

# 고신대 개혁주의학술원 제17회 신진학자포럼

일시: 2024년 1월 8일(월) 오후2시  
장소: 서울제일교회(담임목사 김동춘)

## Timetable

사회: 황대우 원장(개혁주의학술원)

### 1부: 논문발표

- 인사말씀 및 기도 2:00-2:10 ----- 황대우 원장(개혁주의학술원)
- 발표1 2:10-2:50  
“조나단 에드워즈의 칭의론에 나타난 믿음과 실천의 관계: 구속사적 관점에  
집중하여” 류길선 박사
- 휴식 2:50-3:00
- 발표2 3:00-3:40  
“언약의 일방성과 쌍방성 : 칼빈의 언약 사상” 이재호 박사

2부: 질의응답 3:40-4:10 사회: 황대우 원장(개혁주의학술원)

## Profile



**류길선 박사** 충북대학교 졸업 및 총신대학원에서 목회학 석사(M. Div.)를 한 후, 도미하여 미국 칼빈 신학교에서 신학 석사(Th. M, 조직신학)를 졸업하였다. 이후 미국 트리니티 신학교에서 조나단 에드워즈의 언약 신학을 전공으로 역사신학 박사학위(Ph. D)를 취득하였다. 현재 총신대학교 신학과와 교회사 교수로 재직중이다. 저서로는 박사 논문을 수정하여 출판한 *Federal Theology of Jonathan Edwards: An Exegetical Perspective*(Lexhem Press, 2021)과 『개혁주의의 역사』(서울: 솔로몬, 2022)가 있으며, 역서로는 히트니 G. 갬블의 『웨스트민스터 총회의 반율법주의 논쟁』(개혁주의신학사, 2021)가 있다. 그 외에 어거스틴, 17세기 개혁파 정통, 조나단 에드워즈, 그리고 칼빈주의에 관한 다수의 논문이 있다.



**이재호 박사** 총신대학교 신학과(B.A)와 총신대학교 신학대학원(M.Div)을 졸업한 후 부흥과개혁사에서 출판 사역을 위해 헌신하며 헤르만 바빙크의 『개혁교의학』과 『ESV 스테디 바이블』 등을 책임 편집했다. 이후 유럽에서 학업을 이어가며 독일 보훔 대학교(Ruhr Universität Bochum)에서 고전어를 공부하고 네덜란드 아펠도른 신학대학교(Theologische Universiteit Apeldoorn)에서 교회사 전공으로 헤르만 쉐더하우스 교수의 지도 아래 칼빈의 언약신학을 연구하여 박사학위(Dr. theol.)를 취득했다.

## 1. 들어가는 말

조나단 에드워즈의 칭의론에서 믿음과 실천의 관계는 매우 중요한 주제이다. 그의 설교는 대부분 회심, 믿음, 거룩한 삶 등을 강조하는 데, 이는 성도들이 거짓 신앙에서 벗어나 참된 믿음을 통해 구원을 얻을 뿐만 아니라, 거룩한 삶을 통해 하나님께 영광을 돌려야 한다는 그의 목회자적 관심을 보여준다. 특히 부흥이 식어갈 무렵 에드워즈는 많은 위선자들의 출현을 목격하면서 거짓 신앙과 참된 신앙의 구별에 많은 관심을 기울였다. 『신앙의 정서』에서 에드워즈는 거짓 신앙을 경계하면서,<sup>1)</sup> 참된 신앙은 거룩한 성향의 활동을 동반한다고 주장했다.<sup>2)</sup>

성향, 믿음, 실천에 대한 에드워즈의 관점은 학자들 사이에 열띤 논쟁을 불러 일으켰다. 일선의 학자들은 믿음에 대한 에드워즈의 관점을 ‘포용적 구원론,’ 또는 ‘성향 구원론’(dispositional soteriology)으로 주장했다.<sup>3)</sup> 안리 모리모토(Anri Morimoto)에 따르면 에드워즈에게 “그리스도인과 비그리스도인 사이의 구별은 단순히 믿음을 가진 사람들과 믿음을 가지지 않은 사람들 사이의 구별이 아니다.” 둘 사이의 차이점은 믿음을 가졌느냐 아니냐의 문제가 아니라 “믿음으로의 성향이 실현되었느냐 아니냐에 놓여있다.”<sup>4)</sup> 모리모토의 주장에 동의하며 맥더모트(McDermott), 헌싱거(Hunsinger), 이상현, 그리고 스트드베이커(Studebaker) 등과 같은 학자들은 성향에 대한 에드워즈의 이해가 비그리스도인들을 포용하는 구원관을 내포한다고 강조한다.<sup>5)</sup> 이들에 따르면, 구원은 심지어 그리스도 이전 시대의 사

1) Jonathan Edwards, “Author’s Preface,” in *Religious Affections*, ed. John E. Smith. vol. 2 of *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven, CT: Yale University Press, 1959), 86-87.

2) Jonathan Edwards, *Religious Affections*, ed. John E. Smith. vol. 2 of *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven, CT: Yale University Press, 1959), 100-101.

3) 성향구원론(dispositional soteriology)은 하나님이 사람 속에 주입하신 은혜가 인간의 성향의 변화를 일으켜 회심과 거룩한 삶에 이른다고 주장한다.

4) Anri Morimoto, *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995), 3. .

5) 다음의 자료를 참고하라. Gerald R. McDermott, *Jonathan Edwards Confronts the God: Christian Theology, Enlightenment Religion and Non-Christian Faiths* (New York: Oxford University Press, 2000), 110-29, 339; McDermott, “Salvation as Divinization: Jonathan Edwards, Gregory Palamas and the Theological Uses of Neoplatonism,” in *Jonathan Edwards: Philosophical Theologian*, ed. Paul Helm and Oliver D. Crisp (Burlington, VT: Ashgate, 2003), 127-38; McDermott, “Jonathan Edwards on Justification by Faith—More Protestant or Catholic?” *Pro Ecclesia* 17, no. 1 (2008): 92-111; George Hunsinger, “Dispositional Soteriology: Jonathan Edwards on Justification by Faith Alone,” *WTJ* 66, no. 1 (2004): 107-20; Sang Hyun Lee, “God’s Relation to the World,” in *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*, ed. Sang Hyun Lee (Princeton: Princeton University Press, 2005), 59; Lee, “Does History Matter to God?: Jonathan Edwards’s Dynamic Re-conception of God’s Relation to the World,” in *Jonathan Edwards at 300: Essays on the Tercentenary of His Birth*, ed. Harry S. Stout, Kenneth P. Minkema, and Caleb J. D. Maskell (Lanham, MD: University Press of America, 2005); Steven M. Studebaker, “Jonathan Edwards’ Pneumatological Concept of Grace and Dispositional Soteriology: Resources for an Evangelical Inclusivism,” *Pro Ecclesia* 14, no. 3 (2005), 324-339; Lawrence R. Rast Jr., “Jonathan Edwards on Justification by Faith,”

람들과 불신자들에게도 일어날 수 있다.<sup>6)</sup>

믿음과 실천의 관계에 대한 에드워즈의 관점은 준비주의(preparationism) 논쟁에 연루되기도 했다. 준비주의란 회심을 위해 인간편에서의 준비적 단계로서 겸손이 선행되어야 한다고 보는 관점이다. 몇몇 급진적 학자들은 칼빈과 대립되는 준비주의자 논제를 통해 칼빈과 청교도의 신학 사이에 단절을 주장하는 한편,<sup>7)</sup> 에드워즈를 칼빈의 신학을 계승한 은혜의 신학자라고 묘사한다.<sup>8)</sup> 좀 더 온건한 입장을 취하는 학자들은 에드워즈를 칼빈과 청교도들로부터 분리하지는 않지만, 에드워즈가 그의 청교도 선조들의 주장과는 달리 겸손을 준비의 단계로 보지 않았다고 지적한다.<sup>9)</sup> 좀 더 보수적인 입장은 류길선의 관점에서 잘 드러나는데, 그는 에드워즈의 준비교리가 칼빈 및 청교도 선조들과 대립되는 것이 아니라, 개혁주의의 입장에서 칼빈과 개혁파 정통, 특히 청교도의 신학 위에서 있다고 강조한다.<sup>10)</sup>

에드워즈를 포용 구원론자나 준비주의자로 오인하는 것은 믿음과 실천의 관계에 대한 에드워즈의 관점을 매우 비좁게 이해하기 때문이다. 표면적으로 보면 선행의 중요성에 대한 에드

---

CTQ 72 (2008): 347-62; Michael J. McClymond and Gerald R. McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards* (2012), 267-8, 361-2; J. V. Fesko, *The Covenant of Redemption: Origin, Development, and Reception* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 122-43.

6) 하지만 이러한 주장들은 다수의 학자들에 의해 비판을 받아왔다. Carl W. Bogue, *Jonathan Edwards and the Covenant of Grace* (Cherry Hill, NJ: Mack, 1975), 227-251; Samuel T. Logan Jr., "The Doctrine of Justification in the Theology of Jonathan Edwards," *WTJ* 46 (1984): 26-52; Stephen R. Holmes, "Does Jonathan Edwards Use a Dispositional Ontology? A Response to Sang Hyun Lee," in *Jonathan Edwards: Philosophical Theologian*, ed. Paul Helm and Oliver D. Crisp (Burlington, VT: Ashgate, 2003), 99-114; Jeffrey C. Waddington, "Jonathan Edwards's 'Ambiguous and Somewhat Precarious' Doctrine of Justification?" *WTJ* 66 (2004): 357-372; E. Brooks Holifield, "Edwards as Theologian," in *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, ed. Stephen J. Stein (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 152; Oliver D. Crisp, "Jonathan Edwards on the Divine Nature," *Journal of Reformed Theology* 3 (2009): 175-201; Michael McClendon, *Jonathan Edwards and Justification by Faith* (Burlington, VT: Ashgate, 2012); Josh Moody, "Edwards and Justification Today," in *Jonathan Edwards and Justification*, ed. Josh Moody (Wheaton, IL: Crossway, 2012), 17-43; Hyun-Jin Cho, *Jonathan Edwards on Justification: Reformed Development of the Doctrine in Eighteenth-Century New England* (Lanham, MD: University Press of America, 2012); Stephen R. C. Nichols, *Jonathan Edwards's Bible: The Relationship of the Old and New Testaments in the Theology of Jonathan Edwards* (Eugene, OR: Pickwick, 2013), 11, 14, 142-144, 172-173; Reita Yazawa, "Covenant of Redemption in the Theology of Jonathan Edwards: The Nexus between the Immanent and the Economic Trinity" (PhD dissertation, Calvin Theological Seminary, 2013); Douglas A. Sweeney, "Justification by Faith Alone? A Fuller Picture of Edwards's Doctrine," in *Jonathan Edwards and Justification*, 129-54; Sweeney, *Edwards the Exegete: Biblical Interpretation and Anglo-Protestant Culture on the Edge of the Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 2016), 202-218.

7) Ralph Bronkema, *The Essence of Puritanism* (Goes: Osterbaan and Le Cointre, 1929). 이러한 주장에 대한 설명과 반박을 위해 다음을 보라. John H. Gerstner, *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards*, vol. II (Powhatan, VA: Berea Publication, 1992), 79-141.

8) Perry Miller, "The Marrow of Puritan Divinity," *Errand into the Wilderness* (New York: Harper and Row, 1964), 87n154; Norman Pettit, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life* (New Haven: Yale University Press, 1966); R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism in 1649* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1997).

9) Douglas A. Sweeney, *Jonathan Edwards and the Ministry of the Word: A Model of Faith and Thought* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 118; 한동수, "조나단 에드워즈의 구원론에서 영적 교만과 겸손의 문제," 「한국개혁신학」, 72(2021): 101-102.

10) 류길선, "개혁주의적 관점에서 본 조나단 에드워즈의 준비교리: 초자연적 은혜와 장년적 수단의 활용 관계," 「한국개혁신학」, 74(2022), 134-171.

워즈의 강조와 언어 표현은 로마 카톨릭의 것과 유사해 보인다. 에드워즈는 칭의의 원인에 대해서 말하기 보다 칭의의 조건에 대해 자주 언급하고, 참된 신앙은 사랑의 행위를 통해 드러난다고 설교했다. 하지만 스위니가 옳게 지적한 것처럼, 이것은 에드워즈가 로마 카톨릭의 행위 구원론을 따른다는 것을 의미하지 않는다.<sup>11)</sup> 또한 삼벌레인이 잘 지적한 바와 같이 칭의론에 있어서 에드워즈의 주요 관심사는 “칭의의 수단으로 발생하는 법정적 거래(forensic transaction)가 아니라 그리스도와의 연합에 의해 발생하는 존재론적 변화”에 있음을 기억해야 한다.<sup>12)</sup> 같은 맥락에서, 강웅산은 에드워즈의 칭의론은 언약신학적 원리가운데 그리스도와의 연합의 관점에서 읽어야 한다고 주장한다.<sup>13)</sup>

믿음과 행위에 대한 강조에는 거짓 신앙에 대한 에드워즈의 경계 의식이 작용하고 있다. 에드워즈는 1723년의 초기 『신학묵상집』에서 행위를 강조하는 아르미니우스주의(Arminianism)와 신율법주의(neonomianism)에 반대하여, 은혜언약의 조건은 신자의 믿음이 아니라 오직 그리스도라는 사실을 강조했다.<sup>14)</sup> 그런가 하면 1731년에 은혜언약에 관해 쓴 『신학묵상집』 no. 488에서 에드워즈는 “보편적이며 인내하는 순종은 성경에서 우리에게 의해 추구되고 노력되어야 할 것으로 제시되는데, 우리의 구원의 조건으로서 예수 그리스도에 대한 믿음 만큼이나 필연적인 것으로 제시된다”고 하며 행위의 중요성을 지적했다.<sup>15)</sup> 더 나아가 구속사에 대한 관심이 발전함에 따라<sup>16)</sup> 에드워즈는 믿음과 실천의 관계의 불가분성을 더욱 강조하게 된다. 에드워즈는 언약신학의 중심에 흐르고 있는 구속사 개념을 통해, 하나님의 전폭적인 은혜를 강조하고, 그에 따른 그리스도인들의 신실한 반응을 요구했다.

