「생명과 말씀」 제1권(2010): 9-38

개혁주의생명신학과 한국교회

신학은 학문인가 삶의 체계인가

Reformed Life Theology and Korean Church

Is theology a Wissenschaft or Leben

이상규 (Sang Gyoo Lee)
고신대학교, 역사신학

이 글은 한국에서 개혁주의생명신학을 논의하기 위한 시론적 논의로서 다음의 몇 가지 점에 유의하였다. 첫째, 16세기 이후 개신교 신학에 나타난 스콜라주의적 영향을 지적하고 이런 영향이 신학을 사변화 하였고 결과적으로 개신교정통주의라고 불리는 신학적 화석화를 초래한 점을 지적하였다. 둘째, 그럼에도 불구하고 개혁교회 전통에서 신학을 삶에 대한 가르침으로 이해하려는 시도가 있었음을 지적하였다. 이것은 아리스토텔레스적 방법론으로부터의 이탈과 청교도적 환경에서 전개되었는데, 이런 점이 잘 드러나지 못한 것은 교리 지향적 환경 때문이었다. 셋째, 이런 서구 기독교적 유산을 배경으로 하여 한국의 개혁주의 신학, 특히 박형룡과 박윤선의 신학에서 삶과 실천의 문제가 어떻게 논의되었는가를 검토하였다. 넷째, 이런 역사적 고찰을 통해 한국 개혁주의생명신학적 논의의 필요성을 제시하고, 이것이 우리가 주형(鑄型)해 가야할 신학적 과제라는 점을 지적하였다.

주제어: 개혁주의, 생명신학, 개신교정통주의, 학문, 한국교회

*논문 접수일: 2010. 4. 5. 수정 접수일: 2010. 5. 12. 게재 확정일: 2010. 5. 17.

I. 들어가는 말

'개혁주의생명신학'이라고 할 때 이 용어는 우리에게 익숙하지 못하다. '개혁주의' 그리고 '생명'이라는 용어는 각기 역사적 의의나 신학적 개념을 내포하고 있는데, '개혁주의생명신학'이라고 말할 때 이 말이 함의하는 바는 서구교회 특히 16세기 종교개혁을 통해 석명된 개혁신학의 전통과 유산을 계승하면서도 개혁주의적 삶과 실천의 문제를 진지하게 고려해야 한다는 새로운 신학적 주의(主意)라고 할 수 있다.

'개혁주의생명신학'이라는 용어는 개혁주의가 생명력을 잃고 화석화되거나 이데올로기화 되어 17세기 개신교 정통주의가 대두되었던 것과 마찬가지로 개혁주의 신학의 화석화에 대한 대안으로 개혁주의라는 신학적 바탕에서 생명력 있는 신학을 창조해가야 한다는 취지로 받아들일 수 있다. 말하자면 개혁주의는 무생명적인 이데올로기가 아니라 생명력을 지닌 삶의 신학으로 재형성 해가야 한다는 반성이 포함된 것으로 이해한다. 실제로 개혁주의 신학을 운위하는 오늘의 장로교회에서 개혁주의는 기계적이거나 냉랭한 신학이론으로 굳어져 생명력을 상실하고 있다. 이런 점에서 개혁주의 신학에 근거하면서도 삶과 실천의 문제를 진지하게 고민하는 일은 우리시대 한국교회가 풀어가야 할 과제라고 볼 수 있다.

이 글은 이 과제를 위한 시론적 논의로써 다음의 몇 가지 점에 유의하였다. 첫째, 16세기 이후 개신교 신학에 나타난 스콜라주의적 영향을 지적하고 이런 영향이 신학을 사변화 하였고 결과적으로 개신교정통주의라고 불리는 신학적 화석화를 초래한 점을 지적하였다. 둘째, 그럼에도 불

구하고 개혁교회 전통에서 신학을 삶에 대한 가르침으로 이해하려는 시도가 전개되었음을 지적했다. 이것은 아리스토텔레스적 방법론으로부터의 이탈과 청교도적 환경에서 전개되었는데, 이런 점이 잘 드러나지 못한 것은 교리 지향적 환경 때문이라고 지적하였다. 셋째, 이런 서구 기독교적 유산을 배경으로 하여 한국의 개혁주의 신학에서 삶과 실천, 생명의 문제가 어떻게 논의되었는가를 검토하였다. 넷째, 이런 역사적 고찰을 통해 한국 개혁주의생명신학적 논의의 필요성을 제시하고, 이것이 우리가 주형(鑄型)해 가야할 신학적 과제라는 점을 지적하였다.

II. 학문의 여왕으로서의 신학과 스콜라주의

모든 학문은 신학을 위해 봉사할 때 그 소임을 다하는 것으로 이해되었다.[1] 서구에서 대학이 처음으로 설립되었던 14세기에서부터 19세기에 이르기까지 신학과정이나 신학부를 가지지 않은 대학은 설립될 수 없었을 정도였다. 이것은 중세의 경우만이 아니라 종교개혁기에도 동일했다. 이런 주장을 뒷받침이라도 하듯이 필립 멜란히톤(1497-1560)은 철학이란

1) 학문으로서의 신학(die Theologie als Wissenschaft)은 신적 학문(scientia divina)으로서 신학의 학문성에 대해서는 상당한 논란이 제기된 바 있으나 이 글에서는 논외로 한다. 신학의 학문적 성격에 대해서는 13세기 이후, 그리고 18세기 후반부터 격한 논쟁에 휩싸이게 된다. 18세기 후반의 경우, 자연과학의 발달과 함께 자연과학적 방법을 가지지 않는 학문 분야들에 대해 학문성에 대한 의심이 제기되었고, 경험적으로 증명될 수 없는 사물을 연구하는 분야의 학문은 학문일 수 없다는 주장이 제기된 바 있다. 자연과학적 방법론은 19세기 후반에 이르면서 변천하기 시작한다. 인간의 삶과 역사현실은 다양하기 때문에 모든 분야가 자연과학적 방법론으로 연구될 수 없으며 자연과학적 방법론에 부합하는 학문만을 학문이라고 주장할 수 없다는 주장이 제기되었기 때문이다. 이런 입장을 대표하는 학자가 딜타이(William Dilthey)였다. 신학이라는 학문에 대한 판넨베르크와 자우터의 논쟁에 대해서는 「신학은 어떤 의미에서 학문인가」(서울: 한들출판사, 2004)를 참고할 것.

신학을 위한 예비적 혹은 서론적 학문으로 이해했다.[2] 즉 그는 세상적 지혜를 다루는 철학은 신학의 기초를 제공해 주는 것으로 받아들여야 한다고 보았다. 그는 「장학교본」(*Instruction for the Visitation*, 1528)에서 자신의 교육철학을 제시하고, 철학은 학생들로 하여금 혼돈이나 회의론 혹은 이단에 빠질 위험으로부터 막아준다는 점에서 신학을 위한 예비적 학문이라고 보았다.[3]

화란에 설립된 최초의 칼빈주의 대학이자 유럽에서의 두 번째 칼빈주의 대학이었던 레이든대학에서 신학박사 학위를 얻은 첫 학생인 야콥 아르미니우스(J. Arminius, 1559-1609)도 이와 다르지 않았다. 그는 1603년 레이든대학 신학부 교수가 되는데, 이 때 그는 "신학의 범위, 위엄, 그리고 특이성"이란 제목의 개학강연에서 신학을 모든 학문의 최상위에 두고, 모든 다른 학문은 신학을 위한 종속적 위치에 만족해야 한다고 주장했다.

> 가장 고상한 학문의 현장에서 모든 종류의 연구를 위해 내가 이해하는 바에 따라 학문의 합당한 위치, 그리고 고상한 학문을 정하고자 하는데, 모든 학문은 종속적 위치에 만족해야 하며, 모든 학문은 자원하여 내가 지금 취급하는 신학이라는 학문에 최상의 위치를 양보해야 한다.[4]

---

2) John vander Stelt, "16세기 개혁자들과 그 이후 개혁주의 전통에서의 신학교육"(Theological Education in 16th Century Reformers and Subsequent Reformed Tradition), 이상규 역; 「한상동목사와 신학교육」(고신대학교, 2000), 71.

3) 멜란히톤이 '독일의 교사' (Praeceptor Germaniae)로 불리는 것은 충분한 이유가 있다. 멜란히톤의 교육관은 신학교육에도 지대한 영향을 끼쳤다. 그의 교육정책이 변증학, 교의학, 목회, 그리고 심지어는 주경신학에 내포된 철학적 원리를 결정했다. 이 점에 대한 더 자세한 논의는 Leuis White Beck, "Philip Melanchthon: The Second Praeceptor Germaniae," in *Early German Philosophy, Kant and his Predecessors* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 101-102를 참고할 것.

