

박사학위 청구 논문
지도교수 강 갑 산

존 칼빈과 존 웨슬리의 신학사상에
나타난 종말론 비교 연구

2004

한영신학대학교 대학원

조직신학 전공

박 종 만

존 칼빈과 존 웨슬리의 신학사상에
나타난 종말론 비교 연구

이 논문을 박종만의 박사학위 논문으로 제
출함.


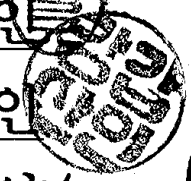
2004년 11월

한영신학대학교 대학원

조직신학 전공

박 종 만

박종만의 철학박사학위 논문을 인준함.

심사위원장	정석규	인	
심사위원	강갑산	인	
심사위원	천영숙	인	<i>Yong Suk Cheon</i>
심사위원	방성규	인	<i>Bong Seung-gyu</i>
심사위원	이은재	인	<i>Eun-jae Lee</i>

2004년 11월

한영신학대학교 대학원

감 사 의 글

본 논문이 완성되기까지 학문의 길을 걷게 하시고 여기까지 도우신 에벤에셀의 하나님께 감사와 찬양을 드립니다. “나의 나 됨은 전적인 하나님의 은혜와 사랑”임을 다시금 고백하게 됩니다.

각별한 사랑으로 격려를 아끼지 않으신 한영훈 총장님과 세심하게 지도해 주신 강갑산 대학원장님, 세미나를 통해 학문에 매진할 수 있도록 이끌어 주신 천영숙 교수님, 역사적인 안목과 중세 수도사들의 영성을 오늘의 목회 현장에 접목하게 해주신 방성규 교수님, 명쾌한 논리와 깊은 애정으로 충언을 아끼지 않으신 정석규 교수님, 석사과정(Th. M)에서부터 사랑으로 지도해 주신 이은재 교수님께 깊은 감사를 드립니다.

부족한 사람을 위해서 늘 기도로 함께 해주신 예향교회의 당회원들과 성도님들, 학문연구에 몰두하도록 물심양면으로 지원해주신 중보기도팀과 여러 도움의 손길들께 감사를 드립니다. 무엇보다 1인 다역으로 바쁘게 살아가면서도 부족한 종의 학문을 위해 기꺼이 보호자가 되어 주신 일본에 계신 뵘뵘 집사님께 깊은 감사를 드립니다.

그리고 팔순을 앞두신 가운데서도 여전히 못난 아들의 손에 용돈을 쥐어 주시는 사랑하는 어머니 권사님과 기도해 주신 장모님, 어려운 환경 가운데서도 말없이 기도로 내조해 온 아내와 목회와 학문연구를 핑계로 아버지 역할도 제대로 못했으나 늘 웃음을 잃지 않고 밝고 건강하게 자라준 열 아들 부럽지 않은 유은이와 희은이에게도 고마움을 전합니다.

2004년 11월

박 종 만

목 차

감사의 글

I. 서론 -----	1
1. 연구 동기와 목적 -----	1
2. 종말론의 명칭 -----	11
3. 논문의 구성 -----	13
II. 종말론에서의 주요 쟁점들 -----	19
1. 천년왕국의 제 견해들 -----	19
1) 역사적 전 천년기설 -----	21
2) 후 천년기설 -----	34
3) 무 천년기설 -----	43
2. 종말론의 다양한 논의들 -----	56
1) 도덕적 종말론 -----	56
2) 철저한 종말론 -----	58
3) 실현된 종말론 -----	64
4) 수직적 종말론 -----	71
5) 실존주의 종말론 -----	73
6) 미래주의 종말론 -----	76
III. 칼빈과 웨슬리의 신학사상 -----	83
1. 기독교강요에 나타난 칼빈의 신학사상 -----	83
1) 기독교강요의 역사 -----	84
2) 저작목적 -----	92
3) 사상적 배경 -----	97

2. 존 웨슬리의 신학사상 -----	105
1) 존 웨슬리의 사상적 배경 -----	105
2) 존 웨슬리의 신학사상의 특징 -----	107
3) 웨슬리 신학의 중심사상 -----	110
IV. 존 칼빈의 종말사상 -----	115
1. 영혼불멸에 관한 사상 -----	115
2. 보편적 부활 -----	132
3. 종말론적 삶 -----	148
V. 존 웨슬리의 종말사상 -----	160
1. 인간의 운명 -----	160
2. 의인과 심판 -----	172
3. 성화와 하나님 나라 -----	183
4. 웨슬리 종말론에 대한 신학적 접근 -----	192
VI. 결론 및 제언 -----	206
1. 두 종말론의 비교 -----	206
2. 제언 -----	210
참고문헌 -----	214
영문초록 -----	235

약 어 표 기

- 칼빈주석 : 존 칼빈, 『존 칼빈 성경 주석 출판 위원회편 신약 성서 주석』, 전 10권, (서울: 성서교재간행사, 1979).
- 총 서 : 웨슬리 사업회, 『존 웨슬리 총서』 전 10권, (서울: 유니온 출판사, 1983).
- ANF : Irenaeus, *Aganist Heresies, in the Ante-Nicene Fathers*, vols. I(Grand Rapids: Eerdmans, 1979).
- Psy : John Calvin, "*Psychopannychia*", in Calvin's Tracts and Treatises, tr by Henry Beveridge, (Grand Rapids: Eerdmans, 1958).
- Inst : John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, by John T. Mcneil, trans. by F. L. Battles, (Lihravy of Chritian Classice Vol. I-III), (Philadelphia: The Westminster Press, c, 1979).
- Works : Jackson Thomas, ed. *The Works of the Rev. John Wesley* 14vols.; London; Wesleyan-Methodist Book-Room, 1829-31.
- Sermons : Sugden, Edward H, ed. *Wesley's Standard Sermons* 2vols. ; London; Epworth press, 1931.
- Letters : Telford, John, ed. *The Letters of the Rev. John Wesley* 8vols. ; London ; Epworth Press, 1981.
- Journal : Curnock, Nehemiah, ed. *The Journal of the Rev. John Wesley* 8vols.; London; Epworth Press,

1909-16.

- 읽음의 편리를 위해 페이지(p, pp)나 Ibid 또는 op. cit 등의 각주 표현은 쓰지 않는다.

I. 서론

1. 연구동기와 목적

인간을 가리켜서 사회적 동물, 또는 역사적인 동물이라고 말을 한다. 그것은 여러 가지 이유가 있어서 그렇게 붙여진 이름이기도 하겠지만 무엇보다도 과거를 회상할 수 있고 또한 그것을 거울삼아 현재를 분석하고 다가올 내일의 방향을 모색할 수 있는 능력이 있는데서 붙여진 이름이라고 본다. 그러나 인간들이 미래를 내어다 볼 수 있는 능력은 지극히 한정적일 수밖에 없다. 미래는 하나님의 섭리의 영역이요, 인간들이 침투할 수 없는 성역으로서, 오직 하나님만이 시공을 초월하여 미래를 내어다 볼 수 있고 주관하시기 때문이다. 그러기에 종말에 대한 오해와 편견이 많은 것도 사실이다. 어떤 자는 종말을 아예 부정하는 사람들도 있고 혹자들은 시한을 정해 놓고 종말을 이야기하고 있어 많은 혼란과 문제점들을 낳고 있다.

오늘의 세계는 희망적이기 보다는 비관적인 상황이 아닐 수 없다. 우리의 개인적인 삶뿐 아니라, 우주 또한 물리적인 멸망의 운명에 처해 있다. 이러한 통찰은 신학과 종교들의 모든 믿음에 커다란 위협을 가하고 있다.¹⁾ 초강대국간의 핵무기 경쟁에 따른 국제정세는 인류를 죽음의 공포에서 떨게 하고 자원의 고갈, 인구문제, 가정의 해체, 생태학적 위기, 인간성 상실로 가득 차 있다.²⁾ 이러한 위기의식 속에서 기독교는 죽음을 넘어서는 미래에 대한 최종적이고 보편적인 희망을 선포하고 있다.³⁾ 기독교의 종말에는 우주적인 영광으로 오실 그리스도의 재림, 세계의 심판, 죽은 자의 부활, 만물의 새로운 창조가 있기에 희망적⁴⁾이라고 할 수 있다. 이렇게 볼 때 종말론은 신학의 마지막이 아니고 시작이어야 한다고 했던 몰트만의 견해는⁵⁾ 많은 시사점을 주고 있다고 본

1) 미하엘 벨커 · 존 폴킹혼 엮음, 『종말론에 관한 과학과 신학의 대화』 신준호 옮김 (서울: 대한기독교서회, 2002), 11.

2) 이원설, “최근의 세속적 종말론”, 『신학지남』, 41권 2집, (1974년 6월호), 48.

3) Gisbert Greshake, *Bemerkungen zur gegenwärtigen theologischen Positionen*, in: *Konturen heutiger Theologie*(München, 1976), 203.

4) 요한복음 1장 3절과 계시록 4장 11절에서 결국 만물이 그리스도를 위하여 또 그리스도로 말미암아 창조되었음을 말씀하고 있다. 사도 바울도 로마서 11장 36절에 “이는 만물이 주에게서 나오고” 라고 표현하고 있다. 요한도 사도 바울도 예수그리스도를 만물의 창조자로 말하고 있다.

다. 그러나 오늘날 대부분의 기독교인들은 기독교의 종말론적인 사고를 신학적으로 이해하기 보다는 세상적인 말세관 정도로 이해하는 경향⁶⁾이 농후하다.⁷⁾

이제 선교 1세기를 지나 2세기를 향하고 있는 한국 교회는 기독교 2000년 역사에 세계 교회가 놀랄 만큼의 장족의 발전을 가져 왔음이 분명하다. 1907년의 부흥운동을 시발로 전도운동 및 사경회를 통한 부흥성장은 매우 괄목할만한 것이었다. 1919년 3.1운동을 전후하여 교회는 큰 꺾박을 받게 되었고 이로 인하여 교회의 성장은 둔화되는 듯 하였으나 1945년 해방과 1950년의 6.25사변은 사회적 급변을 가져와 많은 난민들로 하여금 교회의 문을 두드리게 하였다.

이후 한국교회는 교단분열의 시련기를 거쳐 오면서도 성장은 계속되었고, 1970년대에 이르러서는 경제성장과 도시화라는 개발붐으로 교회는 그 유례를 찾아볼 수 없을 만큼 급성장하기 시작하였다. 그러나 양적인 성장(External Growth)에 비해 질적 성장(Internal Growth)이 따르지 못하는 안타까움과 함께 많은 문제점들이 노출되었는데 종말론은 그 문제의 중심에 있다고 할 수 있다.

한국교회의 종말론은 많은 부분에서 근본주의와 세대주의의 영향을 받아 다분히 시한부적인 인상을 떨쳐 버리지 못하고 있다. 그러다보니 건강하고 성경적인 종말관이 정립되지 못하고 아직까지도 우왕좌왕하는 모습을 노출시키고 있고 격변기마다 그 노선이 바뀌는 일들이 있었다.

5) J. Moltmann, *Theology of Hope. "On the Ground and the Implications of a Christian eschatology"* (New York: Harper & Row, 1975). 우리말로 번역된 책으로는; J. Moltmann, 「희망의 신학」 전경연 · 박봉량 옮김 (서울: 대한기독교서회, 1973). J. Moltmann, *The Coming of God: "Christian Eschatology"* (Minneapolis: Fortress press, 1996). 우리말로 번역된 책으로는; J. Moltmann, 「오시는 하나님: 기독교적 종말론」 김균진 옮김 (서울: 대한기독교서회, 1997). 몰트만의 「희망의 신학」은 종말론에 가장 영향력 있는 저서로서 그의 전체 신학의 종말론적 방향을 설정한 연구서라고 할 수 있다.

6) 김철손, "한국 교회의 하나님 나라 이해", 「신학사상」 (서울: 한국신학연구소, 1981), 5.

7) 판넨베르그는 볼트만과 다드와 같은 사람들이 예수의 메시지가 임박한 하나님 나라의 선포였고 이는 분명 유대교의 종말론적 희망과 커다란 차이가 있음에도 불구하고 예수의 하나님 나라 메시지인 미래성을 유대교 사상의 잔재로 보고 이를 폐기하였고 지적하고 있다(W. Pannenberg, *Theology and The Kingdom of God*, 이병섭 역 [서울: 대한기독교출판사, 1977], 70-2).

우리는 그리스도인으로서 예수 그리스도의 재림을 기다리고 있다. 그러나 그리스도께서 재림하시기 전에 적그리스도(Antichrist)가 나타날 것이고 요한의 시대에 그러했던 것처럼 현재 많은 적그리스도의 영을 받은 거짓선지자들이 활동하고 있다. 우리가 살고 있는 시대는 성경이라면 한 자도 믿지 않는 불신에서부터 성경을 처음부터 끝까지 믿는다고 주장하지만 원본이 이미 오래 전에 없어졌으므로 무오한 성경이 단 한 권도 없다고 믿는 불신에 이르기까지 참으로 다양하다.

이 교리에 대한 무관심과 반대, 그리고 불신의 이유를 헨리 디이슨은 지적하기를 1) 재림 일자의 확정으로 인한 불신, 2) 재림에 대한 비성경적인 교리의 제시, 3) 재림에 대한 해석의 우유부단으로 인한 선입관과 편견이 이 교리를 받아 드리지 못하게 하고 있다고 하였다. 이어서 그는 이 교리를 받아들이지 못하는 주된 이유가 중생하지 못한 마음에 있다⁸⁾고 예리한 지적을 한 바 있다.

성경을 믿지 못하거나 우리 주님의 재림을 사모하지 않는 자들의 마음속에는 이러한 불신이 짙게 깔려있다. 우리 주변과 심지어 교회에도 하나님의 기록된 말씀을 믿지 않는 불신자들은 많다. 요한계시록 7장에 나오는 144,000명은 잘못된 종말론을 판별하는 가장 좋은 문맥이 될 것이다. 여호와의 증인들은 144,000명이 신실한 여호와의 증인들이라고 주장한다.

우리가 잘못된 종말론을 시험할 수 있는 또 다른 문맥이 바로 계시록 20장이다. 계시록 20:1-7에는 "천 년"이라는 용어가 6번 나온다. 이 천년에 관해서도 많은 이설(異說)이 있다. 이 부분에 대한 구체적인 내용은 II장에 가서 다루기로 하겠다.

기독교 2000년 역사를 보면 대개 500년을 주기로 재림에 대한 파동이 있었던 것을 볼 수 있다. 로마의 히폴리투스(Hippolytus of Rome)는 A. D. 262년에, 아프리카너스(Julius Africanus)는 A. D. 500년에 종말이 온다고 하였다. 니콜라스는 1734년에, 윌리엄 휴스턴은 1736년에, 어빙은 1825년에, 조셉 윌프는 1847년에, 화이트는 1855년에, 마이클 백스터는 1903년에 종말이 온다고 주장했었다.⁹⁾

안식교의 원조라고 할 수 있는 윌리엄 밀러(William Miller,

8) 헨리 디이슨, 『조직신학 강론』, 권혁봉 역(서울: 생명의 말씀사, 1975), 694-95.

9) 천정웅, 『시한부 종말론과 실현된 종말론』 (서울: 말씀의 집, 1991), 14.

1782-1849)는 다니엘 8:14의 “이천 삼백주야(two thousand and three hundred days)”라는 숫자와 역시 9:24의 “칠십 이레(seventy weeks)”라는 숫자에 근거하여 그리스도의 재림 날짜를 예언하고, 그 날짜를 1843년 3월 21일에서 1844년 3월 21일 사이라고 못을 박았지만 크게 빗나가고 말았다.¹⁰⁾ 그러나 그는 또다시 날짜를 수정하여 그리스도께서 재림하실 날짜는 1843년 3월 21일과 1844년 3월 21일 사이가 된다고 단정하였으나¹¹⁾ 이 역시 불발에 그치고 말았다. 1843년이 아무 일 없이 지나가자 그는 자기의 날짜 계산이 유대력으로 했기 때문이며, 이것을 로마력으로 하면 1844년 10월 22일이 된다고 하였다. 그리스도의 재림을 기다리던 12만 여명의 안식교도들은 뉴욕주에서 기다렸으나, 그 날도 재림은 일어나지 않았다.¹²⁾ 안식교는 그리스도의 재림 예고는 그리스도의 지상 재림이 아니라 성소를 정결케 하기 위하여 하늘 지성소에 들어가신 것이라고 해석을 하기도 하는데 그들은 이것을 그들의 교리로 채택하고 있다.

몰몬교의 조셉 스미스와¹³⁾ 여호와의 증인¹⁴⁾의 창설자인 러셀

10) Francis D. Nichol, *The Midnight Cry*(Washington: Review and Herald, 1945), 169.

11) 밀러는 다니엘 8:14에 있는 “성소가 정결하게 함을 입으리라.”는 말씀은 그리스도의 재림을 의미하고 “이천 삼백주야”는 2,300년을 의미한다고 풀이하였다. 그리고 그는 아닥사스다 왕이 예루살렘을 중건하라는 해가 주전 457년이며, 다니엘 9:24의 “칠십 이레”를 490년으로 계산하였다. 그러므로 457년부터 490년이 되는 해는 주후 33년이 되고, 이때가 그리스도께서 십자가에 달리신 해라고 그는 단정하였다. 밀러는 이 457년을 2,300년의 출발점으로 계산하면 그리스도께서 재림하실 날짜는 1843년 3월 21일과 1844년 3월 21일 사이가 된다고 단정하였다. 그러나 1843년이 아무 일 없이 지나가자 그는 자기의 날짜 계산이 유대력으로 했기 때문이며, 이것을 로마력으로 하면 1844년 10월 22일이 된다고 하였다. 그리스도의 재림을 기다리던 12만 여명의 안식교도들은 뉴욕 주에서 기다렸으나, 그날도 다른 날과 조금도 다름이 없었다.

12) *Seventh-day Adventist Answer Questions on Doctrines*(Washington: Review and Herald, 1957), 463.

13) 몰몬교는 조셉 스미스 2세(Joseph Smith, Jr., 1805-1844)에 의하여 1830년에 창시되었는데 이 교파는 성경과 몰몬경, 즉 스미스가 1822년에 하나님으로부터 직접 받았다는 계시서에 근거하여, 예수의 재림에 대한 강한 믿음과 천년왕국의 예비 작업으로서 이상적 공동체를 지상에 만들기 위하여 솔트 레이크(Salt Lake)를 몰몬교의 성도(聖都)로 만들었다. 그들은 교회가 모든 개인의 생활과 정치적, 경제적 활동까지도 지배해야 한다고 믿었으며, 그 밖의 문화생활도 교회의 지배 하에 두었다. 몰몬교는 처음에는 예수의 재림과 지상 천국 건설에 관심을 가졌으나 결과적으로는 특이한 신정 정치 제도를 확립하였다. 이것은 몇 사람의 주관적 신앙 체험 위에 세워진 것이라고 밖에 볼 수 없다.

(Charles Taze Russel, 1852-1916)도 시한부 재림론을 주장했었다. 러셀에 의하면 1874년 가을에 그리스도의 재림이 보이지 않게 시작되어, 40년간의 추수기를 마치고 1914년에 이방인의 때가 끝남과 동시에 재림하셨다는 것이다.¹⁵⁾ 그들은 아벨이 최초의 여호와의 증인이며, 예수 그리스도는 여호와의 증인의 가장 으뜸이 되며, 그 후계자는 러셀과 루더포드와 노르라는 황당한 논리를 주장하기도 했다.¹⁶⁾ 그리스도의 재림은 육체적인 것이 아니라 영적인 것이며, 누구나 볼 수 있는 것이 아니라고 하였다.¹⁷⁾ 그리스도는 이미 1874년에 보이지 않게 재림하시고, 1914년에는 지상에 오셔서 역사를 지배하고 있다고 하였다. 그들은 계속해서 1918년을 재림의 해로, 러셀의 후계자인 루더포드는 1925년을, 다시 1975년을 재림의 해로¹⁸⁾ 수정하여 반복하는 일들이 있었으나 모두가 거짓으로 드러나고 말았다.

우리나라도 크게 다르지 않다. 이단연구가들의 통계에 따르면 우리나라에는 자칭 하나님이나 혹은 자신이 준 메시야에 해당한다고 믿는 사람들이 40여명이 넘는다고 한다. 그들 중 대부분은 자신이 앞으로 재림을 할 것이라든지 혹은 “이미” 재림했다고 주장하고 있다. 그들은 자신이 “재림주”인 것과 더불어 거짓 종말론으로 많은 사람들을 미혹하고 있는 것이다.

특별히 한국에서는 샤머니즘과 어우러져 휴거와 종말론이 기복신앙을 유도하는 당근으로 사용되고 있는 실정이기도 하다. 흔히 “시한부 종말론자”라고 불리는 사람들은 모두 휴거, 천년왕국, 대환란 등 성경적 용어들을 사용하고 있다. 물론 그것은 사람들로 하여금 성경적 종말

14) 여호와의 증인은 이사야 43:10과 44:8에 근거하여 이미 5천년 전에 시작된 운동이라고 말한다. 그들은 이 구절에서 ‘너희는 나의 증인’이라는 말을 인용하여 ‘여호와의 증인’이라는 이름으로 부르게 된 것이다(Jehovah's Witnesses, *Yearbook of Jehovah's Witnesses*[Brooklyn: Watchtower Bible & Tract Society, 1941], 30-5).

15) F. S. Mead, *Handbook of Denominations in the United States*(Nashville: Abingdon, 1980), 145.

16) Jehovah's Witnesses, *Make Sure of all Things Fast to What is Fine*, (Brooklyn: Watchtower Bible & Tract Society, 1965), 270.

17) Jehovah's Witnesses, *Qualified to be Minister*(Brooklyn: Watchtower Bible & Tract Society, 1965), 300.

18) Jehovah's Witnesses, *Life Everlasting in Freedom of the Sons of God*, (Brooklyn: Watchtower Bible & Tract Society, 1966), 141-52.

른 자체를 불신하게 하려는 마귀의 술책이 아닐 수 없다.

한국교회는 그 동안 시한부 종말론으로 인하여 많은 혼란을 겪은 바 있다. 종말론이 정립되지 않아 나타나고 있는 시한부적인 현상은 우리 한국교회에서는 너무 쉽게 찾아 볼 수 있다. 이장림을 중심으로 한 1992년 10월 28일 휴거 파동 외에도 하나님의 교회라는 안상홍 중인회, 들림교회의 공용복, 여호와 세일교단의 백군서, 지구촌 선교회의 임원순, 에덴 수도원의 박인선을 비롯한 많은 사람들이 시한부 종말을 선언한 바 있다.¹⁹⁾

수년 전 자신들의 부정과 비리가 방영되자 MBC 방송국 주조정실에 난입하여 정규방송을 중단시키면서 사회에 커다란 물의를 빚은 바 있는 만민중앙교회의 이재록도 다분히 시한부 종말론자인 것을 알 수 있다. 그는 1992년 12월 31일(목) 만민중앙교회 송구영신예배에서 “깨어라 근신하라”는 제목의 설교를 통해 아담에서 아브라함까지가 2000년, 예수님 초림까지가 2000년, 다시 재림까지가 2000년으로 인류 역사를 인간 경작 6천년으로 보았으며, 이를 6일 창조와 결부시켰고 7일째 하나님이 안식하신 것처럼 1000년 왕국이 도래 할 것이며 재림이 멀지 않다는 주장을 펼쳤다.²⁰⁾ 그의 트레이드마크와 같은 설교는 “십자가의 도”로 알려져 있는데 그는 이곳에서도 비슷한 주장을 되풀이 하고 있다.²¹⁾ 그는 이 뿐 아니라 재림과 휴거 될 것, 하늘나라의 처소와 면류관, 죽음을 맞지 않고 들림 받을 것도 안다고 주장하고 있다.²²⁾

19) 천정웅, 15.

20) 이재록, 만민중앙교회 송구영신예배 - “깨어라 근신하라” 테이프 녹취 (1992년12월 31일).

21) “창세기 1장을 보면 하나님의 창조에 대해 잘 나와 있는데 그 중 여섯째 날에 마지막으로 인간을 창조하시고 만물의 영장으로 세워주신 것을 볼 수 있습니다. 천 년이 하루 같고 하루가 천년 같은 하나님께서는 6일 동안 천지 만물을 창조하시고 7일째 가서 안식하셨습니다. 그러므로 하나님의 역사는 6천년의 인간 경작 후 천년왕국, 백보좌 대심판을 거쳐 천국과 지옥으로 나뉘어 진다고 하는 것입니다. 6천년의 인간 경작이란 아담이 하나님의 말씀에 불순종하여 선악과를 따먹고 죄인이 되어 에덴동산에서 쫓겨난 것을 기점으로 하여 주님이 재림 하실 때까지를 말하는 것입니다(이재록, “십자가의 도 ‘인간을 창조하신 하나님’”, 「기도의 횃불」, 통권149호[1995], 18-9).

22) “하나님은 나에게 재림에 대해 알려 주셨다. 심히 가까움을 알려주셨고 휴거 될 것을 알려 주셨다. 하늘나라의 처소를 알려 주셨고 상급을 알려 주셨으며 천국에서 받을 면류관을 알려 주셨다. 하나님은 예수님의 공중 재림이 가까움을 알려 주셨다. …… 하나님은 나 외에도 많은 깨어 있는 자들에게 그 때를 알려 주셨다. 자신이 죽음을 맞지 아니하고 들림 받을 것을 알고 있는 사람이 얼마나 많은가(이재록, 「죽

초대형 교회를 담임하고 있는 모 목사는 EC의 회원국이 10개국이면 휴거가 일어나게 된다고 주장했으며, 2000년 안에 재림이 있을 것이라고 공언한 바 있지만 그의 주장은 완전히 빗나가고 말았다.²³⁾ 휴거라는 말도 잘못된 종말론을 주장하는 자들에 의해서 오도되고 있다. 구원에 대해서 물으면 구원파냐고 되물음을 당했던 것처럼 휴거에 대해서 이야기를 하게 되면 휴거파냐고 물어붙이는 것이 우리의 현실이기도 하다.

종말론에 대한 많은 이론들은 마귀의 존재를 더욱 분명히 해준다. 그리고 종말이 정말 가까이 왔음을 몸으로 느끼게 해준다. 시한부 종말론은 복음의 길을 가로막고 있다. 그러므로 우리는 속지 않기 위해서

음 앞에서 영생을 맛보며』, [서울: 도서출판 우림, 1981], 198-230).”

23) “벧후 3:8, 이 말씀을 요한계시록 20:4절에 나타난 ‘천년왕국’과 비교해서 생각하면 인간의 역사는 6천년에 끝나고 마지막 7천년에 안식년이 있다는 것을 알 수 있습니다. 하나님께서는 옛세 동안 일하시고 이레제에는 안식하셨습니다. 아담부터 아브라함까지 2000년이요, 아브라함부터 예수님까지 2000년이요, 예수님부터 마지막까지 2000년 그래서 6000년입니다. 1000년을 하루로 계산한다면 옛세 후가 6000년 즉 인류의 역사가 끝나는 때가 되는 것입니다. 이 때문에 여러분은 말세의 정점에 살고 있다는 사실을 분명히 깨닫고 잠에서 깨어 일어나야 할 것입니다(조용기, 『종교나 사랑이나』, [서울: 서울서적, 1986], 190-91).” 그는 이어서 위와 동일한 내용을 1988년 3월 20일 제25회 조장, 구역장 세미나에서 이렇게 설교하고 있다. “... 그러므로 인류 역사 6천년에 종말이 온다는 것을 우리가 계산을 하고 있는데, 그렇다면 지금은 어디쯤 왔느냐, 아담부터 아브라함까지는 약 2천년, 아브라함부터 예수님까지가 약 2천년, 예수님부터 오늘날까지 1988년 됐으니까 6000년에서 5988년 아담부터 지금까지 햇수를 빼니깐 몇 년입니까? 12년 남았지요, 12년 정도 남았습니다(『교회와 신앙』, [1994년 1월호], 149).” 계속해서 그는 “여러분과 내가 사는 이 세대가 바로 열발가락의 시대입니다. 열 왕의 시대입니다. 지금 우리 눈앞에서 열 나라와 열 왕들이 경제적으로 정치적으로 얽히고설키면서 하나로 합하여 가고 있습니다. 우리의 생전에 어느 날 어느 시 전 세계의 마스크를 통하여 구라파 10개국이 통합되었다는 뉴스가 울려 퍼질 때, 그리고 통합 구라파 국회에서 대통령을 선출하였다는 소식이 들릴 때, 바로 이 대통령이 적그리스도임을 알 수 있으며 이 때로부터 시작하여 요한계시록에 기록된 7년 환난이 시작 될 준비가 된 줄 아시기 바랍니다(『다니엘서 강해』, [서울: 서울서적, 1991], 44-5).” 이어서 그는 “... 여기서 적그리스도의 정체는 보다 확실하게 밝혀집니다. 적그리스도는 시리아에서 날 것이며 유대 민족임이 틀림 없습니다. 그러므로 적그리스도는 유대계 시리아인으로서 구라파 정치가가 되어 그 엄장한 얼굴과 궤홀로서 구라파 10개국을 통합하고 일어날 것입니다. 이것은 성경이 밝히 보여주고 있는 사실입니다(조용기, 『다니엘서 강해』, 212).” “여러분께서 어느 날 잠자리에서 일어나 신문을 펼쳐들었을 때 구라파 연방의 대통령이 이스라엘과 ‘7년 상호우호 번영조약’ 계약을 맺었다는 기사를 읽었다면 이는 가장 슬픈 일인 줄 아십시오. 왜냐하면 그 기사를 읽은 분은 하늘나라에 들려(휴거) 올라가지 못한 사람이기 때문입니다. 이미 여러분과 저는 그 때 하늘나라에 들려 올라가서 그 소식과 되어가는 상황을 보고 있을 것입니다. 그 책을 읽는 여러분 중에는 그런 낙제생이 없기를 주의 이름으로 축원합니다(조용기, 『요한계시록 강해』, [서울: 서울서적, 1990], 147-48).”

성경을 바르게 공부하고 믿음의 반석위에 든든히 서야 하며(딤후 2:15), 잘못된 종말론으로 마귀가 득세하지 못하게 해야 한다(마 24:11).

사람이 자기의 삶을 진지하게 숙고할 때에 어디에서부터, 어떻게 왔는가에 대한 궁금증이 있을 뿐만 아니라 어디를 향하여 가고 있으며 그 시점은 언제일 것인가에 대한 궁극의 질문을 갖지 않을 수 없다. 개인이나 인류의 최종적 운명에 대한 질문은 모든 분야에서 자연스럽게 제기되어 철학에서는 영혼불멸설로, 일반 여타 종교에서는 이를 신앙화하여 사후의 생의 존속을 여러 형태로 주장하고 있으나 이 종말에 대한 근본적인 물음에 대한 정확한 답은 역시 기독교의 진리가 제시하고 있음을 알 수 있다. 이러한 이유에 대해 오토 웨버(Otto Weber)는 그리스도교의 신앙의 핵심이 창조, 구속, 종말이라 할 수 있기 때문이며, 종말은 그리스도교 신앙의 중심을 차지하고 있으며, 창조가 있으면 반드시 종말이 있다는 것이 그리스도교의 가르침의 근본이라고 했다.²⁴⁾ 창조, 구속, 종말의 연속적 이해가 바로 그리스도교의 역사 이해인 것이다.

미래에 대한 물음은 최종적 미래에 대한 물음, 인생의 의미와 목적에 관한 물음으로 바뀌게 되는데²⁵⁾ 이는 우리에게 두 가지를 가져다준다. 하나는 그리스도인으로 하여금 최종적 미래를 보게 함으로 우리의 목표가 무엇인가를 깨닫게 하여 삶과 역사의 방향, 정황을 규정하여 구체적 변화를 추진함과 동시에 다른 하나는 그리스도 안에서 약속된 완성된 미래, 충만한 미래, 모든 인간과 역사를 포괄한 미래에 완성될 궁극적인 고향을 그리워하면서 희망과 그리움 속에서 살게 한다. 그리스도교회는 종말론으로 미래에 대한 인간의 원초적인 물음을 제기하고 포착하여 궁극적이고 보편적인 희망의 복음으로서 이에 응답을 주고 있다.

종말론은 결코 신학의 한 부록 정도로 취급되어야 할 분야가 아니며 기독교 신앙이 궁극적으로 지향하는 목적이 종말에 있다는 점에서 이제는 그 정당성을 부여 받아야 한다고 본다. 그런 점에서 몰트만의 다음과 같은 지적은 상당한 설득력이 있다고 본다. “기독교는 다만 하나의 부록이 아니라, 전적으로 종말론이며, 희망이고, 앞을 향한 전망과

24) Otto Weber, *Foundations of Dogmatics* (II) (Michigan: WM. B. Eerdmans, 1983), 651.

25) Gisbert Greshake, *Starker als der Tod*(München, 1976), 55.

성취이다. ... 종말론적인 것은 기독교에 관한 어떤 것이 아니고 전적으로 기독교 신앙의 매개체이며, 종말론은 엄밀히 말해서 결코 기독교의 가르침의 한 부분일 수가 없다. 오히려 모든 기독교의 선교, 모든 기독교의 실존, 아니 전 교회의 성격이 종말론적으로 지배되어 있다.”²⁶⁾

사가(史家)인 로이 스완스트롬(Roy Swanstrom)은 기독교 공동체 안에는 두 가지 역사관이 있다고 했다. 첫째는 과거의 비교적 구체적이고 또는 특수한 사건들과 운동들을 취급하는 것으로 이는 실제적이고 고고학적인 증거를 통해 잠정적으로 증명이 가능한 모든 사건들을 포함한다. 둘째는 인간 역사의 전 과정이 어떤 의미를 가지며 그것은 무엇인가라는 것이다.²⁷⁾

마지막 때를 살고 있는 우리 그리스도인들은 자신을 포함한 온 피조 세계가 어디로부터 와서 어디로 가고 있는지를 깊이 성찰할 필요가 있다. 시간의 종착역으로서(finish)가 아니라 목적의 완성으로서(telos)²⁸⁾ 온 피조 세계의 역사가 앞을 향해 가고 있음을 인식할 필요가 있는 것이다. 그리스도인들의 소망은 과거에 뿌리를 두고 있는 미래에 놓여 있다. 다시 말하자면 우리는 회고적으로 갈보리 산에서 이루어졌던 위대한 사건을 뒤돌아보면서 전망적으로는 천상의 시온산에서 이루어질 또 다른 위대한 사건을 바라다보는 것이다.²⁹⁾ 즉, “이미”(already)와 “아직 아니”(not yet) 사이의 긴장 속에서 사는 존재들이 우리들인 것이다.

몰트만은 근대 종말론의 긴장관계(Spannung)는 일반적으로 미래적 종말론과 현재적 종말론 사이의 반립(Antithese)으로 보고 있다. 다시 말하여 “모든 사물의 종말”은 완전히 미래에 있든지, 아니면 완전히 이미 왔으며 현재적이라는 것이다.³⁰⁾ 이 견해에서는 미래와 현재가 동일한 시간선상에 있는 것으로 생각된다. 그러므로 “지금 이미”(jetzt schon) 있는 것과 “아직 있지 않은”(noch nicht) 것을 시간적으로 구분할 때, 우리는 양자의 타협을 쉽게 발견할 수 있다. 하나님의 나라가

26) J. Moltmann, *Theology of Hope*, 15.

27) 로이 스완스트롬, 「역사란 무엇인가」, 홍치모 옮김 (서울: 성광문화사, 1982), 17.

28) Anthony A. Hoekema, *Amillennialism*, “The Meaning of the Millennium”, ed. by Robert G. Clouse(Downers Grove: Inter Varsity Press, 1977), 5.

29) Anthony A. Hoekema, *Amillennialism*, 5.

30) J. Moltmann, *The Coming of God*, 30.

기독교의 종말론적 메시지의 총괄개념이라면, 그것은 은폐된 방법으로는 “이미 지금” 현존하지만 명백한 방법으로는 “아직 있지 않다.” 따라서 희망은 아직 존재하지 않는 것이 될 수 있는 데에 있다. 그러나 여기에서 몰트만은 이와 같은 타협은 피상적인 해결에 불과하다고 보고 있다.³¹⁾

윌리엄 헨드릭슨은 “영적으로 신자는 세 시제 속에서 살고 있음이 확실하다”고 했다.³²⁾ 그는 이어 여호와라는 그의 이름 자체가 이 사실을 의미해 주고 있다고 했다. 과거에 신자의 도움이셨던 그는 현재에도 그의 힘이시며, 미래에 있어서도 그의 소망이시라는 것이다.³³⁾ 그래서 신자는 과거에 대해서는 은혜에 감사하는 마음을 가지며(*grateful*), 현재에 대해서는 안식하는 마음을 가지며(*restful*), 미래에 대해서는 신뢰하는 마음을 가진다(*trustful*)³⁴⁾고 했다. 바로 이 미래에 대한 온전한 신뢰는 종말론에 대한 깊은 관심으로 이어지지 않을 수 없게 만든다.

이러한 견지에서 본 논문에서는 종교 개혁기의 대표적 신학자인 존 칼빈과 18세기 부흥 운동의 기수이자 감리교의 창시자인 존 웨슬리의 신학사상 중에서 종말론을 그 중심 주제로 비교 분석함으로써 종말론에 대한 그릇된 편견과 오해로부터 벗어나 좀더 역사적(*Historical*)이고 실제적(*Practical*)이며, 성서적(*Biblical*)이자 신학적(*Theological*)인 건강한 종말론을 정립하여 오시는 주님을 신부로서의 교회가 아름답게 맞

31) J. Moltmann, *The Coming of God*, 31.

32) William Hendriksen, *The Bible on the Life Hereafter*(Grand Rapids: Baker, 1991), 17-19.

33) 그는 시편 116편을 예로 들면서 시제를 이렇게 적용시키고 있다.

과거: “주는 내 영혼을 사망에서 건지셨나이다.”

현재: “여호와는 은혜로우시며 의로우시며 우리 하나님은 자비하시도다.”

미래: “내가 평생에 여호와를 부르리이다.”

또한 시편 73편에 대해서도 현재에 대하여 “내가 항상 주와 함께 있나이다.” 과거에 대하여 “주께서 내 오른손을 붙드셨나이다.” 그리고 미래에 대하여 “주의 교훈으로 나를 인도하실 것이오며, 후에는 영광으로 나를 영접하시리이다(William Hendriksen, 18-19).”

34) 그는 바울의 예를 들면서도 다음과 같이 시제 적용을 하고 있다. 과거 “죽으셨을 뿐 아니라 죽은 자 가운데서 다시 살아나신 이는 그리스도 예수시니”와, 현재 “그는 하나님 우편에 계신 자요, 우리를 위하여 간구하시는 자시니”와 미래 “누가 우리를 그리스도의 사랑에서 끊으리요”에서와 같이 세 시제로 구분하고 있음을 알 수 있다 (William Hendriksen, 19).

이하게 하는데 본 논문의 연구 동기와 목적이 있다 하겠다.

뿐만 아니라 칼빈과 웨슬리의 신학사상 중에서도 종말론을 살피는 일은 매우 흥미 있는 일이 될 것이다. 그것은 아직까지 이 분야에 대한 선행적인 연구가 미흡하며, 더구나 칼빈과 웨슬리가 한국교회에 미치는 영향력과 차지하는 비중을 감안할 때 마지막 일들에 대한 그들의 입장을 살피는 일은 어떤 의미에서 통합신학에의 길을 모색하는 작업이라 할 수 있고, 더 나아가서는 분자화 된 한국교회의 일치와 화해를 이룰 수 있는 화학적 실험이 될 수도 있다고 보기 때문이다. 이는 칼 바르트(Karl Barth)를 어떻게 이해하느냐에 따라 장로교 진영이 보수와 진보로 나뉘어 지기도 하고 다시 결합 할 수도 있는 것과 같은 이치라고 감히 말할 수 있다. 그런 의미에서 칼빈과 웨슬리의 종말론을 연구하는 일은 자료 수집의 어려움에도 불구하고 그 의미와 희소성은 남다르다 할 수 있다.

2. 종말론의 명칭

윌리엄 헨드릭슨은 종말론을 정의하기를 “종말론(終末論)은 그 이름이 말해 주는 대로 마지막 날에 이루어질 일들에 대한 연구를 의미한다.”고 했다.³⁵⁾ 좀 더 구체적으로 말하면, 성경이 개인의 미래와 세계 및 인류의 미래 전반에 관하여 계시해 주고 있는 것에 대한 조직적인 연구를 말한다. 종말론은 “신학의 왕관”이라고 할 수 있다. 왜냐하면 신론, 인간론, 기독교론, 구원론, 교회론이 있다 하더라도 종말론이 빠지면 불완전한 것이 되기 때문이다.³⁶⁾

종말론은 조직신학의 구성에 있어서도 필수불가결하며 더욱이 신앙의 궁극적 문제를 다루기에 매우 중요하다고 할 수 있다. 자신이 영육 간에 부족함이 없이 모든 것을 구비하고 있다고 하더라도 죽음에 대한 문제, 그리고 종말과 내세의 문제가 해결되지 않으면 예수께서 말씀하신 누가복음 12장에 나오는 어리석은 부자³⁷⁾와 같이 그것은 모두

35) William Hendriksen, 21.

36) William Hendriksen, 18.

37) “또 내가 내 영혼에게 이르되 영혼아 여러 해 쓸 물건을 많이 쌓아 두었으니 평안히 쉬고 먹고 마시고 즐거워하자 하리라 하되 하나님은 이르시되 어리석은 자여 오늘 밤에 네 영혼을 도로 찾으리니 그러면 네 예비한 것이 뉘 것이 되겠느냐 하셨으니 자기를 위하여 재물을 쌓아두고 하나님께 대하여 부요치 못한 자가 이와 같으니

무용한 것이 되고 말 것이기 때문이다. 그런 의미에서 종말론은 모든 인생의 경작과 신앙에 있어서 오메가 포인트라고 할 수 있다.

‘종말론(eschatology)’이란 용어는 헬라어의 에스카토스(ἔσχατος)와 로고스(λόγος)의 두 단어가 합쳐져 되었는데 “마지막 일들에 관한 가르침”이며,³⁸⁾ “최후 또는 끝에 관하여 말한다”는 뜻을 함의하고 있다.³⁹⁾ 그러므로 에스카토스는 “마지막”을 뜻하고, “로고스”는 말씀 또는 강화(講話)를 의미하는데 이는 “마지막 일들에 관한 강화”라고 할 수 있다.⁴⁰⁾ 그래서 종말론은 모든 것의 마지막에 일어날 일들을 논한다. 즉, 인간의 지상 생활의 마지막과 그 이후에 일어날 일들, 그리고 현세의 마지막과 그 이후의 세대에 일어나게 될 일들을 논하게 되는 이론인 것이다.

넓은 의미에서 “종말론”이라는 말은, 죽음 저편의 생활, 천국과 지옥, 영혼의 불멸과 부활, 그리고 최후 심판과 같은 것들을 포함 하는 전체 개념을 의미한다. 종말론은 역시 인간성, 육체와 영혼, 그리고 가치 체계와 세계관에 대한 우리의 이해에 의해서 결정되고, 또한 그것들에 대한 우리의 이해를 결정한다. 인류에 대한 자연주의적 개념은 영적 개념과는 다른 종말론의 개념을 낳게 될 것이며, 육체와 영혼에 대한 이원론적 개념은 더욱이 다른 종말론의 전망으로 끝날 것이다.⁴¹⁾

종말론이라는 명칭은 “말일”(사 14:1), “말세”(벧전 1:20), 그리고 “마지막 때”(요일 2:18)를 말하는 성경 구절에 그 근거를 두고 있다. 이 말들은 자주 신약 시대 전체를 말하고 있는 것이 사실이지만 그러한 경우에도 이 말들은 종말론적 개념을 나타내고 있다.⁴²⁾

구약의 예언은 두 종류의 시대만을 구별한다. 즉, “이 시대”와 “오는 시대”이다. 선지자들은 메시아의 오심과 세계의 종말을 동시적인 것으로 보았다. 그러므로 “말일”이란 메시아의 오심과 세계의 종말 직전에 있는 시기를 의미한다.⁴³⁾ 선지자들은 메시아의 초림(初臨)과 재림을

라”(눅 12:19-21).

38) Anthony A. Hoekema, *Amillennialism*, 11.

39) 박아론, 「기독교 종말론」, (서울: 기독교문서선교회, 1999), 22.

40) 신복윤, 「종말론」, (서울: 개혁주의 신행협회, 2001), 15.

41) Hans Schwarz, *Eschatology*(Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 26.

42) 신복윤, 「종말론」, 12.

분명하게 구분하지 않았다. 선지자들은 예언의 사건들을 정확하고 상세하게 묘사할 수가 없었다. 그리스도의 두 강림(降臨)은 그가 처음 오시기까지는 인식될 수 없었다. 그러나 구약 선지자들의 예언에도 그리스도의 재림 후에 있을 일들이 포함되어 있다는 것은 부인할 수 없다.⁴⁴⁾

한편 신약은 메시아의 강림이 두 번 있다는 것을 명백히 가르친다. 즉, 초림과 재림(再臨)의 이중성이다.⁴⁵⁾ 그러나 우리가 종말론을 말할 때는 특별히 그리스도의 재림과 관계되는 사건들을 염두에 둔다. 왜냐하면 그리스도의 재림은 현 시대의 종말의 표지이며, 영원한 영광의 내세(來世)를 맞아들일 것이기 때문이다.

3. 논문의 구성

본 논문은 총 VI장으로 구성되어 있다. 제 I 장에서는 연구동기와 목적을 밝히고 종말론의 개념과 내용을 서술하고자 한다. 현대신학에서 종말론의 전개는 다양하게 이루어지고 있는데 이에 대해, 게이하르트 사우터(G. Sauter)는 세 가지의 유형으로 설명하고 있다.⁴⁶⁾

첫째는, 마지막 것에 대한 가르침으로 전개되는 방향이다. 이것은 조직신학의 마지막을 장식해 온 것으로 전통적인 형식이라고 할 수 있다. 즉 죽음과 부활, 영생과 영벌을 다루는 하나님의 심판 등 항목을 다루는 것으로 종말의 지평을 미래라고 하는 시각적인 전망을 암시하고 있다.

둘째는, 미래가 결코 비어있는 시간과 공간이 아니라고 전제한다면, 미래에 대한 표상과 기대 그리고 완전한 변화에 대한 기독교 믿음이 갖는 희망과 관련되어 있는 방향이다. 여기서는 미래에 대한 신학적인 사고를 전개한다. 또한 미래의 일 가운데 무엇을 소망할 수 있는가 하는 기대로서 단순히 기대만 하는 것이 아니라 동시에 그것이 나타내는 과정에 적극 개입하는 역사의 마지막 목표에 대한 이해가 포함되어 있다.

43) Louis Berkhof, *Systematic Theology*(Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 666.

44) 신복윤, 「종말론」, 13.

45) 박아론, 23.

46) G. Sauter, 「종말론」, 최성수 역 (서울: 한들, 1998), 27-8.

셋째는, 종말론은 신학 전체를 필요로 하며 더 나아가 신학전체를 구성 한다는 입장이다. 여기서는 종말론은 신학의 대단원의 마지막이 아니라 새로운 시작이며 새 창조의 요소라는 것이다. 종말론의 질문은 신학의 뿌리와 그 경계에까지 미치는 신학의 근본적 근거로 이끌어 주기 때문이다.⁴⁷⁾

위와 같은 현대 신학의 종말론의 방향은 서로 연계되어 있고 각기 다른 신학적 의도와 내적 동기들을 보여주고 있다. 이에 ‘마지막 일들에 대한 가르침’과 ‘종말론’은 구분될 수 있다. ‘마지막 일들에 대한 가르침’이 내용적으로는 종말론을 가르치나 전체 종말론의 한 가지 방향만을 대표하는 것으로 이해할 수 있다.

제II장에서는 성경의 모든 논의들 가운데 가장 일치를 보지 못하고 있는 교리 중 하나인 천년기설에 대해 그리스도의 재림이 천년왕국 직전에 일어나고 그 후 일천년 동안 그리스도로 더불어 왕 노릇 할 것으로 믿는 역사적 전 천년기설⁴⁸⁾과 성경해석에 있어 철저히 문자적이며⁴⁹⁾ 이스라엘을 위한 하나님의 계획과 교회를 위한 하나님의 계획을 엄격히 구별 지으면서⁵⁰⁾ 현 세대는 구약의 계시된 사건들의 프로그램들을 성취시키거나 발전시키지 못하며⁵¹⁾ 마지막에 그리스도가 나타나 2차에 걸쳐 강림하셔서 천년간 왕 노릇 하리라는 사실을 굳게 믿는 세대주의적 전 천년기설, 그리고 세계가 점진적으로 그리스도에게 돌아올 것이며, 온 인류의 생활이 마침내는 복음으로 변화되고 의와 평화가 지배하게 되며, 성령의 풍성한 축복으로 인하여 주님의 재림 직전에는 교회가 비교할 수 없을 만큼 번성하게 된다고 주장하는 후 천년기설,⁵²⁾

47) 서창원, “종말론 : 조직신학적 의미”, 『神學과 世界』, 통권 제 44호 (서울: 감리교 신학대학교, 2002년 봄호), 151-52.

48) 역사적 전 천년기설에 대한 책으로는 클라우스(Robert G. Clouse)의 『千年王國』 7-13, 217-8을 보라. 여러 다양한 천년기설을 역사적으로 살펴본 자세한 책으로는 크롬밍가(D. H. Kromminga)의 *The Millennium in the Church*(Grand Rapids: Eerdmans, 1945)를 보라.

49) Herman A. Hoyt, *Dispensational Premillennialism, in The Meaning of the Millennium*, ed., Robert G. Clouse, 1977(Downers Grove: Inter Varsity), 66-77.

50) Lewis S. Chafer, *Dispensationalism*(Dallas, Tex.: Dallas Seminary Press. 1936), 107.

51) John F. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (Grand Rapids: Zondervan, 1959), 231.

요한계시록 20장의 천년기가 미래를 의미하는 것이 아니라, 현재 실현 과정 중에 있다고 믿는 무 천년기설⁵³⁾에 이르는 견해를 고찰할 것이고, 현대에 이르러 논의되고 있는 종말론의 다양한 주장들을 살피려고 한다.

제Ⅲ장은 칼빈과 웨슬리의 신학사상이 형성되기까지의 전 과정과 칼빈 사상의 진수라 할 수 있는 『기독교 강요』의 역사성과 저술 목적, 사상적 배경을 살피고, 그리고 웨슬리의 사상에서 가장 핵심적이고 중요하게 취급되고 있는 의인의 개념과 성화론을 집중적으로 살피게 될 것이다.

제Ⅳ장에서는 칼빈의 종말사상을 영혼의 불멸과 보편적 부활, 그리고 종말론적인 삶을 조명하려 한다. 칼빈은 영혼을 불멸적인 영이면서도 창조된 실재, 그리고 보다 고상한 부분으로 이해하고 있다. 죽음에 대해서도 그는 현재와 미래의 삶을 나누는 분계선으로 보았으며 영혼과 육체 사이의 투쟁의 결과라고 하였다. 영혼불멸을 중요하게 다룬 그는 육체의 부활도 기독교 교리의 부록이 아니라 모든 것에 우선하고 아주 중요한 중심적인 것들을 통합하는 정점으로 보고 있다. 이 장에서는 바로 이런 점들을 구체적으로 살피려 한다.

제Ⅴ장은 웨슬리의 종말사상을 인간의 운명, 성화와 하나님 나라, 종말론에 대한 웨슬리의 신학적 접근을 현재적 종말론 및 미래적 종말론과 관련하여 살필 것이다. 하워드 스나이더(Howard A. Snyder)에 따르면, 웨슬리는 ‘고교회주의자면서도 경건 주의자’, ‘전통주의자면서도 개혁자’, ‘정서주의자이면서도 체험주의자’였다는 찬사에 충분히 공감하면서도 종말론에 있어서는 칼빈과 마찬가지로 조금은 모호한 입장을 발견하게 된다. 그의 종말사상은 한국교회와 신학계에 거의 소개된 바가 없고⁵⁴⁾ 더구나 천년기설에 대해서 자신의 입장을 밝힌 바 없기에 학자들 사이에서는 지금까지도 웨슬리를 전천년설자로 보는가 하면 어떤 이들은 후천년설자로 보기도 한다.⁵⁵⁾ 그러기에 그의 종말사상을 연

52) Greg L. Bahnsen, *The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism*, Journal of Christian Reconstruction 3, 2, Winter, 1976-1977, 68.

53) Anthony A. Hoekema, *Amillennialism*, 155-56.

54) 목창균, 『종말론 논쟁』 (서울: 두란노, 1998), 81.

55) 웨슬리가 후 천년주의자였다는 견해를 대변하는 해리스 롤(Harris F. Rall)의 “요한 웨슬리는 전천년주의자였는가?(Was John Wesley a Premillennialist?)”와 전천

구함에 조금은 긴장이 되면서도 그 회소성에 기대를 가지게 된다.

제VI장은 본 논문의 결론부로서 칼빈과 웨슬리 양자의 종말사상에 대한 비교 분석을 하면서 앞으로 한국교회가 가져야 할 건강한 종말론을 제안하고자 한다. 칼빈의 신학 전반에는 하나님의 초월적 절대 주권에 대한 우선적 인식이 전제돼 있는 것으로 보인다. 하나님이 자신에 대하여 드러내시는 가장 기본적인 사실은 그의 전적인 신비성이요 절대적 은폐성이다. 인간에게 하나님은 근본적으로 불가해하다. 선택과 유기적 이중 예정론에서 강조되는 것은 구원은 이러한 하나님의 주권에 의한 선택의 영역이라는 점이다. 구원에 관해서 인간은 전적으로 수동적인 존재이다. 현재의 신자에게 주어지는 믿음이 하나님의 주권적 선택을 드러내는 한 표징이라면 그 표징은 종말론적인 미래의 현재화요, 약속이라 할 수 있다. 그 점에서 칼빈의 종말론적 전망의 시작은 인간의 의지가 배제된 채 수동적으로 주어지는 데서 출발한다고 볼 수 있다.

웨슬리는 구원은 전적으로 하나님의 은총으로 주어지는 믿음에서 시작 되는 것으로 보는 점에서 종교 개혁가들의 이신칭의의 구원론과 일치한다. 그러나 그는 칼빈의 불가항력적 은총의 교리에 비해서 하나님의 은총에 대한 인간의 능동적 선택을 인정한다. 웨슬리가 말하는 구원은 하나님의 선재적 은총에 의한 주도권과 이에 대한 인간의 응답으로 이루어지며 완성되어 간다. 그리하여 웨슬리는 이신칭의를 인정하면서, 그와 함께 중생으로 시작하는 성화를 강조한다. 성화는 성령의 역사로서 인간의 의지적 참여에 의한 점진적인 과정으로 여기에서 인간은 그리스도의 의로움과 거룩함의 본성으로 변화한다. 죽음으로 세상을 떠나기 전까지 인간은 하나님의 도덕적 형상을 회복하여 본성적으로 완전해질 수 있다고 웨슬리는 주장한다. 결국 웨슬리의 종말론은 성화의 연장선상에 있음을 알 수 있다.

종말은 기독교 신앙의 중심을 차지하고 있으며, 창조된 것은 반드시 종말이 있다는, 즉 시작은 끝이 있다는 가르침이 기독교의 근본이다. 창조, 구속, 종말의 직선적 이해(The linear view)가 바로 기독교의 역사 이해이다.⁵⁶⁾ 그러므로 그리스도교가 철저하게 종말론적이지 않다

년주의자였다는 견해를 대변한 나다니엘 웨스트(Nathaniel West)의 요한 웨슬리와 전천년설(*John Wesley and Premillennialism*)을 중심으로 양 입장이 팽팽히 맞서 있었다(목창균, 82).

면 그리스도교와 어떤 관계도 갖고 있지 않다는 칼 바르트(K. Barth)의 말은 시사하는 바가 크다.⁵⁷⁾

종말론은 기독교 신앙의 중심이자 신학에 있어서도 신학의 면류관 이요 정석(capstone)이다. 신학의 각 부분이 응답하지 못한 문제는 종말론에 이르러 해답을 찾게 되므로 신학의 진정한 초석이다.⁵⁸⁾ 이렇게 기독교 신앙과 신학의 중심인 종말론이 간혹 성서의 가르침에서 이탈하여 사육화, 편견화, 왜곡화 되어 이단⁵⁹⁾과 사이비⁶⁰⁾의 온상이 됨은 몹시 안타까운 일이 아닐 수 없다. 다시금 종말 신앙을 되찾게 하고 편

56) 황승룡, “기독교 종말론- 시한부 종말론을 중심으로” 『神學理解』 (광주: 湖南神學大學, 1991.), 137-38.

57) Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, 651.

58) 황승룡, 138.

59) 이단이란 일반적으로 철학적 사상이나 종교적 교리를 추종함에 있어서 유형을 같이 한 사람들 사이에 갈등이 필만한 이념적 차이가 발생할 경우 보수주의 측의 반대 입장에 서는 자들을 일컬어 지칭하는 명사이다. 한국 사람들의 언어에 있어서 ‘이단’이라는 말의 일반적 의미는 자기가 신봉하는 도와 다른 길을 걷는 것, 또는 전통적인 것의 권위에 도전하는 것 등을 의미한다. 영어로는 이단을 ‘Heresy’라 하고 독일어로는 ‘Ketzrei’, 라틴어로는 ‘Haeresic’인데 이들은 모두 헬라어 ‘Hairesis’라는 말의 음을 자기들의 글로 받아 적은 것들이다. 헬라어의 ‘Hairesis’라는 말은 보통 불잡힘(Srizeure), 선택(Choice), 결심(Resolve)등의 의미로 쓰여 지고 있다. 그러나 이 말이 헬라인들이 좋아하는 철학이나 과학 등 학술적인 용어로 활용될 때는 전통적인 것과 특별히 구별된 어떤 견해나 학파 같은 것을 가리키는 뜻이 되었다. 이 용어는 70인역 헬라어 성경에는 선악간의 “선택”이란 의미(창 49:5; fp 22:18; 느 12:40)로 쓰여 졌고 요세푸스가 쓴 책들에서는 비난의 의미가 없이 일종의 “파당”이나 “분파”의 의미로 쓰여 지고 있는데 성경에서도 이와 같은 의미로 활용된 경우(행 5:17; 15:5; 26:5)가 있다. 그러나 이 용어는 신앙성경에서 대체적으로 교회 안에서 일어난 한 분파주의나 그 추종자들을 능멸(행 24:5; 고전 11:19; 갈 5:20; 벧후 2:1; 딤후 3:10; 고전 1:10; 11:18, 12:25; 롬 16:17)하는 의미로 쓰여 졌다(이대복, 『이단종합연구』 [서울: 기독교 이단문제연구소, 2000], 35).

60) 이종성은 정통과 사이비와 이단의 판단기준은 성경적이고 복음적인 토대 위에 2천 년 동안 정통적으로 신봉해 온 교리나 신학적으로 바로 선 신관, 그리스도관, 성령관, 성경관, 교회관, 인간관, 종말관 등에 있어서 일곱 가지 교리를 전적으로 믿는 입장을 정통이라 하고 부분적으로 믿을 때 사이비라 하고 전체를 반대 할 때 이단이라고 정의했다(이종성, “정통, 사이비, 이단”, 한국기독교학술원 강연 중에서, 1992, 3.

16) 김영한은 “사이비란 실제로 이단이나, 현상적으로는 마치 정통인양 행동하는 이단의 위장적 형태를 말한다. 사이비는 위장 된 이단이다. 그러므로 이단보다 더 무섭다. 이단은 그 정체를 밝히고 있기 때문에 방어 할 수 있으나 사이비는 스스로 진리라고 주장하기 때문에 방어하기가 쉽지 않다.”라고 했다(김영한, “사이비 이단과 정통의 표준”, 한국기독교문화 연구소 편, 『한국기독교와 사이비 이단운동』 [서울: 숭실대학교 출판부, 1995], 7).

견과 오류, 그리고 불신을 극복하여 하나님 나라를 이룩하는데 본 논문이 조금이라도 기여하였으면 하는 바람을 가져 본다.

II. 종말론에서의 주요 쟁점들

1. 천년 왕국에 대한 제 견해들

오늘날 교계와 신학계에서는 천년기설에 대한 여러 가지 엇갈린 주장이 제기되고 있는 실정이다. 이 논제(論題)의 초점은 계시록 20:1-6의 해석상의 차이에서 오는 것이라고 할 수 있다. 이곳에서 “그리스도로 더불어 천년 동안 왕 노릇 하니”(계 20:4)라는 말씀이 나오는데 바로 이 천년에 대한 해석을 어떻게 하는가에 따라 입장이 달라지고 있다.

1) 문자적으로만 볼 것인가, 아니면 상징적으로 볼 것인가?

2) 세상 종말에 일어날 것으로 예언된 다른 사건들과의 선후 관계는 어떻게 되는가?

3) 특히 그리스도의 재림에 관련하여 천년왕국이 있는 후에 주께서 재림하시는가, 아니면 재림하시어서 천년동안 왕 노릇 하시는가⁶¹⁾의 문제가 초점이 되고 있으나 아직까지 여기에 대한 명쾌한 답이 주어지지 않은 상태에서 제 각각 다른 주장을 펴고 있는 실정이다.

더구나 우리 한국적 상황 하에서는 세대주의⁶²⁾의 영향과 다미선교회의 1992년 10월 28일 휴거설⁶³⁾과 같은 시한부 재림 파동으로 인해

61) 하문호, 『교의신학』 (서울: 한국로고스연구원, 1990), 147.

62) 世代主義를 영어로 Dispensationalism이라고 하는데 이 말은 Dispensation에서 온 말로 分配, 分配物 또는 神의 攝理에 의한 질서, 제도 또는 世代 또는 天命이란 뜻이다. 곧 Dispensationalism이란 하나님이 어떤 특수한 원리를 定하셔서 인간들과 대처하시는 세대들이 있다고 주장하는 것들을 의미한다. 古典 世代主義 代表者인 스코필드(C. I. Scofield)는 dispensation을 정의하기를 “하나님의 뜻이 어떤 특수한 계시에 인간의 순종이 시험되는 일정한 기간이다”라고 하였다(C. I. Scofield, *Scofield Reference Bible*, New York: Oxford Univ Press. 1917. edition, 5). 보스(J. G. Vos) 박사는 세대주의의 대표자인 ‘다비(J. N. Darby)의 저서들과 스코필드 관주 성경에 의하여 제시된 그릇된 성경 해석의 法式이나 인류 역사를 七世代들로 나누고 각 시기에서 하나님의 어떤 특수한 원리들을 기초로 하여 인류와 대처하신다는 것을 긍정하며 이스라엘과 교회의 목적 동일성을 부정하고 은혜와 율법을 상호 배타적인 원리들로 대립시키려 하는 자들이라”고 정의를 내렸다(J. G. Vos, *Blue Banner Faith and Life*, Grand Rapids, Erdman Publi. Co. 1951).

63) 이장림은 1) 연도 추정에 고려해야 할 점으로 ① 성경의 1년은 360일로 되어 있고, 태양력은 365일을 1년으로 쓰고 있어 구속사 6천년은 태양력으로 5913년이며 금년은 아담 이후 5904년이 되는 해이다. ② 금년은 서기로 1991년이며 단기로는 4324년이다. ③ 금년은 유대력으로 5751년이며 구속년으로는 5991년이 된다. 2) 구속사적으로 본 인간역사 6000년에 대해 천지창조 6일은 인간 구속사 6000년의 모형이다. 3) 천년왕국은 회년으로 시작된다. ① 50년마다 돌아오는 회년은 자유의 해이다(레25:10). ② 회년은 진정한 자유를 누리는 천년왕국의 모형이다. ③ 회년 1년 전의 49년

재림에 대한 무관심과 흥미함이 아직도 상존하고 있다. 이러한 여파는 기독교 교리 가운데 매우 중요하게 다루어져야 할 오메가 포인트와 같은 종말론이 용도 폐기된 것처럼 상당히 소외되고 있음은 심히 안타까운 현실이 아닐 수 없다.

장자 교단을 자처하고 있는 장로교에서도 여기에 대한 입장이 분분하고 아직까지도 명확한 관을 가지지 못하고 서로 다른 주장을 펴고 있는 현실을 직시하면서⁶⁴⁾ 본고(稿)에서는 어떤 주장이 좀더 성서적(Biblical)인지를 조심스럽게 살펴 볼 것이다.

대부분 천년왕국에 대한 입장은 크게 3설(무천년설, 후천년설, 전천년설)로⁶⁵⁾ 나누어지나 전천년기적 입장에서 역사적인 전천년설과 세대주의적인 전천년설로 분류하고 있다.

요한계시록은 그리스도와 함께 천 년 동안 다스리게 될 개인들에 관해 말하고 있다. 최근 천년기 혹은 천년기적 통치의 본질에 관한 네 가지의 중요한 견해들이 대두되고 있는데⁶⁶⁾ 여기서는 세대주의적 전천년기설은 성경에서 일탈하고 있고⁶⁷⁾ 이미 앞의 각주 란에서 언급하였

째는 속죄일이며 주님의 지상 강림하실 해이다. 회년은 6000년째이며 5999년 속죄일은 지상강림해이다. ④ 창6:3에 있는 그들의 날이 120년이 되리라고 한 것도 성령이 머물러 인간을 구속하는 기간 6000년을 상징하며 그 기간에 회년이 120번 있을 것을 예시, 회년은 50년마다 돌아오므로 $50 \times 120 = 6000$ 년이 된다. ⑤ 1일 = 1년 = 1000년(겔 4:6, 벴후 3:8). ⑥ 첫날 원초적인 빛을 만드시고 해, 달, 별을 만드셨는데 넷째 날 태양은 의의 태양이신 예수님을 상징함으로 예수님은 4일째가 마치는 4000년 전에 오셔야 했다. ⑦ 여호수아 3장의 요단강은 종말의 강을 의미하고 건너편 가나안 땅은 천년왕국, 언약궤는 예수님, 언약궤와의 간격을 2천 규빗으로 한 것은 그리스도가 죽음의 땅에 첫발을 내 디딘 후 2000년이 지난 다음에 오실 것을 예시하신 것이다. ⑧ 막 15:25의 십자가상의 6시간도 인간 구속사 6000년을 모형으로 보여준 것이며 7시간째에 안식하신 것처럼 7000년 안식일이 된다. ⑨ 요한복음 2장의 돌 향아리 여섯도 인간 구속사를 가리키며 돌 향아리가 채워지는 때 하늘의 혼인잔치가 있음을 모형으로 보여준 것이며, 7일 전에 방주에 들어가라는 것은 지상 강림 7년 전을 상징하는 것이다(이장림, 『예수 공중 재림과 휴거를 준비하라』 [서울: 다미선교회 세계 총본부, 1991], 25-6).

64) 칼빈이 요한 계시록에 대한 주석을 쓰지 않아서 그런지는 몰라도 장로교 안에는 여러 유형의 천년기설이 존재하고 있다. 근래에 와서는 박형용 박사를 중심으로 한 전통적 전천년설의 아성이 무너지면서 젊은 소장 신학자들을 중심으로 한 무천년설이 정설로 받아들여지고 있는 추세라고 할 수 있다.

65) 임종만, 『내세론』 (서울: 성광문화사, 1986), 248.

66) Robert G. Clouse, edited, *The Meaning of the Millennium* (I.V.P., 1979)에서 George Eldon Ladd의 “역사적 전천년기설”, Herman A. Hoyt의 “세대주의적 전천년기설”, Loraine Boettner의 “후천년기설”, Antony A. Hoekema의 “무천년기설”에 대한 주장과 그에 대한 상호 비판을 볼 수 있다.

을 뿐 아니라 1)의 (4)에서도 언급되고 있으므로 이를 제외하고 세 가지 견해만을 살펴보기로 한다.

1) 역사적 전천년기설

(1) 주장의 요지

전천년기설은 그리스도의 재림이 천년기 전에, 즉 그리스도께서 천년동안 친히 왕으로 통치하시게 될 평화와 의의 시기가 있기 전에 도래한다고 하는 종말관이다. 그러므로 전천년기설은 그리스도께서 재림하시고 나서 천년동안 지상에서 왕으로 통치하게 되며, 천년기가 끝나면 그 때 최후 상태가 오게 된다고 주장한다.

역사적 전천년기설의 주요 내용은 다음과 같다. 그리스도의 재림에 앞서 먼저 모든 민족에게 복음이 전파되고, 대배교와 대환난이 있게 되며, 불법의 사람 적그리스도가 나타나게 된다. 그러므로 교회는 이 대환난을 통과하지 않을 수 없게 된다.

그리스도의 재림은 거대하고, 눈부시고, 영광스러운 단일 사건이요, 세대주의적 전천년기설의 주장처럼 두 단계에 걸쳐 실현되는 사건이 아니다.⁶⁸⁾ 주님의 재림 시에 이미 죽은 성도들은 부활하게 되고, 그 때까지 살아 있는 성도들은 변형되어 하늘로 들어 올리어 주님을 공중에서 영접하게 된다.⁶⁹⁾ 공중에서 주님을 영접하고 나서 신자들은 즉시 그리스도와 함께 다시 지상으로 내려오게 된다.

그리스도께서 지상에 내려오신 후 적그리스도와 그의 악한 동맹들

67) 세대주의적 전천년기설(Dispensational Premillennialism)은 19세기에 스코틀랜드 교회의 목사 에드워드 어빙(Edward Irving)과 영국 성공회의 폴리머스 형제단(Plymouth Brethren) 창설자인 존 N. 다비(John N. Darby)의 지도 하에 일어났다. H. A. Ironside, C. I. Scofield, A. C. Gaebelin, R. A. Torrey, J. M. Grey, L. S. Chafer, J. D. Pentecost, J. Walvoord, A. J. McClain, 그리고 C. C. Ryrie와 같은 인사들은 이 운동을 발전시켰다. 세대주의는 철저하게 성경을 문자적으로 해석함과(Herman A. Hoyt, *Dispensational Premillennialism, in The Meaning of the Millennium*, ed., Robert G. Clouse, 1977[Downers Grove: Inter Varsity], 66-77), 이스라엘을 위한 하나님의 계획과 교회를 위한 하나님의 계획으로 엄격히 구분 짓는 두개의 원리를 기본적으로 채택하고 있다(Lewis Sperry Chafer, *Dispensationalism*[Dallas, Tex: Dallas Seminary Press, 1936], 107).

68) 세대주의적 전천년기설에 의하면, 그리스도의 재림은 먼저 공중에 “강림하심이 있고, 7년 동안 공중에 계시다가 7년기 종말에 나타나심(revelation)”, 즉 지상 강림이 있다고 주장한다.

69) 역사적 전천년기설은 대환난 후 재림관을 갖는다.

은 살해되고 그의 강포한 통치가 끝나게 된다. 한편 이 때 하나님의 백성 이스라엘의 대다수가 죄를 회개하고 그리스도를 그들의 메시아로 믿고 구원 얻어 성지에 회복하게 된다. 유대 민족의 개종은 세상을 위한 말로 다 할 수 없는 축복의 근원이 될 것이다.

그리스도께서 이 때 천년 왕국을 세우시고 실제적으로 천년동안 친히 통치하신다. 그리고 유대인들과 이방인들로 구성된 구속받은 성도들은 그리스도와 함께 왕 노릇한다. 이 사람들은 부활한 성도들과 그리스도의 재림 시에 살아 있다가 변형된 신자들이다. 이 때 이방인들의 많은 수가 왕국에 편입되고, 유대인들의 대부분이 그리스도를 영접하게 된다. 평화와 의의 상태는 전 세계에 충만하여 정치적, 경제적, 사회적 정의가 득세한다. 자연계도 이 시대의 축복을 나타낸다. 땅은 전에 없던 많은 소산물을 낼 것이며, 사막은 장미꽃을 피울 것이다. 그럼에도 불구하고 이 천년 왕국에는 죄와 죽음이 계속 존재하게 된다. 물론 악은 크게 억제되고, 지상에는 전에 볼 수 없었던 의가 편만하게 된다.

천년 동안의 그리스도의 지상 통치가 끝나고, 천년 동안 결박되었던 사단이 잠시 놓이게 되어 다시 한번 나라들을 미혹하게 된다. 사단은 곡과 마곡의 전쟁을 치르기 위하여 나라들을 모아 반란을 일으켰다가 하늘 불에 의하여 소멸되어 다시 불 못으로 던져진다. 나머지 죽은 악인들의 부활이 있고, 최후의 심판이 있게 되는데, 이 때 의인과 악인이 모두 주님의 백보좌 심판대 앞에 서게 된다. 생명책에 그 이름이 기록된 자들은 영원한 생명으로 들어가고, 그 책에 이름이 없는 자들은 불 못으로 들어가게 된다. 이 심판이 있는 후, 인간의 최후 상태가 펼쳐지는데, 악인은 지옥에서 영벌 상태로 지내고 의인은 모든 죄악이 제거된 새 하늘과 새 땅에서 영원히 주님과 함께 살게 된다.⁷⁰⁾

(2) 성경적 기초

역사적 전천년기설이 기초로 하고 있는 성경은 계시록 20:1-6이다. 특별히 4-6절에 역점을 두고 있다. “또 내가 보좌들을 보니 거기 앉은

70) 이상의 내용은 대략 Georgy Eldon Ladd의 견해이다. 그는 *Crucial Questions about the Kingdom of God*(1952); *The Blessed Hope*(1956); *The Gospel of the Kingdom*(1959); *Commentary on the Revelation of John*(1972); *A Theology of the New Testament*(1974), 그리고 *Historic Premillennialism, in The Meaning of the Millennium*, ed., Robert G. Clouse 등에서 자신의 역사적 전천년기설적 입장을 펴고 있다.

자들이 있어 심판하는 권세를 받았더라 또 내가 보니 예수의 증거와 하나님의 말씀을 인하여 목 베임을 받은 자의 영혼들과 또 짐승과 그의 우상에게 경배하지도 아니하고 이마와 손에 그의 표를 받지도 아니한 자들...” 이 말씀이 가르치고 있는 대로, 순교한 성도들과 진실한 성도들이 부활하여 그리스도와 함께 천년 동안 지상에서 왕 노릇하게 된다. 이것은 장차 그리스도께서 재림하신 후 천년 왕국을 세우시고, 부활한 성도들과 함께 통치하실 것을 의미한다.

계시록 20:1-3은 그리스도께서 재림하신 후 천년 동안 있게 될 사단의 결박에 대해서 묘사하고, 4절은 부활한 신자들이 천년 동안 그리스도와 함께 왕 노릇하는 것을 묘사하고, 5절은 천년기가 끝날 무렵 불신자(악인)들의 육체 부활을 묘사한다.⁷¹⁾

이 밖에도 그리스도께서 부활한 성도들이 참여하는 완전한 정부에서 세계를 친히 통치하시되, 아직 완전하게 회복되지 않은 세상에서 통치하시게 될 것을 지시하는 성경 구절들이 많이 있다. 고린도전서 15:23-26도⁷²⁾ 그리스도의 천년기 통치를 묘사한다.⁷³⁾

특히 25절의 “저가 모든 원수를 그 발아래 둘 때까지 불가불 왕 노릇 하시리니”라는 말씀은 이 사실을 잘 설명해 준다. 이사야 65:20,21은 인간의 장수와 집, 그리고 포도원에서의 안락한 생활을 말함으로 천년기를 암시하고, 이사야 66:8은 “나라가 하루에 생기겠음”을 말함으로, 바울이 로마서 11:26에서 예언한 대로 그리스도의 재림 후(교회의 휴거 후) 이스라엘이 전체로 주께 돌아올 것을 언급하였다.

이사야 66:18-20은⁷⁴⁾ 오늘의 선교 시대를 말하는 것보다는 오히려

71) Georgy E. Ladd, *Historic Premillennialism, in The Meaning of the Millennium of the Millennium*, ed., Robert G. Clouse(Downers Grove: Inter Varsity, 1977), 35-38.

72) “그러나 각각 자기 차례대로 되리니 먼저는 첫 열매인 그리스도요 다음에는 그리스도 강림하실 때에 그에게 붙은 자요 그 후에는 나중이니 저가 모든 정사와 모든 권세와 능력을 멸하시고 나라를 아버지 하나님께 바칠 때라 저가 모든 원수를 그 발아래 둘 때까지 불가불 왕 노릇하시리니 맨 나중에 멸망 받을 원수는 사망이니라.”

73) Georgy E. Ladd, 38참조.

74) “내가 그들의 소위와 사상을 아노라 때가 이르면 열방과 열족을 모으리니 그들이 와서 나의 영광을 볼 것이며 내가 그들 중에 징조를 세워서 그들 중 도피한 자를 열방 곧 다시스와 뿔과 활을 당기는 록과 및 두발과 야완과 또 나의 명성을 듣지도 못하고 나의 영광을 보지도 못한 먼 섬들로 보내리니 그들이 나의 영광을 열방에 선포 하리라 나 여호와가 말하노라 이스라엘 자손이 예물을 깨끗한 그릇에 담아 여호와와 그의 집에 드림 같이 그들이 너희 모든 형제를 열방에서 나의 성산 예루살렘으로 말과 수

그리스도의 천년기 통치 초기에 멀리 떨어진 외딴 곳에서 짐승의 포도 받지 않고, 그리스도도 받지 않은 사람들이 복음화 될 것을 직접적으로 또는 문자적으로 언급한다.

이사야 66:23-24은⁷⁵⁾ “새 땅”의 상태를 묘사하는 것으로 해석될 수 있으나, 이보다는 오히려 “그 나머지 죽은 자”의 부활에 앞서 있을 천년 왕국을 가르친다고 생각된다.⁷⁶⁾

(3) 전천년기설의 역사

찰스 파인버그(Charles Feinberg) 박사는 기독교 초기 3세기 동안은 전천년기설이 지배적인 종말론이었다고 말한다.⁷⁷⁾ 그것은 대환난 후 재림론이었으며, 여러 점에서 매우 간단한 내용을 갖고 있었다.⁷⁸⁾

사도 요한의 제자였다고 전해지는 파피우스(Papius)는 속사도 교부 중 최초의 중요한 천년 왕국설자였다. 유세비우스(Eusebius)는 그의 말을 다음과 같이 인용하였다. “천년 왕국은 죽은 자의 부활이 있는 다음에 있게 되는데, 이 때 그리스도의 왕국이 세워지게 될 것이다.”⁷⁹⁾ 파피우스는 천년 왕국의 풍성함을 다음과 같이 생생하게 묘사하였다. “그 날에는 포도나무가 자라고 각 나무마다 일만 개의 가지가 날 것이며 매지에는 만 개의 어린 가지들이 돋아나올 것이며 그 어린 가지 하나 하나에는 만 개의 포도송이가 주렁주렁 달릴 것이며 모든 포도를 짜면 25metretes(한 metretes는 40리터 혹은 9갤런)의 포도주를 생산할 것이

레와 교자와 노새와 약대에 태워다가 여호와께 예물로 드릴 것이요.”

75) “여호와가 말하노라 매 월삭과 매 안식일에 모든 혈육이 이르러 내 앞에 경배하라 그들이 나가서 내게 패역한 자들의 시체들을 불 것이라 그 벌레가 죽지 아니하며 그 불이 꺼지지 아니하여 모든 혈육에게 가증함이 되리라.”

76) J. O. Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*(Grand Rapids: Zondervan, 1962-63), 501-02.

77) W. J. Grier, “*The Momentous Event*”, 명종남 역, 「재림과 천년왕국」, (서울: 새순출판사, 1987), 29.

78) 이 견해를 주장한 사람들은 Papius, Barnabas, Irenaeus, Justin Martyr, Tertullian, Hippolytus, Methodius, Commodianus, Lactantius, 그리고 Apollinaris of Laodicea 등 이었다. 이 견해는 어거스틴의 영향으로 17세기까지는 지지를 받지 못하였다. 그리고 현대에 와서는 J. H. Bengel, J. Gill, J. Prestly, Delizsch, Zahn, Lange, Godet, Trench, Alford, A. Reese, O. J. Smith, G. Ladd, J. B. Payne, G. R. Beasley-Murray, 그리고 M. J. Erickson과 같은 학자들이 이 설을 지지하였다.

