

고신대 개혁주의 학술원

제16회 신진학자포럼

일시: 2023년 7월 6일(목) 오후2시

장소: 대구산성교회

●발표1: 이재국 박사 “사무엘 리더포드의 교회론에서 드러나는 두개의 어거스틴 전통”

●발표2: 강성호 박사 “성품 형성에 대한 개혁주의적 이해”



개혁주의 학술원

Korean Institute for Reformed Studies

고신대 개혁주의학술원 제16회 신진학자포럼

일시: 2023년 7월 6일(목) 오후2시
장소: 대구산성교회

Timetable

사회: 황대우 원장(개혁주의학술원)

1부: 논문발표

- 인사말씀 및 기도 2:00-2:10 ----- 황대우 원장(개혁주의학술원)
- 발표1 2:10-2:50
“사무엘 러더포드의 교회론에서 드러나는 두개의 어거스틴 전통”
이재국 박사
- 휴식 2:50-3:00
- 발표2 3:00-3:40
“성품 형성에 대한 개혁주의적 이해”
강성호 박사

2부: 질의응답 3:40-4:10

사회: 황대우 원장(개혁주의학술원)

Profile



이재국 박사 건국대학교에서 멀티미디어 공학으로 학사를 마친 후, 총신대학교 신학대학원에서 M.div과정을 거쳐 에딘버러 대학에서 Th.M, Theology in History와 Ph.D, History of Christianity 과정을 마쳤다. 박사논문으로는 사무엘 러더포드의 교회론을 공의회주의, 언약신학, 스코틀랜드 언약 전통과 관련하여 연구했다. 2019년 중순부터 2023년 초까지 에딘버러 한인교회를 맡아서 목회했다. 현재 시광교회(이정규 목사 담임) 협동목사로 섬기고 있다.



강성호 박사 서울대학교 지구환경시스템공학부를 졸업하고 공군학사장교 기상예보관으로 근무한 후 고려신학대학원에서 목회학 석사, 미국 Calvin Theological Seminary에서 철학적 도덕적 신학과 조직신학으로 Th.M, 캐나다 McMaster Divinity College에서 Christian Theology(Theological Studies- 세부전공 기독교윤리)로 Ph.D 학위를 받았다. 한국교회의 사회적 신뢰도와 윤리적 문제를 성품윤리와 문화 동화 이론으로 분석한 박사 논문을 작성하였다. 현재 고려신학대학원 기독교윤리학 외래교수와 안양일심교회 부목사로 섬기고 있다.

1. 서론

사무엘 러더포드(Samuel Rutherford, 1600-1661)는 17세기 스코틀랜드의 영향력 있는 정치 사상가, 열정적인 청교도 목회자, 그리고 대표적인 개혁파 스콜라주의 신학자다.¹⁾ 그는 한편으로는 아르미니우스주의나 반율법주의에 맞서 개혁파 전통에 입각한 구원론을 변론하기 위해서 힘썼지만, 다른 한편으로 그의 삶은 교회 개혁을 둘러싼 갈등으로 가득했다. 1620년대와 1630년대에 러더포드는 스코틀랜드에 주교제를 강화하려는 찰스 1세(Charles I, 1600-1649)의 정책을 반대하다가 1636년 아버딘(Aberdeen)으로 유배되었다.²⁾ 유배지에서도 그는 잉글랜드 교회의 예전을 도입하는 국왕의 정책을 지지하는 아버딘 박사들(The Aberdeen Doctors), 특히 로버트 베런(Robert Baron, 1596-1639)이나 제임스 시발드(James Sibbald, 1595-1647)와 같은 이들과 논쟁을 벌였다.³⁾ 1638년 스코틀랜드 장로교도는 국왕의 정책에 반대하여 국민언약(The National Covenant)을 맺게 되고 이후 언약도(The Covenanters)로 불리게 된다.⁴⁾ 1643년 언약도와 잉글랜드 의회는 찰스 1세에 대항하여 엄숙 동맹 및 언약(The Solemn League and Covenant)을 맺고 잉글랜드 교회 개혁을 추진한다.⁵⁾ 스코틀랜드와 잉글랜드 두 나라에 장로교를 확고히 세울 기회였기 때문에 러더포드는 사절단으로 웨스트민스터 총회에 참석해서 장로회주의 정치체제를 변론하며 다양한 이들과 논쟁을 벌였다.⁶⁾ 이후 스코틀랜드로 귀국한 러더포드는 1640년 후반부터 1650년대 말까지 남은 생을 올리버 크롬웰(Oliver Cromwell, 1599-1658)을 따르는 독립파(The Independents) 그리고 스코틀랜드 결의파(The Resolutioners)와 맞서는데 헌신했다.⁷⁾ 당시 독립파는 종교적 관용을 강조하는 이들이었

1) 사무엘 러더포드의 생애와 사상에 대해 가장 포괄적으로 다룬 책은 다음을 보라. John Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). 존 코피의 책이 러더포드의 생애 뿐 아니라 그의 신학과 사상의 다양한 측면을 학술적으로 다루었다면, 킹슬리 렌델의 책은 러더포드의 삶과 사역에 집중했다. Kingsley G. Rendell, *Samuel Rutherford: A New Biography of the Man & His Ministry* (Fearn: Christian Focus, 2003). 러더포드의 생애를 다루는 가장 최근의 연구서는 다음을 보라. Robert C. Sturdy, *Freedom from Fatalism: Samuel Rutherford's (1600-1661) Doctrine of Divine Providence* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2021), 35-72.

2) Coffey, *British Revolutions*, 39-48. 러더포드가 아버딘으로 유배된 또 다른 이유는 그가 아르미니우스주의를 비판했기 때문이다. 당시 찰스 1세의 종교정책을 앞장서서 행하던 캔터베리 대주교 윌리엄 로드(William Load)와 그 휘하의 인물들이 아르미니우스주의를 따르는 것으로 비판을 받았었기 때문에 주교제에 대한 러더포드의 비판이 아르미니우스주의에 대한 반대로 이어지는 것은 자연스러운 일이었다. 이에 대해서는 다음을 참고하라. Coffey, *British Revolutions*, 41-45.

3) Simon J. G. Burton, "Disputing Providence in Seventeenth-Century Scottish Universities: The Conflict between Samuel Rutherford and the Aberdeen Doctors and Its Repercussions," in *History of Universities*, ed. Mordechai Feingold and Alexander Broadie (Oxford: Oxford University Press, 2017), 121-42; Coffey, *British Revolutions*, 43-48, 76, 194-96, 241.

4) Coffey, *British Revolution*, 48-49. 언약도 혁명에 대해서는 다음을 참고하라. David Stevenson, *The Scottish Revolution, 1637-1644: The Triumph of the Covenanters*, Second Edition (Edinburgh: John Donald, 2003); Laura A. M. Stewart, *Rethinking the Scottish Revolution: Covenanted Scotland, 1637-1651*, (Oxford: Oxford University Press, 2016); Chris R. Langley, *The National Covenant in Scotland, 1638-1689* (Woodbridge: Boydell Press, 2020).

5) Stevenson, *Scottish Revolution*, 214-98.

6) Coffey, *British Revolutions*, 53.

7) Coffey, *British Revolutions*, 54-61, 219-24, 247-53.

고, 결의파는 스코틀랜드의 언약을 깨고 찰스 1세를 돕다가 출교된 서약자들을(The Engagers) 충분한 검증 없이 크롬웰과의 전쟁을 위해 받아들인 장로교도들이었다.⁸⁾ 결의파는 언약을 깨서 공직이 박탈되고 출교가 선언된 서약자들을 다시 받아들이는 결의(The Public Resolution)를 1650년과 1651년 총회에서 선언했고, 이에 맞서 언약과 교회의 순수성을 철저히 지키려고 한 장로교도들, 소위 항의파(The Protesters)는 이 결의를 격렬하게 반대했다.⁹⁾ 이로 인해 1650년대에 스코틀랜드 장로교는 둘로 분열되었다. 러더포드는 항의파의 일원으로서 자신이 믿는 장로교의 대의를 지키기 위해 노력했으나, 결국 왕정복고(The Restoration, 1660) 이후 스코틀랜드 교회가 주교제로 되돌아가는 과정을 지켜보면서 1661년 병으로 소천 했다.¹⁰⁾ 언약도로 헌신했던 그의 삶 전체는 이렇듯 스코틀랜드와 잉글랜드를 포함하는 영국 전체에 장로교 국가교회를 세우려는 투쟁의 연속이었다.¹¹⁾

자신의 삶 전체가 교회 개혁과 관련된 갈등으로 가득했기에, 러더포드의 저술 중 삼분의 일에 해당하는 분량이 교회론에 대한 작품들이었고 대략 3천여 장에 이른다.¹²⁾ 그런데 러더포드의 사상과 삶이 모순적이라는 비판들이 학자들에 의해 다양하게 제기되었다. 본고에서는 그 중 러더포드에게 제기된 가장 오래된 비판을 다룰 것이다. 결의파 지도자 중 하나인 로버트 베일리(Robert Baillie, 1602-1662)는 러더포드가 아우구스티누스주의적인 가시적 교회 개념, 즉 혼합체(a mixed body)로서 교회 개념을 버리고 도나투스파를 따랐다고 비난했다. 베일리에 따르면, 1640년대에 러더포드는 가시적 교회의 순수성을 강조하는 회중주의를 반박하기 위해 혼합체로서의 가시적 교회 교리를 강조했지만 1650년대에 이를 폐기하고 분파적 견해를 지지했다.¹³⁾ 학자들도 베일리의 비판에 동의했다. 데이비드 스티븐슨(David Stevenson)과 알렉산더 캠벨(Alexander Campbell)은 항의파가 가시적 교회의 혼합적 본질을 버리고 참된 신자만이 회원이 되도록 추구했다고 주장했다.¹⁴⁾ 존 코피(John Coffey)는 러더포드가 이론적으로는 혼합체로서의 교회 교리를 포기하지 않았지만 실천적으로는 항의파로 활동하면서 이 교리에서 떠났다고 단언했다.¹⁵⁾ 코피는 또한 교회의 순결을 강조한 러더포드의 언약 사상이 그의 초기 아우구스티누스주의적 견해를 실천적으로 포기하도록 만들었다고 주장했다. 그는 “교회와 국가로부터 ‘악한 자’들을 정확함으로써 언약 국가의 완전성을 유지하려는

8) 크롬웰의 스코틀랜드 지배 아래 일어난 갈등에 대해서는 다음을 참고하라. R. Scott Spurlock, *Cromwell and Scotland: Conquest and Religion, 1650-1660* (Edinburgh: John Donald, 2007).

9) 결의파와 항의파의 갈등에 대해서는 다음을 보라. Kyle David. Holfelder, “Factionalism in the Kirk during the Cromwellian Invasion and Occupation of Scotland, 1650 to 1660: The Protester-Resolutioner Controversy” (PhD Thesis, University of Edinburgh, 1998).

10) Coffey, *British Revolutions*, 60-61.

11) 이후 더 살펴보겠지만 러더포드를 비롯한 스코틀랜드 장로교도가 세우려는 국가교회는 잉글랜드 국교와는 다르게 교회의 사역과 관련된, 특히 치리에 대한 권한을 정부와 군주에게 주지 않는 형태였다.

12) 교회론에 직접적으로 초점을 맞춘 저술들만 소개하자면 다음과 같다. Samuel Rutherford, *A Peaceable and Temperate Plea for Pauls Presbyterie in Scotland* (London, 1642); Samuel Rutherford, *The Due Right of Presbyteries* (London, 1644); Samuel Rutherford, *The Divine Right of Church-Government and Excommunication* (London, 1646); Samuel Rutherford, *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience* (London, 1649); Samuel Rutherford, *A Survey of the Survey of That Summe of Church-Discipline Penned by Mr. Thomas Hooker* (London, 1658).

13) Robert Baillie, *The Letters and Journals of Robert Baillie, Principal of the University of Glasgow, 1637-1662*, ed. David Laing, vol. III, III vols. (Edinburgh: Printed for Robert Ogle, 1841), 378-81.

14) David Stevenson, “The Radical Party in the Kirk, 1637-45,” *The Journal of Ecclesiastical History* 25, no. 2 (1974), 164-65; Alexander D. Campbell, *The Life and Works of Robert Baillie (1602-1662): Politics, Religion and Record-Keeping in the British Civil Wars* (Suffolk: Boydell & Brewer, 2017), 108-10.

15) Coffey, *British Revolutions*, 220-24.

러더포드의 헌신은 그의 포괄적인 국가교회에 대한 개념을 약화시켰다”고 말했다.¹⁶⁾ 따라서 러더포드의 교회론은 그의 이론과 실천 사이의 불일치가 있다고 비판받았다.

사실 아우구스티누스의 교회론에서 벗어났다는 비판은 개신교 전통에 제기 되었던 것이다. B. B. 워필드(B. B. Warfield)는 “종교개혁은 내적으로 볼 때 아우구스티누스의 교회론에 대한 아우구스티누스의 은혜교리의 궁극적인 승리”라는 유명한 주장을 했다.¹⁷⁾ 여기서 아우구스티누스의 은혜교리는 예정론과 비가시적 교회에 대한 그의 강조를 의미한다. 알리스터 맥그라스(Alister McGrath)는 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)와 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)과 같은 종교개혁자들이 참된 교회를 세우려고 로마 카톨릭 교회에서 분리된 것은 비록 이론적으로는 혼합체 교리를 옹호했다라도 실천적으로 교회 연합과 일치에 대한 아우구스티누스의 견해에서 벗어난 것이라는 비판을 받을 수 있다고 지적했다.¹⁸⁾ 마찬가지로 폴 아비스(Paul Avis)는 순수한 교회를 만들고자했던 청교도들이 “교회의 표지로서 진리와 순수함 사이의 종말론적이고 변증법적인 본질을 인식하지 못했다”고 주장했는데, 이는 그들이 가시적 교회의 혼합적 성격과 공교회성에 대한 아우구스티누스의 강조에서 벗어났음을 의미한다.¹⁹⁾ 이런 의미에서 러더포드는 개신교 전통에서 아우구스티누스 교회론에 대한 아우구스티누스의 구원론의 승리를 보여주는 또 다른 인물로 보인다.

그러나 러더포드는 『개봉된 생명언약』(*The Covenant of Life Opened*, 1655)에서 자신의 견해가 변하지 않았음을 강조했다.²⁰⁾ 러더포드는 자신이 항의파로서 한 행동은 자신의 교회론과 양립할 수 있다고 본 것이다. 따라서 그의 아우구스티누스주의적 교회론과 1650년대 교회 갈등에서 실천한 삶의 모습이 어떻게 일관성을 가지는지 연구해야 한다. 사실 러더포드의 교회론과 실제 삶이 모순된다고 비판하려면 그의 교회론을 잘 이해할 필요가 있다. 그러나 러더포드에 대한 연구는 그의 정치 사상, 스콜라 신학 및 철학, 또는 언약신학에 초점을 맞춘 반면, 그의 교회론은 잘 연구되지 않았다.²¹⁾ 윌리엄 캠벨(William Campbell)이 1937년에 완성한 박사논문은 비록 출판되지는 않았으나 러더포드가 겪은 교회 관련 갈등과 그의 교회론에 초점을 맞춘 유일한 학문적 연구였다.²²⁾ 그 이후 러더포드의 교회론에 초점을 맞춘 단행본이나 박사논문은 없었고, 다만 소수의 학자만이 제한적으로 관심을 기울였다. 코피는 자신의 책 『정치, 종교, 영국 혁명』(*Politics, Religion, and the British Revolutions*, 1997)에서 러더포드의 삶, 신학, 정치사상을 종합적으로 연구했다. 그는 러더포드의 교회 관련 분쟁과 그의 장로회주의에 한 챕터를 할애했는데, 거기서 러더포드를 “획일적인 스코틀랜드 장로교에 대한 단순하고 비타협적인 보수적 옹호자”가 아닌 입체적 인물로 평가했다.²³⁾ 또한 안상혁은 그의 박사 학위 논문에서 러더포드의 언약신학과 뉴잉글랜드 회중주의자 토마스 후커(Thomas Hooker, 1586-1647)의 언약신학을 둘 사이의 교회론 논쟁과 관련해서 비교했는데, 그의

16) Coffey, *British Revolutions*, 28.

17) Benjamin B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1971), 322.

18) Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* (Oxford: Blackwell, 1998), 200-207

19) Paul Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (London: Wipf and Stock Publishers, 1981), 76-77.

20) *Samuel Rutherford, The Covenant of Life Opened* (Edinburgh: Andro Anderson for Robert Brown, 1655). preface.

21) 러더포드에 대한 지금까지의 연구 동향에 대해서는 다음을 참고하라. Sturdy, *Freedom from Fatalism*, 18-27; Matthew Vogan, 'Fresh Directions in Rutherford Studies', *Studies in Puritanism and Piety* 1, no. 1 (2019): 3-27.

22) William Campbell, "Samuel Rutherford, Propagandist and Exponent of Scottish Presbyterianism" (PhD Thesis, The University of Edinburgh, 1937).

23) Coffey, *British Revolutions*, 118-224.

연구는 러더포드의 교회론 논쟁을 이해하는 데 언약신학이 얼마나 중요한지 보여줬다.²⁴⁾ 코피와 안상혁의 연구는 러더포드의 교회론 연구에 있어 중요한 공헌을 했지만, 그가 저술한 방대한 교회론 작품들에 대한 연구는 여전히 많이 필요하다. 그러므로 러더포드가 어떤 교회를 마음 속에 그리며 교회 관련 논쟁들을 했는지 잘 이해하기 위해서는 그의 교회론을 더 연구해야 한다.

필자의 박사논문은 러더포드가 자신의 교회론에서 공의회주의(conciliarism), 언약신학, 그리고 스코틀랜드 연맹 전통(the Scottish Banding tradition)을 어떻게 활용하는지를 분석해서 그의 교회론이 가진 목회적이고 신학적인 강조점들을 제시했다.²⁵⁾ 러더포드의 사상과 삶이 여러모로 모순적이라고 비판을 받았지만, 그 목회적 신학적 강조점이라는 렌즈를 통해서 보면 일관성이 드러난다고 주장했다. 그 중 일부로서 본고는 러더포드의 교회론은 아우구스티누스주의적 교회론에서 떠나지 않았으며, 오히려 아우구스티누스의 교회론과 은혜교리 모두를 포괄한다고 논증할 것이다. 특히 신앙적-정치적 언약(religio-political covenanting)과 언약신학을 기초하여 세워진 러더포드의 언약 체계가 두 아우구스티누스 전통의 균형을 잡는다고 주장할 것이다. 따라서 본고는 러더포드의 아우구스티누스주의적 교회론을 먼저 살피고 후에 이것이 그의 언약체계를 기초로 그가 받아들인 아우구스티누스의 은혜교리와 어떻게 조화를 이루는지 다룰 것이다.

2. 러더포드와 아우구스티누스적 교회론

2.1. 열쇠의 힘과 혼합체로서의 가시적 교회

17세기 영국에서 논의된 교회론의 중요한 주제 중 하나는 성경에서 그리스도께서 베드로에게 주셨던 교회를 다스리는 열쇠의 힘이 누구에게 주어진 것이냐는 논의였다. 사실 이 논의는 종교개혁 이전에도 있었다. 이 힘의 주체가 교황인지, 교황이 대표하는 로마교회인지, 혹은 보편교회를 대표하는 공교회인지 대한 논의였다.²⁶⁾ 종교개혁 이후 개신교 전통에서는 이 힘의 대상으로 왕, 노회, 개별 교회, 보편 교회, 모든 신자들이 다양하게 제시되었다. 러더포드가 참여했던 웨스트민스터 총회 때는 이 힘이 일반성도들을 포함하여 교회에 주어진 것인지 아니면 직분자들에게만 주어진 것인지에 대한 문제로 논의가 집중되었다.²⁷⁾ 당시 총회의 일원이었던 찰스 헤를(Charles Herle, 1598-1659)을 비롯한 잉글랜드 장로교도들 일부는 비국교도 신학자 로버트 파커(Robert Parker, 1564-1614)의 영향을 받아 열쇠의 힘이 온 교회의 신자들에게 주어졌고 그들을 통해 사역자들에게 부여된다고 믿었다.²⁸⁾ 러더포드는 파커의 주장을 반대했다.²⁹⁾ 그는 『스코틀랜드의 바울의 장로회를 위한 평화롭고 온건한 청원』(*A Peaceable and Temperate Plea for Pauls Presbyterie in Scotland*, 1642)

24) Sang Hyuck Ahn, "Covenant in Conflict: The Controversy over the Church Covenant between Samuel Rutherford and Thomas Hooker" (PhD Thesis, Grand Rapids, Calvin Theological Seminary, 2011).

25) Jaekook Lee, "Reformed yet Catholic: The Ecclesiology of Samuel Rutherford reflecting Conciliarism, the Scottish Banding Tradition, Covenant Theology" (PhD Thesis, Edinburgh, The University of Edinburgh, 2022).

26) 이에 대해서는 다음을 참고하라. Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

27) 이에 대한 총회 신학자들의 논의는 다음을 보라. Hunter Powell, *The Crisis of British Protestantism: Church Power in the Puritan Revolution, 1638-44* (Manchester University Press, 2015).

28) Powell, *Crisis of British Protestantism*, 68-69; Campbell, "Samuel Rutherford," 93-94.

