

2000學年度

碩士學位 請求論文

칼빈과 로이드 존스의 성화론 비교

연구(로마서 7장을 중심으로)

안양대학교 신학대학원

신학과 조직신학전공

최성용

2000學年度

碩士學位 請求論文

칼빈과 로이드 존스의 성화론 비교

연구(로마서 7장을 중심으로)

안양대학교 신학대학원

신학과 조직신학전공

최성용

칼빈과 로이드 존스의 성화론 비교

연구(로마서 7장을 중심으로)

指導 김성봉 教授

이 論文을 碩士學位(M.Div.)論文으로 提出함


2000年 月 日


안양대학교 신학대학원


신학과 조직신학전공


최성용

최성용의 碩士學位 論文을
合格으로 判定함.

審査委員長 이은진 印 

審査委員 이영진 印 

審査委員 원용국 印 

審査委員 김성복 印 

안양대학교 신학대학원

2000 년 12 월

謝 辭

본 論文을 작성함에 있어서 처음부터 끝까지 친절하게 지도
하여 주신 김성봉 교수님께 심심한 사의를 표합니다.

2000년 월 일

최 성 용

목 차

I. 서론	1
A. 연구의 동기와 목적	1
B. 연구방법	1
II. 칼빈과 로이드 존스의 생애와 신학사상	2
A. 칼빈	2
1. 칼빈의 생애	2
2. 칼빈의 사상적 배경	5
a 초대교부	5
b 르네상스 인문주의	6
c 종교개혁자들	6
B. 로이드 존스	6
1. 로이드 존스의 생애	6
2. 로이드 존스의 사상적 배경	11
a 칼빈주의 감리교	11
b 청교도 사상	12
c 성경읽기와 독서 생활	14
III. 로마서 7장에 대한 로이드 존스와 칼빈의 성화에 대한 비교	16
A. 로이드 존스의 로마서 7장의 성화	18
B. 칼빈의 로마서 7장의 성화	21

IV. 로이드 존스의 교리 강해서에 나타난 성화와 칼빈의 성화 비교	22
A. 로이드 존스의 교리 강해서에 나타난 성화 (성화에 대한 여러 견해)	22
1. 하나님과 성도의 사역으로서의 성화	26
2. 성령의 능력과 과정으로서의 성화	28
B. 칼빈의 성화	30
1. 성화의 본질	32
2. 성화를 위한 회개와 죄사함	35
V. 결론	39
참고문헌	41

I. 서론

A. 연구의 동기와 목적

인간의 창조 목적은 하나님께 영광과 찬양과 경배를 드리며 사는 데에 있다. 그러나 인간은 사단의 유혹에 넘어가 하나님을 배신하게 되었고, 결국 에덴동산에서의 추방과 하나님과의 관계가 끊어지는 결과를 얻게 되었다.

그러나 인간의 범죄로 하나님과의 관계가 끊어졌지만 사랑의 하나님은 인간을 끝까지 버리지 아니하시고 구원하시려고 하신다. 구원은 하나님의 입장에서 타락하여 잃어버린 인간을 되찾는 것이다. 여기에 인간은 예수 그리스도를 믿음으로 거듭나서 구원을 받고, 거듭난 후 새롭게 변화되어 거룩한 삶을 살아간다.

개혁주의 신학사상체계는 믿음으로 구원을 받은 후 신자는 회개와 중생을 통하여 일생토록 성화의 과정을 지나도록 되어 있다. 종교개혁자 칼빈은 믿음과 확신으로서의 구원은 인정하며 그리스도인의 성화를 강조하고 이론화한 신학자이다. 그러므로 칼빈을 통하여 기독교의 구원과 성화에 대한 확증을 하고자 한다.

본 논문의 목적은 현대 설교의 거장인 로이드 존스의 강해에 나타난 성화의 교리를, 성화의 신학자인 칼빈의 성화론과 비교하여 그리스도인들의 구원의 도리를 명백히 하고 굳게 하여 그들에게 구원의 확신을 주며, 또한 그리스도인들의 온전한 성화의 삶을 제시해 보고자 한다.

B. 연구방법

본 논문을 전개함에 있어서 우선 제1장(I)에서는 논문의 주제를 선택하게 된 동기와 목적, 연구방법을 밝히고 제2장(II)에서는 칼빈과 로이드 존스의 신학 형성에 일조한 생애와 사상을 살펴보았다. 제3장(III)에서는 로이드 존스의 로마서 7장에 대한 강해를 살펴보고 칼빈의 성화와 비교를 하고자 한다. 그러기 위해 먼저 로이드 존스의 로마서 강해 4권에 있는 로마서

7장을 살펴보고, 다음으로 칼빈의 주석 로마서 7장을 비교하고자 한다. 또한 제4장(IV)에서는 「성령 하나님」에 나온 로이드 존스의 성화 교리를 칼빈의 성화론과 비교하여 개혁주의의 성화론을 정리하고자 한다.

II. 칼빈과 로이드 존스의 생애와 신학사상

A. 칼빈

칼빈을 이해하기 위해서는 그의 사상의 배경과 그의 교육의 과정을 검토할 필요가 있다. 그의 통합적인 사고 구조는 그의 성장배경과 시대적 상황과 무관하지 않다. 중세에서 깨어나는 유럽은 그리이스 사상을 중심으로 인문주의가 태동했고 칼빈은 신학, 법학, 문학, 철학을 섭렵하여 이미 지적으로 당대의 모든 학문을 섭렵하였다고 볼 수 있다. 그래서 그의 사상은 통합적이면서도 각 부분에서 형평을 잃지 않은 균형 잡힌 신학이 되었다고 볼 수 있을 것이다. 또한 그의 신학은 목회현장에서 수많은 도전과 어려움 속에서 연구된 것이었다. 그래서 그의 신학은 어느 누구의 신학보다도 교회적이었고 현실적이었다. 기독교강요에서도 반대자들과의 논쟁이 생생하게 드러나고 신학을 서술하는 방식이 질문에 답하는 대화식이어서 그의 주장이 현장감 있게 들리고 있다. 이러한 관점에서 그의 사상의 배경과 생애를 살펴보아야 할 것이다.

1. 칼빈의 생애

칼빈은 1509년 7월10일 불란서 파리동북부 60마일 지점에 위치한 노이옹(Noyon)시에서 태어났다. 그의 부모인 게르하르트 칼빈(Gerhard Calvin)과 전느 후랑크(Jeanne Franc)는 칼빈을 유아세례 주었다. 그의 부친은 교회 법정에서 봉직하는 사무변호사였고, 감독을 돕는 재무대리인이었다. 칼빈의 어머니는 성내에서 신앙의 인물로 존경받는 부인이었으나 그가 어렸을 때 세상을 떠났으며(1515년) 그는 새어머니에 의하여 계속해서 후기 중세기 분위기 속에서 양육 받았다. 칼빈은 유년시절부터 비상한 천재적 소질을 발휘하여 주위사람들을 놀라게 하였다. 한번 만난 사람은 일생 잊지 않고

배운 학과는 모두 기억해버리는 놀라운 재질을 갖고 있으면서도 경건한 생활을 하였던 것은 그 부모의 영향이었다.

칼빈은 14세 정도에 파리대학소속 마르쉬 문과대학(la Collège de la Marche)에서 인문계 학생으로서 문과계통을 배웠다. 대체로 당시의 유럽의 대학들은 문과대학을 거쳐야 신학부, 의학부 그리고 법학부로 진출케 하였다. 그래서 칼빈은 문과대학에서 문과대학 학위를 위한 예비과정도 이수했다. 즉, 그는 라틴어문법과 라틴어 시, 그리고 아리스토텔레스의 논리학도 어느 정도 배웠다. 특히 꼬르디엘(M. Cordier)은 칼빈에게 라틴어와 불어를 가르쳐 주었다. 꼬르디엘은 개혁사상을 가진 분으로서 칼빈의 비범함을 눈여겨보고 전적으로 그를 도왔다. 칼빈이 후일에 데살로니가전서 주석을 쓸 때, 그의 은사인 꼬르디엘에게 드리는 것으로 쓰면서 말하기를 “제가 선생님의 문하에서 배우게 된 것은 결국 후일에 하나님의 교회에 유효하게 봉사하기 위한 아주 훌륭한 준비였다”고 말했다.

1526년에 신학연구를 위하여 보다 유명한 몽페규대학(la Collège de Montaigu)으로 갔다. 칼빈은 이곳에서 르네상스 인문주의를 반대하던 베다와 땡페트에게서 토론기술을 배웠고, 둔스 스코투스, 옥감, 비엘 등 후기 중세기 스콜라주의 신학자들의 신학에도 접하였으며, 이곳에서 롬발드의 조직신학도 배웠다.

1528년 칼빈이 문학석사 과정을 끝내자 그의 부친은 칼빈을 올레앙대학에 보내어 법학을 연구케 하였다. 그 이유는 아버지는 노용의 교권자와 충돌사건이 일어나 과문을 당하게 되자, 아들에게 법학공부를 시켜 세속적인 분야에서 출세시켜 보겠다는 심산이 있었기 때문이다. 칼빈은 새로운 세계를 만났다. 칼빈은 이곳에 1년간 체류하면서 올리비탄의 도움으로 불란서의 르네상스 인문주의 씨클에 소개되었다. 이곳에서 르네상스에 깊숙이 접하면서 성경을 불어로 번역했던 인문주의자 올리비탄으로부터 기독교의 참모습은 성경에서 찾아야 한다는 것을 배웠다. 그리고 이어서 2년 동안 부르쥬대학에서 수학하면서 계속 인문주의와 접하였고, 당시 루터신학의 권위자였던 불말에게서 희랍어와 복음주의 신학을 배웠다. 훗날에 칼빈은 그의 스승 불말에게 「고린도후서주석」을 바쳤으며, 베자와 더불어 불말의 집에 살았을 것이 틀림없다.

1531년 칼빈은 올레앙대학의 한 법학교수의 학설에 관한 출판 문제로 앞날이 양양한 인문주의자로서 파리에 갔다. 그러나 거기서 아버지가 위독하다는 소식을 듣고 귀가했으나 그 후 얼마 안되어 그의 아버지는 별세하고 말았다. 그 후 그는 세네카의 관용론에 관한 주석을 출판하여 학계에 데뷔하였다.

칼빈은 1532년 갑작스런 회개를 경험하였다. 칼빈 자신의 말에 의하면 “너무나 완고하게 이 로마교의 미신에 몸과 마음을 바쳤기 때문에 그 깊은 수렁에서 빠져나오기란 실로 불가능한 일이었다. 그러나 하나님께서는 갑작스런 회개를 통하여 마음이 완악하기로는 누구보다 더 강하였던 나의 모든 생애를 정복하여 복음을 가르치는 마음이 불붙게 하였다”고 했다. 그는 이제 새로운 피조물로 변하였다. 이기적인 자기 추구에서 하나님의 영광과 교회의 발전을 추구하는 자가 되었다. 그는 즉시 복음의 사역자로서 그리고 종교개혁자로서 두 가지 사명을 동시에 깨닫게 되었다. 1533년(24세) 경에야 완전히 종교개혁의 복음주의에로 기울어졌으나, 아직도 칼빈은 종교개혁운동에 직접 참여하지 않았다. 칼빈이 종교개혁에 직접 관심을 갖기 시작한 것은 불란서 파리대학 총장이었던 코프(Cop)의 연설문을 작성해 주었다는 이유로 파리를 떠날 수밖에 없었던 데에 기인한다.

기독교강요 초판은 1536년에 나왔는데 300페이지 미만의 분량으로 매우 간략하게 6장으로 구성되었다. 이것이 1559년 최종판에 이르러서는 1521페이지에 달하게 되는데 이는 이 기간에 걸쳐 칼빈이 그의 목회경험과 신학적인 논쟁을 거쳐 계속해서 기독교강요를 증보하였기 때문이다.

이 기간 중에 칼빈은 제네바와 스트라스부르에서 목회를 하였으며 그의 사상을 실현하고 검증하는 기간을 가졌다. 이러한 경험 때문에 그의 기독교강요를 목회·지향적인 교리서로 만들게 하였고 신학과 현실 사이를 조화롭게 통합할 수 있는 신학으로 성숙케 하였다고 여겨진다.

제네바에서의 칼빈의 개혁의 특징은 성만찬과 교회의 치리와 훈련의 엄격화였다. 그러나 이와 같은 제안은 너무나 혁명적이어서 찬성과 아울러 강력한 반대에 부딪혔고 결국 제네바 의회는 1538년 성만찬 횡수를 연 4회로 줄이고 목사들의 파문권한을 박탈하였고, 이에 칼빈과 파렐은 성만찬 집례를 거부하고 제네바를 떠난다.

제네바를 떠나 스트라스부르에서 불란서 피난민 목회를 하는데 이 기간 중에 그는 이델렛 본류렌(Idelette Von Buren)이라는 과부와 결혼하게 되어 서로 존경하고 사랑하는 행복스런 가정 생활을 하였다. 그 때 칼빈의 나이는 32세였다. 세 자녀를 얻었으나 일찍 죽고 부인도 9년 후에 별세하게 되었다. 한편 1539년에 로마서 주석을 내고 기독교강요를 다시 썼다. 이때 칼빈에게 있어서 가장 중요한 사건이 일어난다. 바로 부쨌(Bucer)를 만난 것이다. 칼빈은 자신의 신학의 주요한 교리인 예정, 이중선택 등의 교리를 부쨌에게서 배웠다.

칼빈과 파렐이 축출된 뒤 혼란 속에 빠진 제네바시의 의회와 교회는 칼빈과 파렐을 다시 부르고 “교회가 제대로 되려면 하나님의 말씀과 초대가

교회가 보여주는 확실한 직제와 정치를 가져야 한다”는 칼빈의 주장에 호응하여 칼빈을 비롯한 목사들에게 기독교를 위한 직제와 정치를 작성케 하였다.

이제 칼빈의 생애도 저물어가고 있었다. 1564년에는 설교를 중단할 수밖에 없었다. 칼빈의 건강은 극도로 쇠약해져서 뼈와 가죽만 남은 정도였다. 결국 임종의 날은 찾아왔다. 1564년 5월 27일, 그 날 오전에 기분이 좋았으나 오후에 점점 혼미하여졌다. 베자가 달려왔을 때 칼빈은 이미 아브라함의 품에 안기고 있었다. 그 날은 바로 토요일이었다. 칼빈이 서거했다는 소식이 제네바시에 퍼지자 제네바시는 울음바다로 변해버렸다. 칼빈의 유언에 따라서 장례식은 아주 간소하게 치렀으나 장례식엔 시의원 모두와 교수, 목사 전 시민이 위대한 개혁자의 마지막 가는 길을 지켜보기 위해 거리로 쏟아져 나왔다고 한다.¹⁾

2. 칼빈의 사상적 배경

칼빈의 사상은 성경에 기초하였다. 칼빈은 하나님의 말씀이라는 반석 위에 자신을 확실히 세우고 성경을 신앙과 행위문제의 유일한 안내자로 삼았다. 하지만 그의 신학지식이 성경에 기초하고 있지만 성경에만 한정된 것이 아니라 당대의 모든 지식을 포함하고 있었다. 그의 균형 잡힌 통합적이고 합리적인 사고는 신학 법학 인문주의의 모든 지적 바다를 섭렵하는 가운데 형성되었다. 그의 사고에 영향을 미쳤던 사상적 배경들은 다음과 같다.

a. 초대교부들

1536년 기독교 강요 초판에서 칼빈은 인간 영혼을 다루면서 플라톤, 아리스토텔레스를 비롯하여 크리스토폴롬, 오리겐 그리고 아우구스티누스를 자주 인용하였다. 여러 교부들 중에서 특히 크리스토폴롬을 좋아하는데 이는 그가 성경 해석에 있어서 다른 교부들보다 뛰어났기 때문이다. 그러나 칼빈에게 결정적인 영향을 미친 사람은 아우구스티누스였다. 기독교 강요에서도 그는 기회가 있을 때마다 아우구스티누스를 인용하였다. 교리면에서 칼빈은 아우구스티누스의 자유의지와 성례관에 영향을 받았고 은혜와 예정을 다루는 각 장에서는 전적으로 아우구스티누스의 논증을 자신의 목적에 사용하였다.