79) Eusebius, *Ecclesiastical History, in the Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. I(Grand Rapids: Eerdmann, 1979), 172.

다.”⁸⁰⁾

저스틴 마티어(Justine Martyr)는 실제적인 천년 왕국을 전후로 해서 두 번의 부활이 있게 될 것이라고 믿고 있었다. “나와 다른 사람들은 죽은 자의 부활과 예루살렘에 천년기가 있게 될 것을 확신한다. 그리고 에스겔과 이사야가 예언한 것처럼 이 때 예루살렘은 재건되고 화려하게 장식되며 크게 확장될 것이다.”⁸¹⁾ 저스틴은 교회를 참 이스라엘이라고 생각하였다. “우리는 그리스도의 창자(bowel)로부터 파낸 바 된 자들로, 참된 이스라엘 백성인 것이다.”⁸²⁾ 이처럼 천년 왕국은 성격상 유대인의 것이 아니라, 그리스도인의 것이다. 저스틴은, 천년 왕국설은 영지주의자들을 제외하고는 제2세기의 모든 권위자들이 주장한 학설이라는 것을 확실하게 판단하고 있었다.⁸³⁾ 이 견해는 8세기 중엽까지 초대교회를 지배하고 있었다.⁸⁴⁾

이레내우스(Irenaeus)는 훌륭한 전천년기설의 도식을 설명하였다. 그는 아브라함과 그 후손에게 약속된 천년기의 축복이 그리스도의 교회에서 성취된다고 주장하였다(갈 3:16).⁸⁵⁾ 이레내우스는 창조 6일과 하루의 안식일에 비추어 세계 역사는 6 천년동안 지속되고, 그 후 1천년 동안의 행복한 시대가 뒤따르게 된다고 해석하였다.⁸⁶⁾

터툴리안(Tertullian)은 말키온(Marcion)을 대항하여 다음과 같이

80) Irenaeus, *Aganist Heresies, in the Ante-Nicene Fathers*, vols. I(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 563. 이하 ANF로 표기한다.

81) Justine Martyr, *Dialogue With Trypho*, ANF, vols. I(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 239.

82) Justine Martyr, 267.

83) Russell B. Jones, *What, Where, and When Is the Millennium?*(Grand Rapids: Baker, 1975), 13.

84) 김철손, 『요한계시록신학』 (서울: 대한 기독교서회, 1989), 97.

85) Irennaeus, 561.

86) 이레내우스에 의하면, 현 세계는 창조의 6일에 따라 6천년동안 지속되며, 이 시기가 끝날 무렵 경건한 사람들의 수난과 핍박이 크게 증가하여 마침내 모든 악의 화신인 적그리스도가 나타나, 파괴적 사역을 완수하고 담대히 하나님의 성전에 앉는다. 이 때 그리스도께서 하늘 영광과 그의 모든 원수들에 대한 승리로 나타나신다. 이와 함께 성도들이 육체적으로 부활하고, 이 땅 위에는 하나님의 나라가 설립된다. 천년 동안 지속되는 천년기의 행복은 창조 제7일, 즉 안식의 날에 해당된다. 이 때 예루살렘은 재건되고, 땅은 열매를 풍부히 내고, 평화와 의는 온 땅에 널리 퍼지게 된다. 천년기 끝에는 최후 심판이 있고, 구속받은 자들은 하나님 앞에서 영원히 살게 된다는 것이 이레내우스의 설계이다.

천년 왕국설을 옹호하였다:

“왕국은 존재의 다른 상태인 천당에 들어가기 전 이 땅 위에 사는 우리에게 약속되었다는 것을 우리는 믿는다. 왕국은 부활 후 천년 동안 하나님 이 세우신 예루살렘, 즉 “하늘에서 내려온 예루살렘”에 있게 될 것이다. 그 천년이 지나면 심판으로 세계는 파멸되고 만물은 불에 타 없어지게 될 것이다.”⁸⁷⁾

바나바, 이레내우스, 메도디우스, 히폴리투스, 그리고 락탄티우스와 같은 교부들은 창조의 6일과 나머지 하루의 도식으로 천년 왕국을 확정하였다. 락탄티우스는 베드로후서 3:8을 근거로 하여, 창조의 6일 동안은 세계 역사의 6천년에 해당되고, 제 7일은 천년 왕국에 해당된다고 믿고 있었다.⁸⁸⁾

초대 교회의 많은 권위자들은 대환난 후 재림론을 지지하였다. 디다케(Didache)는 진술하기를, 말세에 적그리스도가 세계를 지배하고, 살아 있는 성도들에게 혹독한 박해를 가하고 나면, 이 때 그리스도가 재림하셔서 의로운 죽은 성도들을 부활시킬 것이다. 이 문헌은 성도들에게 다음과 같이 권고하였다. “당신의 전 생애의 신앙생활은 마지막 날 당신이 완전해지는 것 외에는 아무런 유익도 주지 않을 것이다.”⁸⁹⁾ 바나바 서신(Epistle of Barnabas)은 진술하기를, 교회는 대환난을 당하지만 하나님은 그 기간을 축소하여 자기 백성을 구하실 것이라고 하였다. 이 시련의 때가 끝날 때 그리스도는 오셔서 적그리스도를 파멸하고, 천년 왕국의 안식으로 안내하실 것이다.⁹⁰⁾ 헤르마스의 목자(shepherd of Hermas)는 네 색깔의 머리를 가진 큰 짐승(다가울 대환난의 상징)의 환상을 기록하고 있다. 검은 색은 교회가 거주하고 있는 타락한 세상을 뜻하고, 붉은 색은 불과 피로 이 세상이 마땅히 망해야

87) Tertullian, *Against Marcion*, ANF, vols. III(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 342-43.

88) 락탄티우스는 “그리스도는 대심판을 수행하시고, 처음부터 의로운 자들을 부활시키고 나서, 천년동안 그들과 함께 계시면서 가장 공의로운 통치를 행하실 것이다.”라고 주장하였다(Lactantius, *The Divin Institutes*, ANF, vols. VII[Grand Rapids: Eerdmans, 1979], 254).

89) Didache, in *Early Christian Fathers, The Library of Christian Classics*, vol. I(Philadelphia : Westminster Press, 1953), 178.

90) *Epistle of Barnabas*, ANF, vols. I(Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 138.

한다는 것을 표시한다. 황금색은 시련으로 성결해짐을 의미한다. “금이 모든 불순물을 버리는 것처럼, 당신은 모든 슬픔과 환난에서 벗어나서 교회(building of the tower)를 위하여 순결하고 유용한 사람이 될 것이다.”⁹¹⁾ 넷째는 흰 색인데, 이것은 앞으로 올 시대를 의미한다. 이 책의 저자는, 하나님은 대환난 속에서도 교회를 보존하실 것이라는 것을 믿고 있었다.

히폴리투스(Hippolytus, 235 사망)는 여자(교회)와 아들(그리스도)과 용(적그리스도)을 설명하는 계시록 12:1-6에서 “교회를 해치려는 원수의 박해의 환난”이 있을 것을 주장하였다.⁹²⁾ 그 기간은 “일천 이백 육십일 동안인데, 이 때 폭군은 교회를 다스리고 핍박하며, 따라서 교회는 도시에서 도시로 도망가고, 산 속 광야에서 숨을 곳을 찾는다.”⁹³⁾ 이 시기가 지나면 그리스도께서 하늘로부터 내려오셔서 악한 자들을 복수하고 성도들을 부활시키신다.

락탄티우스(Lactantius)는 대환난의 공포를 생생하게 묘사하였다. 적그리스도는 “의인들을 핍박할 것이며”, 살아 있는 신자의 3분의 2가 죽임을 당할 것이다. 살아남은 성도들은 산으로 도망하여 안전을 찾을 것이나, 적그리스도는 그들을 뒤쫓아 포위할 것이다. 이 위기 속에서 성도들은 하나님을 찾을 것이며, “하나님께서서는 그들의 부르짖음을 듣고, 하늘로부터 만왕의 왕을 보내시어 그들을 구원하시고, 한편 모든 악한 자들을 불과 칼로 멸망시킬 것이다.”⁹⁴⁾

건드리(Gundry)는 니케아 전 교부들의 그와 같은 증거에서 다음과 같은 결론에 도달하였다. “초대 교회는 분명히 대환난 후 재림론이며 전천년기 재림론을 지지하였다.”⁹⁵⁾ 클라우스(Clouse)는 “19세기 초까지 휴거를 논한 신자들은 그 휴거가 대환난기 마지막 때 그리스도의 재림과 함께 있게 될 것이라고 믿었다.”고 하였다.⁹⁶⁾

91) *The Shepherd of Hermas*, ANF, vols. II (Grand Rapids : Eerdmans, 1979), 18.

92) Hippolytus, *Treatise on Christ and the Antichrist*, ANF, vols.V (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 217.

93) Hippolytus, 61.

94) Lactantius, 214.

95) Robert H. Gundry, *The Church and the Tribulation*(Grand Rapids: Zondervan, 1973), 178.

96) R. G. Clouse, *Rapture of the Church*, Evangelical Dictionary of Theology ed.,

래드(George Eldon Ladd)는 예수님의 사역을 통하여 역사 속에서 이루어 놓으신 현재의 깨뜨릴 수 없는 왕국과 종말에서의 왕국의 완성을 구별하였다. 래드는 계시록 20장과 21장을 읽고 왕국은 두 단계로 임한다고 주장하였다. 하나는 천년 왕국에서의 그리스도의 통치요, 다른 하나는 영원한 상태에서의 그리스도의 통치이다. 성경은 교회를 “새 예루살렘, 참 이스라엘, 그리고 영적 이스라엘”(롬 4:11-12,16; 갈 3:7)⁹⁷⁾이라고 설명하기 때문에, 이스라엘에 관해서 예언된 많은 예언들은 하나님의 한 백성, 즉 유대인과 이방인의 교회에서 성취되고 있는 것이다(호 1:10; 참조, 호 9:26; 호 2:23; 롬 9:25). 천년 왕국은 유대인의 새로운 질서, 즉 성전을 재건하고 제사를 다시 드리는 등의 새 질서를 내포하지 않는다. 왜냐하면 모세의 언약과 그 정교한 제사는 그리스도의 완성된 사역으로 말미암아 영원히 폐지되었기 때문이다(히 8:6-7; 10:1,16-18). “하나님의 구속의 계획이 그림자의 시대로 뒤돌아간다는 것은 생각조차 할 수 없는 것이다.”⁹⁸⁾

래드는 추가해서 주장하기를, “신자의 휴거와 부활이 대환난 전에 있다는 것을 하나님의 말씀은 어느 곳에서도 말하지 않는다.”고 하였고⁹⁹⁾ 재림은 오직 한 번만 있을 뿐이라고 했다. 왜냐하면 parousia, apokalypsis, 그리고 epiphaneia는 하나이며 동일하기 때문이다. 그리스도의 재림 때에 의로운 죽은 성도들과 살아 있는 성도들은 그리스도를 영접하기 위하여 들어 올리워졌다가 그리스도와 함께 다시 지상으로 돌아올 것이다. 계시록 20:4-6은 이 사건을 잘 묘사하고 있다. 더욱이 그리스도인은 대환난 중에 고난을 받을 것이나, 그것은 하나님의 진노가 아니라 악한 세력의 박해이다. 그러한 박해는 수많은 성도들이 역사 속에서 계속 받아 왔다(요 16:33; 행 14:22). “순교의 역사를 살펴보면, 수많은 성도들이 박해를 받았는데 우리는 왜 그들이 받은 박해로부터 구출 받을 것을 찾아야 하는가?” 이처럼 “축복된 소망”은 환난으로부터 구출될 것이라는 기대가 아니라, 구세주 자신의 영광스러운 강림인 것이다(딤후 2:13). 래드는 재림은 급박한 것은 아니라고 주장한다. 왜냐

Walter A. Elwell(Grand Rapids: Baker 1984), 908.

97) George Eldon Ladd, *The Last Things*(Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 23.

98) George E. Ladd, *The Last Things*, 25.

99) George E. Ladd, *The Blessed Hope*(Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 88.

하면 어떤 예언된 사건들, 즉 대환난의 징조, 유럽의 정치 무대에서 일어난 적그리스도의 출현, 그리고 유대 민족의 핍박과 같은 사건들이 먼저 일어나야 하기 때문이다. 그리스도인의 책임은 그러므로 영적으로 경성하고 깨어 그리스도의 강림을 기다려야 하는 그것이다.

패인(J. Barton Payne, 1979 사망)의 “임박한 대환난 후 재림설(imminent post-tribulationism)”¹⁰⁰⁾은 대환난 전 재림론의 긴급성과 대환난 후 재림론을 조정하려고 하였다. 패인은 대환난 후에 그리스도의 단 한 번의 강림이 있을 것이라고 주장하였다(마 24:29-31; 살후 1:6-8; 계 20:4-5). 패인은 그리스도께서 대환난 후 즉시 강림하신다는 것을 다음과 같이 주장하였다. 즉, 사도 시대 말기의 교회는 그리스도 재림 전에 발생할 것이라고 예언된 모든 사건들이 다 이루어졌다고 믿고 있었다. 즉, 바울의 투옥과 죽음(행 27:24; 딤후 4:6), 베드로의 죽음(요 21:18-19), 예루살렘의 멸망(눅 21:24), 세계적인 복음 전파(마 24:14), 그리고 아세아 교회들의 핍박(계 2:10)과 같은 사건들이었다. 교회는 항상 박해를 받아 왔기 때문에, 대환난은 진행 중에 있을 수도 있다. 더욱이 7년은 상징적일 수 있으며, 그러므로 대환난의 기간은 짧을 수도 있다. 그리스도의 강림에 앞서 있을 모든 사건들이 다 일어났기 때문에, 우리는 재림의 “긴박성” 혹은 “잠재성 긴박성”을 단정할 수 있다.¹⁰¹⁾ 그리스도는 어느 순간에도 오실 수 있기 때문에, 추가적인 어떤 징조를 필요로 하지 않는다. 패인은 구약 예언의 이중적 성취(가까운 성취와 먼 미래의 성취 모두)를 부정함으로 자신의 입장을 내세웠다. 다른 말로 하면 그는 예언서(계시록을 포함해서)를 과거 형식으로 해석하였다. 그리하여 주후 476년 로마제국의 멸망은 로마가 장차 열 뿔(열 왕)에 의해서 전복될 것이라는 예언의 성취였다(계 17:2-16). 예루살렘의 함락은 마태복음 24:4-22에 기록된 고난을 남김없이 말해 준다. 다니엘의 일흔 번째 주간(단 9:24-27)은 주후 약 70년에 해당된다. 더욱이 적그리스도(살후 2:6-8)는 이미 나타났다고도 할 수 있다. 패인은 추측하기를, “적그리스도의 적절한 후보는 지금의 후르시초프(Nikita Khrushchev)이다.” 라고 하였다.¹⁰²⁾ 이렇게 추론해 나가면, “마지막

100) J. Barton Payne, *Imminent Appearing of Christ*(Grand Rapids: Eerdmann, 1962), 159.

101) J. Barton Payne, 98.

때는 역사적 현재가 될 수 있으며”, 그러므로 그리스도는 지금 오실 수 있다.¹⁰³⁾

건드리(Robert H. Gundry)는 자신을 대환난 후 휴거를 주장하는 세대주의자라고 자처하였다. 건드리에 의하면, 성경은 자주 그리스도께서 “첫째 부활”을 완성하기 위하여 대환난 후에 강림하신다고 가르친다. 건드리는 세례 요한과 사도들의 사역에는 옛 세대와 새 세대의 과도기가 있었다고 보고, 이 기간에 하나님께서는 이스라엘과 교회를 동시에 관계하셨다고 주장하였다. 마찬가지로 대환난 중에도 이스라엘과 교회 모두를 포함하는 과도기가 있을 것이다. “장차 있을 이 미래의 과도기는 환난기가 될 수도 있으며, 이 시기에 하나님은 교회와 교제하시고 그리스도의 천년 왕국을 위해 이스라엘과 백성들을 준비하실 것이다.”¹⁰⁴⁾ 환난 중에 그리스도인은 하나님의 진노를 경험하지 않겠지만, 사단으로부터 오는 고통을 당하게 될 것이다. 이 고통은 그리스도인들이 역사 속에서 받은 고통보다 더 심한 고통이 될 것이다. 하나님의 진노는 70주간 전 기간에 내리는 것이 아니라, 여섯째 인이 떼지고 넷째 나팔이 울리고, 그리고 첫째 대접이 쏟아질 때 시작된다. 즉, 아마겟돈 전쟁 중 대환난이 끝날 무렵에 시작된다는 말이다. 하나님은 하나님의 진노가 쏟아지기 바로 전에 주의 날에 교회를 휴거시킬 것이다. 대환난에 살아남은 회개하지 않은 유대인들(144,000)은 그리스도가 돌아오실 때 그를 믿고, 아브라함의 자손으로서 이 지상에서 살기 위하여 신정국에 들어가게 될 것이다. 건드리는 그리스도의 재림 전에는 반드시 특별한 징조들이 있어야 하기 때문에(마 24:32-25:13; 딤후 3:1-7), 재림은 긴박한 것은 아니라고 주장한다. 우리는 긴박성(imminence)이라는 말 대신에 “돌연함(suddenness), 예기치 않음(unexpectedness), 혹은 헤아릴 수 없음(incalculability), 그리고 어느 때에라도 발생할 수 있음”이라는 개념으로 바꾸어 사용해야 한다고 그는 주장하였다.¹⁰⁵⁾

102) J. Barton Payne, 121.

103) J. Barton Payne, 42.

104) Robert H. Gundry, 21.

105) Robert H. Gundry, 29.

(4) 한국 교회와 역사적 천년기설

고(故) 박형룡 박사는 “대한 예수교 장로회의 신학적 전통은 역사적 천년기 전 재림론이다.”¹⁰⁶⁾라고 하였다. 구 평양 장로회 신학교에서 오랫동안 조직 신학을 가르친 이늘서(W. D. Reynolds) 박사도 역사적 천년기 재림설을 강의하였다고 한다. “8.15광복 후 남한의 장로회 신학교와 총회 신학교에서 여러 해에 걸쳐 조직 신학을 강의한 필자도 역사적 천년기 전 재림론을 전하였다.”¹⁰⁷⁾고 하여 박형룡 박사 자신이 역사적 천년기설 주장자임을 밝히기도 하였다. 그는 역사적 천년기설의 정당함을 변호하기 위하여 “역사적 천년기전론의 정당성”이라는 제목을 붙이기까지 하였으며, 또한 천년기의 묘사에 번잡한 상상을 사용하기를 피하는 것이 신중하고 현명한 일일 것이라고 말하기도 했다.¹⁰⁸⁾

그러나 아이러니하게도 칼빈을 비롯하여 아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크 등 많은 개혁주의 신학자들이 무천년기설의 입장을 취하고 있다. 유럽 대륙에서는 오늘날까지도 이 견해는 표준적 개혁파 및 루터파 신학으로 불려지고 있다.¹⁰⁹⁾

미국에서의 상황도 유럽과 비슷하다. 무천년기설은 미주리 대회 루터 교회(Missouri Synod Lutheran Church)와 기독교 개혁파 교회(Christian Reformed Church), 정통 장로교회(Orthodox Presbyterian Church), 또한 미국에서 가장 보수적이며, 학구적인 칼빈 신학교와 웨스트민스터 신학교의 입장이기도 하다.¹¹⁰⁾ 이처럼 개혁주의 신학의 전

106) 박형룡 박사 저작전집 VII, 「내세론」, (서울: 성광문화사, 1973), 278.

107) 박형룡, 269.

108) “한국교회에 전통적으로 많이 유행한 재림론은 천년기전론이요, 부흥사들로부터 시대론의 색채를 띤 설교를 듣게 되는 때도 종종 있다. 그러나 우리는 우리 교회의 전통적인 역사적 천년기전론의 간단한 입장을 위하여 말세 사변들의 연쇄를 과도히 연장하거나, 천년기의 묘사에 번잡한 상상을 사용하기를 피하는 것이 신중하고 현명한 일일 것이다”(박형룡, 278).

109) 최근에는 특별히 1930년 이후에 미국의 많은 신학자들이 무천년기설적 입장에서 저술 활동을 하였다. 예를 들면 그들은 Louis Berkhof, Geerhardus Vos, Albertus Pieters, Floyd E. Hamilton, George L. Murrar, W. H. Rutgers, Martin J. Wyngarden, William Hendriksen, William Masselink, William J. Grier, Oswald T. Allis, 그리고 Anthony A. Hoekma 등이다.

110) 신복윤, “무천년기설”, 「신학정론」 제 11권 1호, 258-59.

통적인 종말론이 무천년기설임에도 불구하고, 개혁주의적 한국 장로교회는 어째서 전천년기설을 받아들이게 되었는가?

우리는 그 이유를 몇 가지로 분석해 볼 수 있다.

첫째로, 개혁주의적 신학과 함께 천년 왕국에 대한 신앙을 가졌던 초기 선교사들의 영향이었다. 그들은 한결같이 청교도적인 신앙인이었으며, 재림론에 있어서는 전천년기설의 입장을 견지하고 있었다고 미국 웨스트민스터 신학교 교수였던 간하배 박사는 주장한다.¹¹¹⁾

둘째는, 시대적 상황이었다. 나라를 잃고 나라의 미래를 예측할 수 없는 난감하고 험난한 상황 속에서 살던 초기 한국 교회의 신자들은 자연히 내세 지향적인 종말 신앙을 품을 수밖에 없었고, 이 신앙은 마침내는 구원의 복음으로 뿌리를 내리게 되었다. 당시 방황하고 있던 민중들을 향하여 길선주 목사는 “형제들이여! 신자의 변함없고 썩지 않는 무궁한 소망은 주님이 다시 오셔서 평화의 낙원을 건설하는 것입니다. 깨어 준비하고 믿음에 굳게 서서 소망 중에 즐거움으로 주님의 재림을 기다리시기를 바랍니다.” 라고 외치면서 희망과 위안을 주었다.

셋째는, 무천년기설과 후천년기설을 강하게 비판하고 전천년기설을 주장하며 광범위하게 부흥 사경회를 인도한 한국 장로교회의 최초의 목사인 길선주 목사(1907년 안수)의 영향 또한 지대하였다. 그는 전천년기설을 주장하되 세대주의적 전천년기설을 주장하였다.¹¹²⁾

“1920년대에 세대주의의 사상을 가진 선교사들이 들어온 이 후부터는 부흥사들을 통하여 세대주의적인 전천년기설이 유포되었으며, 역사적 전천년기설은 세대주의적인 전천년기설로 채색이 되었다.”¹¹³⁾ 그러나 한국의 세대주의는 미국의 강한 율법 폐기론과 같은 그런 세대주의는 아니었고, “서구로부터 선교사들을 통하여 온건한 형태의 세대주의가 유입되었다”¹¹⁴⁾고 간하배 교수는 지적하였다.

한국 교회가 세대주의로부터 가장 큰 영향을 받은 것은 하나님 나라에 대한 개념과 단순한 성경 해석법이다. 모든 예언의 약속에 대한 엄격한 문자적 해석과 문자적 성취라는 세대주의적 원리가 초기 한국

111) 간하배, 『한국 장로교 신학사상』 (서울: 개혁주의신행협회, 1997), 10-11.

112) 김광수, 『현대종교』, 1986, 11월호, 49; 정성구, 『한국교회 설교사』, 152-252.

113) 김영재, “한국교회의 종말론”, 『신학정론』 제11권 1호, 226.

114) 간하배, 『한국 장로교 신학사상』, 42.

교회에 심어졌던 것이다. 그래서 세대주의적 해석방법에서 중요한 자리를 차지하는 “미래에 대한 강조”가 한국 교회에 널리 퍼졌다. 오늘의 한국 교회가 “천국의 현재성”을 제대로 인식하지 못하고 있는 이유도 바로 여기에 있다고 하겠다.

넷째로, 한국 교회의 신학적 지도자인 박형룡 박사와 박윤선 박사의 역사적 전천년기설의 입장은 한국 교회의 전천년기적 종말론 사상을 굳히는데 더욱 결정적인 영향을 미쳤다고 하겠다. 지난 50년 간 한국 장로교 계통의 신학교에서 교육을 받고 배출된 대부분의 성직자들은 다같이 박형룡, 박윤선 두 분의 역사적 전천년기 재림론의 교육을 받은 사람들이다. 그러므로 역사적 전천년기 재림론이 한국 장로교회의 공식적인 견해처럼 되어 있는 것도 무리는 아닐 것이다.

(5) 역사적 전천년기설이 극복해야 할 과제

역사적 전천년기설에는 우리가 동의할만한 점들이 많이 있다. 예를 들면 첫째로, 그들은 세대주의적 전천년기설과는 달리 하나님은 오직 한 백성만을 소유하고 계시기 때문에 유대인과 이방인, 혹은 이스라엘과 교회로 나누지 않는다. 둘째로, 그들은 하나님의 나라를 현재적이요, 동시에 미래적이라고 주장한다. 셋째로 그들은 교회는 현 시대에서도 이미 종말론적 축복들을 향유하고 있다고 믿는다. 넷째로, 그들은 시대의 징조들이 그리스도의 초림 이후 계속 되어 왔으나, 그리스도의 재림 직전에는 매우 심각한 형태로 나타나게 될 것이라고 주장한다. 다섯째로, 그리스도의 재림은 세대주의의 주장과는 달리 단회적 사건이요, 두 단계로 이루어지는 것이 아니라고 주장한다.¹¹⁵⁾ 이렇게 동의할 점이 많음에도 불구하고, 여기에는 또한 문제점이 없는 것이 아니다.

첫째, 역사적 전천년기설자들의 기초 성경인 계시록 20:1-6은 그리스도께서 재림하신 후 천년 동안의 지상 통치를 하시게 된다는 것을 결정적으로 증거 하지 못한다는 사실이다. 이 구절은 고도의 상징적인 계시록에서 발견되는데, 그것을 문자적으로 해석한다는 것은 성경 다른 부분의 지원을 받지 못한다. 그들은 천년 동안 그리스도와 더불어 왕 노릇하게 될 자들을 부활한 성도들과 그리스도의 재림 시 살아 생존한

115) Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future*(Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 183.

성도들이라고 주장하는데, 사실 이 구절에는 살아 생존한 성도에 대하여는 전혀 말하고 있지 않다는 점이다.

둘째로, 전천년기설의 주장은 장차 일어날 대사건들, 즉 부활과 최후 심판과 세계 종말에 대한 성경의 제시와는 반대된다. 왜냐하면 성경은 이 대사건들이 동시에 발생할 것으로 제시하기 때문이다. 계시록 20:4-6이외의 성경 구절에서는 이 사건들이 천년을 사이에 두고 분리되어 일어나게 된다는 최소한의 지시도 없다.

셋째로, 영화롭게 된 그리스도와 신자들이 아직 죄와 사망이 존재하는 지상으로 온다는 것은 그들의 영화가 결정적으로 완성되었다는 사실에서 볼 때 그것은 모순이다. 중간기 상태에서 하늘의 영화를 누리고 있던 성도들이 죄와 사망이 아직도 왕 노릇하고 있는 이 땅으로 돌아오기 위해 죽은 자들로부터 부활할 이유가 어디 있는가? 영화롭게 되신 그리스도께서 왜 죄와 죽음이 아직도 왕 노릇하는 이 지상에 오셔야 하는가? 그리고 그리스도께서 재림하시는 것은 일시적인 평화와 축복의 기간이 아닌, 영원하고 완전한 최후의 상태를 소개하기 위하여 오신다고 성경은 가르치고 있는 것이 아닌가?

2) 후천년기설(Postmillennialism)

(1) 주장의 요지

로뢰인 보트너(Loraine Boettner)는 후천년기설을 “하나님의 왕국은 지금 복음의 전파와 각 개인들의 심령들 속에서 역사하는 성령의 구속적 사역을 통하여 이 세상 안에 확장되고 있다. 따라서 이 세상은 점차적으로 기독교화 할 것이다. 그리스도의 재림은 일반적으로 천년기라고 불리는 의와 평화와 긴 시대의 끝 무렵에 발생하게 될 것이다. 한 가지 덧붙여야 할 사실은 후천년설의 원리에 의하면 그리스도의 재림 시에 대부활, 대심판, 그리고 천국과 지옥으로의 인도됨이 충분한 의미에 있게 된다.”¹¹⁶⁾고 정의한다.

후천년기설에 의하면 세계의 대부분의 사람들이 복음의 전파를 통하여 더욱더 기독교로 개종하게 됨으로 현 세대는 점진적으로 천년기에 들어가게 된다는 것이다. 이렇게 급증하는 그리스도인의 수에는 물론 유대인과 이방인이 다 포함되어 있다. 천년기가 실현될 때에는 신앙

116) Anthony A. Hoekema, *The Millennium*(Grand Rapids: Baker, 1958), 14.

과 행위에 관한 기독교적 원리들이 모든 나라와 개인들에게 받아들여질 것이다. 죄가 완전히 없어지지 않는 않지만, 그러나 최저의 상태로 감소될 것이다. 인류의 사회적, 경제적, 정치적, 그리고 문화적 삶은 매우 크게 개선될 것이다. 일반적으로 세계는 번영하게 되고, 모두가 골고루 부유하게 될 것이며, 사막은 장미꽃으로 장식되고, 전에는 적대적인 나라들이 서로 조화를 이루게 될 것이다. 이러한 영적 번영의 황금시대가 장기간 계속될 것이며, 아마 이 기간은 천년 이상의 오랜 기간이 될 것이다. 그러나 천년기는 갑자기 시작되거나 어느 특수한 날짜에 출발하는 것이 아니라, 알아차릴 수 없을 정도로 접근하여 올 것이다. 왜냐하면 그것은 장구하고 서서히 다가오는 과정의 결과이기 때문이다.¹¹⁷⁾

후천년기설에 의하면, 천년기는 현 시대, 즉 교회 시대 동안에 있을 영적 번영의 황금시대이니만큼 복음의 감화력을 통하여 도입될 것이다. 개인들의 변화된 성격은 인류의 향상된 사회, 경제, 정치, 문화적 생활에 반영되고, 세계는 그때에 전체적으로 의의 상태를 즐길 것이다.¹¹⁸⁾ 물론 이것은 모든 사람들이 다 신자가 되거나 죄가 전부 없어지는 때가 온다는 것을 의미하지 않는다. 그러나 천년기에는 여러 가지 종류의 악이 마침내 축소되어 있는지 없는지 알 수 없을 정도의 상태에 이를 것이며, 기독교의 원리들이 예외가 아니라 법칙으로 될 것이며, 그리하여 그리스도는 참으로 기독교화 된 세계에 재림하신다는 것이다.

이 황금시대는 생의 기초적 사실들에서 현 시대와 본질적으로 다르지 않다. 그 때에도 혼인과 가정은 계속될 것이며, 사회적, 경제적, 교육적인 어려운 문제들이 남아 있지만, 그 우수한 특성들이 크게 드러날 것이며, 또한 고상한 도덕적, 영적 생활의 결과 물질적 번영도 고도

117) 바리새인들이 “하나님의 나라가 어느 때에 임하나이까”라고 물었을 때, 예수님은 “하나님의 나라는 볼 수 있게 임하는 것이 아니요”(눅 17:20)라고 답하셨다. 예수님은 또 이렇게도 말씀하셨다. “하나님의 나라는 사람이 씨를 땅에 뿌림과 같으니 저가 밤낮 자고 깨고 하는 중에 씨가 나서 자라되 그 어떻게 된 것을 알지 못하느니라 땅이 스스로 열매를 맺되 처음에는 싹이요 다음에는 이삭이요 그 다음에는 이삭에 충실한 곡식이라.”(막 4:26-28)

118) 후천년자들은 시 47:2와 97:5의 성경 구절에 대하여 말하기를 이는 여호와 하나님을 온 땅의 왕으로, 그리고 온 땅의 주로 말하고 있는데, 이 구절은 땅 위의 천년왕국 때에 이루어질 것으로 본다(한정건, “시한부 종말론 이후의 천년왕국설을 재고찰한다”, 『목회와 신학』 10월호, [서울: 두란노, 1993], 114).

에 달할 것이다.¹¹⁹⁾

후천년기설은, 17세기에 소수의 루터파와 개혁파 학자들이 그리스도의 유형적 지상 천년 통치설을 거부하고, 천년 왕국의 영적 개념을 옹호함으로써 나타난 또 다른 형식의 천년 왕국설이다. 세계의 종말과 예수 그리스도의 재림이 있기 전에, 그리스도께서 영적으로 교회에 임재하시는 시기가 있게 되는데, 이 시기에 성도들은 이것을 비상한 방법으로 체험하게 될 것이며, 세계적으로 종교적 각성이 또한 일어나게 될 것이라고 그들은 주장하였다. 그 후에 그리스도의 왕국이 평화와 의의 왕국으로 건설될 것이다.¹²⁰⁾ 이것이 바로 전천년기설과 구별되는 후천년기설의 초기 형식이었다. 이 후천년기설은 18세기와 19세기 초에 과학의 혁명과 신앙 부흥의 시대, 그리고 현대 선교의 발전과 같은 요소들에 의해 자극을 받아 더욱 번성하였다.

(2) 역사적 개관

초기형태는 16세기와 17세기 동안에 화란 개혁파 신학자 몇 명은 오늘날 후천년설이라고 불리고 있는 형태의 천년왕국설을 가르쳤다. 그들 중에는 코케이우스, 알팅 두 사람 외 비트링가, 다우트레인, 비치우스, 호른벡, 코엘만, 브라켈 등 익히 알려진 사람들이 있는데, 그들 중에서 어떤 이는 천년왕국을 이미 지나간 과거로, 그리고 어떤 사람은 지금 현재로, 또 어떤 사람은 미래에 있을 것으로 생각하였다.

후기형태인 오늘날의 후천년설은 이와는 전혀 다른 형태로서, 사람들이 한때 믿고 있었다는 역사적 의미를 제외하면 성경의 가르침과는 거의 무관하다.¹²¹⁾ 현대인은 하나님을 전적으로 의뢰하는 가운데 천년

119) “너희는 먼저 그 나라와 그의 의를 구하라 그리하면 이 모든 것을 너희에게 더하시리라”(마 6:33). “육체의 연습은 약간의 유익이 있으나 경건은 범사에 유익하니 금생과 내생에 약속이 있느니라.”(딤후 4:8; 참조, 사 35:1,2; 시편 72:14-19 참조.)

120) 후천년자들은 스가랴 9장 9절에 메시아의 예루살렘 입성이 예언되고 난 직후 10절은 예루살렘뿐만 아니라 이방에도 평화가 이루어질 것이고 그의 통치가 “바다에서 바다까지 이르고 유브라테 강에서 땅 끝까지 이르리라” 한 것이 바로 온 땅위의 편만한 그리스도의 통치가 이루어질 것에 대한 예언으로 본다(한정건, “시한부 종말론 이후의 천년왕국설을 재고찰한다”, 115).

121) 역사적으로 후천년기설을 주장한 사람들은 다음과 같다. Eusebius, St. Benedict, Cocceius, 청교도로서는 Thomas Brightman, John Owen, Samuel Rutherford 등이 있고, 그리고 Philip Spener, Isaac Watts, Jonathan Edwards, Adam Clarke, 그리고 Richard Watson 등이 있으며, Charles Finney, Matthew Henry, Charles Hodge, A. A. Hodge, W. G. T. Shedd, Robert L. Dabney, A. H. Strong, J. Orr, B. B.

왕국을 기다려 오던 과거의 소망에 대한 인내심을 거의 상실하고 말았다. 그는 복음의 전파와 그에 동반되는 성령님의 사역에 의해 새로운 세대가 도래할 것이라는 사실을 믿지 않으며, 이것이 대변혁의 결과로서 오게 되리라는 것도 믿지 않는다.¹²²⁾

(3) “천년”의 의미

천년기는 명확하지 않은 오랜 시기이기 때문에 그것은 문자적 천년보다는 훨씬 더 오랜 기간일 것이라고 후천년기설자들은 주장한다. 그것은 상징적인 수의 표현이다. 계시록에서 우리는 상징적이며 비유적인 숫자의 표현을 얼마든지 볼 수 있다. “천년”은 비유적인 표현이며, 명확하지 않은 오랜 시기요, 완전한 연수이며, 문자적 천년보다 훨씬 더 오랜 기간을 가리킨다. 칼빈은 천년기설자들이 이것을 문자적 천년으로 보는 것을 유치하게 생각하였다:

“그러나 조금 후에 천년 왕국론자들이 뒤를 이어, 그리스도의 통치 기간을 천년 동안으로 제한하였다. 그들의 조작은 너무도 유치해서 논박할 필요나 가치가 없다. 그들의 오류에 구실을 준 것이 계시임이 분명하나, 그 계시록도 그들을 지지하지 않는다. 천이라는 수는(계 20:4) 교회의 영원한 복에 적용되는 것이 아니라, 교회가 지상에서 수고하는 동안에 당할 각종 곤란에만 적용되는 것이다. 도리어 성경 전체는 선택된 자들의 복이나 악한 자들의 벌이 영원하다고 선언한다(마 25:41,46).”¹²³⁾

계시록 20장에서 1-3절의 “천년”은 지상에서 사단을 결박하여 온 세계를 미혹하지 못하게 하는 때를 가리키고, 4-6절의 “천년”은 순교자들의 영혼이 살아서 그리스도와 함께 왕 노릇하는 중간 상태를 말하기 때문에, 그 시기는 각 사람의 죽음과 부활 사이의 전 기간을 의미한다고 후천년기설은 주장한다. 살아서 그리스도와 함께 왕 노릇하는 “영혼”들이 중간 상태에 있다는 것은 다음과 같은 사실에서 알 수 있다.

Warfield, L. Boettner, 그리고 J. J. Davis 등도 후천년기설자에 속한다.

122) Berkhof, 991.

123) Calvin, J. *Institutes of Christian Religion*, ed. by. John T. McNeill, trans by F. L. Battles, (Lihrary of Christian Classice Vol. I-III), (Philadelphia: The Westminster press, C, 1979), I. 15. 2. 이후부터 Inst로 표시한다.

첫째로, 요한이 그들을 “영혼들”로 보고 신체를 가진 사람들로 보지 않았다는 사실이다. 둘째는, 그 영혼들이 “그 나머지 죽은 자들”(5절)과 대조되었기 때문에, 그 두 무리가 다 죽은 자들로 간주될 것이다. 즉, 주 안에서 죽은 자들과(계 14:13) 죄 가운데서 죽었기 때문에 중간기에 왕 노릇하지 못하는 자들이라는 사실이다. 셋째로, “첫째 부활”이라는 표현과 “둘째 사망”이라는 다른 비유적 표현이 대조된 사실이다. 아무도 “둘째 사망”을 문자적이며 육체적 사망으로는 보지 않고, 악한 자의 영벌을 가리키는 것으로 본다. 이와 마찬가지로 “첫째 부활”은 비유적 표현으로 중간 상태의 삶을 가리킨다. 어떤 사람은 이것을 현세에서의 중생을 의미한다고 말한다. 그러나 워필드(Warfield)와¹²⁴⁾ 박형룡 박사는¹²⁵⁾ “천년”은 상징적 용어로 명확하지 않은 오랜 시기로 이해되어야 한다고 반박하고 있다.

(4) 다양한 견해들

유세비우스(Eusebius, 340 사망)는 콘스탄틴 1세(Constantine I)의 통치 기간에 그리스도교의 국교 승인을 하나님 나라의 시작이라고 해석하였다. 그는 초대 교회 교부들의 천년 왕국설을 “신화”라고 판단하고, 구약의 왕국 약속을 “신비적”으로 혹은 “영적”으로 해석하였다.¹²⁶⁾ 요나단 에드워즈(Jonathan Edwards, 1758 사망)는 42개월 동안의 사단의 통치와 1260년 동안의 교황통치, 즉 세계적인 감독 정치가 확립된 주후 606년으로부터 교황정치가 몰락한 1866년까지의 교황 통치를 동일시하였다.¹²⁷⁾ 에드워즈는 제1차 대각성 운동(First Great Awakening, 1735-43)은 사단의 세력의 약화와 함께 성령의 시대의 시작이라고 믿고 있었다. 적그리스도가 마침내 주후 약 2000년경 파멸되면 그 때 천년기가 시작될 것이다. 그는 이사야 60:9의 “섬들”을 미국 식민지로 해석하고, 천년기가 미국에서 시작될 것이라고 판단하였다. 이 황금시대는 지상에 있어서의 평화와 번영, 거짓 교리의 파멸, 그리고 세계 인구

124) 워필드(Warfield)는 성경에서 일천 수는 절대적 완전과 완성을 상징한다고 하였다(B. B. Warfield, *Biblical Doctrines*[N. Y.: Oxford, 1929], 654).

125) 박형룡 박사 저작전집 VII, 241-42.

126) Eusebius, *Ecclesiastical History*, 3, 39; 7, 24; 10. 4.

127) Jonathan Edwards, “Notes on the Apocalypse”, *The Works of Jonathan Edwards*, 9 vols. (New Heaven: Yale University Press, 1957-89), 5:129.

의 3분의 1의 회심 등으로 특징지어질 것이다. 첫째 부활(계 20:4-6)은 영적인 것이며, 적그리스도로 말미암아 순교당한 성도들의 영혼이 하늘 나라에 승천한 것을 의미한다. 에드워즈의 종말론은 후천년기설에 속한다. 그 이유는 천년기가 그리스도의 재림으로 시작되는 것이 아니라, 영광스러운 종교의 부흥으로 말미암아 도래한다고 주장하기 때문이다.¹²⁸⁾

스트롱(A. H. Strong)은 “그리스도의 재림과 부활, 일반 심판, 그리고 만물의 종말 사이에는 천년의 간격이 없다는 증거가 풍부하다.”고 주장하였다.¹²⁹⁾ 그리스도께서 죽은 자를 심판하시기 위하여 세상의 종말에 육체적으로 재림하시기에 앞서 그리스도의 나라는 온 세계에 충만할 것이다. 천년 왕국은 대격변을 통해서 오지 않고, 악의 세력의 정복과 그리스도에게 돌아오는 대대적인 회심을 통하여 점진적으로 도래할 것이다. 스트롱에 의하면 계시록 20:4-6은 자기 백성의 마음속에서 다스리기 위하여 오시는 그리스도의 “무형적 영적 강림”과 자기 백성의 마음속에서의 “믿음과 사랑의 영적 부활”을 비유적 언어로 가르치고 있다. 이처럼 성도의 첫째 부활은 영적이며, 그렇기 때문에 모든 사람의 둘째 부활은 육체적이다.

보트너(Lorain Boettner)는 성경의 언어는 상징적인 것들이 많다고 말하고¹³⁰⁾ 천년 왕국을 복음 전파를 통하여 인간의 마음속에 세워지는 영적 왕국의 점진적 실현이라고 상상하였다. 불확실한 기간의 이 황금 시대에는 신자가 그 대다수를 차지할 것이며, 그리스도교의 행동 원리가 그 규칙이 될 것이며, 평화와 번영이 우세하고, 악이 감소되고, 가난과 무지가 제거될 것이다. “어쩌면 우리는 영적 번영의 이 대황금 시대가 여러 세기 동안, 혹은 수 천년동안이라도 계속되는 것을 볼 수 있을 것이다. 이 시기에 그리스도교는 온 세계에 대하여 승리할 것이며, 많은 사람들이 구원받게 될 것이다.”¹³¹⁾ 천년 왕국이 접근하고 있다는 징

128) Jonathan Edwards, "An Humble Attempt," *The Works of Jonathan Edwards*, 9 vols.(New Heaven: Yale University Press 1957-89), 5:207.

129) Augustine Hopkins Strong, *Systematic Theology*(Valley Forge, Penn: Judson, 1907), 1012.

130) 예를 들면 “천사의 생축”(시 50:10), “용”(계 20:2), “일곱 뿔과 일곱 눈”이 있는 “어린 양”(계 5:6) 등.

131) Loraine Boettner, *The Millennium*(Philadelphia: Presbyterian and Reformed,

조는 현재 여러 면에서 발전하는 형태에서 분명히 알 수 있다. 예를 들면, 사회적 영역(노예 제도와 일부다처 제도의 폐지와 여성과 어린이의 지위 향상), 교육의 영역(지식의 폭증과 무지의 점진적 제거), 기술의 영역(교통과 통신의 발전), 정치적 영역(개발 국가에 대한 외국의 원조), 그리고 영적 영역(해외 선교, 성경 번역, 복음주의적 대중 전달 수단의 진보와 비기독교 종교들의 쇠퇴)등에서 나타나고 있다. 그러므로 현 시대는 점진적으로 천년 왕국의 황금시대로 바뀌어 질 것이다.

뵈트너는 주장하기를 계시록 19:11-12은 아마겟돈 전쟁이나 그리스도의 재림을 말하는 것이 아니라, 선과 악의 오랫동안의 싸움이요 최후 승리의 약속을 묘사하는 것이라고 하였다. 즉, 이 말씀은 “세계에 있어서 그리스도의 복음의 승리적 성공을 묘사하는 것”이다. 사단의 천년 동안의 결박(계 20:1-3)은 사단의 세력의 제한을 의미하는데, 이 기간에 세계의 기독교화가 촉진될 것이다. 천년 동안의 성도의 통치(계 20:4-6)는 성도들이 중간 상태에서 하늘나라에 있게 됨을 묘사한다.¹³²⁾

이 운동은 구약 모세 율법의 교훈과 형벌은 전혀 폐지되지 않았으며, 그러므로 오늘날에도 그것은 통치자에 의해 시행되어야 한다고 주장한다. 옹호자들은¹³³⁾ 마태복음 5:17-19에 호소하여 ‘플레로사이’를 이행(fulfill)보다는 확증(confirm)으로 해석한다. 교회가 국가를 설득하여 성경의 법(특히 구약)을 따르도록 할 때, 세계적인 신정국, 즉 천년 왕국이 이 땅 위에 설립될 것이다. 신율론자들은, 그리스도의 재림에 앞서 이스라엘의 신정 국가에 대한 예언이 이 지상에 문자적으로 성취될 것이라고 이해하고 있다.¹³⁴⁾

칠턴(David Chilton)은 그의 저서 『회복된 낙원(Paradise Restored)』에서 “주권의 종말론(eschatology of dominion)”을 설명하고,

1957), 29.

132) 뵈트너는 주장하기를, 계시록 20:1-3과 3-6에서 말하는 천년은 동일한 것을 말하지 않는다. 첫째는 교회 시대를, 둘째는 각 성도의 중간 상태를 말하는 것이다. 더욱이 첫째 부활은 영적인 것이기 때문에, 둘째 부활은 육체적인 부활이라고 주장한다.

133) 러시두니(R. J. Ruchdoony), 반센(Greg Bahnsen), 노스(Gray North), 칠턴(David Chilton), 그리고 기독교 재건지 (Journal of Christian Reconstruction) 등을 대표하는 신율론 운동(the theonomy movement)은 독특한 관점에서 후천년기설을 옹호한다.

134) Thomas D. Ice, "An Evaluation of Theonomic Neopostmillennialism", Bibliotheca Sarca 145, July-Sept. 1988, 281-300 참조.

이 주권으로 하나님은 그의 교회로 하여금 승리의 정복을 하게 하신다고 주장한다. 칠턴은 또한 대담하게 다음과 같이 주장 한다:

“그리스도인의 세계를 위한 목표는 성경적인 신정 국가를 세계적으로 발전시키는 데 있으며, 이 나라에는 모든 분야의 사람들이 구속함을 받아, 예수 그리스도의 주권과 하나님의 율법아래 놓이게 된다.”¹³⁵⁾

복음이 전파되고 나라들이 제자화 될 때, 사단의 요새는 무너질 것이며, 그리스도의 통치가 수립될 것이다. 이 때 교회 시대, 즉 천년 왕국 시대가 도래할 것이니 이 나라의 특징은 인류의 다수가 회개하고, 전쟁이 중단되고, 저주가 없어지고, 지구는 에덴의 상태로 회복되는 일이다. “에덴동산, 즉 주의 성산이 주님의 재림 전 복음의 능력으로 말미암아 역사 속에서 회복될 것이다. 그리고 사막이 백합화 같이 피어 즐거워할 것이다(사 35:1).”¹³⁶⁾

칠턴의 도식에서 계시록은 당시의 사건을 묘사하는 것이지 미래를 기술하는 것이 아니다. 대환난은 주후 70년 로마의 침입으로 말미암아 일어났다. “인자의 임함”(마 24:26-31)은 그리스도께서 나라들을 통치하시기 위하여 왕위에 오르심을 의미한다. 인자가 천사들을 보내어 그 택하신 자들을 모으신다는 말씀(마 24:31)은 이스라엘의 멸망 후 민족들의 세계적인 회심이 있을 것을 묘사한다. 계시록 20:3-6의 천년은 거대한 중간 재림의 시기를 의미한다. “이 세상은 그리스도의 재림 전에, 만년, 아마 몇 십만년 동안이라도 경건이 증가하는 세계가 될 것이다.” 마지막으로, 계시록 21-22장은 천년기(현 시대)에 지구가 에덴의 상태로 회복될 것에 대한 고도의 상징적 묘사이다. 그러므로 우리는 지금 “새 하늘과 새 땅”에 살고 있는 것이다.

반센(Bahnsen)은 미래 왕국에 대한 구약의 예언들은 교회 시대에 그리스도의 통치에 의해서 이루어질 번영에 관한 것이라고 해석한다. 그리스도의 왕적인 통치에 의해서 이루어질 번영에 관한 것이라고 해석한다. 그리스도의 왕적인 통치에 의해서 그리스도의 대명령은 성공을 거두어, 인류의 대다수가 회심하게 될 것이다. 그는 “민족들이 그리

135) David Chilton, *Paradise Restored : A Biblical Theology of Dominion*(Tyler, Tex: Reconstruction Press, 1985), 156, 189.

136) David Chilton, 46.

스도의 제자가 되고, 교회가 성장하여 온 세상을 채울 것이며, 기독교는 지배적인 원리가 될 것”이라고 확신하고 있다.¹³⁷⁾ 민족들이 현재 성령의 권능으로 훈련받는 것은 세계의 기독교화, 물질적인 번영, 그리고 세계적인 평화를 가져오게 할 것이다.

(5) 후천년기설이 극복해야 할 과제

후천년기설은 계시록 20:1-6이 명백한 진술을 무리하게 영해한다는 비판을 받는다. 요한계시록에 상징적인 숫자가 많은 것은 사실이지만, 20장 첫 부분에서 여섯 번이나 기록된 “천년”이라는 숫자를 상징적으로 해석함으로써 정확한 숫자의 의미를 부정하는 것은 지나친 영해라는 것이다. 앞에서 이미 언급한 바 있지만, 후천년기설자들은 계시록 20장에서 1-3절의 “천년”은 지상에서 사단을 결박하여 만국을 미혹하지 못하게 하는 “때”라고 해석하고, 4-6절의 “천년”은 순교자들의 영혼이 살아서 그리스도와 함께 왕 노릇하는 “중간 상태”라고 해석하고 있는 것이다.

후천년기설자들은, 전 세계가 점진적으로 그리스도에게 돌아올 것이며, 온 인류의 생활이 마침내는 복음으로 변화되고, 의와 평화가 지배하게 되며, 성령의 풍성한 축복으로 인하여 주님의 재림 직전에는 교회가 비교할 수 없을 만큼 번성하게 된다고 주장한다.¹³⁸⁾ 그러나 이와 같은 주장은 성경에서 볼 수 있는 재림 시기에 관한 묘사와는 조화되지 않는다.

성경은 재림 직전에는 큰 배교와 환난이 있고 핍박이 있어서, 많은 사람의 신앙이 식어지고, 그리스도에게 충성하는 자는 혹독한 핍박을 받을 것이며, 어떤 경우에는 자기들의 피로 신앙 고백을 인치는 때가 될 것이라는 사실을 강조한다(마 24:6-14, 21,22; 눅 18:8; 21:25-26; 살 후 2:3-11; 계 13장). 후천년기설자들은 물론 종말의 표지가 될 배교와 환난에 대하여 예언된 것을 전혀 부정하지는 않으나, 그것을 최소한도로 축소하여 종교생활에 별로 영향을 미치지 않을 소규모의 고통으로

137) Gerg L. Bahnsen, "The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism", Journal of Christian Reconstruction 3, 2, Winter, 1976-1977, 68.

138) 전천년왕국설은 세상이 어지럽고 비관적일 때 유행하며, 후천년왕국설은 세상이 긍정적으로 되어 갈 때 더욱 영향을 미친다. 그래서 파인버그는 말하기몰 두 차례의 세계 대전을 겪은 후 후천년설은 죽었다고 말했다(C. L. Feinberg, *Millennialism: The Two Major View*[Chicago: Moody Press, 1982], 9-19).

생각한다. 그러나 그것은 성경의 말세 예언에 대한 공정한 태도가 아니다.

후천년기설자들은, 현 시대가 급격한 변동으로 끝나쳐지는 것이 아니라, 거의 알아차릴 수 없을 정도로 평온한 상태에서 다음 시대로 넘어간다고 주장한다. 그러나 성경은, 하나님의 특별한 간섭으로 사단의 세력을 종식시킬 것이라고 가르친다.¹³⁹⁾ 신자들이 죽을 때 큰 변화를 통과해야 하는 것처럼, 세계도 종말의 황금시대가 올 때 반드시 초자연적인 하나님의 권능으로 큰 변화를 받아야 할 것이다.

3) 무천년기설(Amillennialism)

(1) 무천년기설의 명칭

무천년기설이라는 명칭은 ‘no’ 혹은 ‘non’의 뜻을 가지는 헬라어 접속사 α가 라틴어 ‘millennium(천년 기간)’에 결합된 용어이다. 그리고 이 ‘millennium’은 ‘mille(천)’와 ‘annus(년)’의 합성어에서 유래되었다. 이 용어는 이 명칭을 받아들이는 대부분의 사람의 신념을 정확하게 설명하지 못한다. 콕스(Wm. E. Cox)가 말한 대로, “이것은 만족하지 못한 용어이다. 왜냐하면 대다수의 무천년기설자들은 계시록 20:1-10에 근거하여 천년 왕국을 믿고 있기 때문이다.”¹⁴⁰⁾라고 하였다.

후크마(Anthony A. Hoekema)교수도, 무천년기설이라는 용어는 그 자체가 별로 만족스러운 용어가 되지 못한다고 하였다. 왜냐하면 무천

139) “그 날 환난 후에 즉시 해가 어두워지며 달이 빛을 내지 아니하며 별들이 하늘에서 떨어지며 하늘의 권능들이 흔들리라 그때 인자의 징조가 하늘에서 보이겠고 그때에 땅의 모든 족속들이 통곡하며 그들이 인자가 구름을 타고 능력과 큰 영광으로 오는 것을 보리라 저가 큰 나팔 소리와 함께 천사들을 보내리니 저희가 그 택하신 자들을 하늘 이 끝에서 저 끝까지 사방에서 모으리라.”(마 24:29-31) “그 때에는 그 소리가 땅을 진동하였거니와 이제는 약속하여 가라사대 내가 또 한 번 땅만 아니라 하늘도 진동하리라 하셨느니라 이 또 한 번이라 하심은 진동치 아니하는 것을 영존케 하기 위하여 진동할 것들 곧 만든 것들의 변동될 것을 나타내심이니라.”(히 12:26,27). “그러나 주의 날이 도적같이 오리니 그 날에는 하늘이 큰소리로 떠나가고 체질이 뜨거운 불에 풀어지고 땅과 그 중에 있는 일이 드러나리로다 이 모든 것이 이렇게 풀어지리니 너희가 어떠한 사람이 되어야 마땅하뇨 거룩한 행실과 경건함으로 하나님의 날이 임하기를 바라보고 간절히 사모하라 그날에 하늘이 불에 타서 풀어지고 체질이 뜨거운 불에 녹아지려니와 우리는 그의 약속대로 의의 거하는 바 새 하늘과 새 땅을 바라보도다.”(벧후 3:10-13). 격변이 너무 크기 때문에 세상이 새롭게 될 정도의 위기가 올 것이다. “예수께서 가라사대 … 세상이 새롭게 되어 인자가 자기 영광의 보좌에 앉을 때에 나를 좇는 너희도 열 두 보좌에 앉아 이스라엘 열 두 지파를 심판하리라.”(마 19:28)

140) W. m. E. Cox, *The Millennium*(Philadelphia: Presbyterian and Reformed), 15-6.

년기설은 천년기에 대하여 전혀 부정적이거나, 또는 천년기 통치에 대하여 말하는 계시록 20:1-6을 무시하는 듯한 인상을 주고 있기 때문이라고 하였다.¹⁴¹⁾ 무천년기설자들이 그리스도의 재림 직후에 있을 천년 동안의 문자 그대로의 지상 통치를 믿지 않는 것은 사실이지만,¹⁴²⁾ 그러나 무천년기설이란 용어는 그들의 견해를 정확하게 설명하지 못한다. 무천년기설자들은 요한계시록 20장의 천년기가 미래를 의미하는 것이 아니라, 현재 실현 과정 중에 있다고 믿기 때문에, 차라리 실현된 천년기설(realized millennialism)이라는 용어로 대치되어야 한다고 제안한다.¹⁴³⁾ 그러나 이 용어도 만족스러운 것이 못되므로, “나는 무천년기설이란 용어가 갖고 있는 약점과 제한성에도 불구하고, 그것이 일반화되어 있기 때문에 계속적으로 그 용어를 쓰려고 한다.”고 후크마 교수는 말한다.¹⁴⁴⁾

어거스틴(Augustine)은 계시록 20장의 천년기가 복음 시대와 동일한 것이며, 이 둘은 그리스도의 재림과 밀접한 관계가 있다고 주장하였다. 다른 무천년기설자들은 그것은 다만 복음 시대의 일부분이 될 것이라고 말한다. 그러나 이것은 후천년기설이라는 용어를 무천년기설자들에게 적용하게 만든다. 왜냐하면 무천년기설자들은 그리스도의 재림을 그들의 영적 천년기 후에 두기 때문이다. 이 사실을 크로밍가(Kromminga)교수는 다음과 같이 말하였다. “그러므로 후천년기설은 일반적인 용어이고 무천년기설은 다양성을 가진 용어이다.”¹⁴⁵⁾

무천년기설자들은 그리스도의 초림 시에 하나님의 나라가 시작되었다는 데 대하여 후천년기설자들과 의견을 같이한다. 그리고 그리스도의 재림 후에 일반적 부활, 최후 심판, 영원한 상태의 시작이 있게 된다는 것에 대하여도 그들과 일치한다. 그러나 무천년기설자들은 그리

141) Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future*, 173.

142) 무천년자들은 이 “천년”을 문자적으로 보지 않고 상징적으로 보고 있다. 이를 달리 표현하면 천년에 대한 구절을 무시간적이라고 주장하는 것이다(Millard J. Erickson, “Contemporary Opitions in Eschatology”, 91).

143) Jay E. Adams, *The Time is at Hand*(Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1970), 7-11.

144) Anthony A. Hoekema, *Amillennialism*, 155-56.

145) D. H. Kromminga, *The Millennium In the Church*(Grand Rapids: Eerdmans, 1945), 299.

스도의 재림 때까지 선과 악이 서로 반대하여 계속 작용한다는 점에서 전천년기설자들과 뜻을 같이 한다. 분명한 것은 무천년기설은 그 차이점에서는 이 이상 유지될 수 없다고 하여 버림을 받게 된다면, 아마 그는 전천년기설보다는 무천년기설로 돌아오게 될 것이라고 무천년기설자들은 자부한다.

(2) 무천년기설의 종말 사상

무천년기설자들은 천년 왕국의 대망을 입증할 만한 충분한 성경적 기초를 발견할 수 없다고 주장한다. 성경은 다만 현재의 하나님의 나라 다음에 완성되고 영원한 형태의 하나님의 나라가 즉시 나타난다고 가르칠 뿐이라고 주장한다. 예수 그리스도의 왕국은 영원한 나라로 제시되었고 시간적인 것으로 묘사되지 않았다(사 9:7; 단 7:14; 눅 1:33; 히 1:8; 12:28; 벧후 1:11; 계 1:15). 그러므로 장차 천국에 들어간다는 것은 사람이 영원한 상태에 들어간다는 것이며(마 7:21,22), 생명에 들어가는 것이요(마 18:8,9), 또한 구원 얻었음(막 10:25,26)을 의미하는 것이다.¹⁴⁶⁾ 무천년기설자들은 요한계시록 20:4-6에서 말하는 천년기를 이미 죽은 신자들의 영혼이 하늘에서 그리스도와 함께 현재적으로 통치하고 있는 것으로 해석한다. 그러므로 천년기는 최후 심판 전의 그리스도의 문자적 지상 통치가 아니라, 영적 혹은 천상적 통치 기간을 말하며, 그 명칭 'amillennium'은 문자적으로 무천년기, 즉 'no millennium'을 의미한다. 무천년기설자들은 이 천년 동안에 신체를 떠난 영혼들이 하늘에서 그리스도와 함께 영적으로 왕 노릇한다고 믿는다. 완전 혹은 완성의 수인 일천은 완전한 시기, 즉 그리스도의 두 강림 사이에 있는 완전한 시기를 상징하는 것이라고 주장한다. 영적, 혹은 천상적 천년기가 그리스도의 재림보다 앞서 있다는 것을 믿는 점에서 무천년기설은 후천년기설과 뜻을 같이 한다.¹⁴⁷⁾

무천년기설자들은 요한 계시록 20:1-3에서 말하는 “사단의 결박”을 그리스도의 초림과 재림 사이에 계속되는 사건으로 해석하고, 그리스도의 재림 바로 직전에 끝나게 되는 것으로 이해한다. 사단이 지금 결박

146) L. Berkhof, *Systematic Theology*(Grand Rapid: Eerdmans, 1953), 708.

147) Floyd E. Hamilton, *The Basis of Millennial Faith*(Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 35-37.

되어 있다는 사실은 사단이 오늘날 이 세상에서 활동하지 않는다는 의미가 아니라, 이 기간 동안 그는 열방을 미혹할 수 없다는 말이다. 즉, 그는 복음 전파 사역을 방해할 수 없다는 말이다. 이러한 사실은 분명히 지상 교회를 격려하고도 남음이 있다.

무천년기설자들은 미래의 영화롭고 완전한 왕국이 장차 새 땅위에 건설된다는 것을 바라보는 동시에, 하나님의 왕국은 승리하신 그리스도가 말씀과 성령으로 자기 백성을 통치하심으로 현재 이 세상 속에서도 나타나고 있다고 주장한다. 다른 말로 하면, 하나님의 나라는 현재적인 동시에 미래적이다. 예수님은 하나님나라의 현재성을 다음과 같이 가르치셨다. “그러나 내가 하나님의 성령을 힘입어 귀신을 쫓아내는 것이면 하나님의 나라가 이미 너희에게 임하였느니라.”(마 12:28) 바리새인들이 하나님의 나라가 언제 임하였느냐고 물었을 때, 예수님은 “하나님의 나라는 볼 수 있게 임하는 것이 아니라 또 여기 있다 저기 있다고 못하리니 하나님의 나라는 너희 안에 있느니라.”(눅 17:20,21)고 말씀하셨다. 그러나 예수님은 또한 특별한 말씀(마 7:21-23, 8:11,12)과 종말론적인 비유 등을 통하여, 즉 혼인 잔치의 비유, 겨자씨 비유, 달란트 비유 등을 통하여, 하나님의 나라는 여전히 미래적임을 가르치셨다. 바울도 역시 이 나라를 설명할 때 현재적이며(롬 14:17; 고전 4:19,20; 골 1:13,14) 동시에 미래적(고전 6:9; 갈 5:21; 엡 5:5; 딤후 4:18)이라고 하였다.

이들의 주장은 그리스도의 재림과 관련하여 결정적, 미래적 사건들이 일어날 것을 바라본다. “시대의 징조들”이 그리스도의 초림 이후 이 세상에 나타났으며, 또한 그리스도의 재림 바로 직전에는 이 시대의 징조들은 더욱 심화된 결정적 형태로 나타나게 된다. 그러므로 무천년기설자들은 그리스도의 재림 전에 복음이 모든 나라에 전파되고 이스라엘의 총만한 수가 회심하고, 적그리스도가 출현하고, 대환난과 배교하는 일이 있게 된다고 믿는다.

신약에서는 재림을 묘사하는데 ‘도래’(coming), ‘도착’(arrival), ‘현존’(presence)을 의미하는 ‘파루시아’(parousia)를 쓰고 있다.¹⁴⁸⁾ 무천년기설자들은 그리스도의 재림이 단일한 사건이요 결코 두 단계로 일어

148) 조지 래드 지음, 『개혁주의 종말론 강의』, 이승구 역 (서울: 이레서원, 2000), 62.

난다고 보지 않는다. 그들은 세대주의자들처럼 그리스도의 재림을 두 국면, 즉 “파루시아(parousia, 강림)”와 “나타나심(revelation)”으로 나누어, 이 두 사건 사이에 7년이라는 기간이 삽입된다고 생각하지 않는다. 그리스도의 재림 시에 신자들과 불신자들의 일반적 부활이 있으며, 그렇기 때문에 신자들의 부활과 불신자들의 부활을 천년 사이에 두고 구분하는 것을 그들은 반대한다.¹⁴⁹⁾ 부활 사건이 있는 직후, 그 때 살아 있던 성도들은 갑자기 변화되어 영화로운 몸을 입게 된다. “보라 내가 너희에게 비밀을 말하노니 우리가 다 잠잘 것이 아니요 마지막 나팔에 순식간에 홀연히 다 변화하리니 나팔 소리가 나매 죽은 자들이 썩지 아니할 것으로 다시 살고 우리도 변화하리라”(고전 15:51,52).

죽음으로부터 일어난 성도들과 살아서 변화된 성도들은 이 때 공중에서 주님을 만나기 위하여 구름 속으로 끌려 올라간다(살전 4:17). 무천년기설자들은, 공중 휴거 후 온 교회가 7년 동안 하늘로 끌려 올라가고 반면에 지상에 남아 있는 자들은 대환난을 당하게 된다는 세대주의자들의 주장을 반대한다. 부활하여 영화롭게 된 성도들의 몸은 하늘에 속한 것이 아니고 지상에 속한 것이다. 바울이 데살로니가전서 4:17에서 “주를 영접하게 하시리니”라고 하신 말씀의 뜻은, 부활한 성도들과 살아서 변화된 몸을 입은 성도들은 재림하시는 주님을 영접하기 위하여 구름 속에 끌려 올라갔다가 영접한 후에 즉시 주님과 함께 다시 지상에 내려온다는 말씀이다.

무천년기설자들은 그리스도께서 재림하실 때 최후의 심판을 시작하신다고 믿는다. 이 최후 심판의 목적은 첫째로, 각자가 받을 최후의 운명을 통하여 하나님의 영광을 드러내고, 둘째로, 하나님의 백성과 하나님의 원수는 정반대의 성격을 가지고 있음을 보여주며, 셋째로, 각자가 받을 상급과 형벌의 정도는 어떤 것인가 함을 드러내는 데 있다. 이 심판이 있는 후 인류는 영원한 상태에 들어가게 된다. 불신자들과 그리스도를 부인한 사람들은 영원한 형벌에 처하여 지옥에 머물게 되고, 신자들은 새 하늘과 새 땅에서 영광 중에 영원한 축복을 즐기게 될 것이다.

149) 세대주의자들은 이 두 부활 사건 외에도 환난 때 죽은 성도들의 부활과 천년 왕국 시대에 죽은 자들의 부활을 주장한다(L. Berkhof, 734-27 참조).

(3) 계시록 20:1-6과 마태복음 13:24-30의 해석

천년 동안의 통치를 명백히 말하는 유일한 구절인 요한계시록 20:1-6을 먼저 해석해 보자. 이 구절은 두 부분으로 나누어지는데, 첫째 부분은 1-3절에서 사단의 결박에 대하여 말하고, 둘째 부분은 4-6절에서 예수님의 증거와 하나님의 말씀 때문에 목 베임을 받은 자의 영혼들이 천년 동안 왕 노릇하는 것에 대하여 말한다.

무천년기설자들은 천년 왕국, 잠시 동안의 사단의 시기, 주의 재림, 모든 죽은 자의 부활, 그리고 최후의 심판 등의 순서로 틀을 짜고, 주님께서 천년 왕국 이전에 재림하신다고 주장하는 전천년기설자들이 성경의 순서를 바꾸어 놓았다고 비평한다.¹⁵⁰⁾ 이 사건들의 순서를 주목해 보면, 천년 후(계 20:7)에 잠시 동안(3절) 사단의 시기가 오고(7절) 그 후에 그리스도의 영광스러운 재림이 있게 되는데, 그 때 그리스도는 “큰 흰 보좌” 위에 앉을 것이며(11절) 한편 무론대소하고 죽은 자들이 부활하여(11, 12절) 각 사람이 자기의 행위대로 심판을 받게 된다(13절).

그러면 사단의 결박을 말하는 1-3절에 대하여 무천년기설자들은 어떻게 해석하는가? 이 세 구절의 핵심은 사단의 결박이다. 천사가 사단(용, 옛 뱀, 마귀)을 잡아 천년 동안 결박하여 무저갱에 던져 잠그고 만국을 미혹하지 못하게 한다. 먼저 “천년”이라는 표현은 문자적으로 해석될 것이 아니라, 하나의 완전한 기간을 의미한다. 혹은 길이가 불확정한 매우 긴 기간으로 생각할 수도 있다. 계시록 20:7-15의 내용(사단의 잠시 동안의 번영, 최후의 전투, 그리고 최후의 심판)으로 볼 때, 이 천년 동안은 그리스도의 초림에서 재림 전까지의 전 기간에 해당하는 것으로 해석할 수 있다.

계시록 20:1,3의 “무저갱”은 최후의 형벌을 받는 장소가 아니라, 천년 동안 사단의 행동이 억제당할 것을 상징적으로 설명하고 있는 것뿐이다. 왜냐하면 20:10,14,15에서 말하는 “불 못”이 최후의 형벌을 받는 곳으로 설명되기 때문이다.

다음으로 사단의 결박은 무엇을 의미하는가? 사단의 결박은 사단이 복음의 팽창을 저지할 수 없고, 그리스도의 모든 원수들을 모아 교

150) William Hendriksen, *The Bible on the Hereafter*(Grand Rapids: Baker Book House, 1959), 150.

회를 대적할 수 없다는 것을 의미한다. 이 말은 물론 사단이 결박되어 있는 동안 아무것도 해할 수 없다는 말은 아니다. 이 말은 사단이 결박되어 있는 동안 열방이 하나님의 진리를 배우지 못하도록 그들을 미혹할 수 없다는 뜻이다. 사단은 결박되었기 때문에, 이미 그리스도의 초림에서 시작된 복음 시대에 그는 계속해서 과거처럼 열방을 미혹할 수 없을 것이다. 계시록 20장 후반부에서 천년이 끝나고 사단이 옥에서 풀려 나와 세계 열방을 미혹하고 모아 싸움을 붙일 것이며, 가능하다면 하나님의 백성까지도 멸할 것이다(7-9절). 그러나 그가 결박되어 있는 동안 이런 일은 할 수 없는 것이다.

사단의 결박은 그리스도의 초림 때 시작된다. 바리새인들이 사단의 능력을 힘입어 마귀를 쫓아냈다고 비난했을 때, “사람이 먼저 강한 자를 결박하지 않고 어떻게 그 강한 자의 집에 들어가서 그 세간을 능탈하겠느냐 결박한 후에야 그 집을 능탈하리라.”(마 12:29)고 예수님이 응수하신 것으로 보아 사단의 결박이 그리스도의 초림 때 된 것을 알 수 있다. 70인의 전도자들이 전도하고 돌아와서 “주여 주의 이름으로 귀신들도 우리에게 항복하더이다”라고 말할 때, 주님은 “사단이 하늘로서 번개같이 떨어지는 것을 내가 보았노라.”(눅 10:17,18)고 대답하셨다. 이 말씀은 제자들의 사역을 통하여 사단의 나라가 방금 분쇄된 사실을 눈으로 보았다는 뜻이다. 사실상 사단은 결박당하여 능력에 제한을 받게 된 것이다. 이 사실에서 볼 때 사단의 멸망과 결박은 예수님 제자들의 선교 활동과 직접적으로 관련되어 있다(요 12:31,32 참조). 계시록 20:1-3의 사단의 결박 상태는 지금 우리가 살고 있는 복음 시대에 사단의 영향력이 비록 전멸되지는 않았으나 크게 축소되어, 사단은 이제 복음이 전 세계에 퍼져 나가는 것을 방해할 수 없게 되었음을 의미한다. 현 시대에 사단이 결박되었기 때문에 열방은 교회를 정복할 수 없으나, 교회는 열방을 정복하고 있는 것이다.

4-6절은 천년 동안 성도들의 통치를 다룬다.¹⁵¹⁾ 무천년기설자들은

151) “또 내가 보좌들을 보니 거기 앉은 자들이 있어 심판하는 권세를 받았더라 또 내가 보니 예수의 증거와 하나님의 말씀을 인하여 목 베임을 받은 자들의 영혼들과 또 짐승과 그의 우상에게 경배하지도 아니하고 이마와 손에 그의 표를 받지도 아니한 자들이 살아서 그리스도로 더불어 천 년 동안 왕 노릇하니(그 나머지 죽은 자들은 그 천 년이 차기까지 살지 못하더라.) 이는 첫째 부활이라 이 첫째 부활에 참여하는 자들은 복이 있고 거룩하다 둘째 사망이 그들을 다스리는 권세가 없고 도리어 그들이 하나님과 그리스도의 제사장이 되어 천 년 동안 그리스도로 더불어 왕 노릇하

지상에서의 천년 왕국을 “사단의 결박”으로 보고, 천상에서의 천년 왕국을 “성도들의 통치”로 해석한다.¹⁵²⁾ 여기서 말하는 “성도들”은 천상에 있는 구속받은 자들이다. 성도들의 통치와 관련하여 몇 가지 생각해 볼만한 것이 있다.

첫째로, 성도들의 통치는 언제 있는가 하는 문제이다. 그것은 그리스도의 초림 때부터 시작하여 재림 때까지 계속된다. 물론 그것은 재림 후까지 연장되지는 않는다. 왜냐하면 4-6절을 주의해서 살펴보면 성도들의 통치는 그들의 영혼이 왕 노릇하는 것이요, 그리스도의 재림 후에는 영혼만이 아니라, 영혼과 몸이 함께 왕 노릇할 것이기 때문이다. 그러므로 천상에서의 천년 왕국은 그리스도의 초림과 재림 때까지에 있을 것이며 재림을 넘지는 않을 것이다.

둘째로, 성도들의 통치는 어디서 이루어지는가 하는 문제이다. 4절 첫 부분에서 “또 내가 보좌들을 보니 거기 앉은 자들이 있어 심판하는 권세를 받았더라”고 한 것으로 보아 성도들의 통치는 보좌들이 있는 곳, 즉 하늘에서 되어지는 것이 분명하다. 요한은 심판하는 권세를 받은 사람들이 보좌 위에 앉아 있는 것을 보았던 것이다. 이 하늘은 순교자들의 영혼이 몸을 떠난 상태에서 사는 곳이며, 또한 예수님이 사시는 곳이기도 하다. 요한 계시록은 정의의 문제와 많은 관계를 가지고 있기 때문에, 그리스도를 위하여 핍박을 받고 보좌에 앉은 자들이 그리스도와 더불어 심판하는 권세를 부여받는다라는 것은 매우 중요한 일이다.

셋째로, 보좌들 위에 앉아서 왕 노릇하는 자들은 누구인가 하는 문제이다. 물론 그들은 순교자의 영혼들이다. 요한이 “목 베임을 받은 자의 영혼”을 보았다고 하였으니 그들은 분명히 지구상에 있는 사람들이 아니라, 천상에 있는 영혼들이다. 요한은 예수님의 증거와 하나님의 말씀으로 인하여 목 베임을 받은 자들의 영혼을 보았다. 다른 말로 하면 그는 순교자들, 즉 그리스도를 위한 충성심 때문에 순교당한 신자들의 영혼을 본 것이다.

이상에서 논한 계시록 20장의 견해에 대한 열쇠는 마태복음 13:24-30의 곡식과 가라지 비유이다. 이 비유에서 예수님은 신자와 불신자가 심판 날까지 함께 살다가 그때에 실지로 동시에 악인은 처벌되

리라.”

152) Hendriksen, *The Bible on the Hereafter*, 154.

고, 의인은 아버지의 나라에 소집된다고 가르치셨다. 사단의 자식을 상징하는 가라지가 추수 때까지 계속 알곡과 함께 자라다가 추수 때에 마침내 가라지가 알곡으로부터 분리된다는 말씀이다. 다시 말하면 사단의 왕국이 최후 심판 날까지 하나님의 왕국이 성장하는 한 함께 공존하며 자라날 것이라는 말이다. 그러다가 세상 끝 날에 동시에 행악자는 풀무불 속에 던져질 것이며, 의인은 “그들의 아버지의 왕국에서 해처럼 빛나게 될 것이다.” 그러므로 그리스도께서는 천년 동안 임시로 지상에서 통치하실 기간이 없으시다. 이 무천년기설은 그리스도의 강림 이전에 전 세계가 회심할 것을 기대하지 않기 때문에 그 세상과 그리스도인의 사업 진행에 대한 태도는 결국 천천년기설의 태도와 부합된다.¹⁵³⁾

(4) 교회와 무천년기설

무천년기 재림설은 벨코프(L. Berkhof)가 주장한 것처럼 기독교만큼이나 오랜 역사를 가지고 있다.¹⁵⁴⁾ 무천년기설은 천년기설의 전성시대로 알려진 2-3세기의 교부들 중에 천년기설과 마찬가지로 많은 옹호자들을 가지고 있었다. 그 후 이 견해는 계속 널리 받아들여졌으며, 교회의 역사적 신앙 고백서들에서 표현되었고, 개혁파 교회에서 항상 환영을 받아 온 것이 사실이다.

3세기 초에는 알렉산드리아의 클레멘트(Clement)와 오리겐(Origen)이 이 천년기를 성경의 신령한 나라와 전적으로 배치된다고 하여 강하게 반대하였고, 4세기에 와서 교회사가인 유세비우스(Eusebius)와 아다나시우스(Athanasius)도 강력하게 반대하였다. 교회사에서 천년기를 반대하는 데 가장 결정적인 역할을 한 사람은 어거스틴(Augustine)이었다. 그는 천년기가 너무 지나치게 육욕적이며 물질적이어서 하나님의 나라의 성격에 전적으로 배치된다고 주장하였다.¹⁵⁵⁾ 381년 콘스탄티노플 회의는 그리스도의 나라는 영원하다고 확정함으로써 천년기를 공식으로 배척하고, 그리스도의 재림, 일반 부활, 최후 심판, 그리고 신천 신

153) 표준성경 주석, 롬 13:11.

154) L. Berkhof, 708.

155) 그러나 한편 어거스틴의 사상에는 사실상 후천년기설과 무천년기설의 두 요소가 다 발견되기 때문에 두 편이 다 그의 권위에 호소한다(Oswald Tallis, *Prophecy and the church*(Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1970), 3-4 참조).

지의 형식을 교회의 신앙으로 확정하였다.

종교 개혁 시대에는 루터 교회와 개혁 교회가 다 같이 그들의 신앙 고백서에 천년기를 반대하고 그리스도의 재림, 일반 부활, 최후 심판, 그리고 신천 신지의 형식을 취하였다. 특히 칼빈은 그리스도의 왕권은 영원한 왕권인데, 그것을 천년에 국한시킨다는 것은 전적으로 잘못되었다고 하여 강하게 반대하였다.

