

D
230.044
연170

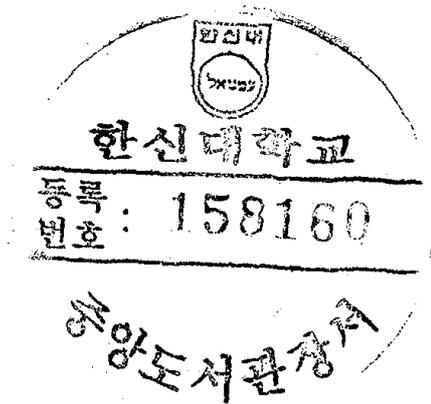
1995학년도 전기

박사학위청구논문

한국 장로교회의

칼빈 신학사상 이해에 관한 연구

- 한국 장로교회의 일치를 위하여 -



한신대학교대학원

신학과

연규홍

한국 장로교회의 칼빈 신학사상 이해에 관한 연구

- 한국 장로교회의 일치를 위하여 -

지도교수 주 재 용

이 논문을 박사학위 논문으로 제출함

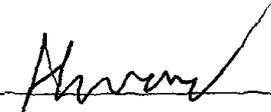
1995년 월 일

한신대학교대학원

신학과

연구홍

연구홍의 박사학위 논문을 인준함

주심 

부심 李 亨 基

부심 吳 永 錫

부심 李 在 勳

부심 金 洪 基

한신대학교 대학원

1995년 월 일

감사의 글

이 논문을 지도해 주신 은사(恩師) 주재용 박사님께 깊이 감사를 드립니다. 논문심사를 맡아주신 황정욱 박사님, 오영석 박사님, 이형기 박사님, 김흥기 박사님께 감사를 드리며, 또한 사목으로 있는 저에게 이 논문을 쓸 수 있도록 여러모로 배려해주신 린나이 코리아의 강성모 회장님께 감사를 드립니다.

그외 많은 분들의 우정어린 사랑과 정성에 감사를 드립니다. 특히 부족한 저를 신학의 길로 인도해주신 황용해 목사님, 그리고 이 논문을 마칠 수 있도록 지난 7년간 기도로써 힘과 용기를 준 아내 박옥순님께 감사를 드립니다.

1996년 2월 15일

연규홍

한국 장로교회의 칼빈 신학사상 이해에 관한 연구

- 한국 장로교회의 일치를 위하여 -

제 1 장 서론

제 1 절 문제와 동기	1
제 2 절 연구방법과 과제	5
제 3 절 논문의 전개와 자료	8

제 2 장 한국교회의 칼빈 신학사상 수용사(1884-1995)

제 1 절 선교사들에 의한 칼빈 신학사상의 이식시기(1884-1933)	12
제 2 절 칼빈 신학사상의 주체적 이해를 위한 분쟁시기(1934-1959)	28
제 3 절 한국 정치-사회적 맥락에서 칼빈 신학사상의 적용시기(1960-1980)	61
제 4 절 교회일치를 향한 칼빈 신학사상의 대화시기(1981-1995)	76

제 3 장 한국 장로교회의 칼빈 신학사상 이해의 유형

제 1 절 교조적 근본주의 칼빈 이해	
1. 박형룡의 교리적 근본주의신학	87
2. 교리적 근본주의의 칼빈 신학사상 이해의 전통	94
제 2 절 고백적 분리주의 칼빈 이해	
1. 박윤선의 고백적 분리주의 신학	102
2. 고백적 분리주의의 칼빈 신학사상 이해의 전통	110
제 3 절 환원적 본문주의 칼빈 이해	
1. 이종성의 환원적 본문주의 신학	116
2. 환원적 본문주의의 칼빈 신학사상 이해의 전통	121

제 4 절 개혁적 진보주의 칼빈 이해	
1. 김재준의 개혁적 진보주의 신학	127
2. 개혁적 진보주의의 칼빈 신학사상 이해의 전통	131
제 4 장 한국 장로교회사에 나타난 칼빈 신학사상 이해의 대립과 분열	
제 1 절 칼빈의 예정론 논쟁	
1. 칼빈의 예정론 이해에 대한 논쟁점	138
2. 칼빈의 예정론	139
3. 칼빈의 예정론과 교회 분열의 평가	143
제 2 절 칼빈의 성서론 논쟁	
1. 칼빈의 성서론 이해에 대한 논쟁점	148
2. 칼빈의 성서론	149
3. 칼빈의 성서론과 교회 분열의 평가	155
제 3 절 칼빈의 교회론 논쟁	
1. 칼빈의 교회론 이해에 대한 논쟁점	158
2. 칼빈의 교회론	160
3. 칼빈의 교회론과 교회 분열의 평가	167
제 5 장 결론	
제 1 절 한국 장로교회의 예정론 이해에 대한 비평	170
제 2 절 한국 장로교회의 성서론 이해에 대한 비평	173
제 3 절 한국 장로교회의 교회론 이해에 대한 비평	177
제 4 절 한국 장로교회의 일치적 전망	183

참고문헌

논문초록

ABSTRACT

제 1 장 서 론

제 1 절 문제와 동기

한국 장로교회는 선교사들을 통해 칼빈의 신학사상을 받아들였고, 또 교회의 정치적 구조도 장로교회의 전통적인 형태를 따르고 있다.¹⁾ 한국 장로교회는 선교 초기부터 지금에 이르기까지 다른 교파에 비해 교세적인 면에서 놀라운 성장을 이루었으나, 내적으로는 백여 개 이상의 교단으로 분립되어 있는 실정이다. 한국 장로교회의 성장과 분열의 원인을 여러 가지 측면에서 논거할 수도 있겠지만, 필자는 한국 장로교회의 자기 정체성과 선교적 지표를 제시하는 신학의 역할을 주된 원인으로 설정하고, 이를 성장과 분열이라는 두 축을 중심으로 하여 분석하고자 한다. 다시 말해, 한국 기독교 변천사 속에 수용되어져 온 칼빈의 신학사상이 한국 장로교회의 형성과 성장에 미친 영향 또는 신학적 문제에서 드러난 이해의 대립점들이 어떻게 교회의 분열을 초래하게 되었는가? 하는 점을 논증하려는 것이다.²⁾

1 한국기독교장로회 교단통합연구위원회, 한국장로교회의 일치를 향하여 (서울: 한국기독교장로회출판사, 1992), p. 8. 개혁신학에 속하는 여러 가지 교회의 형태들 가운데에서 장로교회는 개혁과 신앙과 신학을 주도적으로 실천하는 교회의 행정, 제도적 구조를 특징으로 가지고 있다.

2 칼빈 신학사상과 한국 장로교회의 역사를 다룬 대표적인 논문들은 다음과 같다. Conn. H. M, "Studies in the Theology of the Korean Presbyterian Church: An Historical Outline", Westminster Theological Journal vol 29-30, (Philadelphia, 1966-1967). Yung-Jae. Kim, Der Protestantismus in Korea und die Calvinistische Tradition - Eine geschichtliche Untersuchung über Entstehung und Entwicklung der presbyterianischer Kirche in Korea (Frankfurt am Main, Peter D. Lang, 1981). Nam-Sik. Kim, "A Study on the Mission Principles and Theology of the Presbyterian Church in Korea", (Unpublished Doctoral Dissertation Reformed Theological Seminary, 1985). 이 논문들은 공통적으로 한국 장로교회의 칼빈 신학

한국 장로교회는 한 분이신 예수 그리스도의 지체로서 하나의 교회를 이루어야 한다. 그러나 한국 장로교회의 현실은 칼빈의 신학적 전통에 모두 서 있으면서도 심각한 교단 난립의 현상에 처해 있다. 칼빈은 종교개혁을 통해 교회의 본질적 성격을 회복하고, 로마 카톨릭 교회와의 단절을 피하며 개혁교회를 태동시켰지만, 두 개의 교회를 수립할 것을 의도하거나 오늘날과 같은 분열을 지향한 것은 결코 아니었다. 오히려 교회의 하나됨을 추구하는 것이 칼빈 신학사상과 그 신학의 실천적 중심문제였다.³⁾

칼빈은 종교개혁을 통해 분열된 중세사회를 지배하고 있던 로마 카톨릭 교회의 발전적 해체와 더불어 새로운 교회일치운동을 전개하였다. 당시 개신교는 루터 교파와 칼빈파 또 불령거파로 갈라지는 교파 분열의 현상을 드러내고 있었다. 칼빈은 이러한 상황 속에서도 로마 카톨릭 교회의 신학자들과 서로를 이해할 수 있는 만남을 계속적으로 갖는 동시에 개신교의 분열의 문제를 극복할 수 있는 일치점을 찾기 위해 심혈을 기울였던 것이다. 그가 전개했던 개신교 일치 운동은 크게 3단계로 구분할 수 있다.⁴⁾

1) 제1차 개혁 시기(1536-1538) : 스위스 개혁교회의 일치를 이루기 위해 노력했던 칼빈은 비텐베르그 일치신조(The Wittenberg Concord)를 받아들이지 않는 베른교회의 문제를 해결하기 위해 스위스 개혁교회의 총회를 주선하였다.

적 전통과 선교구조에 대한 다양한 현상들을 분석하고, 칼빈의 신학사상이 한국 장로교회의 성장과 분열에 끼친 내, 외적 요소들을 분석하고 있다.

3 Otto Weber, 김영재 역, 칼빈의 교회관 (서울: 품만, 1985). 오토 베버는 칼빈의 교회일치신학의 과제인 로마교회를 잘못된 교회(falsa ecclesia)라고 할 수 있는 이유를 밝히는 것과 복음을 따르는 개신교가 왜 참된 교회(vera ecclesia)라 할 수 있는지를 밝히는 것이었다고 말 할 수 있다.

4 J. T. McNeil, "The Ecumenical Idea and Efforts to realize it" in Ruth Rouse and Stephen C. Neill, A History of the Ecumenical Movement:1517-1948 (Philadelphia: The Westminster Press, 1954), pp. 49-54.

2) 스트라스부르그의 체류 시기(1538-1541) : 칼빈은 스트라스부르그에 체류하면서 부처와 협력하고, 이를 통해 그의 교회일치운동의 폭을 넓혀 나아갔다. 그는 종교 개혁 운동에 관심을 가지고 스트라스부르그와 제네바교회를 시찰하고 있던 보헤미아 형제단과 만나고 이들의 사상과 규율 그리고 역사에 대해 많은 것들을 토론하는 기회를 가졌다. 칼빈은 이 시기에 그의 동력자인 블링거에게 보낸 편지에서 교회일치에 대해 자신이 가지고 있던 소신을 아래와 같이 서술하고 있다.

주님의 교회 안에서 주님으로부터 직분을 위임받은 모든 사람들은 한마음으로 서로 일치해야 한다. 이것은 우리 교회의 관심만이 아니라 모든 기독교의 관심이다. 때문에 우리는 그리스도의 모든 교역자들과 더불어 우정과 연합을, 목적의식을 가지고 그리고 조심성있게 키워 나가야 한다 ... 나에 관한 한 나는 항상 이 목적을 위해서 노력을 아끼지 않을 것이다.⁵⁾

3) 제2차 개혁 기간(1542-1564) : 이 시기의 칼빈은 개신교 내의 커다란 교파인 루터 교회와의 화해와 일치를 시도하였다. 칼빈은 1529년 마르부르그 회담에서 결별한 쾰링거리와 루터의 중간 입장에서 둘을 화해하기 위한 중재자의 위치에 섰다. 루터와 쾰링거리의 결정적인 신학적인 차이는 성만찬론 문제였다. 쾰링거리는 떡과 포도주를 단순한 표식(bare signs)로 보며 성만찬이 단순한 기념(mere memorial)이라고 주장하였다. 이와는 달리 루터는 “이것은 나의 몸이다”라는 말을 문자적으로 해석하여 떡과 포도주에 예수 그리스도의 부활하신 몸이 실재적으로 함께 공존한다고 주장하였다. 칼빈은 이

5 J. T. McNeill, *Ibid.*, pp. 48-49.

둘의 입장을 1540년에 쓴 『주의 성만찬에 관한 소논문』(Little Treatise on the Holy Supper of the Lord)에서 둘을 창조적으로 종합하는 논리를 제시하였다. 그러나 루터는 이러한 칼빈의 교회일치와 화해의 노력을 아랑곳하지 않고 1540년 스위스 개혁교회를 공격하였다. 칼빈은 분노한 스위스 개혁교회의 진영에 종교 개혁자로서 루터가 남긴 업적을 상기시키며 그의 공격에 반응하는 것은 카톨릭 교회에 속해 있는 교황주의자들에게 웃음거리를 제공하는 파괴적인 싸움일 뿐이라고 설득하였다.⁶⁾

칼빈은 또한 스위스 개혁교회에 속해 있으면서도 갈등을 겪고 있는 부처(Martin Bucer)와 불링거(Johann Heinrich Bullinger)를 화해시키고자 불링거와 신학적 대화를 시도하는 노력을 보였다. 만찬론에서 불링거과 다른 입장을 가지고 있었던 칼빈은 1548년 성만찬 신학에 대한 24명제를 불링거에게 보내 그의 동의를 얻어냈다. 이로써 스위스 내에서 독일어를 사용하는 불링거 개혁교회와 프랑스어를 사용하는 개혁교회를 하나로 묶는 ‘취리히 일치 신조’(Consensus Tigurinus)의 합의를 도출하는 성과를 얻기도 하였다.⁷⁾ 취리히 일치 신조를 영국에 있는 부처와 후퍼(John Hooper) 그리고 요한 아라스코(John a Lasco)까지도 기꺼이 받아들였을 뿐만 아니라 바젤과 베른을 제외한 스위스 교회들도 공동으로 채택하였다. 이렇게 칼빈은 개혁교회의 일치를 추구하고 실현하기 위한 노력을 기울였던 에큐메니스트였다. 그러나 루터교와의 연합은 성공을 거두지 못하였다. 엄격한 루터주의자였던 요하킴 베스트팔(Joachim Westphal)은 칼빈과 취리히 일치신조를 신랄하게 비판하면서 분리의 길을 선언하였다.⁸⁾ 그럼에도 불구하고 바젤(Basel)에 머물고 있던

6 B. A. Gerrish, The old Protestantism and the New (Edinburgh: T&T Clark, 1982), p.34.

7 W.S. Reid, "Ecumenism of Calvin", Westminster Theological Journal, vol 11, 1948, p. 40.

8 1552년 베스트팔의 논쟁서 Farrago에 대해 칼빈은 "15년간이나 나는 진리의 정직한

영국 피난민들에게 루터교회의 예배에 참여할 것을 권유할 정도로 칼빈은 루터교회에 대해서도 온건한 태도를 취하였다.

칼빈의 교회일치운동은 유럽 대륙을 넘어 영국에까지 영향을 끼치는 파급력을 가지고 있었다. 칼빈은 1548년부터 1553년까지 교회일치를 종용하는 편지들을 영국으로 계속 보냈다.⁹⁾ 영국 교회의 에드워드 I 세, 서머셋공과 같은 정치 개혁가들과 웨스트민스트 대주교였던 토마스 크랜머에게 보낸 편지에서 그는 교회의 일치를 강조하고 비록 영국교회가 감독제를 채택한다 할지라도, 이것이 교회 일치에 방해가 되지 않는다고 설득하였다. 이처럼 칼빈은 세계 교회의 범주를 포괄하는 개신교의 일치운동에 온 정열을 쏟았던 인물이었다.¹⁰⁾ 따라서 필자는 ‘교회일치운동가 칼빈’(Calvinus Oecumenicus)¹¹⁾의 신학사상에 대한 역사적 해석과 평가를 통해 오늘날 한국 장로교회의 분열을 가져온 신학적 요인을 분석하고, 교회의 일치를 구현할 수 있는 에큐메니칼 운동의 신학적 단초를 마련하려는 것이다.

제 2 절 연구 방법과 과제

본 연구는 한국 기독교사의 지평을 준거로 삼고서, 칼빈과 그의 신학사

신앙고백이 허락하는 교회의 일치를 위해서 중재하는 역할을 다하려고 최선을 다하였다. 그런데 이제 이 베스트팔이 나를 혐오할 수밖에 없는 싸움으로 마구 끌어들이다니”라고 답변을 하였다. cf. Otto Weber, *op. cit.*, p. 214.

9 C. R. 14. 316 ; 박전택, “갈뱅과 에큐메니즘”, 신학지남, 1990, Vol. 57. p.111에서 중인함.

10 J. T. McNeill, “Calvin as Ecumenical Churchman”, Church History, vol 32, 1963, p. 387.

11 이 개념은 화란의 신학자 Willem Nijenhuis가 고안한 말이다. W. Nijenhuis, “Die Aufgabe der reformierten Kirchen in der ökumenischen Bewegung” in J. Moltmann (ed.) Calvin-Studien 1959 (Neuekirchener Verlag, 1960), p.63.

상을 고찰한 한국 신학자들의 글들을 서지학적 방법과 역사비평적 방법을 통해 통시적(diachronic)으로 분석하고, 또 칼빈사상을 바라보는 다양한 시각들을 유형학적 견지에서 공시적(synchronic)으로 논고할 것이다. 특히 한국 장로교회의 서로 다른 칼빈사상에 대한 이해에서 드러나는 예정론, 성서론, 교회론의 대립이 한국 장로교회 분열의 신학적 요인이었다는 것을 비교적(comparative)으로 논증하며, 칼빈의 신학사상이 앞으로 한국 교회의 일치를 위한 에큐메니칼 신학으로서 가지고 있는 가능성을 전망하고자 한다.

한국 장로교회가 칼빈의 신학사상이 담고 있는 에큐메니칼한 성격을 한국교회의 개혁신학적 전통과의 관련성 속에서 본격적으로 다루기 시작한 것은 1989년 세계개혁교회연맹(World Alliance of Reformed Churches) 제22차 총회의 한국 개최가 계기가 되었다. “정의, 평화, 창조질서의 보전”이란 주제로 모인 이 회의에서는 한국교회의 칼빈적 전통이 한국교회의 성장에 미친 긍정적 측면과 함께 한국 장로교회가 분열할 수밖에 없었던 신학적 요인을 분석하고, 장로교회의 일치를 극복할 수 있는 칼빈 신학사상의 대안적 차원이 집중적으로 다루어졌다.¹²⁾ WARC 서울총회를 통해 한국 장로교회는 교파 분열을 극복하고 일치를 이루기 위해서는 무엇보다도 개혁교회의 신학적 전통이 갖고 있는 신학적 일치점을 형성하는 것이 중요하다는 것을 확인하였다. 이를 위해 먼저 한국 장로교회는 개혁교회의 전통에 선 신학적 정체성을

12 세계개혁교회연맹 편, 정의, 평화, 창조질서의 보전 - WARC 서울 대회 보고서 (서울: 대한기독교서회, 1989), p. 138. 2차 세계대전 이후 한국교회는 엄청난 분열로 고통을 겪어야 했다. 한국 기독교는 극단적인 개인주의와 저 세상주의가 되었으며, 교회는 교회를 위한 기구가 되었다. 이 모든 것은 수적으로는 강한 교회가 증언을 하는 일에는 약한 교회가 되게 하였다. 교회는 한국사회의 정의와 평화를 책임지고 싸우는 일이나, 가난하고 억눌린 자들과 연대하여 일하는데 실패하였다. 교회 자체의 분열 때문에 교회는 한국의 통일문제를 강하게 제기할 수 없었다. 오늘의 도전과 기회, 곧 복음전도와 민주화 그리고 통일에 교회가 응답하려면 교회는 반드시 하나가 되어야 한다.

확고히 하고, 개혁 교회의 사상적 근원이 되는 칼빈의 신학사상을 올바르게 이해할 필요가 있다는 의견을 수립하였다.

주재용은 WARC 서울 총회에서 한국 장로교회의 일치를 위한 개혁신학 전통에 대한 논의가 있기 이전인 1984년 한국 기독교 100주년을 기념하는 해를 맞이하면서 한국 장로교회 분열과 일치의 과제를 다룬 논문을 발표한 적이 있다. 그는 한국교회 100년사의 전환점을 교회일치운동에서 찾고, 분열의 요인을 분석하면서 한국 장로교회의 분열은 교회론에 대한 빈약한 이해와 교리적 절대주의가 원인이었다고 주장하였다. 그리고 이같은 모순을 극복하고 나아가야 할 한국 장로교회의 일치적 방향을 주체적인 한국신학 형성과 연관하여 1. 교리 중심주의를 탈피한 봉사 실천으로의 일치, 2. 교회의 지역성(locality)을 지향하는 일치, 3. 협의를 통한 친교(conciliar fellowship)로서의 일치를 제시하였다.¹³⁾

이형기는 WARC 서울 총회를 개최한 이후에 본격적으로 세계 에큐메니칼 운동사에 대한 글을 발표하면서 한국 장로교회의 일치를 위한 신학과 방법을 모색하기 시작하였다. 교회의 역사는 분열사와 일치추구의 역사가 병존하는 것이라고 정의한 이형기는 한국 장로교회 분열의 문제를 세계교회의 회(World Council of Churches), WARC, 미국 장로교회(Presbyterian Church U. S. A)의 재통합 과정과 비교적으로 연구하고 이를 근거로 삼아 분열된 교회의 상을 타개할 수 있는 단초로서 화해된 다양성(reconciled diversity)을 주장하였다.¹⁴⁾ 그는 성서가 제시하는 교회의 통일성과 다양성을 근거로 하여 획일적인 교회의 일치를 거부하고, 개 교회나 개 교파의 독립성

13 주재용, “한국교회의 일치의 과제”, 기독교의 본질과 역사 (서울: 전망사, 1984), pp. 86~88.

14 이형기, 세계교회 분열과 일치추구의 역사 (서울: 장로회신학대학교출판부, 1994). p. 43.

이 보장되면서도 친교를 지향할 수 있는 유기적 교회연합체를 가장 표본적인 교회 일치관으로 제시하고 있다. 교회의 일치를 창조세계의 일치성으로 확대하여 해석하고(골1:13-20), 특히 한국 장로교회의 교회일치운동의 방법론을 19세기 복음주의의 선교개념과 에큐메니칼 선교개념을 토대로 하고, 그 실천적 측면에 있어서는 복음 선교와 JPIC 신학의 실천이 동반되어야 하는 이중적 구조로 보고 있다.¹⁵⁾

위에서 언급한 주제용과 이형기의 입장은 한국 장로교회의 분열원인과 일치의 목적 그리고 구체적 방법들을 비교적 상세히 논하고 있다고 본다. 그러나 실제 한국 장로교회의 분열을 초래하였던 신학적 동기인 칼빈 신학사상에 대한 상황적 이해와 그 이해의 대립이 나타나는 역사적 과정에 대한 분석은 미흡한 면이 있다. 더욱이 한국 장로교회의 분열을 지양하고 교회의 일치를 이룰 수 있는 대안으로서 칼빈의 신학사상이 갖는 적극적인 측면들이 명확하게 제시되어 있지 않다. 따라서 필자는 본 논문을 통해 한국 장로교회의 성장과 분열의 요인으로 작용했던 칼빈의 신학사상을 수용하는 과정과 칼빈에 대한 다양한 이해 유형이 형성되는 과정을 함께 비교, 연구함으로써 한국 장로교회 분열의 신학적 요인을 논증하려고 한다. 그리고 칼빈 신학사상의 교회일치적 요소를 규명하고, 이를 근거로 하여 한국 장로교회가 범한 칼빈 신학사상에 대한 오류를 극복하며, 칼빈의 신학사상을 한국 장로교회의 일치를 견인할 수 있는 준거점으로 제시하고자 한다.

제 3 절 논문 의 전개와 자료

본 논문의 제1장에서는 연구의 동기와 목적을 한국 장로교회의 개혁신

15 이형기, “교회일치를 위한 방법론에 있어서 신학과 선교의 문제”, (한국장로교 신학 협의회 발제논문, 1993), p. 8.

학적 전통에 대한 연구와 관련해서 밝히고, 제2장에서 한국 장로교회의 칼빈 신학사상 이해를 한국 기독교의 변천사를 중심으로 하여 네 시기로 구분하고, 어떻게 칼빈의 신학사상이 수용되고 전개되었는가를 조명하고자 한다: 제1기: 선교사들에 의한 칼빈 신학사상의 이식시기(1884-1933), 제2기: 칼빈 신학사상의 주체적 이해를 위한 분쟁시기(1934-1959), 제3기: 한국 정치, 사회적 맥락에서 칼빈 신학사상의 적용시기(1960-1980), 제4기: 교회의 일치를 향한 칼빈 신학사상의 대화시기(1981-1995).

제3장에서는 한국 장로교회가 이해한 칼빈의 신학사상을 각 신학이 가지고 있는 특성에 따라 유형적 형태로 정리하고, 그 유형을 교조적 근본주의, 고백적 분리주의, 환원적 본문주의, 역사적 진보주의로 규정하려고 한다. 그리고 각 신학적 유형들이 주장하고 있는 강조점들을 비교함으로써 교회일치를 실현하기 위해 필요한 한국 장로교회의 신학적 근거를 간접적으로 기술하고자 한다.

제4장에서는 한국 장로교회가 칼빈 신학사상을 이해하면서 제기되었던 신학적 대립점들을 고찰하고, 이러한 다양성이 교회의 분열에 어떠한 영향을 끼쳤는가를 밝히는 동시에, 논쟁점들을 교회일치적인 측면에서 다시 재평가하려고 한다.

제5장 결론에서는 한국 장로교회의 형성과 성장에 기여한 칼빈 신학사상의 긍정적인 측면과 교회의 분열로 작용한 부정적 측면을 함께 평가하고, 한국 장로교회의 일치실현에 기여할 수 있는 칼빈 신학사상의 연구 방향을 전망하고자 한다.

끝으로 본 논문은 자료 사용에 있어 세 가지 기본 틀을 전제로 하고 있다. 첫째, 이 논문에서 일차적으로 검토되고 있는 자료들은 1995년 12월까지 발표된 한국 신학자들의 칼빈 연구들을 중심으로 한다. 그리고 주제와 관련된 범위에서만 외국 신학자들의 글과 번역물들을 참고자료로 활용한다. 둘째,

본 논문은 『파수군』, 『신학지남』, 『신학연구』, 『교회와 신학』, 『고신대학보』, 『월간고신』 등 한국 신학교육 기관에서 출판되는 정기 간행물과 『기독교사상』, 『신학사상』으로 대표되는 계간지의 논평을 주된 자료로 설정하고, 『기독교공보』, 『크리스찬신문』과 같은 교계 신문들과 성명서, 유인물(Pamphlet)들을 이차적인 자료로 사용한다. 또한 『예수교장로회총회록』과 보고서(Reports)를 공식적인 인증자료로 채택하고 있다. 셋째, 본 논문의 자료와 신학적 해석의 검토, 판단은 칼빈의 『기독교 강요』(Institutes of the Christian Religion)와 『성서 주석』(Commentaries)을 기준으로 한다.

제 2 장 한국 장로교회의

칼빈 신학사상 수용사 (1884 - 1995)

본 장에서는 칼빈의 신학사상을 받아들였던 한국 장로교회의 수용과정을 한국 교회사 전체 전개과정 속에서 네 시기로 구분하고, 신학적으로 의미를 가지고 있는 각 시기의 사건들을 한국 장로교회의 성장과 분열 그리고 일치라는 세 가지 관점을 중심으로 하여 논증하려고 한다. 각 시기를 구분한 준거들을 간략하게 서술하면, 제1기는 1884년부터 시작된 선교사들의 입국과 그들의 선교정책을 통해 칼빈 신학사상이 본격적으로 유입된 기간으로 한국 장로교회의 토대를 마련하고 한국 장로교회의 성장에 큰 영향을 끼친 시기로 볼 수 있다. 제2기는 새로운 신학사조를 접하고 돌아온 일부 유학과 신학자들의 진보적인 신학사상과 한국 장로교회 안에 이미 팽배되어 있었던 보수적인 신학전통의 대립으로 일어난 1934년의 신학논쟁이 분기점이 되고 있다. 이 때는 '고백적 분리주의'¹⁾의 분립(分立)을 필두로 하는 한국 장로교회의 분열이 점철되었던 시기에 해당된다. 제3기는 1959년으로 일단락된 한국 장로교회의 분열 이후 칼빈의 신학사상을 주체적으로 해석하고 연구하려는 움직임이 두드러졌던 시기이다. 특히 급변하는 한국 정치, 경제, 사회, 문화적 맥락 속에서 교회의 선교개념을 다시 규정하고 실행했던 시기이기도 하다. 제4기는 한국 장로교회의 분열이 가져온 난맥상(亂脈像)을 자각하고, 사회에 대한 교회의 공동적 책임과 교회의 성장을 위해 하나로 통합할 수 있는 신학적 일치점을 마련하기 위해 장로교협의회가 창립된 1981년을 출발점으로 삼고

1 고백적 분리주의는 신사참배에 대한 회개와 교회갱신운동 그리고 거룩성의 문제를 제기하면서 한국 장로교회의 첫번째 분열을 야기시킨 고려파를 지칭하는 용어로서 필자가 고안한 개념이다. cf. 제3장 2절을 참조.

있다.

제 1 절 선교사들에 의한

칼빈 신학사상의 이식시기 (1884 - 1933)

1884년 미국 북장로교 선교사였던 알렌(H. Allen)의 입국 이래로 호주, 미국 남장로교 그리고 캐나다 장로교의 선교사들이 한국 선교활동을 위해 연이어 입국하였다. 이들 선교사들은 같은 장로교파에 속하면서도 신학적인 입장에서는 조금씩 다른 견해를 가지고 있었지만 하나의 장로교라는 통일성 속에서 1889년 ‘장로교연합선교공의회’(the United Council of Presbyterian Church Missions)를 조직하여 교회의 일치를 모색하고 연합된 선교정책과 신학교육을 전개해 나갔다.²⁾ 그러나 한국 초기 선교분야에서 가장 활발한 활동을 전개했던 교단은 미국의 북·남장로교라고 볼 수 있다. 이러한 사실은 한국 장로교회의 초기 성격을 규명할 수 있는 단초를 제공하는 것으로 자생적인 능력이 없던 선교 초기에는 복음을 전파하는 선교사들의 입장이 곧바로 한국 장로교회의 입장을 대변하는 것이었다. 따라서 초기 선교사들의 신앙적, 신학적 계보와 그들의 경향을 살펴보는 일은 한국 장로교회의 역사로 볼 때에도 매우 중요한 의미를 갖는 작업이라고 본다.

선교 초기의 미국 선교사들은 영국에 뿌리를 둔 청교도적인 경건성과 복음적인 부흥운동의 영향을 받은 인물들로서 신학과 성서를 해석하는 비평학에 있어서 ‘보수’³⁾적인 입장을 취하고 있었다.⁴⁾ 하나님의 절대주권과 성서

2 H. A. Rodes (ed), History of the Korea Mission Presbyterian Church U. S. A 1884-1934 (Seoul: Chosen Mission Presbyterian Church U. S. A, 1934), p. 450.

3 본 논문에서 쓰이고 있는 ‘보수’라는 용어는 두 가지의 내용을 담고 있는 개념이다. 첫째, 초기 선교사들의 신앙과 신학을 고수하려는 입장과 이를 주체적으로 수용하

중심주의(biblicism)를 신학과 신앙의 척도로 생각하고 경건성을 중시하는 동시에 복음주의적인 열정을 가지고 있었던 사람들이었다.⁵⁾ 이러한 경향은 이들의 대부분이 미국 프린스턴과 맥코믹 신학교의 영향을 받은 인물들이라는 데에서 그 원인을 찾을 수 있다.

1922년 미국 장로교 한국 선교부의 보고서에 따르면 한국에서 선교활동을 하고 있던 40명의 목사 가운데에서 16명이 프린스턴 출신이고 나머지도 그 당시를 풍미하던 보수적인 신학의 흐름을 따르던 신학교 출신들이었으며 또한 이들 모두가 무디성서학교(Moody Bible Institute)와 뉴욕의 성서신학교로 대표되는 부흥운동의 영향을 받아 복음주의적인 성격도 강하게 띠고 있었다고 한다.⁶⁾ 이것은 초기 미국 선교사들의 신학적, 신앙적 계보를 보여주는 사실로서 이를 통해 그들이 장로교의 유럽적 형태인 칼빈주의⁷⁾와 영미의 청

면서 개혁하려는 입장을 대비적으로 구분하고 전자를 보수 후자를 진보로 정의하고 있다. 둘째, 새로운 신학적 조류를 거부하려는 입장과 거기에 부합하려는 입장을 보수와 진보로 구분하여 정의하고 있다.

4 한승홍, “초기 선교사의 신학과 사상”, 한국 기독교와 역사 제1호 (서울: 기독교문사, 1991), p. 60; 박용규, 한국장로교사상사 (서울: 총신대학출판부, 1992), p. 70.

5 복음주의란 성서에 대한 신뢰와 경험적 신앙을 강조하는 형태를 말한다. 교리를 중시하기보다는 성서적 진리를 순박하게 믿는 신앙을 추구하고 선교지향적 성격을 강하게 띠고 있다. 신앙부흥운동의 열정에 기초하여 복음을 전파하는 데에 큰 의미를 두고 있기에 교리에 치중하지는 않는다. 이에 반해 보수주의는 전통교리를 수호하는 데에 관심을 기울임으로써 전통교리가 항상 성서적이라고 생각하지 않는 복음주의와 구별된다. 그러나 초기 선교사들은 복음주의적인 신앙과 단순한 보수주의적인 성격을 모두 가지고 있었다고 본다. 보수주의와 근본주의는 전통교리를 중시한다는 측면에서 같은 분류로 구분할 수도 있지만, 근본주의는 기독교의 진리를 신학화하여 교리로 체계화한 사변적, 변증적 성격을 가지고 있는 반면에 보수주의는 근본주의의 도그마적 교리를 기초로 하여 율법적이고 분리적인 신학적, 신앙적 형태를 취하고 있다. 따라서 한국 장로교회의 보수주의는 복음을 전파해 준 선교사들의 복음주의와 근본주의적인 신앙과 신학의 성격을 보존함으로써 성립된 개념이다. cf. 박명수, “근대 복음주의와 초기 한국교회”, 기독교사상 (1995년 1월), p. 99.

6 Report of Korea Mission of Presbyterian Church U. S. A, 1922, p. 17.

교도적인 신학사상 그리고 웨스트민스터 신앙고백이 혼합된 청교도적 개혁주의 신학을 보수적인 입장에서 견지하고 있었다는 것을 알 수 있다.

초기 한국교회에 큰 영향을 미친 네비우스(J. L. Nevius) 역시 보수적이며 복음적인 성격을 동시에 가지고 있었고 이러한 입장에 준거하여 자신의 선교정책을 설정하였다. 1890년 장로교공의회가 채택한 ‘네비우스 선교정책’(The Nevius Methods)은 자전(Self Propagation), 자립(Self Supporting), 자치(Self Governing)의 삼자원칙과 더불어 성서를 모든 생활의 기초로 삼는 선교방법을 관철시켜 나갔다.⁸⁾ 그러나 네비우스 선교정책의 핵심은 삼자원칙에 있는 것이 아니라 성서를 모든 신앙인의 행위규범으로 강조하는 데에 있다.⁹⁾ 이것은 모든 신앙생활의 기초가 되는 성서의 말씀을 강조했던 칼빈의 성서관을 간접적이거나 한국 장로교회에 주입하는 계기가 되었던 것이다. 이렇게 성서와 이를 기준으로 하는 경건적인 신앙생활을 강조하는 네비우스 선

7 J. T. McNeil, The History and Character of Calvinism (New York: Oxford University Press, 1954). pp. 306f. 칼빈주의는 칼빈 자신의 사상적 체계가 아니다. 칼빈이 죽은 이후에 그의 후계자들이 아르미니우스(Jacobus Arminius)의 신학사상에 대한 위기 의식을 갖고 일정한 체계를 가져야 할 필요성을 느껴 1618-1619년까지 화란의 도르트(Dort)에서 대회를 소집하고 신앙 성명서를 발표하면서부터 정식 표면화된 신학사상적 조류이다. 화란에서 성립된 칼빈주의는 이후에 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)를 통해 미국 초기 근본주의 성립에 영향을 주었다. 알렉산더(James W. Alexander)와 찰스 핫지(Charles Hodge)도 그 영향을 입었다고 볼 수 있다.

8 네비우스의 선교방법은 헨리 벤(Henry Venn)과 루퍼스 앤드슨(Rufus Anderson)의 선교이론을 발전시킨 것이다. Nam Sih Kim, "A Study on The Mission Principles and The Theology of The Presbyterian Church in Korea", (Unpublished Doctoral dissertation, Reformed Theological Seminary, 1985), pp. 58~123 참조.

9 C. A. Clark, The Nevius Plan for Mission Work Illustrated in Korea, 박용규·김춘섭 역, 한국교회와 네비우스 선교정책 (서울: 대한기독교서회, 1994), pp. 19ff; 네비우스 선교정책에 대한 새로운 해석과 평가는 Sung-Il. Choi, "John Ross and the Korean Protestant Church", (Ph. D. Dissertation University of Edinburgh, 1992), p. 286f 참조.

교정책을 한국교회에 유입했다고 하는 것은 초기 선교정책이 보수주의적이었
 다는 것을 말하며, 또 초기 선교사들의 대부분이 스코틀랜드¹⁰⁾ 신앙의 후손
 이라는 점을 상기할 때 한국 장로교회의 초기 성격이 복음주의적, 보수주의
 적 형태를 이루고 있었다는 것을 알 수 있다. 다시 말해, 한국 장로교회의 초
 기 성격은 성서의 말씀을 신앙생활의 규범으로 삼는 개신교의 전통인 칼빈의
 신학사상의 토대 위에 스코틀랜드와 영국, 미국으로 이어지는 청교도적인 색
 채와 부흥운동의 복음주의를 덧입은 선교사들의 신앙을 그대로 받아들임으로
 써 칼빈의 신학사상을 보수적, 복음적, 근본적¹¹⁾ 형태로 이해한 신앙을 가지
 고 있었던 것이다.

보수적이며 복음적인 초기 한국 장로교회의 성격을 엿볼 수 있는 또하
 나의 사실은 1907년에 개최되었던 최초 장로교 노회에서 채택된 신조의 문제
 이다. 한국 장로교회의 신조로 채택된 신앙고백은 인도 장로교회의 신조를
 그대로 받아들인 것으로서 개신교의 전통교리인 칼빈주의적 성향을 철저하게
 따르는 12개 조항으로 이루어져 있다.

10 칼빈사상을 영국보다 먼저 받아들인 스코틀랜드는 영국의 청교도적인 윤리성과 화
 란의 칼빈주의의 이데올로기화 양 측면의 변형을 겪지 않고 대체적으로 칼빈신학의
 전통을 그대로 고수하여 신학적 자율성을 가지고 있었다. 그리고 칼빈신학이 가지
 고 있는 에큐메니칼 요소로 인하여 1900년에 스코틀랜드 연합자유교회(The United
 Free Church of Scotland)를 구성하였고, 이 영향은 캐나다에 전이되어 1925년 캐
 나다 연합교회(the United Church of Canada)를 형성하는 데에 사상적 기반이 되
 었다.

11 칼빈 신학사상에 대한 초기 선교사들의 근본주의적인 이해는 1910년 『근본적인 것
 들』(Fundamentals)이 발간되면서부터 일기 시작한 미국의 근본주의 영향을 받은
 것을 말한다. 19세기 말 유럽의 자유주의 신학이 유입되면서 근본주의적인 성격이
 미국 신학계 안에 나타나기 시작하였다. 따라서 한국에 온 선교사들을 명확한 의미
 에서 본다면 복음주의적인 성격이 강한 부류(1900년까지)와 근본주의가 태동될 때
 영향을 받은 부류(1910년까지) 그리고 근본주의가 확고히 자리매김을 하고난 이후
 의 부류(1910년 이후)로 나누어 구분해야 한다.

1. 신구약 성서는 하나님의 말씀이니 신앙과 본분에 대하여 정확무오한 유일의 법칙이다.
2. 하나님은 한 분뿐이니 오직 그만 경배할 것이다. 하나님은 신이니 자연히 계시고 아니 계신 곳이 없으시며 다른 신과 물질과 구별되시며 그 존재와 지혜와 권능과 거룩하심과 공의와 인자하심과 진실하심과 사랑하심에 대하여 무한하시며 변하지 아니하신다.
3. 하나님의 본체에 세 위가 계시니 성부, 성자, 성령이신데 이 세 위는 한 하나님이라 본체는 하나요, 권능과 영광이 동등하시다. ...¹²⁾

이 12신조는 칼빈주의를 한국 장로교회에 전파하는 직접적인 계기가 되었고 1901년부터 학기 제도가 정규적으로 운영되기 시작한 평양신학교가 칼빈주의를 심어 나가는 교육의 장이 되었다.¹³⁾

장로회 교역자 양성기관이었던 평양신학교는 1900년부터 한국 신학생

12 L. George Paik, The History of Protestant Missions in Korea 1832~1910 (Union Christian College Press, 1929), p. 376. 초기 선교사들과 독노회가 12 신조를 채택한 이유는 아시아의 여러 장로교회가 신조의 통일을 통해 상호협력을 취할 수 있는 연합체를 구성하기를 바라는 전망 속에서, “조선 야소교 장로회 형편에 적합한 성경을 택하는 것이 가한 줄로 인정”했기 때문이다. 이 신조는 웨스트민스터 신앙고백을 간략하게 항목화한 것이다. 신조의 성격을 대표하는 세 항을 살펴보면, 성서중심주의와 성서무오설과 타종교에 대한 배타적 입장을 따르는 보수적, 근본주의적 경향을 엿 볼 수 있다. cf. 대한 예수교 장로회 제1회 독노회록, pp. 25ff.

13 평양신학교는 교과 과목에서 볼 수 있듯이 보수적인 경건훈련과 함께 미국의 근본주의적인 칼빈사상을 가르쳤다. 특히, 교리교육의 교재로 보수적인 칼빈주의에 기초하여 쓴 중국인 치아유밍(價玉名)의 『조직신학』을 정재명, 이영태 목사가 번역하여 가르쳤다. 이 책은 미국교회의 근본주의적 칼빈 이해를 바탕으로 쓰여진 것으로서 칼빈신학의 주요 주제를 단순화하고 교조화하여 설명하고 있다. 뿐만 아니라 한국교회는 미국교회의 칼빈주의적인 교회법과 신앙고백을 그대로 받아들임으로써 미국의 보수적인 칼빈주의전통을 확고히 세워 나갔다. cf. 박용규, “평양신학교초기편사”, 신학지남, 1974, p. 92.

들을 선발하여 신학교육을 시키고 있었다.¹⁴⁾ 1902년에 와서 정식적인 신학교의 면모를 갖추고, 정식 커리큘럼은 1907년에 마련되었다. 그리고 1901년에 교단 내 신학교 설립을 결의한 바 있는 조선예수교장로회 공의회로부터 1907년에 교단 교육의 유일한 기관으로 인준을 받았다. 활발한 선교활동과 더불어 늘어나는 학생들의 교육을 위해 여섯 명의 교수가 1916년에 임명되었으며 1922년에 이르러서는 학생교육과 선교활동을 병행하던 교수의 부담을 줄이고 신학교육에만 전력하게 하였다. 초대교장으로는 설립 초기부터 신학교육의 업무를 담당해 왔던 마포삼열(S. A. Moffett)이 1907년에 선출되어 1924년까지 직무를 수행하였다. 이렇게 마포삼열로 대표되는 선교사들과 평양신학교의 관계를 통해서 알 수 있듯이 초기 한국 장로교회 신학교육을 주관했던 주축은 선교사들이었고 이에 따라 한국 장로교회의 성격도 선교사 교수들의 영향을 받아 역사적 칼빈주의의 배경과 웨스트민스터 신앙표준 그리고 하나님의 말씀인 성서를 중시하는 미국 장로교의 신학적 전통¹⁵⁾을 따르게 되었다.

평양신학교의 성서중심적인 노선은 1920년에 작성된 평양신학교 교육 목표에서도 잘 나타나 있다. 이 문서는 성서가 하나님의 영감으로 이루어진 말씀이며 따라서 오류란 있을 수 없고 이를 있는 그대로 전할 사역자들을 훈련시키는 것이 신학교의 목적이라고 표명하고 있다.¹⁶⁾ 이같은 목적의 실현을

14 Report of Korea Mission of Presbyterian Church U. S. A., 1889, p. 170.

15 보수적, 복음주의적, 근본주의적 경향을 모두 다 가지고 있지만 특히 성서영감설과 성서무오설로 대표되는 근본주의적 성격이 강하게 드러나는 구프린스톤 신학이 한국교회에 유입된 시기를 1908년부터 평양신학교에서 교편을 잡았던 곽안련 박사 이후로 보려고 한다. 곽안련 이전의 선교사들은 대체적으로 근본주의적 요소보다는 복음주의적 요소를 강하게 띠고 있다고 볼 수 있다. 복음주의적 입장을 대표하는 선교사들로서는 알렌(H. N. Allen), 언더우드(H. G. Underwood), 마포삼열 등을 들 수 있다.

16 마포삼열 박사전기 편찬위원회, 마포삼열 박사전기 (서울: 대한예수교장로회 총회교육부, 1973), p. 242. 1920년대에 들어서면서 평양신학교 내에 새로운 신학사조를 중심으로 한 신구 진영의 대립이 있게 되자 그 당시 교장직을 맡고 있던 마포삼열은

위해 평양신학교와 한국 장로교회, 더 넓게 본다면 한국교회에 보수적 복음주의와¹⁷⁾ 근본주의적 칼빈주의를 심어 준 선교사들 중에서 가장 활발한 활동을 전개한 이들로서는 마포삼열, 콕안런(Charles A. Clark), 이놀서(William D. Reynolds)를 대표로 들 수 있다. 신학적 입장에서 조금씩 다른 견해를 가지고 있기는 했지만 이들 모두는 한국 장로교회에 보수적, 칼빈주의적 복음의 씨앗을 심어준 사역자들이었다는 것은 분명한 사실이다.

마포삼열의 신학적 입장은 1937년에 조선예수교장로회 총회교육부에서 출간한 『標準 聖經註釋』 서문에 잘 나타나 있다. 그는 선교사들의 신앙을 “보수적”이라는 말로 축약하고 성서관에서는 성서영감설을 철저히 따르며 성서를 중시하는 칼빈의 신학사상을 계승하고 있다고 언명하고 있다. 그리고 장로교회의 보수적 신앙고백이라고 볼 수 있는 웨스트민스터 신앙고백을 한국 장로교회의 기초로 평가하였다.

本註釋의 見地는 우리가 普通으로 「保守的」이라고 稱하는 그것이다. 本註釋의 執筆者들은 聖經全部가 神의 靈感된 말씀이며 信仰과 行爲의 唯一無誤한 法則이라고 믿는다. . . . 聖經에 敎示된 眞理의 體系가 長老敎會의 웨스트민스터 信仰告白과 要理問答에 善히 概括되어 있다고 믿는다. 웨스트민스터 敎理的標準은 韓國長老敎會의 信條를 構成하는 바, 本註釋의 執筆者들이 이 信條를 믿음으로 이것

교육의 목표를 성서비평이나 신학논쟁에 두지 않고 교회의 지도자 및 목회자를 양성하는 데에 있다고 주장하였다.

17 미국 선교사들이 한국에서 선교활동을 하게 된 것은 요나단 에드워드, 무디로 대표되는 부흥운동의 복음주의적인 영향이 배경으로 작용하고 있다. 따라서 이들의 신학적 경향을 순수한 의미의 자유주의 또는 근본주의 신학자로 구분하는 것은 무리가 있다고 본다. A. J. Brown, The Mastery of far East (N. Y: Charles Scribners, 1919), p. 540.

이 神의 말씀에 敎訓되었음을 믿는 때문이다.¹⁸⁾

그러나 마포삼열의 신학적 경향이 근본주의적인 요소를 완전히 배제하고 있다고는 볼 수 없지만, 구 프린스턴 신학과 같은 교리적 근본주의¹⁹⁾ 입장에 있었다기보다는 복음주의적인 열정이 앞선 인물로 보아야 할 것이다.²⁰⁾ 그가 말한 보수적 입장과 웨스트민스터 신앙고백도 선교의 한 방편에서 강조한 것이지 교리에 치중하는 신학적 편협성은 가지고 있지 않았다.²¹⁾ 그는 미국에서 자유주의신학이 크게 부각되었던 1880년 이후에 신학공부를 한 것은 사실이지만 그 때까지만 해도 자유주의에 반기를 든 근본주의신학이 신학의 한 계보로서 정착되지 않았던 시기이다. 오히려 그가 보여주었던 보수적인 성격은 미국 장로교회의 청교도적인 경건성과 칼빈주의가 주장하는 성서중심주의의 한 표현으로 보아야 할 것이다.

마포삼열과 같은 맥코믹 신학교를 졸업하고 서울 선교부에서 활동했던

18 C. A. Clark, 標準聖經註釋 - 마가福音 (서울: 대한예수교장로회종교교육부, 1957), pp. 9ff.

19 1919년을 기점으로 정형화된 미국의 교리적 근본주의를 말한다. 자유주의 또는 신정통주의 신학에 대한 반대급부로 형성된 이 신학적 노선은 칼빈주의 5대 강령을 비롯한 전통교리의 변호에 치중하고 있다. 한국의 교리적 근본주의는 박형룡의 신학을 축으로 하여 선교사들이 전해준 신학의 형태를 그대로 고수하려는 유형이다. cf. 본 논문 3장 1절 참조.

20 Harriet Pollard, The History of the Missionary Enterprise of the Presbyterian Church U. S. A. in Korea with Special Emphasis on the Personnel, (Northwestern, 1972), p. 26. 미국의 제2차 대각성운동으로 일어난 부흥주의 영향을 받은 마포삼열이 교회일치를 위해 노력했다는 측면에서 근본주의의 교회 분열적 노선과는 구분되어야 한다.

21 1903년 미국 장로교회는 웨스트민스터 신앙고백에 제34장 '성서'와 제35장 '복음과 선교' 그리고 선언문을 첨가하여 선교적 과제를 중요한 신앙고백으로 설정하였다. cf. 이형기 편, 세계개혁교회 신앙고백서 (서울: 대한예수교장로회출판국, 1991), pp. 325ff.

곽안련은 저술 분야에서 큰 업적을 남김으로써 한국 장로교회의 성장에 공헌한 인물이다. 마포삼열과 동문이면서도 신학적인 노선에 있어서는 다른 입장에 있었다. 마포삼열이 복음적인 측면이 강했다면 곽안련은 근본주의적인 입장에 속해 있었다. 그는 “기독교와 타종교는 타협할 수 없다”²²⁾고 언명한 1926년 북장로교 선교부의 신앙고백을 적극적으로 받아들이면서 한국의 전통 종교를 기독교에 비해 열등한 것으로 간주하였다.²³⁾ 그리고 성서관에 있어서도 고등비평을 의도적으로 배제시킴으로써 성서무오설을 주장하는 근본주의적인 입장을 고수하였다. 그의 이러한 신학적 입장은 미국 근본주의신학이 태동되기 바로 직전이 1902년에 보수적인 성격의 맥코믹 신학교를 졸업하고 자유주의신학에 대해 부정적인 입장을 취했던 신학조류를 경험한 것과 근본주의신학이 만연되었던 1920년대에 이눌서와 더불어 평양신학교에서 교편을 잡은 연력을 전제해서 이해해야만 한다. 따라서 근본주의적인 성향을 가졌던 곽안련의 영향을 받은 한국 장로교회의 선교정책이 복음적인 보수주의에서 근본주의적인 보수주의로 서서히 전이되기 시작한 것은 자연스러운 현상이었다고 본다.

다음으로 마포삼열, 곽안련과 더불어 한국 장로교회 초기 성격의 형성에 큰 영향을 끼친 인물인 이눌서는 평양신학교의 조직신학 교수로 재직하면서 곽안련을 기점으로 일기 시작한 보수적이고 근본주의적인 관점의 칼빈 신학사상의 이해를 더욱 심화시켜 나아갔다. 성서만이 하나님의 진리를 온전히 담은 계시라는 것²⁴⁾과 예수 그리스도를 통해서만 구원을 얻을 수 있다는 신앙을 강조하면서 평양신학교, 더 넓게는 한국교회의 주체적 신학형성을 약화

22 C. A. Clark, *op. cit.*, p. 122.

23 C. A. Clark, *Religions of Old Korea* (Seoul: CLS, 1932), p. 257.

24 W. D. Reynolds, *The Korean Repository*, vol. 3, 1896. 이 책에서 이눌서는 성서 연구의 중요성을 강조하면서도 방법론에 있어서는 극단적인 근본주의의 입장을 따르고 있다.

시키고 축자영감설 또는 동정녀탄생설과 같은 교리중심적인 신학교육을 진척시켜 나갔다.²⁵⁾ 그가 평양신학교에서 강의한 교재만 보더라도 그가 추구했던 근본주의적인 신학의 성격을 엿볼 수 있다. 중국인 치아유밍(Chia Yu Ming)의 『기독교신앙의 증거』(Evidence of Christianity)와 핫지 부자의 신학을 강의하였는데 치아유밍은 핫지(Ch. Hodge)의 신학전통을 받아들였던 인물이다. 핫지는 1910년부터 일기 시작한 미국 근본주의신학, 더 구체적으로는 1919년 교리적 근본주의가 태동되기 이전의 고전적 근본주의를 대표하는 신학자로 17세기에 태동하여 18세기에 이르러 최고조를 이루었던 ‘개신교 스콜라티즘(protestant scholasticism)’²⁶⁾를 따랐던 인물이다.²⁷⁾

개신교 스콜라티즘과 근본주의 그리고 선교사 신학의 계보를 통해 한국 장로교회는 근본주의적인 입장에 선 선교사들의 신학이 뿌리를 내리게 되었고 그 결과로 인하여 획일화되고 극단화된 근본주의신학이 고착화되어 갔다. 이것은 한국 장로교회의 주체적인 자립과 신학의 수립을 위해서는 선교사들의 근본주의신학과의 대립이 불가피하게 되었다는 것을 의미하는 사실이었다.²⁸⁾ 다시 말해 마포삼열, 광안련, 이눌서로 대표되는 평양신학교의 초기 성

25 이눌서, “신학변증론”, 신학지남 1926년 8권 4호, pp. 6~19.

26 프로테스탄트 스콜라주의는 화란의 칼빈주의를 뜻하는 용어로서 신학에만 국한된 것이 아니라 모든 것을 포괄하는 사상체제를 말한다. 신학과 동시에 정치, 사회, 과학, 예술 등에 대한 사상도 포함하고 있으며 인생관, 우주관, 세계관을 제공하기도 한다. 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)는 이 사상적 체계를 네 개로 축소하고 그 넷 가운데에서 하나가 칼빈주의라고 정의하였다. cf. H. Henry Meeter, The Basic Ideas of Calvinism, 박윤선·김진홍 역, 칼빈주의 (서울: 개혁주의신행협회, 1994), p. 14.

27 김기홍, 프린스턴 신학과 근본주의 (서울: 아멘출판사, 1992), p. 56. 핫지는 스콜라적 칼빈주의 특히 튜레틴(Turretine)의 전통과 웨스트민스터 신앙고백을 기초로한 신학자였다.

28 John Smith, “Policy Lessons From Korea”, International Review of Missions, July, 1961, pp. 322ff. 에큐메니칼 요소를 철저히 배척하고 있는 미국 장로교 선

격은 미국 근본주의신학의 영향을 직, 간접적으로 받은 선교사들이 좌우하게 되었고 복음적인 보수주의에서 근본주의적인 보수주의로 변화되어감에 따라 실천적 신학이 아니라 교회만을 중심으로 하는 그것도 교리적 성격이 강한 폐쇄적인 양상을 띠게 되었다. 칼빈의 개신교적 전통을 구 프린스턴 신학적 계보와 같이 근본주의적인 입장에서 해석하고 가르쳤던 것이다.

이눌서의 뒤를 이어 조직신학을 가르쳤던 구레인(John Curtis Crane) 역시 구 프린스턴의 변증신학적 전통을 따랐던 인물이다. 그가 『신학지남』을 통해 현대 신학의 경향을 다루었지만²⁹⁾ 이를 받아들이기 위해서라기 보다는 새로운 신학조류에 대한 대응책으로서 자신들이 말하는 개혁파 신앙수립의 일환으로 이루어진 작업이라고 볼 수 있다. 한마디로 평양신학교의 신학적 흐름은 초기 선교사들의 복음주의적인 성격(마포삼열) — 감정적 근본주의 또는 감정적 반자유주의(곽안련) — 근본주의(이눌서, 구레인)로 이어져 왔던 것이다.

미국 근본주의신학의 노선을 따랐던 선교사들이 큰 영향력을 행사한 초기 한국 장로교회의 성격은 교리중심의 교회를 추구하는 폐쇄성을 유발시켰고 이 폐쇄성은 다시 한국 장로교회의 일치를 이룰 수 있었던 토대를 무산시키는 원인이 되기도 하였다. 1905년 장로교, 감리교 선교사 연합회의에서 “한국 복음주의 선교부 총회”를 결성하고³⁰⁾, 한국교회의 일치를 모색하고자 했으나 선교후원본부의 부정적인 입장으로 인하여 실현되지는 못하였다.³¹⁾ 이

교사들의 근본주의 신학으로 인하여 한국교회가 고립되어 가며 진정한 기독교 정착이 요원해 지고 있다고 비판하고 있다.

29 구레인, “敎義上神學의 思想及歷史”, 신학지남 1938년 5월, pp. 11f.

30 The General Council of Protestant Evangelical Missions in Korea, Annual Minutes 1906 pp. 33~35.

31 A. J. Brown, The Mastery of far East (N. Y: Charles Scribners, 1919), pp. 77f. 여기에서 연합이 실현되지 못했던 점을 선교후원본부의 부정적 입장과 한국인들의 연합열의의 부족으로 설명하고 있으나 후자의 관점은 실증적 요소가 없는 다분히

사실을 통해 한국 선교사들과 후원본부의 신학적 입장이 칼빈의 신학사상을 근본주의적으로 이해하고 있었다는 것을 확인할 수 있다. 본래 칼빈의 신학사상은 에큐메니칼 성격을 강하게 띠고 있는데 반하여 교회일치 또는 교회연합적 요소를 의도적으로 약화시키고 교리를 지나치게 강조하는 교리화를 추구함으로써 칼빈신학이 가지고 있는 교회일치의 가능성을 제거하고 도리어 그 교리로 인하여 칼빈의 교회일치적인 특징을 사라지게 만들었던 것이다.

초기 한국 장로교회 내에는 표면적으로 드러나지는 않았지만 교회일치나 교리의 문제를 놓고 자유주의와 근본주의적인 보수주의가 대립을 빚고 있었으며³²⁾ 두 진영의 충돌이 교회연합의 장애가 된 것이 사실이다. 이 갈등은 제2기 칼빈 신학사상의 주체적 이해를 위한 분쟁시기 때에 극명하게 표출된다. 자유주의와 근본주의적인 보수주의의 대결 구도를 1930년대에 일어난 근본주의와 신정통주의의 분쟁으로까지 연결하는 이유는, 신정통주의가 자유주의의 신학적 전통을 이어받은 것은 아니지만 근본주의에서 성서무오설을 부정한다는 이유로 자유주의와 신정통주의를 하나로 묶어 비판하였기에 신정통주의자들은 자신들의 의지와는 무관하게 자유주의신학의 뿔까지 도맡아야 했기 때문이다. 그러나 신정통주의신학은 자유주의신학이 가지고 있는 역사에 대한 낙관적인 요소를 비판하면서 대두된 반대급부적인 신학적 사조이다. 특히 성서무오설에 있어서도 과학적, 역사적 차원에서의 성서적 오류를 인정한 것이지 신앙적 차원에서의 무오성은 철저히 수용하였다.

성서무오설과 같은 교리중심적 성격과 더불어 선교사들이 한국 장로교회에 심어 놓은 근본주의의 또다른 특징으로는 세대주의(Dispensationalism)가 있다.³³⁾ 세대주의는 하나님의 계시역사를 일곱 세대로 나누어 구분하는

회피적인 설명이라고 본다.

32 윌리엄 커(William C. Kerr) 와 김장호의 사건을 대표로 들 수 있다. H. A. 로테스, 조선예수교사 (서울: 기독교서회, 1939), pp. 28~45.

