

갱신과 부흥

Reform & Revival

2018. Vol. 22



고 신 대 학 교
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2018. Vol. 22

권두언

4 『개혁과 부흥』 22호를 펴내며

신승일

논문

7 마르부르크 조항 연구: 마르부르크 조항 번역과 루터와 초빙글리의 견해 비교

류성민

The Relation of Wittenberg and Reformed: Centered on the Marburg Articles

Seong Min Ryu

39 칼빈에게 있어 이중적(duplex) 개념과 중간적 개념에 대한 개괄적 이해

김재용

A general understanding of Calvin's duplex and medium concepts

Jae Yong Kim

77 William Gouge's Interpretation of Hebrews 7:1-3

Jeong Mo Yoo

윌리엄 가우지의 히브리서 7장 1-3절 해석

유정모

121 능동적 칭의(Active Justification) 개념의 신학적 중요성과 필요성 고찰

박재은

A Study on the Theological Significance and Necessity of the Concept of Active Justification

Jae Eun Park

148 포스트모더니즘 시대의 적대적인 사회종교적 환경과 교회

최승락

Church in the Hostile Socio-religious Situation in the Age of Postmodernism

Seung Nack Choi

178 한국교회 내 교리교육의 부재와 딜레마에 대한 내러티브(Narrative) 탐구

이현철

Narrative Inquiry on Korean Church's Absence and Dilemma about Catechism

Hyun Chul Lee



「갱신과 부흥」 22호를 펴내며

신득일(개혁주의학술원 원장)

올여름의 가마솥더위가 거짓말같이 사라지고 가을이 성큼 다가왔다. 시원한 바람과 함께 「갱신과 부흥」 22호가 발간된 것이 첫 열매를 보는 것 같이 기쁘다. 이 학술지는 개혁신학의 유산을 발굴해서 그것을 널리 보급할 뿐만 아니라 개혁신학에 기여한 학자들의 업적을 소개하고, 성경과 신학적 주제를 개혁주의관점에서 연구하여 교회와 개인의 신앙성장을 돕는다. 이 번호에도 여러 학자들의 주옥같은 논문들이 실렸다. 각 논문은 종교개혁시대부터 현대에 이르기까지 다양한 주제를 다루었지만 모두 개혁신학과 그 실천에 관한 것이다.

지난 달 신진학자 포럼에서 발표한 류성민 교수는 마르부르크 조항에서 루터파와 다른 개혁파 사이의 신학적 통일성과 차별성이 무엇인지를 밝힌다. 김재용 박사는 칼빈의 신학에 나타나는 이중적 개념과 중간적 개념을 명료하게 설명한다. 유정모 교수는 “히브리서 7:1-3에 대한 윌리엄 가우지의 해석”에는 청교도 가우지가 라무스 철학과 모형론, 르네상스 인문주의의 주석방법을 사용하여 본문을 해석했다고 보고, 멜기세덱은 노아의 아들 셈인데 그가 그리스도의 모형이라고 주장한 것을 소개한다. 박재은 교수는 하나님의 법정에서 행해지는 죄인에 대한 하나님의 능동적 선언에 대한



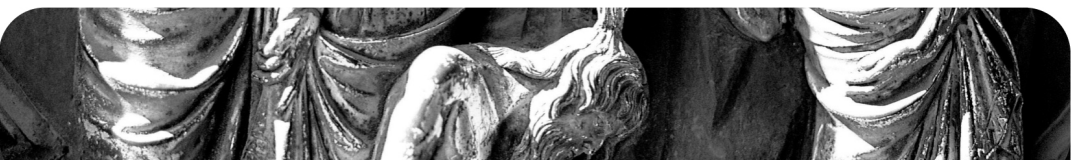


탐턴의 오해를 지적한다. 최승락 교수는 포스트모던이란 시대적 조류를 넘어서 시대를 초월하는 복음을 효과적으로 적용하기 위해서 또 새로운 사조에 대비하는 자세가 필요하다고 제안한다. 이현철 교수의 논문은 한국 교회의 교리교육의 현실적 문제를 지적하고 해결책을 제시한다.

이 글들은 우리가 가진 신앙과 신학이 우리의 신앙의 선배들에게 빛을 지고 있음을 알려준다. 또한 그 유산을 어떻게 적용하고 전수할 것인가를 가르친다. 지난여름 폭염에도 불구하고 귀한 연구를 해준 기고자들에게 감사드리고, 이 간행물이 나오기까지 수고한 황대우 교수와 김혜원 간사에게도 감사를 표한다. 「갱신과 부흥」이란 제목과도 같이 이 간행물이 신학적 기반이 약한 한국교회의 갱신과 부흥에 일조하기를 바란다.

2018년 9월 14일

개혁주의학술원장 신득일 교수



마르부르크 조항 연구

마르부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교

류성민

(아세아연합신학대학교)

[초록]

1529년 마르부르크 회의를 통해 작성된 마르부르크 조항은 루터와 츠빙글리가 함께 서명한 유일한 종교개혁의 신앙고백이다. 이 회의는 성만찬 논쟁을 종식시키고자 하는 신학적 동기와 이를 계기로 개신교 전체를 범위로 하는 슈말칼덴 동맹을 이루고자 하는 정치적 동기로 개최되었다. 비록 소기의 목적을 달성하지 못했지만, 그 결과물인 마르부르크 조항은 삼위일체와 복음의 교리와 믿음과 말씀과 성례와 윤리에 대하여 대부분 일치하고 있음을 보여준다. 오직 성찬의 그리스도 현존 방식에 대한 이견만이 남아있었다. 이를 통해 비텐베르크와 개혁파가 종교개혁 신학의 전체적인 통일성 안에서 다양성을 가지고 공존하고 있다는 사실을 알 수 있다.

논문투고일 2018.07.17. / 심사완료일 2018.08.25. / 게재확정일 2018.09.03.

키워드: 마르부르크 조항, 루터, 츠빙글리, 부셔, 슈말칼덴 동맹, 성만찬 논쟁

1. 서론

지난 2017년 종교개혁 500주년을 기념하는 하는 많은 행사가 있었고, 이를 통해 조금이나마 종교개혁에 대한 관심이 커진 것은 고무적인 일이다. 한편 2019년 취리히(Zürich)는 그들의 종교개혁 500주년을 기념하려고 한다.¹ 개혁파 신학을 따르는 사람들에게 진짜 종교개혁 500주년은 언제일 까라는 질문이 생길 수 있다. 이 질문은 사실 종교개혁의 신학적 통일성과 다양성에 대한 질문이기도 하다. 이러한 시점에서 종교개혁이 진행되는 초창기 1520년대에 루터로 대표되는 비텐베르크(Wittenberg)와 츠빙글리를 위시한 스위스와 고지독일 도시들(die Oberdeutschen)로 대표되는 개혁파가 어떤 관계를 맺고 있었는가를 관찰하는 것은 종교개혁의 통일성과 다양성을 이해하는데 도움이 될 것이다.

1529년 마르부르크 종교회의는 비텐베르크와 개혁파의 지도자들이 만나 토론한 역사적인 사건이고, 그 결과물인 마르부르크 조항(Die Marburger Artikel)은 이 둘 사이의 통일성과 다양성을 확인할 수 있는 귀한 신학적 결과물이다.² 신학적으로 역사적으로 매우 중요한 사건이지만 소기의 목적을 달성하지 못했고, 비슷한 시기의 다른 중요한 사건들에 비하여 주목을 적게 받았다.³ 그런 이유 때문에, 이에 대한 연구도 별로 없는 형편이다.⁴

1 취리히는 츠빙글리가 목회를 시작한 1519년을 종교개혁 500주년으로 기념한다. (참고. <https://www.zuerich.com/en/visit/500-years-of-reformation> 2018년8월23일)

2 마르부르크 조항은 루터와 츠빙글리 양자에 의해 출판된다. 루터의 것은 루터 전집(WA 30.III 102-06; 160-171)에서 찾을 수 있고, 츠빙글리의 것은 츠빙글리 전집(CR 93.2, 514-18; 521-23; <http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/index.php?n=Werk.146> 2018년8월23일)에서 찾을 수 있다.

3 대표적인 사건이 1530년 아우스부르크 제국회의이다. 이 회의에서 개신교 진영은 자신들의 신앙고백을 제출하게 된다. 공식적으로 제출된 문서는 비텐베르크의 멜랑흐톤이 작성한 *Confessio Augustana*였다. 멜랑흐톤은 이 신앙고백 문서를 발전적으로 개신하였고, 개신교의 대표적 신앙고백이 된다. 더하여 공식적으로 받아들여진 문서는 아니지만 부셔가 작성한 *Confessio Tetrapolitana*와 츠빙글리가 작성한 *Fidei Ratio*도 회의에 제출되었다.

4 종교개혁 500주년을 맞이하여 마르부르크 조항의 의미에 대한 연구가 진행되어 엮여졌다.

본 소고는 마르부르크 조항의 맥락과 본문을 번역 소개하고 비텐베르크와 개혁파의 신학적 입장을 분석하고 비교하여 둘 사이의 관계에 대한 적절한 해석을 시도한다. 이를 통해 종교개혁 1세대들의 신학적 통일성과 다양성을 보이고자 한다.

II. 마르부르크 조항의 맥락

1. 마르부르크 회의의 역사적 맥락

1529년 마르부르크는 세상에 하나 밖에 없는 루터와 츠빙글리가 함께 한 종교개혁 기념지이다. 4일 동안 독일과 스위스의 개신교 최고 지도자들이 헤센의 지방백작 필립(Landgraft Philipp von Hessen)의 초청으로 마르부르크 성에 모여 회의를 가졌다. 이 회의는 1529년 슈파이어(Speyer) 제국회의에서 만들어진 “저항파”(혹은 개신교, Protestanten)의 신학적 정치적 통일이라는 논제로 모이게 되었다.⁵

이 회의는 처음부터 순수한 신학적 목적이 아니라 정치적 목적으로 소집되었다. 이 회의에서 가장 의욕적인 인물은 신학자들이 아니라, 열정적인 젊은 지방백작 필립이었다. 그는 선제후령 작센(Kursachsen)과 함께 제국의 개신교 세력을 이끄는 지도자가 되었다.

이 회의에 참석한 대표적 신학 그룹은 비텐베르크와 취리히이다. 이는 필립의 신학적 입장과 일치한다. 그의 신학적 대화 상대는 루터 외에 항상 멜랑흐톤이 있었고, 또 비텐베르크 외에 항상 츠빙글리가 있었다. 츠빙글리가 이른 시기에 카펠(Kappel) 전투에서 사망한 이후 스트라스부르

참고. Wolf-Friedrich Schäufele ed., *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit* (Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012). (= MAalsZE)

5 제2차 슈파이어 제국회의에 대하여 간략한 설명은 다음을 참고. Irene Dingel, *Reformation: Zentren-Akteure-Ereignisse* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 185-88.

(Straßburg) 개혁자 마틴 부써(Martin Bucer)는 개혁파 진영에서 그의 대표적인 조언자가 되었다.⁶ 회의의 인적 구성은 필립이 생각한 종교개혁의 폭과 범위를 어느 정도 짐작하게 한다. 그는 반로마가톨릭의 모든 세력을 규합하고자 했다.

1529년 마르부르크 회의는 잘 알려진 대로 성공적으로 끝나지 못했다. 성찬에서 그리스도의 현존 방식에 대한 이해에서 이견을 좁히지 못했다. 그러나 필립의 의욕적인 시도로 인해 종교개혁 역사에서 가장 주목할 만한 가치가 있는 한 문서가 작성되었다. 바로 15개 조항으로 이루어진 마르부르크 조항(die Marburger Artikel = MA)이다. 필립의 요구로 루터가 펜을 잡았다.⁷ MA는 가장 이른 시기에 작성된 종교개혁의 신앙고백이며, 또한 유일한 전체 개신교 신앙고백이라 할 수 있다. 이 문서는 종교개혁 시대에 유일하게, 루터, 츠빙글리, 멜랑흐톤, 외콜람파디우스, 부써와 다섯 명의 다른 신학자들의 서명을 담고 있다. MA는 그 자체로 종교개혁시대의 보물과 같다.

2. 마르부르크 회의의 동기와 목적

헤센의 필립은 1529년 마르부르크에 회의를 소집하면서 두 가지 목적을 가졌다. 첫 번째, 신학적 목적으로 루터와 츠빙글리와 외콜람파디우스의 성만찬 논쟁을 해결하고자 했다. 두 번째, 정치적 목적으로 슈파이어 제국회의의 결과로 동맹을 성립하려 했다.

(1) 신학적 목적

1525년부터 1차 성만찬 논쟁이 루터와 개혁파 사이에 출판물을 통하여 발생하였다.⁸ 논쟁점은 성찬을 시행할 때에 제정말씀의 이해와 높아지신 그리스도의 현존 방식이었다. 이 논쟁은 매우 격렬했기 때문에 중재를 위한

⁶ Wolf-Friedrich Schäufele, "Vorwort," in MAalsZE, 5.

⁷ Wolf-Friedrich Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," in MAalsZE, 51.

⁸ 성만찬 논쟁의 경과에 대하여 참고. Dingel, 108-15.

노력이 이미 있었다. 이 목적을 위해 외콜람파디우스와 마틴 부썬과 볼프강 카피토(Wolfgang Capito)는 이미 1525년 지역 종교 회의의 개최를 시도 하였다. 하지만 열정적인 헤센의 필립의 결과물이 나오기까지 이 일은 이루어지지 않았다.

(2) 정치적 목적

마르부르크 회의의 두 번째 동기는 1529년 제2차 Speyer 제국 회의의 결과이다. 회의에서 6명의 제후들과 14개의 고지독일 제국도시들은 1521년의 보름스 칙령을 시행하라는 제국 회의의 결정에 반대하여, 저항권(Protestation)이라는 법적 수단을 사용하였다. 이를 계기로 저항파(Protestanten)는 개신교의 이름이 되었다. 1529년 4월 20일 개신교도들은 그들의 저항문서를 작성하고, 이틀 후(4월 22일) 선제후령 작센, 헤센, 뉘른베르크(Nürnberg), 스트라스부르, 울름(Ulm)이 비밀리에 황제에 반대하는 정치적 보호동맹을 체결하였다. 이 동맹의 고안자는 헤센의 필립과 스트라스부르의 야콥 슈투름(Jakob Sturm)이었다. 구교측을 규합하는 황제로 인해 개신교측은 직접적인 전쟁의 위협을 받게 되었다. 필립은 전체 개신교 동맹을 만들고자 했고, 가능한 제국 외부의 세력들도 끌어들이고자 했다.⁹

이 동맹의 걸림돌이 성찬 논쟁이었다. 동맹의 전제는 종교의 일치였다. 결국 필립의 주도하에 종교 대화는 1529년 10월 1-4일 마르부르크에서 개최되었다. 이 회의는 이중의 목적을 가지고 있었다. 첫째, 성찬 문제로 인한 신학적 분열을 해결하는 것이었다. 필립은 이 문제가 오히려 인한 것이라 생각했다. 둘째, 동행한 정치가들의 논의를 통해 확장된 정치 동맹을 세우는 것이었다. 이런 면에서 마르부르크 회의는 처음부터 정치적인 모임이었다.

⁹ 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 54f.

3. 마르부르크 회의의 경과

마르부르크 회의가 정치적인 의도를 가진 종교대화였다는 점에서 정치적인 입장이 신학적 대화에서 큰 역할을 한 것에 대해서 인정할 필요가 있다. 그러나 종교개혁 시대의 개혁자들은 정치적인 배려를 위해 그들의 신학적 입장을 굽히는 일에는 익숙하지 않은 사람들이었다.

(1) 회의 외부의 정치적 경과

제2차 슈파이어 제국 회의 이후 개신교측은 정치 동맹을 조직하려고 했다. 그러나 개신교 진영은 성찬 논쟁으로 인해 갈라져 있었다. 헤센의 필립은 이를 하나로 만들어 보려고 했다. 비텐베르크와 취리히를 잇는 것은 쉬운 일이 아니었다. 그러나 더욱 어려운 점이 있었는데, 선제후령 작센이 분명히 다른 노선을 보이기 시작했다는 점이다. 마르부르크 회의가 개최되던 바로 그때 1529년 10월 3-7일 제후논의가 열렸다. 이 회의들이 동시에 열린 것은 우연이 아니었다. 사실 제후논의는 헤센의 필립이 원했던 방향과 달리 흘러갔다. 슈파이어에서 작센의 선제후는 헤센과 스트라스부르에 의해 강요된 동맹 계획에 즉흥적으로 동의하였다. 그러나 바로 직후 정치적 상황을 고려하면서, 황제를 반대하는 제후의 저항권 행사에 대해 망설임이 있었다.

작센은 계획된 동맹을 거절했다. 작센은 정치적 동맹을 필립이 예상한 것보다 좁게 하여 슈파이어에서 약속되었던 것처럼 루터의 신앙을 따르는 제국도시에 제한하고자 했다. 스트라스부르와 울름과 동맹은 이에 적극적으로 반대하였다. 결국 작센은 헤센의 동맹 계획에 반대한 것이다.¹⁰

작센의 정책은 루터를 비롯한 비텐베르크 신학자들의 움직일 수 있는 여지를 좁히는 것이었다. 루터의 경우 신학적으로, 정치적으로 회의에 적극적으로 일 이유가 없었다. 멜랑흐톤이 회의 내내 침묵한 것도 같은 맥락이다. 비텐베르크는 동맹을 맺지 않기를 원했다. 그들은 신학적 일치가 이루어지

10 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 55-56.

는 것을 선호하지 않았다.

(2) 회의 내부의 신학적 경과

아마도 마르부르크 조항을 다룰 때에 가장 당혹스런 점은, 그 조항이 앞서 진행된 회의와 아무 관계도 없다는 점이다. 회의에서는, 최소한 공적 대화에서는 거의 성찬문제만 토론되었다. 그래서 협상문을 작성하기 위한 작업이 얼마나 치열한 것인지 그리고 성과가 없었던 마르부르크의 협상을 생각해 볼 때, 그런 종류의 일치 문서가 그렇게 빠른 시간에 작성될 수 있었다는 것은 믿을 수 없는 일이었다.¹¹

헤센의 필립은 신앙의 교리를 전체적으로 한 눈에 볼 수 있도록 정리해 달라고 요구했다. 사실 비텐베르크 신학자들은 처음부터 성찬을 논의하기 전에 다른 신앙 조항들에 대해 의논하려는 마음이 있었다. 그 이유는 스위스와 스트라스부르에서 복음에 반하는 잘못된 교훈이 사람들을 혼란스럽게 한다는 소문이 있었기 때문이었다.¹²

10월 1일에 시행된 루터와 외콜람파드의 양자회담, 츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담이 열렸다. 다음 날 10월 2일 본회의가 시작되었다. 루터는 회의를 시작하면서, 공적으로 성찬에 대해 논의하기 전에 다른 주제에 대해 논의되어야 한다 말했다.¹³ 그는 취리히와 바젤과 스트라스부르에서 잘못된 교훈이 주장된다고 들었기 때문이다. 예를 들어 스트라스부르가 삼위일체 교리에서 아리우스에 동의하여 그리스도의 두 본성을 구분하여 인격의 통일성을 해치는데까지 나갔다고 들었다. 원죄는 실재도 아니고 정죄될 것도

11 Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 49.

12 이에 대한 증거로 멜랑흐톤의 편지를 참고. MBW.T3 Nr 830(612,9-12): "Quidam Argentinae incommode de trinitate etiam loquuti ferebantur. Itaque extorsimus ab eis, ut suam sententiam recitarent de trinitate. Sed confessi sunt se de ea re prorsus nobiscum sentire iuxta Nicaenam synodum."(스트라스부르의 어떤 사람들이 삼위일체에 대해 부적절하게 말한다는 것이 들린다. 그래서 우리는 그들에게 삼위일체에 대한 그들의 주장을 제시하도록 요구했다. 그러나 그들은 여기에서 니케아 회의를 따라 완전히 우리와 일치한다고 고백했다.)

13 Peter Gemeinhardt, "Das Erbe der Alten Kirche," in MAalsZE, 85.

아니라고 여겨지고, 세례는 단지 회심의 외적 표지일 뿐이고, 칭의에서 인간은 자신의 힘으로 협력한다고 들었다. 또한 설교직과 연옥과 다른 것들도 스트라스부르에서 잘못 가르쳐지고 있다고 들었다. 외콜람파디우스와 츠빙글리는 루터의 이 비난을 인정하지 않고, 오직 성찬에 대해서만 다를 것을 주장했다. 결국 루터도 이에 동의했다.¹⁴

이어지는 회의에서는 오직 성찬 문제만 다루어졌다. 10월 3일 오후의 대화가 성과없이 마치게 되었다. 마틴 부씨는 스트라스부르에 대한 루터의 혐의로 인해 삼위일체와 그리스도의 인격과 칭의와 세례와 다른 주제들을 변호하기로 허락되었다. 루터에게 부씨는 그의 교리의 정통성을 확인하기를 요청했다. 그러나 루터는 거부했다. 루터는 사람들이 그를 공격하여 나중에 잘못된 교리에 침묵한 것에 대한 증인이라 불리게 될까 두렵다고 했다. 이 상황에서 루터는 부씨를 형제라 부르기를 거부했고, “다른 영”이란 단어를 사용하기까지 했다.¹⁵

그 후에 10월 4일 지방백작 필립은 루터에게 모든 신앙조항들의 목록을 작성하기를 요구했다. 이것은 결코 회의를 빈손으로 끝내지 않기 위한 속임수가 아니었다. 그것은 성찬에 대한 대화의 실패 후에, 최소한 다른 모든 신앙 교훈에 대한 일치를 확실히 하는 것을 목적인 시도였다. 사실 루터는 그 전날까지 일치에 대하여 여러 측면에서 의심을 가지고 있었다. 그러나 루터가 스스로 작성한 신앙 조항들이 형식에 따라 서명을 받게 됨으로 지방백작의 계산대로 되었다.¹⁶

루터는 그에게 주어진 과제를 망설임 없이 시행했다. 필립은 비텐베르크 신학자들과 작센의 선제후를 하나의 형식을 갖춘 공동의 신앙고백에 묶기를 원했다. 그리고 루터는 성찬 뿐 아니라 다른 교리들도 다루어져야 한다는 주장처럼, 그런 형식을 갖춘 신앙고백을 작성하였다.

신앙조항들의 순서는 순전히 루터의 의도를 따른 것이다.¹⁷ 사실 그는

14 Schäufele, “Bündnis und Bekenntnis,” 50.

15 WA 30.III, 150,5-10. 참고. Schäufele, “Bündnis und Bekenntnis,” 51.

16 Schäufele, “Bündnis und Bekenntnis,” 51.

삼위일체와 기독교의 분명한 논쟁점을 다루지 않았다. 하지만 이것은 스위스나 스트라스부르에 대한 협상 혹은 수용의 관점에서 나온 것은 아니다. 오히려 루터는 상당히 놀란 것 같았다. 스위스나 스트라스부르는 그가 작성한 주장에 동의할 준비가 되어있었기 때문이다. 논의는 짧았고, 단지 몇 가지 적은 변경들만 요구되었다.¹⁸ 스위스와 스트라스부르가 루터에 의해 작성된 신앙고백을 중요한 반대와 변경없이 서명했다는 것은 비텐베르크 사람들에게는 그들의 승리라고 느껴졌다.

그렇다면 과연 스위스와 스트라스부르는 그들의 잘못된 견해를 버린 것일까? 아니면 원래 그들은 일치된 견해를 가지고 있었고, 단지 오해로 말미암아 생긴 것일까? 둘다 아니다. 사실 츠빙글리와 부씨는 마르부르크 조항을 그들 자신의 신학적 의미에서 해석한다.

사실상 마르부르크 조항은 루터의 의도와 달리 하나의 절충형식으로 이해되었다. 양측은 자신들의 의도로 해석할 수 있었다. 그러므로 완전한 일치라고 말할 수는 없다. 무엇보다 스위스와 스트라스부르가 루터의 조항에 동의한 것에서 정치적인 확신의 영향도 있었다. 그 결과는 헤센의 지방백작이 의도한 것이었다. 그러나 양자간에 교리의 차이가 존재한다는 것은 의심의 여지없이 숨길 수 없는 것이었다. 그래서 개신교 공동의 정치적 동맹은 불가능해졌다.

4. 마르부르크 회의 결과와 의의

마르부르크 회의는 종교개혁 역사의 결정적인 사건이다. 그렇게 권위있는 사람들이 함께 모인 전체 개신교 신학자 회의는 전무후무했다. 하지만 결과는 오늘날까지 논쟁거리였다. 일반적으로 말해서 대화는 실패했다. 왜냐하면 성찬문제의 분열은 여전히 남아있었고, 의도했던 동맹은 이루어

17 루터가 아무런 기초 없이 MA를 작성한 것은 아니다. 1528년 슈바바흐 조항(Die Schwabacher Artikel)을 기초로 작성하였다. 이 조항은 한창 성만찬 논쟁이 심했던 시기에 작성되었기 때문에 루터의 견해를 더욱 표현하고 있다.

18 Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 52.

지지 않았기 때문이다.

그러나 이런 견해는 한쪽 측면만 본 것이다. 성찬 교리의 차이에 있어 마르부르크 회의는 직접적인 그리고 간접적인 방식으로 변화에 공헌하였다. 직접적인 효과는 환경에서 볼 수 있다. 양 측은 몇 년동안 서로를 향한 날카로운 공격을 교환한 후, 이제 공식적인 논쟁을 하지 않았다. 성찬에 대한 논쟁은 1552년이 되어야 다시 날카롭게 진행될 수 있었다. 요하킴 베스트팔(Joachim Westphal)과 칼빈(Johannes Calvin) 사이의 소위 제 2차 성찬논쟁이다. 이전에 있었던 격렬한 논쟁에서 볼 때, 이미 이것은 과소평가할 수 없는 큰 공헌이다.¹⁹

그뿐 아니라 마르부르크 회의는 성찬에 대한 교리차이를 최소한 부분적으로 극복하기 위한 출발점을 만들었다. 마르부르크에서 지방백작 필립은 개인적으로 마틴 부셔를 알게 되었고, 부셔는 츠빙글리가 사망한 후에 필립의 가장 중요한 신학 조언자가 되었다. 그들의 최고의 결과물은 1536년 비텐베르크와 고지독일 도시들의 비텐베르크 일치(die Wittenberger Konkordie)이다.²⁰ 이 일치를 통해 고지독일의 제국도시들이 슈말칼덴 동맹에 참여할 수 있게 되었다. 다만 스위스인들은 부셔의 일치 노력을 계속하여 거부하였다.

회의의 두 번째 목적은 가능한 유럽 전역의 정치군사적 개신교 동맹을 이루는 것이었다. 하지만 슈말칼덴 동맹이 이뤄진 것은 마르부르크 회의의 간접적 영향이다. 직접적인 결과는 15개 조항으로 이루어져 10월 4일에 작성된 MA일 뿐이다. 마르부르크 조항은 루터와 츠빙글리가 동시에 서명한 종교개혁시대의 유일한 신앙고백이다. MA의 15개 조항 중 14개 조항과 0.5개 조항은 양측의 일치로 확정되었다. 마지막 0.5개 조항은 성찬 교리에서 차이를 드러낸다.

19 Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 46.

20 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 47.

III. 마르부르크 조항 해설

이제 MA의 각 조항을 해설하려고 한다. 순서는 처음부터 하는 것을 원칙으로 하나 필요에 따라 함께 해설해야할 부분은 조항 순서에 상관없이 해설하였다. 한 가지 참고할 중요한 점은 MA의 작성자는 루터라는 것이다. 루터가 자신의 의도와 자신의 표현으로 MA를 작성한다는 점에서 MA는 기본적으로 루터의 신학적 성향을 가장 많이 드러냈다는 점을 기억해야 한다. 그러나 동시에 츠빙글리를 비롯한 개혁파가 루터와 함께 논의하며 작성 과정에 동참하였고, 결과적으로 이 고백에 동의하였기 때문에 그들의 견해와 영향을 함께 살피고자 한다.

1. 고대 교회의 유산(MA 1-3)

MA 1-3조는 삼위일체와 기독교에 대한 것이다. 이 조항들을 볼 때, 마르부르크에서 교부들의 삼위일체 교리와 기독교에 완전히 일치해 있었다고 생각할 수 있으나, 사실 이 과정에서 어려움은 존재했다. 루터는 스트라스부르의 삼위일체에 대하여 의심했고, 부셔가 해명했다. 그리고 10월 4일 MA를 작성할 때 결국 니케아 신조에 따른 완전한 일치를 인정하게 되었다.

(1) [서언]²¹

1529년 10월 3일 마르부르크에서 우리는 다음의 조항들에 일치하여 서명한다.

(2) [1. 거룩한 삼위일체에 대하여:]

첫째, 우리 양측은 다음 내용을 일치하여 믿고 참된 것으로 여긴다. 유일하고,

21 번역은 마르부르크 조항의 Neuhochdeutsche Übertragung에서 옮긴 것이다. (Schäufele, "Der Text der Marburger Artikel," 26ff.) 사용된 괄호(...)는 원문에 사용되지 않은 표제를 기록할 때 사용했다.

참되고, 실재하는 모든 만물의 창조자이신 한 하나님이 계신다. 이 하나님은 그의 본질과 속성에서 하나이고, 위격들에서, 즉 아버지, 아들, 성령, 삼위로 계신다, 등등. 이것은 온 세계 전체 기독교회 가운데 니케아 공의회에서 결정되고, 니케아 신경에서 노래되고, 읽혀지는 것과 같다.

첫 문장은 매우 멋지게 시작한다. “우리 양측은 일치하여 믿고 여긴다.” 삼위 일체 교리에 대한 기술은 니케아의 삼위일체에서 시작된다. 루터는 교회의 천년된 합의에서 시작한다. 여기에서 중요한 것은 “등등”(etc.)이다. 이 문구는 2항과 3항에서도 등장한다. 이 문구의 의미는 삼위일체와 기독교론에 대해 더 말할 것이 있으나, 말할 필요는 없다는 것이다.

4세기 니케아 신조의 삼위일체 교리에서 중심요소가 여기에 언급된다. 아버지로부터 아들의 영원한 출생, 그리스도의 본질이 아버지와 동일함, 성령의 신성이다. MA 1조는 니케아 신조를 짧은 형태로 표현했다. 그러나 이를 통해 니케아와 관계는 명백하게 드러났다. 물론 여기에서 니케아 공의회는 니케아-콘스탄티노플 공의회로 이해되어야 하고, 여기에 등장하는 신경은 381년의 니케아-콘스탄티노플 신경이다.²²

(3) [2. 하나님의 아들, 우리 주 예수 그리스도에 대하여:]

둘째, 우리는 다음과 같이 믿는다. 아버지나 성령이 아니라, 오직 하나님 아버지의 아들, 참되고 실재하는 하나님이 성령의 일하심을 통해 사람이 되셨다. 그는 사람 씨의 도움 없이 순결한 동정녀 마리아에게서 나셨다. 그는 완전한 육체적 형상으로 육체와 영혼으로 태어나셨고, 다른 모든 사람 들처럼 육체와 영혼을 가지셨다. 그러나 죄는 없으셨다, 등등.

MA 2조는 삼위일체 신학의 기초에서 기독교론을 세워간다. 하나님의 아들이 참으로 인간이 되셨다. 루터는 고대 신앙고백에 의지하여 그리스도의 성육신과 완전한 신성과 인성 그리고 무죄성을 가르친다. 이것은 칼케돈

²² 참고. Gemeinhardt, “Das Erbe der Alten Kirche,” 101f.

신조를 따르는 것으로 종교개혁 기독교론의 기초석이 되었다.

성육신의 문제는 그리스도께서 세상에서 어떻게 현존하시는가, 즉 신성과 인성이 어떻게 지속적으로 연결되는가의 해석 문제와 관계되는데 이것은 성찬 교리와 깊게 관계된다.

(4) [3. 그리스도의 고난에 대하여:]

셋째, 하나님과 마리아의 아들, 분리되지 않는 위격, 예수 그리스도는 우리를 위하여 십자가에 못 박히셨고, 죽으셨고, 묻히셨다. 그는 죽은 자 가운데서 살아나셨고, 하늘에 올리셨다. 그는 모든 피조물의 주인으로서 하나님의 우편에 앉아, 모든 피조물의 주로서, 후에 살아있는 자들과 죽은 자를 심판하실 것이다, 등등.

MA 3조는 니케아-콘스탄티노플 신경에 기초한다. 사실 루터에게 중요한 강조점은 칼케돈 신조의 “분리되지 않는”(ungetrennt)이다.²³ 그리스도의 신성과 인성이 분리되지 않는다는 점은 성찬에서 그리스도의 현존 방식과 관계된다.²⁴

여기에서 개혁파 신학자들과 중요한 차이가 있다. 츠빙글리는 그리스도께서 분리되지 않는 인격이 아니라면 온전한 구원자라 할 수 없다고 주장하지만, 루터와 달리, 그리스도는 인성을 따라서만 고난을 받으셨다고 주장한다.²⁵

MA는 예수 그리스도의 분리되지 않는 인성에 대한 구체적인 묘사는

²³ Gemeinhardt, “Das Erbe der Alten Kirche,” 77.

²⁴ 슈바바흐 조항 3조에서 루터는 “예수 그리스도께서 인간으로서 혹은 인성으로 고난당한 것이 아니라 나뉘질 수 없는 인격으로 신인으로 혹은 하나님의 아들로 진실로 우리를 위해 고난당하셨다”고 주장했다.(Die Schwabacher Artikel 3. “... Also das man nicht glauben noch learn solle, das Jhesus Cristus als der mensch oder die menschheit fur vnns gelitten hab, Sonnder also: weyl got vnnd mensch hie nit zwo personen, Sonnder ein vnyutrenliche person ist, soll man halten vnnd leren, das got vnnd mensch oder gottes Sone warhafftig fur vnns gelitten hat, ...”)

²⁵ Gemeinhardt, “Das Erbe der Alten Kirche,” 77f.

“등등”으로 뛰어넘었다. 서로의 기독교적 차이에도 불구하고 이 부분을 용인하고 넘어간 것은 독특한 일이다.

2. 종교개혁의 복음(MA 4-7)

MA 4-7조항은 죄와 칭의에 대해서 다루고 있다. 이 주제에서 비텐베르크와 스위스 사이에 단 한번도 반대가 없었다.²⁶ MA의 순서는 나중에 작성되는 아우스부르크 신앙고백(*Confessio Augustana* 1530 = CA)의 기초가 된다.²⁷ 즉 MA 4-7조는 복음에 대한 종교개혁의 이해를 보여준다.

(1) [4. 원죄에 대하여:]

넷째, 우리는 다음을 믿는다. 원죄가 아담으로부터 우리에게 주어졌고, 유전된다. 원죄는 모든 사람을 정죄하는 죄이다. 그리고 예수 그리스도께서 그의 죽음과 생명으로 우리를 돕지 않으셨다면, 우리는 영원히 죽어야 했고, 하나님 나라와 복에 이를 수 없었을 것이다.

모든 사람이 죄를 가지고 태어나고, 정죄된다는 원죄에 대한 이해의 일치는 당연하게 받아들여졌다. 양측은 이 부분에서 일치하였고, 오직 그리스도의 죽음만이 원죄를 극복하고, 사람을 영원한 죽음에서 자유롭게 한다는 것을 추가했다.

(2) [5. 믿음에 대하여:]

다섯째, 우리는 다음을 믿는다. 우리가 하나님의 아들, 예수 그리스도를 믿는다면, 우리는 이 죄와 모든 다른 죄에서, 영원한 죽음에서 구원된다. 그는 우리를 위해 죽으셨고, 등등. 그리고 우리는 믿음 없이, 어떤 행위나, 계급이나 수도원 등을 통하여 영원한 죄에서 자유롭게 될 수 없다, 등등.

²⁶ André Birmelé, “Das reformatorische Evangelium. Sünde und Rechtfertigung (Marburger Artikel 4-7),” in MAalsZE, 103.

²⁷ Birmelé, “Das reformatorische Evangelium,” 104.

(3) [6. 행함의 공로에 대하여:]

여섯째, 이 믿음은 하나님의 선물이다. 우리는 믿음을 선행하는 행위나 공로로 얻을 수 없고, 또한 자신의 능력으로 만들어 낼 수도 없다. 성령께서 원하실 때, 우리가 복음이나 그리스도의 말씀을 들을 때, 오직 성령께서 믿음을 우리 마음에 주시고 만드신다.

(4) [7. 기독교의 의에 대하여:]

일곱째, 이 믿음은 하나님 앞에서 우리의 의이다. 하나님께서 자신을 위하여 우리를 의롭고, 경건하고, 거룩하다고 간주하시고, 어떤 행위나 공로 없이 우리를 이를 통해 죄와 죽음과 지옥에서 돕고, 우리를 은혜롭게 받으시고, 그의 아들로 인하여 복되게 만드신다. 우리는 아들을 그렇게 믿고, 그것을 통해 의와 생명과 그의 아들의 모든 좋은 것들을 누리고, 그것에 참여한다. 그러므로 의를 위해 쓸모 있다고 여겨지는 모든 수도원의 삶과 수도사 맹세는 완전히 정죄된다.

이상의 내용들은 비텐베르크와 스위스 사이에 일치가 확실했다. 그리스도의 성육신과 관련된 다양한 진술들은 교회의 유익이라는 측면에서 연결된다. 즉 기독교론과 구원론이 여기에서 만난다. 이것은 사변적이며 학문적 지식을 추구하던 스콜라 신학과 구분점이다. 종교개혁은 교회를 위한 실제적인 목적을 갖고, 그 안에서 교리적 체계를 이해하고, 해석한다.

그리스도의 십자가와 부활이 교회를 위한 선포이고, 믿음에 기반한 죄인의 칭의에 대한 선포는 결정적이다. 물론 칭의 교리는 교회와 신학이 말해야 할 모든 것을 말하지 않는다. 다만 그것은 기본 구조이다. 이러한 종교개혁 신학의 이해는 비텐베르크와 스위스에게 공통적인 것이었다. 종교개혁의 다양한 입장들은 이 주제에 있어 성찬의 이견을 넘어 연결되어 있었고, 이를 통해 로마 가톨릭과 근본적으로 구분되고 있다.

구원의 교리에 대한 이견없는 일치에도 불구하고 성찬의 문제에 이견이

있었고, 이로 인해 교회 공동체의 통일로 나가지 못했다. 그 이유는 성찬의 문제가 분리된 교리가 아니라, 교회의 구성과 직접 관련된 문제였기 때문이다. 성찬은 교회 공동체를 구성하는 것과 긴밀하게 연결되었다. 결국 성찬의 불일치는 교회의 불일치로 여겨졌다. 그러나 하나님 앞에서 믿는 자가 얻는 의에 대한, 구원에 대한 교리에 있어 분명한 일치는 강조되어야 한다.

3. 선물로서 믿음, 설교와 세례

(1) [8. 외적 말씀에 대하여:]

여덟째, 성령은, 보통의 경우에, 어느 누구에게도 이 믿음이나 선물을 그리스도에 대한 선행하는 설교나 구두로 전해지는 말씀 없이 혹은 복음 없이는 주지 않는다. 오직 성령이 믿음에 영향을 주고 만드신다. 그가 원하는 곳에서, 원하는 사람에게서, 구두로 전해지는 말씀을 통해, 말씀과 함께(롬 10:17) 주신다.

MA의 8조는 “해석의 십자가”(crux interpretationis)로서 여겨진다.²⁸ 이 조항은 형식상 전체 조항들의 중심에 위치할 뿐 아니라, 내용적으로도 전체 서술의 전환점이다. 여기에서 성령과 믿음의 선물이 말씀에 긴밀하게 연결된다. 선행하는 설교 없이 성령은 누구에게도 믿음을 주지 않는다. 선포되는 말씀은 성령의 선물에 선행한다. 이것은 분명 루터의 견해이다.

츠빙글리는 성령이 말씀에 선행한다고 확신했음에도 MA의 8항에 서명하였다.²⁹ 그에게 중요한 것은 성령께서 믿음을 만드시고, 선포되는 말씀을 통해 이루어진다는 것이다. 먼저 그는 복음의 개념을 모든 외적 선포로 이해한다. 또한 그는 분명히 외적 말씀이 아니라 성령께서 스스로 믿음을 주신다고 지적한다. 성령은 그가 원하는 곳에서 원하는 사람에게 믿음을

²⁸ Martin Sallmann, “Glaube als Geschenk. Predigt und Taufe (Marburger Artikel 8-9, 14) oder: Die Zuordnung von Wort und Geist als Dreh- und Angelpunkt der Marburger Artikel,” in MAalsZE, 117.

²⁹ Sallmann, “Glaube als Geschenk,” 119.

주신다. 그러나 말씀과 성령은 나뉘지지 않는다.

루터와 츠빙글리의 차이를 감쇄해주는 해석학적 도구가 “보통의 경우”(ordentlich zu reden)라는 문구이다. 이 문구는 두 가지 해석 가능성이 있다. 첫째, 성령께서 질서에 따라 말하도록 하신다. 즉 설교가 먼저인 것이 질서이다. 루터의 견해이다. 둘째, 일반적으로 성령은 누구에게도 선행하는 설교 없이 믿음을 주지 않는다. 이렇게 볼 때 믿음에 선행하는 설교는 일반적인 경우이다. 이 경우 성령이 특별히 말씀하실 수 있다는 것을 암시한다. 이것은 츠빙글리에게 받을 만한 것이다. 그는 성령을 말씀에 선행하여 놓기 때문이다.³⁰

츠빙글리는 영과 육, 외적 사람과 내적 사람을 내적 말씀과 외적 말씀의 구분으로 이해한다. 내적 말씀은 하나님의 의지를 포함한다. 외적 말씀은 내적 말씀을 포함한다. 그러므로 외적 말씀은 그 하나님의 의지를 담은 내적 말씀을 포함하고 있다. 그러므로 설교가 선행한다고 해도 츠빙글리에게 문제는 없다.

성령은 성경의 해석에 있어 교리와 믿음을 통일시키는 권위이다. 이것은 교황과 주교들의 성경 해석 권위를 거부하는 것이다. 성령을 통해서만 성경의 바른 해석이 나올 수 있다. 이 부분에서 루터와 츠빙글리는 일치하고 있다. 루터는 영성주의자들과 논쟁에서 말씀과 성령의 관계를 날카롭게 다루는데, 사람은 외적으로 복음 선포의 말씀과 성령의 육적인 표를 통해, 내적으로는 성령과 믿음을 통해 다루어진다고 주장한다. 루터가 강조하는 것은 외적인 것이 선행되어야 한다는 것이다. 그러므로 하나님께서 설교와 성령이라는 수단을 통해 성령과 믿음을 주신다.³¹

츠빙글리는 기본적으로 성령이 먼저라는 것을 분명히 주장한다. 성령은 마음을 밝히고 믿음으로 의롭게 하시는 유일한 분이다. 믿음은 오직 하나님으로부터 온다고 주장되어야 한다. 성령의 사용은 그리스도께서 제정하신

³⁰ Sallmann, “Glaube als Geschenk,” 120f.

³¹ Sallmann, “Glaube als Geschenk,” 124.

것처럼 되어야 한다. 그러나 그리스도는 그의 죽음을 선포하고, 감사를 말하여 찬양과 경외하도록 하셨다. 그가 우리를 위해 십자가에 못 박혀 죽으셨기 때문이다. 당연히 주의 죽음은 외적 말씀을 통해 설교되는 것이 필요하다. 한편으로 우리를 강건하게 하고, 다른 편으로 우리가 믿음으로 가르쳐지도록 목적한다. 그리고 나서 중요한 강조가 있다. 이 모든 것은 사람이 말하는 것을 통해 이루어지는 것이 아니다. 비록 그것이 수단이라고 할지라도 그렇다. 오히려 인간의 마음에 하나님의 일하심을 통해 이루어진다.³²

츠빙글리에게 성령은 말씀에 앞서 있다. 하지만 외적 말씀의 선포는 필요하다. 그 말씀이 구원에 대하여 알리고 있기 때문이다. 성찬과 관계하여 이를 생각하면, 성찬에 있어 제정의 말씀은 필요하다. 그리스도께서 말씀하셨기 때문이다. 그리스도는 성찬의 선포와 거행을 권하고 있다. 그러나 구원의 사건은 결국 하나님의 능력으로 인간 안에서 이루어진다. 그러므로 츠빙글리에게 성찬은 기억의 축제가 되고, 공동체의 감사와 찬양의 축제가 된다. 츠빙글리에게 성찬에서 초점은 공동체에 있다.³³

(2)[9.]세례에 대하여:

아홉째, 거룩한 세례는 성례이다. 하나님에 의해 믿음을 위하여 제정되었다. 그리고 “가서 … 세례를 베풀”(마 28:10)라는 하나님의 명령과 “믿고 세례를 받는 사람은 …”(막 16:16) 이라는 하나님의 약속이 그 안에 있기 때문에, 세례는 그리스도인들의 표지 혹은 표시일 뿐 아니라, 우리의 믿음이 요구되는 하나님의 표적과 일하심이다. 이 믿음을 통하여 우리는 생명으로 다시 태어난다.

말씀에 대하여 다른 다음 이어 구원의 수단으로서 세례를 다룬다. 이 조항은 루터의 세례 신학의 가장 중요한 요소들을 담고 있다. 세례의 제정,

³² CR 93.2, 551,8-21.

³³ Sallmann, “Glaube als Geschenk,” 126.

약속, 어떤 세례인지, 세례를 받는 믿음이다. 여기에서 강조는 세례가 하나님의 일이라는 것이다. 하나님의 일을 통해 인간은 약속에 참여하게 된다. 세례를 통해 하나님의 은혜가 주어진다. 세례가 빈 표지라거나 그리스도 아래 있는 구호라는 것은 거부한다. 이 내용은 세례파를 반대하는 것이나 또한 츠빙글리를 염두에 둔 것이기도 하다.

개혁파는 세례가 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 구원과 세례 받는 자가 하나님께 속한 것을 가리키는 한 표지이지 그 자체로 구원을 가져오지 않는다고 주장한다. 세례를 통해 개인은 공동체로 받아들여진다. 츠빙글리는 세례를 하나님의 사역이라고 부른다. 그래서 누구도 세례를 경시하지 않도록 한다. 이것은 세례파를 반대하는 것이었다. 그러나 동시에 세례는 구원을 가져올 수 없다고 지적한다. 츠빙글리에게 세례는 하나님에 의해 제정되었고, 그래서 하나님의 사역이다. 그러나 그럼에도 세례는 영혼을 죄에서 깨끗하게 할 수 없다. 어떤 외적인 요소들이 내적인 영혼을 정결하게 할 수 없다. 그것은 오직 하나님의 은혜로 가능하다.³⁴

(3)[14.] 유아 세례에 대하여:³⁵

열넷째, 유아 세례는 합법적이다. 유아는 세례를 통해 하나님의 은혜로 그리고 기독교로 받아들여진다.

루터의 시각에서 유아는 기독교 공동체에 받아들여질 뿐 아니라 동시에 하나님의 은혜로 하나가 되었다. 믿음에 대한 문제는 주제가 아니다. 그 문제는 대상자들에게 논쟁이 되지 않았기 때문이다.

다만 츠빙글리는 성례의 개념을 상당히 조심스럽게 다루었고, 스스로 성례라는 단어의 사용을 피했다.³⁶ 유아 세례는 유아가 하나님의 은혜 언약

³⁴ Sallmann, "Glaube als Geschenk," 127.

³⁵ MA의 순서로는 유아세례는 14항이나, 본고는 세례와 함께 다룬다. 더하여 세례에 이어 은혜의 수단인 성찬이 다루어지는 것이 정당한 순서이다. 그러나 성찬의 견해는 이견이 있어 가장 마지막에 다루진다. 마르부르크 회의는 이견을 조정하는 방식으로 이끌어지지 않고, 공동의 견해를 먼저 진술하고, 이견을 정리하는 순서로 진행되었다.

에 속했다는 확인이다. 분명히 츠빙글리에게 성례는 표지이다. 그것은 구원을 가져다주지 않고, 구원의 상황을 가리키는 것이다. 그에 반하여 루터에게 성례는 세례라는 의미 있는 수단을 통하여 어떤 영적 선물이 부여된다. 즉 원죄의 정결과 하나님의 은혜로 받아들여짐이 있다.

말씀과 세례에 대한 교리는 공동의 교리로 여겨진다. 하지만 상당한 해석의 여지가 있다.³⁷ 루터는 말씀과 성례 안에서 예수 그리스도안에 있는 구원의 객관적 전달을 주장했고, 츠빙글리는 성령과 선물을 피조물이 받는 것을 반대하고, 하나님의 주권을 주장했다. 가장 큰 차이는 구원의 전달의 방식에 있다. 루터는 성령의 선물을 분명히 말씀과 성례에 묶는 반면, 츠빙글리는 성령을 말씀 앞에 두는 순서를 선호한다.

4. 믿음과 삶 - 개신교 윤리에 대하여

(1)[10.]선행에 대하여:

열째, 그러한 믿음은 성령의 일하심을 통하여, 우리가 성령의 일하심을 통해 바르고 거룩하게 여겨지고 그렇게 변화할 때, 이 믿음은 우리로 선행을 행하게 한다. 즉 이웃 사랑, 하나님께 기도, 모든 핍박의 종류의 고난 등등.

믿음 자체는 인간의 공로가 아니다. 믿음은 사람이 할 수 있는 것이 아니다. 그리스도께서 보내신 성령의 역사로 생기는 것이다. 성령께서 역사하여 의롭게 하는 믿음은 선행의 원인이 된다. 곧 선행은 믿음의 열매이다. 10항에서 이런 사항이 요약되었고, 이것은 5,6,7항에서 기초하여 나온 것이다.³⁸

츠빙글리는 우리의 행위가 그리스도로부터 나와야 선하다고 가르친다. 칭의를 그리스도를 통하여 율법의 정죄로부터 구원되는 것에서 시작한다. 이것은 결코 율법을 행함으로 구원을 얻는 것을 의미하지 않는다.³⁹

³⁶ Sallmann, "Glaube als Geschenk," 128f.

³⁷ Sallmann, "Glaube als Geschenk," 129.

³⁸ Jan Rohls, "Glaube und Leben. Die evangelische Ethik (Marburger Artikel 10-13)," in MAalsZE, 136.

³⁹ Rohls, "Glaube und Leben," 136.

(2)[11.]고해에 대하여:

열한째, 고해 혹은 자신의 목사 혹은 이웃에게 상담하는 것은 강제 없이 자유롭게 행해져야 한다. 그러나 슬퍼하고 불안한 혹은 죄로 눌린 혹은 잘못 가운데 빠진 양심에게 매우 유용하다. 무엇보다 복음의 사죄 혹은 위로 때문이다. 복음의 사죄가 참된 사죄이다.

MA는 비밀 고해와 개인적 고해를 강제하는 것을 반대한다. 그러나 자유로운 것은 문제가 없다. 불안한 양심이 위로를 받기 위해 고해는 유익하다.

(3)[12.]정부에 대하여:

열두째, 모든 정부와 세상 법과 법원 혹은 규범들은, 그들이 존재하는 곳에서, 정당하고 좋은 것이고, 금지되지 않는다. 많은 교황주의자들과 재세례파들이 가르치고 생각하는 것과는 다르다. 그래서 그리스도인은 그곳으로 부름 받고, 태어나서, 다른 것 없이 그리스도를 믿음을 통하여 복되게 될 수 있다, 등등. 동일하게 아버지와 어머니의 사정에서, 남편과 아내의 상황에서, 등등.