무천년기설은 그 후 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)와 헤르만 바빙크(Herman Bavinck), 그 밖의 여러 사람들에 의하여 충분히 발전되었다. 유럽 대륙에서는 오늘까지도 이 견해는 표준적 개혁파 및 루터파 신학으로 불려지고 있다고 말할 수 있다. 최근에는 특별히 1930년 이후에 미국의 많은 신학자들은 무천년기설의 입장에서 저술 활동을 하여 왔다.¹⁵⁶⁾

(5) 무천년기설이 극복해야 할 과제

무천년기설은 성경을 지나치게 영해한다는 지적을 받는다. 그들은 요한 계시록 20:1-6의 명백한 진술을 영해하고, 지상천년기의 실재성을 인정하지 않으려 한다는 것이다. “천년 동안”은 명확한 연수임에도 불구하고, 이것을 “완전한 시기”로 보는 것은 지나친 억설이라는 비난을 받는다. 그리고 그들은 이중 부활을 부인하기 위하여 “첫째 부활”을 해석하면서, 마치 첫째 사망이 몸의 사망이고, 둘째 사망이 영의 비유적 사망, 즉 지옥의 영벌인 것처럼, 첫째 부활은 영이 몸을 떠나서 영광 중에 그리스도와 함께 다스리는 것이고, 둘째 부활은 몸의 부활 즉 몸과 영혼의 재결합이라고 말한다. 래드 교수는 이에 대하여 “첫째 부활이라는 이 단어는 보통 육체적 부활을 언급하는 것으로 이해되어 왔다.”고 비판하였다.¹⁵⁷⁾

무천년기설자들은 계시록 20:2과 마태복음 12:29을 혼동한다는 비난을 받는다. 그들은 계시록 20:2의 “사단의 결박”을 그리스도께서 초림 중에 십자가의 속죄로 사단에게 승리하실 때 수행된 것으로 해석한

156) 주장자들은 Louis Berkhof, Geerhardus Vos, Albertus Pieters, Floyd E. Hamilton, George L. Murray, W. H. Rutgers, Martin J. Wyngarden, William Hendriksen, William Masselink, William J. Grier, 그리고 Anthony A. Hoekema 등이다.

157) Robert G. Clouse, *Rapture of the Church*, 190.

다. 그리하여 천년기는 초림에서 시작하여 재림 때까지 계속된다고 주장한다. 이 사실을 증명하기 위하여 그들은 마태복음 12:29을 인용한다. “사람이 먼저 강한 자를 결박하지 않고야 어떻게 그 강한 자의 집에 들어가 그 세간을 능탈할 수 있겠느냐 결박한 후에야 그 집을 능탈 하리라.” 그러나 이것이 사단의 결박을 의미하는 것이라면, 계시록 20:3,7에서 말하는 사단의 잠시 동안의 놓임은 그리스도의 속죄 사역을 일시나마 무효화하게 되는 난관에 부딪히게 될 것이라고 비판한다. 그러므로 마태복음 12:29의 말씀은 그리스도께서 마귀보다 우월하시다는 것을 말하는 단순한 진술일 뿐이지 그 이상의 깊은 뜻을 가진 것은 아니라고 한다.

종교개혁자 루터와 칼빈에서부터 오늘에 이르기까지 개혁신학의 기본 전통은 천년왕국을 거부하는 정신이 우세하였다. 천년왕국이라는 표현이 요한계시록 20장에 나타나고 있음에도 불구하고 천년왕국설이 거부되는 가장 중요한 이유는 계시록 20장을 제외하고는 성경 어느 곳에서도 천년 왕국을 발견할 수 없다는 점에 있다. 즉, 천년왕국설자들이 주장하는 은밀한 휴거, 그리스도의 이중적 재림, 천년왕국 이전에 나타나는 심판과 천년왕국 이후의 심판으로 나누어지는 이중적 심판, 이중적 부활 등 그 어떤 것도 요한 계시록 20장을 제외하고 성경 속에서 찾아볼 수 없다는데 그 이유를 두고 있다.¹⁵⁸⁾

그렇다면 천년왕국의 의미는 무엇인가? 무천년주의자들은 이 ‘천년’이라는 기간을 문자적인 기간을 말하는 것이 아니라 생명을 부여하시는 그리스도와 그의 백성의 승리와 통치의 극적인 묘사로 본다. 즉 천년왕국은 그리스도의 승리와 그리스도 통치의 위대함과 장구함을 표현한 것이다.¹⁵⁹⁾ 또한 성경에서 뜻하는 천년이라는 기간은 긴 시간을 뜻한다. 따라서 그리스도의 통치는 장구하지만 사단의 지배는 잠깐이라는 뜻도 나타내고 있다. 그럼으로 이 ‘천년’이라는 기간은 상징적으로 해석되어, 이 기간을 그리스도의 초림부터 재림까지의 전 기간으로 보며, 바로 교회가 천년 왕국의 실현이며, 현재 그리스도께서 교회를 통해 평화의 의를 행하신다고 본다. 그러나 구약 성경에 예언된 약속의 땅은 이 기간에 완전히 성취되는 것이 아니고 그리스도의 재림 이후에

158) 김명용, “1992년 재림론, 천년왕국, 열 뿔 짐승과 666”, 『시한부 종말론 과연 성경적인가』 (서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1991), 128.

159) 황승룡, “시한부 종말론의 이단성”, 『신학이해』 제 9집(1991), 143.

도 성취된다.¹⁶⁰⁾ 그러므로 천년 왕국보다는 새 하늘과 새 땅이 더욱 중요한 미래이다. 그리고 이 새 땅은 천년 동안만이 아니라 영원무궁토록 존재할 것이다. 그러나 새 하늘과 새 땅에서의 완성은 전혀 새로운 시작이 아니라 현재 것의 변혁이다. 즉 그리스도의 부활 이전의 몸과 부활체가 연속성이 있듯이 현재의 것과 새 하늘 새 땅 사이에도 연속성이 있는 것이다.¹⁶¹⁾

한국에 들어온 초기선교사들은 신앙의 열정으로 선교지를 찾아온 이들이었다. 그들은 천년설을 핵심적인 진리로 믿었다.¹⁶²⁾ 이러한 그들의 신앙은 한국적 상황과 어우러져 한국 신자들의 신앙으로 정착하게 된다. 부흥 사경회를 통해 이러한 신앙은 확대되고, 평양신학교에서 조직신학을 교수한 남장로교 출신의 이울서(W. D Reynolds), 1930-1970년대 후반까지 조직신학 체계를 세우는 데 공헌한 박형용 박사¹⁶³⁾, 주경신학자 박윤선 박사¹⁶⁴⁾ 등이 모두 전천년을 신학적으로 뒷받침해 놓았다. 그러나 역사적으로 볼 때 어거스틴, 루터, 칼빈 등 개혁주의적 입장은 상징적으로 이해한 무천년적 전통에 있었고¹⁶⁵⁾ 이런 무천년적인 해석방법이 자리를 잡아가고 있고 우리 한국의 신학계에서도 상당 부분이 무천년설 쪽으로 흐르고 있음을 알 수 있다.

그러나 천년왕국이라는 주제는 기독교 교리 부분의 일부분으로서 클라우스가 서문에서 밝히듯이 예언에 대한 해설은 “우리가 이제는 거울로 보는 것같이 희미하나 그 때에는 얼굴과 얼굴을 대하여 볼 것이요, 이제는 내가 아나 그때에는 주께서 나를 아신 것 같이 내가 온전히 알리라”(고전 13:12)는 바울의 경고를 항상 염두에 두어야 한다. 그리고

160) F. E. Hamilton, 35.

161) A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*, 384.

162) 민경배, 「한국기독교회사」, (서울: 대한기독교서회, 1983), 134.

163) 박형용 박사는 그리스도의 재림은 즉시 영원세계로 도입할 것이 아니라 먼저 지상에 그리스도와 그의 성도들의 지상통치를 설립하여 영원 세계의 전주곡을 올린 후에 최종 부활, 최종 심판을 지나 최종상태에 도달 할 것을 목적으로 한다. 재림으로부터 최종 부활과 최종 심판까지는 천년의 세월이 개제될 것이라고 하였다(박형용, 「박형용박사 저작전집 VII」, 219-20).

164) 박윤선 박사는 “나는 계시록 20:4-6이 재림 후의 일을 가리킨다고 확신한다. 나는 전천년설이 옳다고 생각 한다”고 했다(박윤선, 「계시록」, 330-31, 323).

165) 참고로 미국의 개혁교회와 정통장로교, 칼빈신학교, 웨스트민스터신학교 등은 칼빈과 루터의 영향 아래 무천년설을 고수하고 있다(조영엽, 「종말- 내세론」 [서울: 도서출판 미스바, 2004], 442).

“성경을 바로 해석하려고 노력하는 자세가 서로(무천년설자, 후천년설자, 천천년설자)에게 필요하다”¹⁶⁶⁾고 하겠다.

천년기 후 재림론자인 뵈트너(L. Boettner) 교수는 그의 글 마지막에서 이렇게 말하였다. “그리스도의 재림 방법과 그가 이 세상에서 세우고 또 앞으로 세울 그 왕국에 대하여는 의견상 일치를 보지 못하고 있다. 이 때문에 모든 교파의 교회는 실제에 있어서 여러 천년왕국론 중 어느 하나를 그 신조의 조항으로 삼기를 거절하고 오히려 그리스도께서 재림하신다는 사실을 아는 모든 사람들을 그리스도 안의 한 형제로 받아들이기를 기뻐한다. 따라서 우리는 개인적으로는 그리스도의 재림과 그 시기에 관하여 확고한 견해를 가질지 모르나 우리의 이념은 본질적인 면에 대해서는 하나로 일치하고 비본질적인 면에 대하여는 자유를 허용하고 기타 모든 면에서는 사랑으로 포용하는 것이 되어야 할 것이다.

또 래드(George Eldon Ladd) 교수는 그의 글 마지막에서 다음과 같이 말한다. “천년왕국에 대한 교리는 매우 심각한 신학적인 난제들을 안고 있다. 그러나 비록 모든 질문에 대한 대답을 발견할 수 없을지라도 복음적인 신학은 성경의 분명한 가르침 위에 세워져야 한다. 그러므로 나는 천년기 전 재림론자로 머문다”¹⁶⁷⁾고 했다.

우리는 위의 두 사람의 글에서 다음과 같은 결론을 얻을 수 있다. 천년왕국론을 펼치는 사람들은 그래도 보수주의자들이라는 점이다. 위에서 세 가지 견해를 살펴보았지만 이들은 모두가 그리스도의 유형적 재림을 믿고 그 소망 가운데 살아가는 사람들이다. 따라서 성경이 영감된 하나님의 말씀임을 믿으며 예수 그리스도를 주로 고백하는 자들이다. 자유주의자들이나 신정통주의자들과 비교한다면 이들은 한 울타리 안에 있는 형제들이라고 볼 수 있다.

또 한 가지는 우리의 견해는 분명히 하되 다른 견해를 따르는 자들을 함부로 폄하해서는 안 된다는 점이다. 위에서 말한 대로 천년왕국론은 보수주의 진영에서만 펼쳐지는 것이다. 물론 자유주의자들이 문명과 문화의 발전으로 말미암은 이상사회 실현을 천년왕국으로 보는 견해도 있지만, 이것은 천년왕국의 축에도 들지 못하는 천박한 견해가

166) 한국복음주의신학회 논문집 제13권, 성경과 신학, (서울: 기독지혜사, 1993), 28에서 성결대 성기호 교수의 ‘휴거의 신학적 의의’에 대한 이승구 교수의 ‘논평’ 중.

167) Robert G. Clouse, 40.

아닐 수 없다. 천년왕국에 대한 여러 견해가 엇갈리는 궁극적인 원인은 이 문제에 대한 하나님의 특별게시가 그분의 섭리적인 어떤 이유에서, 보다 풍성하게 주어지지 아니한데 있다. 따라서 나와 다른 견해를 취하는 자들을 그리스도 밖에 있는 자들, 곧 이단으로 정죄해서는 안 될 것이다.

2. 종말론의 다양한 논의들

하나님 나라는 예수님의 가르침 가운데 핵심이다.¹⁶⁸⁾ “때가 찼고 하나님나라가 가까웠으니 회개하고 복음을 믿으라”(막 1:15)는 예수님의 말씀을 근거로 하여 많은 학자들은 거의 2세기에 걸쳐서 하나님나라에 대한 예수님의 교훈에 대하여 다음과 같은 질문을 던지며 논쟁하여 왔다. 즉, 예수님의 교훈에 있어서 “하나님나라는 묵시록적 개념인가? 하나님의 나라가 ‘현재’에 임한 것인가? 아니면 ‘미래’에 임할 것인가? 하나님의 나라는 ‘현재적이며 동시에 미래적’인가? 혹은 예수님의 지상 사역과 미래의 강림(Parousia) 사이에 시간의 긴장이 있는가? 있다면 이런 긴장을 ‘실존적’으로 해석할 것인가?” 하는 문제들이다. 이러한 질문들을 가지고 하나님나라 개념을 논의한 학자들의 종말론 체계를 살펴보고자 한다.

1) 도덕적 종말론

알브레흐트 릿츨(Albrecht Ritschl, 1822-1889)은 하나님나라의 개념이 기독교에 있어서 매우 중요하다고 주장하였다. 그는 기독교에는 두 개의 중심축이 있는데, 하나는 그리스도의 구속(救贖)이요, 다른 하나는 하나님의 나라(王國)라고 하였다. 이 나라는 “사랑의 행동을 통한 인간의 도덕적 기관”이라고 그는 정의를 내렸다.¹⁶⁹⁾ 이 말에서 우리는 릿츨의 하나님나라는 하나님의 선물이 아니라, 인간의 임무라는 것을 보게 된다.¹⁷⁰⁾

이처럼 릿츨은 하나님의 나라를 인간의 일로 보고, 기독교를 본질

168) 조지 래드, 「개혁주의 종말론 강의」, 129.

169) A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, ed. H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay(New York: Scribner, 1902), 13.

170) G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*(Grand Rapids: Eardmans, 1972), 25.

적으로 도덕적인 종교로 보았기 때문에, 하나님 나라는 그에게 있어서 도덕적 가치와 목표를 의미할 뿐이었다. 구속받은 자들은 이러한 가치와 목표에 도달하기 위하여 끊임없이 노력해야 한다. 그러므로 릿츨의 하나님나라는 근본적으로 “이 세상에 속한 것”이다. 즉, 하나님의 나라는 하나님의 뜻을 인간이 현재 이 세상에서 실천하는 도덕적 생활을 의미한다고 릿츨은 본 것이다. 예수님은 이런 하나님의 나라를 세우기 위해서 오셨고, 그 자신이 하나님나라의 건설자이시며, 우리의 위대한 도덕적 선생이시오 모범자라고 하셨다. “우리 시대에는 종말론이라는 서랍은 거의 닫혀 있는 상태로 남아 있다.”고 한 트뢰츨취(Ernst Troeltsch)의 말은 릿츨 당시의 신학을 적절하게 요약하고 있다.¹⁷¹⁾

1940년대에 영향력 있는 미국의 신학자들, 즉, C. C. McCown, F. C. Grant, John Knox, Amos N. Wilder와 같은 신학자들도 릿츨의 신학적 전통에서 있었으며, 그들은 하나님의 나라를 근본적으로 세상적인 것으로 이해하고 있었다.¹⁷²⁾

릿츨의 사상을 가장 잘 이해한 대표적인 학자는 하르낙(Adolf von Harnack, 1851-1930)이다. 하르낙의 사상은 19세기 자유주의 신학에서 절정을 이루었다. 하르낙에 의하면 예수님의 교훈은 다음과 같이 크게 셋으로 분류할 수 있다. 즉, 1) 하나님 나라와 그 도래, 2) 아버지 하나님과 인간 영혼의 무한한 가치, 3) 그리고 높은 의와 사랑의 계명 등이다.¹⁷³⁾

여기서는 하나님나라와 그 도래에 대해서만 알아보기로 하자. 하나님나라에 대한 예수님의 메시지는 어떤 것인가? 하르낙에 의하면, 그것은 두 개의 축으로 되어 있는데, 하나는 하나님나라의 도래는 순수하게 미래에 있을 사건이며, 하나님나라 자체는 내적인 것, 즉 이미 현존하고 있어서 그 도래는 지금이라도 있을 수 있다는 것이다. 예수님은 유대인의 종교적 전통에서 하나님 나라의 현재적인 측면과 미래적인 측면을 받아들였지만, 그러나 하나님나라에 대한 예수님의 메시지 중에

171) Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, 36; Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future*(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 288-89.

172) Norman Perrin, *Kingdom of God in the Teaching of Jesus*(Philadelphia: Westminster, 1963), 148-57 참조.

173) Adolf Harnack, *What is Christianity?*, trans. T. B. Saunders, 2nd ed.(New York: Putnam, 1902), 55.

무엇이 알맹이고 무엇이 껍질인가를 우리는 구별해야 한다고 하르낙은 주장하였다. 하나님나라는 하나님의 모든 원수들이 장차 사라져 버릴 것이라는 미래에 대한 극적인 소망을 의미하는데, 이것은 하나님나라의 껍질이다. 그러나 하나님나라가 이미 여기 있다는 것은 예수님 자신의 사상이었으며, 이것은 예수님의 메시지의 핵심이며 알맹이다. 하나님의 나라는 개인에게 오는 것이며, 인간 영혼 속에 들어가 그것을 붙잡는다. 하나님의 나라와 그 도래가 예수님의 말씀 선포의 중심에 자리 잡고 있었다고는 하지만, 그러나 그것은 외적인 것이 아니라 “인간의 마음속에 조용하고도 강력한 힘”으로써 이미 현존하고 있는 것이라고 하르낙은 주장했던 것이다.¹⁷⁴⁾ 이처럼 하르낙도 릿츨처럼 하나님나라의 종말론적 혹은 미래적 측면을 부정하고, 예수님을 다만 도덕적 교사로서만 보는 우를 범하였다.

2) 철저한 종말론

19세기 말엽 릿츨¹⁷⁵⁾과 하르낙¹⁷⁶⁾의 사상을 반대하는 운동이 활발하게 전개되었는데, 여기에는 보수주의자들뿐만 아니라 자유주의자들도 포함되어 있었다. 그 선두 주자는 릿츨의 수제자이며 사위인 요하네스 바이스(Johannes Weiss, 1863-1914)였다. 그는 “예수의 하나님나라 선포(Jesus' Proclamation of the Kingdom of God)”라는 65쪽 정도의 자신의 작은 저서에서 릿츨의 사상을 비판하였는데, 릿츨의 학설은 19세

174) Adolf Harnack, 60-1.

175) 알브레흐트 릿츨(Albrecht Ritschl, 1822-1889)은 하나님나라의 개념이 기독교에 있어서 매우 중요하다고 주장하였다. 그는 기독교에는 두 개의 중심축이 있는데 하나는 그리스도의 구속이요 다른 하나는 하나님의 나라라고 하였다. 이 나라는 “사랑의 행동을 통한 인간의 도덕적 기관”이라고 그는 정의를 내렸다. 이 말에서 릿츨의 하나님나라는 하나님의 선물이 아니라 인간의 과업이라는 것을 보게 된다. 이처럼 릿츨은 하나님의 나라를 인간의 일로 보고 기독교를 본질적으로 도덕적인 종교로 보았기 때문에 하나님의 나라는 그에게 있어서 도덕적 가치와 목표를 의미할 뿐이었다. 그러므로 릿츨의 하나님나라는 근본적으로 “이 세상에 속한 것”이다(A. Ritschl, 13).

176) 릿츨의 사상을 가장 잘 이해한 대표적인 학자는 하르낙(Adolf Harnack, 1851-1930)이다. 하르낙의 사상은 19세기 자유주의 신학에서 절정을 이루었다. 하르낙에 의하면 예수님의 교훈은 다음과 같이 크게 셋으로 분류할 수 있다. 즉 ① 하나님나라와 그 도래, ② 아버지 하나님과 인간 영혼의 무한한 가치, ③ 그리고 높은 의와 사랑의 계명 등이다. 하르낙도 릿츨처럼 하나님나라의 종말론적 혹은 미래적 측면을 부정하고 예수님을 다만 도덕적 교사로서만 보는 우를 범하였다(Adolf Harnack, 55).

기의 진화론적이며 비종말론적인 사고에 근거를 두고 있다는 것이었다.

바이스에 의하면, 예수님의 말씀하신 하나님나라는 현재적이며 윤리적인 나라가 아니라, 철저하게 종말론적이며 미래주의적이며, 심지어는 묵시록적(apocalyptic)이다. 예수님은 하나님나라가 인간들의 마음속에서 서서히 퍼져 나가는 일종의 윤리적 통치가 아니라, 오히려 하나님의 극적인 행동에 의해 나타날 미래적인 나라를 기대하셨다는 것이 바이스의 주장이다.¹⁷⁷⁾

바이스는, 예수님은 단순히 위대한 윤리적 선생만이 아니었다고 주장한다. 예수님은 오히려 자신이 시대의 결정적 위치에 서 있다고 생각했으며, 스스로가 구원을 종말론적으로 전한 전파자라고 확신하고 있었다는 것이다. 예수님은 하나님의 나라를 미래에 세워지게 될 한 실체로 바라보았다. 이 나라는 점진적인 진화의 과정을 통해서 이루어지는 것이 아니라, 지금까지의 역사에서는 볼 수 없었던 전혀 다른 역사의 분기점으로 나타나게 될 것이라고 바이스는 말한다. 그러므로 하나님의 나라는 인간의 임무가 아니며, 인간의 행위로 말미암아 도래하지도 않는다. 그것은 전적으로 하나님의 사역이다. 릿츨과는 달리 바이스는 하나님의 나라는 인간의 어떤 역사로 이루어지는 것이 아니며 하나님이 주시는 것뿐이라고 주장한다.¹¹³⁾ 바이스에 의하면, 예수님의 위대함은 하나님의 주권이 곧 역사하셔서 영원한 승리를 쟁취하게 될 것이라는 확신을 위하여 사셨고, 싸웠으며, 또한 고난을 당하셨다는데 있다. 예수님의 사역은 하나님의 일들을 위한 전투였으며, 그의 사역의 출발점은 하나님의 승리에 대한 확신이었다.¹⁷⁸⁾

바이스는 예수님의 교훈 속에 미래 종말론이 중심을 이루고 있다는 사실을 인식하고 있었다. 그러므로 릿츨이나 하르낙과는 달리 바이스에게 있어서는 예수님의 교훈의 종말론적 요소는 껍질이 아니라 알맹이였다 그러나 예수님에게 있어서 하나님의 나라는 전적으로 미래적이며 결코 현재적일 수 없다고 말한 바이스의 주장은 지나치게 일방적이었다.¹⁷⁹⁾

177) Johannes Weiss, *Jesus' proclamation of the Kingdom of God*, ed. and trans. Richard H. Hiers and David, L. Holland(Philadelphia: Fortress, 1971), 17.

178) Johannes Weiss, 19.

바이스의 견해를 확대하고 일반화시킨 사람은 알버트 슈바이처 (Albert Schweitzer, 1875-1966)이다. 그는 예수님의 선교에 대한 바이스의 견해는 기본적으로 옳았으나, 바이스가 그것을 좀 더 철저하게 주장하지 못한 데 대하여는 유감을 나타냈다. 바이스는 예수님의 설교에 종말론적 요소들이 있음을 강조하였다. 그러나 슈바이처는 이 종말론적 개념들이 예수님의 설교뿐만 아니라, 예수님의 전 생애를 지배하고 있었다고 주장한다.¹⁸⁰⁾ 그래서 예수님과 하나님나라에 대한 슈바이처의 해석은 철저한 종말론(Consistent eschatology)이라고 불리어지게 되었다.

슈바이처는 예수님을 일종의 윤리적인 왕국의 설교자로 보는 자유주의자들을 다음과 같이 비판하였다. “그는 합리주의에 의하여 고안되고 자유주의에 의하여 생명을 부여받았으며, 현대 신학에 의하여 역사적인 옷이 입혀진 인물이다.”¹⁸¹⁾ 슈바이처는, 미래에 대하여는 거의 아무것도 말하지 않은 그런 예수님이 아니라, 사상과 행동이 급진적이며 철저한 종말론으로 충만해 있는 예수님을 발견하였다. 예수님의 메시지를 푸는 열쇠는 예수님이 장차 오시리라는 그것이다. 이러한 종말론적 설교는 예수님의 사역에 있어서 기본적인요 중심적이며, 본래의 계획이기도 하였다. 이처럼 슈바이처는 예수님의 설교의 기초는 초기 갈릴리 사역 때부터 미래의 하나님나라였다고 믿고 있었다.¹⁸²⁾

바이스와 마찬가지로 슈바이처는 이처럼 예수님은 하나님나라를 현재적인 것이 아니라 미래의 실재(實在)로 생각했다고 주장 한다. 그런데 이 하나님나라는 사실은 미래적이지만, 매우 가까이 있고 바로 옆모퉁이에 와 있다. 예수님은 이 하나님나라의 미래에 대한 개념을 유대인의 묵시 문학에서 취하였다고 슈바이처는 주장한다. 이 유대인의 묵시 문학에서 발견되는 것과 같이 예수님의 생활, 사역, 그리고 교훈 전체는 종말론적 기대 속에서 되어졌다. 이 기대의 중심은 장차 하나님나

179) Anthony Hoekema, *The Bible and the Future*, 388-89.

180) Norman Perrin, 33-9.

181) Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*(New York: Macmillan, 1964), 396.

182) Albert Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*, trans. Walter lowrie(London: Black, 1914), 87, quoted in Erickson, 1158.

라가 임한다는 그것이다. 하나님나라에 대한 예수님의 교훈은 묵시록적 개념이며, 멀지 않은 장래에 하나님나라가 임할 것이라고 기대했다고 한다. 따라서 예수님의 지상 사역은 묵시록적 기대 속에서 전개되었으며, 예수님은 자신이 메시아이시며, 미래의 왕국이 곧 도래하리라는 확신을 가지고 계셨다. 이러한 확신으로 예수님은 하나님나라가 실제로 도래하기 전에 마지막 회개의 기회를 백성들에게 주기 위하여 “이스라엘 집의 잃어버린 양들”에게 자기 제자들을 보내셨다고 한다.

“내가 진실로 너희에게 이르노니 이스라엘의 모든 동네를 다 다니지 못하여서 인자가 오리라.”(마 1:23)고 하신 예수님의 말씀을 근거로 하여, 슈바이처는 예수님은 제자들의 전도 여행이 끝나기 전에 그리스도의 강림(Parousia)과 왕국의 도래가 이루어질 것으로 기대했다고 결론지었다.¹⁸³⁾ 그러나 제자들이 돌아왔을 때 인자의 강림은 일어나지 않았으며, 하나님의 나라도 도래하지 않았다. 그래서 예수님은 자신이 착각했다는 것을 확신하게 된다. 이것은 소위 강림의 연기의 처음 예가 되었다. 하나님나라가 임하지 않았기 때문에, 예수님은 자신의 계획을 수정할 수밖에 없었다고 한다.¹⁸⁴⁾ 그래서 예수님은 예루살렘으로 올라가서 죽으므로 하나님나라가 임하도록 하셨다. 이와 같이 고난을 당하시고 죽으므로 예수님은 자신의 메시아직을 성취하시고 하나님나라를 임하게 하여 “인자”로 나타나려 계획하셨다는 것이 슈바이처의 상상이다.¹⁸⁵⁾

19세기 말엽 릿츨과 하르낙의 사상을 반대하는 운동이 활발하게 전개되었는데, 여기에는 보수주의자뿐만 아니라 자유주의자들도 포함되어 있었다. 그 선두 주자는 릿츨의 수제자이며, 사위인 요하네스 바이스(Johannes Weiss, 1863-1914)였다 그는 “예수의 하나님나라 선포(Jesus' Proclamation of the Kingdom of God)”라는 65쪽 정도의 자신의 작은 저서에서 릿츨의 사상을 비판하였는데, 릿츨의 학설은 19세기의 진화론적이며 비종말론적인 사고에 근거를 두고 있다는 것이었다.

바이스에 의하면, 예수님의 말씀하신 하나님나라는 현재적이며 윤리적인 나라가 아니라, 철저하게 종말론적이며 미래주의적이며, 심지어

183) *The Quest of the Historical Jesus*, 238.

184) *The Quest of the Historical Jesus*, 358.

185) *The Quest of the Historical Jesus*, 386-87.

는 묵시록적(apocalyptic)이다. 예수님은 하나님나라가 인간들의 마음속에서 서서히 퍼져 나가는 일종의 윤리적 통치가 아니라, 오히려 하나님의 극적인 행동에 의해 나타날 미래적인 나라를 기대하셨다는 것이 바이스의 주장이다.¹⁸⁶⁾

바이스는, 예수님은 단순히 위대한 윤리적 선생만이 아니었다고 주장한다. 예수님은 오히려 자신이 시대의 결정적 위치에 서있다고 생각했으며, 스스로가 구원을 종말론적으로 전한 전파자라고 확신하고 있었다는 것이다. 예수님은 하나님의 나라를 미래에 세워지게 될 한 실체로 바라보았다. 이 나라는 점진적인 진화의 과정을 통해서 이루어지는 것이 아니라, 지금까지의 역사에서는 볼 수 없었던 전혀 다른 역사의 분기점으로 나타나게 될 것이라고 바이스는 말한다. 그러므로 하나님의 나라는 인간의 임무가 아니며, 인간의 행위로 말미암아 도래하지도 않는다. 그것은 전적으로 하나님의 사역이다. 릿츨과는 달리 바이스는 하나님의 나라는 인간의 어떤 역사로 이루어지는 것이 아니며 하나님이 주시는 것뿐이라고 주장한다.¹⁸⁷⁾ 바이스에 의하면, 예수님의 위대함은 하나님의 주권이 곧 역사하셔서 영원한 승리를 쟁취하게 될 것이라는 확신을 위하여 사셨고, 싸웠으며, 또한 고난을 당하셨다는 데 있다. 예수님의 사역은 하나님의 일들을 위한 전투였으며, 그의 사역의 출발점은 하나님의 승리에 대한 확신이었다.

바이스는 예수님의 교훈 속에 미래 종말론이 중심을 이루고 있다는 사실을 인식하고 있었다. 그러므로 릿츨이나 하르낙과는 달리 바이스에게 있어서는 예수님의 교훈의 종말론적 요소는 껍질이 아니라 알맹이였다. 그러나 예수님에게 있어서 하나님의 나라는 전적으로 미래적이며 결코 현재적일 수 없다고 말한 바이스의 주장은 지나치게 일방적이었다.¹⁸⁸⁾

바이스의 견해를 확대하고 일반화시킨 사람은 알버트 슈바이처이다. 그는 예수님의 선교에 대한 바이스의 견해는 기본적으로 옳았으나, 바이스가 그것을 좀 더 철저하게 주장하지 못한 데 대하여는 유감을 나

186) Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, ed and trans. Richard H. Hiers and David. Holland(Philadelphia: Fortress, 1971).

187) Norman Perrin, 18.

188) Anthony Hoekema, *The Bible and the Future*, 290-91.

타냈다. 바이스는 예수님의 설교에 종말론적 요소들이 있음을 강조하였다. 그러나 슈바이처는 이 종말론적 개념들이 예수님의 설교뿐만 아니라, 예수님의 전 생애를 지배하고 있었다고 주장한다.¹⁸⁹⁾ 그래서 예수님과 하나님나라에 대한 슈바이처의 해석은 철저한 종말론(consistent eschatology)이라고 불리어지게 되었다.

슈바이처는 예수님을 일종의 윤리적인 왕국의 설교자로 보는 자유주의자들을 다음과 같이 비판하였다. “그는 합리주의에 의하여 고안되고, 자유주의에 의하여 생명을 부여받았으며, 현대 신학에 의하여 역사적인 옷이 입혀진 인물이다.”¹⁹⁰⁾ 슈바이처는, 미래에 대하여는 거의 아무것도 말하지 않은 그런 예수님이 아니라, 사상과 행동이 급진적이며 철저한 종말론으로 충만해 있는 예수님을 발견하였다. 예수님의 메시지를 푸는 열쇠는 예수님이 장차 오시리라는 그것이다. 이러한 종말론적 설교는 예수님의 사역에 있어서 기본적으로 중심적이며, 본래의 계획이기도 하였다. 이처럼 슈바이처는 예수님의 설교의 기초는 초기 갈릴리 사역 때부터 미래의 하나님나라였다고 믿고 있었다.¹⁹¹⁾

바이스와 마찬가지로 슈바이처는 이처럼 예수님은 하나님나라를 현재적인 것이 아니라, 미래의 실재(實在)로 생각했다고 주장한다. 그런데 이 하나님나라는 사실은 미래적이지만, 매우 가까이 있고 바로 옆모퉁이에 와 있다. 예수님은 이 하나님나라의 미래에 대한 개념을 유대인의 묵시 문학에서 취하였다고 슈바이처는 주장한다.¹⁹²⁾ 이 유대인의 묵시 문학에서 발견되는 것과 같이 예수님의 생활, 사역, 그리고 교훈 전체는 종말론적 기대 속에서 되어졌다.

이 기대의 중심은 장차 하나님나라가 임한다는 그것이다. 하나님나라에 대한 예수님의 교훈은 묵시록적 개념이며, 멀지 않은 장래에 하나님나라가 임할 것이라고 기대했다고 한다. 따라서 예수님의 지상 사역은 묵시록적 기대 속에서 전개되었으며, 예수님은 자신이 메시아이시

189) Anthony Hoekema, *The Bible and the Future*, 291; Perrin, 34.

190) Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*(New York: Macmillan, 1964), 396.

191) Albert Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God: The secret of Jesus' Messiahship and Passion*, trans. Walter Lowrie(London: Black, 1914), 87, quoted in Erickson, 1158.

192) *The Quest of the Historical Jesus*, 238.

며, 미래의 왕국이 곧 도래하리라는 확신을 가지고 계셨다. 이러한 확신으로 예수님은 하나님나라가 실제로 도래하기 전에 마지막 회개의 기회를 백성들에게 주기 위하여 “이스라엘 집의 잃어버린 양들”에게 자기 제자들을 보내셨다고 한다. “내가 진실로 너희에게 이르노니 이스라엘의 모든 동네를 다 다니지 못하여서 인자가 오리라.”(마 1:23)고 하신 예수님의 말씀을 근거로 하여, 슈바이처는 예수님은 제자들의 전도 여행이 끝나기 전에 그리스도의 강림(Parousia)과 왕국의 도래가 이루어질 것으로 기대했다고 결론지었다.

그러나 제자들이 돌아왔을 때, 인자의 강림은 일어나지 않았으며, 하나님의 나라도 도래하지 않았다. 그래서 예수님은 자신이 착각했다는 것을 확신하게 된다. 이것은 소위 강림의 연기의 처음 예가 되었다. 하나님나라가 임하지 않았기 때문에 예수님은 자신의 계획을 수정할 수밖에 없었다고 한다. 그래서 예수님은 예루살렘으로 올라가서 죽으므로 하나님나라가 임하도록 하셨다. 이와 같이, 고난을 당하시고 죽으므로 예수님은 자신의 메시아직을 성취하시고, 하나님나라를 임하게 하여 “인자”로 나타나려고 계획하셨다는 것이 슈바이처의 상상이다.¹⁹³⁾

바이스와 함께 슈바이처의 신학적 공헌은 예수님을 단순히 도덕적 모범이나 윤리 선생으로 묘사했던 옛 신학자들의 예수님상(像)에 대하여 치명적인 타격을 주었다는 점이다.¹⁹⁴⁾ 슈바이처는 “예수님의 모든 사역과 교훈은 고정된 종말론적 기대를 기초로 하고 있었는데, 이 기대는 반드시 유대인의 묵시 문학에서 발견되는 용어로 해석되어야 한다.”고 하였다.¹⁹⁵⁾ 그러나 슈바이처의 견해에서, 이 종말론적 기대는 결국 환상이 되고 만다. 그에게 있어서 예수님은 비극의 인물이 되었다. 즉, 하나님의 실제적인 아무런 계획도 없는 것을 이루기 위하여 예수님은 스스로 죽음을 택하였던 것이다. 결국 슈바이처의 철저한 종말론은 자유주의적 기독교의 피해를 계속 남겨두게 되었다.

3) 실현된 종말론

바이스와 슈바이처가 예수님이 선포한 하나님의 나라는 현재적이

193) *The Quest of the Historical Jesus*, 386-7.

194) Hoekema, *The Bible and the Future*, 292.

195) Perrin, 30.

아니라 미래적이라고 주장한 반면, 다드(Charles Harold Dodd, 1884-1973)는 이 하나님의 나라는 이미 도래했으며 예수님의 사역 속에 나타나 있다고 주장하였다. 그래서 다드의 견해는 “실현된 종말론(realized eschatology)”으로 알려지게 되었다. 다드의 종말론은 슈바이처와 유사하였으나, 다른 점에서는 정반대였다. 그는 슈바이처와 마찬가지로 종말론이 성경 속에, 특히 예수님의 교훈 속에 가득 차 있는 중요한 주제라고 주장하였다. 그러나 슈바이처와는 달리 다드는 예수님의 메시지 내용은 장차 어떤 미래적인 나라가 도래하는 것이 아니라, 오히려 예수님의 강림과 함께 하나님의 나라가 이미 도래한 것이라고 강조하였다.¹⁹⁶⁾

다드의 기본적인 입장을 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째로 예수님에게 있어서 하나님의 나라는 현재적이라는 것, 둘째로 예수님은 하나님 나라의 실체가 자신의 사역에서 실현되었다고 가르치셨다는 것, 셋째로 예수님의 종말론은 “실현된 종말론”이라는 것이다.

다드는 구약의 선지자들이 예언하였던 하나님나라가 예수님의 사역을 통하여 도래했다고 주장한다. “종말은 미래에서 현재로, 기대의 영역에서 실현된 경험의 영역으로 들어왔다”고 주장한 것이다.¹⁹⁷⁾ 다드는 이처럼 하나님의 나라가 예수님의 지상 사역을 통하여 이미 실현된 것으로 본 것이다. 그는 마태복음 12:20과 누가복음 11:20의 “하나님의 나라가 이미 너희에게 임하였느니라”고 하신 말씀에서 그 “임하였다”는 짧은 하나님의 나라가 이미 실현되었다는 것을 분명히 보여 준다고 하였다 그리고 마가복음 1:15의 “하나님나라가 가까웠으니”라고 하신 말씀도 마태복음 12:28의 의미와 동일하다고 보았다.¹⁹⁸⁾

다드는 자신의 종말론을 체계적으로 설명하기 위하여 특별히 주의 날(the day of the Lord)에 대하여 주의를 기울인다. 그는 구약에서는 주의 날이 미래적인 문제로 언급되고 있으나, 신약에서는 현재적인 사건으로 서술되어 있다고 주장한다. 구약이 예언하였던 “주의 날”은 이미 동이 텄으며, 장차 올 세계 역시 이미 시작되었다고 주장한다. 신약의 저자들에게는 종말은 이미 역사 속에 들어왔다. 즉, 하나님의 감추

196) Millard J. Erickson, 1158-59.

197) C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*(London: Nisbet, 1935), 50.

198) C. H. Dodd, “*The Parables of the Kingdom*”, 210.

어진 통치가 계시되었으며, 장차 올 세계가 이미 도래하였다. 원시 기독교의 복음은 실현된 종말론의 복음이라고 다드는 주장한다.¹⁹¹⁾ 그의 주장에 의하면 종말론은 이처럼 성취 되었으며 실현되었다.

우리는 예언의 미래적 성취를 뒤돌아보는 것보다는 그 예언이 어떤 방법으로 이미 성취되었는가를 주목해야 한다고 다드는 말한다. 예를 들면, 하나님의 승리는 예수님께서 사단이 하늘에서 떨어지는 것을 보았을 때 명백해졌다. “예수께서 이르시되 사단이 하늘로서 번개같이 떨어지는 것을 내가 보았노라.”(눅 10:18) 그리스도의 오심과 함께 심판은 이미 시작되었음을 알 수 있다. “그 정죄는 이것이니 곧 빛이 세상에 왔으되 사람들이 자기 행위가 악함으로 빛보다 어두움을 더 사랑한 것이니라”(요 3:19). 또한 영생은 이미 우리의 소유가 되었다는 것을 다음 말씀에서 알 수 있다. “내 말을 듣고 또 나 보내신 이를 믿는 자는 영생을 얻었고 심판에 이르지 아니하나니 사망에서 생명으로 옮겼느니라”(요 5:24). 다드는 이처럼 신약의 저자들이 마지막 때를 이미 도래한 것으로 보았다는 사실을 거의 의심하지 않는다.¹⁹⁹⁾ 다드는 역시 눅 14:28-33; 막 13:28; 마 9:36; 10:6; 25:32; 막 14:27; 눅 15:3-9; 12:32; 마 9:37-38; 눅 10:1,2; 마 11:2-6; 13:16; 눅 16:23; 마 12:41(눅 11: 31); 마 12:28(눅 11:29); 눅 10:18; 막 3:27; 마 19:3-19; 막 10:2-10; 마 5:17,18 등 여러 구절들도 하나님 나라를 실현된 종말론으로 해석하는 데 제공되는 구절들이라고 말한다.²⁰⁰⁾

그러나 다드는 그리스도의 재림, 심판의 날, 그리고 새 하늘과 새 땅과 같은 미래에 있을 사건들에 관한 구절들을 잘못 해석하고 있다. 예를 들면 마태복음 25:14-30과 누가복음 19:12-27과 같은 구절들이다. 전자는 달란트 비유이고 후자는 므나 비유이다. 이 비유들은 분명히 그리스도의 재림을 가리키는 말씀들이다. 그러나 다드는 이 비유들은 본래 바리새인들을 가리켜 하신 비유들이라고 주장한다. 두 비유에서 나타나는 “악하고 게으른 종”, 즉 그의 달란트와 므나를 땅속이나 수건에 감추어 두었던 그 종은 바리새적 유대인들이며, 율법을 열심히 준수함으로써 보호를 받으려는 자들이다. 그리고 그의 이기주의적 배타주의 때문에 창녀들과 죄인들의 구원을 위하여는 조금도 생각하지 않는 자들

199) Erickson, 1159.

200) 신복윤, 81.

이다 다드는 이 비유들의 원형은, 그리스도의 재림에 대한 자료를 담고 있지 않으며, 게으른 종이 바깥 어두운 곳에 던져짐을 받는다는 언급도 전혀 포함하고 있지 않는다고 주장한다. 다드에 의하면, 오히려 이 미래 종말론적 요소들은 기다렸던 그리스도의 초기 재림이 일어나지 않았던 사실을 설명하려고 교회가 나중에 첨가한 것이라고 주장한다.²⁰¹⁾

다드는 열 처녀 비유(마 25: 1-12)에 대해서도 이와 비슷한 이론을 제시한다. 다드에 의하면, 이 비유는 본래 예수님의 지상 사역 중에 일어나게 되어 있는 어떤 일들에 대해 준비하도록 가르치기 위해 의도되었다. 그러나 후에 예수님의 사역 중의 위기가 지나가 버리자 교회는 이 비유를 개조하여 종말론적 배경을 첨가하게 되었다. 그렇게 한 이유는, 그 당시 곧 다가올 것으로 믿었던 최후의 세계적 위기에 대해 사람들로 하여금 준비시키기 위해서였다는 것이 다드의 주장이다. 우리는 마가복음 14:25에 대한 해석에서도 미래 종말론에 대한 다드의 입장이 무엇인가를 알 수 있다. “진실로 너희에게 이르노니 내가 포도나무에서 난 것을 하나님나라에서 새 것으로 마시는 날까지 다시 마시지 아니하리라”고 하신 예수님의 말씀에 대하여 다드는 “우리는 여기에 제시된 하나님의 나라를 장차 올 것으로 생각해야 할 것인가”라고 묻는다. 만일 그렇다면 그것은 이 세상에 올 것이 아니라고 다드는 말한다. 왜냐하면 “새 포도주”는 묵시록적 사상에서 말하는 “새 하늘과 새 땅”에 속해 있기 때문이다. 다시 말하면 시간과 공간의 영역 너머에 있는 초월적 질서에 속해 있기 때문이라는 것이다.²⁰²⁾

다드는 신약에서 발견되는 미래 종말론의 근원은 유대인의 묵시문학이라고 지적한다. 신자들은 처음에는 주님의 재림이 곧 있을 것으로 기대했으나 주님의 재림이 없자 “교회는 하나님의 나라는 이미 도래했다는 선언으로 깨어지게 되었던 전통적인 유대인의 종말론을 변형하여 재구성하기 시작했다. 재구성을 위한 자료들은 묵시 문학에 풍부하게 나타나 있다. 그러므로 교회의 재구성된 종말론은 유대적 자료에 깊이 의존하고 있다”고 다드는 주장한다. 그리고 그는 유대 묵시 문학에서 유래된 이러한 자료들이 원시 기독교의 중심 메시지라고 생각하고 있었다.²⁰³⁾

201) C. H. Dodd, 146-53.

202) C. H. Dodd, 56.

바이스와 슈바이처가 예수님이 선포한 하나님의 나라는 현재적이 아니라 미래적이라고 주장한 반면, 다드(Charles Harold Dodd 1884-1973)는 이 하나님의 나라는 이미 도래했으며 예수님의 사역 속에 나타나 있다고 주장하였다. 그래서 다드의 견해는 “실현된 종말론(realized eschatology)”으로 알려지게 되었다. 다드의 종말론은 한 가지 중요한 점에서는 슈바이처와 유사하였으나, 다른 점에서는 정반대였다. 그는 슈바이처와 마찬가지로, 종말론이 성경 속에, 특히 예수님의 교훈 속에 가득 차 있는 중요한 주제라고 주장하였다. 그러나 슈바이처와는 달리 다드는 예수님의 메시지 내용은 장차 어떤 미래적인 나라가 도래하는 것이 아니라, 오히려 예수님의 강림과 함께 하나님의 나라가 이미 도래한 것이라고 강조하였다. 204)

다드의 기본적인 입장은 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째로 예수님에게 있어서 하나님의 나라는 현재적이라는 것, 둘째로 예수님은 하나님 나라의 실체가 자신의 사역에서 실현되었다고 가르치셨다는 것, 셋째로 하나님의 종말론은 “실현된 종말론(realized eschatology)”이라는 것이다. 205)

다드는 구약의 선지자들이 예언하였던 하나님나라가 예수님의 사역을 통하여 도래했다고 주장한다. “종말은 미래에서 현재로, 기대의 영역에서 실현된 경험의 영역으로 들어왔다.”고 주장한 것이다. 206) 다드는 이처럼 하나님의 나라가 예수님의 지상 사역을 통하여 이미 실현된 것으로 본 것이다. 그는 마태복음 12:28과 누가복음 11:20의 “하나님의 나라가 이미 너희에게 임하였느니라.”고 하신 말씀에서 그 “임하였다”는 말씀은 하나님의 나라가 이미 실현되었다는 것을 분명히 보여준다고 하였다. 그리고 마가복음 1:15의 “하나님나라가 가까웠으니”라고 하신 말씀도 마태복음 12:28의 의미와 동일하다고 보았다.

다드는 자신의 종말론을 체계적으로 설명하기 위하여 특별히 주의 날(the day of the Lord)에 대하여 주의를 기울인다. 그는 구약에서는 주의 날이 미래적인 문제로 언급되고 있으나, 신약에서는 현재적인 사

203) 신복윤, 82-3.

204) Millard J. Erickson, 1158-59.

205) Norman Perrin, 58.

206) C. H. Dodd, 50.

건으로 서술되어 있다고 주장한다. 구약이 예언하였던 “주의 날”은 이미 동이 텄으며, 장차 올 세계 역시 이미 시작되었다고 주장한다.²⁰⁷⁾ 종말론은 이처럼 성취되었으며 실현되었다.

우리는 예언의 미래적 성취를 뒤돌아보는 것보다는 그 예언이 어떤 방법으로 이미 성취되었는가를 주목해야 한다고 다드는 말한다. 예를 들면, 하나님의 승리는 예수님께서 사단이 하늘에서 떨어지는 것을 보았을 때 명백해졌다. “예수께서 이르시되 사단이 하늘로서 번개같이 떨어지는 것을 내가 보았노라”(눅 10:18). 그리스도의 오심과 함께 심판은 이미 시작되었음을 알 수 있다. “그 정죄는 이것이니 곧 빛이 세상에 왔으며 사람들이 자기 행위가 악함으로 빛보다 어두움을 더 사랑한 것이니라”(요 3:19). 또한 영생은 이미 우리의 소유가 되었다는 것을 다음 말씀에서 알 수 있다. “내 말을 듣고 또 나 보내신 이를 믿는 자는 영생을 얻었고 심판에 이르지 아니하나니 사망에서 생명으로 옮겼느니라”(요 5:24). 다드는 이처럼 신약의 저자들이 마지막 때를 이미 도래한 것으로 보았다는 사실을 거의 의심하지 않는다.²⁰⁸⁾ 다드는 역시 눅 14:28-33; 막 13:28; 마9:36;10:6;25:32;막14:27; 눅 15:3-9; 12:32; 마 9:37,8; 눅10:1,2; 마11:2-6; 13:16; 눅 15:3-9; 12:32; 마 9:37,38; 눅 1);1,2; 마 11:2-6; 13:16; 눅 16:23; 마12:41(눅 11:31); 마 12:28(눅 11:29); 눅 10:18; 막 3:27; 마 19:3-19; 막 10:2-10; 마 5:17,18 등 여러 구절들도 하나님 나라를 실현된 종말론으로 해석하는 데 제공되는 구절들이라고 말한다.

그러나 다드는 그리스도의 재림, 심판의 날, 그리고 새 하늘과 새 땅과 같은 미래에 있을 사건들에 관한 구절들을 잘못 해석하고 있다. 예를 들면 마태복음 25:14-30과 누가복음 19:12-27과 같은 구절들이다. 전자는 달란트 비유이고, 후자는 므나 비유이다. 이 비유들은 분명히 그리스도의 재림을 가리키는 말씀들이다. 그러나 다드는 이 비유들은 본래 바리새인들을 가리켜 하신 비유들이라고 주장한다. 두 비유에서 나타나는 “악하고 게으른 종”, 즉 그의 달란트와 므나를 땅속이나 수건에 감추어 두었던 그 종은 바리새적 유대인들이며, 율법을 열심히 준수

207) *The Apostolic Preaching and its Developments*(London: Hodder and Stoughton, 1936), 18.

208) Erickson, 1159.

함으로 보호를 받으려는 자들이다. 그리고 그의 이기주의적 배타주의 때문에 창녀들과 죄인들의 구원을 위하여는 조금도 생각하지 않는 자들이다. 다드는 이 비유들의 원형은, 그리스도의 재림에 대한 자료를 담고 있지 않으며, 게으른 종이 바깥 어두운 곳에 던져짐을 받는다는 언급도 전혀 포함하고 있지 않다고 주장한다. 다드에 의하면, 오히려 이 미래 종말론적 요소들은 기다렸던 그리스도의 초기 재림이 일어나지 않았던 사실을 설명하려고 교회가 나중에 첨가한 것이라고 주장한다.²⁰⁹⁾ 다드는 열 처녀 비유(마 25:1-12)에 대해서도 이와 비슷한 이론을 제시한다. 다드에 의하면, 이 비유는 본래 예수님의 지상 사역 중에 일어나게 되어 있는 어떤 이들에 대해 준비하도록 가르치기 위해 의도되었다. 그러나 후에 예수님의 사역 중의 위기가 지나가 버리자 교회는 이 비유를 개조하여 종말론적 배경을 첨가하게 되었다. 그렇게 한 이유는, 그 당시 곧 다가올 것으로 믿었던 최후의 세계적 위기에 대해 사람들로 하여금 준비시키기 위해서였다는 것이 다드의 주장이다.²¹⁰⁾ 우리는 마가복음 14:25에 대한 해석에서도 미래 종말론에 대한 다드의 입장이 무엇인가를 알 수 있다. “진실로 너희에게 이르노니 내가 포도나무에서 난 것을 하나님나라에서 새 것으로 마시는 날까지 다시 마시지 아니하리라”고 하신 예수님의 말씀에 대하여 다드는 “우리는 여기에 제시된 하나님의 나라를 장차 올 것으로 생각해야 할 것인가?”라고 묻는다. 만일 그렇다면 그것은 이 세상에 올 것이 아니라고 다드는 말한다. 왜냐하면 “새 포도주”는 묵시록적 사상에서 말하는 “새 하늘과 새 땅”에 속해 있기 때문이다. 다시 말하면 시간과 공간의 영역 너머에 있는 초월적 질서에 속해 있기 때문이라는 것이다.²¹¹⁾

다드는 신약에서 발견되는 미래 종말론의 근원은 유대인의 묵시문학이라고 지적한다. 신자들은 처음에는 주님의 재림이 곧 있을 것으로 기대했으나 주님의 재림이 없자 “교회는 하나님의 나라는 이미 도래했다는 선언으로 깨어지게 되었던 전통적인 유대인의 종말론을 변형하여 재구성하기 시작했다. 재구성을 위한 자료들은 묵시 문학에 풍부하게 나타나 있다. 그러므로 교회의 재구성된 종말론은 유대적 자료에

209) C. H. Dodd, 146-53.

210) C. H. Dodd, 172-74.

211) C. H. Dodd, 56.

깊이 의존하고 있다.”고 다드는 주장한다.²¹²⁾ 그리고 그는 유대 묵시문학에서 유래된 이러한 자료들이 원시 기독교의 중심 메시지라고 생각하고 있었다.

이제 우리는 다드의 공과(功過)를 평가할 때가 되었다. 먼저 다드의 공을 말한다면, 다드는 예수님의 교훈에 나타난 하나님의 나라는 전적으로 미래적이라고 주장한 슈바이처의 일방적인 견해를 수정한 점이다. 다드는 예수님과 사도들에게 있어서 하나님의 나라는 현재적이라는 것, 그렇기 때문에 성경의 종말론이 관심을 갖는 것은 단순한 미래적 사건만이 아니라, 역시 현재의 실체들에 대해서도 관심을 갖는다고 강조하였다. 이것이 실현된 종말론의 진상이다. 그러나 한편 다드는 지나치게 한쪽만을 강조했다는 사실을 우리는 지적하지 않을 수 없다. 우리가 이미 보았듯이 다드에게는 미래 종말론의 요소가 전적으로 결핍되었거나 설명 있다 하더라도 모두가 플라톤적으로 착색되어 설명되고 있다. 다드는 그리스도의 재림과 하나님나라의 미래의 완성에 대하여 명백한 제시를 주지 못함으로 자신의 실현된 종말론에 대해서까지도 성경전체의 메시지를 공평하게 적용시키지 못하게 되었다.²¹³⁾ 오스카쿨만(Oscar Cullmann)이 바로 지적한 것처럼, 성경 저자들이 이해하고 있던 하나님나라의 미래성과 그리스도의 재림은 무시간적 실체들이 아니라, 그리스도의 초림과 동일한 시간적 연속성의 궤도에서 발생한 것으로 이해되어야 한다. 더욱이 새 하늘과 새 땅에 관한 분명한 성경의 교훈에서, 하나님 나라의 미래성은 “공간을 넘어선 것”이 아니라는 것을 보게 된다. 따라서 다드는 여기서 신약 저자들의 교훈에다가 외래적 요소들을 삽입시키고 있다는 느낌을 우리는 갖게 된다.²¹⁴⁾

4) 수직적 종말론

칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)의 종말론은 전통적인 종말론과는 상당한 차이가 있다. 그에 의하면, 종말론은 장차 미래에 발생하게 될 어떤 사건들을 바라보는 것이 아니라, 우리가 그리스도와 마주 서게

212) *Apostolic Preaching*, 80-1.

213) Anthony A. Hoekema, 296-97.

214) Oscar Cullmann, *Salvation in History*(New York: Harper & Row, 1967), 34, 174, 204.

되는 순간순간에 믿음과 회개를 통하여 예수 그리스도를 이해하는 것을 의미한다. 바르트의 종말론에서는, 그리스도의 강림(Parousia)은 그리스도께서 미래에 실제로 재림하신다는 것을 의미하지 않고, 모든 실존적 상황 속에서 영원에 대한 끝없는 진지함을 상징하는 것으로 이해한다. 그래서 우리는 그의 종말론을 수직적 종말론(vertical eschatology)이라고 부른다. 영원자(Eternal One)는 항상 우리 위에 계셔서 우리에게 말씀하시는데 이때 우리는 언제든지 그에게 응답해야 한다. 우리가 응답하는 그 순간에 영원은 시간과 교차하게 된다. 이것이 바로 종말론이라고 바르트는 말한다.

바르트의 종말론이 근거로 하고 있는 기초적 개념은 영원과 시간의 질적 차이이다.²¹⁵⁾ 바르트는 그의 로마서 주석 서문에서 “내가 만일 한 체계를 가진다면, 그것은 키에르케고르(Kierkegaard)가 시간과 영원의 무한한 질적 차이라고 불렀던 것을 인식하는 것이다.”라고 하였다.²¹⁶⁾ 바르트가 이러한 입장에서 로마서 주석을 저술했기 때문에, 우리는 이 책에서 그가 하나님의 초월성을 강조한 점, 그리고 인간으로부터 하나님으로 가는 다리는 없고, 오직 하나님으로부터 인간으로 가는 다리만이 있다는 사실을 강조한 것을 볼 수 있다. 그는 이 주석에서 도덕, 문화 그리고 종교의 일시적이며 인간적인 모든 것들을 지배하시는 하나님의 초월적 주권에 주의를 기울였으며, 특별히 종말론은 주로 미래의 상태에 관심을 가지는 것이 아니라, 현재의 종말론적 선포에 관심을 가지는 것이라고 하였다.

바르트는 하나님의 영원성에 직면하여 계속 살아가고 있는 인간의 실존적 위기 속에서 종말, 즉 최후자로서의 하나님(God as the Last)을 보았다. 이 영원성은 시간적으로 먼 것이 아니라, 매일의 삶과 밀접한 관계를 갖고 있는 것이다.²¹⁷⁾ 바르트에게 있어서 세계의 종말은 연대적 의미의 시간과는 아무런 관계가 없다. 종말이 항상 가까이 있다는 것은 영원이 항상 시간을 표시하기 때문이다. 종말이 시작이라는 것은 시간이 영원에 기원을 가지기 때문이며, 시간이 영원에 기초를 두고 있기

215) Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics*(Grand Rapids: Reformed Free Publishing, 1976), 731.

216) Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. E. C. Hoskyns(London: Oxford Univ. Press, 1933), 500.

217) G. C. Berkouwer, 27.

때문이다.²¹⁸⁾ "이처럼 시간적인 미래는 현재로 그 자리를 옮기게 되었으며, 실질적인 종말은 더 이상 시간적 범주 안에서 논의할 수 없고, 다만 공간적인 용어로만 말할 수 있게 되었다."²¹⁹⁾

이상에서 보아 온 대로, 우리는 바르트의 종말론에서 미래 종말론에 대한 여지를 전혀 남겨 놓지 않은 것을 알게 되었다. 그러므로 그에게서 그리스도의 미래적 재림이나 최후의 심판 같은 것을 찾는 것은 헛수고가 될 것이다. 바르트는 그리스도의 재림은 다 일어난 일이며, 그는 그것을 이미 성취하셨다고 말함으로 그리스도의 미래의 유형으로서의 한 재림을 부인한 것이다.²²⁰⁾

5) 실존주의 종말론

볼트만(Rudolf Bultmann, 1884-1976)은 마틴 하이데거(Martin Heidegger)의 실존주의 철학의 영향을 받아 종말론을 다른 방법으로 접근하였다. 즉, 그는 종말론을 단순히 비신화화(悲神話化)라는 프로그램의 일부로 다루었다. 그는 신약 성경의 많은 부분이 신화의 형태로 이루어졌다고 본 것이다. 이 신화는 현대인에게는 전혀 받아들여질 수 없을 뿐만 아니라, 복음을 받아들이는 데 오히려 방해가 되기 때문에, 신약 성경의 메시지를 '비신화화'해야 한다고 그는 주장하였다. 볼트만에게 있어서, 이 "비신화화"의 뜻은 신약에 나타난 신화적 요소들을 제거하자는 것이 아니고, 복음의 참되고 진정한 내면적 의미를 얻기 위해 그 신화들을 재해석해야 한다는 것이 그의 의도이다. 볼트만이 주장한 대로, 그리스도의 성육신, 이적, 속죄, 부활, 재림, 그리고 최후의 심판과 같은 교리들은 모두 다 비역사적인 신화에 불과하다.

신약 성경의 저자들은 삶에 대한 이해를 그 시대의 공통된 용어들로 표현하였으며, 따라서 그들이 기록한 것들은 실제로 일어난 사건의 객관적 설명으로 받아들여져서는 안 된다고 하였다. 신약 성경의 저자들은 자신들에게 실존적으로 일어난 사건들을 표현하기 위하여 그노시스주의와 유대주의, 그리고 다른 자료에서 얻은 신화들을 사용한 것이라고 볼트만은 주장한다.²²¹⁾

218) Herman Hoeksema, 734.

219) Berkouwer, 28.

220) Karl Barth, *Dogmatics in Outline*(New York: Harper & Row, 1959), 133.

신약 성경의 역사적 요소가 주로 말하려는 것은 특정한 사건들이 아니라, 존재의 본질이기 때문에, 우리는 그 역사적 요소를 무시간적(無時間的)인 것으로 간주해야 한다고 볼트만은 말한다. 그것은 종말론에 대해서도 마찬가지이다. 성경의 역사가 과거에 일어났던 사건들을 문자적으로 말하지 않는 것처럼, 종말론도 미래에 발생할 것들을 문자적으로 말하지 않는다는 것이다. 볼트만의 종말론에 있어서 근본적인 것은, 세상의 종말이 앞에 놓여 있다는 신념이 아니라, 종말론적 메시지 속에서 역사하시는 하나님과 그 메시지가 담고 있는 인간 실존에 대한 개념이다.²²²⁾ 그러므로 볼트만의 종말론은 미래에 발생하게 될 어떤 사건이 아니라, 예수 그리스도의 오심, 그리고 모든 사람이 이 예수에 대하여 취할 결단과 관련되어 있다.

예수 그리스도의 중요성은 예수님 자신(그 인격, 오심, 수난, 영화)이 종말론적 사건이라는 것이다.²²³⁾ 예수님 자신인 이 종말론적 사건은 말씀이 전달될 때 바로 지금 여기서 발생하게 된다. 그러므로 믿음으로 산다는 것은 종말론적 실존을 사는 것이다. 이 종말론적 실존은 세상적 현상이 아니라, 새로운 자아 이해를 통해서 실현된다. 그리고 이 자아 이해는 말씀으로부터 나와서 자란다. 그러므로 종말론적 실존은 새로운 자아 이해이다. 즉, 사람이 전파된 말씀에 믿음으로 반응했을 때 오게 되는 자아 이해이다.

볼트만은 요한복음에서 힘을 얻는다. 그는 요한은 복음의 메시지를 비신화화 시킨 장본인이라고 말한다. 요한에게는, 심판은 그리스도를 통하여 이미 왔기 때문에, 최후의 심판 같은 것은 없다. 영원한 생명도 미래의 축복이 아니라, 현재의 소유라고 볼트만은 주장한다. 요한에게 있어서 예수의 부활과 오순절, 그리고 재림은 하나의 동일한 사건이며, 믿는 자들은 이미 영생을 소유하고 있다.²²⁴⁾ 그리고 요한복음에 기록된 미래의 종말론적 사건들에 대하여 볼트만은 후기 편집자에 의해 본래의 복음서에 삽입된 것이라고 한다.²²⁵⁾ 볼트만은 역시 바울에 대해서도

221) Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*(New York: Scribner, 1958), 33.

222) *Theology of the New Testament*, trans. K. Grobel(New York: Scribner, 1951), 23.

223) *Jesus Christ and Mythology*, 80.

224) *Jesus Christ and Mythology*, 33.

주의를 기울인다. 물론 볼트만은 바울에게도 재림이나 최후 심판과 같은 묵시록적 미래 사건들에 관한 교훈이 있다는 것을 인정하지만, 그럼에도 불구하고 그는 바울의 그러한 “신비적 종말론”을 받아들이려고 하지 않는다. “우리는 더 이상 인자가 하늘의 구름을 타고 재림하실 것으로 기대할 수 없으며, 또한 신자들이 공중에서 그를 만날 것이라고 소망하지도 않는다.”²²⁶⁾

바울과 요한의 교훈에서 볼 때, 종말론적 사건은 극적이며 우주적인 대격변이 아니라, 오히려 역사 속에서 일어나는 사건이며, 이 사건은 예수그리스도의 오심과 함께 시작되고, 역사 속에서 계속해서 일어나는 것으로 이해해야 한다고 볼트만은 주장한다. 물론 이 사건은 어떤 역사가에 의하여 확인될 수 있는 일종의 역사적 발전으로 이해해서는 안 된다. 종말론적 사건은 설교와 신앙에서 반복해서 일어나는 사건이다. 예수 그리스도는 과거에 이미 수립된 사실로서의 종말론적 사건이 아니라, 복음 전파를 통하여 지금 여기서 당신과 나에게 전해질 때 반복해서 현재적이 되는 사건이다.²²⁷⁾ 여기서 우리는 볼트만의 실존주의적 종말론의 성질을 명백히 볼 수 있는 것이다.

볼트만은 구약에서 종말론의 발전을 찾겠다고 말한다. 즉, 구약에는 왕이신 여호와가 자기 백성을 통치하시고 도우시며 보호하시는 가족적 신앙이 나타난다. 시간이 지나면서 이러한 기초적 개념이 종말론적으로 변하여 장차 하나님이 자기 백성을 다스리는 왕으로 오시리라는 소망이 싹트게 된다. 이처럼 종말론의 개념이 발전되어 오다가 예수님 때에 와서는 두 가지 종말론적 기대, 즉 “국가주의적 기대”와 “묵시록적 기대”라는 개념이 발전하게 되었다는 것이다. 국가주의적 기대는 역사 속에서 새로운 시대가 일어나리라는 소망이며, 변화된 국가에서 지상 생활이 계속될 것을 기대하는 역사적 소망을 의미한다. 한편 묵시록적 기대는 역사의 종점에 초역사적인 새것이 시작될 종말론적 소망을 의미한다. 이때 하나님은 이 세상을 변화시키는 것이 아니라, 갑자기 세상을 종식시키시며, 따라서 역사는 끝이 나게 된다고 말한다.²²⁸⁾

225) Berkouwer, 105.

226) “*New Testament and Mythology*,” in *Kerygma and Myth*, ed. H. W. Bartsch (New York: Harper&Row, 1961), 4-5.

227) Rudolf Bultmann, *History and Eschatology* (Edinburg: Univ. Press, 1957), 151.

예수님께서 천국이 가까웠다고 선포하신 것은 유대인의 묵시록적 기대를 마음에 품고 하신 것이라고 볼트만은 해석한다. 즉, 예수님의 소망은 묵시록적 유대주의의 소망이라는 것이다.²²⁹⁾

그럼에도 불구하고 볼트만은, 예수님께서 천국이 미래에 이루어질 것이라고 기대하는 유대주의의 묵시록적 기대를 수정하고, 자신이 바로 종말이 표지이며, 천국이 이미 문밖에 도래한 것으로 생각했다는 것이다. 다시 말하면, 유대인들은 하나님의 나라가 미래에 이루어질 것이라고 생각하였으나, 예수님은 유대주의의 묵시록적 기대를 수정하여, 하나님나라는 이미 문밖에 도래하였으며, 지금 예수님 자신에게 오고 있다고 생각하였다는 것이다.²³⁰⁾

예수님이 선포하신 말씀에서 미래사(未來事)는 시간적인 것이 아니라, 실존적인 것이라고 볼트만은 강조한다. 이 미래사는 사람이 순간순간 결단해야 한다는 의미에서 미래사이다.²³¹⁾ 이처럼 볼트만의 실존주의 종말론은, 하나님나라가 미래사이지만 결단을 요구하는 인간의 실존적 입장에서 볼 때 미래사인 하나님나라는 매우 가까이 임박해 있으며, 사람이 순간마다 자신을 하나님 앞에 세워 놓는 것을 의미한다.

우리는 볼트만이 말씀의 선포에 대하여 결단의 필요성을 강조하였다는 점, 그리고 인간은 예수 그리스도에 대한 믿음을 통해서만 자신의 진정한 존재를 찾을 수 있다고 주장한 데 대하여 동의할 수 있다. 그러나 그가 모든 미래적 종말론을 거절하고, 성경의 메시지를 단순한 인간론으로 환원시키려는 의도에 대하여는 우리는 마땅히 배격하지 않을 수 없다. 그가 도입한 실존주의 철학은 그로 하여금 성경의 종말론을 비신화화하는 데 성공한 셈이다.

6) 미래주의 종말론

볼트만(Jürgen Moltmann, 1926-)의 종말론은 하나님의 미래와 예수 그리스도의 미래를 바라보는 것을 그 중심으로 하기 때문에, 우리는 그의 견해를 미래주의 종말론(futuristic eschatology)이라고 부른다. 몰

228) Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, 12.

229) Bultmann, 12ff.

230) *Theology of the New Testament*, I, 6-7.

231) *Jesus and the Word*, 1958, p.51.

트만은 유대인 마르크스주의 철학자 에른스트 블로흐(Ernst Bloch)의 영향을 크게 받았다. 그는 블로흐의 저서 『희망의 원리(Prinzip Hoffnung)』에서, “인간은 미래를 향해 가는 도중에 있는 존재”라는 인간에 관한 블로흐의 착상을 기독교 신학에 도입하여, 그것을 자신의 저서 희망의 신학(Theology of Hope)을 통하여 널리 보급한 것이다.

몰트만은 바르트와 볼트만이 성경적 종말론의 미래적 지향성을 긍정하게 인정하지 못한 데 대하여 비판하였다. 그는 바르트가 종말을 단지 “영원의 초월적 현재(the transcendental present of eternity)”로 생각하고, 종말론을 역사적 전개라는 측면에서 보지 못한 데 대하여 비난하였다.²³²⁾ 그는 또한 볼트만이 종말을 다만 복음 선포에서 오는 위기로서만 생각한 데 대하여도 비판하였다.²³³⁾ 사람은 자신의 현 존재에 대한 “아직은 아니다(not-yet)”의 특성을 인식하지 못하고는 참다운 자아를 이해할 수 없다고 하면서, 몰트만은 결단의 순간에만 자아를 이해할 수 있다고 주장한 볼트만을 비난하였다. 사람은 신앙의 순간에 진정한 실존(實存)에 도달하는 것이 아니라, 그는 다만 진정한 실존으로 가는 도중에 있는 것뿐이라고 몰트만은 주장하였다.²³⁴⁾

몰트만의 미래주의 신학을 이해하는 데 열쇠가 되는 것은, 하나님은 시간의 과정에 굴복한다는 사상이다. 이 시간의 과정 속에서 하나님은 미래로 나아가는 시간의 일부이기 때문에 완전한 하나님이 아니다. 전통적인 기독교에서는 하나님과 예수 그리스도는 시간의 일부가 아니라 시간 밖에서 계신다고 가르친다. 그러나 몰트만의 신학에서는 영원은 시간 속에 소실되고 만다.²³⁵⁾

몰트만에 의하면, 성경의 하나님은 “미래를 그 본질로서 가지시는” 하나님이시다.²³⁶⁾ 신구약 성경이 가르치고 있는 하나님은 내적 세계의 하나님이 아니며, 그렇다고 해서 외적 세계의 하나님도 아니다. 그는

232) Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, trans. by J. W. Leitch (New York: Harper & Row, 1967), 40.

233) J. Moltmann, *Theology of Hope*, 41.

234) J. Moltmann, *Theology of Hope*, 67-9.

235) Harvie M. Conn, *Contemporary World Theology*(New Jersey: Presebyterian and Reformed Pub. Co., 1974), 61.

236) J. Moltmann, *Theology of Hope*, 29-32, 42ff.

“소망의 하나님”이시다.(롬 15:13). 이 하나님은 출애굽의 역사와 예언서에서 알려진 대로, “본질로서의 미래”를 소유하고 계시는 하나님이시다. 그러므로 그는 항상 우리 앞에 있으면서 미래를 위한 약속을 가지고 우리를 만나시는 하나님이시다. 그는 자기 백성이 시내 광야를 통과할 때 앞장서서 인도하신 하나님이며, 미래로 이끄신 하나님이시다. 그러므로 출애굽 사건은 선민에 대한 하나님의 약속 이행과 미래로 인도하심의 근본적인 표본이 된다. 과거는 미래를 위해 있고, 현재는 미래가 통과하는 지점일 뿐이다. 따라서 하나님은 우리가 소유할 수 없는 분이시며, 오직 능동적인 소망으로만 기다려야 할 분이라고 몰트만은 주장한다.

몰트만의 종말론을 이해하기 위해서 우리는 그의 계시관을 알 필요가 있다. 몰트만에게 있어서 하나님의 모든 계시는 약속이다. 그리고 이 약속은 계시를 결정짓는 범주라고 그는 말한다. 구약과 신약의 계시는 주로 약속의 언어로 되어 있다. 하나님은 이처럼 약속의 형식으로 그리고 약속으로 특징지어지는 역사 속에서 자신을 계시하셨다고 한다. 그러므로 하나님의 계시에 대한 기독교의 교리는 신론이나 인간론에 속하지 않고 종말론에 속해야 한다. 그것은 진리의 미래에 대한 기대기 때문이라고 한다.²³⁷⁾

그러나 몰트만이 계시를 전적으로 약속이라는 측면에서만 해석하는 것은 잘못이다. 성경의 하나님의 계시는 하나님의 약속들을 포함하고 있는 것이 사실이지만, 그 이상의 것들도 포함하고 있다. 성경에 있어서의 하나님의 계시는 과거에 행하신 하나님의 구원 행동의 계시이기도 한 것이다. 그리스도의 십자가의 죽으심과 부활은 미래를 위한 약속이었으나 동시에 과거의 승리를 의미하기도 한 것이다. 그리스도의 십자가와 부활은 위대한 종말론적 자국이 이미 역사 속에 나타났다는 것을 의미한다. 그러므로 그리스도에 대한 우리의 지식이 다만 미래의 그리스도에 대한 단편적 지식이라는 주장은 지극히 잘못된 것이다.²³⁸⁾

몰트만은 모든 기독교 신학은 종말론에 의하여 형성되어야 한다고 주장한다. 종말론은 교의학의 부록이 아니라고 주장함으로써 그는 종말론의 중요성을 강조하였다. “종말론은 처음부터 끝까지 책 끝 부분에

237) J. Moltmann, *Theology of Hope*, 42-3.

238) Anthony A. Hoekema, 316.

있는 후기(後記)가 아니다. 기독교는 종말론이며, 희망이며, 앞을 바라다보며 앞을 향해 움직이며, 따라서 현재를 혁명하고 변혁시킨다. 더욱이 종말론은 기독교 교리의 한 부분이 될 수 없다. 오히려 종말론적 전망은 복음의 선포, 모든 그리스도인의 존재, 그리고 온 교회의 특성을 나타내 주는 것이다.”²³⁹⁾

그러나 몰트만이 말하는 종말론은 무엇인가? 그것은 전통적인 그리스도의 재림을 대망하는 그런 것이 아니다. 몰트만에게 있어서, 재림은 실제적으로 떠났던 분이 돌아오는 것을 의미하는 것이 아니라, “엄박한 도래”를 의미하기 때문이다. 그것은 “우리를 향하여 오고 있는 미래”를 의미하는 것이다.²⁴⁰⁾ 그러므로 종말은 미래를 향하여 열려진 것, 즉 미래의 자유라고 몰트만은 해석한다. 하나님께서 이미 영원 가운데 존재하고 계시는 그런 초자연적 영역 같은 것은 없다. 시간이 종말에 이르게 되는 고정된 순간도 없다. 미래는 사람과 하나님에게 다 같이 알려지지 않은 분량이다. 미래는 단순히 사람에게만 미지의 것이 아니라, 하나님에게도 미지수의 것이라고 한다. 몰트만에 의하면, 하나님은 영원에서 영원까지 존재하지 않으신다. 하나님은 오직 미래에만 존재하시며, 시간의 흐름에 따라서만 존재하시는 하나님이시라고 한다. 그러나 우리는 성경에서 하나님은 시내 산에서 모세에게 “나는 스스로 있는 자라”고 하신 말씀을 들을 수 있다.²⁴¹⁾

몰트만은 하나님의 나라는 현재적이 아니라, 미래적이라고 한다. 기독교는 하나님의 나라를 기다리는 자들의 공동체이기 때문이다. 하나님의 나라가 미래적이라는 것은, 우리의 현재의 존재가 미래의 존재와 반대된다는 것을 의미한다. 현재와 미래, 경험과 소망은 종말론에서 서로 모순 된다는 것이다. 소망은 현실과 반대편에서 있기 때문에, 소망은 미래의 축복을 단순히 수동적으로 기대해서는 안 되며, 오히려 우리의 생각을 격동시키며 현실을 창조적으로 변혁시켜야 한다. 그리스도인의 소망은 결코 현 상태 그것으로 만족할 수 없고 좀 더 나은 세계를 목표로 하여 역사적 변화의 운동을 그 자체 안에서 일으켜야 하는 것이다.

239) J. Moltmann, *Theology of Hope*, 16.

240) J. Moltmann, *Theology of Hope*, 229.

241) Harvie M. Conn, 65.

다시 말하면 그리스도인의 소망은 단순히 수동적인 기다림에 의하여 성취되는 것이 아니다. 왜냐하면 “우리는 건설하는 일꾼들이지 단순히 미래를 해석하는 자들이 아니기 때문이다. 이것은 그리스도인의 소망은 역사 안에서 이루어지게 될 창조적이며 전투적인 소망임을 의미한다.”²⁴²⁾ 몰트만은 이 소망의 실현을 목표로 하고 세계를 변화시키기 위하여 정치 신학을 발전시켰다. 우리는 종말론적 미래의 도래를 수동적으로 기다려서는 안 된다고 그는 말한다. 왜냐하면 그 미래의 모습은 우리의 노력 여하에 따라 크게 좌우되기 때문이다. 그 미래를 얻기 위해 요구되는 것은 행동이지 신학적인 설명이 아니라고 한다. 신정론(theodicy, 神正論)을 제시함으로써 악의 문제를 다루고자 하였던 초기의 신학자들과는 달리, 희망의 신학은 왜 하나님은 세상의 악을 그대로 방치하시는가를 묻지 않고, 다만 그 악을 해결하기 위하여 행동을 취한다. 그래서 신앙은 행위로 바뀌게 되고, 행위는 그 신앙의 목표가 성취 되도록 돕는다.²⁴³⁾

교회의 임무는 사람들로 하여금 미래를 능동적으로 기다리며 사회에 능동적으로 참여케 하는 일이다. 교회는 복음 선포를 통하여 미래가 현재 각 사람을 붙잡아 미래를 형성하도록 행동하게 해야 한다.²⁴⁴⁾ 교회는 미래를 변화시키기 위해서 과거의 사실을 전하는 것이 아니다. 현재 자체는 그리 중요하지 않다. 중요한 것은 현재에 미래가 각 사람을 붙잡는 것이다. 사람은 각자가 자기의 메시아적 가능성을 알아야 한다고 몰트만은 주장한다.

몰트만에 의하면, 하나님의 나라는 정치와 혁명에 의하여 도입된다고 한다. 그러나 사도 바울은, 하나님의 나라는 예수 그리스도의 구원하는 능력의 선포로 도입되며, 앞으로도 그렇게 하여 도입될 것이라고 가르친다(행 28:30,31). 몰트만에 의하면, 그 나라는 만질 만한 지상의 현실이다. 그러나 그리스도에 의하면, 그를 믿음으로써만 그 나라에 들어갈 수 있다. “...사람이 거둬나지 아니하면 하나님나라를 볼 수 없으니라...사람이 물과 성령으로 나지 아니하면 하나님나라에 들어갈 수 없

242) J. Moltmann, *Theology of Hope*, 384.

243) Millard J. Erickson, 1162.

244) Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*(New York: Charles Scribner's Sons, 1969), 52.