역사관이다. 그러나 미국에서 나타난 세대주의와는 달리 율법 폐기론을 강조하지는 않았다.³⁴⁾ 그 원인은 강한 보수성과 근본주의적 교리화에 고착된 선교사들의 영향 때문이었다고 볼 수 있다. 세대주의에서도 성서를 문자적으로만 해석하고 있는데 이것은 칼빈의 성서중심사상과 근본주의 그리고 보수주의와 보조를 함께하는 특징이라고 보아진다. 그러나 세대주의가 주창하는 종말론적 미래의 강조는 일제의 민족종교 말살정책에 대응하여 민족적 교회를 지켜 나가는 하나의 동력이 되기도 하였다.

이와 같이 주로 미국 선교사들에 의해서 한국 장로교회에 이식된 칼빈의 신학사상을 요약하면 보수주의와 근본주의적인 토대 위에 세워진 청교도적인 개혁신학 또는 칼빈주의였다고 평가할 수 있다. 이것은 초기 50년간 퓨리탄형의 선교사들이 한국 선교에 있어 중추적인 역할을 담당했다는 점과 구프린스톤과 맥코믹 신학으로 이어지는 보수적인 경향 그리고 미국 장로교회의 근본주의가 이식된 결과였다. 비록 초기 선교사들의 선교적 열정 속에 자리잡고 있던 복음적인 성향이 교회 연합적인 요소를 가지고 있었다고 하지만 점차 근본주의의 신학의 영향을 받으면서 교회분열의 현상을 초래하게 되었던 것이다.

그러나 초기 한국 장로교회가 근본주의적인 성격만으로 점철되었던 것은 아니었다. 재한 장로교 선교회가 한국선교를 위해 받아들였던 네비우스 정책은 삼자의 원칙과 성서중심주의를 주된 선교적 방법으로 제시하고 있지만 그외에도 복음전파와 선교를 위해서는 교회의 협력과 연합이 필요하다고 강조하기도 하였다.³⁵⁾ 한국 장로교회가 다른 교단에 비해 수적인 면에서 크

33 O. T. Allis, Prophecy and the Church (Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1945) ; L. Berkhof, The Kingdom of God (Eerdmans, 1951), pp. 132ff.

34 F. H. Hamilton, The Basis of Millennial Faith (Eerdmans, 1952), p. 29.

35 C. A. Clark, The Nevius Plan for Mission Work Illustrated in Korea, p. 286.

게 성장하는 결과³⁶⁾를 가져오게 한 선교정책의 역동성은 네비우스 자신이 밝히고 있듯이 선교방법 자체 보다는 하나님을 중시하는 입장에서 산출된 것이다.

“우리가 그 방법만 신뢰하고 그 위에 있는 하나님을 신뢰하지 않는다면, 바르고 성경적인 방법이라도 좋은 결과를 낳지 못할 수가 있다.”³⁷⁾

이 글을 통해 네비우스 선교정책이 방법과 원리만을 중시하는 교리적, 근본주의적 입장과는 달리 성서를 모든 사역의 토대로 삼지만 동시에 성서중심적인 원리에만 집착하는 협의성을 반대하고 있다는 것을 알 수 있다.³⁸⁾ 이 같은 성격은 선교를 위해 교리적인 절충이 요구될 때에 유동적으로 대처할 수 있는 근거로 교회일치의 중요한 동력이 되기도 하였다. 특히 한국 장로교회의 분열이 교리적인 또는 신학적인 대립에서 기인된 사실에 비추어 본다면 네비우스 정책이 갖는 선교적 역동성은 교회일치의 한국적 원형으로 평가될 수 있는 부분이다.

네비우스 선교정책을 받아들였던 한국 장로교회의 연합운동이 최초로 결실을 맺게 된 것은 1888년의 일로서 미국 북장로교 선교회와 오스트레일리아 빅토리아 선교회가 선교활동의 상호협력을 목적으로 ‘재한 선교회 연합공

36 선교 초기 한국 장로교회의 교단현황을 알 수 있는 글을 인용하면 다음과 같다. “장로교가 이 나라의 유일한 교단은 아니지만 전 개신교 신도의 약 5분의 4를 수용하고 있다. 1930년 미국으로부터 온 두 감리교선교회의 활약에 의해 형성된 한국 감리교회는 대략 6분의 1정도의 비율을 확보하고 있다. 동양선교회(성결교), 안식교, 구세군, 영국성공회나 일본의 회중교회, 감리교회, 장로교회 등도 이 나라에서 일하고 있으나 그다지 강하지 못하다.” *Ibid.*, p. 18.

37 J. L. Nevius, *Planting and Development of Missionary Churches*, 1889, p. 84.

38 *Ibid.*, p. 10.

의회'(United Council of Missions in Korea)을 조직함으로써 교회일치운동의 장을 열어 놓았다.³⁹⁾ 헤론(J. W. Heron)이 회장을 맡고 언더우드와 기포드(Gifford) 그리고 알렌이 창립위원으로 활동하였으나 빅토리아 선교회의 사정으로 인하여 오래 지속되지는 못하였다. 그러나 연합공의회에 대한 경험은 장로교 정치형태를 보유한 선교회의 공의회를 구성할 수 있는 밑바탕이 되었고 1893년에 이르러 공식적인 '장로교 공의회'를 처음으로 조직하는 성과를 가져오기도 하였다.⁴⁰⁾ 교회일치적인 측면에서 장로교 공의회의 구성이 갖는 의미는 창립목적에서 밝히고 있듯이 개혁주의 신앙과 장로교 정치형태를 통해서 한국 장로교회의 일치를 추구한 점이다.

“한국에 개혁주의 신앙과 장로교 정치형태를 보유하는 단 하나의 현지(한국) 교회를 일괄적으로 조직하는 데에 있다.”⁴¹⁾

제한 선교회 연합공의회와 장로교 공의회의 연합운동은 1905년에 결성된 '복음주의 선교회 연합공의회'(General Evangelical Council)로 다시 이어졌다. 이 연합공의회의 목적은 선교 사역의 협력과 단 하나의 현지 복음주의 교회를 조직하는 데에 있었다.⁴²⁾ 장로교와 감리교 선교사들이 유기적으로 연합하고 하나의 거대한 교회를 구현하기 위해 조직한 연합공의회는 연합활동의 구체적인 실행으로 찬송가(1910년)와 교회신문의 통합(1905년)을 추진하였고 교단의 명칭도 '예수교'로 통합하여 사용하도록 하였다.⁴³⁾ 교육부분에서

39 장로교 공의회 회의록: 1907, p. 5.

40 Ibid., p. 7.

41 Ibid.

42 복음주의 총협의회 회의록:1905, p. 7.

43 장로교 공의회 회의록: 1904, p. 43. 교단 공동 명칭은 1904년에 합의한 일로서 '예수교'라는 명칭 아래 각 교단의 이름을 추가하여 사용하였다.



도 상호협력을 꾀하였는데 주일학교 공과의 통일과 교육기관의 통합이 가장 대표적인 경우에 속한다.⁴⁴⁾ 선교지 분할의 문제가 1909년에 협정되었고 기타 소규모 선교회들과의 연합도 추진되었으나 선교활동을 제한한다는 이유로 실행되지는 못하였다.⁴⁵⁾ 그러나 이같은 노력에도 불구하고 단 하나의 현지 교회를 구현한다는 목적을 달성하지 못한 채 연합공의회는 1911년에 '연합회'(Federal Council)로 명칭을 바꾸면서 상징적인 대표 단체로 성격이 바뀌어갔다.⁴⁶⁾ 이같은 변화의 원인을 여러 가지 각도에서 분석할 수도 있겠지만 주된 원인은 한국교회의 성격에 가장 큰 영향력을 행사했던 주체가 미국 장로교 선교사들이었다는 점과 1910년부터 이들이 선교회를 통해 미국 장로교회의 교리적 근본주의의 영향을 받지 않을 수 없다는 점에서 찾을 수 있다고 본다.

이와 같이 초기 한국 장로교회는 교회일치운동과 점차 교리적인 성격으로 변모되어 가는 근본주의적인 신학의 흐름 속에서 전자의 성격이 퇴색되어만 가는 실정에 있었다. 따라서 교회일치운동의 복원은 근본주의적인 신학의 변형이 없이는 불가능한 일로 남게 되었고 이러한 노력의 일환으로 이루어졌던 것이 바로 칼빈의 신학사상을 주체적으로 이해하려고 했던 제2기의 신학논쟁인 것이다. 그러나 제2기 신학논쟁에서 특이한 점은 논쟁의 성격이 교회일치의 문제를 다루지 않고 교회의 일치를 차단하는 근본주의신학을 고수하려는 입장과 이를 거부하려는 입장의 대립으로 점철되었다는 사실이다. 이같

44 복음주의 총협의회 회의록: 1906, p. 15.

45 복음주의 총협의회 회의록: 1909, p. 32.

46 총협의회 회의록: 1911, p. 39. 연합회를 재조직한 이유를 설명하고 있는 보고서의 내용은 다음과 같다. "선교지 교회의 설립이 본단체의 고려하에 있는 사역의 범위를 변화시킨 까닭에 그리고 연합회의 원래 목적, 즉 궁극적인 단 하나의 현지 교회 조직에 대한 우리의 성심을 재확인하면서 이 목적의 달성은 현재 한국교회의 손으로 넘어갔음을 우리가 인식하고 있는 까닭에, 회칙에 따라 본 단체를 재조직하기로 의결하기를 청원하는 바이다."

은 양상은 한국교회의 일치문제와 칼빈 신학사상에 대한 한국교회의 주체적인 이해가 서로 분리할 수 없을 정도로 밀접하게 관련되어 있다는 것을 의미한다.

제 2 절 칼빈 신학사상의 주체적 이해를 위한 분쟁시기 (1934 - 1959)

제1기 칼빈 신학사상의 이식시기에도 선교사들 사이에는 칼빈 신학사상을 서로 달리 이해하는 입장 차이 때문에 갈등을 빚기도 하였다. 특히 미국 장로교회와 캐나다 장로교회의 신학적인 입장 차이는 선교 초기부터 대립과 갈등을 야기시켰다. 캐나다 선교회는 미국 장로교회보다 신학적으로 개방적이었고, 선교방법에 있어서도 비교적 자유스러운 입장을 취하고 있었다.⁴⁷⁾ 1925년 회중교회, 감리교와 연합하여 캐나다 연합교회(the United Church of Canada)를 결성한 캐나다 장로교회가 자신들의 신학적인 노선을 분명하게 표명하면서부터 미국 장로교회와의 골은 더욱 더 깊어져만 갔다.⁴⁸⁾ 캐나다 장로교회는 고등비평을 통해 성서를 해석함으로써 미국 장로교회의 근본주의적인 칼빈 이해와는 달리 새로운 각도에서 칼빈의 신학사상을 이해하고자 했던 것이다.

47 캐나다는 19세기에 스코트랜드와 북아일랜드의 개혁전통을 받아들였기에, 미국 개혁교회에 비해 학문성과 교회 개혁성을 중시하여 선교정책에 있어서도 비교적 자유로운 입장을 취하였다. Report of the Foreign Mission Committee Church in Canada for 1898-9, p. 133.

48 김양선, 한국기독교 해방십년사, (서울: 대한예수교장로회총교교육부, 1956), p. 185~8 ; Chun Sung Chun, Schism and Unity in the Protestant Churches of Korea, (Ph. D. dissertation of Yale University, 1955), p. 82. 이 두 저서는 한국에 자유주의가 전래된 경로를 캐나다 선교회와 선교사들로 보는 입장이다. 이와 달리 감리교 선교회와 교회로 보는 견해도 있다. H. M. Conn, op. cit., vol. 29, pp. 136~148.

연합교회가 성립된 후 캐나다 한국선교의 책임자로 선임된 윌리엄 스코트(William Scott)는 신학적으로 교리적인 입장에 메이지 않는 자유로운 선교사였다.⁴⁹⁾ 그의 선임으로 인하여 한국 장로교회 내에는 암묵적으로 보수주의와 자유주의의 분열이 일기 시작하였고 상당히 많은 목회자들이 스코트로 대표되는 캐나다 연합교회의 신학적인 입장을 지지하고 나섰다. 그러나 엄격한 의미에서 본다면 스코트나 그를 도왔던 김관식, 조희염은 자유주의신학자들이 아니었다. 스코트는 학문성을 중시하는 캐나다 장로교회의 선교사로 1914년에 입국하여 활동하면서 한국 장로교회의 실정에 맞는 주체적인 교육과 신학의 수립을 위해 노력한 것은 사실이지만 그의 입장이 자유주의신학에 있지는 않았다. 그가 성서고등비평을 소개한 것도 당시 세계 신학계의 흐름이 고등비평을 이미 받아들이고 있었기 때문이었다. 이후에 신정통주의 노선을 취했던 김재준을 지지한 것만 보아도 그가 자유주의신학자가 아니었다는 점을 알 수 있다.

스코트를 도왔던 김관식, 조희염 역시 선교 초기 신앙전통 속에서 형성된 보수적인 신앙적 바탕을 가지고 일본과 미국의 자유로운 신학적 세계를 각각 경험하였기에 그들의 신학적 경향은 자유스러움과 경건적인 보수성을 동시에 가지고 있었다고 평가해야 한다. 바로 이러한 점이 그들이 신정통주의로 자연스럽게 전이될 수 있었던 계기였다고 본다. 이렇게 한국 초기 장로교 선교사들과 한국 목회자들 사이에서 잠정적으로 일기 시작한 칼빈 신학사상에 대한 이해의 대립은 한국교회의 성장과 이와 부합하는 주체적인 신학을 모색하는 과정 속에서 본격적인 갈등으로 표출되었고 특히 성서와 예정 그리

49 윌리엄 스코트는 1914년 12월에 한국에 입국하여 함경도와 만주지방을 중심으로 선교활동을 전개하였다. 1928년 김관식에게 함흥 영생고등학교의 교장직을 넘겨줄 때까지 간도 용정의 은진중학에서 시무하였다. 김관식에게 교장직을 넘겨 준 것은 한국교회의 주체적 교육정책을 수립해야 한다는 신념에서 나온 행동이었다. cf. W. Scott, *Canadians in Korea*, (Tronto, 1975).

고 교회에 대한 이해의 차이는 교회분열에까지 이르게 되는 원인이 되었다.

한국 장로교회 초기부터 단편적으로 존재했던 자유주의적인 신학적 성향이 표면적으로 드러난 것은 1916과 1918년 황해 노회에서 일어난 김장호의 휴직과 윌리엄 커(William C. Kerr)의 송환 사건이었다. 커는 미국 오번 선언(Auburn Affirmation)⁵⁰⁾에 서명한 인물로 19세기 말부터 미국으로 유입되기 시작했던 현대 유럽신학의 자유주의적인 조류를 따랐던 선교사였다. 커를 도왔던 김장호도 커를 통해 진화론과 성서고등비평을 배우고 기독교 복음의 상황화, 토착화, 그리고 에큐메니칼 성격을 주장하여 교단의 징계를 받게 되었던 것이다.⁵¹⁾ 그러나 앞에서 간략하게 언급했듯이 한국 장로교회사에서 문제가 되었던 자유주의신학에 대한 평가는 성서고등비평을 받아들이는 것은 곧 성서무오설을 부정하는 자유주의라는 왜곡된 구도로 다루어졌던 것이 사실이다. 이같은 잘못된 편견의 원인은 한국선교에서 주도적인 역할을 담당했던 미국 장로교 근본주의자들(Fundamentalists)의 신학적 계보를 통해서 알 수 있다.

미국 장로교회의 근본주의신학은 크게 세 가지 흐름이 있다.⁵²⁾ 19세기 말 유럽의 새로운 신학사조가 밀려오면서 미국 장로교 내에는 자신들의 보수적인 신학정통을 지키려는 움직임이 있었다. 이 신학적 조류는 1919년 1차

50 J. C. Brauer ed., Dictionary of the Church History (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), p. 70.

51 Bruce F. Hunt, "Trials Within and Without", The Presbyterian Gualdian vol. 29, 1960. p. 37; H.M. Conn, op. cit., p. 141.

52 근본주의란 용어는 1912~14년에 발간된 『근본적인 것들』(The Fundamentals)에서 착안한 개념으로 1910년 미국 장로교 총회는 '5개 조항'(Five essentials)을 근본교리로 선택한다. 이 기점을 본격적인 근본주의의 시작이라고 본다. 5개 조항은 성서의 무오성, 그리스도의 동정녀 탄생, 그의 대속적인 구원, 육체적인 부활과 그의 초자연적인 기적을 선포하고 있다. Van A. Harvey, A Handbook of Theological Terms (N. Y: Macmillan, 1964), pp. 103-104.

세계대전 종료 이후에 나온 교리적 근본주의(Dogmatic Fundamentalism)와는 달리 온건한 입장에서 교리의 순수성을 지키려는 운동이었다. 유럽의 이성주의 신학의 약화와 자유주의신학의 대두 그리고 미국 내의 부흥운동으로 인하여 주관적인 신앙의 형태가 만연되어 갈 때 칼빈주의를 구성하는 두 가지 기본원리인 하나님의 절대주권과 성서중심주의를 재천명하고자 했던 것이다. 알렉산더(James W. Alexander)와 찰스 핫지(Charles Hodge)가 바로 이 조류를 대표하는 신학자들로서 구 프린스턴 신학의 뿌리이자 교리적 근본주의의 태동적 배경이 되는 고전적 근본주의(Classical Fundamentalism)를 정립한 인물들이다. 미국 근본주의신학이 본격적으로 유형화되기 시작한 시기가 1910년부터이기에 이들을 근본주의자라고 보기는 어렵다.⁵³⁾ 그러나 알렉산더는 17세기 개신교 스콜라티즘의 신학내용을 담고 있는 『신학방법론』(Institutio Theologiae Elenctiae)을 저서한 튜레틴(Turretine)의 신학을 받아들임으로써 근본주의신학의 기초를 마련한 신학자며 찰스 핫지 역시 그의 스승 알렉산더와 같이 스콜라적 칼빈주의인 튜레틴의 전통과 웨스트민스터 신앙고백에 근거하여 신학을 전개한 인물이다.⁵⁴⁾

고전적 근본주의의 흐름은 1919년에 이르러 교회에 대한 이해의 차이로 양분되어 갔다. 교회연합의 문제로 자유주의에 대한 입장을 정리하면서부터 교리중심주의와 성령중심주의⁵⁵⁾로 나뉘어졌던 것이다. 전자는 메이첸

53 John H. Leith, 황승룡·이용원 역, 개혁신교회와 신학 (서울: 대한예수교장로회출판국, 1989), p. 138~140.

54 찰스 핫지는 신학이란 '성서의 사실과 진리'(fact and principles of the Bible)에 관계된 것이지 인간 실존으로부터 나오는 질문에 귀속되지 않는다고 주장하였다. 그리고 신, 구약성서만이 신앙과 행위의 절대적 규범으로서 무오성의 근원이 된다고 역설하였다. cf. Ch. Hodge, Systematic Theology vol I (Eerdmans, 1983, rep).

55 Charles R. Erdman, The Spirit of Christ : Devotional Studies in the Doctrine of the Holy Spirit (N.Y: Richard R. Smith, 1926), p. 76. 어드만은 여기에서 인간의 능력을 완전히 배제하는 영감론을 반대하고 성령중심의 성서관을 주장하였다.

(Gresham Machen)을 기수로 하여 자유주의신학에 대해 매우 호전적인 입장을 취했고⁵⁶⁾ 후자는 관용적 입장에 선 부류로 어드만(Charles R. Erdman)이 가장 대표적인 신학자였다. 이로써 워필드(Benjamin B. Warfield)와 A. A. 핫지로 이어져 오던 알렉산더와 찰스 핫지의 신학은 메이첸과 어드만에서 두 파로 갈라져 메이첸의 교리적 근본주의와 어드만의 중도파 보수주의로 갈라지게 되었다.⁵⁷⁾ 이러한 현상이 일어나게 된 요인으로는 자유주의신학의 확장파와 두 신학자의 교회관 차이도 있지만 전쟁의 파국으로 인해 폭로된 인간에 대한 낙관주의적인 견해의 오류와 자유주의적인 철학적, 신학적 사상이 태동된 독일에 대한 적대감이 배경으로 자리잡고 있었다.

중도 보수주의적인 어드만과 보수신학이라는 공통의 토대를 가지고 있었지만 교회관에 있어서 서로 다른 경로를 채택했던 메이첸은 오번선언 이후 프린스턴 신학교에서 보수신학이 점차 퇴색되어가자 1929년에 알리스(Allis), 윌슨(Wilson), 반 틸(Van Til)과 더불어 필라델피아에 웨스트민스터신학교(Theological Seminary of Westminster)를 세우고 1935년에는 미국 북장로 교회를 완전히 탈퇴하여 정통장로교회(Orthodox Presbyterian Church)를 새롭게 창립하였다. 이 교단은 철저하게 교리를 중심으로 하는 교리적 근본주의신학을 추구하였다.

메이첸이 죽은 이후에 미국 근본주의, 더 구체적으로는 교리적 근본주의는 또 한번의 분열을 경험하게 된다. 1930년대에 접어들면서부터 교리적 근본주의는 세대주의적(dispensationalistic)인 근본주의⁵⁸⁾와 칼빈주의적인 근

56 Ned B. Stonehouse, *J. Gresham Machen, A Biographical Memoir* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 428.

57 David F. Wells, 박용규 역, *프린스턴 신학* (서울: 엠마오, 1992), pp. 32~35.

58 세대주의(dispensationalism)는 플리머스 형제들(Plymouth Brethren)이라고 불리는 다비(J. N. Darby)의 종파에서 시작된 개념으로 역사를 일곱 세대로 구분한다. 성서를 문자 그대로 해석함으로써 요한계시록에 기록된 천년을 천년왕국으로 정의

본주의로 나뉘어지고 양 진영의 균열이 일기 시작하였다.⁵⁹⁾ 메이첸의 계승자들은 세대주의를 비판하였고⁶⁰⁾ 메킨타이어(Carl McIntire)를 따르는 신학자들은 전천년설을 옹호하기 위해 세대주의를 받아들였다. 이 논쟁은 결국 1938년 성서장로교(Bible Presbyterian Church)의 분리로 끝을 맺게 된다. 메킨타이어가 주축이 된 이 교단은 페이스신학교(Faith Theological Seminary)를 세우고 신근본주의(New Fundamentalism)를 정립하였다.⁶¹⁾ 신근본주의자들은 교리적 근본주의가 제기한 옹공의 문제를 더욱 철저하게 수용함으로써 반공주의적 노선에 서 있었다.

하고 천년왕국 이전에 그리스도의 재림과 7년 대환란이 있을 것이라고 보고 있다. 천년왕국 이전의 재림을 믿고 있기에 정확한 의미에서는 ‘세대주의적 전천년설’(dispensational premillennialism)이라고 보아야 한다. 그러나 ‘역사적 전천년설’(historical premillennialism)은 세대주의적 전천년설과 같이 천년왕국 이전의 재림을 믿으면서도 역사를 일곱 세대로 구분하지 않고 그리스도의 이중 재림을 부정하며 비밀 휴거를 거부한다. 그러나 세대주의나 역사적 전천년설 모두가 성서의 무오성을 기반으로 하고 있기에 성서의 오류를 지적하는 자유주의 신학에 대항하는 근본주의 신학과 자연스럽게 부합할 수 있었다고 본다. *Ibid.*, p. 25.

59 전통적인 프린스턴 신학은 세대주의의 근간이 되는 전천년설을 반대하였다. 핫지는 천년왕국을 현실 교회의 발전태로 보았고 워필드도 천년이라는 기간은 현시대를 상징하는 것일뿐이라고 주장하였다. 이같은 계보가 칼빈주의적 근본주의로 이어졌다고 본다. cf. Ch. Hodge, *Systematic Theology, vol III* (N. Y: Charles Scribner, 1871~72), p. 863; B. B. Warfield, *Biblical Doctrines* (Grand Rapids: Baker Book, 1929), p. 649.

60 J. G. Machen, "The Second General Assembly of the Presbyterian Church of American", *The Presbyterian Guardian* (November 14, 1936), p. 42.

61 미국 장로교 내에 세대주의가 등장한 것은 신근본주의가 성립되기 훨씬 이전의 일이다. 세대주의는 성서무오설을 배경으로 보수신학 전통 속에서 명맥을 유지해 왔으나, 근본주의 신학의 등장으로 더욱 확고해지기 시작하였고. 신근본주의에 와서 그 성격이 더욱 강화되었다. 따라서 초기 한국교회에도 세대주의 신학의 면모를 찾아볼 수 있는데 평양신학교 제1회 졸업생이자 1907년 부흥운동의 주도자인 길선주 목사가 가장 대표적이다. 그는 세대주의적 전천년설을 주장하고, 무천년설과 후천년설을 강하게 비판하였다. 정성구, *한국교회설교사* (서울: 총신대출판사, 1986), p. 151~152.

이와 같이 미국 근본주의의 신학적 계보는 고전적 근본주의 — 교리적 근본주의 — 신근본주의로 각 시기마다 신학적 입장이 조금씩 바뀌어 갔으나 성서무오설과 하나님의 절대주권 그리고 세대주의적인 성격의 흐름으로 이어져 왔다. 이 세 가지 특징 가운데에서도 성서무오설이 가장 중요한 신학적 기반이 되었기에 성서에 대한 고등비평의 적용은 허용될 수 없는 해석방법이었다. 따라서 성서고등비평을 주장하는 자유주의신학과 과학적인, 성서의 역사적 측면의 오류만을 지적하는 신정통주의신학을 모두 하나로 보고 자유주의신학이라 범주로 매도하였던 것이다. 이 비판의 여세는 한국의 신학논쟁에서도 동일하게 적용되었다. 그러나 한국 신학사에 있어 인본주의적인 자유주의신학이 정착된 적은 김장호와 커를 예외로 하고는 단 한번도 없었다.⁶²⁾

미국의 근본주의신학은 세계 개혁신교회의 전통에서 볼 때 다소 특이한 현상이었다. 본래 ‘개혁교회’(The Reformed Church)는 루터의 종교개혁 보다 더욱 철저하게 로마 카톨릭교회가 가지고 있던 비성서적인 잔재를 일소한 칼빈의 종교개혁적 전통을 따르고 있다. 개혁교회의 기반이 되는 신학적 사상을 집대성한 신학자가 바로 칼빈이었고 칼빈의 신학사상을 17세기 개신교적 스콜라주의의 관점에서 다시 체계화한 것이 화란의 칼빈주의인 것이다. 칼빈주의는 아리스토텔레스의 형이상학을 토대로 하여 성서에서 말하고 있는 진리들을 제일의 원리로 삼아 신학화하여 개혁교회의 특징인 개혁적 역동성을 상실하고 교리중심주의로 전이되어 갔다. 본래 칼빈주의는 인간의 삶을 총괄하는 하나의 체계(Life-System)로서 신학뿐만 아니라 문화적인 성격까지도 포괄할 수 있는 광의성을 함께 추구하였다. 그러나 화란 칼빈주의의 교리중심적인 성격과 경건성을 강조하는 영국의 청교도적인 개혁신학이 결합함으로써 미국 장로교 신학의 성격은 교리중심적으로 변모해 갔다.⁶³⁾ 이렇게 미국 장

62 이종성, 신학과 신학자들 (서울: 양서각, 1983), pp. 274~275.

63 정성구, “칼빈주의 발전의 역사적 소고”, 칼빈주의 사상대계 (서울:총신대학출판부,

로교회 신학은 영국의 청교도적 개혁신학의 성격과 화란의 칼빈주의의 특성이 혼재되어 있었으며 여기에 복음주의의 성향이 가세한 형태였다.

미국 장로교회에 화란의 칼빈주의가 전래된 것은 튜레틴과 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 경로를 통한 결과였고 이를 받아들였던 신학자들은 구 프린스턴에 속하는 알렉산더, 핫지, 워필드였다.⁶⁴⁾ 이 당시만 하더라도 문화적인 성격이 유지되고 있었다. 그러나 메이첸을 위시한 교리적 근본주의가 등장하면서부터 칼빈주의의 문화적 특성은 약화되고 칼빈주의가 주장하는 성서중심주의에서 성서무오설만이 지나치게 강조되어 철저한 교리중심주의로 나가게 되었다. 그리고 이 성서무오설은 다시 미국 장로교 신학에 세대주의가 융합되는 배경이 되기도 하였다.

미국 근본주의신학 또는 화란 칼빈주의의 변형은 일반은총을 경시하여 자유주의와 같은 인문주의의 지식에 대해 반대의 입장을 취했고 또 성서를 너무 지나치게 문자적으로만 해석하여 구약과 신약의 관계 속에서 발견할 수 있는 발전적인 연속성과 상호모순성을 간과한 결과였다.⁶⁵⁾ 이같은 미국 장로교회 신학의 변형은 한국 선교사에 있어서도 분명하게 드러났다. 광안련을 기점으로 원래 미국 장로교회가 가지고 있던 청교도적 개혁신학과 칼빈주의의 성격은 사라지고 점차 교리중심적인 근본주의로 변화되었고 이에 따라서 칼빈을 주체적으로 이해하려고 했던 한국교회의 노력은 분쟁과 갈등을 동반할 수밖에 없었던 것이다.

1930년대에 들어 한국 장로교회의 일부 신진세력들은 초기 선교사들의 근본주의적인 보수성을 탈피하고 성서고등비평을 받아들이기 시작하였다. 이

1995), pp. 69~133.

64 이형기, “장로회신학대학의 신학적 좌표”, 전통과 개혁 (서울: 대한예수교장로회총회 출판국, 1990), pp. 269~300.

65 신복운, “한국 개혁주의 신학의 어제와 오늘과 내일”, 신학정론 1992년 3월, p. 139.

로써 성서와 칼빈의 신학사상을 주체적인 입장에서 새롭게 이해하려는 신학적인 노력들과 이로 인한 일련의 논쟁들도 함께 일기 시작하였다.⁶⁶⁾ 이같은 논쟁의 단초를 여는 사건으로는 1933년과 1934년 사이에 일어난 오경의 모세 저작설, 여권해석, 아빙돈 주석사건이 가장 대표적이라고 할 수 있다. 이러한 현상이 일어날 수 있었던 시대적 상황은 1920년대부터 시행된 일본의 문화정책으로 외국 유학이 일부 허용되고 이 기회를 통해 한국의 젊은 기독교 청년들이 자유로운 신학적 분위기가 조성되어 있던 미국과 일본에서 수학하고 돌아올 수 있었기 때문이다.⁶⁷⁾

그러나 이 시기의 유학파를 크게 두 가지 흐름으로 다시 구분할 수 있다. 하나는 구 프린스턴으로 대표되는 보수주의 신학, 다시 말해 교리적 근본주의신학의 마지막 세대를 경험하고 돌아온 부류⁶⁸⁾가 있었고, 또 하나는 시적으로 약간 뒤늦게 돌아온 인물들로 자유주의신학의 만연⁶⁹⁾과 이에 대응하기 위한 근본주의의 극단화⁷⁰⁾ 그리고 1932년부터 새롭게 일기 시작한 신정통주의가 혼재한 정황 속에서 신학을 공부한 부류이다.⁷¹⁾ 두 부류의 가장 큰 차이점은 성서관에서 분명하게 드러났다. 전자는 박형룡을 대표로 하는 교리적 근본주의적 입장에서 성서를 교리적으로 이해하였고, 후자는 김재준과 정경옥을 필두로 하여 성서를 개혁적 진보주의⁷²⁾와 자유 실존주의로 해석하려

66 주재용, “한국의 진보주의 신학”, 기독교사상 1978년 1월, p. 133.

67 유동식, 한국신학의 광맥 (서울: 전망사, 1982), pp. 133~4.

68 전영택, 남궁혁, 채필근, 박형룡, 백낙준, 유형기 등이 이 부류에 속한다.

69 1929년 “프린스턴 신학”과 “웨스터민스터 신학”의 분리를 말한다.

70 메이첸을 중심으로 1929년에 “웨스트민스터 신학교”를 설립하고, 1935년에 “정통장로교회”를 구성한 근본주의의 움직임과 1938년에 있었던 신근본주의의 분리를 말한다.

71 이성휘, 송창근, 변홍규, 정경옥, 김영의, 김재준 등이 이 부류에 속한다.

72 개혁적 진보주의는 칼빈 신학사상의 개혁적 성격을 강조하며 교회의 사회적 참여를 중시한다. 칼빈의 신학사상을 칼바르트의 재해석을 통해 이해함으로써 칼빈 신학의 정치적 측면이 부각되는 특성을 가지고 있다. cf. 본 논문 3장 4절 참조.

고 하였다. 이같은 부류는 이후에 한국의 양대 교파라고 할 수 있는 장로교(박형룡, 김재준)와 감리교(정경옥)의 두 축을 이루고, 또 장로교에서는 보수(박형룡)와 진보(김재준)의 진영으로 나뉘는 결과를 가져오게 되었다.

이러한 현상은 미국 북장로교회의 교단학교라고 할 수 있는 프린스턴 신학교가 1929년을 기점으로 모든 교과과정과 행정조직을 현대주의 또는 자유주의에 맞게 재편하면서부터 전통적인 보수신학에서 자유주의 또는 신정통주의신학으로 대체되었기 때문이다.⁷³⁾ 이것은 1923년에 발표한 목사후보생들을 위한 다섯 가지 근본교리를 부정하고 오번선언을 통해 총회에 반대하는 입장을 취했던 자유주의 세력의 결속으로 주어진 결과였다. 이들은 성서의 무오성을 중심으로 동정녀 탄생, 대속적 죽음, 육체적 부활, 그리스도의 육체적 재림과 예수 그리스도의 초자연적 기적이라는 다섯 가지 근본교리를 현대주의적 시각과 진화론, 성서고등비평에 의해 재해석되어야 한다는 주장을 펼쳤다. 자유주의신학과 함께 미국 신학계를 흔들여 놓은 또하나의 조류가 바로 신정통주의신학인데 신정통주의신학의 본격적인 유입은 1932년 월터 로우리(Walter Lowrie)의 『위기신학에 대한 우리의 관심』(Our Concern with the Theology of Crisis)이 출판되면서부터 시작되었다.⁷⁴⁾

미국과 더불어 1930년대 한국 장로교회의 신학계에 변화를 가져오게 한 새로운 신학사조의 근원지는 일본 신학교였다. 당시 일본 신학계는 고베 중앙 신학교를 중심으로 하는 미국 남장로교회의 보수적 신학과 청산학원과 관서학원의 자유주의신학 그리고 동경 일본신학교의 신정통주의신학이 병합하고 있는 상태였다.⁷⁵⁾ 미국에 비해 칼 바르트(K. Barth)로 대표되는 신정통

73 Edwin H. Rain, "Unbelief in the Presbyterian Church in the U.S.A. - Is It Recent?" Independent Bulletin Board 2, 1936, p. 6.

74 John. Dillenberger and Claude Welch, Protestant Christianity (N.Y: Scribners, 1950), p. 257.

75 이종성, 신학과 신학자들 (서울: 양서각, 1983), p. 228.

주의신학이 10년정도 빠른 시기인 1924년을 전후하여 일본에 소개되었다. 그 원인은 일본이 1863년 명치유신 이후 독일을 모델로 삼아 정치, 경제, 사회, 문화의 근대화를 추진하였고 이 과정 속에서 19세기 말의 자유주의신학⁷⁶⁾과 20세기 초의 신정통주의신학⁷⁷⁾이 함께 전래되었기 때문이다.

한국 장로교회 역시 이같은 세계사적 조류의 흐름에 편성하여 보수적 근본주의와와 개혁적 진보주의의 대립이 1930년대부터 본격화되었다. 그러나 성서무오설이 논쟁의 초점이 된 것은 다섯 가지 근본교리가 신학논쟁으로 동시에 제기되었던 미국 장로교회와는 다른 특이한 현상이었다.⁷⁸⁾ 이것은 한국 장로교회를 통해 정식화된 근본주의와 자유주의신학의 대립이 있었던 전례가 없었기에 근본주의의 성서무오설이 절대우위를 차지하고 있었고 또 이를 극복하지 않고서는 어떠한 새로운 신학적 사상이라도 전개될 수 없는 상황이었기 때문이다. 그리고 1930년대는 이눌서와 구레인의 보수적 근본주의가 평양신학교에 정착되었던 시기이며 미국의 교리적 근본주의를 답습하고 돌아온 제1기 유학파들이 중심 세력으로 등장하기 시작한 시기였기 때문이다.

1934년과 1935년 두 차례에 걸쳐 일어난 성서영감론 논쟁은 보수와 진보신학의 성서관이 대립되어 일어났던 사건이었다. 먼저 1934년의 논쟁을 살

76 자유주의 신학은 1890년을 전후해서 일본에 도입되기 시작하였다. 도히 아키오, 김수진 역, 일본기독교사 (서울: 기독교문사, 1991), p. 23.

77 “일본에 바르트 신학이 들어온 것은 1924-5년에 고창덕택량과 그 일문에서 시작된 것이라 한다. 복전정준이 브룬너의 『철학과 계시』, 『신비주의와 말씀』을 읽고 호산교회의 청년회에 이를 소개한 것이 처음이었다고 한다. 1925년에 동경 신학사에서 브룬너의 신학이 강의되었고, 1925년 『복음신보』 지상에 ‘신앙의 본의’라는 제목으로 브룬너의 『체험, 인식, 신앙』이 번역, 소개되었다. 그리하여 1926년 이후의 신학생들 중에는 사회적 그리스도교나 위기 신학이나의 둘 중 하나를 택하지 않으면 안될 고민을 느끼고 있었다고 한다.” 김재준, “신정통주의의 역사적 고찰”, 김재준전집 제5권 (서울: 한신대학교출판부, 1992), p. 48. cf, Akio Dohi ed., Theologieggeschichte der Drittenwelt-Japan (München: chr. Kaiser, 1991), p. 87.

78 H. M. Conn, “해방이후의 한국 장로교 보수주의”, 신학지남 1975년 8월, p. 22.

펴보면 자유로운 신학적인 분위기가 조성되어 있던 일본 관서신학교를 졸업하고 목회생활을 하던 김영주는 1934년 제23회 장로교총회에서 강병주가 창세기 모세 저작권 부인설을 문의함에 따라 1935년 제24회 총회에서 “모세 저작권을 부인한다”는 이유로 치리를 받았다.⁷⁹⁾ 그리고 고린도전서의 여권문제를 새롭게 해석하여 “장로총회에 올리는 말씀”이란 제목으로 『기독신보』⁸⁰⁾에 기고한 김춘배도 성서 파괴분자라는 이름으로 함께 처분을 받았다. 김춘배는 “여자는 조용하라. 여자는 가르치지 말라고 하는 것은 이 천 년전의 한 지방교회의 교훈과 풍습이요, 만고불변의 진리는 아니다”라고 논설하면서 감리교의 진보성과 장로교의 보수성을 비교하였다. 그는 초대 선교사 언더우드의 개방적인 신학사상을 받아들였던 인물이었다.⁸¹⁾ 두 사람에 대해 장로교총회는 “新舊約 聖經은 하나님의 말씀이니, 信仰과 本分에 대하여 正確無誤한 唯一의 法則”이라는 신조 제1조를 “正確無誤한 하나님의 말씀”이라고 해석하고 이를 근거로 하여 두 사람을 “聖經 批評者”로 처리하였던 것이다.⁸²⁾ 결국 김영주와 김춘배는 자신들의 입장을 거두어 들이고, 김춘배는 『기독신보』에 사과문을 발표하였다.⁸³⁾

이같이 두 사람이 치리를 받는 것으로 사건은 종결되었지만 장로교총회가 말한 성서 파괴적 비평이 곧 자유주의신학의 성서고등비평을 말하는 것이라는 인식이 굳어져 갔다.⁸⁴⁾ 그러나 김영주와 김춘배는 자유주의신학자가

79 조선예수교장로회총회 제24회회록 부록, p. 84.

80 김춘배, “총회에 올리는 말씀”, 기독신보 1934년 8월 20일.

81 이장식, 한국교회100년, pp. 113~114.

82 대한예수교장로회 24회 총회록, 1935, pp. 83~89.

83 기독신보 1935년 1월 21일. “그러나 그 문구가 만약 성경의 권위와 신성을 損하고 교회에 폐해가 及할 염려가 있다면 책임의 중대함을 感하고 취소하기를 주저치 아니 합니다.”

84 박형룡, “한국교회에 있어서의 자유주의”, 박형룡박사저작전집 vol 14 (서울: 한국기독교교육연구원, 1978), p. 378~388.

아니었다. 그들은 단지 근본주의적인 교리중심의 단일신학을 거부하고 세계 신학의 동향을 받아들이고자 노력했을 뿐이다. 특히 김영주는 이후에 선교사들의 단색적인 신학사상과 교육방침을 거부하여 조선신학교를 설립하는 데에 참여한다. 이것은 그의 입장이 자유주의신학이 아니라는 것을 간접적으로 입증하는 사실이기도 하다. 비록 이들이 자신들의 주장을 철회하기는 했지만 이 때부터 근본주의적인 선교사의 신학을 탈피하려는 움직임이 일기 시작하였다.

1934년에 있었던 모세 저작권 부인설과 여권해석의 문제는 한국의 보수주의적 근본주의와 선교사 중심의 신학이 패권을 차지하는 것으로 귀결되고 말았다. 이러한 결론이 도출되는 데에는 한국의 메이첸이라고 불리우는 박형룡과 선교사 중심의 교권과 신학을 대표하는 나부열이 배경으로 작용하고 있었다. 박형룡은 프린스턴이 보수와 진보 양 진영으로 분열되어 치열한 논쟁을 벌이고 있을 때에 그 곳에 가서 메이첸의 교리적 근본주의를 답습하였고 돌아왔다.⁸⁵⁾ 따라서 그의 신학적인 경향은 알렉산더 — 핫지 — 위필드 — 메이첸으로 이어지는 구 프린스턴의 계보를 따르고 있었다. 그러나 메이첸의 교리적 근본주의를 가장 중시하였는데 이것은 그의 칼빈 신학사상이 칼빈주의 그것도 교리적 근본주의 성격의 칼빈주의였다는 말하는 것으로서 칼빈의 신학사상을 주체적으로 해석하기 보다는 주로 변증의 차원에 머물렀다는 것을 의미한다.⁸⁶⁾ 이같은 변증의 성향은 “우리 敎會가 七十年前 創立되던 當時에 받은 그 神學을 우리敎會의 永久한 所有로 確保함을 이름이다”⁸⁷⁾라는

85 박형룡은 1923년에 미국 유학을 떠나 프린스턴 신학교에 입학하였다. 당시 프린스턴 신학교는 19세기 자유주의 신학 조류에 맞서 강한 칼빈주의적 정통신학을 파수하려는 근본주의 운동이 거세기 일어났다. 그는 알렉산드, 핫지, 위필드를 계승한 메이첸에게 영향을 받아 자신의 신학적 입장과 틀을 갖추었다. 정성구, 총신과 박형룡 (서울: 총신대학출판부, 1989), pp. 213ff.

86 이종성, “박형룡과 한국장로교회”, 신학사상 25호, 1979, pp. 55~56.

그의 말에서 엿볼 수 있듯이 교리적 근본주의를 옹호하는 데에 주력하였다. 이러한 박형룡의 신학은 자연스럽게 선교사들의 근본주의적인 신학과 결합될 수 있었고 또 결합의 성과로서 근본주의적 성향을 한국 장로교회에 심어놓을 수 있었던 것이다.

그러나 이 사건을 계기로 한국 장로교회 내에는 미국 선교사들의 교리 중심적인 신학과 근본주의신학에 대한 비판의식이 점차적으로 고양되어 갔다.⁸⁸⁾ 다시 말해 선교사 중심의 교권주의가 가지고 있는 모순이 이 사건을 통해 표면화되기 시작하였던 것이다. 미국과 일본의 정치적 제휴로 인한 반민족적 성향, 선교사들의 문화적 우월주의, 독단적인 선교정책, 주체적인 한국 장로교회의 수립을 막는 간섭, 교파 제일주의로 인한 한국교회의 연합에 대한 부정적인 태도와 같은 선교사 정책의 병폐는 한국 장로교회의 보수와 진보진영의 골을 더욱 깊게 만드는 원인이었다. 선교사 중심주의를 타개하고자 노력을 기울렸던 부류로서는 김대현, 송창근, 김재준, 채필근, 김영주 등을 들 수 있다.⁸⁹⁾

모세저작설, 여권해석의 사건과 더불어 1930년대 한국 장로교회의 보수와 진보의 성서관이 또 한번 대립구도로 표출된 사건으로는 1934년에 일어난 아빙돈 주석사건이 있었다. 1930년에 미국에서 출간된 『아빙돈 주해』(The Abingdon Bible Commentary)를 번역, 편집하여 출판한 『단권 성경주석』은 근본주의적 성서 이해와는 달리 고등비평을 사용하여 성서를 해석하였다. 성서를 하나님 계시의 책인 동시에 인간의 역사적 산물인 문학작품이라고 보

87 김양선, 한국기독교해방10년사 (서울:대한예수교장로회종교교육부, 1956), p. 263. 1953년 9월 장로회신학교 교장 취임식에서 한 연설문 중.

88 한국신학의 수립의 일환으로, 한국인의 손으로 주체적인 신학교를 설립하려는 노력이 가장 활발했던 시기는 신사참배 문제로 평양신학교가 무기 휴학을 선언한 이후이다. 민경배, 한국기독교회사 (서울: 대한기독교서회, 1972), p. 335.

89 이장식, “1930년대 신학운동”, 한국교회100년 (서울: 양서각, 1987), pp. 111~115.

고 역사적 비평방법을 사용한 주석서였다.⁹⁰⁾ 당시 세계적으로 이미 통용되고 있던 역사적 고등비평방법을 미국교회에 소개하여 큰 각광을 받았던 이 책은 벨하우젠(K. Wellhausen)의 문서비평, 궁켈(H. Gunkel)의 구전설, 올브라이트(Wm. F. Albright)의 성서 고고학과 전승사가 수록되어 있었다. 이 주석은 오경의 모세저작설을 부정하고 있고 김춘배가 제기했던 고린도전서 14장 33~34절이 후기에 첨가된 내용이라는 것을 논증하고 있었다. 이러한 고등비평의 신학을 용인할 수 없었던 교리적 근본주의자들은 길선주, 곽안련, 박형룡을 중심으로 번역진으로 참여했던 장로교의 송창근, 채필근, 한경직, 김재준, 김관식, 조희염을 총회로 소환하여 시말서를 발표할 것을 명령하였다.⁹¹⁾ 채필근은 총회의 결의에 따라 집필의 과오를 사과하였으나 나머지 이들은 계속 거부하다가 1935년에 『신학지남』을 통해 성명서를 발표하였다. 그러나 그 내용이 유감을 표현하는 수준이었지 잘못을 시인하는 것은 아니었다.⁹²⁾ 결국 미국 장로교 선교사에 의해서 전수된 근본주의적인 성서 이해, 다시 말해 성서 전체의 영감과 무오성의 교리에 근거한 성서 권위의 주장이 고등비평을 다시 한번 배격하는 것으로서 결말을 맺게 되었다. 그러나 여기에서도 한국 장로교회의 두 경향인 보수와 진보신학의 양분은 종결되지 않고 1952년의 성서영감론 논쟁으로까지 이어져 갔다.

아빙돈 주석 사건은 한국 장로교회의 교권을 장악하고 있던 교리적 근

90 문희석, 한국교회 구약성서 해석사 1900-1977 (서울: 대한기독교서회, 1985), p. 73.

91 박형룡, “한국교회 자유주의”, 박형룡박사저작전집 vol 14, p. 384. “그 때 감리교 유행기 목사의 편수로 출판된 『단권 성경주석』은 아빙돈 『성경주석』을 국내 여러 인사들에게 분담시켜 번역한 것으로서 자유주의 신학사상의 집대성이라고 할 만 하였다.”

92 신학지남 1935년 11월; 김재준, “한국교회의 신학운동”, 김재준전집 vol 5, p. 7. “1) 우리는 전체 편집에는 전혀 관여한 바 없습니다. 2) 우리가 쓴 글의 내용에는 아무 문제될 것이 없습니다. 3) 이 책의 출판이 교계에 파문을 일으키게 된 데 대하여 유감의 뜻을 표합니다.”

본주의자들에 의해 번역진에 참가했던 진보적인 신학자들이 공개적인 사과를 하는 것으로 일단락된 사건이었다. 1930년대 성서관 논쟁에서 고등비평을 지지했던 진보진영은 이후에 개혁적 진보주의를 구성하는 송창근, 김재준과 같은 신정통주의자들이었다. 송창근과 김재준은 바르트의 신정통주의를 일찍 받아들인 일본⁹³⁾에서 자유주의와 신정통주의신학을 배우고 미국 프린스턴에서 메이첸의 교리적 근본주의신학을 섭렵하였다. 두 신학자는 자유주의, 신정통주의, 교리적 근본주의를 모두 다 경험하였지만 한국교회의 실정에 맞는 주체적인 신학을 수립하기 위해서 신정통주의신학이 적합하다는 판단을 내리고 이를 발판으로 하여 진보신학을 전개하였다.⁹⁴⁾ 특히 김재준은 자유주의신학을 대표하던 일본 청산신학교에서 자유주의신학을 비판하는 신정통주의신학자인 바르트의 “초월론”을 논문으로 쓸 정도로 어떤 신학적 노선보다는 신학의 자유를 더 중요하게 여겼던 인물이었다.

칼빈의 신학사상을 주체적으로 이해하려고 했던 제2기에 들어 한국 장로교회의 첫번째 분열을 초래하게 된 배경적 사건은 1936에 일어난 일본의 신사참배 정책이었다. 신사참배를 반대했던 출옥성도들은 성서에 기록된 모

93 일본 신학교들을 통해 자유주의와 신정통주의 신학이 한국 장로교회에 영향을 미친 것은 역사적 사실로서 규명되고 있다. Yasuo Furuya, "The Influence of Barth on Present-Day Theological Thought in Japan", The Japanese Christian Quarterly, 1964, p. 262.

94 신정통주의가 주체적인 민족신학의 수립에 부합하는 이유는 대략적으로 다음과 같다. 1) 보수적 신앙을 가진 한국인들에게는 기본적으로 자유주의 신학을 받아들인 인문주의가 없다. 2) 성서의 문자적 해석에 머무는 근본주의를 통해서는 선교사중심 신학을 극복할 수 없고, 따라서 주체적인 한국 신학을 수립하기에는 역부족이다. 3) 세계 신학계의 흐름으로부터 소외되지 않고 그 흐름에 부합하여 새로운 신학을 모색한다. 4) 바르트로 대표되는 신정통주의 신학의 정치, 사회, 변혁적 요소를 취한다. 이 요소들은 1960년대 이전까지 노력의 차원으로 머물다가 1960년 이후부터 본격적으로 표면화되기 시작한다. cf. 황정욱, “한국교회의 신정통주의와 진보적 신앙전통”, 기독교사상, 1995년 12월, p. 133.

든 내용들이 문자 그대로 실현된다고 믿는 성서무오설과 성서무오설에 대한 문자적 해석의 결과로 인출된 세대주의적인 전천년설을 믿고 있었다. 세대주의적인 전천년설은 역사를 하나님과 사탄의 우주적인 전쟁으로 보는 시각이다. 따라서 하나님나라는 철저하게 미래적, 초자연적 성격을 갖는다. 현세와의 연속성은 전혀 없고 오직 하나님나라는 저세상적인 것으로 믿었다. 이러한 사상은 일제치하에서 고통당하는 한국교회에 큰 호소력을 얻었고 그 힘의 조직적 표출이 바로 신사참배 반대운동이었던 것이다.⁹⁵⁾

이에 반해 하나님나라의 초자연적 개념을 현세적으로 해석한 감리교는 하나님나라의 준거를 내적 윤리로 보고 인간 삶 속에서 하나님나라의 진보를 찾을 수 있다고 믿었다.⁹⁶⁾ 그리고 진보적인 성서관을 가지고 있던 장로교의 신정통주의자들도 타계적인 하나님나라에 대한 이해를 배격하고 인간의 현실 속에 실현되어 가는 하나님나라와 역사적 계시를 올바르게 이해해야 한다고 보았다.⁹⁷⁾ 이같은 상이한 이해는 신사참배의 문제를 국민의식과 종교의 문제로 각각 다르게 받아들이는 신학적 토대가 되었으며 출옥성도들은 철저하게 우상숭배로 규정하고 한걸음 더 나아가 하나님나라의 도래를 위한 준비로서 자신들이 겪는 고난을 영광이라고 믿었던 것이다. 이것은 신사참배반대운동이 민족적 양심의 문제에 초점을 맞추었다기 보다는 신앙적 차원으로 국한되어 진행되었다는 것을 간접적으로 증명하는 사실이다. 주기철 목사의 “五種目の 나의 祈願”이라는 유언 설교를 통해서도 신사참배 반대운동이 민족적 성격의 운동이었다기 보다는 장차 올 영광을 위한 준비로서 전개된 종교적 성격의 운동이었다는 것을 알 수 있다.⁹⁸⁾

95 Conn, "Studies in Theology ...", p. 53.

96 정경옥, 기독교신학개론 (서울: 감리교 교회 신학교, 1939), pp. 394~395.

97 김재준, "한 크리스찬의 선언(1939)", 김재준전집 1권, pp. 89-90.

98 송길섭, 한국신학사상사 (서울: 대한기독교출판사, 1987), p. 359. "... 이제 받는 고난은 오래야 칠십생이요 장차 받을 영광 천년 만년 영원무궁합니다. 이제받는 고난

신사참배사건을 일본의 식민지 종교정책과 이에 대한 한국교회의 대응으로 정의할 수도 있겠지만 한국 장로교회사로 본다면 성서를 이해하는 입장 차이와 종교적 순결성을 가늠하는 구원예정에 대한 이해로 발생한 교회분열의 원인이 된 사건이기도 한 것이다. 일본은 1936년부터 독립운동의 명분을 박탈하기 위해 일선동근동조론(日鮮同根同祖論)을 설파하며 한국교회에 신사참배를 강요하기 시작하였다.⁹⁹⁾ 기독교계 학교를 대상으로 먼저 시행된 이 정책은 1938년에 이르러 모든 교회로 확산되어 나갔다. 일본은 종교와 정치라는 이중적 측면에서 이 정책을 실시하였다. 일선동근동조론을 받아들이는 부류에게는 종교적인 문제로 거부하는 부류에게는 국민의식을 시행하지 않는다는 정치적인 이유로 탄압을 가했다.¹⁰⁰⁾

감리교회 선교부는 국민의식으로 신사참배를 실시하여 학교를 계속 운영할 수 있었고 장로교회 선교부 산하의 학교들은 종교적인 문제로 신사참배를 거부함으로써 폐쇄를 당하게 되었다. 장로교회 선교부는 신사참배는 곧 기독교 신앙의 상실로 보고 학교를 폐쇄당하는 고통을 감수하겠다는 입장이었으나 민족교육의 단절을 우려하는 민족주의 진영도 있었다.¹⁰¹⁾ 이것은 선교부와 민족진영의 차이로 선교부의 입장에서는 한국독립을 위해 필요한 교육보다는 자신들의 종교적 순결성을 더욱 중요하게 생각하였던 것이다. 종교

은 죽을 몸이 죽는 것 뿐이요. 장차받을 영광은 예수의 부활하신 몸과 같이 영생불사의 몸이요 영원 영화의 몸입니다. 주의 강림하시기까지 길이 참으라”(약 5:7).

99 한석희, “신사참배 강요와 저항”, 한국기독교와 신사참배문제 (서울: 한국기독교역사연구소, 1991), p. 64.

100 송길섭, 한국신학사상사, p. 351.

101 동아일보 1938년 6월 29일 社說. 대표적으로는 동아일보의 사설을 들 수 있다. 동아일보는 “어떤 희생을 치루더라도 민족의식교육은 지속되어야 한다”는 입장을 강변하였다. 단적으로 신사참배를 가지고 일제가 우리 민족의 역사의식과 민족의식을 말살할 수 없다고 본 것이다. 신사 앞에서 전능하신 여호와께 일제의 멸망을 기원할 수 있다는 입장이었다.

적 순결성 문제로 일어난 양분은 한국 장로교회도 마찬가지였다. 천주교회와 감리교회에 이어 1938년에 장로교회가 신사참배에 참여할 것을 가결하자 조직적인 신사참배 반대운동이 일기 시작하였다.¹⁰²⁾ 반대운동은 평양과 평남, 평북, 경남을 중심으로 전개되었고 주기철, 이기선, 한상동이 운동을 이끈 실세였다. 그러나 가장 강력하게 반대운동을 전개한 곳은 경남지역으로 이들은 이후에 출옥성도라는 이름으로 신앙의 순결성을 강조하며 고려신학교를 설립하고 이를 중심으로 고려파를 분립하여 한국 장로교회의 공식적인 분열을 처음으로 초래하게 된다.¹⁰³⁾

장로교 총회가 신사참배를 공식적으로 인정한다는 것을 선언하자 일본은 이를 기회로 삼아 자신들의 통제 아래 감리교를 주축으로 여러 교파를 통합하여 혁신교단이라는 ‘연합교회’¹⁰⁴⁾를 만들고 자신들의 종교정책을 관철시켜 나갔다.¹⁰⁵⁾ 또한 신사참배를 반대한 선교부를 1942년까지 본국으로 강제 송환시켜 버렸다. 미국 장로교¹⁰⁶⁾는 남장로교¹⁰⁷⁾를 중심으로 반대운동을 전개하였고 호주 장로교¹⁰⁸⁾도 이를 지지하였으나 캐나다 연합교회만은 이들과

102 조선예수교장로회 제27회 총회록, p. 9.

103 1939년 부산 초량교회 한상동 목사가 발표한 대응방안 1) 현노회해체운동 2) 신사참배목사의 授洗불응(그들이 준 세례를 인정하지 않는다) 3) 신사불참배주의 신도들만의 신노회조직 4) 신사불참배동지의 상호원조도모 5) 그룹예배의 礪行과 함께 동지획득에 주력할 것. 이 대응책은 종교적 순결성을 넘어 분파주의적인 색채를 띠기도 한다. 이러한 입장이 이후에 고려파 분립의 시초가 되었다고 본다.

104 Bruce F. Hunt, op. cit., p. 38.

105 1) 일부 찬송가 금지 2) 천년왕국 사상을 담은 성경의 일부를 삭제 3) 성수일 폐기 4) 전쟁협력을 위해 교회건물 사용 등을 그 내용으로 하고 있다.

106 The Report of Presbyterian Church, U.S.A. vol 37, 1936, p. 8.

107 C. Darby Fulton, Star in the East (Presbyterian Committee of Publication PCUS, 1938), p. 210.

108 William Paton and M. M. Underhill, "The Shinto Shrines: A Problem Confronting the Church", International Review of Missions vol 29, 1940, p. 310.

는 다른 입장을 취했다. 한국교회를 향한 일본의 탄압은 여기서 멈추지 않고 신사참배를 반대했던 세대주의적인 전천년설을 믿는 종말주의자들의 대부분을 투옥하였고¹⁰⁹⁾ 일부 신학자들은 해외 망명의 길을 떠나기도 하였다.¹¹⁰⁾ 뿐만 아니라 평양 장로회 신학교가 1938년에 폐교되고 『신학지남』, 『신학세계』와 같은 신학잡지들까지도 1940년에 폐간되는 상황으로 치달았다.

한국교회의 일대변동을 야기시켰던 일본의 신사참배정책으로 인하여 한국 장로교회는 신사참배수용과 이를 반대하는 출옥성도를 낳게 되었다. 그 결과 고려파 분립으로 시작되는 장로교 분열의 씨앗이 싹트게 되었고 선교사들의 본국 송환과 이들이 전해준 신학을 고수했던 평양신학교의 폐쇄로 한국 신학의 혼돈기가 발생하게 되었다. 전체적으로 일본의 신사참배정책에 대응한 한국교회의 신앙고백이 실패였다는 점은 부인할 수 없는 역사적 사실이었다.¹¹¹⁾ 이 과오를 자책하기 위한 교회의 쇄신운동이 해방 직후에 있었지만 형식적 수준에 머물고 도리어 교회분열만을 가져왔을 뿐이었다.