1) 정성구, 「칼빈주의 사상과 삶」 (서울: 기독교문서선교회, 1978), p. 60.

b. 르네상스 인문주의

칼빈은 성경해석에 있어서 발라(Valla)나 에라스무스(Erasmus)의 방법을 계속 유지하고 있다. 특히 에라스무스의 영향력은 더욱 깊어서 칼빈의 성경 해석을 읽을 때 에라스무스의 방법과 표현을 자주 생각나게 한다고 한다. 비록 칼빈이 그들에게서 표현의 방식이나 지적인 사고방법은 배웠다 할지라도 그의 독특한 섭리론과 통합적 신학은 성경의 방식을 따른 독창적인 것임을 우리는 인정해야 할 것이다.

c. 종교개혁자들

1세대 종교개혁자들이 칼빈에게 영향을 미쳤을 것이다. 칼빈의 기독교 강요에서 계명과 사도신경 첫 항의 해석에는 루터의 영향이 발견되어진다. 기본적인 교리에 있어서도 루터와 칼빈은 일치한다. 그러나 칼빈의 저서에 루터의 어떤 완전한 논증이나 문장이 그대로 인용된 것은 찾아 볼 수 없다.

멜랑히톤(Melanchton)도 칼빈에게 영향을 미친 것으로 여겨진다. 하지만 쾰빙글리(Zwingli)에 대해서는 칼빈 자신이 그를 2류 신학자라고 여겨서인지 영적인 유사점이 발견되지 않는다. 칼빈 신학에 중요한 영향을 미친 인물로는 마틴 부쩌를 빼놓을 수 없다. 칼빈의 구원관과 예정교리는 부쩌 사상의 핵심으로 칼빈은 예정, 이중선택 등의 교리를 부쩌에게서 배웠다. 이 두 사람 모두 선택은 실제적인 관점에서 인간에게는 두 구별된 범주 곧 피택자와 유기자가 존재하게 한다고 주장하였다.

B. 로이드 존스

1. 로이드 존스의 생애

데이빗 마틴 로이드 존스는 1899년 12월 20일 남웨일즈의 카디프에서 출생하였다. 그리고 81년의 순례자의 길을 걸은 후 1982년 3월 1일 성 다윗의 날로 지켜지는 주일에 “활짝 열린 문을 통해 그리스도의 예수의 영원한 나라로 들어갔다.” 로이드 존스의 죽음에 대해 존 스토틀트는 다음과 같이 추모하기도 하였다. “마틴 로이드 존스 박사의 죽음과 더불어, 약 30년 동안 영국에서 가장 강력했던, 그리고 가장 설득력 있었던 그의 복음주의 목

소리는 이제 침묵을 지키고 있다.”²⁾

로이드 존스는 헨리 로이드 존스와 마그달렌 로이드 존스의 둘째 아들로 태어났다. 그가 태어난 곳은 카디프(Cardiff)이지만 실제로 그의 삶의 뿌리가 내려진 곳은 웨일즈(Waels)의 아름다운 시골 지방이다. 아버지 헨리 로이드 존스는 낙천적이면서 도덕적이고 강직하면서도 인격적이었고 어머니는 활동적이면서 친절한 분이였다. 마틴은 부모를 매우 존경하는 가운데 안정적이면서 경건한 분위기에서 어린 시절을 보냈다. 특히 아버지를 “이제까지 만난 사람 중에 가장 인간적인 분”이라고 할 정도로 무척 존경하였다.³⁾ 그리고 그의 가족은 회중교회에 출석하고 있었다.

1905년에 그는 그의 가족과 함께 랑게토로 이사했다. 거기서 그의 아버지 헨리 로이드 존스는 잡화점을 운영했다. 배움에 대한 그의 소양과 애착을 고려해볼 때, 만일 그가 오늘날에 살았었다면 그는 아마 대학에 진학했을 것이다. 그러나 그가 살았던 시절에는 고등 교육이 무척 많은 비용을 요구했기 때문에 경제적으로 어려웠던 그의 가정 환경으로 인해 그의 아버지 헨리는 그 비용을 댈 수가 없었다.⁴⁾ 1909년 초에 화재가 나서 그의 집과 가게는 부서지고 마틴은 이층에서 창문으로 뛰어 내려 겨우 살아 남을 수 있었던 것이다. 그의 조부는 그에게 그 사건이 그의 가족들에게 있어서는 어려운 시기임을 의미한다는 암시를 주었다. 그리고 그 때부터 마틴을 더욱 진지하고 열심 있는 성격의 사람이 되었다. 12살 때인 1911년 그는 이웃 읍인 트레가론에 위치한 중학교에 진학할 수 있는 장학금을 받을 수 있었다.⁵⁾

그는 종종 “나에게는 청년기가 없었다”고 말하곤 하였다.⁶⁾ 겨우 16세 때에 성 바돌로매 병원(St Bartholemew's) 부속 의학교에 입학했기 때문이다. 그는 당시 유명한 외과의사이며 왕실 주치의였던 토마스 호더(Thomas Horder) 경을 만나게 된다. 그는 훗날 호더 경을 묘사하기를, “그는 내가 알았던 사람들 중에서 가장 날카롭게 사고하는 사람이었다.”고 술회하고 있다. 그리고 젊은 로이드 존스는 뛰어난 제자였다. 그는 의학적인 관점을 평생 유지했다. 또한 그는 계속 의학 학술잡지를 읽는 일은 게을리 하지 않았다. 그러나 그가 유명하게 된 것은 영적인 질병의 의사로서였다. 그런

2) 존 스토틀, “로이드 존스 박사를 추모하며,” 「그말씀」, 1998년 10월, p. 36.

3) 이안 머레이, 「마틴 로이드 존스의 초기 40년」, 서문강 옮김, (서울: 청교도신앙사, 1990), p. 18.

4) 크리스토퍼 캐서우드, 「5인의 복음주의 지도자들」, 김영우 옮김, (서울: 엠마오, 1987), pp. 69-70.

5) Ibid., p. 71.

6) Ibid., p. 73.

이유로 그는 ‘닥터’(Doctor)라는 별명으로 널리 불려졌다.

1921년에 로이드 존스는 뛰어난 진단 논문으로 인해서 호더의 입주 보조 의사가 되었고 23세에 그의 수석 진료 조수가 되었다. 그는 호더의 많은 귀족 환자들이 가진 불경건함과 도덕적인 공허함으로 인해 큰 충격을 받았다. 그리고 그 사실은 고통스럽게도 그 자신의 죄인 됨을 의식하게 만들었다. 그의 아버지의 슬픈 죽음과 그의 형 헤롤드의 비극적인 요절은, 그에게 인생의 무상함을 뼈저리게 느끼게 해주었으며, 또한 그로 하여금 영적으로 하나님께 대하여 죽은 자임을 인식하게 하였다. 그는 그가 하나님을 피하려고 계속 노력하였지만 죄를 용서받기 위하여 그에게 돌아가야 함을 알았다⁷⁾.

로이드 존스의 변화된 태도는 웨일즈 교회의 문학과 토론 모임에서 그가 행한 세 번의 연설에서 잘 드러난다. 1921년 ‘현대 교육’이라는 제목으로 연설했고, 1924년에는 ‘시대의 표징’이라는 제목으로 유행을 공박했다. 그러나 1925년에 이르러 그의 설교 주제는 ‘현대웨일즈의 비극’으로 로이드 존스의 출신 지방이 진정한 영성을 상실한 것에 대한 연설이었다. 그는 큰 반대에 직면했으나 그것은 그에게 이전의 어느 때 보다도 그가 웨일즈에서 진리를 더하는 사명을 더욱 확신시켜 주었다.

로이드 존스의 첫 번째 설교는 1925년 4월에 폰티프리트(Pontipridd)에서 있었다. 그는 당시의 웨일즈 지방의 강단에서 일반적으로 전파되던 것들과는 명백히 구별되는 내용을 전파했다. 그러나 그는 당분간 의학 수련을 계속하기로 결정하였다. 그는 목회 사역에 부름 받기에는 아직도 부족하다고 느꼈으며, 그 해 내내 자기 자신과 계속적으로 투쟁했다. 그러나 1926년 그의 그러한 혼란은 끝이 나고 말았다. 그가 말한바와 같이 “그를 사로잡아서, 그리고 불어내어서 이 일을 위하여 그를 구별한 것은 전능하신 하나님의 손이었다.”⁸⁾ 그는 웨일즈 지방의 베들레헴 전진 운동 선교 교회의 목사로 초빙되었다. 그리고 그는 그 제의를 기꺼이 받아들였다. 이로서 그는 당시 왕실 주치의로 유명했던 호더경의 조수로서 미래가 보장된 의료계의 경력을 1927년에 포기했다. 신학교육을 받지 않은 채 그는 같은 내과 의사였던 아내 베탄과 함께 그의 고향 남웨일즈 탈보트 항구의 아베라본에 있는 한 장로교회에서 목회를 하게 된 것이었다.⁹⁾ 아내 베탄의 회상에 따르면 ‘그의 결정이 알려지자 동료 의사들로부터 가족, 친구, 목사에 이르기까지 모든 사람이 그의 결정을 번복시키기 위해 최선을 다하였다’¹⁰⁾고 한다.

7) Ibid., p. 75.

8) Ibid., p. 77.

9) 박영호, 「로이드 존스의 생애」 (서울: 기독교문서선교회, 1990), p. 47.

로이드 존스가 처음 목회를 시작한 곳은 아베라본 샌드필즈의 가난한 지역이었다. 당시는 경제 공황기였고 많은 가난한 사람들은 경제적으로 실직 상태에 있었을 뿐만 아니라 영적으로도 기아상태에 있었다. 샌드필즈 주민의 약 90%는 당시 어떤 예배 장소에도 참석하지 않고 있었다. 그가 목회를 시작했던 1920년 중반에 웨일즈 지역의 목회자들 사이의 신학적인 기류는 더 이상 역사적 칼빈주의가 아니었고 옛날의 낙천주의적 자유주의였다. 그 때 로이드 존스는 때를 잘못 타고 태어난 사람으로 불리어야만 했다. 그러나 그가 부임한 즉시 웨일즈의 그 장로교회는 성장했다. 그의 설교는 회중들이 익숙해 있는 설교와는 상당한 차이가 있었다. 그는 전도 설교를 한 주에 한 번씩 하는 것이 습관이었고, 양육을 위한 설교는 주일 낮에, 교리 설교는 금요일 저녁에 하였다. 그의 설교는 철두철미하게 성경에 의존하였고 성경이 정확무오한 진리의 유일한 원천이며 종교적 체험의 마지막 선을 그어주는 재판장이었다.¹¹⁾ 끊임없는 회심을 통하여 악명 높은 사람들이 그리스도인이 되었고 교회에 다니기만 하던 명분상의 그리스도인들이 하나님의 자녀가 되었는데 그 가운데는 그의 아내도 포함되었다. 그의 사역 시초부터 성령의 예외적인 기름부음이 있었다.

그의 설교의 영향은 아베라본에서만 한정될 수 없었다. 1930년 초기 부처 웨일즈 지역의 순회 설교는 정기적인 사역의 일부가 되었다. 그 당시 그의 전도 설교는 그의 「전도 설교」라는 책에서 읽어볼 수 있다. 11년 반 동안 그의 사역을 통해서 등록 교인이 93명이던 그 교회는 등록교인이 530명으로 성장했고 평균 예배 출석 인원은 450명 정도였다. 물론 이런 통계는 한국적인 상황에서는 별로 놀라운 것이 아니지만 해마다 기독교의 세력이 눈에 띄게 감소하는 영국의 상황에서는 놀라운 일임에 틀림이 없었다.

1937년 로이드 존스는 미국으로 건너가 필라델피아에서 설교할 수 있었다. 청중 가운데는 캠벨 물간도 끼어 있었다. 물간은 큰 감명을 받고 마틴을 그의 교회 동역자로 초빙해야겠다고 생각했다. 그러나 그는 얼마 동안 물간의 요청을 거절하였다. 그러나 그 해가 끝나 갈 무렵에는 하나님께서 아베라본의 교회를 떠나시기를 원하신다는 것을 느꼈다.¹²⁾

그 후 1938년부터 웨스트민스터 채플에서의 30년간의 목회가 시작되었다. 2차 대전이 발발 후 얼마 안되어 폭탄이 예배당에 투하되었고 많은 사

10) 토니 사전트, 「위대한 설교자 로이드 존스」, 황연철 옮김, (서울: 한국기독교학생회출판부, 1996), p. 69.

11) Ibid., p. 51.

12) 이안 머레이, pp. 491-192.

람이 모이던 교회는 약 150명 정도까지 줄어들었다. 로이드 존스는 런던이 어려운 시기에 있을 때에 그 교회를 담임하는 새로운 책임을 맡게 되었다. 전쟁이 끝난 후 약 500명의 성도들로서 실질적으로 새로운 교회를 시작한 셈이다. 1951년 웨스트민스터 채플은 예배에 2500명이 출석하는 런던에서 가장 큰 교회가 되었다. 이렇게 많은 인원이 참석하게 된 이유는 그의 설교의 능력 때문이었다. 존 스토트도 “그는 과학적으로 훈련된 지성을 소유한 사람만이 갖고 있는 용감한 분석력과 웨일즈 사람 특유의 열정을 연합시켰다.”는 표현으로 그의 설교의 강력함을 표현해 주었다.¹³⁾ 런던에서 사역하는 동안 주일에는 45분씩 두 번, 금요일 밤에는 한 번 설교했다. 하지만 그의 설교를 듣는 사람들은 그의 설교가 너무 짧다고 느꼈다. 여기서도 그의 설교사역은 런던에서만 한정될 수 없었다. 주간에는 대영제국 각 곳에서 설교했다. 그는 런던에서 가장 큰 영향력을 끼치고 잘 알려진 복음주의자 가운데 한 사람이 되었다.

로이드 존스는 런던 웨스트민스터 채플에서 캠벨 물간의 역사적인 계승자가 되었을 뿐만 아니라 “강해 설교의 왕자”라는 그의 칭호를 계승하였다.¹⁴⁾ 하지만 로이드 존스는 그의 독특한 설교 방식을 발전시켰다. 성경의 한 책에 관한 연속적인 설교를 본격적으로 시작한 것은 「베드로 후서 강해 설교」이다. 그리고 21년 동안 계속해서 그와 같은 연속 설교를 했다. 그 중에 가장 유명한 것은 「산상설교」와 5년에 걸친 「에베소서 강해 설교」, 12년에 걸친 「로마서 강해 설교」이다.

그의 사역 초기인 1935년경부터 IVF와 관계를 맺었고 후에는 총재가 되었다. 그는 또한 국제 복음주의 학생 연맹(IFES)의 의장이 되었다. 그가 의장 직무를 수행하는 동안 IVF는 그 세력이 확산되었고 경건주의와 복음주의 단체로 알려진 IVF에 건전한 교리적인 뼈대를 제공하였다. 웨스트민스터 채플에서 그의 설교 사역의 결과로서 그는 ‘웨스트민스터 목회자 모임’(The Westminster Fellowship)을 창설해서 일단의 목회자들과 함께 신학적인 목회적인 문제들을 토론했다. 그리고 그의 강력한 지도력을 통해서 일단의 목회자들과 신학자들은 ‘칭교도 및 개혁주의 대회’(The Puritan and Conference)를 통해 정규적인 토의장을 창출해서 매년 12월초에 한차례씩 모였다. 1967년 이후에 이 모임은 ‘웨스트민스터 대회’(The Westminster Conference)로 이름을 바꾸었다. 로이드 존스는 이외에도 상당한 기구들이 시작되는데 실질적이고 영향력 있는 역할을 감당해서 진리

13) 크리스토퍼 캐서우드, p. 93.

14) 정근두, 「로이드 존스의 설교론-그의 설교의 원리와 방법」(서울: 여수문, 1993), p. 22.

의 깃발(The Banner of Truth Trust)사와 런던 복음주의 도서관과 런던 신학교가 만들어지는데 기여했다. 또한 자신의 고향인 웨일즈를 위해서도 목회자 모임과 연례 회합이 생겨나는데 기여했다.

