여 "하늘나라에 대한 생각"²⁵을 묵상했으며, 하나님을 모르는 대륙의 중국인들에게도 태생적으로 천국을 바라는 심성이 내재되어 있다고 했다.²⁶

길선주 역시 모든 인간에게는 예외 없이 선천적으로 내세를 열망하는 종교심이 내재해있다고 주장했다. 그는 신자와 불신자를 막론하고 모든 인간의 마음은 현상세계인 지상의 영역에만 머무는 것이 아니라 불가시적 세계인 천국과 지옥을 사유(思惟)할 정도로 매우 광대하다고 했다. 그는 모든 인간에게는 누구나 내세를 갈망하는 종교성이 있다고 했으며 그 마음은 우주도 용납하지 못할 정도로 넓기에 본성적으로 사후의 처소인 천국과 지옥에까지 다다른다고 설파했다. 그는 도교(道敎)의 경전 옥경(玉經)에서 논하는 참된 마음, 서유기(西遊記)에 기술된 천궁(天宮), 이데아의 영역으로서의 대 성계(大星界), 불교의 지부(地府),

22 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II. 2. 12(270-271면).

23 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion(1)*, I. 3. 1(43-44면); I. 4. 1(47면).

24 Cornelius Van Til, *The Defence of the Faith* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1967), 151-152.

25 James S. Gale, "하늘나라에 대한 생각," 유영식 편, 『착한 목자 게일의 삶과 선교(2)』 (서울: 도서출판 진흥, 2013), 475.

26 James S. Gale, "천국," 유영식 편, 『착한 목자 게일의 삶과 선교(2)』, 435.

저승) 등을 소개하여 내세를 동경하는 인간 내면의 심계(心界)를 음미했다.

잠 4:23-; 마 5:1-12 인(리): 옥경(玉經)[道敎의 仙道書-연구자 주]에 이르기 不貴黃金貴赤心[황금이 아닌, 참 마음이 고귀함-연구자 주]이라 하였고 예수께서 이르시되 하나님은 신이시니 신령과 진리로 예배하라 하였고 (종략) -, 마음은 광대 1. 위로 천당과 별 세계를 만나니 -, 서유기(西遊記)에 孫行者日上天宮作亂[손오공이 이르기를 천궁의 작난-연구자 주]이란 설은 곧 심계(心界)를 논해(論解)[논하여 풀어냄-연구자 주]함이요. 二, 이억 만리 바깥(二億 萬里 外)의 대 성계(大 星界)를 논함도 그 심리에서 일어남이다. 2. 아래로는 지옥까지 만나니 -, 지부(地府)의 10 大王[불교에서 언급하는 저승 세계의 10왕-연구자 주]을 논함도 다만 마음 가운데서 일어남. 3. 넓게 퍼면 우주도 용납하지 못함.²⁷

부연하여, 길선주는 기독교에 입교하기 전 오랜 기간 유불선(儒佛仙)에 몸담아 토착종교들의 해박한 지식과 경륜을 쌓았다. 특히 도교에서는 불로장생(不老長生)을 추구하는 선술(仙術)을 익혀 옥경, 구령삼정(九靈三精) 주문, 장량(張良)의 도인법(導引法)과 소강절정좌법(昭康節靜坐法), 신차력(神借力), 수차력(水借力), 약차력(藥借力) 등에 체험적으로 일가견이 있었던 만큼 남달리 인간의 구원과 죽음, 그리고 사후의 세계를 생각하는 종교심이 깊었다.²⁸ 그는 대한제국 말 부정부패가 심화되던 혼란기에 영생불사를 고민하며 여러 종교들을 섭렵하던 중 인생 종말에 관한 진정한 가르침을 기독교에서 발견했다. 기독교 교역자들이 가르친 내세와 영생의 주제는 그가 기독교만을 참 종교로 각인하는 절대적 동인이 되었으며 유불선 삼교(三敎)를 떠나서 기독교에 귀의하게 된 궁극적인 사유이기도 했다. 그는 유불선은 사후세계를 깊이 논하지 않기에 진정한 종교가 될 수 없다고 확언했고 오직 사후의 영생을 진지하게 논하는 기독교만이 참 종교라고 고백했다.²⁹ 그가 회심하기 전 친구 김종섭으로부터 청교도 학자 번언(John Bunyan)의 저작 『천로역정(턴로력명)』(*The Pilgrim's Progress*)³⁰을

27 길선주, 『강대보감』, 7. 설교제목: “단심만능(丹心萬能)”.

28 김인서, “영계 선생 소전(상),” 『신학지남』 제13권 6호 (1931. 11), 39.

29 길선주, 『강대보감』, 187. 설교제목: “영생”.

전해 받고 ‘기독교도(基督徒)의 신앙경험의 과정’에 큰 감동을 받아 눈물로 책장을 적시며 탐독했던 것도 지상 순례자로서의 삶을 거쳐 영원한 내세에 이르고자 하는 종교심이 심오했기 때문이었다.³¹ 그는 이 청교도 고전을 한국의 시대적 상황에 맞도록 내용을 독창적으로 각색하고 토착화하여 1904년에 『해타론(懈惰論)』³²을, 1916년에는 증보판 양태의 『만사성취(만스성취)』를 출간했다. 그는 『만사성취』 종반부에서 “옛날 성현 군자들과 모든 성도들이며 천천만만 천사들이 다 머리에 금 면류관을 쓰고 손에 금 거문고를 잡고 구름같이 시위하여 하나님의 크신 권능과 구주 예수의 지극히 인애하신 공덕을 찬송하며 영원한 쾌락성가(快樂聖歌)를 노래하니 참 영생세계요 극락강산(極樂江山)이로다.”³³라고 찬미하여 천국을 사모하는 열정을 지폈다.

III. 구원과 자유의지의 상관성

보편적으로 개혁주의신학에서 칭의라는 용어를 구사할 때면 수동적 칭의(passive justification)를 정설로 지지한다. 수동적 칭의란, 죄인은 결코 자신의 능력에 의해 능동적으로 의를 추구할 수 없는 존재이며 하나님께서 전적인 은혜로 그리스도의 의를 전가하심으로써 죄인이 수동적 의를 얻는다는 개념이다.³⁴ 루터(Martin Luther)가 이 칭의사상과 관련하여 95개조 논제를 비텐베르크 성당에 부착한 이듬해 1518년 봄에 탐 체험을 통하여 대오각성(大悟覺醒)한 것도 바로 수동적 의(passive righteousness)였으며³⁵ 이 칭의관은 이후 루터와 멜란히톤(Philipp Melanchthon)에 의해 법정적 칭의(forensic justification) 사상으로 결실했다.³⁶ 이 점을 염두에 두어 본 장에서는 구원과

30 John Bunyan, 『천로역정』, Mr. and Mrs James S. Gale 역 (京城: 삼문출판사, 1895).

31 김인서, “영계 선생 소전(상),” 40.

32 길선주, 『해타론(懈惰論)』 (경성: 대한성교사회, 1904), 1-17.

33 길선주, 『만사성취』 (평양: 광문사, 1916), 49-50.

34 박재은, “능동적 칭의(Active Justification) 개념의 신학적 중요성과 필요성 고찰,” 『갱신과 부흥』 제22호 (2018), 122.

35 안수강, “루터의 95개조 논제와 칭의사상(稱義思想),” 『역사신학논총』 제20집 (2010), 40-44.

자유지의의 상관성을 논제로 길선주의 칭의론과 그의 창세기 15장 6절에 대한 이해를 분석하여 자유지의론과 신인협동설에 입각한 구원관을 살펴보고자 한다.