으니라.”(요 3:3-5) 그리고 그것은 혁명이 아니고 평강을 가져다 준다. “하나님의 나라는 먹는 것과 마시는 것이 아니요 오직 성령 안에서 의와 평강과 희락이라.”(롬 14:17)

철저한 종말론을 주장한 바이스와 함께 슈바이처의 신학적 공헌은 예수님을 단순히 도덕적 모범이나 윤리 선생으로 묘사했던 옛 신학자들의 예수님상(像)에 대하여 치명적인 타격을 주었다는 점이다. 슈바이처는 “예수님의 모든 사역과 교훈은 고정된 종말론적 기대를 기초로 하고 있었는데, 이 기대는 반드시 유대인의 묵시 문학에서 발견되는 용어로 해석되어야 한다”고 하였다.²⁴⁵⁾ 그러나 슈바이처의 견해에서, 이 종말론적 기대는 결국 환상이 되고 만다. 그에게 있어서 예수님은 비극의 인물이 되었다. 즉, 하나님의 실제적인 아무런 계획도 없는 것을 이루기 위하여 예수님은 스스로 죽음을 택하였던 것이다. 결국 슈바이처의 철저한 종말론은 자유주의적 기독교의 폐해를 계속 남겨 두게 되었다.

뿐만 아니라 실현된 종말론을 주장했던 다드는 예수님의 교훈에 나타난 하나님의 나라는 전적으로 미래적이라고 주장한 슈바이처의 일방적인 견해를 수정한 점을 그의 공으로 꼽을 수 있다.²⁴⁶⁾ 다드는 예수님과 사도들에게 있어서 하나님의 나라는 현재적이라는 것, 그렇기 때문에 성경의 종말론이 관심을 갖는 것은 단순한 미래적 사건만이 아니라, 역시 현재의 실체들에 대해서도 관심을 갖는다고 강조하였다. 이것이 실현된 종말론의 진상이다. 그러나 한편 다드는 지나치게 한쪽만을 강조했다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 우리가 이미 보았듯이 다드에게는 미래 종말론의 요소가 전적으로 결핍되었거나 설령 있다 하더라도 모두가 플라톤적으로 착색되어 설명되고 있다. 다드는 그리스도의 재림과 하나님나라의 미래의 완성에 대하여 명백한 제시를 주지 못함으로 자신의 실현된 종말론에 대해서까지도 성경전체의 메시지를 공평하게 적용시키지 못하게 되었다. 오스카 쿨만(Oscar Cullmann)이 지적한 것처럼,²⁴⁷⁾ 성경 저자들이 이해하고 있던 하나님나라의 미래성과

245) Anthony Hoekema, 392.

246) Anthony Hoekma, 398.

247) Oscar Cullmann, *Salvation in History*(New York: Harper & Row, 1967), 34, 174, 204.

그리스도의 재림은 무시간적 실체들이 아니라, 그리스도의 초림과 동일한 시간적 연속성의 궤도에서 발생한 것으로 이해되어야 한다.²⁴⁸⁾ 더욱이 새 하늘과 새 땅에 관한 분명한 성경의 교훈에서, 하나님 나라의 미래성은 “공간을 넘어선 것”이 아니라는 것을 보게 된다. 따라서 다드는 여기서 신약 저자들의 교훈에다가 외래적 요소들을 삽입시키고 있다는 느낌을 갖게 된다.

248) 신복윤, 84.

Ⅲ. 칼빈과 웨슬리의 신학사상

1. 기독교강요에 나타난 칼빈의 신학사상

존 칼빈²⁴⁹⁾은 1509년 7월 10일 피카르디 지방의 노와용(Noyon)에서 태어났다.²⁵⁰⁾ 그의 고향은 대성당이 있는 오래된 도시였다. 그곳의 주교는 그 도시의 지배자인 동시에 프랑스 12귀족 중 하나였다. 노와용은 칼빈이 태어난 해부터 1525년까지 인근지방 귀족 출신인 샤를드 앙제에 의해 다스려졌다. 이러한 사실은 칼빈에게 중요한 것이었다.²⁵¹⁾ 왜냐하면 그는 유년시절부터 몽모르(Montmor) 집안의 사람들 같은 귀족가문에 속한 사람들과 접촉하게 되었기 때문이다.

칼빈의 생애가 루터의 생애처럼 일련의 전작으로 당당히 내놓을 수 있는 주제는 아니었다하더라도 지난 반세기 동안에 이루어진 연구는 상당한 것이었다. 하지만 아직도 자료의 부족으로 인해 이 프랑스 개혁자의 생애의 수많은 부분이 알려지지 않거나 부정확하게 알려져 있다. 칼빈은 스스로 자신에 대해서 이야기하는 것을 좋아하지 않았다. 전기 작가들이 관심을 보일만한 사건들에 대해 침묵을 지키게 된 것은, 그의 소심성과 여러 사람들로 부터 자신을 보호하려는 귀족적인 경향, 그리고 자신은 하나님의 뜻을 이루는 도구 정도밖에는 아무것도 아니라는 확신 때문이었다. 우리가 가지고 있는 몇 안 되는 자료들 중에 특히 청년기의 칼빈에 관한 것들은 신중하고도 정밀하게 연구되어 왔다. 역사가들은 칼빈의 유년시절의 사건들을 연결하여 재구성하는 일에 모든 것을 다 쏟아 부었다. 대체로 몇 가지 사항을 제외하고는, 적어도 새로운 자료들이 발견되기 전까지는 오늘날 우리가 알고 있는 것이 칼빈에 대해서 파악할 수 있는 전부라고 보아도 틀림이 없다.²⁵²⁾

249) 이미 한국에 보편화된 발음을 따라서 또한 라틴어나 독일에서 그렇게 부르듯이, 칼빈으로 일관되게 표기하고자 한다. 프랑스어로는 '칼뱅' 혹은 '칼뱅'으로 불려지고 있으나, 세계 칼빈학회에서도 칼빈으로 통칭하고 있기 때문이다.

250) 베르나르 코트레, 「루터 칼뱅 웨슬리」, 박건택 옮김 (서울: 솔로몬, 2004), 207.

251) Cf. A. LEFRANC, *La jeunesse de Calvin*, 34와 186 ff; EDOUMEGUE, *Jean Calvin*. vol I. 13 ff.와 536.

252) 오늘날 가장 가치 있는 칼빈의 전기는 E. DOUMERGUE, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, 7 vols, Lausanne, 1899-1917와 Neuilly 1926-7의 것이며. 이외에 중요한 칼빈의 전기들은 다음과 같다. F. W. KAMPSCHULTE, *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf*, 2vols., Leipzig. 1869-99; W. WALKER, *John Calvin, the Organizer of Reformed*

1) 기독교 강요의 역사

니콜라스 코프(Nicholas Cop)의 파리대학 총장 취임 연설문 사건으로 칼빈은 1534년 1월 방랑의 길에 오르게 된다. 그는 친구 루이스 뒤 땀레(Louis du Tillet)가 살고 있는 앙골름, 종교 개혁 옹호자로 유명했던 마르그리트 공작부인이 있는 네락, 고향인 노용, 그리고 스트라스부르를 전전하다가, 마침내 1535년 1월 바젤로 오게 된다. 칼빈은 같은 신앙을 가진 형제자매들이 잔인한 박해를 받는 것을 차마 그대로 볼 수가 없었다. 그래서 저들을 변호하기 위해 그는 고색이 찬연한 이 조용한 바젤 시에서 붓을 들기 시작하였다. 그것이 바로 그리스도교 사상 가장 유명한 『기독교 강요』가 되었다. 이 책은 1536년 4월에 『기독교 강요』(Christianae Religionis Institutio)라는 이름으로 바젤에서 출판되었다. 칼빈의 나이는 겨우 26세였다. 이 책은 그리스도교 문헌 중 가장 귀중하고 영원히 남아야 할 책으로 지적이며 영적인 깊이와 능력을 소유한 조숙한 천재의 걸작인 것이다.²⁵³⁾ 그리고 신교의 사상을 세계적인 것으로 만든 것은 루터의 저서보다 칼빈의 이 강요가 아닐 수 없다.

『기독교 강요』가 나오자 세계는 깜짝 놀랐다. 그리고 칼빈은 즉시 복음주의 신앙의 챔피언들 중에서 최상위를 차지하게 되었으며, 개혁파 교회의 아리스토텔레스이며 토마스 아퀴나스라는 별명을 붙이는 사람들까지도 생기게 되었다.²⁵⁴⁾

로마 교회는 이 책의 위험성을 인정하였음인지, 이단자의 코란이니 탈무드니 하여 즉시 맹렬한 공격을 퍼부었고²⁵⁵⁾, 파리나 다른 지역에서는 태워버리는 사태까지 벌어졌다.²⁵⁶⁾ 그런가 하면 그들 중에는 그 공

Protestant. New York, 1906. and the small volume by AUGLANG, Johannes Calvin, Leipzig. 1909.

253) Philip Schaff, *History of the Christian Church*(Grand Rapids: Eerdmans, 1969), Vol. VIII, 329.

254) 로마 카톨릭의 사가(史家)인 F.W. Kampschulte는 칼빈을 Aristotle이라 불렀고, 프랑스의 사가(史家)인 Martin은 그를 가리켜 신교의 Thomas Aquinas라 불렀다.

255) Florimond de Raemond(Rom. Cath.): "*Alcoran ou plutot le Talmud de Pherfesie*."

256) 1542년 6월 1일 파리 의회는 기독교 강요(라틴어판과 불어판)가 이단 서적이니 발매 금지시킬 것을 그 의사록에 명백히 기록해 놓았다. Francois Wendel의 Calvin: *The Origin and Development of His Religious Thought*(New York: Harper Row,

적에 찬사를 아낌없이 보내는 사람들이 상당수에 이르기도 하였다. 한편 복음주의자들은 기독교 강요의 출현을 열광적으로 환영하며, 사도 시대 이후 가장 명석하고 가장 논리적이며 가장 확신에 넘치는 기독교 교리의 변호라고 예찬하였다.²⁵⁷⁾ 이러한 찬사는 비단 정통적인 신교도들뿐만이 아니었다. 튀빙겐 학파의 창설자인 바이르(F. C. Bair, 1792-1860)도 “그 독창성과 개념의 정통성, 조직적인 일관성, 그리고 명석한 방법론에 있어서 높이 평가되어야 할 참된 고전”이라고 칼빈의 강요를 극구 찬양하였던 것이다.²⁵⁸⁾

겨우 26세의 나이에 자기의 종교적 확신과 정치적 확신을 계통 있게 조직하여 이것을 세계에 제공하고, 여러 가지 근본 문제를 대담하게 해결한 것이야말로 일대 경이가 아닐 수 없다. 더욱 놀라운 것은 이 책이 23년 동안 끊임없이 칼빈에 의해서 개정되어 방대한 저서가 되었음에도 불구하고, 신앙과 사상의 내용에 있어서는 1536년의 제1판과 1559년의 결정판 사이에 조금도 중대한 차이를 찾아볼 수 없다는 점이다. 23년 동안 분투와 연구와 경험을 통하여 그의 지혜가 풍부해지고, 성경에 관한 지식이 깊어졌지만 그러나 처음의 확신과 사상을 변경할 필요가 그에게 전혀 없었던 것이다. 이것은 그가 처음부터 성경에 철저히 충실했으며 성경의 진리를 그대로 믿고 자기 발명이나 자기 사상에 의존하지 않았다는 것을 의미한다. 그러므로 우리가 기독교 강요를 읽을 때 즉시 발견하게 되는 것은 “하나님의 위엄에 대한 심원한 의식, 하나님의 말씀에 대한 존경심, 그리고 저자의 특징이었던 충실한 해석과 조직화를 위한 세심한 관심” 등을 보게 되는 것이다.²⁵⁹⁾

이 책이 유럽의 종교 개혁에 미친 영향이야말로 지대한 것이었다. 만일 기독교 강요가 없었더라면 루터가 죽은 후 신교가 어떠한 신앙에

1950), 117참조.

257) Bishop Jacques Benigne Bossuet(1627-1704)의 *Histoire des Variations des Eglises Protestantes*(1688)를 참조. 이 책은 종교 개혁을 반대하는 매우 논쟁적인 저술이다. 그리고 F.W Kampschulte(1831-1872)의 *Johann Calvin: Seine Kirche und sein Staat in genf*(1869), p. 274를 참조하라. Kampschulte는 Bonn대학의 역사학 교수(1860-1872)로, 카톨릭이었지만 칼빈에 대하여는 공정하고 유익한 글을 쓴 학자이다. 그는 1870년의 Vatican교령을 항의하였다.

258) Dogmengeschichte, Vol. III, 27.

259) Praamsma, L., *John calvin, in the Encyclopedia of Christianity*(Delware: N.F.C.E 1968), Vol. II, 272.

빠졌겠는가 하는 것은 능히 짐작할 수 있을 것이다. 그 귀착점을 잃고 흩어졌을 것은 뻔한 일이었다. 이런 의미에서 이 책은 하나님께서 특별히 사용한 책이라고 우리는 확신하는 것이다. 이 책이 출판 된지 몇 주 후에 부처(Bucer)는 칼빈에게 다음과 같은 편지를 썼다. “주님께서는 분명히 귀하를 그의 종으로 택하셔서, 가장 부요한 은혜를 교회에게 전달하도록 하셨습니다.”²⁶⁰⁾

강요의 초판은 1536년 4월 바젤에서 『기독교 강요』(Christianae Religionis Institutio)라는 이름으로 출판되었다.²⁶¹⁾ 우리는 이 책의 저술이 언제부터 시작되었는지는 확실히 모르나, 프랑스 왕에게 드리는 헌사(獻辭)를 쓴 1535년 8월에²⁶²⁾ 사실상 원고를 인쇄소에 넘길 준비가 다 되어 있었던 것이 확실하다. 그 후 6개월이 지나서 516페이지의 옥타보판(Octavo)²⁶³⁾으로 그 모습을 나타내게 되었던 것이다. 이 책은 판을 거듭함에 따라 계속 증보되었으나, 그 초판에 있어서도 매우 포괄적이며 균형을 잃지 않는 훌륭한 그리스도교 교리서였다. 서론에는 프랑스 왕에게 드리는 글이 있고, 칼빈은 이 글을 불붙는 듯한 웅변으로 기록하고 있다. 우리는 이 헌사에서 칼빈이 프랑스 왕을 설득하고자 하는 진지한 노력을 보게 된다. 이 헌사는 전 세계에서 가장 위대한 서간문 중의 하나라 불리고 있다²⁶⁴⁾

1536년의 초판은 6장으로 되어 있다. 첫 4장은 율법(십계명 해설), 신앙(사도신경 해설), 주기도, 성례전으로 되어 있고, 이것은 루터의 요리문답서의 순서에 따라 배정된 것이다.²⁶⁵⁾

260) “*Videmur nobis agnoscere, Dominum instituisse tui usum ecclesiis suis uberimum concedere, eisque tuo ministerio latissime commodare*” Herminjard, A.L., *Correspondance des Reformateurs dans les play de langue Francaise IV*, 118.

261) O S III, 6(이것은 Calvin Opera Relecta 제3권 서론 6페이지를 뜻한다).

262) O S III, 30; 참조. 제1판에서는 연수에 대한 기록이 없고 다만 Basileae, X, Calendas Setembres(9월 1일, 바젤에서)라고 기록되어 있지만, 1539년판 이후의 모든 불어판에서는 Anno MD XX XVI(1536년)이라 쓰여 있다. 그리고 불어판 1541년과 1545년판에는 *De Basle, le vingttroisiesme D’aoust milcinq cent trente cinq*(1535년 8월 23일, 바젤에서)라 되어 있고, 1551년 불어판 이후에는 *De Basle, le premier jour d’Aoust, mil cinq cens trente cinq*(1535년 8월 1일, 바젤에서)라 기록되어 있다.

263) 여기 페이지 수에 대하여는 학자들에 따라 차이가 있다.

264) T.H.L. Parker, *Portrait of Calvin*(London: SCM press), 35.

그러나 칼빈은 중세기에 나온 많은 평신도를 위한 신앙 지도서에 서도 그와 같은 순서를 발견할 수 있었다. 5장과 6장은 논쟁적인 방법으로 각각 거짓 성례와 그리스도인의 자유를 다루고 있다. 5장에서 칼빈은 지금까지 일반적으로 성례라 불리워지고 있던 견신례, 고해례, 안수례, 결혼례, 종유례 등 다섯은 성례가 아니라고 논박한다. 6장에서는 그리스도인의 자유와 개념을 해설할 뿐만 아니라, 교회와 국가와의 관계를 논술한다. 이것은 1534년의 그 유명한 플래카드 사건을 공적으로 정죄한데 대한 답변이요, 또한 종교개혁에 대한 프랑스 왕의 잘못된 태도를 시정해 보려는 항변이기도 하였다.

일반적인 견해에 의하면 칼빈이 1532년에 쓴 세네카의 『자비론』(De Clementia) 주석은 기대에 어긋났다고 말한다. 그러나 『기독교 강요』의 호평은 대단했다. 1년이 채 못돼서 출판사는, 초판이 완전 매진되었다는 것과 수정판이 요구된다는 사실을 칼빈에게 알려주었다.²⁶⁶⁾ 더욱이 주목할 만한 것은 이 책이 라틴어로 쓰여졌다는 데에 있다. 그러므로 이 책은 소수의 지식층에 제한될 수밖에 없었다. 불어판이 1536년의 라틴어판 이전에 벌써 나왔다는니 혹은 그 후에 나왔다는 등, 여러 가지 추측이 있지만, 그것은 어디까지나 빈약한 증거에 따를 뿐이다. 왜냐하면 그러한 원본이 전혀 발견되지 않기 때문이다. 만일 불어 번역이 되었다고 하면 아마 출판되지 못한 채 그의 원고가 내버려졌을 지도 모른다.²⁶⁷⁾

1539년 8월, 칼빈은 다시 새로운 라틴어판 강요를 출판하였다. 이 책은 부처의 대부분의 저서를 출판한 스트라스부르그의 벤델린 리헬(Wendelin Rihel) 출판사에 의해 출판되었다. 이번에는 그 서명을 바꾸어 『기독교 강요』(Institutio Christianae Religionis)라 하였고, 그 부피도 상당히 증보되어, 6장에서 17장으로 늘어났다. 이것은 어느 모로 보든지 아름다운 책이었다. 제본이 잘 되고 인쇄가 깨끗하게 되었을 뿐

265) John T. McNeil, *The History and Chracter of Calvinism*(New York: Oxford University Press, 1970), 124.

266) John T. McNeil, 125.

267) McNeil, 125: O S III, vii ff. and 518ff. ; W. Niesel and P. Barth, *Eine franzosische Ausgabe der ersten Institutio Calvin's in Theologische Blatter, Leipzig*. 1928, pp. 2-10, quoted in Wendel, op. cit., 113. Opera Calvini의 편집자들은 1514년 판 서문에서 볼 수 있는 칼빈 자신의 공적인 진술을 근거로 하여 1536년의 라틴어판 이전에 불어판이 있었다고 하는 가설을 전적으로 부정한다.

만 아니라, 그 문체가 실로 아름다웠다. 칼빈의 문장이 최고조에 달한 때는 이 스트라스부르그 시대였다.²⁶⁸⁾

이 1539년 판에서 칼빈은 그 서두를 두 개의 새로운 장으로 장식하였다. 하나님에 관한 지식과 인간에 관한 지식으로 된 두 장이다. 그것은 1536년 판에서는 율법이라는 장에서 다만 개략적으로 다루었던 문제들이었다. 그는 여기서 재세례파 캐롤리(Caroli)와의 치열한 논쟁 끝에 삼위일체론의 해석을 상당히 확대하였던 것이다. 그는 또한 재세례파를 한층 더 논박하기 위하여 신약과 구약의 관계를 다루는 장을 새로이 삽입하기도 하였다. 1536년 판에서도 다소 이루어지긴 했지만, 회개와 믿음으로 말미암은 칭의가 여기서 새로운 두 장으로 개설되었다. 그는 또한 여기서 예정과 섭리의 교리를 처음으로 조직하였다. 이렇게 되기에는 스트라스부르그의 개혁자 부처와의 대화와 어거스틴 연구를 통하여 되어졌다.

마지막 장 그리스도인의 신앙생활은 칼빈 자신의 목회 경험은 물론, 1538년에 나온 부처의 『영혼의 참된 치료』(The True Cure of Souls)의 영향을 받은 바가 컸다.²⁶⁹⁾

1538년 판은 그 형식과 내용이 다같이 현저한 발전을 보여 주는 책이었다. 그는 자기 사상을 다름에 있어서 생생하고 성숙한 면을 보여 줄 뿐만 아니라, 더욱 조직적인 특성을 보여 준다. 그의 독서도 광범위한 것으로 나타난다. 어거스틴 이외에도 그는 여러 헬라 교부들, 특히 오리겐을 인용하였고, 중세 신학자들의 이름도²⁷⁰⁾ 상당히 눈에 띈다. 신학자뿐만 아니라 고대 사상에도 그는 깊은 관심을 가졌던 것이 확실하다. 전에는 일체 볼 수 없었던 플라토가 여기서 자주 인용한 철학자들 가운데 한 사람으로 나타난다. 그리고 교회사에 대한 관심도 두드러지게 나타남을 보게 된다.²⁷¹⁾

1541년, 그러니까 1539년 라틴어 판이 나온 지 2년이 지나서 칼빈은 모국어인 프랑스어로 이를 번역하여 제네바의 장 기라드(Jean

268) Parker, 37-38.

269) Wendel, 114; McNeil, 126

270) Benoit, Jean-Daniel, *The History and Development of the Institutio: How Calvin Worked, in John Calvin*(Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 104; Wendel, 115.

271) 물론 중세 신학자들에 대하여는 Peter Lombard와 그의 Sentences에 거의 국한되어 있다.

Girard) 출판사를 통하여 출판하였다. 그것은 프랑스 산문사(散文史)에서 그 경계선을 그어 놓은 저작이었다.²⁷²⁾ 이 사실은 흔히 두 가지 근거에서 긍정되고 있다. 첫째는 프랑스어로 철학이나 윤리와 같은 높은 수준의 문제를 다룬 것이 이번 『기독교 강요』가 처음이라는 사실이다.

둘째 이유는 문학적 탁월성에 있다. 거의 모든 학자들은 이구동성으로 1541년 프랑스어판 『기독교 강요』(Institution de la Religion Chrestienne)는 프랑스의 고전이며, 이것 때문에 칼빈은 라벨레(Ravelais)²⁷³⁾와 함께 프랑스 산문체의 아버지요, 창시자라 불리어질 수 있다고 말한다. 칼빈은 프랑스 산문체의 특징은 명백함과 위엄과 간결함에 있다. 그의 표현은 간결하여 꾸밈 여지가 없는 것이었다.

대중어인 프랑스 말로 기독교 강요를 이렇게 번역하였다는 것은 프랑스와 스위스의 종교 개혁의 운명을 위하여 매우 중요한 의의를 갖는 것이었다. 라틴어 판이 지식인을 위한 저작이라고 하면 프랑스어판은 대중을 위한 작업이었다. 라틴어 판이 신학자, 철학자, 전 세계의 지성인들을 위해 쓴 책이라고 하면, 프랑스어판은 프랑스, 제네바, 그리고 이웃 나라의 대중들을 위해 쓰인 책이었다.²⁷⁴⁾

이 프랑스어 판이 끼친 영향은 루터의 독일어 성경과 그의 다른 저작들과 비교해 보면 훨씬 더 광범위하고도 또 직접적인 것이었다.²⁷⁵⁾

칼빈은 1543년에 세 번째로 새로운 라틴어판 기독교 강요를 출판하였다. 그리고 이 책을 1545년에는 프랑스어로 번역하였으며, 같은 해에 라틴어 판이 재판되기도 하였다. 두 라틴어판은 스트라스부르에 있는 벤델린 리헬 출판사에서, 그리고 프랑스어판은 제네바에 있는 장기라드 출판사에서 각각 간행되었다.

1539년판에 비해서 이 판에 있어서의 개정이나 증보면은 훨씬 약

272) McNeil, 126. T. H. L. Parker는 이 프랑스어 역판을 “16세기의 주작품의 하나”라고 한 프랑스 문학사가의 말을 그의 책 Partrait of Calvin 45에서 인용하고 있다.

273) 라벨레(Ravelais)는 칼빈과는 전혀 다른 입장에서 있는 사람일 뿐만 아니라, 칼빈 자신도 그를 전적으로 좋아하지 않던 문장가였다.

274) 여기 대중이란 노동자, 기공(技工), 양모에 빚질하는 사람, 직공(織工), 심지어는 농민, 상인, 그리고 소자본가들로 사실상 라틴어를 알지 못하는 모든 사람들을 가리킨다.

275) Wendel, 117.

하다는 것을 알 수 있다. 그러나 이 책은 전번 책과 거의 다를 바가 없다. 그 구조도 동일하다. 다만 17장에서 21장으로 늘어난 것뿐이다. 여기서 새로이 주요하게 다루는 문제는 수도서약(修道誓約)과 인간의 전통에 관한 것들이다. 그리고 새로운 인용문들이 현저하게 눈에 띈다. 사도 바울에게서 셋, 제롬에게서 둘, 교회사가인 소크라테스로부터는 하나, 엘비라 회의와 니케아 회의에서 각각 하나씩, 그리고 어거스틴으로부터는 여섯을 인용하고 있다.²⁷⁶⁾

프랑스어판(1545년)이 나온 지 5년이 지나서 1550년에는 또 라틴어판이 나왔으며 곧 이어서 1551년에는 프랑스어 번역판이 뒤따르기도 하였다. 그리고 1554년과 1554년에는 라틴어판이 판을 거듭하지 않으면 안 될 정도로 불티나게 팔려나갔다. 1550년과 1557년 사이에 출판된 판수는 모두 7판(라틴어와 프랑스어)이다.²⁷⁷⁾

이 1550년 라틴어판은 1543년 라틴어판과 마찬가지로 21장으로 되어 있었으나 여기서 처음으로 장마다 절로 세분되었다. 이것은 독자들로 하여금 많은 분량의 책을 읽는데 큰 도움을 주는 것이 되었다. 이 1550년판에서 칼빈은 성경과 그 권위, 성자(聖子)와 형상에 대한 예배에 대하여 다소 첨가하였고, 양심에 대하여는 설명을 가하였다. 한편 프랑스어판은 한층 더 발전된 면모를 보여 준다. 그것은 육체 부활에 대하여 세 보충 항목을 설정하고 있는데, 이것은 1559년까지 라틴어판에 편입되지 않은 항목들이었다.²⁷⁸⁾

칼빈은 새로운 판을 낼 때 마다 새로운 인용문들을 제시하였다. 이 사실은 칼빈이 끊임없이 고대의 저작들을 읽고 있었다는 것을 입증해 주고도 남음이 있다. 그는 이번에도 많은 곳에서 인용하였다. 그레고리우스에게서 한번, 제 2 니케아 회의에서 한번, 그리고 어거스틴에게서 다섯 번을 인용하고 있다.

이제 우리는 『기독교 강요』의 결정판인 1559년의 라틴어판과 1560년의 프랑스어판에 이르게 되었다. 이것은 칼빈이 전 생애를 바쳐

276) Benoit, 107.

277) 1550년 라틴어판과 1551년 프랑스어판은 각각 Girard 출판사에서 1553년 라틴어 재판은 Estienn와 Girard 두 출판사에서 각각 출판하였고, 1554년 라틴어재판은 Rivery 형제 출판사와 Hamelin 출판사에서 각각 출판되었다. 그리고 1557년에 Bourgeois 출판사에서 프랑스어판의 6판이 나왔다. 그러니까 1550-1557년 사이에 7회에 걸쳐 강요가 출판된 셈이다.

278) Wendel, 118.

이루어 놓은 정점(定點)이라 하겠다.

칼빈은 이 때 심한 병에 걸려 신음하고 있었다. 그래서 그는 죽음의 날이 가까웠다고 생각한 나머지 이 책의 결정판을 내려고 결심하고 동생 앙뜨와느(Antoine)와 몇몇 친구들의 도움을 얻어 그 일을 착수하였다. 그는 서문에서 이렇게 말하고 있다. “작년 겨울 사일열(日熱)에 걸려 죽음의 날이 곧 오리라고 생각되었을 때, 나는 병세가 나빠지면 나빠질수록 한층 더 수고를 아끼지 않고 이 책을 다 써내었다.” 칼빈은 중병임에도 불구하고, 이전 판들을 정사(精査)하여 여기저기 첨가하기도 하고 새로 발전시키기도 하고, 불명료하거나 잘못된 표현이라고 생각되는 곳들을 억제하기도 하였다.

이번에는 21장에서 4배가 되는 80장으로 늘어났다.²⁷⁹⁾ 전적으로 새로운 계획에 따라 완전히 개정하였으며, 또한 상당한 증보를 하였다. 다소나마 계속 보존되어 왔던 1536년 초판의 요리문답 형식은 이제는 더 볼 수 없게 되었다. 칼빈은 그의 저작을 개정하고 그 자료를 재배열하였던 것이다.²⁸⁰⁾

새로운 관점에서 교의적인 해석을 시도해 본다면 이번 『기독교 강요』는 주로 두 부분으로 되어 있다고 말할 수 있다. 첫 부분은 하나님(삼위일체, 창조주, 섭리), 성경, 그리고 인간에 관한 교리의 문제요, 이것들은 제1편에서 다루고 있다. 둘째 부분은 나머지 3편 전체에 미치고 있으며, 여기서는 역사적 계시와 구원의 계획을 다루고 있다. 이것은 다시 두 부분으로 세분되어, 첫 부분에서는 구원을 위한 준비와 하나님의 아들의 성육신에 있어서의 그 완성을 말하고(제2편), 둘째 부분에서는, 성령으로 말미암은 구원의 적용을 논술한다. 이 구원의 적용은, (1) 성령께서 신자 안에서 내적으로 역사하시고 그 완성은 내세에서 보게 된다(제3편). (2) 그리고 외적 수단을 통하여 성령께서 이 공작을 완성하시어, 그 목적을 달성하시게 된다(제4편).

다소 결함이 없는 것은 아니나 1559년 결정판은 영원히 남을 기념

279) 제1편은 18장, 제2편은 17장, 제3편은 25장, 제4편은 20장, 모두 80장이었다.

280) 사도신경을 기준으로 최종판 「기독교강요」를 네 부분으로 나누어 논했다. 즉 창조주 하나님, 구속주 하나님, 우리가 그리스도의 은혜를 수용하는 방법, 하나님께서 우리를 그리스도와 연합하도록 초대하는 것과 이 연합을 지속시키시는 외적인 수단 혹은 도우미가 그것이다. 앞의 셋은 성부, 성자, 성령 삼위일체 하나님에 대한 내용이고, 네 번째는 교회론이다(이형기, 「역사속의 종말론」 [서울: 대한기독교서회, 2004], 185).

비적인 걸작이다. 참으로 개혁 교회의 신학적 총체(summa)라고 말해야 할 것이다. 칼빈 생존시에도 그 성공은 대단하였으며, 그 후에도 그 인기는 그칠 줄을 몰랐다. 그리하여 기독교 강요는 각 나라말로 계속 번역되어 복음을 사랑하는 모든 신자들에게 읽혀지고 있는 것이다.²⁸¹⁾ 이것은 틀림없이 칼빈주의 정통의 신속한 부흥을 일으킨 요인들 중의 하나가 되었던 것이다.

2) 저작 목적

앞에서 『기독교 강요』의 역사를 더듬어 보았다. 여기서는 칼빈이 『기독교 강요』를 무슨 목적으로 썼는가를 살펴보기로 하겠다. 앞서 말한 대로, 칼빈은 같은 신앙을 가진 형제자매들이 잔인한 박해를 받는 것을 차마 그대로 볼 수가 없어서 저들을 변호하기 위해 조용한 바젤 시에서 붓을 들기 시작한 것이 곧 기독교 강요가 되었다고 하였다.

칼빈이 바젤에서 기독교 강요의 출판을 급히 서두르지 않을 수 없었던 슬픈 사건이 있었는데, 그것은 1534년 10월 17일 밤의 유명한 벽보사건이었다. 미사를 반대하는 이 벽보는 파리 시내 여러 곳에 붙여졌고, 심지어는 궁전 문에까지 붙여졌다.

이 벽보를 작성한 사람은 뉴샤텔(Neuchatel) 교회의 목사 앙뜨와느 마르코르트(Antonie Marcourt)였다. 미사의 남용을 겨냥하고 만들어졌던 이 벽보의 제목은 다음과 같았다. “유일하신 증보자시오 구세주이신 우리 주님의 그 거룩한 성찬을 직접 반대하여 만들어진 교황주의 미사의 그 무섭고 용납할 수 없는 남용에 대하여.”²⁸²⁾

281) 기독교 강요의 번역은 그칠 줄 모르고 번져 나아갔다. 1557년에는 이태리어로(역자 Giulio Cesare Paschali), 1560년에는 화란어로(Iohannes Dyrkinus), 1561년에는 영어로(Thomas Norton) 이것은 영역으로는 가장 잘 된 것으로 인정받고 있다. 1572년에는 독일어로(Heidelberg 대학 교수단의 공역), 1597년에는 스페인어로(Cipriano de Valera, 1617년에는 체코슬로바키아어로 (Georg Vetter), 1642년에는 헝가리어로(Albert Molnar). 1813년과 1845년에는 각각 영어로 번역되었는데, 전자는 John Allen, 후자는 Henry Beveridge에 의하여 되었다. 1929년에는 일어로(), 1955-57년에는 중국어로 (Ching Yu H녀), 1960년에는 다시 영어로(Ford Lewis Battles), 1964년에는 한국어로(한철하, 신복운 공역, 제1권). 1966년에는 포르투갈어로 번역되었다.

282) 이 벽보문은 Crespin의 *Historie des Martyrs(Toulouse, 1885) I, 298-302*에 수록되어 있다. 그리고 복사문은 *Images du Passe protestant(Paris, 1955), 37*페이지에 실려 있다.

이 벽보의 본문을 여기에 소개하는 것도 의의가 있다고 생각한다
이 벽보의 어구는 매우 강하였다:

“나는 온 천하에 호소하여 이 무섭고 거만한 교황주의 미사를 대항하여 진리로 증거 해 주기를 원한다. 만일 하나님께서 치료해 주시지 않는다면, 이 미사로 인해서 세계는 현재도 그렇지만, 이 미사로 인해서 세계는 현재도 그렇지만 전적으로 황폐해지고, 파산되고, 파멸하여 마침내는 우리 주님께서 잔인한 모독을 받으며 사람들은 이 미사속에 그 눈이 어두워지게 될 것이다... 누가 이 이상 더 그 미사를 지지할 수 있으며, 누가 그와 같은 조롱과 그와 같은 유해하고 불법한 적그리스도들을 그대로 둘 수가 있겠는가? 건방지고 거만한 저들이야말로 평소의 습관에 따라, 성경과는 정반대의 결론에 도달하려고 대담하게 행동한 자들이 아니었던가? 이것이 바로 하나님과 하나님이 거룩하신 말씀의 원수로서 저들이 극도로 증오의 대상이 되어야 한다는 이유가 되는 것이다. 왜냐하면 저들은 뻔뻔스러운 이단자와 같아서, 예수님의 몸을 저들의 제병(祭餅)에 밀폐시키고도 부끄러워하지 않았으며, 또한 미사서에 붉은 글자로 기록된 대로, 예수님이 쥐와 거미와 해충의 밥이 될 수 있다고 말하면서도 수치를 알지 못하기 때문이다. 오, 땅이여! 그대는 어찌서 입을 열어 이 끔찍하고 참람한 무리들을 삼키지 않는가? 오, 더럽고 야비한 자들아! 이것이 하나님의 아들, 주 예수님의 몸인가? 천사들과 하나님의 모든 자녀들의 생명의 떡이신 주님께서 자신을 생쥐들과 거미들의 밥이 되도록 허락하셨단 말인가? 하나님의 우편에 앉아 계시며 영원히 썩지 않으실 주님께서 동물들의 먹이가 되도록 자신을 내주셨다는 건가? 주님의 부활을 말한 다윗의 예언과는 달리 그대들은 주님을 버려지의 밥이 되게 하고, 부패할 분으로 만들 작정인가? 오, 가련한 자들아! 그대들의 그 흉악한 신학에서, 예수님의 그 귀하신 몸을 불경하게 말하는 것밖에 다른 악이 없다고 하면, 참람한 이단자들아, 아니 이 지구상에서 가장 악독한 이단자들아, 그대들은 마땅히 장작으로 화형을 당해야 하지 않겠는가? 그대들은 장작에 불을 질러, 우리를 태울 것이 아니라 그대들 스스로를 태우라. 우리는 그대들의 우상과 그대들이 새로 만든 신들, 그리고 동물과 그대들이 똑같이 먹을 수 있는 그대들의 새로운 그리스도를 믿기를 원치 않기 때문이다.”

문장은 너무도 격렬했고 욕설을 쓰는 듯 했다. 프란시스 1세는 이를 대역죄로 생각할 정도로 그 분노가 극도에 달하였다. 그는 야수적인 반응을 두 가지로 나타냈다.²⁸³⁾

첫째는 행렬 성가와 기도를 명하여, 파리 시내의 여러 십자로와 그의 몇 곡에 첨부되고 살포되었던 그 수치스럽고 이단적인 벽보와 책자들을 시정해 주기를 하나님께 기원하도록 했고, 둘째는 자신이 친히 박해를 가하여 이를 시정하기로 결심했다. 이 일에 대하여 칼빈은 후에 이렇게 기록하였다. “벽보 사건으로 충성된 그리스도인에 대한 격노의 불이 맹렬히 타올라 우리의 주장은 가증한 것이 되고 말았다.”²⁸⁴⁾

283) Jean Cadier, *The Man God Mastered*(Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 60.

284) cf. *Perface the Commentary on the Psalms*, 227.

이 일 때문에 여러 명의 복음주의자들이 체포되어 화형을 당하였고, 그 최초의 순교자는 바텔르미 밀론(Barthelemy Milon)이라는 사람이었다. 처형당한 사람들 가운데는 칼빈을 자기 집으로 영접한 파리의 상인 에띠엔느 드 라 포즈(Etienne de La Forge)가 끼어 있었다.²⁸⁵⁾

그는 관대하고 평화스럽고 명예스러운 시민이었는데, 프랑스 왕이 프랑스 신교도에 대한 핍박의 정당성을 공포(1535년 2월 1일)하고 나서 16일 만에 순교하였다.²⁸⁶⁾

이러한 가혹한 처형에 대한 소식들이 외국에까지 전해지자 독일의 거의 전역에서는 크게 개탄하고, 그러한 폭군의 선동자들에 대해서 분노를 금하지 못했다. 그래서 이 일을 은폐하기 위해 거짓말로 가득찬 야비한 소책자가 유포되었는데, 그 내용은, 이와 같은 잔인한 처형은 재세례파와 선동자들에 대해서만 가해진 것이요, 그들은 이와 같은 처형을 받은 것은 헛된 꿈과 거짓된 생각으로 종교뿐만 아니라 일체의 정치적 질서까지도 전복하려 했기 때문이라고 적혀 있었다.

사실상 프란시스 1세는 종교 개혁 때문에 얻은 독일 군주들과의 동맹을 더 중히 여겼다. 그래서 그는 1535년 2월 1일, 프랑스 제국의 회에서 행한 벽보 사건 공포로 그에게 빗발치듯 퍼부어지는 비난에 대하여 답변하였다.²⁸⁷⁾ 이 답변에서 그는, 만일 종교 죄로 박해를 받은 사람이 있다고 하면 그는 거짓의 아비에 의해서 사주를 받은 헛소리하는 정신병자이기 때문이라고 하였다. 그러므로 군주들의 신하 중에 그러한 무리들이 있을 경우, 군주들도 저들을 증오할 것이며, 또한 저주 받은 무리로 생각할 것이라고 했다. 프란시스 1세는, 이 사람들(복음주의자들)은 선동을 조장하기를 원하는 자들이라고 비난하였다. 요컨대 그는 이 사람들을 극단론자로 이름난 재세례파와 한패로 몰았던 것이다. 불링거(Bullinger)에 의하면,²⁸⁸⁾ 거짓으로 가득 찬 이 논쟁적인 팜플렛의 작성자는 기욤 뒤 벨라이(Guillaume Du Bellay)라는 사람이었다.

285) J. Calvin: *Treatise against the Sect of the Libertines*, ch. IV. (Opera Calvin, VII, 160); cf. Herminjard : *Correspondance des Reformateurs*, III, 166.

286) Wiliston Walker: *John Calvin*(New York: Schocken Books, 1969), 131. 역시 John T. McNeil의 *The History and Character of Calvinism*(Oxford University Press, 1970), 120을 참조하라.

287) 답변문은 Herminjard의 같은 책 249에 수록되어 있다.

288) Cadier, 61.

그는 쾰리히와 독일의 신학자들, 특히 멜랑히톤과 프란시스 1세와의 대화를 성립시켜 보자는 속셈에서 이를 만들어 냈던 것이다. 이것이야말로 이들 정치꾼들의 괴상한 이중 계략이 아닐 수 없었다. 저들은 독일 군주들에게 아부하여 찰스 5세를 대항하는 데 동맹으로 삼기 위해, 종교 개혁에 호의를 보이기로 하였다. 그러나 한편 저들은 프랑스의 복음주의자들에 대하여는 큰 위협에 빠뜨리게 하고 있었던 것이다.

그래서 칼빈은 이렇게 말하고 있다. “저 정치적 협잡꾼들의 속임수로 꾸며진 이 거짓된 음모가, 그 거룩한 순교자들이 죽은 후, 아무 근거도 없는 비방과 중상을 뒤집어씌움으로, 무죄한 유혈을 은폐하는데 도울 뿐만 아니라, 후에 동정의 여지도 없이 저 가련한 성도들을 잔인하게 살육하려는 수단이 되고 있음을 보았기 때문에, 나는 내가 만일 이를 반대하지 않고 그대로 침묵을 지키겠다고 하면, 불충성의 비난에 대해서 전혀 변명할 길이 없다는 것을 알게 되었다.”²⁸⁹⁾ 칼빈은 이러한 처절한 상황을 그대로 내버려 둘 수 없었다. 그래서 그는 1536년판 기독교 강요 첫머리의 “프랑스 왕에게 드리는 글”²⁹⁰⁾에서 다음과 같이 저술 목적을 밝히고 있다:

폐하시여! 내가 이 책을 처음 쓰기 시작하였을 때에는 후에 폐하게 드릴 수 있는 책을 쓰겠다는 생각까지는 미처 가지지 못하였나이다. 나의 의도한 바는 다만 기초적인 원리들을 약간 기술하여 종교를 탐구하는 사람들로 하여금 참된 경건의 특질이 무엇인가 함을 배우게 하려는데 있었나이다. 그리고 이 책은 나의 동포 프랑스 사람들을 위하여 썼사온데, 그들 중에는 주리고 목마른 것처럼 그리스도를 사모하는 자가 심히 많사오나, 그리스도를 참으로 아는 지식을 소유한 자는 극히 적은 것을 알았나이다. 바로 이것이 나의 붓을 든 의도라는 것은 이 책 자체가 증명하는 대로, 그 내용이 단순한 방법과 아무 수식도 없는 문장으로 되어 있는 것을 알 수 있나이다. 그러나 폐하의 나라에서는 어떤 사악한 자들의 광포함이 극도에 달하여, 이 나라에서는 건전한 교리가 존재할 여지가 없다는 것을 알게 되었나이다. 따라서 나는 이 책에서 그리스도교에 대한 나의 지식을 저들에게 가르쳐 주며, 나의 신앙 고백을 폐

289) Preface to Psalms, 77.

290) Potentissimo, illustrissimoque monarchae, Francisco, Francorum Regi Christianissimo, principi Suo, Iohannes Calvinus pacem ac salutem in Christo precatur. 칼빈의 이 헌사는 문학 사상 세 불후의 헌사들 가운데 하나로 인정되고 있다. 하나는 De Thou의 프랑스사 서문이요, 둘째는 Casauvon의 Polybiusfk는 저서의 서문이요, 셋째가 칼빈의 기독교 강요 서문(프랑스 왕에게 드리는 글)인데 이것은 그 중요성에 있어서나 유용성에 있어서 앞의 두 서문을 훨씬 능가한다.

하께 보여 들릴 수 있다면, 이것으로 나의 노력은 유용하게 바쳐질 수 있을 것이라 생각하였나이다. 이 신앙 고백을 통하여 폐하께서는 현재 불과 겹으로 나라를 소란케 하고 있는 그 광인들에게 광적 분노의 대상이 되고 있는 바, 이 교리의 성질이 무엇임을 알게 되리라고 생각하나이다.

여기서 우리는 칼빈의 기독교 강요 저술 목적이 두 가지로 나타남을 알 수 있다. 첫째는 실제적인 목적이다. 다시 말하면, 그리스도교의 교리를 가능한 한 단순하면서도 조직적으로 해석하여 그리스도교를 탐구하는 사람들로 하여금 쉽게 이해시키려는 데 있었다. 그럼에도 불구하고 1536년의 제1판 강요는 라틴어로 되어 있어 소수의 사람들에게만 읽혀졌다. 그러나 칼빈은 1539년의 제2판 강요 서문에서 이러한 목적을 수정하고 있음을 보여 주고 있다.²⁹¹⁾ 그는 이제는 지식인들에게 개혁파 교리를 간명하게 해석해 주는 데 관심이 없고 성경을 교의학적으로 소개하는 데 더욱 뜻을 두게 되었던 것이다. 칼빈의 안중에는 일반 대중보다는 신학도들에게 특별한 관심을 두고 있었다는 것이다. 멜랑히톤이 1521년 *Loci Communes*를 출판할 때와 마찬가지로, 칼빈은 지금 일종의 교의학 개론을 저술하여 신학 교육의 필요성에 대비함으로 신학도들의 지침서로 삼고자 하였던 것이다.

둘째는 변호의 목적에서였다. 1535년 초, 프랑스를 피로 물들었던 박해, 칼빈이 시편 주석 서문에서 명백히 말한 대로,²⁹²⁾ 이 박해는 재세례파와 선동자들에게만 가해졌다고 하여 박해의 정당성을 꺾하려는 것을 알게 되었을 때, 칼빈은 이 책을 변호의 목적으로 사용하고자 하였던 것이다. 칼빈은 복음주의자들의 죽음이 우리 주님 보시기에 매우 귀중한 것임을 밝히려 하였다. 칼빈은 이미 생명을 건 그 영웅적인 신앙을 가지고, 그리고 인간의 전통으로 말미암아 그 영향력이 상실되고 박약해진 그리스도의 순수한 복음을 위한 불붙는 정열을 가지고 이 책을 썼던 것이다. 그리고 칼빈은 여기서 교의와 윤리를 묶어 유기적인 조화를 이루어 놓았다.²⁹³⁾

291) Francois Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*(New York : Harper Row, 1950), 146

292) 이 시편 주석은 1557년에 출판되었다.

293) Philip Schaff, *History of the Christian Church*(Grand Rapids: Eerdmans, 1969), Vol. VIII, 330.

역사적으로 볼 때, 이 두 가지가 서로 다르면서도 동시적인 목적은 동등하게 유용하였다. 그러나 신학적인 측면에서 보아 전자가 후자에 비해 훨씬 더 중요하다 하겠다. 칼빈 자신도 그렇게 생각하였던 것이다. 이것은 칼빈이 변증적인 부분, 특히, “프랑스 왕에게 드리는 글”을 거의 변경 없이 거듭되는 판에 그대로 수록한 데 반하여, 신학적 해석에 대하여는, 우리가 아는 대로 많은 수정을 가하였던 것으로 알 수 있다.²⁹⁴⁾

3) 사상적 배경

칼빈은 죽기 5년 전까지 지칠 줄 모르는 정력으로 판을 거듭함에 따라 기독교 강요를 계속 확대하며 개정해 나아갔다는 것을 우리는 앞에서 살펴보았다. 기독교 강요는 겨우 기독교 진리의 이론적인 해석에 그치는 그런 책이 아니다. 이를 훨씬 더 넘어서는 저서이다. 엄격히 말해서 그것은 형식상 행동의 지침서로 꾸며진 것은 아니었지만 그것은 쉽게 교회를 위한 새로운 제도의 기초가 되었으며 교회의 도덕 생활의 규범을 위한 기반이 되었다. 기독교 강요의 특징이라 할 수 있는 문장의 적절한 표현력, 논증의 논리적 설득력, 진술의 정확성, 이런 것들은 모두가 칼빈 자신의 것들이었다. 기독교 강요 전반에 흐르고 있는 도덕적인 정열은 불붙는 듯한 힘을 가지고 있다. 기독교 교리로서의 이 책은 생생하고 독창적인 데가 있다. 그러나 그것은 한층 더 신앙생활을 주의 깊게 해석해 주고 있으며, 그 명확성과 진지함에 있어서 신기하고 감동적인 책인 것이다.

그러나 이와 같은 특성들이 칼빈에게 있었다고 해서 칼빈 이전의 사상가들이나 동시대 종교 개혁가들에게서 사상적인 영향을 받았다는 사실을 배제하지는 않는다. 칼빈은 루터나 쾰링거, 멜랑히톤이나 부처보다 젊은 세대에 속했기 때문에 선배들의 저작이나 활동과 관계없는 자신의 일을 충분히 해낼 수 없었을 것이다. 그는 자기 사상의 권위와 독창성을 위해서 주로 이전 신학자들에게 가까이 하지 않을 수 없었다. 이것 때문에 칼빈은 독창적이라기보다는 조직적인 사상가라 불리기도 한다.²⁹⁵⁾ 이와 같은 사실은 신학자들로 하여금 칼빈 사상의

294) Wendel, 146.

295) Williston Walker, *John Calvin: The Organiser of Reformed*

기원을 탐구하게 만들었다. 그러나 저들은 일치점에 도달하지 못하였다. 어떤 이들은 칼빈을 루터의 가장 충실한 제자라 하고, 또 어떤 이들은 칼빈의 교리가 전부이건 부분적이건, 어거스틴이나 부처에게서 유래된 것이라 주장하였다.²⁹⁶⁾ 어쨌든 이와 같은 문제에 올바른 답을 내리기 위해서는 칼빈의 모든 저서와 다른 사상가들의 저작들을 충분히, 그리고 소상히 비교 연구해야 할 것이다. 그러나 다만 부분적으로만 칼빈의 사상적 배경을 살펴보기로 한다.

칼빈이 자기 신학적 저작에서 표현한 사상의 원천이 성경이었다고 하면 그의 저작들이 다만 자기 개인적인 의견에만 의존하지 않았다는 것은 확실하다. 칼빈은 성경 전체를 면밀하게 연구하였다. 특히 구약에 대하여는 어느 다른 개혁자들보다도 훨씬 더 많은 지식을 갖고 있었다. 그리고 그는 자기 사상의 기초를 성경에 두었다. 그는 하나님의 말씀이라고 하는 이 움직임이 없는 반석 위에 자신을 확고히 세우고 신앙과 행위 문제에 있어서 성경을 유일하며 가장 안전한 안내자로 확신하였던 것이다.²⁹⁷⁾

칼빈은 성경에 대한 충분한, 그리고 완전히 소화된 지식의 소유자라는 것을 그의 저서 매 페이지에서 명백하게 보여 주고 있다. 그는 17세기의 스콜라 신학자들처럼 기계적인 방법으로 성경을 하나의 증거문서로 보지 않고 유기적인 전체로 보고 그것으로 엮어 자기 신학 체계를 형성하였던 것이다. 그는 성경을 무관심한 과학자처럼 연구하거나 해석하지 않고, 자신의 신학적 입장의 확신을 찾으려는 정열을 가진 신학자였다.²⁹⁸⁾ 그리고 그는 성경 권위의 기초를 성경 자체의 고유의 탁월성과 신자에게 말씀하시는 성령의 증거에 두고 있는 것이다.

둘째로 칼빈은 교부들의 많은 저작들을 깊은 관심을 갖고 읽었으며 인용하였다. 특히 어거스틴을 많이 인용하였다. 칼빈은 교부들을 인용하되 진리의 심판자로서가 아니라 증인으로 인용하였으며, 따라서 루터가 교부들에게서 이신칭의의 교리 외에 금욕주의적인 수도 생활이나 인간의 공로를 높인 것을 발견했을 때 가끔 빠졌던 그 경멸적인 태도

Protestantism(New York: Schocken Books, 1969), 146.

296) Francois Wendel, 122.

297) Philip Schaff, Vol. VIII, 330.

298) Wendel, 12.

를 나타내지 않았다.²⁹⁹⁾ 칼빈은 일찍이 1536년판 기독교 강요에서, 인간 영혼의 기능을 다루는 자리에서 플라토, 아리스토텔레스, 데미스티우스, 키케로를 인용할 뿐만 아니라, 크리소스톰, 오리겐 그리고 어거스틴도 인용하고 있는 것을 보게 된다.³⁰⁰⁾ 이와 같은 풍부하면서도 정확한 인용들은 다른 개혁자들에게서는 쉽게 찾아볼 수 없는 현상이다. 칼빈은 특히 헬라 교부들 중에서 크리소스톰을 좋아하였다. 한때 그가 크리소스톰의 Homilies를 프랑스어로 출판하려는 계획까지 세울 정도였다. 그가 크리소스톰을 좋아하게 된 이유는 성경 해석에 있어서 고대의 모든 교부들보다 월등하였기 때문이었다.

그러나 칼빈에게 결정적인 영향을 끼친 교부는 어거스틴이었다. 그는 어거스틴의 저서를 계속 읽었으며, 기회가 있을 때마다 어거스틴을 인용하였고, 어거스틴의 표현을 채택하였으며, 또한 논쟁에 있어서 어거스틴을 가장 훌륭한 동맹으로 여겼던 것이다. 그는 어거스틴이 성경 해석에 있어서 풍유적 방법을 사용한 데 대하여 가끔 유감스럽게 생각하면서도 성경의 가장 충실한 해석자로 간주한 데는 항상 변함이 없었다.³⁰¹⁾

교리면에서 볼 때, 칼빈은 어거스틴의 자유 의지와 성례관에서 영향을 받았고,³⁰²⁾ 은혜와 예정을 다루는 각 장에서는 전적으로 어거스틴의 논증을 자신의 목적으로 사용하고 있다.³⁰³⁾ 이와 같은 깊은 일치점은 신학적 문제의 성격에 있어서 칼빈과 어거스틴이 동일하다는 의미에 있어서만 해석될 수 있는 것이다.

그러나 칼빈이 교부들에게서 여러 가지 점에서 일치점을 발견했다고 해서 교부들의 전통적인 개념으로 돌아가는 것을 의미하지는 않는다. 성경만이 신앙의 규범적인 가치를 지니고 있는 것이요, 이것을 교

299) Schaff, 331.

300) cf. Inst., I . 15. 6-8. 칼빈은 여기서 영혼의 본질과 그 기능에 대하여 논하고 있다.

301) Inst., III. 2. 35. 칼빈은 여기서 Augustine의 Sermons cx x x I. 2, 3: cl xv.5을 읽고 인용하고 있다.

302) J. Beckmann, *Vom Sakrament bei Calvin*(Tubingen, 1926), 163ff.

303) Inst., III. 22, 8, 10 : 24, 1. 칼빈은 여기서 Augustine의 *Retractations* I. xxiii. 2-4와 *Exposition of Romans* iv, lx, 그리고 *On the Grace of Christ and Original Sin* xiv, xv, xxxi에서 인용하였다.

부들에게서 찾을 수는 없는 것이다. 그래서 칼빈은 저들이 성경의 정도에서 벗어났다고 생각할 때에는 언제든지 관계를 끊을 것을 주저하지 않았던 것이다. 부처가 교부들의 저서를 무차별하게 인용하였을 때, 칼빈은 부처가 교부들의 성자기도관(聖者祈禱觀)에 지나친 권위를 부여한다고 하여 비난한 바 있었다.³⁰⁴⁾ 그리고 그는 *Treatise on Scandals*에서 교부들의 자유 의지관과 철학자들에 대한 나약한 태도를 공격하기도 하였다.³⁰⁵⁾ 칼빈이 의식적이든 무의식적이든, 스콜라 신학의 영향을 받았다는 견해가 있다.

사실상 칼빈이 스콜라 신학자들에 대하여 알고 있었던 것은, 일반적으로 인정하는 것보다는 훨씬 더 많이 알고 있었던 것이 분명하다. 그는 안셀이나 피터 롬바르드나 토마스 아퀴나스, 그리고 베르나르두스와 같은 학자들의 저서를 연구하고 인용도 하였다. 몽뎀귀 (Montaigne) 대학에서 받은 교육이 아닌 게 아니라 칼빈으로 하여금 유명론(唯名論)에 접촉하게 하였으며, 프란시스 학파의 대표적인 신학자들, 특히 던스 스코투스(Duns Scotus)나 오캄(Ockham)을 알게 하였다. 이것 때문에 칼빈의 신관을 스코투스의 신학과 비교하는 경향이 생겨나게 된 것이다. 리츨(A. Ritschl)과 같은 학자는 이중 예정의 교리를 좌우하는 하나님 관념은 유명론자들이 주장하는 하나님의 절대적 기능(potentia absoluta)을 의미하는 것이라 주장하였다.³⁰⁶⁾ 그 후 많은 신학자들과 역사가들은 칼빈주의의 신관념을 던스 스코투스에게서 그 근원을 더듬어 찾는 습관이 생기게 되었다.

그러나 칼빈이 스콜라 신학의 영향을 받았다는 위와 같은 견해는 저들이 칼빈의 사상을 전적으로 왜곡한 데서 온 것이 틀림없다. 왜냐하면 칼빈은 기독교 강요에서 교황주의 신학자들의 잘못을 다음과 같은 말로 명백히 지적해 주고 있기 때문이다:

304) quoted in Wendel, 125(*Corpus Reformatorum*. 10b. 142; cf Henri Strohl, Bucer, humaniste chretien(Paris, 1939), 28.

305) Origen, Tertullian, Basil, Chrysotom 그 외의 교부들이 만일 하나님께 주신 판단에 따랐더라면 그와 같은 태도를 갖지 않았을 것이라고 칼빈은 말한다. 그리고 저들은 세상의 지혜를 기쁘게 하려는 욕망에서 지상의 것과 천상의 것을 혼동하였다고 칼빈은 주장하였다. *Corpus Reformatorum* 8, 19.

306) quoted in Wendel(A Ritschl, 'Geschichtliche Studien zur Chrislichen Lehre von Gott' in the *Fahrucer fur deutsche Theologie*, Vol. 13. Gotha, 1868, 107.)

우리는 하나님의 절대적 기능을 말하는 교황주의 신학자들의 꿈을 찬성할 수 없다. 저들의 애매한 신관은 독신적(瀆神的)이며, 혐오의 대상이 아닐 수 없다. 우리는 하나님이 자신에 대하여 법이시기 때문에 법이 없는 하나님을 상상조차도 할 수 없는 것이다. 그런데 하나님의 의지는 모든 악에서 순결할 뿐만 아니라 최고 완전한 규범이 되시며, 모든 법의 법이 되시는 것이다.

이 말은 칼빈이 던스 스코투스의 영향을 받았다는 가설을 뒤집어 엮는 명백한 증거가 된다. 두메르그(E. Doumergue)³⁰⁷나 보이스(H. Bois)³⁰⁸ 그리고 르세르프(A. Lecerf)³⁰⁹와 같은 학자들도 이상의 칼빈 자신의 말을 근거로 하여 스코투스의 영향을 부정하고 있다.

칼빈에 있어서 하나님의 권능은 스코투스나 오캄의 절대적 기능과는 다르다. 하나님은 자신의 위엄에 손상되는 행위는 하실 수 없는 것이다. 이것은 하나님께서 능력이 모자라서가 아니라 그의 권능이 자신의 맹목적인 노력이 아니기 때문에 그런 것이다. 이와 같이 칼빈에게 있어서 하나님의 절대적 권능(혹은 전능)은 무엇이든지 다 하실 수 있다는 뜻이 아니라 하나님의 의지는 정의의 최고 주권적인 규범이기 때문에 그가 하시기로 원하셔서 결정하신 것은 무엇이든지 다 옳은 것이며, 또 의지하신 것은 무엇이든지 다 그대로 시행된다는 것을 의미하는 것이다.

칼빈 당시의 배경을 찾는다면 자연히 인문주의자들과 개혁자들에 게 그 특수한 위치를 둘 수밖에 없다. 칼빈이 회심 후에도 인문주의의 흔적을 그대로 지니고 있었던 것으로 보아, 그의 성경 해석이 발라(Valla)나 에라스무스(Erasmus)의 방법을 계속 유지하고 있었다는 것은 의심할 여지가 없다. 에라스무스의 영향은 더욱 깊어서 칼빈의 성경 해석을 읽을 때, 에라스무스의 방법과 표현을 자주 생각나게 하는 바 있다.³¹⁰ 그러나 루터의 영향은 대단히 크다.³¹¹ 칼빈이 *Treatise on*

307) Emile Doumergue, *Jean Calvin*(Neuilly, 1926-7) Vol. IV, 119.

308) Henri Bois, *La Philosophie de Calvin*(Paris, 1919), 18ff.

309) A. Lecerf, '*Le Souverainete de Dieu d'apres le Calvinisme*'(International Congress van Gereformerden, La Haye, 1935), 26 and 29).

310) F.J.M, Potgieter는 칼빈이 에라스무스의 영향을 전혀 받지 않았다고 주장한다(*De verhouding tussen die teologie en die filosofie by Calvin*, Amsterdam, 1936, 44ff. and 256). 한편 J. Bohatec은 칼빈에 대한 에라스무스의 영향을 인정하되 칼빈 신학의 근본적인 조건 때문에 제한되었다고 보았다.(Bude und Calvin, 242ff. ; 406,

Free-Will against Pighius(1543)에서. “우리는 이전과 같이 루터를 그리스도의 탁월한 사도라고 분명히 말할 수 있다. 다른 모든 사람들보다 뛰어나게 그의 노고와 사역에 의해서 복음의 순수성이 이 시대에 회복된 것이다.”³¹²⁾고 한 말에서 루터에 대한 그의 아낌없는 찬사를 볼 수 있다. 물론 칼빈의 저서에 루터의 어떤 완전한 논증이나 문장 그대로 인용된 것을 찾아보기는 힘들다. 그렇다고 해서 칼빈에게서 루터의 영향을 제거할 수는 없는 것이다.³¹³⁾ 그래서 칼빈은 전(全)신학적 작업이 선배인 루터의 노작들에 의해서만 가능할 수 있었다고 말하는 사람들도 있다.

루터의 영향은³¹⁴⁾ 형식상 벌써 1536년판 기독교 강요의 구성에서 나타나고 있다. 그것은 기독교 강요가 루터의 소요리 문답의 순서에 따라 구성되었다는 점이다. 그러나 근본적으로는 강요가 루터의 사상적 영향을 받은 흔적을 자주 보여 준다. 특히 계명과 사도신경 첫 항에 관한 해석에서 그것을 볼 수 있다. 그리고 모든 기본적인 교리에 있어서 칼빈은 루터와 전적으로 일치점을 보이고 있다. 칭의, 인간의 전적 부패, 원죄, 구세주요 중보자이신 그리스도, 성령으로 말미암은 구원의 적용과 같은 교리들이다. 그러나 칼빈이 루터의 영향을 항상 의식하고 있었음에도 불구하고 루터의 사상을 아무 비판 없이 받아들인 것은 아니었다.

1536년 이후 칼빈은 성찬관(盛饌觀) 때문에 루터와 손을 끊었다. 그 후 차이점은 더욱 심해져서 성경의 정경성 문제, 예정, 교회, 그리스도, 성례관 등에서 현저한 불일치점을 보여 주었다. 이와 같은 차이점은 루터의 그리스도 중심적 신학과 칼빈의 하나님 중심적 입장에서 그

417, 427ff.)

311) 그러나 D. R. Polman과 같은 학자는 칼빈에게 미친 루터의 영향은 확실치 않다고 그의 저서 *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvin*(Francker, 1936), 323에서 주장하고 있다.

312) *Corpus Reformatorum* 6, 250.

313) 칼빈은 독일어를 몰랐기 때문에 라틴어로 쓰여진 책이나, 라틴어역을 읽었다. 칼빈은 일찍이 루터의 전집을 읽었다.

314) 칼빈은 분명히 루터의 여러 저작들, 곧 소요리문답을 비롯해서, *Treatise on Christian Liberty, De Captivitate Babylonica, De Servo arbitrio, Sermon on the body and the blood of the Christ against the Enthusiasts, Sermon on the ven-erable sacrament of the body of Christ*, 그리고 *Postille* 등을 다 읽었던 것이 분명하다.

문제의 해석을 찾을 수 있지 않을까 생각한다.

칼빈의 사상적 배경을 찾을 때 우리는 또한 멜랑히톤을 빼놓을 수 없다. 특히 1521년과 1535년에 출판된 멜랑히톤의 *Loci Communes* (Common Places)를 칼빈은 알고 있었다. 이 책은 멜랑히톤의 유명한 교의학서로, 여기서 그는 율법, 신앙, 소망, 사랑, 회개, 그리스도인의 자유 등을 다루고 있다. 우리는 이 책에서 멜랑히톤의 기독교론과 칼빈의 기독교론의 접촉점을 발견하게 된다.³¹⁵⁾ 더욱이 칼빈이 멜랑히톤의 아우그스부르그 신앙 고백에 서명하기를 조금도 주저하지 않은 것으로 보아 그의 사상에 적극 찬성하였다고 볼 수 있다.³¹⁶⁾ 그러나 칼빈은 가장 중요한 두 가지 교리에서 멜랑히톤과 헤어져야 할 심각한 차이점을 나타내고 있는데, 그것은 자유 의지와 예정 교리였다.³¹⁷⁾

한편 칼빈은 쥐리히의 개혁자 쾰링글리와는 거의 영적인 유사점을 가지고 있지 않았다. 그는 쾰링글리 보다는 루터나 멜랑히톤에 더 가까움을 느끼고 있었다. 쾰링글리가 복음의 전파와 엄격한 지역적인 애국심으로 작용된 선입관을 혼동하고 있는데 대하여 칼빈은 이해할 수가 없었다. 더욱이 성례관이 잘못되어 있을 뿐만 아니라, 쾰링글리가 지나치게 철학자들에게 오염되어 있으며 지나치게 역설을 좋아한다고 칼빈은 생각하였다. 그래서 칼빈은 자신이 항상 생각하고 있던 대로 쾰링글리를 제 2류의 신학자라고 1553년 1월 불링거에게 보내는 편지에서 기록하고 있다.³¹⁸⁾

칼빈의 신학의 형성에 있어서 그대로 지나칠 수 없는 것은 스트라스부르그의 신학자 마틴 부처의 역할이다.³¹⁹⁾ 그는 1537년 부처를 개인적으로 알기 전에도 이미 서신으로 교제한 바 있었고, 또한 1527년에 출판된 부처의 마태복음과 요한복음 주석을 읽고 자신의 사상으로 만들기도 하였다. 이 부처의 저서는 기독교 강요의 준비적인 연구에 사용되었던 것이 분명하다. 1536년에 출판된 부처의 상기 복음서 주석 제

315) August Lang. *The Sources of Calvin's Institute* (Evangelical Quarterly, London, 1936), 135.

316) *Corpus Reformatorum* 16, 263, 430.

317) Ibid. 9, 848. *Loci Communes* 불어판 서문에서 이 사실을 발견할 수 있다.

318) cf. *the letter to Bulinger of January 1552* (*Corpus Reformatorum* 14), 253.

319) R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Erlangen, 1898), 379-83.

3판과, 같은 해의 로마서 주석의 영향은 1539년과 1541년판 기독교 강요에서 아주 명백하게 나타나고 있다.

칼빈의 구원관과 예정 교리는 부처의 사상의 중심을 이루는 문제들이었다. 그리고 칼빈은 기독교 강요 첫 판에서, 부처가 이미 가르친 바 있는 선택 교리를 다루고 있는데, 이 선택은 불신자와 구별된 신자들의 신뢰의 기초라고 하였다. 그리고 부처와 칼빈은 다같이 선택을 하나님의 세계 통치라고 하는 추상적인 해석을 내리지 않고 실제적인 관점에서, 인간에게는 두 구별된 범주, 곧 피택자와 유기자가 있다고 보고, 이 교리는 사실상 그리스도인의 신앙생활을 강화하는 교리라고 주장하였다. 부처와 함께 칼빈은 신앙을 *persuasio*, 곧 신념의 확신으로 보았으며, 하나님의 “영광” 혹은 “존영”이란 말을 만물의 창조 목적을 지시하기 위해 사용된 표현이라고 주장하였다. 그리고 부처와 마찬가지로 칼빈은 인간을 어떤 선도 수행할 수 없는 무능한 존재로 보고, 모든 가치 있는 것은 하나님으로부터 온다고 주장하였다. 그러나 부처와 칼빈에게 있어서 그리스도인의 생활은 정열적이며 실제적인 경건의 요구에 따라, 선택의 축복과 그 특성을 자아 속에서 실현하기 위한 분투적이며 자아 부정적인 노력으로 간주되었다. 사실상 종교 개혁의 전(全)시기는 선택 교리를 매우 소중히 여겼다. 어거스틴 주의의 강력한 부흥으로 특징지어진 시대이니 만큼, 이와 같은 사실은 매우 자연스러운 일이었다고도 볼 수 있을 것이다. 그러나 선택 교리를 신앙생활을 높이 유지하게 하는 격려와 신뢰의 기초로 이해하는 경건주의적 사상은 당시의 어느 다른 개혁자들보다도 부처의 사상에서 더욱 두드러지게 발견하게 되고, 따라서 이러한 사상을 교회의 주요 특징으로 삼은 것은 칼빈에 의해서 되어진 것이다.

지금까지 『기독교 강요』의 역사와 저작 목적, 그리고 사상적 배경을 더듬어 봄으로써 강요의 참 모습을 간단하게나마 엿볼 수가 있었다. 이 간략한 기술에서라도 칼빈주의의 전체가 바로 이 강요 안에 들어 있다는 것을 실감하게 되었으리라고 생각한다. 이 책이야말로 칼빈이 전 생애를 통하여 수정하고 재구성하며, 또한 증보하여 만든 가장 가치 있는 일대 저작인 것이다. 강요는 칼빈의 다른 모든 저작에서 중심적 위치를 차지할 뿐만 아니라, 그의 사상에 나타난 모든 문제들을 조직적으로 규정지어 놓았으며, 따라서 자신의 사상적 심화를 면밀히

검토해 준 책이기도 한 것이다. 성경 다음으로 『기독교 강요』에 높은 가치를 부여하는 것은 하나님의 영광만을 위한 사상이 이 책 전체에 넘쳐흐르고 있기 때문이다.

2. 존 웨슬리(J. Wesley)의 신학사상

1) 존 웨슬리의 사상적 배경

(1) 18세기 유럽의 철학사상과 종교계

당시 영국과 유럽 사상계의 주조는 계몽주의 내지 합리주의였다. 이 사상은 진리 탐구에 있어서 전통과 외적 권위보다 인간이성의 권위에 더 중점을 두는 태도였다. 그 결과로 중세기에 있어서 학문의 왕좌에 앉았던 신학은 이성에게 그 자리를 양보하기에 이르렀다.³²⁰⁾ 윌리엄 R. 캐논(William R. Cannon) 박사는 다음과 같이 말한다:

인간의 진리 탐구에 있어서 계시종교의 가설에서 출발하지 아니하고 자신의 발견한 진리에서부터 출발함과 동시에 이 진리에 의하여 신앙의 기본 문제들을 비판 검토하였다.³²¹⁾

이러한 사상적 추세에 의하여 영국에서는 이른바 이신론(Deism) 또는 자연신론이 성행하였다. 챔버리의 허버트(Edward Herbert)와 틴달(Mathew Tindal)을 중심으로 한 자연신론자들은 기독교를 자연주의화(Naturallization)하는데 주력하고, 기독교에서 초자연적 요소를 제거하는 작업에 몰두하였다.³²²⁾ 다시 말해서 이들은 하나님의 우주와 인생에 대한 섭리를 부정하고, 자연계에는 자연법칙이 있듯이 인간에게는 이성이 있어서, 이에 의해 우주와 인간사회가 지배되는 만큼 신의 새삼스런 계시와 섭리는 필요 없다고 하였다. 따라서 종교 상태도 역시 국교, 비국교를 막론하고 영향력을 잃어버리고 형식주의에 기울어졌으며, 종교 지도자들 역시 아무런 종교적 열정도 영감도 없었고, 죄인을 건지려는 열의도 없었다.

한편, 신학자들은 그 주장하는 바는 다르나 기독교의 진리를 이지

320) 송홍국, 『웨슬리신학』, (서울: 대한기독교서회, 1983), 15.

321) William R. Cannon, "The Theology of John Wesley" (New York: Abingdon, 1949), 16.

322) 조종남, 『요한 웨슬리의 신학』, (서울: 대한기독교출판사, 1984) 20-1.

적으로 해명하려는 태도에는 다름이 없었다. 그들은 계시를 인정하였으나 이성을 계시의 기초요 신앙의 척도로 보았던 것이다. 그러나 버클리 (George Berkley), 버틀러(Joseph Butler), 로우(William Law) 등은 반대적 입장을 취하였다.

같은 때 독일에서는 계몽주의와 함께 이른바 경건주의가 성행하였다. 이 교단은 후에 모라비아 형제단이라 하였는데, 이 형제단의 창시자는 보헤미아의 피터(Peter of Chelcic)라는 사람으로, 15세기 초에 '은둔생활을 통한 기독교적 도덕 실천'을 목적으로 시작되었다. 그러나 주위의 반대와 박해로 일시 해산되었다 18세기 초에 진젠도르프 백작 (Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. 1700-1760)에 의하여 다시 부흥되었다. 존 웨슬리가 모라비아 형제단과 접촉한 것은 북미 조오지아 선교사로 가는 배 위에서였고, 그 후 선교지에서 그리고 귀국한 다음이었는데 신학적, 신앙적으로 그들의 영향을 많이 받았다.

(2) 18세기 영국의 풍토와 종교계

웨슬리가 일찍이 당시의 영국 사회를 평가한 바와 같이, 18세기 영국 사회야 말로 위로는 국왕과, 귀족 계급과 정치가, 종교가, 학자로부터 아래로는 일반 서민과 노동자에 이르기까지 극도로 부패하고 타락했었다. 정치적으로는 청교도들이 일어나 반란을 일으킬 만큼 영국 역사상 가장 부패하고 타락한 시기였는데, 그 원인은 왕궁의 부정부패에도 문제가 있었지만, 청교도들의 지나친 엄격주위에 대한 반동도 그 원인이 되었던 것이다. 그 결과 일반 사회는 극단의 향락주의가 한 세기를 다할 때까지 계속되었다. 이 무렵 경제적으로는 산업혁명이 일어나 기계 공업의 발달로 실직자와 빈민, 절인의 수가 날마다 증가하였으며, 한편에서는 상공업의 발달로 인구가 팽창되고 도시가 형성되어 음주, 방탕, 사치, 음란 등의 죄악이 성행하였다. 이러한 도덕적 타락은 연극, 영화 및 도서를 비롯한 문화 예술계를 타락시켰고, 결국 그 영향은 일반 사회에 전파되어 정조관념이 약화 되었으며, 저속한 결혼관의 대두로 가정불화 및 이혼, 이산(離散) 등의 현상이 증가하였다. 사람이 모이는 곳에는 직위 고하를 막론하고 도박이 성행하였으며, 싸움, 강도, 강간이 빈번했다.³²³⁾

323) 총서, vol . 4, 6-7.

한편, 교회의 성직이 뇌물에 의해서 좌우되는 경우가 많았고, 성직자는 부패한 정부의 앞잡이 노릇을 하기가 일수였기 때문에 이로 인하여 사람들이 기독교를 공개적으로 무시하게 되었다.³²⁴⁾

(3) 영국 교회의 신학적 상황

1534 년경에 카톨릭 교회에서 정치적 이유로 이탈, 창설, 독립한 영국교회는, 교리와 의식에 있어서는 별 차이가 없었다. 그러나 그 후에 드워드 6세(Edward VI) 때에 교회와 의식상의 일대 개혁이 단행되었다. 말하자면 교리와 의식을 개신교적 방향으로 바꾸었던 것이다. 그러나 왕은 예배 때에 사용할 공동 기도를 제정하였으며, 1552년에는 개신교 신앙을 고백하는 42개조 종교 강령을 제정 발표하였다. 이렇게 개혁된 영국 교회는 후에 개정된 39개조의 종교 신조(39 Articles of Religion)와 기도문, 설교집을 기본교리로 삼고 있다. 여기에 나타난 신학은 대체로 온건한 칼빈주의 개혁과 신학을 기초로 하여, 성경의 권위와 '예수의 공로를 믿음으로 의를 얻는다'는 칭의의 도리와 원죄설 등을 인정하는 것이다. 그러나 18세기 말엽에 이르면서 영국 교회는, 하나님의 은총과 인간의 책임과 관계에 있어서 인간 편을 주로 강조하였다.

따라서 교인을 지도함에 있어서 성례전에 강조점을 두었고, 믿음을 하나의 선행으로 보았던 것이다.

2) 웨슬리 신학사상의 특징

이제 진술한 사상적 배경 속에서 웨슬리가 전개했던 신학 사상은 어떠한 특징이 있는지 찾아본다. 알버트 C. 아웃러(A. C. Outler)는 웨슬리 신학의 일반적 특징을 다음과 같이 말한다:

웨슬리는 그의 신학의 큰 뿌리를 영국 개혁신학의 심층에 박았다. 그리고 교회제도에 관해서는 카톨릭 교회와 정반대의 입장을 취하였으나, 다른 일면으로는 내륙의 개신교의 극단적인 태도에는 공감하지 않았다. 그의 사상의 취향과 기질은 에큐메니칼이었으며, 그리스도인의 예배와 생활에 있어서는 항상 균형과 조화를 강조하였다.³²⁵⁾

324) 조종남, 18.

325) Outler, "John Wesley", (New York: Oxford University Press, 1964), 122.

(1) 복음주의적 신학

개혁주의자들의 신학과 마찬가지로 웨슬리 신학은 복음주의적이다. 아웃러가 말한 것처럼 복음주의적 공교회 신학(Evangelical Catholicism)으로서, 그의 운동은 '말씀의 해방운동'이었다. 그 당시까지만 해도 앞에서 언급한 바와 같은 영국 국교회의 상황 때문에 '교회의 모든 행사는 교회 안에서' 하도록 중용되었고, 자연신론자들을 위시한 인본주의적 사상의 영향으로 영국 교회는 복음주의에서 떠나 있었으며 여기에는 선포하여야 할 복음, 즉 모든 믿는 자에게 구원을 가져다주는 하나님의 능력이 없었던 것이다.³²⁶⁾ 그러나 올더스게이트에서³²⁷⁾ '마음이 뜨거워지는 경험'을 직접 체험한 그는 이 경험을 통하여 예수 그리스도를 그의 심령 속에서 만났고, 이 만남을 통하여 그 분이 자기의 구세주가 되심을 확신하게 된 것이었다. 이 때 비로소 그는 예수 그리스도께서 '복음' 그 자체임을 성령의 역사를 통하여 깨달은 것이다. 웨슬리는 이 복음을 '구원의 복음' 이라고 말하면서 자기의 제자였고 최초의 감리회 회원이었던 제임스 허비(James Hervey)에게 자기는 세계를 자기의 교구로 삼아³²⁸⁾ 어디에서나 자기의 말을 듣고자 하는 사람에게는 전해야 할 의무가 있음을 말했으며, 이것이 하나님께서 자기에게 맡기신 사명이라고 믿었다.³²⁹⁾

웨슬리는 이러한 강렬한 사명감 아래서 그의 임종시까지 50여 년간을 전심전력으로 전 영국을 순회 전도하여, 약 5만여 명의 개심자를 얻었다. 이것은 웨슬리의 전도 내용이 매우 복음주의적이었으며, 전도 목적이 영혼의 구원이었음을 나타내 주고 있는데, 이 점에서 루터나 칼빈 신학과 조금도 다를 바가 없다고 하겠다.