그의 견해는 그의 박사학위 지도교수이자 은사였던 고마루스(Franciscus Gomarus, 1563-1641)의 입장에서 이탈하지 않았다.[5] 아르미니우스는 신학을 "천국에 이르는 문" 혹은 "하늘과 땅을 잇는 금사슬"로 보았고, 철학 등 다른 학문은 신학을 위한 도구였고, 철학이 의미를 갖는 것은 신학을 궁극적인 규범으로 받아들일 때라고 보았다.[6] 이런 생각은 17세기에도 계승된다. 화란 칼빈주의 신학자 보에티우스(Gisbert Voetius, 1588-1676)는 라이덴대학에서 고마루스 휘하에서 수학했는데(1604-11), 1618년에는 도르트회의에 남부화란대표로 참석한 인물이기도 하다. 그는 "신학은 학문의 왕 일뿐 아니라 모든 학문은 신학에 봉사할 때 그 소임을 다하는 것"이라고 보았다.[7] 말하자면 철학은 '신학의 시녀'(ancilla theologiae)에 지나지 않았다. 후에 그는 1643년 설립된 유트레히트대학 최초의 신학교수로 초빙 받아 1676년까지 일했다.

신학을 학문의 여왕, 혹은 학문의 정상으로 이해한 것은 아리스토텔레스 철학에 기초한 스콜라주의의 학문관이었다. 이와 같은 입장이 암암리에 신학을 사변적 학문으로 이해하는 스콜라주의적 경향성을 강화했고,

---

4) John vander Stelt, "16세기 개혁자들과 그 이후 개혁주의 전통에서의 신학교육," 79. "For to every kind of study in the most noble theatre of the sciences, I assign, as it becomes me, its due place, and that an honorable one; and each being content with its subordinate station, all of them with the greatest willingness concede the president's throne to that science of theology of which I am now treating."

5) 스트라스부르크, 노이스탓트, 옥스퍼드, 캠브리지, 그리고 하이델베르크에서 수학한 Gomarus는 1594년 레이든대학 신학부 교수로 임명되었다. 1609년 아르미니우스가 사망한 후 Conrad Vorstius가 후임으로 임명되자 이에 반발하여 교수직에서 사임했다. 1614년에는 Samur로, 1618년에는 Groningen으로 가 1641년 사망 시까지 신학교수로 활동했다. 돌트회의에 대표로 참석하기도 했던 그는 제자 아르미니우스와 신학견해를 달리했다. Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* (Baker, 1987), 43.

6) John vander Stelt, "16세기 개혁자들과 그 이후 개혁주의 전통에서의 신학교육," 80.

7) 황대우, 「칼빈과 개혁주의」(서울: 깔뱅, 2009), 311.

신학에서의 사변적 측면의 강조는 개신교 스콜라주의 형성의 모체가 되었다는 점이다.[8]

신학에 있어서 스콜라주의적 전통은 영속적인 영향을 끼쳤다. 종교개혁자들도 이런 경향성으로부터 완전히 떠나지 못했다. 루터는 성령을 통하여 예수 그리스도 안에서 얻는 구원의 확실성이라는 중요한 사실을 발견했음에도 불구하고 이전시대부터 줄기차게 이어져 왔던 이원론적인 세계관으로부터 결별하지 못했다. 그는 여전히 더 높은 차원의 믿음, 은혜, 숨겨진 하나님(hidden God), 성도의 불가견적 고통을 생각했고, 이와 대비되는 더 낮은 차원의 율법, 이성, 사회, 그리고 국가를 생각했다. 그가 교황절대주의(curialism)를 거부하고 에라스무스의 자유의지론(Diatribe de libero arbitrio)에 답하여 1524년 노예의지론(De servo arbitrio)을 출판했지만 그의 복음과 율법, 개인과 공동체, 교회와 국가라는 두 영역이론('two-realm' theory)에 대한 자신의 입장을 바꾸지 않았다. 그의 성만찬관에서 보여주는 바처럼 '본질'(substance)과 같은 아리스토텔레스적인 개념을 막아내지 못했다.[9]

멜란히톤(Philip Melanchthon, 1497-1560)은 루터와 마찬가지로 유명론을 버렸다. 유명론은 인간의 능력에 대한 낙관론적인 견해였고, 이런 점에서 반펠라기우스주의와 유사했다. 그러나 루터와는 달리 곧 공개적으로 아리스토텔레스적인 실재관(understanding of reality)을 받아들였다. 이 점은 그가 1517년 튜빙겐대학에서 행한 취임 강연인 "자유학예론"

8) 스콜라주의는 12세기 후반부터 17세기를 통하여 신학체계의 특징인 '학문으로서의 신학'에 대한 기술적이고도 논리적인 접근이었다. Scholasticism 혹은 Protestant Scholasticism에 관련된 사항은 Richard A. Muller, "The Study of Protestant Scholasticism," *Post-Reformation Reformed Dogmatics* (Baker, 1987)에 의존하였음.

9) John vander Stelt, "16세기 개혁자들과 그 이후 개혁주의 전통에서의 신학교육," 105.

(*Artes liberales*)에 분명히 나타난다. 비록 그가 아리스토텔레스의 형이상학, 영원한 세계, 그리고 세 부분으로 된 영혼(tripartite soul) 이해에 의문을 제기했으나, 그는 아리스토텔레스의 자유의지, 덕(natural virtue), 그리고 철학의 최초의 원리에 대한 연구로서의 신학 이해를 받아들였다. 특히 리차드 멀러(Richard Muller)는 멜란히톤의 「신학총론」(*Loci communes*)의 방법론 자체가 인문주의와 스콜라주의의 상관관계를 보여주는 것이므로 멜란히톤은 개신교정통주의의 시원이 된다고 말한다.[10]

칼빈의 신학에 있어서도 스콜라철학적 요소가 없다고 할 수는 없을 것이다.[11] 리차드 멀러는 칼빈의 신학방법론에는 인문주의와 함께 스콜라주의적 방법론이 들어 있음을 밝히고자 했다.[12] 그러나 펀더 스텔트(John vander Stelt)는 개혁자들 가운데 그 만큼 심각하게 스콜라철학적 전통으로부터 이탈한 자가 없었다고 지적한다. 사실 칼빈은 로마가톨릭 신학을 학교에서 배운바가 없고 스스로 연구했기 때문에 상대적으로 스콜라주의자로부터의 영향이 미미했다고 할 수 있을 것이다. 한 사람의 개혁자로서

---

10) Richard Muller, "Calvin and the 'Calvinists' : Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy," *Calvin Theological Journal*, 30(1995), 361. 스콜라주의는 성경과 전통, 교리적 주제들을 분석함으로 정의의 정확성을 이루려는 방법론적인 접근인데, loci는 '장소,' 혹은 '자리'를 의미하는 locus의 복수형이다. 16세기 당시 이 단어는 취급되는 주제들의 나열, 즉 논제들을 의미했다. 오늘날의 '재 개념'의 의미가 있다. 이 단어가 '공통적인'을 의미하는 복수 형용사 communes와 함께 사용될 경우 논총, 총론, 혹은 개론의 의미를 지닌다.

11) 일반적으로 칼빈은 신학방법론에서는 스콜라적인 요소가 없지 않지만 신학의 soddy적인 측면에서는 스콜라적인 요소가 없다고 말한다. Richard Muller, "Calvin and the 'Calvinists' : Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy," *Calvin Theological Journal*, 30(1995), 345ff., 31(1996), 125ff. 김재성, 「개혁신학의 정수」(서울: 이레서원, 2005), 130, 145.

12) Richard Muller, 10. 사실 칼빈은 로마가톨릭 신학을 학교에서 배운바가 없고 스스로 공부했으므로 스콜라적 영향이 상대적으로 미미했다. 그러나 그가 파리에서 공부하던 시기 그곳이 스콜라신학의 본산이었음으로 약간의 영향을 받게 되었을 것으로 추측할 수 있다.