1. 길선주의 칭의론 이해

(1) 길선주의 칭의론

길선주의 설교문 “은혜요리(恩惠要理)”에 의하면 은혜는 일체 인간의 행위나 공로와는 상관없이 하나님께서 수여하시는 하향적(下向的) 선물이라고 했다. 은혜를 받는 방법에 대해서는 죄를 인식할 것, 겸손을 추구할 것, 하나님을 사랑할 것, 기도할 것, 찬송할 것, 부부간 화합할 것, 은혜를 사모할 것, 합심기도에 힘쓸 것 등을 논했으며 은혜를 수여하는 주체를 분명하게 하나님이라고 명시했다. 또 다른 설교문 “신(信)의 요리(要理)”에서는 에베소서 2장 8절(“너희는 그 은혜에 의하여 믿음으로 말미암아 구원을 받았으니 이것은 너희에게서 난 것이 아니요 하나님의 선물이라”)을 인용하여 믿음의 근본 출처는 하나님이며 믿음은 하나님께서 베푸시는 ‘선물’³⁷이라고 했다. 아래에 소개한 인용문은 그의 설교문 “은혜요리(恩惠要理)”에서 발췌한 것이다. 길선주는 은혜를 논증함에 있어 하나님으로부터 발원하여 인간에게 이르는 하향성을 강조했고 하나님의 능동적인 구원 행위와 하나님께 의존하는 인간의 수동적인 위치를 대조하여 조명했다.

은혜요리(恩惠要理). 一, 은혜가 如何한[어떠한-연구자 주] 것이나. 1. 행함이 없이 얻는 것(롬 4:4-6; 11:6). 2. 공(功)이 없이 얻는 것(롬 3:24). 3. 하나님의 선물(엡 2:8). (중략) 五, 은혜를 받을 방법이 무엇인가?
1. 죄를 각(覺)할 것(롬 5:20). 2. 겸손할 것(약 4:6; 뱀전 5:15). 3. 하나님을 애(愛)할 것(출 20:6). 4. 간구할 것(7:46; 삼상 1:1; 12-18). 5. 찬송할

36 Cf. Alister E. McGrath, *Reformation Thought* (Oxford: Basil Blackwell Inc., 1989), 73-74, 83-84.

37 최인화 편, 『길선주 목사 설교집』 (경성: 주교출판사, 1941), 116. 설교제목: “신(信)의 요리(要理)”.

것(골 3:16). 6. 부부가 화합할 것(벧전 3:6-7; 엡 5:23; 고전 7:33-34).
7. 대은(大恩)을 사모할 것(고전 12:31). 8. 중인(衆人)이 합심하여 기도할
것(고후 1:11). 9. 주를 애(愛)하는 마음을 변치 말 것(엡 6:24).³⁸

또한 그는 하나님의 전능성에 견주어 죄를 범한 인간은 의를 수행할 능력이 없는 ‘불능(不能) 무력자(無力者)’이자 영적 능력을 상실하여 결코 죄를 극복할 힘이 없는 무능한 존재라고 했다. 이는 칼빈이 논한 아담 타락 이후의 부패한 인간상과도 일치한다. 칼빈은 『기독교강요』(*Institutes of the Christian Religion*) 제1권 초두에서 “타락한 인간을 영적 능력을 상실해 버린 무능한 존재로, 그리고 무지, 허망, 궁핍, 무력함, 타락, 부패 등”³⁹ 최악의 진원지로 규정하고 하나님의 영광에 압도당하여 전율할 수밖에 없는 일천한 존재에 불과하다고 했다. 길선주는 인간의 무능성에 비추어 하나님의 능력에 대해서는 ‘절대 능력’이자 ‘무소불능(無所不能)’이라고 고백했다. 이 능력은 단지 상대적 능력을 가리키는 것이 아니라 ‘omni’(全)의 의미를 갖는 ‘절대적 전능’(absolute omnipotence)이다.

이 시대는 능력의 시대라고 자랑한다. 능히 산을 파서 강으로 옮기며 능히 장전운물[掌電運物, 전력에 의한 운송-연구자 주]하며 능히 借風飛行[바람을 빌어 비행함-연구자 주]함이 능력이 아닌 바 아니다. 그러나 우주 자연력에 비하면 一微塵[일미진, 미세먼지-연구자 주]을 거(擧)함에 불과하거늘 어찌 하나님의 절대능력에 비할 바이리오. 그뿐 아니라 범죄한 인간이기에 영능(靈能)을 잃어버려 죄를 이길 힘이 없고 의를 행할 힘은 전무한 불능 무력자일 뿐이요 하나님만이 무소불능(無所不能)한 이시니⁴⁰

길선주는 이런 무능력한 인간이 의롭게 되는 것은 오직 믿음에 의해서라는 ‘유신’(唯信)의 의미를 천명했다. 아래 인용문들에 기술되었듯이 그가 ‘보패(寶貝)로운 믿음의 공효(功效)’를 구원으로 본 점이나 ‘믿음은 구원 얻는 영혼의

38 최인화 편, 『길선주 목사 설교집』, 113-115. 설교제목: “은혜요리(恩惠要理)”.

39 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I. 1. 1(35-37면); I. 1. 3(38-39면).

40 최인화 편, 『길선주 목사 설교집』, 118-119. 설교제목: “하나님의 만능”.

손'이라는 수사(修辭)적 비유, '영생을 얻을 자, 예수를 믿는 자', '믿음으로 의인된 우리'라는 표현들은 오직 믿음에 의해 의롭다 칭함을 받는다는 전형적인 칭의교리를 보여준다.

보배로운 믿음의 공효(功效) 1. 보호함을 받고(벧전 1:5). 2. 구원을 얻고. 영혼이(벧전 1:9), 육신이(벧전 1:5) 3. 상을 받는다(칭찬, 영광, 존귀).⁴¹

독실하게 믿음으로 믿음은 구원 얻는 영혼의 손이나라. 엡 2:8- 四, 간구함으로 하나님의 귀는 간구의 소리를 잘 들으시느니라(마 7:7-8).⁴²

영생 얻을 자 1. 예수를 믿는 자(요 11:25; 14:6). 2. 주의 말씀을 듣는 자(요 5:24). 3. 주를 위해 세정(世情)을 떠난 자(눅 18:29-30). 四. 영생할 곳 1. 무궁세계. 2. 천당 새 예루살렘.⁴³

아브라함이 소동성을 위하여 기도할 때에 의인 10인이 있으면 용서해달라고 하였고 의인의 기도는 운동력이 있다고 하였다. 그러나 율법을 지킴으로써 의인된 자가 없느니라. 누구를 믿음으로 의인이 될까. 예수를. (중략) 믿음으로 의인된 우리는 즐겁지 아니하라.⁴⁴

지금까지 고찰한 길선주의 칭의관에 입각하여 조망하면 그의 칭의사상은 외견상으로는 개혁주의신학 체계에 부합하는 것으로 보인다. 그러나 그의 칭의사상은 논리적으로 자유의지에 의한 믿음의 산물이라는 점에 유의해야 한다. 이 사안과 관련하여 그의 칭의사상이 하나님의 절대주권의 범주 안에 있는지 아니면 신인협동설을 표방하는지에 대한 첨예한 논쟁이 있다. 다음 제2항 '길선주의 칭의론 해석: 정성구와 길진경의 상반된 논지'와 제2절 '길선주의 창세기 15장 6절 이해 분석'에서 이 사안에 초점을 맞추어 고찰하고자 한다.

41 길선주, 『강대보감』, 103. 설교제목: “보배(寶貝)로운 믿음”.

42 길선주, 『강대보감』, 163. 설교제목: “십자가상에 구원 얻은 강도”.

43 길선주, 『강대보감』, 186. 설교제목: “영생”.