29) 파커의 주장은 중세 말 공의회주의에 기초한 것인데, 흥미롭게도 러더포드는 자신의 교회론에서 공의회주의를 방대하게 끌어와서 장로회주의 정치체제를 변론하면서도 이 부분에서는 파커와 견해를 달리 했다. 필자의 논문은 가시적 교회의 구원론적 역할에 대한 믿음이 러더포드의 견해에 중요한 영향을 미쳤다고 분석했다. 다음을 보라. Lee, "Reformed yet Catholic," 120-55.

에서 이 힘이 “그리스도로부터 직접적으로, 즉각적인 값없는 선물로서” 교회 직분자들, 목회자와 장로들에게 주어졌다고 주장했다.³⁰⁾ 러더포드의 주장은 성경의 충분성 및 교회와 국가의 차이에 대한 그의 견해에 기초한다. 즉, 그는 자연법에 따라 세속 정치에서 통치의 힘이 공동체 전체에 주어지고 지도자에게 부여되는 것과는 달리 교회는 구원을 위해 세워졌으며 이 목적을 위해 그리스도께서 교회 정치체제에 필요한 모든 것을 성경에 말씀하셨다고 믿었다.³¹⁾ 그러나 교회와 국가의 차이에 대해 비슷한 견해를 갖고 성경의 권위를 강조하는 이들이라 할지라도 교회 정치체제, 특히 열쇠의 힘에 있어서 의견이 일치하진 않았다. 예를 들어 토마스 후커는 열쇠의 힘이 모든 신자에게 주어졌다고 믿었다.³²⁾ 그렇기에 러더포드의 견해를 잘 이해하기 위해서는 그가 이 문제를 더 설명하기 위해 사용한 신학적 논증들을 살펴봐야 한다.

러더포드는 열쇠의 힘에 대해 설명할 때 아우구스티누스주의적인 가시적 교회 개념을 강조했다. 그는 “만일 가시적 교회가 적법하게 심겨지고 세워져 모든 종류의 물고기들이 거하는 그물이 된다면 … 교회가 올바르게 세워진 것이다. 그 안에 신자와 불신자 그리고 위선자들이 그 일원으로 있더라도 말이다”라고 설명했다.³³⁾ 이것은 마태복음 13장의 천국 비유에 대한 언급이며, 교회를 이런 물고기 그물이라는 혼합체로 여기는 것은 초대교회로부터 이어진다. 이 개념은 아우구스티누스가 도나투스론을 논박할 때, 그리고 종교개혁 이전에 얀 후스를 중심으로 논쟁이 있었던 콘스탄스 공의회(The Council of Constance, 1414-1418)에서도 논의되었다.³⁴⁾ 여기서 가시적 교회와 비가시적 교회라는 개념이 나뉜다. 비가시적 교회는 택자만으로 이루어져 있지만, 가시적 교회에는 택자와 유기자 섞여 있다.³⁵⁾ 이 혼합체로서의 교회 개념은 참 교회의 표지에 대한 그의 견해와 연결된다. 이것은 근대 초기 개혁파 전통에서 논의된 주제로, 말씀과 성례라는 두 표지는 종교개혁자들에 의해 일반적으로 받아들여졌지만 세 번째 표지인 교회의 치리에 대해서는 다양한 견해가 있었다. 칼빈과 토마스 카트라이트(Thomas Cartwright, 1535-1603)와 같은 종교개혁자들은 치리를 참된 교회의 본질적인 표지가 아닌 교회의 복락(well-being), 또는 건강한 교회임을 드러내는 표지로 여겼지만, 마틴 부셔(Martin Bucer, 1491-1551)와 녹스 같은 종교개혁자들은 말씀 및 성례와 함께 치리를 참된 교회의 본질적인 표지라고 믿었다.³⁶⁾ 러더포드는 녹스와는 달리 치리가 가시적 교회의 본질적 표

30) Rutherford, *Peaceable Plea*, 7.

31) Rutherford, *Peaceable Plea*, 6, 46, 62-63. 교회 정치체제와 달리 세속 정치체제는 왕정, 귀족정치, 민주정치 모두를 적법하다고 여겼다. 다음을 보라. Samuel Rutherford, *Lex, Rex: The Law and the Prince. A Dispute for the Just Prerogative of King and People* (London, 1644), 4-5. 러더포드의 정치사상에서 통치권이 국민에게 늘 남겨져 있다는 개념에 대해서는 다음을 참고하라. Simon J. G. Burton, “The Scholastic and Conciliar Roots of Samuel Rutherford’s Political Philosophy: The Influence of Jean Gerson, Jacques Almain, and John Mair,” in *Scottish Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. Alexander Broadie (Oxford University Press, 2020), 208-25.

32) Ahn, “Covenant in Conflict,” 182-205.

33) Rutherford, *Peaceable Plea*, 101.

34) 역사 속에서 이 논의에 대해서는 다음을 보라. Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1999), 145-46; John P. Bradbury, *Perpetually Reforming: A Theology of Church Reform and Renewal* (London: T & T Clark, 2013); Pablo Irizar and Anthony Dupont, ‘Many as One: Augustine’s Onefold Ecclesiology’, *International Journal of Philosophy and Theology* 82, no. 1 (1 January 2021): 3-4. Concerning Hus’ view on the mixed body, see Jan Hus, ‘The Church’, in *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought, Illustrated by Key Documents*, ed. Heiko A. Oberman (London: Lutterworth Press, 1967), 218-37. Also see, Spinka, *Hus at Constance*, 77, and Oberman, *Forerunners*, 207-11.

35) Rutherford, *Peaceable Plea*, 97.

36) Avis, *Church*, 27-51; R. Kyle, “The Nature of the Church in the Thought of John Knox,” *Scottish Journal of Theology* 37, no. 4 (1984), 490.

지가 아닌 교회의 복락을 나타내는 표지라고 설명했다. 러더포드는 『장로회의 정당한 권리』에서 “올바른 치리는 가시적 교회의 본질에 필요한 요소는 아니다.... 그래서 리처드 필드(Richard Field), 파커(Parker), 카트라이트는 이를 교회의 복락을 위해 필요한 것으로 여겼다 ... 그것은 단순히 교회의 존재에 필요한 것이 아니다. 마치 도시가 성벽이 없더라도 존재할 수 있는 것처럼 말이다”라고 설명했다.³⁷⁾ 이러한 참 교회의 표지 개념에 기초하여 러더포드는 이렇게 말했다.

교리는 순수하지만, 그 교리에 어긋나는 극심한 악함을 보이는 공동체는 참된 교회인가 아닌가? ... 그것은 참되고, 가시적이며, 가르치는 또는 마땅한 사역적 교회(a teaching or right ministerial Church)다. 그러나 거룩하고 성화된 교회로는 보이지 않을 수 있으며, 그러므로 이를 버리고 떠나서는 안 된다.³⁸⁾

러더포드는 치리가 참 교회의 절대적인 표지는 아니기에 설사 교회에 도덕적 타락이 있더라도 그 교회가 참 교회일 수 있다고 가르쳤다.

여기서 러더포드가 사용한 ‘가르치는 교회’ 또는 ‘사역적 교회’라는 용어에 주목해야 한다. 이는 가시적 교회를 그 역할의 측면에서 표현한 것으로 윌리엄 라스밴드(William Rathband)나 조지 길레스피(George Gillespie, 1613-1648) 같은 웨스트민스터 총회의 신학자들도 사용한 개념이다.³⁹⁾ 러더포드에게 이 용어는 사람들을 구원으로 이끌어가야 하는 교회의 사역적 역할을 강조하는 표현이었다. 그래서 그는 “복음을 선포하는 것은 가르치는 교회 또는 사역적 교회의 표지다”라고 주장했다.⁴⁰⁾ 혼합체로서 가시적 교회란 교회 사역을 통해 교회 회원들을 구원을 향해 인도하는 ‘사역적 교회’였다. 러더포드에게 이 사역적 교회는 직분자와 성도들 모두를 포함하는 개념이기에 가시적 교회와 일치한다고 볼 수 있다.⁴¹⁾ 그러나 동시에 그는 이 사역적 교회라는 용어를 사용함으로써 가시적 교회에서의 교회 직분자의 사역적 역할을 강조했다.⁴²⁾ 즉 이 용어는 교회의 목회적 역할을 강조하는 표현이며, 그 역할을 맡은 직분자에 초점을 맞춘다. 그렇기에 러더포드는 사역적 교회가 열쇠의 힘을 받았다고 이야기하면서도 이것이 비직분자들이 열쇠의 힘을 받았다는 말은 아니라고 못 박는다.⁴³⁾ 여기서 러더포드는 ‘장로들의 교회’(the church of elders)라는 용어를 사용하는데, 이는 목회자와 장로로 이루어진 이들의 총 집합을 가리키는 표현으로 이들은 사역적 교회의 일부이지만 사역적 교회가 하는 역할을 수행하는 이들이다. 러더포드는 이들에게 열쇠의 힘이 주어졌다고 강조한다. 그래서 그는 “출교할 힘을 가진 사역적 교회의 본질과 그 정의(definition)는 필연적으로 그리고 본질적으로 장로들의 교회(the church of elders)에 속한다”라고 말했다.⁴⁴⁾ 여기서 혼합체로서의 가시적 교회,

37) Rutherford, *Due Right*, 287.

38) Rutherford, *Peaceable Plea*, 98.

39) Van Dixhoorn and Wright, *Minutes and Papers*, III:54, IV:22.

40) Rutherford, *Peaceable Plea*, 96.

41) Rutherford, *Peaceable Plea*, 7. 사실 이 가르치는 교회 개념은 트랜트 공의회 이후 로마 카톨릭이 사용했던 개념으로 교회를 가르치는 교회 (*ecclesia docens*)와 배우는 교회 (*ecclesia discens*)로 나눠서 성직자와 일반 성도를 구분하는 개념이었다. 그러나 러더포드는 그 구분을 따르지 않고 직분자와 성도들 모두를 포함하는 가시적 교회 자체가 가르치는 교회라고 믿었다. 성직자와 평신도로 이분화하는 로마 카톨릭을 거부하는 종교개혁 전통을 따르는 것이라고 볼 수 있다. 다음을 참고하라. Richard A. Muller, 'Ecclesia Docens', in *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985); James T. Bretzke, 'Ecclesia Docens', in *Consecrated Phrases: A Latin Theological Dictionary* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013).

42) Rutherford, *Peaceable Plea*, 33; Rutherford, *Due Right*, 40.

43) Rutherford, *Peaceable Plea*, 7.

44) Rutherford, *Peaceable Plea*, 89. 러더포드의 ‘장로들의 교회’ 같은 개념은 스코틀랜드 제2차치리서에도 비슷하게 나오는 개념이다. 제2차치리서 1.3항에서는 이렇게 가르친다. “‘교회 (Kirk)’라는 용어는 진리를 고백하는 회중들 사이에서 신령한 역할을 수행하는 이들을 가리킨다.” James Kirk, ed., *The Second Book of Discipline* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1980), 163-64.

사역적 교회, 그리고 장로들의 교회라는 개념들의 연관성을 생각해봐야 한다. 사역적 교회라는 용어는 가시적 교회의 구원론적이고 목회적인 역할과 목적을 나타내며, 이를 수행하는 역할은 바로 장로들의 교회에 주어진다. 그렇기에 성도들은 열쇠의 힘을 사용하는 주체가 아니라, 그 열쇠의 힘에 의해 목양을 받는 대상이다.⁴⁵⁾ 러더포드는 말씀을 선포하고 성례를 집행하며 사역자들을 위임하고 치리를 수행하는 권한인 열쇠의 힘은 모든 성도들에게 주어지지 않았다고 믿었다.⁴⁶⁾

러더포드는 이 열쇠의 힘이란 교회 사역을 위한 힘으로서 직분자들에게 “은혜로 주어진 은사 (*gratia gratis data*)”임을 강조한다. 즉, 이 힘은 사역자들이 거룩하거나 구원 받아서가 아니라 교회의 사역을 감당하도록 부름 받은 이들이기에 은혜로 주어졌다.⁴⁷⁾ 이는 사역자들이 받은 열쇠의 힘이 그들의 자격 때문이 아닌 삼위일체 하나님의 뜻에 따라 주어졌다는 의미다. 그래서 러더포드는 그리스도께서 가롯 유다도 사도로 부르셨음을 자주 언급했다.⁴⁸⁾ 교회의 힘, 열쇠의 힘이 사람의 거룩함에 달린 것이 아니라 하나님께 의존한다는 것은 초대교회 시대부터 뿌리내린 교리다. 이는 아우구스티누스가 도나투스파를 논박한 것에서 잘 드러나는데, 그는 타락한 성직자의 성례, 특히 세례의 효력을 인정하지 않는 도나투스파들에 맞서 그 효력이 사역자의 거룩함이 아닌 삼위일체 하나님께 의존한다고 강조했다.⁴⁹⁾ 세례의 효력은 러더포드의 교회론 논쟁에서 주요 주제는 아니었지만, 그는 사역자의 권위나 교회 회원권에 대한 자신의 견해가 아우구스티누스를 따르는 것이라 여겼다. 그래서 그는 아우구스티누스의 도나투스파 논박을 인용하면서, 타락한 사역자의 교회의 회원이 되기를 거부하는 회중파는 실질적으로 도나투스를 따르는 것이라고 비판한다. 그는 이렇게 말했다.

한 교회의 일원이 되는 형상인은 그 교회의 일원들의 거룩함이 아니다. ... 도나투스파들은 “죽은 사람이 생명을 줄 수 없는 것 이상으로 악한 사역자는 사람을 회심시킬 수 없다”고 말한다. 그리고 우리 [회중교회] 형제들은 “교회를 망칠 이들은 가르치는 일에 적합하지 않다”고 말한다.⁵⁰⁾

여기서 사역자의 사역의 자격과 효력이 그 사람의 거룩함 때문이 아니라 은혜에 있다는 것이 분명히 드러난다. 혼합체로서의 가시적 교회 개념만이 아니라 열쇠의 힘을 은혜로 주어진 은사로 여기고 이를 사역자들에게 주는 러더포드의 견해는 이렇게 아우구스티누스주의적 교회론을 반영했다.

또한 위의 인용에서 알 수 있듯이 이는 회중교회의 회원권 개념을 러더포드가 비판하는 것과도 연결된다. 회중파 또는 독립파는 순수한 개별 교회를 세우기를 추구하여 회심의 증거를 보이는 이를 교회 회원으로 받아들였다. 이때 사용한 것이 사랑의 판단과 교회언약으로, 전자는 회심 여부를 판단하기 위한 방법을 의미하며 후자는 교회를 세우거나 교회의 일원이 될 때 요구되는 개별 교회 공동체의 언약이었다.⁵¹⁾ 이렇게 회심의 증거를 요구하는 회원권 개념은 존 로빈슨(John Robinson, 1576-1625) 같은 이들이 열쇠의 힘을 구원받은 개별 회중에게 주는 것과도 연결된다.⁵²⁾ 러더포드는 1658년 출판한 『토마스 후커 씨의 교회 치리 총체 연구에 대한 연구』(*A Survey of the Survey of That Summe of Church-discipline Penned by Mr. Thomas Hooker*)에서 교회 회원권에 대한 회중파의 견해를 반박하면서 “개별 교회에 합류하는 형상인은 성도의 거룩함이 아니다”라고 단언했

45) Rutherford, *Peaceable Plea*, 2, 21-22.

46) Rutherford, *Peaceable Plea*, 5, 88-89, 205, 270, 274-75.

47) Rutherford, *Peaceable Plea*, 4, 60, 253, 270.

48) Rutherford, *Peaceable Plea*, 4, 22, 25, 41.

49) Adam Ployd, *Augustine, the Trinity, and the Church: A Reading of the Anti-Donatist Sermons* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 144-85.

50) Rutherford, *Survey of Hooker*, 519.

51) Ahn, “Covenant in Conflict,” 20, 142-81; Baird Tipson, *Hartford Puritanism: Thomas Hooker, Samuel Stone, and Their Terrifying God* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 369-97.

52) Powell, *Crisis of British Protestantism*, 41.

다.⁵³⁾ 이미 살펴봤듯 러더포드에게 가시적 교회는 이미 구원받은 이들의 모임이 아닌 혼합체로서 목회 사역을 감당하는 사역적 교회였고, 그렇기에 가시적 교회에 합류하는 조건으로 회심의 증거를 요구하게 되면 이는 교회가 그 사역적 역할을 못하도록 막는 것이었다. 그래서 그는 이렇게 말했다.

교회와 하나님의 종들이 모든 이들을 그분의 만찬에 초대하는 것이 하나님께서 드러내신 뜻이다. ... 주님의 발에 가라지들이 자라는 것이 목회자들이 태만하다는 것을 의미하지는 않는다. 목회자들은 모든 이들을 들어 오도록 초대하고, 모두가 그리스도께로 나오도록 외적으로 그들을 부른다. 초청된 이들이 순종하지 않는 것은 그들의 약함이지, 교회나 목회자들의 죄가 아니다.⁵⁴⁾

이는 신앙을 고백하는 모든 이들을 받아들여 목양하는 혼합체로서의 교회 개념을 잘 보여준다. 그래서 러더포드는 회중파의 회원권 개념은 “많은 이들을 복음의 그물과 목자들의 목회적 돌봄에서 쫓아내며, 영혼을 얻기 위한 성공적인 방식이 아니다”라고 강조했다.⁵⁵⁾ 즉 그에게 회중주의의 회원권 개념은 사역적 교회의 목회를 방해하는 것이었다.⁵⁶⁾ 그래서 러더포드는 교회 회원이 되는 조건은 회심의 진실성이 아닌 올바른 신앙고백과 세례라고 강조했다.⁵⁷⁾ 물론 회중교회들도 혼합체로서의 가시적 교회 교리를 인정한다. 후커는 구원의 증거가 있는 이들을 교회의 일원으로 받아들여야 함을 강조하면서도 그 과정에서 위선자들을 완전히 분리해낼 수는 없음을 인정한다.⁵⁸⁾ 즉 혼합체를 인정하면서도 엄격한 회원권을 적용하는 것을 통해 순수한 교회를 이루려고 한 것이다. 그렇기에 안상혁은 러더포드가 후커의 교회론이 가시적 교회와 비가시적 교회를 동일시한다고 비판하는 것이 러더포드의 오해라고 여겼다.⁵⁹⁾ 그러나 러더포드에게 후커와 같은 회중파가 주장하는 엄격한 회원권은 비록 혼합체로서의 교회 개념을 포함한다 할지라도 가시적 교회의 사역적 역할을 방해하는 문제를 야기하기 때문에 결국 실천적인 측면에서 가시적 교회와 비가시적 교회를 혼동하는 것과 다름없었다.

2.2. 가시적 보편교회

러더포드의 아우구스티누스주의적인 혼합체로서의 가시적 교회 개념은 교회의 구원사역 전체를 포괄하는 문제였다. 그리고 이것은 가시적 보편교회 또는 공교회적인 가시적 교회(The Catholic visible church) 개념과 연결된다. 러더포드는 교회들이 연합하는 형태의 가시적 교회를 반대하며 개별교회만을 가시적 교회로 보는 회중주의를 비판한다. 특히 헨리 제이콥(Henry Jacob)은 신약 시대 이래 교회의 가시성은 개별 교회에만 주어졌다고 주장했다.⁶⁰⁾ 물론 모든 회중파 신학자들이 보편적 가시교회 개념을 반대하는 것은 아니지만, 기본적으로 회중주의 교회론은 개별교회를 가시적 교회로서 강조하고, 자체적인 치리권의 시행을 주장한다.⁶¹⁾ 이를 비판하며 러더포드는 이렇게 말했다.

개별 교회 (a congregation)는 교회의 역할을 수행함에 있어 온전하고 완전하지 못한데, 이는 다스리고 실천하는 것과 교리적인 부분에 있어 양심에 의심이 생길 때 [개별 교회가 아닌] 교회들의 협력에서 나오는 권위가 필요하고 이것이 여러 교회들과 연관된 문제일 때 교회의 복지를 위해 필요한 사법권이 필요하기 때문이

53) Rutherford, *Survey of Hooker*, 518.

54) Rutherford, *Due Right*, 264.

55) Rutherford, *Due Right*, 202-3.

56) Rutherford, *Due Right*, 177-78.

57) Rutherford, *Peaceable and Temperate Plea*, 94-98; Rutherford, *Due Right*, 251, 268, 414-15.

58) Ahn, “Covenant in Conflict,” 146-48.

59) Ahn, “Covenant in Conflict,” 138-80.

60) Henry Jacob, *A Plaine and Cleere Exposition of the Second Commandment* (Leiden, 1610), Sig D7-8.

61) Polly Ha, *English Presbyterianism, 1590-1640* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2011), 47-73; Stephen Brachlow, *The Communion of Saints, Radical Puritan and Separatist Ecclesiology, 1570-1625* (Oxford University Press on Demand, 1988), 128.

