

칼빈의 모세 언약 이해: 존 페스코와 코넬리스 베네마의 논쟁에 비추어서

우병훈 (고신대학교, 조직신학)

I. 서론

본 논문은 칼빈의 모세 언약¹⁾ 이해에 대한 최근 미국의 개혁신학자들의 토론을 존 페스코(John V. Fesko)와 코넬리스 베네마(Cornelis P. Venema)를 중심으로 정리하고 칼빈의 작품들을 통해 양측의 입장을 평가함으로써, 모세 언약에 대한 칼빈의 입장을 고찰하고, 그 결과를 목회적으로 적용하는 것을 목표로 한다.

칼빈의 모세 언약 이해는 칼빈의 율법 이해, 언약 이해, 율법과 복음의 관계에 대한 이해 등과 연결되면서 아주 복잡한 토론이 걸려 있는 주제이다.²⁾

1) 모세 언약이란 하나님께서 사나산에서 이스라엘 백성들과 맺으신 언약이다(출애굽기 19장 이하 참조).

2) 관련된 문헌 중에서 중요한 것만 뽑아보면 아래와 같다. James T. Dennison Jr., Scott F. Sanborn, and Benjamin W. Swinburnson, "Merit or 'Entitlement' in Reformed Covenant Theology: A Review," *Kerux* 24, no. 3 (December 2009): 3-152; Bryan D. Estelle, J. V. Fesko, and David VanDrunen, eds., *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2009), 이 책의 저자들 대부분이 모세 언약이 행위 언약의 "갱신(repudication)"이라는 주장을 펼친다; Brian Ferry, "Works in the Mosaic Covenant: A Reformed Taxonomy," in *The Law Is Not of Faith*; John V. Fesko, "Calvin

이렇게 복잡한 주제를 하나의 소논문으로 모두 다룬다는 것은 불가능하다. 이럴 경우 이 주제에 걸려 있는 논쟁을 하나 뽑아서 소개하고, 그 논쟁에서 문제가 되는 지점들을 중심으로 살펴보는 것은 이 복잡한 주제에 접근하는 하나의 좋은 방법이 될 것이다.

모세 언약을 어떻게 이해해야 하는가 하는 문제는 이미 16-17세기에 큰 논쟁의 대상이 되었다. 모세 언약 안에는 율법적인 요소가 너무 강하게 부각

and Witsius on the Mosaic Covenant,” in *The Law Is Not of Faith*, 25-43; Peter Golding, *Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition* (Rossshire, Scotland: Mentor, 2004); I. John Hesselink, “Luther and Calvin on Law and Gospel in Their Galatians Commentaries,” *Reformed Review* 37, no. 2 (1984): 69-82; I. John Hesselink, “Calvin’s Understanding of the Relation of the Church and Israel Based Largely on His Interpretation of Romans 9-11,” *Ex Auditu* 4 (1988): 59-69; I. John Hesselink, “Law and Gospel or Gospel and Law? Calvin’s Understanding of the Relationship,” in *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*, ed. Robert V. Schnucker, Sixteenth Century Essays & Studies 10 (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1988), 13-32; I. John Hesselink, *Calvin’s Concept of the Law*, Princeton Theological Monograph Series 30 (Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1992); I. John Hesselink, “John Calvin on the Law and Christian Freedom,” *Ex Auditu* 11 (1995): 77-89; Mark W. Karlberg, “The Mosaic Covenant and the Concept of Works in Reformed Hermeneutics: A Historical-Critical Analysis with Particular Attention to Early Covenant Eschatology” (Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1980); Mark W. Karlberg, “Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant,” *The Westminster Theological Journal* 43, no. 1 (September 1980): 1-57; Mark W. Karlberg, “Moses and Christ: The Place of Law in Seventeenth-Century Puritanism,” *Trinity Journal* 10 (1989): 11-32; Mark W. Karlberg, *Covenant Theology in Reformed Perspective: Collected Essays and Book Reviews in Historical, Biblical, and Systematic Theology* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2000); Mark W. Karlberg, “Recovering the Mosaic Covenant as Law and Gospel: J. Mark Beach, John H. Sailhamer, and Jason C. Meyer as Representative Expositors,” *The Evangelical Quarterly* 83, no. 3 (July 2011): 233-50; David VanDrunen, “Israel’s Recapitulation of Adam’s Probation Under the Law of Moses,” *The Westminster Theological Journal* 73, no. 2 (September 2011): 303-24; Cornelis P. Venema, “The Mosaic Covenant: A ‘Republication’ of the Covenant of Works?,” *Mid-America Journal of Theology* 21 (January 1, 2010): 35-101, 여기서 베네마는 Estelle, Fesko, and VanDrunen, eds., *The Law Is Not of Faith*를 비판적으로 평가한다; Rowland S. Ward, *God and Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant* (Wantima, Australia: New Melbourne Press, 2003); J. Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin’s Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 264-265, 301-316.

되므로 모세 언약을 단순히 은혜 언약의 한 부분으로 취급하기에는 어려움이 따르기 때문이다. 그렇다고 모세 언약을 일종의 행위 언약으로 보는 것 역시 옳지 않아 보였다. 앤서니 버지스(1664년 사망)는 신학의 어떤 주제들 중에서도 모세 언약과 은혜 언약의 관계라는 주제만큼 식자들을 혼란시키고 당혹스럽게 만든 문제를 찾지 못했노라고 언급함으로써, 이 주제가 당대의 개혁과 신학자들 사이에 얼마나 복잡한 논쟁을 불러일으켰는지 요약적으로 말해 주었다.³⁾

현대의 여러 연구들을 종합해 보면, 16-17세기 개혁신학에서 모세 언약 혹은 시내산 언약에 대한 이해는 5가지로 나뉜다.⁴⁾ 첫째, 모세 언약이 이스라엘 백성들을 위해 주어진 율법의 “갱신(republication)”이며 기록이라는 관점이다.⁵⁾ 둘째, 모세 언약은 은혜 언약 하에서 율법의 제 3용도를 지시한

3) Anthony Burgess, *Vindiciae Legis: Or, a Vindication of the Morall Law and the Covenants, from the Errours of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially, Antinomians* (London, 1647), p. 229. 버지스의 말은 조엘 비키, 마크 존스, 『청교도 신학의 모든 것』(김귀탁 옮김; 부흥과개혁사, 2015), 329(1646년판의 “p. 219”라고 인용함), 351(1647년판의 “p. 229”라고 인용함)과 Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 25(1647년판의 “p. 229”라고 인용함)에도 인용되어 있다. 참고로, 비키, 존스, 『청교도 신학의 모든 것』의 17장과 18장은 청교도 신학에서 모세 언약의 위치에 대해서 잘 다루고 있다. 비키와 존스는 청교도 내에서 다수파는 모세 언약을 은혜 언약의 한 시행 단계로 이해했으며, 소수파가 모세 언약은 은혜 언약과 형태만 다른 것이 아니라, 의도와 종류도 다르다고 주장했다고 정리한다(331, 340쪽).

4) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 25; Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 174(“lex mosaica” 항목), 120-21(“foedus gratiae” 항목). 한편, 모세 언약에 대한 논의는 벌써 아우구스티누스도 언급한 적이 있다. 그는 에덴에서 주어진 율법과 시내산에서 주어진 율법은 연속성이 있다고 말한다. 그는 인간의 죄 때문에 시내산에서 아담 때보다 분명한 언약이 주어졌다고 설명한다(*De civitate Dei*, XVI). 시내산 언약은 아담과 맺으신 언약보다 “좀 더 명백한(a more explicit)” 언약인 것이다. Augustine, *De Civitate Dei Contra Paganos*, trans. P. Levine et al, LCL, IV-V (London, 1966), 133-135; Andrew Alexander Woolsey, “Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly” (Ph.D. diss., University of Glasgow, 1988), 1:210에서 재인용.

5) “republication”이란 용어를 “재발행, 재천명, 재출간, 갱신” 등으로 번역할 수 있다. 이 논문에서는 “갱신”이란 역어를 선택한다. 이 견해에 따르면, 그 이전까지 행위 언약 내에서도, 아니면 다른 언약에서도 율법은 기록된 적이 없었다. 이제 모세 언약에서는 이전에 주어진 율법을 포함

다는 견해이다.⁶⁾ 셋째, 모세 언약은 그리스도께로 이끄는 일종의 “종속 언약 (subservient covenant; foedus subserviens)”이라는 견해이다.⁷⁾ 넷째, 모세 언약은 은혜 언약의 구약적 형식으로서 약속의 언약에 필수적 요소가 된다고

하여 이스라엘 백성들을 위한 율법이 기록되었다.

- 6) 칼빈의 『기독교강요』(2.7)에는 율법의 세 가지 용도가 나온다. 본 논문의 2.4에 나오는 논의를 참조하라.
- 7) “foedus subserviens”에 대한 번역어로 “보조(補助) 언약”이란 말도 쓰지만(예, 비키, 존스, 『칭교도 신학의 모든 것』, 336에 나오는 역자 김귀탁의 번역어), “종속(從屬) 언약”이라는 말이 더 적합하다. ‘보조’라는 말은 보충해서 도와준다는 뜻이다. 이것은 주가 되는 것이 불안정하다는 인상을 줄 수 있다. 그러나 ‘종속’이라는 말은 주되는 것에 딸려 붙는다는 뜻으로, 주가 되는 것의 불안정성을 전혀 내포하지 않는다. 종속 언약은 주가 되는 은혜 언약으로 이끄는 기능을 함으로써, 은혜 언약에 종속되어서만 기능한다. 따라서 이것은 은혜 언약을 보조하는 것이 아니라, 다만 그에 종속될 뿐이다. 한편, 모세 언약을 종속 언약을 보는 것은 존 카메론(John Cameron, c.1579-1625)의 견해이다. John Cameron, *De triplici Dei cum homine foedere theses* (Heidelberg, 1608), 7: “그러므로 우리는 하나의 자연 언약, 하나의 은혜 언약, 은혜 언약에 종속하는 하나의 종속 언약(성경에서 ‘옛 언약’으로 불리는)이 있다고 말하고, 그러기에 우리는 자연 언약과 은혜 언약을 먼저 다루고, 마지막으로 종속 언약을 다룰 것이다. 왜냐하면 자연 언약과 은혜 언약은 주요 언약이고, 다른 어떤 언약을 가리키는 것이 아니기 때문이다(We say therefore that there is one covenant of nature, one of grace, and one subservient to the covenant of grace (which in Scripture is called the ‘old covenant’) and therefore we will deal with that in the last instance, giving the first instance to the covenant of nature and of grace, since they are the chief and since they do not refer to any other covenant).” 카메론은 소위르 학파와 함께 소위 “가정적 보편구원론”(hypothetical universalism)을 주장한 사람이다. 이에 대해 밀러는 벌써 프란시스 튜레틴이 주장한 바와 같이, 카메론과 소위르 학파의 언약신학은 이단은 아니며, “의식적으로 도르트 신조의 신앙고백 안에 위치하도록 구성되었다”라고 주장한다. 이에 따라, 밀러는 카메론의 언약신학은 개혁과 신학에 대항하는 것이라고 보기 보다는, 초기 개혁과 언약신학의 유동적이며 가변적인 역사의 한 부분으로 간주되어야 한다고 본다. Richard A. Muller, “Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology,” *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006): 36-37. 튜레틴은 소위르 학파가 개혁신학 내에 위치해 있다고 보긴 했지만, 소위르 학파의 여러 주장들을 반대했으며, 특히 그 학파의 삼중적 언약 구도는 반대했다. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr., 3 vols. (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 1992-1996), XII.xii.1-25를 참조하라. 개혁신학 내의 이중 언약론과 삼중 언약론에 대해서는 Sebastian Rehnman, “Is the Narrative of Redemptive History Trichotomous or Dichotomous? A Problem for Federal Theology,” *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis* 80, no. 3 (2000): 296-308; 비키, 존스, 『칭교도 신학의 모든 것』, 331-339, 341n3을 참조하라. 비키와 존스는 “옛 언약과 새 언약 간의 관계는 … 소위르파 신학자들이 연루된 논쟁의 원천으로 판명되었다.”라고 서술한다(341쪽).