(2) 경험주의적 신학

웨슬리는 교부들의 문헌이 참되고 순전한 기독교를 가르쳐 줄 뿐만

326) George C. Cell, 25.

327) 올더스게이트는 영국 런던에 있는 한 거리의 이름이다. 웨슬리는 1738년 5월 24일 모라비안교도들의 집회에 참석하여 회심(conversion)을 체험하게 된다(이성주, 「웨슬리 신학」 [서울: 성광문화사, 1987], 57).

328) 1739년 3월 20일 또는 28일자로 John Clayton목사에게 보내는 편지. *The Works of John Wesley. The Bicentennial Edition*, 25, Oxford, Clarendon, 1980, 614-16.

329) 총서, vol. 10, 72.

아니라, 우리를 확실한 기독교 진리로 인도해 주는 역할³³⁰⁾을 한다고 말하면서 기독교의 전승을 중요시 하였다. 그는 이성을 부인하는 것은 종교 자체를 부인하는 것과 다를 바가 없고, 종교와 이성은 병존하기 때문에 불합리한 종교를 거짓 종교라고 말하면서 신앙에 있어서는 이성을 존중했으나, 무엇보다도 종교적 경험을 중요시 하였다. 왜냐하면 모라비아 형제들을 통하여 감화를 받았고 자신이 직접 체험한 바와 같이, 성경의 진리가 자기에게 진리가 되기 위해서는 적어도 본인이 이것을 의식 또는 경험함으로써만 가능하다고 보았기 때문이다. 웨슬리는 성령의 증거를 다음과 같이 말한다:

성령의 증거란 성령이 직접 나의 영이 내가 하나님의 자녀이며, 예수 그리스도가 나를 사랑하사 자신을 내게 주시므로 내 모든 죄가 도말되어 하나님과 내가 화해되었다는 사실을 의식케 해 주시는 내적 인상이다.³³¹⁾

이러한 관점에서 웨슬리는 성령의 증거를 인간의 영의 증거보다 앞선다고 하였으며 경험과 실재를 동일시하였다. 그는 경험을 인간이 사랑의 하나님의 생생한 임재를 뚜렷이 직감하는 것³³²⁾이라고 말하면서, 살아있는 믿음(living faith)이 있는 초월적 경험주의를 천박한 감각적 경험주의와 분리하여 강조한 것이다. 따라서 그의 이러한 사상은 당시 영국 교회의 맛 잃은 소금, 불 꺼진 등불과도 같이 영력이 전혀 없는 형식주의자들에게도 큰 도전을 주게 된 것이다.

(3) 중용주의적 신학

웨슬리는 언제나 극단론을 피한 느낌이 든다. 그의 신학은 언제나 균형을 유지하고 있다. 즉 그는 믿음과 선행, 성경과 전승, 계시와 이성, 하나님의 지상권과 인간의 자유, 선택의 도리와 보편적 구원, 그리스도인의 자유와 질서 있는 직제, 사죄의 확신과 은혜에서 떨어질 위험, 원죄와 그리스도인의 완전³³³⁾등의 상반된 원리들을 능란하게 결합 조화시켜, 모순성을 제거하면서 보다 성서적으로 그의 신학을 발전시켜

330) Works II, 384-85.

331) Sermons I, 7.

332) Outler, 29.

333) Outler, 8.

나갔다. 따라서 웨슬리는 개인의 구원을 위한 믿음을 강조하면서 사회 구원, 민족 구원을 위한 선행 역시 강조하였다. 그의 신학은 신학을 위한 신학이 아니라 신앙 향상을 위한 신학이었으며, 그의 신앙은 영혼 구원만을 위한 신앙이 아니라 선행을 동반한 신앙이었고, 그의 선행은 자기만족이나 과시만이 아니라 사회 구원을 위한 것이었다. 그 결과 웨슬리의 신앙운동, 부흥운동은 영국 교회를 새로이 살아 움직이는 교회로 자극을 주었을 뿐만 아니라, 전술한 내용과 같이 부패하고 타락했던 영국을 구원하게 된 것이다. 즉, 50년에 걸친 그의 사회운동, 부흥운동을 통하여 영국은 종교적으로 서서히 승화되었으며, 결국 불란서 대혁명과 같은 피비린내 나는 혁명을 미연에 방지하게 되었고 구원받게 된 것이다.

3) 웨슬리 신학의 중심 사상

웨슬리 신학에 있어서 중심 사상은 일반적으로 의인과 성화의 교리라고 말한다. 그러나 그의 선행 은총론, 기독교 완전론은 물론 영화 (Glorification)의 사상 역시 크게 인정받고 있기 때문에 어느 것 하나 간과할 수 없을 것 같다. 따라서 이 모든 사상을 종합하여 '구원의 질서' 사상을 그의 중심 사상으로 보아야 하리라고 생각된다. 웨슬리는 표준설교집 서문에 다음과 같이 말한다.

나는 다만 하나님의 일, 하나에로의 길, 저 행복의 기슭에 무사히 상륙하는 방법을 알고 싶다..... 나는 다만 홀로 앉아 있다. 신만이 여기에 계신다. 신의 면전에서 나는 신의 책을 펴고 읽는다. 하늘가는 길을 발견하기 위해서다.³³⁴⁾

즉, 하늘가는 길을 발견하기 위해 성서 앞에 서 있는 절실한 모습을 상상할 수 있다. 웨슬리는 구원이라는 말을 현재의 구원과 궁극적 구원이라는 두 가지 의미로 사용하였는데 이를 '그리스도의 구원'이라고 불렀다. 따라서 구원은 시작이 있고 계속되며, 하나의 길을 통하여 마감이 있는 것이다.³³⁵⁾ 그러나 웨슬리는 전제 조건으로서 원죄를 인정하며 인간의 철저한 타락을 긍정한다. 그러므로 그는 하나님의 무조건적

334) Sermons I, 31-2.

335) Minutes 1974, Works VIII, 260.

이고 보편적인 '선행은총'을 말하며, 여기에서부터 인간의 구원이 시작 된다고 믿는다. 그는 "우리 자신의 구원을 이름에 대하여"라는 설교에서 다음과 같이 말한다:

당신 자신의 구원이라는 것은 선행적 은총 (Preventing Grace)으로서 시작됩니다. 그리고 사람이 자기의 범죄에 대하여 일시적이거나 어느 정도의 깨달음이 있다든가 혹은 하나님의 뜻에 대한 깨달음이 언뜻 생긴다면 이것은 선행적 은총에 의한 것입니다. 이 모든 것은 생명을 향한 어떤 행진을 암시 합니다. 어떤 면에서는 구원의 시작이요 이 구원은 흔히 성경에 회개하라고 말하는 깨닫게 하는 은혜 (Convincing Grace)로 인하여 계속하여 이루어 집니다.³³⁶⁾

이렇게 구원을 이해하게 될 때 웨슬리 신학에서의 구원의 순서 (ordosalutis)와 단계는 하나님의 은총에서 이해된다.³³⁷⁾ 그는 계속해서 다음과 같이 말한다:

그런 연후에 우리는 진정한 의미에서의 그리스도인의 구원을 체험하게 됩니다. ... 이 구원은 두 가지 중요한 부분, 곧 의인과 성결로 설명 됩니다..... 인간이 그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 도달하도록 더욱 더 확장되는 것입니다.³³⁸⁾

즉, 의롭게 하는 은혜(Justifying Grace)와 성결케 하는 은혜 (Sanctifying Grace)가 역사하는 것이다. 이 때 성결케 하는 은혜는 우리를 완전한 성결로 인도하게 되는데, 이것이 웨슬리의 기독교자 완전 (Christian Perfection)이다. 그는 다음과 같이 말한다:

그리스도인의 완전이란(어떤 사람이 생각하듯이) 무지도 없고 실수도 없으며, 연약성도 없고 유혹도 없는 것을 말하는 것이 아닙니다. 그리스도인의 완전이란 진정으로 성결이라는 말을 달리 표현한 것뿐입니다..... 우리는 이런 면에서 절대적인 완전이 이 땅위에 없다는 것을 압니다. 말하자면 완숙한 완전(Perfection of Degrees)이란 없다는 말입니다. 즉, 지속적인 성장을 허용할 여지가 없는 그런 완전이란 있을 수 없습니다.³³⁹⁾

336) 총서, vol. 2, 450.

337) Sermons II, 445. ff ; Lindstron, "Wesley and Sanctification", (Stockholm, 1946), 112-13.

338) 총서, vol. 2, 450-51.

339) 총서, vol. 2, 144.

이와 같이 웨슬리는 절대적 완전이 아니라 상대적인 완전을 말하면서 이것은 모든 인간이 가능하다고 주장한다. 따라서 그는 그 다음으로 영화롭게 하는 은혜(Glorifying Grace)를 말하며, 이 은혜만이 인간을 절대적 완전으로 만들 수 있다고 본다. 그러나 이 완전은 이 땅위에서는 불가능할 것으로 궁극적 구원이 이루어질 때만이 가능하다고 믿는다.

이러한 그의 사상은 '믿음'을 강조하는 종교개혁 사상과 '행위'를 강조하는 카톨릭 교회 사상을 복음적으로 결합시킨 것이다. 웨슬리는 '우리를 위한 그리스도'와 경건주의자들이 강조한 '우리 안에 계신 그리스도'의 개념을 창의적으로 종합하여 기독교 완전의 성서적 교리를 수립한 것이다.

지금까지 웨슬리의 구원론을 은총의 역사적 관점에서 구원의 순서에 따라 고찰해 보았다. 이제 다음 장에서 연구 될 종말 사상과의 연관성을 고려하여 의인과 성화의 교리에 관하여 좀 더 자세히 서술하려 한다.

(1) 의인(Justification)

의인이란 죄책에서 용서를 받고 하나님의 사랑을 받는 자리로 회복되는 것을 의미한다.³⁴⁰⁾ 좀 더 엄밀히 말하면 다음과 같다.

이는 하나님께서 화목제물(propitiation), 즉 그의 아들의 보혈로 인하여 지난날의 죄들을 용서함으로 자기의 의를 나타내시는 하나님의 행위이다.

사망의 선고를 받고 있는 죄인을 생명으로 옮겨 놓는 하나님의 선언이다. 그러므로 의인은 하나님의 은혜의 역사로서 죄인이 실제로 의로워지는 일로 신생과는 구분된다.

웨슬리는 이와 같은 의인의 교리가 성립하는 근거로서 인간이 죄인이라는 사실과 그리스도의 의를 들고 있다. 따라서 의인의 은혜를 받기 위한 조건은 '회개하고 믿는 것'이라고 말한다. 회개라는 것은 자기 자신을 아는 것(Know himself)이다. 그러므로 그는 설교에서 "잠자는 자여 깰지어다. 네가 죄인인 것, 어떤 죄인인 것을 알라"³⁴¹⁾ 라고 하였다.

340) 총서, vol. 2, 451("우리 자신의 구원을 이름에 대하여").

341) Sermons, 155 ("The way to the kingdom").

이와 같이 믿음에 선행하는 것으로 회개를 강조한다는 점에 있어서 칼빈과 대조적이다. 다음으로 복음을 믿는다고 할 때, 믿음이란 구원받는 믿음(saving faith)을 말한다:

의인에 있어서 다음의 세 가지 요소가 관련된다고 나는 믿는다. 즉 하나님에게서는 그의 위대한 자비와 은혜, 그리스도에게서는 자기의 몸을 바쳐 피를 흘리심으로 하나님의 공의를 충족시킨 대속, 그리고 우리에게 있어서는 예수 그리스도의 공로를 믿는 참되고도 산 믿음, 이 세 가지가 함께 있어야 하는 것이다.³⁴²⁾

이 믿음은 이교도의 신앙과는 다릅니다.…… 둘째로…… 마귀의 믿음과도 다릅니다.…… 그리스도인의 신앙이란 그리스도의 복음 전체에 대한 동의일 뿐 아니라 또한 그리스도의 보혈에 전적으로 의뢰하는 것, 즉 예수의 생명과 죽음과 부활의 공로를 신뢰하고…… 그리스도에게 전적으로 의존하는 것입니다.³⁴³⁾

결국 웨슬리는 이 믿음의 중요한 요소를 분명한 신뢰와 신임에 두었다.³⁴⁴⁾ 이러한 사상은 그가 회심하기 전에 믿음을 지적동의(知的同意)³⁴⁵⁾로 보았던 견해에서 그 본질이 신뢰(trust)로 변화된 것이다. 결론적으로 웨슬리의 의인(Justification)의 교리는 회개와 복음에 대한 신앙을 통하여 하나님과의 관계가 회복되는 것을 말한다. 즉, 하나님의 자녀가 되고 하나님 나라의 상속자의 권리를 받게 되는 것이다. 다시 말해서 의인은 하나님과의 관계를 객관적 또는 율법적으로 보아 그리스도께서 우리를 위하여 행하신 결과로 우리가 죄책에서 용서를 받는 상대적인 변화를 말한다. 이것은 하나님과의 수직적인 면을 언급하는 것³⁴⁶⁾으로 의인의 본질은 믿음이다.

342) Works VIII, 361.

343) Sermons I, 40-1.

344) Letters II, 269("To Thomas church", June 1746).

345) Letters I, 23("To mother", July 1725).

346) Works VI, 509; Sermons I, 112; II, 226.

(2) 성화(Sanctification)

성화는 우리가 죄악의 권세와 뿌리로부터 구원받아 하나님의 형상으로까지 회복됨을 의미한다. 따라서 그의 성화론에는 단계가 있다. 그러나 그 단계는 점진적인 성장의 요소가 순간적인 요소와 종합되어 있다. 이러한 성화의 개념은 두 가지 뜻을 내포하고 있다. 하나는 그 성장을 방해하는 병적 요소의 제거이다. 따라서 소극적인 면에서 보아 죄의 세력에서 자유롭게 되며, 죄의 성질로부터 씻김 받는 것이다. 그리고 또 하나 적극적인 면으로는 하나님의 사랑이 우리에게 부어지는 것이며(롬 5:5), 이 생명이 은총 안에서 성장하는 것이다. 사랑과 봉사의 힘이 점점 자라며 성결을 통하여 급진적으로 성장하는 것이다. 이와 같이 웨슬리가 주장한 성화의 성격은 윤리적인 점에 있다고 하겠다.³⁴⁷⁾

웨슬리의 성화는 중생과 동시에 일어나는 초기의 성화, 즉 신생과, 다른 하나는 그 후에 오는 또 하나의 성화, 즉 온전한 성화다. 여기서 온전한 성화는 "제2의 축복" (Second Blessing) "두 번째 변화" (Second Change) "온전한 구원" (Full Salvation) "기독자의 완전" (Christian Perfection)이라고 했는데, 그 본질을 "온전한 사랑" 혹은 "순수한 사랑"³⁴⁸⁾이라고 불렀다.

결국 이 성화는 믿음에 의해 권리를 얻은 하나님의 자녀들의 생활을 말하고 있다. 다시 말해서 주관적으로 보아 그리스도의 영이 우리 안에서 일하시는 결과로, 우리 속에 있는 성질에서 자유를 얻는 실제적인 변화를 말한다. 즉 하나님의 역사를 수평적 시간성에서 본 것으로 성화의 본질은 사랑이다.

347) 조종남, 134.

348) Letters III, 221, 10.

IV. 칼빈의 종말사상

칼빈은 종말론을 따로 다루지 않고, 성령을 통해서 예수 그리스도와 그가 성취하신 구속 사역을 성령을 통해서 수용하는 3권의 마지막 장에 위치한 “마지막 부활”에서 논했다. 그래서 그의 종말론은 교회 안에서 그리고 교회를 통하여 복음을 성령 역사로 받아들여, 이신칭의의 구원을 받고, 성화로 나아가는 그리스도인의 삶의 미래 소망에 해당한다. 칼빈은 이 『기독교강요』 3권에서 이신칭의와 성화를 논한 다음에 선택(*electio* 혹은 *praedestinatio*)과 유기(*the reprobation*)에 대해서 논한다. 이 점에서 ‘하나님의 영원한 작정’(God’s eternal Decree)을 먼저 논하고 다음에 이신칭의와 성화를 논한 『웨스턴민스터 신앙고백』과 다르다. 하지만 칼빈에게서 결국 복음을 받아들이지 않은 사람들은 ‘유기된 자’에 해당하고, 결국 이들이 멸망으로 예정된 사람들이다. 그리하여 칼빈은 무천년설과 최후 심판의 이중적인 결과에 관하여 뿐만 아니라 이중예정론에서도 아우구스티누스 전통을 이어받았음을 알 수 있다. 칼빈은 그의 종말론을 논하는 “마지막 부활” 바로 앞 장에서 “선택은 하나님의 부름에 의하여 확인되고, 악인들은 그들이 운명 지워진 마땅한 파멸을 자초한다.”³⁴⁹⁾를 논하였다. 이제 그의 신학사상 중 종말론에 관하여 살펴보자.

1. 영혼불멸에 관한 사상

칼빈은 요한 계시록의 주석을 하지 않았으며, 종말론의 교리를 전반적으로 간략하게 다루었다. 그러나 이번 장에서 다루고자 하는 죽음과 마지막 심판사이의 영혼불멸에 관한 내용은 예외에 속한다.³⁵⁰⁾

이 교리는 초대교회나 중세교회에서 인정하고 있었던 것이며 1215년 제4차 라테란회의(The Fourth Lateran Council)에서 공식적으로 인정되었던 교리이다³⁵¹⁾. 그러다가 개혁교회 시대에 와서 논쟁의 주제가 되었다.

349) J. Calvin, 『기독교강요』 III, XXIV, 235.

350) Heinrich Quistorp, *Die Letzten Dinge im Zeugnis Calvins*, trans. by Harold Knight, *Calvin's Doctrine of the Last Things*. (London: Lutterworth Press, 1995), 55.

351) Heinrich Quistorp, 56.

오스카 쿨만(Oscar Cullmann)은 1958년에 "영혼불멸과 죽은 자의 부활"이란 책을 써서 세계적으로 많은 토론과 큰 파문을 불러일으키기도 했다.³⁵²⁾

칼빈은 재세례파 운동의 자유주의자들을 범신론자로서 규정하여 반대했다. 그 이유는 영혼불멸사상에 관련된 때문이었다.

칼빈이 영혼문제에 있어서 플라톤의 영향을 많이 받았다고 말하는 사람들이 있지만 그러나 그것은 잘못된 판단이다. 이 사실은 그 자신이 플라톤 학파에 속한 사람이 아니라고 강조한 것으로 보아 알 수 있다.³⁵³⁾

그는 다만 플라톤에게서 영혼불멸에 대한 일종의 자연적 이해가 발견된다는 것을 말하려는 것뿐이었다.³⁵⁴⁾ 칼빈은 "영혼(anima)"을 "불멸적인 영이면서도 창조된 실제, 그리고 보다 고상한 부분이라"고 정의한다.

그의 종말에 관한 중요한 첫 저서는(1534년에) "Psychopannychia"이다.³⁵⁵⁾ 이 저서는 칼빈의 첫 신학적 저서이기도 하며 그의 종말에 관계된 성서주석에 있어서 설교와 저서의 성격에 특징을 지어주고 있다.³⁵⁶⁾

그의 이러한 종말론 사상은 거의 변치 않고 계속해서 그의 기독교강요에 끼워 넣었고 1559년 최종판에는 "최후의 부활에 대하여(De resurrectione Ultima)"(III, 25)와 "영원한 생명의 명상(III, 9)"에 새로운 형태로 나타나 있다.

칼빈은 당시의 영혼불멸을 반대하는 자들과 심각한 갈등의 관계에 있었다. 이러한 갈등은 그에게 매우 위태로운 지경에 이르게 되었다. 이러한 맥락에서 소시니안주의나 재세례파들은 죽음과 마지막 부활사

352) 전경연, "영혼불멸과 죽은 자의 부활" 『복음주의 신학총서』 제 5권. 1965년. Oscar Cullmann은 "The Immortality of the Soul or the Resurrection of the dead?" (1958)에서 그는 성서석의에서 발하여 신약성서의 독특한 사고방식을 가려내어 준다. 죽음에 대한 일반적 그리스도교 관념에 얼마나 헬라적인 것이 섞여 있는가를 밝혀주고 사후문제에 대한 성서적 관념과 한계를 똑똑히 가르쳐 준다.

353) John Calvin, *Last Admonition to Joachim Westphal*, Calvin's Tracts and Treatises, by Henry Beveridge, II Grand Rapids: Eerdmans, 1958, 456.

354) 신복윤, "칼빈의 영혼관", 『신학지남』 제 42권 4집 1975년 12월호., 48.

355) Psychopannychia의 뜻은 'ψυχη'와 'παύσις' (잠세도록 깨어있음)의 결합어로서 '영혼의 잠'이 아니라 '영혼의 깨어있음'이다.

356) T. F. Torrance, *Kingdom and Church*, London: Oliver and boyd, 1956, 90.

이에 "영혼의 잠" 즉 사람은 죽음으로써 영혼은 완전히 활동의 정지 상태에 들어가고 보편적 부활에서 깨는 상태에서만 영혼은 이성이나 의지 같은 그 기능을 발휘하여 하나님을 찬송하게 된다고 주장하였다. 이 입장은 루터와 같은 입장을 취하는 것인데 칼빈은 이것을 영원불멸한 영혼의 지속적 존재를 부정하는 것이라고 하여 신랄하게 반대하였다.³⁵⁷⁾ 그래서 이 영혼불멸의 교리는 칼빈의 종말론에 매우 중요한 의미를 가지게 되었다.

1) 영혼과 육체의 분리로서의 죽음

칼빈의 영혼불멸의 교리에 대한 배경을 알기 위해서는 그의 죽음에 대한 문제를 살펴봐야 한다. 루터에게 있어서 "그의 신학적 사고의 출발이 죽음의 공포에서 비롯된다."³⁵⁸⁾고 한다면 칼빈은 개혁자로서의 생애 초기부터 죽음에 대한 복음주의적 해석으로 죽음에 깃들인 고통, 불만의 극복이라는 것보다 시종 죽음의 이해라는 세계관적 관심이었다. 그는 죽음을 현재와 미래의 삶을 나누는 분계선이라고 이해한다. 그래서 현세의 비참한 생의 종말이라기보다는 건너편의 축복된 삶의 시작이라고 보고 있는 것이다. 죽음이나 그 자신의 생애가 끝나는 것을 기뻐할 사람은 아무도 없다. "그러나 우리에게 손짓하는 하늘의 영광과 축복을 믿음으로 받아들이게 될 때에 우리는 죽음을 인내로 극복할 뿐 아니라 신앙과 소망의 목표까지 가는데 충성하게 된다."³⁵⁹⁾ 그는 "우리 자신의 죽음을 묘사함에 있어서 "떠남"이라는 단어를 써서 우리가 죽을 때 전적으로 멸망하고 마는 것이 아니라는 점을 시사해주고 있다. 곧 그것은 몸으로부터 영혼이 떠나가는 것에 불과하다. 따라서 우리는 죽음이란 단순히 영혼과 육체의 분리를 의미하기 때문에 죽음을 아무렇지도 않게 생각하고 있다. 이와 같이 칼빈은 죽음을 영혼과 육체사이의 투쟁의 종말로 본다.³⁶⁰⁾ 그러므로 육체의 짐을 벗어버리면 영혼과

357) 김성환, 『칼빈주의 해설』, (서울: 정음서림, 1976), 335.

358) Karl Hall, *Gesammelte Aufsätze Zum kirchengeschichte*, I. Luther. s. 3.

359) 존 칼빈, 존 칼빈 성경주석출판위원회편, 『신약성서주석』, 전 10권. 서울 : 성서교재간행사, 1979. 제 2권 공관복음 II. 372. 이하 「칼빈주석」으로 약한다.

360) John Calvin, *Psychopannychia*, in *Calvin's Tracts and Treatises*, tr by Henry Beveridge, 54:196. (Grand Rapids : Eerdmans, 1958). (H. Quistorp. op. cit.)이하 Psy로 약한다. 이 논문은 1533년 11월 칼빈이 그의 친구 Nicolas Cop의 빠리대학학장취임 연설원고 초안사건으로 피난하여 친구인 Loui du Tillet의 집에서 머무는 동

육체의 싸움은 끝나게 된다. 그래서 죽음은 신자들에게 싸움의 종식을 의미한다. 왜냐하면 육체에서 자유로워진 신자들은 더 이상 육체의 욕망과 싸울 필요가 없을 것이기 때문이다.³⁶¹⁾

칼빈은 죽음을 인간학적인 영혼과 몸의 차이와 신학적으로 반대개념인 *σαρξ*와 *πνεῦμα*의 차이를 동일시한다.

죄의 경향성을 몸에만다 관계시키는 시도는 일반적으로 어리석게 보일지 모르나 이런 시도 없이는 진정한 의미에 있어서 영혼은 참된 생명을 지닐 수 없다.³⁶²⁾ 바울은 "성령은 육체를 거스른다"(갈 5:17)는 말은 성령이 육체와 싸우며 이성이 욕망을 거스른다는 것이 아니라 영혼이 하나님의 성령이 없을 때는 영혼이 욕망에 지배되며 그 자신과 싸우게 된다는 것이다.

이러한 칼빈의 표현은 *πνεῦμα*와 *ψυχή* 또는 성령(Spiritus)과 영혼(anima)을 자주 혼동해서 사용하는 것에 근거한다. 영혼은 자주 영(Spirit)이라고 표현한다. "이 두 단어는 나란히 놓고 비교할 때는 다른 의미를 가졌다고 해도 영이 홀로 쓰일 때는 영혼과 같은 의미로 쓰인다."

칼빈은 은유(metaphor)로서 죽음을 영혼과 육체의 분리로 본다. 바울은 "우리는 주님으로부터 떠날 외국 땅의 여행자이다. 외국 땅을 여행하는 동안 우리는 몸에 거한다." 또 "육체를 우리가 죽을 때에 버리고 떠나가는 육신의 장막 집으로 생각한다(벧후 1:14, 고후 5:1)." 그러므로 우리의 죽음은 육체로부터 영혼의 출애굽이라고 결론 내릴 수가 있다. 딤후 4:6은 영혼불멸에 대한 증거가 담겨 있음을 알 수 있다. 또한 칼빈은 루터와 같이 로마서 6장에서 인간의 죽음을 세례와 비교한다. 즉 그리스도는 죽음과 세례를 비교하는 것은 하나님의 자녀에게 있어서 몸의 분리는 한동안 물에 잠겼다가 생명으로 다시 나오는 것처럼 죽음을 단순히 물을 통과하는 것과 같은 것으로 본다.³⁶³⁾ 그럼에도 그는 대부분 죽음을 감옥으로부터의 해방에 비유했다. 우리가 세상에서 여행하고 있는 동안 죽음은 치욕이 끝나는 유일한 수단으로서 그 죽음

안에 집필하였다. 그는 이 논문에서 재세례파들이 주장하는 영혼수면설을 반박하고 있다.

361) 칼빈의 빌립보주석, 1:6, 7권, 474.

362) 칼빈의 로마서주석, 8:10 f. 7권, 244.

363) 칼빈의 공관복음Ⅱ주석, 12:50. 2권, 372.

을 동경하게 된다는 것이다.³⁶⁴⁾ 그러므로 믿는 자는 기꺼이 죽음을 주저하지 않는데 그 이유는 죄의 노예에서 놓임을 받으며 하늘나라에 들어가는 과도기라는 것이다. 칼빈은 "나는 죽기를 원한다. 왜냐하면 내가 이것을 통해서 그리스도와 연합하는 자리에 이를 것이기 때문이다." 라는 것이다.³⁶⁵⁾ 이처럼 육체를 경시하고 영혼을 강조하지만 한편으로는 "우리 몸이 지저분한 오물과 같다 해도 하나님은 성령의 전이 되기를 쉬지 않으시며 그 속에서 영광 받기를 원하신다."는 최상의 표현을 하기도 한다.

그러나 이와 같은 칼빈의 사상이 성서적이냐 하는 데는 의문의 여지가 있다. 특별히 구약성서에서는 사람은 생명과 육체가 서로 작용하는 피조적인 연합체로 본다. 그래서 육체는 영혼을 감싸고 있는 물질로만 본다는 것은 지나친 것이며, 칼빈의 분리의 요점은 육체를 염세적 경멸로서 본 것이 아니라 육체를 담지 않은 영혼이 불멸하다는 것을 말하려는 것이다.

칼빈은 Psychopannychia에서 인간의 생명은 결단코 하나님에게서 분리 될 수 없다고 주장한다. 신자의 영혼은 하나님의 장중에 있다.³⁶⁶⁾ 하나님은 영혼의 생명이요, 영혼은 육체의 생명이다. 동시에 죄가 없었더라면 육체도 불멸하였을 것이다.³⁶⁷⁾ 그러나 죄가 세상에 들어옴으로 말미암아 죽음이 왔고, 이 죽음을 가리켜서 영혼과 육체의 분리라고 말하는 것이다.

그러나 이미 밝힌 것처럼 칼빈은 영혼에 의하여 점차 회개하여 감에 따라 육체의 흔적은 극복되어지고 영혼 속에서 육체의 속박으로부터 자유로워지고 죽음으로 하늘의 완전을 얻게 된다는 것이다.

칼빈은 플라톤과 달리 이 육체가 부활한다고 가르쳤다. 그는 육체의 부활을 떠나서는 영혼의 불멸을 바로 이해할 수 없다고 믿는다. 그가 육체의 부활을 믿는 것은 죽은 자 가운데서 살아난 첫 사람, 그리스도의 부활에 근거한다.

364) 칼빈의 로마서 주석, 7:24. 7권, 228.

365) 칼빈의 빌리보서 주석, 1:23, 7권, 125.

366) Psy, 490.

마태복음, 7:3을 참조하라.

367) 존 칼빈, 존칼빈성경주석출판위원회편, 구약성서 주석 전30권, (서울, 성서교재 간행사, 1979), 제1권, 창세기 I 권 주석, 91.

2) 영혼 불멸의 존재

(1) 영혼의 독립성

칼빈의 영혼불멸의 교리를 올바르게 이해하기 위해서 신학적 인간학으로 발생한 영혼의 교리를 자세히 공부해야 한다. "칼빈은 사람의 영혼은 육체라는 독자적인 그 자신의 생명과 존재(essentia)를 가지고 있는 실체(Substance)로 본다." 자유주의자들에(Libertines) 대한 그의 주된 비난은 그들이 이 사실을 인정치 안했기 때문이었다. 칼빈은 "성서의 명백한 증언에 따라 영혼은 본래적으로 실체이며 육체와 분리된 후에 실제적으로 계속해서 생존하는 것이라"고 주장한다. 또 "영혼이나 사람의 영은 육체와는 구별되는 실체라는 것이다." 몸이 간접적으로 생성과 출생을 통하여 창조된다면 영혼은 육체의 출현과 동시에 직접적으로 하나님에 의해서 창조된다. 즉 "하나님이 어머니의 몸속에서 인간을 창조하실 때에는 아직 영혼이 존재치 않으나 인간이 형성되어가는 동안 하나님이 영혼을 불어 넣으시며 그때 생명의 씨가 확장되어 간다."는 것이다.

그래서 칼빈은 어거스틴의 영혼창조설(creationism)의 입장을 따랐다. 이에 비해 루터는 영혼전이설(traducianism)의 입장을 취했다.

칼빈은 영혼이 불멸적이긴 하지만, 그러나 창조된 실체라고 말한다. "영혼은 불멸적이기는 하지만 영원한 것이 아니다. 왜냐하면 영혼은 하나님 없이는 존재할 수 없기 때문이라는 것이다."³⁶⁸) 그는 또 육체는 아래에서 오고 영혼은 위로부터 오며 그리고 육체는 세상의 진흙으로부터 오고 영혼은 하나님의 생기 있는 호흡에 의해 생명이 생성된다는 것이다. "인간의 영혼은(동물과는 다른) 세상에 속한 것이 아니라 하나님의 말씀, 즉 신비한 능력에서 나온다는"³⁶⁹)것이다. 육체는 땅에서 왔기에 땅으로 돌아가고 영혼은 하나님께 속한 것이기에 다시 하나님에게로 가야 한다는 것이다. 이처럼 육체와 영혼은 하늘과 땅같이 다르므로 말미암아 하늘이 땅으로부터 멀어지는 한, 하늘의 영혼은 이 땅의 육체와 멀어진다.

칼빈은 "인간이 영혼과 육체로 구성되어 있다는 사실은 하늘과 땅

368) Wilhelm niesel, *The Theology of Calvin*, trans, by Harold knight (Philadelphia: Westminster Press, 1956), 66.

369) Psy. 28:181.

은 피조물, 그리고 천사와 동물사이의 중간상태의 대표자가 된다.³⁷⁰⁾ 인간은 이러한 영혼과 육체의 이원론 가운데서 보이는 존재인 동시에 보이지 않는 존재이기도 하다.”는 것이다.

여기에서 칼빈은 육체와 영혼의 연합(Union)상태에 있어서 긴장관계로 알았다. 왜냐하면 인간에게 있어서 영혼은 실제로 선한 것인 동시에 보다 고상한 부분이기 때문이다.³⁷¹⁾ 세상적인 육체는 영혼을 부여받은 단순한 동물적 육체이지만 부활 시에는 영광에 참여하는 것이다.

칼빈은 영혼의 우월성(Pre-eminence)은 창조의 사실에 근거하고 있다고 본다. 영혼은 하나님의 실제적인 형상이다. 그러나 인간의 영혼이 하나님의 실제적인 형상이기는 해도 하나님과 동등해 질수는 없다. 왜냐하면 하나님은 영적(Spiritual)인 분이어서 육적 형상으로 나타날 수 없기 때문이다.³⁷²⁾ 하나님의 형상은 언제나 영적 존재가 되어야 한다. 그는 이렇게 인간존재를 하나님과의 관계 속에서 설명하고 있다. 그래서 그의 기독교 강요 III권 25장에서 인간이 동물과 다름을 강조하여 인간존재의 영적요소는 성령과 유비관계가 있음을 설명하였다.

칼빈은 우리 안에 이러한 영혼의 우월성의 근거를 창조에서 뿐 아니라 구속에 더 근거를 두었다. 즉 타락하고 훼손되고 부서진 신의 형상을 그리스도를 통한 회복에 있다는 것이다. “이 새롭게 태어남의 목적은 그리스도가 우리 안에 신의형상을 회복시킨다는데 있다.” 그는 또한 성서의 사실로 새로운 형상의 분이 되는 그리스도를 통하여 회복되는 것으로서 그는 하나님의 가장 완전한 모습을 지니고 있다는 것이고 “둘째 아담(고전 15장)이 우리의 타락한 본성을 새롭게 하며 원래의 상태보다 더욱 빛나게 한다.”는 것이다.

이렇게 칼빈은 하나님의 형상 개념 하에 “영적인 영원한 삶”과 관련된 모든 것을 포함시켰다. 칼빈이 영혼을 영원한 삶, 미래의 삶과 관련 시켰다는 사실은 의미 있는 일이다. 그렇기 때문에 그에게는 인간이 하나님과의 관계 속에서 비록 그가 죄를 지은 존재라 할지라도 완전해지는 축복의 삶을 살수 있는 것이라고 생각했다. 그리스도 안에서 새로운 창조, 이것이 바로 인간 영혼의 진실이요, 처음부터 삶의 영원성에

370) Quistorp, 65.

371) Inst. I. 15. 1.

372) Inst. I. 15. 3.

로 운명지어진 것이다.³⁷³⁾

즉 그리스도를 통한 중생(Regeneration)속에서만 이러한 인간의 운명은 결정되어진다는 말이다. 이러한 점에서 칼빈의 영혼개념은 철학자들의 개념과는 구별이 된다. 하나님이 인간에게 계속해서 불멸성을 부여해 주시는 이유는 하나님의 영광을 위한 것이라고 칼빈은 설명한다. 따라서 진정한 불멸성은 하나님에 대한 복종에 있고 하나님의 영광에 있다.

(2) 영혼불멸의 이중적 근거

칼빈에게서 영혼불멸은 영혼의 독자성과 밀접하게 관련되어 있다. 왜냐하면 이미 우리는 전장에서 칼빈의 영혼에 대한 견해가 본질적으로 불멸하므로 육체보다 우월하다는 사실을 계속적으로 주장한 것과 영혼불멸이 창조의 사실에 대부분 근거하고 있다는 것을 보아왔기 때문이다. 칼빈은 창세기 주석에서 인간의 창조를 설명하면서³⁷⁴⁾ 영혼이 하나님의 말씀과 성령으로 창조되었기 때문에 영혼이 신의 불멸을 소유하게 되었다는 것이다. 칼빈은 인간에게 신적존재가 단순하게 유출되는 것이 아님을 주장하기 위해서 조물주와 피조물사이의 구분을 두지 않으려고 한다. 그는 우리의 영혼이 모든 오물이 가라앉은 저장소라는 것이다. 그런데 영혼의 타락의 근거가 죄의 사실을 언급하지 않고 신적 존재의 반대되는 피조물의 지위에 있음을 강조했다. "피조물은 신적존재의 유출(emanation)이 아니다. 그것은 무(無)에서 새로운 존재의 시작이라 할 수 있다. 이런 점에서 칼빈은 자신의 영혼의 교리를 플라톤이나 신플라톤의 이론과 구별하고 있다. 칼빈은 성서에서 이 새로운 존재는 "인간은 신적 존재의 유출이 아니라 은혜와 성령의 능력에 의해 하나님과 유비관계"라는 것이다.

바울은 우리가 그리스도의 영광을 생각하는 비율에 따라 주의 성령

373) 칼빈의 「창세기 I 주석」, 1권, 2:7, 91. 정성구 교수는 예수 그리스도를 세상의 재창조자임을 밝히면서 그리스도의 탄생, 고난, 영광의 관계에서 보았다. 그는 "예수 그리스도와 세상의 재창조"란 논문 42에서 인간의 타락으로 말미암아 세상이 철저히 병든 것을 알 때 세상의 재창조자로서의 예수 그리스도의 위대함과 영광과 그의 구속 역사의 깊이를 폭넓게 알게 될 것이라고 말했다.

374) 칼빈의 창세기 주석, 2:7, 1권, 91. 칼빈은 인간창조의 세단계가 있음을 다음과 같이 설명한다. 즉 ① 땅으로부터 생명 없는 육체를 만들고 ② 영혼을 제공하여 생명과 운동을 하게하고 ③ 하나님은 그 영혼에다 자신의 형상인 영원불멸성을 불어넣어 주셨다.

에 의해 같은 형상대로 변화하게 된다고 말한다. 또한 인간 영혼의 존재가 신적인 것의 유출일 때 인간영혼의 불멸도 신적불멸과 같다는 것이다.

칼빈은 하나님만이 영원하다는 것을 알고 있다. "시작이 있음은 마찬가지로 종말을 가지고 있으며 멸망하게 된다."³⁷⁵⁾는 것이며 또한 "하나님께서 우리에게 영원한 생명을 제공하지 않는다면 우리의 죽음은 동물의 죽음과 다를 바가 없게 된다."³⁷⁶⁾는 것이다. "악마와 저주받은 자들도 생존하게 되는데 그들은 하나님에 의해 배척받은 자들이다." 그러나 진정한 영혼불멸은 하나님 안에서만 그리고 그 나라를 간절히 열망하는 데서만 존재하게 되는데 이것은 그리스도안의 인간과 영혼의 생명 속에서 일차적으로 회복되는 것이다.

창조질서에 근거를 둔 칼빈의 영혼불멸 이론은 성서에 근거를 들뿐 아니라 경험에도 근거하고 있다. 인간은 사후세계에 대한 인식을 할 수 없음에도 이에 대한 인식을 가질 수 있게 되는 것은 무엇보다도 양심 때문이다. 양심은 하나님이 심판석에 앉아있는 것처럼 옳고 그름을 구별하는데 이것은 분명히 인간의 영혼이 불멸하다는 표시이다." 영(the spirit)이나 인간의 영혼은 이성으로 하나님이나 천사를 인식할 수 있다. 그러나 육체는 인식할 수 없다. 물론 경건한 사람들만은 이런 말을 할 수 있다.

그런데 여기에서 칼빈의 자연신학문제가 대두하게 된다. "인간의 영혼은 자연적인 직관으로 신적인 것에 대한 느낌을 가질 수 있으며 하나님은 인간에게 그의 신성을 깨닫도록 부여하셨다. 그래서 어느 누구도 무지의 불신앙에 대한 변명을 못하게 된 것이다."

그런데 이런 하나님에 대한 인식이 어떤 사람은 미신으로 빠지게 된다. 그래서 참 하나님의 지식에서 벗어난 자들이 "창조자인 참 하나님의 지식을 얻고자 하는 자는 성경을 그의 안내자와 교사로 삼아야 한다."고 그의 기독교강요 1권 6장의 표제어로 말하고 있다.

칼빈은 영혼불멸의 지식을 이방인이나 철학자에게서 얻어질 수 없고 처음부터 마지막까지 성서에서 그리고 창조와 구속에 관한 성서의 증언에서 얻어질 수 있음을 말한다. "철학자에게서 영혼불멸에 관해 조

375) 칼빈의 디모데전서 주석, 6:15f; 9권, 516.

376) 칼빈의 디모데전서 주석, 6:16, 9권, 527.

언을 구하는 것은 어리석은 일이다. 플라톤을 제외한 다른 모든 철학자는 그것을 바로 인식하지 못했다.”고 말하고 칼빈은 이것을 “성서의 조명에 근거하여 가르쳤다.” 그래서 인간은 영혼불멸을 인식할 수 없고 오직 성경의 계시에 의해서 알 수 있다. 그러므로 신자만이 영원불멸을 소유하게 된다는 것이다. 또 이것은 일반적 확신에 근거해서 되는 것이 아니고 확고한 인격적(Personal) 신앙에 의해 가능하게 된다.

칼빈은 영원불멸의 증거를 신자들이 참여하는 그리스도와의 연합으로 인용된다. “신앙을 통하여 그리스도의 몸에 연합함으로 그의 구성원들은 성령을 받게 되고 영원한 생명을 부여받는다. 그리고 죽음은 그를 더 이상 빼앗지 못하게 된다.”는 것이다. “그리스도와 함께 잠을 잔다는 것은 죽음 안에서 그리스도와 연합하는 것이며, 신앙으로 그와 함께 된 자들은 살기 위하여 또한 함께 죽는다.”³⁷⁷⁾ 여기에서 영(Spirit)은 성령으로 거듭난 것을 의미한다.

칼빈은 죄 많은 영혼은 어떤 의미에서 죽게 되어야 하는데 이 죽음은 영혼의 죽음을 의미한다. 영혼의 죽음은 육체의 죽음과 다른 것이며 이러한 죽음은 신의 심판이다. 이 심판은 가혹하여 병든 영혼은 실망하며 쓰러지고 죽게 된다. 하나님은 인류의 진정한 생명과 빛이기 때문에 하나님을 잃어버린다는 것은 생명을 잃어버리는 것인데 이것이 영혼의 죽음이다. “하나님에게서 멀어진다는 것은 심판이며 죄로 인한 파멸을 의미한다.”³⁷⁸⁾ 우리가 욕망에 사로잡혀 있는 한 우리는 하나님에 대하여 죽은 것이다. 즉 “살아있는 것 같으나 실상은 영원히 죽은 것이다(딤후 5:6).” 이렇므로 죄의 결과로서 하나님에게서 멀어지고 영원한 죽음의 운명에 빠지게 된다.

이러한 영혼의 죽음으로부터 한 구세주가 있다. 그는 우리를 위하여 영혼의 죽음, 육체의 죽음을 담당하신 곧 예수그리스도이다. 그의 영혼의 죽음은 음부에 내려간 것부터 승천까지를 포함시킨다. 신자들도 영혼의 죽음을 경험하게 된다. 그러나 “비통과 절망에서 자유와 희망으로 끌어올리시는 하나님”³⁷⁹⁾과 “자신 안에 생명을 가지고 계시는 예수그리스도를”³⁸⁰⁾ 우리가 소유한다면 예수그리스도는 우리를 위해 두 번째

377) 칼빈의 데살로가전서 주석, 4:14. 6권, 454.

378) Inst. II. 1. 5.

379) Psy. 102:227.

죽음도 담당하실 것이다. 그러므로 그의 능력이 제한을 받지 않는다면 그리스도와 연합하는 우리를 어떤 죽음도 우리를 부수지 못할 것이다.

또한 우리의 새로운 생명은 단계적으로 발생하는 과정을 지나게 된다. "우리는 거듭난 생명이 매일 그리스도를 닮아가야 한다."³⁸¹⁾ 그런데 이러한 영혼의 잠이나 죽음에 의해 파괴되고 성장이 끝나게 되지만³⁸²⁾ 그리스도의 강림으로 분리된 영혼은 축복으로 변화되며 이때 그들의 영혼불멸이 구원을 이루는 것이다.

칼빈은 구속에 근거한 영혼불멸은 그리스도와의 연합의 확실성속에서 신학적인 의인을 이룩하였다. 그런데 이러한 그리스도와의 교제의 확실성과 영원성은 우리에게 있지 않고 그분 자신에게 있으며, 살아있는 주님과 연합을 위태롭게 하는 것은 신약성서 속에서 육체의 부활로 충분한 답을 구하게 되어 완전히 해결을 보게 되었던 것이다.

(3) 사후(死後)의 영혼의 상태

① 잠정적인(Provisional) 축복

칼빈은 인간의 영혼은 본질적으로 영원불멸하며 죽음으로 멸망하거나 잠자지 않는다는 것이다. 만약 그 영혼이 그리스도 안에서 새로 거듭났다면 몸의 부활을 기대하면서 하늘의 평화를 이미 누리는 최상의 축복을 받는다고 가르친다. 그러나 불경건한 자의 영혼은 마지막 저주의 무서운 기대 속에 사로잡히게 될 것이다.

구속받은 영혼은 불경건한 영혼과는 달리 반대의 개념을 가지고 있다. "즉 하나는 육체로부터 해방 받은 후에 갖는 영혼의 상태가 새 희망의 목표를 위해 강열한 열망으로 묘사되며, 또 하나는 이미 축복은 시작 되었으나 아직 완성에 이르지 못했다는 것이다."³⁸³⁾ 이 두면이 영혼의 중간 상태에 관해 진실할 때 나타나지만 첫번째의 것이 더 강하다고 할 수 있다.

380) Psy. 47:192.

381) 칼빈의 고린도전서 주석, 15:49. 8권, 462.

382) Quistorp, 79.

383) Quistorp, 81f.

㉠ 영혼의 휴식

구원받은 영혼은 죽음에서 영원한 평화를 획득했다. 이들은 아브라함의 품에 있으며³⁸⁴⁾, 하나님과 예수그리스도와 함께 있다. "예수그리스도를 통해 우리에게 이러한 휴식을 주는 것은 하나님의 은혜이다."³⁸⁵⁾ 칼빈은 이러한 휴식을 성서에서의 잠이라는 의미에 동의하고 있다. 그러나 재세례파 들이 주장하는 수면(hyponologists)은 그들이 잘못 이해하고 있다고 날카롭게 반대하고 있다. 하나님께 영광을 돌리고 그의 진정한 생명으로 생활하는 깨어있는 상태에서만이 영혼은 그의 능력을 발휘하기 때문에 그는 "재세례파가 주장하는 영혼의 잠은 영혼의 죽음과 완전한 타락을 의미한다."고 말한다.

칼빈은 이러한 휴식의 본질을 양심의 평화에서 찾는다.

웨스터민스터 신앙고백에도 "신자의 영혼이 부활 때까지 무덤에서 쉰다."³⁸⁶⁾고 표현하고 있는데 칼빈은 이 쉰은 할 일 없는 한가한 시간이 아니라는 것이다. 그는 죽음 후부터 마지막 심판사이의 중간기를 인간의 시간의 척도에 따라 한 기간으로 이해하고 있는데 이 시간에는 지상에서 시작된 영혼의 진보가 그 완성까지 계속해서 성장해야 한다는 것이다. 영혼의 죽음은 하나님과 그의 심판의 경험에서 떠나가는 것이기에 영혼의 축복은 신앙을 통해서 하나님과 화해됨을 알고 있을 때 일어나는 것이다. 이런 신앙과 관련된 양심(Conscience)의 휴식과 평화는 죽음후가 아니고서는 결코 완성될 수가 없다. 죽음이 이런 평화를 증가시키고 더 좋은 것으로 인도되는 것이다. "이 평화는 하나님 안에 있으므로 그들이 세상과 전쟁 가운데 처해 있다 해도 하나님은 그들을 평화의 마지막 단계까지 인도한다." 그래서 칼빈은 하나님 안에서의 이러한 휴식은 아브라함의 품과 같은 것이며 여기에서 쉴 수 있도록 선택받은 자는 평화의 자리에 그와 함께 거하는 것이라고 말하였다. "우리의 신앙의 눈이 먼 거리에서 하나님을 바라보다가 우리의 여행이 끝나면 그때 하나님을 직접 얼굴을 대하고 보게 될 것이다."³⁸⁷⁾

384) Psy. 41:88.

"여기에서 말하는 아브라함의 품은 성경에서 평화의 상태를 상징화 한 것이다."

385) Psy. 82:214.

386) Westminster Faith Cofesion, ch, 32 sec. 김성환, 「칼빈주의해설」, 337.

387) 칼빈의 고린도전서 주석, 13:12, 8권, 382.

예수께서 한편 강도에게 "나와 함께 낙원에 있으리라(눅 23:43)"하셨다. 그러므로 구원받은 영혼은 본질적으로 그들이 죽을 때 영원한 축복으로 들어가게 된다. 칼빈은 이러한 구원받은 자의 축복이 성서에서 말하는 부활의 중심성에서 유래되었다고 생각하였다. 만일 우리가 성서의 교훈을 올바르게 이해한다면 사실상 부활의 희망 없이 영혼의 계속된 삶은 환상에 불과하다는 사실을 깨닫게 될 것이다.

㉠ 영혼의 기다림

칼빈은 신자들의 행복의 잠정적인 본성을 언급하면서 구속 받은 영혼의 축복을 강하게 강조하고 있다. 이것에 대한 그의 사상은 성서의 부활의 중심적인 내용에서 이끌어 내고 있다. 죽음 후 의식을 가지고 있는 구원 받은 영혼은 심판 날에 그의 완성을 기다리고 있다. 성경은 우리에게 그리스도의 재림의 기대를 굳게 잡으라고 말하고 있다. "우리는 하나님이 죽은 후의 상태에 대해 언급하신 것보다 더 알고 해서도 안 되고 하나님의 말씀의 경지를 넘어가려고 시도해도 안 된다."고 말한다. "경건한자의 영혼은 세상시험을 견뎌 후에는 영원한 기쁨으로 약속된 영광이 기다리는 축복된 휴식으로 들어간다. 모든 것은 그리스도가 나타날 때까지 균형 가운데 유지될 것이다."

우리의 영혼의 축복(부활에 대한 희망)은 오스카 쿨만이 강조한 바,³⁸⁸⁾ 희랍 사상과 유대사상 사이에 벌어진 인간학적인 투쟁에서 얻어질 수 없으며, 판넨베르그가 시도한 인간의 세계를 향한 개방성(Weltoffenheit des Menschen)을 말하는 현대 인간학의 틀 속에서 형성될 수 있는 것이 아니다.³⁸⁹⁾ 구약성서에서의 개인의 부활에 대한 믿음이 발전하게 된 것은 하나님의 의가 완성되기를 기대한 것에서 기인한 것처럼,³⁹⁰⁾ 엄밀하게 말해서 신앙에 근거한 것이라기보다는 눈으로 볼 수 있다는 기대에서 이루어지는 것이다. 영혼은 그날을 기다리고 있다. 그들은 아직까지는 완전하지 못한 하나님과 그리스도의 꿈을 즐기고 있다. 마지막 심판은 그들의 행동을 어느 정도 증가시키며 과정을

388) O. Dullmann. *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead*, in: *Immortality and Resurrection*, 1958, 9ff.

389) W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?* Göttingen 1962, 345.

390) J. Pedersen, *Wisdom and Imortality*, Suppl. to VTIII, Leiden 1955, 245.

완성시키는 중요성을 지니고 있다.

칼빈은 영혼의 죽음 후의 상태를 잠(Sleep)이란 용어로 보면서 어떤 기대한 것은 성취하지 못한 의미로 보았다. 우리 자신의 행복은 하나님의 영광이 마지막으로 완전하게 나타날 때 완성되는데 이것은 하나님의 심판 날에 일어나게 될 것이다.

칼빈은 희망의 궁극적인 방향을 부활의 희망에 강조점을 두고 있다. 부활의 희망이 없는 영혼의 계속적 존재는 단순히 환상에 불과하다는 것이다. 몰트만은 부활에 대한 희망은 피안의 영역을 가지고 차안의 삶을 무의미하게 만들어 버리지 아니한다고 했다.³⁹¹⁾

"성서에 의하면 영혼의 생명은 부활과 뉘 수가 없으며 육체로부터 벗어난 영혼은 부활의 날을 기다리게 된다."³⁹²⁾ 칼빈은 영혼불멸의 교리가 성서의 말씀과 부활의 메시지에 의해 일치시키기를 허용하고 있다. 만약 부활이 없다면 우리는 아주 비참한 사람들이라고 말하면서 의인의 영혼은 평화 속에서 부활의 희망 가운데 휴식하고 있다."³⁹³⁾는 것이다. 또한 그는 "하나님나라는 아직 존재하지 않으므로 그 나라는 아직 완성되지 않았다. ……그 나라는 너희 안에 있다(눅 17:21). 그리고 하나님나라는 성령의 인도하심을 받는 성도의 삶 속에서 통치하고 있다."고 말한다.

여기에서 칼빈은 그리스도의 재림 때, 재창조된 몸의 부활에서 점진적인 성화에 대한 가르침의 절정을 이룬다. 하나님의 나라는 그에게 있어서 죽음과 그의 통치에 복종하는 기독교인의 삶에서 시작된다. "그의 나라는 교회의 구조와 성도들의 성장 속에서 존재한다(엡 4:13). 눈에 보이게 시작한 했으나 그것의 완성은 그리스도 안에 감추어진 새 생명의 부활의 완성으로 우리의 신앙을 굳게 잡고 있어야 한다. 그래서 우리의 영광과 축복을 실현하기 위해서 하나님과 온전히 연합되어야 한다."는 것이다.

② 잠정적 저주

선택된 이들의 영혼은 죽음에서 아브라함의 품이나 낙원에 들어가

391) 위르겐 몰트만, "부활의 희망", (서울: 기독교사상사), 1973년 4월호, 113.

392) 칼빈의 마태복음 주석, 274.

393) Quistorp, 92.

그들의 영원한 구원의 첫 열매를 즐기게 되는데 비해, 책망 받을 영혼들은 육체와 분리되어 죽을 수도 없는 상태에서 영원한 저주의 고통을 두려워하며 기다리는 감옥에 들어가게 된다. 즉 책망 받을 영혼들은 큰 날인 심판 날까지 영원한 결박으로 흑암에 가두셨다(유다서6절).

여기에서도 영혼이 잠잔다는 교리를 반대하고 있다. 왜냐하면 불경건한 자의 죽음에도 휴식이 없기 때문이다. 이들의 영혼은 그들을 기다리는 마지막 심판 날의 두려움에 떨고 있다고 한다. 그들은 신의 교사인 성령의 충분한 가르침과 하나님의 말씀에 '내게 와서 들으라. 그리하면 너희 영혼이 살리라'고 하셨음에도 불구하고 신적신비의 혼돈을 추구하였기 때문이다. 불경건한 자들은 죽을 때 죄를 간직하고 있으며 하나님으로부터 떠나 있는데 그들이 이러한 사실을 깨달을 때는 이미 너무 늦었다. 그들의 공포로 떠는 의식은 죽을 때에 평화를 얻지 못한다. 그래서 이들의 죽음은 평화로운 잠과 전혀 다른 것이다. 불경건한 자들의 죽음후의 영혼은 타락한 천사들이 지옥에 떨어진 것 같은 고통을 당한다. 이러한 고통은 그들이 마지막 심판의 영원한 불에 들어갈 때 그 절정에 이르게 된다.³⁹⁴⁾ 칼빈의 이러한 입장은 어거스틴의 영향에 근거하고 있다. 어거스틴은 "죽음후의 경건한 영혼은 아브라함 품에 안기고 불경건한 영혼은 지옥에 떨어지고 만다고 말한다."³⁹⁵⁾ 요세푸스도 "모든 영혼은 불멸하나 선한영혼 만이 다른 몸으로 변화되고 악한 영혼은 영원한 형벌을 당하여 고통하게 된다."³⁹⁶⁾고 했다. 죽음후의 영혼의 상태에 대한 칼빈의 가르침은 그의 종말론에 대한 근본적인 문제이다. 그는 이에 대한 성서적 증언을 들어가며 주장하나 우리에게 영혼불멸이 성서적이라는 확신을 주지는 못한다. 이것을 구약성서는 영혼과 육체의 구별을 하지 않고 있으며 신약성서에도 죽음을 부활의 빛으로 보기 때문에 죽음후의 영혼의 상태에 대해서 별로 다루지 않고 있다. 그러나 "누구든지 하나님의 약속을 받은 자들은 죽은 것이 아니라 잠자는 것이다. 이러한 사람은 하나님과 관계되어 있기 때문에 사는

394) Psy. 85:216.

395) Hans Eger, *Die Eschatologie Augustins*, 1933, 24ff. (Quistorp, 94에서 재인용)
"어거스틴은 죽음후에 바로 하늘의 축복이 시작된다고 보는 전통과 마지막 심판에 축복을 관계시키는 두 전통에서 그는 전자의 전통에서게 되었다. 그런데 칼빈은 당시 유행한 첫번째 전통에 동조하지는 않았으나 그와 비슷한 이원론적 입장과 영혼불멸에 대한 관심의 근거를 가지고 있다.

396) See F. Josephus, *Jewish War*, Book, II, 163.

것이다.”³⁹⁷⁾ 그래서 그리스도에 의하여 뿌리를 갖고 그에 의하여 형성된 약속 가운데 주어진 부활의 희망을 표현하는 것으로서 죽음을 잠이라고 부르는 것이다. 그러나 그러한 약속아래 있지 아니하고 심판의 영향아래 있는 자는 죽은 자인 것이다. 인간은 물론 죽음으로 없어지는 것이 아니다. 부활은 무(無)에서의 새로운 창조가 아니라 깨어남을 말한다. 성서에는 인간은 결코 무(無)에로 해체되지 않는다고 하였다. 성서에는 죽을 때나 죽음후의 영혼의 상태에 대해서 자세한 언급이 없다. 왜냐하면 성서의 관심이 영원한 생명의 희망에 집중되어 있기 때문이다. 마찬가지로 칼빈도 영혼은 육체와 같이 부피를 가지고 있는 것이 아니라고 말한다. 또한 그는 하늘의 영광을 누리느냐의 여부에 대해 자세한 언급을 피하고 하나님께서 우리에게 알게 하지 아니한 것에 대한 탐구는 어리석은 일이라고 한다. 즉 그는 선택된 자와 책망 받을 자의 잠정적 완성의 사실이라는 본질적 선언을 하는데 그쳤다. 사도들은 “우리의 경건에 어떠한 도움이 되지 않기에 사후 영혼의 상태에 대한 자세한 지식을 의식적으로 제공하지 않았다.”³⁹⁸⁾고 한다.

(4) 연옥의 문제

칼빈은 죽음과 보편적 부활이 영혼의 특별한 상태에 있다는 것과 그것은 부분적인 성취의 일종이라고 가르쳤으나 그는 죽음후의 우리의 영원한 운명에 대한 결정과 이 세상으로부터의 영향에 의하여 우리의 영원한 운명의 수정 가능성에 대해서 강한 이의를 제기 하였다. 그러므로 칼빈은 로마카톨릭의 연옥교리³⁹⁹⁾, 즉 죽음후의 형벌적 고난을 통하여 우리의 정화(Purification) 가능성과 이것과 관련된 죽은 자를 위한 기도와 헌금을 배척했다.

칼빈이 반대하는 첫 번째 이유는 이 교리가 하나님의 말씀에서부터 나오지 않았다는 것이다. 그는 신명기 18:11을 인용하며 성경은 “사후

397) O. Michel, *Die Christliche Hoffnung*, 1936, 27.

398) 칼빈의 고린도전서 주석, 13:12. 8권, 382.

399) Quistorp, 102.

“구교에서 주장하는 연옥이란 말은 ‘정화한다’는 뜻인데, 세례받지 않은자, 성화되지 못한자들이 가는 곳 정화와 보충의 기간과 장소로 본다. 구교신학자 Bellarmine은 ‘연옥의 고통은 이 지상의 어떤 고통보다도 잔혹한 것이다’ Westminster Faith Cofesion, ch. 32 sec.

영혼의 탐구를 금지시키고 있다."400)는 것이다. 그러나 그의 주된 반대 이유는 이 교리가 그리스도의 유일한 구속 사업을 무효로 하는데 있다고 보는 것이다.

"연옥의 교리는 악마의 파멸을 초래하는 조언이며, 그리스도의 십자가를 공허하게 하며, 하나님의 자비에 대한 견딜 수 없는 모욕이며, 우리의 신앙을 약하게 하며, 뿌리째 뽑아버리는 것이다."라고 했다.401)

칼빈은 우리 자신이 우리의 죄에 대한 속죄를 하는 것은 불가능하며 그리스도의 피가 신앙인의 죄를 위한 유일한 속죄가 된다. 그러나 이연옥의 교리는 "하나님을 모욕하며 불 경건을 초래한다."는 것이다.

로마 카톨릭에서 연옥에 대한 성경 본문을 말할 때 고전 3:12-15를 잘 사용하고 있다. 교회 교부들은 이 본문을 십자가의 고난을 받는 우리 존재를 말하는 것으로 보는데 비해 칼빈은 그의 고린도전서 주석에서 우리의 존재는 성령에 의해 시험을 받으며 성령은 여러 번 성서에서 빛을 내며, 정화하고 심판받는 불로 비유하고 있다.402) 여기에서 바울은 의심할 것도 없이 교회의 교사에 관해 이야기하며 그의 가르침에 대해서 말하고 있다. 이본문의 전반적인 내용은 하나님이 행하시고 또 앞으로 행하실 복음 설교자의 설교내용에 거짓과 참된 요소를 구별한다는 비유이다. 칼빈은 "그날이 공력을 밝히리니(13절)"에서 그날을 마지막 심판 날로 보고 있다. 이 본문을 그의 기독교강요에서는 다르게 이해하고 있다. 즉 "사람들이 신의 임재의 특별한 계시를 알게 되는 때가 바로 사람들이 직면하는 심판의 날이다."403)라고 보고 있다. 이런 것에 비추어 볼 때 그의 종말론은 이중적 심판 사상을 발견하게 되는데 그래서 그의 종말론은 가치론적이고 목적론적 종말론이라고 할 수 있겠다.

칼빈에게서 이것은 성경 안에서 신앙과 희망의 밀접한 관련 속에서 조화를 이루고 있다. 칼빈은 죽은 자의 영혼을 위한 기도를 비성서적이라고 규정하여 반대한다. 그는 우리의 기도는 우리들 자신이 고안되는 것이 있으면 타당치 않으며 우리가 원하는 것은 하나님 말씀에 순종하

400) 칼빈의 신명기 주석 I, 18:11, 3권, 420.

401) Inst. III. 5. 9.

402) 칼빈의 고린도전서 주석, 3:15b, 8권, 120.

403) Inst. III. 5. 9.

는 것이므로 이것을 기억 해야만 한다는 것이다. 그런데 로마 카톨릭의 경건의 대부분은 세상을 떠난 자를 위해 형벌적 고난을 덜어주는 일이기 때문에 칼빈은 "주안에서 죽은 자들은 복이 있도다. …… 저희 수고를 그치고 쉬리라"(계 14:13)의 말씀처럼 세상을 떠난 자들은 하나님 손에 맡겨두는 것이지 우리가 어떻게 해서 그들의 영혼에 무엇을 더하여 줄 수 있는 것이 아니라는 것이다.

칼빈에게 있어서 죽음으로 말미암아 결정적으로 영원한 축복이나 영원한 저주에로 향하는 문이 열려져 있고, 그리고 궁극적 성취를 기다리고 있으나 지나간 일들에 대한 평가의 변동가능성은 없는 것이다.

2. 보편적 부활(General Resurrection)

기독교 강요의 종말론의 장은 III권 25장으로서 "최후의 부활에 대하여"란 표제어를 붙이고 있다.

칼빈에게 있어서 영혼불멸은 매우 중요한 것이었으므로 그가 죽은 자의 부활이 기독교인의 희망에 중심으로 놓이면서 성서와 교회 신조가 조화 되게 주장하고 있다.⁴⁰⁴⁾ 그에게 있어서 육체의 부활은 기독교 교리의 부록이 아니라 모든 것에 우선하고 아주 중요한 중심적인 것들을 통합하는 정점이라는 것이다.⁴⁰⁵⁾ 칼빈은 마지막 부활을 그리스도의 부활과 신자의 영혼의 부활의 빛에서 다루고 있다. 보편적 부활은 재림시 그리스도 사역의 결론을 형성하고 있다. 그리스도의 재림과 그를 통하여 죽은 자의 깨어남은 같은 의미로 쓰이고 있으면서 이 두 가지 사상은 하나를 의미하게 된다.

이것은 다시오실 예수그리스도에게 방향 지워져 있으며 칼빈의 종말론을 말하는 것은 미래의 다시오실 예수그리스도에게 모든 것을 방향지우고 있다고 볼 수 있다. 그의 종말 재림사상에 관한 여러 가지 사상 패턴을 분류하는 것은 논리전개에 명확하기 위함이다. 이러한 명확한 논리를 통해 그의 종말론의 특징인 그리스도 중심적 관점에 얼마나 철저한가를 알게 될 것이다.

404) 1536년판 기독교강요는 종말론을 아주 간략하게 취급했으며 1539년 제2판은 약간 상세하게 취급하면서 부활의 희망 철학적 불멸의 교리사이에는 반대가 있다는 것을 강조하였다.

405) Quistorp, 108.

1) 그리스도의 가시적 임재

칼빈은 예수그리스도의 두 번째 오심을 그리스도의 임재로 특징지운다. 이 임재는 그가 영광을 받고 승천한 주가 보이지 않는 전능한 상태에 있는 것과는 구별된다. 그는 우리에게 성육신하신 이 세상의 삶에서 보다 더 많은 축복을 주시기 위해서 다시 오시는 것이며, 하늘과 세상을 좀더 효과적인 능력으로 다스리기 위해 오시는 것이다. 여기에서는 기대의 본질과 마지막 날의 기대를 살피려고 한다.

(1) 재림의 기대(expectation)

칼빈은 신약성서의 종말의 긴박성보다 그리스도의 날이 언제인지 모른다는 증언에 더욱 많은 관심을 기울인다. 심지어 칼빈은 만약에 사도바울이 특별게시를 통해서 그리스도의 날을 알았다 해도 불경건한 관심에서 신자들을 보호하기 위해 즉 진정한 대망으로 그들이 깨어있도록 하기위해 그것을 모른다고 할 것이라고 까지 주장했다. 그의 관심은 신자들이 보초근무를 하는 병사처럼 강한 기대의 상태 속에 준비하며 계속적으로 깨어 있도록 하는데 있다. 재림의 날은 밤에 도둑같이 갑자기 오기 때문에 예언으로 계산하여 그때를 결정하려고 하는 것은 어리석은 일이다 .

칼빈은 베드로후서 3장의 임박한 종말의 기대 문제를 해결함에 있어서 "천년이 하루 같은(벨후 3:8)" 하나님의 관점에서 본다면 그날은 가깝다. 그러나 우리는 그때가 어느 때인가를 알려하지 말고 깨어있어 기다려야 하며 그리스도의 초림으로 새 시대(aeon)가 이미 시작되었기 때문에 "이것을 느낄 줄 아는 신자들은 마지막 날이 동터오는 것을 기대하여야 한다."⁴⁰⁶⁾는 것이다.

이러한 마지막 날을 기대하는 것은 칼빈이 아내의 죽음에 대해서 한 말에 근거한다. 그는 그의 아내의 죽음과 관련해 파렐에게 편지하기를 "그녀는 그녀의 마음이 이세상 위로 날고 있다는 것을 오! 영광의 부활이여, 오! 아브라함과 모든 우리열조의 하나님, 오랫동안 모든 성도들은 당신을 희망 했으며 어느 누구도 속아 넘어가지 아니하고 그렇게 나의 신뢰도 당신에게 있습니다."⁴⁰⁷⁾고 하였다. 그래서 구원받은 영

406) 칼빈의 고린도전서 주석, 15:52, 8권., 465.

407) H. Quistorp, 113.

혼의 축복은 칼빈에게 있어서 인격적 기대에 좌우된다고 본다. 재림은 기대 즉 희망에 강한 강조를 하고 있다. 몰트만은 예수에게서 시작된 부활에 대한 희망의 성취는 아직도 한번도 주어지지 아니한 미래에 대한 기다림, 하나님의 임재를 기다리는 그 기다림과 결합되어야 한다고 했다.

(2) 재림의 표징

칼빈의 종말 기대는 마지막 날 그가 인격적으로 몸을 입는 순간으로서 죽음의 날을 기다리는 것이다. 예수의 재림에 대한 계속적인 깨어 있음은 죽음에 대한 준비와 동일하게 본다. 칼빈은 신약 성서적 희망의 특성이 있는 재림의 기대를 환영하지 않는다. 다가오는 심판과 하나님의 새 세계에 대한 대망은 예수의 설교와 1세기 교회의 설교에 있어서 근본적인 것이다. 급박한 종말 기대는 이것에서 유래한다. 이것은 초대 교회 종말론과 모든 거짓된 묵시문학주의라는 구별된 것이다. 특히 칼빈은 그의 생존당시의 묵시문학적 열광주의에 혐오를 느끼고 임박한 종말에 관한 설교를 하려하지 않았다.

칼빈은 데살로니가전서 5장을 주석하면서, 또 마태복음 24장이하의 예수의 묵시문학적 말씀과 관련지으면서 종말의 표징으로서 교회를 외적, 내적으로 분산시키는 증언을 박해와 이탈의 결과로 보고 있다. "사단은 우리가 종말의 날을 미리 알아야 한다고 하며 호기심이 많은 백성들에게 신앙이 흔들리도록 유혹하고 있다."⁴⁰⁸⁾고 말한다. 이러한 이유로 칼빈에게 있어서 전반적으로 모든 교회의 고난은 종말론적인 의미를 지니고 있다. 세상을 통과하는 오랜 고난으로 교회는 종말의 궁극적 성취에 더욱 가까이 다가서게 된다. 그래서 교회가 고난을 당하면 당할수록 마지막 구원을 이루는 징조가 된다는 것이다.

또한 칼빈은 복음의 약속이 한번에 성취되어야만 한다고 생각하는 것은 큰 착각이며, "나의 교회를 힘들고 어려운 시련으로 오랫동안 단련하기 전에는 이세상의 끝이 오지 않을 것이다."라고 주장한다.⁴⁰⁹⁾ 즉, 자연세계의 종말에 대한 특별한 표징은 불의 연단을 받는 교회의 발전에 의존된다고 본다. 칼빈의 종말에 있어서 신학의 진보사관이 중요한 위치를 차지하고 있는 것이다. 종말은 그 기간을 다 채워 성장한 잘 익

408) 칼빈의 데살로니가후서 주석, 2:1, 6권, 492.

409) 칼빈의 마태복음 주석Ⅱ, 24:14. 2권, 341.

은 과일과 같다는 것이다. 이러한 때의 표징해석은 종말론적 해석이기 보다는 교회의 역사철학적이라고 말할 수 있겠다.

이러한 교회의 발전과 밀접하게 관련된 세상 속에 복음의 활동이 다가오는 종말의 특별한 표징이 된다. 칼빈은 교회의 사명을 복음이 온 세계에 전파되는데 있다고 본다. 우리는 복음의 설교를 씨를 뿌리는 것으로 여겨야 한다. 그러므로 우리는 인내로 참고 수확하기까지 참을성 있게 기다려야 한다는 것이다. 이것과 관련하여 말씀의 전파는 세상의 반대에 부딪친다. 하나님께서 더욱 긴급하게 복음 안에서 자기 자신은 세상에 나타내시고 사람들을 청하여 그의 나라에 들어오게 하기 위함인데, 그러면 그럴수록 더욱 악인들도 담대해져서 그들의 불경건의 독소를 마구 퍼뜨린다는 것이다. 이러한 어려움에도 칼빈은 복음이 빠르게 전파된다고 본다. 이렇게 "복음이 세상에 번쩍이는 섬광과 같이 빛을 비추는 능력은 사람들에게서 오는 것이 아니고 그리스도에게서 오는 것이다."⁴¹⁰⁾ 칼빈이 여기서 말하는 번쩍이는 빛은 예수께서 말한 '인자의 갑작스런 오심'에 비교하여 말한다. 그래서 교회의 사명과 성취는 주의 갑작스런 오심에 좌우된다.

전 세계에 증거 되는 복음의 설교는 항상 거짓교리와 반기독교운동에 의해 위협에 처해지게 되었다. 그러므로 그리스도와 그의 참교회로부터 떨어져가는 큰 타락을 낳게 되는 것이다. 이러한 모든 것은 적그리스도의 출현과 그의 일시적인 기독교 세력을 겪는 승리로 정점에 이른다.

칼빈은 당시의 자신의 회중에서 이것을 직접 적용하여 "그러므로 우리는 그리스도의 급박한 재림을 위해 신앙으로 준비해야 하며 또 사탄이 교회를 혼란에 빠뜨리려고 안간힘을 쓰고 있는 이때에 깨어 일어나 믿음으로 그리스도의 재림이 임박한다는 사실을 깨달아야 하는데 이러한 사단의 소동이 종말의 징표라"⁴¹¹⁾는 것이다.

칼빈은 "성령에 의하여 적그리스도를 규정하는 모든 표징은 전조직의 의인화인 교황주의에서 명확하게 발견한다."는 것이다. 이 적그리스도는 교회 안에서 사탄의 대표자의 통치를 받는 왕국을 의미한다고 생각한다.

410) 칼빈의 마태복음 주석, 24:36. 2권, 350.

411) 칼빈의 요한1서 주석, 2:18. 4권, 212.

칼빈에게 있어서 문자의 의미로는 그리스도교회 그 자체 안에 그리스도와 의 적대관계를 의미한다. 이 적그리스도는 "그의 불경건한 교리로 영혼들에게 권위를 행사하며 분명한 기적을 행하고 그리스도와 대적하기 위해 더 좋은 것으로 그를 모방한다.412)

"적그리스도의 출현은 복음 선포와 불경건한 영혼에게 신적심판의 연속적인 종말을 의미한다. 그러나 사도바울은 적그리스도가 복음의 초청에 불순종하고 불경건과 잘못에 빠진 자에게 하나님의 심판과 벌을 실행하는 자라고 말한다. 그들의 종말인 하늘의 영원한 저주가 눈에 보이기 시작한다. 칼빈은 교황주의의 미신에 빠진 광신적인 자들이 모두 저주의 숫자에 속한다고까지 말하였다. 그러나 이러한 적그리스도의 승리는 그리스도의 재림이나 종말로 생각하지 않는다. 그는 이것을 교황주의에 대한 복음적 승리의 희망으로 진술하기를 원했다. 이것은 그의 재림 전에 번쩍이는 빛처럼 모든 어두움을 물리치는 것이다. 그리고 그리스도의 임재만이 선택된 자들을 사탄의 체계에서 보호할 수 있으며413) 이것이 그리스도의 마지막 나타남의 계시라고 보았다.

(3) 파루시아(Parousia)의 사건

그리스도의 미래의 강림은 지상에 그의 새로운 모습과 마지막 나타남을 의미한다.414) 이것은 겸손한 모습으로가 아니라 그의 신적능력의 눈부심으로 나타난다. "그의 초림은 그의 왕국을 창설했다고 보기 어렵다." 그러므로 그의 제자들은 그의 두 번째 강림을 희망하며 기다려야 한다. 우리가 지금은 신앙으로만 이해할 수 있는 것을 그때에는 우리의 눈으로 보게 될 것이다.

특히 칼빈은 그리스도의 두 번째 강림을 초림과 반대된 것으로 이해한다. 하늘에서 별이 떨어졌다는 사실은 문자적으로 이해해서는 안 되고 우리의 이해의 영역에 적용된 이미지라고 이해한다. 그래서 칼빈은 파루시아에 대한 성서의 모습을 신령화(Spiritualize)하는 경향이 있

412) 칼빈의 데살로니가후서 주석, 2:3, 6권, 493.

413) 칼빈의 데살로니가후서 주석, 2:8, 6권, 500.

414) 김성환, 360.

육체의 재림을 부인하는 학자들인 Douglas Clyde Macintosh는 윤리적 성숙을, William Newton Clarke는 정신적 성숙을, William Adams Brown은 영적정복을 곧 재림으로 본다.

다. 이러한 것은 성서의 본문이 지적인 이해를 요구할 정도로 거칠은 경우에 그는 잘 이용하고 있다. 이날에는 모든 피조물을 한곳으로 모이게 한다. 이 집행에 하나님의 특별한 종인 천사들을 사용한다. 그의 선택된 자들을 위하여 그의 천사를 보내는 것이다. 이것이 그의 백성들에게 강한 위로가 된다. "우리의 신앙의 장애물을 극복하는데 있어 그리스도는 그들에게 우리의 생활을 인간적 수단 이상의 것을 주시겠다."고 하셨다. 또한 칼빈은 그리스도가 그의 교회의 특별한 보호를 위해 특별히 신임하고 있다. 천사들은 그리스도가 머리이신 주의 몸 된 교회를 돌봐줄 것이다.

그리스도의 강림하는 날에는 그의 교회와 함께 하지 아니한 자들에게 매우 두려운 날이 될 것이다. 그들이 잠든 것 같이 세상일에 깊이 관련되고 관심을 가졌기 때문이다. 그러나 신자들은 세상의 잠 속으로 빠져들어 가지 않도록 지속적인 권면이 필요하다. "거룩과 의로움 속에서 열심을 갖기 위해 신자들은 신앙의 눈을 하늘의 생활로 향해야만 한다."⁴¹⁵⁾는 것이다.

칼빈은 그의 종말론을 말하면서 단순히 종말론적 사건만을 다루지 아니 하고 항상 윤리의 문제와 관련시켰음을 보여주고 있다. 그래서 우리를 신앙과 희망의 생활로 살도록 하는데 관심하고 있음을 볼 수 있다.

2) 그리스도를 통한 부활

재림과 마지막 부활은 칼빈에게 있어서 밀접하게 관련되어 있다. 그에게 있어서 재림의 희망은 본질적으로 부활의 희망을 말하는 것이다. 그런데 육체의 부활에 있어서 그것이 축복인 한에는(신자의) 영적부활의 결과로서 일어난다. 육체의 부활은 영적 삶의 열매이다. 이것은 영혼의 부활보다는 믿기가 어려운 것이 사실이다.

(1) 부활의 이중적 근거

이 근거를 신앙이 그러한 어려움을 극복하도록 성서는 우리에게 두 가지 근거를 제공하는데 하나는 그리스도의 모범을 보인 것과 둘째는 하나님의 전능하신 능력의 존재이다.

415) 칼빈의 마태복음 주석, 25:23. 2권, 228.

죽은 자 부활은 예수그리스도의 부활에 근거하고 있다.⁴¹⁶⁾ 이것을 신약성서가 명백하게 증언하고 있다. 믿음으로 그리스도의 몸에 연합하는 것은 칼빈에게 있어서 부활희망의 결정적이고 아주 확고한 기반이다. 그리스도는 죽을 수밖에 없는 우리에게 그의 성령을 제공하여 주셨다. "이것이 하나님의 성령을 통하여 그리스도가 부활한 것이다."⁴¹⁷⁾ 이 부활에 있어서 그는 관념이나 상징으로 본 것이 아니라 생명력 있는 몸의 사실을 말하는 것이다. 영적부활은 눈으로 볼 수 없다. 그래서 칼빈은 중생(regeneration)을 영적부활로 부르지 않고 살아나신 주님의 부활과 죽은 자의 마지막 부활로 제한하길 원한다. 이러한 그의 주장은 부활에 관한 성경의 내용을 근거하여 그중에서도 가장 결정적인 내용이 그리스도 자신의 부활에 관한 증언이다.