그는 신·구약 성경으로 돌아가기를 원했고, 그는 성경의 빛 가운데서 오직 하나님만이 율법을 초월해 계신다고 보았다.[13] 그는 죄라는 것은 어떤 것에 대한 (신 플라톤적인) 결핍이 아니며, 은혜에 대한 반대개념도 아니었다. 그것은 하나님과 우리 인생을 향하신 그의 거룩한 뜻에 대한 반역이라고 보았다. 그는 인간이 하늘에 계신 아버지의 택함 받은 자로서 성령 충만한 삶을 살며, 그리스도 중심적인 삶을 살아야 하는 또 다른 책임에 대해 주의를 환기시켰다. 성경적인 개혁자로서 다른 이들과 전혀 다른 새로운 입장을 가졌음을 고려해 볼 때, 칼빈은 거의 직관적 방법으로 아리스토텔레스적 철학, 아퀴나스적 중세 실재론, 오캄적인 유명론, 고대지향적인(antiquity-oriented) 후기 인문주의, 인간중심적인 르네상스, 신령주의적 재세례파주의, 루터적인 복음과 율법의 대비, 그리고 개혁파 정통주의의 어떤 요소들에 대해서 동의하지 않았다.

이와 같은 새로운 '종교적'(religious) 입장에도 불구하고, 칼빈에게도 신플라톤적인 경향이 없지 않았다. 즉 타락을 인간의 지적인 것(intellect)보다는 의지(will)와 관련시키고, 영혼과 육체를 두 본질로 생각하고, 그리고 그의 인간론에서 헬라적 영혼의 3분관(tripartite view of the soul)과 함께 헬라적(Aristotelian) '기능심리학'(faculty psychology)의 사용,[14] 인간의 감성(sense), 이성(reason), 상상력(imagination), 그리고 지성

---

13) Deus legibus solutus est. 이것은 하나님은 율법 밖에 계신다(Deus extra legem 혹은 Deus ex lege)는 유명론적 개념에 반대하는 의미에서 나온 말이다.

14) 아리스토텔레스적인 '기능심리학'이란 일반적으로 마음에 떠오르는 의식내용을 연구하는 심리학이 아니라 마음의 움직임을 연구하는 심리학을 의미하는데, 아리스토텔레스의 인간에 대한 심리분석, 곧 인간의 영혼을 이성과 의지로 나누는 견해를 의미한다. 칼빈이 이런 기능심리학을 받아들이는 것 등에 근거하여 리차드 멀러는 칼빈의 신학방법론 또한 멜란히톤과 다르지 않다고 간주한다. Richard Muller, "Calvin and the 'Calvinists': Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy," *Calvin Theological Journal*, 31 (1996), 135.

(intellect)을 계층적으로 배열하고, 하나님의 형상을 인간의 어떤 정신적 본질에 관련시키고, 자연과 초자연적 계시와 창조에 있어서 중보자로서 로고스, 구원에 있어서 중보자로서 그리스도, 그리고 비기독교문화에 대한 가치에 대하여 진부한 중세적 개념을 허용하는 등의 사례에서 그에게도 신플라톤적인 경향이 분명히 드러난다. 리차드 멀러는 칼빈이 스콜라 철학에 대하여 혐오감을 가진 것은 사실이지만 칼빈 자신은 오히려 스콜라 철학에 빚을 지고 있고, 그의 신학 방법은 중세신학의 영향을 받았음을 간과할 수 없다고 말한다.[15]

칼빈의 동료이자 후계자였던 데오도 베자(Theodore Beza, 1519-1609)는 칼빈의 지대한 영향을 받았는데, 그도 철학적인 관점에서 스콜라주의적 방법론을 허용했다. 일찍이 멜란히톤이 그러했던 것처럼, 베자는 아리스토텔레스 철학의 여러 가지 원리들을 받아들였고, 그것들을 신앙체계와 조화시키려고 시도했다. 기독교신앙을 강화하기 위해 베자는 아리스토텔레스의 사중 원인설(four-fold causality)에 의해 결정된 방법론과 경향성을 이용했다.[16]

이런 이유 때문에 16세기 말 아리스토텔레스의 철학 방법론을 신학에 수용할 것인가 아니면 완전히 배제할 것인가에 대한 격한 토론이 일어났다. 이것이 개혁주의 신학의 양대 흐름을 형성하는 논쟁점이 된다.[17] 이상

---

15) Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford Univ. Press, 2000).

16) 개신교 정통주의 신학자들로 불리는 17세기 신학자들로는 Teodore Beza(1519-1605), Johann Heinrich Alsted(1588-1638), William Ames(1576-1633), Franciscus Gomarus(1563-1641), Johannes Maccovius(1578-1644), William Perkins(1558-1602), Amandus Polanus von Polansdorf(1561-1610), Johannes Cocceius(1603-1669) 등이다. 이 점에 대한 더 자세한 기록은 Richard Muller, 42-52를 참고할 것.

에서 살펴본 바처럼 베자에게 이르는 개혁자들마저도 아리스토텔레스의 철학방법론을 신학연구에 수용하였으나 후론하게 될 윌리엄 에임스(William Ames), 피터 라무스(Peter Ramus), 콕케이우스(Cocceius) 등은 이를 배제하고자 했다.

어떻든 이런 변형된 형태의 스콜라주의가 가져온 한 가지 결과가 성경은 신적 진리를 진술하는 한 권의 책이 되었고, 신앙체계의 교리서 혹은 신학에 대한 체계적인 산물로서의 교리서로 인식 되었다. 이러한 추세에서, 수사학이 논리에 의존하게 되었고, 설교가 교리에, 진리가 철학의 제일원리에, 감정이 이성에 의존하게 된 것이다.[18] 이런 경향이 개혁신학에서 생명력을 상실하게 만들었던 것이다.

정리하면 신학은 학문의 여왕이라는 인식과 스콜라주의적 사변은 다음 시기 개신교 정통주의로 발전하였고, 결과적으로 기독교 신학에서 삶과 실천의 문제를 진지하게 숙고하지 못하게 만드는 원인이 되었던 것이다.

---

17) C. Graafland, "Gereformeerde Scholastiek V/Vi," *Theologia Reformata* 30(1987), 109-131, 313-340. 황대우, 「칼빈과 개혁주의」, 310에서 중인.

18) John vander Stelt, "16세기 개혁자들과 그 이후 개혁주의 전통에서의 신학교육," 109. 알미니우스가 제네바 아카데미에 수학하고 있던 1586년 당시 알미니우스는 이런 베자가 사용하는 논리에 동의하지 않았다. 천주교학자 수아레츠(Suarez)가 쓴 *Metaphysical Disputations* (1580)는 1600년 당시와 그 후 수년 동안 레이덴대학교에서 사용되었다. 도르트회의 당시의 저명한 인물이었던 Gomarus와 Maccoviusd에 대한 베자의 영향은 마치 개혁주의 신학자들인 P. M. Vermigli, G. Zanchius, 그리고 J. Wollebius의 광범위하게 사용된 *The Compendium of Christian Doctrine*에 나타난바와 같이 지대하였다. Cf. Don Sinnema, "Reformed Scholasticism and the Synod of Dort(1618-19)" in *John Calvins Institutes, His Opus Magnum, Proceedings of the Second South African Congress for Calvin Research*, July 31-August 3, 1984 (Potchefstroom: PU for Christian Higher Education, 1986) 467-506. 이와 다른 견해에 대해서는 John Hesselink, "Misunderstanding Five: that Reformed theology is rationalistic and scholastic in its approach" in *On Being Reformed, Distinctive Characteristics and Common Misunderstandings* (Ann Arbor: Servant Books, 1983), 31-38을 보라.

III. 신학은 학문인가 삶의 체계인가?

그렇다면 신학은 개혁주의 전통에서도 사변적인 학문으로만 이해되어 왔는가? 또 이런 경향성으로부터 이탈하려는 시도는 없었는가? 이 점에 대해 지적해 보고자 한다. 신학은 칼빈과 부써를 거쳐 청교도적 전통에서 단순한 학문으로만이 아니라 실제적 삶을 위한 신학으로 재진술 되기 시작한다.

13세기의 토마스 아퀴나스는 「신학대전」(1265-1274) 서두에서 거룩한 교리가 실천적 학문이 될 수 있는가에 대해 의문을 제기하고, 신학은 사변적인 동시에 실천적이라고 결론지었다.[19] 그러나 그는 사변적 측면을 강조하였다. 그러나 칼빈은 할 수 있는 한 최선을 다하여 사변을 제한하려고 노력했다. 존 리스에 의하면 칼빈은 '신학은 사변이 아니라 실천'(Theologia est practica, non speculativa)이라고 했고, 그에게 있어서 개혁신학은 이론적인 학문이라기보다는 개혁주의적인 삶을 위한 실천이었다.[20] 신학의 목표는 사람들의 영혼을 구원하며, 인간의 삶과 환경을 변화시키며 궁극적으로 하나님을 영화롭게 하는 것이다. 이것이 개혁주의자들이 추구하는 궁극적인 가치였다. 칼빈은 어떤 신학의 건실성 여부는 그 신학이 인간의 삶을 얼마나 변화시킬 수 있는가 하는 교화(敎化) 능력이라고 보았다.[21] 다시 말하면 칼빈에게 있어서 신학은 교회 건설을 위해 고

---

19) Thomas Aqunas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (London: Burns Oates, 1920), pt. 1, q 1, art. 4, p. 6. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life* (John Knox Press, 1989), 19; 존 리스, 「개혁교회와 신학」(서울: 대한예수교장로회 출판부, 1989), 114 중인.