44 길선주, 『강대보감』, 219. 설교제목: “믿음으로 된 의인”.

(2) 길선주의 칭의론 해석: 정성구와 길진경의 상반된 논지

길선주의 자유의지론과 관련하여 정성구와 길선주의 자제 길진경의 상반된 해석에 주목해야 한다. 본 항에 소개할 길선주의 칭의론에 대한 정성구와 길진경의 배치된 논지는 그의 구원관을 진지하게 살펴볼 수 있는 이론적 배경을 제시해 준다는 점에서 고무적이다. 정성구는 “한국교회와 설교운동-길선주, 김익두, 이성봉을 중심으로-”(1984)에서 이 사안을 비교적 깊이 있게 논증했다. 그는 전항(前項) ‘길선주의 칭의론’에 소개된 “이 시대는 능력시대라고 자랑한다(이하 생략)”라는 동일한 문장을 분석하여 자신의 견해를 개진했다. 그는 인간의 전적 타락과 무능을 하나님의 전능, 무소불능, 만물을 통어(統御)하는 능력, 영능, 독능, 무소불능 등의 고유한 신성과 대조하면서 길선주는 철저히 이 교리를 견지했기에 구원에 관하여 의심할 여지없이 신본주의 신앙을 천명했다고 단정 지었다.

그는 여기선[설교제목: “하나님의 만능”-연구자 주] 하나님을 전능하신 하나님, 무소불능(無所不能)하신 하나님, 만물을 통어(統御)하신 하나님, 만사에 능하신 하나님이며 영능(靈能)하신 하나님이요 독능(獨能)하신 하나님으로 설교했다. 그는 전능하신, 무소불능하신 하나님을 제시하면서도 이에 반해서 인간의 전적타락과 무능(total depravity)을 설명하고 있다. 그의 신앙은 바로 신본주의 신앙이라고 할 수 있다. 하나님 한 분을 바로 앞으로 모든 문제의 해결을 얻고자 한다. 하나님은 전능자이시므로 그 안에서만 만사형통 한다는 것이다.⁴⁵

반면 길선주의 자제 길진경은 『영계 길선주』(1980)에서 인간구원과 관련하여 선친의 자유의지관을 뚜렷하게 부각시켜 정성구와 견해를 달리했다. 그는 길선주의 신학적 소양을 설명하는 과정에서 ‘예지와 예정, 부르심과 선택’이라는 제하에 ‘누구나 저를 믿으면’이라는 문구는 하나님의 부르심에 대한 인간 측의

45 정성구, “한국교회와 설교운동-길선주, 김익두, 이성봉을 중심으로-,” 『신학지남』 제51권 1:2집 (1984년 봄-여름), 152.

회답을 의미하며 이는 인간이 소명에 응하지 않을 수도 있다는 단서를 함축한다고 해석했다. 그는 이를 논거로 선친이 예지예정(foreknowledge predestination), 그리고 하나님의 선행적 은총과 인간의 응답이라는 차원에서 신인협동적 구원관에 입각해 있었다고 보았다.

예지와 예정은 하늘에서 하나님이 인류를 구원하시려는 계획의 일환으로서 결정된 그의 뜻의 표현이다. 예지와 예정은 사람이 행동하기 전[자유지의로 구원을 수용할 것인지의 여부-연구자 주]에 하나님이 알고 계셨고, 구원의 여부를 정하셨다는 것이다. (중략) “누구나 저를 믿으면”이라는 말은 일반적이면서도 부름에 응하지 않을 수도 있는 전제의 뜻이 내포되어 있는 것이다. 하나님은 전 인류에게 기회를 주셨다. 이는 일반적이면서 공개적이고 또 개인적인 것이기도 한 것이다. 거기에는 “믿으면”이라는 조건이 따른다. “믿으면”이라는 것은 부르심에 회답을 의미하는 것으로서 부르심에 회답하지 않을 수도 있다는 것이다.⁴⁶

이처럼 정성구와 길진경이 이해한 길선주의 자유지의관은 극명하게 엇갈리는 양상을 보여준다. 다만 길진경은 길선주의 원자료를 분석하지 않고 평소 선친이 논했던 사상을 통해 자신이 경험하고 이해한대로 신인협동적 구원관에 입각해 있었다고 진술함으로써 유작의 원문을 논리적으로 분석하여 제시하지 않았다는 점에서 아쉬움이 있다. 그렇다면 정성구와 길진경의 견해 중 어느 논지에 타당성이 있는가? 다음 2절, ‘길선주의 창세기 15장 6절 이해 분석’을 통해 이 문제를 살펴보고자 한다.

2. 길선주의 ‘창세기 15장 6절 이해’ 분석

길선주의 자유의지에 관한 논점은 어떻게 보아야 하는가? 앞서 살펴본 은혜의 개념이나 칭의사상, 하나님의 전능, 무소불능, 만물을 통어하는 능력, 영능, 독능, 무소불능 등의 속성, 그리고 정성구의 논의 등을 염두에 둔다면 길선주의

46 길진경, 『영계 길선주』 (서울: 종로서적, 1980), 143.

논지는 속죄의 은총과 관련하여 언뜻 인간의 자유의지를 완전하게 배제하는 것으로 비쳐질 수도 있다. 그러나 본 연구자는 아래에 기술한 다섯 가지 사유에 근거하여 길선주의 칭의사상은 길진경이 판단했던 것처럼 자유의지가 개입된 칭의관으로 판단한다. 길선주는 “말세학(13)”에서 창세기 15장 6절(“아브람이 여호와를 믿으니 여호와께서 이를 그의 의로 여기시고”)에 기록된 아브라함의 칭의에 대해 귀중한 단서들을 남겼다.

첫째, 길선주는 창세기 15장 6절에 기술된 아브라함의 칭의에 대해 자유의지를 전제하여 해석했다. 아래 인용문에서 그는 원죄를 범하기 전 인간은 ‘자유 의능(能)’과 ‘자유 의권(權)’을 가졌다는 소신을 밝혔다. 그런데 문제는, 그가 아담이 타락하기 이전에 부여받았던 자유의지와 아담의 후손인 아브라함의 자유의지를 동일시했다는 데 있다. 그는 후대의 아브라함 역시 범죄 이전에 아담이 가졌던 그 동일한 자유의지로써 하나님을 믿고 따랐다고 해석했다. 이 인용문 후반부에서는 ‘이 자유’, 즉 아브라함이 가진 자유의지를 원죄 이전의 아담과 무흠하신 예수 그리스도의 자유의지와 병립하여 견주었다.

최후로 죄인을 심판하실 때에 무저갱(無底坑)에 가두었던 마귀를 천년세계에 잠간 석방할 것이니 천년세계에서 출생한 자[비부활체 신자들의 자녀들-연구자 주]가 시험을 받을 것이다. 하나님께서 처음 사람[시조-연구자 주]을 창조하실 때에 자유의 능(能)과 자유의 권(權)을 주셨대[아담 타락 이전 자유의지-연구자 주]. 하나님께서는 자유의지로 경배하고 순종하는 자를 기뻐하시나니 신앙으로 의롭다 함을 얻은 아브라함[창 15:6-연구자 주]이 신앙 자(者)의 모범이 된 것도 자유의지로 신종(信從)한 때문이다. 그런데 이 자유[아브라함이 가진 자유의지-연구자 주]에는 시험이 없지 못한 것이니 첫 아담도 시험을 받았고(창 2:16-17) 둘째 아담 예수도 시험을 받으셨다(마 4:1-11).⁴⁷

둘째, 위의 인용문에는 가취생산(嫁娶生産) 활동으로 ‘천년세계에서 출생한 자’,⁴⁸ 즉 천년왕국 시기에 태어난 비부활체의 자녀들이 언급되었는데 천년왕국

47 길선주, “말세학(13),” 13.