1968년 로이드 존스는 심한 병을 앓았다. 그해 5월 30일 그 교회는 사람들에게 한 통의 편지를 보냈는데 그 내용은 목회 사역에서 은퇴한다는 것이었다. 웨스트민스터에서의 규칙적인 목회와 설교가 점점 벅차게 느껴졌기 때문이다. 그는 병원에서 치료를 받은 후에 필라델피아의 웨스트민스터 신학교에서 강의를 하였는데 그 내용이 「목사와 설교」(Preaching & Preachers)라는 책으로 출판되었다.¹⁵⁾

1981년 2월 그는 가족들에게 “낮게 해 주십사 하는 기도는 하지 말아라. 영광스런 길을 막지는 말아다오.”라고 말하였다.¹⁶⁾ 그리고 그의 비석에 새겨진 비문에는 그의 삶의 여정을 이끌어 온 동기가 되는 말씀이 기록되어 있다. “내가 너희 중에 예수 그리스도와 그의 십자가에 못 박히신 것 외에는 아무 것도 알지 않기로 작정하였음이라.”¹⁷⁾

2. 로이드 존스의 사상적 배경

어떤 사람을 이해하는데 그 사람에게 영향을 준 사람이나, 사건, 책을 고찰하는 것은 매우 중요한 작업이다. 이러한 사실은 로이드 존스의 생애에서도 분명히 적용된다. 그의 인격과 사상과 확신에 거역할 수 없는 영향을 준 몇몇 사건들과 결정적인 영향을 준 몇 권의 책이 있었다. 특별히 신학교육을 정식으로 받지 않았던 로이드 존스는 책과의 만남이 매우 중요한 의미를 지닌다.

a. 칼빈주의 감리교

로이드 존스는 칼빈주의 감리교의 영향을 받았다. 웨일즈 칼빈주의 감리교의 특징은 위대한 설교와 찬송 그리고 연속적인 부흥의 경험 등이었다. 로이드 존스는 13세 때 호엘 해리스의 목회에 관한 소책자를 읽고 영향을 받았다.¹⁸⁾ 이 책을 칼빈주의 감리교에 대한 역사에 지속적인 관심을 일깨워 주었고 특히 위대한 부흥 시기의 교회사와 위대한 성도들과 설교가들의 전기에 대해서 깊은 관심을 가지게 만들었다. 그리고 칼빈주의 감리교의

15) 크리스토퍼 캐서우드, p. 125.

16) Ibid., p. 140.

17) 고린도전서 2:20

18) 크리스토퍼 캐서우드, p. 29.

영향은 로이드 존스로 하여금 역사와 영적 부흥에 관한 탁월하고 주의 깊은 인식을 평생토록 소유하게 도와주었다. 그는 철저한 칼빈주의에 입각해 있었기에 칼빈과 웨스트민스터 신앙고백서와 헛필드, 핫지, 벌코프의 저서를 통독하였다.¹⁹⁾ 또한 그는 칼빈주의적 교리와 감리교적 열정이 조화를 이룰 것을 강조했으며 이 두 가지 요소는 그리스도인의 삶에 절대적으로 필요하다고 믿었기에 교리와 생활은 뗄 수 없는 것으로 모든 그리스도인들의 삶에 강하게 나타나야 한다고 주장했다.

그는 사역 초기부터 18세기 부흥의 재현을 소망했는데 1930년 12월 30일에 여러 목사와 장로 동역자들과 함께 발표한 신조에 이런 성향이 나타난다. “첫째, 우리는 회중에게 회심과 중생을 강조한다. 둘째, 모든 신자는 죄사함과 구원에 대한 확신을 가져야 할 것이다. 셋째, 신자들은 그들이 성화되어 가고 성령을 받아들이고 갈라디아서 5:22의 성령의 열매가 그들의 생활에 나타나는 것이 바로 하나님의 뜻이라는 것을 교육받고 지도한다.”²⁰⁾ 이것은 감리교의 홀리 클럽과 비슷한 성격을 가진다. 교파를 중심으로 활동하지 않았지만 영적 운동의 주체 역할을 하였고 그들의 비전을 나누어 가졌다.

로이드 존스가 어떤 결정을 내릴 때 사용하는 두 가지 원리에 대해서 말년에 다음과 같이 말했다. “첫째로 성경에 대한 나의 이해와 둘째로 18세기 칼빈주의적 감리교의 부흥에 대한 독서입니다. 이것들이 나를 지배했습니다. 어떤 것이든지 나에게 다가올 때에 만약 그것이 위의 틀에 맞지 않으면 나는 어렵게 붙들고 있지 않습니다. 감리교 선조들의 높은 영성과 깊은 경건으로부터 판이한 어떤 것을 보면 그것을 따라야 할지 말아야 할지 오래 갈등하지 않습니다.”²¹⁾

b. 청교도 사상

“때로 보면 그는 청교도 같아요.” 많은 사람들이 로이드 존스를 가리켜 이렇게 표현한다.²²⁾ 그는 역사적인 청교도의 사상이 무엇인지 잘 알고 있었으며 그 사상의 대부분에 진정으로 공감하였다. 그는 자신이 17세기 사람이라기 보다 18세기 사람이라고 종종 말하곤 하였다. 이 말은 복음전도와 부흥신학에 있어서 조지 헛필드와 조나단 에드워드의 신학과 스타일이

19) 박영호, p. 198.

20) Ibid., p. 200.

21) 정근두, p. 30.

22) 제임스 패커, “마틴 로이드 존스 청교도의 후예,” 「그말씀」, 1998년 10월, p. 17.

교회를 위한 로이드 존스 자신의 최고의 이상이자 자기 삶의 최고 목표라는 의미이다. 결국 로이드 존스에게 가장 영향을 많이 준 사상은 청교도 사상이다. 그는 1971년의 '청교도의 사상과 그 기원'(Puritanism and Origin)이라는 연설에서 다음과 같이 말하였다.

“저는 웨일즈의 칼빈주의 감리교회에서 자라났고, 그들의 역사에 흥미를 가지게 되었습니다. 그러면서 그 운동의 지도자들이 청교도라고 불리우는 사람들의 책을 인용했고 그들이 한 설교를 도용한다는 비난을 받기도 하였습니다. 그것은 저로 하여금 일반적인 관심을 갖게 했습니다. 그러나 진정한 관심은 1925년 우연히 리차드 백스터의 최신판 전기를 읽은 후부터 청교도와 그들의 저작에 대한 진정한 관심과 생생한 호기심에 사로잡히게 되었습니다. 이제까지의 사역전체가 이것에 의해 지배를 받아 왔다고 솔직히 고백합니다.²³⁾ 그가 일생동안 거의 언제나 청교도 사상에 의존하였다는 것은 명백한 사실이다. 그는 청교도들을 영혼의 구렁에 대한 열정을 품은 사람으로 이해했다. 그리고 청교도는 진정으로 하나님 앞에서는 약하지만 하나님께로부터 능력을 입게 되면 그 누구보다도 강한 사람이라는 것을 깨달았다. 그는 청교도 사상을 하나의 정신적 성향으로 보았다. 이것은 독자적인 성경연구에 출발하고 연구결과를 교회생활에 적용할 것을 강조하며, 교회에 대한 행정당국에 도전하고 개혁을 유지하기 위해 필요할 때는 언제나 교회 제도권과 결별하는 그러한 정신이다. 그가 청교도에 대한 얼마나 관심이 많이 있었는지 그의 관심에서 잘 나타난다. 그의 결혼 선물가운데는 오웬과 백스터의 작품들도 있었다.

청교도의 저작들은 그의 최대의 관심이었고 신앙의 좌우명이 되었던 것이다. 제임스 패커는 로이드 존스의 책 『부흥』의 서문에서 핏필드와 에드워드에 대한 깊은 연구가 있음을 지적하였다.²⁴⁾ 로이드 존스는 핏필드의 설교가 자신의 설교의 모델이 되었으며 언제나 자신에게 용기를 주었다고 고백한다. 그는 핏필드를 통해서 힘을 얻고 겸손해지며 용기를 얻었다고 고백하면서 설교자들에게 핏필드를 읽을 것을 권면하였다. 그는 다음과 같이 말하였다.

“내가 용기가 없거나 과로에 지쳐있을 때, 나는 예외 없이 18세기로 갑니다. 조지 핏필드는 나의 용기를 일깨우지 않은 적이 없습니다. 18세기로 가십시오. 다시 말하면, 18세기에 있었던 성령운동과 그 커다란 부흥의 조류를 읽으라는 말입니다. 그 일은 설교에 있어서 말할 수 없이 중요합니

23) 마틴 로이드 존스, 「청교도 신앙」, 서문강 옮김, (서울: 생명의말씀사, 1983), pp. 248-249.

24) 로이드 존스, 「부흥」, 서문강 옮김, (서울: 생명의말씀사, 1988), p. 4.

다.”²⁵⁾ 그는 핏필드를 영국의 가장 위대한 설교자로 꼽았다. 그리고 핏필드의 설교를 사도적이며, 치유적이라고 표현하였다.²⁶⁾

또한 그는 조나단·에드워드에게서 많은 영향을 받았음을 고백한다. 그는 말하기를 “나는 내 경험상으로 볼 때, 내 목회 초년기에 조나단 에드워드의 설교를 읽음으로써 얻었던 도움이 측량할 수 없을 만큼 크다는 것을 고백합니다. 그의 설교 뿐 아니라, 18세기에 미국에서 일어났던 대부흥을 일으켰던 그의 사적이 그렇습니다. 그의 위대한 저서 『신앙과 정서』는 나에게 큰 용기를 주었습니다. 그 모든 것이 그렇게 가치가 있었던 것은 에드워드가 영혼의 상태와 영혼을 해결하는데 전문가였기 때문입니다.”라고 말한다. 로이드 존스는 에드워드를 가리켜 “저 힘있는 천사 저 영적인 거인”이라고 지칭하였다. 그는 이외에도 청교도 신앙의 정신을 이어야 한다고 주장하면서 존 번연, 리차드 백스터, 토머스 굿윈, 존 오웬 등 17, 18세기 청교도들과 설교자들을 존경하며 수용하였다.

제임스 패커의 주장을 빌어 정리해 보면, 로이드 존스의 사역에서 가장 두드러진 청교도적 요소들을 다음 세 가지로 말할 수 있다.²⁷⁾

첫째, 신학을 합리적, 실천적 학문으로 보는 그의 견해는 신학이 ‘영원히 행복하게 사는 것에 관한 학문’이라고 말한 윌리엄 퍼킨스의 정의와 정확히 일치하였다. 그리고 성경을 신학의 원천으로, 그리고 기타 성경적 사상 체계의 근원으로 본 점은 청교도 신학의 고전, 웨스트민스터 신앙고백과 완전히 일치하였다.

둘째, 그의 설교 행위는 스타일과 언어 형태가 완전히 20세기적이었으나 그 철학과 방법, 내용 면에서는 전적으로 청교도적이었다.

셋째, 그는 영적인 경험을 청교도적인 관점에서 풀이하였다. 이에 관한 그의 이해는 두 가지 원리에 근거한다. 하나는 인간의 지성의 지고성이다. 그에 의하면, 지성은 의지의 안내자이며 감정의 판단자이다. 다른 하나는 성령의 간접적인 사역이다.

c. 성경 읽기와 독서 생활

성경은 로이드 존스의 생애에 가장 영향력 있는 책으로 17세 때 등장했다. 그에게 성경은 생명의 떡이요, 그의 영혼의 만나일 뿐 아니라 그를 형성하고 살아가는 데 지침서였다. 그는 성경을 여기 저기 마음에 드는 구절

25) 로이드 존스, 「목사와 설교」, 서문강 옮김, (서울: 기독교문서선교회, 1991), p. 130.

26) 토니 사전드, p. 39.

27) 제임스 패커, pp. 24-25.

만을 읽은 것이 아니라 처음부터 끝까지 철저히 읽는 것을 신봉했다. 필요한 경우 철저히 연구했고 성경을 매일 읽었다. 20세 초반부터 '로버트 머레이 맥케인 성경읽기표'를 따라 읽은 것이다. 그의 생애에 적어도 신약 110번, 구약 55번 이상은 읽은 것으로 추정된다.²⁸⁾ 놀라운 것은 그는 눈을 감기 바로 전날에도 말씀을 읽었는데 그 성경 읽기표에 따라 고리도전서 15장을 읽었다고 한다. 그 내용을 생각해 볼 때, 마치 그것은 주님께서 부활을 가르쳐 주는 것과 같았을 것이다.

그는 다른 설교자들에게도 다음과 같이 제안한다.

설교 본문을 찾으려고 성경을 읽지 마십시오. 성경이 하나님에게서 여러분의 영혼에 제공하신 양식이기 때문에, 성경이 하나님의 말씀이기 때문에, 성경이 하나님을 알 수 있는 방법이기 때문에 성경을 읽으십시오.²⁹⁾

로이드 존스는 정규적인 신학교육을 받지 않았지만, 그의 사역의 기간 중 오전 독서와 성경연구에 바쳤다. 심지어 그는 여름 휴가 때조차도 오전에 주요한 신학저작을 읽었다. 그의 딸인 엘리자베스 캐서우드는 말하기를 "부친은 정말 굉장한 독서가였습니다. 독서는 그의 일이었고 그의 즐거움이었습니다. 독서는 그의 일부였기에 우리들의 일부가 되었습니다."³⁰⁾라고 한다.

로이드 존스는 문고본을 좋아하지 않았다. 책은 한 평생 같이할 친구인데 문고본은 분실하기 쉽다는 이유 때문이었다. 또 피상적 지식을 전하는 약식 다이제스트(digest)식의 요약형이나 나열식의 백과사전을 좋아하지 않았다. 그것들은 생각하게 하기 보다 틀에 박힌 해답만을 준다고 생각했다.³¹⁾ 로이드 존스는 책을 속독하지 않고 천천히 소화시키며 읽었고 폭넓은 독서의 범위를 읽었다. 그는 아이디어를 찾아내기 위해서 책을 읽어서는 안 된다고 생각했다. 책들은 생각하게 하며 생각을 자극 시켜서 스스로 사고하는데 독서의 목적이 있다고 생각했다.

로이드 존스는 교회사와 전기를 깊은 관심을 갖고 독서를 권하였다. "교회사는 학생에게 보다 설교자에게 더 큰 가치를 발휘합니다. 똑같은 방면에서 설교자는 하나님의 사람들의 전기를 읽는 것을 계속해야 합니다. 헛필드, 웨슬레 같은 인물들 말입니다. 읽기를 계속하십시오. 이런 방면의 책을 더 많이 읽으면 읽을수록 더 훌륭한 것을 갖추게 됩니다."³²⁾

28) 정근두, p. 30.

29) 로이드 존스, 「목사와 설교」, p. 190.

30) 프레데릭 캐서우드, 엘리자베스 캐서우드, 「마틴 로이드 존스와 그의 독서 생활」, 이종수 옮김, (서울: 양무리서원, 1993), p. 29.

31) 박영호, pp. 95-97.

로이드 존스는 교회사와 전기를 읽는 것은 좋아하였다. 그리고 설교자들에게 늘 교회사와 전기를 읽을 것을 권유했다. 그는 정말 이 분야의 책들을 사랑하였는데 알팍한 내용이 아닌 세밀하고 무게 있는 책들을 선호하였다. 그래서 예를 들면 핏필드에 대해서는 아놀드 달리모어의 것을 즐겼다. 그는 말하기를 “교만한 성향을 제지하는 최선의 방책은 그것이 설교를 잘 해서 오는 것이든 혹은 그 어떤 행위에서 비롯해서 오는 것이든 주일날 저녁에 위대한 성도들의 전기를 읽는 것이다.”라고 했다.³²⁾ 그러나 로이드 존스는 소설은 좋아하지 않았다. 그는 소설에 열중하는 것은 시간 낭비라고 보았다. 그렇지만 월터 스코트팩의 작품만은 예외였다.

로이드 존스는 책을 읽는 속도가 매우 느린 사람이었다. 그는 놀란 정도로 많은 분량과 매우 다양한 분야의 책들을 읽었지만 빨리 읽지는 못했다. 그런데 읽은 것은 다 기억하는 놀라운 기억력을 가졌었다. 그것은 아마도 책의 내용에 정신을 집중했기 때문이었을 것이다.