20) 이점에 대한 대표적인 연구인 John H. Leith, John Calvin's Doctrine of the Christian Life (John Knox Press, 1989), 15, 19, 24, 26 등을 참고할 것.

21) *Corpus Reformatorum : Joannis Calvini Opera*, 33:709, 53:467, 477, 54:287.

안된 실제적인 학문이었다.[22] 그래서 그리스도인은 하나님의 주권 하에서 살아가며, 하나님 면전에서 사는 삶의 방식을 강조해 왔다.

이렇게 볼 때 종교개혁자들 가운데서 칼빈만큼 삶의 문제를 심각하게 고심한 개혁자도 없었다고 할 수 있다. 그의 신학은 근본적으로 실천적 신학이었고 경건은 그의 신학 배후의 터전이었다. 칼빈은 일차적으로 신학자로서(a theologian)가 아니라 개혁자(a reformer)로 살았다. 제네바에서의 칼빈의 의도는 단순한 영혼 구원이 아니라 하나님의 말씀에 의하여 개혁된 제네바의 건설이었다.[23] 이런 점에서 낙스는 제네바의 개혁을 이렇게 평가했다. "나는 다른 곳에서도 그리스도가 진실 되게 선포되었다는 점을 인정한다. 그러나 생활방식이나 신앙적 삶이 이처럼 진지하게 개혁된 경우는 나는 아직 다른 곳에서 찾아보지 못했다."[24]

칼빈에게는 분명히 삶을 위한 교리가 있었다. 그에게는 무엇을 믿을 것인가(what to believe)만이 아니라 무엇을 행할 것인가(what to do)의 교리가 있었다. 칼빈은 그리스도인들이 거룩한 삶을 통하여 자신들의 기독교 교리를 주장해야 한다고 주장했다. 그에게 있어서 신학의 목표는 하나님의 뜻에 일치된 삶이었다. 그러므로 덕을 함양하지 못하는 신학이나 예배는 재검토되어야만 했다.[25] 그리스도인의 생활은 한편으로는 믿음으로 말미암는 은총에 의한 칭의를 얻는 것이고, 다른 한편으로는 성화를 이루는 것이었다. 칭의에서 성화로의 길을 그리스도인의 실천적 삶을 통해 강조했다는 점에서 라인홀드 니버는 "칼빈은 교회사에 나오는 다른 모든

---

22) John H. Leith, 15. "Calvin himself regarded theology as a practical science designed for the edification of the church."

23) 존 리스, 「개혁교회와 신학」, 73.

24) David Laing, ed., *The Works of John Knox* (Edinburgh: Johnston and Hunter, 1855), 4:240.

25) 존 리스, 「개혁교회와 신학」, 76.

이들과 마찬가지로, 어쩌면 그들보다 더 훌륭하게 구원의 두 측면을 신학적으로 결합시켰다"고 지적했다.[26] 조심스러운 판단이지만 선행이 칭의의 이차적인 증거가 될 수 있다고 해석할 수 있는 여지를 주는 실천적 삼단논법(practical syllogism)도 그리스도인의 삶과 실천에 대한 칼빈의 사색의 반영이 아닌가 검토해 볼만한 일이다.[27]

실천적 삶을 강조한 점은 부써(Martin Bucer, 1491-1551)에게도 강하게 나타나 있다. 스트라스부르크의 개혁자였던 부써는 "참된 신학이란 경건하고 복되게 살기위한 학문"(Vera theologia scientia est, pie et beate vivendi)라고 정의하면서 "참된 신학이란 이론적이거나 사변적인 것이 아니라, 활동적이고 실천적인 것"(Vera theologia non theoretica vel speculativa, sed activa et practica est)이라고 주장했다.[28] 루터가 개인의 구원의 문제, 곧 우리가 어떻게 구원받을 수 있을까의 문제를 안고 고심했다면, 부써는 어떻게 기독교 사회 전체가 진정으로 기독교적일 수 있을까에 일차적 관심을 두었다. 부써에게 있어서 신학은 하나의 실천이었고, 이런 점에서 부써의 신학은 청교도 신학의 뿌리라고 할 수 있을 것이다.[29]

영국 경건주의의 아버지라고 불리는 청교도 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602)는 부써가 가르쳤던 캠브리지 출신이었다는 점은 시사하는 바가 없지 않다. 탁월한 칼빈주의자였던 퍼킨스는 신장결석으로 44세의 나

26) R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (NY: Charles Scribner's Sons, 1943), 200. 존 리스, 「개혁교회와 신학」, 77에서 재인용.

27) 베자 이후의 실천적 삼단논법이 칼빈에게도 적용될 수 있다는 학자들도 있지만, 칼빈의 어떤 작품에서도 선행이 구원의 확신에 도움이 된다는 근거를 찾기는 어렵다는 것이 다수 학자들의 견해이다. 선행이 구원의 확신에 도움이 된다고 주장하는 이들이 제시하는 근거는 기독교강요 3-24-4뿐인데, 여기서 언급된 '부수적인 표징들'이 무엇인지에 대해서는 상당한 해석상의 논란이 있고, 이것을 칼빈이 선행을 선택의 표지로 주장하는 근거로 보기는 미흡하다는 것이 다수의견이다.

28) 황대우 편저, 「삶, 나 아닌 남을 위한 것, 마르틴 부서의 기독교 윤리」(서울: SFC, 2007), 88.

29) 황대우 편저, 「삶, 나 아닌 남을 위한 것, 마르틴 부서의 기독교 윤리」, 87, 88.

이로 요절하게 되지만 그는 신학을 '삶의 학문'으로 혹은 '생활의 과학'으로 이해했다.[30] 그는 전통적인 학문으로서의 신학의 개념을 경시하지는 않았으나 "신학은 영원히 축복가운데 살기위하여 관계된 것들을 추구하는 것"이라고 정의하여 신학을 단순한 학문으로가 아니라 삶의 체계로 받아들였던 것이다. 그는 대표적인 저술인 「황금사슬」(*A Golded Chaine*) 서두에서 이렇게 말했다.

> 신학이란 영원히 축복받는 삶의 학문이다. 축복된 삶은 하나님을 아는 데서 시작되며, 따라서 그것은 우리 자신을 아는 일에서 시작된다. 왜냐하면 우리 자신을 들여다 볼 때 하나님을 알 수 있기 때문이다.[31]

'학문으로서의 신학'에 이의를 제기한 또 다른 인물은 프랑스의 위그노 논리학자 라무스(Peter Ramus, ca. 1515-1572)의 사상을 잇는 에임스(William Ames, 1576-1633)였다. 라무스는 개신교 스콜라주의에 대한 반발로 플라톤적인 사고방식을 수용한 인물인데, 「변증학 강요」(*Dialecticae Institutiones*, 1543)를 통해 당시의 주도적인 아리스토텔레스의 철학을 공개적으로 비판했다.[32] 짧은 기간 동안 하이델베르크에서 가르쳤던 그는 파리로 돌아갔으나 1572년 바돌로뮤날의 대학살 때 피살된다. 그는 유럽과 미국 학계, 특히 신학교육 기관에 광범위한 영향을 끼쳤다.[33] 그는 제

---

30) 김재성, 「개혁신학의 정수」, 253-4.

31) "Theology is the science of living blessedly forever. Blessed life ariseth from the knowledge of God and therefore it ariseth from the knowledge of ourselves, because we know God by looking into ourselves." William Perkins, *Works*, I (Cambridge, 1609), 11.

32) Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 44.