48 길선주에 의하면 공중재림 시 혼인연석에 참여했다가 그리스도와 더불어 지상에 내려온 부활체 신자들과 대환난기간 중 순교한 신자들은 부활체로 천년왕국에 들어갈 수 있지만 환난기간 중

후반에 마귀가 잠시 농임을 받는 때에 이들이 자유지론으로 하나님을 믿고 따를 것이라는 내용이 기술되어 있다. 반면 최후의 심판이 단행되는 시기에 시험을 이기지 못한 자는 유향불 연못에 던져질 것이라고 부언했다. 그가 말하는 '시험'이란 이미 인간의 자유지론을 전제한 표현이다. “천년세계에서 마귀를 잠깐 놓아줄 때에 마귀의 시험을 이기지 못하여 산 그대로 유향불에 들어가는 심판을 받을 것이요(계 19:20).”⁴⁹

셋째, 길선주는 창세기 15장 6절을 바울 서신 로마서 4장 3절(“성경이 무엇을 말하느냐 아브라함이 하나님을 믿으며 그것이 그에게 의로 여겨진바 되었느니라”)과 갈라디아서 3장 6절(“아브라함이 하나님을 믿으며 그것을 그에게 의로 정하셨다 함과 같으니라”)에서도 탐독하여 숙지했을 것이라는 점이다. 바울은 로마서 4장 3절과 갈라디아서 3장 6절에서 칭의교리를 설명할 때 창세기 15장 6절을 인용하여 제시했다. 길진경에 의하면 길선주는 로마서는 50회 쯤 통독하여 중요한 구절들은 대부분 암송하고 있던 터였다.⁵⁰

넷째, 이 인용문이 있는 길선주의 글 “말세학(13)”은 1936년 10월에 「신앙생활」에 게재되었다. 도합 14장으로 편성된 『말세학』은 그가 소천(1935년 11월 26일)하기 불과 두 주 전쯤까지도 친히 손질해가며 김인서의 「신앙생활」에 연재하기 위해 탈고에 심혈을 기울였던 역작이었다. 따라서 그가 심중에 새긴 자유지론은 임종 즈음까지도 자신의 확고부동한 사상으로 뿌리내렸던 것으로 보아야 한다.

말세학 수고(修稿)를 위하여 내[김인서-연구자 주]를 부르심으로 11월 12일 [소천은 11월 26일-연구자 주] 내가 병석에 모셨을 때는 매우 쾌차하여 말세학 후반부에 대한 전적(全的) 설명을 하였고 금년 내에 전부 신앙지[김인서 주필의 「신앙생활」-연구자 주]에 연재하기를 명하고 연재를 마친 뒤에 곧 출판할 뜻을 말씀하셨다.⁵¹

순교하지 않고 피 환난처에서 양육 받으며 숨은 교인으로 지낸 비부활체의 신자들은 천년왕국에서 자녀를 출산하는 등 가귀생산에 종사한다. 길선주, “말세학(11),” 「신앙생활」 제5권 7호 (1936. 7), 13, 15; 길선주, “말세학(12),” 「신앙생활」 제5권 8호 (1936. 8), 11-12.

49 길선주, “말세학(13),” 14.

50 길진경, 『영계 길선주』, 123.

다섯째, 길선주는 자유의지가 모든 인간에게 부여되어야 할 필연적 당위성을 논했다. 그에 의하면 본래 인간은 하나님의 형상을 부여받은 인격체로서 타락 이전이나 이후를 막론하고 기계적 피조물 상을 넘어서서 자발적 의지로 노력을 경주해야 할 본연의 책무가 있다고 했다. 그는 ‘첫 인간 아담’과 ‘오늘날 우리’를 수평적으로 견주어 모든 인간은 자유의지를 선용하여 향상, 발전, 그리고 완전을 추구해나가야 한다고 했다. 따라서 그의 논지에 따르면 자유의지는 시조 아담뿐 아니라 그의 모든 후손도 반드시 갖추어야 할 필수 요건이 된다. 다음 인용문은 그가 출옥한 후 전국 순회부흥회 때 전한 설교문 “선악과(善惡果) 시험에 대하여”에서 발췌한 내용이다.

자유를 인간에게 주시기 위함이다. 하나님은 죄를 짓지 않는 인간을 만들려면 만드실 수 있으셨을 것이다. 그러나 복종을 시켜 복종하는 인간이라면 기계적 이요 무가치한 인간이다. 시계가 일정한 시간을 맞추는 것은 맞추도록 자음이요 닻이 새벽시간을 맞추는 하나님께서 그렇게 지으신 까닭이다. 보라 기계적 창조물은 향상도 발전도 없다. (중략) 인간에게는 자유[자유 의지-연구자 주]가 있기에 향상도 있고 발전도 있다. 기계적 복종은 복종이 아니다. (중략) 아담은 실패했으나 그 시험이 있었던 까닭으로 오늘날 우리는 하나님을 복종함으로써[자유 의지로 복종함으로써-연구자 주] 더 향상할 수 있으며 완전하게 될 수가 있다.⁵²

이렇듯 길선주는 아담의 범죄 이전뿐만 아니라 이후에도 인간이 갖는 자유의지에 대해 하나님의 은총이라고 인식했다. 그래서 하나님은 절대주권을 가진 분이시지만 인간으로 하여금 더 향상되고 발전하는 인간상, 완전한 인간상을 구현할 수 있도록 자유의지를 부여하셨다는 점을 부각시켰다. 이로 미루어 길선주의 자유의지론은 루터의 노예의지론(the Bondage of the Will)⁵³이나 칼빈

51 김인서, “영계 선생의 임종과 장의(葬儀),” 『신앙생활』 제5권 1호 (1936. 1), 35.

52 최인화 편, 『길선주 목사 설교집』, 67-68. 설교제목: “선악과(善惡果) 시험에 대하여”. 출옥한 후 순회부흥회 설교. 길진경, 『영계 길선주』, 332.

53 Martin Luther, “On the Bondage of the Will,” trans. & ed. E. Gordon Rupp, *Luther*

의 종속된 자유지론⁵⁴ 개념과는 교섭될 수 없다. 일면 그의 자유지론은 종교개혁 시기 인문학자 에라스무스(Desiderius Erasmus)가 『의지의 자유에 관하여』(*On the Freedom of the Will*)에서 진술했던 논지와 상당부분 상통하는 것으로 보인다. 에라스무스는 자유지 논증에서 원죄 이후 인간이 거부하거나 선택하려는 의지는 자신의 길을 교정할 수 없을 정도로 심각하게 약화되었지만 죄 용서를 받게 되면 하나님의 은총을 통해 다시금 선택의 자유를 회복한다고 주장했다.⁵⁵ 그리고 자유지는 하나님으로부터 받은 선물이기에 그리스도인은 이 의지를 선용하여 모든 선행의 공적을 하나님의 것으로 돌려야 한다고 강조했다.⁵⁶

IV. 선택과 자유지, 그리고 심판과 자유지의 상관성

본 장에서는 길선주의 자유지론과 관련하여 하나님께서 내리시는 심판의 관점에 역점을 두어 '선택과 자유지의 상관성' 및 '심판과 자유지의 상관성'을 중심으로 고찰하고자 한다. 그가 논한 선택과 자유지의 상관성에는 아르미니우스(Jacobus Arminius)의 관점이, 심판과 자유지의 상관성에는 하나님의 전능성과 심판, 인간의 자유지와 심판이라는 관점이 부각되어 있다.