Ⅲ. 로마서 7장에 대한 로이드 존스와 칼빈의 성화에 대한 비교

로마서 7장은 성경에서 가장 유명한 장(章)들 가운데 하나이고, 동시에 역사상 로마서 7장과 같이 격렬한 신학적 논쟁을 일으켜온 성경의 장도 드물다. 대부분의 논쟁들에서 학자들은 로마서 7장의 후반부에 관심이 집중된다. 로마서 7 : 14-25은 바울서신 중에서 가장 잊지 못할 구절로 이 구절은 실제로 바울신학에서 진정 핵심적인 몇 안 되는 구절중 하나이다. 제임스 던에 따르면, “로마서 7장에서 하나의 시제, 하나의 어구, 또는 한 절의 절반에 관한 논의”는 사실상 “바울 복음의 전체적 성격에 관한 논의”를 의미한다고 단언했다.³⁴⁾

로마서를 주석했던 수많은 사람들이 로마서 8장을 바울의 논의의 진정한 절정으로 생각했다. 따라서, 로마서 7장은 8장을 위한 근거이며, 바로 이

32) 로이드 존스, 「목사와 설교」, p. 196.

33) 프레데릭 캐서우드, 엘리자베스 캐서우드, p. 48.

34) James D. G. Dunn, “Romans 7:14-25 in the Theology of Paul,” in *Theologisch Zeitschrift* 31(1975): p. 257.

때문에 매우 중요하다고 말한다. 그러나 로마서의 이 구절은 서신 속에서 차지하는 그 위치에 못지 않게 석의자들에게 중요성을 지니고 있다. 이 구절은 주의와 설명을 요구하는 독특한 구조를 가지고 있다. 이 짧은 구절의 내용은 바로 이 구절을 기독교인의 삶의 교리의 기초로 삼는 사람들에게는 더할 나위 없이 중요하다고 하겠다. 예를 들면, 칸스 하지는 로마서 7 : 14-25, 갈라디아서 5 : 16-26, 그리고 에베소서 4 : 22-24을 근거로 성화의 교리를 기술하고 있다.³⁵⁾ 박형룡 박사는 완전론(Perfectionism)을 비판하는 입장에서 로마서 7 : 14-25절을 예로 들고, 성화의 교리를 설명하고 있다.³⁶⁾ 또한 벌카우워는 그의 저서 『신앙과 성화』에서 한 장을 로마서 7장에 관한 논의에 할애하고, 로마서 7장은 기독교인에게 중추적인 역할을 담당하고 있다고 주장한다.³⁷⁾ 따라서, 로마서 7 : 14-25절은 성화의 교리와 관련하여 매우 중요한 구절임이 분명하며, 이 구절의 해석은 우리의 관심과 주의를 요청한다.

또한 주요 쟁점은 무엇보다도 14-25절 혹은 7-25절에 등장하는 1인칭 대명사 “ἐγώ”의 정체를 규명하는 일이다.

R. 볼트만(Bultmann)에 의하여 시작된 ‘로마서 7장과 바울의 인간론’에 관한 연구는 최근까지도 인간론적인 방향에서 계속되고 있는데³⁸⁾ 예를 들면 W. 슈미탈스(Schmithals)에 의하면 로마서 7장에서 바울은 “하나님에 대하여 아무런 교훈을 상술하지 않고 죄인과 신자로서 하나님 앞에서 있는 인간을 서술한다”고 하였다.³⁹⁾ 한편 인간 실존적으로 이 문제를 접근하려는 시도가 19세기에 이르러 일어났다. 그래서 K. 바르트(Barth)는 “인간의 저편에 있는 새로운 인간”인 그리스도 앞에서 “나라고 하는 불행한 인간이 지니고 있는 총체적인 무게”를 가지고 살아갈 수밖에 없다고 생각한다.⁴⁰⁾

35) Charles Hodge, *Systematic Theology*, Vol. 3(1872; rpt. Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 222-26.

36) 박형룡, 「박형룡박사저작전집」, V: 「교의신학 구원론」(서울: 한국기독교교육연구원, 1983), p. 366.

37) G. C. Berkouwer, *Faith and Sanctification*, trans. by. B. Saunders(Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 55.

38) W. G. Kümmrl, *Man in the New Testament*, Tran. J. J. Vincent(London: Epworth, 1963), p. 38.

39) Walther schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7, 17-18, 39* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1980), p. 7.

40) K. Barth, 「로마서 강해」, 조남홍 옮김, (서울: 한들, 1997), p. 398.

특히 E. P. 샌더스(Sanders)는 그의 저서 『바울, 율법, 유대인』에서 인간론적으로 흐르는 로마서 7장의 해석들에 반기를 들었다.⁴¹⁾ 샌더스는 “이 논의를 진행할 때 요점은, 이 논의가 로마서 7장에 있는 논의가 하나님-특별히 하나님의 목적-과 율법과 죄와 이들 사이의 관계에 초점을 두고 있으며 일차적으로 인간 조건 자체에 초점을 두고 있지 않다”고 하였다.⁴²⁾

또한 H. 리델보스(Ridderbos)도 ‘로마서 7장과 바울의 인간론’을 통하여 7장 전체에 흐르고 있는 율법 아래의 인간의 모습으로 “나”를 규명하려고 한다.

A. 로이드 존스의 로마서 7장의 성화

먼저 로이드 존스의 로마서 7장에 대한 견해를 살펴보고자 한다. 로이드 존스는 바울의 체험적인 관점으로 해석을 시도하려는 종래의 본문에 대한 접근 방식을 거부하고, 소위 강해적인 접근방식으로 본문이 율법의 기능과 목적을 제시하고 있다는 해석을 한다.

로이드 존스는 본문에 대한 해석의 역사적 변천 과정을 간략하게 요약하고서, 아주 조심스럽게 편당적인 신학적 전제나 선입관을 가지고 본문에 접근하는 것의 위험성을 강조하였다.⁴³⁾ 그는 본문을 주해함에 있어서, 우선 지금까지 학자들이 본문을 체험적인 관점에서 보아왔기 때문에 성경 본문의 정확한 진의를 파악하지 못하고 있다고 주장하였다. 사실 많은 학자들이 본문을 바울의 어느 시기의 체험을 묘사하는 것인가, 또는 로마서 7장 중에 있는 사람이 어떤 사람인가에 관심을 두고서 로마서 7장과 본문에 접근하였기 때문에, 불가피하게 어떤 신학적인 전제나 선입관을 가지고 본문을 대하고 있는 점을 지적하지 않을 수 없다. 이 점에 대해 그는 자신의 입장에서는 가능한 한 선입관이나 편견을 제거하고, 순수한 강해적인 입장에서 본문을 접근하려고 시도하고 있다. 그리하여 그는 아무런 신학적인 전제없이 로마서의 논리적 구조를 분석하여, 로마서 5장에서 8장까지의 관계 속에서 논리적 연관성을 밝히고 있다.

41) E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Minneapolis: Fortress, 1976), p. 122.

42) *Ibid.*, p. 122.

43) D. M. 로이드 존스, 「로마서 강해(IV)」, 서문강 옮김, (서울: 기독교 문서선교회, 1982), pp. 3-4, 228-29.

로이드 존스는 로마서 5장에서 8장까지의 논리적인 연관성을 분석해 볼 때, 바울의 구속교리에 대한 논증의 주된 흐름은 5장 21절에서 8장 1절, 또는 8장 5절로 직행하고 있다고 본다.⁴⁴⁾ 그러므로 5장과 8장 사이에 위치하고 있는 6장과 7장은 전술한 구속교리에 대해 로마서 독자들에게 제기되는 신학적인 난제들을 예상하고, 그 문제에 대한 확실한 대답을 주기 위해 잠깐 길을 바꾸어 설명하고 있는 하나의 괄호와 같은 장이라고 생각한다. 이 난제들은 5장의 논증, 특히 12-19절의 논증을 매듭짓는 근본적인 진술인 21절의 진술에서 야기되어 진다.⁴⁵⁾ 그것은 첫째로 율법폐기론(반율법주의, 무율법주의, 도덕폐기론 등의 말과 같은 용어임)의 도전이며, 둘째로는 율법주의 적인 배경을 가진 신자들에게서 제기될 수 있는 복음이 “율법 자체를 완전히 무시하고 부정하고 있는 것인가”에 대한 의문이다. 그러므로 6장에서 바울은 반율법주의자들에 대한 논증을 철저하게 논박하고 있으며, 7장에서는 하나님께서 모세를 통해서 이스라엘 자녀에게 주신 율법의 기능과 목적을 제시하고 있다는 것이다. 결국 그에 의하면 7장의 목적은 율법에 대한 성화가 불가능하다는 것을 율법에 의한 칭의의 불가능으로 보여 주며, 또 율법의 기능과 목적을 보여 주는데 있다.⁴⁶⁾ 그리고 그는 로마서 7장에 대한 조감적인 안목을 가지게 하기 위해 7장을 세 부분으로 나누고 있다.⁴⁷⁾ 1-6절과 7-12절, 두 부분으로 나눌 수 있는 1-12절은 율법에 의한 성화의 불가능성에 대한 원리적인 진술이고, 13-25절은 경험적인 진술이다. 이로써 로마서 7장은 율법의 기능과 목적이라는 점에서 논리적인 통일성을 가지며, 율법의 기능과 목적을 보여 주고자 함이 로마서 7장에서의 사도바울의 의도이다.

그러면 본문에 묘사된 체험적 서술이 바울의 어느 시기의 체험을 묘사하고 있는가에 대한 로이드 존스의 입장을 어떠한가? 그는 이 문제에 대해 크게 관심을 가지지 아니하였다. 그러나 굳이 추측한다면, 세 가지 가능성을 생각해 볼 수 있다고 제시한다. 첫째는 다메섹으로 떠나기 직전의 시기이거나, 둘째는 다메섹 도상의 사건과 아나니아의 안수 사건과의 사이에 일어난 체험이거나, 셋째는 아라비아의 3년 동안에 이런 일이 일어나지 않았을까 하는 것이다.⁴⁸⁾ 하지만 그는 그것이 여기 본문에서의 주요 이슈가 아니라고 하며, 사도의 근본 관심이 그의 생애 중에 자기 만족과 자기 의

44) Ibid., p. 14.

45) Ibid.

46) Ibid., pp. 15-17.

47) Ibid., pp. 18-19.

48) Ibid., pp. 223-25.

와 자기 확신감 넘쳤던 때가 있었으며, 그가 율법의 영적 성격과 본질과 의미를 이해하기 시작했을 때 그것이 그를 죽였고, 그는 완전히 절망한 상태가 되었다는 사실이라고 하였다.

이상에서 본문에 대한 로이드 존스의 견해가 역사적으로 본문의 초점을 바울의 중생 전 체험인가, 중생후의 체험인가 라는 체험적 관점으로부터, 객관적인 강해의 입장에서 율법과의 관계로 그 초점을 맞추었다는데 그의 의의가 있다. 이는 종래의 신학적, 역사적 배경 속에서 교리적 전제를 가지고 본문을 접근하던 것으로부터 탈피하여, 성경 그 자체가 말하는 것이 무엇인가를 성실하게 찾아보려는 강해적인 입장을 취했다는 사실이다.

이러한 로이드 존스의 견해에 대해 필자는 두 가지 관점에서 비판을 시도하려고 한다. 첫째로 그의 입장에 대한 비판은 성경을 주해함에 있어서 교리적 전제를 떠난 순수한 강해적 입장이 과연 가능한가라는 의문을 제기한다. 둘째로는 본문에 대한 묘사가 누구에 의한 체험인가하는 체험적 관점에서의 접근 방식이 중요하지 않다⁴⁹⁾라는 그의 견해에 반대하여, 본문에 대한 묘사가 중생적 신자에 대한 체험을 묘사한다는 견해의 중요성을 본문의 내적 증거와 본문의 외적인 역사적 증거를 들어 논증하고자 한다.

로이드 존스는 지금까지의 학자들이 본문을 체험적인 관점에서 보아왔기 때문에 성경 본문의 정확한 진의를 파악하지 못하였다고 말하면서, 순수한 강해적인 입장에서 본문에 대한 접근을 시도하였다고 한다. 그러나 과연 로이드 존스 식의 순수 강해적 접근방식(교리적 전제를 무시하고서 성경 본문에 접근하는 방식)이 가능한가? 여기에 대해 긍정적인 대답을 할 수가 없다. 그 이유로 다음과 같은 몇 가지 사실을 들 수 있다. 첫째로 인간에게 주어진 학문을 위시한 모든 것은 “이론 부가성”의 원리의 지배를 받기 때문이다. 인간은 이미 주어진 이론에 대한 인식 없이는 어떠한 것을 추론해 낼 수 없다. 둘째로 이는 보다 중요한 이유인데, 성경 해석의 원리에 위배되기 때문이다. L. Berkhof⁵⁰⁾는 합당한 성경해석에 필요한 요소로 문법적인 해석, 역사적인 해석, 그리고 이 두 요소 외에 제3의 요소인 신학적 해석을 들고 있다. 그리고 Bavink는 성경은 신학적으로 읽어야 된다고 주장하고 있다. 또 성경해석을 위한 원리에 “문맥의 원리”와 “믿음의 유추” 등 다양한 원리가 있는데, 이것 역시 성경을 주해함에 있어서 어떤 입장을 가지고 시작한다는 증거이다. 성경해석을 위한 대전제로 성경의 영감설에 대한 신학적 입장, 다양성 속에서의 통일성 등 이러한 신학적 입장을 가지지

49) Ibid., pp. 3, 13, 225.

50) L. Berkhof, 「성경해석학」, 윤종호·송종섭 공역, (서울: 개혁주의신행협회, 1979), p. 155.

아니하고 성경주해가 가능한가? 그러므로 순수하게 강해적인 입장에서 신학적인 전제나 선입관 없이 본문에 접근한다는 것은 잘못이라 하겠다. 로이드 존스 역시 필연적으로 어떤 독자적인 이해 방식을 어느 정도 전제하고 있음을 부인할 수 없으며, 사실 그가 H. Ridderbos의 『바울』이란 책을 읽고, 그 저자의 관점이 자신과 흡사하다는 점을 인정하고 있다.⁵¹⁾ 따라서 본문에 대한 로이드 존스 식의 접근방식은 자기 모순을 내포하고 있다 해도 과언이 아닐 것이다.

B. 칼빈의 로마서 7장의 성화

다음으로 칼빈은 로마서 7 : 14-25에 대해서 어거스틴의 은혜의 교리로 되돌아가서, 모든 사람은 전적으로 부패하였으며 성령의 도움이 없이는 선을 선택할 수 없다고 하는 어거스틴의 전제를 받아들였다. 이것을 출발점으로 하여 칼빈은 로마서 7장에 대해서 중생한 사람을 언급하는 것 외에 다른 어떤 방도를 생각하는 것조차 불가능하였다.

칼빈은 7 : 7-25절을 전체로 취하지 아니하고, 15절에서 이 구절을 양분하였다. 칼빈에 따르면, 앞 단락(7절-14절)은 바울이 자기의 패괴를 깨닫게 되는 과도상태에 대한 말씀이다. 14절에서 “우리가 율법은 신령한 줄 알거니와 나는 육신에 속하여 죄 아래 팔렸도다” 그의 율법을 통한 자신의 죄에 대하여 깨닫게 됐으나 죄로 인한 짐을 벗기 위한 고민을 고백하고 있다. 육과 영의 대조가 정확한 명시되었는 부분이다. 육신이라는 용어가 인간들이 모태로부터 가지고 나오는 모든 것을 포함하고있음을 칼빈은 주석한다. 죄 아래 팔린 자신의 모습은 인간의 능력으로는 빠져나오지 못하는 나약한 존재임을 고백한다. 이것은 예수그리스도의 능력이 우리의 죄를 속하신 은혜의 극적인 상황에 대한 전환일 것이다. 전적인 타락이 존재는 자신의 죄의 문제를 해결하지 못하는 처절한 영혼의 한계이다. 뒷 단락(15절-25절)은 바울의 정상적인 기독교인의 삶에 해당한다고 하였다. 또한 칼빈은 24절의 “오호라 나는 곤고한 사람이로다 이 상마의 몸에서 누가 나를 건져내랴” 외침과 관련하여 주장하기를 완전론은 금생에서 능히 얻을 수 없다고 했다. 이 세상의 삶은 죄의 연속이며 우리의 성화의 단계도 세상의 끝 즉 천상의 시작에서 그 외침에 대한 해답이 주어질 것이다. 결국 세상

51) 로이드 존스, 「로마서 강해(IV)」, p. 14.