33) 그는 *The Heidelberg Catechism*의 작성자인 우루시누스(Ursinus), 윌리엄 템플 경(Sir William Temple), 존 밀톤(John Milton) 등과 같은 독일과 영국의 신학자들에게 영향을 끼쳤고, 프레너커대학교(University of Franeker) 교수들인 루돌프(Rudolf)와 위리브로드 스넬

네바아카데미에서 교수하기를 원했으나 반 아리스토텔레스적 입장 때문에 현실화되지 못했다.[34] 라무스의 영향과 함께 윌리엄 퍼킨스의 영향을 받은 청교도인 에임스는 신학을 "선한 삶을 위한 교리"(theologia doctrina bene vivendi est)라고 하여 신학을 학문으로 정의하기보다는 삶의 체계로 보았다.[35] 옥스퍼드의 크라이스트처치 칼리지 출신으로 반(反)성공회적 청교도였던 그는 극단적인 스콜라적 견해를 좋아하지 않았고, 덜 추상적이고, 더 실제적인 것에 집중했다. 다시 말하면 아리스토텔레스적 철학으로부터 이탈하려고 했던 것이다. 에임스는「신학의 정수」(*Medulla Theologiae*, 1623)를 집필했는데, 이 책은 영국의 청교도들과 대륙의 칼빈주의자들에게 상당한 인기를 얻었고, 오랫동안 하버드와 예일, 그리고 비국교도 교육기관의 교과서로 사용되었을 정도였다. 그런데 에임스는 이 책에서 신학은 "자연이나 인간적 탐구에서 나오는 하나의 '학문'(science)이 아니라, 계시로 나오는 하나의 '교의'(doctrine)"라고 보아 "신학은 하나님에 대해 사는 것에 대한 교리요 가르침이다"라고 했다.[36] 말하자면 그는 신학은 전문가를 위해 유보된 영역이 아니라 만인을 위한 학문이라는 청교도적 입장을 천명하고 있다. 만민을 위한 학문이란 말은 신학은 지성에게 말할 뿐 아니라 공통의 의식(sensus)인 인간의 정서와 감정에 대해서도 말한다는 것을 의미했다. "경직된 머리와 차가운 심장을

리우스(Willibrod Snellius) 같은 화란 신학자들에게도 영향을 끼쳤다. 이 대학교에는 다수의 헝가리 학생들이 신학을 수학했는데, 이곳에서 많은 학생들이 북미대륙으로 갔다. John vander Stelt, "16세기 개혁자들과 그 이후 개혁주의 전통에서의 신학교육," 113.

34) Carl Bangs에 의하면, 그는 근본적으로 칼빈주의적이었다. 그러나 인문주의에 대한 호의 때문에 베자와 대립했고, 특히 반 아리스토텔레스적인 방법론 때문에 베자와 의견을 달리했다. 공식적으로는 제정적인 이유에서 제네바 아카데미의 교수가 되지 못했다. Carl Bangs, *Arminius, A Study in the Dutch Reformation* (New York: Abingdon Press, 1971), 60-61.

35) John vander Stelt, "16세기 개혁자들과 그 이후 개혁주의 전통에서의 신학교육," 119. 황대우,「삶, 나 아닌 남을 위한 것, 마르틴 부서의 기독교 윤리」, 311.

36) 윌리엄 에임스,「신학의 정수」서원모 역, (고양: 크리스챤다이제스트, 1992), 74.

경계하라."는 그의 경구는 신학은 아리스토텔레스적 학문의 체계로 존재하지 않고, "근신함과 의로움과 경건함으로 이 세상을 살아가는(딛 2:12) 길을 가르쳐 주는 삶의 교리였다."[37] 그래서 스프랑거(Keith L. Sprunger)는 이 책을 다음과 같이 평가했다.

> 라무스신학에 대한 17세기 지도적인 영국 해설자는 윌리엄 에임스였다. … 17세기의 가장 빈번하게 인쇄된 프로테스탄트 신학논문들 가운데 하나인 「신학의 정수」(*The Marrow*)는 영국 청교도들과 대륙의 칼빈주의자들 가운데 명성을 얻었다. 이 책의 인기는 분명 두 가지 요소들에서 유래하는데, 방법론에 대한 강조와 실천신학에 대한 강조이다. 라무스(Ramus)는 에임스에게 방법론과 조직력을 제공했다.[38]

17세기 독일의 신학자로서 에임스 문하에서 수학한 콕케이우스(Johannes Cocceius, 1603-1669)도 에임스와 의견을 같이했던 인물이었다.[39]

---

37) 윌리엄 에임스, 「신학의 정수」, 16.

38) "Ames, Ramus, and Method of Puritan Theology" in *Harvard Theology Review*, 59:2 (April, 1966), 141.

39) 이런 논의와 관련하여 우리의 주목을 끄는 또 한사람은 독일 베르린대학의 교회사교수였던 니안더(Johann August Wilhelm Neander, 1789-1850)였다. 유대인으로 1806년 개신교도가 된 그는 1813년 "신학자를 만드는 것은 가슴이다"(Pectus est, quod theologum facit)하면서 소위 '가슴의 신학'(Pektoral theologie)을 제창했는데, 그에게 있어서 신학은 거룩한 경건이었다. 낭만주의적 성격을 지닌 루터교 신학자이자 교회사학자였던 그는 1813년부터 1850년 사망 시까지 37년간 베를린 대학교 교회사교수로 봉직했는데, 교회사 연구를 합리주의적이며 무미건조하고도 무생명적인 것에서 부터 그리스도 안에 있는 신적 생명의 신선한 기초로 전환시켰다는 평가를 받았다. 필립 샤프(P. Schaff)는 그를 "현대교회사의 아버지"라 하고 말하면서 "영적으로는 어린아이와 같이 순진하고, 학문에 있어서는 대가다운 거인이며, 경건에 있어서는 성자와 같다"(a child in spirit, a giant in learning, and a saint in piety)라고

이상에서 살펴 본 바대로 개혁주의 혹은 청교도 전통에서 신학은 단순히 학문으로만이 아니라 삶의 체계로 인식하는 이들이 없지 않았다. 신학을 학문으로만이 아니라 삶의 체계로 이해한 것은 그 시대의 풍조, 곧 무미건조한 사변적 신학에 대한 저항이었다. 무생명적인 학문에 대해 저항하면서 개혁신학이 삶의 체계로 생명운동이어야 할 것을 제시한 것은 새로운 시도였다. 이것은 개신교정통주의에 대한 반발이었고, 이에 대한 구체적인 대안이었다. 그러나 그것이 개혁주의 혹은 청교도 전통에서 학맥(學脈)을 이루며 인지되거나 널리 수용되지 못한 것은 두 가지 이유로 설명될 수 있을 것이다. 첫째는 그 시대의 역사적 맥락과 관련된 것으로 보인다. 16세기 종교개혁기에는 천주교와의 대결이나 개신교 지도자들 간의 신학적 불일치에서 오는 대립에서 신학적 변증이 우선시되었기 때문일 것이다. 17세기 또한 종교전쟁기에서 신앙 고백적 대립, 합리주의에 대한 투쟁 등에서 학적 대결은 개혁주의적 삶의 체계를 개진할 수 있는 창발적(創發的) 환경을 조성하지 못했을 것이다. 이것은 마치 종교개혁이 (시라큐스대학의 젝슨 Jeremy C. Jackson의 주장처럼) 교리적 개혁(Reform)과 영적 부흥(Revival)의 성격을 동시에 지니고 있지만,[40] 16세기적 상황에서 교리적 개혁이 영적 갱신의 측면보다 더욱 분명하게 부각되고 강조되었던 경우와도 동일하다. 16세기적 상황에서 로마 가톨릭 교회의 신학과 의식, 곧 교리적 개혁(Reform)이 보다 시급하고 긴박한 과제였

했다(P. Schaff, *History of the Christian Church*, vol. I. Eerdmans, 40). 그는 개인의 삶속에서도 기독자적 삶을 실천하고자 노력했을 뿐만 아니라 교회사연구에 있어서도 제도들(institutions)보다 개인과 개인의 삶을 중시했다. 그는 교회사를 그리스도와의 신적 삶의 관계에서의 해석했다. 그의 여러 전기적 저술들은 이와 같은 그의 입장을 반영하고 있다. 그래서 니안더의 교회사 편찬은 경건적(敬虔的), 전기적(傳記的) 성격을 지니고 있다고 할 수 있다.

40) Jeremy C. Jackson, *No other Foundation, the Church through Twenty Centuries* (Corner Ston Books, 1980), 제11장 참고.

기 때문이다. 이러한 긴박한 현실 때문에 영적부흥의 측면은 정당한 평가를 얻지 못했던 것이다.

또 다른 이유는 신학의 학문성에 대한 진지한 고려 없는 실천, 혹은 삶의 체계가 가능했겠는가 하는 점이다. 신학을 신적 학문(scientia divina)이라고 단순하게 정의할 때, 학문으로서의 신학(die Theologie als Wissenschaft)을 '삶의 체계'와 대립되는 배타적인 그 무엇으로 경시할 수 없었을 것이다. 서구 신학사에서 "신학이 학문인가 아니면 지혜인가"(scientia vel sapientia)에 대한 논쟁이 없지 않았지만, 칸트가 신학을 윤리학으로 규정하고자 했고, 헤겔은 신학을 철학으로 폄하하려했을 때 신에 관한 학문으로서 신학을 수구해 온 서양기독교 전통에서 신학적 체계는 삶과 실천의 문제보다 앞설 수밖에 없고, 그렇게 본다면 개혁주의 신학이 생명력을 상실해서는 안 된다는 점은 수용할 수 있으나, 이것 때문에 신학의 학문성마저 부인할 수는 없을 것이다. 이럴 경우 학리(學理)의 절맥(絶脈)을 초래할 수 있다.