본고는 구속사는 칭의론에 있어서 믿음과 행위의 관계에 대한 에드워즈의 관점을 이해하는데 매우 중요한 해석학적 틀로 작용하고 있음을 증명한다. 이를 위해, 본고는 먼저 에드워즈의 칭의론에 나타나는 성향에 대한 관점을 간단히 살펴보고 시작한다. 독자들은 에드워즈가

11) Sweeney, *Edwards the Exegete*, 209-216. 에드워즈뿐만 아니라 그의 개혁파 정통주의 선조들은 한결같이 칭의의 조건에 대해 언급하곤 했다. 하지만 그들 중 어떤 누구도 행위를 칭의의 질료로 간주하지 않았다.

12) Ava Chamberlain, “Editor's Introduction,” in *The “Miscellanies”: Entry Nos. 501-832*, ed. Ava Chamberlain, vol. 18 of *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 39.

13) 강웅산이 말하는 그리스도와의 연합은 “삼위일체적, 언약적, 구속사적 시각을 수반한다.” 성부는 택자의 칭의를 위하여 성자와 언약을 맺으시고, 성자는 택자의 칭의의 객관적인 근거가 되셨으며, 성령은 그리스도가 완성한 칭의를 택자에게 적용하신다. 강웅산, 조나단 에드워즈의 칭의론 (용인: 목양, 2017), 35. 일반적으로 언약신학은 창세 전에 성부와 성자 사이에 이루어진 구속언약, 하나님과 아담 사이에 맺어진 행위언약, 그리고 성부와 신자 사이에 그리스도를 통해 맺어진 은혜언약의 전체 경륜을 의미한다. 구속의 경륜 안에서 은혜언약은 구속언약에 포함된 것으로 이해되며, 행위언약과 은혜언약은 그리스도 안에서 약속과 성취의 과정에서 이해된다. 강웅산은 세 언약의 관계에 관해 간결하고 명확하게 묘사한다. 다음을 보라. 강웅산, “조나단 에드워즈의 언약 개념에 나타나는 그리스도의 연합,” 『성경과 신학』, 90(2019), 67-97.

14) Jonathan Edwards, *The “Miscellanies”: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500*, ed. Thomas A. Schafer, vol. 13 of *The Works of Jonathan Edwards*, ed. Harry S. Stout (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 198. 에드워즈는 1722년에 『신학묵상집』을 작성하기 시작했다. 이 작품의 연대기에 대한 기록을 위해 다음을 참고하라. Kenneth P. Minkema, “A Chronology of Edwards’ Life and Writings,” compiled by Kenneth P. Minkema. <http://edwards.yale.edu/files/JE%20Chronology.pdf>

15) Jonathan Edwards, *The “Miscellanies,”* no. 488, WJE 13:488.

16) 다음의 작품을 참고하라. Michael J. McClymond and Gerald R. McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 2011), 324-26; Cornelis van der Knijff and Willem van Vlastuin, “The Development in Jonathan Edwards’ Covenant View,” *Jonathan Edwards Studies* 3, no. 2 (2013), 269-281.

말하는 성향이 신자의 본성적 변화에 따른 자연적 발전이 아니라 그리스도와의 연합 가운데 성령의 초자연적 지속적 교통의 영향임을 발견하게 될 것이다. 그런 다음 은혜언약에서 믿음이 왜 조건으로 작용하는지를 분석하여 조건성의 의미가 행위구원이 아니라 에드워즈의 구속사적 관심을 드러낸다는 것을 보여줄 것이다. 마지막으로, 칭의론에 나타나는 믿음과 실천의 관계를 에드워즈의 구속사적 관점에서 살펴본다. 에드워즈에게 구속사는 신자와 불신자들에게 참된 믿음과 회개를 촉구함으로써 은혜에 합당한 열매를 맺도록 하는 하나님의 자비롭고 신실한 언약적 성취의 역사였다. 이를 통해 구속사가 어떻게 칭의를 이해하는 해석학적 틀이 되는지를 확인하게 될 것이다.

## 2. 에드워즈의 칭의론에 나타난 성향에 대한 이해

1723년, 에드워즈는 『신학묵상집』 no. 36, “칭의”에서 칭의의 근본적인 문제는 “복음적 순종”에 의해 칭의되는지 그렇지 않은지에 놓여 있지 않다고 말한다. 보다 근본적인 질문이란 칭의의 이유가 “우리가 복음적 순종 안에 있는 선에 의해서인지, 혹은 그리스도가 받으신 복음적 순종에 의해서인지, 단순히 그분에 대한 영접때문인지, 순전히 이것(영접)에 의해 신자가 그리스도에게 연합하여 그분과 하나가 됨으로 하나님 보시기에 동일한 존재로 보여지기 때문인지”에 놓여 있다. 다수의 사람들이 “자신들이 논쟁하는 것에 관해 질문의 요지를 알지 못한다는 것은 참으로 유감스러운 일이다.”<sup>17)</sup> 에드워즈의 한탄은 에드워즈의 칭의론을 성향 구원론으로 오해하는 학자들에게 고스란히 적용된다. 그들은 성향에 대한 이해에 있어서 그리스도와의 연합 가운데 있는 성령의 역사와 그로 인해 발생하는 신자의 본성의 변화의 관계를 잘못 이해한다.

에드워즈는 『신학묵상집』 no. 37, “믿음”에서 믿음을 그리스도와 신자 간의 연합의 수단으로 묘사한다. 믿음이란 “영혼이 그리스도와의 결혼하는 것”이다. 한 영혼이 그리스도와 연합하는 것은 “믿음으로 말미암는다.” 믿음은 그리스도를 신랑으로 받아들이는 신부의 영접과 같다.<sup>18)</sup> 에드워즈는 믿음의 본질에 대해 설명하면서 신랑을 향한 신부의 마음에 “고유하고 적합한 마음의 정서들과 움직임들”이 무엇인지를 간략히 언급한다. 믿음에 있어서 그리스도와 연합된 신자의 정서는 결혼시 남편에 대한 아내의 정서와 같다. 에드워즈에 따르면, “본성과 하나님의 정하심에 따라 남편과 결혼하는 여자는 자신의 남편을 안내자, 보호자, 경비와 변호자, 해로운 것과 위험한 것으로부터의 피난처, 불안으로부터 구원투수, 고통가운데 위로자, 낙망가운데 지지자로 받아들인다.” 하나님은 남자를 육체와 정신에 있어서 더 강하게 만들어서 보호하기에 알맞게 하신 반면, 여자는 더 약하고 부드럽고 연약하고, 두려움이 많으며 상냥하게 만들어 보호와 방어의 적합한 대상이 되게 하셨다. 이에 따라 여자는 본성적으로 용맹과 용기, 지혜, 관대함과 위대함을 사모한다. 다른 한편, 남자가 여자를 아내로 받아들일 때 기대하는 정서들은 “달콤하고 전적인 확신과 신뢰, 복종과 행복이다.” 남편은 신뢰와 확신 가운데 자신의 미덕(virtues)들을 발휘하게 만드는 여자의 특성과 성향(qualifications and dispositions)을 본다. 마찬가지로 “신자가 그리스도를 믿음으로 영접할 때, 신자는 그리스도를

17) Jonathan Edwards, “No. 36, Justification,” in *The “Miscellanies”: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500*, ed. Thomas A. Schafer, vol. 13 of *The Works of Jonathan Edwards*, ed. Harry S. Stout (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 219.

18) Jonathan Edwards, “No. 37, Faith,” in *The “Miscellanies”: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500*, ed. Thomas A. Schafer, vol. 13 of *The Works of Jonathan Edwards*, ed. Harry S. Stout (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 220.

하나님의 진노와 영원한 형벌로부터의 보호자와 피난처로 영접한다.”<sup>19)</sup> 다른 한편 그리스도께서 신부의 마음 속에 보시는 영혼의 성향들은 그리스도를 향한 “달콤한 의존과 확신, 자신을 보호할 유일한 바위로서 그분에 대한 겸손한 신뢰이다.” 그리스도는 자기의 힘과 가치를 신뢰하는 이들을 구원의 대상으로 영접하지 않으신다.<sup>20)</sup>

믿음에 대한 에드워즈의 논의는 자기 의(self-righteousness)를 의지하는 공로주의를 배척함에 있다. 이는 성향에 대한 논의에서도 마찬가지이다. 에드워즈는 『신앙의 정서』(religious affection)에서 영혼이 어떤 대상에 대해 마음이 기울어지는 것을 경향(inclination)이라고 묘사한다.<sup>21)</sup> 이러한 영혼의 경향이 “민감하고 왕성한 활동 가운데” 있을 때, 정서(affection)가 된다. 이러한 정서는 “애정어린 사랑”에 다름 아니다.<sup>22)</sup> 그리스도께서 마음을 다해 하나님을 사랑하라고 말씀하셨던 그 사랑은 바로 이러한 “왕성하고 열렬한 사랑”이었다.<sup>23)</sup> 하지만 표면적으로 보이는 종교적 열정이 모두 올바른 성향을 가리키는 것은 아니다. 에드워즈는 『신앙의 정서』 제2부에서 은혜에 속하는 참된 정서가 아닌 표지들에 대해 다루면서 표면적인 종교적 열심을 나타내는 성향은 참된 정서의 표지가 될 수 없다고 말한다. 왜냐하면 그러한 성향은 은혜 없는 이들에게도 발견되기 때문이다.<sup>24)</sup> 입으로 하나님을 찬양하고 영화롭게 한다고 하여도 “은혜없이 하나님과 그리스도를 향한 높은 정서를 가질 수 있”기에 그러한 성향을 가진다는 것이 은혜에 속한 참된 정서를 보여주는 것은 아니다.<sup>25)</sup>

그렇다면 참된 신앙의 정서의 기초가 되는 참된 성향은 무엇인가? 에드워즈는 『신앙의 정서』 제3부에서 신령하고 은혜로운 정서란 참된 성도에게 나타난다고 말한다. 그는 다음과 같이 쓴다.

우리는 참된 성도들, 혹은 신약에서 하나님의 성령에 의해 거룩하게 된 사람들이 신령한 사람들이라고 불리는 것을 발견합니다. 그들이 신령하다는 것은 그들의 독특한 성격에 대한 것인데, 이는 그들이 거룩함을 받지 못한 이들로부터 구별된다는 점에서 그렇습니다. 이것은 신령한 사람들이 자연인, 그리고 육적인 사람들과 대조된다는 점에서 분명합니다. 따라서 신령한 사람들과 자연인은 서로 반대됩니다; 고전2:14-15, “육에 속한 사람은 하나님의 성령의 일들을 받지 아니하니 이는 그것들이 그에게는 어리석게 보임이요, 또 그는 그것들을 알 수 없나니 그러한 일은 영적으로 분별되기 때문이라. 그러나 신령한 자는 모든 것을 판단하느니라.” 성경은 불경건한 사람, 또는 은혜를 가지지 않은 사람을 자연인으로 설명합니다.<sup>26)</sup>

에드워즈에 따르면 신령한 신자와 불경건한 자연인 사이의 근본적인 차이점은 하나다. 즉 신앙의 출처가 하나님의 초자연적인 활동의 역사인가 아니면 자기 자신의 육체에 대한 의존인가 이다. 성경에서 사도는 자연인을 영적인 것에 무지한 사람으로 묘사한다. 자연인은 “교만과 자기 의”를 가지고서 자기 자신의 지혜를 신뢰한다. 반면, 신령한 사람이라고 할 때, 이 영적인 것은 다름 아닌 삼위일체의 세 번째 위격인 “성령”과 관련된다. 그리스도인들은 신령한

19) Edwards, “No. 37, Faith,” 220.

20) Edwards, “No. 37, Faith,” 221.

21) Jonathan Edwards, *Religious Affections*, ed. John E. Smith. vol. 2 of *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven, CT: Yale University Press, 1959), 96.

22) Edwards, *Religious Affections*, 107.

23) Edwards, *Religious Affections*, 107.

24) Edwards, *Religious Affections*, 164.

25) Edwards, *Religious Affections*, 165.

26) Edwards, *Religious Affections*, 197.