1945년 해방과 더불어 한국교회는 교회일치운동의 차원에서 큰 과제를 안게 되었다. 일본의 종교정책으로 결성되었던 통합교단이라는 틀을 어떻게 한 차원 더 높은 단계로 발전시켜 나갈 것인가 하는 문제를 고심하게 되었다. 교회일치에 대한 한국교회의 반응은 교파주의 일색으로 일관되었다. 이것은 1889년과 1905년 두 차례에 걸쳐 실행된 적이 있는 연합공의회 정신을 인정하지 않는 근본주의적인 성격을 가진 일부 선교사들이 심어 놓은 교파주의와 지역분할정책(Comity of Arrangement)의 산물로 한국교회의 주체적인 성장과 신학을 위해서는 반드시 극복해야 할 과제였지만 본래의 교파로 환원

109 이기선, 한상동, 채정민, 이주원, 주기철, 박관준, 최봉석, 박의흠, 서정영, 주남선, 방계선, 이인재, 김인희, 송명복, 손양원 목사 등이 신사참배 반대운동을 주도했던 인물들로 이들의 대부분은 옥고를 치루었다.

110 대표적 인물로서는 박형룡과 남궁혁 박사를 들 수 있다.

111 주재용 편, 김재준의 생애와 사상 (서울: 풍만, 1986), pp. 109~110.

하는 것으로서 결말을 맺고 말았다. 한국 기독교의 최대 교단이라고 할 수 있는 감리교회와 장로교회를 실례로 든다면 교리적인 면에서 다소 자유로웠던 감리교회 보다는 교리적 근본주의의 터울을 벗지 못한 장로교회가 오히려 교회일치의 장애가 되었던 것이 사실이었다. 이것은 칼빈의 신학사상이 미국의 근본주의신학이라는 통로를 통해 한국 장로교회에 전래됨으로써 교회일치의 연합적 성격이 희석화되었기 때문이다.

신사참배를 반대하여 옥고를 치루고 나온 출옥성도들은 1945년 9월에 평양에 모여 한국교회의 쇄신을 촉구하며 이를 위한 교회재건원칙을 발표하였다.¹¹²⁾ 일부 반대하는 계층도 있었지만¹¹³⁾ 북한 지역의 장로교회는 1945년 11월에 5개 도 16개 노회 대표들이 모여 '5도 연합회'를 조직하고 출옥성도들의 교회재건의 원칙을 받아들일 것을 공식적으로 결의하였다. 그러나 남한 지역은 북한과는 매우 다른 양상으로 이 문제가 전개되었다. 1946년 6월에 남부총회라는 이름으로 개최되었던 남한 장로교회의 총회는 1938년에 있었던 신사참배의 가결은 절차상 합법적인 것이 아니었으므로 무효라고 선포하였다. 절차상의 오류로 결론을 낼 수 있었던 것은 남한사회 전반에 걸쳐 이루어져야 할 친일세력의 청산문제가 미국과 이승만 정권의 역학관계 속에서 무용지물로 소멸되고 말았기 때문이다. 특히 민주주의적 기독교 정치가라는 이

112 김양선, 한국기독교해방십년사, p. 45. 1) 교회의 지도자(목사 및 장로)들은 모두 신사에 참배하였으니 권징의 길을 취하여 통회 정화한 후에 교역에 나아갈 것 2) 권징은 자책, 혹은 자축의 방법으로 하되 목사는 최소한 2개월간 휴직하고 통회 자복할 것 3) 목사와 장로의 휴직 중에는 집사나 혹은 평신도가 예배를 인도할 것 4) 교회 재건의 기본 원칙을 전국 각 노회, 또는 지교회에 전달하여 일제히 이것을 실행케 할 것 5) 교역자 양성을 위한 신학교를 복구할 것.

113 *Ibid.*, p. 46. "교회재건원칙"에 반대했던 대표적 인물로서는 1938년 신사참배를 가결할 때에 총회장을 맡았던 홍택기(洪澤麒)를 들 수 있다. 그는 옥고의 가치를 인정하지만 동시에 일제의 강압 아래에서 교회를 지켜왔던 어려움을 호소하였다. 그리고 신사참배의 문제는 하나님과의 관계에서 해결되어야 할 사안이라고 역설하였다.

름으로 등장한 이승만 정권에 대한 친정부적인 남한 기독교의 태도는 자연스럽게 보수적인 교권을 만들어 냈고 남한 장로교회도 역시 이 조류에 편승하여 일제치하 때의 교계 지도자들이 그대로 지위를 보존할 수 있는 상황이었기 때문이었다.¹¹⁴⁾ 이러한 국면 속에서 신사참배 반대운동을 적극적으로 전개했던 경남노회는 1945년 9월 2일에 신앙부흥운동 준비위원회를 조직하여 경남지역 장로회 재건을 결정하였고¹¹⁵⁾ 1945년 9월 18일에 경남노회를 재건하면서 교회재건원칙과 맥을 같이 하는 자숙안을 발표하였다.¹¹⁶⁾ 그러나 남한 장로교회 전체의 분위기가 교회갱신의 문제를 등한시하고 각 교회와 노회 그리고 교단조직의 회복에만 주력하자 경남노회는 자신들만의 교회재건운동을 추진하고 이를 발판으로 삼아 고려파 분립의 장을 열게 되었던 것이다.

신사참배 반대운동은 앞에서 지적했듯이 전천년설을 기반으로 전개된 신앙운동이었다. 전천년설은 길선주, 김익두, 박형룡, 박윤선으로 이어지는 보수적인 신학적 계보를 가지고 있다. 이 계보는 보수적인 성서이해의 특징인 문자적 성서해석과 성서무오성을 공통점으로 가지고 있으나 세부적으로는 세대주의적 전천년설(길선주, 김익두)과 역사적 전천년설(박형룡, 박윤선)로 구분할 수 있다. 세대주의적 전천년설은 주의 강림에 앞서 배교의 시대가 있고 1차 재림인 은밀한 휴거와 7년 대환란 이후에 2차 재림이 있을 것으로 믿으며 역사를 일곱 시기로 구분하고 있다.¹¹⁷⁾ 이에 반해 역사적 전천년설은 은밀한 휴거를 반대하기에 그리스도의 이중적 재림사상을 거부한다.¹¹⁸⁾ 이 두

114 송건호, “친일파와 반공”, 기독교사상 1978년 11월, pp. 52~58.

115 심군식, 세상 끝까지-한상동 목사 전기 (서울: 기독교문서선교회, 1977), p. 268.

116 김양선, op. cit. p. 149. 1) 목사, 전도사, 장로는 일제히 자숙에 들어가며 현재 시무하는 교회를 일단 사면할 것 2) 자숙 기간이 지나면 교회는 교직자에 대하여 시무 투표를 시행하여 그 진퇴를 결정한다.

117 김정현 편, 말세론 (서울: 강대사, 1935), p. 2. 그리스도가 7년 대환란 전에 공중재림하여 교회는 휴거가 되고 대환란을 피하며 대환란이 끝난 후에야 그리스도께서 지상으로 강림한다는 종말론이다.

가지 종말론 중에서 세대주의적 전천년설은 주로 부흥운동의 영향을 받은 종말론으로 역사적 전천년설과 같은 극단적인 보수성은 없다.

한국 장로교회의 종말론은 초기 선교사들의 신학적 영향으로서 한국에 왔던 선교사들의 대부분이 세대주의적 또는 역사주의적 전천년설을 따르고 있던 사람들이었다. 무디학생운동과 사경회라는 배경 속에서 일어난 선교사 파송운동에서 종말의 완성을 위해 선교로서 그 기간을 단축하고자 하는 열의를 가진 젊은 신학도들이 선교사로 파송되었던 것이다.¹¹⁹⁾ 그 결과 선교사들의 신학을 그대로 받아들인 초기 한국 장로교회도 전천년설을 따르게 되었는데 하나 특이한 사실은 역사적 전천년설보다는 세대주의적 전천년설이 강하게 나타난 점이다.¹²⁰⁾ 이것은 1907년과 1920년대에 있었던 한국교회의 부흥운동의 영향과 일제통치의 기간을 세대주의에서 말하는 순종을 시험받는 시기로 이해하고 견디어 냈던 한국교회의 신앙적 정서에 기인한 것이다. 따라서 신사참배 반대운동으로 주어지는 고난을 견디며 하나님나라의 도래를 갈구했던 출옥성도들의 종말관은 세대주의적 전천년설을 따르고 있었다고 보아야 한다.

역사적 전천년설은 근본주의신학을 기반으로 하는 종말관으로 교회일치를 거부하고 자신들만의 분리 또는 성별의식을 매우 중요하게 생각한다. 다분히 분파주의적인 이 성격은 해방 후 고려파 분립으로 사실화되었으나 출발점은 1939년에 발표한 신사참배 반대운동에 있었다. 고려파 분립과정에서 제일 계명 준수라는 척도를 가지고 신사참배에 응했던 부류를 정죄한 점은 율법주의적인 신앙에서만 나올 수 있는 결과라고 볼 수 있다. 이러한 맥락에서

118 이종성, “박형룡과 한국장로교회”, 신학사상 1979년 25호, p. 201.

119 J. C. Crane. Systematic Theology - A Compilation vol. 1 (Specialized Printing Company, 1953), p. 301.

120 박형룡, 박형룡박사전집 vol 14, p. 347.

신사참배 반대운동은 사회, 국가 또는 민족에 대한 신앙적 결단을 실천한 운동이 아니라 신앙적 성별의식의 발로로 행해진 종교저항운동의 한 형태였다고 규정할 수 있다.¹²¹⁾

한국 장로교회 최초의 분열인 고려파의 분립은 고려신학교의 개설과 밀접한 연관을 가지고 있다. 해방 이후 유일한 장로교 신학교였던 조선신학교는 평양신학교의 교리적 근본주의신학적 노선을 비판하며¹²²⁾ 한국교회의 주체적인 신학의 수립을 위해 노력해 오고 있었다.¹²³⁾ 해방 직후인 1946년 6월에 장로교 남부총회로부터 조선신학교가 총회 직영 신학교로 승인을 받아 조선신학교의 신학적 노선에 강한 반발을 가지고 있던 한상동과 주남선은 출옥성도들을 기반으로 보수주의적인 신학전통을 이어갈 고려신학교를 1946년 9월에 개설하였다. 그러나 교회재건운동에 반대했던 일부 노회원들이 학교 개설을 반대하고 경남노회도 인정할 수 없다는 입장을 밝혔다. 이에 한상동은 고려신학교 설립을 지지하는 67개 교회와 함께 노회 탈퇴를 선언하고 고려신학교의 역사성을 획득하기 위해 평양신학교의 전통을 잇는다는 차원에서 신사참배문제로 망명하였던 박형룡을 교장으로 취임시켰다. 그러나 박형룡과 한상동의 의견대립으로 다시 갈라지게 되자 경남노회와 장로교 총회는 고려신학교와 고려파를 인정할 수 없다는 태도를 취하였다.¹²⁴⁾ 이러한 결정에 반

121 이러한 논거를 거론할 수 있는 전제는 해방 이후에 “출옥성도”들은 교회 내의 쇄신운동을 중심으로 자신들만의 분리를 정당화하였지, 국가 또는 사회 문제에 대한 입장에서는 매우 보수적인 형태를 띠었기 때문이다. 이 점은 다음 절에서 상론할 예정이다.

122 Kim Chai Choon, "The Present Situation and Future Prospect of Korean Church", Korea Struggle for Christ (Seoul: CLS, 1966), p. 33. "50년 동안 지도자들은 엄격한 교리주입적인, 오직 한 가지 형태의 신학으로 독점하고 독재하여 왔다는 것은 의심할 여지가 없다. 그 결과 교회는 성경 및 신학 연구의 새로운 접근 방법에 대해 관대하지 못하게 되었다."

123 Kang Won Yong, "The Korean Community in the Work Community", Koreana vol 3 1961, pp. 123~124.

발한 고려파는 경남법통노회(慶南法統老會)를 1952년 9월에 따로 열고 고신파 제1회 총노회임을 선언함으로써 장로교회의 분열이 사실화되었던 것이다.

고신파 총노회와 고려신학교의 신학적 노선은 워필드, 핫지, 메이첸으로 대표되는 근본주의신학을 따르고 신정통주의신학을 반대하는 입장에 있었다.¹²⁵⁾ 특히 신정통주의신학을 배제했던 이유는 자신들의 신학적 입장도 있었겠지만 신사참배가 신정통주의로 대표되는 현대 자유주의의 영향에서 기인되었다고 믿었기 때문이었다.¹²⁶⁾ 이같이 스스로를 보수주의 신학의 보루라고 선언하며 시작된 고려파와 고려신학교의 설립은 조선신학교의 신학을 위기로 몰아가는 정치적 배경이 되었다. 고려파 또는 출옥성도의 분리주의적 경향은 여기서 멈추지 않고 고려파 내부 자체의 분열로 더욱 심화되어 갔다. 김창인, 이학인 등은 고려파 내의 분쟁을 비판하면서 1958년에 총회에 속하지 않겠다는 행정적인 보류를 선언하였고¹²⁷⁾ 고려신학교의 초대교장이었던 박윤선도 1960년에 보류노회에 합류하였다.¹²⁸⁾ 1963년 보류노회가 장로교 합동측에 가입하자 고려파는 한층 더 성별중심적인 성격을 강화하면서 자신들만의 교단과 신학을 고수해 나갔다.

진보신학을 추구해온 조선신학교는 보수신학의 기치를 내건 고려신학교의 설립으로 위상이 크게 하락되기 시작하였다. 해방 이후 유일한 신학교였

124 박형룡 박사는 기존 선교회와의 관계를 계속 유지해야 하며, 고려신학교를 총회신학교로 만들고 싶었다. 그러나 한상동 목사는 미국 정통장로교와 맥킨타이어의 신학적 노선을 따르는 독립 선교회만을 중시하였고, 고려신학교를 총회와는 독립적으로 운영하고 싶어 했다. Chun Sung Chun, *op. cit.*, pp. 199~200 ; 김양선, 한국기독교해방10년사, p. 159.

125 대한예수교장로교 총회록(고려) 1952, pp. 11-14.

126 1952년까지 고려신학교의 6명의 교수진 가운데 5명이 메이첸의 웨스트민스터 신학교를 나온 신학자들이었다.

127 한국기독교연감 1964, p. 159.

128 고려파 자체의 분열은 초기 교회갱신운동의 순수성을 상실하고, 교권, 교회 건물, 재산을 둘러싸고 일어난 분쟁을 말한다.

기에 총회 직영 신학교로 인준을 받기는 하였으나 보수적인 신학교육을 받아 온 평양신학교 출신의 목회자들로부터 많은 비판을 받고 있었고 고려신학교가 우여곡절 끝에 태동하게 되자 보수주의 세력의 결집은 더욱 강화되어 갔다.

여기에서 한국 장로교회 두번째 분열의 배경이 되었던 조선신학교의 설립과정을 살펴 볼 필요가 있다고 본다. 1938년 신사참배문제로 평양신학교가 폐교되자 한국 장로교 내에는 목회자를 양성할 수 있는 신학교가 전무하게 되었다. 이에 1939년 3월에 한국 장로교회의 주체적인 목회자 양성 기관을 설립하고자¹²⁹⁾ 김영주, 차재명 등이 조선신학교 설립 기성회를 만들고 총회 직영 설립을 총회에 청원하였으나 총회는 이를 기각하고 신학교로서 승인만 해 주었다. 조선신학교의 청원을 기각한 이유는 당시 평양을 중심한 서북지방 장로교 인사들이 평양에 장로교회 신학교의 설립을 추진하고 있었고 이미 총독부로부터 설립인가를 얻어 놓은 상태였기 때문이었다.¹³⁰⁾ 총독부의 입장에서 장로교회 교권의 중심지인 평양에 설립을 인가해 주는 것이 정치적인 면에서 유리하다고 판단했기 때문이었다. 이에 조선신학교는 총회 직영이 아닌 독립적인 신학교로 1940년 4월에 개교할 수 밖에 없었다.

129 주체적인 신학 교육과 목회자 양성에 대한 의지는 조선신학교 설립취지서에 잘 나타나 있다. “... 초대에는 선교사가 주체였고 반도의 신자가 객체이었으나 시대는 점차로 전개되어 양자의 관계는 상호협조의 상태에 있어 왔다. 그러나 이제부터는 반도의 신자인 우리들이 교회사역의 주체가 되지 아니하면 안될 것이다. 그러면 교역자를 양성하는 기관인 신학교는 무엇보다도 우리의 손으로 경영하지 아니할 수 없을 것이다. ... ” 50년사 편찬위원회, 한신대학 50년사 (서울: 한신대학교출판부, 1990), p. 12.

130 1939년 11월에 평양에 세워진 총회 직영 신학교는 김석창, 윤하영, 고려위, 김관식을 교수진으로 하고, 초대 교장으로 채필근이 선임되었다. 이 학교는 설립 초기부터 가지고 있던 총독부와의 유대관계로 인하여 일제 말기에는 일본정책에 공조하였고, 해방 직후에 공산정권으로부터 폐교를 당하였다. 김양선, 한국기독교해방10년사, p. 196.

조선신학교는 설립 초기부터 평양신학교의 근본주의적인 보수주의 신학과 단절을 꾀하였고¹³¹⁾ 교수진도 1930년대 성서관 논쟁 때에 진보적인 입장을 취했던 인물들로 구성되었다.¹³²⁾ 따라서 학교의 교육이념 자체도 진보적인 색채를 띠고 있는데 구체적 내용을 살펴보면 다음과 같다.

- 1) 학적, 사상적으로도 세계적 수준에 도달할 것
- 2) 자유로운 연구를 통하여 가장 복음적인 신앙에 도달할 것
- 3) 칼빈신학의 정당성을 재확인 할 것
- 4) 성서비평학을 소개할 것
- 5) 교회의 건설적인 실재면을 고려해 넣는 신학을 할 것.¹³³⁾

특히 칼빈 신학사상과 성서비평학에 대한 언급은 한국 장로교회의 신학적 전통을 미국 근본주의의 교량을 뛰어넘어 주체적인 입장에서 새롭게 이해하려는 노력이었고 이를 위해 성서무오설과 같은 보수적인 성서관을 타개하려는 의도였다. 그러나 조선신학교 초기 재학생들의 대부분이 평양신학교에서 수학하던 신학생들과 보수적인 신앙교육을 받아온 학생들이었기에 이러한 진보적인 신학을 받아들이기에는 역부족이었다. 그 결과 1947년 51명의 재학생들이 조선신학교의 진보적인 신학을 반대하는 진정서를 총회에 제출함으로써 1952년의 성서영감론 논쟁이 일어나게 되었다.

1947년에 51명의 학생들이 총회에 제출한 진정서는 “신앙은 보수적이거나 신학은 자유”¹³⁴⁾라는 조선신학교의 교육이념을 정면으로 반대하는 내용이

131 Bruce F. Hunt, *op. cit.*, p. 38.

132 한국인 교수진으로는 채필근, 김영주, 함태영, 김재준, 송창근 목사 등이 있었으며 이들 모두는 성서관에 있어 진보적인 입장을 취하였고 신정통주의 신학을 따르는 인물들이었다.

133 환신대학 50년사, pp. 21~22.

134 이 용어가 신학교육이념 안에 명시되어 있는 것은 아니다. 51명의 학생들이 조선

었지만 핵심은 신정통주의신학의 성서고등비평을 반대하는 성서관의 문제였다.¹³⁵⁾ 이것은 1930년대 성서관 논쟁의 연장으로 성서무오설과 성서고등비평의 대립이 재현된 사건이었다. 총회는 이 사건을 조선신학교의 자유주의 문제라고 명명하고서 8명으로 구성된 조사위원회를 파견 조사하여 학생들의 진정서 내용이 사실이었다고 발표하였다.¹³⁶⁾ 당시 총회의 전반적인 분위기는 고려신학교의 설립과 박형룡의 귀국으로 침체되었던 보수진영이 다시 교권을 확보해 나가는 상황이었다. 총회 질의에 대한 김재준의 답변은 한마디로 ‘제한 무오사상’이었다. 그는 “성서는 구속 진리의 계시에 있어서만 무오한 것이지 결코 자연, 역사, 과학에 있어서까지 무오한 것은 아니다”라고 주장하였다.¹³⁷⁾ 이에 대해 박형룡은 김재준의 성서관이 성서의 권위를 파괴하고 또 그가 말하는 성서무오와 고등비평은 양립할 수 없는 모순이라고 비판하였다.

김재준의 제한 무오사상을 비판한 보수진영은 박형룡과 함께 장로교 신학의 보수화를 획책하며 1948년 서울에 장로회신학교를 설립하고 그 다음 해인 1949년 제35차 총회에서 신학교 인준을 받았다. 총회는 박형룡이 세운 장로회신학교를 인준하면서 조선신학교와의 통합을 요구하였으나 조선신학교 측에서 이를 받아들이지 않자 1951년 제36차 총회는 두 학교의 인준을 모두

신학교의 교육이념을 자신들의 입장에서 해석하여 붙인 말이다.

135 김양선, 한국기독교해방10년사, pp. 216~217. “...그러므로 우리는 먼저 신앙은 보수적이거나 신학은 자유라는 조선신학교의 교육이념을 수긍할 수 없습니다. 근대주의 신학사상과 성경의 고등비평을 항거합니다. 자유주의 신학과 합리주의 신학을 배척하는 것입니다.”

136 H. M. Conn, “Studies in the Theology”, p. 42..

137 김양선, op. cit., pp. 227; 239; 352~353. 조사위원회의 보고서는 다음과 같이 보고하고 있다. “그리고聖經 無誤를主張하는데 있어서의 그立場을 표명할必要가 있다고 하였습니다. 卽, 聖經은 하나님의救贖의經綸과 救贖主의出現과 救贖함을 받고永生얻는 길을啓示하는 것이 그目的임으로 그目的達成에 틀림 없으면 聖經은 틀림이 없는 것이요, 自然科學이나 歷史科學의 純知識的 部門에까지 聖經이 責任질 必要는 없다고 말하였습니다.”

취소하고 새로운 총회 직영 신학교를 세웠다.¹³⁸⁾ 그러나 새로 세워진 총회 직영 신학교가 기존 장로회신학교를 그대로 이어받은 형태였기에 결과적으로 볼 때 조선신학교만을 총회와는 무관한 신학교로 규정하는 일방적 조치였다.¹³⁹⁾

조선신학교에 대한 총회의 압력은 더욱 가중화되어 1952년 제37차 총회에서 “信條 第一條를 違反하여 聖經有誤設(原本)을 主張, 宣傳, 擁護하는 者는 勸懲條例 第六章 第四十二, 三條에 依하여 是正 治理하도록 各老會에 指示할 것”¹⁴⁰⁾을 결정하여 김재준과 그를 지지하던 윌리엄 스코트를 처벌할 구실을 마련하고서 김재준의 면직을 가결시켰다. 그리고 조선신학교(한국신학대학으로 1952년에 개칭, 승격되었다) 출신은 교역자로서 받아들이지 않기로 결정하였다. 이것은 성서무오설과 축자영감설을 동일시하고 축자영감설을 인정하지 않은 것은 곧 성서무오설을 부정하는 것이라고 해석한 총회의 입장을 대변하는 결의였다. 이러한 결정에 김재준이 속해 있던 경기노회와 목포노회는 강한 반발을 제기하였고 1952년 9월에는 조선신학교를 지지하는 진보세력이 모여 호헌대회(護憲大會)를 열고서 총회의 결정은 불법이라고 항의하였다. 그러나 1953년 제38차 총회가 결국 김재준의 파면을 결의함으로써 성서영감론 논쟁은 보수주의 교권의 승리로 끝나고 말았다. 이로써 한국 장로교 내에 잔존해 있던 진보진영은 자신들의 신학적 세계를 펼칠 수 있는 장을 상실당하고 만 것이다.

김재준과 그를 지지하던 진보적인 목회자들은 보수적인 교권이 장악하고 있는 장로교회 총회의 현실을 비판하며 1953년 6월에 한국신학대학에 모

138 Chun Sung Chun, *Schism and Unity*, pp. 199~202.

139 장로회 총회 신학교는 박형룡 박사를 중심으로 세워졌고, 1953년에 이 학교의 교장으로 취임하면서 박형룡 박사는 초기 선교사들이 전해준 보수신학과 근본주의적 성서관을 재천명하였다.

140 김양선, *op. cit.*, p. 250.

여 소위 법통 제38차 총회를 열고 한국기독교장로회의 출발을 선포하였다. 이것으로 한국 장로교회는 고려파에 이어 두번째 분열을 맞게 되었다. 고려파의 분립이 성별적 분파주의에서 기인된 것이라면 기장의 분립은 성서의 권위와 해석이 문제가 되어 일어난 보수와 진보의 대립이었다. 더 구체적으로는 초기 선교사들이 전해준 근본주의적인 보수신학과 신정통주의 노선에 선 한국적 진보신학의 대결이었다고 볼 수 있는 것이다. 1953년에 분리된 기장은 '자유보수주의자'(liberal conservatives)라는 정체성을 표명하며¹⁴¹⁾ 조선신학교를 계속적으로 지지해 주었던 캐나다 선교회와의 관계를 더욱 발전시켜 나갔다. 고려파에 이어 기장이 분립되자 한국 장로교회는 세 교단으로 나뉘어져 각 교단의 입지에 맞게 칼빈사상을 연구하며 자율성을 확보해 나갔다. 신학적 조류로 본다면 고려파의 분리주의와 기장의 진보주의 그리고 예장(대한예수교장로회)의 보수주의 신학이 공존하는 시기를 맞게 되었던 것이다. 그러나 예장은 교회일치운동의 차이로 다시 한번 분열의 국면을 겪게 된다.

1959년 예장 자체의 분열을 초래한 에큐메니칼 논쟁은 WCC의 신학적 노선에 대해 호의적인 입장을 가지고 있던 진보적인 세력과 WCC와는 성격이 완전히 다른 세계복음주의친교회(National Association of Evangelism)에 참여하는 보수적인 세력 사이에서 일어난 교회관 논쟁이라고 볼 수 있다. NAE측은 WCC의 노선이 자유주의 일색이며 또 용공적인 성격을 가지고 있기에 탈퇴를 해야 한다고 주장하였으나 예장의 국제적 교류의 단절을 원하지 않았던 WCC측은 이를 받아들이지 않았다. NAE측이 용공의 문제를 제기한 것은 국제기독교연합(International Council of Christian Churches) 회장인 매킨타이어로 대표되었던 반공주의의 영향 때문이었다. 한국의 6.25 전쟁과 제2차 세계대전을 치룬지 얼마되지 않았기에 이데올로기의 장벽을 넘어 교회

141 Kim Chai Choon, "The Present Situation and Future Prospect of the Korean Church", p. 29.

일치를 모색하고자 하는 WCC의 노력을 공산주의와 연합을 피하는 것으로 해석하였던 것이다. 신학적으로 NAE는 고신파와 협력하면서 ICCC와의 관계를 더욱 심화시켜 나갔다. 메킨타이어가 한국을 방문하였을 때 고신파와 NAE측이 환영의 뜻을 표명한 것이 하나의 좋은 예라고 본다. 그러나 WCC 측은 그를 독단적인 분파주의자로 평가하였다.¹⁴²⁾

양측의 이같은 팽팽한 긴장은 1957년에 있었던 김호근 사기사건을 계기로 표면으로 부각되기 시작하였다. 박형룡이 학교 부지를 구입하기 위해 부정으로 3000 만환을 지출한 것을 질책하면서 WCC측은 박형룡의 면직을 주장하였고 NAE측은 한국 보수주의 신학의 대표자인 박형룡을 파면할 수 없다는 강경한 입장을 고수하였다. 1958년 43회 총회에서 박형룡의 교장직을 사임하는 것으로 사건을 종결짓게 되자 양측은 심각한 대립 국면에 들어가게 되었고 급기야 1959년 44회 총회에 파송할 총대를 선출하는 과정에서 경기노회의 부정선출이 문제가 되어 양측은 자기들만의 독자적 노선을 구축하며 교단의 분열을 자초했던 것이다.

1959년 5월에 열린 경기노회의 총대선거가 부정이었다는 의의가 제기되어 6월에 임시노회를 열어 새로운 총대를 선출하였는데 5월 총회 때에는 NAE측이 많았고 임시총회에서 선출된 총대들은 대부분이 WCC측 사람들이었다.¹⁴³⁾ 어느 선출이 정당한 것인가를 놓고 격렬한 논쟁을 벌일던 중 NAE측에 속하는 노진현 총회장의 회의 진행 방식에 불만을 가진 WCC측 안광국이 임원 불신임안을 제출함으로써 분열의 기미가 현실화되기 시작하였다. 총회가 폐기되자 WCC측 인사들은 서울 연동교회에서 총회를 속회하였고 NAE측은 11월에 송동교회에서 따로 총회모임을 가졌다. 이것은 하나였던 예장이

142 이영현, 한국기독교사, p. 327.

143 안광국, 韓國教會宣敎 100年 秘話 (서울: 대한예수교장로회 총회교육부, 1979), p. 295.

WCC를 지지하는 통합과 NAE를 지지하는 합동으로 분열되는 것을 의미하는 사건으로 한국 장로교의 세번째 분열이었다.

1959년에 일어난 통합과 합동의 분열은 WCC에 대한 입장 차이로 일어난 사건이었지만 문제의 본질은 교회관의 양분에 있었다고 보는 것이 타당할 것이다. 진보적인 신학을 견지해 오던 기장은 설립초기부터 한국교회연합회(KNCC)를 중심으로 WCC의 활동에 적극적으로 참여하였는데 칼빈 신학사상의 에큐메니칼 성격과 선교에 대한 주체가 교회에서 하나님으로 전환되어야 한다는 신학적 반성에서 기인된 변화였다.¹⁴⁴⁾ 교회관으로 본다면 칼빈이 말한 하나님의 백성으로서의 교회를 세상으로 확대하는 것이며 동시에 현존하는 세계문제에 대처할 수 있는 통일된 교회협력을 촉진하고자 하는 의도였다.

고려신학교의 박윤선은 에큐메니칼 활동에 대해 매우 완강한 반대의 입장을 취하였다. 그는 WCC가 중국에는 세계교회운동의 실권을 장악하고 각 교파의 자율성을 부정할 것이라고 예견하면서 WCC의 신학이 신정통주의신학으로 일관하고 있다고 비판하였다.¹⁴⁵⁾ 이 비판은 이미 세계적으로 보편화되어 있던 신정통주의의 신학적인 조류를 거부하는 교리적 근본주의 더 나아가 신근본주의와 부합하는 교회관으로서 분파적인 성격을 지니고 있었다. 그가 1938년에 분리된 미국의 신근본주의를 대표하는 메킨타이어가 회장으로 있던 ICC를 지지했던 것도 같은 맥락이라고 본다. 예장을 대표했던 박형룡도 박윤선에 비해 다소 타협적인 태도를 보이기는 하였지만 WCC를 방만한

144 하나님의 선교(Missio Dei)는 1958년에 개최된 세계선교회를 통해 공식적으로 사용되기 시작한 개념이다. 기독교의 세계선교는 교회와 신앙인의 선교가 아니라 그리스도 자신의 선교라는 의미를 담고 있다. cf. Nicholas Lossky ed., Dictionary of The Ecumenical Movement (Eerdmans: WCC Publication, 1991), pp. 687~689.

145 박윤선, 대한예수교장로회는 어디로 가나? (부산: 고려신학교원우회출판부, 1950), pp. 18~20.

자유주의라고 비판하면서 세계교회의 조직적 통일을 반대하였다. 그는 교리적으로는 비타협적인 태도를 취할 것이며 교파 통합계획이 구체화될 때에는 탈퇴할 것이라고 주장하였다.¹⁴⁶⁾

기장파는 달리 고신과 예장은 WCC를 통한 교파통일의 가능성을 가장 우려하였고 자신들의 보수적인 신학을 고수하고 싶었던 것이다. 1951년 미국에서 WCC를 용공적 기관이라고 매도했던 메카시즘은 고신과 예장이 보수적 입장을 취하는 데에 공조하는 사건이기도 하였다. 남북이 분단된 상황과 6.25 전쟁에 대한 한국교회의 경험으로 인하여 용공문제는 곧바로 반공 이데올로기로 확산되었고 그 결과로 인해 WCC를 지지하는 측이 본의 아닌 오해를 받기도 하였다.

그러나 예장 가운데에서도 박형룡의 노선을 반대하고 WCC 활동에 동참해야 한다는 명분을 제기한 부류가 있었다. 한경직을 중심으로 하는 이들은 1959년 제44차 총회를 통해 자신들의 뜻을 관철시키고자 하였으나 두 교파의 극한 대립으로 정회가 되자 동년 11월 23일 총회 속개안을 무시하고 9월 29일에 단독 속회를 강행하였다.¹⁴⁷⁾ 이 속회가 바로 장로교 통합측의 시발점이 되었고 속개안 대로 진행된 11월 23일의 총회는 합동측만의 회의로 끝나고 말았다. 교회관의 양분으로 도출된 통합과 합동의 분열사태는 한국 장로교회의 세번째 분열인 동시에 한국 장로교회의 네 가지 유형인 고신, 기장, 통합, 합동을 구성하는 사건이었다.

선교사들에 의해서 이식된 칼빈 신학사상을 주체적으로 이해하기 위한

146 1950년 토론토 성명서(Toronto Statement)는 WCC가 초대형 교회(a Super Church)를 지향하는 것이 아니라 각 회원교회의 신학적, 교회적 전통을 유지하면서 교회일치운동에 참여할 것을 요구하고 있다고 전해주고 있다. cf. Visser't Hooft, The Genesis and Formation of the WCC (Geneva: WCC, 1982); Dictionary of The Ecumenical Movement, pp. 1008~1009.

147 기독교공보 1960년 2월 29일.

준비 단계로서 분쟁을 겪은 한국 장로교회는 보수와 진보라는 양대 산맥을 통해 분열의 과정을 겪었다. 현실적 사안을 해결하기 위한 분열이었다기 보다는 교권과 교리를 중심으로 진행되었던 분쟁이었다. 이것은 한국의 정치, 경제, 사회적 정황 속에 칼빈 신학사상을 올바르게 적용할 수 있는 신학적 토대가 되기도 하였고 또 교회일치를 실현할 수 없는 원인이 되기도 하였다. 그러나 근본주의적인 선교사의 신학을 탈피하고 주체적인 한국적 교회와 신학을 수립할 수 있는 전환점을 마련한 것은 한국 장로교회의 교회일치를 위해서 반드시 필요한 과정이었다고 본다.

제 3 절 한국의 정치, 사회적 맥락에서

칼빈 신학사상의 적용시기 (1960-1980)

1960년대에 들어 한국 장로교회는 교단 분열의 역사를 현실로 받아들이고 각 교단의 정체성에 입각한 칼빈의 신학사상을 한국의 정치, 경제, 사회적 맥락 속에 본격적으로 적용시켜 나가기 시작하였다. 이를 위한 학문적인 작업으로 칼빈 신학사상에 대한 연구가 교단적 차원에서 활발히 진행되었는데 특히 교회와 국가론, 자본주의 그리고 기독교윤리의 문제가 중요한 주제로 등장하기 시작하였다.¹⁴⁸⁾ 이러한 변화를 가져올 수 있었던 배경은 첫째

148 1960년대에서 1979년까지 진행되었던 칼빈사상에 대한 연구를 대표할 수 있는 논문은 대략 다음과 같다. 한철하, “칼빈의 정치론”, (신학지남: 29-1호, 1962), pp. 90~102; 선우학원, “칼빈의 생애와 정치사상”(기독교사상: 1967), pp. 95~105; 명신흥, 칼빈의 윤리 사상”, (신학지남; 29권 1호, 1962), pp. 42~51; 김의환, “칼빈의 사회관”, (신학지남; 38권 34호, 1971), pp. 75~84; 신복윤, “칼빈의 국가관”, (신학지남, 40권 2호, 1973), pp. 7~22; 김의환, “칼빈주의와 자본주의”, (신학지남; 40권 3호, 1973), pp. 34~39; 이형국, “칼빈의 법률관”, (신학지남; 45권 3-4호, 1978); 한철하, “정치적 칼빈주의”, (기독교사상; 1971), pp. 60~65; 나학진, “보수적인 루터와 진취적인 칼빈”, (기독교사상, 1978), pp. 96~113; 정하은, “칼빈의 윤리와 현대적 이해”,

장로교회의 신학적 토대가 제2기를 거치면서 한국 사회의 현실을 교회의 문제로 수용할 수 있을 정도로 주체적인 탈바꿈을 시작하였기 때문이다. 1959년에 있었던 에큐메니칼 논쟁도 교회와 사회의 관계를 표출하는 한 계기가 되기도 하였다. 그리고 두번째로는 1960년에 일어난 4.19혁명을 기점으로 교회와 국가문제에 대한 입장이 보수와 진보 양 진영으로 나뉘어져 현격한 차이를 보였고 또 이에 따른 신학적 논쟁이 수반되었기 때문이다.

정치적으로 매우 혼란스러웠던 해방 직후의 한국교회는 다른 분야에 비해 강한 정치적 결집력을 갖고 있었으나 남한 사회에 등장했던 교회의 정치 참여의 형태는 친정부적인 경향을 가지고 있었다.¹⁴⁹⁾ 이러한 현상은 첫째, 친일의 잔재를 청산하지 못한 한국교회의 구조적 문제¹⁵⁰⁾ 둘째, 미국과 이승만 정권의 기독교적인 색채에 대한 우호적인 입장¹⁵¹⁾ 셋째, 해외 망명으로부터

(신학연구; 1965), pp. 96~126; 김성린, “칼빈에 있어서의 교회법과 국가법의 관계”, (고신대학보; 14, 1975년 10월), pp. 10~13; 이근삼, “칼빈주의의 국가관”, (고신대학보; 20, 1976년 6월), pp. 11~15; 이근삼, “칼빈주의의 국가관”, (고신대학보; 35, 1977년 11월), pp. 12~15; 김성린, “칼빈주의 입장에서 본 교회와 국가”, (개혁신앙; 13, 1979), pp. 18~25. 특히 1963년에는 칼빈신학연구회가 창립되어 칼빈 탄생 450주년 기념 강연회 및 논문집을 출간하는 등 한국 신학에 있어 칼빈 연구의 기초를 놓았다. 한국칼빈신학연구회, 칼빈기념논문집 (서울: 연세대, 1965).

149 기독교 정당은 주로 북한 지역에서 결성되었다. 그 성격은 자유주의적 부르조아 민주주의와 사회운동을 표방하고 있었기에, 북한의 혁명노선과 양립할 수 없었다. 이를 따르는 세력들은 이후에 월남하여 반공신학의 인적 토대가 되기도 하였다. 1945년 9월 한경직과 윤하영 목사의 “기독교 사회 민주당”, 1945년 11월 조만식 장로와 이윤명 목사의 “조선 민주당”, 1947년 11월 김화식 목사의 “기독교 자유당”. 김영재, “해방후 한국교회의 정치적 행동과 개혁운동”, 신학지남 1985년 52-1호, p. 94.

150 한규무, “해방 직후 남한 교회의 동향”, 한국 기독교와 역사 vol 2, (서울: 한국기독교사연구회, 1992), pp. 42~43. 그 실례로 한국 개신교 연합 정치 기구인 남북대회를 들 수 있는데, 이 기구의 임원들은 모두 다 조선 총독부에서 임명되었던 사람들로 이루어져 있었다.

151 이승만은 감리교인으로서 1956년 2월 정동교회(貞洞教會)에서 장로 안수를 받았던

돌아온 대다수의 민족 지도자들이 기독교 신자였다는 점이 배경으로 작용하고 있었다. 이러한 배경 속에서 한국교회는 1952년에 한국기독교연합회를 통해 정부통령 선거대책 위원회를 구성하고 이승만 정권을 지지할 것을 결의할 정도로 정교유착에 편승하고 있었다.¹⁵²⁾

그러나 이같은 정교유착¹⁵³⁾의 흐름 속에서도 교회는 국가의 불의를 비판할 수 있어야 한다는 일부 비판세력이 서서히 등장하기 시작하였고¹⁵⁴⁾ 1960년 4.19 혁명을 시작으로 한국교회의 전반적인 분위기가 국가에 대해 비판적인 입장으로 전환되기 시작하였다.¹⁵⁵⁾ 그러나 이것도 일시적인 현상으로 그치고 보수적인 일부 교회에서는 여전히 정치와 교회의 분리를 강조하면서도 결과적으로는 정부의 방침에 순응하는 태도를 취하였다.¹⁵⁶⁾ 이에 반해 일부 진보적인 신학자들은 정치에 대한 교회의 무관심과 방관주의를 자책하며 교회뿐만 아니라 국민 모두가 민주주의의 감시병이 되어야 한다고 강변하고

인물이었다. 기독교공보 1956년 1월 15일.

152 한국 기독교 연합회에는 장로교, 감리교, 성결교 등 한국교회의 모든 교단 대표들이 참석하였다. 이승만 정권을 지지해야 하는 이유로는 이승만 정권이 1) 국기에 대한 경례를 “주목”으로 바꾸었다는 점 2) 군목제도 도입한 점 3) 모든 국가 의식을 기독교식으로 행하라고 지시한 점을 제시하였다. 기독교공보 1952년 8월 4일.

153 1956년 5월에는 전필순 위원장을 중심으로 정부통령 선거 추진 기독교 중앙위원회를 결성하고서 대통령에는 이승만 부통령에는 권사인 이기붕을 추대하기도 하였다. 기독교공보 1956년 5월 14일.

154 『기독교공보』 1956년 4월 9일자에는 교회의 정치적 중립을 강조했고, 『기독교공보』 1956년 4월 23일자에는 국가에 대한 교회의 비판을 역설하고 있다.

155 한국기독교협의회, 하나되는 교회 그리고 세계 (서울: NCC, 1994), pp. 226-227. 한국 기독교 연합회는 1960년 4월 23일에 4.19혁명에 대한 성명을 발표하면서 정부의 개혁을 촉구하였다. 이는 한국교회의 정치적 입지가 얼마나 미약했었는지를 간접적으로 보여주는 실태이다.

156 정교 분리론 이외에도, 한국 장로교의 보수파들은 세계교회협의회(CWC)의 문제로 양분되어 있었던 상황이었기에 국가 현실에 대한 그들의 입장은 보수화를 고수할 수밖에 없었다.

나섰다.¹⁵⁷⁾ 국가에 대한 이같은 입장 차이는 교회론과 불가분의 관계를 맺어 교단신학을 구축해 나갔고 특히 장로교회는 칼빈 신학사상의 교회관과 자본주의 그리고 사회윤리의 문제를 재해석하여 사회참여에 대한 자신들의 입장을 정당화하였다.

5.16 쿠데타는 4.19 혁명의 성과를 앗아간 사건이었다. 그러나 한국교회는 이같은 군사 쿠데타를 긍정적으로 평가하고 한국교회협의회(KNCC)를 통해 부정과 부패척결 그리고 반공을 위해서 내려진 불가피한 조치였다고 성명을 발표하였다.¹⁵⁸⁾ 『기독교공보』도 이와 보조를 맞추어 한국이 독립국임을 증명하는 사건이었다고 논평함으로써 5.16 세력을 옹호하였다.¹⁵⁹⁾ 그러나 1963년에 군정 4년을 연장할 것을 제안하자 KNCC는 입장을 바꾸어 정치는 민간인에게 맡기고 군인은 군대로 돌아가겠다는 약속을 이행할 것을 촉구하였다.¹⁶⁰⁾ 이 성명은 한일국교 정상화 반대투쟁과 더불어 한국교회 전체가 정부에 대해 정면으로 반대의 입장을 표명했던 사건이었다. 이같은 노력에도 불구하고 군사정권이 들어서게 되었고 정권을 잡은 박정희는 자기 정권에 대한 정당성과 국민들의 불신을 무마시키기 위해 민족문화 중흥의 문화정책¹⁶¹⁾과 경제개발 5개년 계획이라는 경제부흥정책을 실시하였다. 특히 경제정책에 필요한 자본을 일본으로부터 차관하기 위해 군사정권은 1965년에 한일국교 정상화를 재개하였다. 이에 대해 국민들은 강한 반발을 제기하였고 한국교회도 통일된 입장으로 반대성명을 발표하였다.¹⁶²⁾ 1965년 7월 1일 김재준, 강

157 죄담, “한국 정변과 교회의 반성”, 기독교사상 1960년 6월호, pp. 48~57; 홍현설, “4.19에서 얻은 교훈”, 기독교사상 1960년 6월호, p. 23.

158 기독교사상 1961년 6월호.

159 기독교공보 1961년 5월 29일.

160 기독교공보 1963년 4월 1일.

161 “민족문화의 중흥정책”은 1962년부터 본격화되었던 “토착화 신학” 논쟁의 시대적 배경이 되었다.

162 가장 큰 쟁점으로 제기되었던 문제는 한일합방 조약의 무효화 시기문제였다. 한국

원용, 한경직 등 진보적인 신학자 200여명이 모여 한일국교정상화 반대성명을 발표하자¹⁶³⁾ 보수 진영인 장로교 합동 측도 7월 4일부터 일주일간을 기도주간으로 7월 8일부터 사흘 간을 금식기간으로 정하는 등 반대성명에 동조하고 나섰다.¹⁶⁴⁾ 그러나 정부정책에 대한 이같은 한국교회의 통일성은 삼선 개헌을 기점으로 사라지고 보수와 진보의 대립이 극명하게 드러나기 시작하였다.

1969년 군사 정권은 장기집권을 위한 발판으로 중임 제한규정을 철폐하는 내용의 삼선개헌안을 발표하자 진보적인 정치인들과 교계 지도자들은 즉각적으로 김재준을 위원장으로 선임하고 함석헌, 박형규를 중심으로 삼선개헌저지 범국민투쟁위원회를 조직하여 반대성명을 발표하였다.¹⁶⁵⁾ 성명서는 불의에 대한 교회의 선지자적 역할을 재차 강조하는 내용이었다. 이와 달리 보수적인 교회의 인사들은 9월 2일 개헌문제와 양심자유선언이라는 성명을 통해 교회는 정교분리의 원칙에 따라 정치적인 문제에 대해서는 중립을 지켜야 한다고 논박하면서¹⁶⁶⁾ 김재준을 성도들의 양심을 혼란시키는 선동적 행위자라고 비난하였다. 그러나 보수계열은 곧바로 자신들이 말한 정치적 중립이 친정부적 입장이었다는 것을 보여주었다. 박형룡, 박윤선, 조용기 등 보수교단을 중심으로 결성된 대한기독교연합회는 개헌을 지지한다는 성명서를 발표하였다. 이것은 보수계열이 말하는 정치적 중립은 곧 기존질서의 유지라는

은 일본의 침략정책이 진행된 시점부터라고 보았고, 일본은 그 조약이 합법적인 것이기에 1945년 8월 15일부터 무효라고 주장하였다. 정부가 일본의 입장을 수락하자 이를 굴욕적인 양보라고 생각한 국민들은 한일국교정상화 반대투쟁을 전개하였던 것이다.

163 크리스찬 신문 1965년 7월 9일.

164 기독신보 1965년 6월 12일.

165 조선일보; 한국일보 1969년 8월 24일.

166 한국교회협의회 인권위원회 편, 70년대 민주화 운동 (서울: 한국교회협의회, 1987), p. 81.

것을 분명하게 보여주는 사건이었다. 개헌지지 성명이 발표되자 KNCC는 대한기독교연합회의 독자적인 행동이었다고 발표하면서 개헌반대 의사를 다시 한번 강조하였다.¹⁶⁷⁾ 기장이 주축이 되어 활동하고 있던 당시 KNCC의 입장은 한마디로 “오늘 우리가 처한 정치상황은 결코 신앙과 무관할 수 없다”는 논리를 견지하고 있었다.¹⁶⁸⁾

1971년 삼선개헌으로 장기집권을 다시 영구화하려는 조치로 비상계엄령이 선포되어 모든 정치적 활동이 중단되었다. 그리고 1972년 통일주체국민회의를 통해 유신헌법을 통과시킨 군사정권은 한국적 민주주의를 강변하면서 반민주적인 파행을 자행하였다. 『기독신보』는 이같은 군사정권의 반민주성을 “유신헌법의 필요성”이라는 칼럼을 연재하면서 유신헌법이 한국적 민주주의를 마련하는 토대가 될 것이라고 변호하였고¹⁶⁹⁾ 합동측 김의환은 “한국 교회의 정치참여문제”라는 글을 통해 교회는 “종교적 문제에 대해서만 정부를 향해 발언할 수 있지 그외의 모든 정치적 행동은 잘못된 것”¹⁷⁰⁾이라고 주장함으로써 유신헌법의 정당성을 부여해 주었다.

그러나 진보진영은 보수교단이 말하는 정교분리론을 정면으로 부정하는 성명서를 1973년 5월에 발표하였다. “1973년 한국 그리스도인 선언”이라는 제목으로 발표된 성명서는 정치적 압박에 대한 저항과 역사참여를 이 땅에 메시아의 나라를 선포하는 길이라고 천명함으로써 교회의 사회참여가 신학적으로 정당하다는 것을 입증해 보였다.¹⁷¹⁾ 이같은 양분은 1974년에 있었던 교

167 김관석, “시국대책협의회 개최 동기와 과제”, 시국 대책 협의회 보고서 (서울: NCC, 1977), pp. 19~20.

168 NCC 회보 1969년 9월 24일.

169 1971년 11월 4일부터 3주 동안 매주 한번씩 이 칼럼을 수록하였다.

170 김의환, “한국교회의 정치참여문제”, 신학지남 1973 3월, pp. 25~58.

171 강신석, “한국 교회사의 맥락에서 본 김재준의 사상”, 김재준의 생애와 사상, p. 168.

회와 국가관 논쟁에서 더욱 현저하게 표출되었다.

1974년 11월 9일 김종필 총리가 교회의 정치적 참여를 처벌할 것이라고 경고하자¹⁷²⁾ 11월 18일 한국교회협의회는 “정부가 하나님의 뜻을 거스려 자신의 권력을 영구화하려 할 때 교회는 그러한 정부에 대해 협력을 거부할 뿐 아니라 그것에 대항해야 한다”고 성명을 발표하였다. 이 성명이 발표되자 보수교단 연합체인 한국예수교협의회는 곧바로 “국가가 신앙의 자유를 말살하려 하지 않는 한 권력에 순종해야 한다”고 비난하면서 정부에 대해 비판적인 자들이 사회의 혼란을 야기시키고 있다고 주장하였다.¹⁷³⁾ 그리고 대한기독교협의회도 11월 27일에 성명을 발표하면서 로마서 13장에 수록된 국가관의 명령은 무조건적인 것이며 예수와 바울도 로마정부에 대항한 적이 없기에 반정부적 입장을 취하는 것은 곧 공산 침략자에 대한 이적행위라고 단언하였다.¹⁷⁴⁾ 이 교회와 국가관 논쟁이 있는 이후로도 한국 장로교회 내에는 진보와 보수의 일치점을 찾을 수 있는 기회가 거의 없었다. 보수계열은 교회가 마땅히 가져야 할 예언자적 사명을 포기하고서 친정부적인 입장으로 일관하였고 교계의 언론도 역시 어용화의 수준을 넘지 못하였다. 이에 반해 기장으로 대표되는 진보진영은 민주주의와 인권수호를 위해 정부와 격렬한 투쟁을 전개하였고 이 과정을 통해 한국적 맥락 속에서 칼빈의 정치신학을 심어가는 계기를 마련하였다.

한국 장로교회의 보수진영이 친정부적인 입장을 견지할 수 있었던 원인은 기존체제를 보존하고자 하는 기득권 유지의 차원도 있었겠지만 보다 중요한 점은 정교 분리론과 로마서 13장에 수록된 국가론을 잘못 해석함으로써

172 동아일보 1974년 11월 9일.

173 한국예수교협의회, “기독교 반공 시국 선언문”, 기독신보 1974년 12월 7일.

174 70년대 민주화 운동, p. 511. 이 발표가 있는 직후에 예장 합동과 고신, 기독교 성결교회는 총회의 결의에 따라 이 연합회에 가입한 사실이 없다고 밝혔다.

발생한 신학적 오해 때문이었다. 정교 분리론은 이중적 의미로 해석될 수 있는 가능성이 있다. 국가가 종교의 문제에 간섭하지 말아야 한다는 입장과 교회가 정치문제에 관여하지 말아야 한다는 입장으로 나눌 수 있는데 보수진영은 후자의 입장만을 따랐다고 볼 수 있다. 그러나 제네바에 신정정치를 수립했던 칼빈은 정부가 종교와 예배에 관한 자의적인 법률을 만드는 것을 반대하였다.¹⁷⁵⁾ 이것은 모든 주권이 신에게 있으므로 인간권력인 정부가 임의적으로 교회를 구속할 수 없다는 의미를 내포하고 있는 말이다. 따라서 칼빈사상에서 본다면 정교 분리론은 전자의 입장으로 해석되어야 하고 국가가 이를 어길 때에는 신정사상에 입각해서 국가를 비판할 수 있는 것이다.

로마서 13장의 국가관은 모든 권력이 하나님께로부터 왔다는 사실을 밝힘으로써 인간권력의 절대성을 부정하고 있고¹⁷⁶⁾ 또한 통치자들을 하나님의 종으로 보고 인간권력의 한계성을 규정하고 있다.¹⁷⁷⁾ 국가에 대한 복종은 양심을 기준으로 하기에 하나님이 주신 양심에 따라 권력에 대항할 수도 있다는 가능성을 열어놓고 있다.¹⁷⁸⁾ 역사에 나타난 대부분의 칼빈주의자들은 모두 이같은 국가관을 기반으로 하여 국가권력에 제한을 가하고 새로운 정치형태 동시킴으로써 개혁주의라는 칭호를 얻을 수 있었다. 이러한 맥락에서 본다면 한국 보수 장로교의 신학적 노선은 칼빈의 신학사상과 일치하지 않는 측

175 John. Calvin, Institute of the Cristian Religion, Translated by F.L. Battles, L.C.C vol 20-21, (Philadephia: the Westminster Press, 1960), IV. 20. 3(이하 Institute로 표기). “나는 하나님의 율법에 포함된 진정한 종교에 공개적인 모욕을 가하려는 자에게는 반드시 벌을 주어서 그런 일이 없도록 하는 정부를 인정한다. 그러나 그렇다고 해도 사람들이 마음대로 하나님께 대한 예배와 경건에 관한 법을 제정하는 일을 용인하지 않는다.”

176 John. Calvin, Comentaries: The Epistle of Paul the Apostle to the Romans (Gand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1955), pp. 477~480.

177 Institute IV. 20. 4.

178 Institute IV. 20. 32.

면을 가지고 있었다고 평가할 수 있다.

다음으로 칼빈의 신학사상을 한국적 상황에 본격적으로 적용시키기 시작한 제3기 동안에 일어났던 신학적 논쟁으로는 1960년대 초의 토착화신학과 1960년대 후반의 세속화신학 논쟁을 들 수 있다. 이러한 신학논쟁의 흐름은 한국의 정치, 사회 현실과 밀접한 연관을 가지고 있다. 토착화신학은 박정희 군사정권이 주창한 민족문화 부흥정책이 배경으로 작용하고 있었고 세속화신학은 1962년 경제개발 5개년 계획의 산업화 정책에 의해 발생된 경제적 소외의 문제를 정치신학적 입장에서 해석하고 대응하는 진보진영의 신학적 기반이 되었다.

토착화와 세속화신학 논쟁은 주로 진보진영 내에서 이루어졌는데 이 때의 보수진영은 진보신학에 대응하기 위해 교단통합을 추진하고 있었다. 1960년초 근본주의신학이라는 공통점을 가지고 있던 장로교의 합동파와 고신파는 1960년 10월에 회동을 가지고 통합할 것을 잠정적으로 합의하였다.¹⁷⁹⁾ 이같은 합의는 신정통주의와 세속화신학 그리고 WCC의 에큐메니칼 운동 등 진보적인 신학들이 대두되자 보수주의 신학의 위기를 탈피할 통로가 필요했기 때문에 내려진 결정이었다. 1960년 12월 3일 서울 송동교회에서 총회를 열고 고신측 한상동을 통합교단의 총회장으로 선출하기까지 하였으나,¹⁸⁰⁾ 합동측이 점차적으로 교권과 신학교 운영권을 장악하게 되자 고려파는 1963년 9월에 다시 고려파 교회의 환원을 선언하였다. 그러나 고려파의 일부는 재분립의 근거가 미약하다는 입장을 표명하면서 합동측에 그대로 남기도 하였다.¹⁸¹⁾

179 명신홍, “예장측과 고신측과의 합동총회”, 신학지남 1960년 120호, p. 9이하.

180 한국기독교연감록 1964, p. 514f.

181 합동측에 잔류한 부류는 1958년에 보류 노회를 결성했던 인사들이었고, 이 때 박윤선 박사도 합동측 총회 신학교 교수로 남게 되었다. 한국기독교연감록 p. 159.

고려파와 합동측이 교단통합을 시도할 수 밖에 없었던 가장 직접적인 원인은 1959년에 있었던 WCC의 에큐메니칼 논쟁이었다. 신정통주의와 세속화 신학이 강세를 보이고 있던 당시 에큐메니칼 운동은 근본주의신학을 부정하고 교회일치를 추구하고 있었다. 따라서 이 운동을 수용할 경우는 자신들의 신학적 기반인 근본주의가 무너지게 되는 위기를 초래할 수 밖에 없었기에 장로교의 합동파와 고려파는 “교회일치는 중국에 카톨릭과 같은 단일 교회 구조를 형성하고 개신교의 정통을 상실할 수도 있다”는 공동 노선을 선택하였던 것이다.¹⁸²⁾ 이같은 정황 속에서 박형룡으로 대표되는 합동측은 여러 교파의 장로교 선교회들과 관계를 계속 가져야 한다는 기존 입장을 포기하고 WCC 운동을 반대하며 고신측과 깊은 관계를 맺어왔던 미국 정통장로교회의 선교회와 주된 관계를 가짐으로써 다시 한번 근본주의신학의 강화를 모색하게 되었다.

한국 장로교 보수파가 통합을 통해 보수적 신학을 재확립함으로써 진보적인 신학의 흐름을 막고자 노력했던 1960년대 초 진보 신학계에서는 감신대와 한신대를 중심으로 한국교회의 주체적인 신학을 형성하기 위한 일환으로서 토착화신학 논쟁이 진행되고 있었다. 토착화라는 말은 장병일의 “단군 신화에 대한 신학적 이해: 창조 설화의 토착화 소고”라는 논문을 통해 처음으로 사용되기 시작하였다. 구약에 기록된 창조설화를 단군신화와 비교하여 복음의 한국적 이해의 틀을 마련하고자 했던 글이었다. 그러나 토착화의 개념을 체계적으로 정리한 신학자는 감신대의 유동식으로 그는 복음과 역사적 기독교를 구분하고 올바른 한국교회의 신학수립 또는 복음의 이식을 위해서는 역사적 기독교에 잠식되어 있는 서양의 문화적인 요소를 제거해야 한다고 강변하였다. 볼트만(Rudolf Bultmann)의 비신화화의 방법론과 복음이식의 토양이

182 남영환, 한국 기독교 교단사 (서울: 영문, 1995), p. 497.

될 한국문화와 역사를 중시하였고 복음의 씨앗과 한국적 문화 토양의 결합으로 한국적 기독교를 수립해야 한다고 보았던 것이다.¹⁸³⁾ 이것은 기독교의 토착화를 문화적인 영역에 국한시켰던 분류와는 달리 복음 자체의 토착화를 주장한 견해였다.¹⁸⁴⁾

이에 대해 신정통주의신학자인 한신대의 전경연은 민족전통과 문화의 그리스도적 자기부정을 주장하면서 무조건적인 민족문화와 복음의 결합은 종교혼합주의로 귀착될 수 있는 위험성을 내포하고 있다고 주장하였다.¹⁸⁵⁾ 그는 철저하게 하나님의 주권을 중심에 놓고 그 전체 아래에서 토착화할 수 있는 신학적인 근거를 마련해야 한다는 입장이었다. 복음 자체가 문화에 귀속되어 복음중심의 문화가 아니라 문화중심의 복음으로 변질됨으로써 서구 시민종교의 병폐를 반복할 수도 있다는 우려를 갖고 있었던 것이다.