1. 선택과 자유지의 상관성

길선주는 설교문 “우리를 택하신 목적”에서 인간 구원을 위한 선택의 개념을 두 범주에서 관찰했다. 먼저 하나님 측에서 구원 받을 개개인을 선택하셨다는 개인적 선택의 개념이 분명하게 나타난다. 여기에서 한 걸음 더 나아가 인간

and Erasmus: Free Will and Salvation (Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, n.d.) 140.

⁵⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II. 4. 8(316면).

⁵⁵ Desiderius Erasmus, “On the Freedom of the Will,” trans. & ed. E. Gordon Rupp, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, 48.

⁵⁶ Desiderius Erasmus, “On the Freedom of the Will,” 84-85.

개개인에 대한 선택과 아울러 민족공동체를 선택하는 하나님의 섭리까지 확장하여 살폈다. 참고로, 칼빈은 선택의 범주를 논할 때 개인과 공동체라는 이중적 지평⁵⁷을 적용했는데 길선주의 논점과도 일치한다. 길선주는 개인 선택의 사례들로서 노아, 아브라함, 요셉, 모세, 여호수아 등을 들었고 공동체적 선택 사례들로는 이스라엘 민족과 오늘날의 그리스도인들을 제시했다.

하나님이 노아를 택하심은 인류의 시조를 삼고자 함이요 아브라함을 택한 것은 만민에게 복된 허락을 주시고자 함이요 요셉을 택한 것은 이스라엘 십이 형제를 주시고자 함이요 모세를 택한 것은 율법을 주시고자 함이요 여호수아를 택한 것은 선민(공동체 개념-연구자 주)을 가난한 복지에 인도하고자 하심이니 주께서 우리[오늘날 신자들 공동체 개념-연구자 주]를 택하신 목적은 무엇일까. 一, 열매를 맺게 하려고. (중략) 二, 구하는 대로 주시려고. (중략) 三, 서로 사랑하게 하려고. 1. 예수의 명하신대로. 2. 예수의 끼친 본(本)대로.⁵⁸

길선주는 하나님께 헌신해야 할 정당한 사유로 택함을 입었기 때문이라고 했으며 그리스도의 사신(使臣)으로 부르심과 파송을 받아 구령 사역을 담당해야 할 피택(被擇, 선택을 받음)된 사역자라고 했다. 또한 '자비하심을 받은 자'(기존 신자)와 '받을 자'(추후 믿을 자)를 '택함 받은 형제자매'라고 통칭했으며⁵⁹ 이 피택은 하나님의 자비에 근거한다고 했다. 이렇듯 길선주는 적극적으로 선택교리를 옹호하여 피력했다.

마음을 다하고 성품을 다하고 뜻을 다하고 힘을 다하여 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하는 것. (중략) 헌신해야 할 이유. 1. 나는 나의 것이 아니므로(고전 6:19-20). 2. 구원을 얻음으로(엡 2:8). 3. 택함을 입었으므로(딤후 2:8).⁶⁰

57 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III. 21. 5-6.(926-930면).

58 최인화 편, 『길선주 목사 설교집』, 131-132. 설교제목: “우리를 택하신 목적”.

59 길선주, 『강대보감』, 69. 설교제목: “무궁한 자비”.

60 최인화 편, 『길선주 목사 설교집』, 130. 설교제목: “하나님께 헌신하라”.

二, 사신(使臣) 신자 1. 부르심을 받음. 2. 피택(被擇). 3. 보내심을 받음.
 四, 보내신 이유 1. 전도(마 28:18; 딤후 4:2). 2. 구인(救人)(롬 12:8;
 막 16:16).⁶¹

하나님께서 창조하신 낙관(樂觀)의 세계가 죄로 인하여 비관의 세계로 변하였
 나니[아담의 범죄 결과-연구자 주] 우리가 만일 하나님의 자비를 입지 못한다
 면 살 길이 없느니라. (중략) 자비하심을 받은 자와 받은 자 1. 환란 받는
 우리. 2. 택함 받은 형제자매.⁶²

그렇다면 그에 있어서 하나님 측의 선택과 인간 측의 자유의지는 어떻게 상호 조화를 이룰 수 있는가? 이 문제에 대해서는 전술한 것처럼 “예지와 예정은 하늘에서 하나님이 인류를 구원하시려는 계획의 일환으로서 결정된 그의 뜻의 표현이다. 예지와 예정은 사람이 행동하기 전에 하나님이 알고 계셨고, 구원의 여부를 정하셨다는 것이다.”⁶³라고 밝힌 길진경의 논지와 본 연구자가 ‘길선주의 창세기 15장 6절 이해 분석’에서 논증한 다섯 항목들을 반영하면 자연스럽게 아르미니우스 노선의 예지예정, 그리고 선행적 은혜와 이에 대한 응답의 차원을 함축한 신인협동적 구원관으로 귀결된다. 길선주는 선택과 관련하여 인간의 자유의지가 개입된, 이른바 인간의 예견된 신앙(foreseen faith)에 근거한다는 아르미니우스주의(Arminianism)⁶⁴의 예지예정론을 수용했다. 그가 위의 마지막 인용문에서 “낙관의 세계가 죄로 인하여 비관의 세계로 변하였나니우리가 만일 하나님의 자비를 입지 못하면 살 길이 없느니라.”라고 고백한 것은 하나님께서 예지에 의해 선행적 은총(자비)을 베푸신다는 조건적 단서가 전제된 표현이며, 인간은 자유의지를 선용하여 선행적 은총에 능동적으로 응답해야 한다는 신인협동의 취지가 내재되어 있다.

2. 심판과 자유의지의 상관성

61 길선주, 『강대보감』, 44. 설교제목: “그리스도의 사신(使臣)”.

62 길선주, 『강대보감』, 69. 설교제목: “무궁한 자비”.

63 길진경, 『영계 길선주』, 143.

64 Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 115.

길선주가 논하는 심판의 개념은 그 대상에 있어 제한적으로 '선민 이스라엘을 징계'하는 대목도 포함된다. 물론 이 때의 심판은 징계의 차원이며 그 의도는 멸망이 아닌 회복에 있다. 그의 심판론은 전반적으로 선민을 대적하는 사탄의 세력, 하나님을 대적하는 교만한 인간들, 구원의 은총을 거절하는 인간들을 대상으로 논증이 전개되었다.⁶⁵

(1) 하나님의 전능성과 심판

길선주는 하나님의 능력을 총체적으로 '만능'(萬能)이라고 표현했다. 그의 논지에 따르면 하나님의 능력은 현세에서의 심판을 포함하여 최후의 심판을 집행하는 유일무이한 능력으로 착근되어 있다는 점에서 전능성과 심판 양자간의 인과관계 도식이 도출된다. 설교문 "하나님의 만능(萬能)"에는 하나님의 능력과 관련하여 '전능', '무소불능'(無所不能), '영능'(永能), '독능'(獨能) 등 독특한 표현들이 다양하게 기술되었는데 심판의 유형에 따라 적합한 용어들을 선별하여 적용했다. 이는 하나님의 능력 앞에서는 결코 어떤 유형의 심판도 피할 수 없다는 사실을 보여준다.

첫째, 길선주가 언급하는 '전능'은 '심능'(心能), '언능'(言能), '행능'(行能) 등 세 영역에 관련된다. 심능은 우주삼라만상의 기원을 주재하는 능력에, 언능은 만물 창조하고 사람의 마음을 찢러 해부하며 세상을 심판하는 능력에, 그리고 행능은 섭리 과정에서 사람의 마음을 주관하고 우주에 충만하게 작용하는 능력에 적용된다.