사람들이라고 불리는데 이는 그들이 성령으로 태어났기 때문이며, 하나님의 성령이 그들 속에 내주하고 거룩한 영향을 끼치기 때문이다.<sup>27)</sup>

성령이 참된 신자 속에 주어진 것은 그분의 “고유한 지속적 내주으로써” 그들 속에 거주하기 위함이며, “새로운 본성의 원리로써,” 또는 “생명과 행위에 있어 신적인 초자연적 샘 (spring)으로써” 그들의 마음에 영향을 가하시기 위함이다. 성령은 신자의 “영혼의 기관들”에 연합하셔서 “새로운 본성과 생명의 원리 또는 샘이 되신다.” 성령의 내주를 통해 그리스도는 “그들 속에 *계실뿐만 아니라 그들 안에 사신다.*” 그 결과 신자들은 그리스도의 생명에 의해 산다. 따라서, “성령은 그들에게 연합되어 그들 속에서 생명의 원리가 되신다.”<sup>28)</sup> 성령은 다양한 방법으로 자연인에게도 영향을 줄 수 있으나, 내주의 원리로써 그들과 교통하지는 않는다.<sup>29)</sup> 에드워즈는 계속해서 성령의 내주를 통해 신자 안에 발생하는 변화와 불신자에게 끼치는 영향의 차이에 주목한다. 그에 따르면, 신자들과 그들의 미덕들이 영적이라고 불리는 이유는 성령께서 그들 속에 자신의 고유한 본성에 따라 자신을 발휘하고 교통해 주시는 효과들을 만드시기 때문이다. 성령의 고유한 본성은 “거룩함”인데, 성령은 이러한 본성 안에서 신자의 마음에 내주하셔서 자신을 발휘하고 교통하신다. 그 결과 “신자의 마음에 있는 은혜는 신적인 거룩함을 가진 동일한 본질”의 것이다. 반면, 성령은 자연인에게는 이러한 방식으로 자신을 교통하지 않으신다.<sup>30)</sup>

성령의 초자연적 교통의 역사는 성향에 대한 에드워즈의 관점에 힌트를 제공한다. 즉 신자 안에 있는 참된 정서적 성향은 변화된 인간의 고유한 속성이 아니라 성령의 지속적인 교통해 주심의 결과이다. 에드워즈는 신적인 본성에 참여한다는 말은 “이단들의 혐오스럽고 신성모독적인 말처럼” 신자들이 하나님의 본질(essence)에까지 참여하여 하나님과 같이 “신이 된” 것, 그리고 그리스도와 같이 “그리스도화 된 것”을 의미하지 않는다고 강조한다.<sup>31)</sup> 신적인 본성에 참여자가 되었다는 말은 하나님의 충만하심의 참여자가 되었다는 것을 뜻한다. 즉 “피조물의 분량과 수용 능력”에 따라 “하나님의 영적인 아름다움과 행복”에 참여자가 되었다는 것이다. 그리하여 “신자의 마음속에 있는 은혜는 하나님의 가장 영광스러운 사역”이며, 모든 피조물의 능력을 뛰어넘는 하나님의 탁월한 방식의 사역이다.<sup>32)</sup>

에드워즈는 “새로운 영적 감각과 그러한 감각에 참여하는 새로운 성향들은 “새로운 기관들 (faculties)”이 아니라 본성의 “새로운 원리들(principles)”이라고 말한다. 이 본성의 원리는 “영혼의 기관들의 활동”을 일으키는 “능력과 성향”을 제공한다. 이 새로운 영적인 감각은 영혼의 본성에 놓인 새로운 기초이다. 다시 말해, “이 새로운 감각에 참여하는 마음의 새로운 거룩한 성향은 의지의 새로운 기관이 아니라 의지의 기관이 새로운 종류의 활동을 일으키는 영혼의 본성에 놓인 기초이다.” 반면, 성령은 자연인의 마음에 자연적 원리에 따라 마음을 동하고, 자극하고, 도우며, 향상시키기도 하지만 새로운 영적 원리는 제공하지 않으신다.<sup>33)</sup>

야자와(Yazawa)는 새로운 본성의 원리로서의 성령의 초자연적 역사와 그로 인한 신자의 신성한 성품에의 참여에 대한 에드워즈의 관점을 잘 요약한다. “에드워즈는 하나님의 충만에 참여한다고 말할 때, 그것은 인간의 본성이 얼마간 신성으로 변화된다거나 인간의 본성이 신적

27) Edwards, *Religious Affections*, 198.

28) Edwards, *Religious Affections*, 200.

29) Edwards, *Religious Affections*, 201.

30) Edwards, *Religious Affections*, 202.

31) Edwards, *Religious Affections*, 203.

32) Edwards, *Religious Affections*, 203.

33) Edwards, *Religious Affections*, 206.

인 본성과 동일하다는 것을 의미하지 않는다. 에드워즈가 사용한 참여라는 표현은 성령의 내주를 통하여 택자가 인간적 본성을 잃어버림 없이 하나님의 자기 교통의 역사의 일부가 된다는 것을 의미한다. 쉽게 말해서, 택자는 성령의 영향 아래에 놓인다.”<sup>34)</sup> 야자와가 잘 지적한 것처럼, 에드워즈에게 있어서 성향의 변화는 인간 본성의 자발적인 변화와 효과가 아니라, 성령의 지속적인 교통하심의 결과이자 지속적인 영향의 효과이다. 성향에 대한 논의에 있어서 에드워즈는 성향 구원론에 대한 여지를 남기지 않고 오히려 성령의 초자연적 역사와 삼위일체 하나님의 사역에 주목한다. .

### 3. 믿음의 조건성: 구속사에 대한 관심

신자의 성향적 변화가 그리스도와의 연합과 그로 인한 성령의 지속적인 교통하심의 영향과 효과라면, 신자의 믿음은 칭의에서 어떤 역할을 하는가? 이 질문은 에드워즈의 언약 신학을 이해하는데 매우 중요한 질문이다. 언약은 하나님과 인간 사이에 쌍방적 약속이기에 약속에 따른 조건을 전제한다. 그렇다면 믿음은 은혜언약의 조건인가? 아니면 조건이 아닌가? 에드워즈는 목회 초기에 믿음을 은혜언약의 조건이 아니라고 했다가 시간이 지나면서 다시금 믿음을 은혜언약의 조건이라고 강조한다. 아래에서 볼 것이지만, 에드워즈의 칭의론에서 믿음의 조건성은 그의 언약신학을 이해하는 데 중요한 역할을 하며, 그의 구속사적 관심을 드러낸다.

#### 3.1 믿음은 은혜언약의 조건이 아님

에드워즈의 언약사상은 그의 초기 글들에서 나타나는데, 시간이 지나면서 언약 사상에 발전의 모습이 나타난다. 에드워즈는 자신의 『신학무상집』(“Miscellanies”) 가운데, 1723년의 초기 작품에서 구속 언약과 은혜 언약을 구분하는 것에 대해 우려를 표했다. 에드워즈는 행위 구원 사상에 반대하면서, 믿음을 조건이라고 부르는 것은 자칫 언약체결에서 인간의 행위를 부각시킬 위험성이 있다고 보았다. 그에 따르면, 아르미니우스주의와 신율법주의는 사람들로 하여금 자기 의를 가치있게 여기도록 조장한다.<sup>35)</sup> 이러한 혼란은 은혜언약과 구속언약을 잘 못 구분할 때 발생한다. 에드워즈는 하나님과 아담 사이에 맺어진 첫 언약에 대해 먼저 논한다. 그에 따르면, 아담과 맺어진 첫 번째 언약(행위언약)은 아담의 후손들과 맺어진 것인데, 왜냐하면 이미 아담 속에 아담의 후손들이 있기 때문이다. 둘째 언약은 그리스도와 맺어진 언약으로서 그리스도 안에 있는 신자들과 맺어진다. 아담이 그의 후손들의 “공통의 머리와 대표였”다면, 그리스도는 “신자들의 머리와 대표”이다. 아담이 사람들 가운데 창조된 첫 번째 사람이었던 것처럼, 그리스도는 신자들의 만형이시다.<sup>36)</sup>

첫 언약과 둘째 언약의 당사자가 각각 아담과 그리스도라는 사실로부터 언약의 조건 개념이 등장한다. 첫 언약(행위언약)의 조건은 아담의 “지위”(standing)이나 둘째 언약(은혜언약)의 조건은 그리스도의 “지위”(standing)이다. 둘째 언약에서 그리스도가 새 언약의 조건을 수행하

34) Yazawa, “Covenant of Redemption,” 121.

35) Edwards, *The “Miscellanies”: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500*, 198. 아르미니우스주의에 대한 경계는 에드워즈의 석사 논문의 주제인 칼빈주의의 예정론 교리에 잘 드러난다. 신율법주의는 복음을 새로운 율법(new law)으로 규정하는 이들에게서 나타나는데, 신율법주의 논쟁은 1690년대에 다니엘 윌리엄스(Daniel Williams)와 아이작 촌시(Isacc Chauncy) 사이에서 발생했다. Thomas A. Schaffer, “Editor’s Introduction,” in *The “Miscellanies”: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500*, ed. A. Schafer, vol. 13 of *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 11-13, 198n7.

36) Edwards, *The “Miscellanies”: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500*, 198.



셨으므로 더 이상 인간 편에서는 어떤 행위도 필요하지 않다. 사람은 “구원받은 이유에 있어서 해야 할 것이 아무것도 없다.” 다만 오직 그리스도와 그가 행하신 일을 받아들이는 일이 필요할 뿐이다. 왜냐하면 구원이란 인간 편에서의 어떤 조건에 의해 제공되는 것이 아니라 값없이 거저 받은 것이기 때문이다. “이 받아들임과 영접함이 곧 믿음이다.” 계22:18의 말씀처럼, 생명수를 마시는 것은 무엇인가를 행하기 때문이 아니다. 그러므로 언약이 그리스도 안에서 아닌 상태에서 사람과 맺어졌다고 말하는 것은 부적절한데, 왜냐하면 값없이 주시는 것과 언약 사이에는 엄청난 차이가 존재하기 때문이다. 언약은 그리스도와 맺어진 것이었으며 그분 안에서 그리스도의 몸된 지체들과 맺어진 것이다. 따라서 언약의 조건은 그리스도의 완전한 순종과 수난 받으심에 있다.<sup>37)</sup>

에드워즈는 계속해서 언약의 머리인 그리스도께서 행하신 모든 순종이 언약의 조건이라고 말한다. 이는 언약에서 인간편의 행위를 조금도 내세우지 못하게 하기 위함이다. 신자들은 그리스도 안에서 구원을 값없이 받았다. 언약이 은혜라고 불리는 이유가 바로 여기에 있다. 오직 그리스도께서만 그 어떤 조건없이 죄인들에게 구원을 베푸신다.<sup>38)</sup> 그리스도의 공로에 대한 강조 이면에는 믿음의 수동성을 강조하려는 에드워즈의 의도가 엿보인다. 에드워즈는 “믿음이란 받아들이는 조건이라고 불릴 수 없다”고 단언한다. 그는 다음과 같이 쓴다.

믿음은 받아들임의 조건이 아니라 그저 받아들임 그 자체이다. 그리스도께서 내어주시면 신자들은 받는다. 그들이 받기 전에는 맺어진 언약이나 행해져야 할 어떤 것에 관한 동의가 존재하지 않았다. 믿지 않는 자들은 구원을 받지 못한다는 것과 믿는 모든 이들이 구원을 받는다는 것은 사실이다. 즉 그리스도와 구원을 받아들이는 모든 이들은 구원을 받고, 구원을 받아들이지 않는 자는 결코 구원을 받거나 가지지 못한다. 하지만 믿음, 혹은 구원에 대한 수납은 구원을 받아들이는 조건이 아니다. 어떤 사람이 거지에게 선물을 주어 거지가 어떠한 사전 조건 없이 그것을 취하게 된다고 할 때, 그 사람이 거지와 언약을 맺는다고 말하는 것은 불합리하다. 그리스도가 자신의 손으로 우리에게 생명을 주셔서 우리가 그것을 받게 된다고 하는 것이 우리와 언약을 맺는 것이라고 말하는 것은 더 없이 불합리하다.<sup>39)</sup>

인용된 문단을 해석해 보면, 그리스도의 공로로 값없이 주어진 은혜는 믿음이라는 수단을 통해 신자에게 주어지지만, 그렇다고 하여 그 믿음의 행위 자체가 언약의 조건이 될 수는 없다. 만일 믿는 행위를 조건이라고 말한다면, 그것은 구원을 주시는 언약의 당사자인 그리스도의 은혜를 헛되이 받는 것이다. 오히려 은혜언약의 핵심은 은혜 언약의 당사자인 그리스도와 공로의 질료인 그리스도의 완전한 순종과 수난받으심에 있다. 언약의 머리이신 그리스도가 언약을 맺으심으로 신자들은 그리스도 안에서 선물을 그저 받을 따름이다.

이러한 논지를 통해 에드워즈는 신자의 믿음이란 언제까지나 그리스도 안에서 이루어지는 것으로 강조한다. “그리스도와 그의 교회는 법적으로 하나다.” 언약적 관점에서 그리스도와 신자들은 하나다. 즉, 은혜언약 안에서 신자의 믿음은 조건이 될 수 없는데, 왜냐하면 신자들은 교회의 머리이신 그리스도에게 붙어 있기 때문이며, 그리하여 그리스도만이 은혜언약의 조건이 되기 때문이다. “만일 언약으로 그리스도와 교회를 나누게 되면,” 그 둘은 법적으로 하나가 아니라 둘이 되게 하는 것이다. “믿음을 생명의 조건으로 만드는 것”은 믿음과 행위를 구별할 수 없게 만드는 “셀 수 없이 많은 어려움”을 유발할 뿐만 아니라, 사람들로 하여금 자

37) Edwards, *The “Miscellanies”*: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500, 198-199.

38) Edwards, *The “Miscellanies”*: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500, 199.

39) Edwards, *The “Miscellanies”*: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500, 199.

신의 “의”(righteousness)에 의존하게 만든다. 반면, 은혜언약과 구속언약을 구별하지 않기로 한다면, “이 모든 사안들은 “분명하고 혼란없이” 이해된다.<sup>40)</sup>

### 3.2 믿음은 은혜언약의 조건임

맥클리몬트와 맥더모트는 에드워즈의 이러한 초기 관점이 1733년에 가서는 다른 발전의 국면에 접어든다고 지적한다. 그들에 따르면 반율법주의의 위험성에 경각심을 가졌던 에드워즈는 이 기간에 믿음을 언약에 들어가는 조건으로 가감없이 말했다.<sup>41)</sup> 이들의 주장을 분석하며 크나이프(Cornelis van der Knijff)와 블라스타인(Willem van Vlastuin) 역시 에드워즈의 언약적 관점에 변화가 일어난 것을 1733년으로 파악한다.<sup>42)</sup> 에드워즈는 1733년에 쓴 『신학묵상집』 617번에서 ‘은혜언약’이라는 주제하에 믿음을 조건으로 언급한다. 이 작품에서 에드워즈는 그리스도와 그리스도 안에 있는 신자 사이에 맺어진 언약으로부터 그리스도와 교회 사이의 언약을 구분한다. 전자는 하나님과 성자 사이에 맺어진 언약으로, 이 때 신자는 그리스도 안에 있는 교회로서 그리스도와 하나로 간주된다. 위에서 살펴본 바와 같이 이 언약의 조건은 그리스도의 공로이지 신자의 믿음이 아니다.