앞에서 살펴 본 바대로 아리스토텔레스의 방법론을 수용한 경우 신학의 사변화, 곧 신학을 논리의 산물로 만들 위험성이 있고, 반대로 신학을 단순히 삶의 체계로 받아들일 경우 신학을 경험의 산물로 인식할 위험이 있다. 전자는 신학을 객관화하고 단순한 '학문'으로 인식할 위험이 있는가 하면, 후자는 신학을 주관화 할 위험이 있다. 따라서 양자를 배타적으로 이해할 것이 아니라 상보적(相補的) 차원에서 보아야 할 것이다. 오늘 우리들은 학문과 삶(실천), 삶과 학문의 경계선에 서 있다. 이것을 '신학을 위한 삶'(Leben für die Theologie), '삶을 위한 신학'(Theologie für das Leben)이라고 말할 수 있을 것이다. 우리는 두 세계가 우리 안에서 조화를 이루도록 고심하지 않으면 안 된다.

IV. 한국에서의 개혁주의 신학과 실천

서구 개혁교회 전통에서 신학은 학문인가 삶의 체계인가에 대하여 고찰하였으므로 이제 한국교회, 특히 한국의 개혁주의 교회 혹은 범 보수적 교회의 경우에 대해 일별해 보고자 한다. 한국교회에서의 경우 앞에서 살펴본 바와 같은 이론적 논의는 발견되지 않고 있다. 그러나 분명한 사실은 개혁주의 신학을 운위하면서도 신학적 혹은 교리적 강조에 치우쳐 그리스도인의 삶의 문제를 심각하게 논의하지 못한 점이 있고, 교리적 변호와 함께 개혁신학적 생명신학으로 발전시키지 못한 경향이 짙다.

그리스도인의 삶이란 하나님의 주권 하에서 사는 삶이기 때문에 개혁주의는 현재의 삶과 무관한 공허한 이념이나 관념이 아니라 실제적 삶의 신학이다. 개혁신학은 철학적이기보다는 성경적이고, 사변적이기보다는 실제적이다.[41] 그리스도인은 이 땅의 삶속에서도 하나님의 주권이 행사되도록 해야 한다. 그래서 그리스도인들은 이 세상 속에 살면서도(conform) 이 세상을 변화시키는(transform) 문화적 소명을 지니고 있음을 고백한다. 그래서 신자의 삶의 궁극적 목표는 하나님의 영광을 드러내는 것인데, 이것이 개혁주의 신학의 목표라고 할 수 있다. 말하자면 개혁주의는 다른 신학 체계와 달리 포괄적인 삶의 실천적 측면을 지니고 있다.

흔히 개혁주의 신학을 복음주의, 근본주의, 혹은 보수주의와 혼돈하거나 혼용하고 있는데, 기독교의 근본교리를 무시하거나 배제하지 않는다는 점에서는 동일하지만, 개혁주의는 이 사회에 대하여 분리주의적 혹은 반문화적 입장을 취하지 않고 복음전도와 함께 신자의 사회적 책임을 강

41) 존 리스, 「개혁교회와 신학」, 101, 106, 108, 115, 117.

조한다. 또 하나님의 주권과 선택, 하나님의 영광을 신자의 삶의 목표로 여긴다. 말하자면 개혁주의자들은 하나님의 주권을 강조하기 때문에 삶의 전 영역에서 그리스도의 주권을 강조하는 문화 변혁적 성격을 지닌다. 그러나 이런 점들이 한국교회에서 강조되지 못했고 개혁주의 신앙의 생명성을 드러내지 못했다.

이런 경향은 19세기 말 한국이 처한 정치적 상황에서 수용된 타계주의적 경향이나, 1930년대 이후의 신학적 상황도 영향을 주었지만 한국의 지도자들은, 길선주의 경우에서 보여주듯이, 선교사들의 보수적인 신학을 보다 극단적으로 수용하여 근본주의적으로 이해하는 경향도 영향을 준 것으로 보인다.[42] 다시 말하면 1930년대부터 나타나기 시작한 자연주의 신학에 대한 반발과 이에 대한 투쟁의 결과 초자연주의에로 과도하게 경도된 결과가 아닌가 추측된다. 이런 경향성은 보수 정통신학에서 흔히 나타나는 현상인데, 헤르만 바빙크는 이런 과도한 초자연주의는 제세례파나 신비주의 등에서 보는 바처럼 분리주의나 타계주의로 전락할 위험이 있다고 지적한 바 있다. 그래서 그는 도리어 초자연주의(supernaturalism)를 비판해야 한다고 말한 바 있다.[43] 극단적인 보수 지향적 신앙이해는 자유주의 혹은 진보적 신학을 비판하고 거부하는 데는 철저했으나, 이것은 동시에 세상과 문화에 대해 분리주의적 입장을 강화시켜주는 결과를 초래하기도 했다. 이런 점이 한국의 개혁주의교회 혹은 범보수적인 교회가 호교적 혹은 방어적 성격으로 굳어져 삶과 생명의 문제를 진지하게 논구하지 못하게 한 원인으로 볼 수 있다.

---

42) 김양선, 「한국기독교해방십년사」, (대한예수교장로회 총회종교교육부, 1956), 176-177.

43) 이 점에 대한 더 자세한 논의는 차영배, "헤르만 바빙크의 개혁신학과 한국신학," 「개혁신학, 한국교회, 한국신학」, 64-77을 참고할 것.

이런 경향성을 한국을 대표하는 '교회의 교사'인 박형룡의 삶과 신학 여정을 통해서도 엿볼 수 있다.[44] 초기 한국교회 신학은 선교사들이 주도했다고 할 수 있는데,[45] 1930년대부터 한국인에 의한 신학적 논구가 시작된다. 남궁혁(1882-1950), 이성휘(1889-1950), 백낙준(1895-1985), 송창근(1898-1952?), 김재준(1901-1987) 등이 대표적인 인물이다. 이 중에서 특히 박형룡(1897-1978)은 범 보수계를 대표하는 인물로 1930년대부터 1960년대까지 한국교회에 적지 않는 영향을 주었고, 그의 신학과 유산은 그 이후에도 영속적인 영향을 끼치고 있다.

박형룡은 미국유학을 마치고 1927년 귀국한 이래 자신이 살아갔던 교회와 신학적 환경에서 보수신학 정통신학의 수호라는 호교론적 성격을 보여주었는데, 이런 점이 지나치게 교리지향적인 신학 혹은 신앙의식에 양향을 준 것으로 보인다. 박형룡이 프린스톤에서 공부한 때는 1923년에서 26년 어간이었는데, 이때는 미국교회의 신학적 변화와 이로 인한 대립과 갈등의 시기였다. 그의 신학적 체계에 가장 큰 영향을 준 인물은 프린

---

44) 박형룡은 1931년 4월부터 장로회 신학교(평양신학교)의 변증학을 가르치는 전임교수가 된 이후 보수신학의 변증가로 활동하게 된다. 1931년부터 평양신학교가 폐교되는 1938년까지 교수로 있었고, 1942년에는 만주 동북신학원 교수 및 교장으로, 1947년에는 부산 고려신학교 교장으로, 1948년에는 남산의 장로교신학교 교장으로, 1952년 이래로는 총회신학교 교장으로 1972년까지 활동하고 은퇴했다. 그는 1935년 「근대 기독교신학 난제선평」이란 책을 저술한 이래, 「표준성경주석 로마서」를 포함한 4권의 주석서와 「우리의 피난처」라는 제목의 설교집, 「기독교 변증학」 등 단행본과 전7권의 「교의신학」을 완간했다. 1978년에는 박형룡의 모든 저작을 한데 묶어 전14권의 「박형룡박사 저작전집」이 출판되었다.

45) 적어도 1930년 이전까지는 선교사들이 신학교육과 연구와 집필 등 신학활동을 주도하였기 때문이다. 한국장로교회의 첫 신학교육기관인 평양신학교는 1901년 시작되었지만 신학교육은 선교사들이 주도하였다. 첫 한국인 교수인 남궁혁박사(1882-1950)가 취임한 때는 1927년이었다. 한국 장로교회의 첫 신학잡지는 1918년 창간된 「신학지남」인데, 1930년 이전까지는 선교사들의 주된 필진이었다. 말하자면 선교사들이 한국의 신학교육과 신학적 논구를 주도하였으므로 초기 한국교회의 신학이란 바로 선교사들의 신학을 의미했다.