다. 그렇기에 우리는 다섯 손가락이 있는 손을 온전한 손이라고 말하지만 온전한 유기적 몸이라고 말하지 않고 사람의 유기적 몸의 한 부분이라고 말한다. 그렇기에 개별교회는 교회의 존재와 본질에 있어서는 충분한 교회이지만, 온전하지 못한 교회인데 이는 개별교회는 노회로서의 교회 (a Presbyterial Church)의 부분이기 때문이며, 그렇게 연결되지 못한 [교회는] 온전한 가시적 교회의 복지에 속한 것들이 필요하다.⁶²⁾

여기서 러더포드가 회중교회 교회론을 비판하면서 제시한 개념이 '온전한 교회' (a complete church)다. 그에게 개별 교회는 치리권을 사용할 수 있는 온전한 교회가 아니다. 치리권을 사용할 수 있는 최소단위의 교회는 노회이며, 개별 교회는 그 부분이다. 그런데 노회도 대회나 총회, 보편 교회의 한 부분에 불과하지 않는가? 러더포드는 대회, 총회, 보편공의회는 치리권을 온전히 사용하지만 노회와 달리 비정기적으로, 비상시적으로 모인다고 설명한다.⁶³⁾

또한 온전한 교회가 노회라면 그 이상의 가시적 보편교회가 필요한가라는 질문을 할 수 있다. 러더포드는 이에 대해 그리스도께서 가시적 보편교회를 제정하셨음을 확인하면서 이렇게 말했다.

가시적 교회들의 의무로서 상호 교제가 반드시 있어야 하는데, 그들 안에 하나의 내적 교제가 있기 때문이다. ... 또한 지구상의 모든 가시적 교회들을 대표하여 외적 교제, 권면하고 꾸짖고 위로하고 함께 기도하고 찬양하는 교회의 교제가 있어야 한다. 우리가 한번도 보지 못했던 이들이라도 (골 2:1) 그러해야 하며, 하나의 국가 교회가 타락하게 된다면, 기독교 세계의 가시적 교회들은 그 교회를 꾸짖고 회복시키기 위해 힘쓸 의무가 있다. 그 교회가 다시 돌아오지 않는다면, 그 완고한 국가 [교회]와의 교제를 끊기를 선언해야 한다.⁶⁴⁾

즉, 가시적 보편교회 안에서 교회들 간에 친교가 필요하며, 또한 올바른 치리를 위해서는 여러 교회가 연합하는 것이 필요하다는 것이다. 러더포드에게 가시적 보편교회를 이루는 것은 그리스도의 뜻을 따라 건강한 교회를 이루어 가기 위한 방편이었다. 또한 이 치리는 교회 회의를 통해 이루어진다. 그래서 그는 교회 회의가 교회의 “진리와 사랑과 연합을 보존하는 적법한 방법”이자 그리스도의 치유책이라고 강조했다.⁶⁵⁾ 여기서 러더포드가 교회 회의를 보편교회의 연합을 위한 중요한 방편이라고 여겼음을 주목해야 한다. 이는 교회 사법권을 보편교회에 주지 않는 회중주의와의 중요한 차이점이다.⁶⁶⁾ 회중파와는 달리 러더포드는 교회 회의에 치리권을 주는 것을 통해 보편교회의 연합을 추구했고, 장로회 정치체제의 회의체 구조가 교회의 건강을 위해 중요하다고 강조하며 이렇게 말했다.

보편공의회는 공교회(the catholic church)의 존재나 복락에 필수적인 것이 아니라 그 최고의 복락(the best being)에 필수적이다. 공교회가 자신이 가진 정당한 권리, 즉 교리와 치리에 있어 완전한 종교개혁에 대한 권리로서 그 최고의 복락을 누린다면, 보편공의회는 그 최고의 복락을 유지하기 위해 필수적이다.⁶⁷⁾

러더포드는 교회의 종교개혁은 하나로 일치되고 연합한 가시적인 보편교회가 보편공의회를 통해 참 신앙을 보존하고 치리를 바르게 수행할 때 완성된다고 믿었다. 그에게 보편공의회는 비록 참 교회의 본질적인 표지는 아니었지만, 치리를 수행하는 역할을 하기 때문에 매우 중요했다.

러더포드는 단지 개별 교회를 혼합체로서의 가시적 교회라고 가르치지 않았다. 그에게는 가시적 보편교회 또한 이런 혼합체로서의 특징을 갖고 있었다. 그래서 그는 보편교회의 혼합체로서의 특성

62) Rutherford, *Due Right*, 302.

63) Rutherford, *Due Right*, 306-7. 그렇기에 러더포드는 노회로서의 교회만이 상시적으로 그 “온전한, 전체의, 완전하며 집중적 힘”을 사용할 수 있다고 강조했다. 본고에서 다루지는 않았지만 러더포드는 상회의 권위를 강조하면서도 서로 다른 층차의 교회 회의의 권세에 균형을 강조하여 노회, 대회, 총회, 보편공의회 권위는 그 범위에 있어서만 다를 뿐이라고 말했다. 다음을 참고하라. Lee, “Reformed yet Catholic,” 171-76.

64) Rutherford, *Due Right*, 57-58.

65) Rutherford, *Due Right*, 309.

66) Powell, *Crisis of British Protestantism*, 75-76.

67) Rutherford, *Due Right*, 311.

에 기초하여 교회 연합을 강조하고 교회로부터의 분리를 강력하게 반대했다.⁶⁸⁾ 즉, 독립파처럼 순수한 교회를 추구하면서 기존 국가교회로부터 분리하는 것은 허용될 수 없었다. 이는 가시적 보편교회 또한 사역적 교회로서 구원 사역의 역할을 맡았기 때문이다.⁶⁹⁾ 러더포드는 가시적 보편교회가 그 순수성을 유지하는 것보다 목회적 역할을 감당하는 것이 우선이라고 믿었다.⁷⁰⁾ 그런데 그는 예외적으로 교회의 다수로부터 분리하는 것이 정당할 때가 있다고 인정한다. 종교개혁이 그 예로, 비록 로마 카톨릭으로부터 분리되었지만, 그 분리는 정당했다. 러더포드는 이렇게 말했다.

비록 한 교회가 근본적인 것들을 유지하더라도, 우리가 교황제도 안에서 강요받았던 것처럼 한 분 하나님에 대한 조항을 거스르는, 즉 신앙의 기초를 파괴하는 교리들을 믿고 맹세하도록 우리가 강요받는다면, 여러 신들을 섬기도록 한다면, 혹은 그리스도의 왕, 제사장, 선지자 직분이 전복된다면, 우리는 이런 경우 그 교회로부터 분리해야 한다. ... 비록 로마카톨릭 교회에 근본적인 것들이 가르쳐지고 그로 인해 믿음을 갖게 되는 이들이 구원받게 될 수 있지만, 그 교회는 참된 사역적 교회가 아니다. ... 우리가 가시적 교회 안에서 갖고 있는 형상적이고 사역적이고 가시적이고 능동적인 외적 부르심이 로마 교회 안에는 없다.⁷¹⁾

러더포드에게 교회 분리의 조건은 사역적 교회로서 존속하고 있는지 여부였다. 그는 교회가 타락하더라도 여전히 사역적 교회라면 버려져서는 안 된다고 믿었다.⁷²⁾ 그러나 교회가 사역적 역할을 상실하고 그리스도의 구원사역과 통치가 시행되지 못한다면 분리는 정당했다. 그러므로 러더포드는 교회의 다수가 타락하고 권력을 남용하더라도 아직 사역적 교회로 존속하는 한 그 안에 머물면서 타락한 다수와 거리를 두는 방식으로 개혁을 위해 노력해야 한다고 강조했다. 그래서 이렇게 말한다.

교회의 다수로부터 분리하는 것이 있고 가장 적지만 최상의 부분으로부터 분리하는 것이 있다. 아합의 시대에 교회의 대부분은 바알을 숭배했다. 엘리야, 미가야, 오바다, 그리고 다른 경건한 자들은 이스라엘 교회의 다수로부터 자신들을 분리했다. 예레미야는 광야에 움막을 갖고 살면서 타락한 다수로부터 분리되기를 바랐다 (경건한 바람이다). 그러나 그들은 그 가시적인 교회의 한 부분으로 남아있었고 그 안에 있었으며, 그러므로 그 교회의 가장 적고 최상인 부분에서 분리되지 않았다. 교황주의적 예전들과 적그리스도적 주교들을 거절한 잉글랜드의 경건한 이들은 잉글랜드의 가시적 교회로부터 분리하지 않았고 이는 잘한 것이다. 그 교회는 사역적 교회임을 부인할 수 없다. 그러나 그들은 주류이지만 악한 부분으로부터는 스스로를 분리했다.⁷³⁾

이러한 반-분리(semi-separation)는 로마 카톨릭과의 분리와는 다르다. 언약도 운동 이전에도 스코틀랜드 장로교인들은 주교제로 변해가는 교회를 개혁하기를 소망하며 비밀집회를 열었는데, 이것은 스코틀랜드 교회에서 완전히 이탈한 것은 아니었기 때문에, 완전한 분리가 아니었다.⁷⁴⁾ 러더포드는 이런 배경 속에서 교회의 타락을 마주할 때 완전한 분리는 하지 않으면서도 교회 안에서 경건하지 않은 이들과 거리를 두며 개혁을 추구해야 한다고 주장했다. 이는 1650대에 그가 항의파에 서서 다수였던 결의파를 반대했던 행동과 일치한다.

그러므로 러더포드는 혼합체로서의 가시적 보편교회의 사역적 역할을 강조했다. 그의 교회론에서 아우구스티누스적 가시적 교회 개념은 보편교회의 연합과 그 목회적 역할과 이어진다. 더 나아가 본고에서는 자세히 다룰 수 없지만 이런 보편교회 개념을 바탕으로 종교적 관용을 반대하고 하나의

68) Rutherford, *Due Right*, 250.

69) Rutherford, *Due Right*, 53, 57-58.

70) 이런 의미에서 러더포드는 목회자가 단지 개별 교회의 목회자가 아니라 보편교회의 사역자라고 강조했다. 그에게 사역자들의 역할은 각자가 속한 회중에만 제한될 수 없었다. Rutherford, *Due Right*, 289-92, 346-47.

71) Rutherford, *Due Right*, 229-30.

72) Rutherford, *Peaceable and Temperate Plea*, 98.

73) Rutherford, *Due Right*, 253-54.

74) Coffey, *British Revolutions*, 36-37, 42-43.

정치체제를 갖는 교회로서 일치룰 이루기 위해 국가의 공권력 사용까지도 정당화했다는 점에서 러더포드의 교회론은 아우구스티누스의 견해를 닮았다.⁷⁵⁾

2.3. 러더포드, 후커, 베일리의 교회와 아우구스티누스의 교회

17세기 개혁파 신학자들의 혼합체로서의 가시적 교회 개념은 일치된 것이 아니었다. 이미 언급했듯이 러더포드와 후커 둘 다 혼합체로서 가시적 교회를 가르쳤고 분리주의자였던 존 스미스(John Smyth)나 로빈슨도 이 견해를 공유했는데, 서로 다른 교회 정치체제를 정립했기 때문이다.⁷⁶⁾ 그런데 베어드 팁슨(Baird Tipson)은 후커의 교회론이 아우구스티누스에 더 가깝다고 주장했다. 그는 교회의 일원이 되기 위해 회심을 분별하는 후커의 ‘사랑의 판단’ 교리가 ‘듣는 자’(hearers)로부터 참회원을 구분하는 아우구스티누스의 교회의 모습을 차용한 것이라고 보았다.⁷⁷⁾ 팁슨은 비록 윌리엄 퍼킨스와 같은 신학자가 아우구스티누스주의자이긴 하지만, 그가 모든 세례 받은 이를 다 가시적 교회의 참 일원으로 받아들였기 때문에 아우구스티누스가 교회에서 실천한 것과는 다른 길을 걸었다고 믿었다.⁷⁸⁾ 팁슨의 관점으로 보면 러더포드보다는 후커가 더 아우구스티누스적인 교회론을 추구했다고 말할 수 있다. 하지만 이미 살펴봤듯 베일리가 러더포드를 아우구스티누스의 교회론을 버렸다고 비판했듯이 러더포드도 회중주의를 아우구스티누스의 교회론에서 떠났다고 비판했다. 그러므로 이 단락에서는 이들의 교회론을 아우구스티누스의 교회론과 비교해서 고찰할 것이다.

팁슨은 아우구스티누스의 교회가 참된 회원과 그렇지 않은 이의 두 부류를 나눴다는 피터 브라운(Peter Brown)의 글을 인용하면서 아우구스티누스가 철저한 점검을 통해 참 회원에 적합한 이만 배타적으로 세례를 베풀고 교회로 받아들였다고 주장했다.⁷⁹⁾ 다시 말해 후커처럼 엄격하게 회원권을 심사했다는 것이다. 그러나 팁슨이 인용한 브라운의 책은 아우구스티누스에게 “‘참’ 회원과 ‘거짓’ 회원을 구분하는 선은 물론 비가시적이다. 이 핵심, 참 회원들은 나중에 아우구스티누스가 말하는 ‘정해진 수의 택자’로 구체화될 것이다”라고 표현했다.⁸⁰⁾ 즉 아우구스티누스는 참된 성도를 분별하기가 불가능하다는 사실을 알고 있었다. 팁슨도 아우구스티누스와 후커가 회심의 진실성을 식별하는 인간 능력의 한계를 이해했음을 인정하면서 이 둘이 택자 자체가 아니라 “분명해 보이는 성도”(membrum apprens)를 식별하려했다고 말했다.⁸¹⁾ 그러나 아우구스티누스가 후커처럼 ‘가시적 성도’를 식별하려고 했는지 살펴볼 필요가 있다.

아우구스티누스의 그의 『배우지 않은 이에 대한 교리 교육』(*De Catechizandis Rudibus*)에서 세례 후보자의 동기를 시험하는 질문 과정에 대해 설명하면서 이렇게 말했다.

만일 그가 사람들로부터 어떤 유익을 얻으려는 희망으로 그리스도인이 되고자 한다면 ... 그는 그리스도인인 것처럼 스스로를 꾸미고 싶은 것만큼 실제로 그리스도인이 되기를 원하지는 않는 것이다. ... 그러나 의심할 여지없이 하나님의 자비는 종종 교리교사의 사역을 통해 나타나며, 그래서 강론에 깊은 감화를 받은 사람은 이제 그가 가장하기로 결정한 사람이 실제로 되기를 원한다. ... 사실, 지금 육신으로 나아온 사람이 언제 실제로 영으로 나아오는지는 우리에게 감춰져 있다. 그럼에도 불구하고 우리는 아직 존재하지 않더라도 이 소망을 잉태할 수 있도록 그를 대해야 한다. ... 그러나 그의 거짓된 가식을 확신하는 것처럼 가면을 벗기려는 의도로 그렇게 해서는 안 된다. 진실이든 아니든 그가 스스로 칭찬받을만한 의도를 가지고 왔다고 말한다면,

75) Lee, “Reformed yet Catholic,” 199-242.

76) Brachlow, *Communion of Saints*, 128, 131, 141-47.

77) Tipson, *Hartford Puritanism*, 369-97.

78) Tipson, *Hartford Puritanism*, 375-76.

79) Tipson, *Hartford Puritanism*, 372-73, 385-87.

80) Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (London: Faber, 1967), 223.

81) Tipson, *Hartford Puritanism*, 386, 392.

우리는 그의 말에 따라 그가 그렇게 되고 싶다고 말하는 [그리스도인의] 모습을 실제로 기뻐하도록 만들기 위해 그의 말을 승인하고 칭찬해야 한다.⁸²⁾

이 말은 그가 신앙고백이 위선적인 적합하지 않은 후보자들을 배제하려고 하지 않았고, 참된 성도로 보이는 사람만 교회로 맞아들이려고 하지도 않았음을 보여준다. 윌리엄 험리스(William Harmless)는 아우구스티누스가 “이 과정을 입교 자격시험이라기보다는 교리교육의 효과를 보장하기 위한 것”이라고 말했다.⁸³⁾ 여기서 아우구스티누스의 초점은 후보자들이 가시적인 성도인지 구분하려는 것이 아니라 참 그리스도인이 되도록 이끄는 것이었다.⁸⁴⁾ 이렇게 세례 준비에 담긴 목회적 의도는 세례 후보자들에 대한 설교에서도 드러나는데, 그는 “여러분의 행동에서 진보를 이루는 것은 여러분에게 달렸다. 우리는 말씀의 씨를 뿌린다. 믿음의 열매를 생산하는 것은 여러분의 몫이다”라고 말했다.⁸⁵⁾ 아우구스티누스에게 교회의 회원이 되는 과정은 후커처럼 회심한 이를 분별하는 것이 아니라 러더포드처럼 구원을 향해 나아가기 위한 필수적인 입구 또는 시작점이었다.

또한 베일리가 러더포드를 아우구스티누스의 교회론을 버렸다고 비판했지만, 아우구스티누스는 출교된 자를 조건 없이 받아들이지 않았다. 그는 법정적 고해(canonical penance)를 요구했을 뿐 아니라 고해를 통해 다시 받아들이는 과정은 “생애 단 한번”이라고 단언했다.⁸⁶⁾ 또한 아우구스티누스는 출교된 자가 죄에 대한 적절한 배상을 하지 않는다면 받아들여서는 안 된다고 강조했다.⁸⁷⁾ 그래서 그는 도나투스파를 다시 받아들이는 것을 “그들이 잘못에 대한 고해를 마친 후” 허락했다.⁸⁸⁾ 또한 아우구스티누스는 당시 교회의 규칙을 따라 “교회에서 영예로운 위치를 유지하거나 얻기 위한 목적으로 회개를 꾸며내는 이들”을 막기 위해 “정죄 받아 마땅한 죄에 대한 고해 이후 이들은 성직에 입문하거나 성직을 회복하거나 성직에 남아있어서는 안 된다”고 역설했다.⁸⁹⁾ 이는 심각한 죄로 인해 출교된 이는 가시적 교회에서 권위 있는 위치를 차지해서는 안 된다는 의미다. 러더포드와 마찬가지로 아우구스티누스는 출교된 이가 가시적 교회로 돌아오는 일은 쉽게 만들지 않았다.⁹⁰⁾

그러므로 베일리의 비판처럼 러더포드가 베일리보다 덜 아우구스티누스적인 것이 아니며, 틱슨의 주장처럼 신앙고백하는 이들을 가시적 교회에 포괄적으로 받아들이는 퍼킨스나 러더포드보다 엄격하게 회원권을 제한하는 후커의 교회가 더 아우구스티누스적인 것도 아니다. 모두가 아우구스티누스의 교회론을 계승하지만, 후커나 베일리보다 러더포드는 어떤 면에서 이 초대교부의 교회론을 더 많이 받아들였다.

82) Augustine, *The First Catechetical Instruction = De Catechizandis Rudibus*, trans. Joseph Patrick Christopher (Westminster, Md: Newman Bookshop, 1946), 24-5 (5, 9).

83) William Harmless, *Augustine and the Catechumenate*, Revised edition. (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2014), 107.

84) Augustine, *First Catechetical Instruction*, 26 (5, 9).

85) Augustine, *The Works of Saint Augustine*, ed. Boniface Ramsey, trans. Raymond F. Canning et al., Electronic edition., vol. III/6 (Charlottesville, Va: InteLex Corporation, 2014), Sermon 216.1, 216.11.

86) Daniel E. Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine* (New York: P. Lang, 2002), 351-53.

87) Doyle, *Bishop as Disciplinarian*, 343.

88) Augustine, *Letter 185*, in *Works*, II/3, 44; Allan D. Fitzgerald, “Correctione Danatistarum, De,” in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999).

89) Augustine, *Letter 185*, 45.

90) 이렇게 출교된 이에 대한 회심의 증거는 칼빈의 제네바에서도 요구되었다. 다음을 보라. Scott M. Manetsch, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609* (New York: Oxford University Press, 2013), 197.

3. 러더포드의 교회론과 아우구스티누스적 은혜교리

이미 살펴봤듯이 러더포드가 결의파를 비판하고 항의파로 저항한 사실이 혼합체로서의 가시적 교회 개념을 실천적으로 버린 것을 의미하지는 않는다. 그러나 러더포드는 스코틀랜드 국가 교회에서 스스로를 분리하지 않았지만, 항의파는 총회의 결정에 불복하고 자체적인 노회를 이루었고 일부 항의파 목사들은 후에 장로교를 떠나 독립파 또는 분파주의의 길을 걸었다.⁹¹⁾ 이 갈등의 핵심은 교회의 일치 및 연합과 순수성에 있어 무엇이 우선순위냐는 것이다. 사실 아우구스티누스의 신학 자체에서도 이러한 연합과 순수성 사이의 긴장관계를 갖고 있었다. 프란시스 오클레이(Francis Oakley)나 제프리 니콜(Jeffrey Nicoll)은 예정론에 기초한 아우구스티누스의 은혜교리가 그의 혼합체로서의 가시적 교회 개념을 약화시킨다고 지적했다.⁹²⁾ 이는 그의 은혜교리가 택자로 이루어진 순전한 교회, 즉 비가시적 교회의 신학적 기초이기 때문이다. 비가시적 교회에 대한 강조는 교회의 순수성을 추구하는 것으로 이어진다. 이 두 아우구스티누스주의적 교리들 사이의 긴장관계는 중세시대에도 발견된다. 오클레이는 중세 말 카톨릭 교회가 “펠라기우스주의에 맞선 아우구스티누스의 은혜교리를 도나투스파를 논박하는 그의 교회론에 실질적으로 종속시킨 반면, 위클리프는 아우구스티누스의 교회론을 은혜교리에 복속시켰다”고 평가했다.⁹³⁾ 비슷한 갈등이 위클리프가 정죄된 콘스탄스 공의회에서 후스파와 공의회주의자들 사이에도 있었다.⁹⁴⁾ 러더포드도 이 긴장관계를 잘 이해하고 있었고, 둘 사이의 균형을 잡으려고 노력했다. 이 단락에서는 러더포드가 어떻게 아우구스티누스의 교회론과 은혜교리를 조화시키려고 했는지 살펴볼 것이다.