에서의 성화의 노력은 이 땅에서의 신자의 노력인 신앙생활의 과정이며 이것은 주님의 은혜로 이기게 될 것이라는 바울의 소망이다. 이리하여, 칼빈은 로마서 7장의 갈등을 기독교인의 삶에 있어서 전진의 방편으로 보고, 완전에 도달하기 위해서는 기독교인은 몸의 부환을 기다리지 않으면 안 된다고 말했다.

IV. 로이드 존스의 교리 강해서에 나타난 성화와 칼빈의 성화 비교

A. 로이드존스의 교리 강해서에 나타난 성화 (성화에 대한 여러 견해)

로이드 존스는 성경교리 강해서인 「성령 하나님」에서 성화에 대한 여러 견해들을 설명하므로 성화에 대한 글을 전개한다.⁵²⁾

성화에 대하여 상당히 많이 이야기가 되었는데, 특히 지난 2세기 동안 그랬으며 그 주된 요인은 바로 위대한 웨슬리였습니다. 요한 웨슬리는 성화와 거룩에 관한 한 이론을 절대적인 생명으로 설교했습니다. 그것을 친히 자신에게 가르쳤고, 설교가들에게 그것을 설교하라고 가르쳤습니다.⁵³⁾

아무튼 제가 여러분에게 제안하고 싶은 성화에 대한 견해는 비록 사람들이 성화에 대하여 매우 잘못된 견해를 가지고 있다고 할지라도 궁극적으로 이런 잘못이 그들이 성화되는 것을 막을 수는 없다는 것을 아주 명확하게 말씀드리고 싶습니다.

성화에 대한 정의를 내린다. 성화에는 두 가지 주된 의미가 있다고 하는데 그 첫째는 하나님과 그분을 섬김을 위한 구분이며, 두 번째는 우리가 어떻게 거룩하게 되는가를 기록하는데 그것은 우리 내부에서 생기는 정화와 청결을 위한 어떤 일로서, 우리가 더욱더 예수 그리스도를 본받는 것이

52) D. M. 로이드 존스, 「성령 하나님」, 이순태 옮김, (서울: 기독교문서선교회, 2000), p. 271.

53) Ibid., pp. 271-72.

며 또한 우리를 점점 영화롭게 하여 주님의 형상으로 변하게 하는 것이라고 한다. 그리고 이것이 사람들이 성화라고 말할 때 일반적으로 염두에 두는 의미라는 것이다:

로이드 존스는 성화에 대한 다음과 같은 정의를 제안한다. '성령님의 은혜롭고 지속적인 작용으로서 그분이 죄의 오염으로부터 의롭게 된 죄인을 구원하며, 하나님의 형상으로 그 죄인의 전체 본성을 새롭게 하며 또한 그로 하여금 선한 일들을 행할 수 있도록 하는 것'이다.

여기에 로이드 존스는 하나를 더 말한다. 우리가 성화에 대하여 정의를 내릴 때에 우리 자신의 도덕적 상태와 조건만이 아니라 하나님과 관련해서 우리의 도덕적 상태와 조건의 용어들로 항상 조심스럽게 정의해야 한다고 말한다. 이것이 절대적으로 중요하다고 하면서 사람이 도덕적으로 높은 수준에 있을 수 있지만 그 말이 그들이 성화되었다는 의미는 결코 아니라고 한다. 성화란 용어는 항상 우리와 하나님과의 관계, 우리가 하나님의 면전에서 있다는 이런 개념과 함께 다루어져야 하기에 성화란 도덕성과 순결함 안에 있는 것 혹은 그 자체만을 의미하지 않으므로 세상에서 최고의 도덕적인 인물일지라도 그와 성화되고 있는 그리스도인 사이에는 본질적인 차이가 있다고 말한다.

이제 로이드 존스는 다음 단계로 넘어가서 우리의 죄의 오염으로부터의 정화 과정과 우리가 어떻게 예수 그리스도의 형상으로 지속적으로 변화하는가 하는 것이 가장 큰 질문이라고 한다. 그러면서 세 가지의 다른 견해들과 사상에 대하여 말한다. 그 첫 번째가 완전주의자들(perfectionists)이다. 그는 이 용어에 대하여 매우 명확함에 대하여 말한다. 이것은 완전에 관한 그들의 고뇌와 노력을 더 호감하는 것을 말하는 것이기도 합니다. 이들에 대한 로이드 존스의 견해는 먼저, 완전주의자들은 그리스도인들로부터 죄가 완전히 근절된다는 것을 주장한다.⁵⁴⁾ 그러면서 그리스도인들에 관

54) 이들에 대한 반대적인 입장(개혁파)을 알아보면, 먼저 성경은 우리에게 지상에서 죄를 범하지 않는 사람은 한사람도 존재하지 않는다고 말한다(왕상 8:46; 잠 20:9; 전 7:20; 약 3:2; 요일 1:8). 두 번째 성경에 의하면 하나님의 자녀들도 아직 완전을 위해 노력하고 있다는 것이다. 바울은 필히 중생한 신분에서의 자신을 언급하고 롬 7:7-26에서 이러한 투쟁에 대한 매우 노랄 만한 진술을 하고 있다. 세 번째 죄의 고백과 용서를 위한 기도가 계속적으로 요구된다. 예수님은 제자들에게 예외없이 죄의 용서를 위해 기도하고 시험과 악으로부터의 구원을 간구하도록 가르쳤다(마 6:12, 13). 그리고 요한은 "만일 우리가 우리 죄를 자백하면 저는 미쁘시고 의로우사 우리 죄를 사하시며 모든 불의에서 우리를 깨끗케 하실 것이요"라고 말한다(요일 1:9). 완전주의 자들은 자신들의 이론

한 비유를 정원의 잡초의 뿌리를 뽑아내는 작업이며 그리스도를 통해 능력의 삶을 살게 되는 어느 순간부터 완전하게 된다는 것이다. 이것을 성화라고 말하는 것이다. 완전주의자들이 말하는 성화⁵⁵⁾는 시간의 경과에 의하여도 가능한 사건이지만 ‘어느 순간’에 완전하게 되는 것을 말하는 것이다.⁵⁶⁾ 두 번째 집단으로 반작용의 원칙(the principle of counteraction) 이라고 일컫는 방법에 의해서 성화 된다고 말한다. 이것은 19세기 중엽이후에 매우 유행한 원칙이며 아직도 그 유명세는 여전하다. 이 견해를 말한 사람들은 죄의 근절을 믿지 않는다. 그 점에 대하여 이들은 매우 분명하다. 죄의 근절을 가르치는 것은 매우 위험한 것이라고 그들은 말한다. 이들이 말하는 가르침의 근본적인 성경근거는 로마서 8:2 이다. “이는 그리스도 예수 안에 있는 생명의 성령의 법이 죄와 사망의 법에서 너를 해방하였음이라.” 그들은 그렇습니다. 죄는 신자에게 여전히 남아 있지만 그러나 만약 그가 그리스도를 바라본다면 그는 믿음으로 그분 안에 거하며 그분을 의지하여 그리스도께서 죄로부터 그를 보호 할 것이라는 의미이다. 그리스도인들 안에 죄의 권세가 있지만 그리스도의 권세가 그것을 저항하고, 이길 수 있게 한

을 주장하기 위해서 율법의 기준을 저하시키고 죄 개념을 구체화하는 것이 필수적이라고 생각한다. 더욱이 일부는 자신의 평가에 따라 신자들이 도달할 수 있는 이상을 반복적으로 수정한다. 처음에 그 이상은 “모든 죄로부터의 자유”였지만 그 후에는 “모든 의식적 죄로부터의 자유”, 그 다음은 “하나님에게로의 전적인 성별”, 결국 마지막에는 “그리스도인의 확신”이 이상이 되었다. 이는 그 자체로 자신들의 이론에 대한 충분한 정죄가 된다는 것이다. 이는 물론 그리스도인이 신앙의 확신을 얻을 수 있다는 사실을 부인한다는 것이다.

루이스 벌코트, 「조직신학, II」 권수경·이상원 역(서울: 크리스찬 다이제스트, 1998), pp. 792-93.

55) 여기서 존 웨슬리의 주장과 비교하면, 그는 그리스도의 완전이란 그리스도인이 어느 주어진 순간에 어느 알려진 죄를 의도적으로 범하지는 않는 것이라고 완전을 조심스럽게 정의하면서 말한다. 이것은 로이드 존스의 가르침과 거의 동일한 것이기도 하다. 그러면 웨슬리는 완전이란 어느 한 순간에 대한 진술리라는 것이다. 즉 우리는 다음 순간에는 죄를 범할 수 있지만 그 순간에는 완전하다는 것이다. 그리고 완전은 오직 알려진 죄들에게만 적용된다는 것이다. 즉 우리가 모르고 범죄 한다면 그것은 문제가 되지 않는다는 것이다. 후에 그 죄가 우리에게 보여질 때에 그 죄를 본 순간에는 이해하고 그 죄를 고백하면 그때 우리는 그럼 면에서 완전하다는 것이다. 따라서 성화는 완전의 어떤 종류이지 절대적인 완성은 아니라는 것이다. 로이드 존스, 「성령 하나님」, pp. 279-80.

56) 로이드 존스의 주장은 완전의 한 유형이라는 한계를 인정하고 있다. 찰스 피니, 메이헨이 가르침의 유형인 미국의 오벨린 학파(Obeline Schol)의 가르침을 예로 말한다. Ibid, p. 279.

다는 것이다. 이것이 바로 반작용이 유입되는 것이다.⁵⁷⁾ 다시 말하면 그리스도인들이 할 수 있는 죄에 대한 고백을 통해 우리가 받아들일 수 있는 그 무엇이다. 그리고 한순간에 받아들일 수 있는 그 무엇(성화의 경험)으로 우리가 받아들일 수 있는 것에 머무르는 것이라는 주장이다.⁵⁸⁾ 이것이 반성주의자들이 말하는 성화이다. 세 번째 견해는 성화란 위가 중생하는 그 수난에 시작하여 우리의 전 생애 동안 점진적으로 계속되며 죽음 다음에야 비로소 완전케 되는 한 과정이라는 것이다. 이 견해와 이전의 견해들과의 큰 차이점은 성화란 칭의에 이어서 받은 한 경험이 아니라는 것이다. 이 견해는 이의 중생의 수간부터 성화가 시작되며 그것이 계속되어 오직 우리의 몸이 부패로부터 해방되어 완전한 영화가 될 때에만 완전히 그리고 전적으로 성화가 이루어진다는 것이다. 바울이 로마서 8:23에서 모든 피조물이 다 이제까지 함께 고통하는 것을 말할 때에 “이뿐 아니라 또한 위 곧 성령의 처음 익은 열매를 받은 우리까지 속으로 탄식하여 양자 될 것 곧 우리 몸의 구속을 기다리느니라”고 말한다. 곧 몸이 마지막으로 구속될 때에만 우리의 성화는 완성된다는 것이다.⁵⁹⁾ 결국 로이드 존스는 앞에서 나열하고 있는 여러 성화의 주장을 그대로 수용하거나 믿지는 않는다고 말한다. 그러나 적어도 영향을 주고 있음을 말하고 있다.⁶⁰⁾

57) 흠킨스 목사의 예화 ①부지깽이 예 : 차가 검고 단단한 부지깽이가 하나 있습니다. 그러나 그것을 불에 넣으면 어떤일이 발생합니까? 그것은 별칭게 되고 뜨거우며 휘어질 수 있습니다. 그것을 불에서 빼내서 다시 차고 검게 되고 단단하게 됩니다. 이것을 성화라고 말합니다. ②구명대의 예 : 중량의 법칙이 무거운 몸들을 물에 빠져들도록 한다는 것을 그들은 말합니다. 물속에 수영을 못하는 한 남자가 있는데 그는 물속으로 빠져 들어갑니다. 그러나 이제 반작용의 법칙이 도입됩니다. 그 속바람을 넣은 구명대를 준다면 그 사람은 어떻게 될까? 이것은 그 사람이 빠져들어가는 반작용의 법칙이 될 것이다. 그러나 만약 그 사람이 구명대를 벗어 버린다면 그 이전의 법칙이 그를 지배하여 물에 빠져 들어가도록 할 것이다. 그는 구명대 안에 머물러 있어야 합니다. 그는 그 구명대를 계속해서 보아야 하며 신뢰해야 합니다. Ibid, pp. 281-82.

58) Ibid.

59) Ibid.

60) 요한 웨슬레에게 '큰 빛'을 졌다는 말로 그에게 간접적으로 영향을 받고 있음을 밝히고 있다. Ibid., 283. 여기서 우리는 웨슬레의 성화론을 살펴보기로 하겠다. 웨슬레는 울더게잇 체험이 있던 1738년 이후 그의 성화론에 대한 관심이 집중되고 사람의 행위와 죄에 대한 심각한 통찰에서부터 시작한다. 그이 관심은 인간이 모든 죄로부터의 구원이다. 특히 인간의 내적 죄성으로부터의 구원을 추구한다. 다시말하면 모든 외적인 죄로 뿐 만이 아니라 내적인 죄로부터도 구원함을 받을 것을 강조하고

1. 하나님과 성도의 사역으로서의 성화

로이드 존스가 사역으로의 성화를 신약에서 뿐 아니라 구약 어느 곳에서도 볼 수 있는 첫 번째 위대한 사실은 성화로 주장한다. 곧 우리를 향한 하나님의 뜻이라는 것이다. 이를 위해서 반영한 성경은 데살로니가전서 4:3이다. “하나님의 뜻은 이것이니 너희의 거룩함이라” 이것을 출발로 보고 근본으로 여기고 있다. 갈라디아서 4:4의 “아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고 율법아래 나게 하신”은 결국 그 목적이 성화라는 것이다. 그리스도께서 십자가에 죽으셨을 때 그 목적은 성화다. 그리고 성령님의 보내심의 목적도 성화이며 우리의 구원의 목적 역시 성화에 있다는 것이다. 성화가 바로 모든 것 위에 있는 목적이다. 사도 바울은 디도에게 “그가 우리를 대신하여 자신을 주심은 모든 불법에서 우리를 구속하시고 우리를 깨끗하게 하사 선한 일에 열심 하는 친 백성이 되게 하려 하심이니라”(딤후 2:14). 이것이 바로 주님께서 십자가에 우리를 위하여 죽으신 목적이다.⁶¹⁾ 다음의 시는 이것을 잘 묘사한 시이다.

주님께서 위가 용서받도록 죽으셨다.

그렇습니다만 여기서 멈추는 것이 아닙니다.

주님께서서는 우리를 선하게 만드시기 위하여 죽으셨습니다.

C. F. 알렉산더

성화란 구원의 전 과정의 목적이라는 것이다. 이 사실을 인정한다면 이 점을 회피하려는 위험들로부터 방어하려는 노력이 있어야 한다는 것이다. 그 노력에 대한 첫 번째 위험성은 다양한 교리들을 잘못된 방법으로 다른 것들로부터 격리 혹은 분리시키는 것이다. 사물들을 구분하는 것과 분리하는 것은 매우 다른 것이다. 진시로 성경과 일치하여 생각할 목적으로 이는 칭의를 성화와 구분해야한다는 것이다. 그러나 그것들을 분리하는 것은 매우 다른 것이다. 이런 가르침에 따라 위는 결코 이 둘을 분리해서는 안 되는데 그 이유는 그것들을 동일한 과정의 부분으로 하나님의 구원의 위대한

있다. 이러한 은혜를 웨슬리는 ‘온전한 성화’라고 말한다. 그래서 웨슬리의 성화론은 죄에 대한 해결과 이해를 통해서만 이해할 수 있는 것이다.

이성주, 「웨슬리 신학」(서울: 성광문화사, 1988), pp. 182-83.

61) D. M. 로이드 존스, 「성령 하나님」, pp. 285-86.