세속정부에 대한 긍정적 입장은 교황과 세례파를 반대하는 것이다.⁴⁰ 복음이 마음의 내적 의에 관계된다고 함으로, 교황의 세속 권력욕에 반대하고, 세속 정부를 하나님의 질서로 인정하여, 정부에 순종하고, 명령과 법에 순종해야 한다고 함으로 세례파를 비판한다.

(4)[13. 사람의 규범들에 대하여:]

열셋째, 영적 혹은 교회의 문제에서 전통이나 사람들의 규범들이라 칭해지는 것은, 명백하게 하나님의 말씀을 반대하지 않는 한, 자유롭게 준수되거나, 중지될 수 있다. 어떤 사람들과 우리가 관계하는지에 따라, 우리는 그 규범들

⁴⁰ Rohls, "Glaube und Leben," 142.

을 항상 불필요한 불쾌감을 갖지 않도록 지킬 수 있고, 사랑으로 약한 자와 모두의 평화에 이바지 할 수 있다, 등등. 우리는 또한 성직자에게 결혼을 금지하는 교리는 악마의 교리라고 믿는다.

이 조항은 교회의 의식 대신 전통에 대하여 다룬다. 기준은 오직 사랑이어야 한다. 그러나 하나님의 말씀에 반하는 것은 제한한다.

5. 이견 - 성만찬

(1)[15.]그리스도의 살과 피의 성례에 대하여:

열다섯째, 우리 모두는 우리의 사랑하는 주 예수 그리스도의 성찬에 대하여 다음을 믿고 말한다. 그리스도께서 제정하신 대로 두 가지 형태(= 빵과 포도주)가 사용되어야 한다. 또한 미사는 죽거나 살아있는 다른 사람을 위하여 은혜를 얻는 행위가 아니다. 또한 제단의 성례는 예수 그리스도의 참된 몸과 피의 성례이며, 이 몸과 피를 영적으로 누리는 것은 모든 그리스도인에게 특별히 필요하다. 말씀과 동일하게 성례를 사용하는 것은 전능하신 하나님에 의해 주어졌고, 명령된 것으로, 약한 양심이 성령을 통해 믿음으로 움직이도록 한다. 그리고 다른 한편 우리가 이번에 일치하지 못한 것은 그리스도의 참된 몸과 참된 피가 육체적으로 빵과 포도주 안에 있는지에 대한 문제이다. 그럼에도 각 파는 양심이 허락하는 한, 다른 파에게 그리스도의 사랑을 보여야 한다. 그리고 두 파들은 하나님께서 우리로 하여금 그의 영으로 바른 이해를 확인하도록 전능하신 하나님께 기도해야 한다.

루터에게 성찬은 하나님의 약속의 말씀이 현재화하는 것이다. 그래서 이것을 바르게 이해하고 사용하는 것은 구원을 위해 필요한 것이다. 특별히 MA에서 드러난 루터의 관심은 교회와 위로받는 양심의 관계이다. 루터는 성경이 자신의 편이라 확신했고, 예수 그리스도의 육체적 현존을 부인하는 자는 마지막 날에 위로를 얻지 못할 것이라고 생각했다. 루터에게 이 문제는 양심의 문제였다. 그런 면에서 회의의 결과는 이미 시작 전부터 정해져

있었다고 말할 수 있다.⁴¹

성례는 내적 확신을 세우고 확실히 하는 것이다. 이는 예수 그리스도께서 성례를 제정하시는 말씀에서 나오는 것이다. 즉 성찬 사건은 말씀의 사건에서 나온 것이다. 약속의 말씀, 복음의 말씀과 관계하여 성례가 발생한다. 말씀없는 외적 표지는 아무것도 아니다. 빵과 포도주는 그냥 빵과 포도주일 뿐이다. 그러나 그리스도의 말씀으로 성례의 능력은 역사하게 된다.

1) 두 가지 형태

평신도에게 잔을 베푸는 것은 루터가 발명한 것이 아니다. 그리스도께서 정하셨으니, 가능하다면 두 형태로 해야 한다.

2) 미사는 공로가 아니다

중세에 있어 성례는 하나님을 만나는 특별한 장소였다. 이것은 의문의 여지가 없었다. 개인적 죄 용서의 문제도 별로 의문이 없었다. 그리고 루터에게 미사는 엄청난 의미였다. 그래서 미사라는 용어를 대체할 말도 별로 필요성을 느끼지 않았다.⁴² 이런 점에서 루터는 성례 신학에서 중세적 영향을 완전히 벗어나지 못했다.

중세와 종교개혁의 성례관은 그러나 분명히 차이가 있다. 종교개혁에서 성찬은 반복되지 않는 한 사건을 전제한다. 제단의 성례는 반복되는 것이 아니다. 그러므로 미사의 제사 교리는 공로로 의를 얻으려는 것을 가리키는 것이다. 이 교리를 루터와 츠빙글리는 일치하여 반대하였다. 그리스도께서 단번에 영광스러운 화해를 이루셨다. 그리고 성찬에서 이것은 현재화되어 확신에 이르게 된다. 여기에 비텐베르크와 개혁파는 실제적인 차이가 없었다. 복음의 핵심은 화해의 선포였고, 종교적 공로로서 성례를 거부하는

⁴¹ Athina Lexutt, "Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15)," in MAalsZE, 150.

⁴² Peter Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit. Artikel 15: Das Abendmahl - die reformierte Perspektive," in MAalsZE, 175.

것은 종교개혁의 공통점이다. 루터와 츠빙글리의 차이점은 다만 성례의 현장에서 어떤 특별한 은혜가 실제로 나누어지는가의 문제였다.

3) 제단의 성례 - 그리스도의 참된 몸과 피, 영적인 누림

루터는 1520년대 이래 그리스도의 제정 말씀에 집중했다. 그리스도께서 상징적 혹은 모형적으로 표현된다면 그럴 수도 있다. 그러나 “est”는 ‘바로 거기 있다’는 것을 의미한다. 그리스도는 진짜 빵과 포도주와 일치하게 된다. 다만 루터는 논쟁 중에 그리스도의 실재가 어떻게 그렇게 되는 것인지, 언어로 적절하게 표현되도록 자신의 입장을 정교화해야 했다. 그는 여기에서 돈이 들어있는 주머니를 비유로 들었다. 요소 안에 숨겨진 예수 그리스도의 살과 피를 말했다.⁴³

여기에서 한 인격과 두 본성은 성례에서 만난다. 루터파 전통이 나중에 공재설을 이야기하지만 성찬 논쟁의 맥락에서 루터는 이런 입장을 보이지 않았다. 성례적 연합(unio sacramentis)에 대한 루터의 이해는 사실적이다. 왜냐하면 연합이라는 용어가 루터에게 신비적으로 각인되었기 때문이다. 그러므로 성찬 사건은 언어로 더 이상 표현할 수 없고, 이해할 수 없는 비밀이다.⁴⁴

그리스도의 참된 살과 피는 루터의 표현이다. 그러나 영적으로 먹는 것은 루터의 표현이 아니다. 삼키고 씹는 것은 실재에서 가능한 일이고, 이것은 확실한 위로가 될 것이다.⁴⁵ 그러나 MA는 진짜 살과 진짜 피를 한편으로 말하고, 다른 한편으로 영적인 누림을 강조한다. 영적인 면과 육적인 면이 함께 있다. 양자회답에서 멜랑흐톤과 츠빙글리는 영적으로 먹는 것에 대한 표현을 이야기했다. 이것은 양측에서 다르게 이해할 수 있는 것이었다. 멜랑흐톤은 루터의 편에 있었지만 씹는다는 표현은 선호하지 않았다.⁴⁶

⁴³ Lexutt, “Das Abendmahl,” 158.

⁴⁴ Lexutt, “Das Abendmahl,” 159.

⁴⁵ Lexutt, “Das Abendmahl,” 160.

⁴⁶ Lexutt, “Das Abendmahl,” 161. 특히 각주 28에서 Lexutt는 Köhler의 글을 근거로

그러나 루터에게 육적이라는 것은 중요했다. 이를 부정하면 그리스도의 성육신을 부정하는 것이라 생각했기 때문이다.⁴⁷

츠빙글리는 루터의 이 표현에 동의했다. 그는 그리스도의 진짜 삶과 진짜 피리는 고백에 어려움이 없었다. 성례는 진짜의 상징물이기 때문이다. 성례가 표지라는 것은 교회 전통을 따른 것이라 확신했다. 당연히 츠빙글리는 루터가 그 표현을 다른 의미로 이해한다는 것을 알았다. 그러나 이것은 놀라운 것이 아니다. 츠빙글리는 자신의 해석을 유지했고, 그의 해석의 정통성은 확실하다고 믿었다.

츠빙글리는 성찬 본문을 존재론적-구원론적 방식으로 보지 않았다. 그는 로마 가톨릭의 성찬 신학과 종교성을 성경 본문을 기준으로 시험하였고, 용어가 잘못된 결과로 이끌었다는 것을 알았다. 그래서 그는 제단 성례를 폐지하려 했다. 제단 성례는 하나님이나 은혜의 현재화의 특별한 장소로 인식되었기 때문이다.⁴⁸ 츠빙글리에게 성찬은 기독교 공동체가 베푸는 것이었다.

츠빙글리와 루터의 견해에서 성례의 기능에 대한 논쟁 꺼리는 성례가 은혜의 전달 수단인가 여부였다. 루터는 성찬은 그리스도께서 주도적으로 은혜를 베풀어 주시는 현장이라 생각했다. 그래서 성찬의 주체는 그리스도이다. 반면 츠빙글리에게 성찬의 주체는 기독교 공동체이다. 공동체는 성찬에서 축제를 즐기는 것이다.

츠빙글리는 그리스도의 성찬 제정의 말씀을 수사적 장르를 가지고 설명했다.⁴⁹ 츠빙글리에게 제정의 말씀은 약속의 말씀이 아니었다. 의식과 감사를 세우는 것이었다. 그리스도께서 제정하신 성격은 어떤 방식으로 성찬에서 하나님과 만남이 일어나는지를 기대하는 것이다. 이런 이해의 차이에서 그리스도 현존 이해가 결정된다.

제시한다.

47 Lexutt, "Das Abendmahl," 161.

48 Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit," 178.

49 Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit," 179.

4) 성찬과 양심

루터는 성찬이 사람의 구원을 위하여 의미를 갖는다고 생각했다. 편재설의 결과 성찬에서 그리스도는 그의 신적 인적 형상을 드러내고 또한 받는 자들에게 나누셨다. 그런 점에서 성찬에 참여하는 것은 구원의 확신에 도움이 된다. 여기에서 결정적인 것은 믿는 자의 참여도 아니고, 외적 표지도 아니고, 그리스도의 제정하신 말씀의 힘과 이에 대한 믿음이다. 그리고 구원의 확신이 일어나는 장소는 양심이다.⁵⁰

루터는 사변적 고려를 하지 않았다. 루터의 관심은 사실적이다. 성경이 말하는 것에 있다. 또한 두려운 양심에 복음이 약속한 위로를 주는 것이다. 루터의 관심은 목회적, 목양적 목적이 있었다. 루터의 초점은 구원이 어디에서 발생하는가에 있었다.

츠빙글리에게 성찬의 목적은 첫째, 약한 양심으로 하여금 믿음으로 가게 하는 것이다. 이것은 동시에 루터의 핵심 관심이었다. 그러나 고난 받는 양심을 보호하고, 의롭게 하고 강화하는 제단 성례의 초점은 루터의 것이다. 츠빙글리는 그리스도께서 성찬을 제정하시는 말씀을 통해 의롭게 되는 것은 아니라고 보았다. 츠빙글리에게는 그리스도의 화해 역사를 감사함으로 기억하는 것, 그리스도를 고백하고, 하나님을 찬양함으로 기억하는 것이 성찬이었다.

츠빙글리는 루터가 말하는 약한 양심을 강화하는 기능은 인정했다. 그러나 그는 중세와 같이 은혜를 분배하고 선물을 소유한다는 것에는 부정적이었다. 대신 식탁 공동체에서 그리스도와 함께 한 그리스도의 육체적 교제를 말했다.⁵¹ 믿음의 강화는 성찬 요소의 물질을 통해 이루어지는 것이 아니다. 그리스도는 보증이고 신적 은혜의 기초이다. 진짜 주어지는 어떤 것을 가리키는 것이 아니라, 그리스도로 말미암은 것이라는 것을 가리킨다.

⁵⁰ Lexutt, "Das Abendmahl," 162.

⁵¹ Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit," 182.

(2)[서명]

마틴 루터 (Martinus Luther)

유스투스 요나스 (Justus Jonas)

필립푸스 멜랑흐톤 (Philippus Melanchthon)

안드레아스 오시안더 (Andreas Osiander)

슈테파누스 아그리콜라 (Stephanus agricola)

요안네스 브렌티우스 (Ioannes Brentius)

요안네스 오이콜람파디우스 (Ioannes Oecolampadius s[ub]s[criptus])

울드리후스 츠빙글리우스 (Huldrychus Zuinglius)

마티누스 부케루스 (Martinus Bucerus)

카스파 헤디오 (Caspar Hedio)

IV. 결론

본 소고는 MA를 번역하여 간략하게 읽고 회담의 대표격인 루터와 츠빙글리의 견해를 간략하게 비교하는 방식으로 해설하였다. 마르부르크 회의는 정치적 의도를 가진 모임이었고, 그런 의미에서 마르부르크 회의는 실패였다. 정치적인 실패와 종교적 실패는 비텐베르크의 태도를 볼 때에 사실상 분명했다. 그러나 아무 결과도 없었던 것은 아니다.

루터의 입장에 변화가 없는 것은 사실이지만, 루터는 더 이상 개혁파를 이단으로 정죄하지 않았다. 개혁파에 대한 루터의 시각에 변화가 있었다는 것은 분명하다. 그 결과 1536년 비텐베르크 일치에서 멜랑흐톤과 부씨의 노력을 이해할 수 있는 바탕이 만들어졌다.

분명 1529년 MA는 너무 성급한 일치 운동이었다. 그러나 비텐베르크의

정치적 신학적 망설임에도 불구하고 MA가 작성된 것은 그 자체로 큰 의미와 효과가 있었다. 첫째, 성찬 논쟁이 끝났고, 둘째, 서로 마주보고 대화함으로 상호 이해할 수 있었고, 셋째, 차이점을 확인할 수 있었다.

MA는 종교개혁이 1529년에 어디까지 왔는가를 보게 한다. 종교개혁은 복음과 칭의의 교리에서 로마 가톨릭을 완전히 벗어났고, 분명한 일치를 보여주었다. 그러나 복음이 신자에게 구체적으로 실천되는 성찬 교리에서 아직은 로마 가톨릭의 영향을 다 벗지 못한 사람들과 성찬에서도 로마 가톨릭의 영향을 벗어버린 사람들의 구분이 생겨났다. 개혁파는 후자의 사람들로, 중세를 넘어 초대 교부들의 견해에 접근하려 시도하였다.⁵²

루터는 반면 여전히 중세의 영향을 가지고 있었다. 그리고 누구도 더 이상 그를 변화시키지 못했다. 루터의 기독교론적 문제도 개혁파 입장에서는 중요한 것이었다. 그리고 성령의 내적 일하심이 말씀의 외적 선포에 매이는 것도 논리적으로 맞지 않는 것이었다. 또한 루터의 성찬에서 신비주의적 성향도 문제를 삼을 수 있다. 루터는 자신의 견해에 대한 비판을 충분히 알고 있었지만, 그는 자신이 믿는 대로 주장했다. 다만 루터는 자신의 견해를 이론적 체계로 세우지 않았다. 그러나 루터의 후예들은 루터의 견해를 이론적 체계로 세워나갔다. 공재설과 인성의 편재설 등이 바로 그 예이다. 루터에게 중요한 것은 이론이 아니라 실제였다. 루터는 하나님의 일하심을 사람이 다 이해할 수 없다고 생각했다. 그는 이해할 수 없는 방식으로 일하시는 하나님의 역사를 분석하기보다는 성경에서 알려주는 그대로 경험하기를 원했다.

결국 1529년 개신교는 하나의 교회론적 일치를 이루는데 실패하였다. 그러나 이 실패에는 단지 신학적 이유만 있는 것이 아니라, 오히려 정치적인

52 이런 시도는 교부들의 문서를 통해 바른 성찬론을 주장하려 시도한 외콜람파디우스의 노력에서 엿볼 수 있다. 그는 튀빙엔(Tübingen) 시절부터 관계가 있었던 멜랑흐톤에게 교부들의 견해에 대한 연구를 서신으로 보낸다. (Johannes Oekolampadius, *Quid de eucharistia veteres tum graeci, tum latini senserint, dialogus, in quo epistolae Philippi Melancthonis & Ioannis Oecolampadii insertae*, Basel, 1530. (VD16 O 31)) 멜랑흐톤은 이 서신의 영향으로 자신의 성찬론을 수정하게 된다.

이유도 있었다. 회의의 목적이 실패하는 것이 자명한데도 MA라는 산출물이 나오게 된 것은 종교개혁 안에 존재하는 분명한 통일된 방향성 때문이다. 이 방향성은 로마 가톨릭에서 벗어나는 복음과 칭의에 대한 것이다. 그리고 종교개혁 안에 다양성이 있다. 아직은 중세의 성례 신학의 옷을 다 벗지 못한 사람들과 그것을 벗고 고대 교회의 전통으로 돌아가려는 사람들이 종교개혁 안에 함께 있었다. 비텐베르크의 루터가 전자의 모습을 보이고 있고, 개혁파는 중세를 넘어 고대 교회의 교리에 가까이 있었다. 그러므로 우리는 MA에서 종교개혁의 핵심 신학과 그 신학이 발전해 가는 방향성과 양상을 함께 발견할 수 있다.

[Abstract]**The Relation of Wittenberg and Reformed: Centered
on the Marburg Articles**

Seong Min Ryu (ACTS)

The Marburg Articles, written in 1529 on the Marburg Conference, is the only confession of faith of the Reformation signed by Luther and Zwingli. This conference was held as a theological motive to end the eucharistic controversy and a political motive to achieve the Schmalkaldic league that spanned Protestantism as a whole. Although it did not achieve its intended purpose, the result, the Marburg Articles show almost agreement with the Trinity, the gospel, faith, word, sacrament, and ethics. Only the contrast of the present way of Christ in the Eucharist remained. This shows that Wittenberg and the Reformed coexist with diversity in the overall unity of Reformation theology.

Key Words: The Marburg Articles, Luther, Zwingli, Bucer, Schmalkaldic League, Eucharistic Controversy

[참고문헌]

- Birmelé, André. “Das reformatorische Evangelium. Sünde und Rechtfertigung (Marburger Artikel 4-7).” In MAalsZE: 103-111.
- Dingel, Irene. Reformation: *Zentren-Akteure-Ereignisse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Gemeinhardt, Peter. “Das Erbe der Alten Kirche. Gott und Christus (Marburger Artikel 1-3).” In MAalsZE: 69-102.
- Lexutt, Athina. “Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15).” In MAalsZE: 147-170.
- Luther, Martin. D. *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar Ausgabe. Weimar: H. Bohlau, 1883-. (= WA)
- Melanchthon, Philipp. Melanchthon Briefwechsel Band T3. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000. (= MBW.T3)
- Oekolampadius, Johannes. *Quid de eucharistia veteres tum graeci, tum latini senserint, dialogus, in quo epistolae Philippi Melancthonis & Ioannis Oecolampadii insertae*. Basel, 1530. (VD16 O 31)
- Opitz, Peter. “Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit. Artikel 15: Das Abendmahl - die reformierte Perspektive.” In MAalsZE: 171-192.
- Rohls, Jan. “Glaube und Leben. Die evangelische Ethik (Marburger Artikel 10-13).” In MAalsZE: 135-146.
- Sallmann, Martin. “Glaube als Geschenk. Predigt und Taufe (Marburger Artikel 8-9, 14) oder: Die Zuordnung von Wort und Geist als Dreh- und Angelpunkt der Marburger Artikel.” In MAalsZE: 113-133.
- Wolf-Friedrich Schäufele ed. *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012. (= MAalsZE)

- _____. “Vorwort.” In MAalsZE: 5-9.
- _____. “Bündnis und Bekenntnis. Die Marburger Artikel in ihrem dreifachen historischen Kontext.” In MAalsZE: 43-67.
- _____. “Der Text der Marburger Artikel. Faksimile-Transkription -Übertragung.” In MAalsZE: 13-29.
- Zwingli, Huldreich. Ed. by Emil Egli et al. *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*. Vol. 6.2. Corpus Reformatorum 93.2. Zürich: Verlag Berichthaus, 1968. (= CR 93.2)

칼빈에게 있어 이중적(duplex) 개념과 중간적 개념에 대한 개괄적 이해¹

김재용
(온천교회)

[초록]

칼빈의 주요 저작에서 그의 신학의 구조적 특성이라고 할 수 있는 이중적 지식과 중간적 상태의 개념이 등장한다. 칼빈은 빈번하게 이러한 용어들을 사용하는데, 본 논문은 이것이 현대 칼빈연구자들이 주장하고 있는 개념과 어떤 차이가 있는지를 간단히 고찰했다. 또한 중세 스콜라학자들의 이러한 개념들과 칼빈의 견해가 어떤 차이가 있고, 어떤 유사성과 특징들이 있는지를 살폈다. 특별히 중세 스콜라학자들의 개념과 칼빈의 개념 사이의 연속성과 불연속성을 다루었다.

논문투고일 2018.07.25. / 심사완료일 2018.08.23. / 게재확정일 2018.09.03.

키워드: 칼빈, 이중적 개념, 중간적 개념, 중세스콜라신학, 제1원인, 제2원인

¹ 이 논문은 김재용의 작성 중에 있는 박사학위 논문(칼빈 신학에서의 medium quiddam 개념연구)의 한 챕터를 정리하여 구성한 것이다.

1. 들어가면서

이제 본격적인 칼빈연구에 있어서 앞서 고찰한 중세 스콜라신학에서의 중간적 상태(*medium quiddam*) 개념이 칼빈신학에서도 나타나고 있는지, 만약 그 용어가 칼빈에게서 발견된다면 어떤 용도로 사용되었는지, 어떤 의미를 지니고 있는지를 살피고자 한다. 중세 스콜라신학에서의 개념과 칼빈이 사용한 개념이 일치하는지, 차이가 있는지를 살펴, 그 특징을 다루고자 한다. 또한 이 개념에 있어서 중세 스콜라신학과 칼빈과의 연속성과 불연속성의 여부도 연구하고자 한다.

교부나 중세신학자들의 작품에서 이중성의 개념이 다양하게 나타난다. 아우구스티누스(*Aurelius Augustinus Hipponensis*, 354-430)와 보에티우스(*Manlius Boethius*, 480-524), 안셀무스(*Anselmus Cantuariensis*, 1033/1034-1109), 토마스 아퀴나스(*Thomas Aquinas*, 1224-1274), 둔스 스코투스(*Duns Scotus*, 1266-1308) 등은 자신들의 논증의 중요한 방법으로 사용한다. 로버트 파스나우(*Robert Pasnau*)는 중세 400년간의 신학적 개념과 논쟁을 소개하는 *metaphysical themes*(1274-1671)라는 책에서, 이중성의 문제를 다루는데, 중세신학의 이중성은 플라톤이나 아리스토텔레스의 영향을 받았다고 명시한다.² 오버만(*Heiko Augustinus Oberman*)은 *The Harvest of Medieval Theology*라는 그의 책에서 가브리엘 비엘(*Gabriel Biel*, 1420-1495) 신학의 이중성을 설명한다.³ 그는 비엘의 하나님의 의지(*voluntas*)와 이성(*ratio*)을 절대적 능력(絕對的能力, *potentia absoluta*)과 서정적 능력(序定的能力, *potentia ordinata*)⁴의 이중성으로

² Robert Pasnau, *metaphysical themes 1274-1671* (oxford: Clarendon press, 2011), 588-89.

³ Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology -Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Harvard university press, 1963).

⁴ 문병호는 비엘의 *potentia ordinata*를 정서적 능력(定序的能力)이라고 칭한다. 그의 논문 “가브리엘 비엘의 “*facere quod in se est*(자질대로 행함)” 교리 비판: 칼빈의 입장에 비추어

논의한다. 전자는 하나님이 세상과 피조물과 맺은 언약에 따라 조성하고 유지하는 능력으로써 자연과 은총의 질서의 항구성과 일관성을 담보한 반면, 후자는 하나님의 모든 것을 할 수 있는 능력으로써 자기모순의 법에 저촉되지 않는 한에서 오직 자기 자신의 본성의 한계에 의해서만 제한되는 것으로 설명한다.⁵ 오버만은 비엘의 이러한 이중적 능력 사이의 중간적 상태가 있다고 적시한다. 이것이 칭의의 과정으로 설명한다면, 주입된 은혜(*gratia infusa*)의 상태에 자기 공로로(*meritoriously*) 무엇을 행할 수 있는 상태으로써 이는 저주받은 자(*damnabilis*)이자 복 받은 자(*beatificabilis*)로서 살아가는 상태가 바로 중간의 상태라고 설명한다.⁶ 파스나우도 본질(*substance*)과 존재(*existence*)의 이중적 개념을 다루면서 물질의 본질의 변화의 상태를 중간적 개념으로 설명한다. 본질으로써 물질의 변화를 우발적인 것(*as it of course will, being material-those changes will be accidental to it*)으로 이해한다.⁷ 이처럼 중세신학에서의 이중적 개념과 중간상태의 개념은 아주 밀접한 관계를 지니고 있다. 신적인 결정으로써 선택과 유기를 논할 때, 합력적 공로(*meritum de congruo*)와 합당한 공로(*meritum de condigno*)라는 개념을 도입하여 이것도 저것도 아닌 중간의 상태에서 인간이 이것과 저것을 선택할 수 있다고 주장한다. 따라서 이중적 개념과 중간적 개념은 함께 논의되고 짝을 이루는 개념이라고 할 수 있겠다.

칼빈신학에 있어서 이중적 개념이 많이 등장한다. 대표적으로 예정론에 선택과 유기로 나타나는 이중성이 있고, 선택 안에서도 일반적 선택과 특별 선택의 이중성이 있다. 또한 죄의 전가와 의의 전가의 이중성, 부르심과 회개에 있어서 내적 부르심과 회개 그리고 외적 부르심과 회개의 이중성, 필연과 우연의 이중성, 제1원인과 제2원인의 이중성, 섭리에 있어서도 진노의 섭리와 순한 섭리의 이중성 등 상당히 많은 곳에서 '이중적'이라는 용어를

오버만의 오류를 지적하며"를 참고하십시오.

5 Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, 36-37. 46-47.

6 Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, 36-40.

7 Pasnau, *metaphysical themes 1274-1671*, 554-55.

사용하고 있다. 이러한 이중적 개념 사이에 중간적 개념이 등장하는데, 중세 스콜라학자들과 같이 칼빈도 이 개념을 사용한다. 칼빈이 사용한 이중적 개념과 중간적 개념이 어디서 어떻게 사용되었는지 그의 작품을 통해 개괄적으로 살펴해보도록 하자.

II. 칼빈의 주석에서의 이중적 개념과 중간적 개념

칼빈을 연구하는 현대의 신학자들은 칼빈 신학의 구조적 특성이나 신학방법론에 있어서 이중적 지식(二重的知識, Duplex cognitio Dei)을 다룬다. 칼빈의 신학구조와 방법이 이중적 개념을 취한다는 것이다. 김재성은 칼빈의 신학에 있어 이중적 지식은 가장 핵심적인 원리라고 평가했다.⁸ 이뿐만 아니라 유진 오스터헤븐(M. Eugene Osterhaven), 다우이(E. A. Dowey), 제인 더글라스(Jane D. Douglass), 루이스 베틀즈(F. L. Battles), 리처드 갬블(Richard C. Gamble), 토마스 파커(T. H. L. Parker), 맥클랜드(McLelland), 존 리이드(John Leith), 등도 이중적 지식을 칼빈 신학의 핵심 구조로 파악하고 있다.⁹ 그러나 김재성은 그의 논문에서 이중적 지식만 설명할 뿐 이중의 지식이 서로 어떻게 연관되는지에 대해서는 언급이 없다.

⁸ 김재성, “칼빈 신학의 구조적 특성(1)”, 『신학정론』, 11(2) (1993), 398.

⁹ M. Eugene Osterhaven, “Our knowledge of God According to Calvin,” Princeton Theological Seminary, 1948. E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*(New York: Columbia University Press, 1952). Jane D. Douglass, “The Image of God in Humanity: A Comparison of Calvin's Teaching in 1536 and 1559,” 177. Richard C. Gamble, “Calvin as Theologian and Exegete: Is there anything new?” *Calvin Theological Journal* 23(1988), 180. F. L. Battles, “Calculus Fidei”, *Sone Ruminations on the Structure of the Theology of John Calvin*(Grand Rapids: Baker, 1980), 17. T. H. L. Parker, *Doctrine of the Knowledge of God: A Study in the Theology of John Calvin*(Grand Rapids: Eerdmans, 1959). John Leith, “Calvin's Awareness of the Holy and Enigma of His Theology, *International Calvin Symposium*, 1986, McGill University. 김재성, “칼빈 신학의 구조적 특성(1)”에서 재인용.

그는 또 이중적 지식 사이에서 발견되는 중간의 지식이나 중간적 상태에 대해서 심도 있는 논의는 하지 않는다. 다만 칼빈 신학의 구조적 특성에 있어서 진술방식에 베틀즈와 부스마(Willam J. Bouwsma)¹⁰를 인용하며 중간의 길(Via Media)을 소개한다. 그는 칼빈의 중간의 길이 로마 가톨릭과 재세례파 또는 신령주의자들, 자유방종파들 사이의 중간이라고 주장한다.¹¹ 어찌보면 이는 정치적인 견해가 반영된 니앙스를 풍기는 것 같기도 하다. 그가 밝히고 있는 칼빈의 중간적 개념은 양극단의 중용의 길이다. 박경수는 중도의 길이 칼빈의 신학방법론의 핵심이라고 말하면서 칼빈이 모자람(deficiency)과 지나침(excess) 사이에 있는 중도의 길을 택했다고 밝히고 있다.¹² 그는 칼빈의 말씀론, 성만찬론, 국가론과 같은 주제들을 통해 중도적 길을 이것이나 저것이나 중에서 어느 하나를 택하는 것이 아니라 이것과 저것 사이에 있는 진리를 붙드는 것이었다고 결론짓는다. 칼빈에 대한 그의 시각은 다분히 중세스콜라신학의 해석방법과 칼빈의 방법론의 연속성이라고 말할 수 있겠다. 양자 사이에서 중간의 길, 중간의 지식을 추구하는 것은 중세스콜라신학에서 특징적으로 나타나는 방법론이다. 과연 칼빈이 중세스콜라신학의 방법론을 따랐는지 본고에서 개괄적으로 다루고자 한다.

또한 이중성과 중간적 상태가 어떤 연관성을 지니는가 하는 문제를 다루게 될 것이다. 미국 웨스트민스터 신학교의 피터 릴백(Peter A. Lillback)¹³과 칼빈신학교를 은퇴한 리처드 멀러(Richard A. Muller)¹⁴, 화란의 흐라

10 Willam J. Bouwsma, *John Calvin : A Sixteenth Century Portrait*(Oxford: Oxford University Press, 1988), 197. 부스마는 칼빈의 글 속에 역설과 대립구조가 나타난다고 주장한다.

11 김재성, “칼빈 신학의 구조적 특성(2)”, 『신학정론』, 12(2) (1994), 429.

12 박경수, “칼뱅의 통전적 신학방법론, Via Media”, 『장신논단』, 34 (2009), 40.

13 Peter A. Lillback, *The Bindig of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 210-30에서 언약과 예정론 부분을 다루면서, 칼빈이 『기독교 강요』 3.21.7에서 사용한 ‘중간의 상태’라는 용어를 일반선택과 특별선택의 사이인 중간의 위치 또는 상태로써 이해하여, 칼빈의 언약신학에 행위의 조건성이 발견된다고 주장했다.

14 Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological*

플란트(C. Graafland)¹⁵와 에프 데커(Eef Dekker)¹⁶ 그리고 빌렘 판 아셀트(Willem J. van Asselt) 등은 하나의 학파를 이루어 위의 신학적 문제들을 중간적 지식이나 상태의 입장에서 설명하려는 모습을 보인다.

이들은 칼빈의 신학에 위에서 언급한 ‘중간적 상태’ 개념이 나타나며, 이 개념은 중세 스콜라학자들이 말하는 중간지식과 밀접한 관련이 있다고 보았다. 리처드 멀러는 개혁파 신학자들도 중세 스콜라학자들의 견해를 깊이 이해했고, 그들의 신학에 스콜라적 이해가 돋보인다고 주장한다. 멀러는 ‘중간적 지식이나 상태’에 대해 하인리히 헤페(Heinrich Hepp)를 인용하면서, 다음과 같이 말한다. “본성에 의해 다르게 행동할 수 있는 원인¹⁷을 가지고 있는, 참으로 우연적인 것이라는 것을 결코 부정하지 않는다.”¹⁸ 멀러는 헤페의 ‘본성에 의해 다르게 행동할 수 있는 원인’을 인간 행위의 우연성이라고 결론짓는다. 멀러는 하나님께서 인간의 모든 행위와 일어나는 모든 사건에 제1원인자이지만 이러한 중간상태에서는 인간이 제2의 원인자로서 그가 행하는 행위는 우연에 속한다고 주장한다. 멀러는 알미니우스의 다음과 같은 말을 인용하면서 이것이 동시대의 개혁파학자들과 동일한 견해였다고 말한다.¹⁹ “하나님은 모든 사물들을 아실뿐만 아니라,

Tradition (Oxford university Press, 2003) & *Post-Reformation Reformed Dogmatics, vol.3, The Divine Essence and Attributes* (Grand Rapids: Baker Academic, A division of Baker Publishing Group, 2003)

15 C. Graafland, *Van Calvin Tot Comrie: Oorsprong en ontwikkeling van de leer van verbond in het Gereformeerd Protestantisme Deel I&II* (Uitgeverij Boekencentrum B. V., Zoetermeer, 1992), 83-91. 흐라플란트는 이 책에서 칼빈의 창세기 17장의 해석을 통해, 언약에서의 조건성을 주장한다. 이는 피터 릴백과의 견해를 같이 하면서, 릴백의 견해를 여러 곳에서 인용하고 있다.

16 Eef Dekker & Willem J. van Asselt, *Reformation and Scholasticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001)

17 Heinrich Hepp, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids : Baker Book House, 1983), 266, 171-72

18 Thomas R. Schreiner & Bruce A. Ware, *The Grace of God, The Bondage of the Will: Historical and Theological Perspective on Calvinism, vol2* (Grand Rapids: Baker, 1995), Muller, “은혜, 선택 그리고 우연적인 선택: 알미니우스의 선수공격과 개혁파의 반응” 이은선역, 「신학지평」, 12 (2000봄, 여름), 244.

19 Richard A. Muller, “은혜, 선택 그리고 우연적인 선택”, 233.

필연적이든 우연적이든 사물의 방식도 알고 계신다. 그러므로 그가 우연적인 것으로 알고 계시는 것은 확실하게 우연한 것으로 확립된다.”²⁰ 이 말은 인간의 모든 상황이나 사건들을 하나님께서 알고 계시며, 그것에 대한 지식을 가지고 계시지만, 하나님께서 허용하신 자유로운 현실태에서 비롯된 우연한 것은 그야말로 우연한 것으로 확립된다는 말이다. 하나님의 영원한 작정 속에서 일어나는 가능태가 현실태로 오면서, 하나님께서 모든 것을 알고는 계시지만 이미 허용된 것에 자유를 부과하시므로 그것에 대해 결정권을 행사하지 않으신다는 말로 이해할 수 있다. 멀리에 의하면, 중간지식과 상태는 위에서 언급한 우연성과 밀접한 관련이 있는 것으로 보고 있다. 가능태와 현실태 사이의 하나님의 지식이 하나님의 의지로 나타나지만 이는 결정권을 행사하시는 것이 아니라, 인간에게 자유를 부과하시는 것으로 보았던 것이다. 심지어 멀리는 칼빈의 신학에서도 이러한 내용의 우발성(contingency)이 발견된다고 주장한다.²¹ 멀리는 칼빈에게서 나타나는 이 우연성이 중립성(neutrality)을 내포한다고도 말한다.²² 그에게 이 중립성은 우리가 고찰하고자 하는 중간적 지식이나 중간적 상태를 의미한다.

그렇다면 칼빈의 주석에서 이중적 개념과 중간적 개념이 어떻게 사용되었는지를 살펴보자. 칼빈은 자신의 주석서의 대부분의 곳에서 이러한 개념들을 사용하는데, 구약주석과 신약주석으로 나누어 개괄적으로 살펴보도록 하자.

1. 구약주석에 나타난 포괄적 의미로써의 이중적 개념과 중간적 개념

(1) 대립과 모순의 개념: 다양한 주제에 나타난 이중적 개념

구약주석에는 창세기, 시편, 이사야, 예레미야, 에스겔, 예레미야애가,

²⁰ Arminius, *Public Disputations*, 4.38: cf. *Private Disputations*, 17.7. in works, 2:123, 2:342.

²¹ Muller, *Christ and The Decree: Christology and predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Durham: The Labyrinth press), 24.

²² Muller, *Christ and The Decree: Christology and predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, 180.

호세아, 스바냐, 미가 등에서 다양한 주제로써 이 용어가 나타난다. 이를 대립과 모순의 범주로써 구분하여 살펴보자.

1) 대립의 개념으로써 이중성

우선 창세기 주석에서는 다음과 같은 내용을 지닌 이 용어가 등장한다. 창 21:11,14 주석에서는 아브라함이 이스마엘을 떠나 보내면서, 아들과 헤어지는 아픔에 대한 위로에 관하여 칼빈은 하나님의 위로의 이중성을 언급한다.²³ 약속의 아들인 이삭이 남아 있음과 추방되는 이스마엘을 지켜 주시겠다고, 그에게서 나온 후손이 장차 한 민족을 이루게 될 것이라는 약속이 아브라함에게 위로가 되었다는 것이다. 이삭의 남아 있음에서 오는 위로와 추방된 이스마엘이 하나님으로부터 받는 축복으로 오는 위로가 있었다. 칼빈은 이를 일컬어 위로의 이중성(*duplex consolatio*)이라고 지칭하는데 이는 추방과 축복을 가리킨다.

시 104:3,4 “바람을 자기 사신으로 삼으시며” 주석에는 자연을 통한 하나님의 채찍(*Dei flagellis*)의 바람과 하나님의 순한(*Dei suavi*) 바람의 이중성을 드러낸다. 전자는 하나님께서 자연의 바람이나 폭풍을 통해 곡식을 말라 죽게 한다든지, 나무를 뿌리 채 뽑히게 한다든지 하는 진노이고, 후자는 부드럽고 서늘한 미풍으로 열기를 식히거나 남풍으로 바짝 마른 대지를 촉촉이 적셔주시는 것을 말한다.²⁴

사 1:2 “내가 자식을 양육하였거늘 그들이 나를 거역하였도다” 주석에는 우리의 책임의 이중성을 나타낸다. 우리가 그리스도의 피로 구원을 받았는데, 이 사실을 모를 때 찾아오는 형벌이 있고, 또한 은혜의 부요와 충만을 받은 것이 많으면 많을수록 반대로 배은망덕도 따라서 많을 것이라는 차원에서 책임의 이중성이다.²⁵ 렘 10:5 주석에서는 ‘이중의 논법’을 언급함으로

²³ CO 23, 301-03, (창 21:11,14 주석). “Porro ut aequore animo ferat sanctus vir filii sui descessum, duplex ei consolatio proponitur.”

²⁴ CO 32, 85, (시 104:3,4 주석). “Cuius doctrinae duplex est fructus, nam si quando surgant noxii venti, auster aerem inficiat,...trepidandum est sub istis Dei flagellis. Rursum si Deus suavi aliquo vento temperet nimium calorem...”

²⁵ CO 36, 28, (사 1:2 주석). “duplex nostra obligatio est.”

씨 복과 재앙을 내리시는 하나님의 섭리를 소개한다.²⁶ 여기서 칼빈이 이 용어를 사용하는 것은 사람이 만든 우상과 하나님을 비교할 때, 우상은 사람에게 화(禍)를 주거나 복(福)을 주지 못하기 때문에 두려워하지 말라는 것이다. 따라서 복과 화를 주시는 분은 하나님이신데, 이유 없이 화를 주시지 않고 죄에 대한 징계로써 주시며, 숨은 뜻에 따라 복을 주신다는 차원에서 복과 화의 이중성을 이중의 논법이라는 용어로 칼빈은 표현한다. 애 5:21 주석에는 하나님께로 돌이킬 때도 이중성이 있는데, 내적 돌이킴과 외적 돌이킴이 있다고 말한다.²⁷

2) 모순의 개념으로써 이중성

겔 16:21 주석에는 하나님의 이중선택이라는 용어가 등장한다. 아브라함의 후손들 중 할례를 통한 양자와 입양을 말하는데 이는 첫 번째 선택이고, 두 번째 선택은 비밀스런 것으로써 선민 중에서도 자신이 원하시는 자들만 따로 선택하셨다는 것이다. 따라서 칼빈은 하나님의 선택은 이중적이었다고 주장한다.²⁸ 칼빈은 누가 하나님의 백성인가 하는 질문에 교회의 구성원이 참된 하나님의 백성은 아니며, 하나님께서 양자로 삼은 자라는 것이다. 합법적인 아브라함 자손은 할례와 양자와 입양을 통해 자녀의 권리를 가지지만, 이는 혈육의 자손일 뿐 약속의 자녀는 아니라고 단언한다. 약속의 자녀는 하나님의 비밀스런 선택을 통해 특별한 은혜로써 탄생된다는 것이다. 칼빈은 약속의 자녀로서 참된 백성을 바울이 말한 남은 자와 같다고 강조한다. 또한 겔 18:32 주석에서는 하나님의 이중의 성격과 인간의 이중의 책임이라는 용어를 사용한다. 이중의 성격이라고 할 때는 인간의 허약한 이해력 때문에 사용한 것으로써 하나님은 모든 사람을 구원하기를 원하시고 사람의 죽음을 원하지 아니하신다는 것과 인간들이 구원을 얻거나 멸망을

26 CO 38, 65, (렘 10:5 강의). “Deus enim duplici argumento utitur...”

27 CO 39, 644, (애 5:21 강의). “Est enim duplex, conversio hominum ad Deum,... Est conversio interior,...Est autem exterior conversio Dei...”

28 CO 40, 355, (겔 16:21 강의). “Notemus ergo fuisse duplicem Dei electionem...”

당하는 것이 그들의 힘에 맡겨두신 것으로 되었다고 할 때 모순처럼 보이는 것이 이중의 성격이라고 한다.²⁹

(2) 구약주석에서 발견되는 중간적 개념: 자연철학과 구원론, 종말론적 차원에서의 중간적 원인과 우유성

1) 중세 스콜라 자연철학에서의 중간적 개념에 대한 칼빈의 견해

칼빈은 창 1:11의 주석에서 천지창조가 우연히 된 것이 아니라 최초의 원인이신 하나님의 숨씨에 의해 이루어졌다고 말하면서 중세신학에서 말하는 중간적 원인 즉 제2원인을 다음과 같이 비판한다.

최초의 원인은 자족(自足)하는 것이며, 중간적 원인과 보다 낮은 단계의 원인은 제1원인으로부터 빌어온 것에 불과하다. 그러나 실제로 중간적 원인의 도움을 받지 않으면 하나님은 빈약하시거나 불완전한 분이라고 묘사하고 있다.^{30...}

그러므로 만약 우리가 어떻게 땅이 열매를 내며 어떻게 씨에서 발아가 되며, 열매들이 영글게 되며 어떻게 여러 가지 종류가 매년마다 재생산 될 수 있을까 하고 캐물어 들어간다면 절대로 다른 원인은 발견할 수 없을 것이며, 다만 하나님이 한 번 말씀하셨다는 사실, 말하자면 그분의 영원한 칙령을 선포하신 사실만을 발견할 수 있을 것이다.³¹

칼빈은 중세신학의 제2원인 또는 중간적 원인이 미래에 일어날 일들의

²⁹ CO 40, 458, (겔 18:32 강의). “Si Deus suscipiat duplicem personam, non quod ipse sit duplex...”

³⁰ CO 23, 20, (창 1:11 주석). “Fatemur quidem verbo per se satis valere primam causam, medias vero et inferiores habere quantum ab ipsa mutuantur: sed re ipsa fingimus Deum inopem vel mutilum, nisi ab his adiuvetur.”

³¹ “Si ergo quaerimus qui fiat ut ferges ad maturitatem perveniant, singula genera quotannis sobolescant: non alia causa inveniatur, nisi quia semel loquutus est Deus, hoc est aeternum suum decretum protulit:”

우발성(contingentia) 또는 우유성(accidens)³²을 지닌다고 생각하였다. 그는 창 1:26의 주석에서 형상과 모양에 대해 해석할 때, 중세신학의 해석을 언급한다. 중세신학에서는 형상(形象, image)과 모양을 구분하여 전자는 실체(實體, substance)에 존재하는 것인 반면, 모양(模樣, likeness)은 모든 것이 우유성(偶有性, accidens)에 존재하는 것이라고 소개하면서³³, 아우구스티누스가 아리스토텔레스의 영향을 받아 삼위일체를 이러한 개념으로 해석하여 지성(知性)과 기억(記憶)과 의지(意志)로 본 것에 대해 칼빈은 다음과 같이 비판한다.

모양으로부터 형상을 구분하는 것에는 거의 모두가 일치한다. 다른 한편으로는 형상이 실체 속에 존재하고, 모양이 우유 속에 존재하기 위한 이러한 것은 거의 일반적인 특징이다. 그들이 짧게 정의를 내리는 것, 그들은 하나님께서 인간의 본질 속에 두신 재능을 형상 아래에 포함시킨다. 또한 그들은 모양을 은혜의 선물이라고 설명한다. 그러나 아우구스티누스는 삼위일체를 인간 안에서 조립할 목적으로 지나치게 세밀하게 분석하는 추리를 하고 있다. 아리스토텔레스는 영혼의 세 가지 기능을 상세하게 나열하고 그것들을 지성, 기억, 의지라고 주장하면서 그 후에도 그는 한 삼위일체에서 많은 것을 유출시켰다...

내 자신으로서는 하나님의 형상에 대하여 정의를 내리기 전에 이 말이 모양이란 말과는 다르다고 하는 것을 부인한다. 왜냐하면 모세가 이후에 동일한 것을 반복할 때, 그는 모양을 그냥 지나쳐 버리고, 자신이 형상을 언급하는 것으로 만족하기 때문이다.³⁴

32 우발성과 우유성의 차이는 다음과 같다. 어떤 실체에서 부유물이 붙어 있는 존재론적인 것은 우유성으로 이해되고, 실체에서 떨어지는 사건 그 자체는 우발성으로 이해되는데, 이는 움직이고 동작함으로써 발생되는 그 자체로 볼 수 있다. 필연이나 실체와 본질의 반대의 의미로써 우발과 우유로 이해된다.

33 형상은 하나님이 인간의 성품에 전체적으로 부여하신 재능들을 포함하고 있고, 모양은 은혜로운 선물들과 부합되는 것인데, 전자는 타고난 성품이라면, 모양은 후차적으로 얻을 수 있는 은혜의 선물로 이해하였다.

34 CO 23, 26, (창 1:26 주석). "Inter plerosque tamen, et fere omnes, convenit, imaginem a similitudine distingui. Atque haec fere communis est distinctio,

칼빈에 의하면 형상과 모양은 서로 구분되는 것이 아니라 같은 의미를 지닌 단어이며, 히브리인들은 같은 말을 반복하지 않는다는 것이다. 모세가 양자를 동일한 개념으로 보았다며 위의 견해를 반박했다. 칼빈에 따르면 형상의 영향을 받는 모양은 어떤 형태로 나타날지 모르는 우발적 상태로써의 우유성이다. 이것은 중간적 원인으로써의 우유성을 말한다.

칼빈은 시 18:13 “여호와께서 하늘에서 우렛소리를 내시고 지존하신 이가 음성을 내시며 우박과 숯불을 내리시도다” 주석에서 중세스콜라신학자들의 중간적 원인을 언급한다. 자연현상에 있어서 차갑고 습기 찬 증기가 건조하고 뜨거운 증기의 상승 진로를 가로막을 때, 양자의 충돌에 의해 천둥이 발생된다고 한다. 이때 증기는 중간원인 즉 제2원인이 된다는 중세 신학자들의 견해를 반박한다. 그는 다윗이 이러한 일기현상을 단순히 자연 현상 이상의 것으로써 성령의 섭리 하에 일어나고 있다는 것을 나타내고 있고, 하나님께서 모든 것의 최고 주권자로 묘사하고 있다고 강조한다. 따라서 칼빈은 이러한 자연현상도 우연이나 자연적인 원인에 의해 우발적으로 일어나는 것이 아니라 제2원인 또는 중간적 원인에 해당되는 것이 성령에 의해 일어나는 것이라고 주장한다.³⁵ 제2원인과 중간적 원인에 대해서는 안셀무스가 그의 책 *philosophical fragments*³⁶에서 잘 소개하고 있다.

ut imago sit in substantia, similitudo in accidentibus. Qui breviter definire volunt, sub imagine tradunt contineri dotes quas Deus in humanam naturam contulit: similitudinem exponunt dona gratuita. Caeterum Augustinus prae aliis nimium argute philosophatur, ut trinitatem in homine fabricet. Nam quum tres animae facultates recenseantur ab Aristotele, intellectus, memoria, voluntas: Ego priusquam imaginem Dei definiam, a similitudine differre nego. Nam quum Moses idem postea repetit, praeterita similitudine imaginem nominasse contentus est.”

³⁵ CO 31, 177, (시 18:14 주석). “Vident quidem philosophi medias vel inferiores causas, nempe ubi frigidi et humidi vapores siccis et calidis exhalationibus in sublime tendentibus viam claudunt, ex conflictu etiam nubium fragore sonitum excitari: sed David supra meteora spiritu conscendens, Deum praesidem statuit...”

³⁶ Anselm of Canterbury, *The Major Works*, edited with an introduction by Brian Davis and G. R. Evans, Oxford World's classics (New York: Oxford university

만약 불을 밝히라고 명령하는 자에 의해 명령을 받은 자가 실제로 불을 가지고 밝힐 때, 불이 밝혀진다. 이 때 그 불이 직접적으로(directly) 작용될 때는 근인(近因)이 되고, 거기에는 그 어떤 중간적 원인들(intermediate causes)이 개입되지(intervening) 않는다. 그러나 그 불이 다른 원인들에 의해 간접적으로(indirectly) 작용될 때는 원인(遠因)이 되는데, 다른 원인들의 개입이 바로 중간적 원인들이다. 불을 붙이는 사람과 불에서 발생하는 효과 사이의 중간의 원인이 있다는 것이다. 칼을 만드는 철은 어떤 중간원인의 개입 없이 존재하는데 반하여 철에서 추출된 광석은 존재하도록 하는 칼의 먼 원인이다. 이 때 철은 중간원인이 된다.