우리가 그렇게 많은 증인에게 나타난 예수를 믿지 못한다면 그것은 우리의 신앙이 부족 된 때문이 아니라 우리가 약하고 타락했기 때문이다. 이렇게 하여 예수의 부활에 대한 신앙뿐 아니라 자신의 부활에 대한 신앙을 강하게 하길 원하고 있다.

칼빈에게 있어서 죽은 자의 부활은 하나님의 창조와 전능에 근거하고 있다. 부활은 역설적인 사건이다. 그것은 우리의 썩을 육체가 다시 생명을 얻고 새롭게 더 좋은 상태로 태어난다는 사실은 인간 이성을 무시하는 것이다. 만일 하나님의 무로부터의 창조를 동의한다면 육체의 부활도 우리에게 신뢰할만한 것이 된다. 이러한 부활의 사실을 자연적인 평가기준으로서는 이해가 되지 않기에 "하나님에 의해 감동을 받은 사람만이 몸의 부활과 더욱 영광스러운 상태로 변화된다."⁴¹⁸⁾는 것을 믿게 된다.

(2) 부활의 모습

칼빈은 부활이 우리와 같은 모습을 가진 몸의 부활이라고 말한다. 그가 영혼불멸 사상을 중요시하고 있음에도 몸의 부활사상을 말함에 있어서 특별히 마니교(manichaeism)를 반대한다. 마니교에는 몸이나 육체를 반(反)영적이며 부활의 가치가 없다고 주장한다. 칼빈은 그의

416) 칼빈의 데살로니가전서 주석, 1:10. 6권, 424.

417) Inst. III. 25. 3.

418) 칼빈의 고린도전서 주석, 15:35. 8권, 454.

논리를 "사람이 죄로 말미암아 전적으로 타락하였으며 은혜의 약속의 전체성이 몸과 영혼에 미친다."고 했다.

성서에서는 항상 전인(全人)의 구원이 문제가 되었다. 칼빈은 "만약에 우리가 부활할 때 '새로운 몸'을 입는다면 죽으실 때의 육체로 부활하신 주님과 무슨 같은 점이었겠느냐"⁴¹⁹⁾고 반문하며 육체의 부활을 강조한다. 적대자들과의 논쟁에서 살아있는 몸으로 부활하지 아니하고 새롭게 창조된다는 자들에게 대하여 하나님을 신뢰하지 못하는 자들이라고 반박한다. 자신의 논리를 성서의 부활메세지의 사실주의(realism)에 근거하며 영광주의의 영화화(spiritualizing)경향에 제동을 걸었던 것이다.⁴²⁰⁾

칼빈은 어거스틴의 입장을 받아들인 것이다. 그는 몸을 본질(substantia)과 특성(qualitas)으로 구별을 한다. 우리의 육체의 기본적인 본질에 있어서는 같은 육체로 부활하나 특성과 용적(capacities)은 다른 것이다. 이는 예수그리스도가 못 박히신 몸과 싸맨 상처로 부활하신 것에 근거한다. 그렇지 않다면 우리에게 구속의 능력이 될 수 없을 것이다. 그러나 부활하신 주님의 몸은 전에는 가지지 못한 새로운 특질(quality)을 지니셨다. 그리스도의 육체이기는 하나 다른 육체가 된 것처럼 다른 능력으로 구별되는 것이다." 이것을 영광 받은 몸 하늘의 형체라고도 하며 이것이 하늘나라를 상속하게 된다고 말한다.⁴²¹⁾

그렇다고 한다면 주님이 죽은 자들에게 돌아 왔을 때 살아있는 자들에게는 어떤 일이 일어나겠는가 하는 물음이 제기된다. 이에 대한 칼빈의 대답은 생명을 유지하고 있는 이들은 다른 이들처럼 죽거나 어떤 특별한 생명으로 들어갈 수 없기에 변화되어야 한다는 것이다. 그래서 살아있는 자들은 죽은 자들보다 편의를 가지고 있지 못하다. 히브리서는 인간의 본성이 변화의 과정을 통할 때 그것은 일종의 죽음이 발생한다고 했다. 그러나 이것은 정상적인 죽음의 과정과는 아주 다른 것인데 그 이유는 이러한 변화에는 영혼과 육체가 분리되는 것이 아니므로 영혼의 잠에 빠질 수 없게 된다. 즉 그것은 영혼의 육체로부터 떠나지 못하기 때문이다.

419) Inst. III. 25.7.

420) H. Quistorp, 137.

421) 칼빈의 고린도전서 주석, 15:50. 8권.

이 변화는 급작스럽게 일어난다. 이것은 보편적 부활사건과 같이 아주 독특한 것이다. 이것은 하나님의 아들의 행동이기 때문에 "한순간"에 일어난다. 칼빈은 종말시의 나팔소리를 은유적으로 다음과 같이 표현한다. "야전의 대장이 그의 군대를 나팔로 불러 모으는 것처럼 그리스도도 온 세상을 통하여 들리는 목소리로 모든 죽은 자들을 불러 모으는 것이다."⁴²²⁾라는 것이다.

(3) 부활의 우주성

칼빈은 그의 종말론에 있어서 성서를 따라 부활의 사건에 있어 그리스도 중심으로 강조하고 있다. 불의한자의 부활의 문제에도 그는 다른 기독교 종말론과 같이 그리스도 중심으로 생각하고 있다. 아담 안에서 모든 사람이 죽을 수밖에 없으나 생명과 부활을 주기위하여 그리스도가 오셨다. 이것은 전 인류를 구별함이 없이 생명으로 화목케 한다는 것을 의미하지 않는다. 그리스도는 한편으로는 생명의 부활로 또 한편으로는 심판의 부활로 양과 염소를 구별하기 위해서 오셨다.

칼빈은 이중적 근거로 주장하는데 첫째는 심판하고 구원하는 신의 은혜의 우주성속에 부활의 우주성이 근거한다. 즉 하나님은 그의 은혜를 우주성의 표징을 모든 인류의 일상생활 속에 좋은 하나님으로 매일 경험하도록 하며 불신자들에게 나중에는 변명할 것이 없도록 하게 한다. 불경건한자들의 부활에는 지상의 특권이 배제되고 영원한 저주의 고통이 직접적으로 나타나게 된다. 그들은 죽음으로 던져지며, 영원한 죽음을 맛보게 된다.

둘째는 불경건한 자의 부활은 심판자로서의 그리스도의 영광의 나타나심에 근거하고 있다. 그리스도는 하나님의 적들과 그의 왕국을 저주하고 처벌한 능력을 가지고 있기 때문이다. 그리스도를 구주로, 스승으로 모시기를 거부한 사람들은 그리스도 앞에 나타나야만 한다." 그리고 "부활시에 불경건한 자들의 몸도 변화될 것이다. 그들은 영광된 몸을 입지 못하고 벌거벗은 채로 수치스럽게 부활할 것이다. 칼빈은 더 이상 불경건한 자에 대한 언급을 하지 않고 있다. 그것은 그에게 있어서 그리스도가 오신 것은 세상의 멸망보다도 세계를 구원하는 것이 중요하다는 것을 알기 때문이다.⁴²³⁾

422) 칼빈의 고린도전서 주석, 15:52. 8권, 464.

3) 그리스도의 심판

그리스도의 오심과 이로 인한 보편적 부활은 마지막 심판에 그 목적이 있다. 이것은 구세주가 양과 염소를 분류하는 것을 의미한다(마태복음 25 장).

칼빈에게 있어서 심판의 정반대의 두 양상-이중의 부활에 근거하는-은 예정론의 두 측면보다는 덜 중요하게 생각한다. 그래서 은혜의 심판을 크게 생각하고 진노의 심판은 은혜의 심판의 빛에 동반하는 그림자 정도로 생각한다.

(1) 은혜의 심판

선택된 자를 위한 그리스도의 마지막 심판은 궁극적 구속을 의미한다. 칼빈은 그리스도 사업의 성취로서 구속이라는 표현을 사용하길 좋아한다. "그리스도는 우리를 죄의 사슬과 죄가 포함하고 있는 모든 재난에서 구속하셨다.⁴²⁴⁾ 이 사업은 본질적으로 그리스도의 희생으로 목적을 달성하였으나 아직 완전히 성취하지는 못했다. "그러므로 그리스도의 죽음의 희생은 그것의 마지막 열매를 맺어야 한다."⁴²⁵⁾ 마지막 심판 날은 이때 "우리의 모든 고통에서 진정으로 해방되기 때문에"⁴²⁶⁾ 성경은 구속의 날로 불리운다.

이 그리스도의 심판은 성도들의 마지막 구원을 의미한다. "이것은 성도들이 구속주의 좌석 앞에 서게 되며 복음에 선포된 축복의 약속이 가장 확실하게 성취되게 된다. 이러한 축복은 그리스도가 우리를 위하여 주었던 은혜의 은사를 우리가 어느 정도 용납하였나 하는 정도에 따라 우리는 심판을 받게 될 것이다. 또한 예수그리스도의 메시지에 대한 우리의 태도로 영원한 축복이나 영원한 저주를 받게 될 것이다.

그리스도의 심판 때 우리는 그리스도와 그의 말씀에 대한 태도로 인하여 결정된 우리의 존재 의를 드러내게 된다. 그때에는 우리 마음의 비밀이 드러나며 여태까지 덮여있던 책을 펼쳐서 보상이 있게 된다. 인간의 보응에 있어서 선한 이는 예수그리스도의 신앙으로 말미암은 은

423) H. Quistorp, 145.

424) 칼빈의 고린도전서 주석, 1:30. 8권, 79.

425) 칼빈의 로마서 주석, 8:23. 7권, 259.

426) 칼빈의 에베소 주석, 4:30. 9권, 358.

혜의 의인이며 이것이 하나님의 선택된 자들의 영원한 근거를 가지고 있다. 그래서 의인과 공적의 보상은 종말에 서로 반대되는 것이 아니다.

마지막 심판에서 구원받은 성도들은 그의 적들에 대한 그리스도의 궁극적 승리에 참여하게 된다. 그것은 성도들이 그리스도와 그의 교회를 박해하고 배척했던 세상을 심판하게 될 것이다. 이것은 박해에 직면하여 어려움을 겪는 교회에 큰 힘이 된다. 그리면서 교회는 계속 복음의 설교를 통하여 예수그리스도의 통치를 창설하고 넓혀가는 것이다. 이러한 전 세계 교회의 봉사에 비례하여 마지막 심판 때 그리스도의 종들은 그의 나라의 계시와 성취에 동참하여 그의 영광과 승리에 참여하게 된다.

마지막 하나님의 보상도 일부에서는 인간의 공로로 보지만 칼빈은 보상도 구원도 하나님의 은혜로 보는 것이다.

(2) 진노의 심판

이미 살펴본바와 같이 불경건한 자의 심판은 선택된 자의 은혜스러운 심판과 밀접하게 관련되어 있다. 칼빈은 그리스도의 재림이 선택된 자의 부활과 불경건한 자들을 심판하시기 위하여 오셨다는 이중적 의미로 묘사한다. 이 두 가지 기능이 종말의 심판 날에 집중되어 있다.

그러나 개혁자시대에 있어서 일반적으로 영원한 형벌에 대한 교리에 대해서 무관심했다. 루터는 사후의 중간상태나 지옥에 대하여 분명치 않았으나⁴²⁷⁾ 칼빈은 그들의 고통을 물질적(물체적)상징으로, 어두움, 통곡, 이를 값, 꺼지지 않는 불, 벌레도 타서 죽지 않는 곳 등 구체적으로 표현하고 있다.⁴²⁸⁾ 이러한 표현은 성령님께서 우리들의 기능을 이용하여 두려움을 주려는 의도인 것이다.

427) M. Lutter는 1522년에 Hansen Von Rechenberg 에게 보낸 편지에서 사람이 죽은 후에도 구원을 받을 수 있는 여지를 남겼다. "하나님은 현세에서만 하나님을 믿어야 한다는 시간적 제한을 하지 않은 줄로 압니다. 하나님의 무하하신 자비는 사후에도 구원의 기회가 있으리라고 생각합니다."

428) H. Quistorp, 11.

"성서에는 지옥(영원한 형벌)에 대해서 구약성서는 Sheol, 신약에서 Hades 라는 용어를 사용한다. 성서의 표현들을 보면 ① 암흑의 세계, (욥10:21-22) ② 침묵의 장소 (시 94:17), ③ 망각(忘却)의 장소 (시 88:12), ④ 하나님과 단절된 세계 (시6:5) ⑤ 세상과의 교통이 두절된 곳(욥 14:12) ⑥ 고통의 장소 (시 116:3), 등이다.

불신자들에 대한 심판은 하나님의 말씀과 그것을 전하는 자들을 대하는 태도 결정 속에서 이미 지금 여기서 시작되고 있다. 그는 적그리스도가 복음을 경멸하는 자에게 형벌을 집행하는 자라고 특징지운다.

처벌의 정도는 그들이 하나님의 말씀에 대한 태도에 따라 좌우된다. 하나님의 말씀의 거부뿐 아니라 그의 교회에 대한 박해로 인해서 세상에 대한 미래의 심판이 이미 시작되고 있다. 이러한 박해는 동일한 사물의 외적표징과 같은 것이다. 불경건한 자들에게 있어서 그리스도의 재림이 공포를 의미하여 그들은 이것에서 어떻게든 피하려고 할 것이다. 이러한 하나님의 심판이 시작되었는데도 불의한자들은 이 세상에서 번영하며 잘 사는 것에 대한 의문을 칼빈은 제기하고 있는데, 그 답은 "주님께서 그들을 돼지같이 도살 할 날을 위하여 예비하고 있다."⁴²⁹⁾고 말한다. 그는 그의 적들에게 임하는 심판의 날은 검은 색깔로 묘사하며 공포와 두려움의 날과 울음과 절망의 날이 될 것이라고 한다.

이러한 점에서 칼빈은 교회에게 성화의 생활을 하도록 권면한다. 그는 단순히 묵시문학적인 삶을 제공하려하지 않고 그리스도의 재림에 대한 간절한 기대로 살도록 촉구하고 있다.

(3) 천년왕국설의 문제

칼빈에게 있어서 마지막 심판으로서의 그리스도의 심판은 그리스도의 통치의 마지막 완성이거나 하나님의 왕국의 최고의 정점이다. 현재는 말씀을 통하여 주님은 이 세계를 통치하시며..... 이것은 모든 적들이 그의 발아래 무릎을 꿇는 만인의 부활의 날에 완전하게 성취가 되며 통치하게 된다. 그리스도의 나라는 그것이 하나님의 나라이기 때문에 영원한 왕국이 될 것이다. 칼빈은 이것을 강하게 강조한다. 이런 의미에서 그는 천년왕국설을 결정적으로 부정한다. 이 설은 그리스도의 왕국을 천년이라는 일시적이며 잠정적인 것으로 만들게 된다. 칼빈은 이 설을 사탄이 사도 시대 이후로 기독교인의 희망을 무너뜨리기 위해서 활동하는 것이라고 단정한다.

그는 천년왕국의 탄생을 논박할만한 가치도 없다고 주장한다. 왕국의 영원한 성격과 신앙생활에서 귀중하게 여기는 미래의 전 기대를 흔들리게 한다고 본다. 성경은 우리에게 신뢰의 축복과 불경건한 자의 저

429) 칼빈의 고린도전서 주석, 15:19. 8권, 436.

주는 영원 하다고 증언하고 있다.⁴³⁰⁾ 그리스도와 그의 교회와의 연합은 뗄 수 없는 영원한 것이기에 왕국을 그렇게 제한하게 되면 경건한 자의 신적인 변화와 영광 받은 머리이신 그리스도의 변화도 위태롭게 될 것이다. 그래서 칼빈은 이 설을 신앙과 통찰력의 부족에 기인한다고 본다.

천년왕국설의 인용 본문인 요한계시록 20:1-6을 주석하면서 "이것은 교회의 축복이 천년이면 끝난다는 것이 아니라 교회가 지상에서 기대하게 될 여러 가지 변혁의 문제로 보는 것이다. 칼빈은 서구 종말론의 결정적 영향자인 어거스틴의 입장을 따라 그것을 교회의 전 시대 즉 주님의 초림과 재림의 기간까지를 말한다고 이해한다. 교회 역사적 용어로 이해하여 지상 삶의 개인적 영혼에 대한 그리스도의 영적 통치의 기간으로 보았다.

4) 그리스도안에서 영원한 성취

우리는 그리스도의 재림사건에 중심한 종말의 여러 가지 행동들을 구별해 본다면 증보자로서의 그리스도의 마지막 행동은 영원한 분류가 완성된 후에 아버지께 그의 통치권을 넘겨주는 것이다. 이러한 하나님의 통치의 성취는 2중의 양상이 있는데 영원한 축복과 영원한 저주인 것이다.

(1) 왕국을 넘겨줌

그리스도의 통치의 성취는 모든 다른 통치와 권위의 종말을 의미한다. 이러한 종말은 하나님과 절대적인 관계를 갖고 있는 모든 것까지도 포함한다. 이것은 악마와 그의 권세에 대한 승리뿐만 아니라⁴³¹⁾ 현생활을 유지하는데 필요한 모든 사회적 질서의 종말까지를 의미한다. 또한 어떤 의미에서는 교회의 종말까지 포함하는 것이다. 물론 이러한 종말을 고하는데 필요한 적들과 그의 권세에 대한 복종을 자발적인 복종이 아니라 강한 힘이 그들의 무릎을 그리스도 앞에 꿇게 될 것이다.⁴³²⁾

하나님이 우리의 지상적 순례의 삶을 위해서 임명한 신적 질서를

430) H. Quistorp, 159.

431) 칼빈의 고린도전서 주석, 15:28. 8권, 445.

432) H. Quistorp, 163.

하나님의 통치의 성취와 대립되고 있다. 이것은 각개인의 완성을 의미하는 결론까지 포함하는 것이다. 또 지상의 성직자와 국가까지 포함하는 것이다. "시민 정부는 사람들이 공동체 속에서 사는 한 하나님을 외적으로 공경하기를 보호하고 조장시키는 과제를 가지고 있다.⁴³³⁾ 이러한 것은 일시적인 땅의 생활과 지나갈 세계를 위해 만들어진 것이다.

그리스도는 그의 왕적 통치의 완성으로 모든 다른 세력과 영향력들을 복종케 하고 중보자로서 이 통치 기간에 복종한 모든 피조물을 아버지께 넘겨주는 것이다. 주의 날에 그리스도는 영광을 받고 하나님이 모든 것 중에 모든 것이 되게 하기 위해 그리스도의 주권과 권세를 하나님께 넘겨준다.⁴³⁴⁾ 이때에 우리는 아버지의 얼굴을 대하고 보게 되며 더 이상 성육신한 아들의 모습을 볼 수 없다. 그리고 "우리는 완전하고 신속적으로 하나님과 연합하게 된다." 이점에서 칼빈은 신자와 그리스도와의 연합을 잊어버렸다는 것은 주목할만한 가치가 있다. 아버지께 전권을 넘겨준 후에는 부활한 이 모두는 영원한 축복이나 저주상태에 처하게 된다.

(2) 영원한 축복

아들이 아버지에게 그 나라를 건네주므로 하나님의 완성된 통치는 하나님의 자녀의 마지막 구원과 새 피조물의 완성으로 존재한다.

① 신자를 완전케 함

칼빈에게 있어서 이 성취는 우선적으로 그리스도에 의해 의로워지고 성화된 신자의 최상의 축복에 존재한다. 그리스도를 통하여 하늘의 영광과 축복을 얻게 되며 이것은 그의 구속사업의 면류관이다.⁴³⁵⁾ 그리스도와의 연합의 완전함은 신비적이 아니라 그리스도의 형상으로의 완전한 변화를 말한다.⁴³⁶⁾ 이것은 그와 동일시되는 것이 아니라 닮은 형을 의미한다. "우리는 그를 닮게 될 것이다. 그가 우리 몸을 그의 영광스런 몸과 같이 만들어주실 것이기 때문이다. 이것은 우리 몸이 그리스

433) Inst. IV. 20. 2

434) 칼빈의 베드로후서 주석, 3:12. 10권, 526.

435) H. Quistorp, 171.

436) 칼빈의 요한일서주석, 3:2f. 4권, 227.

도의 영광스러운 몸과 같이 변형(Transfiguration)함에 있다. "이러한 변형은 주님의 영광스런 비전을 통하여 완전하게 될 것이다." 주님이 그의 영광과 능력과 의를 선택된 자들과 친교 할 때에는 주의 완전한 기쁨을 누리게 되는데 그때의 은혜는 모든 종류의 축복을 포함하는 것을 명심하고 있어야 한다.⁴³⁷⁾

대체적으로 칼빈이 구속받은 자의 영원한 성취를 두 가지 개념으로 묘사한다. 첫째는 축복인데 이것은 그리스도와 완전한 구원과 죄와 죽음 모든 세상적인 슬픔과 고통으로부터 완전한 해방을 의미한다.⁴³⁸⁾ 다음으로 영광은 하늘의 상급으로서 믿는 이가 받기는 하되 각기 다른 정도로 받는 것이다. 이것은 우리의 거듭남으로서 그 과정이 시작되고 우리가 완전하게 구원받을 때 그 관계가 완성에 도달하게 된다.

그리스도의 모인 모든 지체의 영원한 축복은 같으나 이들의 하늘 영광의 정도는 그들이 이 시대에 받았던 성령의 은사의 다양성에 따라 다르다. 하나님은 그의 은사를 모든 성도들에게 여러 가지로 나눠주셨던 것처럼 영광의 정도도 일정치 않다. 이러한 은사의 다양성이 이 세상에서 시작 되고 점점 자라가는 칼빈의 진보사상은 하늘에서 그들이 완전하게 하고 영광스럽게 될 것이다.

② 교회를 완전케 함

교회를 완전케 하는 것은 개인적인 신자들의 궁극적 구원뿐만 아니라 전체로서의 성취까지 포함하는 것이다. 이것은 특별히 그의 호트러진 구성원들을 모으는 일로 나타날 것이다. 교회를 위한 주님의 재림은 그리스도 몸의 완전한 일치를 이루게 하므로 매우 중요하다. 이 희망이 현재의 혼란과 연약함 가운데 처하고 있는 기독교인들에게 큰 위로를 준다. 기독교의 분파나 연약함은 기독교인들의 죄의 결과인 것이므로 애통과 참회를 해야 한다.

그리스도의 재림으로 교회의 일치를 이루리라는 계시처럼 교회의 변형을 가져오게 된다. 사탄이 교회를 흠트린다고 해도 우리들은 주님께서 신자들을 연합시키겠다는 약속을 바라며 위로를 받게 될 것이다.

교회가 영광 받으므로 세상에 대한 그의 주권의 완성을 이루게 할

437) Inst. III. 25. 10.

438) Inst. III. 25. 10.

것이다. 인간은 지상의 피조물을 다스리도록 임명되어졌다. 새로운 피조물에 대한 지배는 하나님의 성도들에게 그들의 머리되는 예수그리스도의 지도 아래 허락되어진 것이다. 이러한 교회의 통치는 독자적으로 하지 않고 예수그리스도의 통치 속에 함께 다스려지는 것을 알아야 한다.

③ 세상을 완전케 함

칼빈은 인간의 구속과 교회의 성취 또한 자연세계의 완전케 함을 가르친다. 그것은 완전한 창조된 질서를 말한다. 원래 세상도(인간을 제외한 피조물) 하나님의 피조물이다. 이것들은 사람의 지배 하에 있게 된 것이다. 그러나 이세상도 인간의 죄로 말미암아 하나님의 저주아래 있게 되었다. 그러나 예수그리스도안에서 인간과 더불어 구원되고 재창조된 것이다.

그래서 바울은 로마서 8장에서 "피조물은 신음하고 울부짖고 있으며 자연이 타락하고 고통을 당하게 된 것은 우리의 잘못 때문이다"⁴³⁹⁾고 말한다. 그러므로 인간의 구원이 완성될 때 그 피조물, 즉 자연도 영광에 이르게 된다.⁴⁴⁰⁾ 마지막 심판은 역사의 종말뿐 아니라 현 자연세계의 종말이기도 하다. 그리스도의 재림은 인간의 완전한 갱신과 마찬가지로 세상의 전적인 변화도 의미한다. 그리스도가 재림하실 때 창조된 모든 세계는 다 변화할 것이지만 그리스도의 왕국은 영원하다. 그러므로 모든 피조물은 새롭게 형성되고 변화되어야만 한다."⁴⁴¹⁾는 것이다.

지구의 오랜 역사로부터 그것의 계속적 존재를 추론하는 사람은 하나님 심판에 대해 눈이 먼 사람이다. 칼빈은 베드로후서에서 세상이 신적 은혜와 자비로 유지하게 되는 것이며 그것을 보존할 본능적 힘을 가지고 있지 못하다는 것이다. 그래서 우리는 세상이 정상적으로 유지되는 것은 하나님의 말씀으로 되는 것이지 다른 권세로 되는 것이 아니라는 것을 잊어서는 안 된다. 자연의 권세는 그의 도구밖에 되지 않

439) 칼빈의 로마서 주석, 8:21. 7권, 257.

440) 정성구, "예수그리스도와 세상의 재창조", 『신학지남 78』, 제 45권. 3, 4집, 10월 호.

441) 칼빈의 히브리서 주석, 12:27. 10권, 307.

는다.

칼빈은 우주의 변형에서 인간 몸의 부활과 같이 본질(Substance)과 특질(Quality)을 구별 한다. 세상의 근본적인 물질은 물러가고 새로운 구조가 나타나게 된다. 그러나 내적인 중요한 부분은 남아있게 된다. 그래서 세상의 멸망보다는 변화를 의미하게 되었다. 그래서 우주의 마지막 영원한 성취의 목적은 교회와 마찬가지로 하나님께 우주적으로 찬양 드리는 것이다.⁴⁴²⁾ 계시록 5:13에서 아무것도 주장하지 않으나, 하늘의 높은 데서부터 땅에 이르기까지 세상은 여러 부분들이 창조의 영광을 선포하였다.⁴⁴³⁾ 사람과 세상의 영광의 마지막은 하나님의 영광이다.

(3) 영원한 저주

칼빈은 선택된 자의 영원한 구원뿐만 아니라 저주받은 자의 별도 하나님의 큰 영광을 섬긴다고 가르친다. 영원한 구원이 하나님과의 완전한 연합이라고 하면 영원히 저주받은 자들은 하나님과의 친교가 단절된 것이라 생각해야 한다. 불신자의 영원한 고통은 하나님의 영원한 생명의 부재를 의미한다.

불신자들은 하나님 보기를 두려워한다. 그것은 하나님의 진노와 그의 영광의 모습을 안다고 하는 것은 "영원히 타는 진노의 불"과 같다는 것이다. 칼빈은 이 불이 하나님의 진노의 상징이라고 말한다. 그리고 이 불에 대한 자세한 묘사를 하지 않고 있는 것은 우리 인간의 사고를 넘는 것이기 때문이라고 한다. 불이 영원한 것처럼 저주도 영원하며 영광이 신자들에게 영원을 약속하는 것처럼 불도 영원히 지속할 것이다. 악마와 마귀가 거하는 지옥(hell)도 영원한 형벌을 받는 곳이다. 그들은 예수그리스도를 통해서 하나님나라에 들어가지 못한다.

3. 종말론적 삶

지금까지 살펴본 것처럼 칼빈의 종말론이 그의 성서주석이나 신학 활동에 많은 영향을 주었다. 칼빈은 그의 종말론을 다루면서 종말 그 자체만을 다루어 사색적인 것에 빠지는 것이 아니라 항상 기독교인의

442) H. Quistorp, 186.

443) Inst. III. 5. 8.

현재의 삶에 관심을 기울이며 윤리의 생활에 자극을 주는 것이었다.

칼빈의 종말론은 루터의 종말론보다 거의 모든 신학에 더 많은 영향을 끼치고 있다. 루터의 종말론을 신앙의 종말론이라고 부를 수 있다고 한다면 칼빈은 단연코 희망의 종말론이라고 말할 수 있다.⁴⁴⁴⁾ 그만큼 그의 종말론에 있어서 희망의 요소가 강하게 부각되어 있으며 이러한 희망이 그의 종말론에 철저하게 영향을 끼치고 있다. 기독교의 희망은 그 희망의 대상에 의해 존재하는 것이요 예수그리스도의 오심과 미래에 대한 삶의 표현인 것이다. 그래서 미래를 바라보며 사는 희망의 생활에 힘과 활기를 불어넣어 주게 되므로 말미암아 오늘의 삶을 사랑으로 충실하게 조금도 남김 없는 삶을 살게 되는 것이다.

이와 같이 칼빈은 기독교인의 현재의 삶을 강조하고 있음을 볼 수 있다. 그의 종말론적 삶을 살도록 하는 요소를 이 장에서 살펴보게 될 것이다.

1) 말씀과 성령

칼빈은 초기에 Psychopannychia와 또 다른 중요한 저서인 *Responsio ad Sadoleti Epistolam*(사들렛 추기경의 서한에 대한 답변 1539)을 출판하게 되었다.⁴⁴⁵⁾ 이 두 저서에서 칼빈은 개혁자로서 단연 수위의 위치를 지키게 되었다. 칼빈은 재세례파와 카톨릭과 반대하여 말씀과 성령의 일치를 강조하였던 것이다. 즉 그들에게 주어진 성서를 해석하고 가르치게 될 때 그리스도의 영이 그들에게 말하는 방법을 보이셨고 할말을 그대로 했을 따름이다. 그런고로 예수 그리스도는 성서의 영이시며 따라서 이 둘은 결합되어 있다.⁴⁴⁶⁾

이 말씀과 성령을 통하여 지상의 교회는 그리스도의 통치에 계속적으로 참여할 수 있게 된다.⁴⁴⁷⁾ 뿐만 아니라 이로 말미암아 그 왕국에 맞는 형태로 형성되며 개혁되어 가게 될 것이다. '당신의 나라가 임하

444) T. F. Torrance는 "루터는 신앙의 종말론, 부처는 사랑의 종말론, 칼빈은 희망의 종말론으로 분류하고 있다."

445) T. F. Torrance, 97.

446) Wilhelm Niesel, "*The Theology of Calvin*", 이종성 역 (서울: 대한기독교서회, 1973), 33.

447) T. F. Torrance, 98.

옵시며'라는 주의 기도 주석에서 칼빈은 "이것은 부분적으로는 말씀의 설교와 성령의 능력으로 이루어진다. 두 가지 모두 하나님의 나라가 확립되기 위하여 함께 협조하여야 한다."448) 이것은 재세례파에 반대하면서 교회는 말씀과 성령을 통한 그리스도와의 연합으로 역사 속에서 자라는 교회의 진보와 성장이 되어야 함을 강조하는 것이다. 뿐만 아니라 이것은 카톨릭을 반대함에 있어서 모든 분파주의를 배격하며 새로운 교회를 창설하려는 것이 아니라 교회의 머리되시는 이의 말씀에 따라 교회를 개혁하려는 것이다. 그래서 하나님 말씀의 종말론적 영향 아래 교회의 계속성을 유지해야 함을 강조 하는 것이다. 기독교인들이 가지고 있는 희망은 불확실한 것이 아니며 하나님의 약속된 말씀에 근거하고 있는 것이다. 이 말씀은 예수님께서 미래에 오실 약속의 말씀이며, 이 말씀을 우리는 성령의 도움을 받아 그 본래의 뜻을 이해하게 한다. 또한 성령은 성서의 말씀을 도구로 하여 역사하시며, 오늘의 현실 속에서 미래를 바라보며 종말론적 삶을 살아가게 되는 것이다.

2) 신앙과 희망

신앙과 희망은 칼빈에게 있어서 밀접하게 관련된 사상이다. 이 두 사상은 서로 관련되어 있다. "신앙은 희망이 머무는 터전이며 희망은 신앙에게 영양을 공급하며 보조한다."449) 사실 신앙은 약속의 진리를 확신하는 것이며, 그것은 필수적으로 그 약속을 기대로 바꾸게 한다. "신앙은 이렇게 하나님이 참되시다는 것을 기대하는 것이다. 신앙은 우리에게 영원한 약속이 주어졌다는 것을 믿는 것이다. 희망은 어느 때가 영원한 것이 나타날 것을 기대하는 것이다." 그러므로 신앙은 희망의 어머니며 신앙은 희망을 낳는다.450) 희망은 신앙 없이 존재할 수조차 없다. 또한 신앙은 희망 없이 살 수 없다. 희망에 의해 제공된 예견 없이는 신앙의 행동을 지속할 수 없을 뿐 아니라 피로하여 쓰러지게 된다. 신앙은 희망 없이 그의 싸움을 계속 수행할 수 없다. "희망은 신앙의 확고부동함을 의미한다."451) 희망은 신앙이 영원을 향해 바라보면서

448) 칼빈의 누가복음 주석, 11:1, 1권, 291.

449) Inst. II. 2. 42.

450) 칼빈의 고린도전서 주석, 13:13. 8권, 385.

451) 칼빈의 히브리서 주석, 3:6. 10권, 82.

기다리고 있는 사실에서 신앙은 이 세상의 압박을 견디어내는 것을 배운다. 칼빈은 히브리서 주석에서 확고한 신앙이 문제가 될 때마다 반복해서 희망을 말하며 신앙을 대신하기 조차 한다. "희망은 신자들에게 인내하도록 권면하기 때문에 그것은 이 점에서 신앙의 자리를 대신한다. 희망은 신앙의 열매이며 신앙의 힘이며 신앙을 보존하게 한다."

희망은 신앙을 자극하며 또한 제어하기도 한다. 희망은 신앙이 느슨했을 때 신앙을 자극할 뿐만 아니라 너무 과열했을 때도 점검하여 억제시킨다. 사실 칼빈에게 있어서 희망은 참되고 생기 있는 신앙의 시금석과 같다. 어떤 사람이 신앙이 아무리 놀라울 정도라 하더라도 그가 진정한 희망과 결합이 되어있지 않으면 그의 신앙은 공허한 것이라고 말할 수 있다. 희망에 의한 진정한 신앙은 단순한 동의(assent)와 구별되는 것이다.

칼빈은 성서에서 신앙과 희망이 서로 교체해가며 사용했다고 보고 있다.⁴⁵²⁾ "신앙과 희망은 성서에서 서로 밀접하게 접근되어 있어서 자주 이 두 단어를 서로 교체하며 사용한다." 그는 신앙을 희망 속에 존속시키는 것이 아니라 서로 상호 보완적 관계로 보고 있다. 그는 기독교인의 생활 속에 신앙이 처음에 나오고 다음으로 희망이 온다고 보았다. 그는 또 성화의 생의 과정을 굳게 지키기를 원하는 사람이라면 누구든지 그리스도의 재림 때까지 희망을 굳게 붙들고 있어야 한다는 것이다. 결국 신앙과 희망은 모두 그리스도를 바라보는 것이요, 이렇게 될 때 이 둘은 일치하는 것이다.

3) 그리스도와의 교제

기독교인의 희망은 그리스도와의 교제에 유래한다. 예수그리스도와 함께 죽고 사는 신앙을 통하여 기독교인은 그의 몸에 연합되어진다. 기독교인들은 그리스도의 몸의 구성원으로서 영원한 운명을 지니고 있다. 칼빈은 신자들은 하늘의 유산에 대한 희망이 그리스도와 연합하는 은혜로 말미암아 그들이 의로워졌다는 사실에 있음을 깨달아야 한다고 말한다. 영광으로 들어간 머리되시는 이가 그의 뒤를 따라 교회의 구성원들을 끌어 올릴 것이라는 믿음을 우리가 가지게 되는데 이것이 기독교 신앙의 희망이며 또한 그리스도의 몸에 대한 희망이기도 하다.⁴⁵³⁾

452) Inst. III. 2. 43.

그래서 그리스도는 기독교의 희망의 원천이기도 하다. "우리의 구원이 영광 가운데 그리스도의 부활과 통치에 있으므로 우리의 신앙과 희망은 확고한 근거를 갖게 된다.⁴⁵⁴⁾ 그러므로 그리스도안에 영원한 유산이 이미 본질적으로 우리에게 주어졌다. 미래의 완전한 의와 축복이 이미 그의 안에 존재하고 있고 또 모든 것을 소유하고 있기에 다른 무엇을 구하려 그리스도 밖으로 나갈 필요가 없다. 우리 자신을 위하여 다른 무엇을 구하는 것은 불가능한 일이다. 즉 그리스도가 완성한 사업이나 그와의 교제 외에는 어떤 희망도 존재하지 못하다는 말이다.

그리스도가 우리를 위하여 이미 모든 것을 행하였기에 완전하게 계시될 그날까지 그를 열망하며 희망 가운데 기다리면 되는 것이다."⁴⁵⁵⁾ 우리는 어떤 의미에서든 걱정해서는 안 된다. 왜냐하면 그리스도의 유일한 죽음이 우리를 완전하게 하는데 충분하며…… 그의 재림시에 그의 죽음의 영향이 완전하게 나타나게 될 것이기 때문이다."⁴⁵⁶⁾ 신앙 자체는 아무가치가 없으며 아무 구원의 의도 없다. 그것은 속이 텅 빈 그릇에 불과하다. 그것이 우리의 구원을 위해 의를 갖는 것은 예수그리스도와의 관계를 갖기 때문이다. 우리는 믿음 안에서 우리에게 필요한 모든 것을 소유하며 그리스도와의 교제를 갖는다.

칼빈은 성령은 우리를 그리스도에게 매는 줄이다. 성령은 그리스도에게서 나와서 우리 안에 신앙의 불을 붙이며 그와 우리 사이에 다리를 놓는다. 그리스도와의 교제란 전적으로 신의 자유재량의 권리에 맡겨져 있다.⁴⁵⁷⁾ 칼빈은 "그리스도는 분리시킬 수 없는 교제의 줄로 우리를 부착시킬 뿐만 아니라 놀라운 연합으로 결국 그가 완전히 우리와 한 몸이 될 때까지는 매일 점점 더 우리와 하나가 되는 몸 안에서 합일이 될 것이다."⁴⁵⁸⁾라고 말한다.

예수그리스도와의 교제는 성령의 역사에 의해서 이 지상생활 속에서 이미 하나의 현실로 되어있다. 칼빈이 가르치는 그리스도와의 맺어

453) H. Quistorp, 20.

454) 칼빈의 베드로전서 주석, 1:21, 10권, 372.

455) H. Quistorp, 21.

456) 칼빈의 히브리서 주석, 9:27, 10권, 208.

457) Wilhelm Niesel, 124.

458) Inst. III. 2. 24.

지는 신자와의 합일은 경건한자들의 신적인 영역에로의 자기몰두 같은 것과는 추호도 관계가 없다.⁴⁵⁹⁾

그리스도는 기독교인의 희망의 원천이며 목적이 될 뿐만 아니라 그 자신이 기독교인의 삶의 여정의 안내가 된다. 즉 그는 희망의 길에서 기독교인의 생활을 안내하고 지탱해주는 것이다. 우리가 희망하고 있는 그리스도는 우리의 마지막 여정에 이를 때까지 그리스도와의 교제 가운데로 우리를 보호하며 계속 유지하게 한다. 우리는 단지 마지막 날 그리스도가 눈에 보이게 나타나심에 대한 확고한 희망을 통해서만이 그리스도와 교제를 할 수 있고 지속할 수 있다.⁴⁶⁰⁾

4) 순례자로서의 인생

칼빈은 기독교인의 생활을 미래의 영광을 위해 인내하는 희망 속에서 외국 땅을 거쳐 약속의 땅으로 가는 순례자의 모습으로 표현하고 있다. 이 순례자의 길은 적진을 지나가는 것처럼 위험하고 어려운 일이며 조심과 겸손으로 고통 중에 가야하는 길인 것이다. 그러므로 이 길을 가는 우리는 위로를 받아야하고 용감하고 정열적인 순례자가 되어야 하는 것이다.

(1) 투쟁의 인생

이 세상을 여행하는 기독교인은 계속적으로 내적 외적인 유혹과 시련 속에서 싸움을 하게 된다. 바울도 "기독교인의 인생은 사탄이 그를 쉽 없이 괴롭히고 공격하는 전투로 비유한다."⁴⁶¹⁾ 그러므로 기독교인은 항상 깨어 무장하고 있어야 하며 그의 무기는 믿음, 소망이며 특히 사랑이다. 이 싸움이 힘들고 많은 악마의 시험의 여정이라 해도 우리는 이것을 통과해야만 하는 것이다. 우리는 현실의 삶을 살면서 그의 제자 직을 지키기 위해 선한 싸움을 계속 싸워야 한다. "하나님께서서는 이런 투쟁을 통하여 우리를 시험하며 신앙과 희망을 단련시킨다. 그러므로 이것들은 구원의 영광이라고 말할 수 있다."⁴⁶²⁾ 우리에게 이러한 시험

459) Wilhelm Niesel, 124.

460) H. Quistorp, 22.

461) 칼빈의 데살로니가전서 주석, 5:8, 6권, 46.

462) 칼빈의 디모테전서 주석, 6:12. 9권, 524.

을 겪게 하시는 이는 하나님 자신이다. 동시에 그의 사랑이 우리를 보호하고 도와주신다. 그리고 이세상보다 하나님을 더 사랑하는 자만이 이 싸움에서도 신앙을 굳게 지키며 존재할 것이다.

(2) 십자가의 고난

우리는 기독교인의 삶을 적극적 의미에서 투쟁이라고 표현한다면 소극적 의미에서는 십자가를 지는 고난이라고 할 수 있을 것이다. 이것을 유혹 가운데서 인내하는 삶이라고 표현한다.⁴⁶³⁾ 우리는 이러한 고난의 인내가 운데서 그의 오실 영광에 연합하며 그리스도와 친교의 관계에 있게 된다. 우리가 우리의 십자가를 지므로 그리스도의 십자가에 참여하는 것이 되는 것이다.⁴⁶⁴⁾ 기독교의 전 생애는 고난과 죽음의 영향 아래에서만 십자가의 표징아래 있게 된다. 이 고난은 "단순한 고난과 죽음으로 끝나지 아니하고 우리에게 영광의 위로를 준다.⁴⁶⁵⁾ 그리고 그것은 "영원한 축복이 될 것이다." 다른 말로 표현하면 고통가운데서도 우리는 영광을 희망으로 강건하여 진다는 것이고 축복된 부활의 희망이 모든 역경가운데서 우리를 강하게 한다. 희망가운데의 고난은 성화와 참회(Penitence)과정의 일부분에 속한다. 칼빈은 이것을 고행적 금욕(mortification)과 소생(revivification)으로 구별한다. 이것은 죄에서 은혜로 단순하게 돌아서는 것이 아니라 인간의 통합적 갱신을 의미한다. 이 참회는 한마디로 표현하면 새롭게 태어남으로 묘사되며 이 참회의 목적은 우리 안에 하나님의 형상의 회복을 추구함에 있다. 중생(regeneration)은 인내의 싸움 가운데서 점차적인 성장의 과정 속에서 일어난다. "하나님은 그의 선택된 이들을 육체의 타락된 점들에 대한 계속적이고 느린 과정을 통해서 깨끗케 하신다." 이러한 과정 중에서의 갈등은 항상 내적인 자기부정과 고난을 통해서 이루어지며 이러한 것을 통해서 더욱 새로운 인간으로 변해가는 것이다.⁴⁶⁶⁾ 칼빈은 결코 비관주의나 낙관주의를 가르치지 않는다. 다만 예수그리스도는 그의 제자가 되도록 부르고 있다. 주께 속한 자들의 현생은 천국을 향한 순례

463) H. Quistorp, 34.

464) 칼빈의 고린도전서 주석, 4:10. 8권, 142.

465) 칼빈의 빌립보 주석, 3:10. 7권, 533.

466) 칼빈의 고린도후서 주석, 4:10, 9권, 100.

이다.

(3) 영원을 사모함

칼빈에게 있어서 순례로서의 마지막 진술을 그의 기독교강요Ⅲ권 9장의 "내세에 관한 명상"에서 모든 것을 요약하고 있다. 칼빈의 "영원한 생에 대한 갈망(Meditatio vitae futurae)"은 반성(reflection)과 명상(meditation)과 영원과 초월에 대한 숙고(contemplation)를 넘어서는 것으로서 이것은 인간이 온전히 일생동안 미래의 목적을 향해 바라보며 노력하는 것을 말한다. 칼빈의 이러한 본문을 잘 반영하는 성경본문이 골로새서 3:1이하의 주석에 나타난다. "여기에서 바울은 위의 것을 찾으라고 골로새 교인들에게 권면하고 있다.…… Cogitare(φρονεῖν)- "너희 마음을 쏟다"는 말은 차라리 배려, 그리고 집중을 의미한다. 즉 너희 생각을 이것에 집중시키다와 같은 의미이다."467)

우리는 여기에서 칼빈의 교리가 그리스도론적 근거를 가지고 있음을 발견하게 된다. 미래의 삶을 향한 기독교인의 목적은 그리스도의 승천에 근거하고 있다. 부활하신이가 우리의 육체에게 하늘의 영광을 주었으며 그리고 하나님 우편으로 승천하셔서 우리를 위해 중보해주시고 계신다. "승천은 부활다음에 오는 것이므로 우리도 역시 그리스도의 지체라면 하늘로 승천하여야 한다." 우리를 하늘의 영광으로 인도하실 이가 그리스도라고 하면 우리는 더 이상 이세상과 현세의 삶에 다 우리의 마음을 빼앗겨서는 안 된다. "너희는 그리스도와 더불어 하늘로 올리었으니 너희는 위엣 것만을 생각하고 땅의 것들을 벗어버리라"468)고 말한다. 그래서 영원한 삶을 향한 방향정립은 필수적으로 현세의 삶을 경멸하게 만든다.

칼빈은 "내세에 관한 명상"은 기독교강요에서 현세의 해방됨이라는 부정적 의미로 설명을 시작하고 있다. 우리는 이것을 염세적 의미로 보아서는 안 되며 그는 이것을 좀더 적극적으로 받아들이고 있다. "어떤 종류의 환난이 우리를 누른다고 할지라도 우리가 알아야 할 것은 우리 자신이 현세에 대하여 멸시하도록 익숙케 하는 것과 그 때문에 내세를 묵상할 수 있도록 일깨워주는데 두지 않으면 안 된다."469)고 말한다.

467) 칼빈의 골로새 주석, 3:1, 10권, 595.

468) 칼빈의 골로새 주석, 3:2, 10권, 595ff.

우리는 지상생활을 즐겨하는 경향이 있어 동물처럼 탐닉하게 한다. 그러나 이 지상생활의 삶이 진정한 행복을 주지는 못한다. 그래서 우리 마음을 현세적인 생활로부터 하늘의 영원한 것으로 향하도록 해야 한다.

그러나 우리가 이 현세 생활에 대해 염세적인 생각을 가져서는 안 된다. 이 세상은 하나님이 주신 것이다. 염세적 태도는 창조주 하나님께 배은망덕한 처사가 된다. 이 세상은 하나님의 축복 가운데 하나이며 신의 은혜를 받게 된다. 그러나 이 세상은 죄로 인하여 세상의 가치도 적을 맞게 되었다. 성경은 이것에 대해 아주 평이하고 많은 사실을 우리에게 제공하여 주고 있다. 이런 세상을 살아가는 우리는 하나님이 오라고 부를 때까지 참고 인내하며 충성스럽게 생활해야 한다. 칼빈은 이것을 인생은 주님께서 우리에게 한곳을 지정하여 보초를 서게 한 것과 같다. 그래서 하늘의 삶에 대한 열망은 이 세상으로부터의 도피가 아니라 이 세상에서 다른 종류의 삶을 살아야 하는 의미다. "신자들은 현세에서도 천국의 삶을 살아야만 하기 때문에⁴⁷⁰⁾ 우리가 받은 모든 은사를 가지고 영원한 삶을 바라보며 훈련 받은 자세로 생활해야 한다는 것이다. 칼빈에게서 내세에 대한 명상은 죽음의 공포를 극복하는 의미다. "기독교인들은 어떤 것을 바라기위하여 죽음을 원하는 것이 아니고 더 좋은 생명을 얻기 위해 죽음을 원하기 때문에"⁴⁷¹⁾ 죽음에 대한 공포는 은혜롭지 못한 것이다.

칼빈에게 있어서 영원을 사모하는 것은 부활을 의미하기도 한다. 죽음과 마지막 심판의 시간은 한 종말의 두 양상을 의미한다. 그리스도의 학교에서 참 진보의 과정을 거치지 않고 그의 죽음과 부활의 날을 기쁨으로 기다릴 자는 한사람도 없다. 칼빈이 기독교인의 순례로서의 인생의 종말에 대해 말할 때 "육체를 지닌 삶의 종말과 마지막 성취"의 두 가지 사실을 의미한다.

결국 칼빈의 내세에 관한 명상은 희망찬 신앙을 의미한다. 이것은 우리를 영원한 삶으로 인도하여 그리스도의 영광을 나타내실 하나님의 그리스도에 대한 확신을 가지고 있는 것을 말하며 이러한 사람은 신앙

469) Inst. III. 9. 1.

470) 칼빈의 빌립보 주석, 3:20. 7권, 539.

471) Inst. III. 9. 5.

으로 그리스도와 연합하며 하늘의 삶을 영위하는 것이다. 영원을 사모하고 현세의 삶을 멀리하게 하는 것은 신앙이 하는 일이지만 그러나 우리의 자연적 본능은 이것을 추구하려하지 않으므로 하나님은 우리를 예정하셔야 한다는 것이다. 이것은 성령을 통해서 하신다. 성령은 향하여야 할 목표를 가르쳐주고 그것을 따르도록 강한 추진력이 되어 주신다.⁴⁷²⁾ 이와 같은 확실함속에서 "우리는 더 좋은 희망을 갖게 되고 평화 속에 살다가 위로 가운데 죽게 된다."⁴⁷³⁾

영원을 사모하여 약속의 말씀으로 향한 신앙은 눈에 보이는 도움을 받는 것은 우리가 여행의 도상에 있기 때문이다. 우리가 세상에 살고 있는 동안 우리의 신앙이 소멸되어서는 안 되기 때문에 바울은 우리에게 성만찬의 그리스도가 다시 오실 때까지 행하여 기념하라고 명하셨다. 주의 만찬(Lord's supper)⁴⁷⁴⁾은 우리를 위협하는 모든 유혹에 대한 싸움에서 우리를 강건하게 해준다. "그가 우리에게 주는 성례전은 우리를 자라게 하며 신앙을 확고하게 하기 위함이라는"⁴⁷⁵⁾것이다.

칼빈은 주의 만찬에서 우리의 시선을 위의 것을 보게 한다고 믿었다. 그래서 칼빈은 이 귀한 은혜의 자리를 가능한 한 자주 집행하려고 했다.

이상과 같이 칼빈은 내세에 대한 명상은 잠시뿐인 세상 속에서 문혀 그리스도로부터 떠나가는 것이 아니라 오실 그분을 희망하며 그때를 바라보고 살아가자는 간곡한 권면이었던 것이다.

지금까지 칼빈의 종말론의 중요한 면을 살펴보았다. 칼빈에 있어서 종말사상이 어떤 사상패턴에 머무는 것이 아니라 성서가 우리에게 가르치는 하나님의 말씀 속에서도 다가오는 그리스도의 미래의 오심에 대한 증거에 있는 것이 그 특징으로 보인다.

칼빈에게 있어서 영혼불멸은 매우중요하다. 기독교인의 희망의 근거를 죽은 자의 부활의 빛에서 찾았다. 그의 신학에 있어서 육체의 부활은 기독교 교리의 부록정도가 아니라 모든 것에 우선하고 중요한 부분

472) H. Quistorp, 50.

473) 칼빈의 고린도전서 주석, 5:5, 8권, 161.

474) 칼빈은 "주의 만찬 (Lord's Supper)"이라 부른다.

475) 칼빈의 고린도전서 주석, 10: 14ff의 설교중에서.

들을 통합하는 장점이라고 보았다. 그는 마지막 부활을 그리스도의 부활과 신자의 영적부활의 빛에서 다루고 있다. 만인의 부활은 재림시에 그리스도의 모든 사업을 종결한다. 그리스도의 재림과 그를 통하여 죽은 자가 일어남은 같은 의미로 쓰이고 있으면서 이 두 가지 사상은 하나를 의미하게 된다. 이것은 다시오실 예수그리스도에게 방향 지어져 있으며 칼빈의 종말론을 말하는 것은 미래에 다시오실 예수그리스도에게 모든 것을 방향지우고 있다고 볼 수 있다. 그의 종말사상에 대한 강조, 선택된 자의 마지막 구원의 의미로서 심판사건, 그리스도안에서 이루어지는 신적인 성취 등은 본질적으로 그리스도론 적이라고 볼 수 있다. 그는 이러한 종말론적 특징을 말씀 속에서 찾았다. 즉 하나님말씀의 중심적 진리로서 그리스도에 대한 증언을 했던 것이다.

그러나 그의 종말론이 성서주석이나 신학활동에 많은 영향을 주었다. 칼빈은 종말론을 다루면서 종말 그 자체만을 다루어 사색적인 것에 빠지는 것이 아니라 항상 기독교인의 현재의 삶에 관심을 기울이며 윤리의 생활에 자극을 주는 것이었다. 칼빈의 종말론은 루터의 종말론보다 거의 모든 신학에 더 많은 영향을 끼치고 있다. 루터의 종말론을 신앙의 종말론이라고 한다면 칼빈의 종말론은 희망의 종말론이라고 말할 수 있다. 그만큼 그의 종말론에 있어서 이 희망의 요소가 강하게 부각되어 있으며 이러한 희망이 그의 종말론에 철저히 영향을 미치고 있다. 기독교의 희망은 그 대상에 의해 존재하는 것이요 예수그리스도의 오심과 미래에 대한 삶의 표현인 것이다. 그래서 칼빈은 기대와 희망 속에서 살기를 원했다. 그는 종말을 강조하면서 종말론적 삶을 살기를 강조했으며 그 삶은 십자가를 지고 고난을 당하며 유혹과 시련을 견디어 내는 삶이다. 그러면서 종말의 기쁨과 축복을 기대하며 사는 것이다. 이것은 단순히 요즘 한국교회의 종말론현상에 대한 비판에서 그 현실이 너무 타계적이라는 것에 경종을 울린다.

요즈음 같이 어렵고 힘든 불확실한 상황 속에서 살아가는 현대인에게 영혼의 안식과 새로운 삶의 용기를 줌에 있어서 절대적으로 칼빈의 종말론적 관점이 필요하다고 본다.

또한 교의학 측면에서 보아 구속과 은총, 윤리만을 강조하는 상태에서 분명히 미래의 목표와 연결되는 신학활동이 필요하며 그러면서 요즘 종말에 대해 연구와 관심을 회피하려는 이들에게 경종이 된다. 마지

막으로 종말론 연구에 관심을 촉구하며 이에 근거한 삶의 양식이 개발
되어야 할 것이다.

VI. 존 웨슬리의 종말사상

1. 인간의 운명

1) 인간의 구조와 운명

웨슬리는 인간을 육과 영혼이 결합된 피조물로 보았다.⁴⁷⁶⁾ 즉 그는 성서적(마 10:28) 견해를 갖고 있었으며, 이런 점에서 종교 개혁자들과 같은 입장을 취하였다. 그의 이러한 사상은 "인간론"이라는 설교에 잘 나타나 있다:

난(영혼) 무엇인가? 물어볼 필요도 없이 난 육체와는 다른 성질의 그 무엇이다. 내 육체가 반드시 거기에 포함되지 않는다는 것은 명백한 사실이다. 내 몸이 죽을 때, 난 죽지 않았기 때문이다. 난 그 후에도 전애와 같이 생생하게 존재하게 될 것이다. 그리고 몸이 흙으로 변한 후에도 스스로 움직이며 사고하는 이 요소는 그 모든 열정과 감정들과 함께 계속 존재할 것이다. 진실로 지금 이 몸은 영혼과 밀접하게 연관되어 있어서 둘로 구성되어 있지 않은 것처럼 보인다. 그러나 내 현재 상태는 확실히 영혼과 육체로 구성되어 있다. 이것은 내가 부활한 후에 또다시 그렇게 될 것이다.⁴⁷⁷⁾

이와 같이 그는 육체와 영혼을 인정하고, 영혼의 분리와 영혼불멸, 그리고 한 걸음 더 나아가 영혼과 육체의 부활과 불멸을 인정하고 있다. 웨슬리의 이러한 사상은 쿨만(O. Cullmann)의 사상과 다소 차이가 있다. 쿨만은 그의 저서 "영혼 불멸인가 죽은 자의 부활인가?"⁴⁷⁸⁾에서 다음과 같이 자기 의견을 나타내고 있다. 즉, 회랍적 관념에서는 영혼 불멸을 가르치며 영혼은 몸을 떠나야만 참된 생명으로 온전해 진다고 확신하고 있으나, 자기는 영육의 완전한 죽음을 인정하고 여기서 새로운 창조, 즉 불완전한 부활로 인하여 영이 소생하게 되며, 완전한 부활은 몸이 부활할 그 미래에 이루어 지도록 누워 있기 때문에 종말 때까지 실현되지 않을 것이라고 주장한다. 따라서 그는 '몸의 변화가 죽음 후에 곧 일어난다는 것이 신약적 설명'⁴⁷⁹⁾이라고 말하는 바르트(K. Barth)와도 구분하면서, 만일 기독교적 부활 신앙을 이해하고자 한다면

476) 총서, vol. 6, 202(살전 5:23).

477) Works VII, 228("What is man?").

478) O. Cullmann, "The immortality of the soul or the Resurrection of the dead?", 전경연 역 (서울: 대한기독교서회, 1979), 221.

479) K. Barth, 「죽은 자의 부활」 참고.

희랍사상을 완전히 버리고 죽음을 죽음으로 진지하게 받아들여야 한다고 강조한다.

한편, 웨슬리는 이러한 쿨만의 사상과 거의 같은 의견을 갖고 있으나 영혼의 죽음을 인정하지 않는다. 따라서 웨슬리는 죽음을 육체와 영혼의 분리⁴⁸⁰⁾로 보았으며, 죽음이란 인간의 육체에서 영혼이 떠난 상태를 의미한다고 하였다. 이제 그의 설교 중에서 관계된 부분을 찾아본다. 당신들 중에서 아무리 이성적인 사람이라 해도 이것을 부인하지는 않을 것이다. 즉, 한번 분리된 영혼이 육체의 흙 장막 속에서 다시 거할 수 있다는 것을 상상하지 않는다는 사실은 물론, 모든 인간이 모두 죽는다는 사실조차 망각하고 있다는 현실 말이다. 그러나 당신의 영혼이 육체 없이 어떻게 살 수 있겠는가? 그렇다고 할진대 육체와 함께 살고 있는 당신의 영혼은 어떻게 분리되겠는가? 이러한 세상적 영혼의 껍데기를 생각해 보라! 그러나 (조직된 물체의 매개체가) 당신과 어떤 관계를 맺고 있던지 간에 사라져버릴 것이다.⁴⁸¹⁾

이러한 웨슬리의 사상은 "산상설교 XIII" 중에도 나그네와 비유하여 잘 묘사되어 있다:

이 사람이야말로 참으로 슬기로운 사람입니다. 그는 자신의 참 모습을 잘 압니다. 자신은 한 영원성을 가진 영적 존재로서 하나님께로부터 진흙 집에서 보내심을 받고 와서…… 이 세상은 자신이 살 영원한 집이 아니요 며칠 또는 몇 해 동안만 사는 곳으로 자기는 일시적인 나그네로 살다가 영원한 집으로 가는 것임을 압니다.⁴⁸²⁾

이와 같이 그는 죽음이 영혼과 육체의 분리라는 말 이상은 할 수 없다고 말하면서 오직 신만이 이 분리의 순간을 말해 줄 수 있다고 한다. 따라서 모든 인간은 영혼이 육체를 하나님 앞에 벌거벗은 몸으로 서게 되고, 그 때 영원히 계속되는 즐거움 또는 영원히 계속되는 괴로움⁴⁸³⁾ 중 어느 한 쪽에 참여케 될 것이라고 말하고 있다.

480) Works VII, 229.

481) Works VIII, 195 ; 총서, vol. 2, 390.

482) 총서, vol. 2, 35.

483) 총서, vol. 2, 395.

2) 지상의 인간

(1) 삶의 목적

웨슬리는 인간을 '영적인 존재'로 보고 있기 때문에 육체와 세상을 목적으로 하는 삶을 거부하였다. 그는 논문에 이렇게 기록하고 있다:

자, 이제 당신이 영원불멸의 종교 속에서 할 일이 무엇인가? 당신은 거기서 먹고 마실 수만은 없다. 당신은 육체의 소욕, 안목의 정욕, 이생의 자랑에만 빠질 수는 없다. 당신은 단지 세상적인 것들만을 사랑하고 있지만 그것들은 안개의 견힘같이 사라지고 만다. 영원히 사라진다. 그러므로 여기에는 영원한 즐거움이 없다. 흥미를 가질만한 것도 없다. 왜냐하면 당신이 그리워하는 모든 것들은 결국 분리되기 때문이다. 결코 회복 될 수 없도록 파괴된다.⁴⁸⁴⁾

따라서 웨슬리는 그리스도인 또는 모든 인간들이 추구해야 할 지상 생활의 궁극적 의의와 가치와 목적을 영원하신 하나님과의 관계에서만 찾으려 하였다. 이런 면에서는 하나님의 형상으로 지음 받은 인간을 관계의 개념에서 보려는 실존주의 신학자들의 이해와 유사하다고 볼 수 있다. 즉 키에르케고르는 "사람이 사람됨은 그가 하나님과 관계를 갖고 있다는 데 있다."⁴⁸⁵⁾고 했으며, 바르트와 부른너도 인간을 하나님과 사람 사이의 관계에서 이해하려고 하였다.⁴⁸⁶⁾ 그러나 이들은 인간 편을 강조하는 반면 웨슬리는 하나님 편을 강조한다는 점에서 큰 차이가 있다. 웨슬리는 그의 설교에서 다음과 같이 말한다:

당신들은 자기 영혼에게 단 하나의 행복을 제안하여야 합니다. 자신들의 영혼을 만드신 분과의 일치, "하나님과 또 그 아들 예수 그리스도와의 사귄"(요일 1:3)을 가지는 일, 한 성령 안에서 주 하나님과 결합하는 일입니다.⁴⁸⁷⁾

즉 웨슬리는 삶의 목적을 바로 알기 위해서 가정 먼저 선행되어야 할 것은 하나님과의 관계 회복이라고 보고 있는 것이다. 그리고 그 다음으로는 하나님의 뜻을 찾는 것이라고 말한다:

484) Works VIII, 195.

485) S. Kierkegaard, "Concluding Unscientific Postscript", 219.

486) David Cairns, "The Image of God in Man", 178.

487) 총서, vol. 1, 215.

당신은 자신의 뜻이 아니라 당신을 보내신 하나님의 뜻을 따라 행하고 있습니까? 다시 말해서 당신에게 맡기신 역사를 끝내고 아버지의 집에 올라갈 때까지 잠시 동안 이 곳에서 머무르며 낯선 고장에서 몇 날 동안을 보내도록 하신 하나님의 뜻을 따라서 말입니다.⁴⁸⁸⁾

그러면 하나님이 원하시는 인간 삶의 목적은 무엇인가?

우선, 첫째로 웨슬리는 인간을 향하신 하나님의 뜻이 '하나님 안에서 행복'이라고 보았다. 따라서 모든 인간은 창조의 목적에 따라 하나님 안에서 행복을 누리며 살아야 한다고 주장한다. 그는 자신의 설교 "인간론"과 "마음의 할례"에서 다음과 같이 말한다:

전지전능하신 하나님께서는 그가 가장 적합하다고 생각하는 시기에 그의 크신 힘을 들어 하늘과 땅과 그 안의 모든 것들을 창조하시고 기뻐하셨다. 모든 것을 인간을 위해 준비하시고, 자기 형상을 닮은 인간을 만드셨다.…… 그러며 인간을 창조하신 이유는 무엇인가? 그것은 단 한 가지, 즉 인간으로 하여금 그의 위대하신 창조주를 알고, 사랑하고, 즐기고, 섬기도록 하는 것이다.…… 기억하라! 당신은 다른 어떤 목적 때문에 태어난 것이 아니다. 다른 어떤 것을 위해 사는 것이 아니다.…… 생각하라! 태양 아래 있는 어떤 것, 즉 창조되어진 피조물속에서 행복을 구하기 위해 창조된 것이 아니다.…… 그 반대로 지상에서는 하나님 안에서 행복을 찾고, 하늘에서는 하나님의 영광을 얻도록 창조된 것이다.⁴⁸⁹⁾

당신들은 마지막 때까지 유일한 목적을 추구해야 합니다. 시간과 영원에 걸쳐서 하나님을 기뻐하는 일입니다. 이 목적에 따르는 한에서 하나님을 기뻐하는 일 이외의 일을 갈망하십시오. ……하나님은 당신의 존재의 근원임은 물론이요, 유일한 목적입니다. 하나님 이외에는 무슨 이유, 무슨 궁극적 목적도 가지지 마십시오.⁴⁹⁰⁾

이와 같이 웨슬리는 주 안에서의 기쁨, 하나님 안에서의 행복을 강조한다. 다음 두 번째로 웨슬리는 하나님께서 인간에게 생명을 주시고, 세상에 보내신 이유가 '영원을 위한 준비'라고 말한다. 즉, 전술한 바와 같이 인간에게는 영혼이 있기 때문에 안개와 같이 사라질 육체를 위해 사는 것이 아니라 영원히 살게 될 영혼을 위하여 준비해야 한다

488) 총서, vol. 2, 128; 35.

489) Works VII, 230; 총서, vol. 2, 35; 128-29; vol. 9, 286.

490) 총서, vol. 1, 215.

는 것이다. 그는 "인간론"이라는 설교에서 다음과 같이 말한다:

하나님께서 인간들에게 생명을 주신 목적은 무엇입니까? 왜 우리를 세상에 보내셨나요? 그것은 다른 아닌 한 가지 목적, 즉 영원을 위해 준비하게 하기 위함입니다. 우리는 이것을 위해 살고 있으며, 우리의 삶은 이것을 위해 주어졌고 계속되고 있을 뿐 다른 목적은 없습니다.⁴⁹¹⁾

즉, 웨슬리는 인간의 유한성과 무한성을 인정하면서, 비록 지금은 유한된 세계 속에서 살고 있지만, 현실에만 너무 집착하지 말고 영원을 위한 준비를 잘 했다가 무한한 세계, 곧 영원으로 옮겨져야 한다고 믿었던 것이다. 다시 말해서 웨슬리가 말하는 인간 삶의 목적은 영원을 위한 준비이며 이 준비를 위해 정진할 때 하나님 안에서의 참 행복을 누릴 수 있다는 것이다.

(2) 삶의 자세

웨슬리는 당시 유행하던 "청교도 정신"⁴⁹²⁾에 의해 다소의 영향을 받아서 인간을 여행자로 보고 있다. 따라서 그는 인간이 이 땅에 사는 동안에는 청지기와 같다고 보고 청지기 적인 삶을 살아야 한다고 역설한다:

매우 많은 관점에서 사람의 아들들은 천지의 소유자이신 주님의 청지기입니다. 하나님께서는 재산의 대단히 많은 부분, 더구나 여러 가지 종류의 것을 우리에게 맡기셨습니다. 그러나 그것은 영구히 우리의 것이 아니며, 사실상 어느 정도의 상당한 기간도 아닙니다. 우리는 위탁받은 사람은 그 기간 동안에만 가지고 있을 따름입니다. 우리의 덧없는 호흡이 콧구멍을 통하여 있는 동안의 일에 불과한 것입니다..... (죽는) 그 순간에 우리는 이미 그 직분을 갖지 못합니다..... 이제까지 우리에게 위탁되어 있던 그 모든 재산의 역할은 이미 종말이 온 것입니다..... 이 세상 모든 재산은 모조리 다른 손에 넘겨지고 "해 아래 행하는 일에 다시는 분복이 없습니다." (전도 9:6)⁴⁹³⁾

491) Works VII, 229.

492) 청교도 정신: 이 정신은 밀톤(John Milton)의 「실락원」과 번언(John Bunyan)의 「천로역정」에 잘 나타나 있다. 실락원에는 청교도적인 가장 장엄하고 진실된 도덕적 이상과 종교적 열정이 이 기독교 서사시에 잘 표현되었으며, 천로역정에는 당시 청교도들이 가졌던 성서적 신앙, 즉 죄, 회개, 속죄, 천당과 지옥에 대한 생생한 신앙이 기록되어 있다.

이와 같이 웨슬리는 모든 재산에 대한 자세에 있어서, 재산 자체는 덧없는 것이므로 그것 자체를 위해서 살지 말고, 생존해 있는 동안 자기의 생명 유지 및 주 안에서 기쁨을 누리기 위한 도구나 수단으로만 사용해야 한다고 주장한다. 따라서 그는 물질세계 지향적 삶보다는 오히려 천국 지향적 삶을 살아야 한다고 역설한다. 다음의 그의 "산상설교XII"의 한 귀절을 살펴본다:

그대는 좁은 문으로 들어가기에 힘쓰되 그대의 영혼으로 하여금 확신과, 근심과, 부끄러움과, 의욕과, 두려움과, 끊임없는 기도로 인한 고민을 가짐과 함께 그대의 말을 올바르게 하며, 모든 일에 있어서 힘써 하나님의 뜻과, 정결한 생활과, 경건과, 자비의 길을 따르도록 하십시오. 모든 악은 어떤 모양이라도 버리며, 모든 사람에게 가능한 모든 선을 행하며, 매사에 있어서 그대 자신과 자기의 뜻을 버리고 매일 십자가를 지십시오. 그리고 천국에 들어가기 위하여 그대의 오른 손을 베어버리고 세상 재물과 친구와 그 밖에 이 땅위의 모든 것을 잃을 각오를 가지시오.⁴⁹⁴⁾

한 마디로 성서적인 생활 자세라고 할 수 있다. 누구든지 나를 따라 오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 져야 한다고 말씀하셨던 예수와 같은 자세다. 자기 자신이 이런 자세로 생활해온 웨슬리는 이와 같이 선포하면서 다른 사람에게도 그렇게 살도록 권고 하였다.

그는 화이트 헤븐의 제임스 로우더(James Lowther) 경에게 다음과 같이 편지하였다:

당신은 세상을 사랑하여 욕심으로 가득 찬 인물이 아닙니까? 만약 그렇다면 주님의 말씀이 진리인 이상 당신에게는 구원의 자리가 마련되어 있지 않을 것 입니다.…… 결론적으로 당신과 하나님과 영원한 세계를 다시 한번 진지하게 돌이켜 보십시오. 1) 당신 자신을 돌이켜 본다면 당신은 아무것도 소유할 수 없으며, …… 단지 다른 분의 재산을 맡아서 그 분의 뜻대로 써야 하는 관리인일 뿐이라는 것을 발견할 것입니다. 2) 만물의 진정한 소유자는 하나님이 아닙니까?⁴⁹⁵⁾

그리고 그는 험한 세상 속에서 세상에 치우치지 않고 자기 십자가를 지

493) 총서, vol. 2, 389-90.

494) 총서, vol. 389-90.

495) 총서, vol. 10, 142-43.

며 살아가는 사람들에게는 용기와 힘을 북돋워 주기도 한다. 그는 "일반적인 구원"이라는 설교를 통하여 건투를 기원하고 있다. 모든 피조물은 항상 이렇게 비참한 조건 속에만 남아 있어야 합니까? 하나님 은 우리를 이렇게 하실 수 있습니까? 어떻게 그런 상상조차 할 수 있습니까? 모든 피조물이 신음하고 있을 때 그들의 신음 소리는 흩어지지 않고 그들을 만드신 하나님의 귀로 전달됩니다. 그의 피조물들이 고통 중에서 괴로워 할 때, 그는 그들의 고통을 다 아시고…… 하나님 아들의 마지막 말씀을 기다리고 있는 열망을 보십니다.⁴⁹⁶⁾

(3) 삶의 방법

그러면 이러한 생활이 현실에서도 가능한가? 웨슬리는 바울의 신앙을 본받아서 그리스도의 신앙 안에서 모든 것을 할 수 있다고 말한다. 그는 이러한 마음으로 신약 성서의 빌립보서 1:6 말씀을 다음과 같이 주석하였다:

"나는 확신합니다." - 사도 바울의 확신의 근거는 "그들 안에서 선한 일을 시작하신 이가 그리스도 예수의 날까지 그것을 완성하리라"는 신념인 것이다. 당신들을 의롭다 하신 그리스도는 당신들을 성결케 하기 시작하셨고, 또 계속 하시어 마침내 영광을 얻을 때 까지 멈추지 않을 것이라 함이라.⁴⁹⁷⁾

이러한 그의 사상은 "산상설교XIII"에서도 잘 나타나 있다:

그는 또한 이 목적, 즉 영광 중에 계신 하나님을 즐거워하고 (영원을 준비하는) 방법을 압니다. 그리고 이 세상에서 하나님을 알고, 사랑하고 본받으며, 그가 보내신 예수 그리스도를 믿습니다. 이 사람이야 말로 하나님의 가치 표준으로도 지혜로운 자이니, 그 이유는 그의 집을 반석, 즉 영원한 기초이신 예수 그리스도 위에다 짓기 때문입니다. …… "나는 지금 육체 가운데서라도 사랑의 삶 …… 거룩하고 행복한 삶, 그리고 하나님을 찬양하고 모든 일을 그의 영광을 위해 하는 그런 삶을 영위하고 있습니다.⁴⁹⁸⁾

그래서 예수께서도 "나를 따르는 자는 어두움에 다니지 아니하고 생명의 빛을 얻으리라." (요 8:12)라고 말씀하셨으며, 웨슬리는 이 말

496) Works VI, 248.

497) 총서, vol. 6, 166.

498) 총서, vol. 2, 35-6.

숨을 다음과 같이 주석하였다:

무지, 사악— 불행 가운데서도 가깝게, 그리고 겸손히 계속하여 나를 따르는 자에게는 하나님의 빛을 계속적으로 비추어 그의 영혼 위에 지식과, 성결과 기쁨을 넣어 주고 마침내는 그 빛을 따라 영원한 생명으로 인도 받기에 이를 것이다.⁴⁹⁹⁾

3) 미래의 인간 - 영원한 생명

웨슬리는 인간에게 영혼이 있다는 것과, 이 영혼을 소유한 영적인 인간은, 영혼이 영원히 살게 될 영원을 위해서 준비해야 한다고 주장하고 있음을 앞에서 고찰하였다. 이제 특별히 기독교자의 영원한 생명에 관한 것을 고찰해 보려 한다. 즉 축복된 영생을 얻을 수 있는 자격과 이러한 영생을 누릴 장소 및 상태를 연구해 본다.

(1) 영생의 자격

"아들이 있는 자에게는 생명이 있고"- 이 생명이란 영원한 생명을 말합니다.- 하나님의 "아들이 없는 자에게는" 이 "생명"이 "없느니라." 이 생명은 그가 말한 것처럼 자기 아들을 통하여 보여 주셨고, 우리에게 권리뿐만 아니라 실제적으로 주신 증거물입니다. 그리고 생명은 자기 아들의 피로 값 주고 사신 것이며, 가장 귀히 여기시는 것입니다. 그는 자기 자신 안에 생명의 근원과 충만을 모두 갖고 계시며, 자기의 몸인 교회위에 나눠 주십니다. 이 영원한 생명은 아버지께서 우리의 마음속에 자기 아들을 계시하실 때, 우리가 먼저 그리스도를 알고 "그를 성령에 의해서 주라고 부를" 수 있을 때, 우리가 성령 안에서 양심이 말하게 하심을 따라 "내가 이제 사는 것은 나를 사랑하사 자기 자신을 바치신 하나님 아들 안에 있는 믿음에 의한 것이다"라고 증거 할 수 있을 때 주어집니다.⁵⁰⁰⁾

이것은 웨슬리의 설교 "영적 예배"중 일부다. 여기서 볼 수 있는바와 같이, 웨슬리는 하나님의 아들을 소유한 사람만이 생명을 소유케 되며, 생명을 소유한 사람만이 영원한 삶을 누리게 된다는 것이다. 그러면 어떻게 하나님의 아들을 소유할 수 있을까? 다음에 "몇 가지 최근의 대화에 관한 소고"라는 그의 논문을 살펴보자:

499) 총서, vol. 5, 244.

500) Works VI, 430; 총서, vol. 5, 228(John 3:36).

우리는 회개할 때와 마찬가지로 믿음이 하나님께 대한 가납의 한 가지 조건이라고 믿는다. 그리고 우리는 이것이 그런 상태를 계속 유지케 하는 조건임을 믿는다. …… 그리스도의 자비가 우리의 영혼에 적용되는 것은 믿음에 의해서다. 그러나 내가 성실하지 않다면 그것은 적용되지 않는다.⁵⁰¹⁾

즉 웨슬리는 믿음이 있어야만 하나님의 아들을 소유할 수 있다고 말했다. 그러나 성실함이 없는 믿음은 소용이 없음을 강조하면서 첫 번째 은혜의 계약에만 의존하지 말고, 아직도 폐기되지 않고 지켜지고 있는 공로의 계약도 지켜야 한다고 주장한다. 그러므로 웨슬리는 신자의 행위에 관하여 큰 관심을 갖고 있었으며, 거룩한 삶을 매우 중요시 하였다. 그는 그의 논문 "뿌리에 대한 치명상"에서 다음과 같이 기록하였다:

기록해지지 않고서는 아무도 주를 뵈지 못할 것이다. (히 12:14) 즉, 영광중세 계신 하나님의 얼굴을 뵈을 수 없는 것이다. 이 세상에서 이 말씀보다 더 확실한 것은 없다. …… 이 당위에서 하나님과 함께 살지 않는 자의 장래에도 그와 함께 살 수 없을 것이며, 세상에서 하나님의 형상을 지니지 않은 자는 하늘에서도 하나님의 영광을 누리지 못할 것이며, 현실에서 죄에서 구원받지 못한 자는 미래에도 지옥에서 구원받지 못할 것이며, 이 땅에서 천국을 소유하지 못한 자는 천상에서도 가지지 못할 것이다.⁵⁰²⁾

이처럼 인간의 거룩 또는 내적 성결을 강조하는 웨슬리는 "그리스도의 의"가 없이는 영광에 대한 권리가 없으며, 거룩함이 없이는 영광에 대한 자격이 없다고 하였다. 그는 "결혼 예복"이라는 설교에서 믿음과 거룩을 종합하여 다음과 같이 말하고 있다:

그리스도의 의는 의심할 여지없이 영광 속에 들어가는 모든 영혼들에게 꼭 필요하다. 그러나 물론 아이들처럼 인격적인 기록은 아니다. …… 전자는 우리가 천국에 들어가는 데 필요한 것이고, 후자는 그것을 위한 자격을 주는 것이다. 그리스도의 의가 없이는 우리는 영광에 대한 권리가 없으며, 거룩함이 없이는 자격이 없다. 전자에 의해서 우리는 그리스도의 제자, 하나님의 자녀, 그리고 하늘나라의 상속자가 되며, 후자에 의해서 우리는 빛속의 성자의 위업에 참여자가 되는 것이다.⁵⁰³⁾

501) Works VIII, 289.

502) 총서, vol. 9, 260.