하지만 그리스도와 교회 사이에 맺어진 언약은 달리 이해될 필요가 있다. 에드워즈는 이 언약을 신랑과 신부 사이에 맺어지는 결혼언약이라고 부른다. 이 언약에서 모든 약속들은 조건적이다. “조건적인 약속이 없는 은혜언약의 약속들이나 언약의 약속들이 있다고 생각하는 것은 불합리와 모순이다.” 성부와 성자 사이에 맺어진 언약의 조건은 그리스도의 행하심과 받은 신 고난인 반면, 그리스도와 교회 사이에 맺어진 언약의 조건은 신자들이 “그에게 가까이하고 붙어 있어야 한다는 것”이다.<sup>43)</sup> 에드워즈는 이 논의의 필연적인 귀결로서, 두 가지를 제시한다. 첫째, “복음의 계시와 공급은 그것이 동의되기 전까지는 언약이라 불리지 않는다.” 즉 복음에서 가르치는 언약은 쌍방적이다. 둘째, 그리스도에게 가까이 하는 것과 인내는 은혜언약의 조건인데, 아내가 남편을 받아들이는 것이 먼저이며 죽음이 갈라놓을 때까지 남편에 대해 신실함을 견지하는 것과 같다.<sup>44)</sup>

맥클리몬트와 맥더모트에 따르면 이 두 언약 간의 구분은 시간이 흐르면서 더욱 분명하게 구분된다. 두 학자들은 1739년에 에드워즈가 구속언약과 은혜언약 간에 구분이 없다는 토머스 보스톤(Thomas Boston, 1676-1732)의 문제점을 인식하고 있었다고 주장한다. 실제로 보스톤은 두 언약 사이에는 구별이 없으며, 그리스도가 은혜언약의 조건이라고 주장했다.<sup>45)</sup> 에드워즈가 보기에 이 주장에는 문제가 있었다. 왜냐하면 그리스도는 구속 언약에서 조건이시기 때문이다. 그리스도는 은혜 언약을 맺으신 당사자이지 은혜 언약의 조건은 아니시기 때문이다.<sup>46)</sup> 언약의 조건성에 대한 에드워즈의 표현으로부터, 맥클리몬트와 맥더모트는 “그리스도를 가까이 함과 인내는 모두 그리스도에 참여함으로부터 오는 그리스도로부터의 선물들이지만,

40) Edwards, *The “Miscellanies”*: Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500, 199.

41) McClymond and McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 325-326.

42) Van der Knijff and van Vlastuin, “The Development in Jonathan Edwards’ Covenant View,” 272.

43) Jonathan Edwards, *The “Miscellanies,”* no. 617, WJE 18:148.

44) Jonathan Edwards, *The “Miscellanies,”* no. 617, WJE 18:150-151.

45) 보스톤은 구원에 있어서 인간의 공로나 자량이 없음을 강조하고 오직 구원의 질료가 그리스도에게 있음을 강조하기 위해 두 언약이 하나임을 강조하고 있다. Thomas Boston, *A View of the Covenant of Grace from the Sacred Records* (Edinburgh: John Gray, 1775), 22. 하지만 에드워즈의 글에서 보스톤의 주장을 반박하는 표현은 찾아보기 어렵다.

46) McClymond and McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 326-327.

그럼에도 불구하고 그것들은 인간의 조건들”이라고 의미심장하게 표현한다.<sup>47)</sup> 맥클리몬트와 맥더모트는 에드워즈의 언약신학적 관점의 변곡점을 강조하기 위해, 언약의 조건으로서 인간 편에서의 행위를 강조하는 듯한 인상을 남긴다.

하지만 결혼언약의 조건성을 언급하는 에드워즈의 관심은 인간 행위의 어퍼함에 있는 것이 아니라, 오히려 그리스도께서 그 조건을 충족하신 사건에 집중하고 있음을 어렵지 않게 발견할 수 있다. 에드워즈에 따르면 결혼언약에서 신랑과 신부는 각각 자신을 서로에게 준다. 이 언약의 약속은 “영혼과 육체의 영생”을 내포한다. 영생의 행복은 “그리스도를 즐거워함에, 그리고 그분의 상급의 행복과 영광 안에서 그분과의 연합에 있다.”<sup>48)</sup> 에드워즈가 말하는 결혼언약은 그리스도와의 연합에 다름 아니다. 더 중요한 사실은 이 언약에서의 약속들이란 그리스도와의 연합을 시작하는 동인(動因)이 아니라, 연합 안에서 발생하는 현상들이라는 점이다. 즉 그리스도와의 연합의 결과로 영생의 약속이 신부인 교회에 주어진다. 영생의 행복은 “칭의”를 포함하는데, 왜냐하면 칭의 또한 그리스도와의 연합의 부분이기 때문이다. 칭의에서 신자들은 그리스도의 칭의의 참여자들에 다름 아니다. 그들은 중보자 그리스도의 죄사함과 칭의 안에서 죄사함을 받고 의롭다 함을 얻었다. “그리스도의 성육신, 순종, 그리고 희생에 대한 약속들은 그리스도와 신자 사이의 언약 안에 포함되어 있었다.” 그 이유는 이 모든 약속들이 성부와 성자 사이에 맺어진 언약에 포함되어 있기 때문이다. 성부와 성자 사이의 은혜언약은 영생, 견인, 칭의, 더 나아가 중생이나 회심, 믿음과 믿음에 필요한 모든 것들, 예컨대 “은혜의 도구”로서 믿음에 필연적인 모든 것들을 포함한다.<sup>49)</sup>

더 나아가 에드워즈의 의도는 결혼언약 자체의 조건성이 아니라, 성부와 성자 간에 맺어진 언약의 약속들이 어떻게 그리스도와 교회 간의 언약의 조건들로 성취되는지를 보여주려고 함에 있다. 그리스도와 신자 사이의 언약은 정확히 이런 문맥에서 이해된다. 성부와 성자의 언약의 약속들은 성자와 신부 사이의 언약의 조건들로 작용한다. “중생과 그리스도와의 연합은 성부와 그리스도 간의 언약의 약속들 가운데 하나이지만, 그리스도와 그의 백성 간의 언약에서는 조건이다.” 그리스도의 성육신, 죽으심, 고난은 그리스도와 그의 백성 간에 주어진 약속들이면서 동시에 성부와 성자 간의 언약의 조건이다. 즉 결혼 언약은 성부와 성자 간의 언약적 약속들이 중보자 그리스도께서 그 조건을 성취하심으로 신자들에게 수여된다는 사실을 보여준다. 심지어 신자들이 그리스도에게 가까이 함과 붙어 있음도 그리스도를 통하여 성부와 성자 간의 언약의 약속의 성취의 결과이다. 이를 고려할 때, 맥클리몬트와 맥더모트의 주장은 반은 옳고 반은 그르다. 에드워즈가 믿음을 조건이라고 불렀던 점은 잘 발견하였으나, 그 무게 중심은 인간의 믿음의 행위가 아니라 도리어 하나님의 약속과 그리스도의 중보적 성취, 다시 말해 구속사적 관점에 있다.<sup>50)</sup> 이를 고려한다면, 크나이프와 블라스탄이 세 번째 국면에서

47) McClymond and McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 326. 구속언약과 은혜언약 간의 차이에 대한 에드워즈의 글을 위해 *The "Miscellanies,"* nos. 617, 825, 919, 1091을 보라.

48) Jonathan Edwards, *The "Miscellanies,"* no. 617, WJE 18:149.

49) Jonathan Edwards, *The "Miscellanies,"* no. 617, WJE 18:149.

50) 은혜언약의 조건 개념은 행위언약과 은혜언약의 관계에서 더욱 잘 드러난다. 행위언약은 아담의 죄로 깨어졌지만, 그리스도의 구속 사역을 통해 성취되었다. 이 행위언약은 신자와 불신자에게 각각 달리 적용된다. 행위언약은 불신자에게 죄에 대한 심판의 영원한 규범으로 역사하는 반면, 은혜언약의 관점에서 행위언약의 조건은 그리스도의 구속사역의 성취를 보여준다. Gilsun Ryu, *The Federal Theology of Jonathan Edwards: An Exegetical Perspective* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2021), 298-299. 에드워즈는, “그리스도께서 행위언약에 답하기 위해 세상에 오셨다”고 주장한다. 행위언약은 만대에 주어진 심판의 규범으로 영원히 서는 반면, 반드시 성취되어야 할 언약이다. Edwards, *A History of the Work of Redemption*, WJE 9:309.

언급한 구속언약과 은혜언약 간에 나타나는 조건상의 구별은 사실상 1733년에도 나타난다고 주장했던 것은 우연이 아니다.<sup>51)</sup>

위에서 살펴본 것처럼 율법주의와 반율법주의라는 당대의 컨텍스트는 에드워즈로 하여금 믿음을 언약의 조건이 아니라고 했던 입장에서 다시금 믿음을 언약의 조건이라고 강조하는데로 영향을 주었다. 하지만 믿음을 조건으로 강조하는 에드워즈의 관점 저변에는 단순히 반율법주의에 대한 경계만 작용하고 있는 것이 아니다. 에드워즈의 언약사상의 발전 이면에는 구속사에 대한 기대와 관점이 강하게 작용하고 있다. 에드워즈는 성부와 성자 간의 언약을 구속언약이라고 명확히 진술하지 않는다. 이는 구속언약과 은혜언약을 분리하여 보는 것이 아니라 포괄적인 구속사적 관점에서 이해하기 때문이다.<sup>52)</sup> 야자와(Yazawa)는 은혜언약은 그 기원이 구속언약에서 파생되었다는 의미에서 구속언약에 포함된다고 옳게 지적한다.<sup>53)</sup> 추가하여 말하자면, 에드워즈는 은혜언약을 광의적 의미에서 성부와 성자 간의 맺어진 구속언약과 동일시하면서도, 협의적으로 이해할 때는 그리스도와 신자 간의 언약으로 이해한다. 이런 맥락에서 에드워즈가 1733년과 1739년에 조건에 대한 개념을 통해 구속언약과 은혜언약의 구별을 강조한 것은, 언약신학적 발전의 변곡점으로 볼 것이 아니라, 구속사에 대한 에드워즈의 관심이 더욱 강화된 결과로 봐야 한다는 크나이프와 블라스타인의 지적은 정당하다.<sup>54)</sup>

#### 4. 에드워즈의 구속사적 관점

##### 4.1 구속사에 대한 에드워즈의 관심

구속사에 대한 에드워즈의 관심은 그가 말년에 계획했으나 미처 쓰지 못했던 역사 프로젝트(*History Project*)에 대한 언급에 잘 암시되어 있다. 에드워즈는 프린스턴 대학의 이사회에 자신의 역사 프로젝트를 "완전히 새로운 방법 가운데 역사의 형태로 되어 있는 신학의 요체"라고 묘사했다.<sup>55)</sup> 이 프로젝트의 성격에 대해 학자들의 의견은 분분하나, 대체로 학자들은 에드워즈가 계획했던 작품이 성경에 묘사된 구속의 역사를 따라 언약 사상을 서술했던 칼빈주의 신학자들의 방식이었을 것이라는 데 동의한다.<sup>56)</sup> 실제로 구속사에 대한 에드워즈의 관점은 그의 개혁파 선조들의 것과 유사한 것으로 나타난다. 예컨대, 콕세이우스(1603-1669)는 구속사를 실제 역사 가운데 실현되는 구속 경륜의 역사로 보았다.<sup>57)</sup> 비치우스(1636-1708)는 콕세

51) 다음을 보라. Van der Knijff and van Vlastuin, "The Development in Jonathan Edwards' Covenant View," 272.

52) Kevin Woongsan Kang, "Justified by Faith in Christ: Jonathan Edwards' Doctrine of Justification in Light of Union with Christ" (Ph. D. diss., Westminster Theological Seminary, 2003), 34-38.

53) Leita Yazawa, "Covenant of Redemption in the Theology of Jonathan Edwards: The Nexus between the Immanent and the Economic Trinity," (Ph. D. diss., Calvin Theological Seminary, 2013), 96.

54) Van der Knijff and van Vlastuin, "The Development in Jonathan Edwards' Covenant View," 281.

55) Jonathan Edwards, "To the Trustees of the College of New Jersey, October 19, 1757," in Edwards, *Letters and Personal Writings*, WJE 16:727.

56) Sweeney, *Edwards the Exegete*, 139; Neele, *Before Jonathan Edwards*, 219.