그는 시 115:3 “하나님은 하늘에 계셔서 원하시는 모든 것을 행하셨나이다” 주석에서 중간의 위치를 소개한다. 이는 에피큐로스 학파가 하나님이 행하는 것과 당하시는 것의 중간의 위치에 있어 하늘에서 아무 생각 없이 지내신다는 것에 대한 비판이다. 하나님께서 악의 조성자는 아니지만 허용하시는 분으로 소개하면서, 왜 악을 허용하는가에 대해서는 하나님의 은밀한 이유가 있다고 밝힌다. 그러하기에 하나님은 이 세상의 모든 것을 주관하시며, 세상에서 일어나는 일들은 우연히 발생하는 것이 아님을 강조한다.³⁷ 칼빈은 자연현상에 있어서 중간적 원인을 인정하지만, 그것이 우발적이거나 우연히 생겨난 것이 아니라 하나님의 은밀한 이유에 따라 발생하는 것이며, 하나님의 숨은 뜻에 의해 일어난 것이라고 말한다. 겉으로 보기에는 칼빈이 스콜라학자들이 말하는 중간적 원인을 수용하는 것처럼 보이지만, 그는 그들처럼 개념의 의미상 멀리가지 않는다. 모든 것을 제1원인자의 섭리 속에서 이해한다. 칼빈에게 있어서 악이 왜 발생하는가 하는 문제도 자연현상과 위의 내용과 동일하게 취급된다.

press), 482-83.을 참조하십시오.

37 CO 32, 184, (시 115:3 주석). “Si medius fingitur inter actionem et passionem, ut toleret quae fieri non vult: erit igitur otiosus in coelo, ut Epicurei somniant. Quodsi fatemur Deum consilio praeditum esse, ut mundum, cuius est opifex, curet ac gubernet, nullamque negligat eius partim:” CO 43, 78, (암 5:8 주석). “Nam vapores sunt medii inter aerem et aquam.”

칼빈은 중세 스콜라철학자들의 용어상의 개념으로써 중간적 원인은 인정하지만 내용적으로는 그들의 중간적 원인을 부인한다. 중세 스콜라신학에 대한 칼빈의 반응은 선언적이며 총체적이다. 이는 그가 스콜라 철학을 거부하고 있는 한 단면이라고 볼 수 있다. 칼빈은 스콜라 방식으로 중간개념을 다루지 않을 뿐만 아니라 그들의 방식을 거부하는 것으로 파악된다.

2) 구원론과 종말론적 관점에서의 중간적 개념

칼빈은 렘 51:16 “그가 목소리를 내신즉 하늘에 많은 물이 생기나니 그는 땅 끝에서 구름이 오르게 하시며 비를 위하여 번개를 치게 하시며 그의 곳간에서 바람을 내시거늘” 주석에서 중간적 원인 또는 종속적 원인과 특수한 원인 또는 유일한 원인에 대해 언급한다. 그는 철학자들이 말하는 물이 생기는 원인이 중간적이고 종속적인 원인임을 긍정하면서도 이는 근본적이고 특수하고 유일한 원인인 하나님의 지혜와 권능에 따라 이루어진다는 것을 확인시킨다. 인간이 이해할 수 없는 유일한 원인은 하나님께서 감추어 놓으신 보물의 곳간으로 불린다는 것이다.³⁸ 칼빈은 자연현상이 하나님의 유일하고 특수한 원인에 따라 일어나지만 중간적 원인을 용어상으로나 자연현상 그 자체로써는 무시하거나 부정하지 않는다. 다만 전체적으로 볼 때 하나님의 권능과 지혜에 따라 일어나는 것이 근본적인 원인임을 강조하고 있다.

슌 1:17 “내가 사람들에게 고난을 내려 맹인같이 행하게 하리니 이는 나 여호와께 범죄하였음이라” 주석에서도 칼빈은 중간원인을 부정하지 않는다. 그는 유대인들이 갈대아인들의 분노를 자아내어 공격도록 한 것이 중간원인(*medias causas*)이라고 하면서, 본문에서 그 원인을 고려할 것이 아니라 거기에는 더 높은 차원의 원인(*altius principium*)이 있다고 한다.

³⁸ CO 39, 455. (렘 51:16 강역). “Philosophi quidem harum rerum causas afferunt, sed necesse est venier ad fontem ipsum et principium, nempe quod res ita dispositae sunt in mundo, ut in causis mediis vel inferioribus semper tamen emineat propria causa, nempe Dei sapientia et virtus.”

이스라엘이 갈대아의 공격을 받아 멸망당하는 것은 그들이 하나님을 멸시하고 하나님의 거룩한 진리를 모멸한 데 있었다고 말한다.³⁹

칼빈은 중간상태의 개념을 다양하게 사용한다. 호 3:1주석⁴⁰에서는 재앙과 용서의 약속 사이의 중간적 위치를 말하고, 겔 20:35주석에서도 거절과 화해 사이의 중간적 상태를 언급하고, 미 5:3주석⁴¹에서도 변역상태와 파멸의 중간상태를 나타낸다. 겔 13:9주석⁴²에서도 중간적 상태를 말하는데, 여기서는 시간적인 의미가 가미된 개념으로 사용한다. 생명책에 기록된 자는 중간에 버림을 받거나 그 이름이 삭제되지 않는다며 하나님의 주권에 의한 결정성을 부각시킨다. 하나님의 선택은 창세전에 생명책에 기록되어 있기 때문에 에스겔 선지자는 “그들이 기록되지 않을 것이다”라고 말한 것이 모순처럼 들린다고 칼빈은 이해한다. 칼빈은 에스겔의 이 문구는 인간의 보편적인 관습에 적용시킨 것이라며 시 69:29을 예를 들어 이를 설명한다. “그들은 의인 중에 등록된 자들이 아니므로 생명책에 지워주소서” 그는 이 말이 우리에게 이상하게 들리는 이유는 생명책에 기록된 자는 중간에 삭제되는 일이 일어날 수 없기 때문이라고 한다. 칼빈은 표면적 중간상태에 놓인자들은 원래 의인의 명부에 기록되지 않았고, 다만 일시적으로 (temporarius)만 경건한 자들의 수에 속한 것으로 보였다고 설명한다. 여기서 칼빈은 중간이라는 단어를 사용하지 않지만 생명책에 기록된 자가

39 CO 44, 27, (슌 1:17 주석). “neppe non considerandas esse medias causas, dum chaldaecipium est, et causa alia huius mali.”

40 CO 42, 256, (호 3:1 강의). “Videmus itaque hoc vaticinium medium esse inter denuntiationem qua prius usus est propheta, et promissionem veiae.”

41 CO 43, 369, (미 5:3 주석). “Ergo aliquid medium promittit inter statum inter statum integrum et interitum.”

42 CO 40, 280-81, (겔 13:9 주석). “Sed Ezeziel hic sermonem ad communem hominum usum attemperat. Durior est loquutio in Psalmo(69,29), Deleantur e libro vitae, cum iustis non scribantur. Neque enim fieri potest, ut qui semel scriptus est in libro vitae unquam deleaatur. Sed secundo membro se ipsum exponit prophta, ne scribantur cum iustis, hoc est ne scribantur in catalogo iustorum. Sic etiam nunc Ezchiel, non erunt in arcano populi mei, et in scriptura domus Israel non scribentur, nempe quia ad tempus visi fuerant ex numero piorum.”

구원의 여정 가운데, 중간에 제거되는 경우는 없다는 것을 강조하고 있다. 칼빈은 겔 13:9 주석을 통해 명부에 기록된 사람의 이름이 어떻게 제하여질 수 있느냐 하는 문제를 다루면서 그의 선택론과 구원론의 입장에서 이를 해결한다. 한 번 작성된 사람은 생명책에서 제하여 질 수 없다는 것이 성경과 칼빈의 주장인데, 이 본문에서는 왜 지워지느냐는 것이다. 칼빈은 그들의 이름이 명부에 올려진 것은 일시적인 것으로서 일반선택과 특별선택을 통해 설명한다. 이름이 기록되었다가 삭제된 경우는 일반선택에 해당되는 자들이고, 영원히 삭제되지 않는 자들은 특별선택에 해당되는 자들이다. 그러면 여기에 어떤 부분이 중간상태인가 라고 할 때, 앞에서 논의했던 것처럼, 표면적 중간상태로써 일시적으로 기록된 상태를 말할 수 있다. 그러나 사실상 칼빈은 구원에 있어서 중간상태를 인정하지 않는다. 우리는 여기에서 표면적 중간상태와 이면적 중간상태의 개념을 도입하여 이해할 수 있을 것이다.

2. 신약주석에서 발견되는 이중적 개념과 중간적 개념

(1) 하나님의 비밀스러운 경륜으로써의 이중적 개념

칼빈은 『공관복음주석』과 『요한복음주석』에서 ‘이중성’의 용어를 사용한다. 요 5:25 주석에서는 이중의 은혜를 말하는데, 하나님께서 사람을 부르실 때 외부의 음성으로 사람의 귀에 들리게 할 뿐만 아니라, 내적으로 그의 성령으로 마음에 호소함으로써 믿음으로 생명을 얻게 하는 은혜로써 이를 하나님의 숨은 능력이라고 평가한다.⁴³ 마 11:25 주석에는 ‘이중의 능력’을 말하는데, 첫째 모든 자들이 복음에 순응하지 않는 것은 하나님 안에 어떤 무기력함이 있는 것이 아니라는 것과 둘째 어떤 자들은 믿음에 이르고 다른 자들은 우둔과 고집에 머물러 있는 것은 하나님의 자유선택에 의한 것이라고 다음과 같이 설명한다.

⁴³ CO 47, 117, (요 5:25 주석). “Imo distincte Christus suis verbis duplicem gratiam nobis commendaat, quum dicit:..”

그러므로 이 특정한 부분에 있어서는 이중적인 능력이다. 모든 사람이 복음에 복종하지 않는 것은 하나님께 무능력이 있어서가 아니라 모든 피조물들이 그의 통치 아래에 놓이기 위함이다. 둘째로, 어떤 자들은 믿음에 이르고, 어떤 자들은 우둔함과 완고함에 머물러 있다. 어떤 이들에게 그들의 선택은 값없이 주어진다.⁴⁴

하나님의 자유선택으로 사람이 믿음으로 구원을 얻고 버려둠을 당하는 것이라고 한다. 복음이 모든 사람에게 동일하게 전파되었을 때, 사람이 복음을 듣고도 반응하지 않고 수용하지 않는 것과 수용하는 것의 이중적 의미가 있다. 이에 따른 모든 책임은 인간에게 있다. 그러나 표면적으로는 인간의 선택에 의해 달려있지만 이면적으로는 더 깊은 하나님의 숨은 의미가 있다는 것을 나타내기 위해 칼빈은 이중의 능력이라는 용어를 사용한다. 마 23:37 주석에서는 하나님의 경륜과 하나님 자신의 소원의 이중성을 언급한다. 칼빈은 여기서 하나님의 뜻은 하나로써 분리될 수 없는 것이지만 하나님의 은밀한 선택의 심오한 깊이를 연약한 인간이 다 측량할 수 없기 때문에 이중적인 것으로 나타나고 있다고 밝힌다.⁴⁵ 요 6:55 주석에서는 주님의 살과 피가 떡과 포도주로 상징되는 것이 주님 안에 있는 생명을 이중적으로 표시하셨다고 한다.⁴⁶

(2) 일시적인(temporarius) 의미로서의 중간적 개념

⁴⁴ CO 45, 317, (마 11:25 주석). “Quare duplex est vis huius particulae, quod non omnes parent evangelio, non fieri Dei impotentia, cui promptum est omnes creaturas imperio suo subiicere. Secundo, quod alii accendunt ad fidem, alii stupidi et obstinati manent, id fieri gratuita eius electione:”

⁴⁵ CO 45, 644, (마 23:37 주석). “sed quia ad profundam arcanae electionis abyssum mentes nostrae non penetrant, pro infirmitatis nostrae modulo bifariam nobis Dei voluntatem proponi.”

⁴⁶ CO 47, 155, (요 6:55 주석). “Sic etiam in coena, quae huic doctrinae repondet, non contentus panis symbolo calicem simul adiungit, ut duplicem vitae tesseram in ipso habentes eo solo contenti esse discamus.”

칼빈은 행 8:13 주석⁴⁷에서 판단하기 어려운 내용의 중간위치 개념을 소개한다. 마술사 시몬이 사도들의 이적과 기사를 행하는 능력을 보고 놀라며, 예수를 믿는 믿음을 가졌는데, 나중에는 사도들이 행하는 능력을 돈으로 살려고 했다. 이에 칼빈이 시몬의 믿음을 해석하기를 중간의 어떤 것 (aliquid esse medium)으로 정의한다. 신앙과 모양만 갖춘 가장(假裝) 사이의 중간의 상태라는 것이다. 칼빈은 비록 시몬이 신앙의 모양은 갖추었다 하더라도 양자의 영에 의해 중생되지 않았을 뿐만 아니라 마음으로부터 순전한 사랑으로 스스로 하나님께 복종하지 않았다는 결론을 내린다. 칼빈은 하나님의 이러한 특별한 은혜가 없어도 사람은 진리가 어렵פות이 무엇인지를 알고, 하나님을 두려워하는 마음을 가질 수 있다고 밝힌다. 그런 차원에서 칼빈은 이것이 중간상태라고 지칭한다. 따라서 시몬이 지닌 겉모양의 신앙은 일시적인(temporaria) 것으로 단정된다. 그는 다음과 같이 말한다.

그러므로 그들은 사람들 앞에서 믿음을 가장(假裝)하지 않는다. 그것은 아무것도 아니다. 그러나 그들은 그를 믿는다고 생각한다. 하지만 이것은 일시적인 믿음이며, 이것은 그리스도께서 마가복음에서 생각하신 것이다.⁴⁸

우리는 여기서 중세신학자들이 말하는 인간의 지성과 의지에 따라 시몬이 참된 믿음의 자리로 갈 수 있는지 어떤지를 결정하는 중간의 상태와 칼빈이 위에서 말한 중간의 상태가 일치하는지를 결정해야 한다. 칼빈이 말하는 중간상태는 사람의 의지에 따라 구원의 상태에 이르는 것이 아니라 단순히 참된 믿음과 믿음 없음의 중간상태이다. 일시적으로 믿음이 있는 것처럼

47 CO 48, 179-80, (행 8:13 주석). “quod admiratione tactus suerit Quomodo igitur se paulo post hypocritam esse prodit? Respondeo, inter fidem et meram simulationem aliquid esse medium.”

48 CO 48, 180, (행 8:13 주석). “Non ergo fingunt coram hominibus fidem, quae nulla sit, sed credere se putant. Atque haec fides temporaria est, cuius meminit Christus apud Marcum:”

보이지만 성령으로 중생되지 못한 인간의 자연적인 오성으로 이해한 진리의 상태를 일컬었지 이것이 인간의 영적운명을 좌우할 수 있는 토대로써의 상태는 아닌 것으로 판단된다. 따라서 칼빈의 견해는 중세신학자들의 것과 는 일치하지 않는다.

칼빈은 위와 비슷한 개념의 중간위치 개념을 고전 4:2 주석⁴⁹에서도 언급한다. 고린도교회에 나타난 악한 교사들을 말할 때, 이들은 양의 탈을 쓴 이리와 선한 교사 사이의 중간위치(medium gradum)라고 개념을 확정한다. 칼빈은 이러한 개념이 아우구스티누스가 이미 강조한 것이라고 소개하며, 그의 말을 빌리고 있다. 아우구스티누스는 악한 교사들이 임금을 받고 일하는 샅군으로써 이들은 이리와 참된 선생 사이의 중간의 위치를 차지하고 있다고 밝힌다.

3. 구약과 신약에 나타난 중간개념에 대한 정리

칼빈은 구약주석에서 다양한 주제로 이중성을 말하는데, 이는 대립과 모순이라는 범주 속에서 이해된다. 축복과 추방, 징계와 위로는 채찍으로써의 바람과 순한 바람으로써의 위로가 이중적으로 나타난다. 사람의 책임에 있어서도 복과 저주의 대립적 관계 속에서의 이중성을 언급한다. 또한 칼빈은 이중선택이 하나님의 은밀한 뜻이라고 밝히면서, 할례와 입양을 통한 일반적인 선택과 그 중에서 참된 하나님의 백성으로서의 비밀스런 선택이 있음을 소개한다. 이는 모순된 개념이라고 볼 수 있다. 어떻게 이 모순이 하나님의 뜻으로 나타나는가는 숨겨져 있음을 칼빈은 강조한다. 이중적 개념과 중간적 개념의 관계에 대해서는 일반선택과 특별선택 사이의 중간적 상태가 있는가? 또 중간적 원인이 성립되는가? 하는 문제가 제기되는데,

49 CO 49, 363, (고전 4:2 주석). "Caeterum non tantum adversus impios doctores hic locus militat, sed etiam omnes eos, qui aliud habent propositum quam Christi gloriam at ecclesiae aedificationem. Neque enim quicumque vera docet, protinus est fidelis, sed que Domino servire Christi que regnum promovere ex animo studet. Nec vero abs re Augustinus mercenariis inter lupos et probos doctores medium gradum attribuit."

이러한 중간개념을 이해하기 위해서는 이중적 개념을 파악하는 것이 필수적이라고 판단된다. 또한 중세스콜라신학에서 말하는 자연철학에서의 제1원인과 제2원인에 있어서 이중적 개념을 언급하는데, 후자의 원인이 중간적 원인이라는 것에 대해 토론한다. 칼빈은 자연현상 그 자체로서는 중간원인이 될 수 있지만, 이는 용어상으로 이해되고, 또한 제1원인자에 의한 중간적, 매개적 원인으로 이해한다. 따라서 칼빈은 스콜라신학자들의 제2원인으로서의 중간적 원인이 자체적으로 결정권을 지닌다는 것에 대해 비판한다. 여기서 우리는 칼빈이 중간적 원인의 성격이 뭐냐라고 할 때, 이는 구원론과는 전혀 상관없는 단지 자연현상으로서의 중간원인만을 인정하는 것으로 파악된다.

신약에서의 이중적 개념도 하나님의 비밀스런 경륜으로써 나타나는데, 이는 구원론과 관련된다. 하나님의 부르심에 있어서 외적 부르심과 내적 부르심의 이중성이 있고, 복음을 전했을 때, 어떤 이는 듣고 순종하는 반면, 어떤 이는 거부하는 것이 있는데, 이것이 표면적으로는 사람의 선택에 따라 일어난 일로 여겨지지만, 하나님의 숨은 비밀스런 경륜에 의해 이루어진다는 것이다. 칼빈은 또 사람이 외형적으로 신앙이 있는 것처럼 보이지만 성령으로 증생하지 않으면 일시적인 믿음이라고 박수 시므온을 통해 소개한다. 따라서 칼빈이 여기에서 언급하는 중간적 개념은 어떤 상태나 위치를 의미하는 것이 아니라 시간적인 의미로써 이해하고 있음을 알 수 있다.

III. 『기독교 강요』에서의 이중적 개념과 중간적 개념

칼빈은 1559년 라틴어 최종판을 통해 이 두 개념을 그의 주석에서만큼이나 상세하게 논의하고 있다. 최종판에서는 ‘이중적’이라는 용어와 ‘중간적’이라는 용어가 빈번하게 나타나는 반면 1536년 라틴어 초판에서는 거의 나타나지 않고, 1541년 프랑스어 초판에서는 아주 드물게 이 용어가 나타난

다. 따라서 본 논문은 라틴어 최종판을 중심으로 개괄적으로 살피고자 한다.

1. 『기독교 강요』에서 발견되는 이중적 개념: 인식, 원리, 섭리, 통치, 구원에 있어서 하나님의 이중의 뜻

칼빈을 연구하는 학자들은 『기독교 강요』에서 나타나는 이중의 은혜(Duplex gratia)⁵⁰와 이중의 신지식(Duplex cognitio)⁵¹에 대한 논문을 발표하였다. 전자는 칭의와 성화의 이중적 관계를 다루고, 후자는 창조주 하나님을 아는 지식과 인간을 아는 지식의 이중성을 다룬다. 이러한 이중성을 칼빈의 신학의 핵심구조로 보았다. 그들은 논자가 다루고자 하는 이중적 개념 사이에 존재하는 중간적 상태 개념을 연구한 흔적을 나타내 보이지 않는다. 논자는 칼빈의 이중적 개념 사이에 중간개념이 등장하는가를 살피고자 한다.

칼빈은 『기독교 강요』에서 ‘이중’이라는 용어를 많이 사용한다. 이중인식(1.2.1; 1.6.1; 1.10.1)⁵², 이중원리(1.16.3)⁵³는 일반적인 원리와 개개의

50 『기독교 강요』의 이중의 은혜에 대한 자료는 아래의 논문을 참조하십시오. J. Todd Billings, “John Calvin’s Soteriology: On the Multifaceted ‘Sum’ of the Gospel”, *International Journal of Systematic Theology* Vol.11, 2009. 이신열, “성화와 하나님의 은혜에 대한 칼빈의 견해”, 『고신신학』, 2010.

51 『기독교 강요』의 이중의 지식에 대한 자료는 아래의 저작을 참조하십시오. Herman J. Selderhuis, *The Calvin Handbook* (Grand Rapids: Erdmans, 2009), 225. 한병수, “칼빈의 신학적 구조: *Cognitio Dei et nostri in duplice cognitione Dei cum symbolo apostolico*” 『한국조직신학논총』 41 (2015), 이신열, “칼빈의 이중적 신지식에 관한 재고찰”, 『조직신학연구』 11/0 (2008).

52 “hinc duplex emergit eius cognitio.”

53 칼빈은 여기에서 하나님의 섭리를 언급하면서, 일반적인 원리와 개개의 특수한 운동의 원리를 설명한다. 스콜라학자들이 하나님의 일반적인 원리를 강조한 반면, 칼빈은 하나님의 전능은 일반적인 원리뿐만 아니라 개개의 특수한 상황까지도 섭리하신다고 주장한다. “et quae in continuo actu versetur; neque etiam quae generale tantum sit principium confusi motus, acsi fluvium per alveos semel praefixos fluere iuberet: sed ad singulos et particulares motus intenta sit....sed quia sua providentia caelum et terram gubernans, sic omnia moderatur ut nihil nisi eius consilio accidat. Nam quum in Psalmo dicitur facere quaecunque vult(Psal.115.a.3), certa et deliberata notatur voluntas.”

특수한 운동을 말할 때 사용하는데, 이는 일반섭리와 특별섭리를 논할 때 언급된다. 또한 하나님을 경외하는 것과 공경하는 것의 이중성을 소개한다. 주인으로서의 하나님을 경외하고, 아버지로서의 하나님을 공경하는 것이라고 양자를 구별하면서도 서로 융합시킨다.⁵⁴ 이중의 통치라는 말도 사용하는데, 영적인 통치로써 양심이 경건과 하나님을 경외하는 것을 배우고, 사회적인 통치로써 사람 사이에 유지해야 할 여러 가지 의무를 배운다고 논한다.⁵⁵ 하나님은 사람이 자신에게 오지 않는 것이 사람 자신의 완강한 거부에 의해 오지 않았다고 하더라도, 사람의 악한 의도가 하나님의 계획을 수포로 돌아가게 할 수 없으며, 여기에는 하나님의 이중의 뜻이 있다고 칼빈은 밝힌다.⁵⁶ 칼빈은 또 중세 수도원의 궤변가들이 이중기독교(duplicem christianismum)를 만들기 위해 조작한 사상이 있다고 말하면서 부정적인 이중성을 언급한다.⁵⁷ 그는 중세수도원제도와 수도자들의 분리주의를 비판하는데, 그들은 수도원 생활을 세례로 비교하면서, 그곳의 생활을 두 번째 세례라며 일종의 또 다른 교리를 만들었다는 것이다. 세상에 속한 교회와 속세를 떠난 수도원 생활의 이중성을 이중의 기독교라고 신랄하게 비판한다. 칼빈은 하나님께서 사람을 받으실 때, 사람이 어떤 행위의 준비를 통해 열납된다는 것을 강하게 반대한다. 그러나 하나님은 이중으로 사람을 용납하시는데, 첫째는 거저주시는 은혜이며, 다음은 거듭난 사람의 행위를 용납하신다고 강조한다.⁵⁸ 칼빈은 이 개념을 로마가톨릭의 공로사상을 정면으로 배격하기 위해 성경으로부터 가져왔다. 하나님은 그리스도의 의를 믿음으로 획득한 자들을 그 자체로 받아 주시고, 다음은 그 사람의 선행을 받아들여 은혜로 갚아주신다는 개념이다. 칼빈은 이것을 이중의

⁵⁴ Inst., 3.2.26. "tametsi unus est, gemino tamen ex sensu emanat."

⁵⁵ Inst., 3.19.15. "Ad eum ergo lapidem nequis impingat, primum animadvertamus duplex esse in homine regimen:"

⁵⁶ Inst., 3.24.17. "Excipiunt, nihil minus esse consentaneum Dei naturae quam ut sit duplex in eo voluntas."

⁵⁷ Inst., 4.13.14.

⁵⁸ Inst., 3.17.4. "Verum Scripturas nullo modo conciliare possis nisi duplicem hominis apud Deum acceptionem observes."

의(duplex iustitia)⁵⁹로 명명한다. 문병호는 이를 칭의의 의에 성화의 의를 덧붙이는 것으로 설명한다.⁶⁰ 칼빈은 여기에서 토마스 아퀴나스가 주장한 것, 즉 고넬료가 구원을 얻은 것은 그가 행위로 미리 준비했기 때문이라는 것을 강하게 비판한다.

2. 『기독교 강요』에서 발견되는 중간적 상태 개념: 중세스콜라신학과 칼빈의 일치점과 차이점

이중의 개념에서 중간개념으로의 전환은 중세스콜라 신학에서 있어왔다. 중세스콜라신학자들은 필연과 우연 사이, 제1원인자와 제2원인자 사이, 가능태와 현실태 사이의 중간상태 또는 중간지식이 있어서, 이는 제1원인자의 예지 안에서의 결정의 부재 또는 비결정성임을 주장한다. 칼빈의 『기독교 강요』에서도 중세스콜라신학에서 말하는 중간적 상태의 개념이 등장하는 지, 그 개념이 중세스콜라적 개념과 일치하는지 차이가 있는지를 살피고자 한다.

(1) 자유의지의 관점에서 중간 상태 개념 비판

칼빈은 2.2.3에서 플라톤의 의지론을 언급한다. 교부들이나 중세스콜라 학자들이 플라톤의 의지론에 영향을 받았고, 그들의 사고의 출발점을 여기에 두고 있다. 칼빈에 따르면, 플라톤은 지성과 감각과 욕구 또는 의지는 영혼 안에 자리 잡고 있어서, 지성에는 이성이 있고, 이성은 그 자체의 우수성을 견지하며 자연이 부여한 힘을 발휘할 수 있다. 감각은 사람을 오류와 착각으로 이끄는 것이지만 이성의 채찍으로 길들이며 점진적으로

⁵⁹ Inst., 3.11.11.

⁶⁰ 문병호, “그리스도의 의의 전가에 따른 성도의 그리스도와의 연합: 『기독교 강요』에 개진된 칼빈의 이해의 고유성”, 『개혁논총』 39 (2016), 38. 이중칭의에 대해서는 다음의 저작을 참조하시오. Lane Anthony N. S. *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue* (London: Bloomsbury Publishing, 2006). McGrath Alister E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (New York: Cambridge University Press, 2005).

극복할 수 있다는 것이다. 또한 플라톤은 의지의 위치를 가리키는데, 이는 이성과 감각의 중간에 놓여 있다(Voluntatem porro inter rationem et sensum medium locant)고 강조한다.⁶¹ 따라서 의지에는 독자적인 권리와 자유가 있어서, 이성에 복종하거나 감각이 원하는 것을 행하여 더럽게 될 수 있다는 점을 소개한다.

칼빈은 크리소스톰(Chrysostom)과 제롬(Jerome)이 플라톤의 사상에 입각하여 하나님께서 인간에게 자유로운 선택과 결정을 허락하셨다고 말한다. 또한 그는 이 문제에 있어서 아우구스티누스를 제외한(excepto Augustino) 대부분의 교부들이 인간의 의지를 찬양하면서 서로 다른 주장을 펼친다고 평가한다.⁶² 오리겐(Origen)도 자유의지는 선악을 구별하는 이성의 능력이며 선악을 선택하는 의지와 능력으로 정의한다고 지적한다.

칼빈은 2.2.5에서 중간적인 것(res medium)이라는 용어를 사용한다. 스콜라학자들은 하나님 나라에 속하지 않은 것으로서 인간의 자유로운 결정(libero hominis consilio)에 속한 것을 중간적인 것이라 칭한다. 그러나 칼빈에게 참된 의는 하나님의 특별한 은혜와 특별한 중생에서 비롯되는 것이다.⁶³ 칼빈은 의지와 자유의 문제를 다루면서 교부나 중세 스콜라학자들을 언급한다.⁶⁴ 칼빈은 자유의지는 지성과 의지 사이의 중간에 있으면서도 보다 의지에 기울어지는 선택적 능력이라⁶⁵고 주장하는 토마스의 정의를 옳다고 받아들인다. 그러나 칼빈은 토마스의 인간의 자유의지가 지성과 의지 사이 중간에 있다는 것을 옳다고 여기면서도, 그의 인간의 자유선택과

61 Inst., 2.2.3. 칼빈은 플라톤의 *Republic* IV. 14ff., *Laws* I. 644E 과 아리스토텔레스의 *De anima* III. x.433을 인용한다.

62 Inst., 2.2.4. 칼빈은 크리소스톰의 *De proditiōne Judaeorum*, hom. i (MPG 49. 377) 과 제롬의 *Dialogus contra Pelagianos* III. 1(MPL 23. 569)와 오리겐의 *De principiis* III. i .3(GCS 22. 197)을 인용한다.

63 Inst., 2.2.5. “Communiter solent res medias, quae scilicet nihil ad regnum Dei pertinent, sub libero hominis consilio ponere; veram autem iustitiam ad specialem Dei gratiam et spiritualem regenerationem referre.”

64 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I.Q.83,art.3.

65 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I.Q.83,art.3.

자유의지에 대해 비판한다. 자유선택의 능력은 욕구에서 찾을 것이 아니라 는 것이다. 욕구는 마음이 숙고한 결과가 아니고 자연적인 경향에서 생기는 것이기 때문에, 동물의 욕구와 같다는 것이다. 인간이 선을 알고도 그것을 선택하지도 않고, 이성을 가지고 신중히 고려하거나 지성을 경주하지도 않는다는 것이다. 따라서 칼빈은 이 부분에 있어서 두 가지의 오해를 경계해야 한다고 다음과 같이 말한다.

첫째, 여기서의 욕구는 의지의 충동이 아니라 본성의 경향을 의미한다.
둘째, 선은 덕성이나 공의를 말하는 것이 아니라 일들이 잘 될 때와 같은 상태를 의미한다. 요컨대 사람은 선한 것을 따르고 싶어 하면서도 실제로는 그대로 따르지 않는다. 영원한 복락을 좋아하지 않는 사람은 없지만, 성령의 충동을 받지 않으면 아무도 그것을 추구하지 않는다.⁶⁶

또한 칼빈은 본 주제와 관련해서 스콜라학자들의 중간상태 사상을 비판한다. 그는 요일 3:9의 하나님께로서 난 자마다 죄를 짓지 아니하나니 이는 하나님의 씨가 그의 속에 거함이라는 말씀을 근거로 해서 퀘변가들의 이 사상을 비판한다. 그들은 사람의 자유의지로 수락할 수도 있고 거부할 수도 있는 중간적인 움직임이 하나님의 견인의 효과를 제외시킨다는 것이다.⁶⁷ 칼빈은 중세스콜라학자들이 이 문제를 해결하기 위해 사용한 중간상태의 사상을 정확하게 꿰뚫고 이것이 인간의 측면에서 긍정적인 것도 있지만 하나님의 구원에 있어서는 인간의 의지의 자유는 상실되었다고 주장한다. 또한 칼빈은 본 주제와 관련해서 스콜라학자들의 중간상태 사상을 비판한

66 Inst., 2.2.26. "Nam et appetitus hic non proprius voluntatis motus sed naturalis inclinatio, et bonum, non virtutis aut iustitiae appellatur, sed conditionis: ut scilicet homo bene habeat. Denique ut maxime appetat homo assequi quod bonum est, non tamen sequitur. Sicuti nemo est cui non grata sit aeterna beatitudo, ad quam tamen nemo nisi spiritus impulsu aspirat."

67 Inst., 2.3.10. "Nam medium quem sophistae imaginantur motum, cui obsequi vel quem repellere liberum sit, aperte excludi videmus, ubi asseritur efficax ad perseverandum constantia."

다. 그는 요일 3:9의 하나님께로서 난 자마다 죄를 짓지 아니하나니 이는 하나님의 씨가 그의 속에 거함이라는 말씀을 근거로 해서 귀변가들의 이 사상을 비판한다. 그들은 사람의 자유의지로 수락할 수도 있고 거부할 수도 있는 중간적인 움직임이 하나님의 견인의 효과를 제외시킨다는 것이다.⁶⁸ 이 문제는 나중에 다른 챕터에서 다루기로 하자.

(2) 인간의 몸과 영혼의 사이의 중간적 상태

칼빈은 2.3.1.에서 인간의 영과 몸 사이의 중간적인 것에 대해 언급한다. 그는 요 3:6의 말씀을 근거로 영과 육은 완전히 대립되어 중간적인 것이 있을 수 없다고 논증한다. 사람에게서 영적인 것이 아닌 것은 모두 육적인 것이라 부르게 되며, 중생하지 않고는 결코 영을 가질 수 없고, 나면서부터 육에 속해 있다고 강조한다.⁶⁹ 영에 속했던지 아니면 육에 속했던지 둘 중 하나에 속한 것이 인간의 본성이라는 것이다. 따라서 중생하지 않으면 영을 가질 수 없기 때문에 인간의 의지에 따라 선택할 수 있는 중간적인 영역이 남아있지 않다는 것이다.

(3) 권징과 중간적 상태

4.12.6.에서 권징에 대한 교리를 말할 때도 중간개념을 사용한다. 죄를 구별할 때, 공적인 죄, 사적인 죄, 그리고 비밀에 속한 죄로 설명한다. 공적인 죄는 한 두 사람만이 본 것이 아니라 공개적으로 지은 것이고, 비밀한 죄는 위선자들이 짓는 죄로써 교회가 판단할 수 없는 교묘히 숨겨져 있는 죄악이다. 그렇지만 이 죄는 사람들에게 완전히 숨겨졌다는 뜻이 아니라 아는

⁶⁸ Inst., 2.3.10. "Nam medium quem sophistae imaginantur motum, cui obsequi vel quem repellere liberum sit, aperte excludi videmus, ubi asseritur efficax ad perseverandum constantia."

⁶⁹ Inst., 2.3.1. "Idque confirmat utroque loco posita antithesis. Sic enim carni comparatur spiritus, ut nihil relinquatur medium. Ergo quidquid non est spirituale in homine,...Nihil autem habemus spiritus, nisi per regenerationem. Est igitur caro quidquid habemus a natura."

사람은 있으나 아직 공개되지는 않은 죄라고 말하는데, 이것이 중간적인 것이라고 말한다. 아직 공개되지 않은것으로써 언젠가는 드러나게 될 개연성이 있는 죄가 중간적인 것이다.⁷⁰ 칼빈은 또한 4.14.10.에서 성례를 일컬어 중간적인 광채라고 말한다. 태양광선을 우리 몸에 비추어서 우리로 하여금 확실한 믿음 위에 서게 하며, 확신을 얻게 한다. 이처럼 상징적 의미를 지닌 성례도 중간의 매개라는 차원에서의 중간적 광채라고 설명한다.⁷¹

(4) 선택과 중간적 상태

칼빈은 3.21.7.에서도 중간상태(*medium quiddam*)의 개념을 제시한다. 이는 피터 릴백이나 화란의 현대개혁신학자들이 중세 스콜라신학자들의 중간사상개념과 동일시하는 아주 중요한 부분에 해당된다. 해당 라틴어 본문에 등장하는 문장을 해석하면 다음과 같다.

Sed externa mutatio absque interiori gratiae efficacia, quae ad eos retinendos valida esset, medium quiddam est inter abiectionem humani generis, et electionem exigui piorum numeri.

(그러나 그들을 보존하기 위해 확실한 것으로써 내부의 효과적인 은혜 없이 외적인 변화는 인류의 유기와 선택받은 소수의 경건한 자들 사이의 중간적 상태이다.)

칼빈은 개인의 실제적인 선택을 논하면서, 이스라엘 안의 선택받은 남은

70 Inst., 4.12.6. “principio retineamus illam partitionem superius positam, peccatorum alia esse publica, alia privata vel occultiora. Publica sunt, quae non unum vel alterum modo testem habent, sed palam et cum totius ecclesiae offensione designantur. Occulta voco, non quae homines prorsus latent, qualia sunt hypocritarum, nam illa sub ecclesiae iudicium non cadunt, sed medii generis.”

71 Inst., 4.14.10. “Interea prohiberi non potest pater luminum, quin, sicut corporeos oculos solis radiis, ita mentes nostras sacramentis, quasi intermedio fulgore illustret.”

자와 유기된 자들에 대해 설명한다. 많은 사람들이 탈락하여 사라지고 극히 적은 일부만이 남는 경우가 있다고 논증한다. 그는 탈락하는 자들에 대해 말하면서, 아직 중생의 영을 받지 않고 외적인 변화만 주어진 자들이 중간상태에 놓여있다고 말한다. 중간상태는 하나님께서 끝까지 참고 견디게 하는 중생의 영을 즉각적으로 주시지 않고 외적으로 변화된 존재의 상태를 지칭한다.⁷² 따라서 이 상태에 있는 사람은 중생의 영을 받을 수 있는 개연성이 다분히 있다. 그런 의미에서 칼빈은 중간상태의 개념을 제시한다고 판단된다. 차후에 구원을 받을지 어떤지에 대해 모르는 상태에 대해서는 중세의 중간상태 개념이나 칼빈의 개념이 동일하다. 그러나 스콜라신학자들은 중간상태에 있는 인간이 자신의 이성이나 의지의 노력으로, 자신의 선택적 결정에 따라서 구원을 얻을 수 있다고 주장하는 반면에 칼빈은 시간적인 개념을 포함시키는 듯하다. 언제인지는 모르지만 하나님께서 중간상태에 있는 특정한 개인에게 양자의 영을 주실 때에만 구원을 얻을 수 있고, 남은자가 될 수 있음을 주장한다. 칼빈은 이와 비슷한 개념을 3.13.4.에서도 도입한다. 하나님께서 믿음을 통해서 우리를 거저 부르시며 의롭다하심으로써 설득해주실 필요가 있는데, 이는 영원한 예정으로부터 미래의 영광에 이르는 중간의 상태(*medius quidam*)에 놓여있다고 말한다.⁷³

(5) 성령과 중간상태

칼빈은 3.2.11.에서 성령의 사역을 말할 때, 보다 낮은 단계의 작용(*inferior spiritus operatio*)을 말한다. 이는 성령께서 버림받은 사람들 속에서도 역사하셔서, 낮은 단계이지만 확신을 줄 수도 있고, 말씀에 대한 이해를 가질 수도 있다고 피력한다. 그러나 이것은 구원을 주는 양자의

⁷² Inst., 3.21.7. “quia cum quibus paciscitur Deus non protinus eos donat spiritu regenerationis, cuius virtute usque in finem in foedere perseverent.”

⁷³ Inst., 3.13.4. “persuadeat autem vocando et iustificando gratis per fidem; in quibus nimirum velrut medius quidam transitus est ab aeterna praedestinatione ad futuram gloriam.”

영이 아니며, 그야말로 보다 낮은 작용으로써의 성령의 활동이라는 것이다.⁷⁴ 칼빈은 이러한 성령의 작용에 의해 생겨진 믿음을 ‘일시적인 믿음(fide caduca ad tempus)’이라고 명명한다. 또한 칼빈은 행 22:16 주석에서 성령을 속인 아나니아의 구원을 다룰 때, 구원을 위한 성령의 작용을 두 가지로 설명한다. 성령의 외적인 사역과 내적인 사역인데, 전자는 보다 낮은 단계의 작용이고 후자는 그야말로 양자의 영에 의한 확실한 구원이다. 칼빈은 성령께서 보다 낮은 단계의 작용으로써 복음의 가르침이나 세례 자체가 주어진다고 말한다.⁷⁵

베르너 크루셰(Werner Krusche)는 그의 저서 『칼빈의 성령론』(*Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*)에서 이 문제를 다룬다. 그는 칼빈에게 있어 성령의 사역을 크게 두 종류로 보면서, 보다 낮은 단계의 성령의 작용과 특별한 사역으로써 구원을 위한 양자의 영으로 나눈다. 그는 이를 선택과도 연결시킨다. 전자는 일시적이고 일반선택에 속한 것이라면, 후자는 영구적이고 특별선택에 속한 것으로 규정한다. 또한 보다 낮은 단계의 성령의 사역은 타락한 신앙(fides reproborum)과 가상적인 신앙(Scheinglaube) 그리고 시간적인 신앙(fides temporalis, Zeitglaubens)을 양산하며 일반선택과 관련이 있다고 강조한다.⁷⁶ 그는 시간적인 신앙 또는 임시적인 신앙(Glauben auf Zeit)은 단순한 시늉(Verstellung)과 참된 신앙 사이에 존재하는 중간물(Mittelding)이라고 주장한다.⁷⁷ 사실상 시간적 신앙은 가장(假裝)과 참된 신앙 사이의 중간(medium)이라는 것이다. 크루셰는 성령의 보다 낮은 단계의 사역과 양자의 영, 일반선택과 특별선택의 모두가 원주 안의 같은 공간 안에 있다고 말하면서, 거기에서 특별한

74 Inst., 3.2.11. “Sed hoc minime obstat quin illa inferior spiritus operatio cursum suum habeat etiam in reprobis.”

75 CO 48, 496, (행 22:16 주석). “Ubi vero ad formalem causam venit, primas quidem tenet spiritus sanctus: sed accedit inferius organum, evangelii praedicatio et baptismus ipse.”

76 베르너 크루셰, 『칼빈의 성령론』, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen, 1957), 정일권 역 (부산: 고신대 개혁주의학술원, 2017), 383.

77 크루셰, 『칼빈의 성령론』, 384-85.

은혜가 주어진다고 강조한다. 그는 칼빈의 일반선택 자체가 중간상태 또는 중간물로서 유기와 소수의 경건한 자들 사이에 존재하는 것이라고 주장한다.⁷⁸ 그가 의미하는 중간상태는 시간적이고, 임시적인 것으로 나타난다. 중세신학자들처럼 이 중간상태에서 인간의 의지와 선택에 따라 일반선택에서 특별선택으로 옮겨지는 것이 아니라, 성령의 내적 사역을 통해 옮겨질 수 있는데, 칼빈은 이것이 표면적으로는 중간상태로 나타나지만 이면적으로는 하나님의 숨겨진 작정에 포함된다고 주장한다.

3. 서신에서 발견되는 중간적 개념

칼빈의 서신 전체를 통해 살펴 볼 때, 중간상태 개념은 매우 드물게 나타난다. 칼빈이 타인에게 보낸 서신에서와 타인이 칼빈에게 보낸 것에서 발견된다. 칼빈이 타인에게 보낸 서신만을 살펴보고자 한다.

(1) 칼빈이 르네 드 프랑스에게 보낸 서신중에서(1537년 여름): -아디아포라(Adiaphora)로써의 중간적 의미-

칼빈은 르네 드 프랑스 부인에게 보내는 편지에서 부인을 진리에서 떠나도록 하는 미혹하는 자에게서 돌아서라는 충고를 한다. 부인을 미혹하는 자(부인의 궁중사제)는 로마 가톨릭의 미사가 그렇게 나쁘거나 가증스럽지 않으며, 미사가 나쁘다고 생각하는 사람들은 연약한 양심을 가진 자로 혼란에 빠지기 때문에 도움을 받아야 한다고 주장했다. 칼빈은 부인에게 그 논리가 얼마나 가증스럽고 비진리인지를 논박하면서 설득시킨다. 이 때 칼빈은 중간적인 개념을 소개한다. 궁중사제가 부인을 미혹할 때, 미사는 선하지도 나쁘지도 않는 것이며, 하나님의 명령에 불순종하는 것이 아니라고 했다. 칼빈도 하나님의 말씀 중에 이래도 좋고 저래도 좋은 중간적인 것들이 있다고 말한다. 그것이 성도들의 자유에 맡겨졌다고 하는데, 그렇다 하더라도 칼빈은 미사가 성도들에게 덕을 세우는 것이 아니라면 나쁜 것이

78 크루셰, 『칼빈의 성령론』, 361.

라는 논리를 피력한다.⁷⁹ 칼빈은 중간적인 것이 아디아포라(adiaphora)로써 자유의 의미를 지닌다는 것을 다음 페이지에서도 다음과 같이 언급한다.

우리에게 중간적이고 자유로운 것들, 곧 기회에 따라 행하거나 생략할 수 있는 것들에 관해서는 우리 자유가 사랑에 굴복하도록 우리의 형제들에게 맞춰야 한다.⁸⁰

칼빈은 중간적 개념으로써 자유로운 것이 우리에게 있다 손 치더라도 그것이 성도들에게 덕을 세우지 않고, 선을 넘는 것이라면 죄를 짓는 것이라고 경고한다. 또한 미혹하는 자들, 덕을 세우지 않고 자유를 남용하는 자들이 도를 지나쳐 죄를 지을 때까지 기다리면, 그것이 자유가 아니라 걸림돌임을 알게 될 것이라고 강조한다. 칼빈이 이 서신을 통해 소개하는 중간적 개념은 아디아포라로써 이래도 저래도 하나님의 법에 저촉되는 것 없이 자유로운 것임을 밝힌다.

(2) 칼빈이 그의 사랑하고 매우 탁월한 친구들에게 보낸 서신 중에서 칼빈은 이름은 없지만 그의 사랑하는 친구들에게 보낸 긴 서신을 통해 불경건한 자들의 불법적인 의식(rites)에 대해 논박하면서 기독교 신앙의 거룩성을 말한다. 그는 의식 그 자체는 중립적이고 중간적 개념을 지닌 것이지만 그것이 성경의 테두리를 벗어나 하나님께 참을 수 없는 모욕을 드러낸다면 그것은 매우 악한 것이라고 강조한다.⁸¹

79 CO. 11. 336-7. "Iam res quasdam non eo loco esse concedo, sed quae mediae sint, quod ad ipsum usum vel abstentionem: quumque illae quasi nostro delectuirelictiae sint, videndum quid captus proximorum ferat, ne nostra libertate ad illorum infirmitatem iis in rebus non temperata, periculose offendantur."

80 CO. 11. 337. "quod vero ad iila attinet quae quod ad usum media sunt, ut a nobis usurpari omittive possint integra conscientia, in illorum usu videndum, ne nihil non fratribus concedamus, ut libertas illa nostra caritatis legi perpetuo inserviat."

IV. 요약 및 결론

1. 다양한 의미로써 나타나는 이중적 개념과 중간적 개념

칼빈이 말한 이중적 개념과 중간적 개념은 그의 작품에서 다양한 의미로 발견되었다. 이삭을 남겨두고 이스마엘을 추방하면서 생기는 위로의 이중성, 은혜와 행위의 이중성, 이중적 마음과 속이는 마음으로써 부정적 의미의 이중성, 자연을 통한 하나님의 진노의 섭리와 순한 섭리의 이중성, 인간 책임의 이중성(은혜가 크면 클수록 배은망덕도 클 것이라는 내용), 복과 재앙의 이중의 논법, 신성과 인성을 지닌 예수 그리스도의 이중의 인격, 하나님께로의 외적 돌이킴과 내적 돌이킴의 이중성, 선택의 이중성(첫번째 선택-할례를 통한 양자와 입양, 두 번째 선택-하나님 자신이 원하시는 자만 선택하는 것으로 비밀스런 것), 하나님께서 모든 사람이 구원받기를 원하는 것과 구원 받는 것을 인간의 힘에 맡겨두신 것으로써 모순처럼 보이는 하나님의 이중의 성격과 인간의 이중의 책임, 하나님의 이중의 설득력, 하나님의 경륜과 하나님 자신의 소원의 이중성, 외적 부르심과 내적 부르심의 이중성, 성찬에서 살과 피가 떡과 포도주로 상징되는 생명의 이중성, 보편적 부름과 특별한 부름의 이중성, 필연과 강제성의 이중성, 이중의 인식, 이중의 원리, 일반섭리와 특별섭리의 이중성, 하나님을 사랑하는 것과 두려워하는 것의 이중성, 영적인 통치와 사회적인 통치로써 이중의 통치 등 아주 다양하게 나타나고 있다.

중간적 개념의 다양성은 다음과 같다. 제1원인과 제2원인으로써의 중간적 원인, 중세 스킨라신학에서의 중간적 개념, 에피쿠로스학파의 중간적 개념, 유일한 원인과 종속적 원인으로써의 중간적 개념, 재앙과 용서의 약속 사이의 중간적 상태, 번영과 파멸의 중간 상태, 시간적 의미로써의 중간적 상태(생명책에 기록된 자는 중간에 버림을 받거나 삭제되지 않는다

81 John Calvin, *Selected Works of John Calvin*, Tracts and Letters, Edited by Henry Beveridge and Jules Bonnet, vol.3, Tracts, Part 3 (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), 391.

는 것), 타락 전 아담과 하와의 상태가 죄를 지을 수 있는 가능성을 지닌 상태로써 중간적 상태, 부활하신 예수님의 승천하시기 전의 중간상태의 몸, 구원을 이루어가는 시간의 상태로써 중간의 계획 또는 중간의 상태, 중간상태로써의 마술사 시몬의 믿음, 양의 탈을 쓴 이리와 선한 교사 사이의 중간적 위치로써 악한 교사, 지성과 의지 사이의 중간적 위치로써 자유의지, 하나님 나라에 속하지 않은 인간의 자유로운 결정으로써 중간적인 것, 선택과 유기 사이의 중간상태, 영과 몸 사이의 중간, 하나님과 사람 사이의 중간적 존재로써 양심, 공개되지 않은 죄로써 권징교리의 중간개념, 중간적인 광채로써 성례, 미사의 중간개념 등이 나타난다.

2. 칼빈의 중간상태 개념은 중세 신학의 중간개념과 다른 의미를 지닌다.

칼빈이 말하는 중세 스콜라신학의 중간적 개념은 하나님인 제1원인이라면 이보다 낮은 단계의 제2원인이다. 제2원인은 형상과 모양에 있어서 모양에 해당되는데, 이는 우유성을 지니며, 우발적으로 발생하는 사건이다. 또한 칼빈에 의하면, 중세 스콜라신학에서의 중간적 개념은 하나님 나라에 속하지 않은 것으로써 인간의 자유로운 결정에 속한 것이다.

