

Reform & Revival

갱신과 부흥

Bulletin of Korean Institute for Reformed Studies

2012. Vol. 11

2 갱신과 부흥 11호를 펴내며 이상규

4 논문

- 5 개혁신학 전통에서 본 한국 교회 김영재
- 37 칼빈에게 있어서 교회와 국가 와타나베 노부오
- 46 나라에 대한 칼빈의 이해 : 하나님의 나라와 교회, 그리고 국가 황대우
- 70 한국장로교회의 칼빈주의 수용에 있어서의 이중적 태도 황재범
- 95 한국에서의 개혁주의 신학의 수용과 발전 이상규
- 115 성령의 인치심에 대한 칼빈의 이해 이신열

133 목회자와의 대담

- 134 정주채 목사

154 목회칼럼

- 155 무능한 목사의 몸부림 김은성
- 159 하나님이 쓰시는 목회자 김철봉

172 교회개혁의 역사와 인물4

- 173 존 위클리프 이상규

179 서평

- 180 마크 A. 놀 & 캐롤린 나이스트롬 『종교개혁은 끝났는가?』 황대우
- 194 마크 A. 놀 『복음주의의 발흥』 김영석
- 200 존 울프 『복음주의 확장』 조규통

갱신과 부흥 11호를 펴내며

이상규(개혁주의학술원 원장)

2012년을 마감하면서 ‘갱신과 부흥’ 11호를 발간하게 되었습니다. 이번에도 옥고를 주신 여러 필자들에게 깊은 감사를 드립니다. 뒤돌아보면 2012년은 한국교회의 갱신이 시급하다는 점을 인식시켜준 한 해였습니다. 교회와 교회 지도자들에 대한 신뢰가 무너지고, 교회나 교회지도자들이 부정과 비리에 연루되어 도덕적으로나 윤리적으로 지탄의 대상이 되기도 했습니다. 지난 9월의 대한예수교장로회 합동교단 총회에서는 외부 인력이 동원되고 가스충이 등장하여 소란이 일기도 했습니다. 노회나 총회를 성노회(聖老會)나 성총회(聖總會)라고 말하는 것이 얼마나 부당한가를 시위해 준 사건이었습니다. 장로교 총회에서 최초로 경찰이 동원된 것은 1950년 4월 21일 대구제일교회에서 개최된 제36회 총회였습니다. 그로부터 2달 후 6.25가 발생하여 어떤 이는 한국교회의 대립과 분열이 전쟁의 원인이었다고 해석하기도 했습니다. 그 이후 한국교회 총회는 소란했고 대립과 분열로 점철된 총회였습니다. 함께 모여 총의(總意)를 다지는 회의가 아니라 때로는 심리적으로 때로는 물리적으로 상대를 공격하는 총회(銃會)였습니다. 가스충의 등장은 예견된 것이었습니다. 세습문제 또한 심각한 현실이 되었습니다. 금년으로 구태의 부끄러운 모습을 뒤로하고 새로운 갱신과 부흥을 이루는 새해가 되었으면 합니다.

이번에도 옥고를 주신 분들께 감사합니다. 김영재 교수님의 “개혁신학 전통에서 본 한국 교회, - 한국 교회 성장의 명암과 전망 -” 는 지난 10월 30일 개최된 본 원의 제7회 종교개혁기념학술세미나에서 발표된 원고입니다. 한국교회가 안고 있는 여러 문제점들을 지적해 주신 귀한 가르침이었습니다. 이 때 발표된 와타나베 노부오 박사님의 “칼빈에게 있어서 교회와 국가”를 같이 이번호에 같이 게재하게 되었습니다. 와타나베 노부오 박사는 90세의 고령이지만 기쁨으로 오셔서 강연해 주시고 질의에 응답해 주신 것을 감사드립니다. 계명대학교 신학과 황재범 교수님의 “한국장로교회의 칼빈주의 수용에 있어서의 이중적 태도”는 지난 2012년 5월 31일 본 원의



칼빈학술세미나에서 발표된 논문인데 이번 호에 같이 게재하게 되었습니다. 그 외에도 고신대학교의 황대우 교수님의 “칼빈의 국가정부론”, 이신열 교수님의 “성령의 인치심에 대한 칼빈의 이해”를 소개하게 된 점을 기쁘게 생각합니다. 또 경기도 용인에 위치한 향상교회 정주채 목사님과의 대담은 독자들에게 자극과 도전을 줄 것으로 확신합니다. 정주채 목사님은 정도와 정행을 가르치고 실천하시는 목회자이신데, 끊임없이 자신을 성찰하고 정상적이고 정당한 바른 목회가 무엇인가를 성찰하시는 분입니다. 그분의 삶의 여정, 목회생활과 한국교회에 대한 생각들이 우리에게 귀한 가르침을 줄 것으로 확신합니다. 분주하신 중에서도 대담에 임해 주신 점에 대하여 감사드립니다.