- 전능. 一, 심능(心能). 만물이 하나님의 의장(意匠) 중에서 나옴(창세기 1장)
 二, 언능(言能) 1. 언능-만물 창조(히 11:2). 2. 언능-인심 자부(刺割)[찌르고
 쪼갬-연구자 주](히 4:12). 3. 언능-세상 심판(히 3:4). 三, 행능(行能)
 1. 인심 중에 미행(微行)(빌 2:13). 2. 우주에 충만 대행(大行)(엡 1:22).⁶⁶

65 하나님의 심판이 '선민'과 '이방인들'에게 어떻게 적용되는 지에 대한 논증은 다음 논문을 참고할 것. 최윤갑, "하나님의 진노와 심판, 보응적 정의, 또는 회복적 정의를 이루는가?," 『갱신과 부흥』 제32호 (2023), 17-31.

둘째, 하나님의 '무소불능'은 어느 곳에서든지 선민을 대적하는 사탄의 세력에 대한 심판뿐 아니라 지상에 현존하는 현세적 적대세력들에 대한 심판까지도 일괄한다. 특히 무소불능은 하나님께서 자신의 선민을 보호하시기 위한 능동적인 취지를 담았다는 점에 주목해야 한다. 길선주는 그 대표적인 사례들로서 블레셋 전투에 출전한 사무엘, 이스라엘 민족의 홍해 도하, 히스기야 당시 산헤립 침략군의 전멸, 풀무 불에 던져진 다니엘의 세 친구 구출, 바닷물에 빠진 베드로를 구하신 일, 무덤 속의 나사로를 살리신 일 등을 제시했다.

무소불능(無所不能). 一, 사람과 마귀를 능히 주장(主掌)함. 1. 사람을 능히 구원하거나 능히 벌함. 2. 마귀를 놓기도 하고 멸하기도 함. 二, 만물을 능히 통어(統御)[거느려 제어함-연구자 주]함. (중략) 5. 풍우뇌전(風雨雷電)을 능산능취(能散能聚)[능히 흩거나 모음-연구자 주] 함. (중략) ㄷ. 사무엘이 블레셋과 싸울 때 뇌전으로 적을 침. 三, 만사에 능함. ㄱ. 애굽 군대를 홍해에 던짐. ㄴ. 성성(聖城) 외에 18만 5천 명의 앗수르 군대 몰살. 2. 선민(選民)을 보호함. ㄱ. 다니엘의 세 친구를 홍로(紅爐)[벌겋게 달군 화로-연구자 주] 중에서 보호함. ㄴ. 베드로를海中(海中)에서 구출함. ㄷ. 나사로를 무덤에서 살림. ㄹ. 죄 중에서 구출함. ㅁ. 고난 중에서 보호함.⁶⁷

셋째, '독능'은 창세 이후 인류역사가 오메가를 향해 진행되는 과정에서 사탄과 마귀들 그리고 그 수하에 속한 적대 세력들을 대상으로 심판을 집행하시는 능력에 적용된다. 길선주는 그 대표적인 사례들로서 하나님을 배신한 사탄의 징벌, 인간의 교만을 잠재우신 바벨탑 사건, 사탄의 권세를 누르시고 죽으심과 부활의 복음을 성취하신 예수 그리스도의 승리 등을 제시했다.

독능(獨能) 一, 천사가 하나님을 대적하다가 쫓겨남. 二, 홍수 이후에 사람들이 하나님을 대적하다가 흩어짐[바벨탑 사건-연구자 주]. 三, 마귀가 하나님을

66 최인화 편, 『길선주 목사 설교집』, 119. 설교제목: “하나님의 만능(萬能)”.
67 최인화 편, 『길선주 목사 설교집』, 119-120.

대적하여 예수를 십자가에 못 박았으나 십자가로 말미암아 도리어 마귀가 패함. 결과. 전능하신 하나님을 믿고 의지하는 자는 하나님의 능력을 얻을 수 있음.⁶⁸

넷째, 길선주는 설교문 “불가사의(不可思議)의 대 주재(大主宰)의 능력”에서 하나님의 능력을 ‘지혜의 능력’, ‘지식의 능력’, ‘판단의 능력’ 등 세 영역으로 대별했다. 이 3종의 능력들은 선과 악을 분별해야 할 정교한 판단력과 관련되며 재판관들이 필연적으로 갖추어야 할 지고의 역량에 해당된다. 그는, 지혜의 능력은 천사도 측량하지 못할 지혜이자 세상의 지혜를 멸한다는 점, 지식의 능력은 세상 현자들의 지혜를 초월하며 마귀들도 두려워 떠나는 점, 그리고 판단의 능력은 선민 이스라엘을 징계하시고 이방을 심판하시는 능력이라는 점을 부각시켰다. 물론 징계는 회복을 의도하지만 심판은 멸망에 직결된다. 그는 하나님의 능력은 불가측(不可測)이라 하여 감히 인간이 측량할 수 없으며, 다만 연약한 인간은 그의 능력을 신뢰하고 의지할 뿐이라고 했다.⁶⁹

(2) 인간의 자유의지와 심판

길선주는 하나님께서 집행하시는 다양한 심판의 결과를 두고서 하나님의 행위는 의로우며 그 모든 책임은 전적으로 인간 측에 있다고 피력했다. 그 근거로서 하나님께서 모든 인간에게 본래적으로 고유한 자유의지를 부여하셨기 때문에 죄에 대한 심판 또한 정당하다는 명분과 당위성을 갖는다는 것이다. 아래 인용문은 그의 설교문 “예수께서 죄인을 찾으심”(계 3:20-“볼지어다 내가 문 밖에 서서 두드리노니 누구든지 내 음성을 듣고 문을 열면 내가 그에게로 들어가 그와 더불어 먹고 그는 나와 더불어 먹으리라”)과 다른 설교문 “모사(謀事)는 재인(在人)이요 성사(成事)는 재천(在天)”에 기술된 일부 내용이다. 그는 하나님께서 비록 인간을 구원하시려는 뜻을 세우셨을지라도 인간 측에서 거절하면 공연(空然)히, 즉 어찌할 도리 없이 되돌아가실 것이며 마침내 천국의 문을 굳게 닫고 배척하실 것이라고 했다. 그는 ‘불원자(不願者) 불성(不成)’이라 하여

68 최인화 편, 『길선주 목사 설교집』, 120-121.

69 길선주, 『강대보감』, 221. 설교제목: “불가사의(不可思議)의 대 주재(大主宰)의 능력”.

하나님께서 구원을 베푸시더라도 거절하는 자는 구원에 이르지 못한다고 단언했다. 그의 이 논증은 결국 전술했던 하나님의 선행적 은혜와 인간 측의 응답이 정교하게 맞물리는 상호 역학구도를 취함으로써 전형적인 신인협동설의 구도를 보여준다.