중간개념에 있어서 칼빈과 중세 스콜라신학과의 비슷한 부분, 공통적인 특징이 발견된다. 중생의 영을 받지 않고 외적인 변화만 주어진 자들이 중간상태에 놓여 있다고 하는 것은 양자가 모두 주장하는 바이다. 칼빈도 이 상태가 중간상태임을 긍정하고, 중세 스콜라신학에서도 그러하다. 이것만 놓고 볼 때는 칼빈과 중세 신학자들간에 별 차이가 없어 보이고, 칼빈과 그들의 연속성을 주장할 수 있을 것이다.

그러나 칼빈은 중세신학의 중간상태 개념을 비판한다. 제2원인을 인정하면서도 제1원인성의 섭리 안에서의 역할을 인정할 뿐이지, 그것의 자발적인 결정이나 우발성을 인정하지 않는다. 칼빈은 토마스 아퀴나스가 주장한 고넬료가 구원을 얻은 것은 행위로 미리 준비한 것, 즉 중간적 원인에 의해 발생된 구원의 준비를 강하게 비판했다. 칼빈은 중간적 원인으로써 인간의

자유로운 의지의 활동으로 인한 결정 또한 비판했다. 인간의 측면에서 중간 상태의 개념이 긍정적인 면도 있지만 하나님의 구원에 있어서는 인간의 의지의 자유는 상실되었다고 주장했다. 또한 이러한 중간적인 움직임이 하나님의 견인의 효과를 제외시킨다고 강조했다. 따라서 중간상태 개념에 있어서 칼빈과 중세 스콜라 신학과의 관계는 불연속적이다.

3. 칼빈의 중간적 상태개념의 특징은 원인적이거나 장소 또는 위치적 개념이 아니라 시간적 개념이다.

칼빈은 양자의 영을 받지 않았지만 외형적인 변화가 있는 사람을 일컬어 중간상태에 놓여 있다고 정의했다. 칼빈의 이 설명은 논란의 여지가 있다고 판단된다. 그러나 그 전체 문맥을 살펴볼 때, 이러한 중간적 상태는 시간적인 의미 속에서 일시적인 것이지만 인간의 의지의 결정이 포함되지 않는다. 다만 외형적으로 볼 때, 이것이 인간의 결정에 의해 비롯된다고 할 수 있지만, 칼빈 신학을 통해 볼 때는 하나님의 은혜에 의해 비롯되는 것이다. 양자의 영을 받지 않은 사람, 그리하여 내적인 변화가 없이 외적인 변화를 지닌 사람이 양자의 영을 받을지 어떤 지에 대해서는 알 수 없는 하나님께만 속한 영역이다. 따라서 칼빈의 중간상태 개념의 특징은 시간적으로 일시적인 의미를 지닌다고 볼 수 있다.

[Abstract]**A general understanding of Calvin's duplex and medium concepts**

Jae Yong Kim (On Cheon Church)

In Calvin's major works, the concept of duality and intermediate state, which can be described as the structural characteristics of his theology, emerges. Calvin frequently uses these terms in his work. This paper briefly examined how this differs from the concept that modern Calvinists claim. I also looked at the differences between these concepts of medieval Scholastic scholars and Calvin's views, and what similarities and characteristics they have. Especially the continuity and discontinuity between the concept of medieval scholars and the concept of Calvin.

Key Words: Calvin, dual concept, intermediate concept, medieval scholastic theology, first cause, second cause

[참고문헌]

- Battles, F. L. *“Calculus Fidei” : Some Ruminations on the Structure of the Theology of John Calvin*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- Bouwsma, Willam J. *John Calvin : A Sixteenth Century Portrait*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Calvin, John *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 vols. Brunswick, 1866-1900.
- _____. *Commentatarius in Genesin, CO 23*.
- _____. *Commentatii in Librum Psalmorum, CO 32*.
- _____. *Commentatii in Isaiam Prophetam, CO 36*.
- _____. *Praelectionum in Ieremiam Prophetam, CO 38*.
- _____. *Praelectionum in Lamentationes Ieremiae, CO 39*.
- _____. *Praelectiones in Ezechielis Prophetae, CO 40*.
- _____. *Praelectiones in Hosea, CO 42*.
- _____. *Praelectiones in Michaeas, CO 43*.
- _____. *Commentatarius in Harmoniam Evangelicam, CO 45*.
- _____. *Commentatarius in Evangelicam Ioannis, CO 47*.
- _____. *Commentatarius in Acta apostolorum, CO 48*.
- _____. *Commentatarius in epist. Pauli ad Corinthios 1, CO 49*.
- _____. *Institutio 1559, CO 2*.
- _____. *Selected Works of John Calvin*, Tracts and Letters, Edited by Henry Beveridge and Jules Bonnet, vol.3, Tracts, Part 3. Grand Rapids: Baker Book House, 1983.
- Dekker Eef & Van Asselt, Willem J. *Reformation and Scholasticism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Douglass, Jane D. “The Image of God in Humanity: A Comparison of Calvin’s Teaching in 1536 and 1559,” *papers from the 1986 International Calvin Symposium* E.J. Durchs, ed. FRS/ARS,

1987.

Dowey, E. A. *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. New York: Columbia University Press, 1952.

Gamble, Richard C. "Calvin as Theologian and Exegete: Is there anything new?" *Calvin Theological Journal* 23 (1988).

Graafland, C. *Van Calvin Tot Comrie: Oorsprong en ontwikkeling van de leer van verbond in het Gereformeerd Protestantisme* Deel I & II. Uitgeverij Boekencentrum B. V., Zoetermeer, 1992.

Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics*. Grand Rapids : Baker Book House, 1983.

Leith, John. "Calvin's Awareness of the Holy and Enigma of His Theology", *Inernational Calvin Symposium*, McGill University, 1986.

Lillback, Peter A. *The Bindig of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* .Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

Muller, Richard A. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford university Press, 2003.

Oberman Heiko Augustinus, *The Harvest of Medieval Theology - Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Harvard university press, 1963.

Osterhaven M. Eugene, "Our knowledge of God According to Calvin," Princeton Theological Seminary, 1948.

Parker, T. H. L. *Doctrine of the Knowledge of God: A Study in the Theology of John Calvin*. Grand Rapids:Eerdmans, 1959.

Pasnau, Robert. *metaphysical themes 1274-1671*. oxford: Clarendon press, 2011.

Schreiner, Thomas R. & Ware, Bruce A. *The Grace of God, The Bondage of the Will: Historical and Theological Perspective on Calvinism*, vol2. Grand Rapids: Baker, 1995.

- 김재성. “칼빈 신학의 구조적 특성(1)”, 『신학정론』, 11(2), 1993.
- _____. “칼빈 신학의 구조적 특성(2)”, 『신학정론』, 12(2), 1994.
- 문병호. “가브리엘 비엘의 “facere quod in se est(자질대로 행함)” 교리 비판”, KRJ 40(2106).
- 박경수. “칼뱅의 통전적 신학방법론, Via Media”, 『장신논단』, 34, 2009.

William Gouge's Interpretation of Hebrews 7:1-3

Jeong Mo Yoo

(Torch Trinity Graduate University)

[Abstract]

The purpose of this article is to study William Gouge's commentary on Hebrews 7:1-3 focusing on his exegetical method in Hebrews 7:1-3 and his interpretation of Melchizedek. Gouge's main exegetical method on Hebrews 7:1-3 was typological interpretation and he approached the text through the Ramist method. In addition to those exegetical characteristics, Gouge frequently used Humanistic skills, such as the philological, grammatical, and historical studies of the text, to pursue the literal historical meaning of the text. Gouge also followed his Reformed brethren in stressing the importance of applying the meaning of a text to contemporary Christian community and he used the scope of the text in order to find the proper interpretation of it. In particular, Gouge's exegetical methods lead him to reach

논문투고일 2018.07.31. / 심사완료일 2018.08.23. / 게재확정일 2018.09.04.

the conclusion that Melchizedek in Hebrews 7:1-3 is a real historical person, namely, Shem, the son of Noah, and who serves as a great type of Jesus Christ.

Key Words: William Gouge, John Owen, Hebrews, literal historical interpretation, typology, Ramism, Melchizedek, Shem

I. Introduction

The interpretation of Melchizedek in Hebrews 7:1-3 has been an exegetical issue in the history of biblical exegesis.¹ Since this passage deals with important issues about Christ's identities and offices, many biblical interpreters have commented on this text throughout Christian history. The main interpretative questions of this text are identified as follows: Who is, indeed, Melchizedek and how is he applied to Christ? Because of the "complexity" of the interpretation of this text, even John Owen, who was "unquestionably the foremost Puritan expositor of Hebrews,"² stated that "there are almost as many different analyses given of this chapter as there are commentators upon it; and sometimes the same person proposeth sundry of them, without a determination of what he principally adheres unto."³

1 Concerning the history of exegesis on Hebrews 7:1-3, see Bruce A. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7, 1-10 from the Reformation to the Present* (Tübingen: Mohr, 1976).

2 Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7*, 47.

William Gouge is one of the puritan exegetes who wrote a commentary on Hebrews in the seventeenth century.⁴ His posthumous commentary of Hebrews⁵ was a collection of 1,000 expository lectures delivered at the Blackfriars church during the course of thirty years of Wednesday's Lectures.⁶ Charles H. Spurgeon commended Gouge's commentary on Hebrews as "We greatly prize Gouge upon any topic which he touches, he gives outlines which may supply sermons for months."⁷ In his commentary on Hebrews, Gouge deals often with the interpretation of Melchizedek and the exposition of 7:1-3 was crucial for an understanding of it.

This article will study Gouge's commentary on Hebrews 7:1-3 focusing on his exegetical method in Hebrews 7:1-3 and his interpretation of Melchizedek. In this study, I will show that

3 John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, in *The Works of John Owen*, vol. 21 (Carlisle: Banner of Truth Trust, 1991), 291. Concerning the difficulty of understanding of this passage, Thomas Goodwin also commented that this issue was like a "strange riddle." Thomas Goodwin, *The Knowledge of God the Father and His Son Jesus Christ*, in *The Works of Thomas Goodwin*, vol. 4 (Edinburgh: Nichol, 1861- 1866), 446

4 Concerning the life and works of William Gouge, see *Dictionary of National Biography*, ed. Leslie Stephen & Sidney Lee, vol. 22 (Waterloo: London, 1890), 271-73, and "A Narrative of the Life and Death of Doctor Gouge," prefixed to *His learned and very useful commentary on the whole epistle to the Hebrews ... being the substance of thirty years Wednesdayes lectures at Black Fryers, London* (London: 1655). Regarding Gouge's contemporary commentaries on Hebrew, see Henry M. Knapp, "Understanding the Mind of God: John Owen and Seventeenth-Century Exegetical Methodology," (Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2002), 18-24.

5 William Gouge, *Commentary on Hebrews* (1655; repr. Grand Rapids: Kregel, 1980).

6 Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7*, 45.

7 Peter Masters, "Foreword," vii, in Gouge, *Hebrews*.

William Gouge's main exegetical method on Hebrews 7:1-3 was typological interpretation and that he approached the text through the Ramist method. In addition to those exegetical characteristics, Gouge frequently used Humanistic skills, such as the philological, grammatical, and historical studies of the text, to pursue the literal historical meaning of the text. Then, I will show that Gouge followed his Reformed brethren in stressing the importance of applying the meaning of a text to contemporary Christian community and he used the scope of the text in order to find the proper interpretation of it. In particular, I will show that Gouge's exegetical methods lead him to reach the conclusion that Melchizedek in Hebrews 7:1-3 is a real historical person, namely, Shem, the son of Noah, and who serves as a great type of Jesus Christ.

II. Gouge's Exegetical Method on Hebrews 7: 1-3

1. The Use of Ramism in the Exegesis of Hebrews 7:1-3

(1) The Use of Ramism in the Seventeenth Century

The logic of the French philosopher-logician Pierre de la Ramee (Peter Ramus; 1515-72) deeply influenced the sixteenth and seventeenth centuries.⁸ Unlike the huge expository locus method in Heidelberg theology, Ramus devised "a method of logical discourse by means of partition or dichotomy which gave

⁸ Donald K. Mckim, "William Perkins' Use of Ramism as an Exegetical Tool," in William Perkins, *A Commentary on Hebrews 11*, ed. John H. Augustine (The Pilgrim Press: New York, 1991), 32.

to Reformed theology an extreme clarity and conciseness of approach.”⁹ Instead of the ten Aristotelian categories or predicaments, Ramus provided new “seats of argument such as, cause, effect, subject, adjuncts, opposites, comparatives, similitude, dissimilitude, definition, and division.”¹⁰ Ramists also “unfolded” a text by this method so that “the interior logic or thought pattern of the author” could be clearly discerned.¹¹ Therefore, Ramus offered “extreme clarity in the organization of argument” to Protestant theologians who tried to establish the structure of orthodox dogmatics.¹²

On account of these differences between the Ramist method and traditional Aristotelianism, several contemporary scholars such as Donald K. Mckim regarded Ramism as radical separation from traditional Aristotelian logic.¹³ He insists that:

Ramus wished to liberate logic from the highly formalized, scientific structure of its medieval heritage. Chiefly, he sought a simplification of logic from the strictures of Aristotelianism to the more practical emphases of the *studia humanitatis* centering on the human “lifeworld.” This focus was proposed by the Renaissance humanist tradition and represented a significant departure from the reigning Aristotelian logic being used by Lutherans and Calvinists

⁹ Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol. 1: Prolegomena to Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 2003), 62.

¹⁰ Muller, *Prolegomena*, 182.

¹¹ Mckim, “William Perkins,” 41.

¹² Mckim, “William Perkins,” 184.

¹³ Donald K. McKim, “The Functions of Ramism in William Perkins’ Theology,” *The Sixteenth Century Journal* 4 (1985): 508.

of Germany and Switzerland.

Mckim argues that England puritans such as Perkins followed “the humanist tradition of topical logic” with Ramus against the scholastic tradition.¹⁴

However, the Ramist method was “not a wholesale rebellion against Aristotle, nor was it a radically new departure in logic.”¹⁵ Concerning the characteristics of Ramism, Richard A. Muller refutes Mckim’s arguments in that (1) the crucial ideas of Ramus were directly cited from Aristotle, (2) novelties were uncertain as in the case of Ramist Syllogism, and (3) Ramus’ recourse to Plato and Socrates and Ramus’ method of bifurcation followed dialectic ideas which were already used by Rudolf Agricola and Philip Melancthon.¹⁶ Moreover, even though Ramus attacked “the complexities of Aristotelian logic, particularly against the categories of predication,” he did not raise an objection against Aristotelian physics and metaphysics.¹⁷ Hence, Muller concludes that:

The seventeenth-century understanding of Ramism was, thus, not as a model that set aside Aristotle and scholastic method, but as a model that modified and adapted both. Ramism emerges, therefore, not as an opposition to Protestant scholasticism but as a significant element in its framework and fashioning.¹⁸

14 McKim, “The Functions of Ramism,” 514.

15 Muller, *Prolegomena*, 181.

16 Muller, *Prolegomena*, 181.

17 Muller, *Prolegomena*, 182.

The method of Ramus was not against Aristotle. Rather, Ramus altered the traditional logic of Aristotle “in the context of the newer patterns for teaching logic in his own time, particularly in the context of the Agricola model for dialectic as a more discursive, topical approach to that teaching that combined demonstrative with persuasive argumentation.”¹⁹ Consequently, there was no “identifiable difference” between the Reformed orthodox theology of the Ramists and the Reformed orthodox theology of their non-Ramists or Aristotelian contemporaries.²⁰

(2) The Use of Ramism in Gouge's Exegesis of Hebrews 7:1-3

The method of Ramus played a significant role as an exegetical method in the late sixteenth and early seventeenth centuries.²¹ Puritans such as William Perkins and William Ames interpreted Scripture through the Ramist method.²² Muller explains the impact of the Ramist method on Biblical interpretation as follows:

The Ramist method of definition of the component parts of a topic and of the progress of an argument by bifurcation was used by many Reformed theologians in the late

¹⁸ Muller, *Prolegomena*, 183.

¹⁹ Muller, *Prolegomena*, 182.

²⁰ Muller, *Prolegomena*, 184.

²¹ Concerning the use of Ramism for the exposition of Scripture in 16 & 17th century, see Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol. 2, Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 2003), 507-09.

²² Mckim, “William Perkins,” 32. Concerning the general introductions of Ramist puritan exegetes, see McKim, “The Functions of Ramism,” 506-08.

sixteenth and early seventeenth centuries not only as a structural device in theological systems and treatises; it was also employed in varying degrees as a logical tool for the exposition of Scripture.²³

William Gouge also used the method of Ramus for interpretation throughout his commentary on Hebrews.²⁴ Gouge's exegesis of Hebrews 7:1-3 is a good example of the Ramist method. Gouge's exegesis of Hebrews 7:1-3 is instructive in showing both how Gouge worked with Scripture as one committed to the Ramist method and how that method functioned for him as a biblical exegete.

First of all, Gouge described the scope of this chapter and dichotomized it: Gouge offered the standard statement of the basic purpose or scope and of the flow of discourse in the book. He stated that:

The sum of this chapter is, the excellency of Christ's priesthood.

This is set out two ways:

1. By way of similitude.
2. By way of dissimilitude.

²³ Muller, *Holy Scripture*, 507-08.

²⁴ Gouge also used Ramism in his representative works such as *An Exposition of Part of the First and Six Chapters of St. Paul's Epistle to the Ephesians* (London, 1630); *Gods three arrows: Plague, Famine, Sword, In three Treatises* (London, 1631). Concerning Gouge's use of Ramism, Mckim stated that "William Gouge taught logic at King's College and became a member of the Westminster Assembly. His works were filled with Ramist charts." Mckim, "Function of Ramism," 508.

The similitude hath reference to the priesthood of Melchisedec, from the beginning to verse 11. This dissimilitude to the priesthood of Aaron, from verse 11 to the end.²⁵

Then, Gouge analyzed it in the form of an extensive Ramist table. First, he divided demonstration of the excellency of Melchizedek's priesthood by similitude into two ways: "1. Simply, ver. 1-3. 2. Comparatively, from ver. 4 to 11." After this dichotomization, Gouge proceeded to divide the simple demonstration into two ways, "1. propounded; 2. illustrated." The first way of demonstration was dichotomized into "1. by an historical narration of sundry passages registered 2. by a mystical explanation of some of them, and others." The matters of history were further divided into four categories, "1. The name of the high priest 2. His offices 3. His actions 4. His prerogative."²⁶

Gouge also dichotomized "matters of mystery" into "either revealed or unrevealed." Then, revealed mystery was further divided into two mysteries: "One from his name Melchisedec, that he was a king of righteousness" and "The other from the place of his government, Salem, that he was a king of peace." After this division, Gouge shows five "concealed" mysteries regarding Melchizedek. Then, he explained that the illustration of the simple demonstration "is by a resemblance of Melchisedec to 'the Son of God,' ver.3."²⁷

²⁵ Gouge, *Hebrews*, 466.

²⁶ Gouge, *Hebrews*, 466

²⁷ Gouge, *Hebrews*, 466.

Gouge also divided “the comparative demonstration,” which is his second part of the demonstration by similitude, into “three particulars.” The three particulars of the comparative excellency of Melchizedek are “1. That Abraham paid tithes to Melchisedec (4-6). 2. That Melchisedec blessed Abraham (ver. 6-7). 3. That Melchisedec ever liveth, but all the Levitical priests died (ver. 8-10).”²⁸

Then, Gouge dealt with the dissimilitude which is the second major part of this chapter. He said that “the dissimilitude betwixt Christ’s priesthood and Aaron’s is largely amplified in the remainder of this chapter.”²⁹ He divided the dissimilitude into the “seven particulars.”³⁰ After classifying the whole chapter through the Ramist method, Gouge annotated them through a further verse-by-verse presentation of the meaning of the more difficult passages.

Lastly, when he expounded the text, Gouge used the reasoning process to secure his points. Ramists also relied on syllogistic reasoning to clarify the meaning of the text.³¹ Concerning the excellence of Christ’s priesthood, he stated that:

This comparative excellency of Melchisedec is exemplified in three particulars. 1. That Abraham paid tithes to Melchisedec.···Upon this account Levi and all his posterity were in the loins of Abraham, and in him paid tithes to

²⁸ Gouge, *Hebrews*, 466.

²⁹ Gouge, *Hebrews*, 466.

³⁰ Gouge, *Hebrews*, 467.

³¹ Mckim, “William Perkins,” 41.

Melchisedec.

The argument thus lieth:

- (1) That priesthood which received tithes or others is more excellent than that which paid tithes thereto;
- (2) But Melchisedec received in Abraham tithes of Levi, Aaron, and all their posterity;
- (3) Therefore Melchisedec's priesthood was the more excellent, ver. 4-6.³²

Through syllogistic reasoning, Gouge proved why Melchizedek's priesthood is more excellent than Aaron's.

In sum, William Gouge used Ramist philosophy and logic as a method of approaching and interpreting Hebrews 7:1-3. Ramism provided Gouge with a framework for interpreting the text. Gouge analyzed Hebrews 7:1-3 logically through the Ramist method: A text was placed in its context, the words of the text, and then the process of dividing or "distributing" the text was begun.

2. The Use of Typology in the Exegesis of Hebrews 7:1-3

(1) The Use of Typology in the Seventeenth Century

Protestant theologians of the seventeenth century "vigorously" used typology as an exegetical method in order to seek "a harmonious interpretation" between the Old and New Testaments.³³ They applied typological interpretation when Old Testament events, persons, and practices foreshadowed the

³² Gouge, *Hebrews*, 466.

³³ Knapp, "Understanding the Mind of God," 264.

coming Christ and the ministry of him and his church.³⁴ In his famous work, *The Figures or Types of the Old Testament*, Samuel gave the seventeenth century definition of a type: “it is a shadow of good things to come: Or if you would have it more at large, you may take it thus, A type is some outward or sensible thing ordained of God under the Old Testament, to represent and hold forth something of Christ in the New....”³⁵ Therefore, through typological interpretation, the post-Reformation writers revealed not only the historical meaning of the text, but also a “mystical meaning” of the text which would be fulfilled in the New Testament era.³⁶

On account of this aspect of typological interpretation, several contemporary scholars assert that typology itself requires that there are various meanings which can be found in the Bible; therefore the historical sense does not always provide the full scope of the meaning of the passage.³⁷ According to these scholars, by employing typological interpretation, the Protestant exegetes of the seventeenth century regressed to “the form of allegory which suggested the medieval quadriga hermeneutical methodology.”³⁸ Discarding the Reformation principle of exegesis

³⁴ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 264.

³⁵ Samuel Mather, *The Figures or Types of the Old Testament, by which Christ and the Heavenly Things of the Gospel were Preached and Shadowed to the People of God of Old* (Dublin, 1683; repr. New York: Johnson Reprint, 1969), 52.

³⁶ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 264.

³⁷ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 265. Concerning the statement of these scholars, see Kemper Fullerton, *Prophecy and Authority* (New York: Macmillan, 1919), 175; Thomas Davis, “The Traditions of Puritan Typology,” in *Typology and Early American Literature*, ed. S. Bercovitch (Amherst: University of Massachusetts Press, 1972), 43.

which emphasized the literal historical meaning of the text, they argued, the exegetes of the orthodox period employed typological interpretation in order to establish and preserve their "rigid" doctrine.³⁹ Consequently, critics of orthodox exegesis claim that typological interpretation of the seventeenth century almost followed the medieval allegorical interpretation.⁴⁰

However, recent studies have pointed out that typological interpretation was not a reversion to the medieval allegorical interpretation.⁴¹ Rather, the Puritans followed the same exegetical principles as their Reformed predecessors: "a complete rejection of Alexandrian-styled allegorical interpretations as the 'fancies' of men, yet all the while recognizing that some biblical

³⁸ Knapp, "Understanding the Mind of God," 265.

³⁹ Knapp, "Understanding the Mind of God," 265.

⁴⁰ Knapp, "Understanding the Mind of God," 265.

⁴¹ Mason Lowance, "Typology and the New England Way: Cotton Mather and the Exegesis of Biblical Types," *Early American Literature* 4 (1969): 15-37; Mason Lowance, "Introduction," in *The Figures or Types of the Old Testament*, Samuel Mather (New York: Johnson Reprint, 1969), v-xxiii; Sac van Bercovitch, *Typology and Early American Literature* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1972); Perry Miller, "Introduction," in *Images or Shadows of Divine Things*, Jonathan Edwards (New Haven: Yale University Press, 1948), 1-41; Thomas Davis, "Edward Taylor and the Traditions of typology," *Early American Literature* 5 (1970): 27-47; Wallace Anderson, "Editor's Introduction to 'Images of Divine Things' and 'Types,'" in *Typological Writings*, Jonathan Edwards (New Haven: Yale University Press, 1993), 3-33; Harry Stout, *The New England Soul* (New York: Oxford University Press, 1986), 45; Emory Elliott, "From Father to Son: The Evolution of Typology in Puritan New England," in *Literary Uses of Typology: From the Late Middle Ages to the Present*, ed. Earl Minor (Princeton: Princeton University Press, 1977), 204-227; Victor Harris, "Allegory to Analogy in the Interpretation of Scriptures," *Philological Quarterly* 45 (1966): 1-23; Charles Cannon, "William Whitaker's Disputatio de 1e Sacra Scriptura: A Sixteenth-Century Theory of Allegory," *Huntington Library Quarterly* 25 (1962): 129-38.

texts demand a typological reading in order to elucidate its full literal sense.”⁴²

Recent scholars such as Richard Muller and Brevard Childs have demonstrated that the Reformers’ hermeneutical principle, which emphasized the literal sense of the text, does not mean radical discontinuity with the previous medieval expositors.⁴³ According to recent studies, the Reformers still pursued a “spiritual” meaning of the text,⁴⁴ but they “tied it closely to the literal wording.”⁴⁵ The mediaeval quadriga exegetical principle was “already” under attack by many churchmen from various directions in the late medieval periods.⁴⁶

Even though they abandoned the medieval quadriga hermeneutic principle, along with many of the allegorical conclusions, the Reformed biblical expositors regarded a figurative or spiritual meaning as “often an integral dimension of the literal text itself.”⁴⁷ According to them, the literal sense

⁴² Knapp, “Understanding the Mind of God,” 263.

⁴³ Muller, *Holy Scripture*, 469-70; Richard A. Muller, “Biblical Interpretation in the Era of Reformation: The View of the Middle Ages,” in *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, ed. Richard A. Muller and John Thompson (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 8-13; Brevard Childs, “The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem,” in *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, ed. Donner, Hanhart, and Smend (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1977), 80-93; David Steinmetz, “The Superiority of Pre-Critical Exegesis,” *Theology Today* 37 (1980-81):27-38; Christopher Ocker, “Medieval Exegesis and the Origin of Hermeneutics,” *Scottish Journal of Theology* 52 (1999):328-45.

⁴⁴ Muller, *Holy Scripture*, 484-88; David Puckett, *John Calvin’s Exegesis of the Old Testament* (Louisville: John Knox Press, 1995), 88.

⁴⁵ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 266.

⁴⁶ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 266.

⁴⁷ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 266.

of the text could be expanded to “symbolic meaning” beyond itself.⁴⁸ However, reformed exegetes held that the spiritual meaning of the text should “reside in and be controlled by” the grammatical meaning of the text.⁴⁹ In this way, typological interpretation was a crucial principle for the sixteenth-century exegetes.⁵⁰

(2) The Use of Typology in Gouge's Interpretation of Hebrews 7:1-3

Because the text associates the events and persons of the Old Testament with the person and work of Christ in the New Testament, William Gouge's exegesis of Hebrews 7:1-3 is a good example of Puritan use and is a proper exposition of typological material in the New Testament. First of all, like most expositors who wrote expositions of this text,⁵¹ Gouge begins his discussion of this chapter with an analysis of the scope of the text within the purpose of the epistle as a whole. Gouge stated that “the excellency of Christ's priesthood” is the design of this chapter.⁵²

⁴⁸ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 266.

⁴⁹ Donald Dickson, “The Complexities of Biblical Typology in the Seventeenth Century,” *Renaissance and Reformation* 11 (1987):258; Muller, *Holy Scripture*, 491 ; Richard A. Muller, “The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvin's Exegesis of Old Testament Prophecies of the Kingdom,” in *The Bible in the Sixteenth Century*, ed. David Steinmetz (London: Duke University Press, 1990), 73.

⁵⁰ Muller, *Holy Scripture*, 488; Richard A. Muller, “Perkins and the Protestant Exegetical Tradition,” in *A Cloud of Faithful Witnesses: Commentary on Hebrews 11*, William Perkins, ed. J. Augustine (Cleveland: Pilgrim Press, 1991), 75.

⁵¹ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 303.

⁵² Gouge, *Hebrews*, 466.

According to Gouge, the author of Hebrews desires to contrast Christ's priesthood with Melchizedek's and Aaron's and, therefore, to demonstrate the superiority of the former.⁵³ Concerning the purpose of the text, Gouge stated that:

The apostle doth the rather induce these two orders (Melchisedec and Aaron), because there never were in the church any but these two orders of typical priests. The Jews had the order of Aaron's priesthood in high account. The apostle therefore proves the other order of Melchisedec after which Christ was a priest, to be far the more excellent, that thereby he might draw the Hebrews from the legal ceremonies unto Christ and his gospel.⁵⁴

Likewise, Gouge assumes that the first three verses were written by the apostle in order to give an account of Melchizedek and to relate the typological connection between his priesthood and Christ's.⁵⁵

With this perception of the scope of typology, Gouge proceeds to speculate concerning the historical identity of Melchizedek.⁵⁶ In order to make typological interpretation valid, Melchizedek must be identified not as an imaginary person but as "a real historical person."⁵⁷ Otherwise, Melchizedek cannot be "a type of Christ" and "instead becomes a source for New Testament allegorizing."⁵⁸ Therefore, Gouge's account of Melchizedek was

⁵³ Gouge, *Hebrews*, 466.

⁵⁴ Gouge, *Hebrews*, 466.

⁵⁵ Gouge, *Hebrews*, 466.

⁵⁶ Gouge, *Hebrews*, 467.

⁵⁷ Knapp, "Understanding the Mind of God," 307.

⁵⁸ Knapp, "Understanding the Mind of God," 307.

grounded in the historical character and events surrounding the biblical record of Melchizedek.⁵⁹

To demonstrate the historicity of Melchizedek, first of all, Gouge refuted the other commentators who taught that Melchizedek was someone who was “greater than Christ,” an appearance of the Holy Spirit, God himself, an angel, or one of Ham’s descendants.⁶⁰ Gouge briefly rejects these notions. Especially, when he refuted the idea that Melchizedek means “someone who is greater than Christ,” Gouge denied this idea on the basis of the principle of typology: The antitype far surpasses the type.⁶¹ “Gouge stated that “Melchisedec was a type of Christ, and Christ the truth of that type; but the truth is greater than the type.” If Melchizedek was someone who surpassed Christ, typological interpretation would be invalid anymore. Therefore, Gouge concluded that Melchizedek cannot be someone who surpassed Christ.⁶²

After rejecting the opposing views, Gouge identified Melchizedek with “Shem,” the son of Noah. Gouge offered eight arguments to show that the Melchizedek of Hebrews 7 referred to Shem.⁶³ From this conclusion, we can note that the historicity

⁵⁹ Gouge, *Hebrews*, 467-83.

⁶⁰ Gouge, *Hebrews*, 467.

⁶¹ When he explained why God gave Melchizedek as a type to the church, Gouge exposed on the basis of this principle again. He stated that God gave a type in order to support the faith and hope of church “till the fullness of time should come; that, when it was come, they might the more readily embrace and receive that truth, and more confidently rest upon it.” Gouge, *Hebrews*, 481.

⁶² Gouge, *Hebrews*, 481.

⁶³ The eight arguments of Gouge are as follows: “1. Shem lived an hundred years before the flood: and none born before that time was then living. So as his parentage might well then be unknown. 2. He was the most honourable then

of type was one of the typological principles of Gouge. Since Melchizedek had an historical identity as Shem, the son of Noah, Gouge's interpretation cannot be seen as allegory.

Many respected puritan exegetes such as Andrew Willet⁶⁴ and Henry Ainsworth⁶⁵ followed Gouge's understanding of Melchizedek as Shem.⁶⁶ However, John Owen did not agree with identification of Melchizedek with Shem.⁶⁷ Owen rejected this interpretation because it was contradictory to the description of verse 3, that Melchizedek was "without father" and "without mother."⁶⁸ Concerning this description of Melchizedek's lineage, Gouge stated that because Shem lived before the flood, nobody

in the world, so as he might well be counted greater than Abraham. 3. Shem was a most righteous man, and in that respect the title Melchisedec might be given unto him. 4. God is styled 'the Lord God of Shem,' so as he may fitly be called the 'priest of the most high God,' 5. Shem was that stock from whence Christ according to the flesh descended. 6. To Shem was the promise made and in that respect, he the fittest to bless others. 7. Shem was the root of the church, even that root from whence. Abraham and his posterity sprouted so and fit to bless him. 8. All the following branches of the description of Melchisedec, may fitly be applied to Shem, as will appear in opening the particulars." Gouge, *Hebrews*, 468.

⁶⁴ Andrew Willet presented twelve arguments to support this opinion. Andrew Willet, *Hexapla in Genesis* (Cambridge, 1605), 161-63.

⁶⁵ Henry Ainsworth used many Rabbinic materials to prove this claim. Henry Ainsworth, *Annotations upon the Five Bookes of Moses, the Booke of the Psalmes, and the Song of Songs*, vol. 1 (London, 1626-1627; repro Ligonier: Soli Deo Gloria, 1991), 56.

⁶⁶ Knapp, "Understanding the Mind of God," 307.

⁶⁷ John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*. In *The Works of John Owen*, vol. 1. 21 (Carlisle: Banner of Truth Trust, 1991), 297.

⁶⁸ Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, 297. Instead of identification of Melchizedek with Shem, Owen insisted that Melchizedek was a descendant of Japheth. He suggested two arguments to support this claim. (1) God gave promise of blessing to Japheth through Shem (2) Japheth's descendants came to Canaan. Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, 299.

might know his parents.⁶⁹ Willet refuted this objection and stated that even though Shem's parents are recorded in Scripture, his parentage was unknown to his contemporaries.⁷⁰

Lastly, Gouge further countered an interpretation advanced by some who asserted that it is "the safest to determine none at all to be this Melchisedec, but rather to speak and think of him as of one unknown, whose father, mother, kindred, age, and generation are not made known ... because he is here so transcendently described." David Dickson, Benjamin Keach and Thomas Manton were those who refused to seek the historical identity of Melchizedek.⁷¹ Gouge denied this idea and stated that the mystery of Melchizedek can be interpreted because it gives proofs in the text "for finding the true and full sense of them."⁷²

Having established Melchizedek's historical identity, Gouge next proceeded to explain the importance of the descriptions made by the apostle concerning Melchizedek. Gouge listed many typological correspondences between Melchizedek and Christ throughout his exegesis.⁷³

⁶⁹ Gouge, *Hebrews*, 468.

⁷⁰ Willet, *Hexapla in Genesis*, 162.

⁷¹ David Dickson, *A Short Explanation of Hebrews of Paul to the Hebrews* (Cambridge, 1649), 33-34; Benjamin Keach, *Tropologia: A Key to Open Scripture Metaphors* (1682; repro London: William Hill Cambridge, 1856), 973. Thomas Manton, *Jesus Christ, True God and True Man in One Person*, in *The Works of Thomas Manton*, vol. 1 (London: Nisbet, 1870), 479. However, the seventeenth century puritan exegetes "commonly" tried to reveal the historical identity of Melchizedek. Knapp, "Understanding the Mind of God," 306.

⁷² Knapp, "Understanding the Mind of God," 306.

⁷³ Throughout his exegesis, Gouge presented nine different correspondences between Melchizedek and Christ: "king, a priest, both a king and priest, blessed the faithful, received gifts from the faithful, the king of righteousness, prince of peace, the union of two natures, and eternal priesthood." Knapp, "Understanding the Mind

In the first verse, Gouge interpreted that Melchizedek foreshadowed the coming of Christ because Melchizedek was the king of Salem and the priest of God. Gouge asserted that Melchizedek's kingship was to be understood typologically as foreshadowing Christ's kingship,⁷⁴ and that Melchizedek's priesthood was to be understood typologically as foreshadowing Christ's priesthood. Concerning the excellence of Melchizedek, Gouge showed that Melchizedek was more excellent than any other kings and priests in the Old Testament because he was "herein a peculiar type of Christ, who was all in all to his church, both King, Priest, and Prophet."⁷⁵ That is, because of his resemblance of Christ in that he held two offices as king and priest at the same time, Melchizedek was an excellent type of Christ.⁷⁶

However, not everybody agreed with Gouge's typological interpretation of verse 1. John Owen rejected Gouge's suggestion that Melchizedek was a type of Christ as a king.⁷⁷ Comparing with Gouge and other contemporaries, Owen used typological interpretation more limited way.⁷⁸ On the basis of his understanding of the scope of this epistle, Owen stated that "this [Melchizedek kingship] doth not belong unto that wherein he was principally to be a type of Christ, nor is the Lord Christ anywhere

of God," 312. Moreover, Gouge's nine typological correspondences of this text are "very similar to" those of many other prominent puritan interpreters. Knapp, "Understanding the Mind of God," 309.

74 Gouge, *Hebrews*, 469-70.

75 Gouge, *Hebrews*, 470.

76 Gouge, *Hebrews*, 470.

77 Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, 300.

78 Knapp, "Understanding the Mind of God," 312.

said to be a king after the order of Melchisedec, nor doth the apostle make any use of the consideration of this office in him.”⁷⁹ Owen only acknowledged the possibility of “moral resemblance between them.”⁸⁰ However, William Gouge was also aware that the most primary correspondence between Christ and Melchizedek in this chapter was about Christ’s eternal priesthood.⁸¹ Gouge stated that “the most especial and principal thing wherein Melchizedek was made like unto the Son of God was in this, that he abideth a priest continually.”⁸² Therefore, even though Gouge related many features of Melchizedek to Christ, he recognized that Christ’s everlasting priesthood was the main characteristic of the antitype.⁸³

In his interpretation of verse 2, Gouge further associated other illustrations of Melchizedek with Christ. First of all, Gouge dealt with the historical event of Abraham giving a tenth to Melchizedek. Concerning this event, Gouge stated that “in this act of blessing, Melchisedec was an especial type of Christ.”⁸⁴ Gouge thought of Abraham’s tithe as emphasis on Melchizedek as a type of Christ.⁸⁵ Gouge also revealed the reason why Abraham gave a tithe to Melchizedek:

Principally and especially did Abraham give the tenth to

⁷⁹ Owen, *An Exposition of Hebrews*, 300.

⁸⁰ Owen, *An Exposition of Hebrews*, 300.

⁸¹ Gouge, *Hebrews*, 482.

⁸² Gouge, *Hebrews*, 482.

⁸³ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 322.

⁸⁴ Gouge, *Hebrews*, 474.

⁸⁵ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 311.

Melchisedec, as he was a priest of God. Two reasons moved Abraham to do this:

1. To shew that of Christ he held whatsoever he had; in testimony whereof he gives a part to him that rag a type of Christ and stood in his room.
2. To shew how just and equal it is that they who communicate unto us spiritual blessings, should partake of our temporals.

These two reasons, resting upon a moral and perpetual equity, shew that in those general cases Abraham is a pattern to all sorts of saints in all ages, do as he did...⁸⁶

According to Gouge, since Abraham was aware of the typological nature of Melchizedek, he gave a tenth to Melchizedek “not as he was, but according to who he represented.”⁸⁷

One of the features of Gouge’s typology in Hebrews 7:1-3 was to make a distinction between a “type” and a “pattern.” First of all, the concept of pattern applied to Abraham in the interpretation of verse 2. Gouge considered Abraham to be “all sorts of saints in all ages” because Abraham’s tithing is a model for all future believers.⁸⁸ This distinction is more clearly seen in the interpretation of the name of Melchizedek in verse 2:

In the name and meaning thereof, Melchisedec is to be considered two ways:

1. As a type. 2. As a pattern

⁸⁶ Gouge, *Hebrews*, 475.

⁸⁷ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 311.

⁸⁸ Gouge, *Hebrews*, 475.

As a type he foreshewed two things:

1. That Christ was a true King. 2. That Christ reigned in righteousness...

As Melchisedec was a pattern to future ages, his name importeth two other points: 1. Men may be kings... 2. Kings must rule in righteousness. They must so carry themselves as they may truly be called Melchisedecs.⁸⁹

When Gouge revealed the typological relation through the meaning of Melchizedek's name "king of righteousness," he made a distinction between a "type" of Melchizedek and a "pattern" of Melchizedek. According to Gouge, Melchizedek was not only a "type" which prefigures Christ, but also a "pattern," as "a model for all future ages."⁹⁰ Hence, in addition to the role as a type, Gouge exposed that Melchizedek was a pattern representing "(1) men may be kings, and (2) kings must rule in righteousness."⁹¹

Gouge revealed the typological relation between Melchizedek and Christ through explanation of the meaning of Melchizedek's name. In verse 2, the apostle declares that Melchizedek's name is "king of righteousness." Therefore, Gouge interpreted that Melchizedek prefigured Christ as the true King who reigned in righteousness.⁹² Gouge also built upon the correspondence between Christ and Melchizedek from the meaning of "King of peace," which is another name of Melchizedek. Through analyzing this name, Gouge showed that Melchizedek

⁸⁹ Gouge, *Hebrews*, 478.

⁹⁰ Knapp, "Understanding the Mind of God," 311.

⁹¹ Gouge, *Hebrews*, 478.

⁹² Gouge, *Hebrews*, 478.

foreshadowed Christ, who brought peace “betwixt the Creator and creatures and among creatures themselves.”⁹³

Gouge expounded that the apostle’s description of Melchizedek as “without father, without mother, without descent, and no beginning of days nor end of life” in verse 3 prefigures the nature of Christ. Especially, the nature of Melchizedek as “without father and without mother” indicated the human and divine natures of Christ, respectively. Hence, Melchizedek prefigured the hypostatic union of Christ’s two natures.⁹⁴

However, John Owen did not agree with Gouge’s interpretation. Owen asserted that since a type must be rooted in historicity⁹⁵ and the scope of this chapter is to reveal Christ’s priestly nature, the description of Melchizedek’s lineage cannot prefigure the hypostatic union of Christ’s two natures.⁹⁶

Finally, concerning the identity of Melchizedek, Gouge reached the conclusion that:

Hereby we see that God of old gave visible types and resemblances of his Son, and that before he was exhibited in the flesh. Melchisedec was a mere true man, yet was he so set forth as he bare a resemblance of the Son of God. In other respects, Aaron and other priests, Moses and other prophets, David and other kings, were special types and resemblances of Christ.⁹⁷

⁹³ Gouge, *Hebrews*, 479.

⁹⁴ Gouge, *Hebrews*, 480.

⁹⁵ Owen, *An Exposition of Hebrews*, 336.

⁹⁶ Owen, *An Exposition of Hebrews*, 337.

⁹⁷ Gouge, *Hebrews*, 481.

For Gouge, Melchizedek was both a historical person and a type of Christ. Gouge also expanded the boundaries of Christological typology beyond Melchizedek. Gouge claimed that, not only Melchizedek but also other figures of Old Testament such as Aaron and Moses functioned as types of Christ. From this point, we can note that one of the typological principles of Gouge is that multiple types foreshadowed a single antitype.⁹⁸

3. The Influence of Humanism

(1) The Influence of Humanism in the Seventeenth Century

Biblical interpretation in the sixteenth century was deeply influenced by many factors, one of which was Renaissance Humanism.⁹⁹ Concerning the influence of humanism on the sixteenth century, Muller says:

The Reformers drew heavily on the textual and philological skills of Renaissance humanism ... it is nevertheless impossible to separate the Reformation of the sixteenth century from the development of Renaissance humanism, particularly when humanism is understood as the application of revised theories of logic and rhetoric and of vastly increased philological skills to the critical examination of ancient texts.¹⁰⁰

“The main trend” for biblical exegetes of the sixteenth century

⁹⁸ Gouge, *Hebrews*, 481.

⁹⁹ Richard A. Muller, “Biblical Interpretation in the 16th & 17th Centuries,” In *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, ed. Donald McKim (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1999), 124-25.

¹⁰⁰ Muller, “Biblical Interpretation in the 16th & 17th Centuries,” 124-25.

was to seek the plain literal meaning of the text “under the tradition of Renaissance humanism.”¹⁰¹ Muller also explains the influence of Renaissance Humanism on the seventeenth century as follows:

When it is examined from the perspective of the history of exegesis, the era of Protestant orthodoxy (c. 1565–1700) must be regarded not only as a continuation of the philological and interpretive development of the Renaissance and Reformation but also as the great era of Protestant linguistic study, whether in the biblical or in the cognate languages. Since it has so often been implied that the Reformation was a time of exegesis, virtually without dogma, and the era of orthodoxy was a time of dogmatic system without exegesis, it must be added that at no time before or since the era of orthodoxy was systematic theology so closely wedded to the textual and linguistic work of the exegete.¹⁰²

Humanism’s emphasis on the philological, grammatical, and historical studies of the text caused the Protestant Biblical Scholars of the Post-Reformation era to pursue the literal historical meaning of the text on the ground of humanistic methods.¹⁰³ William Gouge was also one of the biblical Scholars

¹⁰¹ JinYoung Kim, “The Exegetical Method and Message of Peter Martyr’s Commentary on Judges” (Ph.D. diss., Southern Theological Seminary, 2002), 55.

¹⁰² Muller, “Biblical Interpretation in the 16th & 17th Centuries,” 135–36.

¹⁰³ Muller, “Biblical Interpretation in the 16th & 17th Centuries,” 135–36.

who stood with the humanistic interpretation methodology of the Seventeenth century.

(2) The Influence of Humanism in Gouge's Interpretation of Hebrews 7:1-3

The study of the original source for the understanding of Scripture was one of the most prominent features of the biblical interpretation in the seventeenth century era.¹⁰⁴ The protestant writers of the sixteenth and seventeenth centuries placed renewed emphasis on the Greek and Hebrew languages because of their benefit for the study of original material, and they put "a strict emphasis on the literal sense of the text."¹⁰⁵ Interpretation of the text by revealing the meaning of the original language is widely evident in Gouge's exegesis of Hebrews 7:1-3.

Among many examples in his exegesis of Hebrews 7:1-3, his interpretation of "king of Salem" in verse 1 will demonstrate the influence of the humanistic tradition on Gouge. In discussing the meaning of "king of Salem" of verse 1, Gouge used a humanistic basis to explain the meaning of the phrase. First, he revealed the meaning of "king" on the basis of Hebrew, Greek and Latin.¹⁰⁶ After that, Gouge showed the original meaning of "Salem" by studying the root of the word in Hebrew. Then, he

¹⁰⁴ Knapp, "Understanding the Mind of God," 116.

¹⁰⁵ Knapp, "Understanding the Mind of God," 116. However, the emphasis of "the literal sense" was not rejection of a "spiritual" sense as in the modern critical method. Instead, biblical interpreters of the sixteenth and seventeenth century "sought to locate the spiritual sense of a text entirely in its literal wording." Knapp, "Understanding the Mind of God," 116.

¹⁰⁶ Gouge, *Hebrews*, 468.

defined the meaning of “Salem” through the various usages of the word in Bible. After the philological study of the place, “Salem,” Gouge showed its literal historical background. Gouge identified “Salem” with “the place where afterwards Jerusalem was built” and “where Solomon built his temple.” For this conclusion, he also revealed the meaning of “Jerusalem” in Hebrew. He analyzed it and revealed the characteristics of word “Jerusalem” as a compound verb. For the literal historical meaning of the text, Gouge added historical information: “Jerusalem was called by this name Salem in David’s time.” He also revealed the reason why “Salem” was called “Jerusalem.” He asserted that it was called Jerusalem “in memorial of God’s providence in preserving Isaac from death, when his father was about to sacrifice him.” Finally, Gouge reached the conclusion that the location of “Salem” is identical with Jerusalem. Likewise, through the philological understanding of the text, Gouge tried to pursue the literal historical meaning of the text.¹⁰⁷

In addition to its renewed emphasis on the study of biblical languages, humanism also led the biblical interpreters of the sixteenth and seventeenth centuries to study the cognate languages such as Syriac, Chaldean, and Aramaic but also non-Christian Jewish writings.¹⁰⁸ The Protestant writers also used contemporary translations such as those of Beza and Erasmus.¹⁰⁹ William Gouge was not an exception to this humanistic trend in his interpretation of Hebrews 7:1-3.

¹⁰⁷ Gouge, *Hebrews*, 469.

¹⁰⁸ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 123.

¹⁰⁹ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 125.

In his interpretation of four mysteries of Melchizedek in verse 3, Gouge quoted the Syriac version of Scripture. Gouge cited the meaning assigned to the verse in the Syriac translation in order to pursue the appropriate meaning of the text.¹¹⁰ He also used the contemporary translations of Beza and Erasmus.¹¹¹ Gouge referred to its usage in the Septuagint, as well.¹¹²

The influence of Hebraic studies on the post-Reformation period is present in Gouge's interpretation of the text. First, Gouge relied on the opinion of Jews when he asserted Melchizedek was "Shem." Gouge stated that he found "two and twenty rabbis of the Jews to be of this opinion, and inferreth that it was the common opinion of the Jew."¹¹³ Even though Gouge did not mention the exact name of his source, he used the Jewish opinion of Salem's location in his exposition of verse 1.¹¹⁴

In addition to these exegetical methods, Gouge made efforts to investigate and uncover the reasons and arguments which lay beneath what were otherwise simple and abbreviated expressions. For example, in the exegesis of verse 1, Gouge tried to explain why Melchizedek and Abraham were neighbors. Gouge explained that Salem was near by the place where Abraham lived. He further explained the historical background of those days: "Abraham sojourned in the land of Canaan, and Salem was a place bordering near unto it." Therefore, Gouge argued that

¹¹⁰ Gouge, *Hebrews*, 480.

¹¹¹ Gouge, *Hebrews*, 480.

¹¹² Gouge, *Hebrews*, 468: 470: 472.

¹¹³ Gouge, *Hebrews*, 468.

¹¹⁴ Gouge, *Hebrews*, 469.

“there might be also a spiritual relation to move Melchisedec to do the courtesy which he did to Abraham” because both Abraham and Melchizedek served the same God.¹¹⁵

In the exposition of verse 2, Gouge also sought to uncover the historical situation behind the text. Gouge tried to understand when Melchizedek received this name. However, he stated the difficulty of this explanation because “it is uncertain whether this name was given him in his infancy or after he was a king. Then, he stated that “If this Melchisedec were Shem, then Shem was his proper name given him in his infancy so as it is most probable that it was given him after he was king and manifested his righteousness in governing the people.” He also stated that “if this name were given him in his infancy, it was certainly by way of prophecy. The Spirit foreseeing what his office should be, and what his practice would be, directed those that gave him his name to give this name Melchisedec.”¹¹⁶ In this way, by revealing the historical situation behind the text of Hebrews 7:1-3, Gouge tried to interpret the meaning of the text more plainly and literally.

4. Application to the Contemporary Church

(1) The Use of Application in the Seventeenth Century

Biblical exegetes of the seventeenth-century presupposed that the Bible was oriented not only to its original hearers but also to the present Christian community.¹¹⁷ According to the

¹¹⁵ Gouge, *Hebrews*, 472.

¹¹⁶ Gouge, *Hebrews*, 478.