이번에 또 감사한 점은 거제도 섬김의 교회 김은성 목사님의 목회 칼럼을 게재하게 된 일을 하나님께 감사합니다. 그가 봉사하는 교회 이름처럼 늘 섬기며 겸손하게 일하시는 김목사님은 신앙적으로 모범이 되시고 인격적으로도 존경을 받는 목회자입니다. 그의 목회생활에 대한 진솔한 이야기는 우리에게 감동을 줍니다. 부산 사직동교회 김철봉 목사님의 후배 목회자들을 위한 충고 또한 이번 호에 소개하는 값진 기록입니다. 우리 교단(회)총회의 지도자이자 신실한 목회자인 김철봉 목사님은 그간의 목회 경험을 통해 목회자의 길을 가는 후배 후학들에게 소중한 가르침을 주고 있습니다.

그 외에도 서평을 보내주신 분들, 곧 황대우, 김영석, 조규통 목사님께 감사드립니다. 우리 개혁주의학술원을 위해 기도해 주시고 물질적으로 후원해 주시는 분들, 그리고 『갱신과 부흥』독자들에게 깊은 감사를 드립니다. 복된 새해가 되시기를 기도합니다.

2012. 12. 26.

개혁주의학술원 원장 이상규.

Articles



논문

- 5 개혁신학 전통에서 본 한국 교회
김영재 (전 합동신학대학원대학교 교수, 역사신학)
- 37 칼빈에게 있어서 교회와 국가
와타나베 노부오 (동경 고백교회 담임목사, 전 아시아 칼빈학회장)
- 46 “나라”에 대한 칼빈의 이해 : 하나님의 나라와 교회, 그리고 국가
황대우 (고신대학교 교수, 역사신학)
- 70 한국장로교회의 칼빈주의 수용에 있어서의 이중적 태도
황재범 (계명대학교 교수, 조직신학)
- 95 한국에서의 개혁주의 신학의 수용과 발전
이상규 (고신대학교 부총장, 개혁주의학술원 원장)
- 115 성령의 인치심에 대한 칼빈의 이해
이신열 (고신대학교 교수, 교의학)

개혁신학 전통에서 본 한국 교회¹⁾

(한국 교회 성장의 명암과 전망)



김영재(전 합동신학대학원대학교 교수)

교회 역사를 보면 교회 성장의 명암은 초대 교회 때부터 있었다. 칼빈이 정의한 대로 교회는 하나님의 말씀에 응답하는 신자의 모임인 동시에 하나님께서 제정하신 기관이지만, 교회가 불완전한 사람들의 모임이어서도 그렇고, 하나님의 말씀을 이해하고 실천하는 데 부족하거나 잘못하는 경우가 많기 때문에 시초부터 교회에는 명암이 있었다. 예수님의 비유와 가르침에서 이미 이에 대한 경고를 볼 수 있으며, 사도행전과 고린도전후서를 비롯한 여러 서신서에도 그런 경고가 있고, 결과가 반영되어 있다. 교회의 어두운 부분은 교회의 밝은 부분에 미치지 못하는 모든 것들인 반면에, 교회의 밝은 부분은 성경에서 말씀하는 바람직한 교회상이다. 사도 시대의 예루살렘교회에서 그 예를 볼 수 있다. 베드로 사도의 말을 듣고 수많은 사람들이 회개하고 세례를 받고, 사도의 가르침을 받아 서로 교제하며 떡을 떼며 기도하기를 전혀 힘쓴 일과 날마다 마음을 같이하여 성전에 모이기를 힘쓰고... 하나님을 찬미하며 온 백성에게 칭송을 받으니 주께서 구원 받는 사람을 날마다 더하게 하시므로 교회가 성장하게 된 것은 지상의 모든 교회가 따라야 할 교회의 밝은 부분이다(행 2:37~47).