3.1. 혼합적 교회의 순수성

이미 살펴봤듯이 17세기에 혼합체로서 가시적 교회 개념에는 다양성이 있었고, 혼합체로서의 교회 교리가 그 자체로 교회의 순수성을 추구하는 것과 상충되지 않았다. 사실 혼합체로서의 가시적 교회 교리의 다양성은 순수성을 추구한 방식의 차이와 연관되어 있다. 후커는 가시적으로 회심한 증거를 보이는 사람만 교회 회원으로 받아들이는 엄격한 방식을 추구함으로써 순수성을 추구했다. 위선적인 이가 존재할 수 있다고 인정했지만 말이다.⁹⁵⁾ 이와는 달리 러더포드나 조지 길레스피(George Gillespie)는 엄격한 처리를 통해 순수성을 추구했다.⁹⁶⁾ 후커나 러더포드 모두 혼합체로서의 가시적 교회가 순전하길 추구했지만, 후커는 회원권을 제한함으로써 국가교회나 장로회주의 정치체제를 반대하고 회중교회를 주장하게 되었다.

러더포드는 치리가 사람들을 구원으로 이끄는 역할을 한다고 믿었다. 그는 『교회 정부의 신적 권리와 출교』(*The Divine Right of Church Government and Excommunication*, 1646)에서 치리의 목적은 교회 회원들을 구원으로 이끄는 것이라고 반복적으로 강조하면서 이를 의료적 징계(a medicinall punishment)라고 표현했다.⁹⁷⁾ 특히 러더포드에게 출교는 출교 당하는 이 뿐 아니라 교

91) 이는 항의파가 다수인 지역의 결의파 또한 마찬가지였다. 다음을 참고하라. Coffey, *British Revolutions*, 221-22; Holfelder, “Factionalism,” 181-85, 231, 237-38.

92) Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, [Paperback edition], Cornell Paperbacks (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 208; Jeffrey F. Nicoll and Kortright Davis, *Augustine's Problem: Impotence and Grace* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016), 15-16.

93) Oakley, *Western Church*, 208.

94) Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought, Illustrated by Key Documents* (London: Lutterworth Press, 1967), 211-15.

95) Ahn, “Covenant in Conflict,” 148.

96) Coffey, *British Revolutions*, 210. 물론 후커 또한 엄격한 처리를 주장했다.

97) Rutherford, *Divine Right*, I:227, 327, 332, 343, 439.

회의 남은 이를 악한 영향으로부터 지키는 방편이었다.⁹⁸⁾ 이는 그가 왜 결의파를 반대했는지를 보여 준다. 러더포드는 이 논쟁이 일어나기 수년 전인 『교회 정부의 신적 권리와 출교』에서 출교된 자의 위선적인 회개는 받아들일 수 없다고 단언했다.⁹⁹⁾ 혼합체로서의 가시적 교회는 그저 혼합체의 연합이 주 목적이 아니라 사역적 교회로서의 역할을 잘 감당하는 것이 중요했다. 그렇기에 엄격한 치리는 단지 교회의 순수성만이 아니라 교회의 구원 사역의 역할을 감당하기 위해 필요했다.¹⁰⁰⁾

러더포드는 『꾸며낸 양심의 자유에 맞선 자유로운 논박』 (*A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience*, 1649)에서 교회의 혼합체로서의 특성은 가시적 교회의 정화의 필요성을 배제하지 않는다고 단언했다.¹⁰¹⁾ 그는 성경의 알곡과 가라지 비유와 그물망 속 물고기 비유의 차이점을 통해 이를 설명했다. 알곡과 가라지 비유는 16세기에 세바스찬 카스텔리오 (Sebastian Castellio, 1515-1563), 야코부스 아콘티우스 (Jacobus Acontius, 1492-1566), 미누스 셀수스 (Minus Celsus), 메노 사이먼 (Menno Simons, 1496-1561) 등이 종교적 자유와 관용을 주장 하면서 제시한 구절이다. 이들은 이 비유가 교회의 혼합체로서의 특성을 가리키며 그리스도께서 종교적 관용을 허용하신 것이라고 믿었다.¹⁰²⁾ 17세기 잉글랜드 독립파 존 굿윈 (John Goodwin, 1594-1665)도 “가라지는 거짓 교사들을 가리킨다”라고 말하며 공권력 사용을 반대하고 종교적 관용을 주장했다.¹⁰³⁾ 이에 맞서 러더포드는 그물망 비유는 혼합체로서의 가시적 교회를 가리키지만, 알곡과 가라지에 비유에 나오는 ‘밭’은 교회가 아닌 세상을 가리킨다고 주장했다. 그는 “파종할 때 밭이 있는 이래로 거기에는 알곡과 가라지가 있었고 이 밭은 세상이다”라고 말하면서 “성도들은 추수 때까지 둘 다 자라게 두어야 하며, 즉 하나님께 걸려 넘어지거나 원망하지 말고, 그의 지혜에 복종해야 한다”고 단언했다.¹⁰⁴⁾ 그렇기에 러더포드는 두 종류의 혼합체를 가르쳤는데, 하나는 교회고 다른 하나는 세상이었다. 그에게 알곡과 가라지 비유는 악한 자들을 세상에 허락하신 섭리를 인정해야 함을 가르쳐주는 것이었지만, 교회의 정화를 반대하는 말씀은 아니었다. 그래서 러더포드는 한편으로는 “심판의 날이 오기까지 완전한 교회의 정화는 있을 수 없다”는 점을 인정하면서도 교회를 순수하게 만들고 이단을 징계하는 것이 필요하며, 이를 위한 공권력 사용도 정당하다고 역설했다.¹⁰⁵⁾

결의파는 혼합체로서의 가시적 교회와 그 정화를 추구한 러더포드와는 다른 길을 걸었다. 그들은 러더포드처럼 엄격한 치리를 요구하지는 않았다. 베일리는 설사 출교된 자의 회개가 위선적이라고 하더라도 그 위선이 명백하게 드러나지 않는다면 받아줘야 한다고 주장했다.¹⁰⁶⁾ 이와 반대로 러더포드는 “교회는 출교된 이들을 받아들여주는 문제를 급하게 다뤄서는 안 된다”고 강조했다.¹⁰⁷⁾ 그래서 그는 “우리 주님께서 바라시는 것에 무감각한 판단으로 연합을 추구하는 것은 결코 바람직한

98) Rutherford, *Divine Right*, I:240.

99) Rutherford, *Divine Right*, I:492.

100) 러더포드처럼 칼빈도 치리를 받는 이와 교회에 남은 이 모두를 위한 치리의 구원론적 역할을 가르쳤다. 이를 통해 칼빈 또한 한편으로는 가시적 교회의 혼합적 본질을 확인하면서도 교회의 순수성을 위한 치리의 필요성도 확신했다. 다음을 보라. Manetsch, *Calvin's Company of Pastors*, 189.

101) Rutherford, *Free Disputation*, 238-46, 320, 345.

102) Roland H. Bainton, “The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century,” *Church History* 1, no. 2 (1932), 86-87.

103) John Goodwin, *Hagiomastix, or The Scourge of the Saints Displayed in His Colours of Ignorance & Blood* (London, 1647); John Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England* (Woodbridge: Boydell Press, 2006), 110, 145.

104) Rutherford, *Free Disputation*, 242-43.

105) Rutherford, *Free Disputation*, 245-46.

106) Baillie, *Letters*, III:380-81.

107) Rutherford, *Survey of Hooker*, 149.

결속과 연합이 아니다”라고 말했다.¹⁰⁸⁾ 즉 러더포드를 포함한 향의파가 출교된 이의 회개에 대해 엄밀하게 검증하려고 했던 것과는 다르게 결의파는 느슨한 기준을 적용했다.¹⁰⁹⁾ 그러므로 베일리나 학자들의 비판과는 달리 러더포드는 아우구스티누스적인 혼합체로서의 교회 개념을 버리지 않았다. 향의파, 결의파, 심지어 회중파 서로 다른 형태긴 하지만 모두 이 개념을 공유했다.

3.2. 언약체계

베일리는 러더포드가 교회 정화의 수단으로 엄격한 권징을 추구하는 것은 혼합체로서의 가시적 교회 개념을 약화시켰다고 믿었지만, 러더포드는 자신의 언약체계(The covenantal framework)를 발전시킴으로써 혼합체로서의 교회와 엄격한 권징 모두를 옹호했다. 그는 신앙적-정치적 언약(religio-political covenanting)과 언약신학을 활용함으로써 자신의 언약 체계를 발전시켰다. 신앙적-정치적 언약은 스코틀랜드의 독특한 전통으로 근대 초기 스코틀랜드의 종교적, 정치적 삶에 큰 영향을 미쳤다. 이것은 다양한 신분의 사람들이 서로 연맹(band)을 맺어 권력의 남용을 제한하거나 공동체를 하나로 묶는 역할을 했던 중세 스코틀랜드의 연맹 전통(banding tradition)에 뿌리를 두고 있다.¹¹⁰⁾ 이 전통은 종교개혁을 전후로 신앙적, 교회적 측면을 띠게 되는데, 스코틀랜드의 종교개혁을 목표로 한 1557년 개신교 귀족들의 모임인 ‘회중의 귀족들’(the Lords of the Congregation)이 맺은 언약에서 분명하게 드러난다.¹¹¹⁾ 이 언약은 종교개혁을 추구하기에 신앙적이었고 또한 통치자에 대한 저항을 수반하기에 정치적이었는데, 이 첫 번째 언약에 이어 이와 비슷한 신앙적-정치적 언약들이 맺어졌다.¹¹²⁾ 대략 한 세기 후에 일어난 언약도 혁명(The Covenanter Revolution)은 바로 이런 종류의 대표적 두 언약, 즉 국민언약과 엄숙 동맹과 언약을 토대로 일어났다.¹¹³⁾ 16-17세기에 스코틀랜드는 이 언약을 사용해서 하나님의 언약 국가로서 로마 카톨릭 또는 이단에 맞서서 참된 신앙을 추구할 것을 맹세했고 또한 이를 갱신했다.¹¹⁴⁾ 러더포드는 『법과 군주』(*Lex, Rex*, 1644)에서 왕에 대한 백성들의 저항을 옹호하기 위해 이 신앙적-정치적 언약 개념을 활용했다.¹¹⁵⁾ 그리고 그는 이것을 언약신학과 연결시킨다. 언약신학은 개신교 전통, 특히 개혁파에서 발전한 것으로 하나님과 그의 백성 사이의 관계와 그 관계 속에서 어떻게 하나님이 자신의 백성을 구원하시는지를 설명한다. 러더포드는 16-17세기 개혁파 전통에서 발전된 삼중 언약 구조, 즉 은혜언약, 행위언약, 구속 언약을 가르친 최초의 스코틀랜드 신학자 중 한 명이다.¹¹⁶⁾ 러더포드는 1648년 『영적 적그리스도에 대

108) Samuel Rutherford, *Letters of Samuel Rutherford: With a Sketch of His Life and Biographical Notices of His Correspondents*, ed. Andrew A Bonar (Edinburgh: London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1891), 669.

109) 베일리를 포함한 결의파는 교회의 순수성보다 연합이 더 우선이라고 여겼다. 종교적 관용에 대한 주장과 독립파의 위협이 커지는 상황에서 그들의 선택은 연합과 일치였다. 다음을 보라. Campbell, *Baillie*, 51-55.

110) 중세 스코틀랜드의 연맹 전통에 대해서는 다음을 보라. Jenny Wormald, *Lords and Men in Scotland: Bond of Manrent, 1442-1603* (Edinburgh: John Donald Publishers LTD, 1985). 이 전통이 종교개혁 시기에 신앙적-정치적 언약으로 변화한 것에 대해서는 다음을 보라. David G. Mullan, *Scottish Puritanism, 1590-1638* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 176-79.

111) Jane E. A. Dawson, *Scotland Re-Formed, 1488-1587* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 195; Mullan, *Scottish Puritanism*, 176-80.

112) Mullan, *Scottish Puritanism*, 176-77.

113) 근대 초 스코틀랜드의 신앙적-정치적 언약은 다음을 참고하라. Mullan, *Scottish Puritanism*, 171-207.

114) Mullan, *Scottish Puritanism*, 181.

115) Rutherford, *Lex, Rex*.

116) D. Patrick Ramsey, 'Samuel Rutherford's Contribution to Covenant Theology in Scotland', in *Samuel Rutherford: An Introduction to His Theology*, ed. Matthew Vogan (Edinburgh: Scottish Reformation Society, 2012), 139-66.

한 연구』(*A Survey of the Spirituall Antichrist*)와 1655년 『개봉된 생명언약』에서 언약신학을 사용하여 아르미니우스주의와 반율법주의와 같은 구원론적 이단들을 반박했다.¹¹⁷⁾

언약신학과 신앙적-정치적 언약을 통합하는 러더포드의 언약 체계는 그의 교회 관련 갈등들 및 교회와 국가의 관계를 이해하는데 있어 매우 중요하다. 학자들은 신앙적-정치적 언약과 언약신학 사이의 관계에 대해 연구했지만 명확한 연관성을 찾는 데 어려움을 겪었다.¹¹⁸⁾ 코피는 은혜언약은 영원 전부터 하나님의 선택을 받은 택자와 맺은 내적인 언약인 반면, 신앙적-정치적 언약은 외적인 언약으로 택자와 유기자를 모두 포함하기 때문에 이 둘을 연결하기 어렵다고 지적했다.¹¹⁹⁾ 그러나 러더포드는 『개봉된 생명언약』에서 가시적 교회의 모든 성도는 은혜언약에 속한다고 확언했다. 그는 은혜언약을 외면언약과 내면언약으로 구별하면서, 가시적 교회의 모든 성도는 외면언약에 포함되지만 내면언약은 택자에게만 주어진다고 주장했다.¹²⁰⁾ 이러한 외면언약 개념은 아우구스티누스의 교회론, 즉 혼합체로서의 가시적 교회와 이어지며, 내면언약 개념은 그의 은혜교리, 즉 예정에 기초한 택자들의 비가시적 교회와 이어진다. 최근 R. 스콧 스펀록(R. Scott Spurlock)은 근대 초기 스코틀랜드, 특히 러더포드에게서 드러나는 외면언약과 내면언약의 차이에 주목했다. 스펀록은 당시 국가적 언약에 서명함으로써 스코틀랜드 백성은 그들이 하나님과의 외면언약에 속해 있음을 비준한다고 말했다.¹²¹⁾ 즉, 그는 은혜언약의 외적인 측면이 신앙적-정치적 언약을 정당화하는 신학적 근거를 제공한다고 제안했다. 그러나 언약신학에서 은혜언약을 이렇게 둘로 구분하는 것은 16세기에는 명확히 드러나지 않았다. 스펀록은 칼빈, 존 녹스(John Knox, d. 1572), 로버트 롤록(Robert Rollock, 1555-1599)같은 이들도 하나님의 언약의 외적 측면에 대한 개념을 이야기했다고 주장했지만, 그들은 러더포드처럼 신앙적-정치적 언약을 옹호하기 위해 은혜언약의 두 측면을 주장하지 않았다.¹²²⁾ 그렇기에 러더포드는 언약신학과 신앙적-정치적 언약 사이에 명확한 연결 고리를 제시했다.

러더포드가 자신의 교회론을 뒷받침하기 위해 이 연결 고리를 바탕으로 자신의 언약 체계를 어떻게 발전시켰는지 살펴봐야 한다. 『개봉된 생명언약』에서 그는 “외적인 교회의 언약과 은혜의 방편에 대한 교회의 권리는 신약성경 아래에 있는 사회에 주어지고 국가들과 맺어진다”고 주장했다.¹²³⁾ 즉, 러더포드는 은혜언약이 외적인 측면에서 개인뿐만 아니라 국가에도 주어진다고 믿었다. 그리고 국가에 주어진 이 언약은 포괄적인 국가교회의 필요성을 보여준다. 그는 『장로회의 정당한 권리』(*The Due Right of Presbyteries*, 1644)에서 스코틀랜드가 하나님과 맺은 국가적 언약을 유지하기

117) Samuel Rutherford, *A Survey of the Spirituall Antichrist* (London, 1648); *Rutherford, Covenant of Life*; Mullan, *Scottish Puritanism*, 212-26; Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions*, 114-42; Guy M. Richard, *The Supremacy of God in the Theology of Samuel Rutherford* (Bletchley: Paternoster, 2008), 16-21.

118) 이에 대한 논의는 다음을 참고하라. David G. Mullan, “Federal Theology from the Reformation to c.1677,” in *The History of Scottish Theology*, Volume I, ed. David Fergusson and Mark W. Elliott (Oxford: Oxford University Press, 2019), 232, 235; Mullan, *Scottish Puritanism*, 191-93, 226; Jamie McDougall, “Allegiance, Confession and Covenanting Identities, 1638-51,” in Chris R. Langley, *The National Covenant in Scotland, 1638-1689* (Woodbridge: Boydell Press, 2020), 82; Theodore D. Bozeman, “Federal Theology and the ‘National Covenant’: An Elizabethan Presbyterian Case Study,” *Church History* 61, no. 4 (December 1992): 394-407.

119) Coffey, *British Revolutions*, 165-67.

120) Rutherford, *Covenant of Life*, 72-95.

121) R. Scott Spurlock, “Polity, Discipline and Theology: The Importance of the Covenant in Scottish Presbyterianism, 1560-c. 1700,” in *Church Polity and Politics in the British Atlantic World, c. 1635-66*, ed. Elliot Vernon and Hunter Powell, 1st ed. (Manchester: Manchester University Press, 2020), 84.

122) Spurlock, “Polity, Discipline and Theology,” 80-82.

123) Rutherford, *Covenant of Life*, 83.

위해서 국가교회가 있어야 한다고 강조했다. 그는 이렇게 말했다.

만약 온 땅이 국가적 배교에 연루되었다면, 그 곳의 주요 일원들은 서로 만나서 이스라엘이 그랬던 것처럼 교회의 규례로 하나님과의 언약을 갱신해서 이 땅에 대한 하나님의 진노가 그치도록 해야 하는데, 이것은 그들의 도덕적 의무다. 이런 의미에서 우리는 그것이 이스라엘에 특유한 것으로 그들만이 국가교회가 될 수 있다는 주장은 결코 증명할 수 없음을 볼 수 있다.¹²⁴⁾

그러므로 러더포드는 국가적 차원에서 시행되는 외면적 은혜언약을 신앙적-정치적 언약과 동일시한다고 이해할 수 있다. 두 언약 모두 경건한 국가와 경건한 국가교회의 설립을 목표로 한다. 따라서 그에게 스코틀랜드의 국민언약 같이 신앙적-정치적 언약을 갱신하는 것은 외면적 은혜언약을 바르게 유지하기 위한 언약 국가의 실천이었으며, 그 국가교회는 이 언약을 실천할 의무가 있었다. 이런 의미에서 러더포드의 언약신학, 교회론, 그리고 그의 신앙적-정치적 언약 교리가 서로 어떻게 결합되어 언약 체계를 형성하는지 알 수 있다. 이 체계 안에서 언약을 맺은 국가와 국가교회는 모두 그들이 속한 외면적 은혜언약에 충실하기 위해 노력해야 했다.

교회와 국가를 포괄하는 이 언약 체계는 러더포드의 종교개혁 개념에서 찾을 수 있다. 근대 초기의 많은 개신교 지도자들은 종교개혁이 완전히 성취되지 않았다는 견해를 공유했으며, 대표적으로 웨스트민스터 예배 모범은 이 추가적인 종교개혁을 달성해야 할 의무에 대해 확인했다.¹²⁵⁾ 이 종교개혁은 스코틀랜드 장로교도들이 목표로 삼았던 것이고, 이는 엄숙 동맹과 언약에도 반영되어있다.¹²⁶⁾ 러더포드는 『장로회의 정당한 권리』에서 자신의 종교개혁 개념을 언약신학과 연관 지어 설명했다. 그는 외적 종교개혁을 소극적 개혁과 적극적 개혁의 두 부분으로 나눌 수 있다고 말했다. 소극적 의미에서 외적인 종교개혁은 미신과 거짓 교리를 배격하는 것을 의미하며, 적극적 의미에서는 하나님과의 언약을 갱신하는 것이 요구되었다.¹²⁷⁾ 러더포드는 “적극적인 [종교개혁은] 이 땅의 믿음과 참 신앙을 준수하고 지지하겠다는 적법한 언약을 맹세하는 것이다”라고 말했다.¹²⁸⁾ 여기서 “적법한 언약”은 외면적 은혜언약과 1638년과 1643년에 맺은 두 가지 신앙적-정치적 언약, 즉 국민언약과 엄숙 동맹과 언약을 모두 의미한다고 볼 수 있다. 러더포드는 올바른 종교개혁을 위해서는 외면적 은혜언약의 회복과 보존이 필요하다고 확신했다.