보는 견해이다. 다섯째, 모세 언약이 이스라엘을 위한 국가적 언약이라고 보는 견해이다.⁸⁾ 이 다섯 가지 견해들 중에 어떤 견해를 주장하든, 16-17세기 개혁과 신학자들 가운데는 모세 언약이 행위 언약의 단순하고 순수한 반복(reiteration)이라고 주장한 사람은 아무도 없었다. 왜냐하면 행위 언약은 아담의 타락으로 말미암아 무효가 되었고, 더 이상 구원에 이르는 길이 될 수 없기 때문이다.

그렇다면 모세 언약은 행위 언약 및 은혜 언약과 어떤 관련성이 있는가? 과연 칼빈은 이에 대해 무엇이라고 말했는가? 바로 이 주제들을 두고 비단 16-17세뿐 아니라 현대에도 많은 학자들이 논쟁을 해 왔다. 그 논쟁 중에 하나가 존 페스코와 코넬리스 베네마의 논쟁이다. 페스코는 캘리포니아 주 에스콘디도에 소재한 웨스트민스터 신학교의 조직 및 역사신학 교수이며, 베네마는 인디애나 주 다이어에 위치한 중남미 개혁신학교(Mid-America Reformed Seminary)의 교의학 교수이다. 이 둘은 모두 칼빈 및 개혁신학에 대해서 왕성하게 저술활동을 펼치는 학자들이다. 본 논문에서는 이들의 논쟁을 소개하면서 칼빈이 모세 언약에 대해 갖고 있는 견해를 살펴보고자 한다. 우리는 먼저 칼빈의 모세 언약론에 대한 페스코의 이해와 그에 대한 베네마의 반박을 차례로 소개할 것이다. 그리고 논쟁의 쟁점을 요약한 후에 그 쟁점과

8) 빗치우스가 이런 주장을 했다. Herman Witsius, *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity*, trans. William Crookshank, vol. 2 (London: T. Tegg & Son, 1837), 2:190-191 (4.4.54): “It was a national covenant between God and Israel, whereby Israel promised to God a sincere obedience to all his precepts; especially to the ten words. God, on the other hand, promised to Israel, that such an observance would be acceptable to him, nor want its reward, both in this life and in that which is to come, both as to soul and body. This reciprocal promise supposed a covenant of grace. For, without the assistance of the covenant of grace, man cannot sincerely promise that observance; and yet that an imperfect observance should be acceptable to God is wholly owing to the covenant of grace.” 빗치우스는 이 단락에서 모세 언약이 은혜 언약이지만 형식에 있어서는 은혜 언약이 아니었다고 한다. 하지만 빗치우스는 모세 언약이 단순히 행위 언약이라고 볼 수는 없다고 또한 주장하며, 복음언약에 반대되는 것도 역시 아니었다고 주장한다.

관련해서 칼빈의 작품들을 직접 살피면서 칼빈의 모세 언약론을 제시하고자 한다. 결론부에는 이러한 논점들이 갖는 적용점을 고찰하겠다.

II. 본론: 페스코와 베네마의 논쟁과 칼빈의 모세 언약 이해

1. 칼빈의 모세 언약론에 대한 페스코의 이해

1) 칼빈의 모세 언약론 이해를 위해 페스코가 정리한 기초적 지식들

페스코는 칼빈의 모세 언약론을 빗치우스의 모세 언약론과 비교하는 논문을 썼다.⁹⁾ 그는 모세 언약을 이해함에 있어, 웨스트민스터 회의에 참여한 사람들 가운데서도 4개의 다른 견해가 있었다고 소개한다.¹⁰⁾ 첫째 견해는 모세 언약이 “행위 언약”이었다고 본다. 둘째 견해는 모세 언약이 행위 언약과 은혜 언약이 섞인 “혼합 언약(mixed covenant)”이라고 본다. 셋째 견해는 모세 언약이 은혜 언약에 종속된 “종속 언약(subservient covenant)”이라고 본다. 넷째 견해는 모세 언약이 단순히 “은혜 언약”이라고 본다.¹¹⁾ 페스코는 이

9) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” in *The Law Is Not of Faith*, 25-43. 세부 서지 사항은 각주 1번을 참조하라. 이하에서 특별한 언급이 없는 한 칼빈에 대한 견해 요약은 모두 페스코의 것이다.

10) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 25: “Among the Westminster divines there were a number of views represented in the assembly: the Mosaic covenant was a covenant of works, a mixed covenant of works and grace, a subservient covenant to the covenant of grace, or simply the covenant of grace.” 페스코는 Samuel Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom* (1645; Edinburgh: Banner of Truth, 2001), 92-94를 인용한다. 이렇게 4개로 분류하는 것은 앤서니 버지스의 견해이기도 하다. Burgess, *Vindiciae Legis*, pp. 221-222(1646년 판), pp. 231-232(1647년 판). 버지스는 옛 언약(=모세 언약)을 “은혜 언약”으로 보고자 한다. 한편, 에드먼드 칼라미는 웨스트민스터 총회 신학자들의 모세 언약론을 5개로 분류한다. Edmund Calamy, *Two Solemne Covenants Made Between God and Man: Viz. the Covenant of Workes, and the Covenant of Grace* (London: for Thomas Banks, 1647), 1-2. 비키, 존스, 『청교도 신학의 모든 것』, 329-330, 332에 정리된 내용을 참조하라.

11) 이에 대해서 페스코는 아래와 같은 참고문헌을 제시한다(Fesko, “Calvin and Witsius on the

에 대해 자세히 논하는 것은 피하고, 자신의 논문의 목표가 모세 언약에 대한 칼빈과 빗치우스의 이해가 동일했음을 논증하는 것이라 소개한다. 이어 페스코는 칼빈의 모세 언약론을 자세히 다룬다.

우선, 페스코는 칼빈의 모세 언약론을 이해하기 위해 필요한 몇 가지 기본적인 설명을 제시한다.¹²⁾ 그에 따르면, 칼빈의 『기독교강요』에는 “법”(lex)이란 단어가 세 가지 의미를 가질 수 있다. 첫째 의미는 모세 오경에 나타나는 “모세 언약”을 전체적으로 지칭하는 용법이다(『기독교강요』, 2.7.1). 둘째 의미는 “도덕법” 뜻하는데, 특히 십계명이나 그리스도께서 요약하신 사랑의 이중계명을 뜻한다(『기독교강요』, 2.8; 마 22:37-40 참조). 셋째 의미는 다양한 “시민법적, 사법적, 의식법적 규정들(civil, judicial, and ceremonial statutes)”을 뜻한다(『기독교강요』, 4.20.14-16).¹³⁾

이어서 페스코는 칼빈에게 있어서 구원이란 구약과 신약에서 본질상 동일한 방법으로 이뤄졌음을 주장한다. 칼빈은 “모든 족장들과 맺어진 언약은 본질과 실재 그 자체에 있어서(substantia et re ipsa) 우리의 것과 같으며,

Mosaic Covenant,” 25-26n3). Mark W. Karlberg, “Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant”; Karlberg, *Covenant Theology in Reformed Perspective*, 17-58; D. Patrick Ramsey, “In Defense of Moses: A Confessional Critique of Kline and Karlberg,” *Westminster Theological Journal* 66.2 (2004): 373-400; Daniel P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); Wayne G. Strickland, ed., *Five Views on Law and Gospel* (1993; Grand Rapids: Zondervan, 1996); Ernest F. Kevan, *The Grace of Law* (1976; Morgan: Soli Deo Gloria, 1999).

12) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 28-30.

13) 여기서 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John Thomas McNeill, trans. Ford Lewis Battles, 2 vols., Library of Christian Classics 20-21 (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960), 348n1을 참조했다고 각주로 놓는다(Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 28n7). 페스코가 지적한 곳에서 배틀즈는 아래와 같이 적고 있다: The term “law” for Calvin may mean (1) the whole religion of Moses (II. vii. 1); (2) the special revelation of the moral law to the chosen people, i.e., chiefly the Decalogue and Jesus’ summary (II. viii); or (3) various bodies of civil, judicial, and ceremonial statutes (IV. xx. 14-16; Comm. Harmony Four Books of Moses; cf. Decalogue “supplements”). Of these, the moral law, the “true and eternal rule of righteousness” (IV. xx. 15), is most important.

두 둘은 사실상 하나이며 동일하다. 다만 그들은 시행(administratio)이 다를 뿐이다(『기독교강요』, 2.10.2.)¹⁴⁾ 라고 했다. 예를 들어, 아브라함의 언약은 우리의 것과 본질에 있어 같으며 다만 시행에 있어 다르다. 칼빈은 “영적 언약(spirituale foedus)”이라는 용어를 구약과 신약의 성도들의 구원을 함께 묶는 단일한 언약 개념으로 사용했다(『기독교강요』, 2.10.7). 따라서 구약에서 신약으로의 이행은 본질이 아니라 언약의 형식이나 시행에 있어서의 문제였다(『기독교강요』, 2.11.13).¹⁵⁾

이러한 “영적 언약”은 구약 시대에, 형식에 있어서는 그림자와 의식들로 싸여 있었다. 하지만 그것은 모두 그리스도를 지시하는 것이었으며, 그렇기에 그리스도는 모든 시대에 구원의 근거가 된다. 하나님은 구약 시대 성도들을 일종의 유년기의 교회로 보셨다(『기독교강요』, 2.6.2; 2.11.4-5).¹⁶⁾ 칼빈은 우리와 동일한 교회가 구약 시대에도 있었지만, 아직 유년기에 있었다고 주장한다. 일례로, 하나님께서 아브라함과 이삭과 야곱에게 주신 약속은 영생불사의 약속이었지만 땅을 유업으로 주심으로써 장차 주어질 더 큰 약속을 바라보게 하셨다(『기독교강요』, 2.11.2).¹⁷⁾ 더 큰 약속이란 그리스도를 통해서 주시는 구원이다. 따라서 페스코는 칼빈이 여기서도 역시 족장들과 맺으신 언약은 본질에 있어서는 우리의 것과 같고, 다만 시행의 방식에 있어서만 지상적이고 일시적인 것으로 본다고 주장한다.

2) 칼빈의 모세 언약론의 위치와 기능에 대한 페스코의 이해

이상과 같이 칼빈에게 있어서 “법”의 개념, 구약과 신약의 언약적 통일성,

14) CO 2, 313: “Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit: administratio tamen variat.” (강조는 필자의 것이다.)

15) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 28-29. 여기서 페스코는 칼빈이 아리스토텔레스의 용어를 사용했음을 간단히 언급한다.

16) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 29.

17) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 29.

구약 성도들의 위치를 논한 다음에, 페스코는 모세 언약의 위치와 기능에 대해서 칼빈이 무엇이라고 말했는지 본격적으로 논한다.¹⁸⁾

페스코는 칼빈의 모세 언약론을 이해하기 위해서는, 칼빈이 “율법적 언약(foedus legale)”과 “복음적 언약(foedus evangelicum)”을 구분하고 있음을 주목해야 한다고 지적한다.¹⁹⁾ 율법적 언약과 복음적 언약은 각각 그리스도의 사역과 모세의 사역을 지칭하는 칼빈의 용어이다(『기독교강요』, 2.11.4). 칼빈은 이 둘을 대조적으로(antithetical) 보았다. 율법은 율법적 언약 안에서 “바른 일을 명령하고, 악한 일을 금지하며, 의를 가꾸가는 자들에게 보상을 약속하고, 범죄자들에게 처벌로 위협한다.”²⁰⁾ 다시 말해 칼빈은 율법의 모세 언약적 시행은 “행위 원리(a works principle)”²¹⁾에 의해서 지배 받는 언약을 출범시킨 것으로 보았다고 페스코는 주장한다. 그는 모세 언약에 있어서 “율법을 완전히 준수하면 그 보상으로써 영원한 구원이 기다리고 있다는 것을 우리는 부인할 수 없다.”²²⁾라고 한 칼빈의 말을 중요한 근거로서 인용한다.

페스코는 이어서 문제는 그러나 인간의 죄성으로 인해서 모세 언약만으로는 구원을 얻을 수 없다는 점을 지적한다.²³⁾ 칼빈이 말하듯, “그리스도께

18) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 30-33.

19) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 30.

20) 『기독교강요』, 2.11.7(CO 2, 334): “Hoc illi [Apostolus et Propheta] tantum tribuunt ut praecipiat quae recta sunt, scelera prohibeat, praemium edicat cultoribus iustitiae, poenam transgressoribus minetur.” 이 구절을 나중에 베네마도 역시 인용한다. Venema, “The Mosaic Covenant,” 63. 특별한 언급이 없는 한, 본 논문에서 칼빈 작품의 번역은 모두 필자의 것이다. 그리고 성경 인용은 모두 개역개정판에서 취하였다.

21) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 30. 이 “행위 원리”라는 말이 페스코의 논문에서 매우 중요하다. 이 용어는 칼빈이 아니라 페스코가 사용한 것인데, 페스코는 이 행위 원리라는 말을 기초로 하여 칼빈의 모세 언약론을 이해하려고 한다. 즉, 페스코는 칼빈이 모세 언약을 하나님께서 아담과 맺으신 행위 언약의 “갱신”으로 보았다고 주장한다. 보다 구체적인 논리는 아래에서 전개할 것이다.

22) 『기독교강요』, 2.7.3(CO 2, 255): “Nec refragari licet quin iustam Legis obedientiam maneat aeternae salutis remunerat, quemadmodum a domino promissa est.” 이 부분을 페스코가 잘 이해한 것인지에 대해 이 논문의 본문 끝부분에서 다루겠다.

23) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 30.

서 은혜로운 전가로써 그리고 중생의 영으로써 의를 베풀어주시실 때까지는, 계명들로 의가 가르쳐지는 것이 쓸모없게 되기 때문이다(『기독교강요』, 2.7.2).” 요약하자면, 비록 모세 언약은 이스라엘 백성들이 순종하면 영생을 얻을 수 있다고 약속했지만, 죄 때문에 그들은 언약의 요구 사항들을 지킬 수가 없고, 따라서 그들도 그리스도께로 나아가야 했다.

페스코는 바로 이 점에서 율법적 언약과 복음적 언약이 대조된다고 본다. 구원을 위해서 율법적 언약은 순종을 요구하고, 복음적 언약은 그리스도에 대한 믿음을 요구한다. 물론 이것은 율법적 언약인 모세 언약이 은혜의 요소를 전적으로 결하고 있다는 것은 아니라고 페스코는 말한다. 그는 구약과 신약에서 “영적 언약”은 “시행(administratio)”에 있어서 서로 다른 것이라고 주장한다.²⁴⁾

이를 보여주기 위해 페스코는 칼빈의 세 가지 견해를 소개한다.²⁵⁾ 첫째, 칼빈은 구약 이스라엘이 분명히 “영적 언약”²⁶⁾에 참여했음을 말했다(『기독교강요』, 2.10.15). 둘째, 칼빈은 하나님께서 구약 이스라엘을 유년기의 교회로 다루셨다고 보았다(『기독교강요』, 2.11.5). 셋째, 칼빈에게 율법의 의식들은 모두 언약의 우연적 요소 혹은 부가물들이다(『기독교강요』, 2.11.4).²⁷⁾ 이상과 같은 근거에서 페스코는 칼빈이 모세 언약을 본질에 있어서는 “영적 언약”에 속하는 것으로 보았고, 그 시행에 있어서는 율법적 언약으로 보았다고 결론 내린다.²⁸⁾

24) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 30.

25) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 30-31.

26) “영적 언약”이란 하나님께서 주님의 백성에게 구원을 주시기 위해서 주신 언약으로 구약과 신약을 하나로 연결시키는 단일한 언약이다(『기독교강요』, 2.10.7; 2.10.15; 3.20.45; 3.21.6; 총 4번 나옴).

27) CO 2, 332: “Hae vero tametsi foederis duntaxat accidentia erant, vel certe accessiones ac annexa, et (ut vulgus loquitur) accessoria.” “우연적 요소(accidentia)”라고 번역한 것은 아리스토텔레스의 용어를 따르자면, “우유적 속성(偶有的屬性)”을 뜻한다. 신학과 철학에서 “우연”의 의미에 대해서는 우병훈, 『예정과 언약으로 읽는 그리스도의 구원』(서울: SFC, 2013), 140-142를 보라.

이 결론을 뒷받침하기 위해서 페스코는 칼빈의 『갈라디아서 주석』과 『갈라디아서 설교』를 인용한다.²⁹⁾ 칼빈은 『갈라디아서 주석』에서 구약 이스라엘 백성들과 신약 성도들과의 차이는 **본질에 있지 않고 우연적인 요소들에** 있다고 주장했다.³⁰⁾ 『갈라디아서 설교』에서도 역시 칼빈은 비록 구약 성도들이 행위가 아니라 은혜로 구원 받은 사실을 지적하지만, 본질과 형식을 구분하고 있다. 이에 착안하여 페스코는 칼빈이 모세 언약 하에서 구약 성도들은 본질에 있어서는 그리스도의 복음에 의해 구원 받았지만, 여전히 그 형식은 율법적 성격을 지닌 것으로 보았다고 주장한다.³¹⁾ 모세 언약은 “행위 원리”에 따라 구원을 주기로 약속한 것이다. 다시 말해, 모세 언약 하에서 구원은 행위에 근거하여 주어지는 것으로 약속되어 있지만, 인간의 죄성으로 인하여 그 누구도 행위를 공로로 하여 구원을 받을 수 없으므로, 결국 모세 언약은 죄인을 그리스도께로 인도함으로써 구원을 받게 한다는 것이 페스코가 이해한 칼빈의 모세 언약론이다.³²⁾

페스코는 자신의 논의를 아래와 같이 요약한다.³³⁾ 첫째, 구원은 언제나 그리스도를 믿는 믿음을 통하여 은혜로 받는 것이다. 둘째, 하나님의 모든 백

28) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 31.

29) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 31-33. 아마도 페스코가 갈라디아서 주석과 설교를 살핀 것은, 앞서 그가 인용한 『기독교강요』, 2.11.2에서 칼빈이 갈라디아서(4장 1-2절)를 언급하기 때문인 것 같다.

30) John Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, ed. David W. Torrance and Thomas F. Torrance, trans. T. H. L. Parker (Grand Rapids: Eerdmans, 1996[1965]), 71; CO 50:224: “His omnibus consentaneum est, discrimen inter nos et veteres patres non in substantia esse, sed in accidentibus.” (강조는 필자의 것이다.) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 31에 인용됨.

31) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 32. 페스코는 칼빈의 갈라디아서 설교 Jean Calvin, *Sermons on Galatians* (Old Paths Publications, 1995 [1574]), 516에 근거하지만, 거기서 칼빈이 정확하게 본질과 형식이라는 용어를 사용하여 구분하지는 않고 있다.

32) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 33. 이것을 주장하기 위해 페스코는 칼빈의 갈라디아서 설교 Calvin, *Sermons on Galatians*, 445에서 긴 인용문을 가져온다. 이에 대해서는 본 논문의 2.4에서 자세히 다룰 것이다.

33) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 33.

성들은 구약 시대나 신약 시대에 있어 족장들에게서부터 시작한 “영적 언약”에 참여한다. 셋째, 구약에서 “영적 언약”은 외적인 시행의 면에서는 신약과 달랐다. 이것을 칼빈은 형식과 본질의 구분으로 설명한다. 넷째, 구약 시대에 “영적 언약”의 외적인 시행은 그리스도에 대한 그림자와 모형을 드러내는 특징을 지녔다. 다섯째, 율법의 모세 언약적 시행은 특별히 “율법적 언약”이었는데, 이것은 “복음적 언약”과 대조된다. 이 두 언약들은 모세의 사역과 그리스도의 사역에 해당한다. 여섯째, “율법적 언약”은 “행위 원리”에 근거한다.³⁴⁾ 그러나 그리스도를 제외하면 그 누구도 그것의 의무 사항들을 완수할 수 없다.

페스코는 이런 내용들이 칼빈의 『기독교강요』와 『갈라디아서 주석』 및 『갈라디아서 설교』에서 발견할 수 있다고 보았다. 그런데 페스코는 논문의 전체 결론부에서 이상의 여섯 가지 견해보다 한 걸음 더 나아가 주장 제시한다. 즉, 칼빈의 모세 언약론은 웨스트민스터 신앙고백서의 모세 언약론과 여러 면에서 유사한데, 특히 모세 언약을 행위 언약의 “갱신”으로 본다는 점에서 서까지도 서로 유사하다고 주장한다. 페스코는 또한 이러한 견해가 바로 종교개혁기와 종교개혁 이후 개혁신학의 주류였다고 주장한다.³⁵⁾ 문제는 이에 대해 별다른 논증을 하지 않고 있다는 점이다.³⁶⁾ 바로 이 마지막 주장이 코넬리스 베네마가 비판하려는 주된 지점이 된다.

34) 문제는 페스코가 행위 원리를 단지 언약의 형식이나 시행 방식이라고 말은 하지만, 그 내적 논리를 따라 가다보면, 거기에 만족하지 않고 행위 원리를 거의 언약의 본질에 가깝게 여긴다는 점이 있다.

35) 비키, 존스, 『청교도 신학의 모든 것』, 342에서는 대다수 개혁과 신학자들은 행위 언약과 은혜 언약의 “이중 구분”을 택했다고 주장한다. 모세 언약을 행위 언약의 갱신으로 보는 점이 과연 종교개혁기와 종교개혁 이후 개혁신학의 주류였다고 말할 수 있는지 의문이다. 그렇지 않아 보인다.

36) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 43: “One also finds the same legal characterization of the Mosaic covenant even in terms of the republication of the covenant of works, with the Westminster Confession bearing similarities to both Calvin and Witsius.”

2. 칼빈의 모세 언약론에 대한 베네마의 이해

1) 칼빈의 언약론에 대한 베네마의 이해

베네마는 칼빈의 모세 언약론을 조사하려는 시도는 일종의 시대착오적인 (anachronistic) 오류에 빠질 수 있음을 경고한다.³⁷⁾ 칼빈이 행위 언약론을 말했는지 아닌지, 그리고 그가 행위 언약과 은혜 언약의 이중적 언약론을 갖고 있는지 아닌지 하는 것부터가 토론의 대상이기 때문에,³⁸⁾ 칼빈의 모세 언약론이 행위 언약의 갱신이나 아니냐 하는 문제를 다루는 토론은 그 자체가 이미 여러 가지 문제점을 노정시키고 있다. 그럼에도 불구하고 베네마는 칼빈이 모세 언약의 특별성에 대해 은혜 언약의 넓은 틀 내에서 얘기하고 있다고 주장하며, 그렇기에 칼빈의 모세 언약론에 대한 현재의 토론이 정당하다고 주장한다. 베네마는 그러나 칼빈이 본 모세 언약의 특별성이란 페스코가 말하는 식은 아니라고 한다. 이를 증명하기 위해서 그는 일단 페스코와 동의하는 지점을 언급한 후, 칼빈의 언약론을 다루고, 마지막으로 모세 언약에 대한 칼빈의 이해를 분석하면서 페스코를 비판하고 있다.

먼저 베네마는 자신이 페스코와 동의하는 지점을 두 가지로 제시한다. 첫째, 칼빈은 “법”이라는 용어를 사용할 때 세 가지 용도로 사용했다. 은혜 언약

37) 베네마(Venema, “The Mosaic Covenant,” 58n15)는 칼빈 연구가 가지는 이러한 문제점을 두고 멀리의 아래 문헌을 참조하라고 한다. Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 3-18.

38) 피터 릴백과 베네마는 칼빈이 행위 언약과 은혜 언약의 이중 언약론을 갖고 있었다고 주장한다. 이에 대해서 아론 탤링거는 반대한다. 베네마(Venema, “The Mosaic Covenant,” 59n16)가 제시한 아래 문헌들을 참조하라. Peter A. Lillback, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 276-304; Cornelis P Venema, “Calvin's Doctrine of the Imputation of Christ's Righteousness: Another Example of 'Calvin Against the Calvinists'?” *Mid-America Journal of Theology* 20 (2009): 37-44; Aaron Clay Denlinger, “Calvin's Understanding of Adam's Relationship to His Posterity: Recent Assertions of the Reformer's 'Federalism' Evaluated,” *Calvin Theological Journal* 44, no. 2 (November 2009): 226-50.