따라서 웨슬리는 전술한 그의 신학사상에서 볼 수 있는 바와 같이 믿음의 능력을 통해서 참회, 의인, 성화로 발전되어 나갈 것을 강조하고 있다. 이러한 그의 사상은 "사탄의 계략"이라는 설교에 잘 나타나 있다:

믿음의 동일한 능력 안에서 영광을 향하여 전진하십시오. …… 하나님께서는 태초부터 용서와, 거룩함과 하나님 나라를 연결시키셨습니다. 그런데 왜 인간들은 이것들을 분리시키려고 합니까? 아! 바로 이점을 주의 하십시오. 금사슬의 고리 하나라도 파손시키지 않도록 해야 합니다. 하나님께서는 그리스도를 위해 나를 용서해 주셨으며, 하나님의 형상 속에서 나를 새롭게 하십니다. …… 성령으로 말미암아 전적으로 성화된 나는 살아계신 하나님의 도성, 새 예루살렘으로 올라가게 될 것입니다.⁵⁰⁴⁾

즉, 웨슬리는 새 예루살렘 성에 입성할 수 있는 자격, 다시 말해서 영원한 생명을 누릴 수 있는 자격으로 믿음을 통한 성화를 강조하고 있는데 이 성화는 성령의 역사를 통하여 가능하다고 보았다. 결론적으로 그는 영원한 생명을 누리는 삶을 위해서는 예수 그리스도로 가득 채운 사람,⁵⁰⁵⁾ 다시 말해서 믿음과 성령의 역사를 통하여 온전한 사랑을 베푸는 사람, 거룩한 모습의 완전한 기독자가 되어야 한다고 말한다.

(2) 영생의 처소

웨슬리는 성도들이 거할 처소로서 대심판 뒤에는 새 하늘과 새 땅으로 이루어진 새 예루살렘성이라고 믿었다. 그러나 여기서는 심판 뒤의 일을 뒤로 미루고 심판 전의 처소에 관하여 연구하기로 하겠다. 웨슬리는 대심판 전에 죽은 자들이 일시적으로 가 있을 중간 상태, 즉 낙원을 말하고 있는데, 이것은 카톨릭교에서 말하는 연옥과는 전혀 다르다. 이러한 그의 사상은 블랙올(George Blackall)에게 보낸 편지 속에 잘 나타나 있다:

낙원에서는 선한 사람의 영혼이 쉬임을 얻으며, 죽음에서 부활할 때까지

503) Works VII, 314.

504) 총서, vol. 2, 185.

505) Works VI, 431.

그리스도와 함께 거합니다. 이것은 모든 점에서 천주교의 연옥과는 전혀 다릅니다. 연옥에서는 사악한 사람들이 속죄의 불 가운데서 그들이 천국에 들어갈 수 있을 만큼 충분히 정화될 때까지 고난을 받는 것으로 상상합니다. 그러나 우리는 영원히 고통 받을 사람을 제외하고는 죽음 뒤에 고통 받는 사람이 아무도 없다는 것을 믿습니다. 우리는 바로 여기서 죄로부터 구원되며, 우리의 마음 전체로 하나님을 사랑할 수 있다는 것을 믿습니다.⁵⁰⁶⁾

이와 같이 연옥을 부인하는 그는 육체에서 분리된 성도들의 영혼이 거할 처소에 관하여 "부자와 나사로", "믿음에 대하여"라는 설교와 신약성서 주해에 잘 묘사하고 있다. 여기서는 "부자와 나사로"의 설교 내용 중 일부를 소개한다:

그러나 변화를 보시오! "그 거지가 죽어" : 여기에 가난과 고통의 종말이 왔습니다. - "천사들에게 받들려" : 부자에게 동조했던 어떤 사람보다 더 고상한 종으로 - "아브라함의 품에 들어가고" : 유대인들이 염원하는 주인형 (Lord style)의 낙원으로서, 그곳은 연약함이 고통으로부터 끝난 곳이고, 피곤이 휴식 속에 잠긴 곳이며, 죽음에서 부활 때까지 거룩한 영혼들의 피난처입니다. 이것은 매우 일반적인 생각으로서 선한 사람들의 영혼은 그들이 육체에서 분리되자마자 곧바로 하늘에 간다는 것입니다. …… 우리 주님께서 부활하신 후에 말씀하셨습니다. "나를 만지지 마라. 나는 아직 하늘에 계신 내 아버지께 올라가지 않았다"라고요. 그러나 그는 "오늘 나와 함께 낙원에 있으리라"라고 참회하는 강도에게 약속하신 바에 따르면 낙원에 계셨습니다. 그러므로 낙원이 천국이 아니라는 것은 평범한 것입니다. 그곳은 (만일 우리가 표현할 수 있다면) 천국의 대기실입니다. 그곳에서 의의 영혼들은 일반적인 심판과 함께 영광 속으로 들어갈 때까지 남아 있습니다.⁵⁰⁷⁾

(3) 영생의 모습

기독교의 영생, 즉 영원한 생명의 모습에 관하여는 웨슬리의 설교에 잘 나타나 있다. 즉 성도들은 찬란한 빛을 발하는 하나님의 백성이 된다고 말한다.

먼저 그의 설교 "죽음에서의 부활에 관하여"를 살펴본다:

우리가 부활 뒤에 가질 몸은 영원불멸하고 썩지 않는 몸일 것입니다. 즉, 이 썩어질 것은 썩지 않을 것으로 되어야만 하고, 이 사라질 것은 사라지지

506) Letters VII, 168.

507) Works VIII, 246-47; 총서, vol. 5, 196.

않을 것으로 되어야만 합니다. 이제 "영원불멸"과 "씩지 않음"이라는 단어들은 우리가 더 이상 죽지 않는다는 것뿐만 아니라 (왜냐하면 지옥의 망령들도 영원불멸하고 썩지 않기 때문에) 죄가 세상에 가져온 모든 육체적 악으로부터, 완전히 해방될 것을 의미합니다. 즉 우리의 몸들은 질병이나 고통, 또는 우리가 날마다 접했던 어떤 불편의 주체가 되지 않을 것입니다. 이것을 성서는 "우리 육체의 구원" 즉 모든 육체의 질병으로부터 자유롭게 하는 것이라고 부릅니다.…… 우리의 몸은 영광 중에 부활할 것입니다. "그때 의 빛이 아버지의 왕국 안에서 태양과 같이 빛날 것입니다." 이와 같이 우리도 모세가 산에서 하나님과 이야기 할 때 그의 얼굴에 나타났던 광채를 갖게 될 것입니다.⁵⁰⁸⁾

웨슬리는 앞에 인용한 설교에서와 같이, 죽은 영혼이 천국의 대기실과 같은 낙원에서 편안한 휴식을 취하다가 부활 후에 비로소 찬란히 빛나는 존재, 질병과 고통, 그리고 모든 죄악으로부터 완전히 해방된 몸이 된다고 말하고 있다.

이러한 관점에서 바르트(K. Barth)의 견해와 일치점을 찾을 수도 있겠다. 바르트는 그의 저서 "죽은 자의 부활"에서 죽음과 부활에 관한 사상을 기록하고 있는데 부활의 시기나 부활의 근본 개념에 있어서는 큰 차이가 있다. 왜냐하면 바르트는 죽는 즉시 몸의 부활이 있으며, 부활이란 인간 영혼대신 하나님의 영이 부활에 나타나는 '속성의 변화'라고 보고 있기 때문이다.⁵⁰⁹⁾ 따라서 유사점을 찾는다면 부활된 자들의 생활 양상에 관한 것이다.

이러한 생활 양상에 관하여는 웨슬리의 설교 "새로운 창조"속에 더욱 더 잘 그려져 있다:

가장 영광스러운 것은 그 때에 가난하고, 죄 많고, 불쌍한 사람들에게 일어날 변화일 것입니다.…… 이들은 하늘에서 들려오는 소리, 즉 "보라! 하나님의 몸이 사람과 함께 있다"라고 말하는 큰 소리를 들을 것이고, 그는 그들과 함께 거할 것입니다. 그래서 그들은 그의 백성이 되고, 하나님은 그들의 하나님이 될 것입니다. 여기에 아담이 낙원에서 즐겼던 것보다 훨씬 더 높은 수준의 거룩과 행복이 순수하게 나타날 것입니다. 얼마나 아름다운 모습입니까? "하나님이 항상 그들의 눈에서 눈물을 씻기시고, 죽음이 더 이상 없으며, 슬픔이나 눈물도 없고, 더 이상의 고통도 없을 것입니다. 왜냐하면 이런 것은 사라지기 때문입니다."…… 오히려 더 이상의 죄가 없기 때문

508) Works VII, 479-81.

509) K. Barth, 『죽은 자의 부활』, 78.

에 이보다 더 큰 해방은 없을 것입니다. 모두에게 왕관을 씌우고, 깊고, 친밀하며 끊임없는 하나님과의 결합이 있을 것입니다. 즉 성령을 통한 아버지와 그의 아들 예수 그리스도와의 변함없는 영적 교제만이 있을 것입니다. 삼위일체 되신 하나님과 그 안에 있는 모든 피조물의 지속적인 기쁨만이 있을 것입니다.⁵¹⁰⁾

2. 의인과 심판

1) 심 판

웨슬리는 현실 세계를 중요시 하였으나 이것은 현실 세계의 독자적 가치를 인정해서가 아니라, 그것은 어디까지나 저 영원한 세계와의 상관적 관계 아래서 그 가치를 인정한 것이라는 것을 잊어서는 안 된다. 즉 현실 세계는 저 영원한 세계를 위한 준비처요, 훈련도장인 것이다. 따라서 그는 저 영원한 영광의 세계에 대하여 현실 세계와 인류 역사의 종말을 믿었다. 이 종말의 날을 그는 하나님의 "찾으시는 날" (눅 19:44의 "권고의 날"), 즉 "주의 날"이라고 하였다. 웨슬리에게 있어서 "주의 날"은 "대심판의 날"이다. 이 날에 하나님은 인간 창조로부터 이 땅위에서 생명을 붙였던 모든 인간들을 선악간에 심판하시는 것이다.⁵¹¹⁾

이러한 그의 심판사상은 그의 주요 신학사상인 의인의 교리와 깊은 연관이 있을 것으로 사료된다. 따라서 이러한 연관성은 뒤에서 논하기로 하고 먼저 심판에 관한 그의 의견들을 정리해 본다. 이것은 그의 설교 "대심판"에 잘 나타나 있다:

오늘의 이 자리가 이처럼 엄숙하다 해도 이보다 더 엄숙한 장면이 다가오고 있다는 것을 우리는 기억해야 할 것입니다. 즉, 오래지 않아 "우리 모두가 그리스도의 심판대 앞에 설 것이다"라는 말입니다. 성경은 또 "주께서 말씀하신다. 내가 살아 있으니 모든 무릎이 내 앞에 꿇을 것이요, 모든 혀가 나를 하나님이라 할 것이라고 하지 않았습니까? 그 날에 "우리는 각각 자신의 일을 하나님께 사실대로 고백할 수밖에 없을 것"입니다.⁵¹²⁾

510) Works VI, 295-96.

511) 송홍국, 185.

512) 총서, vol. 2, 342(「대심판」).

(1) 심판 전

① 자연계의 징조- 웨슬리에 의하면 대심판 전, 즉 우리 모든 인간이 그리스도의 심판대 앞에 서기 전에 하늘과 땅 위에는 여러 가지 이변이 있을 것이라 믿었다. 그는 그의 논문에서 자연계의 징조를 눈으로 보는 듯이, 피부로 느낄 수 있는 듯이 묘사하고 있다:

주님이 지나가고 계시지 않느냐? 크고 강한 바람이 이미 불지 않느냐? 지진이 느껴지지 않느냐? 이제 진노의 불이 타오르기 시작했다. 과연 종말에 무슨 일이 일어날지 누가 알겠느냐?⁵¹³⁾

이와 같이 이미 심판의 징조가 나타난 듯이 생각했던 웨슬리는 그의 설교 속에서 성서에 입각하여 구체적인 징조를 말한다:

첫째로 하나님께서 "아래로 땅에서 표정을 보일 것이다." "땅이 취한 자 같이 비틀거리며, 침망같이 흔들릴" 것이다. 그리고 이 세상 모든 곳에 지진이 있을 것인데이 지진에 의하여 "모든 섬들이 도망가고, 산들이 자취를 감추어 버릴 것이다." "큰 깊음의 샘들이 터져" "물 위에서 솟아나 물 가운데 있는 땅을 소멸할 것이다. 그리고 대기는 폭풍과 거센 바람으로 변할 것이며, 이러한 소란은 하늘에도 있어서 해와 달과 별들에서도 징조가 나타나 항성과 유성의 구별이 없을 것이다.⁵¹⁴⁾

이러한 웨슬리의 묘사에 대하여 숙덴(E. H. Sugden)은 구약시대 앗수르 군대의 침략, 신약시대의 오순절 성령의 강림과 함께 일어난 사건, 로마 군대에 의하여 멸망당한 예루살렘의 상황, 그리고 로마의 멸망 등에서 영향을 받았을 것⁵¹⁵⁾이라고 말하고 있다.

② 백보좌- 모든 자연계에 징조가 나타나면 곧 심판을 위한 백보좌가 준비될 것이다. 웨슬리는 성서의 말씀들을 인용하여 그의 설교 "대심판"에서 다음과 같이 말한다:

성도들이 천사장의 소리에 따라 인자하신 하나님의 아들의 강림을 선포

513) Works VIII, 239.

514) 총서, vol. 2, 343-44.

515) Sermons II, 402-03.

할 것이며, 하나님의 나팔을 불어 땅속에서 잠자는 자들을 깨울 것입니다. …… 그리하여 하나님이 인간을 창조한 이후에 산 모든 사람들은 모두 썩지 않고 죽지 않을 몸으로 일어날 것입니다. 이와 동시에 인자가 그의 천사들을 이 땅에 보내어 하늘 이 편에서 저편까지 사방에서 그의 택하신 자들을 불러 모을 것입니다. 그 후에 주께서 그의 영광과 아버지의 영광으로 천천히 그의 성도와 수만의 천사들과 함께 오시어 영광의 보좌에 좌정하실 것입니다. …… 그리고 죽음 자들이 무론대소하고 그 보좌 앞에 섰는데, 책들이 펴있고, 사람들은 자기 행위를 따라 책들에 기록된 대로 심판을 받을 것입니다.⁵¹⁶⁾

이와 같이 웨슬리는 여기서도 전 인류의 부활과 백보좌 심판을 믿고 있다. 그러나 그는 심판 장소에 관하여는 구체적으로 명확하게 말할 수가 없다고 한다. 이 문제에 관해서는 다음과 같이 말하고 있다:

하나님께서 그의 능력의 천사들을 명하여 무한한 공간을 고르게 하고 확장하시어, 모든 인간들을 수용할 수 있는 장소를 마련하실 수도 있을 것이다. 그러나 주님이 구름을 타고 오신다는 말씀대로 본다면 땅 위에 있는 천공이 될 것이라고 생각할 수도 있다. …… 이러한 추측은 사도 바울이 데살로니가 사람들에게 써 보낸 서신의 사상과도 일치한다고 볼 수 있으니, "그는 그리스도 안에서 죽은 자들이 먼저 살아나고, 다음으로는 살아남아 있는 우리가 그들과 함께 구름에 싸여 올라가서 공중에서 주를 만나게 될 것"(살전 4:16~17)이라 한 것처럼 크고 흰 보좌는 땅위 높은 곳에 설치될 것이라고 생각할 수 있다.⁵¹⁷⁾

(2) 심판의 날- 과정

심판의 날을 웨슬리는 "복수의 날"이라고도 하였다. 왜냐하면 하나님께서는 이 날에 일어나사 그의 백성들을 찾아 구원하는 동시에 그 원수들에게는 복수하시기 때문이다. 이 날에 대하여 그는 다음과 같이 말한다:

예언자에 의하여 들려진 "크고 두려운 날"은 성경에 "주의 날"이라고 기록되었다. 그리고 인간의 창조 때부터 만물의 마지막 때까지는 '인간들의 날'이다. 지금 우리가 살고 있는 동안에 지나가는 세월은 '우리의 날'이다. 이 날이 지나가면 "주의 날"이 오는데 이 날이 얼마 동안이나 계속될 런지

516) 총서, vol. 2, 344; 396.

517) 총서, vol. 2, 344; 396.

는 아무도 모른다.…… 인간 창조 이후에 살았던 무수한 사람들과 또 그들의 행위를 일일이 심사하려면 적어도 여러 천년의 시간을 요하지 않으면 안 될 것이다.⁵¹⁸⁾

① 심판의 시기- 웨슬리는 사람이 죽자마자 먼저 개별적 심판을 받고, 세상의 종말시에 두 번째 일반 심판을 받는다는 이론⁵¹⁹⁾에 동의하지 않는다. 그는 "선량한 청지기"라는 설교에서 자기 의견을 명확히 하고 있다:

"사람이 한 번 죽는 것은 정한 일이요, 그 후에는 심판이 있는 것인데" (히 9:27) …… 우리가 단 한 번 죽는 것처럼 단 한번 심판 받아야 한다는 사실이다. 사후에 즉시 한번 심판을 받고 일반적인 부활이 있는 후에 다시 심판받는다는 것이 아니요, "인자가 아버지의 영광 중에서 자기 천사들과 함께 오는" (마16:27) 그 때에만 심판받는 것이다.⁵²⁰⁾

이렇게 심판을 이해하는 그는 그 시기에 관하여 지극히 성서적인 입장을 취하고 있다. 다음에 그의 설교를 소개한다:

확실히 당신들은 변명하지 못할 것입니다. 아직도 모든 사람은 주님 오실 날을 모르고 있습니다. 그 날은 위대하신 하나님만 아십니다. 그 분은 우리에게 수많은 세월을 희생하셨고, 이제는 우리를 찾아 구원하심은 물론 적의 무리들을 복수하시려고 오실 것입니다.⁵²¹⁾

이와 같이 웨슬리는 하나님의 심판의 날은 아무도 알 수 없다고 믿었으며, 이 날을 예언하는 사이비 교인들에 대하여 그의 일기 속에 다음과 같이 비웃고 있다:

스피탈필드에서 저녁시간에 "당신의 하나님 맞을 준비하라"라는 설교를 하면서, 나는 그날 밤이 지구의 종말이라고 믿는 지독한 어리석음을 진지하게 일깨워 주었다. 그러나 내가 모든 것을 말했는데도 불구하고 많은 사람

518) 총서, vol. 2, 344; 396.

519) 로마 교회의 절대적 교리로서 그들의 신앙 신조 중 한 조를 삼고 있다(총서, vol. 2, 395).

520) 총서, vol. 2, 395-96.

521) Works VIII, 239.

들은 잠자러 가기를 두려워하였으며, 어떤 사람들은 야외에서 방황하였다. 왜냐하면 이들은 만일 세상의 종말이 오지 않는다고 해도, 적어도 런던만큼이라도 지진에 의하여 삼켜질 것이라고 설득되었기 때문이다. 그러나 나는 보통 때와 같이 침실에 가서 약 10시경에 일찍 잠들었다.⁵²²⁾

② 심판주:

하나님은 누구를 통하여 세상을 심판하실 것입니까? 그는 하나님의 독생자로서 "그의 근본은 상고의 태초" (막 5:2)이며, 만유 위의 하나님이며, 영원히 복되실 분입니다. 그는 하나님의 영광의 광채시요, 본체의 형상이십니다."(히 1:3) 하나님 아버지께서는 그가 "인자"이신 까닭에 심판의 권세를 그에게 일임하신 것입니다. "그는 본래 하나님의 본체이셨으나 하나님과 동등됨을 취하려 하시지 않고, 오히려 자기를 비어 종의 모습을 취하셨으며, 사람의 형상을 입으셨습니다."(빌 2:6~7) "그는 사람의 모양으로 나타나 자기를 낮추어 죽기까지 복종하셨으니 곧 십자가에 죽으셨습니다. 그러므로 하나님께서는 그를 높이 올리셔서, 인간성을 가지신분으로서 인간의 재판자로 임명하셨으므로, 그는 이 세상에 강림하시어 산 자와 죽은 자를 모두 심판하실 것입니다."⁵²³⁾

위 설교에서 보는 바와 같이 웨슬리는 마지막 심판 때의 심판주를 하나님의 독생자 예수 그리스도로 인정하고 있다.

③ 심판 대상- 최후 심판의 날 심판받을 자는 누구며, 그 수효는 얼마나 되겠는가? 이 질문에 대해 웨슬리는 남녀노소, 빈부귀천, 생사화복의 모든 사람이 그 대상이라고 밝히고 있으며, 따라서 그 수효는 엄청날 것이라고 말한다.

심판받을 자들의 숫자는 얼마나 될 것인가? 그들의 숫자는 하늘에서 떨어지는 빗방울과 바다의 모래알처럼 무수히 많을 것입니다..... 창조 이후 7천년 동안 계계승승 출산한 인간의 수효는 클 것입니다..... 즉 남녀노소, 각종 각 계급의 인물로서 이 땅위에 살다가 죽은 자들은 다 그 앞에 나타날 것입니다.

이와 같이 웨슬리는 "나는 아무도 그 수효를 셀 수 없을 만큼 큰 무리가 흰 두루마기를 입고, 종려나무 가지를 손에 들고" (계시록 7:9)

522) Journal, Mon, 28Feb. 176(V, 9).

523) 총서, vol. 2, II-1, 344-45; 396.

있는 것을 보았다는 요한의 말씀을 인용하면서 "무론대소하고"라는 표현이 자연스러울 것이라고 말한다.

④ 심판 방법 - 다음으로 심판주의 심판하시는 방법과 순서에 관한 웨슬리의 견해를 살펴보자. 그는 인간의 직고에 의해서 먼저 오른편 원편으로 분리되고 그 후에 각각에 대하여 선고가 내려질 것으로 보고 있다. 이때의 판단 기준은 외적인 율법에 의한 것이 아니라 그들의 마음에 새겨진 내적인 율법에 의해서다:524)

각 사람은 주의 심판석 앞에서 자기의 생전에 행한 모든 일을 선악간에 직고할 것입니다..... 여기서 인간 모든 행동만이 아니라 우리 입에서 나온 모든 말도 그대로 폭로될 것입니다..... 그는 어두움 가운데 숨긴 일 뿐 아니라 우리의 마음속에 있는 사상과 의혹도 다 아실 것입니다..... 따라서 누가 옳고 그른 것과 각 사람의 인품과 선악을 분명히 틀림없이 판별하실 것입니다.525)

이와 같은 판별에 의해서 각 사람은 구분될 것이고, 각각에 대하여 의의보상과 악의 형벌이 주어질 것이다:

그때 임금이 자기 오른 편에 앉아 있는 사람에게..... 그들이 땅에 있을 때 주 예수의 이름으로 행했던 말이나 행동의 모든 좋은 것을 사람들과 천사들 앞에서 선포하실 것입니다..... 의인은 그의 지난날의 죄과로 인하여 고민하고 부끄러워함보다 도리어 즐거워 할 것입니다..... 이상과 같이 의인을 판단하신 후에 왕은 그의 왼편에 있는 무리들을 그들의 행위에 따라 또 심판하실 것입니다..... 그리하여 오른편에 있는 사람들에게는 면죄와 축복의 선언을, 왼편에 있는 사람들에게는 정죄의 두려운 선고를 할 것인데, 이 선고는 하나님 보좌의 움직일 수 없음같이 다시는 변함이 없을 것입니다.

⑤ 심판의 결과:

하나님께서 악인에게 한 번 더 자비를 베푸시어 벌써 주의 앞을 떠나 있으므로 영원한 멸망을 받아 마땅한 그대를 죄대로 정치하지 않으시

524) 총서, vol. 5, 391.

525) 총서, vol. 2, 346-47.

고, "너희는 악한 길에서 돌이키고 돌아서라! 오, 이스라엘 집이여! 어찌하여 너희들은 죽음을 자취하느냐? …… 너희는 너희의 눈을 그대로 감지 말고 마음을 강박케 말라"⁵²⁶⁾ 고 하셨지만 끝까지 "고집과 회개치 아니한 마음"을 따라 "노와 분"과 "환난과 곤고"로 갇으실 것이다.⁵²⁷⁾

따라서 웨슬리는 로우(Willian Law)에게 보내는 편지에서 다음과 같이 말하고 있다:

죄 속에서 살고 죽는 사람들이여! 그의 복수를 피하려는 헛된 희망을 가지마시오. "하나님이 범죄한 천사들을 용서치 아니하시고, 지옥에 던져 어두운 구덩이에 두어 심판 때까지 지키게 하셨으며…… 불의한 자는 형벌 아래 두어 심판 날까지 지키(벧후 2:4~9)신다"고 하셨습니다. 그리고 그 날에 특별히 주님의 날에 "땅의 티끌 가운데서 자는 자 중에…… 영생을 얻는 자도 있겠고, 수욕을 받아서 무궁히 부끄러움을 받는 자도 있겠"(단12:2)으며, 그 후에 모든 사람들은 그들의 위악한 마음이 밝히 드러날 것입니다. "다만 내 고집과 회개치 아니한 마음을 따라…… 악을 행한 각 사람에게 환난과 곤고가" (롬 2:5~9)있을 것입니다. 그는 불법을 행하는 모든 사람에게 다음을 선언하시곤 하였습니다. "나를 떠나라, 너희는 마귀와 그 사자들을 위하여 예비된 영원한 불에 들어가라"(마25:41) 그리고 동시에 "바깥 어두운 데로 내어 쫓으라, 거기서 슬피 울며 이를 닦으리라"(마 25:30)라는 처벌이 내려질 것입니다. 그들은 "주의 얼굴과 그의 힘의 영광을 떠나 영원한 멸망의 형벌을 받으리로다."(살후 1:9) 그 형벌은 끝이 없을 뿐만 아니라 중단도 없습니다. 그들이 유황으로 타오르는 불못으로 쫓겨났을 때, 그들의 영혼을 괴롭히는 황충은 죽지 않으며, 그들의 육체를 괴롭히는 불은 꺼지지 않을 것입니다. 따라서 그들은 밤이나 낮이나 안식이 없으며 고통의 연기만이 영원토록 피어오를 것입니다.⁵²⁸⁾

웨슬리는 그의 설교 "대심판"에서도 거의 같은 내용으로 선포하고 있다:

악인, 즉 하나님을 외면한 모든 사람들은 지옥으로 갈 것입니다. 그들은 주님 앞에서나 하나님의 영광 앞에서 떠나 영원한 형벌을 받을 것이며, 악마와 그의 사자들을 위하여 준비된 유황불 붙은 연못에 던져짐이 될 것이며, 거기에서 그들은 아픔과 고뇌로 자기들의 혀를 깨물며, 하나님을 원망하

526) Works VIII, 239-40.

527) Works III, 369-70.

528) Letters III, 369-70.

고 저주할 것입니다. 그리고 그들은 자만심과 악의와 복수심과, 분노와, 공포심과 절망으로 끊임없이 쇠잔 할 것이며, 그 뿐 아니라 밤이나 낮이나 아무런 안식도 없을 것이며, 엄습하는 괴로움의 연기가 영원히 그들에게 피어 오를 것입니다.⁵²⁹⁾

그러면 악인은 누구인가? 악인이란 일반적으로 죄 속에서 사는 사람, 즉 하나님을 외면한 사람들을 말하지만, 웨슬리는 선행을 하지 않는 사람도 포함된다고 생각했다. 이러한 그의 사상은 신약성서 마태복음 25:30의 주해에 잘 나타나 있다:

“이 무익한 종은 바깥 어두운 데로 내어 쫓으라” - 무엇 때문에 그가 무엇을 했는가? 그가 선행을 하지 않았음은 사실이다. 그러나 그렇다고 해로운 일을 했다고 책망 받지 않았다. …… 그가 악한자로 선언 받은 것은 게으르고 무익한 종이었기 때문이다. 많은 사람들은 단순히 아무 해로운 일도 하지 않았다고 해서 구원 받으리라는 소망을 가지지만 그것이 저주의 원인이었다.⁵³⁰⁾

웨슬리는 이러한 악인들이 전술한 바와 같은 형벌을 받는다고 강조하면서, 의인들은 영원한 생명의 삶을 누린다고 보았다. 영원한 생명에 관해서는 앞에서 언급하였으므로 여기서는 그의 설교 “대심판”에서 관계 부분만 인용한다:

의인에 대하여는 “그 때에 의인들은 그들의 아버지 나라에서 해같이 빛날 것이다” (마13:3)라고 하였으며, “그들은 또한 하나님의 오른편에 있는 즐거움의 강물을 마시리라”고 하였습니다. 우리는 이보다 더 적절한 다른 표현을 할 수 없습니다. 인간의 언어는 부족합니다. 다만 삼층천에 올라갔던 자만이 알 수 있을 것입니다. 그러나 사도 바울의 말과 같이 삼층천의 경험을 가진 자라도 그 본것을 말로서 다 표현할 수는 없을 것입니다.⁵³¹⁾

이와 같이 웨슬리는 말로 다 표현할 수 없을 만큼 아름다운 곳에서, 말로 다 표현할 수 없을 만큼 행복한 삶을 살 것이라고 소망하고 있었다.

한편 웨슬리에 의하면 모든 의인들은 받는 상급이 각기 다르다. 즉

529) 총서, vol. 2, 349-50.

530) 총서, vol. 5, 109-10.

531) 총서, vol. 2, 349.

그들의 행위에 따라서 차이가 있다는 것이다.⁵³²⁾ 그는 볼톤 (Ann Bolton)에게 보낸 편지 속에 다음과 같이 적었다:

인자가 영광 중에 올 때 모든 사자들은 각자의 보상을 받을 것입니다. 그 상급은 의심할 여지없이 다음에 비례할 것입니다. 첫째는 내적 성결, 즉 하나님과의 닮은 정도이고, 둘째는 선행이며, 셋째는 고난, 즉 주의 이름으로 받는 고통이다. …… 보시오! 당신 앞에 있는 당신의 면류관을 보시요!⁵³³⁾

(3) 심판 후- 새 하늘과 새 땅

① 세계의 멸망- 웨슬리는 요한 계시록의 내용에 입각하여 창조된 세계의 멸망을 믿고, 새 세계의 창조를 소망한다. 완전 소멸을 반대하는 사람들⁵³⁴⁾과 세상을 모두 불사할 수 있는 불의 존재를 부정하는 세심한 철학자들⁵³⁵⁾이 있음에도 불구하고 자기의 신앙을 강력히 변호한다. 그는 그의 설교에서 다음과 같이 말하고 있다:

그 다음에는 하늘이 종이 축처럼 말릴 것이며, 큰 소리와 함께 날아갈 것이며, 그것들이 보좌에 앉으신 하나님 앞에서 사라지고 그 자리마저 찾을 수 없게 됩니다. (제 6:14, 20:11) …… 이와 동시에 "땅과 그 안에 있는 모든 것들이 불타버릴 것" (벤험 3:10)이며, 웅장한 자연물들, 즉 억 천만 년 우뚝 솟아 있던 …… 모든 것은 죽고 소멸되고, 일장춘몽인양 사라지고 말 것입니다.⁵³⁶⁾

② 새로운 창조- 웨슬리는 심판 후에 펼쳐질 새로운 세계에 관하여도 깊은 관심을 갖고 성서적 입장에서 신중히 언급하고 있다. 그는 제2이사야의 예언과 베드로, 요한의 고백을 근거로 다음과 같이 믿는다:

사도 베드로는 "우리는 그의 약속을 따라 새 하늘과 새 땅을 기다리는 것입니다. 그곳은 의의 본향입니다(벤험 3:13)라고 하였으며, 이사야는 보라, 내가 새 하늘과 새 땅을 창조하나니 이전 것은 기억나거나 마음에 생각나지

532) 총서, vol. 5, 391.

533) Letters VIII, 251.

534) 총서, vol. 2, III-3, 350.

535) 총서, III-4, 350-51.

536) 총서, III-2, 350.

아니할 것입니다." (사 65:17)라고 하면서, 나중것, 즉 새 하늘과 새 땅이 얼마나 영광스러운지를 말했습니다. 사도 요한은 환상 중에서 "나는 새 하늘과 새 땅을 보았다"라고 하였습니다.⁵³⁷⁾

즉 새로운 창조의 내용은 새 하늘과 새 땅이며, 그 목적은 새 예루살렘성을 만들어 완전무결한 하나님 나라를 건설하기 위한 것이다.

그러면 새 예루살렘 성의 최후 통치자는 누구인가? 그의 저서 "신약성서주해"중 고린도전서 15장 24절 말씀 주석에 잘 나타나 있다.

"그 때는 그리스도께서 모든 주권과 권위와 권세를 폐하시고 그 나라를 하나님 아버지께 넘겨 드릴 것입니다." 그 때 아버지께서 아들을 제쳐 놓으시고 통치하시기 시작하시거나, 아들 또한 그만 다스리시게 되는 것은 아니다. 왜냐하면 아버지와 아들에 의한 통치는 영원에서 영원까지 계속되는 것이기 때문이다.…… 그는 그의 인간적인 본성에서도 영원히 왕으로서 다스릴 것이다(눅 1:33). "새 예루살렘"의 시민들도 "영원히 다스릴" 것인데 하물며 그리스도의 통치는 더욱 영원하지 않겠는가?⁵³⁸⁾

지금까지 심판에 관한 여러 가지를 주제별로 고찰해 보았는데 이러한 웨슬리의 사상은 그의 설교 "의의 보상"안에도 잘 묘사되어 있다. 특히 그는 이 설교를 통하여 인간의 신앙에는 이성이 필요하지만 때에 따라서는 인간이성의 불완전성 탓으로 오히려 걸림돌이 되고 있음을 암시하고 있다:

이성만이 "하나님은 자기를 부지런히 찾는 자들에게 보상한다."는 것을 모든 탐구자들에게 깨닫게 할 수 있습니다. 이것만이 "의심할 여지없이 의의 보상이 있다" "땅을 심판하는 하나님이 계신다."라고 말하게 합니다. 그러나 우리는 이러한 일반적 진리 속에 포함된, 특별한 것들을 다루고 있는 많은 정보들에 관해 이 성적으로 얼마나 큰 도움을 받고 있습니까? 하나님이 세상을 심판하실 무거운 날의 광경을 보지도 듣지도 못했기 때문에, 우리는 잘 이해하지 못하고 있으며, 우리 마음속에 자연스럽게 받아들여지도 못하고 있습니다. 이러한 종류의 정보는 위대한 심판 주 자신밖에는 알려질 수 없기 때문입니다.⁵³⁹⁾

537) 총서, III-5, 351-52.

538) 총서, vol. 6, 73(고전 15:24).

539) Works VII, 127-28.

따라서 그는 지나치게 이성에만 의존하지 말고 하나님을 바로 알아서, 그의 세미한 음성을 듣고 그의 계시를 발견하여 최후의 심판에 관한 올바른 신앙을 갖는 지혜로운 사람이 되어야 함을 강조하고 있다.

그는 많은 사람들에게 "여전히 세미한 음성으로" 말씀하신다. 들을 귀 있는 자는 들을지어다. 너희는 갑자기 준비되지 않은 채 멸망당하지 않도록 깨어 있으라. 그러한 시기에 관해 무관심한 사람들에게 무슨 말을 더 하겠느냐? 이런 사람들은 그런 위기에 관해 멍청하고 지각없고, 이해하지 못하는 사람들로서, 그 어느 것에도 주의하지 않고, 그런 것에 관하여 생각하는 수고를 하지 않으며, 여전히 쉽게, 그리고 무관심하게 사는 사람들이다. …… 주님은 한 번 더 크게 외치신다. 돌아서라! 너희들의 악한 길에서 돌아서라! …… 오! 조심하라! 하나님이 당신의 침묵을 비웃고, 당신이 두려워 떨 때 조소할 것이다!⁵⁴⁰⁾

2) 의인과 영생

지금까지 인간의 운명과 심판에 관하여 논하였다. 다시 한번 간략하게 요약하면 다음과 같다.

웨슬리는 인간을 영혼과 육체가 복합 구성된 피조물로 보았다. 따라서 그는 죽음을 영혼과 육체의 분리라고 생각했으며, 죽음 뒤에 인간의 영혼은 낙원 또는 음부에서 대기한다고 보았다. 그 후 마지막 심판의 날에 부활되어 의로우신 재판장 예수 그리스도의 심판을 받고 천국이나 지옥의 영원한 세계로 들어갈 것을 증거 하였다.

즉 지금까지 고찰된 내용의 핵심은 천국의 영원한 세계에 들어가는 방법이라고 볼 수 있다. 따라서 하늘의 영광에 들어갈 수 있는 권리가 중요한 논점이 되는 것이다. 이 문제에 관하여 웨슬리는 다음과 같이 답한다.

즉 모든 영혼들은 그리스도의 의를 통해서만 권리를 획득할 수 있다는 것이다. 다시 말해서 그리스도의 의만이 그리스도의 제자, 하나님의 자녀, 그리고 하늘나라의 상속자를 만들 수 있고, 이런 사람만이 하늘 영광에 참여할 권리를 가질 수 있다는 것이다.

이러한 점에서 영생은 의인의 교리와 중요한 관계에 있으며, 매우 커다란 일치점이 있다고 볼 수 있다. 왜냐하면 웨슬리의 의인이란 영생의 권리와 마찬가지로 그리스도의 의에 의하여 하나님의 자녀가 되고,

540) Works VII, 239-40.

하나님 나라의 상속자의 권리를 받는 것을 말하기 때문이다.

따라서 이 둘을 종합 정리하면 다음과 같이 말할 수 있다. 즉 그리스도의 의를 깨닫고 믿는 자만이 의인이 될 수 있으며, 의인된 사람만이 낙원을 거쳐 천국의 영원한 생명을 누릴 수 있는 권리가 주어지는 것이다. 더욱 요약해서 표현한다면 '의인된 사람만이 천국에 들어 갈 권리가 있다'라고 할 수 있겠다.

3. 성화와 하나님 나라

1) 하나님 나라

(1) 하나님 나라 이해의 변천과정

오늘의 신학은 하나님 나라 이해가 윤리적 이해로부터 종말론적 이해로 전환된 이 급진적인 변화를 알아야 한다. 요하네스 바이스, 알버트 슈바이처, 기타의 동 시대의 신약 학자들은 예수를 소원감속에서 바라보기 시작하였다. 그 후 변증법 신학에 있어서는 종말론이 하나의 슬로건에 불과하였고, 그 결과 볼트만이나 바르트에 있어서 예수의 종말론은 무시간적인 것으로서 그 시간적 의미가 빼앗겨졌다. 결국 변증법 신학은 구체적 미래에 대한 대망으로서의 예수의 하나님 나라 메시지를 무시해 버렸다. 따라서 신학자들은 하나님의 나라의 현재적 현존에 대한 예수의 말씀에 주의를 집중시켰다. 그래서 미래에 관한 예수의 말씀들이 분명히 시간적인 의미를 가진 곳에서는, 이 말씀들은 기독교적, 인간학적 해석에 의해서 그 의미가 변경되었다. 즉 종말론적 현실은 미래에서 찾아질 수 없게 된 것이었다. 그러나 신약성서에 있어서는 임박한 하나님 나라에 관한 예수의 메시지가 모든 기독교와 인간 실존에 관한 새로운 규정들을 앞지르고 있으며, 이들의 근거가 되는 것이다. 따라서 기독교적 해석과 인간학적 해석을 하나님 나라 설교에 강제할 수 없다. 임박한 하나님 나라라는 예수의 메시지 속에 메아리치고 있는 주제는 기독교 신학 전체의 열쇠로 회복되어야 한다.⁵⁴¹⁾

(2) 하나님 나라 이해

전경연 교수는 『예수의 교훈과 윤리』라는 저서에서 예수의 신국 설교에 관하여 다음과 같이 말하고 있다. 즉, 예수의 공생애 설교의 중

541) W. Pannenberg, 70~1.

심은 하나님의 왕적 통치가 당장 실현된다는 것이었으며, '하나님 나라'에서 '나라'(malkuta)라는 말은 대부분 공간적 의미보다 정부, 왕의 권력, 주권을 의미하였고, '하나님의 나라'는 공간적이거나 정적인 개념이 아니고 '다이나믹한 개념'이라고 할 수 있다고 하였다. 그런데 이러한 개념이 묵시문학에 와서 매우 역사 신학적 내용을 갖고 "에온론"과 결합되며, 곧 하나님의 역사 경영은 이 시대와 장차 시대로 구분된 것이라는 것이다. 따라서 예수의 설교의 주제로서의 하나님의 나라는 하나님의 구원의 시기가 도래할 때 인간의 피로움과 세계의 죄의 현상이 처리되고 평화의 새 시대가 열린다는 통상적 표현에서 벗어나, 하나님 나라는 하나님의 '영'의 현재적 활동이란 관점에서 이해해야 한다고 주장한다. 그렇기 때문에 하나님의 나라는 종말론 적이며 동시에 현재의 사실이라는 것이다.⁵⁴²⁾ 어떤 의미에서는 웨슬리의 사상과 유사한 것 같다.

그러면 웨슬리는 어떻게 이해하고 있는가? 먼저 그의 주석을 살펴본다.

"천국"- 천국과 하나님의 나라는 동일한 대상을 가리키는 두 말에 불과했다. 천국 또는 하나님의 나라는 단순히 미래 하늘에서의 행복한 상태를 뜻하는 것만이 아니라 이 땅에서 누리는 상태를 또한 뜻한다. 하늘 영광의 소유를 뜻 한다기보다는 그 소유를 위한 적절한 성품을 뜻한다. "가까왔느니라" - 마치 하나님이 다니엘이 말한 나라(단 2:44, 7:13~14), 즉, 하늘의 하나님의 나라를 건설하려 한다고 말한 것 같다.

이 구절은 본래 복음의 경륜과 이에 의한 건설될 사회를 의미한다. 복음의 경륜 안에서 하나님의 아들에 의해 하나님의 백성들이 하나님께 모이게 된다. 그리고 이 사회는 처음에는 땅위에 존속하지만, 나중에 영광 중에 하나님과 함께 있기로 되어있다. 성서의 어떤 구절에서는 이 말이 땅 위에 있는 상태를 더 의미하며, 또 다른 구절에서는 영광의 상태만을 의미하기도 한다. 그러나 일반적으로 다 포함한다.⁵⁴³⁾

즉 웨슬리의 신국관은 시간과 공간을 초월한 인간 심령의 상태이다. 이것은 바리새인들이 "하나님의 나라가 어느 때에 임하나이까?" 라고 묻는데 대해 "하나님의 나라는 볼 수 있게 임하는 것이 아니요, 또 여

542) 전경연, 「예수의 교훈과 윤리」, (서울 ; 대한기독교서회, 1978), 234.

543) 총서, vol. 5, 34-5.

기 있다 저기 있다고도 못하리니 하나님의 나라는 너희 안에 있느니라.” (눅 7:21-22)는 예수의 말씀과 서로 통하는 것이라고 볼 수 있다.⁵⁴⁴⁾ 이러한 그의 사상은 “도덕 무용론의 위협”이라는 논문 속에도 나타나 있다.

참된 기독교는 마음속 깊이 자리 잡는 것이다. 이것은 하나님을 “영과 진리로” 예배하는 것이며(요 4:23), 이것은 또한 “우리 속에 있는 하나님 나라” (눅1 7:21) 이며, “인간 영혼 속에 있는 하나님의 생명”이며, “그리스도 예수 안에 있는 마음이며, 성령 안에서 누리는 의와 화평과 기쁨” (롬 14:17)인 것이다.⁵⁴⁵⁾

그러나 웨슬리의 신국은 보이지 않게 내재적인 것만은 아닌 것 같다. 왜냐하면 예수도 미래를 말하면서 하나님의 계시의 새로운 사실에 현재적으로 참여하기를 요구하였으며, 또 현재의 종말의 표정을 언급하였기 때문이다. 따라서 웨슬리 역시 현자는 저 미래로부터 분리하여 독립해 있는 것이 아니라 오히려 미래가 현재에 대해서 명령하고 요구하는 것, 즉 ‘먼저 하나님 나라를 구할 것’의 긴급성과 배타성을 모든 사람들에게 각성시켜 주고 있다.⁵⁴⁶⁾

(3) 하나님 나라의 도래 시기

그러면 하나님 나라는 언제 시작되는가?

학자에 따라서 의견이 분분하다. 하르낙은 신국에 전혀 관심이 없었으며, 요하네스 바이스는 아직 존재하지 않음은 물론 시작되지도 않았고 단지 예수는 예비적으로만 현재한 것을 보았다고 하였으며, 톱 슈츠, 맨슨, 다드 등은 이미 현재한다고 보았다.

한편 웨슬리는 신국은 믿음에 의해서 시작되고 확장되며 완성된다고 보았다.

이 천국은 우리가 그리스도를 알아 성령으로 말미암아 그를 주라고 부를 때, 즉 성령의 증거에 의하여 “이게 내가 육체 가운데 사는 것은 나를 사랑하사 나를 위하여 자기 몸을 버리신 하나님의 아들을 믿는 믿음 안에서 사는 것이다” (갈 2:20)라고 고백할 때 이루어지는 것이다.

544) 송홍국, 182.

545) 총서, vol. 9, 262; Works VI, 431.

546) 총서, vol. 9, 260.

이 때 비로소 천국은 우리 마음속에서 열리고 천국과 같은 생활이 시작된다.⁵⁴⁷⁾

따라서 웨슬리는 이 땅위에서 천국이 나타나지 않는 사람은 결코 천상에서도 천국을 소유할 수 없다고 강력히 역설한다. 이러한 그의 사상은 “뿌리에 대한 치명상”이라는 논문에 기록되어 있다:

이 땅위에서 하나님과 함께 살지 않는 자는 장래에도 그와 함께 살 수 없을 것이며, 세상에서 하나님의 형상을 지니지 않는 자는 하늘에서도 하나님의 영광을 누리지 못할 것이며, 현실에서 죄에서 구원받지 못한 자는 미래에도 지옥에서 구원받지 못할 것이며, 이 땅에서 천국을 소유하지 못한 자는 천상에서도 가지지 못할 것이다.⁵⁴⁸⁾

이와 같이 그는 하나님의 독생자 예수 그리스도에 대한 신앙으로 죄에서 용서받고 지상 천국을 이룰 것을 강조하고 있다. 그러면 지상의 하나님 나라의 모습은 어떠한가?

(4) 지상 천국의 모습

웨슬리는 의인에 의하여 천국이 시작됨을 말하면서 이러한 지상의 하나님 나라는 각자가 그리스도로 자기의 마음을 채울 때 온전해지고, 이때 비로소 완전한 사랑과 완전한 행복을 맛볼 수 있는 지상천국이 이루어진다고 보았다.

우리 안에 영광의 희망되신 그리스도가 우리의 하나님, 그리고 우리의 전부일 때, 그가 우리 마음의 온전한 소유자가 될 때, 그가 우리 안에서 모든 감정의 주가 되어 경쟁 없이 지배할 수 있을 때, 우리가 그리스도 안에 그리스도가 우리 안에 거하고, 우리가 그리스도와 하나 되고 그리스도가 우리와 하나 될 때, 그때 우리는 완전한 행복을 누린다. 그 때 우리는 하나님 안에서 그리스도와 함께 숨겨진 모든 삶을 즐긴다. 그 때 우리는 하나님은 사랑이시다. 그리고 누구든지 사랑 안에 거하면 하나님 안에 거하는 것이요, 하나님이 그 안에 거하는 것이다”라는 말씀의 의미를 충분히 경험하게 된다.⁵⁴⁹⁾

547) Works VI, 430.

548) 총서, vol. 9, 260.

549) Works VI, 431.

즉 웨슬리는 신자가 그리스도 안에서 그의 능력을 힘입어 사랑을 행할 때 천국이 나타나고 확장되며, 사랑 안에서 온전해 질 때, 천국이 완성된다고 말하고 있다. 이러한 관점에서 그는 지상 천국을 사랑의 나라로 보고 있다. 따라서 기독교를 사랑의 종교라고 보고 '이 사랑의 종교야말로 하나님 앞에 가치 있는 종교'⁵⁵⁰⁾라고 하였다. 왜냐하면 "하나님을 사랑하는 사람은 자기 형제도 사랑"(요 14:21)하게 되며, 이러한 하나님 사랑과 사람 사랑은 모든 거룩한 성품의 샘으로서 거기에서 온유 겸손 등의 미덕이 솟아나기 때문이다. 이것이 구원 즉 그리스도교의 구원, 죄에서 구원의 본질이다. 라고 하였다. 이러한 그의 사상은 다음의 짧은 구절 속에도 잘 정리되어 있다.

우리의 마음과 생각과 뜻과 힘을 다하여 하나님을 사랑하는 것이다. 이것은 악한 성품과 사랑에 역행하는 것이 영혼 속에 잔재하지 아니하고 모든 생각과 말과 행동이 순수한 사랑으로 지배되는 것을 의미한다.⁵⁵¹⁾

이러한 상태를 그는 완전한 성결, 기독교자의 완전이라고 말하며, 개인의 '하나님 나라' 라고 보고 있다. 그러면 왜 이러한 상태가 하나님 나라가 될 수 있는가를 고찰해 본다.

그것이 '하나님의 나라'라고 일컬어지는 것은 그것이 영혼에게 군림하시는 하나님의 통치의 즉각적인 열매이기 때문이다. 그가 자신의 전능하신 능력을 펴서 우리 마음속에 자기의 보좌를 정하는 순간 그것은 즉각적으로 "성령 안에서 의와, 평화와, 기쁨"으로 넘치게 한다. 그것이 "하늘나라"라고 불리는 것은 그것이(어느 정도) 영혼 속에서 열려진 하늘이기 때문이다. 이것을 경험하는 자들은 누구나 천사들과 사람들 앞에서 다음과 같이 증언할 수 있다.

"영원한 삶을 얻었으니 영광이 땅위에서 시작되었다."⁵⁵²⁾

(5) 기독교자의 자세

지금까지 연구한 바와 같이 웨슬리는 지상의 하나님 나라 완성을 주장하고 있으나, 그는 지금(now)과 아직 아니(not yet)사이의 관계를

550) 총서, vol. 9, 287.

551) 총서, vol. 9, 153.

552) Sermons I, 154.

취급함에 있어서, 기독교인의 삶의 현재 시간을 앞으로 도래할 왕국의 궁극적인 삶을 위한 준비의 시간으로 간주한다.

따라서 지금 결단이 가능한 것은 그 왕국이 이미 우리에게 현존하고 우리가 들어가도록 초대되었기 때문이고, 준비가 진행 중인 것은 그 왕국이 우리 희망과 목표로서 아직 미래에 속하기 때문이다.

그러므로 그 나라의 현재적 은사는 우리를 궁극적 운명으로 인도하는 진정한 종말론적 은사이며, 궁극적 유산의 시식이다. 사실상 그리스도를 통한 하나님과의 관계는 세계에 대한 우리의 현재적 관계를 변혁시키는데, 그것은 분명히 그리스도가 세계를 초월한 새 세계로 우리를 인도하시기 때문이다. 그래서 기독교인들은 세계의 모든 소유물이 상대적이고 자기의 것이 아니라는 것을 알고 세상에서 자유를 누릴 수 있는 것이다. 이것이 웨슬리적 '하나님의 나라'다.

2) 사회 구원 - 사회적 복음

(1) 사회적 복음의 개요

사회적 복음 운동은 스위스의 블룸하르트 부자(父 : Johann Christoph Blumhardt, 子 : Christoph Blumhardt)로부터 시작하였다. 신국이 설립된 곳은 하늘이 아니고 땅이라는 신국의 이해에서부터 시작된 이 운동은 정복해야 할 곳은 하늘이 아니고 땅이라고 주장한다. 그 후 대표적인 사회복음주의자로는 스위스의 라가즈(Leonhard Ragaz)와 미국의 라우센부쉬(W.Rauschenbusch)를 들 수 있다.

라가즈는 정적주의, 운명주의로 흘러버린 기독교를 비판하고, 불세비즘 또는 파시즘과 같은 형태로 나타나는 폭력에 의한 사회주의도 비판한다. 그래서 그는 '하나님 나라'에 대한 바른 이해와 신앙으로 예언적, 윤리적 종교를 회복할 것을 역설하며, 이러한 종교를 중심으로 고통과 희생을 통하여 진정한 사회, 즉 정의가 머무는 새 하늘과 새 땅을 만들자고 주장한다.⁵⁵³⁾

한편 라우센 부쉬는 예수의 교훈이 사회적 복음 그 자체였다고 말하면서, 현대인은 그의 복음에 비추어 사회의 집단적 죄악을 회개하고 양심을 회복해야 한다고 말한다. 그는 신국을 사랑한 연대 책임이란 원칙에 의하여 조직된 인간성으로 보고, 평화스런 발전에 의해서만 아니

553) Hans Ulrich Jager, "Leonhard Ragaz and Religious-Social Movement", 1984.

라 악의 나라와의 투쟁에 의해서 도래케 된다고 주장한다.⁵⁵⁴⁾

이들은 공통적으로 의인(Justification)과 성화(Sanctification)의 교리를 지나치게 결합하여 성화만을 강조하다가 세속화시켜 버리는 경향이 있다. 이러한 사회적 복음 운동은 종교-사회주의를 탄생시켰고 그 이후에는 남미를 근거지로 구티에레즈(Gustavo Gutierrez), 보니노(J. M. Bonino), 아스만(Hugo Assmann) 등의 해방 신학이 태동하였으며, 민중 신학도 등장하였다.

(2) J. Wesley의 사회 구원에 대한 이해

틸리히(P. Tillich)의 개신교적 역사해석을 보면 이원론적인 루터교와 현실적인 로마 카톨릭, 그리고 급진주의자로 나누고 있다. 이러한 상황 속에서 웨슬리는 어느 입장을 취하고 있는지 연구해 본다:

우리는 이 종교가 이 세계에 수립되는 것을 보기 원한다. 훌륭한 종교란 다름 아닌 사랑의 종교, 즉 하나님 사랑과 사람 사랑의 종교인 것이다…… 이 사랑은 생의 양약으로서 이 혼돈한 세상의 모든 악과 불행과 인간의 사악을 치료하는 치료제이다. ……우리는 이 사랑과 기쁨과 평화의 종교가 이 세상에 실현되어…… 죄 없는 세계를 만들어 낼 뿐만 아니라…… 이 땅위에 덕과 행복을 확산하게 되기를 열망한다.⁵⁵⁵⁾

이미 연구한 바와 같이 웨슬리는, 하나님 나라는 사랑이 실천되는 현실에서부터 시작된다고 보았기 때문에 이 사랑으로 개인 구원 뿐만 아니라 사회구원을 이룩해야 한다고 열망하였다. 따라서 그는 ‘보편적인 사랑’과 ‘욕심이 없는 사랑’을 주장하면서 이 사랑을 절대적인 치료제로 보고 있는 것이다. 그러므로 이러한 면에서는 ‘진정한 종교에 의해서만 인간을 인간답게 하고 인간다운 인간에 의해서만 진정한 사회를 건설할 수 있다’는 라가즈의 의견과 유사하다고 볼 수 있다. 웨슬리는 라가즈의 이론에 구체적 방법을 이미 제시하고 있다고 볼 수 있는 것이다.

따라서 웨슬리는 기독교가 먼저 사회 속에 들어가야 한다고 주장했으며, 이것이야말로 기독교의 존립과 그리스도적 인격 완성의 중요 방법이 된다고 보았다:

554) W. Rauschenbusch, "A Theology for the Social Gospel", 제 18장, 244.

555) 총서, vol. 9, 268~69.

기독교는 본질적으로 사회적 종교이다. 그러므로 기독교를 고립된 종교를 만든다면 그것은 소멸되고 말 것이다. …… 나의 이 말은 기독교가 잘 유지되기 어렵다는 것뿐만 아니라, 사회를 떠나서는 다시 말해서 다른 사람들과 같이 살고 대화하는 관계없이 존재할 수 없다는 말이다.⁵⁵⁶⁾

이와 같이 적극적 입장을 취하고 있는 그는 더욱 더 구체적인 방법으로 각자가 자기가 처한 삶의 자리에서 그리스도의 빛을 발하고, 향기를 풍겨야 한다고 말한다. 웨슬리는 "산성설교 IV"에서 다음과 같이 말한다:

예수님은 "너희는 세상의 소금이다"하셨는데, 이 말씀은 그리스도인은 성격상 그 주위에 있는 무엇이든지 맛을 내야 한다는 뜻이 아닙니까? 우리 속에 있는 하나님의 향기를 우리가 접촉하는 모든 사람에게 우리가 섞여 살고 있는 그 사회에 발산해야 하지 않겠습니까? 이것이 하나님께서 우리를 이 세상에 두시고 다른 사람들과 함께 살게 하신 본의입니다. 이렇게 해서, 우리가 하나님께서 받은 은혜가 우리를 통해서 다른 사람에게 영향을 미치게 하기 위함입니다. 그리고 이런 방법에 의하여 이 세상의 부패를 다만 일부라도 예방하고, 건져내어 거룩하고 순결한 것으로 하나님께 드리게 하고자 하심입니다.⁵⁵⁷⁾

웨슬리는 이러한 사상을 갖고 있었기 때문에 그의 90평생을 전도와, 설교와, 저작과, 사회사업 등으로 바쁜 나날을 보냈던 것이다. 특별히 학창시절부터 교도소 및 빈민촌을 방문하였다. 그는 광부의 자녀를 위하여 킹스우드에 학교를 설립하였고, 빈민을 위하여 빈민학교, 빈민은행 등을 설립하였으며, 뜨거운 민족애에 의하여 뉴캐슬에 고아원을 운영하였고 브리스톤에는 의료원을 개원하였다. 이밖에도 지역 사회를 위하여 교회를 개방하여 때로는 공장으로 사용하기도 하였으며 금주운동, 노예폐지운동 등의 선구자적 역할을 하였다.

이러한 그의 모범적 행위는 그의 그리스도적 사랑의 실천을 위해서만이 아니라, 현실 세상의 중요한 관심 때문이기도 한 것이다. 따라서 그는 모든 기독교인은 사회 갱신을 위해 진력하도록 부름 받았다고 믿었으며, 자기 공동체 생활 속에서 야기되는 변혁을 볼 때마다 기뻐하였

556) 총서, vol. 1, 303.

557) 총서, 305~06.

다.558) 그러므로 그는 종교의 사회성을 반대하는 무리들에 대해서는 크게 반대하는데 여기에 그의 설교 일부를 인용한다:

종교가 사회적이 되어야 한다는 것에 대하여…… 반대자는 그럴듯한 이유로 그리스도인이 사회와의 접촉을 끊고 은둔적 생활을 해야 한다고 합니다. 이렇게 생각하는 사람이야말로 기독교의 사회성을 파괴하려는 사탄의 흉계를 알지 못하는 자라 할 것입니다.…… 우리는 성령의 지혜로 이를 간파해야 하며, 하나님의 능력으로 이를 타파해야 합니다.559)

3) 성화와 하나님 나라

지금까지 '하나님 나라'와 '사회 구원'에 관하여 논하였다. 다시 한번 간략하게 요약하면 다음과 같다.

웨슬리는 하나님 나라를 우선 개인적인 차원에서 보고 그리스도 예수에 대한 신앙으로 시작되며, 사랑의 행위에 의하여 확장되고 온전한 사랑이 실천될 때 완전한 행복의 나라가 마음속에 실현된다고 하였다. 이러한 사랑이 사회 속에 빛과 향기처럼 확산될 때 사회적 복음이 형성되고 종국에는 사회 구원이 성취된다고 보았다.

즉, 하나님 나라는 일시적이면서 점진적이어서 신앙과 사랑에 의하여 점점 더 확장되어 나가며 급기야는 사회 구원을 이룬다는 것이다. 이러한 점에서 신국사상은 성화의 교리와 중요한 관계에 있으며 매우 커다란 일치점이 있다고 볼 수 있다. 왜냐하면 웨슬리의 성화란 신생에 의하여 시작되고 완전한 성화, 즉 기독교의 완전까지 변화되는 과정을 말한다. 물론 이 때 신생은 믿음에 의해서 가능하며 완전한 성화, 즉 성결은 사랑에 의해서 가능한 것으로 온전한 사랑이라고도 말한다.

따라서 이 두 사상을 종합 정리하며 다음과 같이 말할 수 있다. 즉, 신생된 사람만이 하나님 나라가 시작되고, 성화되는 사람만이 하나님 나라가 확장될 수 있으며, 성화된 사람이 가득 찬 사회가 바로 구원받은 사회며, 이것이 사회적 구원의 완성인 것이다. 더욱 요약해서 표현한다면 신생된 사람만이 천국의 삶을 누릴 수 있으며, 성화 된 사람만이 영원한 천국시민의 자격이 있다고 할 수 있겠다.

558) Works III, 287 ; 338; VI, 416-17.

559) 총서, vol. 1, 309-10.

4. 존 웨슬리의 종말론에 대한 신학적 접근

1) 존 웨슬리의 종말론과 현재적 종말론

(1) 현재적 종말론의 이해

① 변증법적 종말론(Dialectical Eschatology)

세계 제1차 대전 후 변증법적 신학자들에 의하여 이제까지 관념주의에 의하여 착색되어 있었고 무능하다고 정리되어 왔던 종말론이 성서 주석에서 뿐만 아니라 교의학의 중심과제가 되었다.⁵⁶⁰⁾ 왜냐하면 당시에 전쟁을 뼈저리게 체험한 사람들이 새로운 세계관을 모색했기 때문이다.

이때 등장한 세계관은 인류의 모든 문화가 하나님의 심판 아래 있다는 것이며, 언제나 심판의 위기에 직면해 있다는 것이다. 그래서 종말은 현재에 이미 돌입했다는 긴박한 종말 사상을 주장했다. 다시 말하면 영원이 시간에 돌입하여 현재 매 순간마다 시간은 심판을 받는다는 것이다. 그러므로 각 개인 각 시대가 다 영원과 동거리에 있다는 것이다.⁵⁶¹⁾

이와 같이 '현재 매 순간 상접할 수 있다'라고 말하는 변증법적 종말론은 '계시의 종말론' 또는 '영원한 현재(Eternal now)의 종말론'이라고도 말하는데 '수직선적인 종말'이라고 할 수 있다.

여기에 속하는 신학자로는 알트하우스(Paul Althaus), 바르트(K. Barth), 브루너(E. Brunner), 고가르텐(Friedrich Gogarten), 틸리히(P. Tillich) 등을 들 수 있다.

그러나 엄밀히 따져보면 이들은 한 부류에 예측시킬 수는 없다. 특히 바르트는 그의 교의학에서 다음과 같이 말한다. 즉, 우리는 육신으로 오신 그리스도를 믿으며, 지금 여기(here and now)에 임재하신 그리스도를 사랑하고, 그가 재림할 것을 소망한다. 여기서 우리의 관심은 아직 오실 분으로서의 예수 그리스도와 연관하여서 자기 실존의 미래를 이해하는 희망에 대한 것이다. 희망은 확고하게 미래를 기대하는 행위로서 사랑 또는 신앙과는 구분되며, 이 희망 없이는 신앙과 사랑이 연합될 수 없는 기독교 실존의 한 독특한 특색이며 차원이다.⁵⁶²⁾ 따라

560) 노영찬, 「J. 몰트만의 종말론 연구」(서울: 연신원, 1969), 7.

561) 김철손, "한국교회의 하나님 이해", 114-15.

562) K. Barth, "Church Dogmatics" IV/3. Ch, XVI, 73. "Ending Time", 589.

서 그는, 인간은 완성된 실존으로서의 예수 그리스도와 순간 순간적으로 종말적 만남이 있어야 하고 이 만남을 통하여 기독교인이 되며 이러한 기독교만이 희망의 삶을 살 수 있다고 말하였다.

② 실현된 종말론 (Realized Eschatology)

다드 (C. H. Dodd)를 중심으로 하는 실현된 종말론은 종말의 철저한 현재를 말한다. 다드는 신약성서 입장에서 철저 종말론과 대립하여 다음과 같이 주장한다.

즉 철저적 종말론은 그것을 타협해서 어떤 것들은 미래고 어떤 것들은 현재로 말하는데, 그것은 잘못된 것으로서 분명히 현재라는 것이다. 따라서 묵시문학이 말하는 미래의 종말은 없어졌고 종말은 미래에서 현재로 옮겨왔다고 역설한다.⁵⁶³⁾

다시 말해서 신약성서의 묵시문학적 요소는 후기 유대교와 원시 기독교에서 유래된 것이기 때문에, 예수께서는 그 색채를 벗겨 버리고 완전히 새로운 사늘 나라 원리를 말씀하셨다는 것이다. 즉 사적 예수의 선교 시작부터 종말은 실현되었다는 것이다.⁵⁶⁴⁾ 그래서 그(예수)에게 있어서 미래는 한낱 상징적인 것이며, 시간과 공간을 초월한 영적세계의 추상적인 이야기라고 하였다. 그러므로 예수의 수난, 부활, 오순절 이후의 교회발생 등이 모든 사실이 하늘나라의 진행이라고 하였다.

이러한 사상은 쿨만(O. Cullmann)에게도 강하게 나타나고 있다. 그는 종말론적 사건은 이미 그리스도 사건에서 일어났고, 앞으로 역사를 종결시키는 것도 그리스도의 사건이라고 하였다.⁵⁶⁵⁾ 따라서 우리는 종말론적 공간적 시간(Time-Space) 속에서 환난의 역사로 끝낼 종말의 삶을 살고 있다는 것이다. 여기에 속하는 신학자는 이 밖에도 예레미아스(Joachim Jermias), 쿨멜(Werner G. Kummel)등을 들 수 있는데 이들 역시 엄밀한 의미에서는 동일하지 않다. 이들은 전술한 종말론의 명칭에도 의견을 달리하고 있는데 다드는 창시적 종말론(Inaugurated Eschatology), 예레미아스는 실현되어 가는 종말론(Sich Realisierende Eschatologie)이라고 하였으며, 로빈슨 (J. Robinson)은 선취적 종말론

563) 김철손, "한국교회의 하나님 이해", 115.

564) C. H. Dodd, "The Parable of the kingdom" II, IV, Report.

565) O. Cullmann, "Christ and Time" II-4.

(Proleptic Eschatology)⁵⁶⁶)이라고 하였다.

이와 같이 그리스도 사건을 출발점으로 종말을 향하는 수평선적 역사관의 실현된 종말론은 쿨만에 의하여 체계화 되었는데, 그는 그리스도 중심의 역사관 즉 똑같은 그리스도의 시간 선상에서 이스라엘 민족의 역사적 사건, 예수의 활동사건, 사도들과 초기기독교의 사건 등을 보고 있다.⁵⁶⁷)

③ 실존적 종말론 (Existential Eschatology)

실존론적 종말론의 대표적 신학자는 볼트만 (R. Bultmann)이라고 할 수 있다. 이 종말사상에는 전술한 두 가지의 종말론을 수정하여 좀더 철저하게 현재를 강조하고 있기 때문에 미래적 요소는 거의 없다. 그에게 있어서의 미래는 다만 인간 실존의 가능성으로서의 미래뿐이다. 그의 영원은 현재의 '나의 실존'(My existence)이 하나님 앞에서 영생과 영사(永死)의 결단을 내리는 일이다. 그러므로 종말은 인간이 본래적인 자기 실존을 은총으로 받아들이는 순간뿐이다. 즉 신앙의 눈으로 볼 때에 모든 순간이 다 종말이다.

그는 인간의 의식 속에 있는 '나'가 '일러짐'에 의해서 '결단'하고, 그 결단에 의하여 '나'는 자유로운 '새로운 존재'가 된다는 것이다. 그러므로 '예수 그리스도는 항상 선포에 의하여 지금 여기에 임재 하는 의미로서의 종말론적 사건'⁵⁶⁸)이 되고, 역사의 의미는 현재에 있으며, 이 현재가 기독교 신앙에 의해서 종말론적 현재로 파악될 때 역사의 의미는 실현된다고 주장한다.

따라서 그는 신약성경은 옛 세계를 마감하는 종말론적 사건 즉 하나님의 행동으로서의 예수 그리스도를 선포했다고 역설하며, 믿는 자에게는 옛 세계는 끝나고 그리스도 안에 새 피조물이라고 말한다.⁵⁶⁹)

이와 같이 볼트만은 묵시문학적 우주의 종말사극에는 전혀 관심 없는 결점적(決點的) 종말론(Punctual Eschatology)이기 때문에 미래를 언급하지 않고 있다.

566) 김철손, "한국교회의 하나님 이해", 116.

567) O. Cullmann, 225.

568) R. Bultmann, "History and Eschatology", 5.

569) R. Bultmann, 191.

(2) 존 웨슬리의 종말론과 현재적 종말론의 비교

① 유사점

웨슬리는 신앙을 통한 의인 그리고 신앙과 사랑을 통한 성화로 영원한 소망까지 연결시키고 있는데, 그는 이렇게 점진적인 성장만을 강조하는 것이 아니라 순간적인 변화도 강조하고 있다. 이러한 순간적 변화는 순간적인 역사하심에 의한 것으로 비록 변증법적 종말론에서 의미하는 바와 같이 종말적인 만남은 아니라 해도 바르트의 변증법적 종말론과의 유사점이라고 할 수 있겠다.

이와 같이 웨슬리는 대제사장이신 그리스도를 순간순간 의존함(moment by moment trust in christ)으로써 비록 죄인이지만 항상 의인이 될 수 있다는 은총과 낙관주의자였다. 이러한 관점에서 진정한 기독교인은 완성된 실존으로서의 예수 그리스도와 순간 순간적으로 종말적 만남이 있어야 한다는 변증법적 종말론과 매우 일치한다고 볼 수 있다. 그 밖에도 매사에 있어서 자기 자신과 자기의 뜻을 버리고 매일 십자가를 져야하며,⁵⁷⁰⁾ 세상에 살면서 순간마다 오직 한 가지 목적 즉 영원을 위해 준비하면서 살아야 한다는 주장에서도 유사점을 발견할 수 있다.

다음으로 실현된 종말론과 비교해 볼 때 웨슬리의 신국관과 매우 유사함을 발견할 수 있다.

웨슬리는, 하나님 나라는 믿음에 의해서 시작되고 확장되며 완성된다고 보았다.⁵⁷¹⁾ 따라서 그는 이 땅에서 천국을 소유하지 못한 자는 천상에서도 가지지 못할 것⁵⁷²⁾이라고 하였는데, 이러한 관점에서 비록 하나님 나라의 시작은 일치하지 않는다 해도 이미 지상에서 실현될 수 있으며 완성을 향하여 점점 더 확장되어 간다는 부분에서는 실현된 종말론과 유사하다고 볼 수 있다. 왜냐하면 실현된 종말론에서는 그리스도 사건을 계기로 하나님 나라가 이미 시작되었으며, 세상 종국에 대한 환란과 함께 완성된다고 주장하고 있기 때문이다.

또 한편으로 다드가 신국을 '그 안에서 하나님이 자기를 그의 백성과 세계에 계시하는 곳'⁵⁷³⁾으로 이해하고 있는 점에서 웨슬리의 신국이

570) 총서, vol. 2, 390.

571) Works VII, 229.

572) 총서, vol. 9, 260.

573) C. H. Dodd, 244.

해 즉 '하나님께 영과 진리로 예배하는 곳이 하나님 나라',⁵⁷⁴⁾ 다시 말해서 예배를 통하여 하나님을 만나고 그의 계시를 발견할 수 있는 곳이 하나님 나라라는 사상과 매우 일치하고 있다.

끝으로 실존적 종말론과 비교해 볼 때, 웨슬리의 종말사상과의 유사점은 거의 발견하기 어렵다. 그러나 다소 무리가 되겠지만 찾아본다면 다음을 말할 수 있겠다.

웨슬리는 인간 삶의 목적에 있어서 영원을 위한 준비를 말하면서 한편으로는 하나님 안에서의 참 행복을 주장하고 있으며,⁵⁷⁵⁾ 이것이 우리 속에 있는 하나님 나라로서 현재는 저 미래로부터 분리하여 독립해 있는 것이 아니라 오히려 미래가 현재에 대해서 명령하고 요구하는 것 즉 '먼저 그의 나라(하나님 나라)를 구할 것'의 긴급성과 배타성을 모든 사람에게 각성시켜 주고 있다⁵⁷⁶⁾는 점에서 유사성을 발견할 수 있겠다. 왜냐하면 볼트만 역시 예수 그리스도는 항상 선포에 의하여 지금 여기에 임재 하는 의미로서의 종말론적 사건이 되고, 역사의 의미는 현재에 있으며 이 현재가 기독교 신앙에 의해서 종말론적 현재로 파악될 때 역사의 의미는 실현된다고 주장하였기 때문이다.

② 상이점

우선 가장 큰 다른 점으로는 미래적 요소 즉 묵시적 요소에 관한 것이다. 웨슬리는 묵시문학적 요소를 대부분 신뢰하며 심판 및 영생에 관하여 많이 언급하였다.

앞에서 연구한 바와 같이 웨슬리는 인간을 육과 영혼이 결합된 피조물로 보았으며⁵⁷⁷⁾ 인간의 죽음이란 육과 영혼의 분리라고 주장⁵⁷⁸⁾하면서 영혼불멸을 주장하였다.⁵⁷⁹⁾ 따라서 그는 불멸의 영혼을 위한 대기소로서 음부와 낙원을 인정하였으며,⁵⁸⁰⁾ 최후 심판의 날 육의 부활⁵⁸¹⁾

574) 총서, vol. 9. 262; Works VI, 431.

575) Works VII, 230; 총서, Vol. 1, 215.

576) 총서, vol. 9, 260.

577) 총서 vol. 9, 260.

578) Works VIII, 195; 총서 vol. 2, 25; 390; Works VII, 229.

579) Works VII, 228.

580) Letters VII, 168; 246~247; 326ff; 총서 vol. 5, 196.

과 함께 영원한 생명 즉 영생을 신뢰하고 있었다. 그러므로 그는 "대심판"이라는 설교를 할 수 있었다. 그는 이 설교 속에서 우리 모두가 오래지 않아 그리스도의 심판대 앞에 서게 될 것과, 그 날에 우리는 각각 자신의 일을 하나님께 사실대로 고백할 수밖에 없음을⁵⁸²⁾ 경고하고 있으며, 그 결과에 따라 악인은 지옥에서 영원한 형벌을 받고 의인은 천국에서 영원한 행복을 누릴 것⁵⁸³⁾이라고 선포하였다.

그러나 현재적 종말론 자들은 대부분 미래를 무시 또는 현재화 하면서 묵시문학적 요소를 제거하고 있다는 사실이다. 먼저 변증법적 종말론에서는 다소 희망을 이야기하고 있으나 이들의 희망은 미래적 희망이 아니라 현재적 구원의 희망을 의미하고 있으며, 실현된 종말론에서는 환락의 종국까지 만을 언급할 뿐 그 이후의 내세에 관하여는 거의 유구무언인 상태고, 실존적 종말론에서는 미래를 철저히 현재화 하고 있다.

이 밖에도 웨슬리의 은총의 수평선적 역사 이해에 반하여 변증법적 종말론의 순간적, 수직선적 이해는 물론 실존적 종말론의 결점적 이해와는 큰 차이가 있다고 볼 수 있다.

이러한 면에서는 쿨만의 실현된 종말론 주장에 나타난 수평선적 역사관과 아주 유사하다고 볼 수도 있으나 쿨만은 환락과 종국이 있지만 웨슬리에게는 영원하다는 점에서 큰 차이가 있다.

2) 존 웨슬리의 종말론과 미래적 종말론

(1) 미래적 종말론의 이해

① 철저 종말론(Consistent Eschatology)

철저 종말론은 슈바이처와 바이스에 의하여 주장된 것으로 19세기 말에 종말론의 중심적 의미를 발견한 근세 개신교 신학의 가장 중요한 사건 중 하나였다.⁵⁸⁴⁾ 이들은 이미 제1차 세계대전 이전에 그 당시에 풍미했던 진화론적 신국관에 반대하여 날카로운 반동을 일으켰다. 특

581) Works VII, 479~81.

582) 총서, vol. 2, 342.

583) Letters III, 369-70; 총서, vol. 2, 349-50; 총서, Vol. 5, 109~10; 391; Letters VIII, 251.

584) J. Moltmann, "The Theology of Hope", 44.

히 인간이 실현시켜야 할 윤리적 가치의 왕국으로 생각하는 하나님 나라 사상인 리츨(A. Ritschl)의 신학에 반대하여, 신약성서에 나타나는 하나님의 나라가 내재적인 천국이 아니고 인간이 실현시켜야 할 과제가 아니라, 하나님의 강압적인 행위로 말미암아 피안에서부터 이 세상으로 들어오는 은사라고 주장했다.⁵⁸⁵⁾

바이스는, 종말론적-묵시문학적 뜻을 벗겨 버리고 관념을 윤리적으로 적용시킨 근세신학은 정당성이 없다고 주장했으며, 슈바이처는 '하나님 나라의 종말론적 실체화의 사상이 예수님 설교의 근본관념'⁵⁸⁶⁾이라고 말하였다. 그는 예수의 비유 중에서 씨 뿌리는 자의 비유, 저절로 자라는 씨의 비유, 겨자씨와 누룩의 비유 등을 예로 제시하면서 하나의 작은 발단에서 하나의 빛나는 종국의 상태로 연결되는 부단한 전개를 하나님 나라라고 지적하고 윤리적 혁신을 강조한다. 따라서 그는 예수님의 속죄적 죽음의 행위가 윤리적 혁신인 회개로 이어지기 때문에 회개를 통하여 하나님 나라와 연속적 관계를 맺어야 한다고 주장하였다.

그는 귀신 축출 사건을 하나님 나라의 임박성을 의미하는 것으로 보았으며, 예수님의 메시아성은 미래적인 것이라고 하였고, 부활은 전적으로 장래 영광을 나타내는 메시아 사건이라고 하였다. 따라서 하나님 나라가 도래하면 산자나 죽은 자 모두가 부활하는 데 이때는 지상적인 존재 형식과는 다른 존재 형식으로 변화해 버린다고 하였다. 결론적으로 슈바이처는 묵시문학이 예수님의 복음에 있어서 본질적인 요소이며, 예수님의 하나님 나라 메시지는 오로지 종말론적이었다는 것을 명백히 하고 있다.

② 회망의 종말론(Eschatology of Hope)

제 2차 세계대전 후 세계는 전쟁에 대한 불안과 공포심에 대항하는 평화와 회망의 철학이 시급히 요청되었다. 그런데 독일의 전위 신학자 본회퍼(D. Bonhoeffer)가 "종교 없는 기독교"의 경종을 울리자 로빈슨(J. Robinson)감독의 「신에게 솔직히」(Honest to God)와 콕스(H.

585) Heinrich ott, 423.

586) Albert Schweitzer 「예수 소전」 윤성범 역, 슈바이처 전집 vol. 1(서울: 경지사, 1965), 350.

Cox)의 "세속도시"에 기초를 둔 사신신학이 논의됨으로써 하늘나라의 소망은 완전히 세속화되고 말았다.

그러나 이 때 몰트만(J. Moltmann)이 마르크스주의자인 블로흐(Ernst Bloch)의 영향을 받고, 그의 무신론적 종교해석에 반대하여 희망의 신학을 전개⁵⁸⁷⁾하였고 희망의 종말론을 주장하였다.

따라서 희망의 종말론은 단지 미래적 종말론의 수정이나 재확립만이 아니라, 전술하는 모든 종말론을 지양하고 새로운 자기 입장을 내세우는 일종의 철저종말론⁵⁸⁸⁾으로서, 약속에 대한 하나님의 진실성을 미래에서 찾는다는 것이다.

이것은 지금까지 경험하지 못한 미래의 사건으로서 기독교의 희망은 '궁극적인 새로움'(Novum ultimum) 즉 예수 그리스도의 부활의 하나님을 통한 만물의 새로운 창조를 향해 있음⁵⁸⁹⁾을 입증한 것이다. 다시 말해서 인간의 현재는 불완전한 것이므로 하나님의 아들 예수 그리스도 안에 계시된 미래의 새로운 세계에 의하여 변화되고 지양되어야 할 성질의 것⁵⁹⁰⁾이라고 생각한다. 이런 점에서 그리스도교는 '새롭자'는 이론을 말하는 종교이며, 신앙의 본질은 소망에 있다는 것을 여실히 증명해 준다. 즉 신앙이란 미경험의 세계에 소망을 두는 것이며, 경험적인 보증 없이 예수 그리스도의 부활 사건에만 보증을 두고 소망하는 것이다. 이로써 장차 만인 부활이 확증되며, 예수그리스도가 만물을 지배하는 주(主)로서 군림하시는 것이 확증되었다. 그래서 몰트만은 하나님께서 약속하신 바를 모두 믿으면서 모든 역사적인 사물의 목적과 종말을 기다리는 희망론⁵⁹¹⁾을 전개한 것이다.