¹¹⁷ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 89.

seventeenth-century exegetical principles, a proper interpretation of the scriptural text applied to the present-day church.¹¹⁸ Hence, the seventeenth century orthodox writers thought of “the great end” of the scriptures as “perpetual witness” to the present Christian community.¹¹⁹

Concerning the application of the Bible to the church in the seventeenth century, Robert Boyle stated that

The several books of the Bible were written chiefly and primarily to those to whom they were first addressed, and to their contemporaries, and that yet the Bible not being written for one Age or People onely, but for the whole people of God, consisting of persons of all Ages, Nations, Sexes, Complexions and Conditions, it was fit that it should be written in such a way as that none of all these might be quite excluded from the advantages designed them in it.¹²⁰

Therefore, in the process of exegesis, reformed exegetes emphasized application of the meaning of the text to the contemporary Christian life and practice.¹²¹ They assumed that right exegesis of the text naturally led to the application to the

¹¹⁸ Muller, “William Perkins and the Protestant Exegetical Tradition,” 87. See also, 82; Muller, “Biblical Interpretation in the Era of Reformation,” 11; Muller, *Holy Scripture*, 509.

¹¹⁹ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 89.

¹²⁰ Robert Boyle, *Some Considerations touching the Style of the H. Scriptures extracted from several parts of a discourse concerning divers particulars belonging to the Bible* (London, 1663), 21-22.

¹²¹ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 91.

present-day church.¹²²

(2) Application in the method of Ramism

A significant function of Ramism was to stress “the dynamic unity” between doctrine and practice.¹²³ The Ramists’ emphasis on the practice is well illustrated in their definition of theology.¹²⁴ Peter Ramus defined theology as “the art of living well” (*Theologia est bene vivendi*).¹²⁵ William Perkins said theology was “the science of living blessedly for ever.”¹²⁶ William Ames also wrote that “Theology is the doctrine or teaching of living to God.”¹²⁷ For them, theology was not a mere speculative discipline.¹²⁸ Concerning the influence of Ramists’ definition of theology on the method of the orthodox period, Muller stated that:

Although any estimate of the importance of Ramus’ definition must be tempered by the fact that theology had long been defined as either entirely or partly practical, it remains true that the definition of theology as the doctrine of living blessedly or living to God was appropriated together with the Ramist method of bifurcation and that Ramus

122 Knapp, “Understanding the Mind of God,” 90.

123 Perkins, “Function of Ramism,” 508.

124 Perkins, “Function of Ramism,” 516.

125 Peter Ramus, *Commentariorum de religione Christiana. libri quatuor* (Frankfurt, 1576; repr. Minerva, 1969), 6.

126 William Perkins, *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the Vniuersities of Cambridge, Mr. William Perkins*, vol. 1 (Cambridge: John Legatt, 1616-1618), 11.

127 William Ames. *The Marrow of Theology* (1629; repr. Grand Rapids: Baker, 1997), 77.

128 Perkins, “Function of Ramism,” 506.

tended to influence theology toward an emphasis on praxis:¹²⁹

Likewise, Ramus' understanding of theology led Ramists to emphasize not only right doctrine but also "right living."¹³⁰ Especially, the Ramist emphasis on observance provided "the theoretical framework" to English Puritans who were passionate to change life and behavior of a congregation.¹³¹ Therefore, through the method of Ramism, English puritans such as William Gouge were able to keep the balance between doctrine and practice.

(3) Application in Gouge's Interpretation of Hebrews 7:1-3

In his exposition of Hebrews 7:1-3, Gouge devoted considerable space to explaining what lessons were to be learned and practiced from the text. Gouge followed his Reformed brethren in stressing the importance of applying the meaning of a text to contemporary Christian life and practice.

This fundamental understanding of interpreting the Bible as containing God's present witness to contemporary situations is well illustrated in Gouge's preface of Hebrews commentary. Gouge elaborated upon the intent of the epistle to speak to the church:

¹²⁹ Muller, *Prolegomena*, 183. See also, Keith L. Sprunger, "Ames, Ramus, and the Method of Puritan Theology," in *Harvard Theological Review*, 59 (1966), pp. 133-37.

¹³⁰ Perkins, "Function of Ramism," 511.

¹³¹ Perkins, "Function of Ramism," 511.

Quest. Was this epistle written for the Hebrews only? Ans. Though it were in special manner directed to them, yet was it not written only for their use, but for the use also of the whole Christian church; and therefore it hath ever been read in all churches... As for this epistle to the Hebrews, it may seem, in sundry passages thereof, to be written in a prophetic spirit, to meet with sundry heresies that were in future times to be broached, rather than such as at that time were discovered.¹³²

These statements explain why Gouge is determined to fill his commentary with guiding insights from the text for the life of the church. Following this rule, then, Gouge frequently draws doctrinal and practical conclusions as he moves through the text. During the course of his exposition of the first three verse of Hebrews 7, Gouge makes about 15 applications.

In his interpretation of verse 1, from the case that Abraham rescued the son of his brother, Lot, Gouge concluded that men should help their kindred who are in distress and that it is justifiable to even use force in rescuing them from the hands of enemy. By giving the example of Abraham who rescued Lot at the risk of his own life, Gouge concluded that this is why God has designed us to live in family relationships. Gouge commended Abraham because he rescued Lot regardless of danger. Moreover, Gouge urged us to train our children to be loyal to their families, so that it might become natural for them to show this loyalty in all their “bonds of relations” in all sorts of distresses.¹³³

¹³² Gouge, *Hebrews*, 6.

Interpreting the meaning of Melchizedek's royal entertaining of Abraham's army in verse 1, Gouge strongly opposed unjust treatment of soldiers, such as not paying them their due, wages and allowance. Then, Gouge stated that we should commend "those who have built hospitals, or given revenues, or otherwise provided for" soldiers who could not live for themselves because they were disabled in war.¹³⁴

Gouge also applied the lessons from his exegesis to a refutation of Roman Catholics.¹³⁵ For example, in the interpretation of verse 2, Gouge pointed out that Melchizedek was a Hebrew name, but the recipient of this epistle was Greek. Therefore, Gouge stated that the apostle translated the name of Melchizedek from Hebrew into Greek in order to help the readers to understand the meaning of the text. After this explanation, Gouge began to attack the papists. Gouge criticized papists because they use Latin in "all their public prayers and other sacred ordinances, as reading the word or administering sacraments." Gouge stated that Latin was not a language which the common people spoke at that time. In this way, Gouge understood that the papist's use of Latin was contrary to the apostle's purpose.¹³⁶

¹³³ Gouge, *Hebrews*, 472.

¹³⁴ Gouge, *Hebrews*, 471.

¹³⁵ Gouge's refutation on Roman Catholics was one of the main applications in his commentary. In his preface, he stated that "many intercessors and mediators to be under the gospel; and sundry other which have been published by papists, long since this epistle was written. So as this epistle, in sundry respects, may be as useful to us who live in the time of popery, and are much infested with popish heresies, as to the Hebrews, if not more." Gouge, *Hebrews*, 6.

¹³⁶ Gouge, *Hebrews*, 477.

5. The Use of Scope

(1) The Use of Scope in the Seventeenth Century

As a hermeneutical assumption, biblical writers of the seventeenth century regarded the *scope* as a crucial method for “fixing the proper interpretation of a passage.”¹³⁷ The scope of a text means “the focus, design, target, or intendment of the passage.”¹³⁸ The orthodox writers of the Reformation and post-Reformation eras interpreted the text within the boundary of the author’s purpose and intent.¹³⁹

However, the understanding of “scope” in the orthodox period is different than in the modern period. The modern period understands scope as “seeking author’s historic situation and finding the meaning of a text there.”¹⁴⁰ Concerning the difference between them, Henry Knapp states that:

The modern method looks at the texts in parts, seeking to discover the historical referent that lay behind the words, whereas the pre-critical view of scope placed a single passage or book within the larger context of the Bible as a whole. The precritical assumption of the scope was that

¹³⁷ Gerald T. Sheppard, “Between Reformation and Modern Commentary: The Perception of the Scope of Biblical Books,” in *A Commentary of Galatians*, William Perkins, ed. Gerald Sheppard (New York: The Pilgrim Press, 1989), vii-xiii; Sheppard, “Interpretation of the Old Testament between Reformation and Modernity,” in *A Cloud of Faithful Witnesses: Commentary on Hebrews 11*, William Perkins, ed. J. Augustine (Cleveland: Pilgrim Press, 1991), 46-70; Marjorie O’Rourke Boyle, *Erasmus on Language and Method in Theology* (Toronto: University of Toronto Press, 1977); Muller, *Holy Scripture*, 211-30.

¹³⁸ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 80.

¹³⁹ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 80.

¹⁴⁰ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 81.

the whole biblical witness determined an author's intent as the sacred text – biblical context determines the scope of a writing, not the historical situation alone as in modern hermeneutics.¹⁴¹

Therefore, unlike the modern critical exegetical method, the scope of the orthodox period focused on “how a book or text fits into the overall Christian belief as dictated by the analogy of faith.”¹⁴²

(2) The Use of Scope and Occasion in Gouge's Interpretation of Hebrews 7:1-3

Gouge relied upon his analysis of the scope of the text to guide him to an accurate interpretation of that text. In the preface to his Exposition of the Epistle to the Hebrews, Gouge stated the occasion of this epistle, as well as its scope and method. He distinguished occasion and scope.¹⁴³ In section 9, Gouge explained the occasion of this epistle. First, he examined the issue of the context that precedes and follows the immediate text. Gouge stated that, at that time, Jews hated Christians so much that they persecuted even Jewish Christians and they were superstitiously obstinate to keep the Mosaic laws. Moreover,

¹⁴¹ Knapp, “Understanding the Mind of God,” 81.

¹⁴² Knapp, “Understanding the Mind of God,” 82.

¹⁴³ The seventeenth century exegetes used the concept of occasion to explain the historical circumstances which stimulated the writers to compose the biblical works. That is why the section of occasion usually included “a discussion on the author, date, subject matter, and original recipients of the works.” Knapp, “Understanding the Mind of God,” 83.

Gouge explained that many Christians even still tried to keep the law. Gouge also defined the original recipient of the epistle. Gouge stated that the apostle directly wrote this article for those who suffered much for their faith.¹⁴⁴

Then, he revealed the twofold occasion of composition. First, the purpose of the author was to “encourage” Christians to hold their Christian faith and not to walk away from it. Therefore, Gouge explained, this epistle is full of “many forcible encouragement, as well as warnings against apostasy.”¹⁴⁵ The second occasion was to remove “the conceit” that the covenant of the Old Testament “was abrogated” because of the New Testament.¹⁴⁶

In section 10, Gouge dealt with the scope and method of this epistle. This section was composed in the typical Ramist pattern. Gouge first of all revealed the scope of Hebrews:

That main point which is aimed at throughout the whole sacred Scripture, especially in the New Testament, is the principal scope of this epistle, and the main mark whereat the apostle aimeth therein, namely this, that Jesus Christ is the all-sufficient and only Saviour of man.¹⁴⁷

Gouge also dichotomized this epistle into two parts, “1. grounds of faith ; 2. rules for life.” Then, he further separated it into

144 Gouge, *Hebrews*, 6.

145 Gouge, *Hebrews*, 6.

146 Gouge, *Hebrews*, 7.

147 Gouge, *Hebrews*, 7.

two parts: "The grounds of faith" are set out from the beginning of the epistle to 10:22. "The rules for life" are illustrated from 10:22 to the end of the last chapter. Therefore, Hebrews 7:1-3 is included in the section about "the ground of faith."¹⁴⁸

Gouge stated that "the grounds of faith are all about Christ." One of his propositions about Christ was "His priestly office." Among all the points which were introduced in this epistle, all the content from 4:14 to 10:22 is about the priestly office of Christ. According to Gouge, Christ's priestly office is "comparatively" proved by two great types. The first type is Melchizedek, who prefigures Christ in the fifth, sixth, and early part of the seventh chapters. On these understandings of occasion and scope of the epistle, Gouge placed and interpreted Hebrews 7:1-3 appropriately.

III. Conclusion

William Gouge's interpretation of Hebrews 7:1-3 features several characteristics common to seventeenth century exegetes. As mentioned above, first of all, Gouge accepted the logic of Ramism in order to interpret this passage. He approached and analyzed the text through the method of Ramism. Therefore, Ramism provided Gouge with a framework for interpreting the text. Second, Gouge willingly turned to typology in an effort to discern the intended meaning of the passage. Through typological

¹⁴⁸ Gouge, *Hebrews*, 7.

interpretation, Gouge revealed not only the historical meaning of the text but also a “mystical meaning” of the text which would be fulfilled in the New Testament era.

Also, throughout his exposition of Hebrews 7:1-3, the influence and impact of the developments of Renaissance humanism are obvious. Greek and Hebrew texts of Scripture formed the basis of Gouge’s exegesis. Further evidence of Gouge’s humanism is found in his approach to the cognate languages and application of Judaistic insights into biblical studies. In addition to those methods, Gouge followed his Reformed colleagues in stressing the importance of applying the meaning of a text to contemporary Christian life and practice. Finally, Gouge used the scope of the text in order to discover the proper interpretation of Hebrews 7:1-3. On the understandings of the whole occasion and scope of the epistle, Gouge interpreted the text appropriately.

Gouge interpreted Hebrews 7:1-3 by using the exegetical methods of Ramism, typology, Renaissance Humanism, by limiting boundaries of interpretation through the concept of scope and by emphasizing the application of the text to contemporary life. Through these exegetical methods, Gouge found that Melchizedek was Shem, the son of Noah, and that he was also a type of Christ.

[초록]**윌리엄 가우지의 히브리서 7장 1-3절 해석**

유정모 (횡블트리니티신학대학원대학교)

본 논문의 목적은 영국의 청교도 윌리엄 가우지의 히브리서 7장 1-3절 주석을 그의 주석 방법론에 대한 분석을 중심으로 연구하는 것이다. 히브리서 7장 1-3절에 나타난 가우지의 주된 성경해석 방법은 타이팔러지 및 라무스주의 방법을 통한 본문 접근 방법이다. 가우지는 또한 본문의 문자적 역사적 의미를 찾아내기 위해서 언어적, 문법적, 그리고 역사적 분석이라는 인문주의 방법을 자주 사용한다. 이 외에도 가우지는 본문의 적절한 의미를 발견하기 위해서 본문의 범위(scope)를 명확히 정하고 동시대 기독교 공동체에 본문의 의미를 적용하는 것을 강조한다. 이 모든 해석 방법은 가우지가 다른 개혁주의 성경해석가들과 방법론적인 연속성을 갖는다는 것을 보여준다. 특별히 가우지는 히브리서 7장 1-3절에 등장하는 멜기세덱을 예수 그리스도의 모형이 되는 역사적 인물, 즉, 노아의 아들인 셈으로 해석한다.

주제어: 윌리엄 가우지, 존 오웬, 히브리서, 문자적 역사적 해석, 타이팔러지, 라무스주의, 멜기세덱, 셈

[참고문헌]

- Childs, Brevard. "The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem." In *Beitrage zur Alttestamentlichen Theologie*. Edited by Hanhart, and Smend Donner, 80-93. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1977.
- Coughenour, Robert A. "The Shape and Vehicle of Puritan Hermeneutics." *Reformed Review* 30 (1976): 23-34.
- Davidson, Richard. *Typology in Scripture*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1981.
- Davis, Thomas. "The Exegetical Traditions of Puritan Typology." *Early American Literature* 5 (1970):11-50.
- _____. "Edward Taylor and the Traditions of Typology." *Early American Literature* 5 (1970):27-47.
- _____. "The Traditions of Puritan Typology." In *Typology and Early American Literature*. Edited by S. Bercovitch, 11-45. [Amherst]: University of Massachusetts Press, 1972.
- Demarest, Bruce. "Hebrews 7:3: A Crux *Interpretum* Historically Considered." *Evangelical Quarterly* 49 (1977): 141-162.
- _____. *The History of the Interpretation of Hebrews 7: 1-10 from the Reformation to the present*. Tübingen: Mohr, 1976.
- Dickson, Donald. "The Complexities of Biblical Typology in the Seventeenth Century." *Renaissance and Reformation* 11 (1987): 253-272.
- Fairbairn, Patrick. *The Typology of Scripture*. 2 vols. Baker: Grand Rapids, 1975.
- Freiday, Dean. *The Bible: Its Criticism, Interpretation and Use in 16th and 17th Century England*. Pittsburgh: Catholic and Quaker Studies, 1979.

- Gane, Erwin R. "The Exegetical Methods of Some Sixteenth-Century Puritan Preachers: Hooper, Cartwright, and Perkins." *Andrew University Seminary Studies* (Spring, 1981): 21-36, 99-114.
- Gill, John. *An Exposition of the New Testament*. London, 1747.
- Gouge, William. *Commentary on Hebrews*. 1655; repr. Grand Rapids: Kregel, 1980.
- Gundry, Stanley. "John Owen on Authority and Scripture." In *Inerrancy and the Church*. Edited by John Hannan, 212-17. Chicago: Moody Press, 1984.
- Lea, Thomas D. "The Hermeneutics of the Puritans," *Journal of the Evangelical Theological Society* 39 (1996): 271-284.
- Knapp, Henry M. "Understanding the Mind of God: John Owen and Seventeenth-Century Exegetical Methodology." Ph.D. diss. Calvin Theological Seminary, 2002.
- McKim, Donald K. "The Functions of Ramism in William Perkins' Theology." *The Sixteenth Century Journal* 4 (1985): 503-17.
- Muller, Richard A. "Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: The View from the Middle Ages." In *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*. Edited by Richard A. Muller and John L. Thompson, 3-22. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1996.
- _____. "Biblical Interpretation in the 16th & 17th Centuries." In *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Edited by Donald K. McKim, 123-52. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1998.
- _____. *Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol. 2, Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 2003.

- _____. The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvin's Exegesis of the Old Testament Prophecies of the Kingdom." In *The Bible in the Sixteenth Century*, ed. David Steinmetz, 68-82. Durham: Duke University Press, 1990.
- Muller, Richard A., and John L. Thompson. "The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect." In *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*. Edited by Richard A. Muller and John L. Thompson, 335-45. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1996.
- Owen, John. *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*. In *The Works of John Owen*, vols. 17-23. Carlisle: Banner of Truth Trust, 1991.
- Poole, Matthew. *A Commentary on the Holy Bible*. 3 vol. 1685; repr. London: Banner of Truth Trust, 1979.
- Sheppard, Gerald. "Between Reformation and Modernity: The Perception of the Scope of Biblical Books." In *A Commentary on Galatians*, William Perkins. Edited by Gerald Sheppard, vii-xiii. New York: The Pilgrim Press, 1989.

능동적 칭의(Active Justification) 개념 의 신학적 중요성과 필요성 고찰¹

박재은
(총신대학교)

[초록]

루이스 벨코프는 칭의를 능동적 칭의와 수동적 칭의로 그 영역을 구분하여 설명한다. 이러한 구분법은 일찍이 아브라함 카이퍼의 글 속에서도 찾을 수 있는데 카이퍼 역시 칭의를 객관적 칭의(능동적 칭의)와 주관적 칭의(수동적 칭의)로 구분해 설명하기 때문이다. 능동적 칭의 개념은 하나님의 법정에서 행해지는 죄인에 대한 하나님의 능동적 선언이며, 수동적 칭의 개념은 하나님의 능동적 칭의 선언이 믿음을 통해 죄인의 양심과 의식의 법정에서 이루어지는 개념이다. 능동적 칭의 개념은 신학적·실천적으로 매우 중요한 개념임에도 불구하고 레인 팁턴에 의해 그 개념이 비판 받고 있다. 본고는 팁턴의 비판을 향한 신학적 반응으로 팁턴이 능동적 칭의 개념을 오해하고 있다는 사실에 주목할 것이다. 능동적 칭의 개념은 신학적·실천적으로 중요하고 필요한 개념이다. 신학적으로는 칭의의 영역에서 하나

논문투고일 2018.07.27. / 심사완료일 2018.08.23. / 게재확정일 2018.09.03.

¹ 본고는 2016년 4월 9일(토) 총신대학교에서 열린 개혁신학회 봄 학술대회에서 발제한 내용을 수정 보완한 논문임을 밝힌다.

님의 주권과 인간의 책임역할 사이에서 균형을 이루게 만드는 훌륭한 신학적 장치로 사용될 수 있으며, 실천적으로는 성도의 구원의 확신을 굳건케 만들뿐 아니라 영적인 패배주의를 극복할 수 있는 원동력을 제공해 줄 수 있기 때문이다.

키워드: 능동적 칭의, 루이스 벌코프, 아브라함 카이퍼, 레인 팁턴, 칭의론

1. 들어가는 말

루이스 벌코프(Louis Berkhof, 1873-1957)가 지적하듯 일반적으로 ‘칭의’(justification)라는 단어를 쓸 때는 ‘수동적 칭의’(passive justification) 개념을 염두하고 쓴다.² 즉 죄인은 스스로의 능력 하에 능동적으로 의로워지는 것이 아니라, 하나님의 전적인 은혜 하에 그리스도의 의의 전가를 통해 수동적으로 의롭다 칭해지는 혹은 여겨지는 것이다. 수동적 칭의는 믿음을 통해 죄인의 양심과 의식에서 법정적으로 이루어진다.³

일반적으로 수동적 칭의는 인간의 믿음을 통해 이루어지는 개념이므로 다양한 형태로 그 의미가 변질되기도 했다.⁴ 예를 들면 인간의 믿는 행위에 칭의의 무게중심을 놓는 아르미니우스주의 칭의론,⁵ 인간의 행함과 순종을 칭의의 조건으로 삼으려 시도한 신율법주의(neonomianism) 칭의론,⁶ 믿

2 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (London: Banner of Truth Trust, 1966), 517 (이후부터는 ST로 표기하도록 하겠다).

3 Berkhof, ST, 517.

4 다양한 형태로 그 의미가 변질된 칭의론에 대한 자세한 논의로는 필자의 논의를 참고하라. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』 (서울: 부흥과개혁사, 2016), 17-104.

5 아르미니우스주의에 대한 심층적인 연구서로는 다음을 참고하라. Theodoor Marius van Leeuwen, Keith D. Stanglin, & Marijke Tolsma, eds., *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)* (Leiden: Brill, 2009).

6 리차드 백스터(Richard Baxter, 1615-1691)의 구원론 가운데서 신율법주의적 요소가 있음

음과 행함의 인과관계를 잘못 설정한 페더럴 비전(Federal Vision) 칭의론 등이 바로 그것들이다.⁷ 이러한 칭의론들의 핵심 문제는 칭의의 논의 속에서 인간의 믿는 행위 혹은 순종하는 행위를 칭의의 ‘조건’(condition)으로 삼으려고 한 것이다.

하지만 칭의는 인간의 행위에 근거할 수 없다(갈 2:16).⁸ 죄인이 의롭다 칭함을 받는 칭의 사건은 전적인 하나님의 은혜로 그리스도의 의의 공로에 힘입을 때만 가능한 것이다. 이 점을 바로 ‘능동적 칭의’(active justification) 개념이 웅변적으로 잘 말해주고 있다. 벨코프에 의하면 능동적 칭의란 “하나님의 법정에서 행해지는 죄인에 대한 하나님의 선언”⁹이다. 능동적 칭의는 하나님의 법정에서 이루어지므로 죄인의 믿음 혹은 수동적 칭의 개념보다는 논리적으로 앞서는 개념이다. 그러므로 능동적 칭의 개념은 칭의의 영역 속에서 하나님의 주권 강조를 기본적으로 전제하는 개념이다.

능동적 칭의 개념은 신학적·실천적으로 매우 중요한 개념임에도 불구하고 미국 웨스트민스터 신학교(필라델피아) 조직신학 교수인 레인 티턴(Lane Tipton)에 의해 그 개념이 비판 받고 있다.¹⁰ 본고는 티턴의 비판에 대한 신학적 반응¹¹으로 티턴이 총 세 가지로 능동적 칭의 개념을 오해하고 있다

을 지적했던 J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton: Crossway Books, 1990)를 참고하라.

7 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 18-26, 33-36, 61-74. 페더럴 비전에 대한 훌륭한 안내서로는 E. Calvin Beisner, ed., *The Auburn Avenue Theology, Pros and Cons: Debating the Federal Vision* (Fort Lauderdale: Knox Theological Seminary, 2004)을 참고하라.

8 “사람이 의롭게 되는 것은 율법의 행위로 말미암음이 아니요 오직 예수 그리스도를 믿음으로 말미암는 줄[διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ] 알므로 우리도 그리스도 예수를 믿나니 이는 우리가 율법의 행위로써가 아니고 그리스도를 믿음으로써 의롭다 함을 얻으려 함이라 율법의 행위로써는 의롭다 함을 얻을 육체가 없느니라” (개역개정역).

9 Berkhof, *ST*, 517.

10 Lane G. Tipton, “Biblical Theology and the Westminster Standards Revisited: Union with Christ and Justification *sola fide*,” *Westminster Theological Journal* 75, no. 1 (January 2013): 1-12. 티턴의 이 글은 그가 웨스트민스터 신학교 조직신학 교수로 취임했을 때 했던 취임 연설(inaugural address)이다.

는 사실에 주목할 것이다.¹² 능동적 칭의 개념에 대한 잘못된 오해가 벗겨질 때 비로소 능동적 칭의 개념의 필요성과 중요성이 드러나게 될 것이다. 본고의 주목적이 바로 이것이다. 능동적 칭의 개념을 둘러싸고 있는 신학적 오해를 제거한 후 이 개념의 신학적 필요성과 중요성을 재고(再考)해 보는 것이다.

본고의 진행은 다음과 같다. 먼저 별코프의 빛 아래서 과연 능동적 칭의 개념이 무엇인지에 대한 개념 정립을 할 것이다. 보다 더 엄밀한 개념 정리를 위해 네덜란드의 개혁신학자였던 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)가 말하는 능동적 혹은 객관적 칭의 개념을 함께 소개하는 방법을 취하도록 하겠다.¹³ 그 후 능동적 칭의 개념에 대한 틱턴의 비판을 살펴 본 후 틱턴의 주장에 대해 재 비판을 가할 것이다. 마지막으로 능동적 칭의 개념의 신학적실천적 중요성을 살펴본 후 균형 잡힌 칭의 교리 교육을 위해서 능동적 칭의 개념의 필요성과 시사점을 제시하도록 하겠다.

-
- 11 틱턴의 논의에 대한 구체적인 신학적 반응으로는 필자의 박사논문 출판본을 참고하라. Jae-Eun Park, *Driven By God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 76-81(출간예정). *Driven by God*은 필자의 박사논문인 Jae-Eun Park. “Driven by God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper” (Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2016)의 출판본이다.
- 12 능동적 칭의 개념에 대한 오해는 비단 레인 틱턴 만의 문제는 아니다. 티모시 프라이스(Timothy Price)도 그의 글에서 능동적 칭의 개념을 영원 칭의 개념과 동일선 상에 두고 잘못 이해한다. 다음을 참고하라. Timothy S. Price, “John Calvin and Herman Bavinck on the Doctrine of Justification in Relation to Ethics,” in *Since We Are Justified by Faith: Justification in the Theologies of the Protestant Reformation*, ed. Michael Parsons (Milton Keynes: Paternoster, 2012), 138-49. 이 뿐 아니라 능동적 칭의 개념에 대한 오해는 교회 역사 속에서 심심찮게 찾아 볼 수 있다. 예를 들면 반율법주의자들의 칭의론 속에서 혹은 하이퍼 칼빈주의자들의 칭의론 속에서 능동적 칭의 개념에 대한 오해를 찾아 볼 수 있다. 이 점에 대한 자세한 논의로는 다음을 참고하라. Park, *Driven By God*, 67-98; 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 26-33, 36-41.
- 13 이를 위해 Park, *Driven By God*, 197-203의 논의를 차용했음을 밝힌다.

II. 능동적 칭의 개념

1. 루이스 벌코프의 빛 아래서 보는 능동적 칭의 개념

능동적 칭의 개념은 종교개혁 후기 개혁파 정통주의(Post-Reformation Orthodoxy) 시대부터 꾸준히 논의 되어 온 개념이다.¹⁴ 하지만 본고는 능동적 칭의 개념의 신학적 원류를 찾아 거슬러 올라가는데 주목하기보다는¹⁵ 틱턴이 직접적으로 비판하고 있는 벌코프의 능동적 칭의 개념에 대해 보다 더 주목할 것이다. 먼저 벌코프는 능동적 칭의 개념을 어떻게 정의 내리고 있는지 살펴보도록 하겠다. 벌코프는 능동적 칭의 개념을 다음과

14 예를 들면 다음과 같은 17세기 개혁 신학자들이 능동적 칭의 개념을 언급하는 부분들을 참고하라. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison, trans. George Musgrave Giger (Phillipsburg: P&R Publishing, 1992), 2:669, 684; Herman Witsius, *The Economy of the Covenants between God and Man. Comprehending a Complete Body of Divinity*, trans. William Crookshank (Edinburgh, 1803), 1.2.7.16, 1.3.8.45, 47-48, 51-52, 56-57, 2.7.16; Wilhelmus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, ed. Joel R. Beeke, trans. Bartel Elshout (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), 2:376-81; Bartholomäus Keckermann, *Systema S.S. Theologiae: Tribvs Libris adornatum* (Hanoviae: Antonius, 1610), 3.7; Daniel Wytttenbach, *Tentamen theologiae dogmaticae methodo scientifica pertractatae* (Francofurti ad Moenum: Andreae et Hort, 1747), 2:939; Johann Heinrich Heidegger, *Corpus theologiae christianae*, vol. 2 (Zürich: Ex officina Heideggeriana, 1732), 22.78-79 (303); Leonard Rijssen, *Summa theologiae elencticae completa et didacticae quantum sufficit* (Bern: Georgii Sonnleitneri, 1676), 14 (184-98); Thomas Halyburton, *An Essay on the Ground or Formal Reason of Saving Faith. to Which Are Added, 2 Essays, Illustrative of the Subject of Justification* (London: James Nisbet & Co., 1865), 101-04; Samuel Maresius, *Collegium theologicum sive systema breve universae theologiae, comprehensum octodecim disputationibus* (Geneva: Ioannes & Samuel De Tournes, 1662), 11.58 (255-56); Johannes Maccovius, *Collegia theologica quae extant omnia, tertio ab auctore recognita, emendata & plurimis locis aucta, in partes duas distributa* (Franeker: Ulderici Balck, 1641), 129, 153, 423-25; Johannes Maccovius, *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588-1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules*, trans. Willem J. Van Asselt et al. (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009), 231-37.

15 능동적 칭의 개념의 신학적 원류에 대해서는 Park, *Driven By God*, 67-98을 참고하라.

같이 설명한다.

능동적 혹은 객관적 칭의: 이는 가장 근본적인 의미에서의 칭의 개념이다. 이는 주관적 칭의의 기초가 되며, 하나님의 법정에서 행해지는 죄인에 대한 하나님의 선언이다. 이 선언은 하나님께서 공의는 전혀 고려하지 않고 죄인을 사면하는 선언이 아니라, 죄인의 경우를 참작하여 율법의 모든 요구가 이루어졌다는 선언이다. 죄인은 그리스도의 의가 그에게 전가되었다는 사실에 비추어 의롭다고 선언된다. 이러한 화해 과정에서 하나님은 율법을 배제하는 절대적 주관자가 아니라, 그리스도의 무한한 공로를 칭의의 완전한 근거로 인정하는 의로운 재판장으로, 그리고 값없이 용서하고 죄인을 영접하는 은혜로운 아버지로 나타난다. 이러한 객관적 칭의는 논리적으로 신앙과 수동적 칭의에 선행한다. 우리는 죄의 용서를 *민는다*.¹⁶

별코프가 설명하는 능동적 칭의 개념은 다음과 같은 세 가지 특징을 지닌다.

첫째, 능동적 칭의란 하나님의 법정(*in foro Dei*)에서 일어나는 객관적

16 "ACTIVE OR OBJECTIVE JUSTIFICATION. This is justification in the most fundamental sense of the word. It is basic to what is called subjective justification, and consists in a declaration which God makes respecting the sinner, and this declaration is made in the tribunal of God. This declaration is not a declaration in which God simply acquits the sinner, without taking any account of the claims of justice, but is rather a divine declaration that, in the case of the sinner under consideration, the demands of the law are met. The sinner is declared righteous in view of the fact that the righteousness of Christ is imputed to him. In this transaction God appears, not as an absolute Sovereign who simply sets the law aside, but as a righteous Judge, who acknowledges the infinite merits of Christ as a sufficient basis for justification, and as a gracious Father, who freely forgives and accepts the sinner. This active justification logically precedes faith and passive justification. We believe the forgiveness of sins." Berkhof, *ST*, 517 (강조는 원문, 한글 번역은 『별코프 조직신학』, 권수경이상원 공역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1992), 769를 참조했음. 이후 한글 번역도 특별한 언급이 없는 한 이 한글 번역본을 사용하였음).

칭의라는 것이다.¹⁷ 객관적인 칭의라는 것은 인간의 주관적인 행위가 칭의의 어떠한 조건이나 근거가 되지 못한다는 의미이다.¹⁸

둘째, 객관적 칭의인 능동적 칭의 개념은 논리적으로 믿음에 우선한다. 즉 능동적 칭의 개념은 하늘의 법정에서 하나님의 능동적 결정을 통해 죄인의 칭의가 객관적으로 선언되는 개념이기 때문에 논리적으로 주관적 믿음에 선행한다. 하지만 믿음의 우선순위를 논할 때 주의해야 할 점은 그 순서가 논리적인 순서이지 시간적 순서는 아니라는 점이다. 만약 믿음과 능동적 칭의 개념을 시간적 순서로 이해할 때 파생되는 잘못된 신학적 결과는 믿음 전 영원에서 모든 칭의가 완료된다고 하는 ‘영원 칭의론’(eternal justification 혹은 justification from eternity)이다.¹⁹

셋째, 능동적 칭의는 수동적 칭의의 근거가 된다. 즉 죄인의 양심에서 믿음을 통해 의롭게 되는 것(수동적 칭의)은 하나님의 법정에서 하나님의 능동적이고 객관적인 결정이 있었기에 가능한 것이다.

능동적 칭의와 수동적 칭의 구분법을 사용할 때 가장 유의해야 할 점은 이 두 개념이 개념적으로 날카롭게 분리되는 구분이 아니라는 점이다. 그러므로 벌코프는 다음과 같이 주의를 표한다. “양자[즉 능동적 칭의와 수동적

17 그러므로 네덜란드의 개혁 신학자였던 헤르만 비치우스(Herman Witsius, 1636-1708)는 능동적 칭의가 “하늘의 법정에서”(in foro coeli) 이루어진다고 표현하기도 한다. Witsius, *De oeconomia foederum Dei cum hominibus* (Leeuwarden: J. Hagenaar, 1685), III.VIII.LX (297).

18 이후에 살펴볼 아브라함 카이퍼는 이러한 ‘객관적 칭의’의 중요성과 필요성에 대해 적극적으로 설파했던 신학자들 중 하나이다. 왜냐하면 카이퍼는 카이퍼가 살았던 당시 팽배했던 근대주의(Modernism)를 주관주의적 인간중심주의 사상으로 규정했고 이 주관성에 흔들리지 않도록 신학의 모든 영역에서 ‘객관성’을 확보하려고 부단히 노력한 신학자였기 때문이다.

19 영원 칭의론의 가장 큰 문제점은 시간 속에서 벌어지는 칭의의 국면이 철저히 배제됨에 있다. 즉 영원 칭의론에서 믿음의 역할은 전무하다. 영원 칭의론에 대한 비판은 다음을 참고하라. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 41-46. 영원 칭의론을 반율법주의적 시각 하에서 비판적으로 서술한 글로는 다음을 참고하라. Robert J. McKelvey, “‘That Error and Pillar of Antinomianism’: Eternal Justification,” in *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 223-62.

칭의는 분리될 수 없다는 것을 기억해야 한다. 수동적 칭의는 능동적 칭의를 기초로 한다. 이 구분은 칭의 행위를 보다 적절히 이해하기 위한 것이다[It should be borne in mind, however, that the two cannot be separated. The one is based on the other. The distinction is simply made to facilitate the proper understanding of the act of justification].”²⁰

요약하자면, 별코프가 말하는 능동적 칭의 개념은 하나님의 법정에서 죄인을 의롭게 하시려는 하나님의 객관적인 결정이다. 인간의 믿음을 통해 의롭게 되는 수동적 혹은 주관적 칭의는 능동적 혹은 객관적 칭의에 근거한다.

2. 아브라함 카이퍼의 빛 아래서 보는 능동적 칭의 개념

아브라함 카이퍼²¹는 구원론 가운데 하나님의 주권을 강조한 신학자로 잘 알려져 있다.²² 카이퍼의 칭의론은 인간의 믿음을 통한 “주관적 칭의”(subjectieve rechtvaardiging)가 일어날 수 있는 신학적 근거를 “객관적 칭의”(objectieve rechtvaardiging)로 상징한 후 객관적 칭의의 중요성과 필요성을 그의 저작 곳곳에서 힘을 주어 강조하고 있는 것이 특징이다.²³ 카이퍼에게 있어서 객관적 칭의는 믿음 전(ante fidem)에 존재하는

²⁰ Berkhof, *ST*, 517.

²¹ 아브라함 카이퍼의 전반적인 생애와 사상에 대한 저서로는 Jeroen Koch, *Abraham Kuyper: een biografie* (Amsterdam: Boom, 2006); G. Puchinger, *Abraham Kuyper: de jonge Kuyper (1837-1867)* (Franeker: Wever, 1987); Jan de Bruijn, *Abraham Kuyper: A Pictorial Biography*, trans. Dagmare Houniet (Grand Rapids: Eerdmans, 2014); James D. Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013); Richard J. Mouw, *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011); James Edward McGoldrick, *God's Renaissance Man: The Life and Work of Abraham Kuyper* (Darlington: Evangelical Press, 2000) 등을 참고하라.

²² Park, *Driven By God*, 188-204.

²³ Abraham Kuyper, *Dictaten dogmatiek: College-Dictaat van een der Studenten*, 5 vols. 2nd ed. (Grand Rapids: J. B. Hulst, 1910), 4:64 & passim(Locus de salute,

하나님의 법정적 판결 행위인데 이 행위가 객관적인 이유는 하나님의 판결은 인간의 주관적인 믿음에 의존하지 않기 때문이다.²⁴

사실 카이퍼는 그의 주저작물 가운데서 ‘능동적 칭의’란 표현을 자주 쓰지는 않는다. 오히려 카이퍼는 알렉산더 폼리(Alexander Comrie, 1706-1774)²⁵의 생애와 신학에 대해 글을 쓰면서 능동적수동적 칭의 구분법을 언급하고 있는데 카이퍼는 그 글에서 이 구분법에 대해 다음과 같이 긍정을 표하고 있다. “나는 영국의 무상 은혜 분파에 대항하여 [능동과 수동 사이의] 정교한 구별을 따라간다.”²⁶ 여기서 말하는 영국의 무상 은혜 분파(English Free Grace sect)는 17세기 초중반 영국의 반율법주의자(Antinomian)²⁷들을 지칭하는 것으로 칭의론의 영역 가운데서 하나님의 절대 주권과 절대 은혜를 지나치게 강조한 결과 인간의 수단적 믿음을

§4. De justificatione).

- 24** Kuyper, *Dictaten dogmatiek*, 4:64. “De justificatio is eene rechterlijke uitspraak en die is niet afhankelijk van het al of nietaannemen van hem ... des Heeren is niet afhankelijk van hetgeen de mensch in zijn geloof doet ...”
- 25** 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 칭의론을 비교 논구한 필자의 소논문 박재은, “칭의의 6층 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의,” 『갱신과부흥』 20 (2017): 51-85도 참고하라.
- 26** Abraham Kuyper, “Alexander Comrie: Lessons from His Career,” *Catholic Presbyterian* 7 (1882): 279n*(279페이지에 있는 각주에 번호가 달려 있지 않고 *로 각주 표기가 되었으므로 279n*으로 각주 처리함).
- 27** 17세기 초중반 영국 반율법주의에 대해서는 과거로부터 학문적 논의가 대단히 활발히 이루어졌고 그 논의는 여전히 현재진행형이다. 특별히 반율법주의자들의 칭의론은 이 논의에 있어서 핵심 사안이다. 그 이유는 칭의론의 영역에서 지나치게 하나님의 주권을 강조했던 반율법주의자들의 그릇된 성화론이 이 주제에 있어서 핵심 사안이기 때문이다. 이에 대한 필독서로는 다음을 참고하라. Mark Jones, *Antinomianism: Reformed Theology's Unwelcome Guest?* (Phillipsburg: P&R Pub., 2013); T. D. Bozeman, *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion & Antinomian Backlash in Puritanism to 1638* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004); David Como, “Puritans and Heretics: The Emergence of an Antinomian Underground in Early Stuart England” (Ph.D. diss., Princeton University, 1999); Hans Boersma, *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification In Its Seventeenth-Century Context of Controversy* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1993); Carl R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster Press, 1998).

약화시켰던 무리를 뜻한다.²⁸ 카이퍼는 칭의에 있어서 하나님의 절대 주권을 강조함과 동시에 인간에게도 적절한 책임을 지우기 위해 품리가 구체적으로 전개했던 능동적·수동적 칭의 구분법을 따라간다는 입장을 표하고 있다.²⁹ 카이퍼의 설명에 따르면 능동적 칭의는 “의롭다 하시는 하나님의 행위”이며, 수동적 칭의는 “능동적 칭의의 최종 결정이 개별적인 신자들에게 적용되는 것”이다.³⁰ 이는 앞에서 살펴본 벌코프의 개념 정리와 매우 유사하다.

카이퍼에게 있어서 능동적·수동적 칭의 구분법은 객관적·주관적 칭의 구분법과 동일한 개념이다. 카이퍼는 지속적으로 객관적 칭의를 “칭의 그 자체”(rechtvaardigmaking zelve)로 불렀으며, 주관적 칭의를 객관적 칭의의 “공포” 혹은 “선포”(afkondiging)라고 불렀다.³¹ 카이퍼는 칭의 그 자체인 객관적 칭의 개념의 중요성과 필요성을 그 누구보다도 역설했다. 그 이유는 칭의의 근거가 조변석개(朝變夕改)하는 인간의 감정이나 의식의 능력에 근거해서는 안 된다고 생각했기 때문이다. 오히려 카이퍼에게 있어서 칭의는 “하나님의 거룩한 심판 자리에서”(in de heilige vierschaar Gods)³² 일어나는 신적 판결에 근거해야만 했다. 인간의 주관적 선택이나 행위, 믿음의 결정 등에 의존하지 않기 때문에 이러한 신적 판결을 객관적 칭의라 불렀고 이 객관적 칭의가 칭의의 가장 중요한 근거라고 카이퍼는 보았던 것이다.

카이퍼에게 있어서 이러한 객관적 칭의는 주관적 칭의의 국면에서 믿음을

28 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 26-33.

29 Kuyper, “Alexander Comrie,” 279n*. 카이퍼의 칭의론이 소위 ‘영원 칭의론’인가 아닌가에 대한 논의는 본고에서 다루지 않을 것이다. 그 자체로 논의의 폭이 큰 주제이기 때문이다. 만약 영원 칭의론의 정의가 인간의 믿음을 완전히 거세하는 칭의 개념이라면 카이퍼의 칭의론을 영원 칭의론으로 단순하게 볼 수는 없다. 이에 대해서는 Park, *Driven By God*, 199-202를 참고하라.

30 Kuyper, “Alexander Comrie,” 279n*.

31 Abraham Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 3 vols. (Amsterdam: J. A. Wormser, 1888-9), 2:222-23.

32 Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 2:222.

통해 신자에게 공포되고 반포된다. 카이퍼는 이를 다음과 같이 표현하였다. “[객관적 칭의의] 공포는 첫 번째 칭의가[즉 객관적 칭의가] 우리의 의식 속에 공포되어질 때 우리의 삶 속 특정 시간에 일어난다.”³³

요약하자면, 카이퍼는 능동적·수동적 칭의 구분법과 동일 개념인 객관적·주관적 칭의 구분법을 사용하여 칭의의 근거를 주관성이 아닌 객관성에 놓고 싶어 했다. 즉 칭의의 궁극적 주체를 하나님으로 상정한 후 믿음을 통한 수동적 칭의의 근거를 하나님께서 하시는 칭의 그 자체인 객관적 칭의에 두고 싶어 했던 것이다.

III. 능동적 칭의 개념에 대한 비판과 이에 대한 신학적 반응

1. 틱턴의 능동적 칭의 개념 비판³⁴

틱턴이 능동적 칭의 개념을 비판할 때는 카이퍼를 염두하고 있지는 않다.³⁵ 오히려 틱턴은 벌코프가 말하는 능동적 칭의 개념을 반대하는 것에만 주력한다. 하지만 벌코프가 말하는 능동적·수동적 칭의 구분법 자체를 전부 다 반대하는 것은 아니다. 특별히 칭의를 객관적·주관적 혹은 하나님의 법정·양심의 법정에서의 칭의로 구분해 설명하는 것에는 분명 신학적 유의 이 있다고 틱턴은 언급한다.³⁶

33 Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 2:222. “Wel is er een bepaald moment in ons leven, waarin deze rechtvaardigmaking voor het eerst in onze eigen consciëntie wordt afgekondigd.”

34 이를 위해 Park, *Driven By God*, 76-81의 논의를 적극적으로 차용했음을 밝힌다.

35 그러므로 능동적 칭의 개념에 대한 틱턴의 비판은 능동적 칭의 개념의 장구한 교리적 역사를 간과한 측면이 존재한다. 능동적 칭의 개념의 장구한 교리적 역사에 대해서는 앞의 각주 14번을 참고하라.

36 Tipton, “Biblical Theology,” 8. 칭의를 하나님의 법정(*in foro Dei*)과 양심의 법정(*in foro conscientiae*)으로 구분해 이해하는 것은 사실 벌코프 고유의 것은 아니다. 17세기 개혁 신학자였던 윌리엄 펨블(William Pemble, c.1591-1623)이나 윌리엄 트위쎈(William Twisse, c.1577-1646)의 글 속에도 쉽게 찾아 볼 수 있는 구분법이다. 다음을 참고하라. William Pemble, *Vindiciae Gratiae. A Plea for Grace More Especially*

그러나 티턴이 벌코프와 가장 큰 대립각을 세우는 부분은 바로 능동적 칭의와 믿음과의 우선순위 부분이다. 즉 벌코프가 이야기하는 것처럼 만약 능동적 칭의가 논리적으로 믿음 전에 위치한다면 그것은 결국 ‘이신칭의’(以信稱義, justification by faith) 즉 믿음으로 의롭게 된다는 원리를 “혼탁”하게 만들며 이것이야말로 성경적 진리에 거스르는 주장이므로 “문제가 야기”된다고 티턴은 지적하고 있는 것이다.³⁷ 티턴에게 있어서 칭의는 오직 믿음으로 가능하다(*sola fide*). 그러나 능동적 칭의는 믿음과 상관없이 하나님 의 법정에서 이루어지므로 결국 이는 “오직 믿음”의 원리를 깨트리는 것이므로 반드시 “거부되어야 할” 개념이라고 티턴은 주장하는 것이다.³⁸

이 뿐만 아니라 티턴은 또 다른 논리로 벌코프와 대립각을 세우고 있는데 그것은 바로 그리스도의 의의 전가에 대한 부분이다. 티턴에 의하면 그리스도의 의의 전가는 믿음을 통해 이루어진다. 하지만 능동적 칭의 개념은 주관적 믿음 전에 이루어지는 개념이므로 결국 믿음의 작용 없는 그리스도의 의의 전가도 불가능하게 된다는 것이다. 즉 믿음이 없이는 그리스도의 의의 전가도 불가능하므로 결국 능동적 칭의 개념 하에서는 의의 전가는 “법정적 허구”(legal fiction)³⁹ 혹은 “사법적 선언”(judicial declaration)⁴⁰ 정도에 그치게 된다는 논리이다.

그러므로 능동적 칭의 개념에 대한 티턴의 비판은 모두 ‘믿음’의 위치와

the Grace of Faith. Or, Certain Lectures as Touching the Nature and Properties of Grace and Faith (London: Humphrey Lownes, 1629), 21-22; William Twisse, *Vindiciæ gratiæ, potestatis, ac providentiæ Dei; hoc est, ad examen libelli perkinsiani de prædestinationis modo et ordine, institutum a J. Arminio, responsio scholastica, tribus libris absoluta* (Amsterdam: Ioannem Ianssonium, 1632), 2.4.4 (p.79).

³⁷ Tipton, “Biblical Theology,” 8.

³⁸ Tipton, “Biblical Theology,” 10.

³⁹ 사변적(思辨的, speculative)인 것이 항상 그런 것만은 아니다. 왜냐하면 신학의 참된 대상은 눈에 보이지 않고 만질 수도 없는 무한한 영적인 하나님이기 때문에 신학은 그 본질상 ‘형이상학’을 완전히 배제할 수 없기 때문이다. 이에 대한 구체적인 논의로는 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해,” 『교회와 문화』 37 (2016): 135-65를 참고하라.

⁴⁰ Tipton, “Biblical Theology,” 9-10.

관련 있다. 능동적 칭의 개념은 믿음 전에 위치하는 개념이므로 이신칭의 원리와 배치되며 결국 믿음이 없이는 그리스도의 의의 전가 또한 불가능하므로 능동적 칭의 개념은 결국 법정적 허구에 지나지 않는다는 것이다. 이러한 논리로 틱턴은 다음과 같이 강하게 주장한다. “우리는 반드시 이러한 사변적 교리를 제거해야만 한다. 왜냐하면 이것은(즉 능동적 칭의 개념은) 오직 믿음을 통해 의롭게 된다는 명백한 성경적 진리를 왜곡시키기 때문이다.”⁴¹ 과연 틱턴의 이러한 주장은 정당한가? 이에 대한 답을 아래에서 내려 보겠다.

2. 틱턴의 견해에 대한 반박

틱턴이 왜 능동적 칭의 개념을 비판하는지에 대해서는 충분히 이해가 간다. 오직 믿음으로 의에 이르는(로마서 10:10)⁴² 성경적 진리를 굳게 붙잡으려고 하는 틱턴의 주장은 사실 매우 귀하다. 하지만 안타깝게도 틱턴은 능동적 칭의 개념을 오해한 채 이신칭의 원리를 능동적 칭의 개념에 잘못 적용하고 있다. 틱턴은 능동적 칭의 개념에 대해 총 세 가지 오해를 하고 있는 것으로 보인다.⁴³ 이러한 오해가 해결되지 않는 한 능동적 칭의에 대한 틱턴의 비판은 그 신학적 적실성이 약할 수밖에 없다.

첫째, 틱턴이 능동적 칭의 개념을 비판하는 주된 이유는 능동적 칭의가 믿음 전에 위치하기 때문이며 이는 이신칭의 원리와 배치되기 때문이라고 앞에서 살펴보았다.⁴⁴ 이를 자세히 뜯어보면 마치 틱턴은 다음과 같이 생각

41 Tipton, “Biblical Theology,” 12. 사실 틱턴은 벨코프의 능동적 칭의 개념에 대한 비판을 불과 12페이지 정도 밖에 안 되는 자신의 취임연설에서 짧게 다루고 있기 때문에 그 내용이 풍성하지 않으며 동시에 신학적으로 심도 있는 논지를 전개하지 못하고 있다. 그러므로 다른 여타 논의를 예를 들면 능동적 칭의 개념과 구원의 서정(*ordo salutis*)과의 관계성에 대한 논의를 틱턴의 글로부터 이끌어내기는 쉽지 않다.