계 3:20-21 인(引), 주께서 여러 가지로 죄인을 찾으신다. 一, 찾으시는 방법 1. 사람에게 오심. 2. 문 밖에서 기다리심. 3. 문을 두드리심. 二, 죄인이 할 것 1. 예수의 말씀을 들을 것. 2. 문을 열 것. (종락) 결(結), 마음의 문을 열어 예수를 영접하지 아니하면 이후에 천문(天門)을 굳게 닫고 우리를 배척하시리라.⁷⁰

불원자(不願者) 불성(不成)[원치 않는 자는 성공(구원)에 이르지 못함-연구자 주] (1) 여호와와 유대인을 구하고자 하셨으나 불응하므로 폐기하고(사 66:4). (2) 주는 예루살렘을 거두고자 하였으나 원치 아니하므로 황허(荒墟)가 되었다(눅 13:33-34). (3) 주께서 우리 마음에서 기다리시나 열지 않으면 공연(空然)히 돌아가실 것이니라(계 3:20).⁷¹

길선주는 요한계시록 3장 20절을 전도와 선교 차원에서 인용했는데 이 구절은 본래 예수 그리스도께서 라오디게아교회 신자들의 미지근한 신앙과 일탈행위를 책망하시는 장면이며 탈선한 기존 신자들에게 회개를 촉구하시는 대목이다. 따라서 전도 혹은 선교가 아닌 회개와 성화에 초점을 두어야 할 구절이다. 청교도 신학자 헨리(Matthew Henry)는 이 구절에 대해 “그들은 그 책망을 듣고 진실한 마음으로 회개하여 그들을 치시고 책망하시는 하나님께로 돌이켜야 한다.”⁷²라고 주석했으며, 헨드릭슨(William Hendriksen) 역시 중생을 의미하는 것이 아니라 ‘누구든지 문을 열면’이라는 표현은 엄연히 회개를 가리킨다고 했다.⁷³ 이 설교문 “예수께서 죄인을 찾으심”(본문-계 3:20)은 1907년 1월

70 길선주, 『강대보감』, 66. 설교제목: “예수께서 죄인을 찾으심”.

71 길선주, 『강대보감』, 158. 설교제목: “모사(謀事)는 재인(在人)이요 성사(成事)는 재천(在天)”.

72 Matthew Henry, *Acts to Revelation, Matthew Henry's Commentary*, Vol. VI (Old Tappan, New Jersey: Fleming H. Revell Company, n.d.), 1136. 계 3:20 주석.

평양대부흥성회가 개최되기 직전인 1906년 12월 말에 “이상한 귀빈과 괴이한 주인”(계 3:20)이라는 주제로 설교했던 메시지와도 내용이 흡사하다. 그는 이 설교에서 ‘전능하신 손으로 간절히 두드리심이 이상’하며 또한 ‘굳게 닫은 방문을 열지 않음이 괴이’⁷⁴하다 함으로써 하나님 측의 선행적 은혜에 따른 인간 측의 응답, 즉 자유의지의 능동적 선용을 피력했다. 그는 출옥한 이후 1920년대부터 임종하기까지 순회부흥운동을 수행할 때도 이 주제로 설교한 적이 있다.⁷⁵ 이는 그의 자유의지론에 관한 입장이 개종 초기 단계로부터 생애 마지막에 이르기까지 변함없이 일관적이었다는 사실을 보여준다.

V. 나가는 말

지금까지 길선주의 설교문들과 말세학 저서들을 중심으로 미시적 관점에서 자유의지론을 분석했다. 본 연구에서는 길선주의 자유의지론 논증에 초점을 맞추어 ‘범죄 후 인간의 죄 문제 및 종교심’, ‘구원과 자유의지의 상관성’, ‘심판과 자유의지의 상관성’ 등을 중심 논제로 설정하여 고찰했다.

첫째, 길선주는 ‘범죄 후 인간의 죄 문제 및 종교심’에 관한 논증에서 행위언약이 파기되기 전 인간상에 대해서는 탁월한 자유의지를 갖춘 존재로 이해했으나 원죄 이후 모든 인간이 타락했다는 입장을 취했다. 교회의 4종인들 중 제1그룹 유형의 죄사함을 받은 ‘초신자’에 초점을 두어 죄를 ‘원죄’와 ‘본죄’로 대별하고 본죄는 ‘전죄(前罪)’, ‘금죄(今罪)’, ‘내죄(來罪)’ 등으로 세분화하여 전통적 개혁주의 죄관을 수용했다. 그는 모든 인간이 사후의 세계를 소망하는 종교심을 가졌다는 점에 주목하여 태생적으로 내세를 열망하는 실존적 존재라고 피력했다. 이를 단초로 신자와 불신자를 막론하고 모든 인간은 지상의 삶에 만족하지

73 William Hendriksen, 『요한계시록 주석』, 김영익, 문영탁 역 (서울: 아가페출판사, 1985), 93. 계 3:20 주석.

74 길선주, 『강대보감』, 1. 설교제목: “이상한 귀빈과 괴이한 주인”. 1906년 성탄절 직후 목요일에 행한 설교. 길진경, 『영계 길선주』, 185.

75 길진경은 출옥 후 순회부흥회 때에도 이 설교를 행했다고 기술했다. 길진경, 『영계 길선주』, 333.

않고 이데아의 세계인 천국과 지옥을 내다볼 정도로 종교심이 광대하다고 했다.

둘째, 길선주는 '구원과 자유의지의 상관성'에서 칭의론 논증에서는 오직 믿음에 의해서라는 '유신'(唯信)의 의미를 천명하지만 그의 칭의사상은 자유의지가 개입된 칭의관이다. 그 근거로서 창세기 15장 6절을 기록된 아브라함의 칭의를 자유의지에 입각하여 해석한 점, 가취생산(嫁娶生産) 활동으로 천년세계에서 출생한 자들이 갖는 자유의지, 창세기 15장 6절을 인용한 로마서 4장 3절과 갈라디아서 3장 6절의 칭의 논증을 간과한 점, 1936년 10월에 「신앙생활」에 게재된 「말세학(13)」에도 일관되게 기술된 자유의지 논점들, 원죄 이후에도 자유의지가 인간에게 필연적으로 부여되어야 할 당위성을 논한 점 등은 자유의지를 하나님의 선물로 본 인문학자 에라스무스의 논증과 상통한다.

셋째, 길선주는 '선택과 자유의지의 관련성 논증'에서는 아르미니우스 노선의 예지예정, 그리고 선행적 은혜와 이에 대한 응답의 차원을 함축한 신인협동적 구원관을 취했다. 그는 이 선택과 관련하여 인간의 예견된 신앙에 의거한다는 아르미니우스주의의 입장을 채택했다. '심판과 자유의지의 관련성 논증'에서는 하나님의 능력을 '전능'(심능, 행능, 언능), '무소불능'(천상과 지상의 대적 세력 심판), '독능'(사탄과 마귀의 세력 심판), '불가사의 대주재의 능력'(지혜의 능력, 지식의 능력, 판단의 능력) 등으로 세분화하여 모든 영역에 심판이 집행된다고 했다. 또한 인간의 자유의지와 심판을 인과관계로 엮어 하나님께서 집행하시는 다양한 심판의 결과에 대해 그 모든 책임은 전적으로 인간 측에 있다고 보았으며 그 근거로서 하나님께서 모든 인간에게 고유한 자유의지를 부여해주셨기 때문에 죄에 대한 심판 또한 정당성을 갖는다고 이해했다.

길선주의 신학사상과 목회사역은 한국장로교에 보수신학의 초석을 놓은 행적으로 평가받고 있으며 한국 초기기독교 발전에 지대한 공헌을 남겼다. 그러나 유의할 점으로서, 해방 전 신학이 충분히 성숙하지 못했고 해방 후에도 일부 그릇된 신학 논점들이 전수되는 현상이 지속됨으로써 현하 개혁주의신학 체계에 혼란스런 점들이 뒤엉켜 상존(常存)한다는 점을 신중하게 성찰해야 한다. 당대 김인서는 그의 신학에 대해 '선생 독특한 신학'이자 '조선 독특한 신학'⁷⁶이라고

76 김인서, "영계 선생 소전(하)," 35; 김인서, "영계 선생의 말세학," 13.