57) 역사적 관점에서의 구속사 개념은 학자들 사이에 상당한 반향을 불러 일으켰다. 개혁파 정통주의자였던 비치우스는 콕세이우스의 주장을 데카르트의 합리주의적 영향을 받은 결과로 이해했으며, 칼 바르트는 언약의 역사에서 그리스도의 사역을 퇴색시킨다고 비난했다. 혹자는 콕세이우스를 반(反)스콜라주의자로 묘사하기도 한다. Willem J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius, 1603-1669*, trans. Raymond A. Blacketer (Leiden: Brill, 2001), 25, 9; Charles S. McCoy, "The

이우스의 구속사적 방법론(redemptive-historical method)을 사용하여 자신의 신학을 체계화 했다.<sup>58)</sup> 유사하게, 마스트리흐트(1630-1706)는 신약시대에 교회와 기독교의 신학이 세속의 다양한 이단들에 의해 박해를 받아왔으나, 역사의 과정을 거치면서 꾸준히 발전해 왔음을 강조한다.<sup>59)</sup> 1746년, 에드워즈는 스코틀랜드 동료인 조셉 벨라미(Joseph Bellamy)에게 보내는 편지에서 마스트리흐트의 책은 “톨레틴이나 혹은 성경을 제외한 세상의 어느 책들보다 훨씬 낫다”고 극찬한 바 있다.<sup>60)</sup> 에드워즈가 톨레틴보다 마스트리흐트의 글을 선호했던 이유는 무엇인가? 에드워즈는 “신학 일반과 교리 실천과 논쟁, 또는 보편적인 신학 체계를 위해서라면” 마스트리흐트의 『이론-실천 신학』(*Theoretical-Practical Theology*)을 읽어야 한다고 추천한다.<sup>61)</sup> 얀 판 플리이트(Jan van Vliet)에 따르면 마스트리흐트의 “전체 신학적 체계는 언약신학적 개념을 따라 구조화되어 있다.”<sup>62)</sup> 이를 고려할 때, 에드워즈가 언급한 신학 일반과 보편적인 신학 체계라는 표현은 마스트리흐트의 글의 전체적인 구조, 즉 언약 체계와 연관된 것임을 어렵지 않게 알 수 있다. 이러한 사실은 록세이우스의 구속사적 관점이 마스트리흐트와 에드워즈에게로 흘러갔음을 보여준다.<sup>63)</sup>

하지만 에드워즈는 개혁파 선조들의 관점을 단순히 모방한 것이 아니었다. 에드워즈는 자신의 교회가 처한 현실을 고려하면서 하나님의 구속 사역의 자비와 신실하심의 위대함을 확신시키길 원했다. 1731년 에드워즈는 자신의 설교 『사람의 의존을 통해 구속사 안에서 영광받으시는 하나님』(*God Glorified in the Work of Redemption, by the Greatness of Man's Dependence upon Him, in the Whole of It*)에서, 하나님은 구속 사역의 일환으로 인간의

---

Covenant Theology of Johannes Cocceius“ (PhD diss., Yale University, 1956), 39-40; McCoy, “Johannes Cocceius: Federal Theologian,” in *Scottish Journal of Theology* 16 (1963): 352-70, 354. 비록 에드워즈는 자신의 글에서 록세이우스를 단 한번도 언급하지 않지만, 그의 구속사적 관점은 록세이우스의 것과 매우 닮아 있다. 록세이우스에 따르면 행위언약은 구속의 역사 속에서 다섯 단계에 걸쳐 점진적으로 폐지되었다. 록세이우스는 행위언약의 폐지 단계를 분석해 보면, 그는 구속사를 두 가지 의미에서 이해하고 있는 것으로 나타난다. 먼저 구속사적 관점에서 작정과 시행의 원리에 따라 하나님의 구원계획이 이 땅에 어떻게 성취되었지에 초점을 맞춘다. 첫 번째 폐지 단계는 아담의 범죄를, 두 번째 단계는 은혜언약의 계시를, 세 번째 단계는 새언약을 통한 그리스도의 구속사적 성취를, 네 번째 단계는 그리스도 안에서 하나된 교회의 성화를, 마지막으로 그리스도의 부활과 마지막 때의 심판으로 구성된다. 동시에 행위언약의 폐지는 구원의 서정(*ordo salutis*)의 관점에서 파악된다. 아담의 범죄로 타락한 인간은 언약의 약속을 따라 그리스도를 믿음으로 죄사함 받아 거룩한 삶을 살며 그리스도와의 연합 가운데 영적인 부활의 삶을 누리는 것이 행위언약의 폐지 단계를 통해 설명된다. 록세이우스는 두 가지 의미의 폐지 개념을 분명하게 구분하거나 나누어 설명하지 않는다. 또한 어떤 의미가 더 중요하다고 분명히 언급하지 않는다. 그럼에도 불구하고, 행위언약과 은혜언약 도식에 대한 록세이우스의 행위언약 폐지론은 그가 신구약 성경의 역사적 사건과 서술에 기초하여 구속사를 역사적 시행(administration)과 성취(accomplishment)의 관점으로 접근하고 있음을 드러낸다. Johannes Cocceius, *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, trans. Casey Carmichael, intro. Willem J. van Asselt (Grand Rapids: Reformation Heritage, 2016),

58) Joel R. Beeke, *Puritan Reformed Spirituality* (Grand Rapids: Reformation Heritage, 2004), 339.

59) Maastricht, *TPT*, VIII.3.i-3.iii, 1039-1190.

60) Jonathan Edwards, “73. To the Reverend Joseph Bellamy,” in *Letters and Personal Writings*, ed. George S. Claghorn, vol. 16 of *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), 217.

61) Edwards, “73. To the Reverend Joseph Bellamy,” 217;

62) Jan Van Vliet, “William Ames: Marrow of the Theology and Piety of the Reformed Tradition” (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 2002), 365.

63) 마스트리흐트는 록세이우스에 대해 잘 알고 있었을 뿐만 아니라, 그의 언약신학을 고수했다. Adriaan C. Neele, *Before Jonathan Edwards: Sources of New England Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 6; William Ames, *The Marrow of Theology*, ed. John D. Eusden (Grand Rapids: Baker Books, 1997), 65.

믿음과 회심을 촉구하신다고 강조한 바 있다. “우리는 우리 구원의 모든 과정 속에서 하나님의 능력에 의존”하는 데, 이는 “우리를 회심시키고, 예수그리스도를 믿는 믿음을 주시고 새로운 본성을 주는 것”은 오직 하나님의 능력이기 때문이다.<sup>64)</sup> 에드워즈가 이 설교를 했던 이유 중에 하나는 그의 청중들에게 아르미니우스주의의 위협이 도사리고 있었기 때문이다.<sup>65)</sup>

1739년에 구속사라는 동일한 제목으로 설교했던 연속 설교집 역시 하나님의 절대적인 주권과 은혜에 대한 강조로 점철되어 있다. 에드워즈는 사51:8의 본문을 중심으로 다음과 같이 진술한다.

이 장(chapter)의 목적은 고난과 원수들의 박해 아래 있는 교회를 위로하는 데 있습니다. 여기서 주장된 위로의 핵심은 교회를 향한 하나님의 자비와 신실하심의 일관성과 연속성에 있습니다. 하나님은 교회를 향한 구원 사역을 계속하심에 있어서 그 자비와 신실하심의 열매들을 유지하시면서 교회를 원수들의 공격으로부터 보호하시고 세상의 온갖 변화 속에서 교회를 안전하게 지키시고, 마침내 교회에 승리와 구원의 면류관을 씌우신 다는 것이 명백해 질 것입니다.<sup>66)</sup>

구속사의 핵심은 단순히 하나님이 온 우주를 다스린다는 일반 섭리의 역사를 의미하는 것이 아니라, 하나님이 주권적인 구속의 활동을 통해 교회의 행복을 지속적으로 성취하신다는 데 놓여 있다. 에드워즈에 따르면, 교회의 행복은 두 가지 측면에서 살펴볼 수 있다. 첫째, 교회의 행복은 교회를 향한 하나님의 “공의”와 “구원”으로 구성되어 있다.<sup>67)</sup> 공의는 성경에서 하나님의 “언약적 신실함”을 가리킨다.<sup>68)</sup> 그에 따르면, 공의가 “원인”이라면 구원은 “효과”이다. 하나님의 공의 또는 언약의 자비하심이 구원의 효과의 뿌리라면, 구원은 언약의 자비하심이 열매로 성취되게 만드는 하나님의 일하심을 말한다.<sup>69)</sup> 교회의 행복의 두 번째 측면은 구원의 “지속성”(continuance)이다. 성경은 구원에 대해 “영원히” 또는 “세세에”와 같은 표현을 통해 하나님의 구원사역이 지속적이라는 사실을 가르친다.<sup>70)</sup> 에드워즈가 하나님의 공의와 구원을 언약의 신실함과 연관짓는 것은 매우 흥미로운데, 이는 그의 성경 본문 해석의 모티브가 언약신학적이며 구속사적 관점에서 비롯되었음을 보여준다.

#### 4.2 구속사적 관점에서 본 믿음과 실천의 관계

교회를 향한 하나님의 구속계획과 활동을 고려한다면, 에드워즈의 칭의론이 단순히 개인의 구원에 초점이 맞추어져 있는 것이 아니라, 하나님의 장엄한 구속의 역사라는 포괄적인 관점에서 읽혀져야 한다는 것이 분명해진다. 믿음과 실천, 회심과 성화에 대한 강조 역시, 에드워즈의 관점에서는 구속사의 일환에 속한다. 에드워즈에 따르면 하나님이 행하시는 구속의 활동은 인간의 타락으로부터 세상 끝날까지 수행되는데, 크게 두 가지 의미에서 이해된다. 먼저

---

64) Jonathan Edwards, “God Glorified in the Work of Redemption, by the Greatness of Man’s Dependence upon Him, in the Whole of It (1731),” in *The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader*, ed. Wilson H. Kimnach, Kenneth P. Minkema, and Douglas A. Sweeney (New Haven: Yale University Press, 1999), 72.

65) Wilson H. Kimnach, Kenneth P. Minkema, and Douglas A. Sweeney, “Editors’ Introduction,” *The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader* (New Haven and London: Yale University Press, 1999), xli.

66) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, WJE 9:113.

67) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 114.

68) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 114.

69) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 115.

70) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 115.

좁은 의미에서 구속의 사역은 “구속받은 영혼들에게 발생하는 효과”와 연관된다. 회심한 이들의 영혼에 발생하는 효과는 그리스도가 성취하신 구원의 획득을 적용하시는 하나님의 구속활동의 결과들이다. 하나님은 “영혼을 회심시키고 소경의 눈을 열고, 귀먹은 자를 일으키며 죽은 영혼을 살어나게 하며, 사탄의 손에서 비참한 영혼들을 구원”하신다. 이 일은 “인류의 타락 직후 곧바로 시작되어, 세상에서 오늘날에 이르기까지 수행되어져 왔으며 세상의 마지막까지 이어질 것”이다.<sup>71)</sup> 에드워즈는 계속해서 다음과 같이 쓴다.

하나님은 모든 시대에 걸쳐 타락한 사람의 영혼을 회심시키는 사역을 수행하시듯, 그분은 그렇게 그들을 의롭다 하시고 모든 죄를 덮으시고, 그리스도의 의로 인해 그들을 보시기에 의롭게 받으시며, 그들을 양자 삼으시고 사탄의 자녀에서 자기 자녀로 삼으십니다. 또한 그분은 그들을 거룩하게 하시거나, 그들속에 시작하신 은혜의 사역을 수행하시며, 그들을 자기 영의 위로로 안위하시며, 그들을 영화롭게 하시고, 그들의 육신이 죽을 때 그리스도께서 획득하신 ○려매인 영원한 영광을 그들에게 수여하십니다. 로마서 8:30은 “그분이 미리 정하신 자들을 부르시고 부르신 자들을 의롭다 하시고 의롭다 하신 자들을 영광스럽게 하시느니라”라고 말씀합니다. 저는 이것이 인간의 타락부터 세계의 끝까지 모든 시대에 적용된다고 말합니다. 구속된 자들의 영혼에 대한 이러한 효과에 관한 구속사역이 타락의 시작부터 세상 끝까지 수행되는 그 방법은 계속해서 같은 일을 반복함으로써 진행되나, 단지 각 시대에 다른 사람들에게 적용되는 것 뿐입니다.<sup>72)</sup>

에드워즈가 묘사하는 좁은 의미의 구속사 개념은 개인의 영혼에 발생하는 구원 사역인 구원의 서정(ordō salutis)에 다름 아니다. 즉 소명, 중생, 회심, 믿음, 칭의, 양자, 성화, 견인, 영화의 순서는 구속사의 일환으로 발생한다.

하지만 에드워즈는 구원의 서정보다 더욱 포괄적인 관점의 구속의 사역을 강조한다. 에드워즈는 곧바로 넓은 의미에서의 구속사적 개념을 소개한다.

일반적으로 구속 사역은 보편적인 주제 및 목적에 관련되어 있기에 장엄한 계획이라는 관점에서 인간의 타락으로부터 세상 끝까지 다른 방식으로 진행됩니다. 이것은 단순히 그 효과를 계속 반복하고 갱신하는 것이 아니라, 많은 연속적인 하나님의 사역과 활동에 의해 이루어지며, 이 모든 것은 하나의 큰 목적과 효과를 향해 향하고 있으며, 모든 것이 하나의 계획의 부분들로 통합되어 있습니다. 이는 마치 건축 중인 집이나 사원과 같습니다. 먼저 일꾼들을 세우고, 그런 다음 재료가 모이고, 그런 다음 땅이 정해지고, 그런 다음 기초가 세워지고, 그런 다음 상부 구조가 연결되어 세워집니다. 구조물이 세워지고 마침내 관석이 놓입니다. 그러면 모두 것이 끝납니다. 이제 설명된 대로 넓은 의미에서의 구속 사역은 인간의 타락에서 세상 끝까지 지어지는 건축물과 비교될 수 있습니다. 하나님은 인간의 타락 직후에 즉시 이에 착수했습니다. 그때 바로 이 건축물을 위해 몇 가지 일이 행해졌고, 그 후로 하나님은 자료를 얻고 건축을 해오고 있으며, 세상 끝까지 계속하실 것입니다. 관석이 놓일 때 그 때가 올 것이며 모든 것이 드러날 것입니다.<sup>73)</sup>

구속 사역은 장엄한 계획(grand design)과 목적론적 관점에서 이해된다. 에드워즈는 그 목적들을 다섯가지로 나열한다. 첫째, 구속사의 목적은 선하신 하나님이 모든 악에 대해 승리하셨음을 드러내는 데 있다. 둘째, 죄로 말미암아 타락한 인간의 형상을 “회심”으로 회복시키고 “생명”을 회복시키는 것이다. 셋째, 그리스도 안에서 택한 백성을 한 곳에 모으는 것이다. 넷째 목적은 택함 받은 자들의 영광을 완전케 하는 것으로, 영적인 것의 아름다움을 보게 하심으로 택자의 영혼과 육체를 영화롭게 하는 것이다. 마지막으로, 삼위일체 하나님의 영광을 높이는 데 계획의 목적이 있다. 성부는 성자에 의해 영광을 받으시고, 이를 통해 성부는 다시금 자신 안에서 성자를 영화롭게 하신다. 이 일은 성령에 의해 성취됨으로 성령의 영광이 된다. 이를 통해 삼위 하나님 전체와 각각의 위격이 최고로 영광을 받으신다.<sup>74)</sup>

71) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 120.

72) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 121.

73) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 121.

에드워즈는 나머지 29편의 설교를 통해 구속 사역의 전말을 성경의 역사적 서술을 따라 묘사한다. 중요한 사실은 에드워즈의 구속사적 관점이 참된 믿음과 실천의 중요성에 맞물려 있다는 점이다. 에드워즈는 16편의 설교를 통해 장엄한 언약 신학적 도식을 따라 성경의 역사를 구원의 사역 측면에서 해석하고 하나님의 구원 활동을 묘사했다. 그런 다음 17번째 설교에서는 그리스도의 구속사역과 관련하여 오롯이 적용에 초점을 맞춘다. 에드워즈는 세가지 적용점을 제시한다. 첫째는 불신앙에 대한 책망이다. “우리가 들었던 것처럼 이러한 것들이 그리스도를 믿지 않고 거부하는 이들, 즉 그분을 전심으로 영접하지 않는 모든 이들을 책망하는 것은 얼마나 크겠습니까!”<sup>75)</sup> 둘째는 자기 의(self-righteousness)에 대한 책망이다. “구원을 위해 그리스도를 믿는 것이 아니라 자기 자신들을 믿는 이들에게 얼마나 큰 책망이 있겠습니까!”<sup>76)</sup> 만일 자기 의에 의존한다면, “세상의 위대한 구원자의 사역을 인간 스스로가 하는 것”이 되고 말뿐만 아니라, “그리스도가 땅에 계실 때 구원을 획득하기 위해 행하신 모든 일들과 하나님께서 구원의 길을 준비하기 위해 사람의 첫 타락으로부터 그 때까지 행하셨던 모든 일들은 헛 것”이 되고 말 것이다. 더 나아가, 인간 스스로 하나님의 위대한 사역을 성취하기에 충분한 것처럼 생각하는 교만에 빠진다.<sup>77)</sup> 마지막 세 번째 적용으로 에드워즈는 구속사에 대한 내용이 “그리스도의 구원을 무심하게 방치하는 사람들에 대한 책망”을 담고 있다고 강조한다. “여러분들은 하나님의 교회가 그리스도의 장래 구원에 대해 얼마나 귀하게 여겼는지에 대해 들었습니다.” 하지만 “이러한 것들이 성취되었다고 여러분들에게 선언되었음”에도 불구하고, “여러분들은 얼마나 그것들을 경시하며, 가볍게 취급하며, 주목하지 않으며, 관심을 기울이지 않습니까!”<sup>78)</sup> “그리스도가 이 구원을 획득하기 위해 그렇게 열심히 수고하고 그렇게 많은 고난을 당하신 것이 가치가 있다면, 당신이 그것을 얻기 위해 하는 약간의 수고가 가치가 없는 일이겠습니까!”<sup>79)</sup>

위에서 살펴본 구속사에 대한 에드워즈의 관심과 그의 1739년 구속사 설교 시리즈를 통해, 에드워즈의 칭의론이 구속사적 관점에서 이해되어야 한다는 점이 분명해진다. 에드워즈가 칭의에서 믿음과 실천의 중요성을 강조한 것 역시, 행위구원론이나 성향 구원론의 가능성을 내포하고 있는 것이 아니라, 오히려 구속사적 관점에서 하나님의 자비와 신실하심이 언약 안에서 나타난다는 것을 보여주하고자 함이었다. 에드워즈는 구속사 설교를 통해 역사 속에서 나타난 하나님의 위대한 자비와 은혜가 언약 안에서 성취되었으며, 그 은혜에 합당한 열매로서 신

74) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 123-126.

75) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 333.

76) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 334.

77) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 334-336.

78) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 338.

79) Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 340. 에드워즈는 두 가지 중요한 권면으로 설교를 마무리 한다. 첫째는 구속은 완성되었으므로 죄인들이 예수의 발 앞에 나와 꿇어야 하며, 둘째는 그리스도는 자신에게 나아오는 이들을 절대 거절하지 않을 것이라고 격려한다. Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 342-343. 구속사에 나타난 하나님의 자비와 신실하심에 대한 강조는 구속사 설교의 마지막 편인 30편에서 다시 등장한다. 에드워즈는, 지금까지 설명한 하나님의 구속사역을 통해, “자기 백성을 향한 하나님의 자비와 신실하심의 견고하심”과, “하나님이 절대 자신의 기업을 버리지 않으시는지,” 그리고 “모든 세대에 걸쳐 그들에게 자신의 언약을 기억하시는지”를 보게 된다고 말한다. 그 결과, 우리는 “그리스도의 교회가 얼마나 행복한 사회인지 배우게” 된다. 에드워즈는 요한계시록의 마지막 장에 나오는 말씀들로 마무리 한다. “그의 계명을 지키는 자들은 복이 있으니 이는 그들이 생명 나무에 나아가며 문들을 통하여 성에 들어갈 권세를 받으려 함이로다. 개들과 짐승들과 음행하는 들과 살인자들과 우상 숭배자들과 및 거짓말을 좋아하며 지어내는 자는 다 성 밖에 있으리라.” “이것들을 증언하신 이가 이르시되 내가 진실로 속히 오리라 하시거늘 아멘 주 예수여 오시옵소서.” Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 525-528.



자와 불신자들이 참된 믿음과 회개를 통해 거룩한 삶을 향해 나아가야 할 것을 강조했다. 믿음과 회개와 성화는 인간 성향 자체의 역사라거나 구원의 조건으로서의 믿음의 행위의 결과가 아니라, 하나님의 전적인 자비와 신실하신 언약에 따른 하나님의 구속사역의 일환이자 성취의 결과이다.

## 5. 결론

에드워즈의 칭의론에서 믿음과 실천의 관계를 어떻게 이해할 것인가 라는 질문은 에드워즈를 둘러싼 오해들을 해결하는 데 중요한 실마리를 제공한다. 믿음과 행함을 강조했던 에드워즈는 성향구원론을 지지하는가? 행위에 대한 강조는 준비주의와 같은 공로주의를 표방하는가? 믿음과 성향에 대한 에드워즈의 관점과 의도는 참된 신앙의 정서에 연관된 성향이 성령의 초자연적이며 지속적인 교통의 영향아래에 놓여 있음을 드러내는 데 있다. 그리스도와와의 연합으로 말미암는 신자의 존재론적 변화는 고유한 본성을 잃어버리거나 자질을 더하는 것이 아니라, 성령의 지속적인 교통에 따른 변화이기에 에드워즈에게 성향적 혹은 포용적 구원론의 여지는 없다.

그렇다면 그리스도와와의 연합으로 들어가는 진입점인 믿음은 칭의의 조건인가? 아니면 조건이 아닌가? 에드워즈는 아르미니우스주의의 행위 구원론에 맞서서 믿음을 은혜언약의 관점에서 다룬다. 넓은 의미에서, 은혜언약은 성부와 성자 사이에 맺어진 구속언약으로, 이 때 언약의 조건은 신자의 믿음이 아니라 오직 그리스도의 고난과 순종이다. 한편 에드워즈는 반율법주의의 위험을 인지하여 다시금 구속언약과 은혜언약을 구분하여 믿음을 은혜언약의 조건이라고 강조한다. 조건으로서의 믿음은 좁은 의미에서의 은혜언약, 즉 그리스도와 신자 간의 언약에 적용되는데, 결혼언약에서 살펴본 것처럼, 언약의 조건으로서의 믿음은 그리스도에게 가까이 함과 붙어있는 것으로 제시된다.

에드워즈의 칭의론은 시간이 지나면서 구속사의 관점에서 이해된다. 에드워즈는 구속사라는 연속 강해 설교를 통해 구속사란 다름 아닌 하나님이 언약을 성취하는 활동 속에 나타난 자비와 신실하심을 드러내는 데 있음을 보여준다. 에드워즈는 칭의론에 나타나는 믿음과 실천의 관계를 단순히 인간의 믿음이 어떠한 역할을 하느냐 하지 않느냐에서 국한시키지 않는다. 오히려 그는 구속사적 관점에서 회심, 믿음, 칭의, 실천 등 모든 구원의 과정을 하나님의 자비롭고 신실한 하나님의 언약적 성취의 역사로 본다. 이를 통해 하나님의 구속 사역의 은혜를 높이는 동시에, 은혜에 합당한 열매로서의 믿음과 실천을 촉구한다.

## 언약의 일방성과 쌍방성: 요하네스 칼빈의 언약 사상

이재호

(네덜란드 아펠도른 신학대학교)

### I. 서론

종교개혁 시기의 언약 사상과 관련해서 학계에서 활발하게 논의되는 이슈들 가운데 한 가지는 바로 언약의 일방성과 쌍방성 문제다. 특히 이 이슈와 관련해 제네바의 종교개혁자인 요하네스 칼빈과 취리히의 종교개혁자들인 홀드리히 츠빙글리와 하인리히 불링거가 자주 대조되어 제시되었다. 한편에서는 칼빈의 언약 사상을 일방적 언약론이라고 주장하고 츠빙글리 또는 불링거의 언약 사상을 쌍방적 언약론이라고 주장하며 제네바와 취리히가 서로 다른 언약 사상을 전개했다는 입장을 취하고,<sup>1)</sup> 다른 한편에서는 이에 대한 반동으로 칼빈의 언약 사상이 일방적 언약론이지만 츠빙글리 또는 불링거의 언약 사상과 마찬가지로 쌍방적 언약론을 포함한다는 입장을 취한다.<sup>2)</sup> 여기서 쌍방적 언약론과 관련해 주의해야 할 점은 학자들이 쌍방적 언약론에 있어 언약을 조건적 언약으로 설명한다는 점이다. 즉 칼빈의 언약 사상이 쌍방적 언약론을 포괄한다는 말은 칼빈에게 있어 언약이 조건적 언약이라고 설명하는 것이다. 학계에서 일방적 언약론은 무조건적 언약론과 동일한 의미로 사용되고, 쌍방적 언약론은 조건적 언약론과 동일한 의미로 사용된다.

이 연구의 목적은 두 가지로 설명할 수 있다. 먼저 종교개혁 시기의 언약 사상 안에서 제네바의 언약신학 전통과 취리히의 언약신학 전통이 다르지 않다는 점을 밝히는 것이다. 이를 위해 칼빈의 신학 안에서 언약 개념이 일방적 특징과 쌍방적 특징을 모두 포괄한다는 점을 『기독교강요』와 성경 주석들에 대한 분석을 통해 제시할 것이다. 다음으로 학계에서 언약의 일방성을 무조건적 언약의 범주와 동일시하고 언약의 쌍방성을 조건적 언약의 범주와 동일시

---

\* 이 연구는 본인의 박사학위 논문인 Jaeho Lee, *Der Bund Gottes in Calvins Josuakommentar im Rahmen seiner exegetischen Werke* (Diss. Theologische Universiteit Apeldoorn, 2023)의 일부분으로서 개혁주의학술원 제17회 신진학자포럼에 발표하기 위해 약간 수정을 했다.

- 1) Leonard J. Trinterud, "The Origins of Puritanism," *Church History* 20/1 (1951), 37-57; Jens G. Møller, "The Beginnings of Puritan Covenant Theology," *The Journal of Ecclesiastical History* 14/1 (1963), 46-67; Richard L. Greaves, "The Origins and Early Development of English Covenant Thought," *The Historian* 31/1 (1968), 21-35; J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980); Charles S. McCoy and J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991); J. Wayne Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," *Sixteenth Century Journal* 29/2 (1998), 359-376.
- 2) Elton M. Eenigenburg, "The Place of the Covenant in Calvin's Thinking," *Reformed Review* 10/4 (1957), 1-22; Anthony A. Hoekema, "The Covenant of Grace in Calvin's Teaching," *Calvin Theological Journal* 2 (1967), 133-161; Lyle D. Bierma, "Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?," *Westminster Theological Journal* 45 (1983), 304-321; Paul Helm, "Calvin and the Covenant: Unity and Continuity," *Evangelical Quarterly* 55 (1983), 65-81; Peter A. Lillback, *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2001); Eberhard Busch, "Calvins Lehre vom Bund und die Föderaltheologie," in Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann and Martin Sallmann eds., *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 169-181; Andrew A. Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought. A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly* (Grand Rapids, Mich.: Reformation Heritage Books, 2012).

하는 것에 대해 문제를 제기할 것이다. 언약에 있어 일방성과 쌍방성이라는 특징을 무조건성과 조건성이라는 범주에 귀속시키는 것은 오늘날의 사상적 관점으로 종교개혁자들의 신학 사상을 재단하는 것이라고 말할 수 있다. 특히 츠빙글리와 불링거가 ‘조건’(라틴어로 *conditio / conditiones*)이라는 표현을 사용한 것을 주의 깊게 살펴보면 쌍방성을 단순히 조건성과 등치시킬 수 없다는 점을 제시할 것이다.