그런데 러더포드의 종교개혁 개념은 언약의 특권이라는 개념과 연결되어 있다. 그는 『개봉된 생명언약』에서 “외적인 교회 특권”은 “말씀, 인, 보호, 평화, 치리의 울타리, 사역을 통해 심고 물주는 것”이라고 가르쳤다.¹²⁹⁾ 이것들은 일반적으로 사람들을 구원으로 인도하는 교회 사역의 수단이다. 특히 말씀, 인 또는 성례, 치리는 참 교회의 표지를 나타낸다. 이렇듯 교회의 표지 간에 개념적인 다양성을 뒀지만, 러더포드에게 종교개혁의 완성은 외면언약을 회복하고 가시적 교회에서 사람들이 그 언약의 특권을 누리게 하는 것이었고, 이는 말씀, 성례, 치리라는 참 교회의 본질적인 혹은 복락을 위한 표지들의 회복을 요구했다. 러더포드는 이를 통해 가시적 교회가 그 회원들을 구원의 길로 이끄는 역할을 감당할 수 있다고 믿었다. 그렇기에 러더포드의 외면언약 개념은 혼합체로서의 가시적 교회 개념을 붙들면서도 언약의 특권의 사용을 강조하여 치리를 통한 정화를 추구했다.

124) Rutherford, *Due Right*, 60-61.

125) Anthony Milton, *England's Second Reformation: The Battle for the Church of England, 1625-1662* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 166, 259.

126) *A Solemn League and Covenant for Reformation and Defence of Religion, the Honour and Happiness of the King, and the Peace and Safety of the Three Kingdoms of England, Scotland, and Ireland* (London: Printed for Edward Husbards, 1643).

127) Rutherford, *Due Right*, 484.

128) Rutherford, *Due Right*, 484.

129) Rutherford, *Covenant of Life*, 108.

3.3. 언약 체계 속에서의 연합과 정확

이제 러더포드의 언약 체계가 아우구스티누스의 교회론과 은혜교리를 어떻게 조화시키는지 살펴 봐야 한다. 러더포드는 하나님의 언약 백성은 그 언약에 묶여있기에 언약의 특권인 치리를 통해 가시적 교회를 정확시킬 의무가 있다고 믿었다.¹³⁰⁾ 그런 의미에서 예를 들어 종교적 관용은 언약을 깨는 것이었으며, 교회는 “언약을 따라 신앙의 능력과 순수함을 추구”해야 한다고 역설했다.¹³¹⁾ 러더포드의 언약체계는 가시적 보편교회의 혼합적 본질과 교회의 정확의 필요성이 양립하도록 균형을 잡아줬다. 신앙고백만을 요구하는 외면적 은혜언약에 들어가는 것은 쉬운 일이지만 한번 외면언약 안에 들어간 이들은 이 언약에 의해 엄격하게 다스려졌다. 더 나아가 서약자들의 경우에서 볼 수 있듯 출교된 이후 언약으로 돌아오는 것은 다른 문제였고 기준은 더 엄격했다. 그는 이렇게 말했다.

만약 누구도 영원한 언약인 복음-언약을 깰 수는 없다고 말한다면, 이렇게 대답하겠다. 이것은 영원한 언약이지만 우리 임마누엘께서 명하시는 사랑과 그 권위를 적대하는 죄를 짓는 이들, 특히 그들이 그분의 것이라고 고백하는 이들은 참으로 이 언약을 깨는 것이다. 그러나 그들이 회개하고 믿는다면, 이것은 언약을 깨는 자들과 그렇지 않는 자들 모두에게 주어진 생명의 언약에서 떨어져나가게 되는 것은 아니다. 이것이 이 언약의 본질이며, 그렇기에 이것은 영원하다.¹³²⁾

러더포드는 내면언약에 속한 이는 결코 하나님과의 언약을 완전히 깰 수 없다고 믿었다. 비록 외면 언약에서 잠시 떨어져나가더라도, 그들과 하나님의 언약은 영원하기 때문에 그들은 회개하게 될 것이다. 만약 출교된 이가 끝까지 회개하지 않는다면, 이는 그가 유기자라는 의미다. 이를 통해 러더포드는 구원사역을 위해 시행되는 엄격한 치리의 효력을 보증했다. 엄격한 치리를 시행하더라도 내면적 은혜언약에 속한 이는 구원을 받을 것이며, 가시적 교회는 정확될 것이다.

그러므로 러더포드의 언약체계에서 그의 외면언약은 혼합체로서의 가시적 교회와 치리의 필요성을 확인하지만, 비가시적 교회와 하나님의 예정에 기초한 그의 내면언약은 엄격한 정확의 효력을 보증했다. 이렇게 러더포드의 언약체계는 아우구스티누스의 교회론과 그의 은혜교리 모두를 받아들 이면서 연합과 정확을 모두 추구했다. 이렇게 교회의 연합과 순수함 사이의 긴장 관계를 균형 있게 조화시키려는 러더포드의 교회론은 아비스의 비판과는 달리 “교회의 표지로서 진리와 순수함 사이의 종말론적이고 변증법적인 본질”을 간과하지 않았다.

결론

본고는 사무엘 러더포드의 교회론이 아우구스티누스주의 전통을 어떻게 받아들였는지 고찰했다. 러더포드는 아우구스티누스의 교회론으로부터 이탈했다는 비난을 받았지만, 그는 혼합체로서의 가시적 교회 개념을 버리지 않았으며, 이론적으로나 실천적으로나 당시 그와 논쟁한 베일리나 후커보다 더 아우구스티누스적인 교회를 추구했다. 혼합체로서의 가시적인 보편교회의 연합과 일치에 대한 노력은 후커의 회중교회보다 더 아우구스티누스에 가까웠으며, 그 안에서 치리를 통해 교회 정확을 추구한 것은 베일리를 비롯한 결의파보다 더 교회의 구원사역에 초점을 맞춘 아우구스티누스의 실천에 가까웠다. 그리고 혼합체로서의 가시적 보편교회와 교회의 순수성의 긴장관계의 균형을 잡아주는 중심에는 교회의 목회적 또는 구원론적 역할이라는 러더포드의 신학적 강조점이 자리 잡고 있었다.

더 나아가 교회에서 엄격한 치리의 시행을 강조하는 러더포드의 견해는 아우구스티누스의 은혜

130) Rutherford, *Divine Right*, 530.

131) Rutherford, *Free Disputation*, 271.

132) Rutherford, *Covenant of Life*, 188-89; cf. Rutherford, *Survey of Hooker*, 126.

교리에 뿌리내린 것이었다. 하나님의 예정에 기초한 비가시적 교회에 대한 확신은 그로 하여금 교회가 해야 할 역할을 수행하도록 강조하는 신학적 토대였다. 그리고 신앙적-정치적 언약과 언약신학을 통해 세운 러더포드의 언약체계는 아우구스티누스의 교회론과 그의 은혜교리가 교회를 통한 하나님의 구원사역에서 어떻게 조화를 이루는지를 담아내는 것이었다. 신앙을 고백하는 모든 이는 외면적 은혜언약에 속하여 가시적 교회에서 언약의 특권들을 누리지만, 그 언약의 열매를 실제로 누리는 이들은 오직 하나님과 내면적 은혜언약을 맺은 비가시적 교회에 속한 택자들 뿐이다. 하나님의 주권이 이들의 영원한 언약을 보증하기에 러더포드는 언약체계 위에서 신앙고백을 하는 모든 이를 받으면서도 엄격한 정확을 추구할 수 있었다. 그러므로 17세기 스코틀랜드에서 장로회주의에 기초한 공교회를 꿈꾼 러더포드의 교회론에서 두 개의 아우구스티누스 전통이 공존하고 있음을 볼 수 있다. 그의 교회론은 종교개혁이 한 세기가 지난 시기에조차 여전히 공교회적, 즉 참 카톨릭이었으며, 동시에 오직 은혜라는 종교개혁의 강조점을 계승하고 있었다.

참고문헌

일차 자료

- Augustine. *The First Catechetical Instruction = De Catechizandis Rudibus*, trans. Joseph Patrick Christopher. Westminster, Md: Newman Bookshop, 1946.
- _____. *The Works of Saint Augustine*. Edited by Boniface Ramsey, Translated by Raymond F. Canning et al., Electronic edition. Charlottesville, Va: InteLex Corporation, 2014.
- Baillie, Robert. *The Letters and Journals of Robert Baillie, Principal of the University of Glasgow, 1637-1662*. Edited by David Laing. Vol. III. III vols. Edinburgh: Printed for Robert Ogle, 1841.
- Goodwin, John. *Hagiomastix, or The Scourge of the Saints Displayed in His Colours of Ignorance & Blood*. London, 1647.
- Hus, Jan. "The Church." In *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought, Illustrated by Key Documents*, edited by Heiko A. Oberman, 218-37. London: Lutterworth Press, 1967.
- Jacob, Henry. *A Plaine and Cleere Exposition of the Second Commandment*. Leiden, 1610.
- Rutherford, Samuel. *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience Tending to Resolve Doubts Moved by Mr. John Goodwin, John Baptist, Dr. Jer. Dr. Taylor, the Belgick Arminians, Socinians, Other Authors Contending for Lawlesse Liberty, or Licentious Toleration of Sects and Heresies*. London, 1649.
- _____. *A Peaceable and Temperate Plea for Pauls Presbyterie in Scotland, Or, a Modest and Brotherly Dispute of the Government of the Church of Scotland*. London, 1642.
- _____. *A Survey of the Spirituall Antichrist*. London, 1648.
- _____. *A Survey of the Survey of That Summe of Church-Discipline Penned by Mr. Thomas Hooker*. London, 1658.
- _____. *Letters of Samuel Rutherford: With a Sketch of His Life and Biographical Notices of His Correspondents*. Edited by Andrew A Bonar. Edinburgh; London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1891.
- _____. *Lex, Rex: The Law and the Prince. A Dispute for the Just Prerogative of King and People*. London, 1644.
- _____. *The Covenant of Life Opened*. Edinburgh: Andro Anderson for Robert Brown, 1655.
- _____. *The Divine Right of Church-Government and Excommunication, Or a Peaceable Dispute for the Perfection of the Holy Scripture in Point of Ceremonies and Church-Government*. London, 1646.
- _____. *The Due Right of Presbyteries, Or, A Peaceable Plea for the Government of the Church of Scotland*. London, 1644.
- The Second Book of Discipline*. Edited by James Kirk. Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1980.
- Van Dixhoorn, Chad B, and David F Wright, eds. *The Minutes and Papers of the Westminster Assembly, 1643-1653*. Vol. III. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- _____. eds. *The Minutes and Papers of the Westminster Assembly, 1643-1653*. Vol. IV. Oxford: Oxford

University Press, 2012.

이차 자료

- Ahn, Sang Hyuck. "Covenant in Conflict: The Controversy over the Church Covenant between Samuel Rutherford and Thomas Hooker." PhD Thesis, Calvin Theological Seminary, 2011.
- Avis, Paul. *The Church in the Theology of the Reformers*. London: Wipf and Stock Publishers, 1981.
- Bainton, Roland H. "The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century." *Church History* 1, no. 2 (1932): 67–89.
- Brachlow, Stephen. *The Communion of Saints. Radical Puritan and Separatist Ecclesiology, 1570-1625*. Oxford University Press on Demand, 1988.
- Bradbury, John P. *Perpetually Reforming: A Theology of Church Reform and Renewal*. London: T & T Clark, 2013.
- Bretzke, James T. *Consecrated Phrases A Latin Theological Dictionary*. 3rd edition.. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. London: Faber, 1967.
- Burton, Simon J. G. "Disputing Providence in Seventeenth-Century Scottish Universities: The Conflict between Samuel Rutherford and the Aberdeen Doctors and Its Repercussions." In *History of Universities*, edited by Mordechai Feingold and Alexander Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- _____. "The Scholastic and Conciliar Roots of Samuel Rutherford's Political Philosophy: The Influence of Jean Gerson, Jacques Almain, and John Mair." In *Scottish Philosophy in the Seventeenth Century*, edited by Alexander Broadie, 208–25. Oxford University Press, 2020.
- Campbell, Alexander D. *The Life and Works of Robert Baillie (1602-1662): Politics, Religion and Record-Keeping in the British Civil Wars*. Suffolk: Boydell & Brewer, 2017.
- Campbell, William. "Samuel Rutherford, Propagandist and Exponent of Scottish Presbyterianism." PhD Thesis, The University of Edinburgh, 1937.
- Coffey, John. *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*. Woodbridge: Boydell Press, 2006.
- _____. *Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Dawson, Jane E. A. *Scotland Re-Formed, 1488-1587*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Doyle, Daniel E. *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*. New York; P. Lang, 2002.
- Fitzgerald, Allan D. (ed) *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Ha, Polly. *English Presbyterianism, 1590-1640*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2011.
- Harmless, William. *Augustine and the Catechumenate*, Revised edition. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2014.
- Holfelder, Kyle David. "Factionalism in the Kirk during the Cromwellian Invasion and Occupation of Scotland, 1650 to 1660 : The Protester-Resolutioner Controversy." PhD Thesis, University of Edinburgh, 1998.
- Irizar, Pablo, and Anthony Dupont. "Many as One: Augustine's Onefold Ecclesiology." *International Journal of Philosophy and Theology* 82, no. 1 (January 1, 2021): 1–16.
- Kyle, R. "The Nature of the Church in the Thought of John Knox." *Scottish Journal of Theology* 37, no. 4 (1984): 485–501
- Langley, Chris R. *The National Covenant in Scotland, 1638-1689*. Woodbridge: Boydell Press, 2020.
- Lee, Jaekook. "Reformed yet Catholic: The Ecclesiology of Samuel Rutherford reflecting Conciliarism, the Scottish Banding Tradition, Covenant Theology." PhD Thesis, Edinburgh, The University of Edinburgh, 2022.
- McDougall, Jamie. "Allegiance, Confession and Covenanting Identities, 1638–51." In *The National Covenant in Scotland, 1638-1689*, edited by Chris R. Langley, NED-New edition., 71–86. Boydell & Brewer, 2020.
- Manetsch, Scott M. *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church*,

- 1536-1609. New York: Oxford University Press, 2013.
- McGrath, Alister E. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. Oxford: Blackwell, 1998.
- _____. *Reformation Thought: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Milton, Anthony. *England's Second Reformation: The Battle for the Church of England, 1625-1662*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Mullan, David G. "Federal Theology from the Reformation to c.1677." In *The History of Scottish Theology*, Volume I, edited by David Fergusson and Mark W. Elliott. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- _____. *Scottish Puritanism, 1590-1638*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1985.
- Nicoll, Jeffrey F. and Kortright Davis. *Augustine's Problem: Impotence and Grace*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016.
- Oakley, Francis. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____. *The Western Church in the Later Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- Oberman, Heiko A. *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought, Illustrated by Key Documents*. London: Lutterworth Press, 1967.
- Ployd, Adam. *Augustine, the Trinity, and the Church: A Reading of the Anti-Donatist Sermons*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Powell, Hunter. *The Crisis of British Protestantism: Church Power in the Puritan Revolution, 1638-44*. Manchester University Press, 2015.
- Ramsey, D Patrick. "Samuel Rutherford's Contribution to Covenant Theology in Scotland." In *Samuel Rutherford: An Introduction to His Theology*, edited by Matthew Vogan, 139-66. Edinburgh: Scottish Reformation Society, 2012.
- Rendell, Kingsley G. *Samuel Rutherford: A New Biography of the Man & His Ministry*. Fearn: Christian Focus, 2003.
- Richard, Guy M. *The Supremacy of God in the Theology of Samuel Rutherford*. Bletchley: Paternoster, 2008.
- Spinka, Matthew, ed. *John Hus at the Council of Constance*. New York: Columbia University Press, 1965.
- Spurlock, R. Scott. *Cromwell and Scotland: Conquest and Religion, 1650-1660*. Edinburgh: John Donald, 2007.
- _____. "Polity, Discipline and Theology: The Importance of the Covenant in Scottish Presbyterianism, 1560-c. 1700." In *Church Polity and Politics in the British Atlantic World, c. 1635-66*, edited by Elliot Vernon and Hunter Powell, 1st ed., 80. Manchester: Manchester University Press, 2020.
- Stevenson, David. "The Radical Party in the Kirk, 1637-45." *The Journal of Ecclesiastical History* 25, no. 2 (1974): 135-65.
- _____. *The Scottish Revolution, 1637-1644: The Triumph of the Covenanters*. Second Edition. Edinburgh: John Donald, 2003.
- Stewart, Laura A. M. *Rethinking the Scottish Revolution: Covenanted Scotland, 1637-1651*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sturdy, Robert C. *Freedom from Fatalism: Samuel Rutherford's (1600-1661) Doctrine of Divine Providence*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- Tipson, Baird. *Hartford Puritanism: Thomas Hooker, Samuel Stone, and Their Terrifying God*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Vogan, Matthew. "Fresh Directions in Rutherford Studies." *Studies in Puritanism and Piety* 1, no. 1 (2019): 3-27.
- Warfield, Benjamin B. *Calvin and Augustine*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1971.
- Wormald, Jenny. *Lords and Men in Scotland: Bond of Manrent, 1442-1603*. Edinburgh: John Donald Publishers LTD, 1985.

성품 형성에 대한 개혁주의적 이해

: 성품 윤리로 분석한 한국교회의 도덕적 성품 형성

강성호 목사 (고려신학대학원 외래교수)

1. 서론: 한국교회의 위기에 대한 성품 윤리적 접근의 필요성

이 논문은 2000년대 들어서 한국교회 안팎에서 언급되고 있는 한국교회의 윤리적 문제점들을 성품 윤리적 관점에서 분석하고자 한다. 한국교회의 위기는 단순히 교인 수의 정체 또는 감소라는 측면에 있지 않고, 거대한 규모에 비해 도덕적 탁월함을 보여주는 것에 실패하였다는 것에 기인한다.¹⁾ 또한 지나친 교회 성장의 추구가 한국교회의 윤리적 문제를 초래한 근본적인 원인으로 지적되기도 한다. 2000년대 이후 한국의 주요 언론에서 보도한 한국교회의 윤리적 문제점들은 다음의 다섯 가지 유형으로 분류할 수 있다. 그 다섯 가지 유형은 교회세습 문제, 목회자의 교회 재정 횡령, 성범죄, 교회의 사유화, 교회 지도자들의 비사회적 발언이다.²⁾

한국교회 위기는 윤리적 위기이며, 윤리의 위기는 단순히 소수의 일탈로 치부할 수 없다. 한국교회에서 윤리적 문제들이 비슷한 유형의 문제들이 반복해서 지속적으로 나타난다는 것은 윤리적 문제를 일으키는 요인이 한국교회 안에 형성되어 있다고 추정할 수 있다. 성품 윤리학의 관점에서, 이 요인은 한국교회의 도덕적 성품 형성 과정에서 배태된 것으로 볼 수 있다. 따라서 이 논문은 성품 윤리를 소개하고 성품 윤리적 관점에서 한국교회의 도덕적 성품의 형성을 살펴볼 것이다.³⁾

2. 전통적 덕 윤리와 덕 윤리의 기독교적 이해와 적용

오늘날 덕과 성품에 대한 학문적 관심은 전통적인 그리스 철학자들의 덕 윤리에 대한 관심의 회복에서 기인한다. 현대 덕 윤리 접근법은 그리스 철학자들 중에서도 아리스토텔레스의 덕 윤리 사상의 영향을 받았다. 아리스토텔레스에 따르면, 덕의 개념은 개인의 탁월함, 즉 개인의 강점이나 우월함이다. 그는 “인간의 모든 활동은 어떤 선을 목표로 하고, 어떤 재화는 다른 것에 종속된다” 고 말한다.⁴⁾

1) 신원하, “초월과 진리, 주변에서 중심으로 - 한국 교회 위기의 본질과 극복을 위한 신학 윤리학적 분석 -,” 기독교사회윤리, 26(2013):179-215.

2) Sung-gun Kim, “The Korean Protestant Church after Its Rapid Growth: A Sociological Study of Religion”, *Christian History of Korea* 38 (2013): 5-45.

3) 스탠리 하우어워스(Stanley Hauerwas)는 기독교윤리학자이며, 덕 윤리를 기독교적 언어로 표현한 성품 윤리와 교회윤리를 주장한다. 그는 공동체의 덕을 강조하며, 근대 이후 개인과 개인주의에 대한 강조가 초래한 도덕적 위기에 주목하여서, 현대 사회에서도 개인의 행동은 여전히 개인적인 것이 아니라 동시에 사회적이라고 주장한다. 그의 교회윤리와 성품 윤리에 관한 국내 연구는 문시영과 김현수의 연구를 중심으로 살펴 볼 수 있다. 문시영, “倫理的 自淨의 관점에서 하우어워스 읽기,” 기독교사회윤리, 25(2013): 7-29; 문시영, “제자도에 근거한 사회적 영성의 모색: 하우어워스를 중심으로,” 선교와신학50,(2020): 45-71; 김진혁, “스탠리 하우어워스. [세계 신학자와의 대화 (12)] 현대사회를 위한 기독교 윤리,” 기독교사상, (2013): 138-47; 김현수, “정의로운 평화를 향하여,” 장신논단44, 1(2012): 163-85.