신학의 기능은 하나님의 말씀을 이해하고 변증하며 설명하고 실천을 독

1) 이 글은 필자의 『한국 교회사』(수원: 합신대학원출판부 2009)에서 논한 “한국교회의 현실과 전망”을 보완한 것임을 밝히며 양해를 구한다.

려하는 것일 뿐 아니라, 복음 전파의 결과로 이룩된 교회의 삶을 말씀에 비추어 반성하는 것이다. 복음이 전파되고 교회가 설립되어 성장해 온 과정을 역사에서 관찰하면, 늘 말씀에 반응하는 실천 혹은 사건이 먼저 있고, 그에 대한 신학적인 이해나 반성 혹은 정리, 즉 신앙고백이나 교의 형성은 실천이나 사건을 오랜 시일 후에 뒤따랐음을 발견한다. 삼위일체 하나님, 그리스도의 인격과 기능, 성만찬의 의미 등은 오랜 논의와 논쟁을 거쳐 신앙고백과 교의로 결정되었다. 교회에 대한 철저한 반성은 16세기의 종교개혁자들에 의하여 시행되었다. 그들은 교회에 오랫동안 누적되어 온 부정적인 요소들에 대하여 성경 말씀을 따라 반성함과 동시에 개혁을 단행하기 위해 나섰다.

우리가 종교개혁을 기념하면서 한국 교회를, 특히 한국 장로교회를 되돌아보며 유의해야 할 점은 종교개혁 당시의 역사적 상황과 현재 한국 교회가 처해 있는 역사적 상황에 차이가 있다는 사실이다. 종교개혁자들이 속해 있던 로마 가톨릭교회는 오랜 세월을 거쳐 기독교화된 서방 세계에서 사회와 문화를 지배하는 권세를 향유해 오던 교황주의 교회였다. 문예부흥 이후 교황과 교회의 권세는 쇠퇴하기 시작했으나 아직도 정치 권세와 밀착된 막강한 권세를 가진 통일적인 거대한 기구를 형성하고 있는 교회였다. 종교개혁자들의 과제는 이러한 기독교화된 세계에서 성경의 진리를 밝히며, 중세 로마 가톨릭교회의 비리를 개혁하는 일과 자신들을 제3의 신령주의적 급진주의자들과 구별하는 것이었다. 이에 반하여 오늘날의 한국 교회는 교파와 교단으로 분열된 교회로 다종교사회에서 타종교와 공존하는 가운데 개혁주의 전통을 밝히며 전도와 선교에 힘쓰는 가운데, 성경을 비평하며 전통적인 신앙을 외면할 뿐 아니라, 종교다원주의로까지 발전하게 된 자유주의 신학을 경계하는 한편, 성경을 하나님의 말씀으로 받아들이지만 급진적인 신앙에 속하는 신령주의, 세대주의, 근본주의와의 차이를 인식하는 등 더 다양하고 복잡한 과제들을 목전에 두고 있음을 염두에 두어야

할 것이다. 교회 성장의 명암은 따로 언제나 선명히 드러나 보이는 것이 아니고, 가라지 또는 그물 비유의 말씀(마 13:24~30, 47~50)에서처럼 서로 교차되어 있거나 때로는 하나로 뒤엉켜 있음을 발견한다.

1. 한국 교회 성장, 1950대까지

1870년대 후반부터 만주에서 활동한 선교사와 한국 동역자들을 통하여 복음을 받기 시작한 한국 교회는 1894/5년 미국 선교사들의 내한으로 선교가 시작되어 교회가 서기 시작하였다. 이후 개신교 선교사상(宣敎史上) 유례가 없을 정도로 급속히 성장해 왔다. 선교사들은 복음을 전파하고 교회를 세우는 일에 병행하여 의료, 교육, 사회사업, 한글의 발굴과 보급, 여성의 사회적 지위 향상, 신분 평등화 운동 등 여러 방면으로 구한말의 개화에 이바지하였다. 장로교회와 감리교회는 선교지 분담 협정을 통하여 교세 확장의 경쟁으로 인한 불필요한 소모를 피하고 교회가 건전하게 발전해 가도록 했으며, 장로교 선교사들은 네비우스 선교 방법을 적용하여 한국 장로교회가 처음부터 재정적으로 자립하는 교회로 성장하도록 배려하였다. 감리교와 다른 교파에서도 대동소이한 선교 정책을 폈다. 성경 공부를 통하여 성경 지식을 갖춘 교회로 성장하게 했으며, 또한 교회를 돌볼 전도자를 육성하였다.