유동식과 더불어 기독교의 한국적 토착화에 주력한 윤성범은 단군신화에서 한국인의 의식 속에서 있는 “복음의 전이해”를 발견할 수 있다고 주장하면서 하나님을 인격적인 존재로 인식할 수 있었던 한국인의 종교적 심성을 강조하였다.¹⁸⁶⁾ 또 환인, 환웅, 환검의 삼신을 삼위일체적인 기독교 신의 혼적으로 해석함으로써 한국인의 기독교적인 종교적 우위성을 피력하였다.

윤성범의 토착화론에 대해 전경연과 마찬가지로 신정통주의신학자였던 한신대의 박봉량은 기독교의 한국적 토착화는 이미 형성되어 가고 있으며 복음 자체 내에 있는 서구의 문화적인 요소와 한국의 이교적인 요소를 가려내

183 유동식, “복음의 토착화와 한국에 있어서의 선교적 과제”, 감신학보 창립57주년 기념호 1962, pp. 43~58.

184 감신대는 최병헌의 문화신학과 정경옥의 자유주의신학의 영향을 받아 비교적 자유로운 교리체계를 갖고 한국적 문화신학을 수립하는 데에 주력하고 있었다.

185 전경연, “그리스도교 문화는 토착화할 수 있는가?”, 기독교 사상 강좌 vol 3 (서울: 대한기독교서회, 1973), p. 129.

186 윤성범, 기독교와 한국사상 (서울: 대한기독교서회, 1964), pp. 41~70.

이 복음의 순화를 달성하는 것이 곧 토착화라고 주장하였고 단군신화의 삼위 일체적 해석을 삼위일체적 표식으로 이해해야 한다고 주장하였다.¹⁸⁷⁾ 전경연은 복음과 예수 그리스도를 통한 계시의 유일성과 토착화의 문화적 요소를 동시에 인정했던 박봉량보다 더 강경한 입장에서 칼빈의 신학사상을 강조하면서 인격적인 하나님의 인식은 성령을 통해 역사의 창조자, 주관자, 심판자인 하나님을 인식할 수 있을 때에만 비로소 가능한 것이라고 역설하였다.¹⁸⁸⁾

복음의 초월성을 인정한 한신대의 김정준은 한국적 복음의 케리그마라고 유동식이 말한 자유, 관용, 윤리적인 주체성 회복, 교회생활의 한국적 표현을 다른 각도에서 바라 보았다. 그는 예수 그리스도의 죽음과 부활과 속죄만이 복음의 케리그마가 될 수 있다고 믿었다. 그러나 교회의 형식과 신학은 한국적 현실을 고려해야 한다고 보고 문화적 요소의 토착화는 인정하였다.¹⁸⁹⁾ 장신대 이종성도 문화적 요소의 토착화를 받아들이면서 기독교의 토착화를 위해서는 반드시 부정적인 요소가 제거되어야 한다고 생각하였다.¹⁹⁰⁾ 이 두 신학자는 문화적 차원의 기독교 토착화를 말함으로써 복음 자체의 토착화를 주장했던 유동식, 윤성범의 문화신학과 토착화의 신학적 기반을 문제 삼았던 전경연, 박봉량의 신정통주의신학의 차이를 극복해 보려고 노력한 부류였다.

이와 같이 한국적 신학을 수립하기 위해 새로운 장을 열기 시작했던 1960년대 초에 일어난 토착화신학 논쟁은 기장 신학에 두 가지 측면의 변화를 불러 일으킨 사건이었다. 첫째는 기장 신학이 신정통주의신학논선을 가지고 있다는 사실을 재확인하는 계기가 되었고 또 감신의 문화적 토착화와는

187 박봉량, "기독교 토착화와 단군신화", 사상계 1963년 7월.

188 전경연, "소위 '전이해'와 단군신화", 기독교사상, 1963년 8월, pp. 22~29.

189 Kim Cheong Chun, "The Church and the Problem of Indigenization", Korea Struggles for Christ, pp. 101~112.

190 이종성, "기독교 토착화에 대한 신학적 고찰", 기독교사상 1963년 8월, pp. 28이하.

달리 칼빈전통의 하나님 중심주의를 고수하면서도 칼빈의 신학사상이 어떠한 형태로든 한국교회의 실정에 맞게 토착화되어야 한다는 필요를 절감하는 전환점이 되었다. 그리고 두번째로는 선교의 문제를 한국교회의 시급한 과제로 인식하게 되는 계기가 되기도 하였다.

토착화신학 논쟁에서 장로교 신학자들이 취했던 입장은 복음이 한국교회의 실정에 맞게 해석되고 또 실현되어야 한다는 취지에는 동의하지만 복음의 핵심이 되는 내용까지 변형되어서는 안된다는 입장이었다. 특히 토착화의 과정에서 한국 역사 속에 깃든 하나님의 자기계시성이 성서의 말씀과 대체될 수 있는 오류의 가능성을 미리 차단하고자 했다. 물론 하나님은 세계의 역사 속에서 자기를 계시하고 자기를 나타내지만¹⁹¹⁾ 동시에 성서의 말씀을 떠나서는 결코 하나님을 인식할 수 없기 때문이었다.¹⁹²⁾ 따라서 장로교 신학자들은 토착화신학이 가지고 있는 자연신학적인 가능성을 부정함으로써 성서의 말씀과 하나님의 절대주권을 다시 재확인하고 이를 통해 하나님의 진리가 실현되는 진정한 복음의 한국적 토착화를 염원하였던 것이다.

토착화신학 논쟁과 더불어 한국적 신학수립의 밑거름이 된 또하나의 신학논쟁으로는 1960년대 후반에 일어난 세속화신학 논쟁을 들 수 있다. 한국교회에 전래된 세속적 신학은 크게 본회퍼(D. Bonhoeffer), 존 로빈슨(John Robinson), 하비 콕스(Harvie Cox)로 이어지는 세속화신학과 알타이저(J. J. Altizer), 반 뷰렌(Paul van Buren), 해밀튼(W. H. Hamilton)으로 대표되는 미국의 사신신학으로 구분할 수 있다.¹⁹³⁾ 그러나 1970년대 한국교회의 민주화투쟁과 사회참여의 원동력이 된 점에 있어서는 두 신학이 같은 조력을 담당하였다. 그리고 1960년대 말에 소개되기 시작한 몰트만의 정치신학도 이

191 *Institute* I 5, 1.

192 *Institute* I 6, 1.

193 서남동, “사신신학”, *기독교사상* 1967년 1월, pp. 38~46.

조류의 편승에 일조했던 신학이었다.¹⁹⁴⁾ 세속화신학이 자본주의로 치닫고 있던 한국사회의 문제를 산업선교를 통해 교회의 문제로 받아들이고 또 그 사회를 거부하는 것이 아니라 교회가 그 안으로 들어가 선교활동을 전개해야 한다는 이론적 토대를 제공했다면 몰트만의 정치신학은 칼빈의 정치신학을 한국의 역사적 맥락 속에 적용하는 사회선교의 이론적 근거가 되었다.

세속화신학 논쟁은 1965년 『기독교사상』 2월호에 4개의 세속화신학 논문이 동시에 발표되면서부터 일기 시작하였다.¹⁹⁵⁾ 한신대 서남동은 세속화를 기독교 신앙의 자연스러운 결과로 받아들이고 우리가 종교를 상실해 가는 콩트(August Comte)의 제3단계 시대에 살고 있다고 주장하였다. 세속화와 종교 역할의 감소가 필연적인 것이기에 기독교는 이러한 상황을 현실로 직시하고 거기에서 기독교의 과제를 찾고 또 실천해야 한다고 보았던 것이다. 이것은 종교 상실의 시대에 대처해서 기독교가 해결해야 할 자기 정체성을 묻는 물음이라고 볼 수 있다. 감신대 유동식도 같은 맥락 속에서 세속화신학을 높이 평가하였다. 그는 본회퍼가 말한 종교 없는 기독교를 중요한 핵심사상으로 삼고서 한국교회가 개인구원, 피안적 신앙, 율법주의를 타개하지 않으면 복음의 본질과는 유리된 종교로 타락할 것이라고 경고하였다.¹⁹⁶⁾

이와 달리 장신대의 이종성은 세속화 시대의 기독교적 과제를 언급한 세속화신학을 긍정하면서도 본회퍼의 종교 없는 기독교가 의미하는 바가 곧 교회의 해체를 말하지 않는다고 보았다.¹⁹⁷⁾ 이러한 세속화신학과 함께 비기독교인들과의 사회적 연대의식을 불러일으켜 에큐메니칼 운동을

194 최초로 소개된 몰트만의 글은 김균진이 번역한 『본회퍼의 사회윤리』가 있다. J.

Moltmann, 김균진 역, 본회퍼의 사회윤리 복음주의 총서6권 (서울: 향린사, 1969)

195 기독교사상 1965년 2월. 강문규, “세속주의와 세속화”; 서남동, “복음전달과 세속적 해석”; 유동식, “한국교회가 지닌 비종교화의 과제”; 최신덕, “사회적 편견과 전달”.

196 유동식, 한국종교와 기독교 (서울: 대한기독교서회, 1965), pp. 37ff.

197 이종성, “기독교의 세속화와 복음의 주체성”, 기독교사상 1965년 11월, p. 15.

이끌어 내는 주도적 역할을 하였다. 세속화신학에 대한 장로교 신학자들의 반응은 두 가지 형태로 나타났다. 세속화신학의 지적과 그 필요성에 대해서는 모두 다 공감하였지만 세속화신학을 통해 교회의 정체성이 약화되어서는 안된다는 입장과 교회의 사회적 선교를 뒷받침해 줄 수 있는 신학으로 평가하려는 입장으로 나뉘어졌다.

토착화와 세속화신학 논쟁으로 진보적인 신학계가 활기를 띠고 있을 때에 발표되었던 미국 북장로교의 새로운 신앙고백서는 한국 장로교회의 보수와 진보의 갈래를 보다 분명하게 구분해 주는 시험무대가 되었다. 1967년에 발표된 이 고백서에 대해 통합측의 일부에서는 신정통주의신학이지만 본질적으로 19세기 자유주의신학이며 기독교를 도덕적인 종교로 보고 있다고 비판하였다.¹⁹⁸⁾ 이것은 통합측이 과거 신학적 논쟁에서 보여주었던 기존의 개방성을 버리고 합동측과 교회연합을 모색할 정도로 보수주의로 회귀하는 사건이었다.¹⁹⁹⁾ 반면 통합측의 또다른 일부에서는 이 신앙고백서가 화해만을 지나치게 강조하며 초월의 차원이 약화되어 있다는 것을 지적하면서도 현대 인류가 직면하고 있는 전체 문제를 대담하게 기술하고 있다는 긍정적인 평가를 내렸다.²⁰⁰⁾ 따라서 통합측은 이 문제에 대한 논란을 해결하기 위해 1968년 총회에서 웨스트민스터 신앙고백을 영국판이 아닌 미국판으로 채택하였다.²⁰¹⁾ 이로써 통합측은 한국 장로교회의 진보와 보수 양쪽 신학의 장점을 모두 수용하는 포괄적인 신학을 지향하게 되었다.

이에 반해 기장은 이를 매우 긍정적으로 평가한다는 태도를 표명하였다. 서남동은 이 고백서가 웨스트민스터 신앙고백의 형이상학적 사고 구조를

198 한철하, "1967년 신앙고백에 관한 연구", 교회와 신학 1965년 vol 1, p. 206.

199 장희근, 한국장로교회사 (서울: 아성출판사, 1970), p. 471f.

200 이종성, "새신앙고백서와 한국교회". *Ibid.*, pp. 466f.

201 이형기 편, 세계개혁교회의 신앙고백서, p. 328.

극복하고 성서연구의 성과를 반영하였으며 사회윤리를 제시한 훌륭한 신학적 결과물이라고 평가하였다. 이같은 기장의 진보성은 1972년에 선언된 「새신앙 선언문」에도 잘 나타나 있다.²⁰²⁾ 이 신앙고백이 토착화, 세속화, 정치신학 그리고 1967년 미국 북장로교회 신앙고백의 영향을 받은 것은 사실이지만 그 기조에 흐르는 사상은 1930년대부터 주체적인 한국신학을 염원해 왔던 신학적인 노력의 결과였다고 본다.

이와 같이 칼빈의 신학사상을 한국교회의 현실에 적용하면서 한국적 신학의 수립을 위해 노력했던 제3기는 토착화논쟁과 교회의 사회참여를 유도한 세속화신학 논쟁을 거치면서 각 교단의 신학적인 입지에 맞는 장로교의 정체성을 세워나가는 시기였다고 본다. 그러나 신학적 입장차이를 좁히지 못함으로써 교회일치의 문제를 다룰 수 있는 여력을 가질 수 없었던 한계를 지니고 있었다.

제 4 절 교회일치를 향한 칼빈 신학사상의 대화시기 (1981-1995)

1980년대에 들어 한국 장로교회는 선교 100주년을 맞이하면서 한국 개혁신학의 전통을 다시 되돌아 보고 교회일치에 대한 필요성을 자각을 하기 시작하였다.²⁰³⁾ 근대화의 과정 속에서 빚어진 여러 가지 사회적인 문제와 더불어 칼빈 신학사상이라는 교회의 내적 기반을 통해 성장한 한국 장로교회는 성장과 비례하는 분열을 거듭하며 파행적인 교파난립의 현상을 초래하게 되었다. 한국 장로교회는 변화된 현실 속에서 분열된 교회로서는 교회의 성장

202 박봉량, 전경연 공저, 신조에 관한 연구 논문 vol 1 (서울: 기장총회, 1972), pp. 4~17.

203 “한국 장로교 신학의 차이점”, 기독교공보 1984년 7월 7일.

뿐만 아니라 사회적인 선교의 과제를 수행할 수 없다는 위기의식을 공감하기 시작하였다. 특히 사회적 선교의 과제로 부각되기 시작한 분단극복과 평화통일의 문제는 한국 장로교회로서는 신학적으로 반드시 정리되어야 할 사안이었다. 어떠한 방법을 통해 교회 내적으로 연합과 일치를 이루며 또 밖으로는 평화적 통일의 달성과 부합하는 선교적 과제를 수행해 나갈 것인가 하는 신학적인 문제가 대두되기 시작하였던 것이다.

한국 장로교회는 1981년에 결성된 한국장로교회협의회(이하 한장협)를 통해 교회의 일치문제와 민족통일이라는 이중의 과제를 실현하기 위해 칼빈의 신학사상을 사상적 기반으로 삼아 대화를 전개하기 시작하였다. 한장협은 통합, 기장, 대신, 고신, 합동의 5개 교단이 참여하는 ‘협의회적인 구조’(conciliar fellowship)를 갖기로 합의하고서 1981년 2월 12일에 창립한 모임으로 창립규약에 따르면 한국교회가 올바른 장로교회의 전통을 계승할 것을 활동의 첫번째 목적으로 규정하였다.²⁰⁴⁾ 이것은 초기 선교사들이 선교를 위해 일치된 합의를 도출하고 장로교 협의회의 구성을 통해 한국교회의 성장에 기여하였듯이 한국 장로교회의 연합과 일치가 곧 새로운 교회의 성장을 위한 길이며 장로교회의 전통인 교회의 일치를 계승하고 발전시키는 것이라는 것을 강조하는 내용이다. 한장협은 또한 활동의 두번째 목적으로 분열 이후에 서로를 적대시하고 정죄하는 교단 간의 괴리를 극복하고 친교를 도모할 것을 강변하였다.²⁰⁵⁾ 그리고 회원 교단간의 친교를 통해 교회의 내적 일치를 이루는 동시에 선교를 위한 공동사업을 추진하는 것을 다짐하기도 하였다.²⁰⁶⁾

한장협의 교회일치운동은 크게 두 시기로 구분된다. 일치를 위한 모색

204 한국 장로교 협의회, “한국 장로교 협의회 규약”, 한국 장로교 선교·연합을 위한 자료집 1982-1994 (서울: 장로교협의회, 1994), p. 7.

205 Ibid.

206 Ibid.

기라고 할 수 있는 제1기는 1981년 창립에서 협의회가 활동이 일시 중단되었던 1991년까지의 기간으로 매년 총회를 갖고 사업 계획안을 수립하는 활동을 전개하였다. 1984년에는 주일성수문제와 국기배례에 대한 한장협의 단일된 의견을 서신을 통해 전국교회와 대통령에게 전달하고 단군전 건립에 대한 반대성명을 발표하는 등 협력활동을 활발하게 진척시켜 나갔다.²⁰⁷⁾ 한장협의 활동목적은 창립규약에서 이미 밝혔듯이 분열된 한국 장로교회의 내적 일치와 선교의 공동전선을 넓혀간다는 데에 있었다. 1985년부터 일치를 추구하기 위한 한 방편으로 협의회 안에 한국교회일치연구위원회와 한국장로교회예배모범연구위원회를 설치하기도 하였다.²⁰⁸⁾ 이같은 연구위원회를 통해 장로교의 일치를 이룰 수 있는 신학적인 기초작업과 예배의 통일된 모범을 모색하기 시작하였던 것이다. 그러나 제1기는 교회일치의 당위성과 필요성을 널리 알리고 사회적인 문제를 교회의 사회적 선교의 과제로 인식함으로써 한국 장로교회 전체의 참여와 협조를 견인할 수 있는 협력체제를 만드는 것으로서 만족해야 할 단계였다.

제2기는 1992년 제10차 총회로부터 1995년 9월 1일 한국 장로교회 일치를 위한 예배 모임이 있기까지의 시기로 본격적인 일치운동을 전개한 기간이었다. 조직개편을 통해 사무국장과 총무직을 마련하고 실무를 맡게 함으로써 협회의 업무 효율성과 지속성을 갖게 하였다.²⁰⁹⁾ 매년 갖는 장로교 연합예배를 교회일치운동을 위한 예비단계로 삼고 기존 연구위원회 이외에 젊은 목회자협의회와 신학대학총장협의회를 따로 개최하여 선교적인 문제에 대한 공동 대응책을 마련하기도 하였다. 또한 일치 운동에서 차지하는 평신도 역할의 중요성을 인식하고 이를 고양시키기 위해 평신도 성서공부 교재를 발간

207 Ibid., “제5차 총회록”, p. 9.

208 Ibid., “제6차 총회록”, p. 10.

209 Ibid., “제10차 총회록”, p. 11.

하여 교회일치의 대중적 공감성을 조성하는 성과를 올리기도 하였다. 특히 한장협은 WARC 22차 총회 서울 개최를 계기로 하여 한국 장로교회의 성장과 분열 그리고 일치가 가지고 있는 신학적인 의미를 보다 심도 깊게 고찰하게 되었다.²¹⁰⁾ 이같은 교회일치의 신학적 측면이 1993년에 발표되었던 장로교 5개교단 총회장들의 공동 선언문 속에서 분명하게 언명되어 있다.²¹¹⁾ 이 선언문은 한국 장로교회의 일치는 결코 획일적인 일치가 아니라 다양성 속에서 일치를 이루어 나가는 것임을 표명하였고 또 한국 장로교회는 선교 초기부터 개혁신학과 개혁교회의 신조에 바탕을 둔 성서, 복음 그리고 하나님 이해에 있어서 이미 선물로 주어진 일치를 누리고 있다고 역설하기도 하였다.²¹²⁾ 이를 통해 한국 장로교회는 이미 전통 속에서 주어진 교회의 일치를 어떻게 가시화하고 구체화할 것인가 하는 신학적 문제가 당면한 과제로 주어졌다는 것을 공유할 수 있었다.

교회일치의 가시화를 형성할 수 있는 신학적인 방향성에 대한 여러 가지 의견을 살펴보면 먼저 전호진은 초기 한국 장로교회가 보여준 선교를 위한 연합운동의 전통을 이어받아 어떤 기구적 일치보다는 각 교단의 다양성을 인정하면서도 일치성이 조화를 이룰 수 있는 선교 지향적인 협력구조를 갖는 연합체적 일치를 주장하였다.²¹³⁾ 성서는 하나님의 백성들은 이미 성령 안에서 하나가 되었다고 증언하고 있다. 다만 영적인 연합은 비가시적인 것이기에 반드시 기구화된 하나의 교회가 이상적인 교회는 아니라고 말하면서 이상적인 교회는 상호간의 협력이 시대의 흐름에 따라 정진되고 또 서로를 이해하는 동질성이 마련될 때만이 가능한 것이라고 말하였다.²¹⁴⁾

210 세계개혁교회연맹, 정의·평화·창조질서의 보전, pp, 165-178.

211 한국 장로교 협의회, op. cit., p. 72.

212 Ibid.

213 전호진, “한국교회 협력과 일치의 과제”, 1995 한국 장로교 연합과 일치운동 자료집 (서울: 한국장로교협의회, 1995), p. 12.

한국 장로교회의 일치를 ‘선교를 위한 실천적 협력체 형성의 과정’으로 보는 전호진과는 달리 이형기는 한국 개혁신학 전통 가운데에서 중요한 신학적인 산물이라고 볼 수 있는 신앙고백서를 중심으로 교회일치의 가시화를 형성해야 한다고 주장하였다.²¹⁵⁾ 한국 장로교회는 사도신경과 니케아 - 콘스탄티노플 신조 그리고 칼케돈 신조를 공유하며 웨스트민스터 신앙고백에 나타난 복음, 삼위일체의 하나님, 구원, 교회에 대한 신학적 정의를 모두 받아들이고 있다. 또한 1903년 미국 북장로회가 수정한 34, 35장 및 선언문을 신학과 실천의 공동지반으로 삼고 있으며 개혁신학 전통이 주장하는 가시적 교회의 두 표지인 말씀과 성례전(세례와 성만찬) 속에서 일치를 이룬 상태이다. 따라서 한국 장로교회는 이미 형성된 일치를 신학적인 공동지반으로 확인하며 자신들만의 신앙고백이나 신학전통을 절대화하는 오류에 빠지지 말아야 한다고 주장하는 것이다. 그리고 기장의 『새 신앙고백 선언서』(1972)나 대한 예수회 장로교의 『신앙고백서』(1986)가 내걸고 있는 신학적 주장들도 다양성의 차원에서 인정해야 한다고 언급하고 있다.²¹⁶⁾ 그리고 WARC의 개혁주의 신앙고백들이 일치를 가로막고 있는 갈등들을 극복하기 위해 노력하고 있다는 표징이 될 수 있다고 보고 이를 근거로 삼아 한국 장로교회 일치의 모델을 제시하고자 하였다.²¹⁷⁾ 더 나아가 WCC의 신앙과 직제위원회가 추구해 온 다양성 안에서 신앙과 신학의 통일성과 이를 위한 창조적인 대화를 통해 보편적인 하나의 교회를 지향해 나갈 수 있다고 보았다.²¹⁸⁾ 이렇게 이형기는 협의회를 통한 교제(conciliar fellowship)와 협의회 활동을 매개로

214 Ibid.

215 이형기, “한국 개혁신학 전통이 한국 장로교회들의 연합에 어떻게 기여할 수 있을까”, *op. cit.*, p. 57.

216 Ibid., p. 88.

217 Ibid., p. 70

218 Ibid., p. 85.

하는 공동체적 차원에 머물러 있을 것이 아니라 유기체적 연합(an organic union or corporate union)의 차원으로 나갈 것을 주장하고 있는 것이다.²¹⁹⁾

유해무는 이형기의 글을 논평하면서 교회일치의 새로운 지평으로 신조에 근거한 일치신학을 주장한 점을 높이 평가하였다. 그러나 한국교회의 신조를 통한 일치시도에 앞서 분열의 문제를 보다 심도 깊게 조명해야 할 것을 주장하였다. 일치는 분열의 극복을 통해서 주어지는 결과인데 한국 장로교회는 분열의 신학적 논쟁점들을 명확히 토론하고 있지 않다는 비판이다. 이에 따라 각 교단 간의 신앙적, 신학적 차이가 고려되지 않는 기구적 일치는 어렵다고 보는 입장이다.²²⁰⁾

김원배 역시 이형기의 입장에 공감하면서 장로교 신앙고백의 전통과 교회일치를 위해 노력하고 있는 세계교회의 흐름 속에서 한국 장로교회가 추구해야 할 신학적 공통분모를 찾으려는 것을 긍정적으로 평가하였다. 그리고 이러한 신앙고백적 전통이 한국 장로교의 신학사 속에서 어떻게 전개되어 왔으며 현재 직면해 있는 문제가 무엇인가 하는 점을 더욱 상세하게 다루었는데 그는 한국 장로교 전통을 보수적 근본주의신학과 진보적인 신학으로 나누고 이 틀을 기준으로 하여 합동, 통합, 기장의 신학적 노선을 평가하였다.²²¹⁾ 이들 교단이 갖는 신학적 노선에 한계점을 지적하면서 세계개혁교회의 전통과 유산들을 오늘의 교회의 상황 속에서 창조적으로 계승할 것을 주장하였다.²²²⁾

이와 같이 한장협은 교회일치의 모델을 찾기 위한 신학적 숙고와 함께

219 *Ibid.*, p. 88.

220 유해무, “이형기 교수의 발표에 대한 논찬”, 1995년 11월 3일 한장협신학협의회 유인물, p. 4.

221 김원배, “이형기 교수의 발표에 대한 논찬”, 1995년 11월 3일 한장협신학협의회 유인물, p. 2.

222 *Ibid.*, p. 7.

통일된 예배의 규범을 마련하려는 노력을 기울이기도 하였다. 1994년 5월 27일에 모인 예배위원회는 한국 교회의 예배형태를 분석하고 종교개혁전통과 웨스트민스터 예배모범을 기준으로 하는 수정과 보완책을 제안하였다. 박성원은 중세말 로마 카톨릭 교회의 예배구조와 종교개혁자들의 예배이해를 상세히 비교하면서 구체적인 방안을 제시하였다. 특히 칼빈은 성만찬을 제외시킨 쾰빙글리의 입장 보다는 말씀선포와 성례전을 예배의 두 기둥으로 보는 마틴 부처의 입장을 수용하고 있다고 주장하며서 한국 장로교회가 성만찬을 강조해야 한다고 주장하였다.²²³⁾

정장복은 웨스트민스터 예배 모범의 역사적 배경과 내용을 분석하고 한국 장로교회의 예배과정에서 성만찬을 소홀히 여기게 된 원인을 지적하였다. 그에 따르면 말씀선포인 설교에 너무 큰 비중을 둔 웨스트민스터 예배모범을 한국 장로교회가 따르고 있기 때문이라는 것이다. 이러한 한계를 타개하기 위한 방안으로 19세기 예식운동과 20세기 에큐메니칼 운동(특히 BEM 문서)에 한국 장로교회가 참여하고 서로 교류를 나누면서 이를 통해 예배구조가 수정, 보완되어야 할 것이라고 주장하였다.²²⁴⁾

이렇게 교회일치운동 속에서 예배의 형식이 차지하고 있는 중요성을 심각하게 받아들인 한장협의 예배위원회는 세계교회가 현재 전개하고 있는 예배운동들과 한국 장로교회의 예배구조를 분석하면서 예배와 선교의 문제를 중요하게 다루기 시작하였다.²²⁵⁾ 이것은 예배를 통해 이루어지는 한국 장로교회의 연합과 일치만이 오늘 한국 장로교회가 직면하고 있는 선교적 과제를 온전히 감당할 수 있다는 의도에서 나온 조치였다. 이러한 인식을 통해 한장

223 박성원, “종교개혁의 예배”, 한국 장로교 선교·연합을 위한 자료집, p. 33.

224 정장복, “웨스트민스터 예배 모범의 형성 과정과 그 내용에 관한 분석”, 예배와 설교 핸드북 (서울: 홍성사, 1993), p. 45.

225 “한국 장로교 협의회 예배 위원회 모임 보고서”, 한국 장로교 선교·연합을 위한 자료집, p. 15.

협은 교회일치의 신학과 구조를 형성하기 위한 노력을 기울이며 동시에 밖으로부터 제기되는 선교적 과제를 감당할 수 있는 공동사업을 추진하였다. 이 같은 사업의 일환으로 장로교회 일치운동의 저변확대와 민족의 통일문제를 한국 장로교회의 선교적 소명으로 인식시키기 위한 사업이 바로 평신도 성경 공부 교재를 출간하는 일이었다. 성서에 기록되어 있는 연합과 일치의 교훈들을 근거로 삼아 교회일치 운동에 평신들의 참여를 확대시키려는 의도였다. 이 교재는 창조와 타락 그리고 회개로 이어지는 하나님의 구원역사 속에서 교회일치의 신학적인 근거를 찾고 민족통일이 민족전체의 구원을 안아오기 위한 하나의 전제로서 한국 장로교회 전체가 짊어져야 할 선교적 과제라는 사실을 분명히 밝히고 있다.²²⁶⁾ 이스라엘 민족의 분단이 어느 한 개인에게만 책임을 돌릴 수 없는 것과 마찬가지로 한국민족의 분단문제도 기독교인으로서 감당해야 할 책임이 있는 민족공동의 과제이기에 회개의 차원에서 이를 겸허하게 받아들여야 한다는 내용을 담고 있다.

1995년 9월 1일 장로교 80주년과 광복 50주년을 함께 기념하는 공동 예배를 갖고 한국 장로교회 8개 교단 명의로 발표한 『공동 신앙 선언』을 통해 한장협은 1995년을 회년의 해로 선포하고서 아래와 같은 성명을 발표하였다.²²⁷⁾

회년은 하나님의 은혜와 주권의 선언이다. 회년은 어떤 불의한 상태도 50년 이상 지속될 수 없으며, 모두가 새 질서와 관계로 회복되는 것을 의미한다. 우리는 우리 민족의 회년이 분단 50년을 종속시키고

226 한국 장로교 협의회, 형제가 연합하여 (서울: 예루살렘, 1995), p. 72.

227 1992년 개혁측 장로교회가 가입하고, 1995년에 예장(합동정통)과 예장(호헌)이 동참함으로써 한장협은 8개 교단이 모인 협의회가 되었다. 한국 장로교 협의회, 1995 한국 장로교 연합과 일치운동 자료집, pp. 125-126.

통일을 이루는 것임을 확신한다. ... 이를 위해 교회가 먼저 분열을 극복하고 하나가 되어야 한다.²²⁸⁾

이 선언에서 밝히고 있듯이 한장협은 통일의 문제를 한국교회가 해결해야 할 최우선적 과제로 보고 화년운동을 민족통일을 향한 교회의 일치운동으로 정의하였다. 이것은 한국 장로교회가 견지해 왔던 선교적 이해를 탈피한 인식의 대전환이었다.²²⁹⁾ 일치를 통한 선교 그리고 민족통일을 위한 일치운동이 앞으로 추진해야 할 한국 장로교회의 선교적 방향이라는 것을 분명히 인식하는 계기가 되었던 것이다.

교회일치를 향한 교단 간의 대화가 한장협을 중심으로 전개되어 가면서 학문적으로는 개혁교회의 전통과 칼빈의 에큐메니칼 사상에 대한 연구가 활발하게 진행되었다. 한국 장로교회가 가지고 있는 개혁교회전통에 대한 연구 성과로는 김영한, 이형기, 이수영, 서철원, 차영배가 동인이 되어 출간한 『개혁사상』을 대표적으로 들 수 있다. 개혁신학과 한국신학을 특집으로 묶은 이 저서는 한국 장로교회가 개혁신학을 기초로 삼았기에 오늘날과 같은 성장이 가능했다고 하는 평가를 내리면서 오늘 한국 장로교회가 직면한 분열의 난맥상과 신학의 위기상황을 상세하게 논평하였다.²³⁰⁾ 그리고 루터나 칼빈의 종교개혁적 전통에 대한 바른 이해와 바빙크, 카이퍼 등의 신학적 유산을 올바르게 계승함으로써 한국 장로교회의 제반적인 문제점들을 해결해 나갈 수 있다는 조심스러운 전망을 내리기도 하였다.²³¹⁾

이와 같이 교회의 일치를 칼빈의 신학사상을 통해 성취하려는 노력이

228 *Ibid.*, p. 104.

229 “민족통일위해선 교회가 하나돼야”, *복음신문* 1995년 9월 10일자.

230 한국기독교사상연구소, *개혁사상* (서울: 대학촌, 1989), pp. 16f.

231 *Ibid.*, p. 133.

한장협을 중심으로 진행되었던 제4기는 교회일치의 중요성과 이를 달성하기 위해 반드시 해결해야 할 민족의 통일문제를 선교의 차원으로 인식하는 과정이었다. 그러나 칼빈을 바라보는 다양한 시각으로 인하여 방법론적 합의를 도출하지는 못하였다. 또한 한국 장로교회의 분열을 가져왔던 신학적인 입장 차이가 다시 한번 교회의 일치를 가로 막을 수 있는 요인으로 작용할 가능성이 있음을 보여주기도 하였다. 따라서 한국 장로교회는 교회일치와 통일의 문제를 선교적인 공동과제로 인식하고 대처하기 이전에 각 교단이 주장하고 있는 신학적인 입장을 비평하고 이를 통해 신학적인 공통분모를 마련해야 할 필요가 있다고 본다.

제 3 장 한국 장로교회의 칼빈 신학사상 이해의 유형

본 장에서 필자는 한국 장로교회가 칼빈의 신학사상을 이해하는 과정 속에서 형성된 신학적 이해 구조를 교리적 근본주의, 고백적 분리주의, 환원적 본문주의, 개혁적 진보주의의 유형으로 구분하고 각 신학적 유형들이 주장하고 있는 예정론과 성서론 그리고 교회론의 특징들을 비교, 고찰하고자 한다. 제2장을 통해 한국 장로교회가 칼빈의 신학사상을 수용하는 과정과 이 과정 속에서 드러난 대립과 분열 그리고 일치를 추구하려는 노력들을 통시적인 시각으로 조명해 보았다. 한국 장로교회는 칼빈의 신학사상을 복음적이고 교리적인 성격으로 받아들였다. 복음적인 성격은 교회의 성장을 이루는 중요한 동인이 되었고 교리적인 성격은 교회의 분열을 가져오는 원인이 되기도 하였다. 따라서 한국 장로교회가 개혁교회의 올바른 전통을 이어가고 교회일치라는 과제를 성취하기 위해서는 복음적인 측면의 강화와 교리적인 측면의 수정이 동시에 요구된다. 이러한 전제 속에서 각 신학적 유형들의 특징들을 공시적인 시각으로 분석, 비교함으로써 장로교 일치를 위한 준거를 마련하고자 한다.

제 1 절 교리적 근본주의 칼빈 이해

‘교리적 근본주의’(dogmatic fundamentalism)¹⁾는 칼빈의 신학사상을 교리적인 체계로 받아들이고 보수적인 신학을 형성한 유형이다. 미국 근본주의

1 교리적 근본주의는 에드워드 존 카넬(Edward John Carnell)이 구분한 고전적 근본주의와 종파적 또는 신근본주의의 개념에서 필자가 자의적으로 고안한 개념이다. cf. Baker (ed), Baker's Dictionary of Theology (Grand Rapids: Baker House, 1975), p. 256.

신학의 영향을 많이 받은 교리적 근본주의는 칼빈의 신학사상을 통해 교회의 교리를 만들어 가고 또 갱신하기 보다는 교리를 통해 칼빈의 신학사상을 자의적으로 해석하는 입장이다. 따라서 자신들의 교리를 변호, 옹호하는 배타적인 특성을 가지고 있다. 먼저 교리적 근본주의신학을 형성한 박형룡의 신학을 고찰하고 이를 수용, 발전시킨 교리적 근본주의자들의 신학 전통을 논구하고자 한다.

1. 박형룡의 교리적 근본주의신학

박형룡을 중심으로 성립된 교리적 근본주의의 신학적인 노선은 웨스트민스터 신앙고백을 근간으로 한 영미 청교도의 개혁주의신학²⁾과 17세기 개신교 스콜라티즘의 혼합으로 태동된 미국의 근본주의적 칼빈신학의 흐름을 따르고 있다. 더욱 구체적으로는 미국의 근본주의, 그 중에서도 메이첸을 대표로 하는 “교리적 근본주의” 노선을 신학적 표준으로 삼고 있다고 볼 수 있다. 1919년부터 서서히 부각되기 시작한 미국 교리적 근본주의는 핫지와 워필드의 보수적 신앙을 더욱 강화한 것으로서 “교리의 정통성”을 매우 중요하게 다루고 있다. 교리의 정통성을 중시한 점은 그 당시 세계 신학계의 큰 주류였던 자유주의와 신정통주의의 신학을 인본주의로 간주하고, 개혁 정통 신학과 양립될 수 없다고 해석함으로써 취해졌던 입장이었다. 이같은 미국의 교리중심주의는 자연스럽게 신학의 경직화로 이어졌고, 개혁교회의 전통인 개혁과 변혁성을 약화시키는 모순을 낳게 되었다.

교리적 근본주의의 거두인 박형룡은 변증학을 토대로 하여³⁾ 보수 정통 신학을 조직화한 신학자로서, 그의 신학세계는 메이첸과 루이스 벌코프(Louis

2 박형룡, “한국장로교의 신학적 전통”, 박형룡박사저작전집 vol 14, p. 389.

3 그의 박사 학위 논문인 “Anti - Christian Inferences from Natural Science”는 자연과학의 반기독교성을 고찰하는 변증학이었다.

Berkhof)의 신학 방법론을 기반으로 하여 형성되었다. 칼빈사상에 대한 새로운 해석보다는 자신이 습득한 보수적 개혁신학을 그대로 전달, 변호하는 데에 역점을 둔 것도 바로 그의 변증학적 경향을 때문이었다고 볼 수 있다. 그는 『교의신학』 서문을 통해 “다른 사람들의 화원에서 꺾어 모은 꽃다발”⁴⁾이라는 표현으로 자신의 교의학을 일축하고 있으며, 선교사들이 전해 준 신학을 새 세대에 전달하는 것이 염원이라고 밝히기도 하였다.⁵⁾ 이같은 변증학적 경향으로 인하여 주체적인 한국신학의 수립이 지연되기도 하였지만, 그 자신은 “관현악단의 연주”⁶⁾로 비유하면서 내면적인 통일성을 강조하였다.⁷⁾

변증학과 더불어 교리적 근본주의를 형성한 박형룡 신학의 외적 원리로서는 바빙크(H. Bavinck)와 벨코프로 이어지는 화란 신학계의 칼빈주의, 다시 말해 성경을 객관적 원리로 삼고 이를 기준으로 삼아 삶의 전반적인 체계를 재구성하는 성서중심주의(biblicism)를 들 수 있다. 화란적 칼빈주의를 집대성한 벨코프의 『조직신학』(Systematic Theology, 1941)을 번역, 편집한 그의 교의신학은 종교의 외적 원리로서의 “하나님의 계시”와 내적 원리로서 “이성과 신앙”을 말하고 있다.⁸⁾ 이는 “신앙과 신의 특별계시”를 종교 인식의 내, 외적 원리로 본 바빙크와 벨코프의 입장을 그대로 수용한 것이다. 박형룡은 종교의 외적 원리로 작용하는 하나님의 특별계시는 성서에 보존되고 있고 또 성서라는 수단을 통해 인간에게 전달되기에,⁹⁾ 성서는 신학의 유일한 원리(principium unicum)로서 권위를 갖는다고 주장하고 있다.¹⁰⁾ 이것은 칼빈이

4 박형룡, “머리말”, 교의신학 제1권 (서울: 칼빈출판사, 1970), p. 3.

5 Ibid.

6 Ibid., p. 242.

7 박아론, “박형룡의 신학사상”, 신학사상, 1979 여름, p. 23.

8 박형룡, op. cit., p. 143~150.

9 Ibid., p. 143.

10 Ibid., p. 147.

말한 일반계시를 신학의 원리로 인정하기는 하지만, 하나님의 특별계시인 성서와 동등할 수 없으며, 오히려 성서의 해석을 통해서만이 그 계시의 역할을 다할 수 있다고 보는 입장이다. 이러한 하나님의 특별계시와 성서의 필연적 관계, 즉 성서가 특별계시 그 자체인 동시에 수단이라는 성서중심사상은 “오직 성서만”(sola Scriptura)을 역설했던 칼빈사상의 전통을 잇는 장점을 가지고 있기도 하지만, 동시에 하나님 계시의 역사를 성서라는 협의적인 범주로 귀결시킴으로써 하나님의 우주적인 절대주권을 성서 또는 교회안으로 축소시키는 단점을 가지고 있다. 따라서 “하나님의 절대주권”을 강조하는 개혁신학의 원리를 하나님의 특별계시와 그 계시의 담보인 성서로 귀결시키고,¹¹⁾ 이를 정당화하기 위해서는 반드시 성서무오성(Infallibility of Bible)이라는 교리를 절대화할 수 밖에 없는 구조를 가지고 있는 것이다. 이러한 성격은 삶의 규범이 되는 성서의 권위를 구원적인 측면에서 보지 않고, 오직 문자적으로 해석하여 삶과 성서의 관계를 신앙을 매개로 하는 교리로 고착시켜 성서를 문자적으로 교리화하는 방향으로 나아갔다. 이같은 성서의 문자적 교리화가 바로 칼빈사상을 교리적으로 해석한 박형룡의 교리적 근본주의의 가장 큰 특징이라고 볼 수 있다.

하나님의 특별계시와 성서 그리고 성서무오설을 신학의 외적 원리로 설정한 박형룡은 “이성과 신앙”을 내적인 원리로 삼아 자기 신학의 통일성을 꾀하였다.¹²⁾ 이성과 신앙을 종교의 내적 원리로 제기한 점은 “신앙”만을 주장했던 화관의 칼빈주의와는 다른 한 가지, 워필드로 이어지는 근본주의신학적 노선이라고 볼 수 있다.¹³⁾ 인간을 전적으로 타락한 존재로 보는 칼빈주의 신학의 입장을 따르면서도 이성을 강조한 것은 근대 합리주의에서 말하는 이성을

11 차영배, “박형룡 신학의 원리”, 신학지남 1984 가을, p. 94.

12 Ibid., p. 99.

13 Ch. Hodge, op. cit., p. 51.

부정하고 하나님의 계시를 수납할 수 있는 수단으로서의 이성을 말하기 위한 의도였다. 이는 자유주의적 경향의 대두로 인하여 근본주의신학이 불합리한 신앙이 아니라는 것을 증명할 필요가 있었던 미국 근본주의신학의 흔적이라고 여겨진다. 박형룡 역시 이성과 더불어 “신학적 합리론은 신학을 철학에 복종케 하는 모순”¹⁴⁾이라고 비판함으로써 “이성의 우위”를 다시 부정하고 “신앙의 수위”를 재차 강조하였다.¹⁵⁾ 이 논리는 결국 계시에 의존하는 신앙을 견지하고, 오직 이성은 신앙을 위한 봉사로서 그 의미를 가질 수 밖에 없다는 입장인 것이다.

이와 같이 박형룡은 성서와 신앙, 이 두 축을 중심으로 하고서 미국 선교사들이 전해준 보수적인 근본주의신학을 변호하는 데에 일생을 보낸 신학자였다.¹⁶⁾ 따라서 칼빈에 대한 그의 이해 유형도 그 범주를 넘어서지 못하는 것이 사실이다. 한 예로, 신학적으로 그에게 지대한 영향을 준 벌코프의 경우에는 사회복음주의적 기독교를 부정적으로만 평가하지 않았고, 또 자유주의 신학에 대해 무조적인 비판을 가하는 보수주의 신학의 모순을 넘어 적절한 대응책을 마련하기 위해 노력했던 신학자였다.¹⁷⁾ 그러나 박형룡은 자의적으로 자기 신학계보 속에 깃들어 있는 칼빈주의적인 신학적 요소¹⁸⁾ 보다는 근본적인 정통 신학을 자유주의 또는 신정통주의신학으로부터 옹호하는 데에 초점을 두었다.¹⁹⁾ 이것은 개혁교회의 전통인 개혁(reform)을 개혁의 과정

14 박형룡, 교의신학, p. 87.

15 Ibid., p. 169.

16 박아론 교수는 박형룡을 한국의 메이첸으로 비유하기도 하였다. “박형룡 박사의 정통신학에 대한 열성과 집념은 그를 서서히 그러나 바야흐로 한국 교회의 그레삼 메이첸으로 만들어 가고 있었다고 양심적인 한국 교회사의 기록자라면 아무래도 기록하지 않을 수 없으리라”. 박아론, “박형룡, 그의 생애와 신학”, 크리스찬 신문 1979년 1월 20, 27일.

17 김의환, “미국의 개혁주의 신학자”, 신학지남, 제55권 1집 215호, p. 103.

18 박형룡, “칼빈 신학의 기본원리”, 신학지남, 제27권 제1호. 참조.

(reforming)으로 보지 않고, 완결된 개혁(reformed)으로 고정함으로써 항상 개혁되어야 하는 교회의 위상을 축소하여 칼빈사상의 생동성을 놓쳐버린 오류이다.²⁰⁾ 이렇게 개혁을 상황과는 전혀 무관하게 어느 한 시점 또는 신학만으로 보고, 이를 교리화하여 텍스트와 컨텍스트의 유기적인 역동적 관계를 부정하는 것이 교리적 근본주의의 또다른 특징이라고 할 수 있다.

칼빈의 신학사상을 바라보는 그의 관점도 전통에 대한 현대적인 재해석의 차원을 배제한 교리적 입장을 취하고 있다. 웨스트민스터 신앙고백과 미국의 근본주의라는 통로를 통해 칼빈사상을 받아들인 그는 예정론을 논하면서 인간의 신앙과 행동의 중요성을 강조하는 신학은 근대 알미니안주의(Modern Arminianism)라고 비판하였다.²¹⁾ 또한 하나님의 무상한 주권만을 강조하며, 예정론을 조건이나 제한이 없는 절대적인 예정으로 단정하고, 신자의 성결과 무흠(無欠)을 선택의 결과라고 역설하였다.²²⁾ 이같은 이해는 웨스트민스터 소요리문답을 거의 답습하는 유형²³⁾으로서 인간의 행위와 전통을 새롭게 바라보고 받아들여야 하는 평가의 부분을 고려하지 않는 신학적 노선이다. 하나님의 절대주권과 그 주권의 지상적 실현을 위한 인간의 참여에 대

19 “과거의 世界宣敎會議와 其後 國際宣敎協議會議가 기독교 本來의 福音使信을 確執하지 않고 自由主義로 흘러 변질해 가며, 심지어 異敎思想과 타협해 가는 태도를 취함도 매우 不當한 일이다. 기독교의 異敎에 대한 적정한 태도는 타협이 아니라 정복이다”. 박형룡, “WCC : 에큐메니칼 운동의 원리, 교리”, 신학지남 제35권 제2집, pp. 3~12; 박형룡, “이교에 대한 타협문제”, 신학지남 제33권 제3집, p. 8.

20 주재용, “한국 기독교 역사에 있어서의 박형룡의 위치”, 신학사상 1979년 여름, p. 280.

21 박형룡, “칼빈의 예정론”, 박형룡박사저작전집 vol 13 p. 342.

22 Ibid., p. 344.

23 Ibid., p. 340. 박형룡은 그의 예정론 이해가 웨스트민스터 신앙고백을 따르고 있다고 스스로 밝히고 있지만, 보다 정확히 말하면 뵈트너의 입장을 수용하고 있다고 본다. Boettner, L. The Reformed Doctrine of Predestination, 홍익표, 김남식 역, 칼빈주의 예정론 (대구: 보문출판사, 1990).

해 그는 오히려 하나님의 주권을 약화시키는 “신인협동설”(Synergism)²⁴)이라고 일축함으로써 성서에 담긴 구원의 진리를 지상에 구현해야 할 책임을 가진 교회의 소명을 협소화시켜 버렸다.

교회 소명의 협소화는 곧 “가시적 교회”만이 참된 교회라는 논리와 상통한다고 본다. 이미 구원의 결정이 예정되어 있기에 전도는 선택된 사람들에게 하나님의 섭리를 받아들일 기회를 제공하는 것 이상의 의미를 갖지 못한다. 따라서 개인적 구원만이 중요하고, 예정의 가부를 알지 못하는 사회 전체의 구원은 이차적인 문제로 남게 되는 것이다. 한 마디로 소극적인 전도와 구원을 예정하신 하나님의 절대적 은혜에 보답하는 경건한 개인적인 삶만이 강조될 뿐이다. 그리고 사회참여의 문제에 등한시할 수 밖에 없는 내적 구조를 가지고 있기에 교회와 세상의 관계를 이원적으로 규정하여 그릇된 두 왕국설로 발전하거나 아니면 세상을 교회가 정복해야 할 대상으로 보는 대립적 관계를 낳게 된다.

에큐메니칼 운동이 교리에 무관심하고 교회의 통일을 추구한다는 명분으로 WCC에 반대했던 것도 자유주의와 신정통주의, 다시 말해 하나님의 구원 역사에 도구로서 동참하는 인간의 실천을 강조하는 신학적 조류를 거부하는 것이었으며, 사회에 대한 교회의 책임을 예정론을 근거로 삼아 협의적으로 이해했던 결과인 것이다.²⁵) 그러나 에큐메니칼 운동의 자유주의적 지도 노선에 순응하지 않고 “교리상 경계와 비타협의 태도”를 취하는 것이 참된 교회라고 본 박형룡은 자신의 신학적 입장을 복음주의라고 변호하면서²⁶) 복음주의의 핵심은 세계복음주의연맹(The World's Evangelical Alliance)이 밝

24 박형룡, “선택과 신인협동설”, 박형룡박사저작전집 vol 13 p. 363.

25 박형룡, “에큐메니칼 운동의 교리와 목적”, 박형룡박사저작전집 vol 14 pp. 112~116.

26 Ibid., pp. 125~126.

한 교리적 기초를 그대로 인정하는 것이라고 하였다.²⁷⁾ 교회는 하나님의 구원을 고백해야 하고, 이 신앙적 고백을 명문화한 것이 교리이기에 교리의 가치를 인정하는 것은 교회의 자기 정체성(identity)의 확립을 위해 필요불가결한 일이지만, 박형룡의 교리적 근본주의는 교리를 성서의 문자적 무오성에 기반을 두고 해석의 자유를 부정함으로써 교리를 절대화시킨 것이다.

교리의 절대화는 하나님의 시대적 경륜까지도 교리라는 체계 속에 가두어 참된 하나님의 주권을 교리적 주권으로 전락시키는 범주를 가지고 있다. 이러한 박형룡의 교리중심주의는 “성서는 하나님의 말씀이다”라는 전통적 성서론과 “완전영감”의 교리를 기초로 하고 있다. 성서가 완전영감의 요체이기에 성서 그 자체가 절대적인 교리이며, 영감의 범주 안에서 신적 권위를 스스로 입증하고 있다는 논리이다.²⁸⁾ 이것은 성서에 기록된 난제들과 완전영감의 교리를 철저하게 분리하여 “이성”의 물음을 외면하고, 오직 하나님의 신증(神證)을 “신앙”에 호소하는 입장이다. 이같은 완전영감설은 성서의 무오설을 구성하고, “성령이 성서의 저작자이다”²⁹⁾라는 명제를 그 근거로 삼고 있다.

박형룡의 교리적 근본주의신학에서 말하는 성서영감설은 크게 세 단계로 구성되어 있다. 하나님의 계시와 그 계시를 기록하는 영감을 구분하고서, 영감을 계시 그 자체가 아니라 하나님의 사역(事役)으로 본다.³⁰⁾ 그리고 성령에 의한 영감의 기록과 더불어 성문화된 성서를 해석할 수 있는 성령의 역사를 또다시 상징한다.³¹⁾ 바로 이 점에서 그의 교리적 근본주의의 특징을 알 수 있다. 성서의 모든 기록과 해석이 성령이라는 신적 권능에 의존해 있기에

27 Ibid., p. 113. 세계복음주의연맹이 말하는 교리적 기초는 구주의 성육신, 그의 속죄적 제사, 삼위일체, 성서, 이신칭의, 성령의 사역, 부활과 구원 및 멸망이라고 한다.

28 박형룡, “성경”, 박형룡박사저작전집 vol 13, p. 111.

29 Ibid., p. 113.

30 박형룡, “성경의 영감”, 교의신학, p. 305.

31 Ibid., p. 308.

계시와 기록 또 기록과 해석 사이에 있어야 할 컨텍스트가 완전히 배제되고, 다만 신적 권위를 덧입은 교리만이 궁극적인 의미를 가질 수 있다는 주장이다. 이러한 맥락에서 성서가 성령에 의해서 기록되었고, 성령 스스로가 성서를 해석한다는 전제를 통해 성령의 영감이 담긴 성서 단어 하나 하나가 모두 하나님의 말씀이며 오류가 있을 수 없다³²⁾는 성서무오설을 주장하는 것은 아주 당연한 귀결이라고 볼 수 있다. 이와 같이 박형룡의 교리적 근본주의는 하나님의 절대주권에 대한 해석의 일환으로 칼빈의 예정론과 성서중심주의 그리고 교회론을 웨스트민스터 신앙고백과 미국의 근본주의신학적 노선을 기반으로 하여 한국 보수주의 신학을 재구성하였다. 이는 하나님의 주권을 교리의 체계 속에 종속시키는 역순환적인 신학의 태동이었으며, 하나님 주권에 의해서 하나님의 주권을 고백하는 교회의 교리가 아니라, 교리를 통해 하나님의 주권을 조명하고 해석하는 신학사상이다. 개혁교회의 전통은 교회 제도의 개혁을 추구할 뿐 아니라, 더 나아가 교회의 신앙 자체도 하나님의 주권이 요구하는 바에 따라 항상 개혁되어야 하는 당위를 갖고 있기 때문이다.³³⁾

2. 교리적 근본주의의 칼빈 신학사상 이해의 전통

교리적 근본주의는 “개혁교회의 전통”이라는 대명제를 “개혁”에 초점을 두고 이해하지 않고, “전통”에 비중을 둬으로써 교리화를 초래하고, 이 교리 중심주의를 근본주의의 척도로 규정하면서 보수주의 신학적 전통을 세워 나갔다. 박형룡의 신학적 노선을 근본으로 받아들인 김의환, 박아론, 정성구의 신학은 현대 신학적 조류의 영향을 받아 박형룡에 비해 자유로운 입장을 취하고 있기는 하지만, “전통”에 뿌리를 두고 칼빈주의의 보수적 신앙전통을 이

32 Ibid., p. 317.

33 김영재, “한국교회와 개혁신앙”, 현대세계 개혁신학의 현황과 그 문제점 (서울: 기독교학술원, 1993), p. 89.

어간다고 하는 노선에 있어서는 교리적 근본주의의 입장을 택하고 있다. 김의환은 벌코프의 신학³⁴⁾을 평가하는 글을 통해 “복음에는 구원뿐만 아니라 사회 윤리적 교훈이 내포되어 있다”는 논리로 박형룡 신학이 간과했던 사회 개혁에 대한 교회의 책임성을 간접적으로 강조하고 있다.³⁵⁾ 그러나 하나님나라의 지상적 확장이라는 신학적 전망으로 사회 참여의 문제를 보지 않고, 사회 조직체로서 교회가 가져야 할 책임을 말하고 또 개혁 방법에 있어 교회와 사회가 마땅히 구분되어야 한다는 주장으로 교회와 사회의 질적 차이를 분명히 했던 벌코프의 노선을 비판없이 수용하고 있다. 이 논리는 신학의 장(場)을 교회와 사회의 연속선상 위에서 찾는 사회복음주의와 성별(聖別) 의식을 가진 교회 공동체에서 찾는 교회중심주의, 양자 모두를 수용하면서도 그 핵심은 다시 복음을 교회만의 전유물로 단정하는 성격을 가지고 있다.³⁶⁾ 그리고 벌코프와 더불어 반틸 신학의 문제점을 지적하면서 성령론에 대한 관심이 결여되어 있다고 비판하지만,³⁷⁾ 성령을 “성서의 주관적 적용의 대리자 (Agency)”로 파악함으로써 전통적인 교회론의 테두리를 뛰어넘는 성령의 포괄적 경륜과 이로 인한 교회론의 확장을 분명하게 인식하지 못하고 있다. 이 같은 맥락에서 본다면, 박형룡 신학이 수용하지 못했던 사회 참여의 필요성을 언급하고는 있지만, 그 신학적 방법과 전망이 사회의 문제를 교회 자신의 것으로 받아들이지 않고 있으며, 성령론에 대한 입장도 박형룡의 “성서영감

34 Louis Berkhof, The Church and Social Problem (Eerdmans, 1913). 이 논문은 사회에 대한 교회의 책임을 보수적인 개혁교회의 입장으로 기술하고 있는 벌코프의 대표적인 글이다.

35 김의환, “미국 개혁신학의 문제점”, 현대세계 개혁신학의 현황과 그 문제점, pp. 116~119.

36 L. Berkhof, op. cit., pp. 3~20. 벌코프는 “사회복음은 지나치게 복음 자체의 핵심을 벗어나 실용적 기독교에 치중해 왔다”고 비판함으로써 그의 신학 세계가 종국적으로는 교회중심주의를 벗어나지 못하고 있다는 것을 보여주고 있다.

37 김의환, op. cit., p. 120, 128.

론”에서 성령이 갖는 역할 그 이상의 범주를 말하지 않고 있다.

박아론 역시 김의환과 같이 한국교회의 보수신학이 개혁신학으로부터 이탈된 “새로운 변이”(變異)로서 교회의 사회적 고립과 문화적 소외를 초래하고 있다는 지적을 긍정적으로 받아들이고 있다.³⁸⁾ 그러나 한국 장로교회의 신학이 피선교 교회의 아세아형인 “보수주의 신학”이 아님을 역설하며, 자신의 신학은 청교도 개혁신학을 추구하는 복음주의 신학이라고 강변하고 있다.³⁹⁾ 보수신학이 가지고 있는 비(非)개혁적인 신학의 소극성과 현실도피주의와 외식주의는 보수주의 신학 자체로부터 태동된 구조적인 문제가 아니라 그 신학을 담지하는 교회 지도자들의 개인적인 문제로 치부하고 있다.⁴⁰⁾ 그러나 교리의 전통을 중시하는 교리적 근본주의 유형의 성격은 원래 개혁성 보다는 보수성이 더 강하기에 신학의 소극성을 산출하고, 또 보수성의 강화를 위해서는 필연적으로 현실이라는 상황을 외면시킬 수 밖에 없는 구조를 가지고 있는 것이다. 그리고 축자영감설과 같이 문자의 엄밀한 영감설을 부정하고 부분적인 성서의 영감을 주장하고 있는 신칼빈주의(neo-Calvinism)와 신복음주의(neo-Evangelicalism) 신학을 자유주의 신학과 타협하고 하나님의 주권적 은혜사상에 도전하는 “회색신학사상”이라고 비판하고 있다.⁴¹⁾ 이같은 입장은 성서영감론과 하나님 주권사상은 분리될 수 없다고 하는 논리로서 성서를 정확 무오한 하나님의 진리로 받아들이는 것이 바로 신학의 토대이며, 신학의 방향과 사상은 이에 따라서 결정되어야 한다는 것을 말하고 있다.⁴²⁾ 실제로

38 간하배, 현대신학해설, (서울: 영음사, 1973), p. 194.

39 박아론, “청교도 개혁신학의 바른길”, 보수신학은 어디로 가고 있는가? (서울: 총신대학교출판부, 1985), p. 194.