운동의 한 부분이기 때문인 것이다. 그래서 성화 없이 칭의가 가능하다거나 혹은 단지 후에 성화될 수 있다는 식의 제시는 결단코 안된다는 것이다. 로마서 8:30 은 “또 미리 정하신 그들을 또한 부르시고 부르신 그들을 또한 영화롭게 하셨느니라”는 바울의 고백은 구원의 전 과정이 하나라는 것이다.⁶²⁾ 두 번째의 위협은 용서와 죄 사함만을 추구하는 용어로 생각하여 나중에 우리가 성화를 추구해야 한다고 생각하는 것이다. 확실히 이것은 잘못된 생각이다. 그 이유는 사람들은 죄 용서만을 추구할 수 없다. 죄 용서를 추구한다는 것은 반드시 그들이 하나님의 거룩한 무엇과 하나님의 법의 거룩함을 보았다는 것을 의미한다는 것이다. 즉 그들을 죄인으로 이미 보고있는 것이고 그들은 자신들이 참된 죄 용서를 추구하고 있다면 자신들을 비참하게 만들었고 하나님께 범죄 하도록 했던 것, 그리고 자신들을 위협한 위치에 빠지도록 했던 것으로부터 구원받을 것을 갈망해야한다. 그러나 회개의 차원에서 그치는 것은 인간의 위안에서 머물 가능성이 있다. 회개는 원래 하나님과 떨어져 있다가 다시 하난가 되는 것이다. 그럼 여기서 우리의 과제는 무엇인가? 복음주의는 죄의 용서에서 끝나는 것이 아니라 성화의 선포에 있는 것이다.⁶³⁾ 즉 성화는 복음주의 메시지의 일부분에 지나지 않는다는 것이다. 마지막 성화와 관련된 모든 문제는 하나님 대신 우리 자신과 관련된 치명적인 경향으로부터 발생한다는 것이다. 이것도 위험한 잘못이다. 우리는 성화라는 주제로 시작하는 것만이 바른 길입니다. 따라서 거기에는 어떤 틈이나 간격도 없습니다. 구원은 하나님에 의해서 계속되고 완성되는 것이다. 따라서 우리가 중생하여 주 예수그리스도와 함께 연합되는 그 순간 성화의 과정은 이미 시작되는 것이다. “너희가 우리 속에 거하신 성령이 시기하기까지 사모한다 하신 말씀을 헛된 줄로 생각하느뇨”(약4:5) 다음으로 두 번째 원칙으로 즉 성화의 담당자는 누구인가 하는 것이다. 그것은 전적으로 하나님이라는 것이다. 칭의 또한 하나님의 바르고 의롭다고 선언하신 전적인 하나님의 일이라는 것이다. 그러나 다른 한편으로 우리의 역할을 알아야 한다는 것이다. 우리는 주 예수그리스도를 믿어야 합니다. 무론 하나님의 기원적인 역사 하심이 선행되어야 할 것이다. 여기서 적극적인 참여라는 의도를 알기 위해서 “그러므로 나의 사랑하는 자들아 너희가 나 있을 때뿐 아니라 더욱 지금 나 없을 때에도 항상 복종하여 두렵고 떨림으로 너희 구원을 이루라 너희 안에서 행하시는 이는 하나님이시니 자기의 기쁘신 뜻을 위하여 너희로 소원을 두고 행하게 하시나

62) Ibid., 287.

63) Ibid.

니”(빌 2:12-13) 이 부분을 로이드 존스는 균형이 조화라고 말한다. 성경에서 성화는 성부, 성자, 성령에게 돌린다. 그러나 동일한 방법으로 성경은 우리에게 성화가 바로 아들의 사역이라고 말한다. 즉 삼위일체 안에 계신 복된 삼위께서 우리를 구하시고 구속하신다는 것이다. 특별히 성령의 사역은 성화라는 것입니다. “너희 중에 이와 같은 자들이 있더니 주 예수그리스도의 이름으로 이 하나님의 성령 안에서 씻음과 거룩함과 의롭다 하심을 얻었느니라”(고전6:11) 우리의 성화는 무엇보다도 바로 우리 안에서, 주로 성령님을 통하여 성령님에 의한 하나님의 사역이라는 것이다.⁶⁴⁾

여기서 우리는 로이드 존스가 말하는 칭의와 성화의 차이를 알아보는 것이 유익할 것이다. 그는 칭의에 대해서는 우리들은 아무것도 할 수 없는 것이다. 그래서 우리는 아무것도 할 수 없다는 것이다. 성화에서는 우리 스스로가 무언가를 하도록 부르신다. 즉 이러한 점이 성화의 핵심 교리이기도하다. 로마서 6:11 이 말하는 “이와 같이 너희도 너희 자신을 죄에 대하여 죽은 자요 그리스도 예수 안에서 하나님을 대하여는 산 자로 여길지어다” 이것은 누구도 대신할 수 없는 일이며 스스로가 해야 할 성화에 대한 인식이며 권면하는 방법이라고 말한다.⁶⁵⁾ 그러나 가장 중요한 구절은 고린도후서 7:1 이라고 말한다. “그런즉 사랑하는 자들아 이 약속을 가진 우리가 하나님을 두려워하는 가운데서 거룩함으로 온전히 이루어 육과 영의 온갖 더러운 것에서 자신을 깨끗케 하자” 여기에 필요한 우리의 반응은 항복이다. 기다리며 바라보고 거하는 것이다. 성경은 하나님께서 우리 안에서 일하신다는 점을 분명하게 가르치신다. 그 이유는 그분께서 우리를 구원하셨기 때문이다. 성령에 의한 하나님의 일은 성경에서 균형적으로 생명적인 주도를 하는 성화의 형식이다. 바로 로이드 존스가 말하는 성화는 성령의 주된 사역 속에서 우리의 역할이 필연적이라는 것이다.⁶⁶⁾

2. 성령의 능력과 과정으로의 성화

성령의 능력의 과정 속에서 나타나는 성화의 방법 혹은 양식에 대한 이해를 위하여 로이드 존스는 세 가지 정도로 말하고 있다. 첫째로는 성화란 받아야만 하는 것인가? 라는 질문이다. 이 질문에 대하여 긍정적으로 답변하는 이들이 많이 있다. 그러나 여기에 대하여는 누구의 경험이나 근거에

64) Ibid., pp. 293-94.

65) Ibid., p. 296.

66) Ibid., pp. 297-98.

의해서 받아들여만 한다는 논리는 위험하고 어려운 것이며 극히 주관적으로 흐르기 때문이다. 성화는 단지 '분리'라는 측면을 알아야 할 것이다. 베드로전서 1:2 과 고린도전서 6:11 의 의도는 성화는 '떼어두는 것'을 의미한다. 이것은 사도행전 26장의 의도이기도 하다. 성화란 받는 것이 아니라 하는 것이 그의 주장이다. 성화가 받아야만 할 것이라면 바울과 다른 서신들 속에서 사도들이 강조한 논점들은 도대체 무엇이란 말인가? 왜 그런 권면들이 있단 말인가? 바로 이런 의문점들이 로이드 존스의 입장이다. 성화가 단지 우리가 받아야할 그 무엇이라면 "하나님을 가까이 하라 그리하면 너희를 가까이 하시리라 죄인들아 손을 깨끗이 하라 두 마음을 품은 자들아 마음을 성결케 하라"(약4:8) 의 말씀은 필요 없는 것이며 잉크만 낭비하는 것일 것이다. 만약 성화가 꼭 받아야만 할 것이라면 성경에는 확실한 증거의 성화에 대한 새로운 말씀을 주셨을 것이다.⁶⁷⁾ 체험적인 신앙과 경험의 성화의 입장도 결국은 말씀의 기초에서 시작하고 하나님의 가르침에 기초해야 할 것이다.

두 번째로 성화란 단지 어떤 한 특별한 죄 혹은 몇몇 특별한 죄들의 문제만이 아니라 저와 하나님과의 모든 문제라는 것이다.⁶⁸⁾ 이러한 의도에 대한 예로 성화란 어느 한 순간의 죄로 상실되고 또한 획득될 수 있을 것인가? 이런 견해에서 성화란 오며 또한 가는 무엇이라는 것이다. 그것은 계속해서 진행되는 과정이 아니라 단지 제가 계속해서 상실하거나 다시 획득하고 변하는 무엇이라는 것이다. 성화란 성장이며 발전입니다.(고후 3:18) 그러나 성화는 체험이 아니라 한 조건이라는 것이다. 성화란 작품의 성장과 같은 우리가 구원받은 그 순간 성장과 발전의 과정의 시작이라는 것이다.

세 번째 성화란 갑자기 발생하는 것인가?⁶⁹⁾ 이 질문은 우리가 지금까지 살펴본 것들로부터 나옵니다. 성화란 갑자기 발생하는 그 무엇 아니라는 것입니다. "그리스도 안에서 어린아이들"(고전 3:1) 이며 "이제 태어난 아이"(고전 3:1) 이고 요한이 말한 "자녀들" "젊은이들" "아버지들"이다. 이것은 한순간에 된다는 것을 말하는 것이 아니라 자라는 과정과 표현입니다. 바로 성화란 한 단계에서 다른 단계로의 점진적인 상승입니다. 이것이 하나님의 방법입니다. 구약의 이스라엘 백성이 홍해를 건넌 것으로 모든 것이 다 해결된 것이 아니라 그때부터 또 다른 문제의 해결을 위해서 싸우고 하나님의 지혜를 구하는 민족의 역사를 이어갑니다. 한번의구출로 그들의 소

67) Ibid., p. 307.

68) Ibid., p. 309.

69) Ibid., p. 311.

임이 끝난 것이 아니고 그 것은 시작에 불과한 것입니다. 성경에서 보고 우리가 믿듯이 주님이 무덤에서 부활하셨을 때 왜 사탄은 멸망 받지 않고 있을까? 하나님의 방법입니다. 성화도 마찬가지입니다. 중생의 그 순간부터 시작의 과정입니다. 이것은 계속되며 그 가운데 체험이 있고 성장이 있습니다. 이 성장은 우리의 의무로 다가올 것입니다.⁷⁰⁾ 이것이 로이드 존스가 말하는 성화의 과정입니다.

B. 칼빈의 성화

성화교리에 대한 칼빈의 견해는 “주께 성별 된다”는 것이다. 참으로 정결한 생활을 하거나 율법을 마음속으로부터 순종하는 일이다. 즉, 세상과 구별되는 것이다. 칼빈에게 있어서 성화는 회개와 밀접한 관계를 갖고 있다. 칭의⁷¹⁾는 받아들여지는 순간부터 완전한 것으로 규정되고 그리스도의

70) Ibid., pp. 312-33

71) 칭의의 다양한 견해를 소개하면 1) 로마카톨릭의 견해, 칭의와 성화를 혼동한다. 이는 칭의에 있어서 다음 요소들, 즉 ①내주하는 죄의 추방 ②하나님 은혜의 주입 ③죄의 용서를 포함하고 있다. 죄인은 자기편에서의 어떠한 공로 없이 선행적 은혜에 의해 칭의를 예비한다. 이러한 선행적 은총은 죄인을 지적 승인, 죄 의식, 회개, 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜에 대한 확고한 신뢰, 새로운 생활의 시작, 세례를 받고자하는 욕망으로 인도한다. 칭의는 죄의 부패가 세례시 제거된 후 새로운 덕목들의 주입에 있다. 내주하는 죄가 추구된 이후 죄의 용서 혹은 죄책의 제거가 필연적으로 수반된다. 그 이후 기독교인은 덕에서 덕으로 나아가 공로적인 행위를 수행하고 있고 그 보상으로 보다 많은 양의 은혜와 보다 완전한 칭의를 받는다. 칭의의 은혜는 상실될수 있지만 고해 성사에 의해서 다시 회복 될 수 있다는 견해이다. 2) 파스카토의 견해, 파스카토는 그리스도의 수동적인 순종만이 칭의시 죄인에게 전가되어 죄의 용서로 이끈다고 가르쳤다. 또 그는 그리스도의 능동적인 순종은 죄인에게 전가될수 없으므로 죄인은 양자됨과 영원한 기쁨에 이르지 못하는데 이는인간 그리스도 예수가 이 점에 있어서 하나님에 의존한다는 데 기인하고있는 것이라고 가르친다. 더욱이 그리스도가 우리를 위해 율법을 성취하셨다면 우리는 율법을 준수할 책임을 가지고 있지 않는다. 피스카토는 죄의 형벌과 율법의 준수가 서로 배제하는 양자택일이라고 이해한다. 그는 죄인 자신의 개인적 순종이 장래의 회망에 대한 유일한 근거라고 이해할 수 있는 여지를 남겨 두었다. 이 견해는 알미니우스주의 자들의 견해와 유사하며 중세 시대의 안셀름의 견해와 동일 선상에 있다. 3) 오시안더의 견해, 오시안더는 루터 교회 안에 비록 현저한 차이가

주심에 의하여 하나님이 받아주심으로 우리가 의롭다고 용납되는 것이다. 반면에 성화는 우리 인격 안에서 성령의 지속적인 개혁의 작업이다.⁷²⁾

칼빈주의의 구원론적 특징은 인간구원에 있어서 인간의 전적인 부패로 인하여 무능력함을 강조한다. 그래서 오로지 하나님의 주권과 능력, 뜻에 의해서만 인간구원이 가능하다는 것이다. 칼빈은 어거스틴의 구원받을 자의 예정을 발전시켜 한 걸음 더욱 나아가 구원받을 자의 예정과 멸망 받을 자의 예정도 말하는 이중 예정론을 확립하였다.

그리고 하나님의 절대주권과 통치를 말하면서도 행동주의적 성화를 강조한다. 따라서 칼빈의 기독교 강요를 보면 예정론 보다 성화론이 더욱 강조됨을 알 수 있다. 칼빈은 성령의 역사에 의한 성화를 강조한다. 성화는 우리를 그리스도와 연합시키는 성령의 역사에 의해 이루어진다.

다시 말하면, 칼빈의 구원론은 하나님의 주권적 은총에 의해 섭리론적으로 예정의 바탕 위에서 칭의 받고 성화되어⁷³⁾ 구원에 이르게 되는 것이

있지만 로마 카톨릭이 칭의 개념의 본질이 부흥되는 경향을 보여준다. 그의 칭의란 그리스도의 대리적 의가 죄인에게 전가되는 것이라기보다는 새 생명의 원소가 주입되는 것이라고 주장했다. 그에 의하면 우리가 칭의받는 의는 성부하나님의 영원한 의로서 성자 예수 그리스도에 의해 우리에게 이식되거나 주입된다.

4) 알미니우스주의의 견해, 이들은 그리스도가 하나님의 정의를 엄격하게 만족시키지는 못하지만 죄에 대한 실제적인 화목 제물(propitiation)을 드렸다. 하나님은 이를 은혜롭게 받아들이고 죄를 용서하고 죄인을 칭의 하는데 있는데 있어서 만족할 만한 것으로 판결하였다. 이는 단지 과거를 청산할 뿐 아니라 하나님은 또한 장래를 예비하신다. 하나님은 신자의 신앙, 즉 신자의 모든 종교적 신앙을 포괄하는 신앙, 복음의 순종을 그의 의로 간주한다. 이러한 견해에서는 신앙은 칭의의 적극적인 요소에서 단순한 도구가 아니라 칭의가 기초된 은혜롭게 인정된 근거이다. 따라서 칭의란 하나님의 법적인 행동이 아니라 주권적인 행동이다.

5) 바르트의 견해, 바르트는 칭의를 순간적인 행위 혹은 단번에 성호되어 성화 수반되는 행위로 이해하지 않는다. 그에 의하면 칭의와 성화는 항상 동행한다. 파옥은 바르트에 의하면 칭의의 성장 혹은 윤리적인 발전이 아니라고 말한다. 칭의는 항상 인간이 자신의 삶을 건설했던 시점과 가치에 대한 전적으로 저망하는 시점에 있을 때마다 새롭게 일어난다. 루이스 벌코프, 「조직신학, II」, pp. 776-77.

72) J. Richard, 「칼빈의 영성」, 이창우 옮김, (서울: 기독교문화협회, 1986), p. 40.

73) 성화와 칭의와의 관계는 칭의는 은혜의 언약에서 성화에 선행하며 성화의 기초로 보고 있다. 행위의 언약에서 의와 거룩함의 순서는 정반대이다. 아담은 하나님을 섬기는 거룩한 성향과 기질로 창조되었지만 이 거룩함을 기초로 영생을 획득할 수 있는 의를 성취해야만 했다. 또 칭의

다. 절대적인 하나님의 주권을 통한 구원인 것이다.