감리교회에서는 1901년부터 한두 사람씩 목사로 먼저 장립부터 하다가 1907년에 신학교를 설립하였다. 장로교회의 경우에는 1901년에 신학교를 설립했으며, 1907년에 한국인 목사를 안수함과 동시에 독노회(獨老會)를 조직하였다. 한국 교회는 이때 이미 큰 교세를 이루고 있었다. 한국 교회는 1903년경부터 성령의 각성 운동이 일어나 1907년을 전후로 부흥을 경험하였으며, 많은 교인들이 진심으로 회개하고 변화를 받아 경건한 생활에 힘쓰는 그리스도인이 되었다. 1904년부터는 각처에 인재를 양성하는

많은 기독교 학교들이 서게 되었다.

한일합방 이후 교회는 일제의 핍박을 받으며 성장해 오다가 1919년의 3·1 운동 때에는 기독교인들이 민족의 독립을 절규하는 만세 운동에 적극 참여함으로써 한국 교회가 한민족의 지체인 교회임을 과시하였으며, 1920년대 중반 이후부터는 농촌 진흥을 위한 계몽과 교육에 힘을 기울임으로써, 교회는 영적인 삶에만 관심을 두지 않고, 이민족의 강점 아래서 신음하는 우리네 민족의 생활고를 해결하는 일에도 관심을 가지고 최선을 다 하였다. 이 시점까지 교회는 영적이며 도덕적인 면에서만 아니라 문화적인 면에서도 사회에 공헌하고 사회를 이끌어 가는 위치에 있었다. 이러한 것들은 초기 한국 교회의 밝은 부분이다.

그러나 1930년대에 이르러 한국 교회는 큰 시련을 겪음과 동시에 어두운 부분을 안게 되거나 노출하게 되었다. 일제는 신사참배를 강요함으로써 그리스도인의 자유를 박탈하였으며, 민족과 교회를 신도(神道)와 군국주의의 노예로 만들려고 하였다. 장로교회와 감리교회의 경우 개별적인 저항 운동은 있었으나 공적으로 교회는 이에 굴종하였다. 그 결과 교회는 경건과 생기를 상실하였다.

또한 1920년대부터 자유주의 신학이 소개되어 1930년대 중반에 한국 교회에 신학적인 문제로 파문이 일었다. 그리고 당시 교회가 직면한 신사참배라는 실제적인 문제에 대하여 보수 측과 자유주의 측은 서로 달리 대응하였다. 일제의 탄압 하에서 보수적인 지도자들이 옥살이를 하거나 망명하는 사이에 자유주의 신학자들은 신학교를 세우고 신학의 자유를 구가할 수 있는 터전을 마련하였다.

1945년 해방 이후에 교회 지도자들은 일본에 굴종한 치욕적인 과거를 회개함으로써 정리해야 했는데도, 쓰라린 과거를 들추지 않고 잊어버리려고만 하였다. 이런 것이 바로 일제하에서 겪은 충격적인 사건들이 한국 교회에 남긴 상흔이다.

1930년대에 있었던 또 하나의 문제점은 성령으로 인한 대 부흥을 따라 일어난, 성령을 빙자한 신비주의적인 이단 운동이었다. 그 운동들은 1950년대 이후에 생긴 박태선, 문선명 등 이단 운동(異端運動)의 모체였다. 1930년대 중반을 지나면서 선교사들은 이제 한국 교회의 기틀이 충분히 잡혔다고 판단하여 스스로 퇴진할 시기를 논의하고 있을 즈음, 1940년대 초에 일제 정부에게 강제로 출국을 당하였다. 그리고 여러 교파 교회는 강제로 통합되어 일본 기독교 교단에 편입되었다.

1945년 해방과 더불어 강제로 통합된 교단은 본래의 교파 교회로 환원했으나 신사참배 문제의 후유증으로 장로교회와 감리교회가 다 같이 교회 분열의 아픔을 경험하였다. 장로교회는 회개와 교회의 쇠신을 주창하는 고신측이 1952년 분립한 데 이어서, 1953년 신학의 자유를 구가하는 기장측의 분립으로 분열되었다. 이러한 최초의 분열이 유감스럽게도 민족상잔(民族相殘)의 비극이 진행되는 6·25 전쟁 중에 일어났다. 그 후 장로교회는 1959년에 남은 큰 동치가 다시 WCC 가입 여부 문제로 통합 측과 합동측으로 분열하였다. 그 이후에도 장로교회의 분열은 계속되어 제기꿈 총회를 가진 수많은 장로교회 교단들이 생겼다.