의 모세적 시행, 도덕법, 법의 구체적 규정들(시민법적, 사법적, 의식법적 규정들)이 그것이다.³⁹⁾ 둘째, 칼빈은 은혜 언약이 본질에 있어서는 하나이며, 시행 방식에 있어서는 구별된다고 말했다. 여기에 대해 베네마는 페스코에 동의하면서 칼빈이 이 구분을 아리스토텔레스의 철학에 나오는 본질과 우연의 개념을 전유한 것이라고 주장하고 있다.⁴⁰⁾

이제 베네마는 칼빈의 언약론에서 구약과 신약의 관계에 대해서 자기 나름대로 정리하고 있다.⁴¹⁾ 칼빈은 세 가지 이유에서 구약과 신약이 본질상 동일하다고 주장한다.⁴²⁾ 첫째, 구약의 약속도 신약의 약속과 마찬가지로 장차 완전히 성취될 하나님의 영적인 왕국에서의 불멸의 소망을 제공한다. 둘째, 구약 이스라엘 백성들에게 주신 언약도 하나님의 자비에만 근거하여 유지된다. 셋째, 구약 이스라엘 백성들도 역시 중보자 그리스도를 통해서만 하나님의 약속에 참여할 수 있었다.

반면에, 칼빈은 다섯 가지 이유에서 구약과 신약이 시행 형식에 있어서 다르다고 주장한다.⁴³⁾ 첫째, 구약에서는 언약의 영적인 축복들을 한시적이고 지상적인 축복의 모습으로 표현했다.⁴⁴⁾ 이것은 그들의 유아기적 성질 혹은 미성숙성을 보여준다. 둘째, 구약의 언약들은 그리스도에게 속한 진리를 그림자와 모형으로 드러낸다.⁴⁵⁾ 셋째, 구약의 가르침은 문자적인 반면에, 신약

39) 본 논문의 2.1.1을 참조하라. Venema, "The Mosaic Covenant," 59-60.

40) Venema, "The Mosaic Covenant," 60에 나오는 자세한 설명을 보라.

41) 이하에서 칼빈이 말한 구약과 신약의 관계성에 대한 논의는 모두 베네마가 정리한 것이다. Venema, "The Mosaic Covenant," 60-61. 여기서 말하는 구약의 언약은 "모세 언약"을 지칭한다고 봄이 가장 좋다. 이스라엘 백성들이 하나님과 맺은 언약을 말하기 때문이다. 물론, 구약에 나오는 다른 언약 가령 "아브라함 언약"(*『기독교강요』* 2.11.2)을 상정하더라도 크게 틀린 것은 아닐 것이다. 하지만 이 부분에서 "모세 언약"이 가장 많이 언급되는 것을 볼 때에 여기서 구약의 언약은 "모세 언약"이라고 봄이 가장 적합할 것이다(*『기독교강요』* 2.11.1, 4, 9, 11). 보통 개혁파 정통주의 신학에서 "옛 언약"은 모세 언약을 뜻한다.

42) *『기독교강요』* 2.10.2 (OS 3, 404); Venema, "The Mosaic Covenant," 60-61.

43) *『기독교강요』* 2.11 (OS 3, 423-36); Venema, "The Mosaic Covenant," 61.

44) *『기독교강요』* 2.11.1-3.

45) *『기독교강요』* 2.11.4-6.

의 가르침은 영적이다.⁴⁶⁾ 넷째, 구약은 이스라엘 백성들을 일종의 속박(bondage) 상태에 두지만, 신약은 하나님의 백성들에게 자유와 확신을 준다.⁴⁷⁾ 다섯째, 구약에서 하나님은 한 나라를 구별하시는 것에 관심을 두셨지만, 신약에서 하나님은 복음과 그 축복들을 모든 민족들에게 확대시키셨다.⁴⁸⁾ 베네마는 이러한 다섯 가지 차이점들 가운데 둘째, 셋째, 넷째 차이점에서 칼빈이 율법과 복음을 대조시키고 있으나, 그 대조는 본질에 있어서의 차이가 아니라고 주장한다. 오히려 칼빈은 이 부분에서 "하나님의 여일성(Dei constantia)"을 강조하고 있다. 그는 하나님께서 인간의 능력에 따라 자신을 "적용시키셨다(attemperavit)"고 말한다.⁴⁹⁾ 따라서 여기까지 드러난 칼빈의 신학에서 모세 언약이 행위 언약의 갱신이라고 말할 만한 내용은 하나도 없다고 베네마는 주장한다.⁵⁰⁾

2) 칼빈의 모세 언약론에 대한 페스코의 이해에 대한 베네마의 비판

그렇다면, 페스코는 어디서부터 "갱신 교리(the republication theory)"⁵¹⁾를 도출한 것일까? 베네마는 페스코가 칼빈의 중요한 용어와 개념을 오해했기 때문에 그런 결과가 생긴 것이라고 주장하면서 페스코의 칼빈 독법을 비

46) *『기독교강요』* 2.11.7-8.

47) *『기독교강요』* 2.11.9-10.

48) *『기독교강요』* 2.11.11-12.

49) *『기독교강요』* 2.11.13: "그러므로 하나님이 같은 교리를 모든 시대에 가르치시고, 자기 이름에 대한 결과는 처음에 평평하신 것과 똑같은 것을 계속 요구하셨다는 사실에서 하나님의 일관성이 빛나는 것이다. 외면적인 형식과 방법을 바꾸셨다는 사실은 하나님 자신이 변하신다는 뜻이 아니다. 오히려 여러 가지로 다르며 또 변하는 인간의 능력에 알맞도록 하나님은 자신을 적용시키신다(Ergo in eo elucet Dei constantia quod eandem omnibus seculis doctrinam tradidit: quem ab initio praecepit nominis sui cultum, in eo requirendo perseverat. Quod externam formam et modum mutavit, in eo non se ostendit mutationi obnoxium; sed hominum captui, qui varius ac mutabilis est, eatenus se attemperavit)."

50) Venema, "The Mosaic Covenant," 61-62.

51) 모세 언약이 행위 언약의 갱신이라고 보는 견해를 현대 미국의 칼빈 학계에서는 간단히 "갱신 교리(the republication theory)"라고 부른다.

관한다. 베네마가 페스코의 칼빈 해석을 비판한 지점은 크게 두 가지이다.⁵²⁾ 첫째는 페스코가 칼빈이 사용했던 “율법적 언약”과 “복음적 언약”이란 용어를 잘못 이해했다는 것이다. 둘째는 페스코가 칼빈의 율법과 복음의 대조를 잘못 이해했다는 것이다. 이에 대해서 하나씩 살펴보자.

첫째로, 베네마는 페스코가 모세 언약에 대한 칼빈의 해석을 오해했다고 본다.⁵³⁾ 그에 따르면 페스코는 칼빈의 “율법적 언약”과 “복음적 언약”이란 용어를 잘못 이해했다. 칼빈이 이 용어들을 사용할 때에 “페스코가 잘못 가정 하듯이— 생명을 얻는 두 가지 다른 원리들⁵⁴⁾을 뜻하려고 한 것이 아니라는 말이다. 오히려 칼빈은 단일한 은혜 언약의 서로 다른 시행들에 대해 말하기 위해서 “율법적 언약”과 “복음적 언약”이란 말을 사용했다. 칼빈에게 있어서 “율법적 언약”과 “복음적 언약”은 하나의 언약의 두 시행 방식들이며, 이것은 우유적(偶有的)인 것일 뿐, 본질에 있어서는 동일한 것이다.⁵⁵⁾

베네마는 칼빈이 “율법적 언약”과 “복음적 언약”이란 용어를 사용한 바로 그 문맥을 잘 살펴볼 것을 제안한다.

여기서 우리는 율법적 언약과 복음적 언약, 그리스도의 사역과 모세의 사역이 어떤 부분에서 비교되는가를 살펴봐야 한다. 왜냐하면 만일 그 비교가 약속들의 본질에 관련된다면, 구약과 신약 사이에는 큰 불일치가 있는 셈이 될 것이기 때문이다. 그러나 문제의 상황은 우리를 다른 방향으로 이끌어 가기 때문이다. 우리가 진리를 발견하기 위해서는 그것이 취해져야 한다. 그러면 영원하고 결코 멈추지 않는 것으로 하나님께서 확증하신 언약에 대해 설명하자. 언약의 성취, 즉 그것으로부터 언약이 마침내 정립되고 확정되는 성취는 그리스도시다.

52) Venema, “The Mosaic Covenant,” 62-64.

53) Venema, “The Mosaic Covenant,” 62.

54) 두 가지 원리들은 “행위 원리(a works principle)”와 “은혜 원리(a grace principle)”를 뜻한다. 이 두 원리에 대한 설명은 Venema, “The Mosaic Covenant,” 37-38, 45-47, 54-55 등을 보라.

55) 즉, “율법적 언약”(모세 언약)과 “복음적 언약”(그리스도의 새 언약), 이 두 언약들 모두 “은혜 원리”에 따라 형성된 것이라는 주장이다.

그러한 확정이 기다려지는 동안에, 주님은 모세를 통하여 의식들을 제정하셨는데, 이는 그 확정에 대한 엄숙한 상징이 되도록 하기 위함이었다. 율법에 규정된 의식들이 멈추고 그리스도에게 자리를 양보해야 하는가 하는 문제에 대해서 논쟁이 생겼다. 이제 이러한 의식들은 언약의 우연적인 것들 또는 확실히 부속물이나 덧붙여진 것, (일반인들의 언어로 표현하자면) 장식품에 불과했지만, 그럼에도 불구하고 언약을 시행할 도구들이었기 때문에, 그 의식들 역시 언약이란 이름을 가진다. 마치 다른 성례전들에도 [그런 이름이] 주어지는 것과 마찬가지로이다. 그러므로 요약하자면, 여기서⁵⁶⁾ 언약을 확정하는 엄숙한 방법이 구약이라고 불리며, 그 방법은 의식들과 제사들로 구성되었다.⁵⁷⁾

베네마는 이 인용문에서 칼빈이 “율법적 언약” 즉 모세 언약은 은혜 언약의 하나의 시행이라고 확실하게 말하고 있다고 주장한다. 칼빈은 여기서 그의 평소의 어법을 따라, “율법”이나 “율법적 언약”을 은혜 언약의 모세적 시행이란 뜻으로 사용했다고 보는 것이다. 베네마는 페스코가 칼빈의 언어(“율법적 언약”과 “복음적 언약”이란 용어)를 문맥으로부터 읽지 못하여 오해하였고, 그 결과 모세 언약이 생명을 얻는 또 다른 원리(즉, 행위 원리)를 제공하

56) “여기서”라는 것은 『기독교강요』의 이 문맥에서 인용했던 히브리서 7, 9, 10장 등을 가리킨다.

57) 『기독교강요』, 2.11.4(OS 3, 427=CO 2, 332): “Hic videndum est qua parte foedus legale cum foedere evangelico, Christi ministerium cum mosaico conferatur. Nam si ad promissionum substantiam pertineret comparatio, magnum exstaret inter duo testamenta dissidium; sed quum status quaestionis alio nos ducat, eo tendendum est ut verum reperiamus. Foedus ergo quod aeternum et nunquam interitum semel sancivit, in medio statuamus. Illius complementum, unde tandem habet ut statum ratumque sit, Christus est. Talis confirmatio dum exspectatur, caeremonias Dominus per Mosen praescribit, quae sunt velut solennia confirmationis symbola. Id in contentionem veniebat, cederene oporteret Christo quae in lege ordinatae erant caeremoniae. Hae vero tametsi foederis duntaxat accidentia erant, vel certe accessiones ac annexa, et (ut vulgus loquitur) accessoria, quia tamen instrumenta erant illius administrandi, foederis nomen habent, qualiter et aliis sacramentis dari solet. Proinde, in summa, vetus testamentum hoc loco appellatur solennis confirmandi foederis ratio, caeremoniis et sacrificiis comprehensa.” (번역은 필자의 것이다.) Venema, “The Mosaic Covenant,” 62에서 이 인용문의 네 번째 문장(Foedus ergo)으로 시작하는 문장)부터 끝까지를 인용한다.

는 것으로 오독했다고 주장한다.⁵⁸⁾

둘째로, 베네마는 페스코가 율법과 복음에 대한 대조를 잘못 이해했다고 비판한다. 페스코는 칼빈이 『기독교강요』에서 은혜 언약의 모세적 시행과 그리스도의 복음 사이에 실질적인 대조를 설정했다고 잘못 보았다는 것이다.⁵⁹⁾ 페스코에 따르면, 칼빈은 “생명을 얻는 ‘행위 원리’를 제공하는 모세 언약”과 “은혜에 의해 믿음으로 생명을 얻는 약속을 제공하는 은혜 언약” 사이를 대조시켰다. 그러나 베네마는 이것이 칼빈의 의도를 오해한 것이라 본다. 베네마가 보기에, 칼빈이 여기서 대조시키는 것은 “모세 율법의 율법주의적 오용”과 “복음” 사이의 대조이다.⁶⁰⁾ 그에 따르면, 히브리서에서 칼빈이 대조하고 있는 것은, “좁은 의미의 율법”⁶¹⁾과 “복음”의 대조이지, “은혜 언약의 모세적 시행”과 “복음”의 대조는 아니다.⁶²⁾

58) Venema, “The Mosaic Covenant,” 62.