스톤의 메이첸(G. Machen, 1881-1937)이었다. 흥미롭게도 1928년 귀국한 박형룡은 마치 미국장로교 현장에서 메이첸이 그러했듯이 한국장로교회 마당에서 벌어지는 자유주의 신학사조에 맞서 싸웠다. 이런 맥락에서 그의 신학은 방어적 근본주의 성격을 띄게 된다.[46] 박형룡에게는 변증과 옹호가 중요한 사상적 맥이었고, 그가 「기독교근대신학 난제 선평」에서 말한바와 같이 "신학사상의 바른 자와 그른 자를 획별차천명(劃別且闡明)"하는 것을 교회를 위한 사명으로 이해했다. 그러면서도 그의 신학에는 고도의 교리적이고 사변적인 성격이 짙었다.

바로 이런 맥락에서 신학이나 바른 교리에 대한 강조는 삶과 실천, 혹은 문화변혁에 대한 신학적 성찰, 그리고 19세기와 20세기 초 미국과 화란에서 석명된 삶의 세계관적 체계 혹은 문화적 소명에 대한 강조는 희박했다. 박형룡은 미국의 개혁주의적 정통신학과 화란의 개혁주의 전통이라는 두 갈래의 신학전통을 동시에 수용했다고 보여 진다. 미국신학은 직접적으로 배웠지만 화란신학은 간접적으로 배운 것으로 보인다. 특히 그는 화란 개혁주의 신학자 벌코프(Louis Berkhof, 1873-1957)에게 크게 의존하고 있다.[47] 이 점은 그의 「교의신학」이 벌코프의 조직신학의 구조를

---

46) 이런 점에서 한숭홍은 박형룡이 메이첸으로부터 특히 4가지 면의 영향을 받았다고 지적했다. 즉 박형룡은 1. 극단적인 보수주의와 배타적이고 변증적인 신학방식, 2. 알렉산더, 하지 부자, 워필드, 메이첸으로 이어지는 근본주의적이며 칼빈주의적인 정통주의, 3. 변증학 공부에서 터득한 신학논쟁에서의 강한 반론과 비판 능력, 4. 교단분열과 신학교 설립의 선례를 메이첸으로부터 배웠다고 한다.

47) 박아론도 이 점을 인정하고 있다. "박형룡박사의 「교의신학」은 루이스 벌코프의 *Systematic Theology* (1941)로부터 큰 영향을 받는 것은 사실이다. 뿐만 아니라 벌코프의 「조직신학」을 그대로 옮겨놓는 부분들도 「교의신학」 가운데서 찾아볼 수 있다. 또 그의 「교의신학」 각권 내용의 대부분이 벌코프, 찰스 핫지, 워필드, 댑니, 스트롱, 쉐드, 카이퍼, 바빙크 등 서양의 선진 정통신학자들의 글을 인용하거나 참조한 것이라는 것도 명백한 사실이다. 그러나 우리에게 놀라운 사실은 이 박형룡의 교의신학이라고 하는 관현악단의 '여러 가지 악기들'이 하나의 완전한 곡조를 취주하고 있다는 것이다." 박용규편, 「죽산 박형룡박사의 생애와 신학」, 153-4.

답습하고 있다는 점에서 분명하다.[48] 그렇지만 박형룡에게는 벌코프가 가졌던 자신이 처한 삶의 자리에서 사회나 문화에 대한 관심이나 개혁주의적 성찰의 시도는 보이지 않는다.[49] 다시 말하면 벌코프는 근본주의를 동조하면서도 그들의 약점인 사회에 대한 건실한 관심을 회복하고 사회 문제에 대한 교회의 책임을 환기시켜 주었던 것이다.[50] 그는 개인구원과 타계주의적 보수주의자가 아니라 문화 변혁적 전통을 가진 개혁주의자로서 신칼빈주의(Neo-Calvinsim) 전통을 수용하고 있었다. 그런데 벌코프의 신학으로부터 큰 빚을 지고 있는 박형룡에게는 그 시대의 사회나 문화현상에 대한 신학적 성찰이나 문화 변혁적 관심이 희박했다. 이 점은 그의 글쓰기의 여정 속에 드러나 있다.[51]

물론 1930년대에 대두된 진보 신학과의 화이부동(和而不同)을 거절한 박형룡에게서 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)에게서 보게 되는 문화에 대한 세계관적인 체계까지 기대할 수는 없을 것이다. 그러나 만일 그에게 그런 세계관적 체계나 박형룡의 표현을 빌려 말해서 문화에 대한

---

48) 김길성에 의하면 박형룡은 그의 말세론에서 벌코프의 조직신학 제6장 종말론의 일반적 순서를 따르고 있으나 벌코프의 입장을 단순히 번역하지 않고 자신의 독자적인 주장이 삽입되었다고 주장한다. Ezra Kil-sung Kim, "Dr. Hyung-nong Park's Theology of Last Things," *Chongshin Theological Journal*, Vol. 1, No. 2 (August, 1996), 73-75.

49) 루이스 벌코프는 하나님의 주권의 우주적 성격을 강조하여 문화에 대한 소명, 곧 문화변혁을 강조했다. 그는 38년간 조직신학 교수로 봉직하면서 「조직신학」(*Systematic Theology*) 외에도 성경신학과 사회윤리 분야에도 저서를 남겼다. 그는 근본주의와 현대주의 논쟁의 와중에서 근본주의자들이 무관심했던 사회적인 문제에 대해서도 깊은 관심을 표명했고, 사회복음주의에 대해서 새로운 대안을 제시하고자 했다. 그것은 바로 낙관주의적인 합리주의 신학인 사회복음주의에 대한 적절한 비판이기도 했다. 이런 그의 사회에 대한 관심을 보여주는 작품이 「교회와 사회문제」(*The Church and Social Problems*, Grand Rapids, 1913)였다. 이상규, "한국에서의 개혁주의 신학," 「역사신학논총」창간호(1999), 412.

50) Louis Berkhof, *The Church and Social Problems*, 5-20.

51) 박형룡박사의 저적 및 신학논문 목록 참고. 박용규편, 13-19. 장동민, 「박형룡의 신학연구」, 429-436.

'지로'(指路)가 있었다면 한국에서의 기독교는 오늘 현실에서 보는 신앙과 삶의 이원론적 괴리를 극복하는데 적지 않는 도움을 주었을 것이다.

해방 후의 사정도 크게 다르지 않았다. 1946년 부산에서 설립되는 고려신학교는 박윤선의 교지(敎旨)에 따라 "신학에 있어서 타협주의는 배척하고 순수히 칼빈주의 신학을 보수하는"[52] 파수군의 경성함을 자처했다. 심지어는 "개혁주의를 사수한다"고 까지 했으나 이것은 방어적 십자군 정신이었다. 신정통신학이나 현대주의 신학을 배격한 것은 이해할 수 있으나 이런 환경에서 삶과 실천, 문화적 사명에 대한 균형은 상실되었다.

박윤선의 신학에서는 박형룡의 경우보다는 삶과 실천의 문제가 더 깊이 숙고된 것은 분명하다. 실제로 박윤선(朴允善, 1906-1988)은 한국에서 개혁주의 신학의 정초를 놓은 인물이라고 할 수 있다. 그는 한국의 대표적인 주경신학자로서 그의 영향력은 박형룡에 뒤지지 않았다. 박형룡의 교의신학은 사변적 난해성 때문에 대중적 수용도가 낮았으나 박윤선의 저작들, 특히 성경주석은 일반 목회자들에게 광범위하게 읽혀졌다. 반틸의 문하에서 변증학을 배운 박윤선의 첫 신학논문은 "빨트의 성경관에 대한 비평"이었고, 그의 두 번째 신학논문은 "빨트의 계시관 비평"[53]이었다. 그도 역시 변증적 성격이 강했다. 고려신학교에서 시작된 그의 학맥은 총회신학교(총신대학교)와 합동신학교로 이어졌고 한국교회에 광범위한 영향을 끼치고 있으나, 삶과 실천에 대한 상대적 무관심을 극복하고 개혁주의 신학의 생동성을 회복하는 일은 여전히 한국교회의 숙제로 남아 있다.

---

52) 박윤선, 「우리의 신앙노선」(부산: 파수군사, 1954), 10-11.

53) 「신학지남」 제19권 4집(1937. 7), 31-34; 제19권 5집(1937. 9), 32-35.