2. 한국 교회의 성장, 1960년대 이후

1964년에 300명의 천주교를 포함하는 각 교단 대표들이 모여 한국 선교 80주년이 되는 1965년에 '3천만을 그리스도에게로!' 하는 표어를 내걸고 소위 민족 복음화 운동을 벌였다. 한국 교회가 여러 교파와 교단으로 나뉘었음에도 불구하고 복음화 운동을 범 교단적으로 연합하여 추진한 것은 참으로 뜻있는 일이다. 그것은 여러 교회들이 모두 교회의 목적과 시대적인 사명을 인식하고 공감하는 가운데 이루어졌다. 그것은 또한 여러 교회가 하나가 되어 전통적인 경건주의적 전도 정신과 열정으로 복음을 전파하

는 것임을 과시한 것이었다. 교회들은 소극적인 토착화 신학과 같은 이론에 구애 받지 않고 과감하게 전도 운동을 추진하였다. 그것은 1909년의 ‘백만인 구령운동’, 1915년의 박람회 기회를 포착하여 추진한 전도 운동, 1920년의 전도 운동, 1930년에 시작한 3년간의 전도 운동 등 한국 교회가 수시로 시도한 전도 운동의 전통을 이어받은 ‘복음화’ 운동이다.

그 이후 1973년의 빌리 그레이엄 전도대회, 1974년의 ‘엑스플로 74’, 1977년의 한국부흥사협회 주최로 열린 전도집회, 1980년의 ‘80 세계 복음화 대회’ 등 연달아 대형 집회가 열렸다. 15일간 열린 마지막 대회에는 연인원 1천 700만이 참석하였으며, 70만의 결신자를 얻었다. 대형 집회에 관하여는 여러 가지 비판적 견해도 없지 않았으나, 기독교 지도자들과 동역하고 협조한 이들의 수고와 수많은 사람들의 호응으로 수백만이 운집한 대형 집회가 열리게 된 것만도 기적적인 일일뿐더러, 1980년의 집회에서 70만의 결신자를 얻은 것도 상상을 초월하는, 즉 성령의 역사로 된 일이다. 많은 결신자를 얻은 것을 교회는 마땅히 기뻐하고 하나님께 감사해야 한다. 그리스도인들의 열정과 노력 및 여러 요인들로 말미암아 한국 교회는 1970년대와 80년대에 수적으로 급속히 성장하였다. 그러나 이러한 성령 운동과 급속한 성장에는 어두운 측면도 교차되어 있다.

3. 한국 교회의 분열

한국 교회가 급속한 성장을 이룬 사실은 하나님께 감사할 일이다. 그러나 그만큼 한국 교회는 많은 문제점을 안게 되었다. 그 가운데 가장 심각한 문제는 교회사에 유례없는 극심한 교회 분열이다. 누가 뭐라고 변명하든 지간에 먼저 지적되어야 하는 것은 빈번한 교회 분열 자체가 정당화될 수 없는 병폐이다. 교회 분열이 교단 간의 교세 확장을 위한 경쟁을 유발하여 급속한 교회 성장을 이룩하는 데 긍정적인 역할을 했다고도 하나, 교회 분열

로 야기된 부정적인 결과가 그보다 훨씬 더 크다는 점을 인식해야 한다.

더 심각한 문제는 교회의 분열이 주로 개혁주의를 표방하는 보수적인 장로교회에서 일어났다는 사실이다. 그것은 신앙의 보수(保守)를 명분으로 내세우는 교회 지도자들의 독선적인 사고 때문이기도 하며, 교회를 ‘보이는 교회’와 ‘보이지 않는 교회’로 구분하는 종교개혁자들의 교회관을 역사적으로 충분히 이해하지 못한 데서 온 것이기도 하다. 즉, 성경을 하나님의 말씀으로 믿지만 교회사적인 안목을 가지지 못하고 성경을 주관적으로 이해하는 신령주의적 교회관 때문이다. 일본어를 해독하는 많은 선배들이 무교회주의자인 우찌무라(内村鑑三)와 구로자키(黒崎)의 영향도 많이 받았다.