40 Ibid., p. 193.

41 Ibid., p. 194.

42 박아론, “해방 30년의 한국 보수주의신학”, 보수신학은 어디로 가고 있는가?, p. 204. 박아론은 이 글에서 한국 보수주의 신학은 성서무오사상의 기수 역할을 해왔으며, 메이첸이 자유주의와 논쟁에서 성서영감론을 중점적으로 다룬 것을 예로 들면서 보

신학이 하나님의 말씀인 성서를 진리로 고백하는 것으로부터 시작된다는 주장은 신학적으로 타당한 논리라고 본다. 그러나 성서가 하나님의 말씀이라면 성서 그 자체보다는 말씀의 주체인 하나님 자신의 구원의 역사 곧 성서에 나타난 하나님의 계시 사건이 더 강조되어야 한다. 성서 해석의 문제도 성령에 의거한다면⁴³⁾ 문자와 성령은 동일한 기능을 하는 존재로 귀결될 수 밖에 없는 구조를 가진다. 성령에 의한 기록과 성령에 의한 해석을 기본 골간으로 삼고 있음에도 불구하고, 성서무오설이라는 교리로 성서를 문자적으로만 해석한다면 성령은 성서에 기록된 문자 그 이상의 역할을 할 수 없는, 다시 말해 “삼위일체적인 성령”이 아니라 명문화된 “문자적 성령”이 되는 것이다. 그리고 성서무오사상의 기수로서 고군분투한 보수주의 신학을 “상록수적 초지일관성”이라는 술어로 묘사하면서 에큐메니칼 운동을 “신학적 절개가 없는” 신학이라고 단정하고 있다.⁴⁴⁾ 성서무오사상을 기준으로 하여 이를 인정하지 않는 신학은 곧바로 신학적 절개를 잃은 신학이라는 입장인데, 이것은 한국 보수주의 신학이 “문화개조적 행동성의 빈곤”을 지니고 있다고 지적한 박아론 자신의 논리⁴⁵⁾와 상충된다고 본다. 성서무오사상과 이를 기반으로 한 웨스터 민스터 신앙고백의 예정설⁴⁶⁾은 타락전 예정(Supralapsarianism)을 말하

수주의 신학은 국경과 지역을 초월하여 성서무오사상을 확고하게 간직해야 함을 강조하고 있다.

43 교리적 근본주의의 성서영감론은 성서의 기록과 해석이 모두 성령의 역사(役事)에 의존하고 있다고 주장한다.

44 박아론, *op. cit.*, pp. 204~205. 한국 에큐메니칼 신학은 성서무오사상을 인정하지 않는 신학으로서 신학적 절개를 상실한 신학이며 또 인기와 유행에 추구하는 신학이라고 비판하고 있다.

45 *Ibid.*, p. 207. 박아론은 한국 보수주의 신학은 복음선포적인 행동성의 측면이 강한 반면에 그리스도의 문화를 이룩할 수 있는 문화행동성이 미약하여 문화 배척주의 또는 사회적 고립주의를 낳게 되었다고 비평하였다.

46 웨스터 민스터신앙고백(1648년) 제3장 5항 : “영생으로 예정된 이 사람들을 하나님은 이 세계의 기초가 놓이기 전에 자기의 영원하고 불변한 목적과 또한 의지의 감

는 것으로, 각 개인의 운명이 창조 계획과 함께 이미 결정되어 있다는 교리이다. 따라서 개인의 집단화로 볼 수 있는 사회의 운명은 이미 내정되어 있기에, 사회 변혁적인 요소를 취할 근거가 없는 것이다. 본질적인 사회 구조의 문제를 제기하지 않고 드러난 사회 문화적 현상만을 지적하는 그의 논리로는 사회와 문화 그 자체의 변혁이 아니라, 현상적 전이만을 되풀이 할 여지가 있다. 그리고 칼빈이 이룩했던 문화적 변혁을 오늘의 상황으로 이끌기 위해서는 사회 전체를 섬기는 교회론⁴⁷⁾과 이를 뒷받침할 수 있는 성령론 또 이 성령론에 의거한 성서해석의 탈문자주의가 반드시 필요하다. 성서를 구속사적 진리로 보지 않고 문자적 고착화를 피한다면, 구원의 복음은 가시적 교회의 전유물로 전락되기 때문이다.

끝으로 교리적 근본주의가 개혁교회의 전통에 입각한 신학이라는 것을 정당화하기 위해 가장 활발한 노력을 기울였던 신학자로는 정성구를 들 수 있다. 그는 대한예수교장로회(합동)는 개혁주의 신앙과 신학 위에 세워진 교회이며, 개혁주의가 가장 성서적인 신학체계를 가진 신앙임을 강조한다.⁴⁸⁾ 그리고 개혁의 척도로 하나님의 말씀을 제시하면서, 개혁교회는 오직 성서(sola Scriptura)의 진리에 따라 항상 개혁되어야 한다고 역설한다.⁴⁹⁾ 또 하나님 주

추인 경륜과 선하신 기쁨에 따라 자기의 단순한 무상의 은혜와 사랑으로 그리스도 안에서 영원한 영광에 이르도록 선택하셨으니, 이것은 그가 그렇게 결정하게 만든 원인이 될 만한 것이 그들 안에나 다른 피조물 안에 있는 믿음이나 선행이나 혹은 끝까지 견디는 힘을 예견하셨기 때문이 아니다. 모든 것은 그의 영광스러운 은혜의 찬양을 위한 것이다.” cf. 이장식, 기독교 신조사 (서울: 컨콜디아사, 1980), p. 11.

47 H. 리처드 니이버, 김재준 역, 그리스도와 문화 (서울: 대한기독교서회, 1958), pp. 190~228. 사회 전체를 섬기는 동시에 변혁할 수 있는 교회관으로 대표될 수 있는 것은 “문화의 변혁자 그리스도론”을 들 수 있다.

48 정성구, “칼빈주의와 한국교회”, 칼빈주의 사상대계, p. 446.

49 *Ibid.*, p. 447 : “갱신이란 낡은 것을 버리고 새롭게 고쳐나가는 것이라면 개혁은 ‘말씀을 따라서 개혁하는 것’(Reformed according to the Word of God)이란 독특한 뜻을 가진 말입니다”.

권에 초점을 둔 통일된 사상 체계로서 명쾌한 교리적 구조를 이루고, 경건(敬虔)이라는 생명의 약동을 더하여 삶 전체(totality of life)를 하나님께 드리는 신학이라고 정의내리고 있다.⁵⁰⁾ 이같은 입장은 성서무오설 - 하나님의 주권 - 경건이라는 세 가지 축을 토대로 삼고 있는 교리적 근본주의신학의 특징을 종합화한 논리라고 본다. 그러나 성서무오설은 변화와 해석의 여지를 차단하고 하나의 고정된 사상체계로 확정하여 개혁의 필요성을 약화하는 교리이다. 성서(text)와 해석(context)의 관계에서 발생할 수 있는 두 가지 측면, 즉 '하나님의 말씀'(text)과 인간 이해와 기록의 '상황'(context) 모두를 영감이라는 교리를 통해 하나님의 말씀(text)으로 이해함으로써 인간의 언어를 통해 인간에게 전달하려고 했던 하나님의 영원한 진리를 놓쳐버리는 결과를 가져올 수 있다. 개혁(reform)은 근본으로 다시 돌아가 현실을 변혁시키려는 급진적인 사고이다. 그러나 성서무오설과 같은 교리는 문자화된 성서를 중요하게 생각하기에 성서를 통해서 전달하려는 하나님의 진리가 인간의 기록으로 고착화되는 모순을 초래하게 된다. 이렇게 개혁전통과 성서무오설은 양립 불가능한 구조를 가지고 있는 것이다. 그리고 하나님의 주권을 인본주의와 대립 구도로 설정하는 동시에,⁵¹⁾ 에큐메니칼 운동을 인본주의의 한 갈래로 파악하고서 하나님의 말씀보다는 정황에 더 관심을 갖는 인본주의 신학이라고 비판한다.⁵²⁾ 이것은 인간의 철저한 부패와 죄악을 인식하지 못하는 신학은 휴머니즘이란 종교에 감염된 신학이며, 인간의 낙관주의 사상을 거부하고 하나님의 절대주권을 주창한 사상이 바로 칼빈주의이기에 칼빈주의만이 인본주의의 오류를 극복할 수 있다는 입장이다. 그러나 휴머니즘 또는 인본주의가 인간을 절대화하고, 신격화시키는 사상이라고 단정하고 있지만,⁵³⁾ 칼빈의 종교개혁

50 Ibid., pp. 452~453.

51 정성구, "칼빈주의와 인본주의", 칼빈주의 사상대계, p. 240.

52 정성구, "칼빈주의와 한국교회", p. 454.

사상 속에는 모든 인간의 존엄성과 탁월성(the dignity and excellence of man)을 확보하려는 르네상스 인문주의의 영향이 깃들여 있는 것이 사실이다.⁵⁴⁾ 칼빈은 타락한 중세 교회의 교권을 비판하며 모든 권위는 하나님에게 종속된 것으로 오직 하나님만이 절대주권을 가지기에 하나님 앞에서는 교회의 전통도 상대적일 수 밖에 없다는 주장을 하였다.⁵⁵⁾ 이것은 하나님의 주권을 높이는 동시에 교권에 올려왔던 인간성, 곧 하나님의 창조 섭리 안에서 내정하신 하나님의 형상을 회복하고자 했던 사상이었다. 단, 독자적인 인간의 존엄성이 아니라 하나님의 절대주권 앞에 선 인간 존엄성을 말하고자 했다. 이같은 사상을 기반으로 하여 칼빈은 인간의 죄성을 구속하시는 하나님의 “은혜”(sola Gratia)와 그 은혜에 대한 인간의 “믿음”(sola Fide) 그리고 이 모든 것을 계시한 인간 삶의 준거인 “성서”(sola Scriptura)를 종교개혁의 토대로 삼았던 것이다.

지금까지 살펴본 바에 따르면, 교리적 근본주의는 웨스트민스터 신앙고백이라는 매체를 통해 칼빈사상을 이해한 유형으로 타락전 예정설과 성서무오설을 절대 진리로 고백하고, 교회의 사회 참여를 부차적인 것으로 평가하는 신학적 노선이다. 자유롭고 폭넓은 신학적 조류의 수용과 함께 당면한 한

53 정성구, “칼빈주의와 인본주의”, p. 241.

54 이형기, “칼빈의 생애와 작품”, 종교개혁 신학사상 (서울: 장로회신학대학출판부, 1984), p. 260. “... 이처럼 古典에 대한 관심은 <근원으로 돌아가자>(ad fontes)고 하는 르네상스의 모토로서 이는 희랍·로마의 古典은 물론 성경과 교부의 부활도 의미하였다. 따라서 르네상스 人文主義者들의 영향과 볼말(Wolmar)등 루터신학의 전수자들을 통하여 칼빈은 성서, 교부신학 그리고 프로테스탄트적 복음이해에로 접근하였다. ...”

55 전경연, “로마教會의 挑戰에의 應戰”, 칼빈의 생애와 신학사상 福音主義 神學叢書 제27권, (서울: 한신대학출판부, 1982), p. 37. 칼빈은 종교 개혁의 진리를 말하면서 개혁의 의도는 “초대교회의 근본형태”를 재현시키는 데에 있는데, 이것이 로마교황제와 권력으로 말미암아 파괴되었다고 하였다. 그리고 하나님의 말씀을 대신하여 교회가 권위를 가질 수 없다고 천명하였다.

국 사회의 문제에 응답할 수 있는 주체적인 한국신학 수립을 위해 더 많은 노력을 기울여야 할 과제를 안고 있기는 하지만, 성서를 절대적 진리로 고백함으로써 기독교 신앙의 자기 정체성을 간직해 온 점은 긍정적으로 평가해야 한다고 본다.

제 2 절 고백적 분리주의 칼빈 이해

‘고백적 분리주의’(confessional seperatism)는 화란 개혁주의신학의 영향을 받아 인간의 전적타락을 고백하고, 중보자인 예수 그리스도와 교회를 절대시한다.⁵⁶⁾ 그러나 교회중심주의가 극단화되어 교회의 거룩성을 강조하며, 이 거룩성을 기준으로 하여 타교회와 세상을 배척함으로써 자신들만의 분리를 구현하는 분파적인 성격을 띠고 있다. 이러한 고백적 분리주의의 유형은 박윤선의 신학이 골간이 되어 형성되었다. 따라서 박윤선 신학이 가지고 있는 고백적 분리주의의 성격을 먼저 고찰하고, 이를 계승한 고백적 분리주의자들의 신학적 특징들을 논구하고자 한다.

56 고백적 분리주의에 영향을 끼친 화란 개혁주의 신학은 17세기 도르트 회의를 기점으로 출발된 신학 사조이다. 도르트 회의가 채택한 5대 강령은 칼빈주의의 신학적 토대가 되었다. 그러나 화란의 개혁주의는 18세기 개몽주의 사상과 국교회(國敎化)의 영향으로 칼빈 신학사상의 특징들을 상실하게 되었다. 그러나 19세기에 들어 흐룬 반 프린스터(Groen Van Prinsterer)에 의해 칼빈주의의 대부흥이 일어났는데, 그는 근대 칼빈주의 운동의 아버지라는 칭호를 받은 신학자였다. 프린스터의 대를 잇는 아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크는 화란 개혁주의의 확고한 전통을 세워나갔다. 특히 카이퍼는 ‘영역주권사상’을 제창하면서 삶의 모든 영역에서 하나님의 주권이 인정되어야 한다고 역설하였다. 그는 1908년에 미국 프린스턴 신학대학에서 칼빈주의를 강의함으로써 미국 장로교회에 화란 개혁주의 신학을 전파하는 데에 공헌하였다. 필자가 본 논문에서 명칭하고 있는 화란 개혁주의 신학은 바로 이같은 신학적 노선을 말하는 것이다. cf. 정성구, 칼빈주의 사상대계, pp. 90f.

1. 박윤선의 고백적 분리주의 신학

칼빈사상을 바라보는 한국교회의 두번째 유형으로는 박윤선의 고백적 분리주의를 들 수 있다. 고백적 분리주의는 칼빈사상의 중요한 모토였던 인간의 전적타락⁵⁷⁾을 신학적 기본 노선으로 붙잡고, “인간의 본성은 전적으로 부패하여 선을 향해 한 발자국도 내디딜 수가 없으며, 성령으로 중생하지 않고서는 덕행은 전혀 불가능하다”⁵⁸⁾는 신앙을 고백함으로써, 하나님의 절대적 “은혜”와 이에 상응하는 인간의 “믿음” 이외에도 인간의 전적이며 지속적인 “회개”의 영역과 이를 통한 성령의 중생 과정을 상징한다. 이같이 회개를 중시하는 신앙적 자세는 “인간의 사상이 전적으로 부패했기 때문에 계시의 말씀에 전적으로 의존해야 한다”⁵⁹⁾는 성서론과 하나님의 선택을 받은 교회는 계시의 말씀인 성서를 신앙과 생활의 정확무오한 유일한 법칙으로 믿으며 교회의 “거룩성”을 지켜 나가야 한다는 교회론을 교리화하고 이를 진리로 고백하는 자들만의 성별의식을 강조한다.⁶⁰⁾

고백적 분리주의 형성의 시원이 되는 신사참배의 문제도 교회 거룩성과 성별의식에서 기인된 사건이었다고 볼 수 있다.⁶¹⁾ 신사참배를 반대했던 출옥성도들이 해방 이후에 교회의 거룩성 문제를 제기하면서 회개운동을 전개하였으나,⁶²⁾ 한국 장로교회 지도자들 때문에 별 성과를 거두지 못하였다. 이에 출옥성도들을 중심으로 신사참배를 우상숭배의 죄로 고백하며, 신앙적 “순결

57 *Institute II*. 1. 8.

58 신복윤, “칼빈의 윤리사상”, *칼빈의 신학사상* (서울: 성광문화사, 1993), pp. 283~286; *Institute II*. 2. 1.

59 차영배, “박윤선 신학에 미친 화란 개혁신학의 영향”, *박윤선 신학과 한국신학* (서울: 기독교학술원, 1993), p. 31.

60 이근삼, “한국교회에 고려파 교회의 존재 이유”, *개혁주의 신앙과 문화* (서울: 영문, 1991), p. 327.

61 *Ibid.*, pp. 328~329.

62 박윤선, “고신 초창기와 나”, *월간고신* 1986년 9월, p. 16.

성”⁶³)을 지킨 신앙인들만의 교회와 신학을 고수하기 위해 만든 고려파 교단과 고려신학교가 바로 고백적 분리주의의 울타리가 되고 있다.

신사참배 반대자들의 신앙은 먼저 성서를 하나님의 무오한 말씀으로 믿으며, 이를 표준으로 삼아 신앙생활을 영위하였다.⁶⁴) 따라서 신사참배는 십계명에 위배되는 우상숭배였고, 하나님의 계명에 순종하기 위해서는 순교를 각오하더라도 신사참배를 용인할 수 없었던 것이다.⁶⁵) 고난과 순교는 천년왕국에 대한 종말론적 신앙의 해석을 통해 하나님께 영광을 돌리는 신앙의 꽃이라고 여겨졌다.⁶⁶) 이같은 인식은 곧 다가올 예수의 재림 때에 모든 세상의 나라와 권세가 심판자 예수 그리스도 앞에 무릎을 꿇고, 신앙의 순수성을 지킨 신자들은 그와 더불어 세상을 다스린다는 천년왕국설에 대한 전적인 믿음으로부터 도출된 신앙적 결단이었다.⁶⁷) 피안적인 선택을 띠고 있는 이들의 신앙은 신사참배를 민족의식의 발로로써 저항한 것은 아니었다고 본다. 이는 정치에 대한 그들의 입장을 통해 분명히 입증될 수 있는 것으로, “정치에 대하여 정교분리(政教分離)라는 전통적인 개혁주의의 견해를 취하였다”⁶⁸)고 그들 스스로 밝히고 있다.

‘교회의 정치로부터의 독립’(libertas ecclesiae)이 갖는 본래적인 의미는 종교에 대한 국가의 간섭과 시책을 반대하는 것을 말하는 것이지, 교회의 정치적 활동을 배격한다는 것은 아니었다. 그러나 신사참배 반대자들의 신앙은

63 Lee Kun-Sam, The Christian Confrontation with Shinto-Nationalism, 1868-1945 (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1966), p. 183 ~194. 이 글에서 이근삼은 신사참배를 반대했던 신앙인들의 가장 큰 동기를 “하나님의 계명에 대한 순종과 교회에 대한 사랑”이라고 밝히고 있다.

64 박형룡, 교의신학 pp. 3~4.

65 김영재, “神社參拜와 韓國教會의 信仰”, 신학지남 1984년 겨울, p. 136.

66 Lee Kun-Sam, op. cit., p. 194.

67 Ibid., p. 76.

68 김영재, op. cit., p. 139.

전자(前者)만을 지나치게 강조하였다. 신사참배를 종교적인 문제로 해석하고 정교분리에 입각하여 저항한 것이라면 동시에 후자(後者)의 취지에 따라 한국 교회의 정치적 입장을 밝혀야함에도 불구하고, 단지 종말론적 신앙이 갖는 피안성(彼岸性)만이 부각되어 현실적 고난을 극복의 대상으로 보지 않고 천상의 영광을 예비하는 수단으로 받아들였던 것이다.

이와 같은 신사참배 반대자들의 신앙 전통을 수용한 박윤선은 성서의 문자적 오류성을 인정하지 않는 신정통주의와 자유주의신학의 고등비평학적 경향이 한국교회가 신사참배에 굴복할 수 있는 빌미가 되었다고 규정하고서 보수신학의 부활과 연대를 위해 노력하였다.⁶⁹⁾ 박윤선은 고백적 분리주의의 유형을 구축하는 데에 중심적 역할을 했던 신학자로서 1946년에 한상동과 함께 고려신학교를 설립하고,⁷⁰⁾ 평양신학교가 가졌던 정통 보수주의 신학의 뿌리를 다시 찾고자 노력한 인물이다. 그는 박형룡을 고려신학교의 교장으로 영입하면서 한국교회 내에 성서무오설에 입각한 신학적 원리를 다시 확고히 하고자 하였다. 이에 따라 고려신학교의 교육 지침도 신사참배가 비성서적인 신학적 논리를 가지고 있다는 것을 입증하는 데에 중점을 둘 수 밖에 없었다.⁷¹⁾ 그러나 고려신학교 위상의 문제를 놓고 박형룡과 고백적 분리주의를 대표하는 박윤선, 한상동의 입장이 상이하게 대치되고, 중국에 이르러 각자의 입지에 맞는 독립적인 신학노선을 구축하게 되자,⁷²⁾ 고려신학교도 교리적 근본주의와는 다른 독자적인 한국 보수주의 신학사상을 표방하고 나섰다.

69 "Presbyterian in Korea", *OPM* July-August, 1963, p. 4. 이 글은 한국교회가 성서 무오설을 부정하는 자유주의 신학의 조류에 몰들어 성서를 문자 그대로 믿지 않음으로써 십계명에 수록된 우상숭배의 죄를 범하게 되었다고 기술하고 있다.

70 박윤선, *op. cit.*, p. 18.

71 이보민, "고려신학의 뿌리", *월간교신* 1986년 9월, pp. 26~27.

72 고백적 분리주의는 미국 교리적 근본주의 노선을 따르는 "독립 선교회"와의 독립적 관계를 원했고, 또 한국장로교와는 무관하게 고려신학교를 독자적으로 운영하고 싶어했다.

고백적 분리주의의 초석을 마련한 박윤선은 평양신학교를 통해서 웨스트민스터 신앙고백의 보수적 전통을 체득하고, 성서무오설의 교리를 확고한 신학적 표준으로 삼게 되었다.⁷³⁾ 그리고 고전적 근본주의의 전통을 강화할 것을 주창하며 웨스트민스터 신학교를 세운 메이첸과 반털⁷⁴⁾로부터 신정통주의신학의 고등비평학적 노선을 비판할 수 있는 변증학과 ‘임의적 가설주의’(presuppositionalism)를 습득함으로써 근본주의적 성격을 강화해 나갔고,⁷⁵⁾ 바빙크와 크라이더아너스(Greijdanus)로 이어지는 화란 개혁주의신학의 영향을 받아 그의 신학을 대표할 수 있는 “계시의존사색”의 원리를 창안하였다.⁷⁶⁾ 이러한 신학적 맥을 통해 박윤선은 “성서무오성”⁷⁷⁾과 “인간의 전적타락”을 자기 신학의 출발점으로 삼고 주경신학의 터전을 마련해 나갔다. 성서무오성이 위필드 신학의 영향이었다면, 인간의 전적타락은 바빙크 신학의 영향이었다

73 박윤선은 근본주의 신학을 추구하던 프린스턴 출신의 교수들이 평양신학교를 주도하고 있을 1930년대 초에 신학공부를 하였다. 따라서 그의 신학에 근본주의의 영향이 남아 있는 것은 자명한 일이며, 또 그의 주경신학의 토대가 되는 성서무오설도 이 때에 확립되었다고 본다. 평양신학교의 성서무오설을 대표할 수 있는 글을 인용하면 다음과 같다. “본 주석의 집필자들은 성경 전부가 하나님의 영감된 말씀이며 신앙과 행위의 유일무오한 법칙이라고 믿는다. ... 웨스트민스터 교리적 표준은 조선장로교회의 신조를 구성하는 바, 본 주석의 집필자들이 신조를 믿음은 이것이 신의 말씀에 교훈되었음을 믿는 때문이다. ...” 표준성경주석; 잠언, 전도, 아가 (서울: 총회종교교육부, 1939), pp. 1~2.

74 반털의 변증학은 전체적 접근방법으로서 성경을 하나님의 말씀으로 받아들이게 하는 데서 출발했다고 하는 초월주의를 인정한다.

75 오병세, “박윤선신학이 한국 주경신학에 미친 영향”, 박윤선신학과 한국신학, pp. 60~61.

76 차영배, op. cit., pp. 29~31.

77 박윤선, “신약 성경의 권위에 대하여(1)”, 과수군, 1954년 4월, p. 5. “우리는 신약 성경의 권위가 곧 하나님의 말씀의 권위라는 것을 알고 있다. ...성경의 권위는 독자적인 신임성이다. 그러므로 성경은 신앙의 근본 토대이다. 누가 문기를 성경을 믿을 이유가 무엇인가 하면 우리는 대답하기를 그것이 하나님의 말씀인 까닭이라고 한다. ...”

고 볼 수 있는데,⁷⁸⁾ 그의 주경신학에는 이 두 가지 요소가 함께 혼재되어 있다.

성서 해석의 문제를 먼저 고찰하면, 성서의 초월적 요소를 전제하고, 이를 인간의 사상으로 해석한다는 것은 곧 하나님의 말씀을 인간 사상의 수준으로 끌어내리는 모순이라고 비판하고 있다.⁷⁹⁾ 이것은 인간 자체를 타락된 존재로 보고 “타락성”과 하나님 말씀의 “거룩성”이 갖는 괴리로 인해 해석의 매개가 인간에게 주어지지 않는다는 논리이다. 성서 해석이 인간의 사상이 아니라 초월적인 성령의 전적 영감에 의존한다고 하더라도,⁸⁰⁾ 인간이 성령의 영감으로 완전한 거룩성을 회복하지 못한다면 그 해석 역시 인간의 사상적 흔적을 지워버릴 수가 없게 된다. 인간의 전적 거룩성이 회복될 수 있다면 그것은 인간의 전적타락설을 부정하는 것이며 또 회복될 수 없다면 성서 해석이 어떤 형식을 취하든지 종국에는 인간의 이해구조를 거쳐야 하기에 절대적인 성서 해석은 없고 모두 상대화될 수밖에 없는 논리가 되는 것이다. 이러한 오류를 극복하기 위해 박윤선은 “성서의 저자는 단일한 성령이기에 성서의 각 부분은 서로 동일한 기맥을 유지하며 그 일부를 다른 부분이 밝혀준다”⁸¹⁾고 주장한다. 성서 각 부분의 기록 연대와 그 때의 역사, 정치, 경제, 사회적 맥락을 배제하고서 하나의 통합된 구조로 연결하여 성서를 해석하는 것은 성령을 기록된 성서의 테두리에 제한하는 것이며, 또한 오늘날의 성서가 정경화(正經化)의 작업을 통해 이루어졌다는 역사적 사실마저도 부정하게 되는 결과를 가져오게 된다.

박윤선 주경신학의 성서무오성과 “독자성”⁸²⁾은 성서와 이를 토대로 한

78 오병세, *op. cit.*, p. 64.

79 박영희, *op. cit.*, p. 82.

80 박윤선, '성경 해석 方法論', *신학지남*, 1966년 6월, p. 19.

81 *Ibid.*

82 성서를 성서 자체를 통해 해석하는 박윤선의 주경신학은 성서만의 “초월적 독자성”

칼빈의 사상적 체계가 “하나님의 주권”을 기본원리로 삼고 있기에, 성서의 무오성과 독자성은 하나님의 주권과 일치된다는 논리에서 기인된 사고이다. 그는 하나님의 주권사상을 신본주의로 규정하고, 이와 일치하지 않는 사상을 인간의 자율주의에 뿌리를 둔 인본주의라고 비판한다.⁸³⁾ 신본주의는 성서와 교리 해석권을 신의 이름으로 교회와 성직자가 모두 독점하는 “교권중심주의”를 낳았다. 그러나 그의 신학 체계는 교권중심주의가 가져올 수 있는 모순을 언급하지도 않은 채 “영력(靈力)과 경건”이 빠진 신학만으로는 성서무오설을 믿을 수 없다고 주장하면서, 성서무오성은 학적으로 이해할 수 없는 초월성을 가진 것이라고 단정하고 있다.⁸⁴⁾ 이는 인간의 전적타락으로 주어진 “하나님 말씀에 대한 무지의 상태”가 영력과 경건을 통하지 않고서는 성서가 갖는 신적 권위와 그 무오성을 이해할 수 없는 차원에 계속 머문다는 입장이다.

박윤선은 신인식에 대한 무지를 탈피할 수 있는 유일한 대안으로서 ‘기도’를 강조하고 있다.⁸⁵⁾ 이에 따라 신학과 신앙이 가지고 있는 고유한 기능에 대해 명확하게 개념을 정리하지 않음으로써 신앙을 위한 신학만을 정당화하는 결과를 가져오게 된 것이다. 본래 신학이란 교회에 봉사하는 학문으로서 신앙의 근거를 학적으로 증명하는 것을 기본 과제로 삼고 있지만, 동시에 맹목적인 신앙과 오류성을 방지하는 견제의 역할도 갖고 있는 것이다. 이와 같

을 인정하고 여기에 성서의 신임성, 충족성, 명백성을 포함하는 계시의 필요성에 의존하고 있다. 따라서 그의 성서해석을 대표할 수 있는 성격을 성서의 독자성이라고 칭한다. 간하배는 이같은 방법론을 “칼빈의 조화적 방법론”이라고 논평하기도 하였다. H. M. Conn, “*Studies in the Theology ...*”, vol 29, p. 40.

83 오병세, *op. cit.*, pp. 65~66.

84 박윤선, “근년 개혁주의 신학 동향”, *파수군*, 1960년 9월, pp. 5~6.

85 박윤선은 칼빈의 『기독교 강요』 제3권 20장에서 “기도”가 은혜의 방편으로 기술되고 있는 것을 근거로 삼아 하나님의 말씀과 하나님의 주권 그리고 “기도”를 같은 차원으로 강조하고 있다.

이 고백적 분리주의를 창안한 박윤선은 조직신학을 통해 한국 보수주의 신학의 기틀을 마련한 박형룡과는 달리 주경신학을 매개로 하여 성서의 무오성과 이를 믿는 교회의 기록성을 일관되게 견지하였다.

박윤선이 생각한 교회의 기록성은 영적인 실체(spiritual reality)로서 그 지상적 교회의 모습은 그리스도 진리에 대한 변증적 의무와 선교적 과제를 동시에 갖고 현실 속에서 시련을 당하는 전투적 교회의 유형을 말한다. 전투적 교회란 이 세상을 이단 또는 타락된 상태로 파악하고, 복음 전파를 위해 끊임없이 싸워 나가야 한다는 청교도적인 교회론으로서 세상과의 타협을 거부한다.⁸⁶⁾ 그리고 타협하지 않음으로써 교회는 자연스럽게 순수성(purity)을 갖게 되고, 그 순수성은 다시 교회의 기록성으로 이어지게 되는 것이다.⁸⁷⁾ 이것은 고백적 분리주의의 전형적인 교회론을 대변하는 것으로 선교의 목적이 하나님의 영광만을 선포하고 그것을 기념하는 데에 있다는 것을 보여 준다.⁸⁸⁾ 타락으로 인해 인간의 자유의지가 하나님을 향할 수 있는 가능성이 차단되었기에, 선교의 결과를 미리 상정하고 하나님의 주권과 영광을 선포할 수만 있다면 그것은 교회의 의무를 다한 것이라는 입장이다.

교회는 세상과 더불어 항존하면서 세상의 타락상과 대결하고 이를 변화하는 데에서 존립의 근거를 찾아야 한다. 이는 고백적 분리주의에서 말하는 인간의 전적타락이라는 논지에서 보더라도 타당성을 획득할 수 있는 논리이다. 교회가 지상에 머무는 한 교회 역시 인간의 모임이며 따라서 타락적 요소를 갖는 것은 자명한 일이기에 세상의 타락과 교회의 타락을 분리하여 구분한다는 것은 성별을 강조하는 교회의 자의식일 뿐이다. 그리고 교회가 지상에 구현된 천상적 실체라면 거기에는 기독교의 본질인 십자가의 도(道)가

86 전호진, “박윤선 주석에 나타난 선교사상”, 敬虔과 學問, p. 91.

87 *Ibid.*, p. 92.

88 박윤선, 이사야 주석 (서울: 영음사, 1964), p. 82.

있어야 한다. 십자가의 진리는 타인의 아픔과 죄를 자기의 것으로 고백하고 속죄의 길을 열어주는 절대적인 은혜이다. 이러한 맥락에서 본다면, 교회의 거룩성과 순수성의 강조는 예정설에 입각하여 하나님의 선택을 받은 은혜에 대한 고백을 절대화하는 신앙은 될지 모르나 그 신앙을 고백한 교회의 실천적 과제를 방기하는 모순을 초래할 가능성이 있는 것이다.

교회와 세상을 분리적 관계로 이해하는 박윤선의 신학은 사회참여의 문제도 같은 입장에서 파악하고 있다. 개혁을 사회구조 변화의 개념으로 보지 않고, 인간의 마음이 먼저 개선되고 그 결과로써 주어지는 점진적인 사회의 개선을 개혁주의 전통에 맞는 개혁의 원리라고 주장하면서 이같은 원리를 “문화적 보수주의”라고 정의하고 있다.⁸⁹⁾ 인간의 심적 개선을 선차적인 과제로 단정한 것은 사회구조가 갖는 불의가 인간의 심적 타락에서 오는 결과라고 본 것인데, 이것은 사회학적 측면에서 재론의 여지가 있는 문제이다. 인간의 심성(心性)과 사회구조는 사실 불가분의 관계를 가지고 있다. 인간 심성의 투영으로서 사회구조가 성립되는 경우도 있지만, 불의한 사회구조가 인간의 심성을 강박하게 만드는 경우도 있기 때문이다. 오히려 현상적으로 본다면 사회구조가 인간의 심성을 규정하고 그 심성은 다시 사회구조를 재구성하는 순환적 형태를 띠고 있는 것이다. 따라서 의식의 개선과 사회구조의 변화를 동시에 모색하지 않는 방법론은 양쪽 모두를 포기해 버리는 것과 같다고 볼 수 있다.

지배자와 피지배자의 관계를 하나님의 섭리로 해석하고⁹⁰⁾ 사회정의를 선교적 과제로 설정하는 것을 잘못이라고 비판한 점도 하나님나라에 대한 교회의 선교적 소명을 축소하는 입장이다. 참된 평화와 진정한 평등이 실현될 하나님나라의 도래를 준비하는 지상적 차원의 천국 확장 운동은 교회의 특별

89 전호진, *op. cit.*, p. 95.

90 박윤선, 로마서주석 (서울: 영음사, 1954), p. 369.

한 사명인 것이다. 도래하는 하나님나라의 표상과 이를 위한 교회의 노력은 조화를 이루어야 하며, 교회는 평등을 추구함으로써 하나님나라의 도래를 앞당겨야 할 의무를 갖는다. 그러나 하나님나라를 타계적인 것으로 해석하고 현존하는 사회체제를 유지하려는 것은 그가 평양신학교의 근본주의를 비판하고 칼빈주의를 받아들였던 이유인 “일반 은혜의 필요성”⁹¹⁾과도 부합되지 않는 논리이다.⁹²⁾

2. 고백적 분리주의의 칼빈 신학사상 이해의 전통

박윤선의 고백적 분리주의 신학의 흐름은 한국 초기 선교사들의 청교적 개혁주의 신앙과 영국 웨스트민스터 신학 그리고 화란 개혁주의신학의 전통을 이어져 오고 있으며, 그 신학을 “신앙”과 “경건”⁹³⁾이라는 교리로 정립한 신학자로는 오병세와 이근삼을 들 수 있다. 이같은 고백적 분리주의의 신학은 교리적 근본주의에 비해 화란 개혁주의신학이 중요한 신학적 노선으로 자리잡고 있는 특성을 가지고 있는데, 이 점은 박형룡과 신학교의 문제로 갈라지면서 교리적 근본주의와는 다른 고려파 신학만의 독자성을 확보할 필요성을 느꼈고, 또 전반적인 삶의 체계로서 “경건성”을 강조할 수 있는 칼빈주의가 고려파 신학에 더 적합하다고 판단했기 때문이었다. 이같은 인식을 통해 한국 칼빈주의 강화를 모색하는 한편 그 대안으로서 화란 개혁주의신학을 받아들여지게 되었던 것이다.⁹⁴⁾

91 Harvie Conn, *op. cit.*, p. 138.

92 창조전부터 개인의 운명이 예정되어 있다고 본 근본주의의 예정설이 가지고 있는 협의성을 탈피하고, 예수 그리스도의 선택과 구원을 개입함으로써 일반적 은총을 강조하려고 했다면 교회의 테두리를 넘어 세속사 속에서 역사하시는 하나님의 경륜을 증거하고 또 그 경륜의 도구됨을 고백해야 한다.

93 박영희, “한국주경신학과 박윤선 주경신학의 의의”, *경건과 학문*, p. 85. 박영희는 박윤선의 신학을 “信仰의 지조와 悔改운동을 내세움으로써 경건과 신앙의 성결생활에 크게 공헌한 신학”이라고 밝히고 있다.

인간의 전적타락을 논지의 거점으로 삼고, 성서무오설을 절대적인 진리로 논증하는 동시에 교회의 거룩성을 강조하는 박윤선의 신학을 수용하고, 고백적 분리주의의 특성을 답습한 오병세의 신학도 박윤선과 같은 신학적 틀을 갖고 있다고 볼 수 있다. 그의 신학은 한마디로 “교회에 봉사하는 신학”으로서 철저하게 하나님 중심과 그의 영광이 강조되고 있다.⁹⁵⁾ “그리스도의 몸된 교회를 섬기는 데에 신학의 궁극적인 목적이 있다”⁹⁶⁾는 말은 신학적으로 타당한 명제이지만, 교회의 본질을 “선택”에 둬으로써 세상을 향해 열려 있는 교회가 아니라 세상과 구별된 교회를 추구한다.⁹⁷⁾ 따라서 선택과 부르심을 입은 목적이 가지고 있는 “교회의 자기구원”과 “세상의 구원”을 위한 선교의 차원이 균형을 이루지 못하고 있다. 이것은 복음을 증거해야 할 교회의 사명을 “복음의 전파”라는 협의적 의미로 해석한 결과라고 본다.

증거는 사건의 재현으로 하나님의 구속사적 경륜과 예수 그리스도의 십자가 사건이 현재의 시점에서 다시 일어날 수 있도록 조력하는 적극적인 개념이다. 증거에는 복음을 전파하는 소극적 차원 뿐만 아니라 복음으로 인하여 변화가 일어날 수 있도록 하는 재현의 성격이 포함되어 있는 것이다. 선택을 교회의 구성요건으로 중시하는 그의 신학적 경향은 교회의 코이노니아(koinonia)를 바라보는 관점으로까지 이어지고 있다. 보이지 않는 교회의 우주적 통일성을 언급하면서도 코이노니아의 전제로서 웨스트민스터 신앙고백의 표준을 따라야 한다는 것은⁹⁸⁾ 다양성 속에서 일치를 모색하는 교회론과는

94 Park Yune Sun, "The Korean Church and Westminster Seminary," The Presbyterian Guardian, April, 1939, p. 71.

95 오병세, “나의 生涯와 神學”, 성경과 개혁주의신학 (서울: 개혁주의신행협회, 1986), p. 653~654.

96 Ibid.

97 오병세, “교회에 대한 성경신학적 이해”, 교회 교육 신학 (서울: 개혁주의신행협회, 1989), p. 9.

98 오병세, “교회와 코이노니아”, 교회 교육 신학, p. 32.

다르다. 동일한 신앙의 원리를 가지고 있는 교회들만의 교제는 개별 교회가 “참된 교회의 한 부분”(a branch of the true church)⁹⁹⁾이라는 그의 주장과는 달리 참된 교회를 하나의 신앙적 고백으로 규정하고 다른 신앙의 형태를 가진 교회를 배제하는 것이다.

고백적 분리주의를 형성한 박윤선과 그 명맥을 잇는 오병세의 신학을 토대로 하여 고백적 분리주의의 유형을 체계적으로 정리한 신학자로는 이근삼을 들 수 있다. 그의 신학도 고백적 분리주의의 특성을 그대로 수용하고 있지만, 전자의 신학과 구별되는 점이 있다면 바빙크의 신학으로 대표되는 화란 개혁주의 노선을 보다 철저히 따르고 있다는 사실이다. 따라서 하나님에 대한 인간의 “불가이해성”(不可理解性)을 신학과 신앙의 중요한 기틀로서 전제하고 있다.¹⁰⁰⁾

유한자(有限者)인 인간이 무한절대자(無限絕對者)인 하나님을 온전히 이해할 수 없고 또 인간의 타락은 이러한 불가능성을 더욱 심화시켰기에 신의 완전한 계시의 진리가 엄존함에도 불구하고 인간이 이것을 완벽하게 이해한다는 것은 불가능하다는 입장이다. 이러한 이해의 불가능을 타개할 수 있는 유일한 대안으로 신의 계시에 의존할 수밖에 없는데, 일반계시는 자연과 역사 그리고 인간구조의 영역을 통해 신의 섭리를 체득하는 방법이다. 그러나 일반계시를 깨달을 수 있는 인간의 이성이 이미 타락한 상태에 있으므로 그 계시를 이해할 수 있는 심령의 변화 곧 경건이 창출되지 못한다고 주장하면서, 하나님의 특별계시인 예수 그리스도와 성서를 통해서만이 하나님을 올바르게 알 수 있다고 강변한다.¹⁰¹⁾ 특별계시로 예수 그리스도와 성서를 동일시하고 있지만 더 구체적으로는 예수 그리스도의 현존이 갖는 포괄적인 성격

99 Ibid.

100 이근삼, “神知識에 대한 考察”, 敬虔과 學問, p. 239.

101 이근삼, op. cit., p. 245.

중의 하나인 일반적 계시의 원리를 저차원적인 것으로 규정한다면 오직 교회 안의 예수 그리스도와 성서만이 계시로서 권위를 가질 수 있다는 논리이다.¹⁰²⁾ 그러나 인간의 신지식(神知識)이 불완전한 것이라면 상대성과 다양성을 인정하고 또 성서에 대한 하나의 해석을 절대화해서는 안될 것이다. 하나님의 우주적 경륜을 문자화된 성서 안에 가두어서도 안될 것이며, 일반계시를 통해서 하나님의 현존을 발견하고 깨달은 진리를 통해 다시 성서를 해석하는 유기적 계시관을 마련해야만 한다. 비록 특별계시와 일반계시를 상보적 관계로 설명하고 있지만 실제로는 일반적 계시를 초월하는 특별계시인 성서만을 강조하고 있을 뿐이다.¹⁰³⁾ 그리고 성서를 통한 계시의 문제도 성서를 바라보는 다양한 시각을 인정하지 않고, 하나의 교리적 해석만을 진리라고 주장하는 것은 하나님에 대한 “인간의 절대적 이해”를 부정하면서도 자신들만의 해석을 다시 절대화시키려는 의도라고 본다.

이와 같이 고백적 분리주의 신학은 박윤선 - 오병세 - 이근삼을 거치면서 인간의 타락과 성서무오성을 두 축으로 하여 교회의 거룩성을 주창하고 있다. 세상과 교회를 이분적 구조로 보고, 교회가 갖는 선교의 실천적 직분을 약화시킨 이 유형은 신학적 논리보다는 신앙적 차원을 더 강조하는 형태를 가지고 있다. 교리적 근본주의가 신학의 원리로서 인간의 “신앙과 이성”을 동시에 말하기도 하였지만, 고백적 분리주의는 오직 “신앙”만을 강조함으로써 세속사 속에서 누락이 될 교회가 아니라 초월성을 가진 영적인 실체로서의

102 *Ibid.*, p. 260. “성경은 이 모든 것을 결정한다. 이 성경의 교훈에 따라서 기독교회는 神知識을 결정한다.”

103 B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of Bible*, (London: Oxford University Press, 1959), p. 74~75. 이근삼은 워필드의 계시관을 그대로 수용하고 있는데, 워필드는 특별계시를 보수적 계시(remedial revelation)로 정의하면서 “일반 계시의 불충분성이 특별계시를 요구하고, 특별계시는 또한 일반계시를 요구한다”고 주장함으로써 특별계시의 절대적 우위를 확보하려고 하였다.

교회를 논증하고 있다.

이같은 고백적 분리주의 신학의 근거가 되고 있는 성서론, 예정론, 교회론을 서술하면, 먼저 성서론에 있어 교리적 근본주의는 성서영감론과 하나님의 절대주권이 축이 되어 성서가 전반적인 인간 삶의 체계를 구성하지만, 고백적 분리주의는 인간의 전적타락의 교리를 근간으로 하여¹⁰⁴⁾ “계시의존사색”(啓示依存思索)¹⁰⁵⁾이라는 신학의 원리를 만들고, 이 원리에 따라 성서를 하나님의 무오한 말씀으로 받아들인다. 하나님의 절대적인 신권(神權)을 전제하고서 인간이 전적으로 타락함으로써 인간의 지혜로는 하나님을 결코 알 수 없기에 오직 그의 계시된 말씀인 성서를 통해서만 하나님을 알 수 있다는 논리를 가지고 있다. 이같은 성서론은 예수 그리스도와 인간의 관계로까지 이어져 “독생자 예수 그리스도가 하나님으로부터 권세를 받아 그의 원하는 대로 사람을 부르시고 하나님 아버지를 알게 하시어 절대적인 구원을 주신다”고 보고 있다.¹⁰⁶⁾ 이것은 웨스트민스터 신앙고백을 기본 노선으로 따르면서도¹⁰⁷⁾ 동시에 인간의 전적타락을 강조한 형태로 보인다. 하나님의 창조전 예정 뿐만 아니라 예수 그리스도의 선택과 구속을 중시하여 그의 중보적 역할을 부각시키고, 예수 그리스도의 중보와 상관관계에 있는 인간의 전적타락을 다시 강조하는 순환적 구조를 가지고 있는 것이다.

교회론도 타락된 악한 자와 구속이 예정되어 하나님의 말씀으로 “거룩성”을 덧입을 수 있는 자를 구분하고, 인간의 의지가 하나님의 뜻과 완전조화

104 이보민, *op. cit.*, p. 27.

105 화란 개혁주의의 영향을 받은 박윤선 신학을 대표하는 신학적 원리로서 “계시의존사색”은 고백적 분리주의 성서관의 기초가 되고 있다.

106 차영배, *op. cit.*, p. 32.

107 이근삼, “칼빈주의 신앙”, *개혁주의 신앙과 문화*, pp. 11~12. 이근삼은 이 글에서 칼빈주의(Calvinism)와 개혁주의 신학을 동일하게 보고, 도르트 신경(The Canons of Dort)과 웨스트민스터 신앙고백을 중시하면서도, 웨스트민스터 신앙고백을 알미니안 논쟁 이후에 널리 채용된 유일한 개혁주의 신조라고 밝히고 있다.

를 이루는 하나님나라를 최고의 목적으로 본다.¹⁰⁸⁾ 그러나 타락성과 거룩성이 대조를 형성하며 거룩한 교회, 즉 하나님의 거룩한 뜻과 조화를 이룰 수 있는 가능성을 가진 거룩한 교회가 세상에 대해 우위권을 가진다는 논리이기에 사회와 국가가 “교회의 종교적 사항에 의무적으로 봉사해야 할 의무를 가진다.”¹⁰⁹⁾ 이것은 국가와 문화에 대립하는 그리고 위에 있으면서 교회를 세상의 주인으로 형성하는 정복적 교회론이라고 볼 수 있다.¹¹⁰⁾

제 3 절 환원적 본문주의 칼빈 이해

‘환원적 본문주의’(reductional textualism)는 칼빈이 본래 의도했던 개혁사상을 그의 저서를 통해 이해하고, 이를 기반으로 한국 장로교회의 신학을 재형성하고자 하는 유형이다.¹¹¹⁾ 장로교회의 사상적 뿌리를 되찾는다는 점에서 큰 의의를 가지지만, 칼빈의 신학사상을 재해석하여 현실 상황에 대처하는 적용성이 미약한 경향이 있다. 이는 진보와 보수적 노선을 모두 수용하려는 포괄적 성격으로 주어진 신학의 충도성에서 기인한 결과라고 본다. 환원적 본문주의는 칼빈의 신학사상을 근원적으로 이해하려 노력했던 이종성의 입장이 기초를 마련한 유형이기에, 그의 신학을 환원적 본문주의의 시발점으로 고찰하고, 이를 발전시켜 집대성한 환원적 본문주의자들의 신학적 노

108 오병세, “하나님의 왕권과 우주적 구원”, 경건과 학문 (서울: 영음사, 1987), pp. 108~109.

109 이근삼, “칼빈주의 국가관”, 개혁주의 신앙과 문화, pp. 156~157.

110 교회의 에큐메니칼 운동의 참여 문제로 놓고 1963년 보류노회가 장로교 합동측으로 가입한 사실을 통해 고백적 분리주의의 교회관을 알 수 있다.

111 환원적 본문주의는 칼빈의 신학사상을 장로교회의 전통에서 찾지 않고 칼빈이 저술한 원저서에서 찾는다는 의미도 있지만 성서의 말씀으로 되돌아간다는 의미도 가지고 있는 개념이다.

선을 서술하고자 한다. 그러나 환원적 본문주의의 범주에 속하지만 이중성 - 이형기로 이어지는 신학적 계보와는 달리 한철하는 보수적 경향을 더욱 강화함으로써 자신만의 신학적 입장을 관철시켜 나간 신학자라고 볼 수 있다.

1. 이중성의 환원적 본문주의 신학

칼빈 신학사상을 바라보는 한국 장로교회의 유형 가운데에서 “보수 정통신학의 전통”¹¹²⁾을 유지하면서도 “현실에 대한 교회의 역사적 책임성과 교회의 일치운동이 갖는 중요성을 동시에 수용하는 신학적 노선”¹¹³⁾으로는 환원적 본문주의를 들 수 있다.

칼빈 전통에 대한 대립적 해석인 진보와 보수 양측 모두의 입장을 비판하고 또 계승하는 “포괄적인 신학”¹¹⁴⁾을 추구하는 환원적 본문주의는 먼저 성서의 독자영감설을 부정한다.¹¹⁵⁾ 그러나 성서가 하나님의 말씀이라는 권위를 훼손하지 않는 범위 내에서만 성서비평을 받아들이고 이 전제를 통해 정통신학의 범주에 속해 있음을 자인하고 있다.¹¹⁶⁾ 이러한 성서론은 “칼빈을 따르되 칼빈을 우상화하지 않고 칼빈의 해석을 매우 귀중히 여기되 그것만이 유일하고 옳은 성서 해석이라고 보지 않는다”¹¹⁷⁾라는 입장으로 축약될 수 있

112 김명용, “한국의 신학적 현황과 장신대의 신학적 위치”, 교회와 신학, 1989, pp. 180~181. 김명용은 이 논문을 통해 정통주의 신학의 특징을 “성서가 하나님의 말씀이라는 것, 예수 그리스도의 성자됨에 대한 고백, 그리스도의 속죄 죽음에 대한 신앙”으로 기술하고 있다.

113 김명용, “한국신학의 현황과 과제”, 전환기에 선 한국교회와 신학 (서울: 양서각, 1988), pp. 101~111.

114 김이태, “장신대 신학의 위치와 그 특성”, 신학논단 (서울: 장신대, 1989), pp. 43~71.

115 김명용, “한국의 신학적 현황과 장신대의 신학적 위치”, p. 186.

116 Ibid., p. 191.

117 이영현, “자유, 보수 사이의 중도노선 견지”, 기독교사상 1981년 7월, p. 84.

다. 이는 교리적 근본주의와 고백적 분리주의가 17세기 칼빈주의의 교리를 절대화하는 오류를 범함으로써 성서 해석의 자유를 차단했다고 하는 비판에서 제기된 명제이다.

17세기 칼빈주의에 대한 환원적 본문주의의 비판은 이 신학적 유형의 골간을 이루는 것으로서 칼빈 더 나아가 17세기 칼빈주의자들의 해석을 “우상화”¹¹⁸⁾하는 것은 곧 불변하는 교리체계를 수립할 의도가 없었던 칼빈 자신의 사상과 모순된다는 논리를 가지고 있다.¹¹⁹⁾ 진정한 의미에서 칼빈을 따르기 위해서는 그의 신학사상을 해석한 교리체계를 무전제하게 반복하는 것이 아니라 칼빈 자신의 의도를 그의 저서를 통해 이해해야 한다고 본다. 따라서 칼빈의 원저작들과 그 당시의 역사적 자료를 통해 16세기의 칼빈사상을 환원적으로 이해하려는 신학적인 노력을 중요하게 여기게 되었고, 이같은 특성으로 인하여 “환원적 본문주의”라는 유형을 이루게 되었던 것이다.

이같은 환원적 본문주의의 성서론은 성서해석의 자유를 말하면서도, 성서가 모든 세상을 판단하는 참된 표준이라고 주장함으로써 하나님에 대한 인식의 경로를 성서만으로 귀결시키는 성격을 갖고 있다.¹²⁰⁾ 이것은 “성서를 떠나서는 신인식이 불가능하다”라는 칼빈의 성서론을 그대로 수용한 것으로 성서 이외의 다른 모든 전거는 일반계시의 성격을 갖고 있는 것으로 보고 일반계시로는 하나님의 섭리를 이해할 수 없다는 입장이다.¹²¹⁾

일반계시를 저등한 것으로 평가하는 것의 의미는 첫째, 일반계시와 특별계시에 대한 구분은 하나님의 경륜을 차등화함으로써 보편적인 하나님의 신성(神性)을 양분하는 경향을 가진다. 일반 계시를 통해 하나님을 인식할 수

118 Ibid.

119 이종성, “칼빈主義와 오늘의 時代”, 칼빈 (서울: 대한기독교출판사, 1978), p. 195.

120 김명용, “한국의 신학적 현황과 장신대의 신학적 위치”, p. 191.

121 이종성, “칼빈의 聖書觀”, 신학과 신학자들, p. 173.

없는 것은 인간의 이성이 타락했기 때문이지, 하나님의 신성이 일반적인 영역을 포괄할 수 없거나 양분되어 있기 때문이 아니다. 둘째, 일반계시를 통해 재현되는 하나님 존재의 항존성(恒存性)을 인식할 수 있는 인간의 이성의 능력을 부정하는 경향을 갖는다.¹²²⁾ 이를 “성령의 내적 증거가 없이는 성서를 하나님의 말씀으로 받아들일 수 없다”¹²³⁾는 칼빈의 입장을 기준으로 하여 해석해 보면 성서를 하나님의 말씀으로 받아들일 수 있는 것은 성령의 내적 증거가 있기 때문이며, 인간의 이성에 대해서는 성령의 역사(役事)가 직접적으로 관여할 수 없다는 말이 된다. 셋째, 성서해석의 문제에 있어서 성서만을 절대적인 텍스트로, 성서 이외의 다른 전거를 상황으로 보고 텍스트에서 상황으로의 해석만이 성서의 상대화를 극복할 수 있는 유일한 방법이며 또 신학의 폭을 넓히는 일이라고 규정하고 있다.¹²⁴⁾ 이러한 성서해석은 텍스트의 눈으로 상황을 해석하기 이전에 이미 텍스트를 바라보는 시각 자체가 상황의 영향을 받고 있다는 것을 전제하여 텍스트와 상황의 상호 관계 속에서 끌어낼 수 있는 다양한 해석들을 간과하는 방법인 것이다.

환원적 본문주의의 성서론은 칼빈의 사상체계를 구성하는 핵심을 찾고, 그 핵심을 다시 시대적 상황 속에서 재해석하는 것이 진정으로 칼빈 신학사상의 전통을 잇는 정도(正道)라고 본 이종성의 성서론을 따르고 있다.¹²⁵⁾ 그는 칼빈의 신학이 최종적으로 추구하는 것은 “살아계신 하나님에 대한 증언을 발견하려는 것”¹²⁶⁾이라고 단정하면서 이를 통해 성서를 보려고 한다. 하나님에 대한 증언으로서 성서가 갖는 권위를 인정하고 그 근거를 성령의 내적

122 *Ibid.*, pp. 168, 173.

123 *Inst.*, I. 7. 4.

124 김명용, *op. cit.*

125 이종성, “칼빈의 신학사상”, 칼빈, p. 70.

126 *Ibid.*, p. 69. 이종성은 칼빈의 교리에 있어서는 모든 내용의 내용에 관한 문제는 곧 살아 계신 하나님에 관한 문제라고 역설하고 있다.

증거와 신적 기원에서 찾는 성서절대주의를 수용하지만, 동시에 성령의 내적 증거가 없는 성서는 일종의 사문(死文)과 같다고 본 칼빈의 입장을 중요하게 인식함으로써 전적인 기계영감설이나 축자영감설로 나아가지 않는다.¹²⁷⁾

이종성의 성서론은 엄밀한 의미에서 영감설의 범주에 속해 있고 또 성서의 무오성을 인정하는 “부분적인 축자영감설”로 볼 수 있다. 성서의 영감설을 상정하고서 성서 속에 있는 오류를 영감된 원성서의 문제로 보지 않고 필경하는 사람이나 사본(寫本)의 문제로 돌리고 있기 때문이다.¹²⁸⁾ 이것은 보수주의 신학이 공통적으로 주장하는 문자적인 성서의 무오성을 원성서에 국한시키고, 성서고등비평을 통해 사본의 오류성을 극복하려는 입장으로, 성서를 구속사적 경륜을 증언하는 진리로 보지 않고 문자적 무오성을 인정한다는 측면에서 환원적 본문주의의 성서론도 교리적 근본주의와 고백적 분리주의 성서론의 논리적 모순을 함께 가지고 있다고 할 수 있다. 신앙과 신학을 분리하여 신앙적으로는 성서의 무오성을 신학에 있어서는 성서비평의 자유를 추구할 수도 있지만, 신앙과 신학은 본질적으로 연속성을 가져야 한다.¹²⁹⁾

예정론과 사회참여 문제에 대한 입장도 그의 성서론과 마찬가지로 양분적인 성격을 가지고 있다. 먼저 예정론을 살펴보면, 그리스도 안에서 하나님의 은총으로 말미암아 구원을 받을 사람과 그 은총에 참여치 못한 사람을 구

127 Ibid., p. 78, 81. “칼빈은 성서의 신적 기원을 누구보다도 강력하게 주장하는 동시에 성령의 내적 증거를 강조했으므로 성서를 기계적으로 해석하거나 극단적이고 편협된 기계영감설이나 축자영감설의 과오를 범하지 않았다.”

128 이종성, “칼빈의 성서관”, 신학과 신학자들, p. 172.

129 환원적 본문주의는 성서의 무오성과 성서비평학에 대한 입장을 “복음적 성경적 신학”으로 규정하고 있다. “...성경에 의하여 영감된 성경의 진리들은 이 복음에 입각해서 이해되고 해석되어야 한다. 우리는 성령의 인도하심과 경우에 따라서 성경비평학에서 얻은 통찰로써 기록된 하나님의 말씀이 지닌 신학적 맥락들을 존중하면서 성경내에 계시된 진리들을 신학의 규범으로 삼아야 한다.” 이형기 편, “장로회신학대학 신학성명”, 세계개혁교회의 신앙고백서, (서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1991), pp. 515~516.

분하는 “이중 예정론”(gemina predestinatio)을 칼빈의 정통관으로 변호하고 있는데,¹³⁰⁾ 이중 예정론은 그리스도를 통해서 인간을 구원하시려는 하나님의 섭리를 예정의 기준으로 ‘부분화’(部分化)하는 성격을 가지고 있다.

이중 예정론은 칼빈신학의 5대 강령의 체계를 반영한 것으로 “인간의 전적 무능”(total inability)은 “하나님의 무조건적인 선택”(unconditional election)과 결부되어 있으며, 무조건적인 선택을 받은 사람에게만 그의 속죄가 유효한 “제한된 속죄”(limited atonement)를 구성하고 또 선택과 제한된 속죄의 은총을 받은 사람은 그 은총을 거부할 수 없기에 “저항할 수 없는 은혜”(irresistible grace)가 성립되며 그리고 무조건적인 선택을 받은 사람은 궁극적으로 구원을 받게 됨으로써 “성도의 견인”(perseverance of the saints)이 타당성을 얻는다는 신학사상의 핵심을 축약한 교리라고 볼 수 있다. 따라서 이중성의 예정론은 타락전 예정과 십자가 사건에서 계시된 타락후 예정이 혼재되어 있는 특징을 보여주고 있다.

사회참여의 문제를 바라보는 이중성의 입장은 “성서적 복음주의”를 기초로 하고 있다. 성서적 복음주의란 예수 그리스도의 구주성(救主性)¹³¹⁾과 이로 인해 인간이 죄에서 해방을 얻고 영원한 생명을 얻는다¹³²⁾는 두 가지 측면을 강조하는 견해로서 사회참여도 이 정도(正道)를 견지할 수 있는 한도 내에서만 가능하다고 보는 입장이다. 이같은 노선을 토대로 하여 그는 “에큐메니칼 신학은 분석에 치중한 나머지 성서의 총체성을 상실하고, 보수주의 신학은 교리의 틀로 성서를 봄으로써 성서의 권위를 실추하고 있다”고 비판하고 있다.¹³³⁾ 특히 에큐메니칼 신학에 대해 성서를 실증주의, 사회주의, 공리

130 이중성, “칼빈의 思想”, 칼빈, pp. 130~131.

131 이중성, “内部에서 본 韓國教會”, 교회와 신학, 1986년 제18집, p. 25.