42 “사람이 마음으로 믿어 의에 이르고 입으로 시인하여 구원에 이르느니라” (καρδία γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν).

43 틱턴의 신학적 오해에 대한 구체적인 논의는 Park, *Driven By God*, 78-81을 참고하라. 지금부터는 이 논의를 요약 진술하며 진행하도록 하겠다.

44 Tipton, “Biblical Theology,” 8-10.

하고 있는 듯하다. 죄인의 칭의는 능동적 칭의에서 믿음 없이 완료된다. 그러므로 이는 이신칭의 원리와 배치된다. 하지만 별코프의 능동적·수동적 칭의 구분법에서 칭의가 실제로 이루어지는 국면은 틱턴이 생각하듯 능동적 칭의가 아니다. 죄인의 칭의는 능동적 칭의에서 믿음 없이 완료되지 않는다. 오히려 별코프는 죄인의 칭의는 수동적 혹은 주관적 칭의 국면에서 믿음으로 완료된다고 말한다. 이에 대해 별코프는 다음과 같이 기록했다. “죄인에게 전달될 수 없는 순전히 객관적인 칭의는 목적을 이룰 수 없다. 죄인 자신에게 그 기쁜 소식이 전해지지 않고 감옥의 문이 열리지 않는다면 사면은 아무 의미가 없다.”⁴⁵ 즉 칭의의 완료는 믿음 전 능동적·객관적 칭의의 국면에서 이루어지는 것이 아니라 믿음을 통한 수동적·주관적 칭의의 국면에서 이루어지는 것이다.⁴⁶ 별코프에게 있어서 죄인의 칭의는 하나님의 법정에서 이미 객관적으로 선포된 하나님의 결정이 믿음을 통해 주관화되어 양심의 법정에서 오직 믿음을 통해(*sola fide*) 이루어지는 과정을 밝힌다. 그러므로 틱턴의 주장처럼 죄인의 칭의는 능동적 칭의 국면에서 믿음 없이 벌어지지 않는다. 이 점을 틱턴은 오해하고 있다.⁴⁷

45 “A purely objective justification that is not brought home to the sinner would not answer the purpose. The granting of a pardon would mean nothing to a prisoner, unless the glad tidings were communicated to him and the doors of the prison were opened.” Berkhof, *ST*, 517.

46 본고에 대한 필자의 2016년 개혁신학회 봄 학술대회 발제에서 죄장을 맡은 총신대학교 문병호 교수는 구원의 서정 내에서 이미 믿음이 존재하는데 왜 능동적·수동적 칭의 구분법 하에서 수동적 칭의 영역에서만 믿음을 이야기하는지에 대해 적절한 의문을 가졌다. 하지만 능동적·수동적 칭의 구분법은 구원의 서정 내에서의 다른 요소들(부르심, 중생, 믿음 등)과의 관계성에 대한 이야기라기보다는 칭의 그 자체 내에서 내부적으로 구분되는 칭의가 일어나는 영역들(그러므로 별코프는 능동적·수동적 칭의 구분법을 칭의의 영역[sphere] 부분에서 다룬다)에 대한 이야기임을 주지할 필요가 있다. 하지만 능동적 칭의 개념과 구원의 서정과 관계성 문제는 이후에 더 깊은 연구가 필요한 부분임에는 분명하다. 이 점을 지적해주신 문병호 교수와 이와 비슷한 질문을 해 주신 백석대학교 김은수 교수께 이 자리를 빌어 감사드린다.

47 비치우스의 『하나님과 인간 사이의 언약 경륜들』(*De oeconomia foederum Dei cum hominibus*)을 영어로 번역한 윌리엄 크룩셴크(William Crookshank)는 각주에서 능동적·수동적 칭의 구분법을 설명하면서 능동적 칭의 개념을 “법령적”(decretive) 혹은 “사실상의” 혹은 “실효성을 지니는”(virtual) 칭의로, 수동적 칭의 개념을 “실제적”(actual) 칭의

둘째, 틱턴은 능동적·수동적 칭의 구분이 서로 '불가분'의 상태라는 사실을 염두 하지 않은 채 비판을 하고 있는 듯 보인다. 이는 매우 치명적인 오해이다. 왜냐하면 만약 벨코프가 주장하듯 능동적 칭의(논리적으로 믿음 전)와 수동적 칭의(논리적으로 믿음 후)가 불가분의 상태라는 것을 인식했다면⁴⁸ 능동적 칭의 개념이 이신칭의 원리와 배치된다는 주장은 하기 힘들 것이기 때문이다. 논리적으로 믿음 전에 위치한 능동적 칭의만 독립적으로 존재할 수 없으며, 반대로 믿음 후에 위치한 수동적 칭의만 독립적으로 존재할 수 없는 것이다. 이 둘은 서로 분리 될 수 없으며 수동적 칭의는 능동적 칭의에 근거하여 불가분의 상태로 존재하는 것이다.⁴⁹ 능동적·수동적 칭의 사이에 존재하는 불가분성은 이미 네덜란드의 개혁 신학자였던 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)에 의해 일찍이 줄곧 강조되었다. 바빙크에 의하면 이 두 개의 칭의 국면은 구원의 사슬 안에서 “하나의 연결”(ééne schalm)⁵⁰을 이루며, 두 국면 간의 우선순위는 존재하지만 시간 안에서 ‘동시성’을 가지고 이루어진다고 바르게 언급한다.⁵¹ 틱턴의 비판은 이 불가분성 아래서 그 신학적 정당성이 무색해진다. 왜냐하면 ‘하나의 연결’로 볼 때 비록 논리적으로 믿음 전에 위치한 능동적 칭의 개념도 믿음 후에 위치한 수동적 칭의 개념과 배치되는 개념이 아니기 때문이다.

셋째, 틱턴은 그리스도의 의의 전가에서 믿음의 필요성을 강조하며 믿음

라고 옳게 부연한다. Witsius, *Economy*, 1:248n*. 크룩생크가 지적하는 것과 같이 실제적인 죄인의 칭의는 능동적 칭의 국면이 아닌 수동적 칭의 국면에서 이루어지는 것이다.

48 Berkhof, *ST*, 517.

49 Berkhof, *ST*, 517.

50 Herman Bavinck, *Magnalia Dei: Onderwijzing in de Christelijke Religie naar Gereformeerde Belijdenis* (Kampen: Kok, 1909), 521. 영역본으로는 Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, trans. Henry Zylstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 459를 참고하라. 바빙크의 칭의론에 대해서라면 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 111-23을 참고하라.

51 Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4th ed. (Kampen: Kok, 1930), 4:203 (§51.475). “[E]r is hier een prioritas ordinis, doch een simultaneitas temporis.” 영역본으로는 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 4:219를 참고하라.

전에 위치한 능동적 칭의 개념은 기껏해야 법정적 허구에 지나지 않는다고 비판한다.⁵² 주관적 믿음에 영향을 받지 않는 국민인 능동적 칭의 국민에서는 그리스도의 의가 죄인에게 전가될 수 없고 실제로 의를 소유할 수 없으므로 의의 전가는 사법적 선언에 그치고 만다는 것이다. 그러나 이 문제 역시 능동적·수동적 칭의 구분 사이의 불가분성의 빛 아래서 볼 때 큰 문제가 되지 않는다. 그리스도의 의의 전가는 믿음을 통해 수동적 칭의 국민에서 이루어진다. 카이퍼와 벌코프가 언급한 것처럼 능동적 칭의 국민에서는 죄인의 칭의가 그리스도의 의를 통해서만 가능하다는 사실이 '선포'되는 것이다.⁵³ 하나님의 주권적인 이 선포는 믿음을 통해 수동적 칭의의 국민에서 '실체화'되는 것이다. 그러나 하나님의 주권적 선포와 그 선포의 실체화는 서로 단독적으로 독립하는 성질의 것이 아니다. 이 둘은 불가분의 관계이며 실체화(수동적 칭의)는 하나님의 주권적 선포(능동적 칭의)에 근거한다. 그러므로 능동적 칭의 개념은 틱턴이 주장하듯 단순한 법정적 허구에 그치지 않는다. 오히려 능동적 칭의 개념은 그리스도의 의의 전가가 실체화될 수 있는 객관적인 신학적 근거요 토대이다.

요약하자면, 능동적 칭의 개념에 대한 틱턴의 비판은 그 신학적 근거가 대단히 얇다. 능동적·수동적 칭의 구분법에 대해 정확한 개념 정리가 안 되어 있는 상태에서 이신칭의 원리를 이 구분법에 무리하게 적용할 때 나타나는 결과는 신학적 혼동 혹은 불필요한 오해뿐이다. 죄인의 실제적 칭의는 능동적 칭의의 국민에서 일어나지 않는다. 오히려 믿음을 통해 인간의 양심의 법정에서 실제적 칭의가 이루어진다. 또한 능동적·수동적 칭의 구분법은 칼로 무 베듯 서로 날카롭게 분리되는 개념이 아니다. 이 둘은 불가분의 관계를 이루며 서로에게 끊임없이 영향을 미치고 있다. 이 중요한 지점을 틱턴은 간과하고 있다.

52 Tipton, "Biblical Theology," 9-10.

53 Berkhof, *ST*, 517.

IV. 능동적 칭의 개념의 신학적·실천적 중요성과 필요성

그렇다면 능동적 칭의 개념은 왜 중요할까? 심지어 능동적 칭의 개념을 비판하는 틱턴조차도 능동적 칭의 개념은 일면 “고귀”(noble)⁵⁴한 부분이 있다고까지 언급한다. 본고의 주제와 연관 지어 생각해 볼 때 능동적 칭의 개념의 중요성과 필요성을 다음과 같이 표현할 수 있을 것이다. 능동적 칭의 개념은 균형 잡힌 칭의 교리 교육을 가능하게끔 만들 수 있다. 어떻게 그것이 가능할까?

첫째, 칭의를 “하나님의 주권 vs. 인간의 책임”이라는 구도 하에서 생각해 보도록 하자.⁵⁵ 죄인을 의롭게 하는 것은 전적으로 하나님의 주권과 권능 하에 있으므로 칭의 교리는 자연스럽게 하나님의 주권이 강조되는 교리로 일견 생각할 수 있다. 그러나 현실은 그렇지 않다. 오히려 교회 역사 면면을 주의 깊게 살펴보면 칭의의 영역에서 인간의 역할·책임이 지나치게 강조된 순간이 많았다는 사실을 쉽게 깨달을 수 있다. 대표적으로 아르미니우스주의 칭의론을 손꼽을 수 있을 것이고 다양한 형태의 신율법주의 칭의론도 아르미니우스주의와 신학적 연속성 상에 놓여 있다고 평가할 수 있다. 칭의의 영역에서 인간의 역할·책임이 지나치게 강조되는 경향성은 비단 과거 교회 역사 속에서의 일 만은 아니다. 근현대 속에서도 다양한 형태의 신율법주의 칭의론이 득세하고 있으며 이는 페더럴 비전, 바울에 대한 새 관점(NPP)이라는 이름으로 비록 정도의 차이는 있으나 그 명위를 활발히 떨치고 있다.⁵⁶

이제 칭의 속에서 다시금 하나님의 주권이 확보될 필요가 있다. 이 작업을 능동적 칭의 개념이 가능하게끔 만든다. 벌코프의 설명에서 이미 살펴보았

⁵⁴ Tipton, “Biblical Theology,” 12.

⁵⁵ Cf. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 61-99.

⁵⁶ 페더럴 비전이나 NPP에 대한 논의가 본고의 주제는 아니므로 이에 대한 자세한 논의는 생략하도록 하겠다. 이에 대한 비판적 논의로는 다음을 참고하라. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 61-99; 이승구, 『톰 라이트에 대한 개혁신학적 반응: N.T. 라이트의 신학적 기여와 그 문제점』 (수원: 합신대학원출판부, 2013).

듯이 능동적 칭의 개념은 주관성이 배제된 하나님의 법정에서 객관적으로 선포된 하나님의 칭의 선언이다. 칭의의 시작은 이러한 객관적인 능동적 칭의 개념이 되어야 한다. 칭의의 근거는 하나님의 객관적인 칭의 선언이 되어야지 주관적인 믿음이나 인간의 행위 혹은 선행이 되어서는 안 된다. 이 점을 능동적 칭의 개념이 밝히 드러낸다. 칭의의 시소계임에서 하나님의 주권보다 인간의 책임역할이 더 강조되어 균형을 잃은 작금의 현실 속에서 하나님의 칭의 주권을 확보케 만드는 능동적 칭의 개념은 균형 잡힌 칭의 교리 교육을 위해서 필수적이다.

둘째, 그렇다면 능동적 칭의 개념의 강조는 인간의 역할 및 책임을 약화시키는가? 결론부터 말하자면 그렇지 않다. 오히려 그 반대이다. 벌코프가 강조한 바와 같이 하나님의 법정에서 객관적으로 선포된 죄인의 칭의는 인간의 양심의 법정에서 믿음을 통해 비로소 실제화가 된다.⁵⁷ 그러므로 인간의 믿음의 역할과 책임은 죄인의 칭의를 위해서 여전히 중요하고 필요하다. 하지만 인간의 믿음은 절대로 칭의의 조건이 될 수는 없다. 왜냐하면 믿음은 우리 내부의 능력으로부터 발현되는 것이 아니라 전적으로 하나님께서 값없이 주시는 선물이기 때문이다(엡 2:8).⁵⁸ 칭의에서 믿음과 관계된

57 2016년 개혁신학회 봄 학술대회에서 본 발제의 논평을 맡은 고신대학교 이신열 교수는 능동적 칭의 개념 강조를 하나님의 작정과 예정을 강조하는 측면으로 구도화 했고, 틱턴의 주장을 믿음을 통한 그리스도와와의 연합 개념을 강조하는 측면으로 옹계 구도화 했다. 필자가 주장하는 바는 칭의 사건을 바라볼 때 두 강조점 중에서 어떤 한 강조점의 지나친 강조 혹은 배제 없이 두 강조점 모두 균형 있게 강조될 필요가 있다는 것이다.

58 “너희는 그 은혜에 의하여 믿음으로 말미암아 구원을 받았으니 이것은 너희에게서 난 것이 아니요 하나님의 선물이라” (τῆ γὰρ χάριτι ἔστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως καὶ τοῦτο οὐκ ἔξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον). 그러므로 웨스트민스터 신앙고백서 11장 1절은 칭의와 믿음의 관계를 이렇게 지적한다. “하나님께서는 효력 있게 부르신 자들을 또한 값없이 의롭다 하시되, 그들 속에 의를 부어 넣으심으로가 아니고, 그들의 죄를 사하시며 그들 자신을 의롭게 여기시고 받아들이심으로써, 그들 안에 이루어진 혹은 그들에 의해 행해진 어떤 것 때문이 아니고, 오직 그리스도 때문이며, 믿음 자체 즉 믿는 행위나, 다른 어떤 복음적 순종을 그들의 의로 그들에게 전가시킴으로써가 아니고, 그들이 믿음으로 그리스도와 그의 의를 받아들이고 의지할 때, 그의 순종과 만족을 그들에게 전가시킴으로써인데, 그 믿음도 그들 자신에게서 난 것이 아니고 하나님의 선물이다.” Philip Schaff, ed., “The Westminster Confession of Faith,” in *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*, 3 vols. (New York: Harper & Brothers, 1919), 3:626 (한글 번역은 김효성

인간의 역할과 책임은 수동적 칭의 국면에서 이루어지는 일이다. 능동적 칭의 국면에서는 인간이 칭의의 방정식에서 해야 할 역할과 책임의 객관적인 신학적 근거를 제공한다.

셋째, 능동적 칭의 개념 강조의 실천적 유익은 무엇인가? 먼저 능동적 칭의 개념은 본인이 칭의 된 자인지 아닌지 불안해하는 성도에게 칭의의 확신을 제공해 줄 수 있다. 이는 구원의 확신과도 밀접한 관련이 있는 부분이다.⁵⁹ 스스로를 돌아볼 때 구원의 확신이 흔들리는 성도들에게 하나님의 법정에서 객관적으로 선포된 죄인의 칭의 선포는 성도들에게 참된 위로를 제공한다. 죄인의 의롭게 됨은 자신의 행위, 심지어는 믿는 행위 그 자체로부터 오는 것이 아니라 하나님께서 영원 전부터 작정하신 객관적인 칭의 선언으로부터 온다는 사실은 성도들에게 구원의 굳건한 토대를 제공해 줄 수 있다. 또한 능동적 칭의 개념은 매일 매일 짓는 크고 작은 죄 때문에 영적인 패배주의에 빠져 허우적대는 성도들에게 칭의 된 자로서의 영적인 정체성을 되찾아 줄 수 있는 기회를 제공할 수 있다. 비록 이 땅에서 죄와 피 흘리기까지 싸우고 있지만(히 12:4) 그럼에도 불구하고 신자의 정체성은 하나님의 법정에서 '의롭게 칭함'을 받은 자라는 사실을 재고할 기회를 부여할 수 있는 것이 능동적 칭의 개념의 또 다른 실천적 강점이다.⁶⁰

요약하자면, 능동적 칭의 개념은 신학적으로는 칭의의 방정식에서 하나님의 주권과 인간의 책임·역할 사이에서 '균형'을 이루게 만드는 훌륭한 신학적 장치로 사용될 수 있으며,⁶¹ 실천적으로는 성도의 구원의 확신을

역, 『웨스트민스터 신앙고백서』 (서울: 옛신앙, 2013), 42-43을 인용함).

59 구원의 확신에 대한 훌륭한 연구서로는 다음을 참고하라. Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: P. Lang, 1991).

60 능동적 칭의 개념의 실천적 중요성에 대한 구체적인 논의는 Park, *Driven By God*, 209-20을 참고하라.

61 신학에서 '균형'은 매우 중요하다. 예정론에서도 하나님의 주권과 인간의 역할책임 사이의 균형이 필요하며(이에 대해서는 필자의 논의인 Jae-Eun Park, "John Plaihere (d.1632) on Conditional Predestination: A Well-mixed Version of *scientia media* and Resistible Grace," *Reformation & Renaissance Review*, 18.2 (2016): 155-73을 참고하라), 속죄론에서도 하나님의 주권과 인간의 역할책임 사이의 균형이 필요하다(이에

굳건케 만들뿐 아니라 영적인 패배주의를 극복할 수 있는 원동력을 제공해 줄 수 있다.

V. 나가는 말

개혁신학 내에서 탄탄하고 장구한 전통을 지니고 있음에도 불구하고 능동적·수동적 칭의 구분법에 대한 논의는 안타깝게도 활발히 진행되지 않았다. 근자에 루이스 별코프의 능동적 칭의 개념에 대한 레인 토티의 비판이 잔잔했던 논의에 작은 돌을 하나 던졌다. 하지만 능동적 칭의 개념에 대한 토티의 비판은 그 신학적 정당성에 의문을 품기에 충분했다. 왜냐하면 앞에서 살펴본 것처럼 토티의 비판은 능동적·수동적 칭의 구분에 대한 기본적인 개념 정리로 반박이 가능하기 때문이다.

능동적 칭의 개념은 하나님의 법정에서 주관적 믿음 전에 객관적으로 선포된 하나님의 칭의 선언이다. 이러한 능동적 칭의 개념은 단독적으로 실체화되지 않고 죄인의 양심의 법정에서 믿음을 통해 수동적 칭의의 국면에서 실체화된다. 그러므로 능동적·수동적 칭의 개념은 서로 날카롭게 분리된 독립된 개념이 아니라 서로 밀접하게 관계를 맺고 있는 불가분의 개념들이다.⁶² 이런 측면에서 볼 때 능동적 칭의 개념은 오직 믿음으로 의롭게 된다는 이신칭의 원리와 상충하지 않는다. 오히려 이신칭의 원리를 지지하며 이신칭의 원리의 객관적인 신학적 토대를 구축한다.

능동적 칭의 개념은 하나님의 주권과 인간의 책임·역할이라는 두 날개의 불균형을 해소시킨다. 특별히 현대 칭의 교리들이 인간의 역할을 강조하는 경향이 짙는데 능동적 칭의 개념은 무너진 균형의 추를 다시 돌려놓을

대해서는 필자의 논의인 박재은, “조나단 에드워즈의 속죄론: 스티븐 웨스트의 속죄론과 비교해 본 에드워즈의 객관적, 주관적 속죄 측면 사이의 균형,” 『개혁논총』 33 (2015): 75-115를 참고하라).

62 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 106-11.

훌륭한 신학적 장치의 역할을 감당할 수 있다. 실천적 함의 또한 내포하고 있는데 하나님의 법정에서 객관적으로 선포된 칭의 선언은 구원의 불확실성과 영적인 패배주의에 사로잡혀 있는 성도들에게 참된 위로와 확신을 제공해 줄 수 있다.

죄인이 의롭게 되는 칭의는 인간의 믿음을 통해 이루어지지만 그 기저에는 하나님의 법정에서 객관적으로 선포된 하나님의 칭의 선언이 신학적 토대를 이루고 있다. 이 점을 올바르게 확보하기 위해 능동적 칭의 개념은 신학적으로 중요하고 필요한 개념이다.

[Abstract]**A Study on the Theological Significance and Necessity of the Concept of Active Justification**

Jae-Eun Park (Chongshin Theological Seminary)

Louis Berkhof uses the distinction between active justification and passive justification to further elucidate the sphere of justification as a whole. Similarly, Abraham Kuyper also uses the distinction between objective justification and subjective justification. While the term active justification(or objective justification) describes the sinner's righteousness proclaimed by divine decree in the court of God, passive justification(or subjective justification) describes the sinner's appropriation by faith of that righteousness in the court of the human. Even though the concept of active justification is theologically valid and practically useful, the idea has been criticized by Lane Tipton. This study argues that Tipton's criticism is untenable as it is based on a misconception of active justification per se. The study shows that active justification is a valid theological term that effectively describes God's sovereignty in perfect balance with human responsibility in the sphere of justification. In addition, the idea of active justification provides a practical tool to aid true believers in overcoming spiritual defeatism.

Key Words: Active justification, Louis Berkhof, Abraham Kuyper, Lane Tipton, the Doctrine of Justification

[참고문헌]

- 박재은. 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』. 서울: 부흥과개혁사, 2016.
- _____. “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해.” 『교회와 문화』 37 (2016): 135-165.
- _____. “칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성. 그리고 신학적 함의,” 『갱신과부흥』 20 (2017): 51-85.
- _____. “조나단 에드워즈의 속죄론: 스티븐 웨스트의 속죄론과 비교해 본 에드워즈의 객관적, 주관적 속죄 측면 사이의 균형.” 『개혁논총』 33 (2015): 75-115.
- 이승구. 『톰 라이트에 대한 개혁신학적 반응: N.T. 라이트의 신학적 기여와 그 문제점』. 수원: 합신대학원출판부, 2013.
- Bavinck, Herman. *Magnalia Dei: Onderwijzing in de Christelijke Religie naar Gereformeerde Belijdenis*. Kampen: Kok, 1909.
- _____. *Gereformeerde Dogmatiek*. 4th Edition. Kampen: Kok, 1930.
- _____. *Our Reasonable Faith*. Translated by Henry Zylstra. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- _____. *Reformed Dogmatics*. Vol. 4. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Beeke, Joel R. *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*. New York: P. Lang, 1991.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. 『벌코프 조직신학』. 권수경·이상원 공역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1992.
- Beisner, E. Calvin, ed. *The Auburn Avenue Theology, Pros and Cons: Debating the Federal Vision*. Fort Lauderdale: Knox Theological Seminary, 2004.
- Boersma, Hans. *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification In Its Seventeenth-Century Context of Controversy*.

- Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1993.
- Bozeman, T. D. *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion & Antinomian Backlash in Puritanism to 1638*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
- Brakel, Wilhelmus à. *The Christian's Reasonable Service*. Edited by Joel R. Beeke. Translated by Bartel Elshout. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012.
- Bratt, James D. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- Bruijn, Jan de. *Abraham Kuyper: A Pictorial Biography*. Translated by Dagmare Houniet. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Como, David. "Puritans and Heretics: The Emergence of an Antinomian Underground in Early Stuart England" Ph.D. Dissertation. Princeton University, 1999.
- Halyburton, Thomas. *An Essay on the Ground or Formal Reason of Saving Faith to Which Are Added, 2 Essays, Illustrative of the Subject of Justification*. London, 1865.
- Heidegger, Johann Heinrich. *Corpus theologiae christianae*. Vol. 2. Zürich: Ex officina Heideggeriana, 1732.
- Jones, Mark. *Antinomianism: Reformed Theology's Unwelcome Guest?* Phillipsburg: P&R Pub., 2013.
- Keckermann, Bartholomäus. *Systema S.S. Theologiae: Tribvs Libris adornatum*. Hanoviae: Antonius, 1610.
- Koch, Jeroen. *Abraham Kuyper: een biografie*. Amsterdam: Boom, 2006.
- Kuyper, Abraham. *Dictaten dogmatiek: College-Dictaat van een der Studenten*. 5 Vols. 2nd Edition. Grand Rapids: J. B. Hulst, 1910.
- _____. "Alexander Comrie: Lessons from His Career." *Catholic Presbyterian* 7 (1882): 278-284.

- _____. *Het werk van den Heiligen Geest*. 3 Vols. Amsterdam: J. A. Wormser, 1888-9.
- Maccovius, Johannes. *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588-1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules*. Translated by Willem J. Van Asselt et al. Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009.
- McGoldrick, James Edward. *God's Renaissance Man: The Life and Work of Abraham Kuyper*. Darlington: Evangelical Press, 2000.
- Maresius, Samuel. *Collegium theologicum sive systema breve universae theologiae, comprehensum octodecim disputationibus*. Geneva, 1662.
- McKelvey, Robert J. "‘That Error and Pillar of Antinomianism’: Eternal Justification." In *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Mouw, Richard J. *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Packer, J. I. *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*. Wheaton: Crossway Books, 1990.
- Park, Jae-Eun. *Driven By God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018(출간예정).
- _____. "Driven by God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper." Ph.D. Dissertation, Calvin Theological Seminary, 2016.
- _____. "John Plaifere (d.1632) on Conditional Predestination: A Well-mixed Version of *scientia media* and Resistible Grace." *Reformation & Renaissance Review*, 18.2 (2016): 155-173.

- Pemble, William. *Vindiciae Gratiae. A Plea for Grace More Especially the Grace of Faith. Or, Certain Lectures as Touching the Nature and Properties of Grace and Faith*. London: Humphrey Lownes, 1629.
- Price, Timothy S. "John Calvin and Herman Bavinck on the Doctrine of Justification in Relation to Ethics." In *Since We Are Justified by Faith: Justification in the Theologies of the Protestant Reformation*. Edited by Michael Parsons, 138-149. Milton Keynes: Paternoster, 2012.
- Puchinger, G. *Abraham Kuyper: de jonge Kuyper (1837-1867)*. Franeker: Wever, 1987.
- Rijssen, Leonard. *Summa theologiae elencticae completa et didacticae quantum sufficit*. Bern: Georgii Sonleitneri, 1676.
- Schaff, Philip, ed. "The Westminster Confession of Faith." In *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*, 3 Vols. New York: Harper & Brothers, 1919.
- Tipton, Lane G. "Biblical Theology and the Westminster Standards Revisited: Union with Christ and Justification *Sola Fide*." *Westminster Theological Journal* 75, no. 1 (January 2013): 1-12.
- Trueman, Carl R. *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology*. Carlisle: Paternoster Press, 1998.
- Twisse, William. *Vindiciæ gratiæ, potestatis, ac providentiæ Dei; hoc est, ad examen libelli perkinsiani de prædestinationis modo et ordine, institutum a J. Arminio, responsio scholastica, tribus libris absoluta*. Amsterdam: Ioannem Ianssonium, 1632.
- Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Edited by James T. Dennison. Translated by George Musgrave Giger. Phillipsburg: P&R Publishing, 1992.
- Van Leeuwen, Theodoor Marius, Keith D. Stanglin, and Marijke

Tolsma, eds. *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*. Leiden: Brill, 2009.

Witsius, Herman. *The Economy of the Covenants between God and Man. Comprehending a Complete Body of Divinity*. Translated by William Crookshank. Edinburgh, 1803.

Wyttenbach, Daniel. *Tentamen theologiae dogmaticae methodo scientifica pertractatae*. Francofurti ad Moenum: Andreae et Hort, 1747.

포스트모더니즘 시대의 적대적인 사회종교적 환경과 교회

최승락
(고려신학대학원)

[초록]

포스트모더니즘은 기독교의 적일까 친구일까? 이 질문에 대한 답변은 포스트모더니즘을 어떻게 정의하느냐에 따라 달라질 것이다. 우리는 먼저 리오타르가 포스트모더니즘을 어떻게 정의하고 있는지 살펴보고자 한다. 그가 말하는 거대담론 또는 메타 내러티브는 기본적으로 어떤 이야기의 규모에 따라 정의되는 것은 아니다. 오히려 어떤 이야기를 정당화하기 위해 사용되는 정당화 담론을 가리킨다. 성경의 이야기는 그 자체가 리오타르가 말하는 거대담론에 해당되지는 않는다. 오히려 성경의 이야기는 그것의 정당성을 위해 다른 거대담론에 기댈 필요가 없이 그 자체의 고유한 지위를 가진다. 이런 면에서는 포스트모더니즘과 기독교가 서로 적대적 관계에 놓일 이유가 전혀 없다. 그러나 이 동일한 기준이 많은 이단적 집단들에도 꼭 같이 적용될 때에는 정통 기독교가 훨씬 불리한 입장에 설 가능성이 더 커진다. 뿐만 아니라 교회 내부에서도 포스트모더니즘의 시류에 편승하는 새로운 교회 운동들이 일어나기도 한다. 오늘날 점증하

는 ‘가나안 교인’ 현상이나 이머징 교회 운동 등이 그것이다. 우리는 이런 운동들이 왜 일어나며 그 사상적 기저에 놓인 것들이 무엇인지 평가해 보기를 바란다. 동시에 이런 도전들에 맞서서 오늘날의 교회가 성경적 교회의 본질을 회복하기 위해 이 시대의 필요에 맞게 제자도의 길을 어떻게 구현해야 할 지를 제안해보고자 한다.

키워드: 포스트모더니즘, 리오타르, 거대 담론, 가나안 교인, 이머징 처치, 제자도

1. 들어가는 말

미국 칼빈 대학의 철학 교수인 제임스 스미스(James K.A. Smith)는 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』라는 책에서 포스트모더니즘의 대표적인 세 이론가 데리다, 리오타르, 푸코를 교회로 “초청”하고 있다.⁶³ 이는 포스트모더니즘이 교회에 적대적일 것이라고 막연하게 알려져 있는 인식을 불식하기 위한 시도이다. 물론 적대적인 면도 있다는 것을 스미스는 인정한다. 하지만 포스트모더니즘은 “양날의 검”처럼 “이중의 효과”를 발휘한다.⁶⁴ 교회는 포스트모더니즘의 시대적 흐름을 피해갈 수는 없다. 문제는 이것을 어떻게 뚫고 나아가야 할 것인가 하는 점이다. 우리는 포스트모더니즘 사조가 우리에게 주는 도전의 실체와 그 현상들을 살펴보고, 이에 대한 구체적인 대처의 방안들을 모색해보고자 한다.

먼저 우리는 포스트모더니즘의 양날의 칼이 어떤 성격을 가지는지 좀 더 자세히 알아보는 데서부터 출발하고자 한다. 제임스 스미스가 다루고 있는 세 사람의 사상이 모두를 기본적으로 다 다루어보는 것이 좋겠지만,

⁶³ James K.A. Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 박삼중·배성민 역(파주: 살림, 2009).

⁶⁴ Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 37, 39.

우리의 목적이 거기에 있는 것은 아니므로, 이 글에서는 주로 리오타르의 사상에 집중해보고자 한다. 푸코나 들뢰즈와 가타리, 데리다 등과 같은 포스트모더니즘 사상가들에 대해서는 다른 곳에서 이미 필자가 논의한 것을 참고할 수 있을 것이다.⁶⁵ 특별히 이 글에서는 포스트모더니즘 시대 속에서의 교회의 자기 자리 찾기를 주된 논제로 다루고자 하기 때문에 포스트모더니즘의 특징을 가장 잘 요약하고 있는 리오타르를 출발점으로 삼는 것이 가장 적절해 보인다.

II. 리오타르가 말하는 포스트모더니즘의 특성

리오타르(Jean-François Lyotard, 1924-1998)는 프랑스 베르사이유 출생으로 소르본느 대학에서 철학을 공부하고 알제리에서 철학교사로 일하다가 후에는 파리 8대학의 교수로 정년 때까지 봉직하였다. 그가 1979년에 출판한 책 『포스트모던 조건』은 그의 이름을 세계적으로 널리 알려지게 만들었는데, 이 책은 본래 캐나다 퀘벡주 대학정책 자문위원회의 요청으로 작성한 보고서에서 비롯되었다. 이 보고서가 다룬 핵심적인 주제는 선진 정보 사회 속에서의 지식의 위상 및 조건의 문제이다.

리오타르는 이 책에서 ‘거대 담론’에 대한 불신을 포스트모더니즘의 가장 큰 특징으로 규정하고 있다. 거대 담론은 리오타르의 *grand récit*(영어로 *grand narrative*) 또는 *métarécit*(영어로 *metanarrative*)의 번역어인데, 제임스 스미스도 잘 지적하는 것처럼 이는 종종 오해를 받고 있는 표현이다. 곧 메타내러티브를 메가내러티브(*meganarrative*)로 착각하는 경향이 많이 있다. 스미스의 표현을 그대로 빌려보자. “리오타르의 요점은 서사의 규모가 아니라 서사의 본질이다. 다르게 말하면 서사에 포함된 이야기가

65 최승락, 『이 텍스트에 어드레스가 있는가?』(서울: CLC, 2012)와 줄고 “포스트모던 시대의 성경해석에 대한 평가”, 『헤르메네이아 투데이』 56(2013), 23-36.

아니라 그 이야기를 풀어가는 방법이 문제다. ... 메타내러티브는 ... 보편적 이성으로 자신의 주장을 입증하거나 정당화할 수 있다고 주장한다.”⁶⁶ 리오타르의 정의대로 한다면 성경의 이야기는 그 자체가 거대한 규모를 가지기 때문에 거대 담론이 되는 것은 아니다. 그 규모가 아무리 거대하다 하더라도 성경의 이야기가 그 정당성을 위하여 그 상위의 어떤 판단 기준(이를테면 이성이나 합리성 같은 것)에 의존하지 않는 한 그것은 거대 담론이 아니다. 이에 대해서는 잠시 후에 좀 더 자세히 논하고자 한다.

리오타르가 어떤 의미에서 거대 담론에 대한 불신을 이야기하고 있는지 보다 정확히 알고자 한다면 우리는 이 문구가 나오는 그의 글을 조금 넓게 인용해볼 필요가 있다.

과학은 본래 이야기와 갈등 관계에 있다. 과학적 기준에서 볼 때 대부분의 이야기는 우화들로 간주된다. 그러나 과학이 유용한 합규칙성을 발언하는 것에 국한하지 않고 진리를 탐구하는 한, 과학은 자신의 게임 규칙을 스스로 정당화해야 한다. 그래서 과학은 자기 고유한 위치를 넘어 철학이라고 불리는 정당화 담론(*discours de légitimation*)으로 나아간다. 이 메타 담론들(*métadiscours*)이 정신의 변증법, 의미의 해석학, 사유 혹은 노동하는 주체의 해방, 부의 발전과 같은 거대 이야기(*grand récit*)에 도움을 호소할 때, 사람들은 스스로를 정당화하기 위해 이것과 연관된 학문을 ‘모던적’(*moderne*)이라 부른다.⁶⁷

리오타르가 그의 책 전체를 통해 강조하고자 하는 것은 ‘이야기’의 지위가

66 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 100.

67 Jean-François Lyotard, 『포스트모던적 조건: 정보 사회에서의 지식의 위상』, 이현복 역(서울: 서광사, 1992), 13-14. 필자는 편역상 이 번역본을 사용할 것이지만 필요에 따라 수정을 가하고자 한다. 예를 들어 위에 인용한 문단의 마지막 문장은 이렇게 되어야 옳다. “나는 ‘모던’이란 단어를 이와 같은 종류의 메타담론에 의거하여 자신을 정당화하는 모든 종류의 과학을 가리키는데 사용하고자 한다.” 참고, J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984), xxiii.

다. 사람은 누구나 이야기에 참여한다. 곧 모든 사람은 말놀이(language play)의 참여자가 된다. 리오타르는 이야기를 두 부류로 대비시키고 있는데, 그 하나는 과학적 이야기이며 또 하나는 그냥 이야기 또는 삶의 이야기이다. 리오타르가 ‘모던적’ 지식에 항거하는 주된 이유는 과학이 자신도 하나의 이야기(말놀이)라는 사실을 망각하고 자신에게 보다 우월한 지위를 부여하면서 다른 이야기들을 쉽게 우화적 또는 신화적인 것으로 매도하는 데 있다.

뿐만 아니라 과학은 자신의 진리성을 확보하기 위해 자신을 정당화하는 작업을 하는데, 이때 과학이 의존하는 것이 다름 아닌 ‘거대 담론’ 또는 ‘메타 담론’이다.⁶⁸ 이 거대 담론에는 여러 가지가 있겠지만, 리오타르가 드는 몇 가지 실제적인 예는 위에서 보는 것처럼 헤겔의 ‘정신의 변증법’, 슈라이어마허 등의 ‘의미의 해석학’, 마르크스 등의 ‘노동자의 해방’, 아담 스미스 등의 ‘부의 발전’ 등이다. 이런 부류의 철학적 메타 담론들에 의존하여 자신을 정당화하는 모든 종류의 과학을 리오타르는 ‘모던적’이라 부르며, 이를 거부하는 것이 포스트모더니즘의 대표적 특성이라 보고 있다.

리오타르가 제시하는 새로운 지식의 방향은 스스로 속에 그 자체의 정당성을 가지는 무한한 이야기적 지식의 세계이다. 이 이야기는 그것이 통용되는 공동체 속에서 그 자체의 정당성을 가진다. 다른 메타 담론을 끌고 와서 이차적 정당화 작업을 할 필요가 없다. 자신의 정당성을 위해 이성애 호소를 할 필요도 없으며 합리적이냐 아니냐를 따질 필요도 없다. 이성이나 합리성에의 호소는 데카르트 이후 서구 사회의 과학적 사고가 만들어 놓은 가장 대표적인 근대적 사고방식이다.

자신을 특권화하는 과학적 지식과 달리 누구나 참여자가 되는 이야기적 지식에는 세 가지의 기본 자질이 필요하다. 곧 “[말]할 줄 앎, 들을 줄 앎, 행할 줄 앎”(savoir-faire, savoir-écouter, savoir-vivre)이다.⁶⁹ 단지

68 다른 책에서 리오타르는 거대 담론을 “거대한 정당화 이야기”(grand récit de légitimation)라고 표현하기도 한다. 참고, Jean-François Lyotard, 『지식인의 종언』, 이현복 편역(서울: 문예출판사, 1993), 104.

인지적 진술만을 중시하는 과학적 지식과 달리 이야기적 지식은 “다양한 담론적 대상에 대하여 ‘적합한’ 수행들(performances), 즉 인식하기, 결정하기, 평가하기, 변화하기 등을 가능하게” 한다.⁷⁰ 이 속에서는 이야기 참여자들의 인지적 수행력만이 아니라 정의와 행복, 아름다움 등을 누리고 나누는 총체적 역량(compétence)이 중시된다.

리오타르가 예로 사용하기를 좋아하는 카시나와족의 이야기들은 언제나 “여기에 ~에 관한 이야기가 있습니다. 이것은 내가 항상 들어 왔던 이야기입니다”로 시작하여 “여기에서 ~의 이야기가 끝납니다”로 종결되는 구조를 가진다.⁷¹ 여기서 리오타르가 주목하는 것은 이야기의 발화자는 또한 청자가 되기도 하고 동시에 이야기 속의 주인공이 되기도 한다는 사실이다. 곧 ‘배치’(agencement)에 따라 동일한 한 사람이 발화자, 청자, 지시자 모두가 될 수 있는 것이다. 이런 배치의 개념은 들뢰즈와 가타리의 『천의 고원』에 나타나는 기본 개념이기도 하다.⁷² 들뢰즈와 가타리는 한 주체의 동일성이 고정적으로 정해져 있는 것이 아니라 항상 가변적임을 강조하기 위해 이 배치 개념을 사용한다. 한 존재의 무수한 됨(being 보다 becoming)의 갈망 속에 창조 의 원천이 있는 것으로 그들은 보고 있다.

들뢰즈, 가타리와 비슷한 방식으로 리오타르는 이야기적 지식의 절차 속에 이런 무수한 가변성의 역할을 부각시키고 있다. 언어 게임 자체가 무한한 다양성을 가진다. 리오타르는 포스트모더니즘 사회가 “언어 입자들의 회용론에 의존”하며 “수많은 서로 다른 언어 게임들, 즉 요소들의 이질성”으로 구성된다고 내다본다.⁷³ 리오타르는 하버마스(Jürgen Habermas)의 보편화용론(의사소통행위 이론)이 목표로 삼는 대화적 합의조차도 “언어

69 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 57.

70 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 52.

71 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 55. 이 카시나와족 이야기는 그의 다른 책에서도 자주 거론된다. 참고, Jean-François Lyotard, 『쟁론』, 진태원 역(부산: 경성대학교 출판부, 2015), 특히 267-72.

72 이에 대해서는 필자의 글 “들뢰즈와 가타리의 자아 및 언어 이해에 대한 성경적 비판”, 『이 텍스트에 어드레스가 있는가?』, 73-101을 보라.

73 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 14.

게임의 이질성을 침해한다”는 이유로 강하게 부정하며, 오히려 합의가 아닌 ‘이의’와 ‘불일치’가 창조의 근원이 된다고 말한다.⁷⁴

뿐만 아니라 언어 게임의 규칙 또한 그 자체로 고유하다. 다시 말해서 이야기의 규칙은 언어 게임 자체에서 만들어지는 것이지 밖에서 부과되는 것이 아니다. 과학적 지식처럼 그 자신을 정당화하기 위한 메타 담론 같은 것을 필요로 하지 않는다. 이야기는 스스로의 권위를 가지며 스스로 정당화된다. 나아가서 새로운 언어 게임의 규칙은 포스트모던 지식 생산에 필수적이다. 특히 학제적(interdisciplinary) 창의성은 이야기들의 끊임없는 결합과 새로운 규칙들의 탄생 속에서 확보된다.

결국 리오타르는 한 발화자가 자신의 특권적 권리를 정당화하기 위해 메타내러티브 또는 거대 담론(grand récit)을 필요로 하는 과학적 지식(지식 그 자체보다는 그것의 정당화 방식)을 거부하고, 오히려 무수한 작은 이야기(petit récit)들의 세계를 옹호하고 있다. 거대 담론의 끝에는 “~의 이야기”가 아닌 “인류”만 남게 되고, 그런 면에서 거대 담론은 “이름들(특수주의)의 소멸”을 낳는다.⁷⁵ 이런 이유 때문에 리오타르는 과학적 지식과 이야기적 지식의 두 세계는 서로 공통분모를 가지지 않는 전혀 다른 세계임을 강조한다. “애초부터 정당화된 일상적 이야기의 화용론과 정당성의 물음...으로 서구에 알려진 언어 게임 사이에는 불가공약성(incommensurabilité)이 존재한다.”⁷⁶

이 불가공약성(또는 통약불가능성) 개념은 포스트모더니즘의 이야기적 지식의 세계가 거대 담론에 의존하는 근대의 과학적 지식의 세계와 병립할 수 없다는 것을 나타내는 리오타르의 대표적인 개념이다. 이 개념과 함께 보편적 합의에 대한 근대의 이상은 거부되며, 수많은 이질적인 언어 게임들 속에서의 유일한 합의는 그 게임의 규칙들이 “쉽게 취소될 수 있어야” 한다는 것이다.⁷⁷ 그 규칙들은 “최대 유연성”과 “극대 수행성”의 원칙에 따라

74 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 15, 144.

75 Lyotard, 『쟁론』, 272.

76 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 59.

설정되며 가변적, 국부적, 상황맥락적 성격을 가진다. 이것이 사회공동체 속에서 가지는 함의는 사람들 사이의 모든 계약이 “임시적 계약”일 뿐임을 인지하는 것이다.⁷⁸ 직업을 천직으로 인식하는 것이나 결혼을 영속적인 것으로 생각하는 것, 교수와 학생 관계를 수직적으로 생각하는 것 등이 다 깨어져야할 인식들이다. 그런 면에서 리오타르의 담론이 가지는 함의는 사회윤리적 차원에서도 대단히 급진적이다.

우리는 이와 같은 리오타르의 포스트모더니즘 이해가 기독교에 대하여 가지는 함의가 무엇인지를 좀 더 자세히 살펴보고자 하지만, 일단 여기서는 기독교와 거대 담론의 관계를 먼저 짚고 넘어가는 것이 좋겠다. 기독교는 이 세상 자체의 유지나 발전, 최종성에 관한 거대 담론을 제시하는 것을 목적으로 하지 않는다. 오히려 성경을 따라 그리스도 안에서 새롭게 된 존재의 삶의 이야기를 제시하려 한다. 이 세상 속에서의 어떤 기독교 왕국을 만드는 것이 목적이라면 이를 위한 하나의 이데올로기 또는 거대 담론이 필요할 것이다. 이는 콘스탄틴식 기독교 제국의 이상이 꿈꾸었던 것이며, 일부 맹목적인 기독교인들 중에는 여전히 이런 이상을 꿈꾸고 있는 사람들이 있다. 하지만 성경적 기독교는 처음부터 이런 이상을 제시하지도 않으며 지금도 그런 것을 따르지 않는다. “내 나라는 이 세상에 속한 것이 아니니라” (요 18:36) 하셨던 예수님의 말씀은 우리가 콘스탄틴식 거대 담론을 만들거나 아니면 그런 것에 기대는 것을 처음부터 거부하게 만든다.

그런 점에서 성경적 기독교는 리오타르가 말하는(그리고 거부하는) 거대 담론이 아니다. 최근에 리처드 보캄(Richard Bauckham)은 이런 점을 잘 지적한 바 있다. 리오타르가 표적으로 삼는 것은 “모든 사건들, 모든 관점들, 모든 지식의 형태들을 하나의 포괄적 설명 속에 배속시키고자 하는 전체화하는 이론으로서의 메타내러티브”인데, 성경은 이런 종류의 근대적 메타내러티브에 속하지 않는다는 것이다.⁷⁹ 보캄은 성경의 이야기가 만물의

77 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 143.

78 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 144.

79 Richard Bauckham, *The Bible in the Contemporary World: Hermeneutical*

창조자이신 한 보편적 하나님을 이야기하면서도 동시에 그 하나님이 이스라엘의 하나님이요 예수 그리스도의 하나님이라는 특수성을 가진다고 잘 지적한다. 그러면서 그 특수성의 측면은 근대의 보편 이성의 메타내러티브에 포속되지 않는 반면, 그 보편성의 측면은 리오타르 등이 표방하는 포스트모던 상대주의의 규칙을 따르지도 않는다고 강조한다.⁸⁰

우리는 여기에서 하나의 역설을 발견한다. 모든 것을 한 이론 속에 전체화하려는 근대의 기획에 대해서는 성경이 가진 걸림돌들(보편 이성에 포속되지 않는 그 문화적, 역사적 특수성들)이 역설적이게도 성경을 살렸다면, 이제 “전체성에 대한 전쟁”(a war on totality)⁸¹을 그 특징으로 가지는 리오타르식 포스트모던 기획에 대해서는 성경의 보편성에 대한 재인식이 성경을 살릴 차례가 되었다. 왜냐하면 보람이 지적하는 “상대주의자의 역설”(the relativist paradox)은 “진리가 없다는 것만이 유일한 진리”요 “모든 목소리가 다 같은 권리를 가진다는 것만이 유일한 정의”가 되는 사회를 남기게 되기 때문이다.⁸² 리오타르가 말하는 불일치의 합의만이 유일한 합의가 되는 세상 속에서는 소극적 측면에서는 궁극적 차원의 허무주의(들뢰즈와 가타리의 경우)와 적극적 측면에서는 상충하는 이해관계들 사이의 조화불가능한 싸움(푸코의 경우)만 남게 될 것이다.

Ⅲ. 포스트모더니즘 사조의 구체적 도전 양상들

1. 리오타르의 포스트모던 조건이 주는 효용성과 한계

제임스 스미스는 리오타르를 기독교 신앙의 적이 아니라 “협력자”로 보아야 한다고 말하면서, “정통 기독교 신앙을 유지하려면 우리는 메타내러티브

Ventures (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 9.

⁸⁰ Bauckham, *The Bible in the Contemporary World*, 11.

⁸¹ Lyotard, *The Postmodern Condition*, 82.

⁸² Bauckham, *The Bible in the Contemporary World*, 16.

를 더 이상 믿지 말아야 한다”고 주장한다.⁸³ 우리가 위에서 논한 메타내러티브(거대 담론)의 의미를 바로 이해했다면, 스미스의 말에 우리도 일부 공감을 표할 수 있을 것이다. 그가 하는 말은 우리가 성경의 내러티브 자체를 믿지 말자는 것이 아니라, 그 내러티브의 정당성을 확보해준다고 생각하는 내러티브 근거의 또 다른 내러티브 같은 것을 믿지 말자는 것이다. 사실 근대의 이성 중심적 메타 담론은 우리도 모르는 사이 우리의 진리 증명 방법이 되어 버렸다. 우리는 때로 우리의 신앙이나 선포가 이성이나 합리성에 부합되는 것에 희열을 느낀다. 심지어는 각 시대의 주류 거대 담론에 기생하는데서 안도감을 느끼기도 한다.

리오타르는 우리가 그렇게 할 필요가 없다는 것을 상기시켜 준다. 예를 들어 부활에 대한 기독교의 선포는 교회 공동체 속에서 그 자체의 정당성을 가진다. 부활이 이성이나 합리적 사고에 부합하느냐 아니냐를 따지는 것은 과학적 사고의 틀이 지배하던 시대의 습관일 뿐, 그 사고 틀 자체의 자의성을 생각한다면 굳이 그것이 부활의 진리성 판정에 심판자의 지위를 가질 필요는 없다. 따라서 그리스도인들은 이성이나 합리성의 잣대를 두려워할 것 없이 스스로가 믿고 선포하는 방식대로 살아가면 된다.

그렇다면 이것이 리오타르가 우리에게 주는 선물일까 아니면 함정일까? 여기에는 양면이 있다. 십자가나 부활과 같은 복음의 핵심 이야기가 그 자체의 정당성을 가지고 선포될 수 있다는 것을 말하는 면에서는 리오타르는 분명 아군이라는 느낌이 든다. 그러나 그 동일한 논리 속에 위험성도 내포된다. 우리가 이성이나 합리성 같은 판단 기준을 전적으로 부정하게 되면 극단적인 공동체 상대주의에 문을 여는 것이 될 수도 있다. 예를 들어 어떤 시한부 종말론 집단이 자신들이 믿는 재림의 시간에 대한 이야기를 그대로 믿고 살아가다가 파국을 맞더라도 거기에 대해 우리는 아무런 판단을 할 수 없는 것이 아닌가?