59) Venema, “The Mosaic Covenant,” 63.

60) Venema, “The Mosaic Covenant,” 63: “Calvin identifies the contrast as that between a ‘legalistic’ misappropriation of the law of Moses, abstracted from its setting within the broader administration of the Mosaic covenant and used as a means of justification before God, and the gospel.” (강조는 베네마의 것이다.)

61) 여기서 “좁은 의미의 율법”이란 율법에 대한 유대주의자들의 관점을 말한다. 즉, “자기 의를 추구하는 방편으로서의 율법”을 뜻한다. 16-17세기 개혁파 신학에서 “넓은 의미의 율법”과 “좁은 의미의 율법”을 나누는 것은 일반적이었다. “넓은 의미의 율법”은 그리스도께로 이끄는 율법으로서 복음과 조화된다. 그러나 “좁은 의미의 율법”은 신약 시대 유대주의자들이 취했던 율법에 대한 관념으로서 복음과 대치된다. 프란시스 로버츠(1609-1675년)는 모세에게 주어진 율법은 “더 넓은 의미”, “더 좁은 의미”, “가장 좁은 의미”로 이해될 수 있다고 보았다. “더 넓은 의미”의 율법은 도덕적, 의식적, 사법적인 모든 계명들을 가리킨다. “더 좁은 의미”의 율법은 율법의 서언과 그 안에 결합된 약속들을 포함한 십계명을 가리킨다. “가장 좁은 의미”의 율법은 이신칭의에 반대되는 개념으로서의 율법이다. Francis Roberts, *Mysterium & Medulla Bibliorum: The Myserie and Marrow of the Bible, Viz. God’s Covenants with Man in the First Adam before the Fall, and in the Last Adam, Jesus Christ, after the Fall, from the Beginning to the End of the World* (London: R. W. for George Calvert, 1657), 659-660. 자세한 설명은 비키, 존스, 『칭교도 신학의 모든 것』, 333, 335, 339, 381을 보라.

62) Venema, “The Mosaic Covenant,” 63.

선지자에 비해서 사도는 율법을 나쁘게 말한다. 이것은 율법 [그 자체]에 대한 단순한 관점 때문이 아니었다. 오히려, 일부 그릇된 율법 추종자들이 있었고, 그들이 의식에 대한 왜곡된 열성으로 복음의 명료성을 흐리고 있었기 때문이다. 그들의 오류와 어리석은 경향성을 두고서 바울은 율법의 본성을 논하고 있다. 그러므로 바울 안에서 이 특이점을 관찰하는 것이 가치 있는 일일 것이다. 그러나 두 사람(선지자와 바울)이 옛 언약과 새 언약을 대조를 통해서 비교하기 때문에, 율법에 있어 다른 것이 아니라 바로 율법의 고유한 특색만을 고려하고 있다. 예를 들자면, 율법에는 모든 곳에 자비에 대한 약속이 있다. 그러나 그것은 다른 데서 도입된 것이기 때문에, 율법의 순수한 본성에 대해 논할 때에는 율법의 원리로서 고려되지 않는다. 그들(선지자와 바울)이 다만 율법의 순수한 본성으로 배분하는 것은 이것이다. 즉, [율법은] 바른 일을 명령하고, 악한 일을 금지하며, 의를 가꾸가는 자들에게 보상을 약속하고, 범죄자들에게 처벌로 위협한다고 한다. 그러나 동시에 [율법은] 모든 인간들에게 자연적으로 내재한 마음의 부패를 변화시키거나 고치지 못한다고 한다.⁶³⁾

베네마는 이 본문을 두고 아래와 같이 해석한다. 칼빈에게 율법이란 결코

63) 『기독교강요』, 2.11.7(OS 3, 429-430=CO 2, 332): “Odiosius enim loquitur de Lege Apostolus quam Propheta: neque id simplici Legis respectu: sed quod erant nebulones quidam Legis kakozeloi, qui perverso caeremoniarum studio, evangelii claritatem obscurabant; de legis natura secundum eorum errorem ac stultam affectionem disputat. Ergo id peculiare in Paulo observare operae pretium erit. Uterque vero, quia vetus ac novum testamentum per contentionem inter se componit, nihil in lege considerat nisi quod proprium eius est. Exempli gratia: lex misericordiae promissiones passim continet; sed quia sunt aliunde ascitae, non veniunt in legis rationem quum de pura eius natura sermo habetur. Hoc illi tantum tribuunt, ut praecipiat quae recta sunt, scelera prohibeat, praemium edicat cultoribus iustitiae, poenam transgressoribus minetur; cordis interim pravitatem, quae cunctis hominibus naturalis inest, non immutet aut emendet.” 중간에 ‘kakozeloi’라는 단어는 필자가 헬라어에서 라틴어로 음차했다. ‘거짓된 추종자’란 뜻이다. 한편, 신약 시대에 ‘zelos’는 율법에 대해 특별한 열심이 있는 자들을 가리키는 전문 용어였다. 그리고 ut 다음에 “praecipiat … prohibeat … edicat … minetur … non immutet aut emendet”에서 접속법을 쓴 것은 “목적절”인 동시에 “간접화법”을 나타내기 위해서이다. 즉, 바울과 선지자들의 말을 전달하는 것이다. 한편, 로마서 7장에서 사도 바울이 계속 강조하는 것이 바로 이러한 율법의 연약성이다.

독립적인 역할을 하는 것이 아니다. 율법 역시 그리스도를 통해 주어지는 구원의 약속을 전달하는 복음적 언약에 속하는 모세 언약의 시행 속에서 생각되어야 한다. 따라서 “율법”과 “복음”의 대조는 항상 언약의 모세적 시행과 복음 사이의 대조를 뜻하는 것이 아니다. 칼빈이 사도 바울을 비롯한 신약의 저자들의 글에서 “율법”과 “복음”을 대조시킬 때에는 “좁은 의미의 율법”을 뜻했던 것이다. 그것은 하나님 앞에서 거짓된 자기 사랑을 가지고서, 율법의 요구를 지키으로써 칭의를 획득하기 위해 율법을 오용했던 자들이 잘못 전유했던 “율법”이다.⁶⁴⁾ 율법은 거룩하고 선한 것이지만, 복음적 배경을 떠나서 고립되면 타락한 죄인을 정죄하는 역할을 하게 된다.⁶⁵⁾ 바로 이런 맥락에서 베네마는 모세 언약 역시 은혜 언약 안에서만 해석되어야 한다고 본다. 페스코의 칼빈 독법과는 반대로, 칼빈의 신학에는 언약의 모세적 시행이 일종의 “율법적(legal)”⁶⁶⁾ 언약이 되어서 타락 전 행위 언약을 갱신한다고 가르치는 부분은 없다고 베네마는 결론짓는다.⁶⁷⁾

3. 논쟁의 쟁점 요약

페스코와 베네마의 상반되는 관점은 둘 다 칼빈의 모세 언약론을 일차 자료에 근거하여 독해한 결과로 나온 것이다. 따라서 양쪽의 칼빈 해석 가운데 어떤 것이 더 옳은지 판단하기 위해서는 칼빈의 작품을 보다 정확하게 읽어

64) Venema, “The Mosaic Covenant,” 63.

65) 이 부분을 페스코 역시 인정할 것이다. 페스코는 모세 언약이 행위 언약의 갱신이 되는 것은 그것이 행위를 통한 구원을 가르치기 보다는, “행위 원리”를 통해서 사람들이 율법 안에서 정죄 받게 하고, 그럼으로써 그리스도께로 나아오게 하는 기능을 하기 때문이라고 말하고 있다. Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 33. 여기서 페스코는 Calvin, *Sermons on Galatians*, 459-460 (CO 50, 546)을 인용한다.

66) 여기서 베네마는 “율법적(legal)”이라는 단어를 쓰기보다는, “행위 원리를 담고 있는(containing a work principle)”이라는 어구를 사용했다면 더 좋았을 것이다. 왜냐하면 앞에서 베네마는 모세 언약이 “율법적 언약(foedus legale)”이라고 말한 칼빈의 『기독교강요』, 2.11.4를 인용하기 때문이다(Venema, “The Mosaic Covenant,” 62).

67) Venema, “The Mosaic Covenant,” 64.

내어야 할 것이다. 그러나 그 전에 일단 페스코와 베네마의 논쟁에서 쟁점이 되는 부분을 간략하게 정리하는 것이 필요하다. 정확하게 문제가 되는 지점을 알아야 칼빈 작품을 살필 때 자세히 관찰해야 할 부분들이 어디인지 알 수 있기 때문이다. 모세 언약과 관련하여 페스코와 베네마 두 사람은 아래와 같은 세 가지 지점에서는 서로 동의하고 있다.

첫째, 페스코와 베네마 모두 칼빈이 모세 언약을 은혜 언약의 한 시행으로 보았음을 인정한다. 구약이든 신약이든 모든 시대 사람들은 그리스도를 통해 구원 받는다고 칼빈이 주장하기 때문이다.

둘째, 페스코와 베네마 모두 칼빈에게는 모세 언약이 “율법적 언약”임을 인정한다. 그리고 칼빈은 “율법적 언약”을 “복음적 언약”과 대조시킨다는 사실도 주목한다.

셋째, 페스코와 베네마 모두 칼빈에게 모세 언약은 그리스도께로 이끄는 것을 목표로 하여 주어졌음을 인정한다.

그러나 페스코와 베네마는 모세 언약과 관련하여 아래와 같은 지점에서 서로 다른 생각을 갖고 있다.

페스코는 율법적 언약으로서 모세 언약은 “행위 원리”(a works principle)에 근거하고 있다고 본다. 바로 그 이유 때문에 칼빈은 율법적 언약으로서 모세 언약과 복음적 언약을 대조시킨다고 보았다는 것이다.

그러나 베네마는 칼빈이 율법적 언약으로서 모세 언약과 복음적 언약을 대조시키는 이유는 전자가 “행위 원리”에 근거하고 있어서가 아니라고 주장한다. 오히려 그 이유는 사도 시대의 유대인들이 율법주의적 오류에 빠져서 모세 언약을 잘못 이해했기 때문이었다. 다시 말해 베네마가 이해한 칼빈의 신약 서신서 해석에 따르면, 신약 저자들이 율법적 언약인 모세 언약과 복음적 언약인 새 언약 사이에 대조를 설정한 이유는 모세 언약과 새 언약이 원리에 있어서 달랐기 때문이 아니라, “모세 언약에 대한 유대주의적 오해”와 “복음” 사이에 대립이 있었기 때문이었다.

이것을 약간 다른 말로 표현해 보자. 페스코는 모세 언약이 “행위 원리”를 갖고 있다는 점에서 행위 언약의 갱신이라고 보았고, 그래서 모세 언약과 복음이 대조가 된다고 보았다. 칼빈이 모세 언약을 “율법적 언약”이라 부르는 것도 그 안에 “행위 원리”가 있기 때문에 그런 것이라 페스코는 주장한다. 그러나 베네마의 칼빈 해석에서 모세 언약은 은혜 언약이며, 그것의 원리도 여전히 은혜의 원리이다. 따라서 베네마는 칼빈에게는 모세 언약과 복음 사이에 어떤 본질적 대조는 있을 수 없다고 주장한다. 다만 모세 언약을 바울 당시의 어떤 유대주의자들처럼 오해한다면, 그렇게 오해된 모세 언약과 복음 사이에는 본질적 대조가 발생하게 되는 것이다.

이 점이 페스코와 다른 점이다. 비록 페스코 역시 모세 언약이 본질에 있어서는 은혜 언약이라고 하지만, 페스코가 하는 말을 자세히 본다면 그에게는 모세 언약이 사실상 본질에 있어서 은혜 언약적 요소와 행위 언약적 요소가 섞여 있는 일종의 “혼합 언약(mixed covenant)”⁶⁸⁾처럼 묘사되고 있음을 알게 된다. 페스코가 모세 언약을 행위 언약의 갱신이라고 주장하는 것도 그런 까닭이다. 이에 대해 베네마는 반대하면서, 모세 언약은 은혜 언약의 구약적 시행들 가운데 하나라고만 말함으로써 모세 언약을 은혜 언약으로만 파악하려고 한다. 베네마는 모세 언약을 행위 언약의 갱신이라고 보지 않는 것이다.