132 Ibid., p. 22.

133 Ibid., p. 24.

주의적인 관점에서 이해하기 때문에 전통적인 복음적 성서 이해로부터 이탈되었다고 비판하는 동시에 이같은 현상을 실용주의의 한 형태로 규정하고 있다.¹³⁴⁾ 복음의 해방적 성격을 현실 문제를 해결하는 도구로만 사용한다면 기독교의 정체성을 상실할 우려가 있는 것이 사실이다. 하지만 인간의 죄성(罪性)을 심화시키는 사회의 구조적인 악을 타파하는 선포와 그 실천적 측면의 강화는 복음의 지상적 실현으로서 신학적으로도 타당성을 갖는 논리이다.

WCC의 노선이 예수 그리스도의 복음 전도라는 주목적을 약화시키고 사회, 경제, 이데올로기의 문제에 치중하고 있다¹³⁵⁾는 그의 비판도 같은 맥락에서 재조명되어야 한다. 복음의 선포적 범주가 인간의 총체적 구원에 있다면 거기에는 인간의 영육이 현존하는 사회, 경제의 해방적 사건도 함께 병행되어야 한다. 인간의 영육이 양분된다면 개인적인 영의 구원만을 절대적인 것으로 간주해도 되겠지만 인간은 결코 분리적 존재가 아니다. 성서에서도 인간을 영육이 하나로 총화된 일체적 존재로 말하고 있다.

2. 환원적 본문주의의 칼빈 신학사상 이해의 전통

이종성의 환원적 본문주의의 신학적 입장은 한국 장로교 보수신학이 가지고 있는 교리중심주의를 비판하고, 그 원인을 17세기 개신교 스콜라티즘인 칼빈주의에서 찾고 있다. 이를 타개하기 위해 장로교의 시원이 되는 16세기 칼빈의 사상을 환원적으로 탐구하고, 또 정통신학의 맥을 잇는 측면에서 복음주의 성격을 강화해 나가고 있다. 원칙적으로 진보신학이 주장하는 사회, 역사적 부분에 대한 교회의 책임성을 인정하고는 있지만, 그 활동을 복음주의라는 범주 안에 축소시킴으로써 “신학적 자유”와 “신앙적 보수”라는 이중적 성격을 초래하는 결과를 가져왔다. 이같은 이종성의 신학과 같은 노선을 취

134 Ibid., p. 23.

135 이종성, “한국 N.C.C의 활동프로그램과 그 문제점”, 신학과 신학자들, p. 338.

하며, 환원적 복음주의를 구축한 대표적인 신학자로는 이형기와 한철하를 들 수 있다. 이들 가운데에서 한철하는 환원적 본문주의적인 특징을 가지고 있으면서도 부흥적인 색채와 복음주의적인 성격을 강조하는 신학자라고 볼 수 있다.¹³⁶⁾

이형기의 신학은 이종성이 주장했던 복음주의를 “개혁주의적 복음주의”로 규정하고서, 그 역사적 계보를 종교개혁사상에서 찾음으로써 복음주의의 역사적 정당성을 부여한 특징을 가지고 있다. 성서와 전통을 계시의 두 원천으로 보고, 이를 교황의 권위 아래에 두려는 교권¹³⁷⁾에 대항하여 루터가 주장했던 “오직 성서만으로”라는 원리는 “복음을 절대시하는 성서론이며, 복음의 인식과 수용 과정에서 구원을 경험한 사람이 믿게 되는 하나님의 말씀으로서의 성서”를 말하는 복음중심적 성서영감주의인 것이다.¹³⁸⁾ 따라서 개혁주의의 전통에 입각한 신학은 무엇보다도 복음과 구원의 경험을 가장 중요하게 다루어야 하며 이를 충족할 수 있는 신학의 유형이 바로 복음주의 신학이라는 주장이다.¹³⁹⁾

복음주의 신학은 먼저 성서의 문자적 무오성을 절대화하지는 않는다.¹⁴⁰⁾ 복음에 대한 구원적 경험이 없이는 성서 자체를 하나님의 말씀으로

136 김명용, “한국의 신학적 현황과 장신대의 신학적 위치”, pp. 186~187.

137 Jaroslav Pelikan, The Emergence of the Catholic Tradition(100-600), vol. I, (The University of Chicago Press, 1971), pp. 356~357.

138 이형기, “복음주의 신학의 역사적 기원과 한국의 개혁주의적 복음주의 신학”, 전통과 개혁 (서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1990), p. 254. 복음주의적 성서영감론은 성서에서 말하는 복음과 구원의 경험을 한 사람만이 성서를 하나님의 말씀으로 받아들일 수 있다는 논리로 성서의 문자적 무오성을 부정하고 구원의 경험을 먼저 전제한다.

139 Ibid., p. 256.

140 이형기, “말씀론”, 종교개혁신학사상, p. 302. 이형기는 이 글을 통해 칼빈은 말씀의 무오성을 지나치게 강조한 17세기 정통주의와 20세기 초 미국 근본주의와는 다른 성서관을 가지고 있었다고 주장하고 있다.

받아들일 수 없기에 구원을 경험한 자만이 성서의 무오성을 인식할 수 있다는 것이다. 또한 루터가 말한 ‘구원의 경험’을 칼빈의 ‘성령의 내적 증거’의 원리와 동일한 맥락으로 보고, 인간의 이성은 성서의 권위를 증명할 능력이 없기에 인간 문화의 소산인 비평적 작업만으로는 성서의 진리를 파악할 수 없다고 주장하고 있다.¹⁴¹⁾ 전자는 보수신학이 주장하는 성서의 문자적 무오성을 비판한 것이며, 후자는 진보신학의 성서고등비평의 한계를 지적한 것이다. 성서고등비평에 대한 지적은 성서를 분석적으로만 보고 그 총체적인 의미의 회복에 있어 미약성을 극복할 수 없다는 이종성의 지적과 같은 맥락에 있는 것으로 볼 수 있는데, 기존 성서비평학이 가지고 있는 한계를 올바르게 지적한 시각이라고 본다.

김재준과 그 사상적 계보를 이은 민중신학이 복음주의의 핵심에서 벗어나 있고, 그 결과 개혁주의 전통에 선 신학으로 자리매김하지 못하고 있다는 이형기의 비판¹⁴²⁾은 두 가지 사실을 전제하고 있다고 본다. 하나는 개혁주의 신학은 인간의 궁극적인 상황인 죄를 중시하고 있음에도 불구하고, 한국적인 상황에 대응하는 민중신학은 이를 경시하고 있다는 것이며, 다른 하나는 구원의 경험이 가지고 있는 가치를 약화시키고 있다는 사실을 강조한다. 이러한 지적은 칼빈의 예정론과 여기에 종속되는 인간의 구원이 갖는 무한한 은혜의 차원을 강조하는 것으로서, 민중신학이 사회참여를 중시하면서 간과해 왔던 교회의 본질과 개인의 구원 문제가 갖는 취약점을 적절하게 비판하고 있다고 본다.

이형기의 신학과는 달리 성서의 무오성을 주장하면서도, 극단적인 교파주의로 나아가지 않고 교파간의 협력적 관계를 모색하는 한철하의 신학은

141 Ibid., p. 301.

142 이형기, “복음주의 신학의 역사적 기원과 한국의 개혁주의적 복음주의 신학”, pp. 267~268.

“복음전도와 교회의 성장”을 교회의 가장 중요한 과제로 설정하고 있다.¹⁴³⁾ 그러나 교회일치운동을 전개하는 WCC의 신학적 노선에 대해서는 복음의 이데올로기화를 초래하고 있다고 비판하면서 반대의 입장을 표명하고 있다. 이는 신학의 실천(praxis)적 측면이 결코 성서 그 자체의 권위를 넘어서서는 안 된다는 견해로서 교회의 자기동일성과 정교분리의 원칙을 고수하는 것이 올바른 개혁주의 전통이라고 보는 입장이다.¹⁴⁴⁾

한철하의 “복음주의적인 성격”¹⁴⁵⁾은 신정통주의신학과 대립구도를 형성하며 교회의 핵심인 성서 그리고 개인적 신앙을 강조한다. 개인적 신앙에 대한 그의 입장은 특히 기도론에서 가장 분명하게 드러나고 있다. 신정통주의 신학을 대표하는 칼 바르트의 기도론은 “공동체의 기도”를 중시하여, 모든 기도를 중보적 성격으로 파악하고, 이에 따라 개인적 기도가 경시되고 있다고 비판하면서, “간구와 주심”이라는 칼빈 개혁전통에서 말하는 기도론과 모순된다고 주장하고 있다.¹⁴⁶⁾ 이것은 교회의 자기동일성을 교회만의 신앙으로 변호하고 이를 위해 신앙을 개별화하여 상황과의 단절을 피함으로써 공동체적인 성격보다는 개인의 신앙적 차원에서 이루어지는 기도를 중시하는 견해라고 볼 수 있다. 그러나 칼빈이 주장한 “간구와 주심”의 구조는 공동체와 개인의 개별적 영역을 모두 포괄하는 기도관이다.¹⁴⁷⁾ 따라서 공동체와 개인의 간

143 한국복음주의 신학회편, 성경과 신학 (서울: 엠마오, 1983), pp. 287~301.

144 김명용, *op. cit.*, p. 187.

145 한철하의 신학은 복음주의 신학의 성격을 가지면서도 교회의 부흥을 강조하는 부흥적인 요소를 가지고 있다. 따라서 그의 신학을 “복음주의적 성격”이라고 규정할 때에는 교회의 부흥을 중시하는 측면도 함께 포함된다. “복음전도와 교회의 성장”이라는 두 가지의 목표가 그의 부흥적 성격을 대표할 수 있는 명제라고 본다.

146 한철하, “칼빈과 칼 바르트에 있어서의 祈禱論의 비교”, 신학정론, 1983년 9월, pp. 262~265.

147 Institute III. 20. 38. “모든 기도는 우리 주께서 그의 나라와 그의 권속으로 세우신 공동체를 고려해 넣은 것이어야 한다. 그러나 이 사실이 우리 자신을 위한 기도나 어떤 특정한 사람들을 위한 기도를 금하는 것이 아니다.”

구가 일치될 이루어야 하며, 만약 두 영역이 서로 상치되는 기도를 간구한다면 그 기도에 대한 주심은 성립될 수 없는 것이다.

다음으로 교회와 성서를 바라보는 그의 관점은 정통신학의 노선을 따르고 있다. 정통신학이란 신학화되지 않은 신앙적 기초를 교회의 전통적 신앙으로 가지고 있는 것으로, 정통신학의 소멸은 곧 교회 신앙자체의 소멸로 이어진다고 보는 입장이다.¹⁴⁸⁾ 이는 신학과 신앙의 관계를 신앙중심적으로 파악하고, 그 신앙을 담보하고 있는 교회의 위상을 절대시하여 교회의 정체성을 확고히 하려는 의도라고 볼 수 있다. 먼저 그는 신정통주의신학은 성서를 “하나님의 말씀”으로 보지 않고, “하나님의 말씀에 대한 증거”로 규정함으로써 하나님의 말씀과 성서를 동일시하지 않는다고 비판한다.¹⁴⁹⁾

교회론의 토대가 되는 선교와 신앙에 대해 한철하는 교회가 교회로서 자기 신앙을 가지고 있지 않거나, 상대주의에 빠져 현실적 측면만을 강조하여 상황에 따라 변하는 것은 교회의 가치를 격하하는 모순이라고 역설하고 있다.¹⁵⁰⁾ 물론 교회의 신앙은 변할 수 없는 것이며, 또 변해서도 안된다. 예수 그리스도를 구주로 고백하는 신앙은 영원불변한 기독교의 진리인 것이다. 그러나 그의 구주되심과 이를 전파해야 할 대상인 세상은 변하고 있기에 신앙의 본질을 담고 있는 표현 방식은 변할 수 밖에 없다. 그리고 절대불변의 신앙과 변형을 거듭하는 세상을 하나로 묶을 전도방법도 상황적 측면을 고려해야 한다. 이를 거부함으로써 교회의 자기정체성을 보존할 수는 있겠지만,

148 한철하, “우리 교회가 처한 신학적 현실의 분석”, 교회와 신학, 1967, p. 86. 한철하는 칼 바르트의 신정통주의 신학을 “교회의 교의학”으로 보는 것은 정통신학에서 말하는 “교회의 신앙”과 상대성을 갖기 때문이라고 설명하고 있다.

149 *Ibid.*, p. 87.

150 *Ibid.*, pp. 96~97. 그는 교회가 사회를 향해 할 말은 “교회의 신앙”을 전하는 것이라고 단정하면서, 이를 고수하지 못하고 사회 현실의 문제에 교회가 관여하는 것은 상대주의의 오류라고 비판하고 있다.

세상과 무관한 교회로 전락되어 복음 전파의 과제를 도외시하게 되고 그 결과 세상을 향한 교회의 확장은 불가능하게 된다.

지금까지 살펴본 대로, 이종성 - 이형기 - 한철하로 대표되는 환원적 본문주의 신학적 유형은 진보와 보수신학이 가지고 있는 한계를 지적하고, 칼빈의 원사상으로 되돌아가 이를 통해 개혁주의의 정통성을 다시 회복하려고 하는 노선이다. 보수신학의 교리주의를 칼빈신학이 가지고 있는 역동성으로 대체하고, 진보신학의 상황적 요소를 비판하여 교회의 자기 정체성을 확립하려고 노력을 기울였다. 교회의 자기동일성을 간직하면서도 비교적 자유로운 신학적 세계를 전개하여 중도적인 입장을 견지할 수 있다는 장점을 가지고 있다. 그러나 같은 신학체계 속에 두 노선이 공존함으로써 자체 내에서 내포되어 있는 신학적 불일치가 갈등과 분열로 드러날 수 있는 가능성을 항상 가지고 있다. 1980년대 후반부터 본격화된 이형기와 한철하의 신학적 입장 차이가 가장 대표적인 경우라고 볼 수 있다. 이형기는 교회일치 또는 사회 참여의 문제에 개방적인 태도를 취함으로써 진보적인 경향으로 나아갔고, 한철하는 신복음주의 시각에서 칼빈을 해석함으로써 보수적인 경향을 견지하게 되었다.

제 4 절 개혁적 진보주의 칼빈 이해

‘개혁적 진보주의’(reforming progressivism)는 신정통주의신학적 노선에서서 칼빈의 신학사상을 신앙의 실천적 측면에서 해석하고자 하는 유형이다. 신앙의 실천성을 강조하기에 현실 상황을 신학의 준거점으로 삼고 늘 개혁하는 교회론을 추구하고 있다. 그러나 칼빈의 전통에 확고하게 서지 못함으로써 교회의 정체성이 미약한 난점을 가지고 있다. 김재준의 신학사상을 통해

개혁적 진보주의 신학의 기본 원리를 먼저 살펴 보고, 이를 비판적으로 수용, 발전시킨 개혁적 진보주의 신학자들의 칼빈 신학사상 이해를 기술하고자 한다.

1. 김재준의 개혁적 진보주의 신학

개혁적 진보주의는 개혁교회의 전통을 “개혁하는 교회”(reforming church)로 이해하고, 또 그 교회가 처한 역사적 상황을 중요한 신학적 토대로 삼고서 칼빈에 대한 현대적 해석을 모색하는 신학적 노선이다.¹⁵¹⁾ 역사성을 중시하기에 성서라는 텍스트 그 자체만을 절대시하지 않고, 이를 해석하고 적용해야 할 상황의 측면도 함께 고려하여 텍스트와 상황의 역동적 관계를 산출하는 동시에 고정화된 표준으로 고착화되어 절대성을 갖는 신학체계를 거부하는 특징을 가지고 있다. 이것은 신학의 주제인 하나님의 진리는 변할 수 없지만 각 시대를 대표하는 사상적 조류와 대화하지 못하는 신학은 이미 신학의 장(場)인 시대성을 상실한 죽은 신학이라고 보기 때문이다.¹⁵²⁾

이같은 개혁적 진보주의의 신학적 경향은 칼빈의 성서론을 문자적 무오성으로 축약한 근본주의의 축자영감설을 비판하고, “구원적 측면”의 무오설을 역설했던 김재준의 입장을 따르고 있다. 그는 신학의 이중적 과제, 곧 없어질 수 없는 궁극적 과제인 복음과 시대적 조건으로 말미암아 인간의 요청에 적응하는 대답을 줄 의무를 강조하면서 신학의 개혁성을 주장하였다.¹⁵³⁾ 이러

151 주재용, “한국 기독교 역사에 있어서의 박형룡의 위치”, p. 280.

152 주재용, “韓國神學史에 있어서의 金在俊의 位置”, 신학사상 1985년 가을, p. 461.

153 김재준, “神學의 갈 길”, 장공김재준저작집 (서울: 한국신학대학출판부, 1971), p. 199. “신학이 없어질 수 없는 궁극의 과제를 다루고 있으며, 동시에 시대적인 조건에 의하여 인간의 요청에 적응하는 대답을 줄 의무가 있는 것이라면 신학의 지금의 상태를 재검토하며 이제부터의 갈 방향을 작정하는 것은 당연한 조처라 아니할 수 없다.”

한 신학의 개혁성은 개혁적 진보주의의 근간을 이루는 특성으로서 칼빈의 신학사상을 진보적인 시각에서 새롭게 해석한 결과이며, 김재준은 이를 토대로 삼아 역사와 더불어 갱신하는 개혁적 신학을 집대성한 신학자라고 볼 수 있다. 즉 하나님의 변하지 않는 진리의 말씀과 이 말씀이 실현되어야 할 세상의 관계를 분리적으로 본 것이 아니라 하나의 맥락 안에서 파악하는 신학을 주창하였던 것이다. 이것은 하나님의 말씀은 지상적 차원의 실현을 통해서만 비로소 의미를 가지기에 세상에 대한 말씀선포와 이 말씀에 의한 세상의 변화를 신학의 목적으로 삼는다는 논리로 볼 수 있다.

예정론과 성서론을 보는 근본주의신학의 교리중심주의를 비판하고, 이를 통해 개혁적 진보주의의 초석을 마련한 신학자로는 송창근을 들 수 있다. 그는 “예정론의 신학적 작업을 통해 만든 예정 신학은 성서가 말하고 있는 선택 사상을 통해 구현된 예정 신앙의 결과로서 주어진 것”¹⁵⁴⁾이라고 정의하면서, 예정 신앙이 예정 사상의 근간이 된다고 강조하였다. 이것은 웨스트민스터 신앙고백과 교리중심의 근본주의신학이 예정교리 또는 예정신학으로 성서가 증언하는 예정신앙의 생동성을 제거함으로써 신앙의 본질은 사라지고 그 형식만이 잔존하는 모순을 비판한 것이다.¹⁵⁵⁾

이같은 예정신앙의 선행적 시각을 가지고서 송창근은 칼빈의 신학은 곧 “말씀의 신학”이라고 정의하고, 칼빈의 전통에 올바르게 서기 위해서는 교리를 통한 성서해석이 아니라 성서를 통한 교리의 재해석이 요구된다고 촉구하였다.¹⁵⁶⁾ “말씀의 신학”은 칼빈사상을 재해석한 신정통주의신학자인 칼 바르

154 송창근, “豫定神學에서 豫定信仰에”, 신학지남, 1934, 76호, p. 70.

155 만우 송창근 기념사업회, 晩雨 宋昌根 (서울: 한국신학대출판부, 1978), pp. 239~240. 송창근은 “信條를 承認하는 것으로써 聖書的 信仰에 立脚할 줄 아는 것은 神通치 않으며” 또 “形式主義 正統派는 教會에 있어서는 안될 害物이다”라고 강변하였다.

156 송창근, “요한 칼빈의 일생”, 신학지남 1934, 76호, p. 40.

트의 영향을 받은 것으로 성서를 “하나님의 계시에 대한 증거”로 봄으로써 성서해석의 자유를 담보하는 동시에 증거의 핵심인 예수 그리스도의 사건을 부각시키는 성서론이다.

예정론도 예수 그리스도를 정점으로 하여 해석되고 있다.¹⁵⁷⁾ 십자가에 계시된 하나님의 예정은 인간의 죄악을 자신이 담당하는 지극한 사랑의 예정으로, 예수 그리스도를 통해 만인을 구원하시려는 영원한 하나님의 계획인 것이다. 따라서 이러한 칼 바르트의 예정론을 따르는 송창근의 신학은 저주나 인간의 유기를 위한 예정은 없고, 예수 그리스도를 통해서 인간이 구원을 얻게 된다는 은총의 예정이 부각되고 있다. 또한 십자가 사건을 통해 인간을 구원하시는 예정을 고백하기에 세상을 예정의 기준으로 구분하지 않고, 세상을 포용하며, 이같은 포용성은 세상을 향한 신앙의 실천적 측면을 강조하고, 이에 따라 세상의 역사와 상황을 중시하는 교회론을 형성할 수 있었던 것이다.

송창근의 칼빈해석과 같은 입장에 섰던 남궁혁은 칼빈의 신학적 방법론을 “모순성적 상대론”이라고 규명하면서, “칼빈은 자기 주장을 펴면서 상반되거나 대조적인 견해를 말할 때가 있는데, 이것은 양쪽 모두의 개념을 살리기 위한 방법이다”라고 설명하고 있다.¹⁵⁸⁾ 그리고 칼빈의 신학적 방법론을 전제하지 않고, 어느 한 부분만을 취사선택하여 절대화를 피함으로써 극단적 교리주의가 나오게 되었다고 비판하였다. 성서의 문자적 무오성도 이같은 모순에 빠져 있는 성서론으로 칼빈은 “서취”라는 말로 성서의 영감설을 주장하기도 했지만 동시에 성서의 문자적 오류가 있음을 다른 부분에서 지적한 사실을 간과하고 전자만을 강조하는 교리주의의 모순을 비판하고 있는 것이다.

김재준은 이같은 칼빈해석을 발판으로 삼아 교리화와 상반된 신학적,

157 晩雨 宋昌根, p. 236.

158 남궁혁, “칼빈의 思想”, 신학지남, 1939년 1월, pp. 2~10.

신앙적 자유를 모색하며¹⁵⁹⁾ 이를 뒷받침해줄 수 있는 성서론과 교회론을 형성해 나갔다. 먼저 그의 성서론을 살펴보면, 그는 성서를 “하나님의 구원적 경륜을 역사적인 형태로 계시하는 증언”로서 이해하고 있다.¹⁶⁰⁾ 따라서 자연 과학적인 오류가 있을 수도 있으나, 그 오류가 성서의 신언성을 파괴하지 못한다고 보았다. 이는 성서의 구원적 무오성을 말하는 것으로서 문자적 무오성과는 양립할 수 없는 성서론인 것이다. 이러한 입장에서 볼 때, 성서고등비평의 수용은 자연스러운 일이었으며, 오히려 교리를 가지고서 성서의 본질을 왜곡할 수 있는 가능성을 미리 차단함으로써 성서의 계시를 보다 명확하게 조명할 수 있다고 보았다.¹⁶¹⁾ 한 마디로, 계시의 “양식”(form)을 전제하고서, 그 계시를 이해할 때 교회의 신조나 신앙을 더욱 확고하게 할 수 있다는 것이다.

이같은 성서론을 통해 그는 성서의 예언자 사상을 발견할 수 있었고, 이 사상은 곧바로 그의 역사의식으로 이어졌다.¹⁶²⁾ 이스라엘 민족사 속에서 예언자를 통해 역사하신 하나님의 경륜은 오늘 한국의 역사 현실 속에서도 역사할 것을 선포하고 있으며, 또 이를 증언하고 그 역사의 도구로서 실천적 과제를 수행해야 할 존재가 바로 교회라고 본 것이다. 이것은 한국 역사를 향한 하나님의 섭리를 증언하는 “주체적 역사 참여 신학”의 정당성을 성서적으로 입증할 수 있는 전거가 되고 있다. 주체적인 역사 참여의 신학은 한국의 현실을 신학의 소재로 인식하고, 교회가 한국 역사 속에 구현되는 하나님 나라를 위해 봉사하며, 한국 역사를 그리스도의 역사로 변화시킬 사명을 하나님으로부터 부여받았다는 것을 증언하는 데에 초점을 두고 있다.¹⁶³⁾

159 김재준, “대전전후 신학사조의 변천”, 장공김재준저작집, p. 87.

160 김양선, 한국기독교해방10년사, pp. 222~225.

161 김재준, “聖書批判의 意義와 그 結果”, 十字軍 1950년 2월, p. 13.

162 주재용, “한국신학사에 있어서의 김재준의 위치”, p. 472.

163 김재준, “大韓基督教長老會의 歷史的 意義”, 十字軍, 1956년 6월, pp. 8~9.

이와 같이 김재준은 하나님의 나라가 한국 사회에 실현하도록 조력해야 할 책임이 교회에게 있다고 보고,¹⁶⁴⁾ 그 현실적 과제로 “인간존엄성의 회복”과 “민주화”를 설정하고서 이를 실현하기 위한 노력을 기울였다.¹⁶⁵⁾ 인간에게 부여한 하나님의 형상이 가지고 있는 존엄성을 회복하기 위해서는 지배와 피지배의 관계가 아니라, 사랑으로 맺어진 인간관계가 가능한 민주화가 반드시 필요했기 때문이며, 인간존엄성의 회복과 민주화를 성서의 진리가 화육된 예수 그리스도가 전파한 “인간의 총체적 해방”을 실현할 수 있는 첩경이라고 보았던 것이다.¹⁶⁶⁾

2. 개혁적 진보주의의 칼빈 신학사상 이해의 전통

김재준의 역사 참여의 신학을 수용하고, 이를 통해 한국의 주체적인 신학으로 발전시킨 개혁적 진보주의 신학자로서는 전경연, 이장식, 주재용을 들 수 있다. 이들의 계보는 1960년대 이후에 신정통주의신학 또는 세속화적 경향을 현실 참여라는 부분을 통해 적극적으로 표출하였으나, 점차 칼빈의 장로교회 전통에 입각한 신학 운동을 전개하기 위하여 노력하고 있는 유형이라고 볼 수 있다.

전경연은 성서 해석권을 교회에 종속시키려는 로마교회를 비판하기 위해 교회와 성령을 구분하고 성령을 성서의 “내적 증언”으로 규정함으로써, 성령을 교회와 성서 위에 두려는 칼빈의 성서론으로부터 성령의 역동성과 포괄성을 유추하여 성서의 문자적 무오성을 주장하는 객관적 교리주의를 비판하고 있다.¹⁶⁷⁾ 그러나 동시에 성령 체험이 가질 수 있는 주관적인 성격을 지적

164 김재준, “歷史參與와 우리의 實存”, 기독교사상 195년 3월, pp. 17~21.

165 김재준, “인간운동”, 제3일 13호, p. 35.

166 김재준, “福音과 民族主義”, 제3일 1971년 3월, pp. 11~12.

167 전경연, “聖靈과 聖書解釋”, 신학연구 1965, pp. 60~63.

하면서 성서비평학을 통해 현대의 과학적인 문제 제기에도 불변하는 진리성을 찾고, 교리의 성서적 근거를 밝히려고 하였다. 그에게 중요한 것은 성서의 진리가 문자에 있는 것인지 아니면 그 문자가 전하는 구속적 의미에 있는 것인지를 규정할 진리의 표준(criterion)을 마련하는 것이었다.¹⁶⁸⁾

전경연의 성서론은 두 가지 측면에서 중요성을 가지고 있다. 하나는 성령의 내적 증언이 가질 수 있는 종교체험의 주관적 성격을 교리로 합리화하는 보수신학과는 달리 성령의 역동성을 주장함으로써 성서해석의 다양성을 열어 놓은 것이고, 또다른 하나는 오랜 개혁주의 전통의 성서와 성령중심주의를 인정하면서도 성서비평을 통해 현대의 시대적 조류 속에서 그 전통성을 간직할 수 있는 대안을 제시했다는 점이다.

전통과 현대적 상황을 하나의 맥락에서 파악하고, 사회에 대한 교회의 봉사를 강조하는 전경연의 신학적 입장은 교회와 국가관으로도 이어지고 있다. 그는 인간의 내적인 원리를 규제하는 종교와 외적 행동을 규제하는 세상 국가를 구분한 칼빈의 국가론을 정교분리의 입장에서 보지 않고, 두 영역을 긴밀한 관계로 파악함으로써 교회의 사회 참여를 정당화하고 있다.¹⁶⁹⁾ 칼빈이 “영적 차원만을 중시하는 열광주의와 세상 통치에 굴복하는 현세주의를 함께 비판한 것”¹⁷⁰⁾은 세상에 대한 하나님의 절대적 주권을 고백하는 교회가 취해야 할 정치적 입장을 말하고 있다고 해석한 것이다. 그리고 루터가 신앙의 자유를 위해 “만인사제론”을 강조했다면, 칼빈의 개혁교회는 정치적 자유를 위해 “만인제왕론”을 주장하였다고 역설하면서 개혁신학의 교회론은 국가의 정치 체제를 비판, 견인할 의무를 가진다고 보았다.¹⁷¹⁾ 이것은 신앙의 자

168 *Ibid.*, p. 64.

169 전경연, “칼빈에게 있어서 교회와 국가”, *칼빈신학의 현대적 이해* (서울: 한국신학대학출판부, 1978), p. 220.

170 *Institute* IV. 20. 1.

171 전경연, *op. cit.*, p. 228.

유를 침해당하지 않으면, 국가에 복종해야 한다는 보수신학의 체제유지적인 신학을 정면으로 거부한 것으로, 신앙의 자유 뿐만 아니라 교회의 정치적 자유도 함께 확보되어야 함을 강조한 것이다.

이장식의 역사신학은 개혁교회 신앙고백의 변천사를 통해 무조건적이며 이중적인 예정론의 성격은 점차 사라지고, 복음에 나타난 하나님의 구원이 인간에게 적용되며, 예수 그리스도의 사건이 이를 증언한다는 내용으로 변화되고 있다는 것을 강조하고 있다.¹⁷²⁾ 이로써 한국 보수주의 신학이 가지고 있는 예정론의 특징인 “타락전 예정, 이중적 예정, 무조건적 예정”은 세계 신학사의 흐름 속에서 고립성을 면할 수 없는 교리주의의 산물이라는 것을 증명하고, 또 이를 극복하지 않고서는 “언제나 현재하는 교회의 현상을 넘어 가는 칼빈의 정신”¹⁷³⁾에 부합할 수 없기에, 교리중심적인 신학이 주장하고 있는 예정론은 칼빈의 예정론을 현대적으로 재해석하지 않고 그대로 답습함으로써 칼빈의 전통에서 멀어지는 모순을 자초하고 있다고 주장하고 있다. 이같은 입장은 전통의 재검토를 통해 현대적인 의의를 찾는 것이 칼빈의 전통이라는 사상으로 축약될 수 있는 신학적 노선이다.

이장식은 또한 개혁주의의 전통을 성서중심주의로 단정하면서, 성서중심적 신학은 특수한 예정이나 성서무오설과 같은 교리의 확정에 있는 것이 아니라, 하나님에 대한 성서의 계시에 신실하게 응답하는 신앙적 자세를 지향해야 한다고 보았다. 인간의 신실한 응답을 요구하기에 말씀의 신학이며, 말씀의 신학은 인간과 하나님의 대화를 형성하는 계약신학의 또다른 표현이고, 이 계약신학이 바로 예수 그리스도의 사건을 표상하는 직접적이고 인격적인 하나님과 인간의 구원적 예정을 대변하고 있다고 한다.¹⁷⁴⁾ 이러한 관계

172 이장식, “改革派 信仰告白의 傳統과 現代性”, 신학연구, 1965, pp. 88~89.

173 J. T. McNeill, The History and Character of Calvinism (N.Y: Oxford, 1957), p. 438.

성은 상징적이며 간접적인 하나님에 대한 사고체계를 거부하는 동시에 이를 개념화하는 교리화도 거부한다. 하나님의 인격적인 계시를 개념화할 때에는 그 생동성이 사라지고 하나님과 인간 사이에 교리라는 매개가 개입되어 성령의 내적 증언을 상쇄하기 때문이다.

성서중심주의와 함께 개혁주의 전통으로 언급하고 있는 보편적 교회론은 에큐메니칼 운동의 근간이 되며, 신앙과 신학의 보편성을 모색하게 하는 원동력이 되고 있다.¹⁷⁵⁾ 보편주의를 개혁신학의 전통으로 보는 것은 계약신학의 내용이 구약과 신약의 구원적 경륜을 모두 하나님의 일치된 섭리로 해석하기 때문이며, 또 성서가 증언하는 모든 역사는 구원사적 맥락에서 보편성을 가지고 있기 때문이다. 그리고 계약신학은 인간의 자유를 인정하기도 하지만, 주관주의로 흐를 가능성을 가지고 있기도 하다. 이러한 맥락에서 볼 때, 계약신학을 주창한 개혁주의는 반드시 구원의 보편성을 고백하는 “신앙의 일치”와 자기중심주의를 극복할 수 있는 “상호간의 대화”를 통해 에큐메니칼 신학을 수립할 의무가 있는 것이다. 이와 같이 이장식의 역사신학은 교리주의가 가지고 있는 협의성을 넘어 인류의 구원을 위해 십자가의 사건을 예비한 하나님의 예정을 역설하였고, 교회의 에큐메니칼적인 성격을 복고함으로써 개혁적 진보주의의 교회일치운동에 활력을 부여해 주었다고 볼 수 있다.

개혁적 진보주의 가운데에서 지금까지 살펴 본 신학자들이 칼빈사상의 개혁성을 통해 교회와 신앙의 개혁을 촉구했다면, 주재용은 모든 사상이 가지고 있는 시대적 한계성을 지적하고 이를 근거로 삼아 특정 사상의 이상화를 거부함으로써 교회 개혁을 모색해야 한다고 주장한 신학자라고 볼 수 있다. 이같은 입장은 두 가지의 신학적 경향으로 나타나는데, 첫째는 모든 신학적 체계가 시대의 반영물로서 그 시대가 갖는 한계성을 내포하고 있기에 항

174 이장식, *op. cit.*, pp. 91~92.

175 *Ibid.*, p. 93.

상 새롭게 재해석되어야 한다는 입장과,¹⁷⁶⁾ 둘째는 신학의 주제인 하나님을 만나는 삶의 장(場)이 역사이기에 신학은 반드시 역사를 통해 하나님의 요청에 응답해야 한다는 과제를 제시한다.¹⁷⁷⁾ 전자는 “주체적 역사 참여 신학”의 토대를 마련한 김재준 신학의 모토인 ‘신학과 신앙의 자유’를 위한 기틀을 다시 한번 마련한 신학의 원리라고 볼 수 있으며, 후자는 개혁적 진보주의의 사회 참여와 역사에 대한 책임성을 촉구함으로써 한국 역사에 대한 주체적인 신학적 조명의 중요성을 부각시킨 논리라고 본다.

주재용 신학의 역사의식은 칼빈이라는 인물을 바라보는 시각에서부터 형성된 역사해석으로서, 칼빈사상을 철저하게 칼빈 개인의 업적으로 보고 칼빈을 절대화하는 해석은 역사성이 결여된 모순적 방법론이라고 비판하고 있다. 그에 따르면 칼빈의 사상은 그 생애의 결과이며 또한 시대의 반영이라는 것이다.¹⁷⁸⁾ 따라서 진정으로 칼빈사상을 따르는 길은 칼빈과 그가 살았던 시대와의 관계를 먼저 밝히고, 이를 해석해야 할 오늘의 시점에서 신학과 역사 현실의 관계가 요구하는 바를 들로 삼아, 양자 모두를 복음의 진리 속으로 결합함으로써 새로운 모형(paradigm)을 창출하는 데에 있다. 그는 이같은 해석적 역동성을 살리지 못하는 신학으로 근본주의신학을 지적하면서, 사회와 문화에 대해 개방적인 자세를 가진 칼빈에 비해 정교분리의 교리에 매여 사회와 문화를 경계의 대상으로 보는 것은 신앙과 교회의 정치적 자유를 수호하기 위해 정치권력과 협력하고 때로는 대결하기도 했던 칼빈의 사상을 왜곡하는 것이라고 비판하고 있다.¹⁷⁹⁾

176 주재용, 역사와 신학, p. 11.

177 Ibid., p. 15. “역사는 하나님의 삶의 장이요, 인간과 만나는 장소이다. 따라서 이 역사를 떠나서 우니느 하나님을 만날 수가 없다. 역사에서 만나고 경험하는 그 하나님의 부르심에 응답하는 삶이 신학하는 자세인 것이다. 신학은 삶의 현상적 작업인 것이다.”

178 주재용, “칼빈의 생애”, 칼빈신학의 현대적 이해, p. 27.

이와 같이 개혁적 진보주의는 칼빈의 개혁적 전통을 한국의 주체적인 상황 속에서 재해석하고, 칼빈 신학사상의 개혁성을 다시 복음의 빛에 비추어 재조명함으로써 사회와 역사에 대해 봉사하는 교회, 더 나아가 사회와 역사를 변혁하는 교회론을 만들었다. 또 한국적 상황에 매몰되지 않기 위해 교회일치운동에 적극 참여하여 구원의 보편성을 한국 역사 뿐만 아니라 세계사 속에서도 발견할 수 있음을 증언하기도 하였다. 그러나 하나님과 교회, 교회와 세상의 일치 속에서 전자가 약화될 수 있는 가능성을 가지고 있기도 하다. 교회가 자기 정체성을 상실한다는 것은 곧 세상을 향한 교회의 직분이 소멸된다는 것과 상통하기에 개혁적 진보주의는 교회의 내적 강화와 그 표현인 외적인 참여의 문제를 동일선상에서 파악하고 이를 위해 노력해야 할 과제를 안고 있다.

179 *Ibid.*, p. 24.

제 4 장 한국 장로교회사에 나타난 칼빈 신학사상 이해의 대립과 분열

제3장에서는 칼빈의 신학사상을 이해하는 형태를 유형적으로 구분하고서, 각 신학적 유형이 가지고 있는 특징들을 고찰하여 보았다. 본 장에서는 이를 기반으로 하여 한국 장로교회의 분열사 속에서 드러난 각 신학적 유형들의 특징들을 살펴보고, 그 특징들이 교회의 분열로 이어질 수밖에 없었던 원인은 무엇인가 하는 점을 신학적으로 재평가해 보려고 한다. 한국 장로교회가 분열로 치달았던 원인을 제3장을 통해 유형별로 서술했다면, 제4장은 ‘교회 분열’이라는 역사적 사실과 분열을 가져오게 된 주요 원인인 칼빈의 신학사상에 대한 신학적 평가를 내리려는 것이다.

한국 장로교회는 크게 보면 예정론과 성서론, 교회론을 이해하는 입장의 대립과 분열로 점철되어 있다. 예정론에 속하는 기록성 문제를 놓고 고백적 분리주의가 태동되었고, 신앙과 구원의 표준인 성서에 대한 권위와 해석의 문제로 인하여 개혁적 진보주의가 분립되었으며, 교회와 국가의 관계를 포괄하는 교회론에 대한 입장의 차이로 근본적 교리주의와 본문적 환원주의가 갈라지게 되었다. 따라서 한국 장로교회 분열사 속에서 쟁점이 되었던 칼빈의 신학사상에 대한 논점들을 간략하게 먼저 개괄하고, 여기에 대한 필자의 입장을 칼빈의 저술들을 통해 예정론, 성서론, 교회론의 순으로 표명하려고 한다. 그리고 분열을 야기시킨 각 유형의 신학적 사상과 칼빈이 본래 의도했던 신학사상을 분석하고, 마지막 부분에서 각 유형들이 현재 추구하고 있는 신학적 형태를 비판적으로 평가하고자 한다.

제 1 절 칼빈의 예정론 논쟁

1. 칼빈의 예정론 이해에 대한 논쟁점

한국 장로교회의 분열을 처음으로 초래하였던 교회재건운동과 이 운동의 역사적인 배경이 되었던 신사참배의 사건은 '교회의 거룩성'(holiness of the church)의 문제를 놓고 전개되었던 신학적 갈등과 대립이라고 볼 수 있다. 한국 교회사 속에서 교회의 거룩성의 문제는 교회론에서 대부분 다루어지고 있다¹⁾ 교회의 거룩성은 구원의 척도가 되는 하나님의 선택에 대한 확신의 문제로 '하나님의 선택을 받은 자녀들은 경건하고 거룩한 생활을 한다는 표징에 의해서 유기된 자들과 구별된다'²⁾는 칼빈의 예정론에 입각한 신학적 개념이다. 그러나 이같은 거룩성을 선택의 원인과 결과 가운데에서 무엇으로 볼 것인가에 따라 상당한 입장 차이를 드러내고 있다. 원인으로 본다면, 하나님의 선택은 인간의 행위적 측면과 공조하는 조건적 선택이 된다. 그리고 결과로 본다면, 하나님의 선택은 인간의 공로와는 무관한 절대적인 주권에 귀속되는 사건인 것이다. 교회의 거룩성이 갖는 이같은 양 측면이 고백적 분리주의의 분립을 가져오는 데에 중요한 원인으로 작용하였기에, 칼빈의 예정론에서 말하고 있는 교회의 거룩성을 준거로 삼아 양자를 평가할 필요성이 있다고 본다.

교회의 거룩성과 함께 고백적 분리주의의 분열적 원인으로 작용했던 신학적 요소로는 '인간의 전적 타락'과 '성서무오설'이 있다. 인간의 전적 타락은 교회의 거룩성과 밀접하게 연관된 개념으로 하나님의 선택을 논구할 수 있는 전제가 되고 있다. 인간의 전적 타락이 사실이라면, 거룩성의 문제는 결코 원인적인 성격을 가질 수가 없다. 이는 타락과 거룩은 상반된 성질을 가지고

1 이형기, 세계교회의 분열과 일치추구의 역사, p. 314. 이형기는 고려파의 분리를 가시적 교회성(visible sanctity)의 문제로 보고, 신학적으로는 교회론에 관련된 것이라고 보고 있다.

2 Wilhelm Niesel, 이종성 역, 칼빈의 신학 (서울:대한기독교서회, 1973), p. 175.

있고, 또 인간에게는 스스로를 기록하게 하거나 구원할 자존적 능력이 없기 때문이다. 오직 하나님의 절대적인 선택에 의존해야 하는 구원관이 있을 뿐이다.

성서를 절대적 계명으로 생각한 성서무오설은 고백적 분리주의보다는 역사적 진보주의의 분립 과정에서 더욱 자명하게 드러나는 문제이다. 고백적 분리주의가 역설했던 우상 숭배는 성서무오설이라는 성서론이 토대가 된 주장이다. 따라서 칼빈의 예정론과 더불어 성서론을 함께 논해야 하지만, 성서론이 교회 분열의 직접적인 원인이라기 보다는 부차적인 비중을 가지고 있고 오히려 예정론이 크게 부각되었기에 본 절에서는 예정론과 기록성의 문제를 상술하려고 한다.

2. 칼빈의 예정론

칼빈의 ‘예정론’(predestination)을 조직신학적 입장에서 본다면 ‘섭리론’(providence)과 밀접한 관련을 가지고 있는 교리체계라고 볼 수 있다. 그러나 맹목적인 세계관을 부정하고 하나님의 자유로운 의지를 전제하는 섭리론이 현재의 삶과 하나님의 은혜에 참여하는 인간의 자유의지를 인정한다면, 인간 영혼의 영생과 영멸의 ‘이중적 예정’(gemina predestination)을 주장하는 칼빈의 예정론은 인간의 자유의지나 공로를 철저하게 부정하고 있다. 칼빈이 이같이 구원 문제에 있어서 인간의 참여적인 부분을 배제한 점은 구원에 대한 인간의 공로적인 입증(立證)을 빌미로 교회의 권한을 절대화시켰던 로마 카톨릭 교회의 모순을 타개하고, 실추되어 버린 하나님의 영광을 회복하기 위한 ‘신학적 통찰’이 주요한 배경으로 작용하고 있다.

칼빈은 하나님의 예정은 섭리론과 더불어 인간의 이성으로 파악할 수 없고, 하나님의 결정에 의해서만 계시되며 또한 그 계시에 의존할 때만이 비로소 인간이 알 수 있다고 주장하고 있다.³⁾ 따라서 인간의 사변적인 규정으

로 예정과 구원의 여부를 판단한다는 것은 불가능한 일이다. 오직 하나님의 특별 계시인 성서를 통해서 그것도 '선택의 예정'이 아니라 '예정하시는 하나님의 역사(役事)'만을 알 수 있을 뿐이다.

하나님의 말씀인 성서가 증언하고 있는 예정 교리와 그 메시지는 이스라엘 백성과 계약을 맺으신 하나님이 예수 그리스도를 통하여 우리 인간과 새로운 계약을 맺으시고, 세상을 창조하기 이전에 우리를 선택하였다고 전하고 있다(엡1: 4). 이같은 영원한 선택으로 인하여 우리 인간은 머리가 되시는 예수 그리스도의 여러 지체로서 그와 교제를 나눌 수 있게 되었고, 이 교제가 예정과 구원의 징표가 되는 것이다.⁴⁾ 그리고 '창조 이전에 영생과 영원한 정죄(定罪)로 선택⁵⁾하시는 예수 그리스도는 성부의 선택과 성자의 구속 그리고 성령의 견인이라는 세 위격과 각 위격에 주어진 사역을 충족시키면서도 다시 삼위일체적인 신관을 형성하는 주체가 되고 있다. 이같이 '증보자'로서 예수 그리스도와 아버지와 함께 선택하시는 예수 그리스도는 '구원의 약속'과 '창조 이전에 은혜로 이루어진 선택', 이 모두를 포괄하는 예정 교리의 조성자인 것이다.⁶⁾

이렇게 칼빈의 예정론은 예수 그리스도를 정점으로 하고 있으나, 십자가의 구속을 만인을 위한 구원사적 사건으로는 해석하고 있지 않다.⁷⁾ 예수 그리스도의 부르심에 응답하고, 성령을 통하여 그와 연합할 때에 구원이 완성되는 것이기에, 예수 그리스도를 통해서 주어진 구원의 확실성이 곧 선택

3 Institute III 21, 1.

4 Institute III 24, 5.

5 Institute III 21, 5.

6 Institute III 22, 7.

7 Institute III 21, 5. 칼빈은 하나님의 선택과 유기(遺棄)를 말하면서 모든 사람이 동일한 조건 밑에 지음을 받은 것이 아니라 어떤 이는 영생으로, 어떤 이는 영원한 정죄로 예정되었다고 주장하고 있다.

의 확실성이 되는 것이다. 그러나 인간 자신에게는 복음을 받아들이거나 거부할 능력이 없다. 모든 것은 신의 뜻에 의존하고 있으며, 복음에 응답할 수 있는 신앙도 하나님의 값없는 절대적 은총인 것이다.⁸⁾ 신앙의 절대적 은총과 신앙을 통한 예수 그리스도와의 연합이 구원이며, 예정의 확실성을 증거한다는 주장은 진실로 예수 그리스도를 주(主)로 고백하는 자는 이미 선택을 받았다는 말과 같은 의미를 지닌다. 이러한 맥락에서 본다면 예수 그리스도를 통한 선택은 '만인구원'으로 나가지 않고, 예수 그리스도를 구주로 고백하는 그 리고 고백할 수 있는 모든 사람을 구원하려는 하나님의 절대적 예정인 것이다.

이렇게 신앙은 하나님의 무한한 자비의 선택으로 영생이 예비되어 있다는 것을 변증하는 척도가 되고 있다. 바로 이러한 점에서 칼빈 예정론의 신학적 깊이를 인식할 수 있다고 본다. 다른 사람들에게 허락하지 않은 것을 우리에게만 주셔서 신앙을 갖게 하고, 또한 구원을 얻게 하였음을 고백하게 함으로써 구원이 인간의 의지나 공로로 인해 주어지는 것이 아니라 오직 하나님의 절대적인 자비에 의해 값없이 주어짐을 천명할 수 있는 것이다. 따라서 인간의 행위적 차원에서 구원을 성취하거나 또 구원의 확실성을 입증하려는 것은 칼빈의 예정론에 의하면 불가능한 일이다.

구원의 확실성과 예정론의 관계는 일방적 구조를 가지고 있다. 구원의 표징으로 드러나는 인간의 중생을 인간의 공로적인 결과가 아니라, 하나님의 선택과 성령의 견인으로 주어진 의인과 성화의 결과라고 보고 있다.⁹⁾ 타락한 인간은 그 행위로서는 결코 구원을 성취하지 못한다. 다만, 구원의 확신이 하나님의 말씀과 예수 그리스도 안에서 인식될 때만 인간의 행위가 은혜의 표징이 될 수 있는 것이다. 그리고 '하나님의 선택을 받은 자들이 유기된 자들

8 W. Niesel, *op. cit.*, p. 167.

9 *Institute* III 15, 8.

과 구별되는 거룩성'도 구원의 여부를 결정하는 원인적인 성격을 가질 수 없다. 신앙인의 거룩성은 선택받은 자의 실천적 성격으로 규정될 뿐, 다시 말해 구원의 결과이지 구원의 원인이 아닌 것이다. 인간의 행위와 성격이 하나님의 선택과 인과관계에 있다면, 하나님의 절대 주권과 그 은혜는 사라지고, 인간의 공로만이 부각되는 모순을 초래할 수밖에 없다.

이와 같이 칼빈의 예정론은 삼위일체적인 신론을 기초로 하여 성부, 성자, 성령의 선택과 구속 그리고 견인의 역사를 말하면서도 모든 인간을 다 구원하려는 만인 구원을 부정하고, 예수 그리스도와 연합된 자만의 구원을 인정하고 있다. 예수 그리스도와의 연합을 나타내는 것을 '가시적 교회'(visible Church)로만 본다면, 예수 그리스도의 선택이 협의적이라고 비판할 수도 있겠지만, 초기 칼빈의 예정론을 보면 '불가시적 교회'(invisible Church)와 예정론을 결부시키고 있다.¹⁰⁾ 이것은 예수 그리스도의 주권이 세상 전체를 포괄하고 있다는 것과 선택된 자만이 교회의 신자이며 교회의 신자가 곧 선택받은 자가 될 수 없다는 것을 동시에 의미하는 것이다. 그리고 인간의 공로를 인정하지 않고 하나님의 무한한 은총을 강조하기에 인간의 행위적 측면을 구원과 선택의 동기로 보지 않는다. 선택받은 자의 삶이 사랑과 거룩함으로 점철될 수는 있어도, 사랑과 거룩한 삶이 구원으로 이어지지 않는다. 이렇게 칼빈의 예정론은 인간의 행위적 측면을 강조하는 '실천적 삼단논법'(syllogismus practicus)을 배제함으로써 타락한 인간과 그 죄인을 용서하시는 하나님의 절대적 은총을 대비적으로 역설하고 있는 것이다.

10 이장식, 기독교사상사 제2권, p. 103, 칼빈이 후기에 들어 예정론과 가시적 교회를 결부시킨 것은 교회 밖의 구원을 부정하기 위한 전환이 아니라, 하나님의 특별 계시인 성서와 말씀이 선포되는 그리고 예수 그리스도의 은총에 참여하는 성례전이 실행되는 교회와 예정론의 신앙 경험적 측면을 중시했기 때문이다.

3. 칼빈 예정론과 교회 분열의 평가

일본은 식민지 종교정책의 일환으로 한국 교회에 신사 참배를 강요하면서, 이것이 “종교의 의식”이 아니라, “국가 의식”의 성격을 갖는 의례임을 표방하고, 이를 통해 한국 교회의 신앙적 정조를 빼앗으려고 하였다. 이에 대한 한국 교회의 반응은 대부분이 신사참배 정책을 받아들이는 쪽으로 기울었고, 소수만이 신앙의 순수성을 강조하면서 반대의 입장을 표명하였다. 그 결과 신앙의 순결성을 지킨 사람들은 신사참배에 참여한 사람들을 우상 숭배의 죄로 정죄하였고, 반대로 신사참배를 받아들인 사람들은 상대편을 교리 중심주의에 매몰되어 자신들만의 정결성을 강조하는 분리주의자라고 비난하였다. 이같은 대립 구도는 해방 이후에 “출옥 성도”¹¹⁾의 교회재건운동으로 다시 부각되기 시작하였다. 신사 참배 반대로 옥고를 치르고 나온 출옥 성도가 중심이 되어 일어났던 회개운동은 한국 교회 전체가 받아들이기에는 이미 너무 많은 기독교인들이 신사 참배에 순응하였기에 공감대를 형성할 수 없었다. 출옥 성도의 신앙에 따라 판단한다면 십계명의 제일 계명인 우상 숭배의 죄를 범한 죄인이 될 수밖에 없는데, 평범한 신앙을 가지고 있던 일반 평신도들의 입장에서 보면, 이것은 너무나 큰 자책감으로 다가오는 문제였다. 국가의 패망으로 인하여 식민지 국민으로서 겪은 고난의 상처에 종교적 죄책감까지 감수할 것을 강요한다는 것은 무리한 요구였다고 본다. 그러나 교회 지도자로서 교회의 생명을 존속시켜야 할 책임과 또 이를 위해 종교적 양심을 저버릴 수밖에 없었던 그들의 처지는 충분히 납득할 수 있는 사안이지만,¹²⁾ 해방 이후 교회의 갱신운동을 반대한 것은 신앙적으로나 신학적으로나 정당성

11 여기에서 말하는 출옥 성도는 단지 옥고를 치르고 나온 성도만을 말하는 것이 아니라, 신사 참배를 반대했던 모든 부류를 총체적으로 의미하는 용어로 쓰이고 있다. cf. 민경배, 한국기독교교회사 (서울: 대한기독교출판사, 1982), p. 465.

12 신사참배를 변호하는 논리는 Chung Ha-Um, "Eighty Years History of Korean Christian Social Ethics", Korea Struggles for Christ, p. 45.

을 부여받을 수 없는 행동이었다. 특히 이것이 친일 세력의 청산 문제가 실패로 돌아간 것과 같은 맥락에 있었음을 전제할 때에는 어떠한 신학적 이론으로도 변호될 수 없는 과오인 것이다.

교회 갱신 운동이 성과를 얻지 못하자, 신사 참배를 반대했던 사람들은 “교회의 거룩성” 회복을 주장하면서 자신들만의 독자적인 신학적 노선을 구축해 나갔다. 먼저 그들이 주장했던 교회의 거룩성은 “인간의 전적 타락”과 두 가지 측면에서 불가분의 관계를 갖는 신학적 개념이다. 첫째, 인간은 전적으로 타락했으므로 구원의 가능성을 스스로 가질 수는 없었으나, 죄가 없으신 거룩한 하나님에 의해 선택을 받음으로써 구원의 길이 열렸기에, 이를 고백하는 교회와 신앙인은 하나님이 허락하신 거룩성을 보존해야 한다는 논리이다. 교회의 거룩성을 위해서는 하나님을 향한 신앙의 순결을 지켜야 하고, 이 신앙적 순결의 표준이 되는 것은 성서의 말씀이기에, 성서에 기록된 계명에 따라 삶이 이루어져야 한다고 보는 입장이다. 이같은 성향은 율법 중심적인 삶을 이루고, 세상과의 타협을 거부하며,¹³⁾ 자신들만의 선민 의식을 절대화한다. 따라서 교회의 권징과 이를 통한 성화(聖化)의 과정이 반드시 요구된다.¹⁴⁾ 신사참배에 참여했던 한국 교회를 향해 회개를 촉구한 것도 바로 이 “권징”의 과정을 전제하는 자신들의 신학적 입장 때문이었다고 볼 수 있다. 그러나 권징의 차원이 성화와 결합되어 선민 의식으로 극대화될 때에는 분리주의로 나아갈 수 있는 가능성을 가지고 있다. 둘째, 교회의 거룩성을 말할 때 그 교회를 가시적인 교회로 규정한다면 교회는 결코 거룩성을 회복할 수가 없다. 인간은 전적으로 타락한 존재이며, 오직 선한 존재는 하나님 한 분밖에 없기에, 선택을 받은 인간 역시 타락성을 극복할 수 있는 능력이 없다. 하나님의 선택 예정은 인간의 성화를 예견한 섭리가 아니라, 절대적 선택이

13 이근삼, “개혁주의 신앙과 한국 교회”, 개혁주의 신앙과 문화, p. 322.

14 이근삼, op. cit., p. 325.

라고 믿는 보수주의 교리에서도 궁극적인 인간의 성화를 말하고 있지는 않다.¹⁵⁾ 그러나 불가시적이고 우주적인 교회의 범주 속에서 볼 때, 교회는 참으로 거룩한 실체인 것이다. 거룩하신 예수 그리스도가 머리가 되기 때문이며 또 인간의 죄를 그가 속죄함으로써 거룩한 하나님의 자녀로 삼으셨기 때문이다. 이러한 맥락에서 본다면, 교회의 거룩성은 신사 참배를 하지 않은 그들의 신앙적 유산이 아니라, 하나님이 예수 그리스도를 통해서 인간에게 허락하신 우주적이며 보편적인 거룩성인 것이다.

가시적 교회의 거룩성을 통해 자신들만의 성별 의식과 선택을 강조한 이들은 성서의 무오성을 같이 고백하면서도 우상 숭배의 과오를 범한 교리적 근본주의¹⁶⁾를 향해 “성결”을 상실했다고 비판하였다. 회개를 통해 중생을 경험하고, 그 결과로서 주어지는 것이 성결인데, 교리적 근본주의는 우상 숭배의 죄를 회개하지 않음으로써 하나님을 향해 이중의 죄, 곧 우상 숭배와 회개하지 않음으로써 성결을 상실한 죄를 함께 범했다고 보는 것이다. 그리고 개혁적 진보주의를 향해서는 성서에 대해 자유주의적인 입장을 취하고 또 성서 고등 비평을 사용하여 하나님의 말씀으로서 갖는 성서의 권위를 실추시켰다고 비판하였다. 성서의 권위를 인정하지 않기에 우상 숭배를 금하는 계명을 경시하고 신사 참배에 응했다는 논리를 가지고 있는 것이다. 개혁적 진보주의도 신사 참배 사건만큼은 하나님과 민족 앞에 죄를 지었다는 것을 스스로 인정하고 있다.¹⁷⁾

15 오병세, “신사 참배와 회개 운동”, 교회·교육·신학, p. 132. 그는 죄성과 한계성을 가진 인간은 열악한 환경에 처하면 실수를 할 수밖에 없는 존재로 보고 있다.

16 이 당시에는 교리적 근본주의와 환원적 본문주의의 신학적 유형이 성립되기 이전으로, 교리적 근본주의 속에는 환원적 본문주의의 원형이 함께 포함되어 있다. 따라서 교리적 근본주의에 대한 비판은 양쪽 모두를 지적한다고 보는 것이 타당할 것이다.

17 주재용, “한국 기독교의 어제, 오늘, 내일”, 한국교회 100년과 그 좌표, (서울: 한신대학출판부, 1981), p. 16. “이유가 어디에 있든 간에 한국 기독교가 신사 참배를 결의했고 실시했다는 것은 하나님과 민족 앞에 죄를 지은 것이다. 그러나 주기철 목

그러나 칼빈의 예정론을 살펴보면, 먼저 기록성이라는 것은 선택의 원인이 아니라 철저하게 하나님의 은총에 의한 무전제적인 선택과 그 결과로 주어지는 신앙인의 성화적 삶이다. 고백적 분리주의는 기록성을 선택의 결과로 해석하지 않고 인간의 의로운 행위로 얻어지는 성직수행의 조건으로 보았지만, 타락한 인간은 본질적으로 예수 그리스도를 통하지 않고서는, 다시 말해 하나님의 용서와 은총을 통하지 않고서는 기록한 존재로 변화될 수 없는 것이다. 그리고 하나님의 선택에 의해 구원을 받고 그 결과로 성화(聖化)를 이루었다고 하더라도, 그것은 인간의 공로가 아니라 하나님의 영광을 드러내는 증거일 뿐이다. 구원받을 수 없는 인간의 타락과 이를 대속한 예수 그리스도의 중보, 그 결과로 주어지는 성화, 이 모든 것이 하나님의 영광에 귀속된다. 인간은 다만 아무런 조건없이 구원을 받아들일 수밖에 없는 피동적인 존재인 것이다. 이렇게 칼빈의 예정론은 구원의 섭리에 있어서 인간이 개입할 수 있는 여지를 인정하지 않으며, 인간의 자의적인 기록성은 더욱이나 인정하지 않고 있다. 오직 하나님의 영광만이 처음과 끝을 충족시키고 있다. 칼빈이 ‘교회의 기록성은 전적으로 불가시적이지만, 동시에 부분적으로는 가시적인 것이 되어야 한다’¹⁸⁾고 주장한 것도 인간의 공로적 차원을 말하는 것이 아니라 하나님의 절대적인 선택으로 주어진 불가항력적인 은혜의 차원을 함축하는 말로 해석해야 한다.