1. 성화의 본질

칼빈은 구원에 있어서 칭의와 성화를 유기적으로 구분하면서 성화의 본질에서 네 종류로 구분을 한다.⁷⁴⁾ 그리스도인의 삶에서 칭의의 시작과 지속적인 발전으로서의 성화를 말하고 있다. 칼빈의 경우 성화를 위하여 예비된 자를 하나님의 긍휼 가운데 성별되어 있음을 말한다. 성화란 죄인의 길에서 있던 자가 하나님을 알게 되어 그 일생이 하나님께 바쳐지는 것을 말한다. 거룩하신 하나님을 위하여 그 모양과 형상을 따라 죄를 멀리하고 적극적으로 그 복음의 가르침대로 사는 것을 말한다. 그래서 성화의 삶은 성령의 인침이 없이는 불가능하다. 성도는 모든 삶을 바쳐서 지혜와 총명을 다하여 하나님의 영광만을 증진시키는 것을 그 인생의 목적으로 생각하게 되는 것이다.⁷⁵⁾ 바울은 예수그리스도를 믿음으로 구원에 이르게됨을 명확히 말하고 있다. 즉 예수를 믿고 구원을 얻게 하려는 것이 성경의 목적이라는 것이다. 그래서 “오직 믿음으로 말미암아”(Sola fide) 하나님께서 만세 전에 택하시고 그 예정하셨다. 그래서 이신득의 교리가 유일한 구원의 교리임을 명확히 하고 있다. 그러나 칼빈이 말한 성화는 단 일회적인 사건이 아니요 신자의 평생에 걸쳐 지속적으로 일어나고 전진되는 과정이라는 것이다. 즉 신자의 하나님의 소명에 부응하여 그 몸의 행실을 죽이고 말씀

는 성화의 법적인 기초이다. 하나님은 우리에게 거룩한 삶을 요구하신다. 하지만 우리 스스로는 이 거룩함을 성취할 수 없기 때문에 하나님은 우리 안에 칭의시 우리에게 전가된 예수그리스도의 의를 기초로 성령을 통해 값없이 거룩함을 일으키신다. 성화가 칭의 즉 값없는 은혜가 가장 현저하게 나타나 있는 칭의에 기초한다는 사실은 우리가 성화에 어떤 것을 성취한다는 사실을 배제하고있는 것이다. 칭의가 인간으로 하여금 공로적인 행위를 수행할수있게 한다는 로마 카톨릭의 견해는 성경과 모순되는 것이다. 칭의 자체는 우리의 내면적 존재의 변화를 야기 시킬수 있으며 따라서 그 보완으로서의 성화를 필요로 한다. 그러나 죄인이 하나님 앞에 의롭게 사는 것으로 충분하지 않다. 그는 일생동안 거룩해야 한다. 루이스 벌코프, 「조직신학, II」, pp. 788-89.

74) (1) 하나님을 전혀 모르고 우상 숭배에 파 묻혀있는 사람, (2) 성례전에 참가하되 불결한 생활을 계속하는 사람, (3) 사악한 마음을 감추는 위선자, (4)하나님의 영으로 중생하여 진정한 성화에 관심을 가지는 사람의 네가지 형이다.

75) 존 칼빈, 「기독교 강요」 김종흡의 3인 공역(서울: 생명의말씀사, 1993), III, 14, 9. 이후 Inst., 권, 장, 절. 로 표기하기로 한다.

과 순종함으로 성령의 열매를 맺는 삶이야말로 칼빈이 말하는 성화인 것이다. 이러한 성화의 삶을 살아가는 사람은 이미 예정과 선택 안에서 주어진 은혜인 것이다. 하나님의 예정 안에서 칭의와 성화는 같은 맥락이요 서로 분리될 수 없는 성숙한 생명적인 관계이다. 신자의 성화란 회개를 통한 칭의 안에서 시작되는 것이다. 신자들은 그리스도의 피흘림과 구속에 감사하여 무궁한 영광을 찬송하게 되고 선행을 통한 자발적으로 성령과 율법에 순종하게 되며 믿음으로 의롭게 되며 죄와 악으로부터의 점차적인 진리와 거룩함을 깨닫게 되어 하나님께 영광을 돌리게 되는 것이다. 이것이 바로 개혁신학의 “하나님께만 영광을 돌리고 하나님을 영화롭게 하는” 신학이다. 이 개혁주의 신학은 예정론과 성화는 서로 밀접한 관계를 갖고 있다.⁷⁶⁾ 이 모든 예정은 하나님 자신의 영광을 위하여 작정된 것으로 창세 전에 예정하시고 그리스도 안에서 영생하도록 선택하신 목적은 하나님의 영광스러운 은혜를 찬양하러는데 있는 것이다. 영원한 생명으로 모든 자들이 그리스도 안에서 그 궁극적 목적인 하나님의 영광에 이르기 위하여 지속적으로 신앙을 통하여 성화를 이루어 가야 한다. 이 신앙은 하나님의 은혜이다. 신앙은 성령의 조명이라는 것이다. 바로 성령은 하나님이 우리의 아버지이며 우리는 그분의 자녀라는 사실에 대한 확증을 우리의 영에게 증거하시는 분이 바로 성령이시다.⁷⁷⁾ 신자는 이 은혜를 통해서 영광의 자리를 바라며 성화를 위한 노력이 있어야 하는 것이다. 웨스트민스터 신앙고백서에서의 성

76) 영국 매리 여왕 시대의 “존 브래드포드”(John bradford, 1510-1555)의 기본적인 예정론(1555년 7월 1일 순교하기 8개월 전에 기록한 1554년 10월 22일의 한 편지에 따라)에 대한 이해는 칼빈과 같은 실천적인 면이 강하다. 그는 이 예정론에 대하여 “하나님께서 우리에게 요구하시는 모든 것 중에서 원리적인 것일 뿐 아니라 그 총체”라고 하였다. 이 예정론은 칼빈의 교리에 기초를 가지고 있다. 1)하나님의 선택의 원인 그분의 선한 의지에서 시작된 것이다. 우리가 거룩하고 흠이없는 것은 그분의 사랑과 은혜로 말미암는다. 2)이 선택은 태초전의 일이다. 3)그 선택은 그리스도 안에서 일어나는 일이다. 4)그 선택은 아담의 후손에 한정한다. 그러므로 모든 이들이 선택된 것은 아니다. 5)하나님은 그리스도 안에서 영생하도록 택하신 자들을 예정하셨다. 6)선택의 목적은 하나님의 영광과 은총의 찬양이다. 우리가 예정받은 것은 그의 은혜의 영광을 위해서이다. 7)예정은 하나님의 때 안에서 소명, 칭의 없이는 없다. 8)선택은 그렇게 확실하고 영생을 위해서 택함을 입고 예정된자는 최종적으로 결코 정죄에 이르도록 잘못을 하지 않는다. 그들은 하나님의 은혜의 찬양을 위해서 예정을 입었다. 김영규, 「17세기 개혁신학」 안양대학교 신학대학원 강의안, pp. 118-120.

77) 존 칼빈, 「칼빈의 요리문답」, 한인수 역(서울: 도서출판경건, 1995), p. 51.

화에 대한 기록을 보면 “효과적으로 부름을 받고 중생한 사람들 속에서 새 마음과 새 정신이 창조된다. 이들은 그리스도의 십자가와 부활로 말미암아 이들 속에 거하시는 그의 말씀과 성령에 의하여 계속 인격적이고 진정한 성화를 거듭한다.(고전 6:11; 행 20:32; 빌 3:10). 몸 전체를 지배하던 죄의 권세는 파괴되고 몸의 욕정들은 점차 약화되고 죽고 나아가서 이들은 온갖 구원의 은혜를 얻어 참된 기록을 실천하고 자극을 받고 강화되어 간다. 이와 같은 거룩한 삶을 영위하지 않는 한 우리는 하나님을 볼 수 없다.(고후 7:1; 히 12:14)” 이 성화는 평생을 통해서 전인적으로 이루어지는 것이다.(살전 5:23) 그러나 이 성화는 이 생애에 있어서 불완전하다.⁷⁸⁾ 칼빈에게 있어서의 성화는 계속적인 회개이며 그 내용은 육과 옛사람을 죽이고, 성령으로 살림을 받는 것이다. 칼빈은 칭의와 회개를 하나님의 형상회복이라는 의미에서 중생이라고 말한다. 그리고 결국 성화란 죄악으로 가득찬 우리의 타락한 심성이 얼마나 제어되고 소멸되는가 하는 정도의 문제이다. 부르심을 받은 신자들은 하나님께 진지한 두려움으로 우리의 육과 옛사람을 죽이고 성령으로 살리는 과정을 지속해야 한다.

죄인으로부터 속죄함을 받고 하나님의 은혜를 체험한 신자는 하나님이 신령한 뜻만을 생각하게 된다. 이것은 우리가 “아버지의 형상”을 회복하는 단계의 요구이기도 한 것이다. 신자된 아마 우리도 그리스도의 십자가를

78) 앞에서도 웨슬리의 성화에 대하여 간단히 언급했지만 여기서 칼빈이 성화와 비교를 하는 것이 유익할 것이다. 웨슬리주의는 믿음에 대한 칼빈주의적 개념을 선택적 은총에 대한 책임성이라고 말한다. 웨슬리의 선택이나 신적 작정에 의한 구원을 거부하는 모습이 있다. 이것은 사실 믿음은 신적 작정에 의한 구원을 불가능하게 만든다는 것이다. 그리고 성경적 믿음은 사랑으로써 역사해야 한다고 하였다. 여기서 구원에 있어서 칼빈주의적 믿음은 그 속에 사랑의 본질적 요소를 가지고 있다. 반면 웨슬리는 성경적 신앙은 사랑과 복종을 떠나서는 존재할 수 없을 만큼 강력한 것이다. 바로 믿음은 사랑을 위한 목적이 될 수 있는 것이다. 칼빈주의에 있어서는 칭의의 순간이 믿음이다. 웨슬리 주의에서는 나주 약한 것에서 완전한 이르기까지 믿음의 정도가 있다고 본다. 그래서 믿음이 자라면 사랑도 자란다고 말한다. 이것으로 어린 믿음과 성화에 들어갈 수 있는 믿음을 두고 말하는 것이다. 믿음은 정확히 자기 노력의 종착역이다. 그러나 그것은 능동적인 사랑과 복종에 의하여 특징지어지고 무한의 발전에 의하여 지배 받는 계속적인 신뢰이다. 웨슬리는 복종과 사랑을 포함하여 그 자체가 역동적이며 하나님의 은총에 계속적으로 응답하는 믿음은 다른 사람들과의 전반적인 윤리적 관계와 하나님을 향하는 전적인 사랑에 전념하도록 이끈다. 이것을 “완전한 사랑” 또는 “성결”이라고 말한다. 밀드레드 와인쿱, 「칼빈주의와 웨슬리 신학」 한영태 역 (서울: 생명의말씀사, 1993).

보고 하나님의 사랑을 배우게 될 것이다. 성화의 열매를 통하여 그 본질이 온전해지고 자기를 부인하며 십자가를 지게될 때 비로소 “아버지의 형상”⁷⁹⁾을 회복하는 길일 것이다. 그리스도의 제자의 도의 첫째 요소는 자기의 부인이다. 즉 우리는 우리의 생각을 포기하고 하나님만이 우리 안에 살아서 지배할 수 있도록 해야할 것이다.

2. 성화를 위한 회개와 죄사함

타락 이전의 인간의 모습을 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다.
 “태초에 하나님께서 우리를 자기의 형상을 따라 창조하시사(창 1:27) 덕목에 대한 열심과 영생에 대한 명상으로 우리의 마음을 일깨우셨다. 우리

79) 창조된 인간은 위로부터 하나님의 생기로 이루어진 존재임으로 거룩한 존재로서 본성을 갖는다. 그 본성이 말 “하나님의 형상”이다. 이것은 위로는 천사들과의 구별이 되지만 아래로는 동물들과의 구별이 되는 것이다. 죄로부터 의와 참 지식과 거룩을 회복하기 위하여 인간은 중생하고 변화되어야 한다. 이러한 은혜들을 공유할 수 있는 때는 오직 하나님의 형상(고전 4:4; 골 1:15)이고 우리가 그의 형상이 되어야 하는(롬 8:29) 그리스도와의 교통이 있을때이다. 도덕적인 부패와 범죄로 인한 인간은 죽음 그 자체의 것이다. 그러나 하나님을 창조주로 바르게 인식하고 진심으로 그를 사랑하고 그와 더불어 그를 찬양하고 영광을 돌리는 영원한 축복이 삶으로 살아가는 것이야 말로 “하나님이 형상”을 회복할 수 있는 길이다. 헤르만 바빙크, 「하나님의 큰일」 김영규 역(서울: 기독교문서선교회, 1998), pp. 195-200.

이레니우스와 터툴리안은 하나님의 “형상”과 “모양”을 구분하여 전자를 신적 특성에서 찾는 반면 후자를 영적인 의미에서 찾았다. 이에 대하여 초대 교부들의 견해는 서로 다른 점이 있었다. 또 사변적인 신학자들에게도 곧 형상은 이성과 자유라는 지적 능력을 포함하는 것으로 인식되는 반면 모양은 원의를 뜻하는 것이다. 이에 대하여 루터는 하나님의 형상은 인간의 합리적이고 도덕적인 능력과 같은 인간의 자연적인 재능에서 찾지 않았고 오직 원의 안에서만 찾았다. 이것은 인간이 죄를 범할 때 완전히 상실하는 것으로 생각하였다. 칼빈은 하나님의 형상은 다른 모든 본질을 능가하는 모든 인간 본성의 부분들을 포함한다고 생각하였다. 따라서 하나님의 형상이란 용어는 아담이 부여받은 완전성을 지칭하는 것이라고 보는 것이다. 지성, 이성에 복종하는 지성, 적절히 통제되는 감성, 창조주가 부여한 모든 탁월한 재능을 가리킨다. 즉 하나님의 형상은 자연적인 재능과 원의라고 불리는 영적인 자질들 곧 참된 지식, 의, 거룩, 등도 포함한다. 죄로 인하여 하나님의 형상 전체가 손상을 입은 것이다. 그러나 완전히 손실된 것은 영적인 자질들 뿐이다. 루이스 벌코프, 「조직신학, I」 p. 413.

가 마땅히 인식해야 할 것은 거룩하고 방정한 삶을 영위함으로 축복된 영생으로 위들이 달음질하도록 우리에게 지성과 양심과 의지를 주셨다는 사실이다.”⁸⁰⁾ 그러나 인간은 타락으로 인하여 하나님에 대한 불신과 이웃에 대한 사랑대신 자기사랑에 빠졌다. 모든 인간은 자기의 죄로부터의 회복이 필요하다. 이것은 자기 자신의 힘으로는 불가능하며 외부적인 간섭과 도움을 의존할 수밖에 없는 단계이다. 하나님의 말씀에 비추어볼 때 인간은 타락하여 극심한 죄의 영역에 있다. 그러므로 하나님의 영광을 위하여 마련된 율법의 요구를 이룰 수 없는 것이다. 여기서 예수그리스도의 오심은 전적 타락 가운데 있는 인간으로부터 회복을 위한 필연적인 것이다. 아담의 타락으로 우리에게 죄가 유입된 것에 대한 경로는 결국 불신이다. 칼빈도 “불신앙이 타락의 뿌리”⁸¹⁾라고 말한다.

칼빈의 구원론에서 강조하는 하나님의 말씀인 복음을 깨닫고(신앙)⁸²⁾ 새로운 삶을 영위하는 과정(순종)이 곧 아담의 모습을 뒤집어 회복할 수 있는 것이다. 타락한 인간의 불순종과 불신앙이 신앙과 순종으로 바뀌어 구원에 도달한다고 보고있는 것이다. 이것은 곧 하나님의 형상인 예수 그리스도의 모습을 지향하는 것이다. 이것이 바로 칼빈이 말하고 바빙크가 강조한 하나님 형상의 회복인 것이다.⁸³⁾ 모든 이류를 전적 타락으로 빠지게 한 아담의 죄가 다름 아닌 불신앙 이라는 언급은 죄로 인한 하나님과의 연합의 파괴가 모든 피조 세계까지 부패하게 만들었다는 것이다. 바울도 “피조물이 다 이제까지 함께 탄식하며 함께 고통하는 것은 우리가 아니니”(롬 8:22)라고 하였다. 이로 인한 인간들은 한사람의 죄로 인하여 원죄의 뿌리

80) 존 칼빈, 「기독교 강요요약」, 이형기 역(서울: 크리스찬 다이제스트, 1989), p. 167.