덕 윤리는 최근 기독교 학자들의 관심은 현대 문화의 윤리적 전통과 현재 도덕 상태에 대한 불만과 관련이 있다. 그 불만은 규범적 윤리가 더 이상 현대 교회의 도덕적 지침으로 충분하지 않다는 인식에서부터 출발한다. 왜냐하면 규범윤리가 율법주의적이고 지나치게 권위주의적으로 인식되고 있기 때문이다. 이와 같은 인식으로 인해서 오늘날 그리스도인들은 일상생활에서 신앙을 실천하는 데 도움을 줄 도덕적 원리를 찾고 있다. 이와 같은 요구에 대하여 기독교윤리학자들이 신자의 삶의 개인적 영역과 공적 영역에서 적실성이 있는 신학적 답변들을 제공하려는 경향이 나타나게 되었다. 이 경향성은 도덕적으로 옳은 일을 행할 능력에 관심을 기울이는 덕 윤리에 대한 관심으로 이어졌다. 다시 말해서, 규범윤리가 가르치는 규칙과 원칙만으로는 그리스도인이 도덕적인 삶을 살기에 충분하지 않다는 인식의 토대 위에서 최근 기독교윤리학자들의 관심이 “규범과 원칙에서 벗어나 덕과 성품 형성에 더욱 초점을 맞추는 것”에 집중되고 있다.⁵⁾

플러신학교의 기독교윤리학 교수였던 글렌 스타센(Glen Stassen) 교수는 기독교인들이 “사람들이 실제로 옳은 일을 하고 잘못된 것을 피하도록 이끄는 성품과 미덕”을 키울 필요성을 인정해야 한다고 주장한다.⁶⁾ 다시 말해, 덕 윤리는 현대 기독교인들에게 규칙이나 원칙을 주는 것에 그치지 않고 도덕적으로 옳은 일을 행할 수 있는 새로운 도덕적 비전을 제공할 수 있다는 것이다.

20세기 윤리학의 뚜렷한 특징 중 하나는 덕 윤리의 부흥이다. 덕 윤리의 부흥은 아리스토텔레스-토마스 아퀴나스의 덕 윤리(Aristotelian-Thomistic virtue ethics)에 대한 관심의 회복에서 비롯되었다.⁷⁾ 아리스토텔레스와 토마스 아퀴나스 같은 사상가들처럼 알래스타어 매킨타이어는 덕이 학습을 통해 개발될 수 있는 인간의 특성으로 간주한다. 그는 현대 서구 사회의 도덕적 위기를 해결하기 위해서는 덕 윤리가 필요하다고 주장한다. 그에 따르면 칸트의 계몽주의 기획이 현대 사회의 도덕적 위기를 초래했다. 따라서 매킨타이어는 공동체주의와 덕 윤리의 회복이 현대사회에서 필요하다고 주장한다. 그는 고전적 덕 윤리학에서 “텔로스(telos)”의 개념을 강조하면서 모든 유효한 윤리 체계에는 “[사람]의 본질에 대한 설명이 포함되어야” 하고 특별히 “이성적인 동물로서 그리고 무엇보다도 인간의 텔로스”에 대한 어떤 설명이 반드시 윤리학에 포함되어야 한다고 주장한다.⁸⁾ 그의 관점에 따르면, 인간 본성에 대한 목적론적 관점을 거부하는 것은 인간의 “도덕의 기초”를 형성하는 것을 허용하지 않는 것과 동일한 것이다.⁹⁾ 따라서 매킨타이어는 덕을 형성하기 위한 “습관적 연습”의 필요성을 주장한다.¹⁰⁾ 그에게 한 공동체의 정체성은 그 공동체의 가장 지배적인 서사(내러티브)에 의해 결정되고 그 공동체에 속한 개인의 성품(character)은 그 공동체의 지배적인 서사에 의해 형성된다. 이를 통해 공동체는 도덕적 전통을 공유하는 중요한 사회문화적 통로가 될 뿐만 아니라 덕이 제2의 천성이 되도록 덕을 배양하는 장소가 된다. 따라서 매킨타

4) Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, translated by David Ross, (Oxford: Oxford University Press, 1980), 3.

5) David P. Gushee and Glen Harold Stassen, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 32.

6) Gushee and Stassen, *Kingdom Ethics*, 32.

7) Elizabeth Agnew Cochran, *Receptive Human Virtues: A New Reading of Jonathan Edwards' s Ethics* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2011), ix.

8) Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3rd ed (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 52.

9) MacIntyre, *After Virtue*, 54.

10) MacIntyre, *After Virtue*, 54.

이어는 현대 사회의 개인주의적이고 합리주의적인 경향을 거부하고 공동체의 미덕의 필요성을 주장한다.

덕 윤리에 대한 입장에 있어서 매킨타이어와 많은 부분 인식을 공유하는 스탠리 하우스 역시 공동체의 덕을 옹호하는 입장에 서 있다. 그는 개인의 행동은 단순히 개인적인 것이 아니라 동시에 사회적 것이라고 주장한다. 즉, 개인의 행동은 자신이 속한 공동체에서 사회적 자아의 행동이다. 그의 초기 저작인 『교회됨(A Community of Character)』에서, 하우스워스는 교회가 그리스도인들이 덕이 있는 사람이 되도록 양육함으로써 성품의 공동체가 되어야 한다는 것을 증명하고 있다.¹¹⁾ 매킨타이어가 기독교인이든 아니든 모든 사람의 덕 형성에 대해 강조하였다면, 하우스워스는 덕 윤리의 기독교적 적용을 강조한다. 즉, 기독교인의 성품(또는 미덕)을 육성하기 위해 기독교 제자도는 습관적인 실천을 포함해야 한다는 것이다. 하우스워스가 기독교 덕 윤리 발전에 기여한 점은 공동체적 덕 윤리의 관점에서 기독교적 성품의 서사(내러티브) 형성 신학을 발전시켰다는 것이다. 그의 관점에 따르면, 공동체적 미덕은 교회 공동체 뿐만 아니라 세상을 위해서도 유효하다.

기독교 윤리학의 관점에서 덕 윤리를 재평가하려는 시도는 하우스워스나 매킨타이어 두 사람의 주장으로만 그치지 않는다. 죠셉 코트바(Joseph J. Kotva)는 많은 “도덕 신학자와 철학자”가 덕 윤리적 관점에 기초하여 기독교신학적 사유를 펼칠 수 있다고 주장한다.¹²⁾ 실제로, 그는 로마 카톨릭 신학자 뿐만 아니라 개신교 신학자들 사이에서도 덕 윤리에 대한 관심이 증대되고 있다는 사실을 지적한다. 따라서 덕 윤리는 일시적인 유행이 아니라 오늘날 윤리적 문제를 분석하고 해결하기에 효과적인 구조이다. 길버트 매일랜더(Gilbert Meilaender)는 도덕적 비전을 강화하는 데에 덕이 기여한다는 것을 강조한다. 덕과 덕 윤리가 세상과 인간의 본성을 파악하는 데 기여하기 때문에 덕 윤리에 대한 이해가 절실히 요구된다고 그는 주장한다.¹³⁾

아리스토텔레스의 덕 윤리는 좋은 입법자(lawgiver)를 찾아야 한다는 것이 전제되어 있다. 그가 전제한 정치 체계에서는 좋은 입법자가 좋은 법을 제공해야 한다.¹⁴⁾ 이 정치적 주장의 의미는 공동체의 도덕적 비전이 훌륭한 입법자에게 달려 있다는 것을 의미한다. 이 지점에서 매일랜더는 기독교인이 인간 본연의 능력을 능가하는 미덕의 원천이 필요하다고 주장한다. 인간의 본성이 죄악이기에 그 누구도 덕을 입법자나 도덕적 모범으로 완벽하게 본보기로 제시할 수 없다. 덕 윤리의 사용을 더욱 정교하게 사용하고자 했던 신학자들은 아리스토텔레스가 니코마코스 윤리학에서 제시한 덕이 신약 성경에서 발견되는 덕과 양립할 수 없다고 주장한다. 이 관점을 따르는 학자 중 한 사람인 조나단 윌슨(Jonathan Wilson)은 아리스토텔레스의 덕 윤리에 성경이 가르치는 겸손의 미덕이 설 자리가 없을 뿐만 아니라 우정에 대한 그의 설명 역시 하나님과 인간 사이의 우정의 가능성을 배제하는 것이라고 주장한다.¹⁵⁾ 아리스토텔레스적 덕 이해의 관점에서 우정의 미덕은 비슷한 사회적 지위를 가진

11) Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 3.

12) Joseph J. Kotva, *The Christian Case for Virtue Ethics*(Washington, DC: Georgetown University Press, 1996), 12.

13) Gilbert Meilaender, *Theory and Practice of Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 17.

14) Aristotle, *Aristotle's Politics*. second edition. translated by Carnes Lord(Chicago, IL: The University of Chicago Press), 120.

15) Jonathan Wilson, *Gospel Virtues: Practicing Faith, Hope and Love in Uncertain Times* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004), 18 - 19.

사람들 사이에서만 존재할 수 있기 때문이다. 따라서 윌슨의 관점에 따르면, 아리스토텔레스의 덕 윤리는 하나님과 인간의 관계에 대한 성경적 이해에서 벗어난다. 윌슨은 예수께서 아리스토텔레스적 관점에서 말하는 것처럼 우정을 제한하지 않는다고 주장한다. 예수께서는 그의 가르침과 행적을 통하여 버림받은 자와 힘없는 자들과의 우정을 강조하셨다. 따라서 아리스토텔레스의 덕 윤리를 기독교의 덕 윤리로 그대로 받아들이는 것은 불가능하다고 추론할 수 있다. 그러므로 덕 윤리의 기독교적 적용은 덕을 복음에 합당한 방식으로 전환하여야 한다.¹⁶⁾

벤자민 팔리(Benjamin W. Farley)는 기독교적 덕 윤리의 출발점을 전통 철학보다 성경으로 삼아야 한다고 주장하는 대표적인 신학자 중의 한 사람이다. 그는 기독교 신학 전통에서 ‘하나님의 성품’에 근거한 덕을 강조하고 있다는 사실을 지적함으로써 성경적 덕 윤리의 개념을 분명히 했다. 그는 덕이 하나님의 신성한 은혜와 경쟁하지 않지만, 성경적 덕 윤리는 하나님의 주권을 강조하는 성경적 윤리의 토대 위에 세워져야 한다고 주장한다.¹⁷⁾ 즉, 인간을 창조한 하나님의 목적을 강조하면서 구약과 신약 모두에서 하나님이 인간에게 주신 목적(텔로스)에 비추어 성경적 미덕을 체계적으로 식별하고 탐구하고 반영해야 한다. 덕에 대한 구체적인 언급이 성경에 부족할 수 있지만 도덕 형성과 성품의 순전성(integrity)에 대한 일반적인 관심은 성경의 모든 책을 관통하는 중요한 주제이기 때문이다. 기독교 윤리학자들은 아리스토텔레스의 미덕에서 벗어나 성경 해석에 기초한 윤리적 논증을 구축하는데 초점을 맞췄다. 특별히 성경에 나타난 덕을 분명하게 보여주는 본문은 산상수훈과 바울 서신에서 미덕을 언급하는 부분이 대표적이다. 성경의 이 본문들은 그리스도인들에게 어떻게 덕스럽게 사는지, 어떻게 하면 예수님의 도덕적 모범을 따름으로써 기독교 신앙에 따라 살아갈 수 있을지 가르친다.

3. 스텐리 하우어워스의 성품 윤리학: 서사(내러티브)와 공동체

덕 윤리는 일반적인 의미에서의 서사와 공동체를 강조하는 것에 반해서, 하우어워스는 기독교 고유의 서사와 공동체의 특성에 주목한다. 즉, 성품의 공동체로서의 교회의 정체성을 강조한다. 그의 주장의 핵심은 기독교 윤리가 공동체와 별개로 한 개인의 도덕적 자기 계발을 위한 프로젝트가 될 수 없다는 것이다. 그는 제도로서의 교회가 기독교 사회윤리의 맥락이자 원천이라고 주장한다. 하우어워스는 “기독교 사회 윤리 개혁을 향한 10개 논제”를 제시하여 자신의 주장을 핵심을 제시한다.¹⁸⁾

- 1) 복음의 사회적 중요성은 교회 생활에 대한 기독교적 신념의 서사적 구조에 대한 인식을 요구한다.
- 2) 모든 사회 윤리는 사회 조직의 기본 원칙 또는 구체적인 정책 대안의 공식화와 관련이 있는지 여부에 관계없이 서사를 포함한다.
- 3) 우리의 존재에 대한 적절한 설명을 제공하는 능력은 사회 윤리의 진실성에 대한 주요 테스트이다.
- 4) 진실한 이야기로 형성된 커뮤니티는 운명을 운명으로 바꾸는 기술을 제공하여 특히 낮은 사람의 형태로 오는 예기치 않은 상황이 선물로 환영받을 수 있도록 해야 한다.

16) Wilson, *Gospel Virtues*, 39.

17) Farley, *In Praise of Virtue : an Exploration of the Biblical Virtues in a Christian Context*(Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1995), 4.

18) Hauerwas, *A Community of Character*, 9.

- 5) 교회의 일차적인 사회적 임무는 그 자체가 되는 것이다. 즉, 하나님의 구속 약속을 신뢰 하면서 이 존재의 위협을 협상하는 기술을 제공하는 이야기로 형성된 백성이 되는 것이다.
- 6) 기독교적 사회윤리는 국가나 세계사를 통제하려 하지 않고 “통제불능”으로 사는 것에 만족하는 사람들의 관점에서만 행해질 수 있다.
- 7) 기독교 사회 윤리는 지역 사회의 다양한 은사를 신뢰하고 의존할 수 있는 교회 리더십 개발에 달려 있다.
- 8) 교회가 사회 윤리를 갖기보다는 사회적 윤리를 의미한다는 것은 친절한 행동, 우정, 가족 형성과 같은 공동 행동의 사회적 중요성을 되찾아야 한다는 것을 의미한다.
- 9) 우리 사회를 통제하려는 시도에서 미국의 기독교인들은 기독교 이야기에 적합한 사회 전략으로 자유주의를 너무 쉽게 받아들였다.
- 10) 교회는 민주주의나 다른 형태의 사회 조직을 위한 기쁨을 제공하기 위해 존재하는 것이 아니라 모든 국가에 대한 정치적 대안으로 서서 그리스도의 이야기로 형성된 사람들에게 가능한 사회 생활의 종류를 증거한다.¹⁹⁾

덕 윤리적 입장에서 하우어워스는 윤리학에서 의사 결정이나 도덕 법칙보다 성품 형성을 강조한다. 그의 강조점은 서사(narrative), 성품(character), 공동체(community)이다. 개별 공동체에는 고유한 서사가 있다. 한 공동체의 서사가 그 공동체의 정체성을 결정한다. 따라서 공동체의 구성원은 해당 공동체의 서사를 공유하는 사람들이다. 서사(내러티브) 신학과 공동체의 역학은 상호 관련되어 있다. 공동체가 그 공동체를 인도하는 서사를 형성하고 그 서사에 의해서 그 공동체가 유지되기 때문이다. 하우어워스는 자신의 입장을 더 분명하게 설명하기 위해 5가지 주제를 제시한다.

- (1) 그리스도인의 삶을 이해하기 위한 미덕의 중요성의 회복, (2) 행동 묘사의 명료성을 위한 내러티브의 강조, (3) 덕을 갖춘 사람들을 형성하는 데 필요한 공동체로서의 교회의 중요성에 대한 상관적 강조, (4) 자유주의적 정치 체제에 대한 교회의 수용에 대한 비판, (5) 세상에서 기독교가 존재하는 방식의 특징으로서 비폭력의 중요성에 대해 강조하는 입장으로 나를 규정한다.²⁰⁾

이 다섯 가지 주제는 하우어워스의 핵심 주제들을 보여준다. 그는 교회와 그리스도인이 덕의 중요성과 그리스도인의 삶에서 덕의 회복의 필요성을 인정해야 한다고 주장한다. 또한 덕의 회복과 윤리적 행동을 위한 서사의 중요성을 강조한다. 그에게 교회는 성품의 공동체이자 사회의 대안적 공동체이다. 그의 제안에 따르면, 비폭력은 교회를 세상과 구별하는 것이다.

서사와 공동체에 관한 하우어워스의 관점은 예일 학파의 관점을 따르고 있다. 공공의 영역에서 기독교가 비기독교적 사상과 함께 논의할 수 있는 사상적 토대를 공유하고 있다고 주장하는 시카고 학파와 구분되는 예일 학파는 공공의 영역에서 세상과 공유할 수 없는 기독교의 독특성을 강조한다. 예일 학파와 시카고 학파는 순수 내러티브주의와 비순수 내러티브로 분류할 수 있다.²¹⁾ 예일 학파를 대표하는 학자인 조지 린드백(George A. Lindbeck)은 현대 자유주의 신학에 대해 단호히 반대한다. 그에게 있어 언어는 종교적 경험

19) Hauerwas, *A Community of Character*, 9 - 12.

20) Stanley Hauerwas, *A Cross-Shattered Church: Reclaiming the Theological Heart of Preaching* (Grand Rapids: Brazos, 2009), 145.

21) 예일 학파를 순수 내러티브주의로 분류하고, 시카고 학파를 비순수 내러티브주의로 분류한다.

이전에 이미 선형적으로 주어졌으며 언어 자체는 계시적 의미를 가지고 있다.²²⁾ 서사에 관한 예일 학파와 시카고 학파의 차이점은 비기독교적 사회와 기독교가 서로의 사유를 공유할 수 있는 토대에 대한 입장의 차이로 설명할 수 있다. 예일 학파의 대표 주자인 린드벡에게 교회의 주된 임무는 세상의 문화를 기독교적 가치에 맞게 바꾸는 것이 아니다. 오히려 교회의 임무는 세상에서 그리스도인의 독특한 삶의 방식을 구현함으로써 기독교의 독특함을 세상에 알리는 것이다.²³⁾ 이 삶은 성경적 이야기를 구현하는 방식이 된다. 따라서 (순수) 내러티브 신학은 성경 내러티브의 독특성을 강조한다. 즉, 성경은 내러티브를 통해 기독교인들에게 하나님에 대해 이야기하고 있으며, 그 내러티브는 십자가에 못 박히신 예수님과 죽은 자 가운데서 부활하신 예수님의 이야기로 절정에 이른다.

순수 내러티브 신학자로 분류할 수 있는 하우어워스에 따르면 서사(내러티브)는 기독교 신학에서 특히 중요하다. 기독교에서 스토리텔링은 하나님에 대해 이야기하는 가장 기본적인 방법이기 때문이다. 따라서 서사는 신을 기술하는 방식이며 실제적으로 다른 방식과 장르보다 신학을 유형화하는 데 탁월한 방식이다. 이와 같은 관점에서, 그는 심지어 성경의 서사(내러티브)가 교리보다 더 중요하다고 주장하기도 하였다.²⁴⁾ 그에 따르면, 기독교적 확신은 성경의 서사를 이해할 수 있어야 가능하기 때문이다. 그에 따르면, “선하고 정의로운 사회는 서사가 필요하기 때문에 존재에 대한 진실을 알고 끊임없는 자기기만의 유혹에 맞서 싸우는 데 도움이 되는 이야기가 필요” 하다.²⁵⁾

하우어워스의 성품 윤리에 관해 논의하기 위해서는 그의 신학 구조 속에서 사용되는 “서사(내러티브)” 또는 “이야기” 라는 용어에 대한 이해가 필수적이다. 성품 윤리에서 서사(내러티브) 또는 이야기는 한 공동체의 가치와 덕을 형성하는데 가장 결정적인 영향을 끼친 공동체의 사건들을 기록하고 전수한 것이라고 할 수 있다. 하우어워스는 교회 공동체의 서사가 실제로 공동체 구성원들의 성품을 형성한다고 주장한다. 그에 따르면, 공동체의 서사가 그 공동체에 속한 사람들의 성품을 결정한다. 하우어워스는 이를 다음과 같이 설명한다.

특정 습관을 지니기 위해서는 훈련이 필요하다. 이에 못지 않게 중요한 것이 있다. 이야기가 우리를 다른 사람들, 우리의 사회, 그리고 우주와 관계를 맺게 하는 방식을 알려준다는 점이다. 이야기의 이러한 능력은 모험과도 유사한 측면이 있다. 모험을 피할 수 있는 자아란 없다. 우리가 갈망하는 것은 본질적 목적으로서의 존엄성이 아니라 존엄을 위한 노력에 참여하는 것이다.²⁶⁾

다시 말해서, 한 공동체에 속한 개인의 성품은 그 공동체의 서사에 영향을 받는다. 단순히 한 공동체 안에 여러 개의 서사가 있고, 그 중에서 가장 사람들이 선호하는 서사를 말하는 것이 아니다. 여기서 말하는 서사는 그 공동체 안에서 생존 방식, 삶의 체계, 가치관, 타인들과의 관계 방식 등을 총체적으로 설명하는 이야기를 뜻한다. 따라서 성경의 서사는 교회 구성원들의 성품에 영향을 끼치고 있다. 여기서 서사는 그 공동체 안에 있는 개인들의 다양한 삶의 이야기들을 모두 포함하는 것은 아니다. 그 공동체를 유지시키고, 지탱시키는 가장 강력하고 지배적인 서사를 의미한다.

고대의 서사인 일리아드는 자신의 나라를 위해서 생명을 걸고 맞서 싸우는 용기를

22) George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Louisville: Westminster John Knox, 1984), 33.

23) Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 49.

24) Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 25 - 26.

25) Hauerwas, *A Community of Character*, 18.

26) Hauerwas, *A Community of Character*, 148.

매우 중요한 덕목으로 소개하고 있다. 즉, 일리아드는 고대 도시 국가를 지탱시키고 유지시킨 중요한 덕목들을 담고 있는 서사이다. 이와 같이 한 사회 안에서 가장 강력한 영향력을 끼치는 서사는 그 사회가 생존하고 유지되는데 결정적인 기여를 한다. 그리고 그 서사의 주인공의 성품이 그 사회가 본받을 성품으로 제시되며 그 서사의 주인공이 타인과 가족과 이웃들과 관계를 맺는 방식이 공동체 전체의 구성원들의 성품 형성에 영향을 끼치게 된다.