여기에 찬동하는 신학자는 오토(Heinrich Ott)와 크레크(Walter Kreck)를 들 수 있는데, 이들은 바르트의 제자였으나 몰트만의 미래 없는 현재와 바르트의 초월적 내재의 변증법에 불만을 품고 희망의 종말론에 호감을 가진 것이다.⁵⁹²⁾

587) 김철손, "한국교회의 하나님 이해", 118-9.

588) 김철손, "한국교회의 하나님 이해", 118.

589) J. Moltmann, "The Theology of Hope", 40.

590) 김균진, "몰트만의 생애와 사상", 『기독교 사상』 (서울: 대한기독교서회, 1981), 17.

591) 몰트만, 「신학의 미래 II」, 전경연·김호진 공역, 복음주의 신학 총서(서울: 향린사, 1981), 79.

이와 같이 희망의 종말론은, 예수 안에서 이미(schon) 시작 되었으나 아직(noch nicht) 완성되지 않았으며, 예수와 함께 시작된 종말은 미래에 완성될 종말의 계시이고, 주 예수 그리스도 안에서 나타내 보여 주셨고 이와 동시에 약속하셨다고⁵⁹³⁾ 주장한다.

③ 묵시문학적 종말론 (Apocalyptic Eschatology)

묵시문학적 종말론은 몰트만의 희망의 종말론에서 움뻐었다고 할 수 있는 것으로 계시의 신학자 판넨베르그(Pannenberg)를 대표자라고 할 수 있다. 우리는 그의 우주적 신학에 묵시 문학적인 세계관을 엿볼 수 있다.⁵⁹⁴⁾

그는 역사 안에서의 하나님의 직접적 계시 대신에 전체 역사를 통한 하나님의 간접적 계시를 말한다. 인류역사 전체가 하나님의 계시다. 그 계시는 계시사의 처음이 아니라 끝에서 일어난다. 특수한 사람들에게만 나타나는 특수계시가 아니라 누구나 볼 수 있는 보편적 계시다. 하나님의 활동 무대는 역사이고 역사의 끝은 예수 그리스도다. 그러나 역사는 아직 끝나지 않았기 때문에 그것은 종말에서 비로소 계시로서 인식될 수 있다. 후기 유대교의 묵시 문학자들은 이러한 역사의 종말을 일반적인 죽은 자의 부활에서 환상으로 미리 보았다. 그렇기 때문에 나사렛 예수의 (부활의) '운명'에서 역사의 종말이 앞질러 일어났다. 왜냐하면 그의 부활로써 아직 모든 사람에게는 미래의 것이 그에게서 이미 일어났기 때문이다.⁵⁹⁵⁾

이와 같이 판넨베르그는 예수의 부활을 몰트만처럼 하나님의 약속의 확증으로 보지 않고 만인부활의 첫 열매로 보고 있으며, 역사의 종국(Final)에 대해서도 몰트만은 미래에 대한 기대에 머물고 있으나 그는 한걸음 더 나아가 묵시문학의 고유사상인 만인 부활을 주장한다.⁵⁹⁶⁾

이렇게 그는 역사적 예수에서 출발하는 "아래로부터의 기독교론"을 전개하면서 하나님은 미래 또는 미래의 힘이라고 말한다. 따라서 하나

592) 김철손, "한국교회의 하나님 이해", 119-20.

593) 김균진, 22.

594) 김철손, "한국교회의 하나님 이해", 120.

595) J. Moltmann, "The Theology of Hope", 93

596) 김철손, "한국교회의 하나님 이해", 120.

님 나라는 미래적인 것이므로 하나님과 그의 나라 즉 미래는 동일한 것이다.⁵⁹⁷⁾

이 계열에 들 수 있는 사람은 케제만(Ernst Kasemann)이다. 그는 "묵시주의가 기독교 신학의 모체다"라고 말하면서 Parousia에 대한 기대가 성취될 때에 역사의 종국이 온다는 원시 기독교의 묵시문학적 예언에 새로운 관심을 기울였다. 그래서 그는 언어학적 해석자인 후스와 에벨링(G. Ebeling)과도 작별하고 판넨베르그의 종말론에 찬의를 표하게 된 것이다. 그의 동료 빈켄즈(Ulrich Winkens)는 구약의 율법과 선택 사상이 묵시문학에서 각광을 받는 것이라고 말하면서 모든 묵시문학적 환상과 메시지는 종말에 가서 완전히 계시될 것이라고 하였다. 이와 같이 계시 신학의 종착역은 묵시문학적인 신의 세계로 전개되어 가고 있다.⁵⁹⁸⁾

(2) 존 웨슬리의 종말론과 미래적 종말론의 비교

① 유사점

웨슬리의 종말사상에는 묵시 문학적 요소가 다분하다. 따라서 그는 현실 속에서의 기쁨과 행복⁵⁹⁹⁾도 강조하지만 미래를 더욱 강조한다.

그는 인간 삶의 궁극적인 목적을 '영원을 위한 준비'⁶⁰⁰⁾라고 주장할 만큼 묵시적이였다. 그러므로 그는 그의 설교 속에서 죽음, 낙원과 음부, 심판 그리고 새 하늘과 새 땅 등의 낱말들을 많이 사용하였다. 다음에 그의 설교를 단편적으로 살펴본다:

이 몸은 영혼과 밀접하게 연관되어 있어서 둘로 구성되어 있지 않은 것처럼 보인다. 그러나 내 현재 상태는 확실히 영혼과 육체로 구성되어 있다. 죽음이란 영혼과 육체의 분리라는 말 이상은 할 수 없다. 낙원에서는 선한 사람의 영혼이 쉼을 얻으며 죽음에서 부활할 때까지 그리스도와 함께 거합니다. 이것은 모든 점에서 천주교의 연옥과 전혀 다릅니다.⁶⁰¹⁾

597) W. 판넨 베르그, 206-08.

598) J. Moltmann, "The Theology of Hope", 99.

599) Works VII, 230.

600) Works VII, 229.

601) Letters VII, 168.

"저가 음부에서 눈을 들어" …… 얼마나 놀라운 저주입니까? …… 이 곳은 "고통 중에"라는 말에서 나타나듯이 악한 인간들의 영혼이 거하는 지옥임이 틀림없습니다.⁶⁰²⁾

이상과 같이 웨슬리는 인간의 구조를 육체와 영혼의 결합으로 보았고 따라서 죽음이란 이 두 가지의 분리로 이해했으며, 분리된 영혼들의 처소로 "부자와 나사로"의 비유와 예수가 십자가상에서 강도에게 시사했던 말씀을 근거로 낙원과 음부를 신뢰하고 있다. 뿐만 아니라 그는 "대심판"이라는 설교를 중심으로 계시록의 심판에 관한 사상을 거의 모두 수용하고 있다.

오래지 않아 "우리 모두가 그리스도의 심판대 앞에 설 것이다"라는 말입니다…… 그날에 "우리는 각각 자신의 일을 하나님께 사실대로 고백할 수밖에 없을 것"입니다.⁶⁰³⁾

하나님께서는……(예수를)…… 인간의 재판자로 임명하셨으므로 그는 이 세상에 강림하시어 산자와 죽은 자를 모두 심판하실 것입니다.⁶⁰⁴⁾

악인 즉 하나님을 외면한 모든 사람들은 지옥으로 갈 것입니다. …… 그들은…… 밤이나 낮이나 아무런 안식이 없을 것이며, 엄습하는 괴로움의 연기가 영원히 그들에게 피어오를 것입니다.⁶⁰⁵⁾

의인에 대하여는 "그 때에 의인들은 그들의 아버지 나라에서 해같이 빛날 것이다"라고 하였으며 "그들은 또한 하나님의 오른편에 있는 즐거움의 강물을 마시리라"고 하였습니다.⁶⁰⁶⁾

이렇게 심판을 믿고 경고하는 웨슬리는 마지막 현세계의 멸망과, 새 하늘과 새 땅의 창조를 통한 새 예루살렘성 건설을 주장한다.

그 다음에는 하늘이 종이 축처럼 말릴 것이며…… 땅과 그 안에 있던 모든 것들이 불타버릴 것이며, 웅장한 자연물들 즉 억 천만 년 우뚝 솟아 있

602) Works VII, 246-7.

603) 총서, vol. 2, 342.

604) 총서, vol. 2, 344-45; 396.

605) 총서, vol. 2, 349-50.

606) 총서, vol. 2, 349.

던…… 모든 것은 죽고, 소멸되고, 일장춘몽인양 사라지고 말 것입니다.⁶⁰⁷⁾

이러한 웨슬리의 묵시사상은 미래적 종말론과 매우 일치한다고 볼 수 있다. 왜냐하면 철저 종말론에서는 종말론적-묵시문학적 뜻을 벗겨 버리고 관념을 원리적으로 적용시킨 근세신학은 정당성이 없다고 주장하고 있으며(바이스), 묵시문학이 예수님의 복음에 있어서 본질적 요소임은 물론 예수의 하나님 나라 메시지는 오로지 종말론적이었다(슈바이처)라고 주장하고 있고, 희망의 종말론에서는 하나님께서 종말에 일어날 일들 즉 궁극적 하나님 나라의 모습을 주 예수 그리스도 안에서 나타내 보여 주셨고 이와 동시에 약속하셨다고 묵시문학적 기대를 갖고 있으며, 묵시 문학적 종말론에서는 묵시문학적 사건이 예수의 부활을 통하여 보여 졌다고 말하면서 종착역을 묵시문학적 신의 세계로 믿고 있기 때문이다. 특히 묵시적 종말론의 경우에는 만인구원설과 구원의 보편성을 강조하면서 역사의 종말을 말하는 웨슬리의 종말사상과 유사하다고 볼 수도 있겠다.

② 상이점

먼저 철저 종말론은 예수의 메시지의 중심 내용이 임박한 하나님 나라 선포로 이루어 졌다고 인정하면서도 예수의 특징은 미래와 현재가 불가분리적으로 엉켜져 있다는 점을 간과⁶⁰⁸⁾하였다. 이 점에 있어서 웨슬리의 종말론과 차이가 있다. 왜냐하면 웨슬리는 예수의 미래성에 근본을 두고 있으면서도 현재를 건너뛰지 않았기 때문이다. 웨슬리의 논문을 살펴본다.

이 땅위에서 하나님과 함께 살지 않는 자는 장래에도 그와 함께 살 수 없을 것이며, 세상에서 하나님의 형상을 지니지 않는 자는 하늘에서도 하나님의 영광을 누리지 못할 것이며, 현실에서 죄에서 구원받지 못한 자는 미래에도 지옥에서 구원 받지 못할 것이며, 이 땅에서 천국을 소유하지 못한 자는 천상에서도 가지지 못할 것이다.⁶⁰⁹⁾

이와 같이 웨슬리는 매사에 모든 것을 지나치게 미래로 미루어 버리지 않고 적절히 조화시키고 있는 것이다.

607) 총서, vol. 2, 350.

608) W. Pannenberg, 72.

609) 총서, vol. 9, 260.

다음으로 회망의 종말론과 비교해 보면, 여기서도 역시 현재가 너무 약화되었다는 것이 큰 차이점이다. 웨슬리는 바로 앞에서 언급한 바와 같이 현자를 성서적으로 잘 정리하고 있는데 반하여, 회망의 종말론에서는 하나님의 새로운 세계를 회망하기 때문에 이 세계 속에 "이미 주어져 있는 것"에 만족하지 않고 "새로운 것"만을 추구함으로 인하여 현재가 경솔해지고 있는 것이다.

끝으로 목시 문학적 종말론과 비교해 본다.

판넨베르그는 하나님의 활동무대가 역사라는 우주적 역사관을 전개함으로서, 예수 그리스도에 의한 역사의 완성을 강조하면서도 현실의 책임 있는 삶을 강조하고 있는 듯하지만 그는 복음의 기능을 크게 약화시키고 있다는 점에서 웨슬리와 큰 차이가 있다. 즉 판넨베르그는 역사의 종국에 만인이 부활할 것을 주장하면서 예수는 만인 부활의 단순한 첫 열매(Model) 정도로 보고 있는 것이다. 따라서 그에게는 십자가 사건이 거의 무의미 하고 부활후의 삶에 대해서는 관심 밖인 듯 하다.

그러나 웨슬리에게 있어서 예수는 부활의 첫 열매가 아니라 부활과 생명 그 자체가 되며, 따라서 예수를 통해서만 영원한 생명에 이르게 되는 것이다.

다시 말하면 판넨베르그는 최후 심판 이전의 만인 부활까지 만을 언급하고 있는 반면에 웨슬리는 심판 후 영원한 삶까지를 이야기 하고 있는 것이다. 그러므로 판넨베르그의 부활과 영생은 모든 만인의 상태를 의미하고 있는데 반하여 웨슬리는 이것은 물론이고 오히려 '그리스도의 의'를 믿는 의인된 사람 즉 기독교자의 부활과 영생을 더 의미하고 있는 것이다. 그는 설교를 통하여 다음과 같이 말한다.

이 생명은 자기 아들의 피로 값 주고 사신 것이며, 가장 귀히 여기시는 것입니다.⁶¹⁰⁾

'그리스도의 의'는 의심할 여지없이 영광 속에 들어가는 모든 영혼들에게 꼭 필요하다.⁶¹¹⁾

이와 같이 웨슬리는 '그리스도의 의' 즉 예수 그리스도의 십자가 사건을 중요시 하며, 예수의 승리의 부활로 인하여 우리도 승리의 부활을 할 수 있으며 영생을 누릴 수 있다고 믿는 것이다.

610) Works VI, 430 ; 총서, vol. 5, 228.

611) Works VII, 314.

웨슬리의 종말론은 아직 활발히 연구되지 않았다. 원인으로서는 종말론에 대한 신학자들의 관심과 웨슬리 자신의 종말사상에 대한 희미한 노출 때문이라고 본다. 지금까지 웨슬리의 종말 사상을 정리해 보았다. 웨슬리의 종말론은 전술한 바와 같이 현재적 종말론이라고 하기 보다는 미래적 종말론이라고 할 수 있겠다. 뿐만 아니라 그는 자신의 신학사상의 특징에서 나타난 바와 같이, 예시되었던 종말론들을 결합하여 형성한 종합적인 종말론이라고 해도 과언이 아닐 것이다.

결국 그는 의인(Justification)의 교리와 함께 후기 유대교적 종말 사상 즉 묵시 문학적 종말 사상을 거의 모두 다 포용하고 있으며, 성화(Sanctification)의 교리와 함께 온전한 사랑에 의한 하나님 나라 건설과 사회적 구원을 강조하고 있다. 따라서 현재와 미래를 극복하는 묵시적 종말론자라고 하는 것이 가장 적합한 표현인 것 같다. 이런 관점에서 볼 때 그는 예수와 매우 일치한다. 왜냐하면 그의 종말 사상이, 임박한 하나님 나라의 도래를 선포하면서도 유대교적 종말론에 빠지지 않고 현재와 미래를 총 망라하는 무시간성의 예수의 종말론과 거의 같기 때문이다.

그러므로 웨슬리의 종말론은 현재와 미래가 결합된 '창의적 종말론'이며 지극히 예수적인 '예수적 종말론'이라고 할 수 있겠다. 다시 말해서 웨슬리의 종말론이야 말로 '복음적 종말론'이라고 해야 할 것이다.

오늘날까지는 종말론이 초월적 해석 또는 역사-계시 주의에 빠짐으로 기독교는 전망을 잃게 되었고, 사회 속에서 기독교로서의 참다운 사명을 불러일으키는데 실패했다. 신학자는 회랍 정신에 의해 착색되어진 종말론을 연구함으로써 생명력(Vitality)을 잃어버렸으며, 기독교는 후기 유대교적 묵시문학 또는 말세론에 빠짐으로 방향을 잃었던 것이다.

그러나 예언자적 기품을 지닌 웨슬리의 종말론은 18세기 방황하는 영국 사회는 물론 기독교의 실존에 큰 영향력을 행사하였다. 후일 보다 더 상세하고 깊은 연구가 뒤 따른다면 웨슬리의 복음적 종말론은 현대 신학자는 물론 현대기독교자에게 큰 등불이 될 것이다.

VII. 결론 및 제언

1. 두 종말론의 비교

이상과 같이 칼빈과 웨슬리의 종말론에 대해서 조망해 보았다. 칼빈의 신학 전반에는 하나님의 초월적 절대 주권에 대한 우선적 인식이 전제돼 있는 것으로 보인다. 하나님이 자신에 대하여 드러내시는 가장 기본적인 사실은 그의 전적인 신비성이요 절대적 은폐성이다. 인간에게 하나님은 근본적으로 불가해하다. 선택과 유기의 이중 예정론에서 강조되는 것은 구원은 이러한 하나님의 주권에 의한 선택의 영역이라는 점이다. 구원에 관해서 인간은 전적으로 수동적인 존재이다. 현재의 신자에게 주어지는 믿음이 하나님의 주권적 선택을 드러내는 한 표징이라면 그 표징은 종말론적인 미래의 현재화요, 약속이라 할 수 있다. 그 점에서 칼빈의 종말론적 전망의 시작은 인간의 의지가 배제된 채 수동적으로 주어지는 데서 출발한다고 볼 수 있다.

웨슬리는 구원은 전적으로 하나님의 은총으로 주어지는 믿음에서 시작 되는 것으로 보는 점에서 종교 개혁가들의 이신칭의의 구원론과 일치한다. 그러나 그는 칼빈의 불가항력적 은총의 교리에 비해서 하나님의 은총에 대한 인간의 능동적 선택을 인정한다. 구원은 하나님의 선재적 은총에 의한 주도권과 이에 대한 인간의 응답으로 이루어지며 완성되어 간다. 그리하여 웨슬리는 이신칭의를 인정하면서, 그와 함께 중생으로 시작하는 성화를 강조한다. 성화는 성령의 역사로서 인간의 의지적 참여에 의한 점진적인 과정으로 여기에서 인간은 그리스도의 의로움과 거룩함의 본성으로 변화한다.

죽음으로 세상을 떠나기 전까지 인간은 하나님의 도덕적 형상을 회복하여 본성적으로 완전해질 수 있다고 웨슬리는 주장한다. 물론 이 완전은 상대적 완전으로서 부활의 영화로운 절대적 완전과는 질적인 차이가 있다고 그는 인정한다. 결국 웨슬리의 종말론은 성화의 연장선상에 있다.

칼빈에게 있어서는 죽음에 대한 동경은 기독교인으로서 당연히 가져야 할 동경이다. 죽음에 대한 동경은 지상의 최악 된 삶의 종결로서의 죽음을 바라는 것으로서 그것은 천국에 대한 소망으로 연결된다. 개인의 죽음은 시간과 영원, 현재와 미래 사이를 구분하는 선이 되어서 종말론적인 중심 사건이 된다. 칼빈의 영혼의 불멸, 육체에 대한 영혼

의 우월성 주장은 그의 회랍 철학적인 인식을 보여 주지만 그는 이것을 성경적인 창조론으로 극복 한다. 사후의 영혼의 상태에 관한 칼빈의 교리는 그의 종말론의 근본적인 문제로서, 여기에서 나타나는 칼빈의 종말론적 지평은 본질적으로 영적이고 지적이다.

웨슬리는 앞서도 지적한 바와 같이 중생, 즉 성령의 역사로 인한 체험적 거듭남으로 인간은 영적으로 새로 태어난다고 주장한다. 그와 함께 본성적으로 하나님의 형상으로 회복되어가는 성화가 시작되며 성화의 완성인 마지막 구원은 믿음과 선행으로 성취된다. 그에게 있어서 죽음은 성화의 과정에서 온전한 성화에까지 계속 성장하여, 마침내 영화로 연결되는 한 과정이다. 웨슬리는 그의 설교에서 특히 산상 수훈을 강조하면서 그의 하나님 나라 사상과 사회적 성화 사상을 역설한다. 그의 종말론은 미래성을 인정하지만 현재의 하나님 나라 실현의 중요성을 강조한다. 신자들의 믿음과 사랑에 의해 하나님 나라가 역사 속에서 실현된다고 그는 믿는다. 웨슬리에게 신앙의 본질은 개인적이고 내면적이지만, 신앙의 증거는 사회적이고 공동체적이다. 기독교 공동체는 사회 개혁에 헌신하지 않으면 안 된다.

교회사가 곤잘레스는 칼빈이 루터보다 국가와 정치 관계에 대해 더 많은 관심을 기울였으며, 성화에 대한 그의 관심이 그로 하여금 루터파 신학의 특징인 칭의에 대한 우선적 강조를 넘어서도록 이끌었다고 지적한다.⁶¹²⁾

칼빈의 제네바 신정 정치는 이를 역사적으로 증거 한다고 볼 수 있다. 웨슬리 또한 제1차 산업 혁명으로 사회적인 갈등이 극화하고 있는 18세기 영국 산업 사회의 위기에 그의 사회적 성화 사상과 하나님 나라 사상을 적극적으로 실천하여서 영국 사회 개혁에 많은 공헌을 하였다. 역사학자 할레비는 감리교가 1790년경에 영국에서 일어날 뻔했던 혁명으로부터 영국 사회를 구원하였다고 지적한다.⁶¹³⁾

칼빈과 웨슬리에게 있어서 성화에 대한 강조는 적극적인 사회 참여와 행동주의로 연결된다. 그러나 칼빈의 성화론은 어디까지나 성령의 전가되는 성화이지만, 웨슬리의 성화론은 성령의 역사에 대한 인간

612) J. L. Gonzalez, "Christian Thought Revisited: Three Types of Theology", 이후 정 역, 『기독교사상사』, 1991, 179.

613) Elie Halevy, "The Birth of Methodism in England", tr. and ed. by Bernard Semmel, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, 77.

의지의 책임적 응답에 의한 성화이다. 이런 점에서 묵시적 종말론을 거부하고 만인 사제설과 직업의 소명 의식에서 현재화된 종말론을 강조하는 루터와 칼빈의 종교개혁 종말론을 보다 더 역사화하고 사회화하는데 웨슬리의 하나님 나라 사상이 크게 공헌하였다. 웨슬리는 그의 산상 수훈 설교에서 이 역사 안에서 실현되는 하나님 나라의 개념을 설교했다. 지상의 하나님 나라의 연속과 완성인 하늘의 영광스러운 나라, 영원한 나라의 도래를 우리는 소망한다.

웨슬리의 하나님 나라는 개인적, 사회적 성화를 거쳐서 우주적인 성화로 완성된다. 우주적 종말론의 지평이 열린다. 그에게 있어서 새 하늘과 새 땅은 본래적 창조에로의 회복이다. 인간과 자연의 관계는 성화의 역사에 의해 변화를 경험하게 된다. 인간이 하나님의 형상을 회복함으로 인간만 성화되는 것이 아니라 우주 전체가 성화되어 가는 우주적 구원이 시작된다. 웨슬리는 성령의 갱신과 변혁과 창조의 성화의 사역이 개인적 내면적 차원을 넘어서서 사회적 우주적 차원으로까지 발전하는 것으로 본다. 하나님의 구원과 새 창조는 전 우주를 모두 포함하는 것이다.

그러나 칼빈에게 있어서 이러한 우주적 차원의 종말론적 비전은 잘 발견 되지 않는다. 『기독교 강요』 III권, xxv장, 12에서 칼빈은 버림 받은 자들을 심판하는 도구로 우주의 피조물을 언급한다. 그때에 하나님의 심판은 모든 것을 삼켜 버리는 소멸하는 불길 같으며 모든 피조물들(하늘, 땅, 바다, 생물, 무생물, 모든 만물)이 모두 불에 휩싸여 불신자를 심판할 것이다. 즉, 이 모든 피조물들이 하나님의 심판을 위한 도구로 사용된다. 칼빈의 종말론적 전망은 이점에서도 웨슬리의 우주적 종말론과 대조된다고 볼 수 있을 것이다.

중세 카톨릭의 입장과는 달리 칼빈은 세상의 끝이 이미 인간 안에서 이루어졌기 때문에 지금 지상의 교회는 마지막 시대에 살고 있으며 지금 마지막 일들이 역사 안에서 일어난다고 인식했다. 칼빈은 그리스도의 재림에 대하여 종말론적인 강한 소망을 가지고 있었다. 이와 함께 그에게는 이미 하나님의 나라가 부활하신 그리스도와의 연합을 통하여 신자 개개인에게 그리고 교회를 통해 시작되었다는 현재적 종말론 사상이 있었다. 이점에서 웨슬리와 칼빈은 일치한다. 웨슬리 역시 하나님의 나라는 이 지상에서 시작되었다. 신자의 마음속에 이미 이루어졌다

고 확언한다.

웨슬리에게 있어서 신자의 마음속에 이미 시작된 하나님의 나라는 내면적 성화를 통하여 사회로 확대되고, 이를 통해 사회적 성화가 가능해진다. 칼빈 역시 율법의 제3기능인 율법의 채찍질 기능인 성화를 강조하여 루터와는 달리 성화를 보다 큰 비중으로 언급하고 있다. 성화를 통한 외적 열매를 주장하는 양자는 행동주의로 나아간다. 웨슬리는 18세기 산업화 과정 속에서 갈등과 분열의 위기에 처한 영국 사회를 그의 감리교 운동으로 구출 하였다. 칼빈 역시 16세기 제네바 시에 그의 신정 정치를 실현함으로써 이 땅 위에 이미 그리스도의 오심으로 시작된 하나님의 나라를 확장시키려 했다.

그러나 웨슬리의 성화 사상은 사회적 성화에서 우주적 성화로 연결되어 종말론적인 새 하늘과 새 땅까지 발전되는 데 비해서 칼빈의 성화는 종말론적인 하늘나라까지는 연결되지 않는다. 그의 성화는 다분히 이 땅에서만 의미를 가지는 듯 하다. 역사의 이편이 아닌 역사의 저편은 그에게 있어서 궁극적인 소망으로 비쳐지지만 잘 모르는 곳이야 선불리 언급하지 못할 곳이다.

칼빈이 종말론에서 이와 같이 소극적인 태도를 보이는 것은 아마도 당시의 광신주의자들의 신비주의적 묵시적 종말론에 대한 경계심에서 나온 것 일 수 있다. 이점은 그가 요한 계시록에 대해서는 언급을 삼가고 주석서를 쓰지 않은 데서도 볼 수 있지 않을까 한다. 그와는 대조적으로 웨슬리는 인생의 후반기에 갈수록 적극적으로 그의 설교들을 통해서 계시록적인 새 하늘 새 땅, 우주적 재창조에 대해 언급한다.

한편으로 칼빈이 종말에 관해서 우주적인 폭까지 연결시키지 못한 것은 당시 카톨릭의 자연 신학에 대한 반감에서도 비롯되지 않았나 싶다. 이점에서 칼빈은 시대적 한계의 제약을 받았거나 혹은 달리 말해서 시대적 사명에 충실했다고 말할 수 있지 않을까. 이렇듯이 어찌 보면 소극적이고 체계화되지 못한 그의 종말론은 그 뒤의 개신교 신학에서도 종말론에 대해 소극적인 태도를 낳게 한 원인으로 작용한 것 같다. 이러한 부정적인 영향은 18세기 존 웨슬리에 의해서 극복되어 보다 적극적이고 낙관적이고 체계화된 종말론으로 발전된 듯 하다.

2. 제언

종말이 언제 올 것인가에 대한 질문은 2천년 기독교 역사 안에서 끊임없이 제기되어 왔다. 이와 같은 종말론 혼돈의 주된 원인은 예수가 자신의 재림 시기를 점성가적 입장에서 예보한(predict) 것으로 착각한 데서 연유하였으며, 그 결과 종말론의 본질적인 문제보다는 재림 시기 측정과 같은 비본질적인 문제에 더욱 관심을 갖게 되었으며,⁶¹⁴⁾ 세상에서 자기의 할 일을 등한히 여기는 현실 도피적인 말세론에 빠지게 만들었다. 그러나 여러 성경에 나타나는 종말론은 흑암에서도 용기를 잃지 않고 소망을 가지고 책임적인 존재로서 영원하고 가치 있는 삶을 추구하는 삶, 즉 절망에서 소망을 찾는 삶⁶¹⁵⁾임을 잊어서는 안 된다. 단순히 앉아서 예보한 종말을 기다리는 것이 아니라 하나님의 역사에 동참하여서 세상의 변화를 추구하고 그 변화를 위해 현실에 적극적으로 참여하는 것이 예언자적인 삶이며 종말론적인 삶이다.

예수의 재림 시기에 관한 성경의 정신은 크게 세 부분으로 나누어 생각할 수 있다. 첫째, 주님의 재림이 반드시 있다는 점이다. 오늘날에도 부리(F. Buri)나 베르너(M. Werner)와 같은 자유주의 신학의 유산을 이어받은 신학자들은 재림이란 유대인들의 묵시문학으로부터 빌어온 개념으로 기독교 신앙과 조화될 수 없다는 관점을 갖고 있지만 이를 지지하는 사람은 많지 않다.⁶¹⁶⁾ 그러나 성경은 예수께서 분명히 재림 하실 것임을 여러 곳에서 언급하고 있다. “너희 가운데서 하늘로 올리우신 이 예수는 하늘로 가심을 본 그대로 오시리라(행 1:11)”. “이것들을 증거 하신 이가 가라사대 내가 진실로 속히 오리라 하시거늘 아멘 주 예수여 오시옵소서”(계 22:20). “인자가 권능자의 우편에 앉은 것과 하늘 구름을 타고 오는 것을 너희가 보리라”(막 15:62). 이상의 성구들 외에도 성경은 여러 곳에서 재림을 언급하고 있다(살전 5:2, 빌 4:5, 약 5:8).

예수 재림에 관한 성경의 가르침은 둘째, 예수의 재림의 시기는 아무도 알 수 없다는 것이다. 그럼에도 불구하고 시한부 종말론자들은 예

614) 박수암, “신약성서에 나타난 미래적 종말사상,” 장신대 개교 90주년 특강 (서울 : 장로회 신학대학, 1991), 7. 박수암은 본 특강에서 예수가 예보한 것이 아니라 예언을 한(prophesy)것이라 주장한다.

615) 강사문, “구약 성경에서 본 말세론”, 94.

616) 김명용, “1992년 재림론, 천년왕국, 열 뿔 짐승과 666”, 118.

수 재림 시기를 알 수 있다고 한다. 이들은 성경을 곡해하고, 일반 예언가들의 주장을 믿고, 더 나아가 직통 계시에 근거하여 시한을 정해 놓고 휴거가 있다고 주장하기도 하였다. 그러나 성경은 여러 곳에서 분명히 그날을 알 수 없다고 말하고 있다. “그러나 그 날과 그 때는 아무도 모르나니 하늘에 있는 천사들도, 아들도 모르고, 오직 아버지만 아시느니라”(마 24:36). 예수님께서서는 다음과 같은 말씀으로 열처녀 비유를 마무리 짓고 있다. “그런즉 깨어 있으라 너희는 그 날과 그 시를 알지 못하느니라”(마 25:13). 마가복음에서도 재림의 시기에 대한 불확실성을 강조하고 있는 구절이 있다.⁶¹⁷⁾

이상의 구절들을 통하여 그리스도의 재림의 정확한 시기를 알 수 없다는 사실을 배울 수 있다. 이처럼 종말의 시기는 아무도 알 수 없다. 종말의 시기는 성경에 감추어져 있는 비밀이다. 이 시기는 예수님도 모른다고 하셨다. “그러나 그 날과 그 때는 아무도 모르나니 하늘에 있는 천사들도, 아들도 모르고 아버지만 아시느니라”(막 13:22).⁶¹⁸⁾

예수의 재림에 대한 성경의 증거는 셋째, 종말이 언제인지 알 수 없기 때문에 매순간 주의하고 깨어 있어야 한다는 점이다. 그리스도의 재림은 우리가 전혀 예기치 못한 시간에 일어날 것이다. 그러나 재림의 때를 전혀 알 수 없기 때문에 우리는 항상 준비하고 경성해 있어야 할 것이다.⁶¹⁹⁾ 예수님 자신은 그의 재림의 징조들을 제시하고 있다. 그러므로 그의 재림을 위해 우리가 깨어 있어야 한다는 것은 또한 이런 징조들에 대해서도 정신 차려야 한다는 것을 의미하기도 한다. 즉, 항상 그리스도께서 다시 오실 것을 대비해 준비해야 함을 의미한다.⁶²⁰⁾

한국 교회는 세대주의적 영향을 받은 시한부 종말론의 극성 때문에 심한 흥역을 치렀던 바 있다. 그러나 지금도 군소집단으로 모여 시한부 종말론을 주장하고 있다는 것에 그 심각성이 더욱 크다 할 것이다. 그럼으로 우리는 이러한 도전 앞에 다음과 같은 자세로 대처해 나

617) 주의하라 깨어있으라 그 때가 언제인지 알지 못함이니라 그러므로 깨어 있으라 집 주인이 언제 올는지 혹 저물 때 일런지, 밤 중 일런지, 닭 울 때 일런지, 새벽 일런지 너희가 알지 못함이라 그가 홀연히 와서 너희의 자는 것을 보지 않도록 하라 깨어있으라 내가 너희에게 하는 이 말이 모든 사람에게 하는 말이니라(막 13:33-37).

618) 김명용, “1992년 재림론, 천년왕국, 열 별 짐승과 666,” 119.

619) A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*, 169.

620) A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*, 169.

가야 할 것이다.

첫째, 한국 교회는 이러한 이단적 종말론에 교인들이 미혹되지 않도록 올바른 종말론을 가르쳐야 한다. 이단들의 특징을 살펴보면 최종적인 계시인 성경보다 직통계시나 신비 체험 등을 더 중요시 하는 특징이 있다. 그런데 문제가 되는 것은 기성교회 내에서는 종말론에 대한 가르침이 거의 없으므로 교인들이 이단들이 하는 부흥회나 기도원등에서 이러한 잘못된 종말론을 배우고 있다는 데 있다. 이런 것에 미혹되지 않기 위해서는 그리고 거짓 예언과 잘못된 성경 해석을 분별할 수 있기 위해서는 성경이 최종적인 계시이며, 최고의 규범과 권위라는 신앙과 성경적인 종말론에 대한 바른 지식이 세상에 안주하여 종말을 부정하거나 종말에 무관심한 현상과 현실 도피적으로 임박한 종말을 지나치게 강조하는 현상, 이 양극단을 피하여 성경적인 종말 신앙을 가지기 위해서는 종말에 대한 바른 이해가 필요하다. 현재의 불안과 미래의 불확실성을 단순히 내세로 도피하는 것으로 해결하기 보다는 기독교적 신앙으로 대처하고 극복하는 적극적인 자세가 요구되어야 한다.

둘째, 사회가 불안하고 교회가 세속화되며 종말 신앙이 약화될 때마다 이단적 종말론이 일어난다는 것을 알아야 한다. 그럼으로 한국 교회는 물량주의, 대형교회주의 등 양적 성장과 현세 지향적 축복을 강조하는 등 세속화 되고 부패되지 않았는지를 점검해야만 한다.

셋째, 올바른 성경해석법을 교육해야 한다. 이단 종파는 성경을 편협하게 해석하거나 짜 맞추기 식으로 해석하여 정통적인 기독교 신앙을 변형시키거나 왜곡시킨다. 그러므로 우리는 올바른 성경 해석을 통하여서 바른 종말 신앙을 가져야 한다. 즉 바른 종말신앙이란 역사의 종말은 예수의 재림과 함께 나타난다는 것이고, 예수의 재림이 언제 있을지 아무도 모른다는 것이다. 그리고 신자들은 예수가 재림할 때까지 지상에 소금과 빛의 역할을 다하고 세상에 하나님의 나라를 건설하도록 봉사해야 한다. 거기에 더 나아가서 교회와 교인은 현세에서 가장 평화적이고 건설적이고 협조적이고 봉사적이고 사랑의 실천을 함으로써 현 역사를 하나님이 약속하신 새 하늘과 새 땅과 유사한 역사를 만들도록 최선을 다해야 한다는 것이다.

넷째, 성경지식을 떠난 지나친 신비체험주의를 경계해야 한다. 성경에 근거하지 않은 체험신앙은 위험하다는 인식이 있어야 한다. 이처

럼 성경을 능가하거나 역사를 외면하는 신비체험은 위험할 뿐 아니라 공허하다. 환상이나 직통계시를 좇다 성경을 버리는 어리석음을 범해서는 안 된다. 그러므로 우리는 성경과 체험신앙을 잘 조화하여 신앙생활을 해야 한다.

다섯째, 성경적 종말론 신학이 확립되어야 한다. 역사적으로 교리학이 발전되어 온 이유 중의 하나가 바로 이단들의 도전에 대응하기 위한 것이었다. 삼위일체 교리는 아리우스주의의 도전에 대응하여 만들어졌고, 예수의 양성교리는 네스토리우스주의에 대응하여 만들어진 것이다. 그러므로 한국 교회는 세대주의적 종말론에 근거를 둔 시한부 종말론의 도전에 대응하여 올바른 성경적 확립과 종말론적 신앙의 부흥을 위한 계기로 삼아야 할 것이다.

끝으로, 한국교회는 영혼의 결핍, 정신적 결핍, 사회·경제적 결핍을 느끼는 소외자들에게 관심을 가져야 한다. 잘못된 종말론에 매력을 느끼고 찾아가는 자는 사회에서 제외된 자, 피해를 받은 자, 서민 대중들이 많으므로 교회는 그들에게 삶의 소망을 들려주어야 한다. 그리고 교회는 사회 개혁의 책임적 존재가 되고 사회 개혁의 주체로서의 요청에 응답해야 한다.

참고문헌(Bibliography)

I.1차자료(Primary Source)

- 김흥기. 『존 웨슬레 신학의 재발견』 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 송홍국. 『웨슬레 신학』 서울: 대한기독교서회, 1983.
- _____. 『요한 웨슬레의 신학』 서울: 대한기독교 출판사, 1969.
- 이성주. 『웨슬리 神學』 서울: 성광문화사, 1987.
- 웨슬리 사업회, “존 웨슬리 총서” 전 10 권, 서울: 유니온 출판사, 1983.
- 1-2권 : 표준설교.
- 3권 : 존 웨슬리 위대한 선도자.
- 4권 : 존 웨슬리의 신학과 생애.
- 5-6권 : 신약성서 주해.
- 7-8권 : 일기.
- 9권 : 논문.
- 10권 : 서한.
- Calvin, John. 『칼빈의 예정론』 한국칼빈주의연구원역. 서울: 기독교 문화협회, 1986.
- _____. 『기독교강요(상)』 김종흡·신복윤·이종성·한철하 공역. 서울: 생명의 말씀사, 1988.
- _____. 『기독교강요(중)』 김종흡·신복윤·이종성·한철하 공역. 서울: 생명의 말씀사, 1988.
- _____. 『기독교강요(하)』 김종흡·신복윤·이종성·한철하 공역. 서울: 생명의 말씀사, 1988.
- _____. 『갈뱅의 요리문답』 한인수 역. 서울: 도서출판 경건, 1995.
- _____. 『신약성경주해- 디모데전서』 존 칼빈 성경주석출판위원회. 서울: 성서교재간행사, 1979.
- _____. 『신약성경주해- 에베소서』 존 칼빈 성경주석출판위원회. 서울: 성서교재 간행사, 1979.
- 전경연. 『칼빈의 생애와 신학사상』 서울: 대한기독교서회, 1992.
- 정성구. 『칼빈주의 사상대계』 서울: 총신대학출판부, 1995.

- 정일용 편. 『천년왕국과 종말』 서울: 총신대학부설 한국교회문제연구소, 1993.
- 조종남. 『요한 웨슬레의 신학』 서울: 대한기독교 출판사, 1984.
- _____. 『요한 웨슬레 설교선집 I』 서울: 도서출판 청파, 1994.
- Burtner, W. Robert and Chiles, E. Robert, *A Compend of Wesley's Theology*. Nashville: Abingdon, 1954.
- Calvin, John. *Institute of The Christian Religion*. Trans. and Indexed. Ford Lewis Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1975.
- _____. *The Bondage and Liberation of the Will*. Ed. A. N. S. Lane, Trans. G. I. Dvies. Michigan: Baker Books, 1996.
- _____. *Harmony of Mattew, Mark, and Luck II*. Trans. Pringle William. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1949.
- _____. *The Epistles of Paul The Apostle to the Romans and to the Thessalonians*. Trans. Ross Mackenzie. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1973.
- _____. *Sermon on Ephesians*. trans. The Banner of Truth Trust. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1987.
- _____. *Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians an Ephesians*, Trans. Pringle William. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1948.
- _____. *The Eschatology of the Reformation*. ed. w. Manson. Eschatology, London, oliver and Boyd 1953.
- _____. *LasT Admonition to Joachim Westphal*. Calvin's tracts and Treatises, by Henry Beveridge, n Grand Rapids: Eerdmans. 1958.
- _____. *Psychopennychia, in calvin's Tracts and Traetises*. tr by Henry Beveridge, 54:196. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- Canon. William R. *The Theology of John Wesley*. Nashville:

Abingdon Press. 1956.

Curnock, Nehemiah. cd. *"The Journal of the Rev. John Wesley."*
8Vols. London : Epworth Press, 1909-16.

Jackson, Thomas. ed. *"The Works of the Rev. John Wesley"*.
14 Vols; London: *Wesleyan- Methodist*
Book-Room, 1829-31.

I -IV : Journal.

V -VII : Sermons totaling 141.

VIII : Essays and letters.

IX : Letters and *"the Doctrine of*
Original Sin"

X : Essays

XI : Essays. *thoughts and observations.*

XII : Letters.

XIII : Letters, *essays and thoughts.*

XIV : Letters.

Outler, Albert C. *John Wesley*. N. Y.: Oxford University Press,
1964.

Sugden, Edward H. ed. *"Wesley's Standard Sermons"*

2 Vols. London: Epworth Press, 1921.

Telford, John. ed. *"The Letters of the Rev. John Wesley."* 8 Vols.
London: Epworth Press, 1931.

Custance, Arthur C. 『칼빈의 교리신학』 한국칼빈주의연구원편역.
서울: 기독교문화협회, 1986.

Davies, Mervyn A. 『칼빈주의 사상과 자유사상』 한국칼빈주의연
구원편역. 서울: 기독교 문화사, 1986.

Wendel, Francois. 『칼빈 그의 신학사상의 근원과 발전』 김재성
역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1999.

II.2차자료(Secondary Source)

1.국내서적

강정진. "칼뱅의 예정론의 전개" 『종교개혁과 개혁신학』. 낙산 흥

- 치모 교수 은퇴기념 논문집 편찬위원회. 서울: 성광문화사, 2000.
- 기독교사상 편집부 엮음. 『종말론의 올바른 이해』 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 김길성. 『개혁신앙과 교회』 서울: 총신대학출판부, 2001.
- 김명용. “예정론에 대한 바른 신학적 이해” 『장신논단』 제10집. 서울: 장로회신학대학교출판부, 1994.
- _____. “천년왕국신앙과 ‘92년 10월’ 시한부 종말론”, 『종교와 사회』 서울: 문경출판사, 1997.
- _____. “1992년 재림론, 천년왕국, 열 뿔 짐승과 666”, 『시한부 재림론 과연 성경적인가』 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1991.
- _____. 『한국교회와 종말』 서울: 총회신학 교육부, 1991.
- _____. 『현대의 도전과 오늘의 조직신학』 서울: 장로회 신학대학교출판부, 1997.
- 김성건. 『종교와 이데올로기』 서울: 민영사, 1991.
- _____. 『종교와 이데올로기』 서울: 민영사, 1991.
- 김성재 편. 『밀레니엄과 종말론』 천안: 한국신학연구소, 1999.
- 김영한. 『개혁신학이란 무엇인가』 서울: 한국기독교학생회출판부, 1995.
- 김의환 편역. 『개혁주의 신앙 고백집』 서울: 생명의 말씀사, 1984.
- 김진두. 『웨슬리의 실천신학』. 서울: 도서출판 진흥, 2000.
- 김철손. 『요한계시록 신학』 서울: 대한기독교서회, 1989.
- 김홍기. 『존 웨슬리 신학의 재발견: 개인적 성화와 사회적 성화의 역사적 재조명』. 서울: 감리교신학대학교출판부, 1995.
- _____. 『존 웨슬리의 구원론』. 서울: 성서연구사, 1995.
- _____. 『역사신학연구I』 서울: 성서연구사, 1996.
- 김홍기, 이후정, 임승안, 권희순 공저. 『존 웨슬리의 역사신학적 조명』. 서울: 감리교신학대학교 출판부, 1995.
- 노길명. “시한부 종말론의 배경과 성격”, 『한국신학종교연구』 서울: 경세원, 1996.

- 라보도 편저. 『칼빈주의 신학과 신앙』 서울: 성광문화사, 1985.
- 민경배. 『한국기독교회사』 서울: 대한기독교서회, 1983.
- 목창균. 『현대신학논쟁』 서울: 두란노출판사, 1996.
- _____. 『종말론 논쟁』 서울: 두란노, 1998.
- 박건택. “칼뱅의 기독교강요에 따른 그리스도인의 자유,” 『신학지남』 통권 제 224 호 (1995년 가을호).
- 박봉근. 『칼빈의 예정론 - 칼빈신학의 현대적 이해』 서울: 한국신학대학출판부, 1978.
- 박수암. 『요한계시록』 서울: 대한기독교출판사, 1996.
- 박영관. 『이단사이비종파』 서울: 예수교문서선교회, 1994.
- 박용규. 『초대교회사』 서울: 총신대학출판부, 1994.
- 박윤선. 『요한계시록』 서울: 영음사, 1977.
- 박형용. 『교의신학』 서울: 은성문화사, 1974.
- _____. 『박형용박사저작전집』 서울: 한국기독교교육연구원, 1981.
- 신복윤. 『종말론』 서울: 개혁주의 신행협회, 2001.
- 심창섭. 『재림과 종말』 서울: 두란노, 1994.
- 서철원. “칼 발트의 선택교리와 선교문제,” 『신학지남』 통권 제272호(2002년 가을호).
- 유동식. 『한국신학의 광맥』 서울: 전망사, 1982.
- 유해무. 『개혁교의학』 서울: 크리스찬다이제스트, 1997.
- 이광복. 『1000년 왕국논쟁』 서울: 도서출판 흰돌, 1994.
- 이근삼. 『개혁주의 신학과 교회』 서울: 기독교문서선교회, 1985.
- 이대복. 『이단종합연구』 서울: 기독교이단문제연구소, 2000.
- 이상근. 『요한계시록』 서울: 대한예수교장로회총회교육부, 1968.
- 이상호. 『종말론의 올바른 이해』 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 이원규. “개신교 근본주의의 문제”, 『한국교회 무엇이 문제인가?』 서울: 감신대출판부, 1998.
- _____. “해방후 한국인의 종교의식구조 변천연구”, 『현대 한국종교변동 연구』 성남: 한국정신문화연구원, 1993.
- 이장림. 『다가올 미래를 대비하라』 서울: 다미선교회 출판부, 1988.
- _____. 『하늘문이 열린다』 서울: 다미선교회 출판부, 1989.
- _____. 『경고의 나팔』 서울: 다미선교회 출판부, 1989.

- _____. 『1992년의 열풍』 서울: 광천출판사, 1991.
- 이재록. 『죽음 앞에서 영생을 맛보며』 서울: 도서출판 우림, 1981.
- _____. 『옛새동안의 만나 上』 서울: 도서출판 우림, 1990.
- _____. 『옛새동안의 만나 下』 서울: 도서출판 우림, 1990.
- _____. “십자가의 도”. 『기도의 햇불』 서울: 도서출판 우림, 통권 149호, (1995).
- _____. 각종 주보 설교 모음집 및 주의 종 교육 자료집 27권.
- _____. 『만민중앙교회 당회장 이재록 목사님 설교 목록집』 서울: 비서실 편집팀, 1997.
- 이종성. 『종말론』 서울: 대한 기독교 출판사, 1990.
- 이형기. 『종교개혁신학사상- 루터와 칼빈을 중심으로』 서울: 장로회신학대학교출판부, 1997.
- _____. 『역사속의 종말론』 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 임종만. 『내세론』 서울: 성광문화사, 1986.
- 전영식. 『예지예정과 성결』 서울: 성광문화사, 1984.
- 정일웅. “종말론의 혼란과 교회의 교육적 책임”, 『신학지남』 (1991년 가을호).
- 정행업. 『한국교회사에 나타난 이단논쟁』 서울: 한국장로교출판사, 1999.
- 조성노. 『역사와 종말』 서울: 현대신학연구소, 1992.
- 조영엽. 『종말- 내세론』 서울: 도서출판 미스바, 2004.
- 조용기. 『순복음의 진리』 서울: 영산 출판사, 1980.
- _____. 『다니엘서 강해』 서울: 서울서적, 1981.
- _____. 『종교나 자유냐』 서울: 서울서적, 1986.
- _____. 『요한계시록 강해』 서울: 서울서적, 1990.
- 조종남. 『요한 웨슬레의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 천영숙. “성령론 세미나” 2002. 11. 19. 강의안.
- _____. “종말론과 윤리에 관한 연구”, 『教授論文集』 서울: 韓榮神學大學校, 第6輯, 2002.
- 천정웅. 『요한계시록』 서울: 말씀의 집, 1993.
- 최삼경. 『시한부종말론 과연 성경적인가』 서울: 대한예수교장로회 총회 출판국, 1991.

- 최정만. “기독교 강요에 나타난 요한 칼빈의 선교사상” 『칼빈과 개혁사상』 광주: 광신대학교출판부, 2001.
- 최홍석. “도르트 신조에 나타난 TULIP 교리의 정당성과 선교적 함축” 『신학지남』 통권 제272호 (2002년 가을호)
- 총회교육국 편. 『기독교의 이단들』 서울: 대한예수교장로회총회, 1997.
- 하문호. 『교의신학』 서울: 한국로고스연구원, 1990.
- 한국기독교역사연구소. 『한국기독교의 역사』 서울: 기독교문사, 1996.
- 한국개혁주의 신행협회. 『신학사전』 서울: 성광문화사, 1981.
- 한영태, 『웨슬레의 조직신학』. 서울: 성광문화사, 1993.
- 한국웨슬리신학회. 『웨슬리와 감리교 신학』. 서울: 감리교신학대학교출판부, 1999.
- 황승룡. 『조직신학 (하)』 서울: 한국장로교출판사. 1993.

2. 외국서적

- Baker, Frank. *John Wesley: Contemporary Perspectives*. London: Epworth Press, 1988.
- Bancroft, Emery H. *christian Theology*. Zondervan. 1949.
- _____. *Elemental Theology*. Zondervan. 1977.
- Basinger, David and Basinger, Randall. "Inerrancy and Free Will: Some Further Thoughts". *The Evangelical Quarterly*
- Bayant, Barry. "John Wesley on the origins of Evil". *Wesleyan Theological Journal*. 1995. Spring.
- Beasley - Murray. *Jesus and The Last Days*, Hendrickson. 1993.
- Berkhof, L. *Systematic Theology*. Grand Rapid: WM. B. Eerdmans Publishing Co, 1981.
- Blocher, Henri. *Evil and The Cross: Christian thought and the problem of evil*. Leicester: Apollos. 1994.
- Boettner, L. *Postmillennialism, in The Meaning of Millennium*, ed. by R. G. Clouse. Downers Grove: IVP, 1977.

- _____. *The Millennium*, Grand Rapids: Baker, 1958.
- Braatan, C. E. *Christ and Counter-Christ: Apocalyptic Themes in Theology and Culture*. 1972.
- Brown, William Adams. *Christian Theology in Outline*. New York: Charles Scribner's Sons. 1907.
- Bultmann, R. K. *Jesus christ and my theology*. 1958.
- Buswell, J. Oliver. *Systematic Theology of Christian Religion*. Grand Rapids, MI: Baier Book House, 1984.
- Campell A. Ted. "John Wesley and Conyers Middleton on Divine Intervention in History". *Church History*. 1986. vol 55. no 1.
- _____. *The future of God*. 1969.
- Chafer, Lewis Sperry. *Dispensationalism*. Dalls: Seminary Press, 1936.
- _____, Lewis Sperry. *Systematic Theology*. 8 vols. Dallas: Dallas Seminary Press. 1948.
- Clouse, Robert G. edited. *Meaning Millenium 4 views*. IVP. 1973.
- Collins, Kenneth J. "Recent Trends in Wesley Studies and Wesleyan/Holiness Scholarship". *Wesleyan Theological Journal*. 2000. Spring. vol 35. no 1.
- Cohen, Arthur A. and Marvin Harlverson. *A Handbook of Christian Theology*. Abingdon. 1958.
- Cullmann, O. *Christ and Time: The primitive Christian of Time and History*. 1962.
- Cameron, R. M. *Methodist and Society in Historical Perspective*. New York: Abingdon Press. 1961.
- Cannon, William R. *The Theology of John Wesley*. Nashville: Abingdon Press, 1946.
- Carter, W. Charsles ed., *A Contemporary Wesleyan Theology vol. I, II: biblical, Systematic, and Practical*. Wimore: Francis Asbury Press, 1983
- Cobb, Jr. John B. *Grace & Responsibility: A Wesleyan Theology for*

- Today*. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Collins, Kenneth J. *The Scripture Way of Salvation: The Heart of John Wesley's Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- Coppedge, Allen. *John Wesley in Theological Debate*. Wimore: Wesley Heritage Press, 1987.
- Cox, Leo George. *John Wesley' Concept's of Perfection*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1964.
- Cushman, Robert E. *John Wesley's Experimental Divinity: Studies in Methodist Doctrinal Standards*. Nashville: Kingswood Books, 1989.
- Dabney, Charles. *Lectures in Systematic Theology*. Zondervan. 1972.
- Dabney, Robert Lewis. *Systematic Theology*. Banner of Truth. 1878.
- Dodd, C. H. *The parables of kingdom*. 1961.
- Douglas. J. D. *Who's Who in Christian History*. Tyndale. 1992.
- Dowley, Tim. *The History of Christianity*. A Lion Book. sydney. 1990.
- Dallimore, Arnold A. *Susanna: the Mother of John and Charles Wesley*. Darlington: Evangelical Press, 1992
- Davies, Rupert & Rupp, Gordon. *A History of The Methodist Church in Great Britain vols I ~III*. London: Epworth Press, 1965
- Deschner, John. *Wesley's Christology: An Interpretation*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1985. Reprint of 1960 edition with a new foreword by the author.
- Doughty, William Lamplough. *John Wesley: Preacher*. London: The Epworth, 1955.
- Edwards, Maldwyn. *John Wesley and the Eighteenth Century*. London: The Epworth Press, 1956.
- _____. *A History of the Methodist Church in Great Britain Vol.*

- I. London: Epworth Press, 1965.
- Evans, G. R. *Augustine on Evil*. New York: Cambridge University Press, 1984.
- Freedman, David Noel ed. *The Anchor Bible Dictionary* vol 6. New York: Doubleday, 1992.
- Feinberg, John. *predestination & Free Will*. Downer Grove: Inter Varsity Press, 1986.
- Geisler, Norman. *Predestination & Free Will*. Illinois: Inter Varsity Press. 1986.
- George, Timothy. *Theology of the Reformers*. Nashville: Broadman Press, 1988.
- Green, V. H. H. *The Young Mr. Wesley : A Study of John and Oxford*. London: Epworth Arnold (Publishers) Ltd, 1961.
- Grenz, Stanley. *Theology for The Community of God*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1994.
- Gunter, W. Stephen. *The Limits of "Love Devine": John Wesley's Response to Antinomianism and Enthusiasm*. Nashville: Kingswood Books, 1989.
- Hanson, P. D. *The power of Apocalyptic*. 1975.
- Hesselink, I. John. *Calvin's First Catechism*. Kentucky: Westminster/ John Knox Press, 1997.
- Harper, Steve, *John Wesley's Message for Today*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1983.
- Heitzenrater, Richard P. *The Elusive Mr. Wesley vol I,II: John Wesley as seen by Contemporaries and Biographers*. Nashville: Abingdon Press, 1984.
- _____. *Mirror and Memory: Reflections on Early Methodism*. Nashville: Abingdon Press, 1989.
- _____. *Wesley and the People Called Methodists*. Nashville: Abingdon Press, 1995.

- Henderson, D. Michael. *John Wesley's Class Meeting: A Model for Making Disciples*. Nappanee: Evangel Publishing House, 1997.
- Hynson, Leon D. *To Reform the Nation*. Grand Rapids: Francis and Taylor Press, 1984.
- Knight, Henry H. III. *The Presence of God in the Christian Life: John Wesley and the Means of Grace*. Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1992.
- Ladd, G. E. *Last Things*. 1978.
- Leith, John H. *Basic Christian doctrine*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Lindström, Harold. *Wesley and Sanctification*. London: Epworth Press, 1946.
- Lerch, David. *Heil und Heiligung bei John Wesley*. Zürich: Christliche Vereinsbuchhandlung. 1941.
- Livingston, James C. *Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II*. New York: Macmillan Publishing co., inc., 1971.
- Lowe, Walther. *Evil and the unconscious*. Chicago: Scholar. 1983.
- Lyman, Eugene. W. *Theology and Human Problems*. New York: Scribner. 1910.
- Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- _____. ed. *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*. Nashville: Abingdon Press, 1998.
- _____. "Prelude to a Dialogue: A Response to Kenneth Collins". Wesleyan Theological Journal. 2000. Spring. vol 35. no 1.
- Meeks, M. D. *Origins of Theology of Hope*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

- _____. ed., *The Future of The Methodist Theological Traditions*. Nashville: Abingdon Press, 1985.
- Michy, P. A. *Essentials of Wesleyan Theology*. Michigan: Zondervan Publishing House. 1980.
- Migliore, Daniel L. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company. 1991.
- _____. *Faith seeking understanding*. Michigan: Willim B. Eerdmans Publishing Company. 1991.
- Moltmann, J. *Theology of Hope: on the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. New York: Harper & Row, 1971.
- _____. *The Future of Hope*. 1971.
- _____. *The coming of God: Christian Eschatology*. Minneapolis: Fortress press, 1996.
- Moore, L. Robert. *John Wesley and Authority: A Psychological Perspective*. Missoula: Scholars Press, 1979.
- Mozley, J. B. *A Treatise on the Augustinian Doctrine of Predestination*. London: John Murray, 1883.
- Niesel, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. Trans. Harold Knight. Grand Rapids: Baker Book House, 1980.
- Oden, C. Thomas, *John Wesley's Scriptural Christianity*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1994.
- Outler, Albert C. *John Wesley*. New York: Oxford University Press, 1964.
- _____. *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler*. ed. Thomas C. Oden and Leicester R. Longden. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematische Theologie Band 3*, Vandenhoeck: Göttingen 1993.
- Parker, D. "Original Sin: A Study in Evangelical Theory". The

- Evangelical Quarterly. 1989. 61:1.
- Parker, T. H. L. *Calvin An Introduction to His Thought*. Kentucky: Westminster/ John Knox Press, 1995.
- Park Jong Choen ed., *Systemic Theology*. 서울: 감리교신학대학교. 1998.
- Peters, Ted. *Sin: Radical evil in soul and society*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 1994.
- Pittenger, Norman W. *The Christian Understanding of Human Nature*. Philadelphia: The Westminster Press, 1991.
- Plüger, O. *Theocracy and Eschatology*. 1965.
- Rack, Henry D. *Reasonable Enthusiast: John Wesley and Rise of Methodism*. Philadelphia: Trinity Press International, 1989.
- Ramsey, Boniface. *Beginning To Read the Father*. New York: Paulist Press, 1985.
- Rattenbury, Ernest J. *The Conversion of the Wesley: A Critical Study*. London: Epworth Press, 1938.
- Richey, Russell E., Kenneth E. Rowe, and Jean Miller Schmidt, eds. *Perspectives on American Methodism: Interpretive Essays*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Rowe, Kenneth E. *The Place of Wesley in Christian Tradition*. Metuchen, N. J.: Scarecrow, 1976.
- Runyon, Theodore. *The New Creation: John Wesley's Theology Today*. Nashville: Abingdon Press, 1998.
- _____. ed. *Wesleyan Theology Today*. Nashville: Kingswood Books, 1985.
- Rupp, E. Gordon. *Religion and England, 1688-1791*. Oxford: Clarendon, 1986.
- Ryrie, Charles C. *Basic Theology*. Illinois: Victor Books, 1986.
- Sangster, William. *The Path to Perfection*. London: Epworth, 1942.

- Schmidt, Martin. *John Wesley: A Theological Biography*. Tr. by Norman P. Goldhawk. vol. I ~ II. Nashville: Abingdon Press, 1973.
- Schweitzer. A. *The Kingdom of God and primitive Christianity*. 1968.
- _____. *The Quest for the Historical Jesus*. 1966.
- Shaw, Robert. *An Exposition of The Westminster Confession of Faith Fearn: Christian Focus Publication*, 1992.
- Snyder, Howard A. *The Radical Wesley*. Downer Grove; Inter- varsity Press, 1980.
- Spykman, Gordon. *Reformational Theology; A New Paradigm for Doing Dogmatic*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1992.
- Sykes, Stephen. Booty, John and Knight Jonathan ed., *The study of Anglicanism*. London: Fortress Press. 1998.
- Tanner, Norman P. ed. *Decrees of The Ecumenical Councils vol. 2 (Trent to Vatican II)*. Washington: Georgetown University Press. 1990.
- Thiessen, Henry C. *Introduction Lectures in Systematic Theology*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1959.
- Torrance, T. F. *Calvin's doctrine of Man*. London: Oliver and Boyd. 1974.
- Wainwright. G. *Eucharist and Eschatology*. 1973.
- Starkey, Lycurgus M. *The Work of the Holy Spirit: A Study in Wesleyan Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1962.
- Taylor, Richard S. *Exploring Christian Holiness: The Theological Formulation*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1985.
- Towlson, Clifford W. *Moravian and Methodist: Relationships and Influences in the Eighteenth Century*. London: Epworth Press, 1957.

- Turner, George Allen. *The Vision which Transform*. Kansas: Beacon Hill, 1964.
- _____. *The More Excellent Way: The scriptural Basis of the Wesleyan Message*. Indiana: Light and Life Press, 1952.
- Tuttle, Robert G., Jr. *John Wesley: His Life and Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1982.
- Tyerman, L. *Life and Times of the John Wesley, M, A. vol. I ~ III*. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1872.
- Wearmouth, Robert F. *Methodism and Common People of the Eighteenth Century*. London: Epworth Press, 1945.
- Wynkoop, Mildred Bangs. *Foundations of Wesleyan Arminian Theology*. Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1967.
- _____. *The Theology of Love*. Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1972.

3.번역서적

- Althaus, Paul. 『마르틴루터의 신학』 구영철 역. 서울: 성광문화사, 1994.
- Ames, William 『신학의 정수』 서원모 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1988.
- Aquinas, Thomas. 『신학대전1부 제2권』 정의채 역. 서울: 성바오로출판사, 1993.
- _____. 『신학대전1부 제3권』 정의채 역. 서울: 바오로딸, 1994.
- Augustine. 『자유지론』 박일만 역. 서울: 풍만출판사, 1985.
- _____. 『Anti-Pelagian Writings(어거스틴의 은총론Ⅱ)』 Ed. _____.
- _____. 『작품으로 살펴본 어거스틴 사상』 Ed. Norman L. Geisler. 박일만 역, 서울: 성광문화사, 1994.
- _____. 『하나님의 도성』 조호연·김종흡 역. 서울: 크리스찬다

- 이제스트, 1998.
- Barth, Karl. 『은총의 선택 및 복음과 율법』 전경연 역. 서울: 한국 신학대학출판부, 1985.
- Bavinck, Herman. 『개혁주의 신론』 이승구 역. 서울: 기독교문서선교회, 1992.
- _____. “칼빈과 일반은총.” 『칼빈의 종교개혁사상』 윌리엄 팩 암스트롱 편저. 한국칼빈주의연구원편역. 서울: 기독교문화협회, 1986.
- Berkhof, Louis. 『조직신학』 권수경 · 이상원 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1992.
- Boice, James M. 『기독교강요 교리설교』 지상우 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1996.
- Bromiley, Geoffrey W. 『칼 바르트 신학개론』 신옥수 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1995.
- _____. 『역사신학』 서원모 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
- Cell, George Croft. 『존 웨슬레의 재발견』. “*The Rediscovery of John Wesley*”, 송홍국 역. 서울: 대한기독교출판사, 1992.
- Clouse, Robert G. 『천년왕국』 권호덕 역. 서울: 성광문화사, 1999.
- Custance, Arthur C. 『칼빈의 교리신학』 한국칼빈주의연구원편역. 서울: 기독교문화협회, 1986.
- Dodd C. H. *The Parables of the Kingdom.*, London: Nisbet, 1935.
- _____. *The Apostolic Preaching and its Developments.*, London: Holder and Stoughton, 1936.
- Erickson, Millard. 『구원론』, 김광렬 역. 서울: 기독교문서선교회, 1992.
- Gonzalez, Justo L. 『초대기독교회사』 서영일 역. 서울: 은성, 1987.
- Grudem, Wayne. 『조직신학(중)』 노진준역. 서울: 은성, 1996.
- Hodge, Charles. 『조직신학 I』 김귀탁 역. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2002.
- Hodgson, Peter C. and King, Robert H. ed., 『기독교 신학』.

- “*Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*”, 황승룡 역. 서울: 성광출판사, 1986.
- Hoekema, Anthony A. 『개혁주의종말론』 류호준 역. 서울: 기독교 문서선교회, 1998.
- Holtrop, Philip C. 『기독교강요핸드북』 박희석 · 이길상 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1995.
- Kelly, J. N. D. 『고대 기독교 교리사』. “*Early Christian Doctrine*”, 김광식 역. 서울: 한국 기독교 문학 연구소, 1980.
- Klooster, Fred H. 『칼빈의 예정론』 신복윤 역. 서울: 성광문화사, 1994.
- Lane, Tony. 『기독교사상사』 김응국 역. 서울: 도서출판 나침반, 1994.
- Lohse, Bernhard. 『*A Short History of Christian Doctrine*』 차종순 역. 서울: 목양사, 1990.
- Ladd G. E. 『개혁주의 종말론 강의』 이승구 역. 서울: 도서출판 이레서원, 2000.
- Lamprecht, S. P. 『서양철학사』 김태길외 2인역. 서울: 을유문화사, 1983.
- McGrath, Alister E. 『이신칭의의 현대적의미』 김성응 역. 서울: 생명의 말씀사, 1996.
- _____ 『역사속의 신학』 김홍기 · 이형기 · 임승안 · 이양호 역. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- Meeter, H. Henry. 『칼빈주의 근본원리』 신복윤 역. 서울: 성광문화사, 1990.
- Melanchthon, Philip. 『신학총론』 이승구 역. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2000.
- Neve, J. L. 『기독교 교리사』. “*A History of Christian Thought*”, 서남동 역. 서울: 대한 기독교 서회, 1965.
- Niesel, Wilhelm. Trans. Harold Knight. 『칼빈의 신학사상』 기독교학술연구원 역. 서울: 기독교문화사, 1986.
- Ott, Heinrich. 『神學解題』 김광식 역. 서울: 한국신학연구소, 1993.
- Outler, Albert C. 『웨슬레 정신으로 본 복음주의』. “*Evangelism*

- in the Wesleyan Spirit*", 허선규 역. 서울: 기독교대한감리회본부교육국, 1982.
- Parker, T. H. L. 『칼빈신학입문』 박희석 역. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2001.
- Perrin, Norman. 『하나님의 나라』 이훈영 · 조호연 역. 서울: 도서출판 솔로몬, 1999.
- Placher, William. C. 『기독교신학사』 박경수 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1988.
- Pöhlmann, Horst G. 『교의학』. [Abriss der Dogmatik] 이신건 역. 서울: 한국 신학 연구소, 1995.
- Ridderbos, Herman. 『하나님 나라』 오광만 역. 서울: 도서출판 엠마오, 1999.
- Sproul, R. C. 『개혁주의 은혜론』 노진준 역. 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- Sauter, G. 『종말론 입문』 최성수 옮김. 서울: 한들출판사, 1999.
- Seeberg, Reinhold. 『기독교 교리사 중·근세편』. "The History of Doctrines vol. II" 김영배 역. 서울: 도서출판 엠마오, 1985.
- Tabraham, Barrie. 『감리교회 형성사』. "The Making of Methodism", 김희중 역. 김홍기 감수. 서울: 도서출판 감신, 1998.
- Torrance, T. F. "The Eschatology of the Reformation", Scottish Journal of Theology Occasional Papers No.2., Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953.
- Wallace, Ronald S. 『칼빈의 사회 개혁 사상』 박성민 역. 서울: 기독교문서선교회, 1995.
- Warfield, Benjamin B. 『The Plan of Salvation』 모수환 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1993.
- _____ . 도날드맥킴 편저. 『칼빈신학의 이해』 이종태 역. 서울: 생명의 말씀사, 1996.
- Wiley, H. Orton. · Culbertson Paul T. 『웨슬리안 조직신학』 전성용 옮김. 서울: 도서출판 세복, 2002.
- Williams, I Collin W. "John Wesley's Theology Today" 이계준 역.

- 서울: 전망사, 1983.
- _____. 『하나님 나라』 원광연 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2000.
- _____. 『예수와 하나님의 나라』 이태훈 역. 서울: 도서출판 엠마오, 2001.
- Yocum, Dale M. 『웨슬레신학과 칼빈신학의 비교』 손택구 역. 서울: 보이스사, 1998.
- 루터. 『루터저작선』 존 딜렌버거 편집. 이형기 옮김. 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
- 마키다 요시카즈. 『개혁과 신앙이란 무엇인가』 이종전 역. 인천광역시: 아벨서원, 2002.
- 미하엘 벨커·존 폴킹혼 엮음. 『종말론에 관한 과학과 신학의 대화』 신준호 옮김. 서울: 대한기독교서회, 2002.
- 베르나르 코트레, 『루터 칼뱅 웨슬리』 박건택 옮김. 서울: 솔로몬, 2004.
- 뵈트너, 로레인. 『칼빈주의 예정론』 홍의표 역. 서울: 백함출판사, 1972.
- 스틸, D. N. 토머스, C. C. 『칼빈주의와 알미니안주의』 김남식 역. 서울: 베다니출판사, 1982.
- 샤프, 필립. 『필립샤프의 교회사(VIII)』 서영일 역. 서울: 은성, 1994.
- 해그룬트, 뱅트. 『신학사』 박희석 역. 서울: 성광문화사, 1991.
- 『세계철학대사전』: 서울: 교육출판공사, 1988.
- 한국개혁주의 신행협회. 『신학사전』 서울: 성광문화사, 1981.

4. 논문 및 잡지류

- Im, Seung An. *John Wesley's Theological Anthropology: A Dialectic Tension Between The Latin Western Patristic Tradition(Augustine) and The Greek Eastern Patristic Tradition(Gregory of Nyssa)*. A Dissertation for degree of Doctor of Philosophy of Drew University, 1994.
- Kim, Hong Ki. *The Theology of Social Sanctification Examined in the Thought of John Wesley and in Minjung Theology: A*

- Comparative Study*. Ph. D. Dissertation, Drew University, 1991.
- Lee, Hoo Jung. *The Doctrine of New Creation in the Theology of John Wesley*. Ph. D. Dissertation, Emory University, 1991.
- McCormick, K. Steve. *John Wesley's Use of John Chrysostom on the Christian Life: Faith Feilled with the Energy of Love*. A Dissertation for degree of Doctor of Philosophy of Drew University, 1983
- Rogers, A. Charles. *The Concept of Prevenient Grace in The Theology of John Wesley*. A Dissertation for degree of Doctor of Philosophy of Duke University, 1967.
- Scanlon, M. J. *The Christian Anthropology of John Wesley*. A Dissertation for degree of S. T. D. of The Catholic University of America, 1969.
- Walker, G. Clinton. *John Wesley's Doctrine of Justification in Relation to Two Classical Anglican Theologians: Richard Hooker and Lancelot Andrewes*. A Dissertation for degree of Doctor of Philosophy of Baylor University, 1993.
- 강춘호. "시한부 종말론 그 역사와 배경" 『폴빛 목회』 제 10월호 (1992. 10).
- 김균진. "종말론과 윤리" 『신학사상』 (제 74 권 1991. 가을호).
- 김동완. "세대주의의 새로운 동향" 『목회와 신학』 제 2월호 (1995. 2).
- 김성건. "종말론 대두에 관한 사회학적 분석" 『신학사상』 (1991. 가을호).
- _____. "천년왕국신앙과 '92년 10월' 시한부 종말론", 『종교와 사회』 서울: 문경출판사, 1997.
- 김영한. "사이비 이단과 정통의 표준", 한국기독교문화 연구소 편, 『한국기독교와 사이비 이단운동』 서울: 숭실대학교 출판부, 1995.

- 노길명. “시한부 종말론의 배경과 성격”, 『한국신학종교연구』 서울: 경세원, 1996.
- 목창균. “시한부 종말론의 위협과 대책.” 목회와 신학 제 1월호 (1992. 1).
- 성기호. “세대주의 신학이 한국교회에 미친 영향은” 『목회와 신학』 제 2월호 (1995. 2).
- 심창섭. “한국교회사에 나타난 종말사상” 『목회와 신학』 제 4월호 (1990. 4).
- 이원규. “개신교 근본주의의 문제”, 『한국교회 무엇이 문제인가?』 서울: 감신대출판부, 1998.
- _____. “해방후 한국인의 종교의식구조 변천연구”, 『현대 한국종교 변동 연구』 성남: 한국정신문화연구원, 1993.
- 이종성. “천년왕국신앙과 그리스도교 역사관 『기독교사상』 (1991. 2).
- 정일웅. “한국교회의 종말신앙과 윤리” 『목회와 신학』 제 2월호 (1992. 2).
- _____. “종말론의 혼란과 교회의 교육적 책임”, 『신학지남』 (1991년 가을호).
- _____. 편. 『천년왕국과 종말』 서울: 총신대학부설 한국교회문제연구소, 1993.
- 정진홍외 2인, “한국교회 성장과 신앙 양태에 관한 조사연구” (1982).
- 한정건. “시한부 종말론 이후의 천년왕국설을 재고찰한다” 『목회와 신학』 제 10월호(1993. 10).
- 황승룡. “시한부 종말론의 이단성” 『신학이해』 제 9집 (1991).
- _____. “종말에 나타난 이단” 『사이비 이단 연구』 상담자료 제 6집(1993).
- 홍치모. “초기 미국선교사들의 신앙과 신학” 『신학지남』 제 51권 (1984년, 봄, 여름호).

ABSTRACT

Study on eschatology represented in the theological idea of John Calvin and John Wesley

Jong-Man Park

*Ph. D. in Systematic Theology
The Graduate School
of Han young Theological University
Seoul, Korea*

(Faculty Adviser : Prof. Kab-San Kang)

1. The purpose of this paper is as follows.

1) Eschatology handles problems of religion and life, that is, the ultimate problems of death, resurrection and a posthumous world and is the same as Omega Point, so that it is required to establish this tenet.

2) Eschatology is the center of a Christian faith and, also in eschatology, a crown and capstone of eschatology. It can be said that eschatology is a true foundation stone in that eschatology can give an answer to the questions to which each part of theology did not give an answer.

3) Like this, it is a matter for regret that eschatology, which is the center of a Christian faith and theology, escapes from the doctrine of the Bible and is prejudiced and distorted and thus

becomes a hotbed of heresy and pseudo religion. The author wants to make Kingdom of God by again recovering eschatology and overcoming distrust.

4) This paper is intended to recover the soundness of Korean churches and warmly greet the coming God by removing wrong prejudice and misunderstanding of eschatology and establishing eschatology which is historical, practical, biblical and theological through comparing and analyzing eschatology among theological ideas of John Calvin, a typical theologian during Religious Reformation, and John Wesley, a pioneer of Reconstruction Movement of the 18th century and creator of the Methodist Church.

5) There have been no many preceding studies about this field and, considering the effect of Calvin and Wesley on Korean churches, it can be said significant to examine their standpoints on the last things, because it is, in a certain sense, a method of seeking the way to unified theology and furthermore can be a physical and human method able to achieve the unification and compromise of Korean churches.

2. The result of this paper is as follows.

1) Start of an eschatological prospect: The whole range of Calvin's theology contains preferential recognition of the transcendental absolute sovereignty of God. It is the point that salvation is a sphere of election by God's sovereignty what is stressed in double predestination of election and abandonment. A human being is a passive existence as far as salvation is concerned about. If the faith given to present believers is one sign representing the sovereign election of God, the sign can be said to be the revelation and promise of the eschatological future. In that regard, the start of Calvin's eschatological perspective starts from being passively given without the will of man.

However, Wesley acknowledges man's active election of God's

grace. Wesley thought that salvation is composed of leadership by God prevenient grace and man's answer to that. Therefore Wesley, acknowledging justification by a faith, stresses sanctification that starts with rebirth together with that.

2) Problem of death: To Calvin, death is the end of sinful life on the earth and connected to hope for Heaven. Individual death becomes the line distinguish the present from the future, and the eschatological central event.

Wesley maintains that a man is to be newly born spiritually by rebirth, that is, revelation of the Holy Ghost. With that, sanctification that recovers into the shape of God, and the last salvation that is the completion of sanctification is achieved through a faith and salvation. To him, death is a process which continues to grow from a process of sanctification from full sanctification and, at last, is connected to glory.

3) Standpoint of sanctification: Calvin's sanctification is that based on the Holy Ghost, while sanctification of Wesley is that by the responsible answer of man's will.

4) Kingdom of God: God's Kingdom of Wesley is completed as universal sanctification through individual and social sanctification. To him, a new heaven and a new earth are recoveries to inherent creation. Universal salvation sanctifying not only a man but also the whole universe by a man recovering the shape of God.

However, to Calvin, such universal eschatological vision is scarcely found. Calvin refers to a creature of the universe as a tool for judging the deserted persons. At that time, God's judgment is like a flame which swallows everything, and all the creatures are used as the tool for God's judgment. Calvin's eschatological prospect can be considered comparable to universal eschatology of Wesley in this regard too.

5) Standpoint of eschatology: Calvin thought that, since the end of the world was achieved within a human being, the churches in

the earth exist in the last age, and the last things was occurring in history. Calvin had strong eschatological hope about the second coming of Jesus Christ. Also, he had a present eschatological idea occurred through individual believer and churches. About this regard, Wesley and Calvin agree with each other. Wesley also asserts that God's Kingdom started in this earth. He is sure that the Kingdom was created in the heart of believers.

Wesley said that God's Kingdom that started in the heart of believers was expanded to society through internal sanctification and through that, social sanctification was possible. Calvin, differently from Ruther, also stressed sanctification, the third and whipping function of the Rules.

6) Standpoint against society: Both two persons, who assert external fruit through sanctification, stick to behaviorism. Wesley rescued English society that faced the crisis of discord and separation in the process of industrialization in the 18th century through his Methodist Church Movement. Calvin also tried to expand God's Kingdom which already started in this earth owing to misjudgment of Jesus Christ, by materializing his theocratical politics in Jeneva City in the 16th centry.

But the sanctification of Wesley is connected from social to universal and developed to a hew heaven and a new earth, while that of Calvin is not connected to eschatological heaven. His sanctification seems to have a sense only in this earth.

It seems to originate from worry about the mysterius implicit eschatology of fanatics in those times and antipathy of the Catholic Church against natural theology that Calvin takes such passive attitude toward eschatology. In this regard, it can be said that Calvin was restricted by the limit of the times, so to speak, sticked to the mission of the times. Like this, his eschatology, passive and not systematized in a certain sense, seemed to cause a negative attitude toward Protestant eschatology. It seems that such negative

effect was reduced by John Wesley in the 18th century, developing into more positive, optimistic and systematic eschatology.

A thesis submitted to the faculty of the Graduate School of Han Young Theological University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Theology on November, 2004.