## II. 본론

언약에 있어 취리히와 제네바 사이의 “두 전통 이론”(two traditions theory)을 가장 강력하게 주장했던 학자는 웨인 베이커(J. Wayne Baker)다. 베이커는 ‘언약’이라는 단어가 16세기 종교개혁자들 사이에서 광범위하게 사용되었지만, 불링거가 사용한 언약이라는 개념과 루터 또는 칼빈이 사용한 언약이라는 개념이 그 의미에 있어 달랐다고 주장한다. 루터나 칼빈에게 있어 언약은 유언(*testamentum*)에 해당하며, 이 개념에는 쌍방적인 혹은 상호적인 언약의 의미가 없지만, 이와 다르게 불링거는 언약(*foedus*)을 쌍방적인 언약으로 이해한다는 것이다. 베이커는 불링거의 쌍방적인 언약 개념을 하나님과 인간 사이의 협약(*agreement*)으로 제시하면서 여기에는 하나님의 약속들이 포함되어 있을 뿐 아니라 인간이 충족시켜야 할 조건들(*conditions*) 또한 포함되어 있다고 설명한다. 이렇게 베이커에게 있어 불링거의 언약 개념은 쌍방적일 뿐만 아니라 또한 조건적이다.<sup>3)</sup>

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

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

### 1. 츠빙글리와 불링거의 언약신학 전통

#### 1) 홀드리히 츠빙글리

츠빙글리는 불링거의 전임자로서 개혁파 전통 안에서 “언약신학의 창시자”로 인정을 받고 있다.<sup>7)</sup> 그러나 츠빙글리에게 있어 언약 개념이 쌍방적인지에 대해서는 학계에서 논쟁이 되고

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

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

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

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

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

있다. 예를 들어, 김효남은 1520년대 초중반에 츠빙글리의 언약 개념 안에 쌍방적 성격이 강화되었다고 주장하는 반면,<sup>8)</sup> 이은선은 이 시기의 츠빙글리의 언약 사상 안에 쌍방적인 개념이 분명하다는 주장의 근거가 명확하지 않다고 지적한다.<sup>9)</sup> 케네스 하겐과 스콧 길리스는 창세기 17장에 나타나는 아브라함 언약에 근거해서 취리히 종교개혁자들의 신학적 강조점이 일방적 언약론에서 쌍방적 언약론으로 옮겨갔다고 주장한다.<sup>10)</sup> 앞서 불링거에게 있어 쌍방적이고 조건적인 언약론을 주장했던 베이커는 조건적인 언약을 분명하게 표현하는 불링거와는 대조적으로 츠빙글리의 언약론 안에는 쌍방적이고 조건적인 언약에 대한 명확성이 결여되어 있다고 지적한다.<sup>11)</sup>

츠빙글리는 로마 카톨릭 교회와 성찬론에 대해 논쟁하면서(*Subsidium sive coronis de eucharistia*, 1525년 8월 17일) 언약 개념에 대해 해설한다. 츠빙글리에게 있어 언약 개념은 창세기 17장의 하나님이 아브라함과 맺으신 언약에서 잘 나타나는데, 츠빙글리는 언약이 다른 아닌 하나님이 약속하신 ‘콘디치오’(conditio)라고 설명한다.<sup>12)</sup> 여기서 츠빙글리가 사용한 라틴어 ‘콘디치오’를 어떻게 해석하고 번역하는지에 따라 언약의 쌍방성과 조건성에 대한 이해가 달라질 수 있다. 학계에서는 ‘콘디치오’를 예외 없이 ‘조건’이라고 이해한다. 그래서 불링거와 칼빈이 언약에 있어 ‘콘디치오’라는 용어를 사용하는 것을 지적하면서 두 종교개혁자가 언약의 조건성에 대해 말하고 있다고 주장한다. 하지만 츠빙글리가 언약 개념을 설명하는 내용을 보면, ‘콘디치오’를 단순히 ‘조건’이라고만 해석하고 번역하는 것은 옳지 않아 보인다.

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2) 하인리히 불링거

불링거의 언약 사상은 앞서 언급한 웨인 베이커 외에도 학계에서 많은 관심을 받았다.<sup>15)</sup> 불링거의 경우 언약에 대한 단행본 저술로 유명한데, 불링거는 자신의 『언약론』을 1534년에 라틴어로 출판했고,<sup>16)</sup> 또한 같은 해에 출판사, 출판 장소, 출판 연도 표기 없이 독일어로<sup>17)</sup> 번역해 출간했다.<sup>18)</sup> 불링거는 언약 개념을 설명할 때에 가장 적절한 표현으로 ‘포에두스’(foedus) 또는 ‘팍툼’(pactum)을 지목하는데, 이 용어들은 하나님과 아브라함 사이의 언약 관계에 대한 직접적인 표현이다.<sup>19)</sup> 이를 통해 불링거는 츠빙글리와 마찬가지로 언약이 하나님과 아브라함 사이의 언약적 관계임을 강조한다. 또한 불링거는 츠빙글리와 마찬가지로 창세기 17장을 근거로 하나님과 아브라함 사이의 언약적 관계를 하나님이 아브라함의 하나님이 되시고 아브라함과 아브라함의 자손이 하나님 앞에서 온전히 행하는 것이라고 설명한다.<sup>20)</sup> 여기서 불링거는 츠빙글리와 동일하게 ‘콘디치오’라는 용어를 사용한다. 그런데 『언약론』의 독일어 번역본을 보면, ‘콘디치오’라는 표현에 대한 번역어와 함께 다음과 같은 추가적인 설명이 붙어 있는데, 이는 하나님과 아브라함 사이의 언약적 관계를 더 상세히 해설해주고 있다. “각자가 상대방에 대해 어떤 책임을 지고 있는지, 어떤 상태로(conditiones / gedingen) 언약이 맺어졌는지, 각자가 어떤 목적을 위해 서로 연결되어 있는지가 제시된다.”<sup>21)</sup> 불링거에게 있어 하나님이 우리의 하나님이 되시고 우리가 하나님 앞에 온전하게 행하는 것은 언약 체결을 위한 ‘조건’이 아니다. 오히려 이 점은 하나님과 우리가 서로 어떻게 다시 함께하고 서로 어떻게 다시 교제하는지를 보여줌으로써 언약적 상태가 무엇인지를 알려준다.

불링거는 자신의 『언약론』에서 이런 언약적 관계를 가리키는 용어로서 ‘콘디치오’를 가장 많이 사용하는데, 스스로 이에 대한 더 나은 표현으로 ‘카퓏’(caput)이라는 용어를 제시한

15) Heinrich Assel, “»Bund« - souveränes Leben mit Gott im Gebot und Gesetz. Heinrich Bullingers »Von dem einigen und ewigen Testament oder Pundt Gottes« (1534),” *Evangelische Theologie* 64/2 (2004), 148-158; Dieter Groh, “Heinrich Bullingers Bundestheologie,” *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 115 (2004), 45-99; Peter Opitz, *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den »Dekaden«* (Zürich: TVZ, 2004), 317-352; Aurelio A. García, “Bullinger’s De testamento. The Amply Biblical Basis of Reformed Origins,” in Emidio Campi and Peter Opitz eds., *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence. Zurich, Aug. 25 - 29, 2004 International Congress Heinrich Bullinger (1504 - 1575)* (Zürich: TVZ, 2007), 671-692; Lukas Vischer, “... einen Bund mit euch und allen lebenden Wesen,” in Emidio Campi and Peter Opitz eds., *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence. Zurich, Aug. 25 - 29, 2004 International Congress Heinrich Bullinger (1504 - 1575)* (Zürich: TVZ, 2007), 573-592; Joe Mock, “Bullinger and the Covenant with Adam,” *The Reformed Theological Review* 70/3 (2011), 185-205; Joe Mock, “Biblical and Theological Themes in Heinrich Bullinger’s »De Testamento« (1534),” *Zwingliana* 40 (2013), 1-35; William Peter Stephens, *The Theology of Heinrich Bullinger* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 193-224.

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

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

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

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

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

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

다.<sup>22)</sup> 여기서 라틴어 ‘카퓃’은 ‘주요 내용’ 또는 ‘핵심 요점’을 의미한다.<sup>23)</sup> 우리가 주목할 점은 불링거가 『언약론』의 독일어 번역본에서는 언약적 관계를 가리키는 용어로 라틴어 ‘카퓃’에 해당하는 독일어 ‘푼트아티켈’(pundtsartickel)를 가장 많이 사용한다는 점이다. 라틴어 ‘콘디치오’에 해당하는 독일어 ‘게딩어’(gedinge)는 『언약론』의 독일어 번역본에 여덟 번만 등장하는데, 두 번을 제외하고 모두 다른 표현들 즉, ‘푼트아티켈’, ‘페어슈라이bung’(verschrybung), ‘슐디히’(schuldig)와 같은 표현들과 함께 나타난다. 그리고 한 가지 언급할 만한 점으로 불링거가 『언약론』 이전의 다른 저술들에서도 여러 번 언약에 대해 해설하고 있는데, 한 저술에서는 언약적 관계에 대해 ‘콘디치오’가 아니라 ‘카퓃’이라는 용어를 사용하고 있다.<sup>24)</sup> 윌리엄 스티븐스(William Peter Stephens)는 이 점을 지적하면서 불링거에게 있어 언약적 관계(믿음과 사랑)가 언약 체결의 조건이 결코 될 수 없다는 점을 강조한다.<sup>25)</sup>

불링거가 『언약론』의 독일어 번역본에서 ‘게딩어’라는 단어만을 사용했던 두 번의 경우를 살펴볼 때에 여기서 중요한 이슈는 바로 언약을 지킬 수 없는 아이들이 언약에서 배제되어야 하는지에 대한 문제였다. 불링거는 이 점에 있어 잘못된 주장에 대해 지적하는데, 어떤 사람들이 단지 언약의 ‘콘디치오’만을 고려하고 하나님의 은혜와 약속은 간과하면서 아이들을 언약에서 배제하고 있다는 것이다.<sup>26)</sup> 하지만 불링거는 언약의 ‘콘디치오’만이 아니라 하나님의 약속과 긍휼을 또한 주목해야 하고 절대 아이들이 언약에서 배제되어서는 안 된다고 주장한다.<sup>27)</sup> 그러면서 아이들이 언약에서 제외될 경우는 단지 아이들이 어른이 되어서 언약의 ‘콘디치오’를 경시했을 때라고 설명한다.<sup>28)</sup> 여기서 ‘콘디치오’를 ‘조건’으로 해석한다면, 앞선 논의

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

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

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

25) Stephens, *The Theology of Heinrich Bullinger*, 202-203: “Significantly, the word *conditio* (condition or main point) is not used in *The Prophet*. Moreover, faith and love are in no way conditions for entering the covenant, they are rather commended to us. The prophets, moreover, are said to depict the goodness, righteousness, and majesty of God and with great ardour to exhort to faith and innocence of life. The New Testament sees Christ as the pioneer and living examples of faith in God and innocence of life, and the testament in which faith and innocence are commended to us as the chief point of scripture.”

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

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

28) Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno*, 8a: “excludi autem ubi

에 비추어볼 때에 불링거가 아니라 다른 누군가가(재세레파와 같이 아이들을 언약에서 제외해야 한다고 주장하는 자들이) ‘콘디치오’를 ‘조건’이라는 의미로 사용했을 가능성을 배제할 수 없다.

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

## 2. 요하네스 칼빈의 언약 사상

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

### 1) 언약의 쌍방성

#### (1) 『기독교강요』

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

---

accedente rationis usu foederis conditiones negligunt.”

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

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

참된 경건이 형성된다.<sup>31)</sup>

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

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

## (2) 성경 주석

칼빈은 성경 주석들에서 언약의 역사를 기술하는데, 이를 통해 각각의 언약들이 어떻게 언약의 쌍방적 특징을 보여주는지를 설명한다. 언약의 역사 안에서 칼빈에게 있어 중요한 언약은 아브라함 언약과 모세 언약과 다윗 언약이다.<sup>37)</sup> 먼저 아브라함 언약에 있어 칼빈은 이 언약 자체가 두 부분으로 구성된다고 설명한다. 즉, 하나님께 해당하는 부분은 복된 삶에 대한

---

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

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

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

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

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

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

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



약속과 연결되어 있는 하나님의 사랑에 대한 증거이고, 아브라함에게 해당하는 부분은 진정성 있게 정의와 공의를 실천해야 한다는 격려다.<sup>38)</sup> 한편으로 하나님의 능력은 아브라함을 보호하기에 충분하며, 그래서 아브라함은 전적으로 하나님을 신뢰할 수 있다.<sup>39)</sup> 다른 한편으로 하나님은 언약 체결과 함께 아브라함에게 순종을 요구하시는데,<sup>40)</sup> 이는 하나님의 정의와 공의를 세상에 나타내야 할 의무를 져야 한다는 것이다.<sup>41)</sup>

다음으로 모세 언약은 칼빈에게 있어 아브라함 언약의 기초 위에 맺어진 언약으로서 동일하게 쌍방적 특징을 갖고 있다. 모세 언약이 체결될 때에 중요한 역사적 사건은 바로 율법의 공포였는데, 칼빈에게 있어 율법은 일차적으로 거룩하고 의로운 삶에 대한 규칙이었다. 율법을 통해 무엇이 옳고 그른지를 알고, 동시에 무엇이 선하고 악한지를 안다는 것이다.<sup>42)</sup> 언약을 체결함으로써 이스라엘은 하나님의 율법을 받아들여야 할 의무를 가지는데, 칼빈은 그 이유에 대해 하나님이 이스라엘을 부성적 사랑으로 이집트에서 구원하셔서 자신의 백성으로 삼으셨기 때문이라고 설명한다.<sup>43)</sup> 하나님은 이스라엘이 자발적으로 율법에 순종하게 하기 위해 상호간의 사랑을 요청하시는데, 이를 위해 칼빈은 마음의 할례가 필요하다는 점을 지적한다.<sup>44)</sup> 이런 점을 고려할 때에 칼빈에게 있어 하나님과 이스라엘 사이의 언약은 상호간의 사랑 안에서 체결된 것이다. 다시 말해, 하나님은 사랑에 근거해 아브라함에게 하신 약속을 성취하

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

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

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

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

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

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

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

시고, 이스라엘은 마음의 할례를 통해 하나님을 아버지로 사랑하며 하나님의 율법을 온전히 인정하는 것이다.<sup>45)</sup>

마지막으로 다윗 언약은 칼빈에게 있어 교회의 회복을 위해 새롭게 맺어진 언약으로서 이 언약의 특징은 하나님이 스스로 택하신 왕을 위해 영원한 은혜를 자신의 백성에게 약속하신다는 점이다.<sup>46)</sup> 다시 말해, 하나님이 온 백성의 구원에 대한 소망을 다윗의 인격 안에 두셨다는 것이다.<sup>47)</sup> 그래서 다윗 언약은 칼빈에게 있어 기독교적 의미를 강력하게 전달하는데, 다윗이 잠정적으로 그리스도의 인격을 취하고 있기 때문이다.<sup>48)</sup> 그러나 다윗 언약에서도 칼빈은 언약의 쌍방적 특징에 대해 주저 없이 설명하는데, 한편으로 하나님이 자신의 은혜로운 언약을 통해 다윗을 왕으로 택하셨다면, 다른 한편으로 다윗은 순전한 양심과 복종을 통해 나라를 통치하며 자신의 부르심에 합당하게 올바른 길로 가야 할 책무를 갖고 있다고 주장한다.<sup>49)</sup>

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

---

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

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

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

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

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

이해될 수 있다.