따라서 페스코와 베네마의 논쟁을 판단하기 위해서는 두 가지를 고려해야 한다. 첫째로, 칼빈이 모세 언약 안에 “행위 원리”가 있는 것으로 보았는지 아닌지를 살펴봐야 한다. 둘째로, 칼빈이 유대인들에 의해 이해된 모세 언약을 “율법적 언약”이라고 규정할 때 과연 어떤 의미로 사용했는가, 그리고 그 특징은 무엇인가 하는 점을 살펴봐야 한다.⁶⁹⁾ 이하에서 이 두 가지를 중심으

68) “혼합 언약(mixed covenant)”이란 말은 모세 언약을 행위 언약도 아니고 은혜 언약도 아닌 제 3의 언약으로 볼 때 사용되는 용어이다. 비키, 존스, 『청교도 신학의 모든 것』, 332 참조.

69) 결국 이 두 문제는 칼빈이 모세 언약을 새 언약과 대조시킬 때 어떤 점에서 대조시키고 있는가 하는 문제로 귀결된다.

로 본론의 마지막 단락을 풀어가고자 한다.

4. 칼빈의 모세 언약

1) 칼빈의 모세 언약론과 “행위 원리”

첫째로, 칼빈이 모세 언약 안에 “행위 원리”가 있는 것으로 보았는지 살펴 보자. 페스코는 칼빈이 모세 언약 안에 “행위 원리”가 있는 것으로 보았다고 주장하기 위해서 칼빈의 작품 가운데 두 곳을 인용하고 있다. 하나는 “율법을 완전히 준수하면 그 보상으로 영원한 구원이 기다리고 있다는 것을 우리는 부인할 수 없다(『기독교강요』, 2.7.3).”라고 한 부분이며, 다른 하나는 『갈라디아서 설교』의 한 부분이다.⁷⁰⁾ 과연 이 본문들에서 페스코는 칼빈을 잘 이해하였는가? 이상하게도 베네마는 이 본문들을 검토하지 않는다. 하지만 본문들을 살펴보면, 페스코의 주장이 옳다고 말하기는 쉽지 않음을 알게 된다.

우선, 『기독교강요』, 2.7.3을 보자. 이 본문의 맥락은 모세 언약에 대한 칼빈의 설명이 아니라는 사실을 주지할 필요가 있다. 오히려 칼빈은 여기서 “율법”의 특성과 용도를 전반적으로 다루고 있다.⁷¹⁾ 『기독교강요』, 2권 7장 전체는 율법에 대한 논의이지 모세 언약에 대한 논의가 아니다. 칼빈은 율법의 용도를 세 가지로 제시한다.⁷²⁾ 율법의 제 1용도는 흔히 “책망적 혹은 교육적 용법(usus elenchticus sive paedagogicus)”이라 부르는 것으로 ‘죄를 깨우치는 역할’을 하는 것이다. 율법은 죄인으로 하여금 죄를 깨달아 하나님께 나아가게 한다(2.7.3-9). 율법의 제 2용도는 보통 “정치적 혹은 시민적 용법

70) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 30(『기독교강요』, 2.7.3); 33(Calvin, *Sermons on Galatians*, 445).

71) 이 둘의 구분에 대해서는 아래의 문헌을 참조하라. Cornelis P. Venema, *Accepted and Renewed in Christ: The “Twofold Grace of God” and the Interpretation of Calvin’s Theology* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 232-236.

72) 16-17세기 개혁파 신학자들의 율법의 3가지 용도에 대한 설명은 아래 사전의 “usus legis” 항목을 참조하라. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 320-321.

(*usus politicus sive civilis*)”이라 부르는 것이다. 율법은 ‘죄를 억제하는 기능’을 하여 악인들로부터 사회를 보호한다(2.7.10-11). 하나님은 악인들의 정욕이 날뛰는 것을 율법의 굴레로 억제하신다(2.7.11). 율법의 제 3용법은 보통 “교훈적 혹은 규범적 용법(*usus didacticus sive normativus*)”이라 불린다. 이것은 ‘믿음으로 구원 받은 자가 하나님을 섬기게 하는 기능’으로서, 성화의 삶의 지침이 된다(2.7.12-13). 칼빈은 이 세 번째 용도가 가장 중요한 것이며, 율법의 본래의 목적에 더욱 가까운 것이라고 말한다.⁷³⁾

칼빈이 “율법을 완전히 준수하면 그 보상으로 영원한 구원이 기다리고 있다는 것을 우리는 부인할 수 없다(『기독교강요』, 2.7.3).”라고 말한 것은 모세 언약의 특징을 알려주기 위해서가 아니라, 율법의 한계를 지적하기 위해서 한 말이었다. 왜냐하면 칼빈은 곧 이어서 그렇게 율법을 지킬 수 있는 사람은 아무도 없다고 말하기 때문이다. 따라서 위의 문장만을 따로 떼어 칼빈이 모세 언약 안에 “행위 원리”가 있는 것으로 여겼다고 주장한다면, 칼빈의 문장을 전체적 맥락과 맞지 않게 사용한 것이다.

또한, 페스코는 『갈라디아서 설교』를 언급하면서 칼빈이 모세 언약의 특징으로 “행위 원리”를 들고 있다고 주장한다.⁷⁴⁾ 그가 인용한 『갈라디아서 설교』는 갈라디아서 3장 19-20절에 대한 설교의 한 부분이다.⁷⁵⁾

그렇다면 율법은 무엇이 옳은가를 보여준다는 측면에서 일시적인 것이 아니다. 왜냐하면, 율법은 세상의 끝까지 지속되어야 하기 때문이다. 그러나 우리는

73) 칼빈은 율법의 이 세 번째 용도를 디모데후서 3:16에서도 발견한다. (딤후 3:16) 모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로 교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익하니 ... 칼빈의 『갈라디아서 주석』에서 갈 3:19에 대한 주석을 보라. Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, 61.

74) Fesko, “Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant,” 32-33(Calvin, *Sermons on Galatians*, 445).

75) CO 50, 533-544. 참고. (갈 3:19-20) [19] 그런즉 율법은 무엇이나 범법하므로 더하여진 것이라 천사들을 통하여 한 중보자의 손으로 베푸신 것인데 약속하신 자손이 오시기까지 있을 것이라 [20] 그 중보자는 한 편만 위한 자가 아니나 하나님은 한 분이시니라.

성 바울의 논변을 주목해야 한다. 왜냐하면 그는 율법이 약속들과 위협들과 또한 의식들을 간직하는 것으로 여기기 때문이다. 그렇다면 한편으로는 이것들을 행하는 자는 살 것이라는 말이 있는데, 이는 우리가 이때까지 본 것이다. 또 다른 한편으로 위협이 있는데, 거기에 포함된 모든 것을 전부 다 지키지 않는 자는 저주를 받을 것이라는 말이다. 이제 율법은 (우리가 본 것처럼) 오직 순결하고 모든 면에서 정결한 자에게만 구원을 약속한다. 그러나 우리들 모두는 거기에 못 미치고, 따라서 율법의 약속은 무용지물이 된다.⁷⁶⁾

과연 이 본문에서부터 모세 언약이 “행위 원리”를 담고 있다고 주장할 수 있는가? 그렇지 않다. 왜냐하면 칼빈은 율법 안에 이미 “행위 원리”가 불가능하다는 사실이 담겨 있는 것으로 추론하기 때문이다. 율법은 한편으로는 그것을 행하는 자가 구원을 얻는 것이라 말하므로 “행위 원리”를 담고 있는 것 같이 보인다. 그러나 율법은 다른 한편으로는 율법 전부를 완벽하게 행하지 않으면 구원 받을 수 없다고 말함으로써, 사실상 율법에 근거해서는 구원 받을 자가 없음을 가르치는 셈이라고 칼빈은 주장하고 있다. 전체적 맥락을 고려할 때 위의 본문에 근거하여 칼빈이 모세 언약 안에 “행위 원리”가 있는 것

76) 필자의 번역이다. 인용문의 불어원전과 영어번역은 아래와 같다. “La Loy donc entant qu'elle nous montre ce qui est bon, n'a pas este temporelle: car elle doit durer iusques a la fin du monde. Mais il nous faut noter la dispute de saint Paul: car il prend la Loy d'autant qu'elle contient les promesses et les menaces, et puis les ceremonies. Il y a donc d'un coste, Qui fera as choses, il vivra en icelles: comme desia nous avons veu. Il y a la menace: Maudit sera celui qui n'accomplira tout ce qui est ici contenu. Or la Loy (comme nous voyons) ne promet salut sinon a ceux qui aurons vescu purement et en toute integrite: nous defaillons tous, la promesse donc de la Loy est inutile”(CO 50:538). “The law then is not transitory in respect of showing us what is good, for it must continue to the world's end. But we must mark Saint Paul's discourse: for he takes the law, as containing the promises and threatenings, and also the ceremonies. Then on the one side there is [this promise,] he that does these things shall live in them, as we have seen heretofore. And on the other side there is this threat, cursed is he that does not fulfil all that is contained herein. Now the law (as we see) promises salvation to none but such as live purely and incorruptly: but all of us come short of that, and therefore the promise of the law is to no purpose”(Calvin, *Sermons on Galatians*, 445).

으로 보았다고 주장하는 것은 옳지 않다. 따라서 페스코가 칼빈이 모세 언약 안에 “행위 원리”가 있다고 보았음을 보여주기 위해 인용한 근거 본문들은 오히려 그 반대의 내용을 지시하고 있다.

이런 사실은 갈라디아서 3:19에 대한 칼빈의 『갈라디아서 주석』을 보더라도 분명해진다. 거기서 칼빈은 하나님께서 율법을 주신 목적은 죄를 깨닫도록 하기 위해서 주신 것이라고 밝히고 있다. 율법은 죄를 더욱 죄가 되도록 하기 위해서 주신 것이다(로마서 7:13). 그럼으로써 하나님은 장차 율법의 자손을 예비하도록 하셨다.⁷⁷⁾ 따라서 칼빈이 이 본문 주석에서 모세 언약에 “행위 원리”가 있다고 주장한다면 오히려 스스로 자신의 논지를 흐리는 셈이 되고 말 것이다. 칼빈의 갈라디아서 3:19-20에 대한 설교와 주석은 율법이 죄를 깨닫게 하여 그리스도께로 인도하는 기능을 한다는 점을 강조하고 있지, 모세 언약 안에 “행위 원리”가 담겨 있다고 주장하지 않는다.

2) 모세 언약을 “율법적 언약”이라 했던 칼빈의 의도

둘째로, 칼빈이 바울 당시 유대인들에 의해 이해된 모세 언약을 “율법적 언약”이라고 규정할 때 과연 어떤 의미로 사용했는가 하는 점을 살펴보자. 이 부분을 다루기 위해 페스코와 베네마 모두 인용하고 있는 본문은 『기독교강요』, 2.11.4이다. 두 사람의 독법 중에 누구의 독법이 옳은가?