그리고 칼빈의 예정론은 예정의 여부와 그 표징인 기록성의 문제로 교회를 분리할 것을 원하지 않았다. 오히려 죄인인 인간의 유기적 가능성을 인

사 등 소수라도 이에 적극적으로 저항했다는 것은 타버린 잣더미 속에 남아 있는 한 불티같은 것이었고, 독일 고백 교회는 히틀러 정권에 저항해 1934년 바르멘 신학 선언을 했는데, 신사 참배 반대는 바로 한국 교회의 바르멘 선언 같은 것이었다.”

18 칼 슈미트, 오영석 역, “칼빈의 교회 이해”, 세계와 선교 제148호 (서울: 한신대학교, 1995년 2월), p. 13.

정함으로써 역설적으로 선택하신 하나님의 은혜에 영광을 돌리기 위한 교리였다. 이 예정 교리를 가시적 교회뿐 아니라 불가시적 교회, 다시 말해 인간의 판단을 불허하는 교회의 범주로 이해한 것도 바로 교회의 분열을 막기 위한 조치였다고 본다. 그러나 고백적 분리주의는 예정과 거룩의 문제를 인간의 판단에 의거하였고, 자신들만의 거룩성을 주장하면서 분열을 초래하였다. 이같은 분리적 예정론 이해는 칼빈의 예정론과 너무나 상반된 입장이라고 평가할 수 있다.

결과적으로 볼 때, 고백적 분리주의가 가지고 있던 예정론은 신사참배의 사건을 통해서 저항적 힘으로 표출되었고, 한국 장로교회의 정조를 지키는 데에 주춧돌로 활용되었지만, 교회재건운동의 실패와 분열의 상황 속에서는 자신들의 거룩성을 너무 지나치게 강조함으로써 모든 인간은 죄인일 수밖에 없다는 인간의 타락성을 간과하는 모순을 범하였다. 따라서 이러한 과오의 결과로 이루어진 교회의 분열도 신학적인 의미에서 볼 때 칼빈의 신학 전통과는 괴리가 있는 것이다.

이와 같이 한국 장로교의 첫 분열을 초래하였던 “교회 예정론의 논쟁”은 가시적 교회의 거룩성 차원에 국한되어 진행되었다. 그리고 회개가 가지고 있는 중보적 기능, 다시 말해 “하나님의 나라와 그의 의”를 위해 타인의 죄를 자기의 죄로 고백하는 회개가 아니라, 예정론에 입각한 선민 사상으로 자기 신앙의 순결성만을 강조했던 것은 성서의 진리와 부합되지 않는 율법주의적 이해라고 볼 수 있다. 따라서 한국 장로교회는 반드시 하나님과 민족 앞에서 회개의 일치를 모색하여 분열의 원인이 되었던 교회의 거룩성을 “일치를 가져올 수 있는 교회 거룩성”으로 전환시켜야만 한다. 이를 이루지 못한다면, 한국 장로교는 “한 분이신 하나님과 하나의 교회”라는 신학적 대전제를 방기함으로써, 신사참배보다도 더 큰 과오를 저지를 수밖에 없는 것이다.

제 2 절 칼빈의 성서론 논쟁

1. 칼빈의 성서론 이해에 대한 논쟁점

칼빈의 개혁적 신학을 뒷받침해 주었던 성서관과 복음주의는 예수 그리스도의 진리를 증언하는 매개체인 성서가 인간에게 허락한 하나님의 특별한 계시이며, 구원의 척도라는 것을 강조하고 있다. 그러나 칼빈의 성서관을 극단화하여 성서를 하나님의 말씀, 곧 진리와 아무런 전제 없이 동일화시킴으로써 ‘성서중심주의’로 나아가는 폐단이 한국 장로교회 내에 발생하였고, 이것으로 인한 대립과 갈등이 한국 장로교회의 두 번째 분열인 개혁적 진보주의의 태동 배경이 되기도 하였다.

칼빈이 역설했던 성서관은 크게 두 가지의 의미를 지닌 주장이었다고 본다. 첫째는 인간의 타락으로 인하여 자연 계시를 통한 하나님 인식이 불가능하기에 성서의 말씀으로 돌아가야 한다는 주장과, 둘째는 성서의 해석권을 교회가 독점할 수 없고 오히려 성서가 증언하는 예수 그리스도의 진리를 교회가 따라야 한다는 주장이다. 특히, 성서 해석의 문제는 참된 교회의 표징인 말씀의 선포를 통해 예수 그리스도의 현존이 실현되어야 하는데, 교회가 성서보다 우위에 있음으로서 그리스도의 계시성을 약화시켰다는 비판인 것이다. 이러한 맥락에서 본다면 칼빈의 성서론이 추구한 목적은 성서 그 자체에 있는 것이 아니라 성서에 담겨져 있는 예수 그리스도의 진리에 있는 것이다. 그러나 성서와 예수 그리스도의 진리를 구분하지 않음으로써 성서가 예수 그리스도의 진리를 대체하는 모순이 발생하게 되었던 것이다.

한국 장로교회 내에서 일부 보수적 노선이 내걸고 있는 성서중심주의의 논리적 근거는 성서의 ‘신적 기원’에 있다. 신적 기원이란 성서가 하나님의 영감을 받아 기록되었다는 것으로 ‘축자 영감설’ 또는 ‘전적 영감설’을 형성할

수 있는 기반이 된다. 엄밀한 의미에서는 축자 영감설과 전적 영감설이 '기계적인 축자'와 '성령의 완전한 영감'으로 구분될 수 있지만, 성서 기자가 기록할 단어 하나까지도 영감을 받았다는 시각에서는 별다른 차이점이 없다. 이 같은 성서의 축자, 전적 영감설은 성서의 무오설로 발전하게 되고, 무오설은 인간의 성서 해석권을 철저하게 부정한다.

성서 해석에 대한 부정은 성서의 시대적, 상황적 메시지를 끌어낼 수 있는 근거, 다시 말해 시대를 향한 하나님의 메시지를 경청할 수 있는 신학적 기반을 잃게 되는 결과를 초래하게 된다. 이 같은 오류를 비판하면서 성서와 예수 그리스도의 진리를 구분할 것을 강조한 개혁적 진보주의는 성서를 해석하지 않는 것은 성서를 우상화할 뿐만 아니라 성서가 증언하는 예수 그리스도의 진리조차 소멸시킨다는 주장을 하였다. 개혁적 진보주의의 주장은 성서의 무오성을 주장하는 이들과 대립을 빚게 되었고, 그 대립은 분열이라는 형태로 결론을 맺게 되었다. 따라서 개혁적 진보주의의 분열 원인이었던 성서론을 칼빈의 성서론을 근거로 하여 재평가해 보고, 각 신학적 유형이 이해하고 있는 성서론에 대해서도 간략하게 서술함으로써 한국 장로교회의 성서론을 비평하고자 한다.

2. 칼빈의 성서론

칼빈은 철저하게 성서의 말씀을 중심으로 하여 자신의 신학을 전개하였다. 이는 성서를 통해서 계시된 하나님의 '자기 계시'(revelation of self)가 영원까지 전파, 보존되기를 원한다고 인식한 칼빈의 계시론을 함축하고 있는 정의라고 볼 수 있다.¹⁹⁾ 하나님은 예수 그리스도를 통해서 살아 있는 자신의 모습을 인간들에게 인격적인 방법으로 계시하였고, 또 하나님의 화육체인 예

19 *Institute* I 7, 1.

수 그리스도가 성서를 통해 계시되고 있기에, 성서를 통하지 않고서는 하나님의 살아 있는 말씀인 예수 그리스도와 하나님 자신을 만날 수 없는 것이다.

이같이 하나님을 인식할 수 있는 유일한 매개를 성서로 보는 칼빈의 성서론은 ‘자연신학’(theologia naturalis)을 인정하면서도 그 신학이 가지는 한계성을 지적하고 있다. 하나님은 자신의 피조물인 세상을 통해 자기를 계시하고,²⁰⁾ 피조 세계에 대한 창조주로서 자기 주권을 스스로 확립하며, 또 인간에게는 신성(神性)을 추론할 수 있는 능력을 주었다.²¹⁾ 그러나 자연과 인간 역사 속에서 하나님을 온전히 파악하고, 만날 수는 없다. 이는 세계를 창조한 하나님이 그 세계 내에 자신의 역사(役事) 흔적을 남기고 이를 통해 자신을 향하도록 종용하지만, 동시에 세계의 내적 질서를 초월해서 존재하기 때문이다. 이렇게 칼빈은 자연, 특히 인간의 본성과 자연 현상 그리고 인류의 역사를 통해 하나님을 인식할 수 있는 자연신학의 가능성을 긍정하면서도,²²⁾ 자연신학을 통해서만은 하나님의 창조주로서 갖는 성격만을 파악할 뿐이라고 보고 있는 것이다.²³⁾

칼빈은 자연과 역사를 통해 하나님에 대한 참된 인식에는 도달할 수 없으나, 순수하고 참된 종교성, 다시 말해 하나님에 대한 엄숙한 경외감을 지향할 수 있다고 본다.²⁴⁾ 바로 이것이 성서와 더불어 피조 세계가 갖는 계시의 2차적 가능성이며, 자연신학의 목적이기도 하다. 자연신학은 ‘창조’(creation)

20 Institute I 5, 1.

21 Institute I 5, 6.

22 Institute I 5, 9. 칼빈은 “하나님이 자연과 역사 속에서 스스로를 나타내기에 이것이 신을 찾는 가장 확실한 길이요, 가장 적절한 순서요 ...; 그의 만드신 것을 통해서 그를 보며, 그것을 통해서 신은 우리에게 접근하시며 친근히 하시며, 우리를 그에게 참여케 하신다”고 서술하고 있다.

23 Institute I 5, 1.

24 Institute I 2, 2.

와 '구속'(salvation),²⁵⁾ 이 두 가지의 신 인식 가운데에서 전자만을 그것도 희미하게 통찰할 수밖에 없기에, 예수 그리스도의 구속성을 증언하는 특별 계시인 성서를 요구하는 것이다.

자연신학이 '하나님의 이중적 인식' 가운데에서 창조주로서의 하나님만을 파악할 수 있는 것은 인간의 타락과 그로 인하여 하나님을 온전히 인식할 수 있는 인간의 능력이 결여되었기 때문이며, 또한 인간의 감정과 인식 능력에 의존해서는 진정한 하나님 인식에 이르지 못하기 때문이다. 다시 말해, 자연과 역사 속에 나타난 하나님의 현시는 현실적이지만, 이를 인식할 수 있는 인간의 본성이 타락함으로써 특별 계시를 통하지 않은 자연신학적 인식은 비현실적이 될 수밖에 없는 것이다.

여기에서 비현실적 인식이란 인간의 타락으로 하나님과 인간의 관계가 적대적 관계로 역전되고, 자연과 역사에 나타난 하나님의 현시를 올바르게 인식할 수 없고, 그 한계에서 오는 인간의 자의적인 해석으로 '우상화'(idolization)를 자초한다는 의미를 내포하고 있다. 자연 속에 나타난 하나님의 영광을 겸허하게 받아들이고 창조주 하나님에게로 돌아가는 것이 아니라, 오히려 피조물에 집착하고 그것에 존엄성을 부과하여 우상화하는 것이다. 이렇게 인간 스스로의 능력으로는 결코 하나님을 인식할 수 없으나, 하나님은 말씀을 통해서 자기 자신을 타락한 인간에게 계시하였다. 그리고 화육하신 말씀인 예수 그리스도는 인간의 타락으로 오는 하나님의 저주를 자기에게 돌리고 심판을 폐기함으로써 하나님을 인식할 수 있는 가능성을 열어 주었다. 따라서 하나님을 인식할 수 있는 유일한 통로는 인간의 죄를 대속한 예수 그리스도와 그를 증언하는 복음밖에 없다. 이것이 특별 계시인 성서로 나아가야만 하는 궁극적인 이유이다. 우리 인간이 성서가 증언하는 핵심인 예수 그

25 Institute I 2, 1.

리스도 안에서 머무를 때에 세계에 나타난 하나님의 영광을 비로소 이해할 수 있지, 결코 그 반대는 성립될 수가 없는 것이다.

그러나 하나님 인식과 인간 자신에 대한 인식의 원천이 되는 성서,²⁶⁾ 곧 특별 계시와 인간 본성의 관계도 인간의 전적 타락으로 인하여 서로 대립, 상치되어 있다. 따라서 인간의 본성이 거듭나지 않은 상태에서는 성서의 계시가 여전히 비의로 남게 되며, 계시가 허락된 자에게만 현실적인 진리로 이해될 뿐이다. 그렇다고 하여 하나님의 비의를 인간이 이해할 수 있는 진리로 전환시킬 수 있는 능력이 인간 자체 내에 있는 것은 결코 아니다. 그 전환은 하나님의 영, 곧 성령에 의해서 이루어지며, 그것은 성서의 유일한 해석자인 성령의 고유한 영역인 것이다.²⁷⁾

성령의 내적 증거를 통해 성서는 하나님에게 신뢰를 둘 것과 경건한 삶을 지향할 것을 제시하고 있다. 왜냐하면 하나님 자신인 예수 그리스도가 율법과 예언의 목적이며 동시에 복음의 핵심이기에 그를 통하지 않고서는 하나님에게로 전혀 나아갈 수 없기 때문이다. 다시 말해, 율법의 마지막이자 복음의 본체이며 자신 안에서 하나님을 증거함으로써 타락한 인간과 하나님을 하나되게 하는 중보자 예수 그리스도가 성서의 궁극적인 주제가 되는 것이다.²⁸⁾ 이러한 맥락 속에서 칼빈의 성서론은 인간의 신앙적 눈으로 파악된 성서와 성서가 추구하는 목적인 예수 그리스도를 구분하고, 후자를 중심적 주제로 설정하고 있다고 볼 수 있다.²⁹⁾

26 Institute I 1, 1.

27 Institute I 9, 3. 칼빈은 성령을 통해서만이 성서의 말씀이 인간의 마음속에 새겨지며, 또 그렇게 함으로써 인간이 성서의 진리를 받아들이고 이해할 수 있다고 본다.

28 Institute I 9, 3. 칼빈의 교의학은 신론에서 창조주를 먼저 다루고, 그 다음에 구속주를 논하고 있지만, 성서 전체의 궁극적인 중심체는 그리스도에 있다고 주장하였다.

29 Wilhelm Niesel, op. cit., p. 27.

성서와 성서적 진리인 예수 그리스도를 구분하는 것은 성서의 핵심인 예수 그리스도가 자신을 증언하는 성서를 통해 우리 인간에게 말씀하며, 계시하고 있기에 ‘말씀의 주체인 예수 그리스도’와 ‘그를 증언하는 도구인 성서’를 구분할 필요가 있기 때문이다. 성서가 진리의 보고로서 교회 교의의 규범이 되는 것도 성서 자체가 담고 있는 진리 때문이 아니라, 예수 그리스도께서 성서를 통해 자신의 말씀을 현재화하여 선포하고 계시하기 때문이다. 그리고 진리 자체인 예수 그리스도와 그를 증언하는 ‘진리의 도구인 성서’³⁰⁾를 동일시하지 않고, 성서가 성서로서 권위를 가질 수 있는 근거가 바로 예수 그리스도에 있다는 것을 명확히 하려는 구분인 것이다. 진리인 예수 그리스도와 진리의 도구인 성서에 대한 구분은 동시에 성서의 신적 기원을 입증해주는 사실이 되고 있다.

성서의 신적 기원, 곧 성서 영감론에 대한 칼빈의 성서론은 두 가지 입장으로 해석되고 있다. 성서의 기자는 성령의 도구로 성령이 말씀한 그대로 받아 기록했다는 입장과 성서 본문에 기록된 문자 하나하나 보다는 그 내용과 방향이 훨씬 더 중요하다고 보는 입장으로 나뉘어져 있다.³¹⁾ 그러나 칼빈이 기술한 영감론을 보면 문자에 매인 영감을 부정하고, 성서의 기자가 가질 수 있는 인간적 개입을 인정하고 있다고 볼 수 있다.³²⁾ 신적 영감의 주체인 예수 그리스도와 신적 영감의 표현인 성서를 거울과 거울에 나타난 상으로 비유하고, 거울에 나타난 상과 사체 자체를 구분함으로써, 성서의 말씀을 ‘성령과 예수 그리스도의 도구’로 규정하고 있는 것이다.³³⁾ 이렇게 칼빈 신학사

30 Institute I 9, 3.

31 E.A. Dowey, The Knowledge of God in Calvin's Theology (New York, 1952), p 91ff; R.S. Wallace, Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament (Edinburgh, 1953), p. 111f.

32 Institute I 13, 3.

33 Institute I 9, 3.

상의 영감론은 성서 그 자체가 예수 그리스도의 진리와 일치되는 ‘축자영감설’ (doctrine of verbal inspiration)이나 ‘성서무오설’(doctrine of inerrancy)과는 구분된다. 성령과 성령의 도구인 성서의 말씀이 분리되어서는 안되지만, 동시에 양자가 분명히 구분되어야 한다는 입장인 것이다.

성령과 성서의 말씀을 분리하는 것은 성서의 핵심인 예수 그리스도와 성령을 배제한 성서의 진리는 예수 그리스도를 온전히 담지 못하는 왜곡된 진리이며, 또 그 자체로는 죽은 문자와 같기 때문이다. 예수 그리스도의 영이 성서의 영으로서 역사하였기에, 성서는 예수 그리스도 안에서 계시된 진리를 증거하는 것이지, 그 자체가 진리는 아닌 것이다.³⁴⁾ 이렇게 칼빈의 영감론은 축자 영감이 아니라, 중보자인 예수 그리스도 안에 귀속된 영감을 말하며, 예수 그리스도에게 귀속되지 않은 성서는 무력한 의문으로 남게 된다. 죽은 문자인 성서 속에서 하나님의 살아 있는 음성을 듣기 위해서는 예수 그리스도의 영적 기적이 일어나야 하고, 이러한 영의 기적이 바로 성령의 내적 증거인 것이다.

성령의 내적 증거는 하나님의 말씀에 대해서 하나님 스스로가 증거자가 되는 사건으로,³⁵⁾ 예언자들의 입을 통해 말하였던 성령이 오늘날 성서를 통해서 지금 우리들에게 하나님과 예수 그리스도의 신성을 계시하는 경이로움인 것이다.³⁶⁾ 이러한 성령의 내적 증거가 없이는 말씀이 기록될 수도, 선포될 수도, 이해될 수도 없는 것이며, 말씀이 없는 성령도 구체화되지 못한 실체를 벗어날 수가 없다. 따라서 칼빈의 영감론에서 하나님의 주권이 성취되려면 말씀과 성령이 동시에 공존해야 하며, 성령이 말씀의 증거인 성서의 해석자가 되어야만 한다.

34 Institute IV 8, 8.

35 Institute I 7, 4.

36 Institute I 8, 13.

이와 같이 칼빈의 성서론은 하나님의 말씀인 예수 그리스도와 그리고 이를 증거하는 성서를 엄격하게 구분하고 있다. 그리고 성령의 내적 증거가 없는 성서 자체의 진리를 인정하지 않으나, 문자적 무오성이나 축자 영감을 받아들이지 않고 있다. 오직 성서는 예수 그리스도와 성령의 주권에 종속될 때에만 교회와 구원의 준거로서 신자들의 규범이 될 수 있는 것이다.

3. 칼빈 성서론과 교회 분열의 평가

성서 영감론 논쟁을 광의적으로 본다면 선교사 신학 중심인 교리적 근본주의신학과 주체적인 한국신학의 수립을 위해 노력했던 개혁적 진보주의 신학의 대결이었다고 볼 수 있다. 그러나 협의적으로는 박형룡의 성서론과 김재준의 성서론이 대립했던 사건이었으며, 성서의 “무오성”과 “유오성”이 충돌한 신학적 논쟁이었다.

성서 권위에 대한 장로교 총회의 공식적인 입장은 박형룡의 성서론을 따르고 있었는데, 박형룡은 미국 근본주의신학이 주장하는 성서 영감론인 “전적 영감설”(Plenary Inspiration)을 토대로 하여 성서를 보는 신학적 노선을 가지고 있었다.³⁷⁾ 전적 영감설은 17세기 개신교 정통주의 신학의 “축자 영감설”(Verbal Inspiration)과 같은 형태로서 “성서가 곧 하나님의 말씀”³⁸⁾이라는 입장이다. 그리고 성서의 저자들이 부분적으로 영감을 받은 것이 아니라 그들이 가르치고 기록한 모든 것이 완전한 영감에 의거한 것이라고 본다.³⁹⁾ 그러나 근본주의신학자들은 “축자 영감설”과 “전적 영감설”을 구분하고서, 자신들은 기계적인 축자가 아니라, 성령의 완전한 영감인 “전적 영감설”을 따르고 있다고 주장하지만,⁴⁰⁾ 성서 기자가 기록할 단어 하나까지도 영감을 받았다고

37 박형룡, “성서의 영감”, 김양선, *op. cit.*, pp. 305~338.

38 *Ibid.*, pp. 329~330.

39 Chales Hodge, *Systematic Theology*, vol. I, p. 164.

주장함으로써⁴¹⁾ 그 성격이 축자 영감설과 다를 바가 없다는 것을 스스로 입증해 주고 있다. 이같은 전적 영감설은 성령의 임의적인 자유와 성문화의 도구가 되는 인간의 자유가 상호 모순에 부딪히게 되고, 이에 따라 인간의 선택적 자유는 자연스럽게 소멸되고 만다. 인간의 자유를 보존하는 동시에 성령의 전적 영감설을 주장하면, 성령은 무오하기에 성서에 나타난 모든 오류는 다 인간으로부터 유출된 오류라는 말이 된다. 이러한 논리는 두 가지 측면에서 신학적 모순에 부딪히게 된다. 첫째, 하나님의 창조 섭리는 인간의 자유의지를 허락하셨기에 이를 부정할 수 없으므로 성서의 완전한 영감이란 불가능할 수밖에 없다. 둘째, 영감의 주체인 성령과 하나님의 존재도 완전 영감의 무오성에서 벗어날 수 없다. 이는 하나님의 절대 주권조차도 성서에 국한되어야 한다는 입장과 같은 논리이다.

이와 같은 전적 영감론은 성서 자체가 충족성을 가지고 있기에 “스스로를 해석하고 스스로를 증언하고 있다”고 본다. 따라서 칼빈의 신학이 주장했던 “그리스도와 성령의 내증”은 이차적 성격을 가지게 되고, 인간의 해석은 성서의 권위를 실추시키는 비신앙적 행동으로 규정되는 것이다. 그러나 성서는 복음을 증언하는 하나님의 말씀으로 인간을 향해 열려져 있는 체계이다. 인간의 다양성과 상대성에도 불구하고 인간이 깨닫고 고백할 수 있는 가능태를 가지고 있어야 한다. 이러한 전제가 충족될 때에만 성서는 모든 인간에게 구원의 길을 제시하는 절대적인 하나님의 말씀이 될 수 있으며 또 영원한 생명의 말씀이 될 수 있는 것이다. 결론적으로 전적 영감설은 인간의 객관적 해석을 부정하기에 교리나 신조의 틀을 통해서 성서를 볼 수밖에 없고, 따라서 교회 중심주의를 산출하여 교회의 전통을 부각시키고, 결국에 가서는 성서의 해석을 교회가 독점함으로써 교회가 성서보다 우위에 있는 결과를 낳는

40 *Ibid.*, p. 156.

41 *Ibid.*, p. 164.

다.

박형룡의 전적 영감설과는 달리 김재준이 주장하는 “성령의 영감론”은 성서 기자의 주체적인 인격을 먼저 전제한다.⁴²⁾ 그러나 동시에 하나님은 성서 기자의 임의성에 앞서 그 선택의 배후에서 결단하며 선택한다고 보았다. 이것은 하나님의 “앞선 행동”(actus primus)을 말하는 것으로 이 창조적 행동이 바로 성령의 영감이라는 논리이다. 따라서 김재준의 영감론은 인간의 의식과 자의성을 배제하지 않으면서도 성령의 영감을 정당화할 수 있는 논리를 가진다. 그리고 인간의 성서 해석의 자유도 거부하지 않는다. 오히려 “성서 영감설에 의하여 성서의 성격을 결정할 것이 아니라, 성서의 사실에 의하여 영감의 성격을 결정해야 한다”⁴³⁾고 주장하였다. 이것은 전통적인 결론이나 교리에 입각하여 성서를 보는 것이 아니라 성서 그 자체를 객관적으로 보고 거기서 발견된 사실에 준하여 교리를 재해석하거나 다시 만들어야 한다는 입장이다.⁴⁴⁾ 이러한 그의 영감론에서 본다면 성서 고등 비평은 성서의 문자적 권위를 파기하는 인간 과학의 산물만은 아니다. 문자 속에 담겨진 진리를 발견할 수 있는 하나의 도구가 되며 또 이를 통해 개혁의 원동력을 찾을 수 있는 성서 해석의 중요한 통로가 되는 것이다.

김재준은 성서 영감론과 성서의 역사적 비평을 함께 받아들이고 이를

42 김재준, “축자 영감설과 성서 무오설에 대하여”, 김재준전집 vol 2, p. 20. “하나님이 사람에게 말씀 주실 때 그는 그의 말씀을 무슨 기성품처럼 완성시켜서 그것을 사람에게 알지도 못하는 사이에 후닥닥 집어 넣어서 그때부터 그 사람은 그 말씀을 외치는 축음기관처럼 되게하는 것이 아니다. 하나님은 우선 그 사람을 자신의 영으로 감동시킨 후 그에게 하나님의 뜻이 무엇임을 깨닫게하여 그 사람의 인격과 개성을 통하여 그 말씀을 선포하시는 것이다. 그런데 백함을 받은 그 사람이란 그 시대의 아들이요, 개성과 전통의 특이성을 지니고 있는 자이므로 그 자신의 지식과 특성과 그 처해 있는 환경과 시대색등이 그를 통하여 선포되는 하나님의 말씀에 반영되지 않을 수 없는 것이다.”

43 김재준, Ibid p. 21.

44 김재준, “성서 비판의 의의와 그 결과”, 김재준전집 vol 2, p. 65.

통해 하나님 계시의 중심을 더욱 분명하게 인식하려고 하였다. 성서영감론은 성서의 배후에 하나님이 있고 그 말씀 안에 하나님의 감동이 삼투되어 있기 때문에 성립되는 개념이지 어떤 개인이 특정한 시대에 썼기 때문에 성서가 영감의 산물로 인정받는 것은 아니라는 입장이다.⁴⁵⁾ 그리고 하나님의 영감은 문화형식에 좌우되지 않고 모든 곳에 동일하게 작용하는 것이라고 보았다.⁴⁶⁾ 따라서 성서가 영혼의 구원을 위해 예수를 증언하는 책으로 성서를 읽고 예수를 만나 구원을 얻었다면 성서를 통해서 얻을 수 있는 모든 것을 얻었기에 고등비평이 성서의 권위를 파기할 수 없다는 입장을 주장하였던 것이다.⁴⁷⁾

이렇게 한국 신학사에 나타난 성서 영감론 논쟁은 단순히 성서론의 차원으로 머무는 성격을 가지고 있지 않다. 성서를 하나님의 무오한 절대적 말씀으로 규정한다는 것은 교리와 교회 중심주의를 추구한다는 것이며, 성서 해석의 비판적 연구를 중시한다는 것은 가시적 교회의 협의성을 탈피하고 보편성을 갖는 우주적 교회를 소망한다는 것이다. 성서론은 반드시 성서를 진리로 고백하는 교회의 자기 이해와 결코 나뉘어질 수 없는 성격으로 교회론을 결정한다.

제 3 절 칼빈의 교회론 논쟁

1. 칼빈의 교회 이해에 대한 논쟁점

한국 장로교회의 세번째 분열인 환원적 본문주의의 분립은 세상과 사회에 대한 교회의 '선교적 노선'과 '교회일치의 문제'가 배경이 되었던 사건이다. 더 구체적으로는 WCC의 정책과 이를 비판하는 용공적 이데올로기가 문제가

45 *Ibid.*, p. 64.

46 *Ibid.*

47 김재준, "축자 영감설과 성서 무오설에 대하여", p. 27.

되어 일어난 분열이었다. 교회의 선교와 교회의 일치 문제는 교회론에 근거하여 교회의 본질을 어떻게 규정할 것인가 하는 것과 규정된 교회의 본질에 따라 교회의 실천을 어떻게 구현할 것인가 하는 이중적인 구조를 가지고 있는 사안이다. 칼빈에 의하면 교회는 하나님의 말씀과 성례전을 통해 그의 현존이 나타나는 장소이다. 따라서 교회는 예수 그리스도의 현존인 복음이 실현되고 또 이를 전파해야 할 과제를 가지고 있다. 이 복음의 선포는 내적으로 하나의 주를 섬기는 지체로서 교회의 통일을 피하고, 외적으로는 복음의 생명력이 세상을 포괄할 수 있도록 세상을 선교의 대상으로 삼는 형태로 나타나야 한다. 이러한 복음 증언의 사역을 배제하는 교회는 이미 하나님의 구원적 경륜의 도구로서 부름을 받은 교회가 아닌 것이다.

그러나 복음의 증언적 도구인 교회가 복음을 어떻게 해석하느냐에 따라 교회의 선교적 방향이 달라질 수가 있다. 복음의 핵심인 예수 그리스도를 믿는 자의 구원자로 국한하여 이해하는 경우에는 예수 그리스도와 교회의 수직적 관계만이 부각되고, 세상과 교회의 불가분리적인 관계는 무의미해진다. 오직 교회의 순수성을 통해 자신들의 경건성과 예수 그리스도의 영광을 드러낼 뿐이다. 이에 반해 예수 그리스도를 세상의 포괄적 구원자나 만인을 향한 중보자로 규정할 때에는 교회의 범주가 가시적 교회의 차원에 머물지 않고 불가시적 교회, 더 나아가 세상 전체를 교회의 가능태로 보게 된다. 따라서 교회의 선교는 내적인 거룩성의 함양을 추구하기도 하지만, 세상의 회개와 하나님 통치의 실현을 촉구하는 형태를 가지게 되는 것이다. 칼빈은 이 문제를 교회의 구주와 세상의 주인이 같은 한 분, 곧 예수 그리스도임을 강조함으로써 해결하고 있다. 교회와 세상이 하나의 주를 함께 섬기고 있기에 그 안에서 분리될 수 없다는 주장이다. 이같은 칼빈의 교회론은 오늘날 일어나고 있는 교회 증언의 세속화를 정당화해 주는 신학적 근거가 되고 있다.

교회 증언의 세속화와 더불어 교회론에서 중요한 문제로 제기되는 교회

일치의 문제는 칼빈의 개혁사상을 통해 다시 평가받아야 할 주제이다. 칼빈의 신학사상이 결과론적으로는 교회 분열을 가져온 것이 사실이지만, 교회의 분열이 그가 의도했던 일인지 그리고 교회의 분열이 그의 교회론과 연관성을 가질 수 있는가? 하는 것은 별개의 문제이다. NAE측은 교리상의 불일치와 제도적으로 로마 카톨릭과 같은 단일 교회를 만들 수도 있다는 문제를 제기하면서 WCC의 정책을 반대하였다. 그러나 WCC가 추구하는 교회 일치의 형태는 제도적 통일이 아니라 그리스도의 같은 지체로서 상호 이해와 협력을 마련할 수 있는 유기적 일치의 관계였다. 상호 이해와 협력을 전제하기에 교리적으로 가질 수 있는 상이함도 인정되고 각 교회의 독자성과 다양성도 존중된다. 교회 일치에 대한 칼빈의 입장도 WCC의 정책과 같은 맥락에서 해석될 수 있다. 참 교회의 표징인 말씀의 선포와 성례전이 실행되는 교회라면 주님의 교회로 받아들이고서 일치를 모색해 나갔다. 로마 카톨릭과의 결별도 참 교회의 표징이 사라졌기에 이루어진 일이지 또다른 교회를 수립하고자 했던 것은 아니다. 한마디로 참 교회의 표징이 나타나는 한 '다양성 속에서 일치'를 추구하고자 했던 것이다.

이와 같은 교회론에 대한 상이한 입장에서 도출되었던 환원적 본문주의의 분립을 신학적으로 재해석하기 위해 칼빈의 교회론을 준거 삼아 교회론 논쟁을 평가하려고 한다.

2. 칼빈의 교회론

교회는 믿음을 일깨워 주는 복음을 기탁 받은 공동체로서⁴⁸⁾ 그리스도와 연합할 수 있는 신앙이 '우리 안에서 발생하고 성장하며 끝까지 정진할 수 있도록 하는'⁴⁹⁾ 하나님의 질서를 수행해야 할 신도들의 어머니이다. 오직 하나

48 Institute IV 1, 1.

49 Ibid.

님은 한 분밖에 없고, 또 교회가 이 복음을 기탁 받을 수 있는 자격은 없지만, 하나님의 순수한 자비에 의해 교회는 복음을 선포하는 사역을 부여받았다. 예수 그리스도에 대한 증언, 곧 복음이 인간의 역사 속에서 효력을 갖기 위해서는 인간의 음성으로 선포되어야 하며, 이를 위해 교회는 복음의 선포자로 명명된 것이다.⁵⁰⁾

교회가 선포한 복음은 타락한 인간의 마음에 신앙을 불러일으키며, 이 신앙은 다시 그리스도와의 교제로 인도하고, 예수 그리스도께서 예비한 구원에 참여케 한다.⁵¹⁾ 그러나 믿음은 자생적으로 발생하는 것이 아니다. 믿음은 들음에서 오고, 들음은 교회의 설교를 통해서 주어진다.⁵²⁾ 다시 말해, 교회의 선포를 통해 하나님은 자신의 절대적 주권을 계시하고, 교회가 선포한 그의 말씀을 통해서 세계를 주관하는 동시에 구원을 완성시킨다. 하나님은 그의 봉사자인 교회의 말씀과 선포로 이 세계에 현존하시는 것이다.

이같이 교회는 하나님이 계시되는 장소이며, 예수 그리스도와 인간이 만나는 광장인 것이다. 하나님은 이 교회를 통해 자신의 말씀을 선포하고, 그 속에서 현존하신다. 그리고 인간의 연약함을 돌보기 위해⁵³⁾ 교회로 하여금 영적 교육의 과제를 맡게 하였다.⁵⁴⁾ 따라서 이 교회를 떠난 구원은 있을 수 없다. 이것은 교회가 구원을 담보할 수 있을 정도로 온전하기 때문이 아니라, 그 교회의 근거가 바로 예수 그리스도이기 때문이다.

예수 그리스도만을 존립의 근거로 갖는 교회는 서로에 대한 봉사와 도움으로 성도들의 연합을 완성하고, 이로써 그리스도의 몸을 이룬다. 그리고 예수 그리스도의 몸인 교회는 교회의 머리가 되는 예수 그리스도를 중심으로

50 Ibid.

51 Ibid.

52 Institute IV 8, 9.

53 Institute IV 1, 1.

54 Institute IV 1, 5.

하여 모든 면에서 내적인 일치를 이루어 나아간다.⁵⁵⁾ 내적인 일치는 그리스도와와의 연합을 가능케 하며, 또 이 연합은 하나의 공동체를 마련하는데, 예수 그리스도가 이 공동체의 중심 축이 되기에 세상의 다른 공동체들과는 구별된 성격을 띠게 된다. 이것은 교회 공동체가 가지고 있는 유기적이며 역동적인 성격을 입증하는 것으로서 교회는 봉사과 실천으로 공동체 내의 일치를 모색하고, 더 나아가 그리스도와와의 연합을 꾀하는 생명체인 것이다.⁵⁶⁾

칼빈의 교회론이 주장하고 있는 교회의 내적 일치에는 두 가지 큰 특징을 담고 있다. 하나는 성도들 간의 일치는 그리스도와와의 연합으로 승화한다는 점이고, 다른 하나는 공동체 전체는 하나로 일치되지만 각 성도들은 자신들이 성령으로부터 받은 다양한 은사를 매개로 하여 공동체 전체의 덕을 위해 상호 협력한다는 점이다. 이러한 사실은 칼빈의 교회론을 ‘다양성 속의 일치’로 해석할 수 있는 좋은 근거가 되고 있다.

다양성 속의 일치를 염원하는 교회는 ‘공동체 내의 일치’라는 측면과 함께 ‘선택받은 자들의 모임’이라는 측면을 가지고 있다.⁵⁷⁾ ‘선택받은 무리들의 총수(總數)인 교회’⁵⁸⁾는 하나님의 신비한 선택과 경륜에 기초를 두고 있다.⁵⁹⁾ 교회의 기초인 선택은 하나님만이 그의 백성들을 선택할 수 있는 절대 주권을 가지고 있다는 것을 의미한다. 이러한 신비스런 선택에 의해서 하나님의 영광과 그의 주권이 교회 안에서 확립되며, 교회의 시작과 끝을 주관하게 되는 것이다.

55 *Institute* IV 3, 3.

56 *Institute* IV 1, 2.

57 *Ibid.*

58 칼빈은 ‘교회를 천사이든 인간이든, 혹은 죽은 자이든, 아직 태어나지 않은 자이든 간에 선택받은 무리의 총수’라고 봄으로써 교회의 기초를 하나님의 선택으로 규정하였고, 또한 가시적 교회를 넘어서는 광의적인 교회관을 역설하였다.

59 *Ibid.*

예정 교리가 믿음이 없는 자에게는 해가 될지 모르나, 믿음 안에서 자신이 그리스도의 한 지체가 된다는 신앙을 가지고 있는 사람에게는 도리어 믿음의 확신을 강화하는 은총이 된다. 구원의 기초가 영원한 하나님의 섭리와 예정에 근거하여 있기에 어떠한 장애에도 흔들리지 않으며 사라질 수도 없다는 신앙을 가질 수 있는 것이다.⁶⁰⁾ 이같은 신앙의 확신은 세상 속에 머물러야 하는 신앙인들의 의지를 강하게 하며, 세상 권력의 공격에 대해 불굴의 신앙으로 저항하게 하는 동력이 된다. 다시 말해, 칼빈의 예정 교리는 세상을 향한 신앙인들의 저항력을 부여하고 있는 것이다.

하나님의 절대적 예정과 관련된 교회의 성격은 가시적 교회와 불가시적 교회의 개념으로 이어지고 있다.⁶¹⁾ 하나님만이 구원의 궁극적인 판단 기준이기에 우리 인간으로서는 하나님의 경륜 속에 있는 교회공동체를 전체적으로 파악할 수가 없다. 인간이 판단하는 시점을 넘어서 있는 과거와 미래를 포괄하는 교회⁶²⁾ 또는 교회의 지체로 보이는 사람들의 예정의 여부는 오직 하나님만이 판단하고 결정할 수 있는 문제인 것이다.⁶³⁾ 이러한 맥락에서 본다면, 교회의 범주는 눈에 보이는 가시화된 형태만으로 국한될 수 없다. 가시적인 교회의 협의성을 뛰어넘고, 때로는 가시적 교회와 대립되는 불가시적 교회의 개념이 반드시 필요한 것이다. 그러나 불가시적 교회가 교회 분열의 원인이 되지는 않는다. 왜냐하면 이것은 가시적 교회의 테두리를 초월하는 하나님의 절대 주권을 표명하고, 가시적 교회의 한계를 비판하기 위한 개념일 뿐이다.

가시적 교회와 불가시적 교회가 갖는 상관관계처럼 칼빈의 교회론에서 대립적인 관계를 갖는 또 하나의 교회론으로는 참 교회와 거짓 교회를 들 수

60 Institute IV 1, 3.

61 Institute IV 1, 7. 칼빈의 가시적 교회와 불가시적 교회의 개념은 아우구스티누스에 의거하고 있다.

62 Institute IV 1, 2, 7.

63 Ibid.

있다. 그러나 이 양자의 개념도 하나의 교회를 분리하거나, 피안적인 교회를 따로 설정하는 이분적인 구도 속에서 나온 형태는 아니다. 참 교회의 표징이 되는 '말씀과 성례전'⁶⁴⁾이 온전하게 선포되고 실행되는나에 따라서 교회가 참과 거짓으로 구별될 수 있다. 다시 말해, 말씀과 성례전을 통해 예수 그리스도의 현존이 나타나는 곳은 참된 교회가 된다. 따라서 예수 그리스도의 현존이 사라진 교회는 하나의 제도나 종파의 기능을 수행할 뿐, 교회로서는 아무런 의미를 가지고 있지 않다. 예수 그리스도의 주권과 그의 권위가 인정될 때만이 참다운 교회로서 설 수 있지 그렇지 않으면 혼란과 혼돈만이 있을 뿐이다. 무질서는 세상의 본질로서 교회와 적대적 관계를 이룬다. 그렇다고 하여 칼빈이 흠없는 이상적인 교회를 추구한 것은 아니었다.⁶⁵⁾ 칼빈의 교회론이 중시한 것은 교회의 공동체적 완전성이 아니고 하나님 주권에 관한 문제였다.

모든 교회는 말씀의 순수한 선포와 성례전의 온전한 실행을 따름으로써 참 교회의 자리에 있는가를 부단히 검토해야 한다.⁶⁶⁾ 세상과 교회가 적대적 관계에 있기에 하나님의 말씀 선포는 계속 위협을 받고 있으며, 또한 사탄이 저지하려고 하기 때문이다.⁶⁷⁾ 칼빈은 이러한 교회의 현실적인 위상을 직시하고서 말씀과 성례전이 있는 교회라면 그리스도의 현존이 머무는 곳이기 때문에, 교리상의 차이로 그 교회를 버려서는 안된다고 역설하였다. 결정적인 이유도 없이, 즉 말씀과 성례전이 수행됨에도 불구하고 사소한 이유로 교회를 분리시키는 것은 하나님을 부정하는 것이며 예수 그리스도를 부인하는 것이라고 보았던 것이다.⁶⁸⁾ 예수 그리스도의 몸인 교회는 그의 몸이 나뉘어질 수 없듯

64 Institute IV 1, 9.

65 Institute IV 1, 13.

66 Institute IV 1, 11.

67 Ibid.

68 Institute IV 1, 10.

이 분리되어질 수 없는 것이며, 그의 몸이 갖는 통일성은 교회의 모습으로 지상에서도 실현되어야 하기 때문이다.

교회의 통일을 지향하는 칼빈의 이같은 에큐메니칼한 성격은 개신교 일치를 위한 노력으로 경주되었다. 개신교의 일치를 도모하는 과정에서 교리적으로 각기 다른 주장들이 난립했음에도 불구하고, 칼빈은 교리상의 차이로 인하여 교회의 일치가 실추되지 않기를 원하였다. 그는 흠과 티가 없는 온전한 교회는 있을 수 없다는 이론을 가지고 있었던 것이다. 실제적으로 로마 카톨릭에 대한 입장도 상당한 유연성을 띠고 있었고, 로마 카톨릭과의 분열도 처음부터 의도한 것은 아니었다.⁶⁹⁾ 그러나 교회가 성례전과 말씀의 선포, 이 두 가지를 버릴 때에는 분열은 필연적일 수밖에 없다.⁷⁰⁾ 이러한 분열은 ‘분파’라기 보다는 참된 교회로부터 거짓 교회의 타락이기에, 그 분열의 책임은 거짓 교회에 있는 것이다. 이같이 칼빈은 그리스도의 몸으로서 교회의 통일성을 추구하였고, 말씀의 올바른 섬김을 위해 로마 교회와의 관계를 끊은 것이지 결코 두 개의 교회를 의도하지는 않았다.⁷¹⁾ 그리고 개신교의 일치를 위한 그의 노력을 평가하면 개신교의 다양한 형태를 인정하는 동시에 교회의 통일성을 추구한 그의 노력은 ‘다양성 속에서의 일치’라는 말로 함축될 수 있다. 특히, 교리의 일치보다는 교회의 일치를 중시한 점은 다양성 속에서의 일치를 입증해 주고 있다고 본다.

교회의 일치를 염원한 칼빈의 신학사상은 교회와 국가의 관계에까지 연결되고 있다. ‘세상적 통치는 교회를 존속하기 위한 외적인 수단 혹은 도구에 지나지 않는다’⁷²⁾고 규정함으로써 세상적 통치를 예수 그리스도의 영적 통치

69 Institute IV 2, 11. 칼빈은 로마 카톨릭 교회가 세례와 성례전을 아직 지니고 있으므로 참된 교회의 흔적을 가지고 있다고 보았다.

70 Institute IV 2, 2.

71 Institute IV 2, 5.

72 Institute IV 1, 1.

와는 구별하였지만, 칼빈은 국가가 교회의 머리인 하나님을 주인으로 섬기는 까닭에 국가와 교회는 원칙적으로 분리될 수가 없다고 보았다. 이같은 논리는 ‘이 세계의 통치권이 신의 섭리와 거룩한 제정에 기초하고 있기에 권력에 대해 절대적으로 복종해야 한다’⁷³⁾는 측면으로 해석될 수 있는 가능성을 가지고 있다. 그러나 국가 권력에 대한 하나님의 섭리는 권력을 맡은 사람에 관한 것이 아니라 그들의 직능에 관한 것이며, 또 하나님의 대행자로서 주어지는 권력이기에 그 자체는 독자성을 전혀 가질 수 없다. 국가는 전적으로 하나님을 위한 관리자로 머물러야 한다. 이는 모든 권력과 권위의 주인은 오직 예수 그리스도 한 분밖에 없기 때문이다.⁷⁴⁾

국가권력에 대해 교회는 예수 그리스도를 전제한 상태에서만 복종하고 또 저항할 수 있다. 국가가 하나님의 영광과 존귀를 빼앗아가려고 할 때에는 하나님나라와 그의 영광을 위해 저항해야만 한다.⁷⁵⁾ 교회는 국가에 순종하되 다만 주안에서 순종해야 하기 때문이다. 그렇다고 하여 하나님의 영광을 저해하는 국가권력의 형태를 교회의 말씀 선포와 성례전에 대한 국가의 입장만으로 국한해서 해석할 수는 없다. 교회, 국가, 세상 모든 영역의 주권은 다 같은 하나님 한 분에게 있기 때문이다. 따라서 세상 속에 나타나는 하나님의 영광을 차단하는 국가권력에 대해서 교회는 저항할 수 있어야 한다. 그리고 국가권력에 대한 복종도 하나님의 섭리 안에서 이루어져야 한다. 교회가 국가에 복종할 수 있는 기초는 국가권력을 하나님이 통치의 도구로 세웠다는 사실에 있다. 하나님이 세운 권력에 순종한다는 것은 곧 그 권력을 세운 하나님을 순종하는 것과 같다. 따라서 이 순종의 궁극점은 국가권력 자체에 있지 않고 하나님에게 있다. 이것은 하나님의 주권에 종속되지 않는 국가와는

73 Institute IV 20, 4.

74 Institute II 15, 3, 5.

75 Institute IV 20, 32.

병존할 수 없다는 논리이며, 저항의 정당성을 부여해 주는 명제이다. 이같이 칼빈의 국가관은 국가 자체보다는 하나님의 주권을 중심으로 하고 있다. 하나님의 주권과 영광이 먼저 선행되어야 하기에 국가와 교회의 관계도 그 요인으로 얼마든지 변할 수 있는 유동적 관계로 보고 있는 것이다.

3. 칼빈 교회론과 교회 분열의 평가

환원적 본문주의의 분립을 가져온 WCC측과 NAE측의 대립을 교권에 대한 힘의 역학 관계로 파악할 수도 있겠지만, 보다 근원적인 원인으로는 WCC의 신학적 노선에 대한 태도, 다시 말해 교회론과 교리에 대한 입장의 차이에서 기인되었다고 보아야 할 것이다. NAE를 대표하는 박형룡은 WCC의 신학적 노선을 근본주의에서 고백하는 기본 교리를 부정하는 자유주의라고 비판하였다. 이는 1952년 빌링겐 IMC(국제선교대회)에서 이미 밝혔듯이, 교리 중심주의를 버리고 교회의 개념을 세속화함으로써 세상을 향한 ‘하나님의 선교’(Missio Dei)를 지향하는 WCC의 선교 노선을 반박하는 비판이었다. 이러한 비판을 뒤바꾸어 보면, NAE측은 세상과 사회를 향한 교회의 선교적 사명을 등한시하고, 오직 교회의 순수성만을 강조함으로써 복음이 갖는 역동적 관계를 도외시하는 교회론을 가지고 있다고 볼 수 있다.⁷⁶⁾ 이러한 교회론은 세상을 향한 보편적 복음을 통해 세상 가운데에서 역사하시는 하나님의 모습을 증언하고 또 이를 통해 세상을 변화시키려는 에큐메니칼 교회론과는 너무나 다른 성격을 가지고 있다. 복음은 예수 그리스도의 자족성과 신성의 영광만을 증언하는 메시지가 아니다. 그것은 인간의 죄를 속량하고 억압된 구조를 타파하여 참된 해방을 가져다준다는 인간을 향한 복된 하나님의 말씀인 것이다.⁷⁷⁾ 이러한 맥락에서 본다면 NAE의 교회론은 복음의 본질에서 벗

76 “에큐메니칼 운동 반대, WCC 탈퇴 성명서”, 정규오, 한국 장로교 교회사상 (서울: 한국복음문서협회, 1983), p. 190.

어나 있을 뿐만 아니라, 세상을 구원하시는 하나님의 역사를 증언해야 할 교회의 증언적 성격도 상실해 버린 교회론인 것이다.

그러나 NAE 측의 신학적 입장이 부정적인 면만을 가지고 있었던 것은 아니다. 상황과 시대에 어떤 형태로도 참여해야 하는 교회의 실천적 부분에서 세속화의 조류와 부합함으로써 교회의 정체성과 신앙의 순수성을 상실할 수 있는 가능성을 차단하고자 했기 때문이다. 복음의 순수성과 실천성이 갖는 유기적 관계, 즉 참된 복음은 실천을 요구하고 그 실천을 통해 복음의 본질을 체득하는 순환적 구조에서 복음의 실천성만을 강조하는 것은 상대적으로 복음의 순수성을 약화시킬 수 있는 가능성이 있다. 복음의 순수성이 상실된 실천은 선교가 아니라 변형 또는 왜곡이기에 그리스도의 현존을 온전하게 담보할 수 없는 것이다. 이같이 복음의 전통과 복음의 적용 가운데 NAE 측은 전자를 교회의 우선과제로 인식하고 교회의 정체성을 지키려 했다고 볼 수 있다.⁷⁸⁾

복음의 실천성은 사회에 대한 교회의 선교뿐 아니라, 교회간의 일치 문제에까지 영향을 끼치는 과급력을 가지고 있다. 교회의 일치 문제는 한 분인 그리스도의 몸으로 하나가 되어야 하는 교회의 과제로, 교회는 한 분이신 하나님을 절대주로 고백하기에 하나의 교회를 이루어야 할 과제를 가지고 있다. 개신교의 특징인 신앙의 자유를 간직하면서도 협력적 관계를 통해 진정한 친교(Koinonia)를 나누어야 한다. 하나님과의 교제와 예수 그리스도와의 연합을 통해 신앙의 동질성을 찾는 동시에 교회의 일치를 모색하며, 하나님과의 수직적 관계를 갖는 복음을 세상과 교회라는 수평적 차원에서 증언해야

77 이장식, 오늘의 에큐메니칼 운동 (서울: 한국기독교교회협의회, 1977), p. 125.

78 박형룡과 WCC 교회론에 대한 비교 평가는, 이형기, “에큐메니즘과 WCC 문서에 조명해 본 박형룡 박사의 교회론 연구”, op. cit., p. 288과 pp. 310-311을 참조.

하는 것이다. 그리고 이 증언의 사명을 실천하기 위해서는 국가도, 이데올로기도, 인종도, 계급도, 지역도 초월할 수 있어야만 한다. 인간이 처한 현실적 조건이 인간을 향한 하나님의 무한한 은총을 막을 수 없으며, 또 규정할 수도 없기 때문이다. 칼빈이 주장했던 하나님의 무한한 은총을 오늘의 개혁교회도 교회의 일치를 통해 증언해야 한다. 그러나 교회는 하나의 유형적 모습으로 고착되어서는 안된다. '다양성 속의 일치'를 위해 교회의 본질인 복음과 그 복음의 다양한 적용이라는 두 가지 차원이 고려되는 교회의 일치를 이루어야 한다. 이것이 에큐메니칼 신학이 추구하는 교회의 모습이며 칼빈의 전통을 이어받은 개혁교회의 특징이기도 하다.

제 5 장 결 론

한국 장로교회는 칼빈의 신학사상을 받아들이면서 장로교회로서의 자기 정체성을 확립하고 교회의 성장을 이룩하였지만, 칼빈의 신학사상을 이해하는 다양한 시각에 의해 갈등과 분열의 파국을 경험하였다. 본 장에서는 한국 장로교가 분열에 이르게 된 요인을 칼빈 신학사상의 예정론과 성서론 그리고 교회론에 대한 이해의 차이로 규정하고, 이를 교회일치적 관점에서 비평하고자 한다. 물론 한국 장로교회의 분열이 신학적인 요인만으로 발생한 것은 아니다. 지역적, 교권적 대립이 교회분열의 보다 큰 원인으로 작용했던 것이 사실이지만 이제 한국 장로교회가 일치를 이루기 위해서는 무엇을 교회일치의 근거로 삼아야 할 것인가? 장로교협의회를 통한 연합운동이나 선교적 공동정책을 근거로 하는 교회일치적 방법 또는 신앙고백 전통속에서 교회일치의 근거를 마련하려는 노력 등 그 모두가 나름대로의 의미를 가지고 있다고 본다. 그러나 한국 장로교회가 추구해야 할 교회일치운동의 가장 중요한 근거는 신학적 차원으로 수렴되어야 한다고 본다. 따라서 필자는 교회일치운동가였던 칼빈의 신학사상을 근거로 하여 한국 장로교회에 속한 네가지 신학적 유형을 예정론, 성서론, 교회론을 중심으로 비평하고자 한다. 그리고 이를 통해 한국 장로교회의 일치적 전망과 과제를 제시하고자 한다.

1. 한국 장로교회의 예정론 이해에 대한 비평

한국 장로교회 분열의 시원이 되었던 예정론 논쟁은 고백적 분리주의를 낳고, 이 유형과 다르게 예정론을 이해한 유형들과의 분리를 가져왔다. 먼저 고백적 분리주의는 칼빈의 예정론을 분리주의적인 신학체계로 바라봄으로써, 성별의 구별에만 집착한 경향을 지니고 있다. 이는 예정교리의 근본원리인

인간의 전적타락과 하나님의 절대적 선택을 오해한 결과인데, 칼빈에 의하면 인간 스스로는 거룩한 존재가 될 수 있는 가능성이 전혀 없으며, 또 성화의 결과도 인간의 것이 아니다. 의인과 성화는 성령의 견인이 있을 때에만 이루어질 수 있는 선물인 것이다.

그러나 고백적 분리주의는 인간의 경건한 삶과 거룩성, 다시 말해 신앙의 절개로서 하나님으로부터 선택을 받았다는 선민의식을 조성하고자 하였다. 물론 칼빈의 예정론에서도 선택의 표징으로서 교회의 거룩성과 선민의식을 강조하고는 있으나, 그것이 예정의 판단 여부와는 무관한 것이다. 오히려 고백적 분리주의가 주장하고 있는 교회의 거룩성은 인간의 공로가 구원의 결과와 연계한다는 알미니안적인 신학으로 변질될 가능성마저 가지고 있다. 하나님의 절대 주권과 인간의 공로는 병행될 수 없는 대립적 개념인 것이다.

인간의 전적타락을 통해서 고백적 분리주의의 예정론을 비평하면, 인간의 타락된 면을 무시하고 자신들의 거룩성만을 강조하는 것은 모순이다. 만약 인간의 자의적인 노력과 성화로써 구원과 예정을 성취할 수 있다면, 예수 그리스도의 대속적 사건과 그 안에서의 선택은 무의미해지며, 또 하나님의 선택은 상대적인 차원에 머물게 된다. 그러나 칼빈의 예정론은 철저하게 인간의 자력적인 구원의 가능성을 부정하고 있다.

고백적 분리주의와 함께 칼빈의 예정론을 교회와 사회의 분리를 정당화하는 신학적 이념으로 활용하는 유형으로는 교리적 근본주의를 들 수 있다. 교리적 근본주의는 인간의 신앙과 행동의 중요성을 강조하는 신학을 근대 알미니안주의라고 비판하고 있다. 이같은 비판이 외형적으로 타당할지 모르나, 칼빈의 예정론에서 배격하는 인간의 공로는 구원과 예정의 원인으로 부정하는 것이지, 선택을 받은 이후에 주어지는 신앙의 실천적 측면까지도 부정하는 것은 아니다. 선택의 결과로서 갖는 실천은 구원의 표징으로서 하나님의 은총에 응답하는 인간의 의무이기도 한 것이다. 이같은 신앙의 실천을 부

정함으로써 칼빈의 예정론을 교리적으로 답습하는 것은 근본주의의 특징일 뿐이다.

또한 교리적 근본주의는 예정의 범주를 가시적 교회로 축소하여 피조 세계 전체를 향한 하나님의 예정을 간과하고 있다. 칼빈은 예정의 판단을 가시적 교회로 단정하지 않았다. 가시적 교회의 한계를 지적하고 이를 비판할 수 있는 교회로서 불가시적 교회를 강조하였던 것이다. 불가시적 교회는 예수 그리스도의 말씀이 선포되는 모든 곳을 참된 교회로 보는 광의적인 교회론으로 제도적 교회와 세상의 단절을 말하지 않는다. 따라서 불가시적 교회와 예정론의 시각에서 본다면, 교리적 근본주의의 예정론 이해는 경건한 개인적인 삶을 강조하는 소극적 폐단을 가지고 있다고 볼 수 있다.

환원적 본문주의는 칼빈의 예정론을 칼빈이 저술한 저서를 통해 오늘의 시점에서 재해석하여 이해하기보다는 원문 그대의 입장을 따르고 있다. 칼빈이 원래 의도했던 예정론은 신앙의 확신을 주기 위해 하나님의 절대적 선택을 논고한 교리라고 볼 수 있다. 그러나 환원적 본문주의는 하나님의 이중적 예정과 예수 그리스도 안에서의 선택을 병존시킴으로써 논리적 모순을 자초하고 있다. 이중 예정은 선택과 유기가 분명히 구분되는 데에 반하여 예수 그리스도 안에서의 선택은 ‘그리스도를 구주로 고백한다는 전제’는 있으나 영원한 유기가 성립되지 않는다. 따라서 신앙의 확신으로서 ‘하나님의 이중적 예정’과 구원의 가능성으로서 ‘예수 그리스도의 선택’ 양자 모두를 희석화할 수 있는 가능성을 가지고 있다. 이러한 희석적 성향은 구원 확신과 이에 따르는 실천의 측면을 약화시키는 단점을 가지고 있다. 그러나 교리적 근본주의와 고백적 분리주의와는 달리 예수 그리스도의 만인 선택을 전적으로 배제하지는 않고 있다. 이 점은 교회 일치 또는 교회의 사회 참여를 견인할 수 있는 동인으로 작용하고 있다고 본다.

개혁적 진보주의는 예정론을 칼빈을 통해서 이해하기보다는 칼 바르트

의 예정론 해석을 매개로 하여 이해하고 있다. 특히 인간의 영원한 유기를 부정하고, 예수 그리스도를 통해 인류를 선택한 하나님의 계획이 예정론의 골간이라고 봄으로써 선택받은 신앙인으로서 가질 수 있는 은혜와 확신이 상대적으로 약화되어 있다. 칼빈의 예정론도 예수 그리스도 안에서의 선택을 말하고 있으나, 무제한 만인구원론과는 다르다. 분명히 신앙을 먼저 전제하고, 그 신앙은 선택의 표징이라고 보고 있다. 이러한 맥락에서 본다면 개혁적 진보주의는 하나님의 절대적 선택 예정을 파기하고 예수 그리스도 안에서의 선택을 강조하고 있는 것이다. 그러나 구원의 가능성을 열어 놓음으로써 신학의 상황화, 즉 각 시대와 부응할 수 있는 신학의 실천적 측면을 충분히 수행할 수 있었고, 또 사회에 대한 교회의 고립을 끊고 세상과 함께 있는 교회의 위상을 산출시키기도 하였다. 이같은 실천적 측면을 담보해 줄 수 있었던 개혁적 진보주의의 예정론 이해가 '항상 개혁하는' 개혁 교회의 전통과 부합하기 위해서는 예정론의 뿌리인 칼빈의 신학사상을 기반으로 삼아야만 한다.