리오타르를 포함한 포스트모더니즘의 논리는 옳고 그름의 문제를 다루고

83 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 99.

싫어 하지 않는다. 그것을 판단할 수 있는 기준을 말하려 하다보면 거대 담론을 언급하지 않을 수 없다고 보기 때문이다. 한 이야기가 공동체 안에서의 이야기로 그 스스로 정당성을 가지는 차원을 넘어 그것의 정당성을 위한 밖으로부터의 기준을 가지고 오기를 거부하는 것이다. 그러나 하나님은 우리가 그분에 대하여 무엇을 믿고 또한 믿지 말아야 할 것인지를 분명히 일러주셨다. 구약의 선지자들은 “하나님께서 이와 같이 말씀하신다”는 이야기 구조를 다 같이 따랐지만, 누가 참 선지자이며 또 거짓 선지자인지의 판별이 필요하였다. 공동체 안에서 정당화되는 이야기라고 해서 모든 이야기가 다 정당한 것은 아니다.

리오타르를 “협력자”로 보기를 원하는 스미스는 이런 점을 별로 부각시키지 않는다. 매우 참신하고 배울 점이 많은 그의 책이 가지는 아쉬운 부분이 이런 점이다. 그의 말처럼 “교회는 포스트모더니즘을 통해 자신이 인간 변영에 대한 성서적 시각과 어긋나는 근대성과 어떻게 공모했는지 똑바로 볼 수 있”어야 한다.⁸⁴ 그러나 동시에 교회가 포스트모더니즘의 상대주의나 다원주의를 그대로 수용하고 따라갈 때 성경 자체의 관점을 위배하는 자리까지 나아갈 수 있음도 또한 똑바로 볼 수 있어야 한다.

우리가 리오타르를 적대적인 사회종교적 환경과 곧 바로 직결시킬 수는 없다. 자칫 리오타르가 이런 적대적 환경의 원인자인 것처럼 오해될 수도 있기 때문이다. 리오타르는 거대 담론이 지배하던 근대와는 다른 새로운 시대적 상황을 예고하였고, 그 예고는 거의 그대로 적중하고 있다. 정보화 사회에 대한 그의 예측대로 지금은 정보화되지 않는 지식이 없으며, 조만간 인공 지능의 시대가 실현될 것이다. 이런 정보화된 지식이 완전 개방될 때 리오타르가 말하는 “교수 시대의 종말”도 어떤 형태로든 임하게 될 것이다.⁸⁵ 뿐만 아니라 그가 말하는 무한한 작은 이야기들의 발생과 통제 받지

84 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 17.

85 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 119; 특히 그의 또 다른 책 『지식인의 종언』은 이 문제를 좀 더 집중적으로 다루고 있다. 지식인의 몰락은 “보편적 이념의 쇠퇴, 심지어 몰락”과 직결되며, 그들에게는 ‘근대성’의 “편집증”에서 벗어나 그 사고가 “유연하고 관대하고 ‘날씬’하게 될 것”이 요구되고 있다. 『지식인의 종언』, 229.

않는 그 자체의 언어 게임의 규칙 등은 각종 SNS 장치들을 통해 지금 이미 현실화되어 있다. 우리는 이런 사회적 변화 그 자체를 기독교에 ‘적대적인 상황’이라 말할 수는 없다.

문제는 상대화될 수 있는 것들에 적용되는 화용론의 규칙들이 절대적인 것들에 대해서도 그대로 적용되어야 한다고 주장하는 데서 나타난다. 언어 게임들 사이의 통약불가능성을 말할 만큼 각각의 이야기의 상대성을 강조하지만, 그 이야기가 그런 상대성의 기준을 허용하지 않을 때는 어떻게 할 것인가? 기독교는 이런 상황 속에서 자신의 대화의 방식을 잘 모색해야 할 것이지만,⁸⁶ 대화나 합의 자체의 불가능성을 전제하는 리오타르식의 상대주의는 쉽게 자본주의적 시장 논리에 진리문제를 떠맡겨야 하는 결과를 낳게 된다. 결국 판단의 기준은 한 가지, 곧 시장의 선택이다. 누가 진리를 사는가이다.

2. 리오타르식 포스트모더니즘의 최대 수혜자는 이단들이다

무수한 언어 게임의 다양성 및 이질성을 강조하는 리오타르의 논리를 그대로 따라가면 기독교 이단들의 공동체 내적 이야기도 그 자체의 권리와 정당성을 가진다. 누군가가 밖으로부터 그 이야기의 내용이나 규칙을 두고 시비를 걸 수 없다. 따라서 포스트모더니즘 시대에는 이단을 이단이라 정죄하는 것이 갈수록 더 어려워진다. 이단 시비는 더 이상 종교적인 문제가 아니라 법적인 문제로 다루어지게 될 것이다. 더군다나 교리 문제를 판결의 근거로 삼지 않는 일반 법정이 정통 교회에 대해 우선적 지위를 부여할 가능성은 점점 더 열어진다. 정통 교회를 택하든 이단 집단을 택하든 선택은 개인의 문제이며, 그 기준은 개인적 선호와 시장 원리 외에 다른 것이 없다.

그렇다면 여기서 더 전략적 우위를 가지는 쪽은 이단 집단들이 될 수밖에

⁸⁶ 이와 관련해서 “무례한 기독교”를 꾸짖는 리처드 마우는 그리스도인이 복음의 ‘두터운’(thick) 언어를 말하면서도 동시에 ‘얇은’(thin) 언어를 사용할 줄 아는 분별력을 길러야 한다고 제안한다. 참고, Richard J. Mouw, *He Shines in All That's Fair* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 87.

없다. 정통 교회는 스스로의 옳고 그름의 기준을 분명히 한다. 다시 말해서 기록된 하나님의 말씀을 자신의 삶의 분명한 기준으로 정하고 거기에서 벗어나는 일을 하지 않으려 하는 것이다. 하지만 이단 집단들은 그럴 필요가 없다. 처음부터 그 출발이 기록된 하나님의 말씀이 아닌 자의적 언어 게임이기 때문에 매우 자유롭게 자신에게 유리한 길들을 찾아갈 수 있다. 리오타르의 표현처럼 무한히 가변적인 규칙의 창조가 가능한 것이다. 시장 또는 소비자들이 원하는 것에 따라 그 이야기의 형태를 가변적으로 바꾸어 갈 수도 있다. 포스트모던 상황에서는 정통 교회보다 이단 집단들이 훨씬 수월한 대처의 능력을 발휘할 수 있다. 이런 점에서 포스트모더니즘의 최대 수혜자는 이단이다. 시장의 관점으로 접근하는 한 정통 기독교는 항상 불리한 위치에 놓이게 된다. 그런 점에서 포스트모더니즘 시대의 사회종교적 상황은 정통 기독교에 대하여 적대적인 방향으로 갈 승산이 훨씬 더 크다.

그렇다고 기독교에 대한 적대적인 환경이 교회 밖에만 있다고 볼 수는 없다. 교회가 스스로의 본질을 잘 지켜가지 못할 때 교회 안에도 포스트모더니즘의 사조가 교회 밖에서와 꼭 같은 방식으로 작용할 수 있기 때문이다. 특히 한국의 교회는 푸코의 지식-권력 논리가 많은 면에서 옳다는 것을 보여주는 하나의 증명의 장이 되고 있다.⁸⁷ 계급과 서열 문화에 지배받는 교회 속에서 직분도 계급으로 인식되는 경우가 많고, 많은 성도들이 계급상승을 위해 교회 봉사에 매달리기도 한다. 목회자는 목회자대로 이를 역이용하기도 한다.

이런 구조를 만들어 놓은 현실교회 속에서는 열심을 다해 주를 섬기라는 목사의 설교도 하나의 푸코식 권력 담론 이상이 되지 못한다. 목사와 교인들 간의 불안한 균형이 깨어지는 것은 시간문제다. 이런 것은 교회 밖으로부터의 적대적 환경이 아니라 교회 안에 상존하고 있는 적대적 환경이다. 푸코가 말하는 포스트모더니즘 시대의 권력구조는 안과 밖의 구분을 허용하지 않는

87 이에 대한 보다 상세한 설명을 위해서는 필자의 글 “미셸 푸코와 성경해석”, 『이 텍스트에 어드레스가 있는가?』, 13-36을 보라.

다. 모든 사람은 다른 모든 사람에 대하여 권력을 행사하며 지식과 담론(설교 조차도)은 권력 행사의 한 방편이 된다. 이런 인식이 이미 보편화된 시대 속에서 교회의 적은 항상 밖에 있을 것이라고 착각하는 나이브한 인식구조가 교회를 더 적나라한 권력 투쟁의 전쟁터로 만들어 놓을 뿐이다.

교회 안에서 이런 현상들이 낫설지 않게 일어나고 있는 동안, 이런 계급 높음에 별로 관심이 없는 젊은 세대에게는 교회가 점점 낯선 곳이 되어간다. 정작 그들이 받아야 할 관심은 전혀 받지 못한 채 교회의 주변인으로 맴돌다가 마침내는 교회를 등지는 일이 비일비재하게 일어나고 있다. 이런 틈바구니를 파고드는 것이 이단들이다. 또는 포스트모던 사조에 좀 더 호의적인 새로운 교회 운동에 눈을 돌리기도 한다.

3. '가나안' 교인과 이머징 교회의 문제

최근 주로 청장년층 속에서 일어나고 있는 소위 '가나안' 교인⁸⁸의 급속한 증가는 포스트모더니즘 사조와도 긴밀한 관련성을 가진다. 소위 'n포 세대'라고 불리는 이 시대 청년들의 현실은 기존의 사회 체제에 진입하고자 해도 할 수 없는 답답한 벽이 존재함을 보여준다. 그러나 또 한편 여기에는 힘들게 그 체제에 진입한다고 해도 거기에 쉽게 동화되지 못하는 청년들의 더 깊은 고민의 벽도 놓여 있다. 기존의 사회 체제는 모더니즘의 틀에 아직도 갇혀 있지만, 이들의 삶의 배경은 이미 포스트모더니즘 속으로 깊이 들어와 있기 때문이다. 이들의 눈에 비치는 교회의 모습은 기존의 사회 체제와 깊이 결탁되어 있는 '그들만의 리그'이다. 자신이 발붙이기에는 너무 거리가 먼 남의 세계요 타인의 무대일 뿐이다. 그들이 보는 신앙은 아버지의 신앙이요 어머니의 신앙이지 자신의 신앙이 되지 못한다. 교회 안에서 그들은 항상 주변인들이다. 이런 환경이 싫어서 점차 '가나안' 교인으로 떨어져 있다가 끝내는 신앙과 등지고 마는 청소년, 청장년들이 부지기수로 늘어나

88 '가나안' 교인은 정재영의 정의에 따르면 "기독교 신앙을 가지고 있고 스스로 기독교인으로서의 정체성도 유지하고 있지만 교회에는 출석하지 않는 사람들"을 가리킨다. 참고, 정재영, 『교회 안 나가는 그리스도인』(서울: 한국기독교학생회출판부, 2015), 31.

고 있다.

정재영은 한국 개신교회 속에 일어나고 있는 ‘가나안’ 현상의 배후에 지나친 감성주의나, 체제 유지 및 교세 확장을 위한 복음의 수단화의 문제가 놓여 있다고 지적한다.⁸⁹ 양희송은 이것을 교회 안에 만연한 속물체제 곧 스노보크라시(snobocracy)라 부르는데, 그가 볼 때 ‘가나안 교인’ 현상은 이런 현상들에 대한 일종의 저항 의식의 표출이다. 좀 더 구체적으로 말하면 “설교의 실패(설교문 표절, 성경 해석의 피상성, 적용의 부적절성 등), 교회 갈등의 격화(세습, 재정, 섹스 스캔들 등) 등을 비롯하여 ‘성직주의’, ‘성장주의’, ‘승리주의’에 대한 반대”의 표명인데, 이것이 제도교회 내에서 해결될 길을 찾지 못하니까 가만히 교회를 나가는, 그러면서도 신앙인이기를 그만 두지는 않는 ‘가나안’ 현상이 가속화되고 있다는 것이다.⁹⁰

양희송은 ‘가나안’ 현상을 기성 교회에 대한 소극적 회피의 한 형태로만 보지는 않는다. 그는 에클레시아 개념을 제도적(institutional) 측면보다는 수행적(performative) 측면에 초점을 맞추어 정의하기를 선호하는 것으로 보인다.⁹¹ 그런데 기성 교회가 “제도의 존속과 치장”에 집중하면서 그 본질적 기능을 수행하지 않기 때문에 이런 “명목상의 에클레시아”에 대해서는 “정면으로 저항하는 몸짓”을 취해야 할 뿐만 아니라, 나아가서 에클레시아의 “이름을 박탈하는 행위”까지도 취해야 할 것으로 보고 있다.⁹² 이런 논리를 따른다면 이 시대의 ‘가나안’ 현상은 소극적 회피 차원을 넘어 일종의 교회 개혁적 성격을 가진다고 볼 수도 있겠지만, 그러나 이것이 어떤 형태의 대안을 취할 것인가에 대해서는 뾰족한 답이 없으며, 오히려 많은 우려를 낳고 있다.

89 정재영, 『교회 안 나가는 그리스도인』, 145, 157-58.

90 양희송, 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』(서울: 포이에마, 2014), 50-51.

91 양희송, 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』, 165. 양희송은 ‘제도적’ 요소와 ‘수행적’ 요소를 서로 분리시킬 수 있을 것처럼 생각하지만, 그러나 실제로 양자는 분리되지 않는다. 이는 언어이론상 수행어(performative)가 작용하는 원리에서도 입증되고, 교회를 하나님 나라와 일치시키는 것에 못지않게 양자를 극단적으로 분리시키는 이론이 가진 위험성 속에서도 잘 입증된다.

92 양희송, 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』, 166.

단순한 '가나안' 현상을 넘어 보다 적극적인 형태로의 교회 운동이 이머징 교회(emerging church) 운동으로 표출되기도 한다. 포스트모더니즘 사조를 반영하는 이 새로운 교회 운동은 기존의 딱딱한 예배 형식이나 교리적 틀을 버리고 보다 유연하고 자유롭고 기동적이며 참여적인 교회 형식을 추구한다. 건물이나 예식이나 고정적 체제 등에 붙박여 있는 것을 싫어하고 리오타르의 말처럼 “가변적, 국부적, 상황맥락적”인 것을 좋아하며, 잘 정의된 교리 체계보다는 사랑이나 포용 등 규정되기 어려운 포괄적인 용어에 호소하기를 좋아하고, 교단이나 교회 정치 같은 것을 강하게 반대한다. 내적으로는 공동체 역동성을 강조하고, 구성원들 속에서 공유되는 수많은 이야기들의 세계가 모임의 핵을 이룬다.

돈 카슨(Don Carson)이 잘 정리해주고 있는 것처럼, 이머징 교회 운동은 다소 근본주의적인 전통적 복음주의에 대한 비판에 그 뿌리를 가지는데, 그 기본적 특성은 포스트모더니즘의 사조와 대체로 일치한다. 곧 “선형적인 사고나 합리성에 비해 느낌과 감정을, 진리에 비해 경험을, 배제에 비해 포용을, 개인주의와 영웅적인 독불장군에 비해 참여를” 강조한다.⁹³ 이런 경향이 설교와 연결될 때는 전통적 교회에서와 같이 설교가 예배의 중심의 자리에 서는 대신 설교도 “예배 모임에서의 경험의 일부일 뿐”이며, 나아가 설교가 “진리란 무엇인가에 대한 설명”을 주된 내용으로 하는 대신 성경 이야기가 삶 속에서 경험되는 것을 주된 내용으로 한다. 또한 성경의 이야기는 말의 형태를 통해서만 아니라 “말과 시각 예술과 침묵과 증언과 이야기의 혼합”을 통해 전달되며, 그것도 고정된 교회당 건물 안에서가 아니라 “교회 건물 밖에서 공동체와 관계의 맥락 속에서” 이루어진다.⁹⁴

카슨은 이 운동의 주도자들(대표적으로 Brian D. McLaren)이나 참여자들이 포스트모더니즘의 시대적 흐름에 적극적으로 호응하는데 비해 “포스

93 Don Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 이용중 역(서울: 부흥과 개혁사, 2009), 40. 레너드 스위트(Leonard Sweet)는 EPIC(experiential, participatory, image-driven, connected)이란 말로 이런 경향을 집약하고 있다. 참고, 로저 오클랜드, 『이머징 교회와 신비주의』, 황 스테반 역(서울: 부흥과 개혁사, 2010), 87.

94 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 52-53.

트모던 사상의 어떤 본질적인 요소에 대한 비판"을 하는 것을 본 적이 없다는 말로 이 운동을 비판한다.⁹⁵ 그들에게 있어서 관대함이나 포용, 사랑의 덕목은 성경의 성경에 대한 자기주장보다 더 우월한 지위를 가진다. 사람들을 불편하게 만드는 용어들을 이들은 기피한다. 우상숭배나 지옥, 심판, 형벌 같은 용어들이 그러하다. 자연히 이들에게 있어서 신학적으로 가장 문제가 되는 부분은 그리스도의 속죄론이다. 카슨은 이런 점을 잘 지적하고 있다. “내가 보기에 이머징 교회 운동의 가장 걱정스러운 면은 이 운동의 가장 유명하고 가장 책임 있는 지도자들이 허울뿐인 교만한 태도로 그리스도의 십자가를 다루는 것이다.”⁹⁶ 카슨은 구체적인 예로 맥클라렌이 대속적 속죄를 두고 “그것은 마치 신적인 아동 학대처럼 보인다”고 말하는 것이나, 스티브 초크(Steve Chalke)가 유사한 용어로 “일종의 우주적 아동 학대”라고 말하는 것을 들고 있다.⁹⁷ 카슨은 조심스럽게, 그러나 단호한 어조로 맥클라렌과 초크가 “대체로 복음을 버렸다”고 진단한다.⁹⁸ 카슨은 이들이 포스트모던 문화를 위해 복음을 버린 데서 돌아와야 한다면, 복음을 고수하기 위해 포스트모던 문화와 벽을 쌓고 있는 교회는 이들의 실패를 되풀이하지 않으면서도 이 시대의 문화와 함께 걷는 법을 배워야 한다고 제안한다.

제임스 스미스 역시 이머징 교회의 ‘얇은 고백’을 심각하게 문제 삼고 있다. 그가 볼 때 “이머징 기독교가 광신적 근본주의를 대체로 바로잡지만, 고백을 정의나 사랑에 대한 달콤한 관심으로 환원해 버리는 얇은 ‘초교파’ 기독교로 후퇴”시키고 있다는 것이다.⁹⁹ 이와 달리 그가 제시하는 “급진 정통주의”는 포스트모더니즘을 ‘협력자’로 끌어안으면서도 “‘두꺼운’ 고백적 정체성을 선포하고 수용”하는 방향을 지향한다고 말한다.¹⁰⁰

95 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 50. 보다 다각적인 측면에서 이머징 교회 운동을 비판하고 있는 책들로는 참고, 게리 존슨·로널드 글리슨 편, 『이머징 교회는 교회 개혁인가 교회 변질인가』, 김성웅 역(서울: 부흥과 개혁사, 2011); 게리 길리, 『포스트모던 신비주의와 이머징 교회의 도전』, 김세민 역(서울: 부흥과 개혁사, 2011) 등.

96 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 312-13.

97 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 249, 275-77.

98 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 278.

99 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 176.

스미스가 말하는 ‘얽은 고백’의 또 다른 한 형태로 우리는 포스트모더니즘 시대의 대안적 종교 형태로 제시되는 ‘종교 없는 종교’를 들 수 있을 것이다. 미국 시라큐스 대학의 종교 및 인문학 교수인 존 카푸토(John D. Caputo)는 데리다를 따라 “종교 없는 종교” 또는 하나의 “사건의 신학”(theology of the event)을 표방하고 있다.¹⁰¹ 그가 생각하는 기독교의 믿음은 예수에 관한 어떤 고정된 교리를 믿는 것이 아니라 예수의 존재 양식을 취하는 것을 의미한다. 예수는 소위 예수의 사건(사랑이나 용서 등과 같은)이 발생하지 않는 곳에서는 아무런 의미가 없다. 반면 예수의 사건이 발생하는 곳에서는 그 이름의 차이는 무의미하다. 예수 사건들은 “많은 이름으로 많은 횃수로 많은 장소에서 일어나며 ... 예수나 기독교, 종교나 하나님의 이름과 상관없이 일어나기도 한다.”¹⁰²

포스트모더니즘 사회가 비종교적 사회로 갈 것이라고 보는 진단은 옳지 않다. 오히려 데리다 같은 해체주의자는 “전혀 새로운 것”, “불가능한 것”의 도래를 바라보는 “종교 없는 메시아니즘적 종교”를 추구하고 있다. 그러나 이것이 가진 공허함의 실체는 데리다 자신이 진리에 대하여 가지는 “지움”의 입장 때문에 이내 그 생생한 맨 얼굴을 드러낼 수밖에 없다. 카푸토가 말하는 “사건으로서의 신학”도 결국 예수의 이름을 말하면서도 실제로는 다른 것을 이야기하는 포스트모던식 비유 또는 알레고리에 지나지 않는다.

이런 기류에 편승하는 이머징 교회는 결코 건강한 대안이 되지 못한다. 신앙에 대한 ‘얽은 진술’은 삶을 변화시킬 힘이 없다. 이는 이머징 교회에 대해 비교적 호의적인 견해를 가지고 있는 사람들도 우려하는 일이다.¹⁰³

100 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 176.

101 John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997); idem, “The Sense of God,” in Lieven Boeve and Christophe Brabant eds., *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity* (Burlington: Ashgate, 2010), 40.

102 Caputo, “The Sense of God,” 40-41.

103 예를 들어 짐 벨처(Jim Belcher)는 전통적인 “경계(울타리) 집합형” 교회나 포스트모더니즘 우호적인 “관계 집합형” 교회를 넘어 “중심(샘) 집합형” 교회를 대안으로 제시한다. 이는

만일 이런 교회 형태가 하나의 주류가 되면 다시 한 번 우리는 사사기의 시대를 경험하게 될지도 모른다. 원하던 원치 않던 이머징 교회의 현상은 이제는 피할 수 없는 하나의 현실로 우리 앞에 다가와 있다. 그리고 이런 형태의 교회 운동은 포스트모더니즘의 사조에 익숙한 젊은 세대에게 점차 더 많은 호감을 얻게 될 것이다. 성경적 기독교가 된다는 것이 무엇인지를 보여주는 더 예리한 노력이 필요한 시점이다. 그러나 젊은 세대를 다 잃어버리고 나서 이렇게 할 수는 없는 일이다. 많은 위험성을 내포한 이머징 교회에 그 자리를 다 내어주기 전에 교회는 자신을 다시 재정비해야 한다. 바뀌지 말아야 할 요소들을 견실히 유지하면서도, 바꾸거나 포기할 수 있는 것들에 대해서는 과감하게 인식의 전환을 이루어 이 시대의 필요들을 잘 수용할 수 있어야 한다.

IV. 대안의 길 모색

1. 복음적 정신과 삶의 형성

제임스 스미스는 리오타르의 이야기 개념과 푸코의 훈육 개념을 연결하여 기독교적 '형성'(formation)의 중요성에 대해 강조한다.¹⁰⁴ 이는 성경에 나타나는 하나님의 구속의 이야기를 개개인의 새로운 삶과 공동체적 문화로 살아내는 것을 가리킨다. 특히 오늘날과 같은 고도 자본주의 소비사회 속에서는 대중매체를 통한 상품 광고가 인간의 인지 구조보다 더 저변에 놓인 욕망 구조를 자극한다. 스미스의 말을 빌리자면 "마케팅은 사람들을 특정한 인물로 주조한다."¹⁰⁵ 쉽게 말해 사람들이 욕망하는 것을 소유한 사람들을

교회의 외적 경계를 허물면서도 삶의 변화의 원천인 복음을 약화시키지 않는 교회 형태이다.

참고, 짐 벨처, 『깊이 있는 교회』, 전의우 역(서울: 포이에마, 2011), 120-23, 225-27.

104 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 154. 앤서니 티슬턴(Anthony C. Thiselton)의 『기독교 교리와 해석학』(서울: 새물결플러스, 2015)에서도 기독교의 이야기(티슬턴의 경우는 교리)가 가지는 형성(formation)의 역할을 힘주어 강조하고 있다.

105 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 157.

내세워 어떤 것을 가지게 될 때 그 사람과 동일하게 될 것처럼 믿게 만드는 것이다. 그들의 (만들어진) 이야기를 자기 이야기로 이어가게 하는 것이 핵심이다. 이것이 인지적인 방식으로 접근하는 것보다 훨씬 더 은밀하면서도 효과적인 방식인데, 스미스는 교회가 이런 방식을 눈여겨 볼 필요가 있다고 말한다.

푸코의 훈육 개념을 변용하여 스미스는 교회가 “하나님의 형상을 반영하도록 인간을 교육하는 [대안적] 훈육사회”가 되어야 한다고 제시한다.¹⁰⁶ 앞서 그가 했던 말, “마케팅은 사람들을 특정한 인물로 주조한다”는 말을 채용하여 이를 다르게 표현해보자면 성경의 내러티브는 그리스도인을 그리스도의 삶을 살아가는 특정한 인물로 주조한다. 이런 목적을 위하여 교회 안의 모든 설교나 성경공부가 일치된 목적을 지향해야 한다. 단지 인지적 지식에 호소하는 설교나 성경공부가 아니라 새로운 삶을 형성하는 이야기의 주인공이 되도록 성도들을 양육해야 한다. 지식의 체계를 넘어 욕망의 체계가 변화된 그리스도인이 되지 않으면 세상의 문화를 거슬러가는 대안적이고 변혁적인 그리스도인이 될 수 없다.

스미스의 제안은 우리가 귀담아 들어야 할 소중한 방향 제시이다. 그의 말을 조금 길게 인용해보자.

복음 이야기에서 우리 자신을 발견하는 법을 가르치려면, 매주 예배에서 복음 내러티브를 불러내는 법을 알아야 한다. 우리 자신이 바로 하나님께서 구속하시는 이야기의 한 등장인물임을 기술하는 능력이 바로 제자도와 신앙 형성의 핵심이다. 하나님의 구속 이야기에서 우리 역할을 이해하고 배역을 찾는 능력이 필요하다.¹⁰⁷

많은 고민과 지혜가 필요한 부분이다. 대중 집회 형식의 예배에 익숙한 대부분의 한국 교회 현실에서 이를 적용하자면 파격적인 형식의 변화가

¹⁰⁶ Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 161.

¹⁰⁷ Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 116.

필요하다. 일방적 전달 형식의 설교와 기껏해야(때로는 유도된) ‘아멘’의 반응이 전부인 현재의 구도를 넘어 보다 참여적인 형태의 설교나 예배를 어떻게 모색할지 고민해볼 필요가 있다.

이런 고민은 외형적인 틀의 변화 차원에서도 일어날 수 있다. 생각 속에서 는 쉽지만 실제로 하려고 하면 쉽지 않은 이런 부류의 고민들이다. 앞만 보고 앉도록 배치된 의자들(일률적인 무거운 장의자들)을 없애고 가변성과 이동성이 가능한 의자 배치를 하는 것부터 과연 시도할 수 있을까? 설교 시간에 질문이 오고 가며 설교자 외에 다른 사람들의 이야기가 일정 부분 끼어드는 것을 과연 허용할 수 있을까? 가상적으로만 아니라 외적 형식들에 서조차도 성도들 한 사람 한 사람을 하나님의 이야기의 주역 배우들로 참여하게 만드는 그런 형태상의 변화들을 도모할 수 있을까? 전체가 어려우면 최소한 청년층을 중심으로 부분적으로나마 이런 변화를 적용해볼 수 있을까? 우리가 무엇이 문제이며 또 무엇을 이루어야 할 것인지를 좀 더 분명히 인식한다면 좀 더 기민한 방식으로 형식적인 것들을 여기에 맞추어 가는 지혜를 도출해낼 수 있으리라고 본다.

2. 체화된 이야기들의 증폭

포스트모더니즘 시대에는 알차고 건강한 소형 교회가 대안이다. 대형 교회는 기존의 틀을 바꾸기 어려울 뿐 아니라 수성(守城)이나 현상 유지, 또는 지속적인 성장 추구 이상의 것을 도모하기 어렵다. 기이하게도 한국 교회 안에는 대형 교회가 하나의 추구 모델이 되고 있고, 이유와 목적이 불분명한 ‘교회 성장’의 허황된 꿈이 지배적인 동인 역할을 하고 있다. 그러다 보니 세속적인 성장의 방식, 경영의 방식 등이 교회 문화를 주도하고 있다. 이는 성경이 말하는 제자 삼기(마 28:18-20)와 그 목표와 방향 또는 방법이 전혀 다르다.

예수님은 제자 삼으라는 명령을 교회에게 주셨다. 사명 중심의 교회는 이 일을 자신의 본질로 잘 고수해가야 한다. 마이클 월킨스(Michael J.

Wilkins)가 잘 지적하는 것처럼, 복음서가 기록되던 1세기에 와서 제자(maqhth,i)라는 단어는 단순한 ‘학습자’가 아니라 ‘모방자’의 의미를 함유하고 있었다.¹⁰⁸ 그가 이해하는 제자는 예수님을 닮은 삶이 형성되어 있는 사람이다. 제자훈련의 과정은 하나의 학습 프로그램이 아니다. 오히려 “제자도란 실제 세상에서 예수님과 함께 걸으며 그분을 닮는 것”이며, “제자도란 종교적, 영적 차원만을 개발하는 것이 아니라, 그 사람 전체에 영향을 미”치는 전인적 형성의 과정이다.¹⁰⁹

포스트모더니즘 사조가 아무리 짙어지더라도 교회의 제자 삼기의 노력은 결코 포기될 수 없다. 오히려 더 집중적으로 이 일을 교회의 제일차적 목표로 추구해야 한다. 특히 포스트모던 삶의 방식에 이미 깊이 사로잡혀 있는 다음 세대 그리스도인들을 어떻게 예수님의 제자로 양육할 것인지 깊이 고민하지 않으면 안 된다. 이들이 자기화 된 하나님의 이야기를 만들어갈 수 있는 역량을 구비하도록 도와야 한다.

현재 많은 청년 및 청소년들이 급격하게 기존 교회를 이탈하고 있다. 교회에 남아 있는 청소년들도 부모 체면 때문에 교회에 나오는 경우가 많다. 이들에게 교회의 문화는 강요된 적응의 대상이다. 이들 속에 자신들의 이야기가 산출되게 해야 한다. 리오타르 식으로 그것은 작은 이야기(petit récit)의 세계이다. 성경의 하나님의 이야기를 자기화한 것이다. 그것이 그들 속에서 만들어지고 공유되도록 도와주어야 한다. 마치 해커를 잡기 위해 해커를 쓰듯이 청년들, 청소년들을 위한 계층 지도자들(전담 교역자가 아닌 또래 리더들)을 육성해야 한다. 그들이 교회 안에서 자기 목소리를 가지도록 해야 한다. 변질된 당회 중심의 수직적 조직과는 별도로 제자 삼기 사역의 공동 목표를 위한 직능적 회의체가 만들어져야 하고, 이 계층 지도자들도 여기에 참여해서 자기들의 고민과 활동을 함께 나누도록 해야

108 Michael J. Wilkins, 『제자도 신학』, 황영철 역(서울: 국제제자훈련원, 2015), 106. Michael J. Wilkins, *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel* (Eugene: Wipf and Stock, 1995, 2nd edn.), 42에서는 이를 학습자(learner)와 추종자(adherent)로 구분한다.

109 Wilkins, 『제자도 신학』, 176-77.

한다.

이런 방향으로의 노력은 설교와 예배 속에서도 나타나야 한다. 설교가 설교자만의 독백이 아니라 하나님의 구속의 이야기에 이어지는 모든 그리스도인의 삶의 이야기가 되도록 목표 설정이 분명해져야 한다. 리오타르가 말하는 방식으로 지식이 정보화되고 이것이 이론상 모든 사람들에게 공개되는 포스트모던 사회 속에서는 “교수(또는 지식인) 시대의 종말”이 불가피한 것처럼, 정보화된 설교 또한 유사한 방식으로 모든 사람들에게 공개된다. 이는 정보화된 지식 전달자로서의 “목사 시대의 종말”을 예고하는 것인지도 모른다. 이 시대에 소위 ‘설교 표절’에 대해 사람들이 민감한 이유가 여기에 있다. 누구에게나 접속 가능한 정보화된 설교를 왜 앵무새처럼 되풀이 하는 것인가. 이런 민감성을 읽지 못하는 설교자는 도태의 길을 걸을 수밖에 없다.

설교자는 단순히 지식 전달을 위해 존재하지 않는다. 이것이 목적이라면 설교자는 모든 것을 명제화해야 하고 일반화해야 한다. 이는 포스트모더니즘 사조에 익숙한 현대인들에게 가장 거부감을 일으키는 일 중의 하나이다. 성경의 이야기가 자신들의 삶의 이야기로 체화되도록 인도해야 한다. 이를 위해 설교자들의 경우, 최소한 듀웨인 리트핀(Duane Litfin)이 소개하는 일반화-구체화 사다리 오르내리기에 익숙해질 필요가 있다.¹¹⁰ 바울의 복음 선포에 관한 좋은 박사학위 논문을 쓴 바 있는 리트핀은 언어학자 알프레드 코즈프스키(Alfred Korzybski)와 하야카와(S.I. Hayakawa)가 발전시킨 “추상화 사다리” 개념을 설교에 접목시키고 있다. 추상화 사다리의 위쪽에는 추상적인 개념들이 자리하고 있다. 예를 들어 개는 더 위쪽으로 올라갈수록 포유동물→생물→사물이 된다. 그러나 사다리의 아래쪽으로 내려오면 더 구체화 되어서 진돗개나 푸들이 되고 더 아래로는 우리 집 강아지 ‘복슬이’나

110 참고, Duane Litfin, 『말 vs 행위: 균형 잡힌 복음전파』, 유정희 역(서울: 아가페북스, 2015). 이 한글 번역본의 제목은 마치 리트핀이 말과 행위를 대립적인 것으로 이해하는 것처럼 원 제목을 직역해 놓았는데, 실제로 리트핀이 말하고자 하는 것은 행위로서의 말의 중요성이다. 그런 점에서 말의 선포가 여전히 중요하다는 것을 역설한다.

‘베니’가 된다.

이런 개념이 좋은 설교자에게 얼마나 유용한지를 염두에 두면서 리트핀은 이렇게 말한다. “훌륭한 연설가와 평론가는 사다리를 자유롭게 오르내리며, 추상적인 개념이 구체적인 개념에 의미와 맥락을 부여하고, 구체적인 개념이 추상적 개념에 살을 붙이고 생기를 불어넣게” 해야 한다.¹¹¹ 문제는 이것이 성경의 개념에 익숙하지 못한 청년, 청소년들의 세계로 내려올수록 더욱 어려워진다는 것이다. 돈 카슨이 말하는 것처럼 이들에게 “하나님 나라”나 “복음”이나 “아마겔돈” 같은 성경의 용어들은 “해체되고 다시 정의 될” 필요가 있는 개념들이다.¹¹² 그 정의는 또 다른 개념을 통해 내려지는 것이 아니라 구체적인 삶의 이야기로 체화되고 연결되는 방식으로 내려져야 한다. 그들의 구체적인 삶의 세계 속에서 구별된 삶이 무엇이며 영적 전쟁의 현상이 무엇인지 실제적이고 적용된 용어 해석이 이루어지지 않으면 안 된다. 그래서 무수한 삶의 이야기 속으로 성경의 언어가 체화되고 실제로 그런 체화된 삶이 계속 일어나도록 설교가 그 목표를 분명히 해야 한다.

예배 또한 이를 도와야 한다. 많은 교회들에서 예배 인도자가 교인들이 감사헌금 드린 것을 일일이 긴 시간을 들여 소개하는 것을 본다. 가끔 그 목적이 무엇인지를 물어본다. 일종의 광고인가? 아니면 더 많은 감사헌금을 하도록 유도하기 위함인가? 차라리 그 시간에 교인들 스스로가 자신의 삶 속에 이어진 하나님의 역사를 직접 나누도록 하면 더 좋지 않은가? 정작 예배하는 주체들인 성도들의 이야기는 다 간접적인 것이 되어버리고 예배가 항상 ‘예배 보는’ 것으로 또는 피동적인 것으로 머물러 있다면 성도들은 자기 이야기를 이어나갈 기회나 역량을 잃어버리고 말 것이다. 교인들 한 사람 한 사람의 이야기가 존중되고, 또한 그 이야기의 역량이 배양될 때 그들 속에 실제적이고 구체적인 삶의 변화가 일어난다.

111 Litfin, 『말 vs 행위』, 76-77.

112 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 52.

3. 변증적 자세를 넘어 본연의 색깔 드러내기

지금 우리는 교회 안팎에서 기독교에 대한 지속적인 공격이 일어나는 것을 직면하고 있다. 안티 기독교 활동도 여러 다른 운동들과 결합하여 매우 광범위하고 조직적인 방식으로 계속되고 있다.¹¹³ 한 때는 기독교가 이런 비난과 도전을 피하기 위해 이성이나 합리성, 또는 주류 문화에 자신을 끼워 맞추는 ‘변증적’ 방식으로 자신의 자리를 찾아가려 했던 적도 있다. 하지만 포스트모던 시대에는 이런 방식의 접근 자체가 호소력을 잃어버리고 있다.

제임스 스미스가 잘 지적하는 것처럼 “많은 구도자는 대형할인점에서 이미 살 수 있는 상품의 종교판을 원하지 않는다.”¹¹⁴ 복음을 기성 문화에 끼워 맞추기 하는 것은 그 문화에 주도권을 내어주는 일이 될 뿐만 아니라, 교회를 일종의 클럽이나 파티의 대체물로 인식하게 만드는 결과를 낳는다. 교회는 사람들을 자신이 살아내는 하나님의 이야기 속에 들어오도록 초청하고 “환대”(스미스의 용어대로)하는 방식으로 이 시대에 전도의 사명을 수행한다. 그러기 위해서는 교회가 자신의 본연의 색깔을 가장 생생하게 잘 살려낼 필요가 있다. 세상의 문화와 다른 것을 두려워 할 것이 아니라, 다른 그것을 오히려 더 잘 부각시켜야 한다. 스미스의 말처럼 “탈근대적 교회는 바로 하나님의 드라마가 공연되는 무대다. 즉, 기독교인에게는 ‘공연을 잘할’ 책임이 있다.”¹¹⁵

역사상 교회에 대한 조롱이 없었던 적은 없다. 존 스토틀는 로마의 팔라틴 언덕의 한 집에서 발견된 2세기 것으로 추정되는 벽에 그려진 낙서 하나를 소개한다. 거기에는 당나귀 머리를 가진 한 사람이 십자가에 달린 모습을 그려 놓았다. 그리고 어떤 사람이 경배의 표시로 한 쪽 손을 들고 “알렉사메 노스는 신을 경배한다”(ALEXAMENO CEBETE THEON)라고 적어 놓았

113 이에 대해서는 필자의 글 “반기독교 운동, 그 실태와 대처”, 『개혁신학과 교회』 26(2012), 113-42에서 그 구체적 실태를 보다 상세히 다룬 바 있다.

114 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 119.

115 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 121.

다. 곧 그리스도인을 당나귀 승배자로 조롱하고 있는 것이다.¹¹⁶ 이런 조롱과 모욕은 1세기에 신약 성경이 기록되던 그 시기에도 일상적인 현상 가운데 하나였다. 로마 교회를 향하여 쓰인 것으로 추정되는 히브리서가 이를 잘 보여준다.¹¹⁷ 조롱과 공개적 모욕과 박해는 항상 준비되어 있다. 그리스도인은 그것을 무서워할 것이 아니라, 자신이 진정으로 자기가 믿는 것이 무엇인지 바르게 알고 그 시초의 것을 끝까지 잘 견지해가고자 하는(히 3:14) 신실함과 담대함이 살아 있느냐를 물어야 한다.

이 시대 우리에게도 마찬가지이다. 우리는 우리 주변에서 일어나는 교회에 대한 무차별적인 공격이나 조롱을 무서워할 것이 아니라 우리의 본질을 스스로 잃어가는 것을 두려워해야 한다. 우리 안에 하나님의 이야기를 살아낼 능력과 자질이 구비되어 있지 않은 것을 두려워해야 한다. 그런 자질을 구비하도록 다음 세대를 준비시키지 않는 태만을 두려워해야 한다. 다른 사람을 이 복된 이야기의 세계 속으로 초대하고 환대할 자신감마저 잃어버리고 스스로 자조와 비탄 속에 빠져 있는 심각한 병증을 두려워해야 한다. 우리가 살아가는 사회는 어디를 향하여 가는지도 모르는 채 포스트모더니즘의 허무주의와 아나키(무정부)적 무의미의 현실 속에 점점 더 깊이 빠져들고 있는데, 누군가에게 도움의 손길을 구해보지만 정작 교회 자체가 도움이 되기는커녕 환멸과 동정의 대상이 되어 있어서 온 사회가 등불 없는 어둠에 빠져들도록 방치하고 있는 이 현재의 위기를 진정 두려워해야 한다. 이 시대에 교회는 교회 자신이 되어야 한다. 자신의 색깔을 있는 그대로 드러내어야 한다.

V. 나가는 말

116 John Stott, 『그리스도의 십자가』, 황영철·정옥배 역(서울: IVP, 1988), 41.

117 참고, 최승락, 『히브리서 산책: 성취와 기다림』(서울: 이레서원, 2018).

우리는 포스트모더니즘 사조의 성격을 이해하기 위해 리오타르를 하나의 출발점으로 삼아 이야기를 시작했다. 그의 주장이 가지는 '양날의 칼' 성격을 이 시대의 교회의 위치와 관련하여 생각해 보았다. 한국 교회는 아직도 많은 면에서 모더니즘의 논리에 사로잡혀 있다. 하지만 모더니즘은 기독교의 안전한 동반자가 아니다. 그것은 포스트모더니즘도 마찬가지이다. 우리는 시대의 사조에 편을 들려하기보다 그것을 초월하는 하나님 나라의 복음이 어떻게 각 시대 속에 효력 있게 선포되어야 할 것인지를 고민하고 있다.

만일 자신이 아직도 모더니즘의 논리에 더 깊은 향수를 느끼는 사람이라면 자신을 넘어 다음 세대를 생각해서라도 포스트모더니즘의 사조의 흐름에 더 깊은 관심을 기울여야 할 것이다. 반면 자신이 이미 포스트모더니즘에 깊이 경도되어 있는 사람이라면 그것이 이끄는 마지막 결과가 무엇일지에 대해 깊이 반성하면서 포스트-포스트모더니즘을 대비해야 한다.

어느 사이언가 한국 교회의 많은 지도자들 속에 파고들어 있는 하나의 패배주의를 발견한다. 교회가 앞으로 어떻게 될지는 모르지만 내 세대까지는 그럭저럭 굴러가지 않겠는가 하는 보신적 패배주의가 그것이다. 그래서 지금까지 해왔던 익숙한 방식 그대로를 답습해가고 있는 것이다. 하지만 이런 방식이나 지금의 교회 언어에 익숙한 세대가 지나간 다음에 일어날 일은 무엇일까? 더 이상 교회 언어가 통하지 않는 새로운 세대를 어떻게 할 것인가? 교회는 급속하게 대화의 능력을 상실해가고 있다. 지금은 어떻게 우리를 짓누르는 패배주의를 던고 다음 세대를 위해 길을 뚫어야 할 때이다. 그것은 교회가 자신의 체질을 새롭게 정비하고 진정한 교회다움을 가장 진하게 구현함을 통해 이루어진다.

[Abstract]**Church in the Hostile Socio-religious Situation in the Age of Postmodernism**

Seung Nack Choi (Korean Theological Seminary)

Is postmodernism enemy or friend of Christianity? It is a hard question to answer. It depends on how we define postmodernism. So we want to find out how J.F. Lyotard defines it. His idea of metanarrative or grand narrative is not related to the size of a narrative. Rather it is a narrative used to justify a story or stories. Christian narrative in itself is not to be identified with grand narrative as Lyotard defines it. Rather Christian narrative has its own status as a specific story among many stories. There arises, however, a different kind of hostile situation when we accept this postmodern condition as unavoidable. Many heretic groups could take a better advantage with this postmodern condition. We also confront with some new forms of church movement around us including non-church going Christians and so-called emerging church movement. We try to evaluate these movements and to check out what makes church a biblical and reformed church. We want to suggest that discipleship is basically important to meet this challenging and sometimes hostile postmodern situations in which the church is placed.

Key Words: Postmodernism, Lyotard, metanarrative, non-church-going Christian, emerging church, discipleship

[참고문헌]

- 양희승. 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』. 서울: 포이에마, 2014.
- 정재영. 『교회 안 나가는 그리스도인』. 서울: 한국기독교학생회출판부, 2015.
- 최승락. 『히브리어 산책: 성취와 기다림』. 서울: 이레서원, 2018.
- _____. “포스트모던 시대의 성경해석에 대한 평가”. 『헤르메네이아 투데이』 56(2013): 23-36.
- _____. 『이 텍스트에 어드레스가 있는가?』. 서울: CLC, 2012.
- _____. “반기독교 운동, 그 실태와 대처”. 『개혁신학과 교회』 26(2012): 113-42.
- Bauckham, Richard. *The Bible in the Contemporary World: Hermeneutical Ventures*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Belcher, Jim. 『깊이 있는 교회』. 전의우 역. 서울: 포이에마, 2011.
- Caputo, John D. “The Sense of God.” In *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*. Eds. Lieven Boeve and Christophe Brabant. Burlington: Ashgate, 2010.
- _____. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- Carson, Don. 『이머징 교회 바로 알기』. 이용중 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2009.
- Gilley, Gary E. 『포스트모던 신비주의와 이머징 교회의 도전』. 김세민 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2011.
- Litfin, Duane. 『말 vs 행위: 균형 잡힌 복음전파』. 유정희 역. 서울: 아가페북스, 2015.
- Liotard, Jean-François. 『쟁론』. 진태원 역. 부산: 경성대학교 출판부, 2015.
- _____. 『지식인의 종언』. 이현복 편역. 서울: 문예출판사, 1993.
- _____. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*.

- Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Mouw, Richard J. *He Shines in All That's Fair*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Oakland, Roger. 『이머징 교회와 신비주의』. 황 스테반 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2010.
- Smith, James K.A. 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』. 박삼종·배성민 역. 파주: 살림, 2009.
- Stott, John. 『그리스도의 십자가』. 황영철·정옥배 역. 서울: IVP, 1988.
- Thiselton, Anthony C. 『기독교 교리와 해석학』. 서울: 새물결플러스, 2015.
- Wilkins, Michael J. 『제자도 신학』. 황영철 역. 서울: 국제제자훈련원, 2015.
- _____. *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*. Eugene: Wipf and Stock, 1995.

한국교회 내 교리교육의 부재와 딜레마에 대한 내러티브(Narrative) 탐구¹

이현철
(고신대학교)

[초록]

본 연구는 종교개혁 신학과 신앙의 정수인 정통적 교리에 대한 한국교회의 무관심과 딜레마가 어떠한 양상으로 표출되고 있으며, 그것이 본질적으로 어떠한 맥락 속에서 나타나고 있는가에 대하여 내러티브 탐구를 통해 탐색해보았다. 이를 통해 교리교육에 대한 목회자, 교사 등 교회현장의 주체들에 의해 인식되고 있는 현장지향적인 연구결과들을 통해서 한국교회 내 교리교육의 건강한 회복을 위한 기초자료를 제공하고자 하였다. 본 연구를 통해 도출된 연구결과로서 한국교회 내 교리교육의 부재와 딜레마에 대한 측면은 목회자들의 전문성 부재, 성도들의 삶에 대한 교리적 적용의 실천성 부재, 하향 평준화된 신앙생활로 인한 교리자체의 필요성에 대한 부재, 교리교육을 위한 교회현장 및 수요자맞춤형 교재와 프로그램의 부재, 교리에 대한 왜곡된 인식과 고정관념의 존재, 목회와 사역에 대한 양적성장 중심 패러다임의 존재 등으로 확인되었다.

논문투고일 2018.07.23. / 심사완료일 2018.08.23. / 게재확정일 2018.09.03.

1 본 논문은 개혁신학회 춘계학술대회(2017년 4월 8일 총신대학교)에서 발표한 논문임을 밝혀 둔다.

키워드: 한국교회, 교리교육, 신앙교육, 개혁신앙, 목회자, 딜레마, 내러티브

1. 서론 : 교리교육 그리고 한국교회의 슬픈 현실

성도의 삶에 있어 진정한 의미는 삼위하나님을 온전히 즐거워하는 것²이며, 이 의미를 위해서 하나님께서는 우리에게 정확무오한 말씀을 주셨다. 성도들은 그 하나님의 말씀을 삶의 유일한 준칙으로 삼으며, 그 안에서 지도를 받으며 살아갈 때 가장 행복한 삶을 영위할 수 있다.³ 구체적으로 이 과정 속에서 성도들은 말씀의 은혜를 누리며, 삶의 문제와 고민들을 해결하고, 신앙적 결단을 수행하며 살아가는 것이다. 이러한 측면이 기능적으로 이루어지기 위해서 전제되어야 할 사항은 신앙의 체계로서 정통적 교리에 대한 이해와 확신의 측면이다. 종교개혁 500주년을 맞이하는 한국교회의 상황 속에서 신앙의 체계로서 교리교육과 관련된 딜레마를 탐색해보는 것은 의미미하다. 그 이유는 한국교회의 교리교육과 관련한 ‘슬픈 현실’이 존재하기 때문이며, 그동안 종교개혁의 아름다운 유산으로서의 정통적 교리가 강조되지 못한 채 그것을 잃어버렸기 때문이다.

주지하고 있듯이 초기 한국교회는 교리교육에 대한 지속적인 강조가 있었으며, 새신자교육을 포함한 다양한 연령대의 신앙교육에 있어서 핵심적인 역할로서 교리교육을 강조해왔다. 특별히 한국장로교회의 “12신조”는 한국장로교회 최초의 신앙고백이면서 동시에 초창기 한국교회의 캐터키즘 교육의 효시로서 그 역할을 의미미하게 해주었다.⁴ 하지만 1970년/80년대

2 웨스트민스터 소요리문답 1문: 사람의 제일 되는 목적이 무엇입니까? 답: 사람의 제일되는 목적은 하나님을 영화롭게 하고 하나님을 영원토록 즐거워하는 것입니다.

3 웨스트민스터 소요리문답 2문: 하나님을 영화롭게 하고 즐거워하는 것을 지도하시려고 하나님께서 우리에게 주신 준칙은 무엇입니까? 답: 하나님을 영화롭게 하고 즐거워하는 것을 지도하시려고 하나님께서 우리에게 주신 유일한 준칙은 구약과 신약 성경에 기록된 하나님의 말씀입니다.