『기독교강요』, 2.11.4에서 칼빈은 구약과 신약의 차이점을 설명한다.⁷⁸⁾ 그 차이점은 “상징들에(in figuris)” 있다. 구약은 실체는 없이 다만 모상과 그림자만 보여주었을 뿐이다. 그러나 신약은 진리의 실체를 현존하는 모습으로 보여준다. 이런 차이점들은 구약과 신약이 비교되는 곳마다 다 나타난다. 그러나 칼빈이 보기에 그에 대한 보다 완전한 설명은 히브리서에 가장 잘 나타나 있다.⁷⁹⁾ 히브리서에서 사도는 모세 율법을 안 지키면 경건이 파괴된다고

생각하는 이들을 대항하여 논쟁하고 있다. 이 오류를 반박하기 위해서 그는 다윗의 예언처럼 그리스도께서 제사장 직분을 받으신 것을 주장한다(시 110:4; 히 7:11). 그리스도께서 영원한 제사장이 되셨으므로 구약의 제사장 제도는 폐지된 것이 확실하다(히 7:23). 이렇게 제사장 제도가 변했다면 사실 언약도 변한 것이다(히 8:6-13). 율법은 그 자체가 약해서 완성에 이를 수 없었으므로, 이러한 변경이 필요했다고 사도는 선언한다(히 7:19). 율법은 장차 올 좋은 일의 그림자일 뿐이요 참 형상이 아니었다(히 10:1). 따라서 칼빈은 히브리서의 설명에 따라, “율법의 유일한 기능은 복음에서 나타난 더 좋은 소망으로 인도하는 일이었다(히 7:19, 시 110:4, 히 7:11, 9:9, 10:1).”라고 결론짓는다.⁸⁰⁾ 바로 이 결론 다음에 “율법적 언약”과 “복음적 언약”에 대한 언급이 나온다.⁸¹⁾

그렇다면, 여기서 말하는 “율법적 언약”은 무엇이며, 그것은 “복음적 언약”과 어떤 점에서 대조가 되는가? 페스코와 베네마 모두 “율법적 언약”은 모세 언약을 뜻하며, 그것은 신약 혹은 새 언약과 대조가 된다고 주장한다. 그것은 옳다. 그런데 그 대조 지점에 관해, 페스코는 율법적 언약은 “행위 원리”를 그 안에 담고 있기 때문에 복음적 언약과 대조된다고 보는 반면에, 베네마는 그 두 언약들이 모두 은혜 언약이라는 점에서는 동일하나 “시행 방식” 즉, 언약을 이루는 요소들이 달랐기 때문에 서로 대조된다고 보았다. 여기서도 역시 페스코의 해석보다 베네마의 해석 쪽에 손을 들어줄 수밖에 없다. 칼빈은 이 본문에서 모세 언약의 원리가 행위 원리라는 것을 밝히는 데 전혀 관심이 없기 때문이다. 칼빈은 다만 모세 언약의 요소들이 “상징들” 즉, “실체에 대한 모상과 그림자”였다는 점을 밝히는 것에 관심을 기울일 뿐이다. 칼빈은 모세 언약(율법적 언약)과 새 언약(복음적 언약) 사이에는 어떤 본질적인 차

77) Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, 61.

78) 이하의 내용은 『기독교강요』, 2.11.4의 내용의 요약이다.

79) 『기독교강요』, 2.9.4; 칼빈의 『히브리서 주석』 중에 히브리서 7-10장에 대한 주석 참조.

80) 『기독교강요』, 2.11.4.

81) 본 논문의 2.2.2에 나오는 『기독교강요』, 2.11.4(OS 3, 427=CO 2, 332)에 대한 인용을 보라.

이가 있는 것은 아니라고 주장한다. 그는 다만 하나님께서 언약의 최종적인 성취이신 그리스도가 오시기 전까지, 언약을 확정하는 엄숙한 상징으로서 의식들을 주셨다고 말한다. 그런 의식들은 “우연적인 것들 또는 확실히 부속물이나 덧붙여진 것”이라고 말할 수는 있어도, 또 다른 별개의 원리를 가진 것이라고는 말할 수 없다. 따라서 이 본문을 가지고 칼빈이 모세 언약을 행위 언약의 갱신이라고 보았다고 주장하는 것은 무리가 있다. 칼빈이 말한 바, “율법적 언약”이란 “복음적 언약”과 본질상 일치하는 원리를 가졌지만 다만 상징으로써 오실 그리스도를 예비하였던 모세 언약을 뜻하기 때문이다.

3) 칼빈의 모세 언약론이 갖는 내적 논리와 “행위 원리”

칼빈이 모세 언약에서 “행위 원리”를 상정하지 않았다는 것은 칼빈의 다른 작품들에서 “율법적 언약”이란 용어의 용례를 살펴보다도 분명히 알 수 있다. 먼저 갈라디아서 4장 21절⁸²⁾ 주석에서 칼빈은 한 사람이 “율법 아래에 있다는 것”은 갈라디아서 4장의 문맥에서는 그 사람에게 하나님께서 “율법적 언약”에 따라 행동하시는 상황에 있음을 뜻한다고 주석한다.⁸³⁾ 이것은 그 사람이 율법을 다 지켜야 한다는 뜻이다. 그러나 사람은 누구든지 그렇게 할 수 없다. 따라서 이미 앞에서 말했듯이 “범법하므로 더하여진 것”(갈 3:19)인 율법은 모세 언약 하에서 죄를 정죄하는 기능을 하여 그리스도께로 나오게 한다. 이 본문에서 칼빈이 마치 “행위 원리”가 모세 언약 안에 있다고 주장하는

양 보이는 까닭은, 유대주의자들에 의해 잘못 이해된 모세 언약을 새 언약과 대조하는 맥락에서 구원의 경륜상 이제는 모세 언약의 시효가 끝났다고 말하기 때문이다. 칼빈은 결코 모세 언약 안에 “행위 원리”가 그 자체의 고유한 요소로 작동하고 있다고 보지 않는다. 율법적 언약에서 율법은 행위 원리를 부여하기 위해 주어진 것이 아니라, 죄를 깨닫고 그리스도께로 나아오도록 주어진 것이라 보는 것이 칼빈의 일관된 견해이다.

이 점은 칼빈의 『히브리서 주석』에서도 마찬가지이다. 히브리서 8장 7절⁸⁴⁾을 주석하면서 칼빈은 율법적 언약은 신약 시대에 와서 더 이상 유효하거나 지속되지 않는다고 말한다.⁸⁵⁾ 칼빈은 사도가 이 본문에서 강조하는 것은 하나님께서 그리스도를 통하여 우리와 맺으신 언약의 탁월성이라고 말한다. 여기서도 역시 칼빈은 율법적 언약의 원리가 행위 원리라고 말하지 않는다. 다만 율법적 언약이 이제 그리스도께서 오신 이후에는 더 이상 유효하지 않다고 말할 뿐이다. 율법적 언약이 새 언약으로 대체되었기 때문이다.

히브리서 9장 14절⁸⁶⁾ 주석에서도 역시 칼빈은 옛 언약의 한계성을 지적한다. 그리스도의 희생 제사는 영원한 성령의 능력에서부터 효력이 발휘된다. 따라서 그리스도는 인간으로서 고난을 당하였지만 그의 희생 제사는 영원한 속죄의 희생 제사가 된다. 흠이 없는 그리스도는 유일하게 하나님을 유화시킬 수 있는 희생 제사가 되었다. 이것은 역으로 말해서 율법적 언약이 무효하지 않았음을 말해준다. 그 언약 하에서 희생 제사는 한계가 있었기 때문

82) (갈 4:21) 내게 말하라 율법 아래에 있고자 하는 자들이 율법을 듣지 못하였느냐

83) Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, 84. CO 50, 236: “21. Dicite mihi. Interpositis exhortationibus ad affectus movendos, pulchram exortationem addit superioris doctrinae. Non esset quidem satis valida per se probatio: sed postquam argumentis satis pugnavit, confirmatio haec non est spernenda. Sub lege esse, hoc loco significat subire iugum legis, hac conditione ut Deus tecum agat **secundum legis pactum**: teque vicissim ad servandam legem adstringas*. Nam alioqui sub lege sunt omnes fideles: sed hic de lege tractat cum suis appendicibus, ut dictum est.” (강조는 필자의 것이다. * CO의 원문에는 “ad-stringas”라고 되어 있으나, “adstringas”의 오기(誤記)이다.)

84) (히 8:7) 저 첫 언약이 무효하였더라면 둘째 것을 요구할 일이 없었으리니와

85) John Calvin, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and the First and Second Epistles of St. Peter*, ed. David W. Torrance and Thomas F. Torrance, trans. William B. Johnston (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 109. CO 55, 100: “Si enim primum. Confirmat quod dixit de foederis praestantia, quod nobiscum Deus pepigit per manum Christi: confirmat autem, **quia foedus legis non fuerit firmum nec stabile**. Nam si nihil illi defuisset, quid attinebat aliud subrogari? Atqui subrogatum est. Unde patet vetus illud non fuisse omni ex parte absolutum. Ad id probandum citat testimoniam Ieremiae, quod mox excutiemus.”

86) (히 9:14) 하물며 영원하신 성령으로 말미암아 흠 없는 자기를 하나님께 드린 그리스도의 피가 어찌 너희 양심을 죽은 행실에서 깨끗하게 하고 살아 계신 하나님을 섬기게 하지 못하겠느냐

이다. 오직 그리스도의 희생 제사만이 온전하고 완전하다.⁸⁷⁾ 여기서도 칼빈이 부각시키는 것은 율법적 언약의 한계성과 그리스도의 희생 제사의 온전성이다. 율법적 언약의 한계성은 “행위 원리” 때문에 생긴 것이 아니다. 오히려 그 한계성은 피조물이 지닐 수밖에 없는 한계성이며, 하나님의 구원 경륜상 설정된 한계성이다. 칼빈은 여기서도 모세 언약 안에는 “행위 원리”가 있었다는 식의 암시를 전혀 주지 않는다.

마지막으로 검토할 본문은 『기독교강요』, 3.17.15이다. 거기서 칼빈은 중세 스콜라 신학자들이 만든 “받아주시는 은혜(*gratia acceptans*)”의 교리에 대해 논한다.⁸⁸⁾ “받아주시는 은혜”의 교리란, 율법적 언약에 따라서 판단한다면 신자의 행위는 구원을 얻기에 부족하지만, 하나님께서 받아주심으로 인해서 구원을 얻기에 합당한 가치로 승격된다고 가르치는 교리이다. 여기서 우리는 율법적 언약을 행위 원리에 근거해서 이해한 사람들은 칼빈이 아니라 오히려 중세 스콜라 신학자들이었음을 알게 된다. 그들과는 달리 칼빈은 신자의 행위가 자체의 오점과 다른 범행으로 더럽혀지며, 하나님께서 신자의 얼룩진

87) Calvin, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*, 121. CO 55, 111: “Per spiritum aeternum. Nunc clare ostendit unde aestimanda sit mors Christi, non ab externo actu scilicet, sed a spiritus virtute. Passus enim est Christus, ut homo, sed ut mors illa nobis salvifica esset, proveniebat ex efficacia spiritus. Sacrificium enim expiationis aeternae opus fuit plus quam humanum. Et ideo spiritum vocat aeternum, ut sciamus, reconciliationem, cuius est effector, aeternam esse. Quum dicit irreprehensibilem, tametsi alludit ad legales victimas, quae mutilae aut vitiosae esse non debebant: tamen significas Christum solum legitimam esse victimam ac idoneam placando Deo. Semper enim in aliis fuit quod desiderari iure posset: unde et prius dixit legale foedus non fuisse *amemptum*.” (강조는 필자의 것이다. 제 일 마지막 헬라어 단어는 음차했다.)

88) “받아주시는 은혜”에 대한 교리는 프란체스코 종단의 둔스 스코투스, 윌리엄 오캄 등이 발전시킨 교리이다. 나중에 요한 에크가 받아들였다(Johann Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, 제 5장 참조). Calvin, *Institutes* (1960), 2:820n17의 각주를 참조하라. 보다 자세한 논의는 아래 문헌들을 참조하라. Werner Dettloff, *Die Lehre von der Acceptatio Divina bei Johannes Duns Scotus: Mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, vol. 10, Franziskanische Forschungen (Werl: Dietrich-Coelde-Verlag, 1954); Wolfhart Pannenberg, “Das Verhältnis zwischen der Akzeptionslehre des Duns Scotus und der Reformatorisches Rechtfertigungslehre,” *Regnum Hominis et Regnum Dei* (1978): 213-218.

행위와 다른 범행 모두를 용서해 주지 않으면, 즉 사람에게 값없이 의를 베풀어주시지 않는다면 신자의 행위는 아무 가치도 없다고 주장한다.⁸⁹⁾ 다시 말해서 칼빈의 사고 속에서는 타락 이후에 인간이 공로를 통해서 구원을 획득한다는 것은 아예 상정조차 할 수 없는 것이다.⁹⁰⁾ 이처럼, 칼빈이 “행위 원리”를 모세 언약에 부여했다는 주장은 “율법적 언약”에 대해 논했던 칼빈의 논리와는 너무나 맞지 않는 주장이다.

III. 결론: 칼빈의 모세 언약론의 적용

칼빈은 모세 언약 역시 은혜 언약임을 강조하였다. 그리고 그것이 은혜 언약인 이상, 행위의 원리가 아니라 은혜의 원리에 의해서 체결되며 유지되는 것이라 보았다. 그러나 그에게 모세 언약의 한계는 뚜렷했다. 그것은 다만 그리스도께서 오시기까지만 유효했던 언약이었기 때문이다. 모세 언약 안에 율법을 두신 것은 행위 원리를 부과하기 위해서가 아니었다. 오히려 율법을 통해서 죄를 깨달아 그리스도께로 나아오도록 하신 하나님의 섭리였다.