2. 한국 장로교회의 성서론 이해에 대한 비평

한국 장로교회의 두번째 분열을 초래하였던 성서론에서 보수적인 입장을 대표할 수 있는 교리적 근본주의는 성서를 전적 영감론의 입장에서 해석하여 성서의 절대성과 무오성을 동시에 강조하고 있다. 성서에는 오류가 없다고 보기 때문에 기록된 내용을 있는 그대로 받아들이고, 이를 체계화하여 교리를 형성하기도 한다. 그러나 성서 자체에 있는 내적 모순을 자유롭게 비판하지 않음으로써 그 모순을 묵과하거나 기존의 교리를 가지고서 자의적으로 해석하는 한계를 가지고 있다. 한 마디로 성서를 절대화하면서도 성서를 해석하기 위해 교리라는 틀에 의존하지 않을 수 없는 구조를 가지고 있는 것이다.

이러한 경향은 성서를 예수 그리스도의 진리를 증언하는 도구로 보지

않고 성서 자체를 진리의 본질로 규정한 논리에서 기인한 것이며, 또 성서를 신학의 제일의 원리로 삼는다고 하면서도 성서보다는 교리를 통한 성서를 중요시하기 때문이다. 그러나 칼빈의 성서론은 교리가 아니라 성령의 내적 증언을 통해 성서를 보아야 한다고 주장하고 있다. 성령은 일정한 교리의 체계 속에 정형화할 수 없는 하나님의 영이다. 따라서 성령이 증언하는 성서의 진리인 예수 그리스도가 성령의 시대적 경륜과 함께하기에 그 경륜의 다양성과 함께 여러 형태의 해석이 나올 수 있는 가능성이 있는 것이다. 반면에 교리적 근본주의의 성서 이해는 교리에 너무 집착하여 성서 안에 내증되고 있는 예수 그리스도의 진리가 교리로 축소화되거나, 구원적 경륜이 요구하는 시대적 당위성에 부합할 수 없는 모순을 갖는다. 그러나 ‘성서가 곧 하나님의 말씀’이라는 명제를 통해 한국 장로교회 내에 성서중심주의를 확립하는 데에 큰 역할을 담당하였던 것은 사실이다. 한국 장로교회의 성장에 중요한 동인으로 작용했던 성서중심주의와 교리를 우선시하는 교회 중심주의의 전통은 바로 교리적 근본주의의 신앙적 유산이라고 볼 수 있다.

교리적 근본주의와 함께 성서의 전적 영감설과 무오성을 따르면서도 인간의 타락을 강조하여 ‘계시의존사색’의 신학적 원리를 수용하고 있는 고백적 분리주의는 교리의 증빙전(text proof)으로 성서를 해석하지 않고 성서의 주석을 통해 교리적 전제를 재형성해 가는 주석적 방법론을 채택하고 있다. 그러나 성서해석에 있어서는 교리적 근본주의와 큰 차이점을 보이지는 않는다. 다만, 인간의 타락을 강조함으로써 인간의 죄성과 이를 중보하는 예수 그리스도의 사건을 부각시키는 특징이 있다. 인간의 죄성이 전제되기에 인간이 성서를 해석할 수 있는 가능성이 전혀 없다. 죄성을 가지고 있는 인간이 하나님의 거룩한 말씀을 해석한다는 것은 처음부터 불가능하다는 것이다. 따라서 성서에 대한 모든 고등 비평적 적용이 거부되고, 성서에 기록된 말씀을 율법적으로 교리화하여 실천하는 것만이 구원의 유일한 통로라고 본다.

성서의 율법적 교리화는 경건한 신앙적 형태를 이루고, 한국 장로교회 신앙의 성격을 윤리적인 측면에서 건전하게 이끌어 가는 중요한 동기가 되었다. 금욕적인 생활과 신앙으로 기독교인의 정체성을 분명하게 확립해 주는 계기가 되었던 것이다. 그러나 율법적 교리화의 원인이 인간의 타락에 있고, 이를 타개하기 위한 신앙적 방법으로 성결을 강조하는 결과가 발생하게 된다. 자신들만의 성별(聖別)에 대한 부각은 교회와 사회를 분리시키고, 교회만의 자족적인 신앙을 만들어 사회와 무관한 교회론을 구축하게 된다. 이같은 분열의 요소가 고백적 분리주의의 분열로 드러났던 것이다. 그러나 성서와 예수 그리스도의 진리를 철저하게 구분하고 있는 칼빈의 성서론은 예수 그리스도의 진리를 성서 위에 두고 있다. 예수 그리스도의 진리는 만인을 향한 복음의 전파를 요구하며, 분리주의적 성결 또는 성별을 부정하고 있다. 이러한 칼빈의 성서론에 따르면 고백적 분리주의의 성서 이해는 제한성을 가지고 있다고 볼 수 있다. 세상을 향한 복음이 아니라, 교회 그것도 성별 의식을 갖는 자신들만을 위한 복음으로 전락하는 오류에 빠지는 것이다. 그렇다고 하여 이러한 성별의식이 부정적으로 작용하는 것만은 아니다. 신사 참배 사건과 같이 때로는 성별에 대한 확신이 불의에 대항하는 저항력으로 드러나기도 한다.

성서의 문자적 무오성을 반대하고 성서가 증언하는 복음의 무오성을 강조한 개혁적 진보주의는 성서 기자의 인격적 요소와 이에 앞서 역사하는 성령의 영감을 동시에 인정한다. 인격적 요소에 대한 인정은 성서를 고등 비평을 통해 해석할 수 있다는 가능성을 열어 주고, 성령의 영감은 성서가 갖는 말씀의 권위를 인정하는 형태로 나타나고 있다. 성서가 성령의 영감으로 기록되었으나 성서 기자의 인격적 요소로 인하여 오류를 가질 수도 있기에 성서가 본래 전하고자 했던 진리를 체득하기 위해서는 성서를 문자 그대로 볼 것이 아니라 해석을 통해서 보아야 한다는 입장이다. 이러한 성서론은 성서

와 예수 그리스도의 진리를 분리하지는 않지만, 구별해야 한다는 논리에도 상통된다. 성서의 궁극적인 목적이 예수 그리스도에 있고, 그의 진리가 영원하기에 같은 하나의 진리이지만 그 진리의 표현 방식은 다양할 수 있다는 것이다. 진리 표현의 다양성은 곧 예수 그리스도 경륜의 포괄성으로 직결된다. 이렇게 개혁적 진보주의의 성서론 이해는 인간의 상황적 측면에서 제기되는 여러 가지 문제에 대한 해답을 성서에서 찾기 위해 그리고 이에 조응하는 예수 그리스도의 진리가 갖는 다양성을 인식하기 위해 성서의 비평을 받아들이고 있다. 개혁적 진보주의가 사회와 역사에 참여할 수 있는 신학적 근거도 바로 이러한 성서 이해가 있기 때문이다.

그러나 성서에 대한 비평이 극대화됨에 따라 성서가 하나님의 말씀과 무관한 일반적인 인간의 저술로 평가 절하되는 모순이 발생하기도 한다. 성서 전체를 진리의 매체로 받아들이기보다는 분석하고 나눔으로써 신언성(神言性)의 권위가 실추되어 버린 것이다. 특히, 신언성의 권위가 사라진 점은 교회에서 신앙의 표준이 되어야 할 성서가 상대화 됨으로서 교회의 자기 정체성이 약화되는 결과를 가져오기도 한다. 성서에 대한 비평과 신적 권위가 병행되어야 하는데, 전자만이 부각되어 상대적으로 후자의 성격이 약화된 것이다. 그러나 성서를 문자적 또는 교리적으로 해석하지 않음으로써 성서가 증언하는 진리를 따르는 방법도 다양하고 자유롭게 규정하고 있다. 이러한 실천의 포괄성은 교회 일치와 종교간의 대화, 더 나아가 사회 속에 참여하는 교회를 만들고 지켜 나갈 수 있는 동력이 되고 있다.

위에서 서술한 각 유형의 성서 이해가 갖는 한계를 비판하고, 장점만을 하나로 묶기 위해 성서 해석의 자유와 성서중심주의를 모두 다 수용하고 있는 환원적 본문주의는 개혁적 진보주의처럼 고등 비평을 과격하게 사용하지 않고 온건하게 활용함으로써 성서의 권위를 저하시키지 않고 있다. 이는 성서의 무오성을 인정하는 것과 같은 맥락에서 이해될 수 있는 사안이다. 성서

의 오류가 있으나 그것은 성령의 영감에 의한 성서 자체의 오류가 아니라 필경과 사본을 만드는 과정에서 발생한 모순이기에 성서 비평을 통해 원래의 형태에 접근해야 한다는 입장인 것이다. 이러한 경향은 성서 해석과 성서 무오, 양자의 모순을 보충할 수 있는 자구책으로 구원의 절대적 표준으로서 '성서의 권위'와 인간 기록의 산물인 '성서의 상대성'을 견지함으로써 현실 교회의 욕구를 충족시킬 수 있는 장점을 가지고 있다. 특히, 보수적 신앙 전통에서 성장해 온 한국 장로교회의 정서와 과학적 사고관을 신뢰하는 현대 신앙인들의 정서를 동시에 만족시킬 수 있는 성서 이해인 것은 분명하다.

그러나 한국 장로교회의 양적 성장에 견인적인 역할을 한 환원적 복음주의의 성서론 이해는 두 가지 측면에서 비판의 여지를 가지고 있다고 본다. 첫째는 칼빈의 성서론에서는 교회를 개혁하는 준거로서 성서가 사용되고 있는 데에 반하여 환원적 본문주의는 교회의 유지를 위해 성서가 사용되고 있다는 점이다. 성서가 증언하는 진리를 통해 교회를 개혁하기보다는 현 교회의 실정에 맞게 성서론을 정립함으로써 고백적 분리주의와 교리적 근본주의가 크게 부각시켰던 교리 대신에 교회를 중심으로 하여 신학과 신앙을 정립하고 있는 것이다. 두번째는 성서 해석의 목적이 결단을 통한 실천에 있음에도 불구하고 양 입장의 포괄적인 수용으로 인하여 결단의 동기가 모호해진 점이다. 성서중심주의를 근거로 하여 교회 권위주의로 나아갈 수도 없고, 성서 비평의 과정에서 얻을 수 있는 성서의 현대적 증언을 통해 사회 참여에 적극성을 떨 수도 없는 한계를 가지고 있는 것이다. 이렇게 본다면 환원적 본문주의는 대립되는 한국 장로교회 성서론 이해의 모순을 비판하면서도 또 하나의 자기 한계를 드러내는 결론을 만든 유형이라고 볼 수 있다.

3. 한국 장로교회의 교회론 이해에 대한 비평

교회의 사회적 선교 정책과 교회 일치에 대한 한국 장로교회의

입장은 크게 두 가지 흐름을 형성하고 있으며, 이 구도 안에서 자신들이 추구하는 신학적 경향에 따라 각기 조금씩 다른 특성들을 표출하고 있다. '교회의 사회적 선교'로 정의될 수 있는 교회 증언의 세속화를 중심으로 하여 교리적 근본주의, 고백적 분리주의와 환원적 본문주의, 개혁적 진보주의로 나뉘어져 있고, 교회 일치의 문제에 대해서도 똑같은 구도를 가지고 있다. 이것은 교회 증언의 세속화와 교회 일치 문제가 동일한 신학적 기반 속에서 진행된다는 것을 반증하는 현상이다. 즉, 세속화와 교회 일치는 복음을 선포해야 하는 교회의 과제를 외적으로는 세상을 향한 복음 선포에 두고, 내적으로는 선교를 위한 교회의 일치로 해석할 때 하나의 목적을 추구하는 두 가지 현상이 되는 것이다. 따라서 양자 가운데에서 어느 것 하나를 배제하는 것은 결국 복음 선포라는 교회의 목적 전체를 상실하게 되는 결과를 가져올 수밖에 없다.

먼저 교리적 근본주의는 WCC의 선교 정책과 교회 일치의 방향을 자신들이 수립한 교리를 근거하여 비판하는 입장을 취하고 있다. WCC의 신학이 인간의 전적 타락을 부정하고 인간의 자율성을 인정하며 제도적인 단일 교회를 획책한다는 이유로 반대하고 있는 것이다. 인간의 자율성을 인정한다는 비판은 죄를 고백하고 예수 그리스도를 통해 사죄함을 받는 영역을 교회라는 제도적 장소에 국한시킨 시각이라고 본다. 이것은 교회의 본질인 예수 그리스도 복음의 권능을 가시적 교회라는 범주를 넘어서지 못하는 차원에서 해석함으로써 교회밖에는 구원의 가능성이 있을 수 없다는 논리이다. 따라서 교회 밖의 문제는 교회와는 무관한 세상의 영역으로 남게 된다. 그러나 칼빈은 교회와 세상을 분리적 관계로 보지 않았다. 교회와 세상을 동일 선상에서 파악하지는 않았지만, 세상을 교회의 복음 선포를 위한 도구로 인정하고 있다. 이를 달리 말하면, 세상의 문제는 곧바로 교회의 본질을 실현하는 데에 하나의 전제 조건이 된다는 것이다. 따라서 교리적 근본주의가 WCC의 신학을 자

유주의신학이라고 비판하면서 WCC가 제안한 사회적 선교 정책을 반대하는 것은 교회 증언의 세속화가 아니라 교회 자체가 세속화되는 것을 방지한다는 측면에서는 의미있는 일이지만 교회의 과제와 복음의 영역을 축소하는 것은 부정할 수 없다.

교회 일치에 대한 문제도 WCC가 제도적인 단일 체제를 모색한다면 개혁교회의 신학 전통과도 부합하지 않기에 반대의 입장을 표명하는 것은 정당한 일이라고 본다. 교회의 단일 체제는 예수 그리스도 진리의 독점화를 낳을 우려가 있으며, 이것은 종교개혁이 타파하고자 했던 가장 큰 모순이었다. 진리의 독점화는 교회에 종속되는 하나님의 주권을 만들기 때문이다. 그러나 WCC의 교회일치운동은 제도적인 차원에서 교회의 일치를 말하는 것이 아니다. 교회의 머리가 되는 예수 그리스도의 같은 지체로서 각 기능과 특징은 보존하는 동시에 몸이 가지는 유기적 관계를 따라 더불어 함께 하는 교회를 실현하자는 취지인 것이다. 이같은 취지 아래에서는 교리적, 제도적인 통일성은 주어질 수 없으나, 예수 그리스도를 같은 주로 고백한다는 측면에서 서로 협력하고 대화할 수 있는 연대를 가져올 수는 있다. 이렇게 교리적 근본주의는 WCC의 교회일치운동에 대한 신학적 오해와 개(個) 교회 중심주의를 탈피하지 못한 한계를 분명히 가지고 있다고 본다. 그러나 배타적인 개별 교회가 아니라, '보편적인 교회'(ecclesia universalis)의 일치와 공조할 수 있는 '개별적인 교회'(singulae ecclesiae)는 참된 교회에서 중요한 위치를 점유하고 있다. 각 지역과 상황의 필요에 따라 나뉘어져 있는 개별 교회는 보편적 교회의 평화와 일치를 도모할 수 있는 뿌리가 되고 있는 것이다. 따라서 WCC의 교회 일치 운동을 반대했던 교리적 근본주의의 신학적 입장이 '교리의 배타성'에 근거한 개별 교회가 아니라, 보편적 교회와 일치를 마련하는 동시에 자신들의 특성을 담보할 수 있는 개별적인 교회론으로 전환된다면 한국 장로교회의 일치와 다양성을 구축할 수 있는 초석이 되리라고 본다.

교리적 근본주의와 함께 WCC의 신학을 거부하는 고백적 분리주의는 두 가지의 큰 특징을 가지고 있다. 하나는 교리적 근본주의와 같이 교리적인 차이로 반대하는 것은 물론이지만, 더 본질적인 것은 이데올로기적인 측면에서 WCC의 신학을 받아들일 수 없다는 입장이다. WCC가 세계 교회의 일치를 위해 공산권에 속해 있던 교회와 대화를 모색하자 이를 반공 이데올로기로 친공적인 성향을 가진 단체라고 매도한 것이다. 그러나 하나님나라에 속한 교회는 모든 장벽을 넘어 그리스도 안에서 하나가 될 수 있다. 인종과 성별(性別)과 이데올로기를 넘어서서 세계와 교회의 주가 되는 그리스도 안에서 일치할 수 없다면 그것은 복음을 전파하고 그 안에서 하나가 되어야 하는 교회의 과제를 파기하는 것이 된다. 이렇게 고백적 분리주의는 이데올로기적인 비판 이전에 신학이 갖는 고유한 기능으로 되돌아가 다시 정립해야 할 필요가 있다고 본다.

고백적 분리주의의 교회론이 갖는 두 번째 특징은 자신들만의 경건성을 주장하면서 분리적인 색채를 띠고 있다는 것이다. 이같은 분리적 경향은 신앙의 순수성을 제기하면서 한국 장로교회의 분열을 처음으로 초래하였던 것과 같은 맥락에 있다고 본다. 같은 교회라는 범주 속에서도 자신들만의 성별(聖別)을 강조한 신학적 사상이 세상과의 관계에서 더욱 철저하게 표출된 것이다. 이러한 시각에서 본다면 세상은 구원의 대상일 수가 없다. 오직 심판에 의해 멸망할 불의의 존재일 뿐이다. 따라서 교회의 일치는 물론 세상과 더불어 있으면서 선교하는 교회론을 받아들이기란 불가능한 일이다. 그러나 칼빈은 세상과 교회를 분리하지도 않았지만, 교회간의 분열은 더더욱 원하지 않았다. ‘교회의 일치’와 ‘교회와 세상의 연속적 관계’ 속에서 하나님의 절대 주권을 표명하려 하였기에 고백적 분리주의가 칼빈 전통에서 있다면 칼빈의 교회론을 근거로 하여 자신들의 교회론을 새롭게 평가하고 수정할 필요가 있다고 본다.

교리적 근본주의 또는 교백적 분리주의와는 달리 WCC가 제안한 교회 증언의 세속화와 교회 일치 운동에 적극적으로 참여하고 있는 개혁적 진보주의는 예수 그리스도의 복음을 세상과 만인을 향한 구원의 메시지로 해석하고 있다. 복음이 단계적으로는 교회에 위탁되어 있지만, 중국에는 세상 전체를 지향하고 있다는 사고를 받아들인다. 복음과 세상의 관계를 적대적으로 보지 않고, 세상을 변혁하고 견인해야 할 지표와 동력으로 복음을 이해하는 것이다. 따라서 교회의 사회적 선교는 교회가 감당해야 할 필수적 과제로 제기된다. 한 마디로 말해, 사회 선교를 통해 교회의 교회됨이 확인된다는 입장이다. 이같은 교회론은 예수 그리스도의 복음이 교회에게 요구하는 시대적 증언을 충분히 감당할 수 있는 토대가 되지만, 시대적 상황에 너무 집착함으로써 교회의 본질을 희석화될 수 있는 위험이 있다. 특히, 개혁적 진보주의는 장로교회의 전통인 ‘개혁하는 교회’를 말하면서도 칼빈의 교회론 보다는 상황적 신학에서 주장하는 교회론을 사회 선교의 표준으로 삼기도 한다. 이같은 한계를 극복하지 않는다면 선교의 대리자인 교회 자체가 약화되어 결국 교회와 선교 모두가 와해될 수도 있는 것이다. 이러한 맥락에서 개혁적 진보주의는 복음이 갖는 이중적 구조를 분명히 인식해야만 한다. 복음을 통해 하나님과 연합하는 차원과 복음을 통해 세상에 참여하여 변혁하는 차원을 동시에 견지하여 교회의 강화와 신앙의 실천을 함께 충족시킬 수 있어야 하는 것이다.

교회 일치의 문제도 칼빈이 주장한 ‘다양성 속에서의 일치’를 따라야 한다. 칼빈의 에큐메니칼 정신은 여러 가지 다양성을 인정하고 그 안에서 교회의 일치를 모색하려고 하였지만, 하나의 분명한 전제가 있었다. 그리스도의 말씀과 그의 현존이 실현되는 성례전이 온전히 지켜져야 한다는 조건이 충족될 때에만 일치의 협력을 받아들였던 것이다. 따라서 개혁적 진보주의도 성과주의적인 시각에서 무조건적인 협력과 대화가 아니라, 참된 교회의 본질을

견지하는 한도 내에서 교회 일치의 운동을 벌여야 한다. 그리고 사회 선교 방법론에 있어서도 계급적 입장을 대변하면서 억눌리고 소외당한 사람들을 옹호하는 정책을 전개한 것은 높이 평가할 일이지만, 복음의 보편적 성격도 수용할 수 있어야 한다고 본다. 복음은 어느 대상이나 계급만이 독점할 수 있는 소유물이 아니다. 오히려 복음은 인간적인 모든 분열을 하나로 묶을 수 있는 일치의 힘이기에 억눌린 자와 억압하는 자를 화해로 이끌 수 있는 선교적 방향을 수립할 수 있어야 한다.

개혁적 진보주의와 함께 WCC의 입장을 수용하면서도 개혁적 진보주의가 가지고 있는 과격성을 피하기 위해 중도적 입장을 취하고 있는 환원적 본문주의는 ‘교회 안에서의 복음’과 ‘세상 안에서의 복음’을 함께 강조함으로써 세상과 교회 그 어디에도 치우치지 않는 장점을 가지고 있다. 한국 장로교회의 일치를 위해 보수와 진보 양쪽 진영 모두를 수용할 수 있는 가능성을 가지고 있는 점은 환원적 본문주의만의 특징이라고 볼 수 있는 것이다. 그러나 양쪽의 입장을 모두 포괄할 수 있다는 것은 양쪽이 각각 가지고 있는 한계를 동시에 가지고 있다는 것과 같은 의미로 해석할 수 있다. 교리적 근본주의와 고백적 분리주의는 사회 참여와 교회 일치를 지향하고, 개혁적 진보주의는 교회의 정체성 확립을 위해 정진함으로써 모순을 극복해 나갈 수 있지만, 환원적 본문주의는 개혁의 필요성을 가지지 못하기에 정체되어 있는 교회를 고수할 수밖에 없다. 이러한 개혁의 정체는 칼빈의 교회론과는 양립할 수 없는 성격인 것이다. 개혁적 진보주의가 사회 참여적인 부분에서 계급적 소외를 증언한데 반하여 환원적 본문주의가 현실 교회의 유지와 탈 계급적 증언을 추구한 것도 바로 이러한 정체성을 보여주는 증거가 되고 있다. 교회 개혁의 정체를 전제한 사회적 참여는 자본주의가 만연된 서구 시민종교의 형태로 발전할 수 있는 가능성마저 가지고 있다. 결론적으로 환원적 본문주의는 양쪽의 입장을 모두 수용하는 장점을 갖는 대신에 양쪽의 모순을 동시에 극복해

야 하는 이중적 과제를 가지고 있는 것이다.

4. 한국 장로교회의 일치적 전망

선교사들에 의해 복음이 전래된 초기부터 칼빈의 신학사상을 교회의 신학적 기반으로 삼았던 한국 장로교회는 교리적 체계나 선교방법 그리고 교회정치제도를 세계 개혁교회의 전통에 따라 구현하였다. 필자는 앞선 논의 속에서 칼빈의 신학사상이 한국 장로교회 내에 개혁 신학적 전통을 세우고, 교회의 성장을 이루는 기초로서 큰 역할을 했었다는 점을 고찰해 보았다. 칼빈의 신학사상이 한국 장로교회에 끼친 긍정적인 측면을 살펴 보면 크게 세 가지로 구분해서 말할 수 있다. 첫째, 한국 장로교회의 최초 신앙고백인 12신조를 비롯한 웨스트민스터 신앙고백은 한국 장로교회의 개혁 신학적 원리와 교리의 체계를 확고히 함으로써 한국 장로교회의 성장에 기여하였다. 둘째, 네비우스 선교 정책을 통한 성서중심의 설교 방법과 자전, 자급, 자치를 통한 교회운영방침은 한국 장로교회의 신앙을 성서를 중시하는 형태로 만들고, 개교회의 활발한 성장을 촉진하게 하였다. 셋째, 초기 장로교 선교사들의 연합운동을 통한 선교정책은 한국 장로교회의 성장 뿐만 아니라 교육, 의료사업을 비롯한 사회 전영역에 걸친 선교적인 측면에서도 한국 사회의 발전에 커다란 기여를 하는 업적을 남겼다.

이와 동시에 칼빈의 신학사상은 한국 장로교회 역사의 전개과정 속에서 세계개혁교회의 전통을 무비판적으로 답습한 교리체계로 인하여 서로 다른 신앙의 유형을 낳기도 하였다. 이것은 칼빈의 신학사상을 이해하는 유형들간의 신앙적 대립과 갈등을 넘어 중국에는 교회의 분열로까지 이어졌다. 필자는 한국 장로교회의 분열의 신학적 요인이 되었던 칼빈의 예정론, 성서론, 교회론을 각 유형별로 비교하여 분석해 보았다.

한국 장로교회의 분열에 끼친 칼빈 신학사상의 요인을 크게 세 가지로

구분하면 첫째, 한국 장로교회가 이해한 칼빈의 예정론은 웨스트민스트 신조를 기준으로 하는 이중예정론의 미국 근본주의와 신정통주의신학의 영향을 받아 예수 그리스도 안에서 선택적 차원을 주장하는 입장으로 대립되어 있다. 그리고 예정을 구원의 준거로 이해하면서 가시적인 교회의 거룩성을 주장하는 입장과 앞에서 언급한 두 가지의 입장을 모두 포용하는 노선으로 구분되고 있다. 이렇게 한국 장로교회의 칼빈 예정론 이해는 구원의 확실성과 교회의 거룩성을 판단하는 문제로 교회분열의 직접적인 원인이 되어 신학적인 갈등을 불러 일으켰던 것으로 보인다.

둘째, 성서론 이해는 성서의 절대적 권위를 주장하는 전적 영감설(성서무오설)과 성서의 구원사적 목적을 강조하는 목적론적 영감설(성서유오설)로 대립되어 있다. 성서를 연구하면서 고등비평을 활용할 것인가 하는 문제를 놓고 각자의 노선을 결정하고, 또 성서를 계명적 차원에서 실행하는 문제로 갈라져 있는 실정이다. 한 마디로 한국 장로교회가 취하고 있는 칼빈의 성서론에 대한 입장은 그리스도인들의 신앙적 진리와 행위의 규범으로서 이를 달리 이해하는 시각에서 분열할 수 밖에 없는 구조를 가지고 있는 것이다.

셋째, 칼빈 교회론에 대한 이해는 예수 그리스도의 몸인 교회의 보편성을 강조하면서 교회 일치론을 주장하는 WCC측과 교회의 개별성을 강조하고 교회의 다양성을 주장하는 NAE측으로 나뉘어져 있다. 그리고 교회의 사회적 선교에 적극적으로 참여하는 입장과 이를 소극적으로 받아들이는 입장으로 양분되어 있다. 한국 장로교회는 칼빈의 교회론을 이해하는 제각기 다른 입장으로 교회일치와 사회적 현실에 대한 참여의 문제를 표명하면서 분열의 걸림돌을 겪었다.

위와 같은 분열의 모순을 극복하기 위해 한국 장로교회는 칼빈의 신학사상을 어떠한 입장에서 받아들여야 교회일치를 향한 참된 선교를 구현할 수 있겠는가? 한국 장로교회는 먼저 교회의 개혁적 전통 속에서 이미 '주어진 일

치'로서 가지고 있는 신학적인 공통점을 확인하고, 이를 확대시키는 노력을 기울여야 한다. 개혁 교회의 슬로건이었던 성서중심주의는 한국 장로교회 모두가 인정하고 있는 성서론이다. 성서를 바라보는 시각은 다르지만, 성서가 신앙과 구원의 궁극적인 전거인 동시에 하나님의 말씀이라는 권위는 전체가 다 인정하고 있는 사실이다. 그리고 예정교리와 교회론을 통해 자기 신학의 정체성과 선교적 방향을 결정하고 있지만, 예정론에 있어 하나님의 절대적인 주권과 구원의 은총이 핵심적 교리로 인지되고 있으며, 참된 교회의 두 가지 지표인 말씀 선포와 성례전도 공통적으로 지켜지고 있는 것이다. 따라서 한국 장로교회는 이같은 신학적 공통지반을 교회 전통의 유산으로 받아들이고 이를 토대로 하여 교회일치의 과제를 풀어 나가야 할 것이다.

교회 일치를 이루기 위해 한국 장로교회가 앞으로 해야 할 신학적 작업 과제를 서술하면 첫째, 한국 장로교회는 개혁 신학적 전통과 형성의 주요 요인으로 작용했던 17세기 이후 영미 개혁 신학적 전통을 비판적으로 분석함으로써 교회일치라는 대의 속에 개혁 신학적 전통이 가지고 있는 장, 단점을 객관적으로 인지할 수 있어야 한다. 둘째, 에큐메니칼 신학인 칼빈의 신학사상을 16세기 종교 개혁 사상의 맥락에서 체계적으로 연구하고, 더 나아가 역사적 연구를 통해 칼빈의 사상적 배경과 특징 그리고 한국 장로교회에서 차지하고 있는 위치를 총체적으로 조명할 수 있어야 한다. 셋째, 한국 장로교회는 분열의 현실을 직시하고 교회와 교파간의 일치를 위해 WARC와 WCC가 전개하고 있는 일치신학적 작업에 동참하고 또 대화를 통해 창조적인 일치신학을 형성해 나가야 할 것이다.

■ 참고 문헌

1. 칼빈의 저서

- Calvin, John. Institute of Christian Religion. Translated by Ford Lewis Battles, 2 vols., "Library of Christian Classics", Philadelphia: The Westminster Press, 1960. Vols. X X-X XI.
- _____. Comentaries, Various Translaters. 45 Vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1948.

2. 1차 자료

- 곽안련. 標準聖經註釋 - 마가福音. 서울: 대한예수교장로회종교교육부, 1957.
- 김재준. 김재준전집. vol 1-20. 서울: 한신대학교출판부, 1992.
- _____. "The Present Situation and Future Prospect of Korean Church", Korea Struggle for Christ, Seoul: CLS, 1966.
- 박윤선. "The Korean Church and Presbyterians From New Church", OPM. 1953, 1.
- _____. 대한예수교장로회는 어디로 가나?. 부산: 고려신학교원우회출판부, 1950.
- _____. 표준성경주석; 잠언, 전도, 아가. 서울: 총회종교교육부, 1939.
- _____. 이사야 주석. 서울: 영음사, 1964.
- _____. 로마서주석. 서울: 영음사, 1954.
- 박형룡. 박형룡박사저작전집. vol 1-14. 서울: 한국기독교교육연구원, 1978.
- _____. 교의신학 제1권. 서울: 칼빈출판사, 1970.

- 오병세. “박윤선신학이 한국 주경신학에 미친 영향”, 박윤선신학과 한국신학. 서울: 기독교학술원, 1993.
- _____. 성경과 개혁주의신학. 서울: 개혁주의신행협회, 1986.
- _____. 교회·교육·신학. 서울: 개혁주의신행회, 1989.
- _____. “하나님의 왕권과 우주적 구원”, 경건과 학문. 서울: 영음사, 1987.
- 이근삼. “신지식에 대한 고찰”, 경건과 학문.
- _____. “칼빈주의 신앙”, 개혁주의 신앙과 문화.
- _____. “칼빈주의 국가관”, 개혁주의 신앙과 문화.
- 이장식. 한국교회100년. 서울: 양서각, 1987.
- _____. 한국교회의 어제와 오늘. 서울: 대한기독교서회, 1977.
- _____. 기독교 신조사. 서울: 컨콜디아사, 1980.
- _____. 오늘의 에큐메니칼 운동. 서울: 한국기독교교회협의회, 1977.
- 이종성. 신학과 신학자들. 서울: 양서각, 1983.
- _____. 칼빈, 서울: 대한기독교출판사, 1978.
- 이형기. 세계교회 분열과 일치추구의 역사, 서울:장로회신학대학교출판부, 1994.
- _____. 전통과 개혁. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1990.
- _____. 종교개혁 신학사상. 서울: 장로회신학대학출판부, 1984.
- _____. 세계개혁교회의 신앙고백서. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1991.
- 전경연. 박봉량 공저, 신조에 관한 연구 논문 vol 1. 서울: 기장총회, 1972.
- _____. 칼빈의 생애와 신학사상. 서울: 한신대학출판부, 1982.
- _____. “칼빈에 있어서 교회와 국가”, 칼빈신학의 현대적 이해, 서울: 한국신학대학출판부, 1978.
- 정성구. 한국교회설교사. 서울: 총신대학출판사, 1986.

- _____. 칼빈주의 사상대계. 서울: 총신대학출판부, 1995.
- 주재용. 기독교의 본질과 역사. 서울: 전망사, 1984.
- _____. 편. 김재준의 생애와 사상. 서울: 풍만, 1986.
- _____. 편. 역사와 신학. 서울: 한국신학연구소, 1985.
- _____. “칼빈의 생애”, 칼빈신학의 현대적 이해.
- _____. “한국 기독교의 어제, 오늘, 내일”, 한국교회 100년과 그 좌표, 서울: 한신대학출판부, 1981.

3. 2차 자료

1) 국내 문헌

- 간하배. 현대신학해설. 서울: 영음사, 1973.
- 강원용. “The Korean Community in the Work Community”, Koreana. vol 3. 1961.
- 김기홍. 프린스톤 신학과 근본주의. 서울: 아멘출판사, 1992.
- 김관석. “시국대책협의회 개최 동기와 과제”, 시국 대책 협의회 보고서. 서울: NCC, 1977.
- 김광수. 장로회 신학대학 70년사. 서울: 장로회신학대학, 1975.
- 김명용. “한국신학의 현황과 과제”, 전환기에 선 한국교회와 신학. 서울: 양서각, 1988.
- 김양선. 한국기독교 해방십년사. 서울: 대한예수교장로회종교교육부, 1956.
- 김영재. “한국교회와 개혁신앙”, 현대세계 개혁신학의 현황과 그 문제점. 서울: 기독교학술원, 1993.
- 김이태. “장신대 신학의 위치와 그 특성”, 신학논단. 서울: 장신대, 1989.
- 김정현 편. 말세론. 서울: 강대사, 1935.

- 남영환. 한국 기독교 교단사. 서울: 영문, 1995.
- 로데스. H. A. 조선예수교소사. 서울: 기독교서회, 1939.
- 만우송창근기념사업회. 만우 송창근. 서울: 한국신학대출판부, 1978.
- 문희석. 한국교회 구약성서 해석사 1900-1977. 서울: 대한기독교서회, 1985.
- 민경배. 한국기독교회사. 서울: 대한기독교서회, 1972.
- 박봉량. 신학의 해방. 서울: 대한기독교출판사, 1991.
- _____. 신의 세속화. 서울: 대한기독교서회, 1983.
- 박아론. 보수신학은 어디로 가고 있는가?. 서울: 총신대학교출판부, 1985.
- 박영희. “한국주경신학과 박윤선 주경신학의 의의”, 경건과 학문.
- 서남동. 민중신학의 탐구. 서울: 한길사, 1983.
- 송길섭. 한국신학사상사. 서울: 대한기독교출판사, 1987.
- 신복윤. 칼빈의 신학사상. 서울: 성광문화사, 1993.
- 심군식. 세상 끝까지 - 한상동 목사 전기. 서울: 기독교문서선교회, 1977.
- 세계개혁교회연맹. 정의, 평화, 창조질서의 보전 - WARC 서울 대회 보고
서. 서울: 대한기독교서회, 1989.
- 안광국. 韓國教會宣教 100年 秘話. 서울: 대한예수교장로회총회교육부,
1979.
- 유동식. 한국종교와 기독교. 서울: 대한기독교서회, 1965.
- 유동식. 한국신학의 광맥. 서울: 전망사, 1982.
- 윤성범. 기독교와 한국사상. 서울: 대한기독교서회, 1964.
- 이영현. 한국기독교사. 서울: 컨콜디아사, 1978.
- 전호진. “한국교회 협력과 일치에의 과제”, 1995 한국 장로교 연합과 일치운동
자료집. 서울: 한국장로교협의회, 1995.
- _____. “박윤선 주석에 나타난 선교사상”, 경건과 학문.
- 정경옥. 기독교신학개론. 서울: 감리교 교회 신학교, 1939.

- 정규오. “에큐메니칼 운동 반대, WCC 탈퇴 성명서”, 한국 장로교 교회사상. 서울: 한국복음문서협회, 1983.
- 정장복. “웨스트민스터 예배 모범의 형성 과정과 그 내용에 관한 분석, 예배와 설교 핸드북. 서울: 홍성사, 1993.
- 차영배. “박윤선 신학에 미친 화관 개혁신학의 영향”, 박윤선 신학과 한국 신학. 서울: 기독교학술원, 1993.
- 한국기독교사상연구소. 개혁사상. 서울: 대학촌, 1989.
- 한국기독교장로회 교단통합연구위원회. 한국장로교회의 일치를 향하여. 서울: 한국기독교장로회출판사, 1992.
- 한국교회협의회인권위원회편. 70년대 민주화 운동. 서울: 한국교회협의회, 1987.
- 한국복음주의신학회편. 성경과 신학. 서울: 엠마오, 1983.
- 한국장로교협의회. 형제가 연합하여. 서울: 예루살렘, 1995.
- 한규무. “해방 직후 남한 교회의 동향”, 한국 기독교와 역사. vol 2. 서울: 한국기독교사연구회, 1992.
- 한석희. “신사참배 강요와 저항”. 한국기독교와 신사참배문제. 서울: 한국기독교역사연구소, 1991.
- 한승홍. “초기 선교사의 신학과 사상”, 한국 기독교와 역사 제1호. 서울: 기독교문사, 1991.
- 한신대학교 50년사 편찬위원회. 한신대학 50년사. 서울: 한신대학교출판부, 1990.

2) 국외 문헌

- Allis, O. T. *Prophecy and the Church*. Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1945.

- Akio Dohi. 김수진 역. 일본기독교사. 서울: 기독교문사, 1991.
- Baker ed. Baker's Dictionary of Theology. Grand Rapids: Baker House, 1975.
- Berkhof, L. The Kingdom of God, Eerdmans, 1951.
- _____. The Church and Social Problem, Eerdmans, 1913.
- Brown, A. J. The Mastery of far East. N. Y: Charles Scribners, 1919.
- Boettner, L. The Reformed Doctrine of Predestination. 홍익표, 김남식 역. 칼빈주의 예정론. 대구: 보문출판사, 1990.
- Chang-Yup, Kim. "Protestant Theological Education in Korea", 1960, Unpublished S. T. M.
- Clark, C. A. The Nevius Plan for Mission Work Illustrated in Korea. Seoul: CLS, 1937. 박용규·김춘섭 역, 한국교회와 네비우스 선교정책. 서울: 대한기독교서회, 1994.
- _____. Religions of Old Korea. Seoul: CLS, 1932.
- Conn. H. M. "Studies in the Theology of the Korean Presbyterian Church: An Historical Outline", Westminster Theological Journal vol 29-30. Philadelphia, 1966-1967.
- Crane, J. C. Systematic Theology - A Compilation vol. 1. Specialized Printing Company, 1953.
- Dowey, E. A. The Knowledge of God in Calvin's Theology. N. Y: Columbia University, 1952.
- Erdman, C. R. The Spirit of Christ : Devotional Studies in the Doctrine of the Holy Spirit. N. Y: Richard R. Smith, 1926.
- Dillenberger, John and Welch, Claude. Protestant Christianity. N. Y: Scribners, 1950.
- Fulton, C. D. Star in the East. Presbyterian Committee of Publication PCUS,

1938.

Hamilton, F. H. The Basis of Millennial Faith. Eerdmans, 1952.

Harvey, Van A. A Handbook of Theological Terms. N. Y: Macmillan, 1964.

Hodge, Ch. Systematic Theology. vol I. Eerdmans, 1983, rep.

Hooft, Visser't. The Genesis and Formation of the WCC. Geneva: WCC, 1982.

Hunt, B. F. "Trials Within and Without", The Presbyterian Gualdian, vol. 29, 1960.

Kun-Sam, Lee. The Christian Confrontation with Shinto-Nationalism, 1868-1945.

Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1966

Leith, J. H. 황승룡 · 이용원 역. 개혁교회와 신학. 서울: 대한예수교장로회 출판국, 1989.

Lossky, Nicholas ed. Dictionary of The Ecumenical Movement. Eerdmans: WCC Publication, 1991.

Meeter, H. H. The Basic Ideas of Calvinism. 박윤선 · 김진홍 역. 칼빈주의. 서울: 개혁주의신행협회, 1994.

McNeill, J. T. A History of the Ecumenical Movement 1517-1948. Philadelphia: Westminster Press 1954.

_____. "Calvin as Ecumenical Churchman", Church History. vol 32, 1963.

_____. The History and Character of Calvinism. New York: Oxford University Press, 1954.

Moltmann, J. 김균진 역, 본회파의 사회윤리. 복음주의 총서6권. 서울: 향림사, 1969.

Nam-Sik, Kim. "A Study on the Mission Principles and Theology of the Presbyterian church in Korea", Unpublished Doctoral Dissertation

Reformed Theological Seminary, 1985.

Niebuhr, H. R. Christ and Culture. 김재준 역. 그리스도와 문화. 서울: 대한
기독교서회, 1958.

Niesel, Wilhelm Die Theologie Calvins. 이종성 역. 칼빈의 신학. 서울: 대한
기독교서회, 1973.

Paik, L. G. The History of Protestant Missions in Korea 1832~1910. Union
Christian College Press, 1929.

Paton, William and Underhill, M. M. "The Shinto Shrines: A Problem
Confronting the Church", International Review of Missions, vol 29,
1940.

Pelikan, Jaroslav. The Emergence of the Catholic Tradition(100-600). vol. I.
The University of Chicago Press, 1971.

Pollard, Harriet. The History of the Missionary Enterprise of the Presbyterian
Church U.S.A. in Korea with Special Emphasis on the Personnel.
Northwestern, 1972.

Rain, Edwin H. "Unbelief in the Presbyterian Church in the U.S.A. - Is It
Recent?" Independent Bulletin Board 2. 1936.

Reid, W. S. "Ecumenism of Calvin", Westminster Theological Journal, vol 11,
1948.

Rodes, H. A. History of the Korea Mission Presbyterian Church U.S.A
1884-1934. Seoul: Chosen Mission Presbyterian Church U.S.A, 1934.

Rouse Ruth and Stephen C. N. A History of the Ecumenical Movement
(1517-1948). Philadelphia: The Westminster Press, 1954.

Scott, W. Canadians in Korea. Tronto, 1975.

Schmidt, Karl. 오영석역. "칼빈의 교회 이해", 세계와 선교. 제148호. 서울:

한신대학교, 1995년 2월.

Smith, John. "Policy Lessons From Korea", International Review of Missions, July, 1961.

Stonehouse, N. B. J. Gresham Machen, A Biographical Memoir. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

Sung Chun, Chun. Schism and Unity in the protestant Churches of Korea. Ph. D. dissertation of Yale University, 1955.

Sung-II. Choi. "John Ross and the Korean Protestant Church". Ph. D. Dissertation University of Edinburgh, 1992.

Wallace, R. S. Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament (Edinburgh, 1953),

Warfield, B. B. The Inspiration and Authority of Bible. London: Oxford University Press, 1959.

Weber, Otto. Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche. 김영재역. 칼빈의 교회론. 서울: 풍만, 1985.

Wells, D. F. 박용규 역. 프린스턴 신학. 서울: 엠마오, 1992.

Yasuo Furuya. "The Influence of Barth on Present-Day Theological Thought in Japan", The Japanese Christian Quarterly, 1964.

Yune Sun, Park. "The Korean Church and Westminster Seminary," The Presbyterian Guardian, April, 1939.

Yung-Jae, Kim. Der Protestantismus in Korea und die calvinistische Tradition - Eine geschichtliche Untersuchung über Entstehung und Entwicklung der presbyterianischer Kirche in Korea. Frankfurt am Main, Peter D. Lang, 1981.

4. 정기간행물

1) 국내

김명용. “한국의 신학적 현황과 장신대의 신학적 위치”, 교회와 신학. 1989.

김성린. “칼빈에 있어서의 교회법과 국가법의 관계”, 고신대학보. 14, 1975년 10월.

_____. “칼빈주의 입장에서 본 교회와 국가”, 개혁신앙. 13, 1979.

김영재. “해방후 한국교회의 정치적 행동과 개혁운동”, 신학지남. 1985년 52-1호.

_____. “신사참배와 한국교회의 신앙”, 신학지남. 1984년 겨울.

김의환. “칼빈의 사회관”, 신학지남. 38권 34호, 1971.

_____. “칼빈주의와 자본주의”, 신학지남. 40권 3호, 1973.

_____. “한국교회의 정치참여문제”, 신학지남. 1973년 3월.

_____. “미국의 개혁주의신학자”, 신학지남. 제55권 1집 215호.

김재준. “성서비판의 의의와 그 결과”, 십자군. 1950년 2월.

_____. “대한기독교장로회의 역사적 의의”, 십자군. 1956년 6월.

_____. “역사참여와 우리의 실존”, 기독교사상. 195년 3월.

_____. “복음과 민족주의”, 제3일. 1971년 3월.

_____. “인간운동”, 제3일, 13호.

김춘배. “총회에 올리는 말씀”, 기독교신보, 1934년 8월 20일.

나학진. “보수적인 루터와 진취적인 칼빈”, 기독교사상. 1978.

남궁혁. “칼빈의 사상”, 신학지남. 1939년 1월.

명신흥. “칼빈의 윤리 사상”, 신학지남. 29권 1호, 1962.

_____. “예장측과 고신측과의 합동총회”, 신학지남. 1960년 120호.

박건택. “갈뱅과 에큐메니즘”, 신학지남. 1990년 57권 4집.

박명수. “근대 복음주의와 초기 한국교회”, 기독교사상 1995년 1월.

- 박봉량. “기독교 토착화와 단군신화”, 사상계. 1963년 7월.
- 박아론. “박형룡의 신학사상”, 신학사상. 1979년 여름.
- _____. “박형룡, 그의 생애와 신학”, 크리스찬 신문. 1979년 1월 20, 27일.
- 박윤선. “고신 초창기와 나”, 월간고신. 1986년 9월.
- _____. “신약 성경의 권위에 대하여(1)”, 파수군. 1954년 4월.
- _____. “성경 해석 방법론”, 신학지남. 1966년 6월.
- _____. “근년 개혁주의신학 동향”, 파수군. 1960년 9월.
- 박형룡. “칼빈 신학의 기본원리”, 신학지남. 제27권 제1호.
- _____. “WCC : 에큐메니칼 운동의 원리, 교리”, 신학지남. 제35권 제2집.
- _____. “이교에 대한 타협문제”, 신학지남. 제33권 제3집.
- 서남동. “사신신학”, 기독교사상. 1967년 1월.
- _____. “예수, 교회사, 한국교회”, 기독교사상. 1975년 2월.
- 선우학원. “칼빈의 생애와 정치사상”, 기독교사상. 1967.
- 송건호. “친일파와 반공”, 기독교사상. 1978년 11월.
- 송창근. “예정신학에서 예정신앙에”, 신학지남. 1934, 76호.
- _____. “요한 칼빈의 일생”, 신학지남. 1934, 76호.
- 신복윤. “한국 개혁주의신학의 어제와 오늘과 내일”, 신학정론, 1992년 3월.
- _____. “칼빈의 국가관”, 신학지남. 40권 2호, 1973.
- 유동식. “복음의 토착화와 한국에 있어서의 선교적 과제”, 감신학보 창립57
주년 기념호. 1962.
- 이근삼. “칼빈주의의 국가관”, 고신대학보. 20, 1976년 6월.
- _____. “칼빈주의의 국가관”, 고신대학보. 35, 1977년 11월.
- 이보민. “고려신학의 뿌리”, 월간고신. 1986년 9월.
- 이상규. “교회 연합에 대한 신학적 배경”, 목회와 신학. 1995년 3월.
- 이영현. “자유, 보수 사이의 중도노선 견지”, 기독교사상. 1981년 7월.

- 이장식. “개혁파 신앙고백의 전통과 현대성”, 신학연구. 1965년.
- 이종성. “기독교 토착화에 대한 신학적 고찰”, 기독교사상. 1963년 8월.
- _____. “박형룡과 한국장로교회”, 신학사상, 25호, 1979.
- _____. “기독교의 세속화와 복음의 주체성”, 기독교사상. 1965년 11월.
- _____. “내부에서 본 한국교회”, 교회와 신학. 1986년 제18집.
- 이형국. “칼빈의 법률관”, 신학지남. 45권 3-4호, 1978.
- _____. “소위 ‘전이해’와 단군신화”, 기독교사상. 1963년 8월.
- _____. “성령과 성서해석”, 신학연구. 1965년.
- 정하은. “칼빈의 윤리와 현대적 이해”, 신학연구. 1965년.
- 주재용. “한국의 진보주의 신학”, 기독교사상. 1978년 1월.
- _____. “한국 기독교 역사에 있어서의 박형룡의 위치”, 신학사상, 1979년 여름.
- _____. “한국신학사에 있어서의 김재준의 위치”, 신학사상. 1985년 가을.
- 차영배. “박형룡 신학의 원리”, 신학지남. 1984년 가을.
- 콘, H. M. “해방이후의 한국 장로교 보수주의”, 신학지남. 1975년 8월.
- 한국기독교교회협의회. 한국기독교연감록. 1964.
- 한국예수교협의회. “기독교 반공 시국 선언문”, 기독신보. 1974년 12월 7일.
- 한철하. “칼빈의 정치론”, 신학지남. 29-1호, 1962.
- _____. “1967년 신앙고백에 관한 연구”, 교회와 신학. 1965년 vol 1.
- _____. “정치적 칼빈주의”, 기독교사상. 1971.
- _____. “칼빈과 칼 바르트에 있어서의 기도론의 비교”, 신학정론. 1983년 9월.
- _____. “우리 교회가 처한 신학적 현실의 분석”, 교회와 신학. 1967.
- 홍현설. “4.19에서 얻은 교훈”, 기독교사상. 1960년 6월.

5. 보고서 및 총회록

Report of Korea Mission of Presbyterian Church U.S.A, Annual Report, 1889 - 1936.

The General Council of Protestant Evangelical Missions in Korea, Annual Minutes 1906.

Report of the Foreign Mission Committee Church in Canada for 1898-9.

한국장로교협의회. “한국 장로교 협의회 규약”, 한국 장로교 선교·연합을 위한 자료집 1982-1994. 서울: 장로교협의회, 1994.

조선예수교장로회 독노회록 제1-5회, 1907-1911.

대한예수교장로회 총회록 제1-40회, 1912-1960.

대한예수교장로교 총회록(고려), 1952.

5. 유인물 및 신문

김원배. “이형기 교수의 발표에 대한 논찬”, 1995년 11월 3일 한장협신학협의회.

유해무. “이형기 교수의 발표에 대한 논찬”, 1995년 11월 3일 한장협신학협의회.

이형기. “교회일치를 위한 방법론에 있어서 신학과 선교의 문제”. 장로교협의회 발제논문, 1993.

기독교공보, 1952년 8월 4일; 1956년 1월 15일; 4월 9일; 1956년 5월 14일; 1960년, 2월 29일; 1961년 5월 29일; 1963년 4월 1일; 1984년 7월 7일.

기독교신보. 1935년 1월 21일; 1965년 6월 12일.

동아일보. 1938년 6월 29일; 1974년 11월 9일

복음신문. 1995년 9월 10일.

조선일보; 한국일보. 1969년 8월 24일.

크리스찬 신문. 1965년 7월 9일.

논문 초록

한국장로교회의 칼빈신학사상 이해에 관한 연구

- 한국 장로교회의 일치를 위하여 -

연 규 홍
신 학 과
한 신 대 학 교
서 울. 한 국

한국장로교회는 지난 100년의 성장사 속에서 칼빈의 신학사상에 크게 영향을 받아왔다. 특히 칼빈의 개혁교회 전통을 계승하며 한국장로교회는 신앙고백과 교회정치 형태에 있어 그의 신학사상에 근거하고 있다. 그러나 오늘날 한국장로교회는 103개로 나뉘어진 교파분열과 더불어 신학적 정체성(Identity)에 있어 위기를 맞이하고 있다. 과연 한국장로교회는 칼빈의 개혁교회 전통에 확고히 서있는 것인가? 그리고 칼빈의 개혁교회 신학은 오늘날 한국장로교회의 일치운동에 어느만큼의 관련성(Relevance)을 갖고 있는가?

본 논문은 칼빈의 신학사상에 대한 한국 장로교회의 서로 다른 이해를 비교 분석하며 분열에 끼친 영향과 교회일치를 위한 신학적 가능성을 모색하였다.

제1장에서 필자는 연구의 동기와 목적을 한국 장로교회의 개혁신학 전통에 대한 연구사적 결과와 연관하여 밝히고 제2장에서 한국 장로교회의 칼빈신학사상 이해를 한국 기독교사의 변화지평에서 동시에 시대구분하여 논구하였다. 한국장로교회의 칼빈신학사상 이해는 선교초기 선교사들에 의해

일방적으로 전수되었지만, 1930년대 칼바르트의 신정통주의적인 칼빈신학사상의 이해가 유입되면서 대립과 교회분열의 요인이 되었다. 1960년대 이르러 칼빈신학에 관한 연구가 본격화되면서 칼빈신학사상을 한국의 정치와 사회적 상황에 적용시키는 해석학적 작업이 시도되었다. 이러한 해석학적 작업은 1980년대에 들어 한국장로교회의 분열을 더욱 심화시키는 요인이라는 사실을 인식하면서 선교와 교회일치 문제를 신학화 하기 시작하였다.

제3장에서는 한국 장로교회의 형성과 성장에 커다란 영향을 끼쳤음에도 불구하고 분열의 신학적 요인으로 작용한 칼빈신학 사상이해의 유형을 살펴 보았다. 칼빈 신학사상보다는 해석자들이 어떻게 말하는가 라는 방법의 차원에서 미국의 근본주의 영향을 받은 교리적 근본주의, 화란의 칼빈주의 세계관을 직접적으로 수용한 고백적 분리주의, 근본주의와 칼빈주의적인 칼빈신학사상 이해를 배경하고 칼빈의 저술을 통해 그가 무엇을 말하고 있는가를 이해하려는 본문적 환원주의, 칼빈의 신학사상이 오늘 우리 상황에 왜 필요한가 하는 해석적 입장의 개혁적 진보주의로 그 유형을 범주화하고 그들의 각기 다른 입장에서 드러나는 칼빈의 예정론, 성서론, 교회론에 대한 이해를 공시적으로 고찰하였다.

제4장에서는 제2장과 제3장의 통시적이고 공시적인 방법을 통한 한국 장로교회의 칼빈신학사상 이해 속에서 대립되는 신학적 요인들이 교회분열에 작용하는 과정과 그 논쟁점을 밝혔다. 일제 식민지하의 신사참배로 인해 이에 저항한 이들과 굴복한 이들 사이에 일어난 칼빈의 예정론을 중심한 교회의 거룩성 논쟁과 교회의 유일한 계시의 원천인 성서에 대한 역사비평적 연구방법 적용으로 제기된 성서영감론 논쟁, 그리고 교회의 보편성 개념과 더불어 국가관계에 있어서 참여노선의 차이로 빚어진 에큐메니칼 논쟁을 다루

었다. 한국장로교회의 칼빈 신학사상 이해의 대립에서 보여진 논쟁점들을 칼빈의 에큐메니칼 신학적 관점에서 조명할 때 그것은 칼빈신학사상의 논지를 하나의 전체를 가지고 이해하거나 방법적으로 무리하게 해석한 결과였다.

제5장에서는 앞선 논의를 정리하며 오늘 한국 장로교회가 분열을 극복하고 일치를 이룰 신학적 대안은 무엇인가? 하는 점을 전망하였다. 한국 장로교회의 일치신학적 기초는 모든 교단들이 함께 공유한 주어진 일치(a God given unity)로서의 개혁신학 전통을 확고히 유지하면서도 세계 교회의 일치운동과의 폭넓은 대화 속에서 칼빈신학사상이 갖는 에큐메니칼한 성격을 바로 이해하는데 있는 것이다.

ABSTRACT

A Study for The Understanding Calvin's Thought

in the Korean Presbyterian Church.

- For the Unity of Presbyterian Church in Korea -

Youn, Kyu-hong

Department of Theology

Hanshin University

Seoul, Korea

The Presbyterian churches in Korea have been greatly influenced by Calvin's theological thought since the church came into Korea about 100 years ago. Especially, the Presbyterian churches that follow the traditions of Calvin's Reformed Church are based on his theological thought in the spheres of confession and church politics. But nowadays the churches divide into about 103 factions and have difficulties in making a theological identity in Korea. Do the Presbyterian churches in Korea firmly root at the tradition of Calvin's Reformed Church? How does the his Reformed Church theology have the common relevance with the ecumenical movement in the Korean Presbyterian Church? My dissertation try to compare with different understandings of Calvin in Korean Church, to analyze the factors of the division possibility for the church unity.

In chapter 1, I try to explain the motive and purpose of my study, related with the result of the historical studies about the tradition of the Reformed theology of the Korean Presbyterian Church. In chapter 2, I try to diachronically describe the understanding of Calvin's theology in the Korean Presbyterian churches in each period of the Korean Church history. At the early Christianity in Korea, foreign missionaries introduced Calvin to the Korean Presbyterian churches in the aspects of themselves. In the 1930's, Karl Barth's neo-orthodoxical understanding of Calvin caused the division and the struggle of the churches in Korea. In the 1960s, the Korean theologians hermeneutically studied Calvin Theology. They understood the Calvin theology in solving the political and social events in Korea. In the 1980's, such hermeneutical study focused on mission and church unity, knowing that the study became a factor of division in Korean Presbyterian churches.

In chapter 3, I try to categorize four types of Korean understanding of Calvin Theology, which influenced the formation and the growth of Presbyterian churches in Korea and caused the division the Dogmatic Fundamentalism that has been influenced by Fundamentalism in America, the Confessional Separatism that has directly accepted the View of Calvinistic World in the Netherlands, the Reductional Textualism that has rejected the interpretations of Calvinism and the Fundamentalism to understand what Calvin directly said to people in Calvin's books, and the Reforming Progressivism that has adopted the hermeneutical point of view on which it focuses of

why now our society needs Calvinistic thought. As a result, I explain synchronically each predestination doctrine, and the understanding of the Bible and church that four types have shown to us.

In chapter 4, I focus on the discussed themes and complicated process in the church division that results from the struggling theological differences in understanding Calvin that have been shown by the diachronical study of chapter 2 and the synchronical study of chapter 3. There have been different arguments in Korean church. First is about the holiness of church in Korea. Worship at shrines in the period of Japanese Imperialism made a struggle between those who followed the worship at shrines and those who resisted against it. They argued what the holiness of church is. Second, churches fought against each other methods in the Biblical studies. The historical critical study made an argument in interpreting the Bible in Korea. Finally I deal with the argument about ecumenical movement that has split churches over the committment of the church with the state and over the unversality of the church. When I illuminate the Argumente over different understanding of Calvin's theological thought in the Korean Presbyterian churches in the ecumenical Calvin's theological aspects, the difference resulted from the one-sided presupposition and the methodologically misinterpreted understanding.

In chapter 5, Summerizing the above, I tried to show what the theological alternatives are in making the church unity to solve the

division. The base of the unity theology in the Korean Presbyterian Church is to understand Calvin's ecumenical thought in broadly discussing with the other world church unity movement as well as in firmly keeping the tradition of the Reformed Church Theology as a God given unity that all denominations in Korea share.