추앙했지만 그의 독창성이 되레 난제를 야기했던 점에 대해서도 필히 주목해야 한다. 길선주의 신학은 본 논문에서 다룬 자유의지 문제뿐만 아니라 이 외에도 세대주의적 전천년설에 관한 문제, 시한부 종말론적 재림에 관한 문제(1939년 재림설과 2002년 재림설), 삼계론(새 예루살렘, 무궁안식세계, 지옥), 조상림보 교리, 그리스도의 다섯 차례 강림, 다섯 차례 부활, 상징적 성경해석, 재림과 관련하여 내증과 외증에 관한 문제 등⁷⁷ 다양한 난제들이 혼재되어 있다. 향후 길선주의 신학에 관한 연구는 이런 논점들을 충분히 고려하여 연구가 진행되어야 한다.

77 이 논점들에 대해서는 다음 문헌을 참고할 것. 안수강, 『길선주 목사의 말세론 연구』, 124-136.

[참고문헌]

- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Bunyan, John. 『천로역정』. Mr. and Mrs James S. Gale 역. 京城: 삼문출판사, 1895.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford L. Battles. ed. John T. McNeill. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1960.
- Erasmus, Desiderius. “On the Freedom of the Will.” trans. & ed. E. Gordon Rupp. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, n.d., 35-85.
- Gale, James S. “하늘나라에 대한 생각.” 유영식 편, 『착한 목자 계일의 삶과 선교(2)』. 서울: 도서출판 진흥, 2013, 475.
- Hendriksen, William. 『요한계시록 주석』. 김영익, 문영탁 역. 서울: 아가페출판사, 1985.
- Henry, Matthew. *Acts to Revelation, Matthew Henry's Commentary*. Vol. VI. Old Tappan, New Jersey: Fleming H. Revell Company, n.d.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- Luther, Martin. “On the Bondage of the Will.” trans. & ed. E. Gordon Rupp. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, n.d., 101-334.
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought*. Oxford: Basil Blackwell Inc., 1989.
- Van Til, Cornelius. *The Defence of the Faith*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1967.
- Williamson, Gerald I. *The Westminster Confession of Faith*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2004.
- 근광현. “길선주의 성령운동.” 『복음과 실천』 제47권 1호 (2011), 81-107.
- 길선주. 『강대보감』. 평양: 동명서관, 1926.
- _____. 『만사성취』. 평양: 광문사, 1916.

- _____. “말세학(11).” 『신앙생활』 제5권 7호 (1936. 7), 13-15.
- _____. “말세학(12).” 『신앙생활』 제5권 8호 (1936. 8·9), 10-15.
- _____. “말세학(13).” 『신앙생활』 제5권 9호 (1936. 10), 13-14.
- _____. “말세학(예수 재림론).” 『신앙생활』 제4권 8호 (1935. 8·9), 10-17.
- _____. 『해타론(懈惰論)』. 경성: 대한성교서회, 1904.
- 길진경. 『영계 길선주』. 서울: 종로서적, 1980.
- 김인서. “영계 선생 소전(상).” 『신학지남』 제13권 6호 (1931. 11), 37-41.
- _____. “영계 선생의 말세학.” 『신앙생활』 제4권 7호 (1935. 7), 12-13.
- _____. “영계 선생 소전(하).” 『신학지남』 14권 3호 (1932. 5), 33-36.
- _____. “영계 선생의 임종과 장의(葬儀).” 『신앙생활』 제5권 1호 (1936. 1), 35-37.
- 박용규. 『평양대부흥운동』. 서울: 생명의 말씀사, 2000.
- 박재은. “능동적 칭의(Active Justification) 개념의 신학적 중요성과 필요성 고찰.” 『갱신과 부흥』 제22호 (2018), 121-147.
- 박형룡. 『교의신학: 인죄론』. 서울: 한국기독교교육연구원, 1981.
- _____. “사도 생애의 재 연출.” 『신앙생활』 제5권 1호 (1936. 1), 21-25.
- 송진우. “조사(吊辭).” 『신앙생활』 제5권 1호 (1936. 1), 39.
- 안수강. 『길선주 목사의 말세론 연구』. 서울: 예영커뮤니케이션, 2008.
- _____. “루터의 95개조 논제와 칭의사상(稱義思想).” 『역사신학논총』 제20집 (2010), 37-57.
- _____. “버지스(Anthony Burgess)의 『율법변증』(VINDICIAE LEGIS)에 나타난 반율법주의 논쟁 분석: 삼중구조(‘율법-은혜언약’, ‘율법-복음’, ‘율법-그리스도’)를 중심으로.” 『영산신학저널』 제66집 (2023), 203-237.
- 이명직. “영계 선생 길선주 목사 추모함.” 『활천』 제158호 (1936. 1), 3-4.
- 정성구. “한국교회와 설교운동-길선주, 김익두, 이성봉을 중심으로-.” 『신학지남』 제51권 1·2집 (1984년 봄·여름), 140-159.
- 조운호. “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계.” 『갱신과 부흥』 제24호 (2019), 217-250.
- 최윤갑. “하나님의 진노와 심판, 보응적 정의, 또는 회복적 정의를 이루는가?.” 『갱신과 부흥』 제32호 (2023), 7-38.
- 최인화 편. 『길선주 목사 설교집』. 경성: 주교출판사, 1941.
- “사경회 중에 돌연 졸도 길선주 목사 장서(長逝).” 『기독신보』, 1935년 12월 4일.

[Abstract]**Rev. Yeong-gyae Seon-Ju Gil's 'Theory of Free Will' from the Reformed Theological Standpoint**

Su Kang Ahn
(Baekseok University, Adjunct Professor, Historical Theology)

This research aims to explore Rev. Yeong-gyae Seon-Ju Gil's theory of free will from the reformed theological standpoint. I considered the important thoughts and points revealed in his theory of free will as follows. Firstly, in macroscopic approach I analyzed the covenant of works, the innate original sin and the actual sin, the corruption and decline, free will, religious mind of human beings, and so on in his theological system. Secondly, on the basis of Gil's 'demonstration of the correlation between salvation and free will', I focused on the argument on justification, the relationship between free will and justification, the understanding and interpretation of Genesis 15:6, synergism between God and man, and so on. Thirdly, on the basis of Gil's 'demonstration of the correlation between election and free will', I studied foreknowledge predestination, antecedent grace and human response, and so on. Fourthly, on the basis of Gil's 'demonstration of the correlation between judgment and free will', I examined the divine omnipotence and the various types of judgments, the legitimacy of judgment, human responsibility for all sins, and so on. In light of Seon-Ju Gil's theological thought, I suggest future extensions of this discourse into his other various themes such as dispensational premillennialism, the eschatology setting a date

for the end, theory of the three boundaries(New Jerusalem; the world of endless rest; hell), limbus patrum, the five adventures of Christ, the five resurrections of Christ, allegorical interpretation of the Bible, internal and external evidence in relation to the second coming of Christ, and other related areas.

Key Words: Seon-Ju Gil, Free will, Reformed Theology, Salvation, Judgment, Sin

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 저작물인 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 자료과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변형사 제함으로써 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 국내외 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(심사위원회에 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 이종으로 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 마감일자과 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 아래훈글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 표시하되 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 작성하되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “상계서” 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

이텔릭체로 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) 조윤희. "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. (2024년 3월 현재 / 가나다순)

가음정교회	모자이크교회	송도제일교회
거창교회	부산동교회	용호중앙교회
경주교회	부산여전도회	울산시민교회
고남교회	부산서면교회	울산한빛교회
그루터기교회	부산재건교회	진주삼일교회
그리심교회	사직동교회	진주성광교회
금성교회	삼한교회	진해남부교회
김해중앙교회	삼일교회	창원세광교회
남서울교회	삼천포교회	포항충진교회
대구산성교회	새언약교회	하양시민교회
대학교회	섬김의교회	행복한 교회
동상교회	성로교회	한말교회
모든민족교회	성안교회	헤아림교회

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원