V. 남은 문제들

한국의 장로교회는 개혁주의 신학과 그 전통을 따른다고 말하면서도 사실은 세대주의 혹은 근본주의적인 신학에 안주하여 그리스도의 우주적 주권을 말하는 문화 현실에 무관심하거나 침묵하는 근본주의적 입장을 취해 왔다. 특히 정통신학의 파수라는 과제 앞에서 개혁주의 신학은 과도하게 호교적 방어적, 혹은 사변적 성격을 띠게 되고 삶과 실천, 그리고 생명력을 잃거나 문화적 사명에 대한 이해가 결여되어 있다. 이것은 일반은총에 대한 이해가 결여된 근본주의적 성향을 그대로 보여주는 일예라고 할 수 있다. 문화적 사명에 대한 무관심은 결과적으로 분리주의적 경향을 보여 개혁주의를 지향하는 교회의 사회문화적 영향력을 상실하고 한다.

실제에 있어서 개혁주의는 단순히 교리나 학리사상이 아니라 포괄적인 삶의 체계이다. 개혁주의자들에게 있어서 신학은 단순한 이론이 아니라, 구원받는 그리스도인들의 실제적인 삶을 위한 실제적 학문이다. 우리가 하나님의 주권을 믿는다고 말할 때, 그 하나님의 주권에 대한 '믿음'이 우리의 일상의 삶을 통해 '구체화'되지 않으면 안 된다. 내가 믿는 것이 구체적인 삶을 통해 드러나지 않으면 그 고백은 나의 삶에 의미를 주지 못하는 공허한 지식에 불과할 것이다. 이런 점에서 칼빈은 '신학은 사변이 아니라 실천'(Theologia est practica, non speculativa)이라고 말했을 것이다. 그에게 있어서 개혁신학은 이론적인 학문이라기보다는 개혁주의적인 삶을 위한 실천이었다.[54] 신학의 목표는 사람들이 영혼을 구원하며, 인간의 삶과 환경을 변화시키며 궁극적으로 하나님을 영화롭게 하는 것이

54) John h. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life* (John Knox Press, 1989), 15, 19, 24, 26.

다. 이것이 개혁주의자들이 추구하는 궁극적인 가치였다. 따라서 개혁주의 신앙과 사상을 따르는 우리는 동시에 개혁주의적인 삶을 추구해야 한다. 이런 점에서 칼빈은 어떤 신학의 건실성 여부는 그 신학이 인간의 삶을 얼마나 변화시킬 수 있는가 교화(敎化) 능력이라고 보았을 것이다.

한국의 교회가 개혁주의를 말하면서도 개혁주의 신학이 본래 가진 삶과 실천, 특히 생명력을 상실하고 교조화되는 오늘의 현실에 대한 반성으로 개혁주의 신학 본래의 삶과 실천, 곧 생명운동을 전개해야 한다는 주장이 제기 된 것으로 안다. 이것은 매우 바람직한 반성으로서 한국교회 신학 형성의 새로운 전기가 될 것으로 보인다. 이런 새로운 개혁주의생명신학을 통해 교회를 바로 세우려는 신학입교(神學立敎)의 의지는, 김진섭 교수에 의하면, 백석학원 설립 초기부터 강조해 오던 신학이며, 백석학원 설립자의 신학적 확신이라고 한다.[55] 이것은 역사가 오랜 서구교회의 신학 유산과 반성을 수용하는 동시에 한국 교회의 신학적 창신의 시작이 될 것으로 생각한다. 또 서구의 지적 유산을 추수(追隨)하며 복제적 재생산에서 자족하던 오늘의 한국교회에 학행일치(學行一致)의 새로운 학맥을 형성할 것으로 기대한다. 이런 모임이 개혁주의생명신학 운동을 성찰하는 계기가 되길 바란다.

---

55) 김진섭, "함은 최순직박사의 목회관과 장종현 박사가 주장하는 '개혁주의생명신학'에 관한 소고," 「최순직박사의 신학사상」(서울: 백석정신 아카데미, 2009), 186, 189.

참고문헌

김양선. 「한국기독교해방십년사」. 대한예수교장로회 총회종교교육부, 1956.

김영한 외. 「개혁신학, 한국교회, 한국신학」. 대학촌, 1991.

박윤선. 「우리의 신앙노선」. 부산: 파수군사, 1954.

박용규 편. 「죽산 박형룡박사의 생애와 신학」. 서울: 총신대학교 출판부, 2001.

이상규. "한국에서의 개혁주의 신학." 「역사신학논총」창간호. 1999. 11.

장동민. 「박형룡의 신학연구」. 서울: 한국기독교역사연구소, 1998.

황대우. 「칼빈과 개혁주의」. 서울: 깔뱅, 2009.

황대우 편저. 「삶, 나 아닌 남을 위한 것, 마르틴 부서의 기독교 윤리」. 서울: SFC, 2007.

최성수 편역. 「신학은 어떤 의미에서 학문인가」. 서울: 한들출판사, 2004.

윌리엄 에임스. 「신학의 정수」. 고양: 크리스챤다이제스트, 1992.

존 리스. 「개혁교회와 신학」. 서울: 대한예수교장로회 출판부, 1989.

존 펀더 스텔트. "16세기 개혁자들과 그 이후 개혁주의 전통에서의 신학교육", 「한상동 목사와 신학교육」. 고신대학교 출판부, 2000.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates, 1920.

Bangs, Carl. *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*. New York: Abingdon Press, 1971.

Beck, Leuis White. "Philip Melanchthon: The Second Praeceptor Germaniae," in *Early German Philosophy, Kant and His Predecessors*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Berkhof, Louis. *The Church and Social Problems*. Grand Rapids, 1913.

Calvin, John. *Corpus Reformatorum : Joannis Calvini Opera*.

Jeremy C. Jackson. No other Foundation, *the Church Through Twenty Centuries*, Corner Stone Books, 1980.

Hesselink, John. "Misunderstanding Five: that Reformed theology is rationalistic and scholastic in its approach" in *On Being Reformed, Distinctive Characteristics and Common Misunderstandings*. Ann Arbor: Servant Books, 1983.

Kim, Ezra Kil-sung. "Dr. Hyung-nong Park's Theology of Last Things," *Chongshin Theological Journal*, Vol. 1, No. 2 (August, 1996).

Laing, David., ed. *The Works of John Knox*. Edinburgh: Johnston and Hunter, 1855.

Leith, John L. *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*. John Knox Press, 1989.

Muller, Richard A. "The Study of Protestant Scholasticism," *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Baker, 1987.

_____. "Calvin and the 'Calvinists' : Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy," *Calvin Theological Journal* 30 (1995).

_____. "Calvin and the 'Calvinists' : Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy," *Calvin Theological Journal* 31 (1996).

_____. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. Oxford Univ. Press, 2000.

Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*. NY: Charles Scribner's Sons, 1943.

Schaff, Philip. *History of the Christian Church*, Vol. 1. Eerdmans, 1979.

Sinnema, Don. "Reformed Scholasticism and the Synod of Dort (1618-19)" in *John Calvin's Institutes*. His Opus Magnum. Proceedings of the Second South African Congress for Calvin Research, July 31-August 3, 1984, Potchefstroom: PU for Christian Higher Education, 1986.

Sprunger, K. L. "Ames, Ramus, and Method of Puritan Theology" in *Harvard Theology Review* 59:2 (April, 1966).

Abstract

Reformed Life Theology and Korean Church

Is theology a Wissenschaft or Leben?

Sang Gyoo Lee
Kosin University, Historical Theology

This article is designed to provide theological and historical sources to discuss Reformed Life Theology in Korean context. In this paper, four main arguments are discussed. First, the writer pointed out that scholastic influence was prominent in the protestant theology since the sixteenth century which advocated a more Aristotelian speculative understanding of theology. One result of this revived scholarsticism was that theology was conceived as a 'scientia divina,' mere doctrine of beliefs, which caused theological scholasticism.

Secondly, in reaction to this kind of protestant scholarsticism, the writer traced a different theological stream based on the influence of John Calvin, Bucer and puritan traditions that stressed theology as teaching for life or practica, non speculativa. Thirdly, on the basis of this western theological heritage, the writer examined understanding of theology in the Korean Reformed theology, especially concerned with how theological discipline was understood by Drs. Hyung Nyung Park and Yun Sun Park. Fourthly, the writer emphasized the importance of the forming of a

Reformed Life Theology in Korean context, and this is the task to pursue and develop by the Korean Reformed theologians.

Key words: Reformed, Life Theology, Protestant Scholasticism, Wissenschaft, Korean Church