4 황재범, “대한장로교회 신경 혹은 12신조의 작성 및 수용 과정에 대한 연구”, 「기독교사상」

그리고 그 이후 시대에 들어서면서 한국교회의 교리교육은 성장과 부흥의 패러다임 속에서 점차 자리를 잃어갔으며, 더 이상 교회와 성도들에게 매력적인 요소로 다가가지 못한 채 잊혀져버린 것이 사실이다. 이러한 측면은 교리교육이 담고 있는 아름다운 가치의 상실을 의미하는 것이다. 다시 말하면 신실한 그리스도인이 자신의 신앙적 정체성을 확립하도록 체계성을 잡아주는 것 그리고 스스로가 고백하고 믿는 바에 대한 구체적인 내용들을 명확하게 정리하여 확신에 찬 신앙생활을 할 수 있도록 방향을 잡아주는 교리교육의 가치를 상실했다는 것이다.

재차 강조할 필요 없이 정통적 기독교에 있어 교리는 그리스도인들의 신앙을 체계화하는 것이며, 이를 통해 자신의 삶 속에서 신앙을 아름답게 표출하는 요소이다. 이에 대한 강조는 신앙의 핵심적인 근간과 기본을 강조하는 것이며 그 어느 것 보다 중요한 것이다. 실제로 이에 대한 인식은 종교개혁과 그 유산 속에서 다양한 방식으로 교리 및 교리교육을 강조한 문서와 내용들을 통해서 확인할 수 있으며, 이는 구체적으로 유의미한 요리문답서의 작성을 통해서 강력하게 표출된 것이다.⁵ 이는 종교개혁 당대와 칼빈 이후 개혁파 정통주의자들의 시대 그리고 그 이후까지 연속적/지속적으로 이어져 큰 흐름을 형성하기도 하였는데, 그것의 궁극적인 목적이 성도들로 하여금 확고한 지식을 바탕으로 신실한 그리스도인으로서 살아갈 수 있도록 하기 위함인 것이다. 이와 관련하여 제네바 요리문답(Geneva Catechism, 1541년), 스코틀랜드 신앙고백(Scotland Confession, 1560년), 벨직 신앙고백서(Belgic Confession, 1561년), 하이델베르크 요리문답(Heidelberg Catechism, 1563년), 영국교회의 39개조 신조(39 Articles, 1563년), 제2 스위스 신앙고백서(Second Helvetic Confession, 1566년), 도르트신조(Canons of Dort, 1619년), 웨스트민스터 신앙고백서(Westminster Confession of Faith, 1647년) 등은 매우 소중한 유산임이 분명한 것이다.

9월호(통권 제573호), (서울: 대한기독교서회, 2006), 200.

5 이현철, “칼빈 이후 개혁파 정통주의자들의 신앙교육: Zacharias Ursinus와 Caspar Olevianus를 중심으로”, 『고신신학(고신신학회)』 17 (2015), 276.

전술한 의미들을 고려할 때 한국교회가 교리와 같은 소중한 유산을 잃어 버린 것은 심각한 상황으로 이해할 수 있다. 1970년대 들어서면서 한국교회의 교리교육은 교회의 양적인 성장과 부흥의 패러다임 속에서 고리타분한 것으로 치부되었으며, 성장을 위해서는 ‘선택해서는 안 될 사역활동’이 되어 버린 것이다. 이러한 측면은 한국교회와 성도들로 하여금 내적인 측면과 외적인 측면의 심각한 딜레마를 경험하게 만들었다. 먼저 내적인 측면의 경우 그리스도인으로서 자신이 무엇을 믿고 있는지 그리고 어떠한 내용이 신앙의 기준인지를 파악치 못하는 딜레마를 경험하게 하였고, 나아가 성숙한 그리스도인으로서 삶을 영위하는 기쁨을 온전히 누리지 못하게 만들어 버린 것이다. 다음으로 외적인 측면은 교회 밖 이단 및 사이비 단체의 교리적 위협과 침투 속에서 한국교회가 적절한 응전없이 속수무책으로 당하게 되는 상황을 초래하게 한 것이다. 이는 교리가 가지고 있는 주요한 가치와 용도에서 벗어나는 것인데, 정통적 교리를 통해서 이단으로부터 교회를 지킬 수 있기 때문이다.⁶ 아이러니 하게도 이단 및 사이비 단체로부터 교리공부를 배우기 위해 정통교회를 떠나는 현상이 발생하고 있으며, 정통교회에서 가르쳐주지 않는 사이비 교리에 매력을 느끼어 참된 신앙을 떠나는 상황이 나타나고 있는 것이다. 이는 교회사적인 측면에서도 볼 때, 교리 자체가 이단들에 대한 응전으로 정교해져갔던 상황⁷들을 고려 할 때 더욱 안타까운 현실이라 할 수 있다. 그러므로 전술한 내적인 그리고 외적인 측면 모두가 한국교회의 민낯이고, 슬픔 현실임이 분명하다.

이러한 맥락에서 본 연구는 종교개혁 신학과 신앙의 정수인 정통적 교리에 대한 한국교회의 무관심과 딜레마가 어떠한 양상으로 표출되고 있으며, 그것이 본질적으로 어떠한 맥락 속에서 나타나고 있는가에 대하여 내러티브 탐구를 통해 탐색해보고자 한다. 이를 통해 교리교육에 대한 한국교회 목회

6 우병훈, “신조의 의미와 중요성, 그리고 신조교육”, 『교리학당』(고신대학교 개혁주의학술원·고신레포 500, 2017), 53.

7 황대우, “초대교회 기독교교리 형성과 이단”, 『교리학당』(고신대학교 개혁주의학술원·고신레포 500 편, 2017), 11; Williston Walker, 『기독교회사』(A History of the Christian Church)(송인설 역). (서울: 크리천다이제스트, 2012).

자, 교사 등 현장에서 사역하고 있는 이들의 내부자적인 관점과 의미들을 파악하고, 한국교회 내 정확무오한 하나님의 말씀에 철저히 입각한 교리교육의 건강한 회복을 위한 기초자료를 제공하고자 한다.

II. 연구방법

본 연구는 종교개혁 신학과 신앙의 정수인 정통적 교리에 대한 한국교회의 무관심과 딜레마가 어떠한 양상으로 표출되고 있으며, 그것이 본질적으로 어떠한 맥락 속에서 나타나고 있는가에 대하여 현장지향적인 접근을 통해 탐색해보고자 한다. 이를 위해 본 연구에서는 현장성 짙은 연구를 위한 연구방법으로서 질적연구방법론의 내러티브 탐구를 활용하여 수행하고자 하였다.

질적연구방법론으로서 내러티브 탐구는 Connelly & Clandinin에 의해 대표적으로 주장되었으며, 그 후 교육학, 사회학을 비롯한 다양한 학문분야에서 급속하게 수용되어 발전하고 있다. 한국 학계에 내러티브 탐구가 소개된 지 약 15년이 지났으며, 한국교육학술정보원에 등록된 내러티브 탐구와 관련된 학위논문과 전문 학술논문은 각각 600편이 넘는다.⁸ 핵심적으로 Connelly & Clandinin이 강조하고 있는 사항은 개개인의 삶의 이야기들을 연구함으로써 말미암아 그들이 속한 세상과 그 속에서의 경험되어진 문제들을 탐색할 수 있다는 것이다.⁹ 그러므로 연구자들은 연구현장에서 특정한 이들과 관계를 맺고 있는 맥락, 교류, 행위의 의도 등과 같은 내러티브를 통해서 분석하고자 하는 현장에 대하여 생생하게 묘사할 수 있을 것이며, 단순히 연구 대상자들의 개인적인 경험의 차원을 넘어 사회/문화적인 측면

8 이상우, “내러티브 탐구”, 『질적연구: 열다섯가지 접근』 김영천, 이현철(편)(경기: 아카데믹프레스, 2017), 550.

9 Connelly, F. M. & Clandinin, D. J., “Stories of Experience and Narrative Inquiry”, *Educational Researcher* Vol.19 (1990), 2.

에서의 의미도 함께 탐구할 수 있다.¹⁰

그러므로 본 연구에서 집중하고자 하는 연구참여자들의 경험에 대한 분석은 Connelly & Clandinin의 내러티브 탐구를 통해 분석될 때 매우 효과적으로 살펴볼 수 있을 것이다. 이를 통해 교리교육과 관련된 다양한 수준의 딜레마에 따른 연구참여자들이 경험과 인식을 생생하게 전달할 수 있을 것으로 판단된다. 또한 이는 교리교육과 관련된 그들의 개인적인 경험의 차원을 넘어 거시적인 측면에서 한국교회의 의미와 상황까지도 시사해줌으로서 교리교육의 건강한 회복을 위한 기초자료로서의 의미도 부각할 수 있을 것으로 판단된다.

1. 연구참여자

본 연구에 참여한 연구참여자들의 경우 현재 한국교회 내 목회사역과 교회교육에 직접적으로 관여를 하고 있는 15명이며, 이들을 대상으로 한 심층면담을 수행하였다. 이는 2016년 12월부터 2017년 2월까지 3개월간의 면담조사를 통해 수행되었으며, 연구참여자들의 일정에 따라 추가적인 면담 시 전화인터뷰도 병행되었다.

선정된 참여자들은 연구자로부터 한국교회의 교리교육 부재 및 딜레마와 관련된 연구주제 및 내용에 대한 명확한 설명을 들었으며, 연구참여자로서 역할과 수행 내용에 대한 동의를 바탕으로 이루어졌다. 연구참여자에 대한 선정은 기본적으로 목회사역 및 교회교육에 직접적으로 관여를 하고 있는 자들이었으며, 소형교회, 중형교회, 대형교회로 구분하여 교리교육과 관련된 경험과 시도가 있는 이들이 우선적으로 선정되었다. 한편 본 연구에서는 효과적인 면담 진행을 위해 면담 시 주요한 질문들이 구조적으로 구성되었으며, 이는 면담 과정에서 수정 및 보완되어 이후 면담에서도 재사용되었다. 본 연구에서 적용된 면담 질문들의 경우 핵심적으로 1) 교리교육과 관련된 개인적 경험, 2) 교리교육 적용의 문제점, 3) 교리교육의 현실적 가능성과

10 김영천, 『질적연구방법론 II: Methods』(경기: 아카데미프레스, 2015), 170.

전략 등이었으며, 이에 대한 연구참여자들의 개인적인 경험과 생각들을 심층적으로 도출하여 내용들을 구성하였다.

〈표 1〉 연구 참여자들의 특징

순	성명	성별	연령	직분	특징
1	송OO	남	30대 후반	목사	<ul style="list-style-type: none"> • 중형교회 부교역자로서 교회학교를 담당하고 있음 • 교리교육을 시도하였으며, 오랜 경험을 가지고 있음
2	신OO	남	30대 초반	강도사	<ul style="list-style-type: none"> • 중형교회 부교역자로서 교회학교를 담당하고 있음
3	이OO	남	40대 초반	목사	<ul style="list-style-type: none"> • 대형교회 부교역자로서 교회학교를 담당하고 있음 • 교리교육의 중요성에 대하여 강하게 인식하고 있음
4	박OO	남	30대 초반	강도사	<ul style="list-style-type: none"> • 중형교회 부교역자로서 교회학교를 담당하고 있음
5	이OO	남	50대 초반	목사	<ul style="list-style-type: none"> • 중형교회 담임 목사 • 매우 교리에 바탕을 둔 설교를 시도하고 있음
6	이OO	남	40대 후반	집사	<ul style="list-style-type: none"> • 중형교회 교회학교 교사로서 고등부를 담당하고 있음
7	김OO	남	50대 중반	장로	<ul style="list-style-type: none"> • 중형교회 교회학교 교사로서 고등부를 담당하고 있음
8	김OO	여	30대 후반	집사	<ul style="list-style-type: none"> • 소형교회 교회학교 교사로서 중등부를 담당하고 있음
9	박OO	여	40대 중반	집사	<ul style="list-style-type: none"> • 소형교회 교회학교 교사로서 청소년부 부장
10	백OO	남	40대 후반	집사	<ul style="list-style-type: none"> • 중형교회 교회학교 교사로서 중등부 부장

순	성명	성별	연령	직분	특징
11	이OO	남	30대 후반	목사	<ul style="list-style-type: none"> •중형교회 부교역자로서 교회학교를 담당하고 있음 •교리교육을 통한 다양한 교육적 활동을 시도하고 있음
12	손OO	여	40대 초반	집사	<ul style="list-style-type: none"> •중형교회 집사이며, 기관 임원을 맡고 있음 •학생시절부터 신앙생활 기간이 오래됨
13	배OO	남	40대 초반	집사	<ul style="list-style-type: none"> •소형교회 집사이며, 과거 선교단체 활동 경험
14	이OO	남	30대 후반	목사	<ul style="list-style-type: none"> •중형교회 부교역자로서 대학부를 담당하고 있음 •매주 대학부 교리교육 관련 공부를 수행하고 있음
15	김OO	남	30대 초반	목사	<ul style="list-style-type: none"> •소형(개척)교회 부교역자로서 교회학교를 담당하고 있음

2. 자료 분석 방법

본 연구는 연구 참여자들에 의해 수집된 면담자료들을 구조적 코딩(Structural Coding)과 인 비보 코딩(In vivo coding)을 시도하여 자료를 분석하였다.¹¹ 먼저 구조적 코딩은 특정한 주제를 드러내는 내용들에 코드를 부여하는 것으로서 연구주제에 초점을 집중하여 분석을 용이하게 도움을 주는 코딩 방식이다. 본 연구에서는 구조적 코딩을 통해 교리교육의 부재와 관련된 핵심적인 사항에 집중하여 ‘교리의 적용성 문제’와 ‘교리교육에 대한 부정적인 고정관념’ 등의 내용들을 도출할 수 있었다. 또한 인 비보 코딩은 연구참여자들이 직접적으로 활용하는 언어를 중심으로 코드를 부여하는 것인데 이는 연구의 현장감과 실재성을 극대화하며, 이를 통해 연구의 투명성을 확보하는 측면이 있다. 이는 한국교회 내 교리교육이 직면하고 있는 딜레마에 대하여 독자들이 생생히 이해할 수 있도록 해줄 수 있을 것이며,

11 오영범, 이현철, 정상원, 『질적자료분석: 파랑새 2.0 소프트웨어』(경기: 아카데미프레스, 2016), 66-68.

본 연구의 주제와 관련된 내부적인 차원에서의 본질적인 의미와 민감한 측면이 무엇인가를 현장의 언어를 통해 확인 할 수 있도록 해준다.

III. 연구결과: 한국교회 내 교리교육의 부재와 딜레마에 대한 내러티브

1. 목회자들의 전문성 부재

한국교회 내 신앙교육의 핵심적인 활동과 과정은 현장 목회자들에 의해서 이루어지고 있으며, 이는 목사에게 있어 가장 중요한 직무이기도 하다.¹² 주지하고 있듯이 개혁신학의 전통 속에서 자녀들을 향한 신앙교육의 책임은 기본적으로 부모들에게 강하게 요구하고 있지만, 동시에 신앙교육의 실행은 그러한 가치와 의미와 함께 현장 목회자들에게 부여되고 있는 것이 현실이요 한국적 상황이다. 이는 한국교회의 신앙교육의 내용과 의미가 현장 목회자들의 맥락과 독립적으로 구분하여 설명할 수 없다는 의미이며, 현장 목회자들의 교육적 역량과도 직접적으로 관계하고 있음을 강력하게 시사하는 것이다.

연구참여자(1): 저도 전도사로서 사역을 하면서 지금까지 교리교육을 한번 적용하고, 실천하려고 노력을 많이 했습니다. 부교역자로서 쉽지는 않았는데, 여러 가지로(…)그 중에서 솔직히 가장 어려움은 제가 교리교육을 수행할 만한 모습들이 많이 부족한 것이 사실입니다. 교리 자체에 대한 지식이 부족한 것이 아니라, 뭐 그것도 실은 부족하지요. 더 그것을 어떻게 전달하고, 가르칠 것인가하는 것입니다. 어디서 배운 적도 없고 내가 알아서 해봐야 하니깐요.

12 대한예수교장로회 고신총회의 『헌법』 교회정치 5장 목사 제41조에서 목사의 직무를 1) 교인을 위하여 기도하는 일, 2) 하나님의 말씀을 봉독하고, 설교하는 일, 3) 찬송을 지도하는 일, 4) 성례를 거행하는 일, 5) 하나님의 사자로서 축복하는 일, 6) 교인을 교육하는 일, 7) 교인을 심방하는 일, 8) 장로와 협력하여 치리권을 행사하는 일로 정하고 있다. 대한예수교장로회 고신총회, 『헌법』 (서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2011), 270.

인용문에서 확인 할 수 있듯이 현장 목회자들은 자신이 교리교육과 관련된 전문성과 역량이 실제적으로 충분하지 못하며, 또한 그것이 그동안 효과적으로도 양육받지 못하였다고 인식하고 있었다. 이는 현장 목회자들에 의한 교리교육의 실천과 수행이 기능적으로 이루어지지 못한 근본적인 원인이 무엇인가를 보여주는 것이다. 이러한 측면을 인식할 때 그 영향요인이 다양하게 존재하겠지만, 핵심적으로 신학교의 교육과정 문제를 들 수 있다. 실제로 한국 내 주요 신학교의 교육과정은 'seminary'의 특성과는 달리 목사후보생들의 학술적인 측면에만 무게 중심을 두고 교육과정이 구성되고 있는 것이 사실이며, 이는 사역 현장으로부터 지속적으로 비판받아오고 있는 측면이기도 하다.¹³ 즉, 실천신학에 기반 한 실용적인 사역 활동을 지원하고, 그와 관련된 역량을 개발시키기 위한 충분한 교육적 활동이 신학교에서 제공되지 않음을 지적하는 것이다. 이는 목회자들의 교리적 전문성과도 동떨어진 사항이 아니다. 신학교에서 교리와 관련된 심도 있는 공부를 하지 못하고, 그와 관련된 정련된 교육과정이 부재한 것이 사실이다. 현장 목회자로서의 교리교육의 전문성은 단기간에 형성되지 않으며, 이는 전반적인 교회교육 측면의 역량과도 직결되어 구성되기에 이에 대한 기능적인 활동이 신학교의 교육과정 속에서 강력하게 요청되는 것이다.

2. 성도들의 삶에 대한 교리적 적용의 실천성 부재

성숙한 그리스도인의 삶 속에서 교리의 중요성은 무엇보다도 중요하다. 그 이유는 교리와 그것에 대한 신실한 고백을 통해서 자신이 무엇을 믿고 있는가와 같은 본질적인 사항에 대한 명확한 개념을 구성하고, 자신의 신앙적 체계성을 이룰 수 있기 때문이다. 또한 그 체계성은 자연스럽게 구체적인 삶의 적용점도 제시해주기 때문에 성도 개인 혹은 신앙 공동체의 교리에

13 함영주·신승범·이현철·전병철·조철현, “한국교회교육의 현실분석과 미래방향성에 대한 사회과학적 통합연구” (한국복음주의신학회·한국복음주의기독교교육학회 정책보고서, 2015), 182-83.

대한 이해 수준은 개인 및 공동체의 신앙생활을 영위하는데 있어 핵심적인 사항으로 볼 수 있다. 그래서 우리의 전통은 이를 삶의 규칙 또는 신앙의 규칙(regula fidei)으로 이해한 것이다. 이처럼 신앙에 있어 중요한 역할을 하는 교리가 실제로 사역 현장과 성도들의 삶에 쉽게 다가가지 못하는 이유는 그것이 구체적인 성도들의 삶에 적용되지 못하는 단순한 지식적 차원의 성격으로만 인식되고 있기 때문이었다.

연구참여자(12): 저도 교리가 중요할것 같기도 해요. 그런데 그건 꼭 공부하는 것 같고 적용하기가 어렵잖아요. 교리는 잘 아는 내용도 있는데 그런것들을 쉽게 적용하고 이해하는 것이 구체성이 떨어지는 것 같아요. 공부해서 외우기는 할 수 있지만 그것이 아무 쓸모가 없으면 안되는데 (···)나의 삶하고 실제적으로 연결되어서 적용하기에는 좀 거리가 먼 것 같이 느낍니다. 수학을 배우는데 그걸 왜 배우는지 모르는 것 처럼 (···)제가 잘 몰라서 그럴수도 있지만 뭐(···)그런 것 같아요.

연구 현장에서 교리교육의 경우 성도들에게 자신의 신앙과는 상관이 없는 다소 동떨어진 내용으로 이해하고 있었으며, 단순히 지식적인 측면만이 부각되어 실제적인 적용성과는 거리 먼 내용으로 이해하고 있었다. 이는 교리교육을 통한 실제적인 삶의 적용을 이끌지 못한 기존의 교육방식과 체제의 한계로 볼 수 있으며, 교리를 통한 구체적인 삶의 적용을 구성할 수 있는 방안들이 시급히 이루어져야 할 것을 강력하게 시사 하는 것이기도 하다.

목회 현장과 성도들에게 교리교육이 환영받기 위해서는 그것이 단순히 지식적인 측면만을 설명하는 ‘공부’가 아니라 내 삶의 구체적인 고민과 내용들을 해결할 수 있는 적용성이 강한 실천적인 내용임을 새롭게 인식시킬 필요가 있다. 이를 위해서는 교리를 바탕으로 한 실천적인 적용 및 활용에 대한 다양한 시도들이 창의적으로 구성될 필요가 있을 것이며, 이와 관련된 ‘손에 잡히는’ 현장지향적인 자료와 교재들도 필요할 것이다. 이는 목회현장

및 성도들의 삶과 직접적인 관련성이 높은 구체적인 내용으로 충실하게 구성된 자료들을 의미한다.

3. 하향 평준화된 신앙생활로 인한 교리자체의 필요성에 대한 부재

한국사회 내 그리스도인들의 신앙생활은 세속적인 가치와 불신앙에 대한 치열한 고민과 갈등을 경험케 한다. 더욱이 일상적인 삶의 문제와 신앙적 가치의 대립이 많은 사회와 직장 환경 속에서 생활하는 이들의 경우, 바른 신앙과 그에 준하는 삶을 추구하고자 하는 열망이 더욱 클 것으로 예상된다. 하지만 전술한 그리스도인들의 삶과는 달리 종교적인 활동과 행위로서의 기독교신앙을 화석화하여 살아가는 성도들도 존재하고 있으며, 그들에게 있어 신앙은 단지 주일에 예배에 참석하고, 교회의 프로그램을 향유하며, 종교적인 안위를 누리는 것으로 제한하고 있을 가능성이 크다. 그러한 이들에게는 교리를 통한 지식과 삶의 변화는 필요하지 않은 사항일 것이며, 단순히 기복적인 신앙의 행위에 준하여 삶을 영위하기에 급급할 것으로 판단된다.¹⁴ 즉, 신앙생활의 표준적인 기준이 하향 평준화되어 더 이상 교리와 같은 신앙적 체계에 대한 열심과 관심을 낼 필요가 없는 ‘편안한’ 신앙생활을 추구하며 살아가는 것이다.

연구참여자(15): 성도들의 삶은 실제로 딱딱합니다. 새벽부터 일하고, 정신없이 살다가 이것저것 해야 하는데, 거기다가 교회 봉사도 하지요. 때로는 저도 안쓰럽고(…) 물론 그러한 가운데 은혜가 있고 인도하심이 있지만(…) 성도들에게 교리교육이라든지 공부라든지 그런 것들이 때로는 마음에 와닿게하는 그런 것이 못되고 그러다보니 해야 할 것들이 안되니 신앙도 자라지 못하고, 그저 교회 나오고, 예배하고, 평범하게 가는거죠.

14 박종원, “민간종교 세계관을 통한 세속화된 한국교회이해와 신학적 고찰”, 『복음과 선교』 35(2016), 125.

인용문에서 확인 할 수 있듯이 성도들은 삶의 무게 앞에서 내실 있는 교육적 활동에 참여하는 것 자체가 어려운 상황이다. 신앙적 활동 자체가 부담과 짐이 되어 성도들에게 다가가는 안타까운 현실인 것이다. 이는 교회의 구조적인 상황들과 관련이 있는데, 한국교회의 일반적인 상황은 소수에게 집중된 봉사와 헌신을 강요한다는 것이다. 이미 강용원·이현철 그리고 이현철의 연구에서도 밝혀주고 있지만 한국교회에 내재하고 있는 특정한 이들과 소수에 집중된 봉사는 그들로 하여금 내실 있는 신앙적 훈련과 양육의 기회를 빼앗고 있음을 볼 수 있다.¹⁵ 이러한 상황은 교리교육과 같은 장기적인 집중과 참여가 전제되어야 할 교육적 활동을 기능적으로 창출하지 못하게 만드는 주요한 이유가 되고 있는 것이다. 그러므로 교회 내 봉사와 헌신과 관련된 구조적인 상황과 인식의 개선을 위한 교회 현장에서의 노력이 요청된다.¹⁶

4. 교리교육을 위한 교회현장 및 수요자맞춤형 교재와 프로그램의 부재

신앙교육은 교수-학습적인 과정을 통해서 정련되게 이루어지는 교육적 과정으로 볼 수 있다.¹⁷ 교수자는 학습자의 발달과정과 진단평가에 의한 현재의 수준을 고려하여 학습자들에게 효과적으로 교육활동을 수행해야 함이 마땅하다. 이러한 과정은 차별적인 학습자들을 고려한 맞춤형 교재 및 프로그램의 세부적인 트랙을 전제한다. 즉, 교수자는 자신이 가르치는 학습자의 수준과 상황을 파악하여 그에 적합한 도구를 활용하여 학습의

15 강용원·이현철, “교회학교 교사의 전문성 향상을 위한 질적연구”, 『성경과 신학』 54(2010), 105; 이현철, “한국 교회학교 교사들의 딜레마에 관한 내러티브 탐구”, 『개혁논총』 28(2013), 259.

16 이와 관련하여 본 연구자는 후속 연구로서 한국교회 내 존재하고 있는 왜곡된 헌신과 봉사에 대한 문제를 그리고 그로 인한 평신도들이 겪는 딜레마에 집중하여 현장지향적인 연구를 수행하고자 한다. 이는 평신도들의 삶을 좀 더 이해하게 해줄 것이며, 나아가 본질적인 의미에서의 교회 내 봉사와 헌신에 대한 건강한 회복을 위한 기초자료가 될 것으로 본다.

17 강용원, 『기독교교육 방법론』(서울: 한국기독교교육학회, 2008), 27-32.

전과정을 수행해야 한다는 것이다. 이러한 기본적인 교수-학습적인 맥락에서 볼 때 교리교육이 처하고 있는 상황은 교회현장 및 수요자맞춤형 교재와 프로그램의 부재로 인한 딜레마를 만들어내고 있다고 볼 수 있다.

연구참여자(4): 적당한 교재를 선정하는 것도 쉽지는 않습니다. 뭐 최근에 황희상 씨의 책이나 몇몇 분들의 책이 있지만 실제로 그것을 해보면 그림도 많고, 이야기도 많지만 내용 자체가 그리 쉽지는 않습니다. 뭐 말씀드린 그런책들이라도 있어서 다행이지만요. 또한 어른들을 대상으로 하는 것도 쉽지는 않구요. 어른들을 대상으로 그림이 많은 것을 보기에는 조금 그렇기도 하구요.(...)결국 정리해서 교역자들이 만들고 그렇게 해야할 것 같은데(...)

인용문에서 확인할 수 있듯이 실제로 교수-학습적인 차별성을 고려하여 교재를 선정하는 것이 쉬운 상황은 아니다. 그와 관련된 도서와 작품들이 풍성한 스펙트럼으로 존재하지 않기 때문이다. 이러한 맥락에서 황희상의 『특강: 소요리문답(상),(하)』¹⁸는 현장 교회와 사역자들로부터 긍정적인 반응을 이끌어내었는데 요리문답의 핵심적인 내용과 관련된 다양한 삽화와 예문들을 통해 학습자들의 흥미와 눈높이를 맞추고자 노력하였기 때문이다. 그 후 이성호의 『특강: 하이델베르크 요리문답(상),(하)』¹⁹ 와 같이 황희상의 문제의식을 공감하여 수행된 접근들이 이루어져오고 있으나, 개혁전통의 풍성한 교리적인 역사에 비한다면 그 양적인 수준에서는 여전히 미흡한 것이 사실이다. 또한 현재 교리교육을 시도하고자 책을 출판하고, 프로그램들을 강조하는 이들의 학문적인 기반이 실천신학 혹은 기독교교육학(교육학)이 아닌 역사신학, 조직신학에 있어 교수-학습적인 차원에서의 전문성과 접근방식의 한계점들이 확인되고 있다. 실제로 교리를 주제로 한 출판도서들의 대부분은 교리 자체를 설명하고 지식적 차원의 내용을 확립함에 방점

18 황희상, 『특강: 소요리문답(상),(하)』(경기: 흑곰북스, 2011).

19 이성호, 『특강: 하이델베르크 요리문답(상),(하)』(경기: 흑곰북스, 2013).

이 있으며, 그것을 어떻게 학습자들에게 전달하고 가르칠 것인가에 대한 집중은 상대적으로 약한 것이 사실이다.²⁰ 이와 관련하여 기독교 교리교육의 연구동향 속에서도 기초이론 연구가 관련 연구의 74.2%를 차지하고 있어 해당 현상의 의미를 강화해주고 있다.²¹ 이는 자연스럽게 교리교육과 관련된 현장적용과 실천성의 문제를 대두시키며, 교회현장 및 수요자맞춤형 교재 그리고 교리교육 적용을 위한 실제적인 프로그램의 필요성을 강력하게 요청하는 것으로 볼 수 있다.

5. 교리에 대한 왜곡된 인식과 고정관념의 존재

한국교회 내 교리교육의 부재 그리고 그와 관련된 딜레마들을 구성하는 주요한 요소들 가운데 목회자들과 성도들의 교리에 대한 왜곡된 인식과 고정관념 역시 한 축을 담당하고 있었다. 즉, 주요한 주체들이 교리자체에 대한 부정적인 인식을 가지고 있는 것인데, 이를 테면 ‘교리는 지루하다, 교리는 성도들이 싫어한다, 교리는 고리타분하다’ 등과 같은 교리 자체에 대한 부정적 인식과 고정관념이 자리 잡고 있다는 것이다. 이는 교리교육의 부재 그리고 그와 관련된 문제들을 야기하는 핵심적인 요소임을 연구과정을 통해 확인 할 수 있었다.

연구참여자(6): 솔직히 교리라고 하면 무슨 생각부터 드냐면요(…) 모두 가 비슷할 겁니다. 재미없을 것 같다는 겁니다. 제가 고등부 아이들에게 교리를 한다고 생각하면 분명 아이들은 그것을 공부나 암기 같은 내용으

20 물론 이는 역사신학과 조직신학 영역에 기반을 둔 최근 저자들의 상황을 단순히 비판/지적하고자 하는 것이 아니라 좀 더 발전적 차원에서 교리교육의 수행을 위한 실천신학적인 접근이 함께 이루어져야 함을 강조하는 것이다. 본 연구자는 교리교육을 향한 다양한 저자들의 수고와 기여 사항을 명확히 인식하고 있으며, 그 가치를 존중한다.

21 이정규·유희진·정희영은 기독교 교리교육에 대한 연구동향 분석을 수행하면서 1969년대부터 2016년 1월까지 출간된 석·박사학위논문 92편과 학술지 논문 90편 총 182편을 분석하였으며, 이중 기초 연구가 135편(74.2%)에 해당하고 실천연구는 47편(25.8%)로 수행되어 기초 연구에 많은 비중이 치중되어 있음을 제시해주었다. 이정규·유희진·정희영, “기독교 교리교육에 대한 연구동향 분석”, 『개혁논총』 37 (2016), 247.

로 받아들일 겁니다. 실제로 저도 그렇게 생각하구요. 표현 자체도 ‘교리’라고 하면 왠지 모를(…) 부담감이 들지요.

연구참여자 6번을 제외한 다른 연구참여자들의 상당수가 동의하듯이 교회 현장에서의 교리에 대한 이미지는 매력적인 요소로 다가가기 보다는 진부하고, 답답한 내용으로 이해되는 것이 사실이었다. 교리에 대한 현장의 왜곡된 고정관념은 그와 관련된 활동의 기능적인 운영과 적용의 어려움과도 직접적으로 연결되어 나타났으며, 이는 현상학적으로 교리교육의 부재로 표출된 것으로 볼 수 있다.

이러한 교리에 대한 왜곡된 고정관념과 부정적인 인식은 연구참여자들의 맥락에서 주요한 영향력 요인으로서 인과적인 맥락을 설정해주고 있었다. 즉, 연구참여자들이 가지고 있는 교리에 대한 왜곡된 고정관념과 부정적인 인식은 자신의 교리에 대한 접촉 빈도를 낮추었으며, 이는 자연스럽게 자신의 교리적 역량과 전문성을 키워내지 못하게 하는 요소가 된 것이다. 이러한 대상을 바라보는 목회자와 교회의 프로그램 구성자들은 교리에 대한 참여자들의 부정적인 인식을 고려하기에 교리관련 프로그램을 쉽게 제안하기 부담이 되었던 것으로도 볼 수 있다. 이처럼 해당 사항은 분절적인 사항이 아니라 특정한 매카니즘을 구성하고 있음을 예상할 수 있다.

6. 목회와 사역에 대한 양적성장 중심 패러다임의 존재

한국적인 상황 속에서 교회의 프로그램, 특히 성도들의 신앙 교육적 활동은 담임목사의 결정과 방향성에 많은 영향을 받고 있다. 부교역자들에 의해서 기관의 활동과 교육이 이루어지지만 그것의 결정적인 방향은 담임목사에 의해서 주도적으로 이루어지는 것이 한국교회의 풍토이다. 이는 담임목사 중심의 한국교회가 가지고 있는 권위적이며 위계적인 담임목사-부교역자 간의 관계성 속에서 쉽게 확인 할 수 있는 내용이다.²² 이러한 상황을 교리교

22 이현철, “한국교회 내 부교역자들의 삶과 문화에 대한 문화기술지 연구”, 『성경과 신학』

육이라는 교육적 활동과 관련하여 살펴볼 때 담임목사의 철학과 방향성이 개체 교회 내 교리교육의 실천적 적용과도 직접적으로 관련되어 있음을 예상할 수 있다.

연구참여자(14): 교리교육이나 장기적인 교육활동의 경우 담임목사의 철학과 의견이 매우 중요한 결정요인입니다. 사역 현장에서는 단기간에 좋은 성과를 내거나 수적으로 부흥을 하거나 등 눈에 보이는 내용들이 솔직히 중요한 내용입니다. 교리교육도 그렇게 볼 수 있지요. 전도프로그램이나 뭐 그런 것과 같이 교회 성장에 아주 도움이 될듯하게 보이는 것은 아니기 때문에(…)

담임목사의 입장에서는 양적성장을 위한 도구로서 교리교육은 매력적인 요소로 수용하기가 쉽지 않은 것으로 확인되었다. 목회와 사역에 있어 의미 있는 성장에 대한 개념은 질과 양 모두의 성장을 도모하는 것이며, 어느 한쪽이 더 중요하거나 덜 중요한 것이 아니라고 판단된다. 그동안 한국교회는 양적인 성장기를 거치면서 메가처치(mega church)의 화려함과 위상을 알고 있다. 목회자들의 주요한 사역 목표가 교회의 양적인 성장이며, 그것이 대다수의 사역자들에게 절대적인 가치로서 자리 잡고 있는 것이 사실이다. 특히나 담임목회자들에게 있어 양적인 성장은 단순히 숫자적인 변화를 넘어 자신의 목회가 성공적인가 아니면 그 반대적인 상황인가에 대한 평가 기준으로서 작용하고 있는 것이 한국교회의 현실이다. 이는 당 회원들과 교회 구성원들의 인식 속에서도 매우 강하게 자리 잡고 있는 가치인 것이다.

이러한 목회자들과 교회의 양적성장 중심의 패러다임 속에서는 외형적인 성과와는 다소 성격의 차이가 있는 교리교육이나 상대적으로 장기적인 계획과 활동을 전제해야 하는 교리교육 프로그램들은 매력적인 요소로 보기가 다가가기 어려운 것이다. 예를 들어 하이델베르크 요리문답의 경우 실제로 그 구성에 있어 1년, 52주를 염두 하여 구성된 것이며, 그것을 온전히

수행하기 위해서는 다양한 절기와 교회 자체 행사를 제외하더라도 1년이 넘는 장기적인 철학과 내용을 통해서 신앙교육이 이루어져야만 가능한 일이다. 이는 교회의 빠른 성장을 기대하거나 단기간의 성과를 통해 특정한 목적을 이루고자 하는 이들이 선택하는 사역 전략으로서 적절하지 않은 것일 수 밖에 없다. 이러한 맥락에서 담임목회자들(부교역자들 포함)과 교회의 인식재고도 요청되는데 '잃어버린 기독교의 보물'²³로서 교리교육에 대한 중요성을 재강조하고, 이를 위한 현장성 짙은 지원과 노력이 이루어져야 할 것이다.

IV. 결론

본 연구는 종교개혁 신학과 신앙의 정수인 정통적 교리에 대한 한국교회의 무관심과 딜레마가 어떠한 양상으로 표출되고 있으며, 그것이 본질적으로 어떠한 맥락 속에서 나타나고 있는가에 대하여 내러티브 탐구를 통해 탐색해보았다. 이를 통해 교리교육에 대한 목회자, 교사 등 교회현장의 주체들에 의해 인식되고 있는 현장지향적인 연구결과들을 통해서 한국교회 내 교리교육의 건강한 회복을 위한 기초자료를 제공하고자 하였다.

본 연구를 통해 도출된 연구결과로서 한국교회 내 교리교육의 부재와 딜레마에 대한 이야기는 목회자들의 전문성 부재, 성도들의 삶에 대한 교리적 적용의 실천성 부재, 하향 평준화된 신앙생활로 인한 교리자체의 필요성에 대한 부재, 교리교육을 위한 교회현장 및 수요자맞춤형 교재와 프로그램의 부재, 교리에 대한 왜곡된 인식과 고정관념의 존재, 목회와 사역에 대한 양적성장 중심 패러다임의 존재 등으로 확인되었다. 이를 바탕으로 한국교회 내 교리교육의 건강한 회복을 위한 구체적인 방향성과 시사점을 제시하

²³ 이는 Donald Van Dyken의 저서 '잃어버린 기독교의 보물 교리문답 교육(Rediscovering Catechism)'의 제목을 참고한 것이다. Donald Van Dyken, 『잃어버린 기독교의 보물 교리문답 교육』(김희정 역)(서울: 부흥과 개혁사, 2012).

면 다음과 같다.

첫째, 교리교육을 통한 성공사례 개발과 모델 소개가 시급히 이루어져야 할 것이다. 이는 단위 교회의 다양성을 인정하면서 성공적인 요인과 원리를 중심으로 적용할 수 있도록 지원하는 주요한 기초자료가 될 수 있을 것이다. 개체교회에서는 사례와 모델을 통해 현실적인 교리교육 수행 과정에 대한 정보를 공유할 수 있을 것이며, 자신의 교회에 부합하는 교리교육을 창의적으로 구성할 수 있을 것이다. 그리고 개체 교회는 다양한 수준에서 경험하게 될 시행착오를 앞선 교회와 특정 사례들을 통해 줄일 수 있을 것이다. 한편, 교리교육을 통한 성공사례 개발과 모델은 해당 교회의 규모에 따라, 지역적 특성에 따라 가능한 다양하게 발굴할 필요도 있는데 그 이유는 손쉽게 자신들의 상황과 처지에 맞추어 적용을 고려해볼 수 있기 때문이다. 이는 학계와 교단 차원의 발굴 작업과 노력이 수반되어야 할 것이다.

둘째, 교리교육을 위한 실천신학 혹은 기독교교육학(교육학) 차원의 실제적인 교재 및 프로그램 개발이 필요하다. 이는 이정규·유희진·정희영이 제안하는 바와 일맥상통하는 내용으로 단순히 지식 및 정보전달의 수준에 그치는 것이 아니라²⁴ 현장중심적인 교수-학습 방법을 통해 학습자들에게 매력적으로 전달되며, 그들의 삶과 깊은 관련성을 맺으며 교육이 이루어지는 것이다. 이는 목회자 및 사역자들의 요구에 부합하는 매우 구체적인 수준의 매뉴얼을 포함하는 것으로, 손쉽게 사역 현장에 적용할 수 있는 도구와 내용들까지도 제공하는 것을 의미하는 것이다. 이를 위해 교단 산하 교육기관들은 교육과정 및 교재 개발을 위한 ‘교리교육 TF팀’을 구성할 필요가 있으며, 연령과 신앙수준에 따른 다양한 구성까지 이루어질 수 있는 교재와 교육내용 개발에 집중할 필요가 있다.

셋째, 신학대학원 수준에서의 체계적인 교육과정과 교수법 수업이 개발되어야 한다. 현재 신학교의 교리와 관련된 교육과정의 경우 실천신학적 측면이 매우 부족하며, 이에 대한 관심과 적극적인 변화 노력이 요구된다.

24 이정규·유희진·정희영, “기독교 교리교육에 대한 연구동향 분석”, 253.

현장 교회로부터 환영받을 수 있는 교육적 역량을 지닌 교역자 양성이 필요한데, 이와 관련하여 신학교의 지원과 대응은 매우 미비한 것이 사실이다. 현실적으로 신학교에서는 신학생들의 교리적인 측면의 교수·학습 과정까지 고려하지 못하고 있는 상황이며, 이로 인해 목사 후보생들의 교리에 대한 이해도와 그것을 전달할 수 있는 역량을 키워주지 못하고 있는 실정이다. 이는 기독교교육학과 실천신학적인 강조와 접근이 있어야 가능한 일임으로 이에 대한 관심과 지원이 요청된다.

넷째, 담임목회자들의 목회적 방향성에 있어 교리적 중요성을 다시 한번 강조할 필요가 있다. 교회성장, 특별히 양적성장을 통한 교회의 대형화는 한국사회 속에서 이미 포화점에 이르렀다고 볼 수 있다. 그러므로 담임목회자들의 경우 주요 목회 패러다임과 방향 설정에 있어 교회와 성도들의 내실화에 깊은 관심을 가지고 접근할 필요가 있으며, 이를 위한 구체적인 전략으로서 교리를 활용한 신앙교육을 제안하여 본다. 이는 아름다운 개혁 신앙의 전통 속에서 변함없이 이어져온 가치를 재발견하는 과정이 될 것이며, 나아가 신앙의 본질적인 것에 집중하는 목회 패러다임으로의 전환을 의미하는 것이기도 하다.

다섯째, 노회 및 지역별 교리교육을 위한 목회자 세미나와 재교육 프로그램이 요청된다. 전술한 목회자들의 인식 전환을 위한 지원적인 환경과 체제가 구성되어야 할 것이다. 교단별 수행되고 있는 목회자 재교육 프로그램 속에서 행사 위주의 강연과 내용이 개설되는 것이 아니라 장기적인 계획과 함께 교리적인 역량을 기를 수 있는 교육과정과 프로그램을 제공하는 것이다. 이를 통해 목회자들은 교리 및 교리교육과 관련된 전문성을 향상시킬 수 있으며, 자신의 사역 현장에 접목할 수 있는 맞춤형 교육을 위한 창의적인 아이디어들까지도 얻을 수 있을 것으로 예상된다.

[Abstract]

**Narrative Inquiry on Korean Church's Absence and
Dilemma about Catechism**

Hyun Chul Lee (Kosin University)

This study analyzed how the Korean church's absence and dilemma about catechism as the essence of reformed theology and faith, and explored through narrative inquiry into the context in which it is occurring. Through this, I tried to provide an implication on the restoration of catechism through the contents perceived by pastors and teachers in Korean church. The results of this study are as follows. 1) lack of professionalism of pastors on catechism, 2) lack of practicality of doctrinal application of congregation' life, 3) lack of catechism education in Korean church, and 4) absence of customized textbooks and programs for catechism education, 5) existence of distorted perceptions and stereotypes about catechism, and 6) existence of a church growth-oriented paradigm for ministry.

Key Words: Korean Church, Catechism, Reformed Faith, Pastor, Ministry, Dilemma, Narrative

[참고문헌]

- Connelly, F. M. & Clandinin, D. J. “Stories of Experience and Narrative Inquiry”. 『Educational Researcher』 Vol. 19(1990): 2-14.
- Donald Van Dyken. *Rediscovering Catechism*. 김희정 역 『잃어버린 기독교의 보물 교리문답 교육』. 서울: 부흥과 개혁사, 2012.
- Williston Waker. *A History of the Christian Church*. 송인설 역. 『기독교회사』. 서울: 크리천다이제스트, 2012.
- 강용원. 『기독교교육 방법론』. 서울: 한국기독교교육학회, 2008.
- 강용원·이현철, “교회학교 교사의 전문성 향상을 위한 질적연구”. 『성경과 신학』 54(2010): 93-119.
- 김영천. 『질적연구방법론 II: Methods』. 경기: 아카데미프레스, 2015.
- 대한예수교장로회 고신총회. 『헌법』. 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2011
- 박종원. “민간종교 세계관을 통한 세속화된 한국교회이해와 신학적 고찰”. 『복음과 선교』 35(2016): 113-152.
- 오영범, 이현철, 정상원, 『질적자료분석: 파랑새 2.0 소프트웨어』. 경기: 아카데미프레스, 2016.
- 우병훈. “신조의 의미와 중요성, 그리고 신조교육”. 『교리학당』. 고신대학교 개혁주의학술원·고신레포 500 편, 2017.
- 이상우. “내러티브 탐구”. 『질적연구: 열다섯가지 접근』. 김영천, 이현철(편). 경기: 아카데미프레스, 2017.
- 이성호. 『특강: 하이델베르크 요리문답(상), (하)』. 경기: 흑곰북스, 2013.
- 이정규·유희진·정희영. “기독교 교리교육에 대한 연구동향 분석”. 『개혁논총』 37(2016): 231-260.
- 이현철, “한국교회 내 부교역자들의 삶과 문화에 대한 문화기술지 연구”. 『성경과 신학』75(2015): 349-377.
- 이현철. “칼빈 이후 개혁파 정통주의자들의 신앙교육: Zacharias Ursinus와 Caspar Olevianus를 중심으로”. 『고신신학(고신신학회)』 17권(2015

년): 265-290.

이현철. “한국 교회학교 교사들의 딜레마에 관한 내러티브 탐구”. 『개혁논총』 28(2013): 247-279.

함영주·신승범·이현철·전병철·조철현. “한국교회교육의 현실분석과 미래방향성에 대한 사회과학적 통합연구”. 한국복음주의신학회·한국복음주의기독교교육학회 정책보고서, 2015.

황대우. “초대교회 기독교교리 형성과 이단”. 『교리학당』. 고신대학교 개혁주의학술원·고신레포 500 편, 2017.

황재범. “대한장로교회 신경 혹은 12신조의 작성 및 수용 과정에 대한 연구”. 『기독교사상』. 9월호(통권 제573호), 서울: 대한기독교서회, 2006.

황희상. 『특강: 소요리문답(상),(하)』. 경기: 흑곰북스, 2011.

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 연구전문기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 각 시기의 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 2인을 선임한다.

제11조(저작권 및 판권) 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 투고자에게 귀속되며, 원고의 판권은 본원이 소유한다.

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.

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 직·간접적 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 연구 윤리위원회(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 통보해야한다.

부 칙

- 1. 이 규정은 2015년 8월 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 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 게재일 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 한글 혹은 외국어로 된 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위논문의 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 마감일자는 매회 예정된 학술지 발행일 2개월 전으로 하고, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 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 2인을 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, 논문형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재가”(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 검사서비스)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, 논문형

식 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. 심사위원 2인 중 2인이 “수정 후 게재” 등급 이상을 부여하면 “게재 가”로, 2인 중 2인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 “게재 불가”로 판정하되, 2인 중 1인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 편집위원회의 결정에 따른다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 접수 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

제13조(논문 게재 여부 통보) 편집위원장은 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재,” “수정 후 재심사,” “게재 불가”로 통보하되, 논문 심사위원 2인 중 1인이라도 “수정 후 게재”로 판정한 경우, “수정 후 게재”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 가능하

다. “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 투고자의 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 논문양식에 나와 있지 않은 각주와 참고문헌 작성은 일반 신학 논문 양식에 준한다.

① 논문은 한글로 작성하는 것을 원칙으로 하며, 논문제목 이외에는 소제목을 포함한 모든 내용의 글자 크기는 아래 한글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 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 논문제목 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

외국단행본인 경우에만 사용) 편자명, 『책명』(발행지: 출판사, 출판년도), 시작면-종료면.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론: 성찬에서의 그리스도의 임재”, 개혁주의 학술원 편, 『칼빈과 교회』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 109-45.

예2) Elsie A. McKee, “Exegesis, Theology, and Development in Calvin's Institutio: A Methodological Suggestion,” in E.A. McKee & B.G. Armstrong ed., *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*(Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 154-72.

5) 각주의 모든 인용은 두 번째부터 - 저자명, 『책명』 혹은 “논문명”, 시작면-종료면. 단 책명이나 논문명이 너무 길 경우 앞의 몇 단어만 사용한다. 단 동일한 저자가 쓴 동일한 저서 혹은 논문이 2개 이상일 경우 괄호 안에 발행연도를 표기하여 구분 할 수 있다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』, 54.

예2) Torrance, *The Trinitarian Faith*, 140.

예3) 황대우, “칼빈과 칼빈주의”, 149.

예4) Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’”(1995), 349.

6) 논문에서 자주 인용되는 책이나 논문, 혹은 약자로 인용되는 것이 보편적인 책 혹은 시리즈물은 약자로 사용하되 해당 각주나 논문 후미에 반드시 약자에 대한 설명을 덧붙여야 한다.

7) 칼빈의 저술들에 대해서는 다음과 같이 인용하되 모든 책명의 약어는 이탤릭체로 표기한다.

- * 전집의 경우. 예) *CO* 52, 205.
- * 선집의 경우. 예) *OS* 5, 152.
- * 설교집의 경우. 예) *SC* 1, 703-04.
- * 비평편집판의 경우. 예) *COE* 13, 275.
- ** 단, 줄 표시는 페이지 뒤에 괄호 속에 넣어 표기하거나 구체적인 작품을 표기하고 싶을 때는 다음과 같이 할 수 있다.
 - 줄을 표기할 경우. 예) *COE* 13, 274(10-15).
 - 구체적인 작품을 표기할 경우.
 - 예1) *COE* 13, 274(= 『로마서 주석』 13:4).
 - 예2) *CO* 49, 237-38(= *Com. on Rom.* 12:4).
- * 기독교 강요의 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 원어 명이나 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 논문은 한글과 영어 키워드 5-10개와 영문제목 및 15줄 이상의 abstract, 그리고 참고문헌을 반드시 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.

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. (2018년 9월 현재/ 31교회/ 가나다순)

가음정교회	경주교회	고남교회
그루터기교회	대구산성교회	대구열린교회
동상교회	마산제일교회	매일교회
모든민족교회	모자이크교회	부산동교회
부산서면교회	부암제일교회	사직동교회
삼일교회	섬김의교회	성로교회
성안교회	연합교회	온천교회
용호중앙교회	울산동부교회	울산한빛교회
진주동부교회	진주북부교회	진주성광교회
진해남부교회	참빛교회	포항충진교회
한밭교회		

무통장 입금 및 자동이체 계좌

485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원