81) Inst., II, 1, 3.

82) 신앙은 칭의 뿐만 아니라 성화에 있어서도 매개적 혹은 도구적 원인이다. 신앙이 성화를 위한 공로가 되지 않는 것은 신앙이 칭의를 위한 공로가 되지 않는 것과 마찬가지로이다. 신앙은 우리를 그리스도와 연합하게 하고 새 인간의 머리이신 그리스도와 접촉하게 한다. 그리스도 성령의 사역을 통해 우리 안에 있는 새 생명과 점진적 성화의 근원이다. 성화가 칭의에 기초하며 어떠한 다른 기초도 불가능하며 거룩한 방식에 있어서 진보하기 위하여 지속적인 신앙활동이 필요하다는 사실을 인식함으로써 우리는 하나님을 닮고 거룩한 생활로 나아가려는 우리의 노력에 있어서 모든 자기 의를 경계하게 된다. 가장 약한 신앙도 완전한 칭의를 중개할 수 있지만 성화의 정도는 그리스도인의 신앙의 강도와 그가 그리스도를 붙잡는 인내의 정도에 비례한다는 것을 각별히 주목할 필요가 있는 것이다. 루이스 벌코프, 「조직신학, II」, p. 789.

83) 존 칼빈, 「기독교 강요요약」, p. 169.

는 안고 있게 되었다.

“이 원죄는 인간 본성의 유전적인 부패로서 영혼의 모든 부분에 두루 퍼져 있는 바로 이것이 성경이 ‘육체의 일들’(갈 5:19)이라고 일컫는 것들을 우리 안에서 생산한다”(Inst., II, 1, 8).

노예의지를 주장하는 칼빈은 인간의 죄의 발전으로 지성과 양심과 의지의 부패를 말한다. 이것은 전적인 타락과 소생 불가능한 상태를 말한다. 결국 누군가의 도움이 요구되며 예수그리스도 앞에서의 죄에 대한 노출을 하나님은 경험하게 하신다. 그것은 은총이다. 이 중보의 상황은 그리스도의 대속의 대가이며 그분 안에서만, 그분만을 바라봄으로만 구원의 역사가 가능하게 된다.

칼빈에게 있어서 복음의 총체, 곧 핵심은 “회개와 죄사함”이다(눅 24:47; 행 5:31). 그런데 회개와 죄의 용서, 곧 새로운 생활과 화해는 그리스도께서 우리에게 주시는 것이며 우리는 믿음을 통해서 그것을 얻는다. 우리가 할 수 있는 것은 믿는 것이다. 그러나 어떤 이들은 믿음보다 회개가 선행해야한다고 말한다. 그래서 믿음이 열매라는 것을 부정한다. 그런데 칼빈은 회개를 중생으로 해석한다. 물론 회개와 중생간의 관계를 정통 칼빈주의와 같이 개념적인 구별은 할 수 있다. 그러나 칼빈은 구원을 보다 실제적인 인간의 투쟁 과정과 신앙의 실재성이 있는 성화까지 포함해서 말하는 것이다. 그는 경건의 실천이 온전한 구원(중생과 칭의와 성화 및 영화)을 이루는데 목표를 두기 때문이다. 또 하나님의 형상이 회개와 중생의 목표라면 하나님의 형상인 그리스도를 필연적으로 닮아야 한다는 것이다.⁸⁴⁾

여기서 칼빈이 그의 신약 주석에서 말하고있는 회개에 대하여 알아보면 “그들 가운데 있는 하나님의 나라란 다름 아닌 복음의 삶, 곧 참되고 영원한 행복의 인생으로서 회복이기 때문에 그들은 타락으로부터 돌아와 다시 하나님의 통치 아래 있게 된 것이다. 이것이 하나님께서 자격이 없는 자들을 그분의 사죄를 통하여 자신에게 입양시킨 결과이다. 이것을 통해서 하늘나라의 복된 삶을 주셨다. 우리로 하여금 죄와 사망에서 빼앗아 자신의 소유로 인정하시며 믿음으로 하늘의 삶을 소유하게 하시는 것이다. 즉 하나님의 영을 통해서 우리를 새로 낳으신 것은 우리가 그분을 아버지로 부르는 것이 거짓이 아니라는 것을 우리의 생활로 증명하려는 것이다.”

84) 박해경, 「칼빈의 신학과 복음주의」(서울: 아가페출판사, 1998), p. 278.

이것은 우리에게는 복음의 진수이다. 결국 회개는 죄 사함을 받게 하며 우리의 본성을 부정하고 거룩하고 성결하게 하며 지상에서 하늘에 대한 소망을 갖게 한다. 회개 없이는 죄의 용서가 없다. 회개를 알지 못하는 자는 그리스도의 공로도 모르고 하나님의 사랑도 모른다. 그래서 신자의 삶은 날마다. 회개의 삶이다.

칼빈은 회개와 중생을 동일한 것으로 보고 있다. 그는 죄사함을 통해서 중생의 유일한 목적을 아담의 범죄로 인하여 일그러진 하나님의 형상을 우리 안에 회복시키는 것이라고 말한다. 곧 “의와 진리와 거룩함이다”(엡 4:24). “새사람을 입었으니 이는 자기를 창조하신 자의 형상을 좇아 지식에 까지 새롭게 하심을 받는 자니라”(골 3:10). 따라서 우리는 그리스도의 은혜로 얻은 중생에 의해서 아담 때문에 잃었던 하나님의 의를 회복하게 되는 것이다.⁸⁵⁾ 회개는 육을 죽이고 영을 살게 하는 것이다. 이것은 신자에 대한 하나님의 절대적인 구속의 은총을 가능하다. 그러나 이 은총은 신자들의 전적인 순종이 그리스도의 의를 받아들이는 것이다. 그리스도의 희생 가운데 하나님의 긍휼을 체험한 신자는 자신이 하나님의 직제라는 것을 분명히 알게 된다. 이것은 “의인을 부르러 오신 것이 아니뇨 죄인을 위하여 왔다”고 말씀하신 의도로 알 수 있다. 그리스도는 죄인을 부르러 오셨다. 그는 죄인들에게 회개와 죄의 각성을 촉구하신다. 죄의 용서를 위하여 먼저 회개를 요구하신다. 그런데 이것이 의미하는 것은 하나님의 자비로 말미암아 죄인이 회심할 수 있다는 것이다.⁸⁶⁾ 생명에 이르게 하는 회개는 그리스도의 은혜이다. 그러나 회개가 죄의 사함만을 위한 원인이라는 것으로만 보기보다는 죄의 사죄는 그리스도 안에서 값없이 주는 하나님의 은혜의 사역이라는 것이다. 이 회개는 모든 죄인들에게 필요한 것이기에 회개가 없이는 죄사함을 기대하기는 어렵다.⁸⁷⁾ 중생한 신자는 이제는 죄사함을 통하여 그리스도와 화목한 교제를 함으로 그리스도의 은혜로 말미암아 중생되어 새로운 피조물로 살게 되는 것이다. 육체의 소욕을 따라 사는 것이 아니라 하나님의 자녀로 선한 일을 위하여 소망 가운데 살게되는 것이다. 회개는 성화에 있어서 초석이며 핵심적인 명제로 서로 불가분의 관계임을 칼빈은 말한다.

85) Inst., III, 3, 9.

86) Inst., III, 3, 20.

87) 송종섭, 「웨스트민스터 신앙고백서」(서울: 서광사, 1995), p. 63.

V. 결 론

지금까지 우리는 성화라고 하는 신자들의 목표를 위하여 열심히 달려 왔다. 아직 살아있는 목회자요 설교자인 로이드 존스가 말한 성화와 종교 개혁의 밑그림이 된 칼빈의 성화를 놓고 비교하였다.

이들의 주장은 문서와 저서로만 이해하고 판단하기란 어려운 일이다. 그래서 이들의 출생과 문화적인 배경 그리고 그 시대의 정치나 문화의 환경은 이들의 관심이나 지향점에 차이가 있을 수 있다고 생각한다. 그래서 이 두 학자의 배경적인 조사를 중요한 연구의 대상으로 삼았다. 이들은 나름대로 시대적인 속에서 중요한 역할을 담당하고 있음이 공통적인 현상이라고 생각한다. 그리고 목회에 남달리 관심과 열정의 소유자임을 알 수 있다. 또한 바울의 회심의 갈등과 로마서의 신자의 고비를 우리의 삶 속으로 접목시킴으로 시대와 역사의 변화 속에서도 신자들의 하나님의 은혜에 대한 여러 가지 응답의 모습을 실질적인 성경의 해답 제시함으로 우리는 먼저 이들의 노고와 헌신에 감사함을 가져야 할 것이다. 이들은 한결같이 하나님의 선행적인 은총을 강조하고 특히 '하고자하는 힘, 동기, 움직임의 모든 것'의 원천을 하나님으로 여긴다. 이것은 구원의 시작과 끝에 대한 일관된 하나님의 일이라는 관점이다. 칭의에 관한 이들의 관점도 성화와 유기적인 관점으로 보고 있다.(롬 8:30) 그럼에도 이들의 성화에는 약간의 미묘한 차이를 갖고 있다. 먼저 성화의 핵심적인 관점으로 로이드 존스는 '칭의에 관해서는 우리가 아무것도 할 수 없지만 성화는 우리가 무엇인가를 하도록 부르심'이라는 것이다. 반면 칼빈은 성화의 핵심은 '회개와 죄사함'이라고 말한다. 칼빈의 성화는 외적으로는 기독교론적으로 내적으로는 성령론을 강조하면서 상실된 하나님의 형상의 회복인 것이다. 이것은 철저한 신의 주권을 말하는 것이다. 예정에 기초한 성화의 과정에 있는 하나님 형상의 회복으로 자발적인 성화의 단계를 말하는 것이다. 이것은 사람이 주도하는 것을 배제하는 것으로 하나님의 계획과 선택에 의한 은총적인 회개와 죄사함이다. 결국 우리들은 이 은총에 감사함으로 성화의 열매를 맺는 삶을 살게 된다.

두 비교는 앞으로 더 연구되고, 발전의 소지가 있다. 그러나 중요한 것은 이들의 요구는 "하나님의 의와 거룩"을 위한 신자들의 선행이다. 우리 한국교회의 풍토는 다분히 기복적이며, 신학보다는 신앙을 초 우선시 하는 현상이 지배적이다. 이러한 현상은 작게는 개인적인 신앙의 후퇴와 교회의 질적인 후퇴를 가져오며 사회의 비현실적인 문제를 야기함으로 결국 사람

이 무엇인가 이를 수 있고, 할 수 있다는 인본주의적인 신앙과 신학으로 전달할 우려가 있는 것이다. 이 논문의 비교는 어떤 신학자가 우월하며 더 정확한가를 집어내는 연구이기 보다 우리가 있고 신앙생활을 한 하나님의 의도에 의한 성화가 정착되기를 바라는 작은 신학도의 마음에서 시작된 것이다. 교회가 먼저 물량 우선주의나, 선 팽창주의로 인하여 교회와 목회자의 본질을 망각한 비성서적인, 비신학적인, 비신앙적인, 비논리적인 만행에 대하여 기초를 다지는 교회와 신자의 모습을 갖게 하기 위함이다.

그동안 우리는 너무나 어려운 성화를 배웠고, 또한 너무나 쉬운 성화론 때문에 교회의 세속적인 유입에 속수무책이었다. 이 현실 속에서 신앙의 선배들의 고민은 우리의 사색과 고민 속으로 전염될 수 있을 것이다. 그것이 로이드 존스의 성화의 과정이 될 것이다. 그러나 필자의 관심은 가능하다면 칼빈의 개혁주의가 표방하는 구원론적인 성화론의 가르침과 설교가 부름 받은 교회를 세우고 견고히 하는데 하나님의 영광을 드러내주길 바랄 뿐이다. 이것은 지금 우리의 위치에서 영광 받으시기에 합당하신 하나님의 바람이기도 할 것이다.

V. 참고문헌

【외국서적】

- 존 칼빈, 칼빈성경주석, 존 칼빈성경주석 출판위원회편역,
서울: 성서교제간행사, 1993.
- 존 칼빈, 기독교 강요, 김종흡·신복윤·이종성·한철하 공역,
서울: 생명의말씀사, 1988.
- 헤르만 바빙크, 하나님의 큰일, 김영규 역, 서울: 기독교문서선
교회, 1994.
- 도날드 매김, 칼빈신학의 이해, 이종태 역, 서울: 생명의 말씀
사, 1996.
- 안토니 후크마, 개혁주의 구원론, 류호준 역, 서울: 기독교문
서선교회, 1991.
- 루이스 벌코프, 벌코프 조직신학, 권수경, 이상원 역, 서울: 크
리스천 다이제스트, 1991.
- John Murrey, 칼빈의 성경관과 주권사상, 나용화 역, 서울:
예수교문서선교회, 1982.
- J. Richard, 칼빈의 영성, 이창우 역, 서울: 기독교문화협회,
1986.
- D. M. 로이드 존스, 성령 하나님, 이순태 역, 서울: 기독교문
서선교회, 2000.
- D. M. 로이드 존스, 로마서 강해(4), 서문강 역, 서울: 기독교
문서선교회, 1981.
- D. M. 로이드 존스, 목사와 설교, 서문강 역, 서울: 기독교문
서선교회, 1982.
- 이안 머레이, 마틴 로이드 존스의 초기 40년, 서문강 역, 서
울: 청교도신앙사, 1990.

- 헨드릭슨. W, 로마서주석, 손종국 역, 서울: 아가페출판사, 1983.
- 케제만. E, 국제성서주석 로마서, 이선희 역, 서울: 한국신학연구소, 1994.
- 스토트. J, 로마서강해, 정옥배 역, 서울: IVP, 1996.
- Bruce F.F, 바울, 정원태 역, 서울: 기독교문서선교회, 1993.
- 리델보스, H. 바울신학, 박영희 역, 서울: 개혁주의신행협회, 1995.
- 존 머리, 로마서주석, 권혁봉 역, 서울: 생명의말씀사, 1979.

【국내서적】

- 전경연, 칼빈의 생애와 신학사상, 1984.
- 정성구, 칼빈주의 사상과 삶, 서울: 기독교문서선교회, 1978.
- 정근두, 로이드 존스의 설교관과 설교의 3대 원리, 그말씀, 1992년 10월호.
- 김길성, 로마서7:14-25절과 성화의 교리, 신학지남, 통권 제 239호.
- 김길성, 로마서7:14-25절과 성화의 교리Ⅱ, 신학지남, 통권 제 240호.
- 박윤선, 로마서주석, 서울: 성음사, 1984.
- 권성수, 로마서강해, 서울: 도서출판 햇불, 1992.
- 김세윤, 바울복음의 기원, 홍성희 역, 서울: 도서출판 엠마오, 1995.
- , 구원이란 무엇인가? 서울: 제자, 1995.
- 이종윤, 로마서Ⅱ, 서울: 필그림출판사, 1993.
- 이한수, 바울의 메시지, 서울: 총신대학출판부, 1996.
- 최갑중, 바울연구 I, 서울: 기독교문서선교회, 1995.

- 박해경, 기독교 교리 신학사, 서울: 도서출판 이레서원, 2000.
김영규, 조직신학 편람 I, 안양대학교 신학대학원, 1998.
-----, 기독교강요 강독안, 안양대학교 신학대학원, 1997.
-----, 엄밀한 개혁주의와 그 신학, 서울: 도서출판 하나,
1998.

【미번역서적】

- W. G. Kümmel, *Man in the New Testament*, Tran. J. J. Vincent, London: Epworth, 1963.
E. P. Sanders, *Paul, the Law, and Jewish People*, Minneapolis: Fortress, 1976.