## 2) 언약의 일방성

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

### (1) 성령의 사역

하나님은 언약을 체결하실 때에 우리에게 삶의 순결함과 거룩함을 요구하시지만, 칼빈의 관점에서 어떤 사람도 자신의 능력으로 하나님의 이 요구를 따를 수는 없다. 인간에게 이 요구를 따를 능력이 있다고 주장하는 사람들에 대해 칼빈은 예레미야 31장 32-33절을 제시하며 오직 성령만이 우리의 순종을 가능하게 하실 수 있다고 강조한다.<sup>50)</sup> 신명기 30장 11절(“내가 오늘 네게 명령한 이 명령은 네게 어려운 것도 아니요 먼 것도 아니라”)을 근거로 인간이 율법을 성취할 수 있는 능력을 소유하고 있다고 주장하는 자들에 대해서는 이 말씀 구절에 대한 다른 해석을 제시하는데, 신명기 30장 6절(“네 하나님 여호와께서 네 마음과 네 자손의 마음에 할례를 베푸사 너로 마음을 다하며 뜻을 다하여 네 하나님 여호와를 사랑하게 하사”)을 볼 때에 하나님이 마음에 할례를 행하심으로써 우리가 전심으로 하나님을 사랑할 수 있게 하셨다는 것이다. 그래서 하나님의 명령에 순종하는 일이 어렵지 않은 것은 인간의 능력에 근거한 말씀이 아니라 성령의 능력과 보호에 근거한 말씀이라고 설명한다.<sup>51)</sup>

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

### (2) 중보자 그리스도

칼빈의 『기독교강요』 최종판에서 언약론은 중보자 그리스도와 긴밀하게 연결되어 있다.<sup>52)</sup>

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

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

52) 빌헬름 니젤은 중보자 그리스도가 칼빈의 언약 사상 안에서 언약의 기초라는 점을 분명하게 지적한다. Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins* (München: Kaiser, 1957), 103: “Eine Theologie wie Calvin sieht das Verhältnis beider Testamente nicht so, daß er das Alte in das Neue hineinliest und umgekehrt das Neue in das Alte. Gewiß zieht er eins zur Erklärung des anderen heran. Aber das ist nicht das Entscheidende. Entscheidend ist die Erkenntnis, daß im Alten Testament dasselbe verheißen wird, was durch das Neue uns in Christo

칼빈은 『기독교강요』 2권 6장에서 그리스도의 중보자직을 인간의 구원과 관련해서 강조하고 또한 그리스도의 중보자직을 언약의 역사와 연결시킨다. 여기서 그리스도의 중보 없이 하나님 이 자신의 백성에게 자신의 은혜를 나타낼 수 없다는 점이 강조된다.<sup>53)</sup> 또한 언약의 역사 전체를 살펴볼 때에 칼빈에게 있어 분명한 사실은 교회의 존속과 구원이 교회 자체에 달려 있는 것이 아니라 오직 교회의 머리이신 그리스도에게 달려 있다는 점이다.<sup>54)</sup> 머리이신 그리스도가 은혜 언약이 목적인 바를 이루시기 때문에<sup>55)</sup> 중보자 그리스도 없이 언약은 칼빈에게 있어 은혜 언약이라고 일컬어질 수 없다.

### (3) 하나님의 선택

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

칼빈에게 있어 하나님의 은혜는 하나님의 선택의 두 번째 단계에서 더욱 분명하게 나타나

---

angeboten wird. Das Heil der Frommen des alten Bundes ist ebenso wie das unsrige in Jesus Christus gegründet. Darum geht es hier wie dort um „denselben Leib der Kirche“; der neue Bund ist kein anderer als der von Gott wieder aufgerichtete alte Bund, den das Volk Israel gebrochen hat. Christus ist das Fundament des göttlichen Bundes, der uns im Alten und im Neuen Testament bezeugt wird.”

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

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

55) CO 2: 251 (Inst. 2.6.4): “His vaticiniis ita imbui voluit Deus Iudaeos, ut liberationis petendae causa, recta oculos ad Christum converterent. Nec vero quamvis turpiter degenerassent, potuit tamen aboleri memoria generalis illius principii, Deum per manum Christi, sicuti Davidi pollicitus fuerat, fore ecclesiae liberatorem: atque demum hoc modo firmum fore gratuitum foedus quo Deus electos suos adoptaverat.”

56) Eenigenburg, “The Place of the Covenant in Calvin’s Thinking,” 6-7: “Calvin never tired of laying emphasis upon the covenant being founded and continued in the divine grace and mercy. [...] That Calvin should place a major emphasis upon the covenant’s origin and continuance in God’s mercy and grace is, of course, entirely consistent with his views on the specific election of some to everlasting life. The very fact that they are elected requires that they shall be saved by an act which is wholly God’s.”

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

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

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

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

는데, 이는 하나님의 선택이 그 효력을 나타내기 때문이다. 칼빈은 하나님의 선택이 효력을 나타내는 것과 관련해서 두 가지 요소를 제시한다. 이 두 가지 요소는 바로 앞서 논의한 중보자 그리스도와 성령의 사역이다. 먼저 하나님이 선택하신 자들은 머리가신 그리스도 안에 연결되어 결코 끊을 수 없는 끈으로 하나님 자신에게 연결된다.<sup>61)</sup> 다음으로 성령은 하나님이 선택하신 자들에게 중생을 선물로 주시는데, 이들은 성령의 능력으로 하나님의 언약 안에 머물 수 있다.<sup>62)</sup> 이렇게 칼빈은 언약을 삼위일체 하나님의 공동의 사역 안에서 은혜 언약으로 이해한다.

### III. 결론

언약의 일방성과 쌍방성 문제는 대단히 복잡하고 논쟁적인 주제다. 이렇게 논쟁을 촉발하는 요소는 사실 언약 개념 자체 안에 내재되어 있다고 말할 수 있다. 루터와 멜란히톤의 경우 언약 개념 가운데 일방적 측면을 강조하는 ‘프로미시오’(promissio) 개념에 근거해 언약 사상을 발전시킨다. 그래서 루터는 ‘그리스도의 언약’(das Testament Christi)이라는 표현을 사용하고, 멜란히톤은 ‘복음’(das Evangelium)이라는 표현을 사용해서 하나님의 약속으로서 언약을 기술한다. 츠빙글리와 불링거의 경우 언약 개념 가운데 쌍방적 측면을 강조하는 ‘포에두스’(foedus) 개념에 근거해 언약 사상을 발전시킨다. 불링거는 언약 개념 안에 ‘프로미시오’ 개념과 ‘포에두스’ 개념이 모두 포함되어 있음을 지적하면서 자신은 ‘포에두스’ 개념을 중심으로 자신의 언약론을 전개하겠다고 분명하게 밝힌다. 그래서 츠빙글리와 불링거에게 언약은 하나님과 우리 사이의 언약적 관계가 핵심이다. 칼빈의 경우 2세대 종교개혁자로서 루터와 멜란히톤에게 특징적인 ‘프로미시오’ 개념과 츠빙글리와 불링거에게 특징적인 ‘포에두스’ 개념을 모두 포괄적으로 제시한다. 칼빈은 언약의 일방적 특징을 나타내는 ‘약속으로서 언약’과 언약의 쌍방적 특징을 나타내는 ‘관계로서의 언약’을 종합적으로 자신의 언약 사상 안에 담아내고 있다. 웨인 베이커가 주장하는 것처럼 칼빈이 이중 예정론을 가르치기 때문에 일방적 언약론을 가르친다고 설명하는 것은 칼빈의 언약 사상을 올바르게 평가한 것이 아니다. 칼빈에게 언약적 관계는 불링거와 마찬가지로 언약의 본질이며 그래서 언약은 근본적으로 쌍방적이다.

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

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

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

에 참여하는 것이며, 이 언약적 관계 안에서 하나님과 인간은 모두 조건적으로가 아니라 쌍방향적으로 서로를 사랑하기 때문에 서로에 대한 신실함을 유지한다.

## 참고문헌

### 1차 문헌

- Bullinger, Heinrich. *De prophetae officio, et quomodo digne administrari possit, oratio, Henrycho Bullingero Authore*. Zürich: Christoph Froschauer, 1532.
- *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno Henrychi Bullingeri brevis expositio*. Zürich: Christoph Froschauer, 1534.
- *Von dem einigen unnd ewigen Testament oder Pundt Gottes*.

### 2차 문헌

- 김효남. “언약사상에 나타난 쌍무성: 중세 후기의 언약개념과 종교개혁자들의 언약사상 비교.” 「역사신학논총」 제39권(2021), 9-50.
- 이은선. “츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로.” 「갱신과 부흥」 30호(2022), 87-123.
- Assel, Heinrich. “»Bund« - souveränes Leben mit Gott im Gebot und Gesetz. Heinrich Bullingers »Von dem einigen und ewigen Testament oder Pundt Gottes« (1534).” *Evangelische Theologie* 64/2 (2004), 148-158.
- Baker, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980.
- “Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect.” *Sixteenth Century Journal* 29/2 (1998), 359-376.
- Barbee, David. “Covenantal Spirituality: Bernardine Themes in Calvin’s Covenantal Theology.” *Westminster Theological Journal* 73 (2011), 133-155.
- Bierma, Lyle D. “Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?.” *Westminster Theological Journal* 45 (1983), 304-321.
- Busch, Eberhard. “Calvins Lehre vom Bund und die Föderaltheologie.” in Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann and Martin Sallmann eds., *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 169-181.
- de Greef, Wulfert. *Calvijn en het Oude Testament*. Amsterdam: Bolland, 1984.
- Eenigenburg, Elton M. “The Place of the Covenant in Calvin’s Thinking.” *Reformed Review* 10/4 (1957), 1-22.
- García, Aurelio A. “Bullinger’s De testamento. The Ample Biblical Basis of Reformed Origins” in Emidio Campi and Peter Opitz eds., *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence. Zurich, Aug. 25 - 29, 2004 International Congress Heinrich Bullinger (1504 - 1575)*. Zürich: TVZ, 2007, 671-692.
- Gillies, Scott A. “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7.” *Scottish Journal of Theology* 54/1 (2001), 21-50.
- Greaves, Richard L. “The Origins and Early Development of English Covenant Thought.” *The Historian* 31/1 (1968), 21-35.
- Groh, Dieter. “Heinrich Bullingers Bundestheologie.” *Zeitschrift für*

- Kirchengeschichte* 115 (2004), 45-99.
- Hagen, Kenneth. "From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century." *Sixteenth Century Journal* 3/1 (1972), 1-24.
- Helm, Paul. "Calvin and the Covenant: Unity and Continuity." *Evangelical Quarterly* 55 (1983), 65-81.
- Hoekema, Anthony A. "The Covenant of Grace in Calvin's Teaching." *Calvin Theological Journal* 2 (1967), 133-161.
- Lillback, Peter A. *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2001.
- MacCoy, Charles S. and Baker, J. Wayne. *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991.
- Mock, Joe. "Bullinger and the Covenant with Adam." *The Reformed Theological Review* 70/3 (2011), 185-205.
- . "Biblical and Theological Themes in Heinrich Bullinger's »De Testamento« (1534)." *Zwingliana* 40 (2013), 1-35.
- Møller, Jens G. "The Beginnings of Puritan Covenant Theology." *The Journal of Ecclesiastical History* 14/1 (1963), 46-67.
- Niesel, Wilhelm. *Die Theologie Calvins*. München: Kaiser, 1957.
- Opitz, Peter. *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den »Dekaden«*. Zürich: TVZ, 2004.
- Schrenk, Gottlob. *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Stephens, William Peter. *The Theology of Heinrich Bullinger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Trinterud, Leonard J. "The Origins of Puritanism." *Church History* 20/1 (1951), 37-57.
- Vischer, Lukas. "... einen Bund mit euch und allen lebenden Wesen." in Emidio Campi and Peter Opitz eds., *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence. Zurich, Aug. 25 - 29, 2004 International Congress Heinrich Bullinger (1504 - 1575)*. Zürich: TVZ, 2007, 573-592.
- von Korff, Emanuel Graf. *Die Anfänge der Foederaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland*. Bonn: Eisele, 1908.
- Wolf, Hans Heinrich. *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis vom Alten und Neuem Testament bei Calvin*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereines, 1958.
- Woolsey, Andrew A. *Unity and Continuity in Covenantal Thought. A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly*. Grand Rapids, Mich.: Reformation Heritage Books, 2012.