한 사회의 서사, 한 공동체의 서사는 그 사회 또는 공동체와 분리되지 않는다. 그리스 신화와 그리스 비극은 그리스 도시 국가들의 정체성과 삶의 방식을 가르쳐 주는 서사였다. 다시 말해서, 그리스 신화가 단순히 구전되는 이야기로만 기능하는 것이 아니라 그리스 도시 국가를 통치하고 운영하는 근본적인 이야기로서의 역할을 감당했다. 서사에 대한 이같은 관점을 하우어워스는 성경의 서사에도 적용한다. 하우어워스의 관점에 따르면, 성경 속에 계시된 하나님도 성경 서사 안에서 계시된 하나님이다.

우리를 지켜 주시는 하나님은 우리 안에 하나님의 성품에 상응하는 성품이 형성되어야만 알 수 있는 “성경 서사(내러티브) 안에서 계시된 하나님”이다. 따라서 우리는 “이야기(서사)의 사람들(storied people)”이다. 그리고 서사에 따른 성품의 형성은 공동체와 무관하게 일어나지 않는다. 공동체의 서사가 충실히 구현되는 사회, 즉 서사의 사회가 있어야만 공동체 구성원들의 성품이 형성된다.²⁷⁾

서사의 사회가 있어야 그 사회의 구성원들이 서사에 의해서 성품이 형성될 수 있다는 하우어워스의 주장은 매킨타이어가 그리스 신화와 그리스 도시 국가의 관계성을 통해 논증한 공동체 안에서의 서사의 기능을 고려할 때 충분히 받아들일 수 있는 주장이다. 즉, 그리스 신화가 그리스 도시국가들이라는 특정한 사회와 맥락 안에서 받아들여지지 않았다면, 그리스 도시 국가 시민들의 성품을 형성하는 서사로서 기능하지 못했을 것이라는 추론이 가능하다. 매킨타이어는 다음과 같이 한 공동체의 서사가 그 공동체에 끼치는 기능을 이론적으로 설명한다.

그러므로 인간의 삶은 서사 안에서 구현된다. 그리고 그 구현은 그 서사(내러티브) 안에서 살아가고 있는 사람 속에서 이루어진다. 그 사람이 꼭 개인을 뜻하는 것은 아니다. 하나 이상의 개인을 뜻하기도 한다. 예를 들어 이스라엘 백성 또는 로마 시민이 그 서사(내러티브)가 구현되는 사람들이 되기도 한다.²⁸⁾

따라서, 공동체에서 개인의 성품은 공동체가 추구하는 이상과 목표와 관련이 있다. 여기서 사회의 서사는 그 사회에 가장 큰 영향을 미치는 지배적인 서사를 의미한다. 이스라엘 백성들에게 하나님의 백성으로서 여호와 하나님이 자신들을 이집트에서 구원하셨다는 것이 가장 거대한 서사였다. 하지만 역사적으로 이스라엘 백성들이 항상 그 서사에 충실했던 것은 아니었다. 이집트의 신들이 자신들을 지켜 준다는 서사를 받아들여 출애굽 이후에도 금송아지를 만들기도 했고, 끊임없이 이방 신과 우상을 섬기기도 했다. 또 매킨타이어가 언급한 것처럼, 로마 시민들은 외부의 침입으로부터 로마를 지키는 것을 칭송하는 서사가 있었다. 이와 같이 모든 공동체가 그 공동체에서 가장 소중히 여기는 덕과 가치가 있다. 한 사회의 지배적인 서사는 그 사회가 실제로 가장 중요하게 생각하는 것, 가장 가치 있게 생각하는 것을 담아내기 마련이고, 서사는 각 개인의 삶 속에서 구현되어서 그 사회에 속한 개인의 성

27) Hauerwas, *A Community of Character*, 148.

28) MacIntyre, *After Virtue*, 175.

품을 형성한다.

교회가 성경의 서사에 충실한 공동체가 되고, 예수님의 서사가 교회를 작동시키는 데 가장 결정적인 역할을 할 때 성경의 서사가 교회 구성원들의 성품을 형성할 것이다. 성경의 서사가 교회를 작동시키고 움직이는 가장 핵심적인 서사가 아니라면, 교회의 구성원들은 성경의 서사로부터 성품을 형성하는 것을 기대할 수 없다.

하우어워스의 관점에서 개인의 성품은 한 인간 개인의 자율적인 판단에 의해서 형성되지 않는다. 그는 계몽주의에서 강조된 인간 자아에 대한 자율적이고 이분법적인 견해를 기독교 윤리에 부합하지 않는다고 주장한다. 기독교는 생명이 하나님의 선물임을 인정한다. 이것은 하나님에 대한 기독교인의 의존을 심화시키고 인간의 “자율성”이 무엇을 의미하는지 우리에게 다시 일깨워준다.²⁹⁾ 그는 윤리적 삶을 가능하게 만드는 것이 칸트의 정언명령이 아니라 덕의 형성에 있다고 주장한다. 그러므로 교회가 사람들에게 예수님을 따르는 방법을 훈련할 수 있는 덕의 학교 또는 덕의 공동체가 되어야 한다.

덕과 성품의 개념이 그리스도인의 성장을 위한 적절한 위치를 정하는 데 도움이 되지 않지만, 그리스도인의 삶을 영위하고자 하는 사람들에게 요구되는 성장에 대한 충분한 설명을 제공하지 못한다. 성품은 성장의 주체가 자기 자신임을 상기시켜 주는 것에 불과한 것이다. 그러나 우리가 발전시키는 성품의 종류는 환상이나 속임수 없이 우리의 존재를 협상하기에 충분하도록 자아를 훈련시키는 서사의 상관관계이다. 왜냐하면 자아는 많은 다른 역할이나 이야기로 구성되거나 구성되기 때문이다. 도덕적 성장은 우리가 우리 존재의 성품에 맞게 살 수 있도록 하는 이야기 사이의 끊임없는 대화를 포함한다. 그리스도인들은 자신의 삶을 하나님의 방법에 일치시키는 법을 배움으로써 자신에게 자아, 즉 이야기가 진실한 방식으로 계속될 수 있도록 하는 자아를 갖게 되었다고 주장한다. 특히, 도덕적 성장을 가능하게 하는 서사는 그가 ‘실질적 서사’라고 부르는 것이다. 모든 서사가 도덕적 형성을 매우 강하게 결정하는 것은 아니다. 실질적인 서사는 자기 자신에게 더 도전적인 범주에 속한다.

개인과 공동체의 성품을 형성하는 방법을 제공하는 실질적인 서사는 과거의 성취에 끊임없이 도전하여 서사의 성장을 이끌어낸다. 서사가 자신에 대해서 객관적으로 평가할 수 있는 분별력과 거리두기의 기술을 제공해야 한다는 것이다.³⁰⁾ 즉, 자신의 행동을 적절하게 설명하고 자기 자신이 하고 있는 일을 더 잘 이해할 수 있도록 자신에게서 “한발 물러나”는 방법을 아는 것은 확실히 기술이기 때문이다.³¹⁾

도덕적 자아가 어디에 있는지 이해하는 서사가 없으면 성화나 도덕적 성장이나 쇠퇴를 측정할 방법이 없다. 성화는 단순히 규정된 행위에 순종하는 것을 의미하지 않는다. 그것은 율법주의로 이어진다. 오히려 사람들을 도덕적 행동으로 이끄는 과정조차도 그들의 인격을 형성한다. 그러므로 성화는 단순히 사람의 외적인 행동을 바꾸는 것이 아니라 사람의 존재 핵심에 영향을 미친다. 도덕적 결정은 그 사람의 기질 이상에 영향을 미치기 때문에, 하우어워스는 성화와 성품 변화의 관계를 다음과 같이 설명한다.

나는 성화의 본성이 성품의 측면에서 기술된다면 그것이 그리스도인의 도덕적 삶의 중요한 측면으로서 더 이해하기 쉬울 것이라고 주장하고 싶다. 이 주장을 확립하기 위해 나는 성화

29) 하우어워스는 인간이 자율적인 이성애에 따라 행동하는 것이 인간을 자유롭게 만들지 못하며, 오히려 자율성에 의한 노예의 상태가 된다고 주장한다. See Hauerwas, *A Community of Character*, 130.

30) Hauerwas, *A Community of Character*, 144 - 45.

31) Hauerwas, *A Community of Character*, 144 - 45.

를 우리 성품의 실제 형성으로 이해할 때 성화에 있어서의 “성품”의 변화라는 주제가 어떻게 제시되고 더 이해하기 쉬워지는지를 보여주려고 시도할 것이다.³²⁾

하우어워스가 성화와 성품에 대해 설득력이 있는 설명을 제공함으로써 기독교 윤리가 각 문화적 맥락에서 보다 정교하고 이해하기 쉬운 방식으로 도덕적 행위와 도덕적 성품의 관계를 설명할 수 있는 방법을 제공하고 있다.

4. 한국교회의 사회적 신뢰도에 대한 성품 윤리적 분석

한 종교 기관이 소속된 사회로부터 받는 사회적 신뢰도는 그 종교기관의 도덕성과 밀접한 관련이 있다. 따라서 한국교회가 다른 주요 종교 기관들보다 더 많은 윤리적 문제를 가지고 있는지 수량화하는 것은 매우 어려운 작업이지만, 주요 한국의 종교 기관들의 상대적인 사회적 신뢰도는 측정 가능하며 이로부터 각 종교기관의 상대적인 도덕 수준을 유추할 수 있다.

사회적 자본과 사회적 신뢰에 대한 아이디어는 21세기에 가장 두드러진 연구 주제 중 하나이다. 로버트 푸트남에 따르면, 사회적 자본은 자본이 성장함에 따라 시민의 미덕을 증가시키는 도덕적 자원으로서의 관계와 집단 연대와 관련이 있다. 푸트남은 아래와 같이 사회적 자본을 기술한다.

사회적 자본은 개인 간의 연결, 즉 사회적 네트워크와 그들로부터 발생하는 호혜성 및 신뢰성의 규범을 의미한다. 그런 의미에서 사회적 자본은 일부 사람들이 “시민적 덕”이라고 부르는 것과 밀접한 관련이 있다. 차이점은 “사회적 자본”은 호혜적인 사회적 관계의 밀집된 네트워크에 연결될 때 시민적 덕이 가장 강력하게 작용한다는 사실에 주목해야 한다는 것이다. 아무리 고결한 개인이라도 고립된 개인들로 구성된 사회가 반드시 사회적 자본이 풍부한 것은 아니다.³³⁾

한국교회의 사회적 자본을 측정하게 된 계기는 2007년 아프가니스탄 샘물교회 피랍사태이다. 이 사태에 대한 한국사회의 반응은 한국교회가 예상하거나 기대한 반응이라고 할 수 없었다. 자국민이 아프간에 인질로 40일 이상 억류되었고 사망자가 발생했음에도 불구하고, 한국사회는 테러리스트뿐만 아니라 한국교회를 비난하였다. 한국교회의 아픔에 공감하고 위로하기보다, 한국교회에 적대적으로 행동했을 뿐만 아니라, 교회를 비난하는 시위를 벌이기도 했다. 이 반응은 한국교회의 사회적 신뢰도 수준이 얼마나 낮은지 단적으로 보여주는 사건이었다. 2008년에 기독교윤리실천운동은 여론조사기관 한길글로벌리서치에 의뢰해서 한국교회와 타 종교기관의 사회적 신뢰 수준을 조사하였다. 아래의 두 한국교회의 사회적 신뢰도의 절대값과 상대값을 보여주고 있다.³⁴⁾

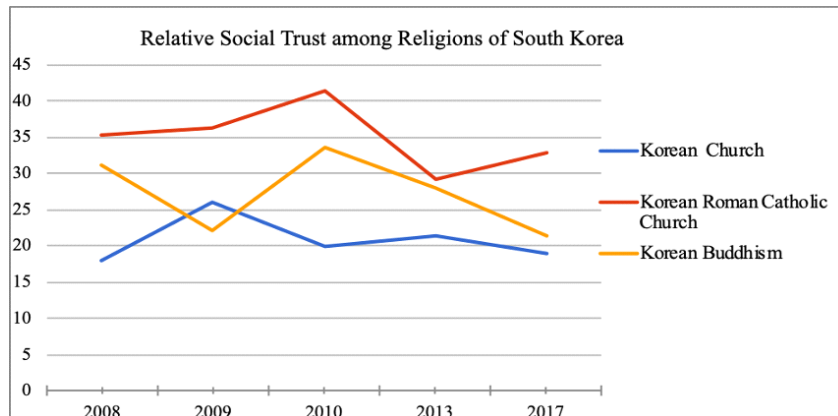
32) Hauerwas, *A Community of Character*, 132 - 33.

33) Robert D. Putnam, *Bowling Alone : the Collapse and Revival of American Community*. 20th anniversary edition(New York: Simon & Schuster), 19.

34) 기독교윤리실천운동, 『한국교회 사회적 신뢰도 조사』 (2008); 기독교윤리실천운동, 『한국교회 사회적 신뢰도 조사』 (2009); 기독교윤리실천운동, 『한국교회 사회적 신뢰도 조사』 (2010); 기독교윤리실천운동, 『한국교회 사회적 신뢰도 조사』 (2013); 기독교윤리실천운동, 『한국교회 사회적 신뢰도 조사』 (2017).



<한국교회의 절대적 사회적 신뢰도>



<한국교회의 상대적인 사회적 신뢰도>

한국교회는 2009년을 제외한 모든 조사에서 가장 낮은 점수를 받았다. 반면에 천주교는 모든 조사에서 가장 높은 사회적 신뢰도를 얻었다. 점수를 더 세분화하면 한국교회는 한국 개신교 기독교인 중 가장 높은 사회적 신뢰도를 얻었지만 비신자들로부터 사회적 신뢰도가 매우 낮았다. 반면 천주교는 가톨릭 신자 와 비가톨릭 신자들 사이에서 상대적으로 높은 사회적 신뢰를 가지고 있다.

한국교회에 대한 사회적 신뢰가 낮은 이유는 여러 가지로 제시된다. 기독교윤리운동을 설립한 손봉호는 한국교회의 지난친 교회성장의 추구가 한국교회의 윤리적 문제의 원인이라고 주장한다.³⁵⁾ 그에 따르면, 한국교회는 교회성장을 우상으로 만들어서 중요한 기독교의 도덕적 가치를 훼손시켰다. 많은 한국교회가 성장을 촉진하기 위해 변영신학을 전파하고 기복신앙을 부추기고 있다. 이 구조에서, 한국교회에서 성장은 도덕성보다 중요하며 목적인 수단을 정당화하는 것처럼 인식되었다. 대형교회의 담임목사가 저지른 비윤리적 범죄가 용서받고 교단에 의해 명목상의 처벌만을 받은 사례는 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 양적 성장과 물질적 축복에 대한 강조가 한국교회 내에서 도덕적 교훈을 왜곡시켜 교인들을

35) 손봉호, “한국교회의 윤리와 세습”, 32.

잘못된 방향으로 이끌었다고 주장할 수 있는 지점이다. 한국교회의 문제는 질적 위기와 양적 위기로 나눌 수 있다. 첫째, 질적 위기는 한국교회의 사회적 신뢰가 한국의 다른 주요 종교에 비해 매우 낮다는 것이다. 한국의 일반 대중들은 한국교회에 비해 다른 종교기관을 더 신뢰한다. 둘째, 양적인 측면에서, 1990년대 한국교회의 폭발적인 성장이 둔화되면서 교회 성장이 정체되기 시작했고 앞으로 한국교회 교인 수가 더 줄어들 가능성이 높다.

한국교회의 비도덕적인 모습들이 사회에 노출되기 시작하면서, 한국교회에 대한 사회적 인식은 매우 부정적으로 변했고, 사회로부터 교회에 대한 적대적인 반응을 불러 일으키기도 하였다. 이러한 적대적인 반응이 사회적 신뢰를 떨어 뜨리는 것으로 연결되었다. 이와 관련하여 국제 공공신학저널(*International Journal of Public Theology*) 편집자 김창환 교수는 한국교회의 윤리적 문제를 2008년 미국의 경제 위기와 신뢰 위기와 비교한다. 그는 “한국의 개신교는 일반 대중들 사이에서 다른 종류의 ‘신뢰 위기’를 경험하고 있다”고 주장했다.³⁶⁾ 그가 주장하는 것처럼, 한국교회가 한국사회로부터 신뢰와 존경을 잃었다고 평가할 수 있다. 그 결과가 2008년 기독교윤리실천운동의 한국교회 사회적 신뢰도 조사에서 분명하게 나타났다. 즉, 지금의 한국교회가 한국사회에서의 공적인 생활에 있어서 위기에 직면해 있는 것이다.

한국교회의 낮은 사회적 신뢰도 문제에 대하여 성품 윤리적인 관점에서 분석할 수 있다. 한국교회의 윤리적 문제를 초래한 도덕적 성품이 어떻게 형성되었는지를 규명하는 것이다. 이를 분석할 방법론으로 하우어워스의 성품 윤리의 서사 접근법과 리처드 니버의 문화 동화 이론을 함께 사용하는 것이 효과적이 될 것이다.

하우어워스에 따르면, 미국의 많은 교회는 지난 수십년 동안 미국 사회에 동화되었다. 그의 주장을 한국교회의 상황에 적용하면 한국교회가 한국 사회의 지배적 서사에 동화되어 왔다고 가정할 수 있다. 한국교회의 윤리적 위기를 서사적 관점에서 설명하기 위해서는 한국 사회의 지배적 서사를 비판적으로 분석해야 한다. 이 지점에서, 니버의 문화 동화 이론과 하우어워스의 성품 윤리는 한국교회의 윤리 문제를 분석하고 해결책을 제시하는 데 효과적인 이론으로 기능할 것이다.

5. 서사의 동화 현상과 한국교회의 도덕적 성품의 형성

한국교회의 윤리적 문제들이 수면 위로 올라와 공공연하게 비판 당하고 있는 지금의 시점에서, 한국교회 안에 무엇이 형성되어 있는지를 살펴볼 필요가 있다. 교회는 예수님의 생애와 십자가 죽음, 부활과 승천에서 나타난 예수님의 이야기를 통해서 변화를 경험한 사람들의 공동체이다. 성경의 이야기에 의해서 본질이 변화된 사람들의 공동체인 것이다. 다시 말해서, 교회는 서사의 형태로 전달된 말씀의 능력에 의해서 거듭난 사람들의 공동체이다. 성품 윤리에 따르면, 한 공동체의 지배적인 서사에 의해서 그 공동체의 구성원들의 성품을 형성한다고 주장한다. 한 공동체 또는 한 사회의 지배적인 서사가 의미하는 바를 먼저 살펴볼 필요가 있다. 이를 통해서 리처드 니버가 말한 것처럼 우리 안에 무슨 일이 일어났는지 알 수 있고, 어떤 도덕적 성품이 우리 안에 형성되었는지 알 수 있기 때문이다.

문화와 그리스도의 관계에 대한 리처드 니버의 기념비적인 저작, 『그리스도와 문

36) Sebastian C H. Kim, "Editorial: [The Idea of the 'Public Sphere']," *International Journal of Public Theology* 6, no. 2 (January 1, 2010): 131. 김창환(Sebastian Kim) 교수는 미국 풀러 신학교의 "신학과 공공생활" 연구소 센터장이며, 한국학 연구를 위한 조교수이다.

화』는 문화와 기독교가 어떤 관계에 놓여 있는지, 기독교가 문화에 대해서 어떻게 대응해야 하는지 5가지 유형으로 설명하고 있다. 문화와 대립하는 그리스도(Christ against culture), 문화에 속한 그리스도(Christ of culture), 문화 위에 있는 그리스도(Christ above culture), 문화와 역설적 관계에 있는 그리스도(Christ and culture in paradox), 문화를 변혁하는 그리스도(Christ, the transformer of culture) 유형이다. 그의 다섯 가지 유형 중에서 한국교회의 도덕적 성품의 형성을 설명하는데 도움을 주는 유형은 그가 극단적인 유형으로 언급한 “문화에 속한 그리스도” 유형이다. 한국교회는 “문화를 변혁하는 그리스도”를 지향하지만, 실제로는 “문화와 역설적인 관계에 있는 그리스도” 유형을 띄고 있을 때가 많았다. 또한 한국 사회로부터 동화되는 측면에서는 “문화에 속한 그리스도” 유형을 보이고 있으며, 세상 문화를 죄악으로 가득한 문화로 바라보는 측면에서는 “문화와 대립하는 그리스도” 유형이 나타나고 있다.

니버에 따르면, 문화에 속한 그리스도 유형의 기독교 공동체는 예수님을 “인간 문화사의 위대한 영웅”으로 간주한다.³⁷⁾ 따라서 예수님의 삶과 가르침은 인류 문명의 가장 큰 업적이다. 이러한 유형의 견해를 대표하는 것은 문화적 기독교 또는 기독교 자유주의이다.³⁸⁾ 이 관점에 따르면 그리스도와 문화 사이의 긴장감은 거의 나타나지 않는다. 따라서 이 유형은 성경적 가치와 오늘날 문화의 가치 사이의 갈등을 무시하고 있다는 비판을 받고 있다. 그럼에도 불구하고 니버는 이 유형의 두 가지 긍정적인 측면을 설명한다. 첫째, 이 문화의 기독교 유형은 하나님 나라의 확장에 기여할 수 있다. 기독교의 가치가 동시대 문화에 침투해 들어가면 그 가치가 그 사회 전체에서 확산되어서 그 사회를 더 고결한 사회로 만들고 사람들을 변화시켜 궁극적으로 그 사회에 하나님의 나라를 건설할 것이다. 따라서 이 유형은 기독교의 언어와 가치를 문화적 가치와 언어로 번역하여 사용할 수 있다고 주장한다.