그렇다면 새 언약의 시대에 모세 언약은 전혀 의미가 없는가? 그것은 아

89) 『기독교강요』, 3.17.15(CO 2, 602-603): “Sed unde id, nisi quoniam quos in foedus gratiae assumpsit Dominus, eorum opera non excutit pro meritis, sed paterna benignitate osculatur? Quo non tantum intelligimus quod tradunt Scholastici, a *gratia acceptante habere opera suum valorem*. Illi enim sentiunt, imparia alioqui opera ex Legis pacto salutis comparandae, in aequalitatis tamen pretium Dei acceptione eveni. Ego autem dico, eam tum aliis transgressionibus, tum suis ipsorum maculis inquinata, non aliud valere, nisi quod Dominus veniam utrisque indulget; quod est gratuitam homini iustitiam largiri.” (강조는 필자의 것이다.)

90) 로마 가톨릭적 공로 신학을 뿌리부터 근절시키는 것이 개혁주의 신학의 특징이었다. 아래 논문을 참조하라. 우병훈, “칼빈과 바빙크에게 있어서 예정론과 언약론의 관계,” 『개혁논총』 통권26호(2013): 304, 309-310; B. Hoon Woo, “The Difference between Scotus and Turretin in Their Formulation of the Doctrine of Freedom,” *Westminster Theological Journal*, 2016 (forthcoming), 4.2.

니다. 율법의 용도들 가운데 신약 시대에도 여전히 필요한 용도가 있으니 그것은 율법의 제 3용도이다. 율법의 제 3용도는 신자가 하나님을 섬길 때에 율법을 성화의 지침으로 삼을 수 있다는 내용이다(『기독교강요』, 2.7.12-13). 칼빈은 이 세 번째 용법을 가장 중요하게 생각했으며, 율법의 본래의 목적에 더욱 가까운 것이라고 말했다.

이처럼, 모세 언약은 율법에 강조를 두지만 은혜를 결여한 언약은 아니다. 반대로 새 언약 역시 단순히 은혜만 강조하고 율법을 무시하지는 않는다. 율법의 의미에 대한 올바른 이해, 이것이 칼빈의 모세 언약론이 갖고 있는 신학적 적용점이다.⁹¹⁾

우리는 칼빈의 모세 언약론을 신자의 삶에도 적용해 볼 수 있다. 오늘날 한국 교회에서는 모세 언약 하에서 율법이 가졌던 중요한 용도인 죄를 정죄하여 그리스도께로 이끄는 기능도 아주 약하고, 더불어서 새 언약 하에서 구원 받은 자들에게 율법이 가지는 용법인 성화의 삶을 지시해 주는 기능 역시 아주 약하다. 칼빈의 모세 언약론은 이 두 가지 기능 모두 오늘날 한국 교회를 위해서 필요함을 보여준다. 설교자는 하나님의 율법을 올바르게 설교함으로써 설교를 듣는 자들이 죄를 깨달아 그리스도께로 나아오게 해야 한다. 그와 동시에 설교자는 하나님의 율법을 깊이 있게 가르침으로써 성도들이 교회

91) 피터 벌클리(1583-1659)는 “율법과 복음은 칭의 교리에서는 대립되지만, 성화 교리에서는 일치한다.”라는 의미심장한 말을 남겼다. 칼빈의 용법을 따라, 복음과 대립되는 율법을 좁은 의미의 율법(자기 의를 추구하는 자들의 율법)으로, 복음과 일치하는 율법을 넓은 의미의 율법(제 3용법적 기능을 하는 율법)으로 본다면, 벌클리의 말은 칼빈의 모세 언약론을 잘 담아낸 표현으로 볼 수 있다. Peter Bulkeley, *The Gospel-Covenant; or The Covenant of Grace Opened*, 2nd ed. (London: M. Simmons, and are to be sold by T. Kembe and A. Kembe, 1653): “To conclude, that we may rightly conceive how the law is abolished, and how it continues, we must consider the law either *as opposed* to the Gospel in the doctrine of *justification*; thus considered, the law is abolished to those that believe: or otherwise it is to be considered *as consenting* with the Gospel in the doctrine of *sanctification*; and thus considered, it continues as a guide and rule, even unto those that do believe.” (이텔릭체는 원저자의 것) 칼빈이 율법의 의미를 구분한 것은 Venema, *Accepted and Renewed in Christ*, 232-233을 보라. 비키, 존스, 『청교도 신학의 모든 것』, 335, 339도 참조하라.

와 세상 속에서 어떻게 살아가야 할지 알려주어야 한다. 이렇게 할 때 율법주의의 위험과 무율법주의의 위험 모두를 적절하게 극복할 수 있을 것이다. 칼빈의 모세 언약론은 이렇듯, 오늘날 설교자들을 위해서 매우 유용한 적용점을 제공한다.

참고문헌

- 우병훈, 『예정과 언약으로 읽는 그리스도의 구원』. 서울: SFC, 2013.
- _____. "칼빈과 바빙크에게 있어서 예정론과 언약론의 관계." 『개혁논총』 통권26호(2013): 297-331.
- Beach, J. Mark. *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Beeke, Joel R., and Mark Jones. *A Puritan Theology: Doctrine for Life*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2012; 한역, 조엘 비키, 마크 존스, 『칭교도 신학의 모든 것』(김귀탁 옮김; 부흥과개혁사, 2015).
- Bolton, Samuel. *The True Bounds of Christian Freedom*. Edinburgh: Banner of Truth, 2001.
- Bulkeley, Peter. *The Gospel-Covenant; or The Covenant of Grace Opened*. 2nd ed. London: M. Simmons, and are to be sold by T. Kembe and A. Kembe, 1653.
- Burgess, Anthony. *Vindiciae Legis: Or, a Vindication of the Morall Law and the Covenants, from the Errours of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially, Antinomians*. London: James Young, for Thomas Underhill, 1646.
- _____. *Vindiciae Legis: Or, a Vindication of the Morall Law and the Covenants, from the Errours of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially, Antinomians*. London: James Young, for Thomas Underhill, 1647.
- Calamy, Edmund. *Two Solemne Covenants Made Between God and Man: Viz. the Covenant of Workes, and the Covenant of Grace*. London: for Thomas Banks, 1647.
- Calvin, Jean. *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*. Edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, and Eduardus Reuss. Brunswick, 1863-1900. [=CO]
- _____. *Calvini Opera Selecta*. Edited by P. Barth and W. Niesel. Munich: Christian Kaiser, 1952-62. [=OS]
- _____. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John Thomas McNeill. Translated by Ford Lewis Battles, 2 vols, Library of Christian Classics; v. 20-21. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960.
- _____. *Sermons on Galatians*. Old Paths Publications, 1995.
- _____. *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and the First and Second Epistles of St.*

- Peter*. Edited by David W. Torrance and Thomas F. Torrance. Translated by William B. Johnston. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
- _____. *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*. Edited by David W. Torrance and Thomas F. Torrance. Translated by T. H. L. Parker. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Denlinger, Aaron Clay. "Calvin's Understanding of Adam's Relationship to His Posterity: Recent Assertions of the Reformer's 'Federalism' Evaluated." *Calvin Theological Journal* 44, no. 2 (November 2009): 226-50.
- _____. "John Calvin: A Pilgrim's Life." *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 28, no. 2 (2010): 218-19.
- Dennison Jr., James T., Scott F. Sanborn, and Benjamin W. Swinburnson. "Merit or 'Entitlement' in Reformed Covenant Theology: A Review." *Kerux* 24, no. 3 (December 2009): 3-152.
- Dettloff, Werner. *Die Lehre von der Acceptatio Divina bei Johannes Duns Scotus: Mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*. Vol. 10. Franziskanische Forschungen. Werl: Dietrich-Coelde-Verlag, 1954.
- Estelle, Bryan D., J. V. Fesko, and David VanDrunen, eds. *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2009.
- Ferry, Brian. "Works in the Mosaic Covenant: A Reformed Taxonomy." In *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*, edited by Bryan D. Estelle, J. V. Fesko, and David VanDrunen. Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2009.
- Fesko, John V. "Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant." In *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*, edited by Bryan D. Estelle, John V. Fesko, and David VanDrunen, 25-43. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2009.
- Golding, Peter. *Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition*. Rossshire, Scotland: Mentor, 2004.
- Hesselink, I. John. *Calvin's Concept of the Law*. Princeton Theological Monograph Series ; 30. Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1992.
- _____. "Calvin's Understanding of the Relation of the Church and Israel Based Largely on His Interpretation of Romans 9-11." *Ex Auditu* 4 (1988): 59-69.
- _____. "John Calvin on the Law and Christian Freedom." *Ex Auditu* 11 (1995): 77-89.

- _____. "Law and Gospel or Gospel and Law? Calvin's Understanding of the Relationship." In *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*, edited by Robert V. Schnucker, 13-32. Sixteenth Century Essays & Studies ; v. 10. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1988.
- _____. "Luther and Calvin on Law and Gospel in Their Galatians Commentaries." *Reformed Review* 37, no. 2 (1984): 69-82.
- Karlberg, Mark W. *Covenant Theology in Reformed Perspective: Collected Essays and Book Reviews in Historical, Biblical, and Systematic Theology*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2000.
- _____. "Moses and Christ: The Place of Law in Seventeenth-Century Puritanism." *Trinity Journal* 10 (1989): 11-32.
- _____. "Recovering the Mosaic Covenant as Law and Gospel: J. Mark Beach, John H. Sailhamer, and Jason C. Meyer as Representative Expositors." *The Evangelical Quarterly* 83, no. 3 (July 2011): 233-50.
- _____. "Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant." *The Westminster Theological Journal* 43, no. 1 (September 1980): 1-57.
- _____. "The Mosaic Covenant and the Concept of Works in Reformed Hermeneutics: A Historical-Critical Analysis with Particular Attention to Early Covenant Eschatology." Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1980.
- Lillback, Peter A. *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 2006.
- _____. "Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology." *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006): 11-56.
- _____. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Pannenberg, Wolfhart. "Das Verhältnis zwischen der Akzeptionslehre des Duns Scotus und der Reformatorischen Rechtfertigungslehre." *Regnum Hominis et Regnum Dei* (1978): 213-218.

- Rehman, Sebastian. "Is the Narrative of Redemptive History Trichotomous or Dichotomous? A Problem for Federal Theology." *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis* 80, no. 3 (2000): 296-308.
- Roberts, Francis. *Mysterium & Medulla Bibliorum: The Mysterie and Marrow of the Bible, Viz. God's Covenants with Man in the First Adam before the Fall, and in the Last Adam, Jesus Christ, after the Fall, from the Beginning to the End of the World*. London: R. W. for George Calvert, 1657.
- Schnucker, Robert V. *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*. Sixteenth Century Essays & Studies ; v. 10. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1988.
- Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Edited by James T. Dennison. Translated by George Musgrave Giger. 3 vols. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1992.
- VanDrunen, David. "Israel's Recapitulation of Adam's Probation Under the Law of Moses." *The Westminster Theological Journal* 73, no. 2 (September 2011): 303-24.
- Venema, Cornelis P. *Accepted and Renewed in Christ: The "Twofold Grace of God" and the Interpretation of Calvin's Theology*. Reformed Historical Theology ; v. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- _____. "Calvin's Doctrine of the Imputation of Christ's Righteousness: Another Example of 'Calvin Against the Calvinists?'" *Mid-America Journal of Theology* 20 (2009): 15-47.
- _____. "The Mosaic Covenant: A 'Republication' of the Covenant of Works?" *Mid-America Journal of Theology* 21 (January 1, 2010): 35-101.
- _____. *The Twofold Nature of the Gospel in Calvin's Theology: The Duplex Gratia Dei and the Interpretation of Calvin's Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Ward, Rowland S. *God and Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant*. Wantirna, Australia: New Melbourne Press, 2003.
- Witsius, Herman. *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity*. Translated by William Crookshank. Revised and corrected. London: T. Tegg & Son, 1837.
- Woo, B. Hoon. "The Difference between Scotus and Turretin in Their Formulation of the Doctrine of Freedom." *Westminster Theological Journal*, 2016 (forthcoming).