둘째, 문화에 속한 그리스도 유형은 복음의 보편적인 적실성을 효과적으로 세상에 소통시키는데 기여한다.³⁹⁾ 다시 말해서, 이 유형은 복음이 교회 안에서도 유효한 것이 아니라 세상에서도 효과적으로 작동하고 세상의 문화 속에서도 별다른 거부감이 없이 받아들일 수 있다고 생각한다. 따라서 이 유형이 비기독교인에게 가장 열렬히 지지를 받는 기독교의 문화 유형일 뿐만 아니라 세상 문화에서 기독교를 가장 손쉽게 받아들일 수 있는 입장을 취하고 있다. 다르게 표현하자면 이 유형은 이 땅에서 하나님의 나라를 온전히 문화적으로 이룰 수 있다고 받아들이는 입장이다. 복음의 왜곡과 변형이 일어나더라도 이를 통해서 하나님의 나라가 이 땅에서 실현된다는 목적이 달성되고, 예수님의 사랑의 계명을 의무로써 온전히 수행하기 때문에 이 유형이 지지를 받기도 한다. 니버는 이 유형을 긍정적으로 평가하지만, 궁극적으로 이 유형이 부적절하다고 지적한다. 이 유형이 지나치게 복음을 단순화해서 세상에 제공하기 때문이다.

한국교회는 스스로를 “문화에 속한 그리스도” 유형이라고 공표한 적은 없지만, 교회 안에 무엇이 형성되어 있는가를 중심으로 한국교회를 살펴 보면, 문화에 속한 그리스도 유형이 가장 효과적으로 작동한 기독교 문화 유형인 것을 알 수 있다. 한국교회가 제시한 영적 축복과 물질적 축복을 추구한 복음은 한국 사회 안에서 가난을 벗어나 부유하게 잘 살고 싶은 욕망과 밀접하게 연결되었다. 한국교회가 제시한 복음은 한국사회의 문화적 요구에 부응하여 변형이 이루어졌고, 한국사회의 가치에 순응하여서 동화되었다.

37) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Brothers, 1956), 41.

38) Niebuhr, *Christ and Culture*, xlvi.

39) Niebuhr, *Christ and Culture*, 105

니버의 기독교 문화 유형과 하우어워스의 성품 윤리와 연결시켜 적용할 때, 한국교회의 윤리적 문제점은 한국교회의 서사가 한국사회로부터 동화된 결과 한국교회의 도덕적 성품을 형성하는데 어떤 부정적인 영향을 끼쳤는지를 살펴보는 문제로 귀결될 것이다. 한국교회의 서사가 성경의 서사를 충실히 따르고, 성경의 서사가 한국교회를 움직여가는 가장 결정적이고 지배적인 서사였다면 성경의 서사가 한국교회의 도덕적 성품을 형성했을 것이다. 하지만 불행하게도 한국교회의 서사는 성경적 서사에 충실하지 못했고, 세상 문화의 지배적 가치와 서사에 순응한 결과 “내러티브 동화 현상(Assimilation of Narratives)” 이 발생했다.

한국교회는 1960년대에서 80년대 폭발적인 성장을 경험했다. 동시에 한국사회도 그 시기에 놀라운 경제성장을 이루었다. 1960 ~ 1980 년대 한국교회의 폭발적인 성장기에 대부분의 한국교회는 한국 사회의 경제성장 서사에 동화되었다. 개인과 국가의 가난을 극복하려는 박정희 대통령의 경제 성장 서사는 국가의 근대화와 경제 성장을 이룩하기 위한 하나의 지배적인 서사가 되어서 한국사회와 한국교회에 영향을 끼쳤다. 박 대통령은 자신이 제안한 경제 성장 서사를 한국사회 안에서 구현했고, 한국 사회의 구성원들의 도덕성 형성에 영향을 끼쳤다. 또한 한국교회는 한국사회의 경제 성장 서사가 한국교회 안에서 교회 성장이라는 측면으로 구현했을 뿐만 아니라, 기독교인들이 경제 성장의 동력으로서 참여하도록 독려하는 역할을 감당했다.

경제 성장 서사는 순수하게 서사적 측면에서 탄탄한 구조를 가지고 있었다. 박 대통령은 한국이 역사적으로 근대화와 경제 성장에 실패한 이유를 조선과 이전 정부 지도자들의 무능과 무책임에서 비롯되었다고 주장했다. 이전 정치 지도자들이 경제 성장 서사에서 악당으로 등장하고, 절대적인 선이자 목표인 근대화와 경제 성장을 이루어내는 주인공은 박정희 대통령과 박정희 정부였다. 그래서 그는 한국 역사를 “외국의 억압, 정복으로 점철된 비참의 연대기” 라고 평가했다.⁴⁰⁾ 한국이 역사적으로 겪은 대부분의 침략이 한국의 국력이 약했기 때문이라고 주장하면서, 그는 한국 국민이 일치단결하여 근대화와 경제 발전을 이루어 부국강병을 이룩해야 한다고 주장했다. 그의 경제성장 서사는 실제로 성과를 내었다는 점에서 한국 사회의 지배적인 서사의 지위를 강화해 나갈 수 있었다.⁴¹⁾

한국교회는 한국사회의 경제 성장 서사를 한국교회 안으로 받아들여서 “영적” 인 언어로 전환하여 성장을 추구하는 서사를 구축하였다. 이와 같은 교회성장 서사 형성에 가장 크게 영향을 끼친 사람은 조용기 목사였다. 그는 물질적 축복과 영적 축복을 강조했고 하나님께서 기독교인들에게 물질적 축복과 사회적 성공을 주실 것이라는 믿음을 강조했다. 그로 인해서 조 목사는 기복 신앙을 한국교회에 확산시켰다는 비판을 받고 있다. 그의 메시지는 한국 사회에서 폭발적인 반응을 얻어서 많은 사람들이 그가 세운 교회로 몰려 들었다. 그 결과 여의도 순복음 교회는 세계 최대 규모의 교회가 되었다.

처음에 조용기 목사는 1958년 서울의 가난한 동네 대조동에 5 명의 성도들과 함께 천

40) Chung-hee Park, *The Country, the Revolution, and I*, (Seoul: Hollym, 1963), 166.

41) Chung-hee Park, *Major Speeches by Korea's Park Chung Hee, A New Horizon in Asia 3* (Seoul: Hollym, 1970), 287. This speech was his First Inaugural Address at the President's Inauguration on 17 December 1963. The title of the address was “The Dawn of a New Era.” Like this address, Park emphasized the failure of the past and the necessity of new leadership like himself. See Chung-hee Park, *Major Speeches by Korea's Park Chung Hee, A New Horizon in Asia 3* (Seoul: Hollym, 1970), 287. Chung-hee Park, *To Build a Nation*, (Washington: Acropolis, 1971). Yong-shin Park, *Some Reflections on Our Society* (Seoul: Phenomenon and Perception, 1995).

막교회를 세웠다. 천막교회는 조용기 목사의 강력한 메시지와 치유 사역에 의해서 급속도로 성장했다. 1961년에 600명의 규모의 교회가 되었고 1964년에는 이미 3,000명 규모의 교회가 되었다. 조용기 목사가 소그룹 모임들과 그 모임들의 리더로 여성을 세운 것은 1960년대 당시 한국의 문화에서 매우 파격적인 시도였다. 그러나 조 목사는 여성들에게 소그룹이나 셀 모임을 이끄는 리더십을 부여했고, 이 여성 지도자들의 헌신적이고 열정적인 봉사 활동 덕분에 교회는 더욱 빠르게 성장했다. 그의 소그룹 시스템은 그가 교회의 70 만 명이 넘는 성도들을 섬길 수 있었지만 여전히 성도들이 서로 연결되어 있다고 느끼게 할 수 있었던 이유였다.

박정희 정부는 근대화와 경제 발전을 이루기 위해서 한국 사회를 하나의 경제 개발을 위해 동원할 수 있는 체제를 구축했다. 그 체제를 개발동원체제라고 부를 수 있는데, 이 개발 동원 체제는 이전까지 한국 사회 안에 팽배해 있던 공산주의에 대한 증오심을 국가 발전의 동력으로 환원시켰고 경제성장과 근대화라는 성과를 만들어 냈다. 한국교회 역시 공산주의에 대한 기독교적 증오를 교회의 전도 노력과 선교의 원동력으로 치환함으로써 교회 성장을 이루었다. 교회는 정부와 동질화된 정책과 정신을 가지고 있었기 때문에 가난을 벗어나려는 많이 도시 빈민들이 한국교회에 유입될 수 있었고 교회 성장을 이룰 수 있었다. 즉, 박정희 대통령이 제안한 경제 성장 서사는 많은 한국교회에서 받아들여져 교회성장 서사로 변형되어 교회 안에서 작동했다.

교회는 한국의 경제 성장을 하나님의 축복으로 여겼을뿐만 아니라, 경제성장 서사를 확장해 가는 과정에서 국가의 경제 발전은 교회성장이라는 종교적 언어로 대체했다. 한국사회의 성장주의와 여의도순복음교회의 성장의 관계에 대해서 연구한 이정연은 박정희의 경제개발 성장 서사가 한국교회의 종교적 언어로 번역되어서 영적 “부흥”의 서사로 채택되었다고 설명하고 있다.⁴²⁾ 한국교회는 교회의 성도 수의 증가를 교회의 부흥으로 이해했다. 이정연의 연구에 따르면 조용기 목사는 하나님의 명령에 순종하기 위해 여의도에 세계 최대 규모의 교회를 세웠다고 주장했다. 이는 한국교회가 교인의 증가와 교회의 성장을 하나님의 은혜의 증거로 해석하는 대표적인 사례이다. 따라서 이 서사 구조 안에서 한국교회가 하나님의 축복을 받는 교회가 되기 위해서는 한국교회는 무조건 성장해야 했다. 이와 같은 방식으로 경제 성장 서사가 한국교회에 큰 영향을 미쳤다. 그 과정에서 한국교회의 서사는 한국사회의 서사에 동화되었다.

한국기독교의 성장내러티브의 저자 김선일 교수는 한국교회의 내러티브 변천사를 설명하며 아래와 같이 기술하였습니다.

기존의 반공 논리로 한국 사회를 개선하고 발전시키며, 국민의 삶을 신장시킬 수 없다고 보았다. 그래서 민주주의 제도가 더 우월함을 보여 주자는 움직임이 기독교인들 사이에 승공론으로 자리매김하였고, 후에 박정희 정권의 근대화 계획에도 지지를 보인다. 한국 주류 기독교가 박정희의 군사 정변을 지지한 이유는 공산주의 체제보다 우위에 설 수 있는 실질적 반공 체제의 확립인 승공을 원했기 때문이다.⁴³⁾

김선일 교수는 한국교회의 구성원들이 공산주의와의 체제 경쟁에서 승리할 수 있는 승공의

42) 이정연, “근대적 인간과 전근대적 종교의 심원 : 1970년대 성장주의와 여의도순복음교회”, 한국사회학 52, no. 4 (November 2018): 210 - 12.

43) 김선일, 『한국기독교의 성장 내러티브』 (서울: CLC, 2018), 201.

서사로서 경제성장 서사를 원했다고 주장한다. 성장의 서사가 한국교회와 한국사회 모두에 지배적인 내러티브로 받아들여졌기에 성장을 중심으로 한국사회와 한국교회가 상호 영향을 끼친 것이다.

한 사회에서 기독교인과 비기독교인 모두가 문화를 공유하고 있기 때문에 문화는 기독교의 복음 메시지를 번역하고 전달하기 위한 최적의 도구가 될 것이다. 이런 의미에서 순전히 사회와 소통하고 복음을 전파한다는 측면에서 조용기 목사는 복음을 한국 사회와 문화가 이해할 수 있는 언어로 번역하여 전달하는데 성공했다. 한국 국민들과 기독교인들이 열망한대로 그 두 그룹 모두가 물질적 축복을 얻고 가난을 극복했기 때문이다. 조용기 목사는 여의도순복음교회를 70만 명 이상의 성도 규모를 자랑하는 세계 최대의 교회로 성장시켰다. 따라서 그의 교회성장 서사에서 윤리적 문제점과 도덕적 부작용을 무시한다면, 그는 역사상 가장 성공적인 기독교 목사로서 평가받을 것이다.

또한 경제성장을 추구하고 근대화와 경제 발전을 이룩했다는 것이 단순히 부정적으로만 평가할 수 없다. 경제 성장을 통해서 사회와 국가의 부를 증진시키고 국민 개개인의 경제적 수준을 향상시켰다는 것은 매우 큰 사회적 기여이다. 그러나 경제성장 서사 안에서 다른 도덕적 가치들을 무시하고 인권을 침해한 것은 경제성장 서사에 의해서 나타난 부작용이고, 한국 사회 안에 왜곡된 도덕적 성품을 형성시켰다는 것 역시 부정하기 어렵다.

복음을 많은 이들에게 전하고 교회를 성장시키는 것 자체는 부정적인 일이 아니다. 그러나 교회성장을 추구하는 과정에서 기독교의 소중한 도덕적 가치를 외면하고 무시하고 사회법을 어기면서까지 개인적인 부를 추구하는 결과로 이어졌다면 교회성장 서사의 부작용 역시 작다고 할 수 없다. 특별히 한국교회에 있어서 교회성장 서사의 문제는 조용기 목사의 교회성장 서사의 도덕적 부작용이 무시할 수 없을 만큼 매우 심각하다는 데에 있다. 그가 일으킨 윤리적 문제와 횡령과 같은 범죄는 그가 설교해 온 “복음”에 과연 신뢰할 만한 것인지에 대한 근본적인 의문을 불러 일으키고 있다. 또한 한국의 비기독교인들에게 한국교회가 소개하는 복음이 정말로 복된 소식인지 아니면 기독교적 언어로 포장된 물질주의인지 분명하게 구별하기 어렵다. 따라서 한국 사회의 경제 성장 서사에 동화된 조용기 목사의 교회성장 서사는 현재 한국교회의 가장 지배적인 서사로 기능할 뿐만 아니라 한국교회의 많은 윤리적 문제를 초래한 도덕적 성품 형성에 결정적인 역할을 했다고 말할 수 있다.

6. 그리스도 중심적 서사에 의한 성품 형성

성품은 개인의 행동과 태도에 큰 영향을 주는 요소이다. 적절하게 훈련받지 못하거나 도덕적 원칙에 의해 지도받지 못한 성품은 부정적인 특성으로 전환될 가능성이 있다.⁴⁴⁾ 도덕적 원칙을 따라 형성되지 못한 성품은 사람들의 두 번째 본성으로 굳어져 성급하고 폭력적이며 사랑이 없는 성품이 나타나게 한다. 이런 부정적인 경향은 확고한 악습으로 바뀌며, 이를 소중하게 여기는 경향이 생긴다. 헤르만 바빙크는 성품에 대한 개혁파적 이해를 아래와 같이 제공한다.

사람들은 단지 자신이 선호하는 성품을 선택할 수 있는 것이 아니다. 기질만큼이나 다양한 성품이 존재한다. 성품은 항상 도덕적인 특성을 내포하고 있다. 도덕적

44) Herman Bavinck, *Reformed Ethics: The Duties of the Christian Life*, vol. 2 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021), 404.

원칙의 작용 없이는 어떤 성품도 존재하지 않는다; 원칙이 없는 사람은 성품이 없다. 성품은 도덕적 삶의 발전의 산물이다.⁴⁵⁾

바빙크에 따르면, 그리스도는 완벽하게 조화된 성품의 이상적 모델이며, 그리스도가 아닌 그 어떤 이들의 성품도 과하거나 부족한 쪽으로 치우친다(Christ alone is a perfectly harmonious character; all other characters are more or less one-sided).⁴⁶⁾ 그리스도의 본보기를 따라, 순수하고 견고한 기독교 성품을 발전시키기 위한 노력이 요구된다. 이는 성품이 외부 힘에 의해 결정되지 않고, 오직 하나님에 대한 사랑, 순수한 도덕적 원칙, 그리고 그리스도의 교훈에 의해 결정된다는 것을 의미한다. 따라서 성도의 성품은 하나님의 사랑에 깊게 뿌리내린 삶으로부터 형성될 뿐만 아니라, 그리스도로부터 끊임없이 힘을 얻음으로써 형성되는 것이다. 개혁파적 성품 형성의 모든 것은 하나님의 은혜와 도움에 의존하는 것이다.

개혁파적 성품 형성 이해는 앞에서 기술된 성품윤리와 연결하여 적용할 때 그리스도 중심적 성품 형성과 예수 중심적 서사의 관련성을 설명할 수 있다. 즉, 공동체의 지배적인 서사가 공동체 구성원들의 성품을 형성한다는 성품윤리를 개혁파적 관점에서 적용할 수 있다. 그리스도만이 완벽하게 조화된 성품을 가지신 분이기에 교회의 구성원의 성품을 바르게 형성시키는 서사는 예수 중심적 서사일 수 밖에 없다. 따라서 예수 중심적 서사가 아닌, 다른 외부의 힘에 영향을 받거나 사회 문화에 동화될 때 교회 구성원들이 그리스도를 본받아 성품을 형성하는 것은 불가능하게 될 것이다.

7. 결론

한국교회의 도덕적 문제는 한국교회의 일부의 일탈 행위이거나 어느 특정 시기에 일어난 일시적인 행위로 치부할 수 없다. 도덕적 문제를 일으키는 것이 지속적으로 반복되기 때문에 한국교회의 도덕적 성품을 중심으로 문제를 바라볼 필요가 있다. 이 논문에서는 한국교회의 지배적 서사로 작동한 성장의 서사를 살펴 보았다. 한국사회의 경제 성장 서사가 한국사회에 국가 빈곤의 탈출과 경제적 발전에 기여하였지만 동시에 여러 도덕적 부작용을 낳은 것처럼, 조용기 목사의 교회성장 서사도 한국교회의 폭발적 성장에 기여하였지만 동시에 한국교회의 도덕적 성품 형성에 부정적인 영향력을 끼쳤다. 한국교회의 많은 도덕적 문제를 해결하기 위해서 한국교회의 도덕적 성품을 왜곡시킨, 현재의 지배적 서사의 실체를 인정하고, 한국교회의 서사를 성경적 서사에 충실하게 구축해 가는 노력이 필요하다.

45) Herman Bavinck, *Reformed Ethics: The Duties of the Christian Life*, 404.

46) Herman Bavinck, *Reformed Ethics: The Duties of the Christian Life*, 404.

참고문헌

- Anderson, Allan. "The Contribution of David Yonggi Cho to a Contextual Theology in Korea." *Journal of Pentecostal Theology* 12, no. 1 (n.d.): 85 - 105.
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Edited by J. O. Urmson. Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Cochran, Elizabeth Agnew. *Receptive Human Virtues: A New Reading of Jonathan Edwards's Ethics*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2011.
- Farley, Benjamin Wirt. *In Praise of Virtue: An Exploration of the Biblical Virtues in a Christian Context*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Gushee, David P, and Glen Harold Stassen. *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- H. Richard Niebuhr. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1956.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- . *A Cross-Shattered Church: Reclaiming the Theological Heart of Preaching*. Grand Rapids: Brazos, 2009.
- . *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.
- Kim, Sebastian C H. "Editorial: [The Idea of the 'Public Sphere']." *International Journal of Public Theology* 6, no. 2 (January 1, 2010): 131 - 34.
- Kim, Sung-Gun. "The Korean Protestant Church After Its Rapid Growth: A Sociological Study of Religion." *Christianity and History in Korea* 38 (March 2013): 5 - 45.
- Kotva, Joseph J. *The Christian Case for Virtue Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1996.
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville: Westminster John Knox, 1984.
- MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Meilaender, Gilbert. *The Theory and Practice of Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Park, Chung-hee. *Major Speeches by Korea's Park Chung Hee*. A New Horizon in Asia 3. Seoul: Hollym, 1970.
- . *The Country, the Revolution, and I.* Seoul: Hollym, 1963.
- . *To Build a Nation.* Washington: Acropolis, 1971.
- Park, Yong-shin. *Some Reflections on Our Society*. Seoul: Phenomenon and Perception, 1995.
- Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Toronto: Simon and Schuster, 2001.
- Wilson, Jonathan R. *Gospel Virtues: Practicing Faith, Hope & Love in Uncertain Times*. Eugene: Wipf & Stock, 2004.
- 김선일, 『한국기독교의 성장 내러티브』. 서울: CLC, 2018.

손봉호. “한국교회의 윤리와 세습” . 『제2 종교개혁이 필요한 한국교회』, 서울: KCLP, 2015, 29-37.

신원하. “초월과 진리, 주변에서 중심으로 - 한국 교회 위기의 본질과 극복을 위한 신학 윤리학적 분석 -.” 기독교사회윤리, no. 26 (2013): 179-215.

이정연. “근대적 인간과 전근대적 종교의 심원 :1970년대 성장주의와 여의도순복음교회.” 한국사회학 52, no. 4 (November 2018): 207-41.