교회 분열로 말미암아 초래된 문제점들 중 하나는 교회들의 개교회주의화 경향이다. 개교회주의 경향은 교회 분열로 인한 노회와 총회의 치리에 대한 불신과 교단 간의 경쟁적인 교세 확장에서 초래되었다. 감독교회인 감리교회는 물론이고 장로교회도 교구 제도적인 교회로 발전해 왔는데, 그것이 교회 분열과 경쟁적인 교세 확장으로 인하여 와해되었다. 여기에는 이북에 적을 둔 교직자들의 무지역노회의 형성과 1970년대 이후 한국 사회의 산업화로 인한 인구의 도시 집중화 현상도 한 중요한 원인으로 작용하였다.

1950년대까지만 하더라도 지역교회가 시찰회의 감독과 지원하에 전도소를 설치하여 그것이 교회로 자립할 수 있도록 도왔다. 그러나 1970년대 이후에는 전도자가 독자적으로 투자하거나 혹은 독지가들의 후원으로 교회를 개척하는 경우가 많아졌다. 네비우스의 선교 방법이 이러한 교회 자립을 의미하는 것은 전혀 아니었으나, 자본주의 기업의 생리를 닮게 된 교회는 생존을 위하여 치열한 경쟁을 치러야 했다. 경쟁에서 살아남은 교회는 비록 노회에 가입을 한다고 하더라도 노회에 대한 인식과 자세가 처음부터 노회의 감독과 보호 아래 전도소에서부터 성장한 교회의 것과는 다르

다. 교회 분열 이후 대체로 개교회주의적인 의식 구조를 벗어나지 못하는 교회들이 많다.

한국 장로교회의 경우에는 오래 전부터 영세한 교회를 전전하며 목회한 목사를 위해서는 아무런 노후 보장이 없으나, 한 교회에서 20년 이상 목회한 목사는 원로목사로 추대하여 노후 보장을 받도록 하는 제도를 두고 있다. 개교회 단위의 노후 보장 제도나마 갖게 된 것은 그나마 다행으로 생각해야 할 일이지만, 이러한 제도는 많은 부작용을 낳을 뿐 아니라, 역시 개교회주의적인 발상에서 나온 것이고 교권주의와 개교회주의를 조장할 수 있는 제도이다. 개교회주의 교회는 대교회를 지향하며, 대교회는 개교회주의 성향을 갖게 마련이다. 노회가 할 수 있는 모든 사업을 개교회가 독자적으로 해낼 수 있기 때문이다.

종교개혁 이후 개신교 교회들은 교황을 중심하는 교계제도(敎階制度, hierarchy)의 치리 형태를 거부하면서 제각기 새로운 교회 치리 형태를 갖게 되었다. 중세 교회의 제도를 약간 개선한 감독제도, 중세 교회의 제도와는 상반되는 개교회주의적인 독립교회 제도, 그리고 양자의 절충이라고 할 수 있는 장로교 제도 등이다. 개교회주의 교회는 중세적인 교회 제도를 가장 철저히 배제하는 교회 제도라고 하지만 가장 중세적인 교회로 전락할 수 있는 위험을 내포하고 있다.

개교회주의 성향의 대교회는 보다 큰 치리회의 제재를 받지 않고 그 자체가 최종 권위를 가지며, 그 교회의 목회자는 대체로 카리스마 있는 지도자로 추앙을 받으며, 작은 교황이 될 수 있다. 조직을 갖춘 교황청의 교황과는 달리 얼마든지 독재할 수 있고, 부패할 수 있으며, 잘못된 길로 갈 수 있는 소지를 안게 된다. 한국 교회에서 유행병처럼 번져 가고 있는 대교회 목사직의 세습은 개교회주의로 인한 쓴 열매이다. 서방교회가 5, 6세기에 목사의 독신 제도를 시행하기 시작한 가장 큰 동기는 교회 재산의 사유화와 세습을 막기 위해서였다.²⁾ 개교회주의 교회들이 많으면 교계는 무정부 상

2) 김영재, 『기독교 교회사』(수원: 합신대학원 출판부 2004), 246.

태에 빠지게 되며, 노회는 지역교회에 분쟁이 있어도 조정하는 역할을 제대로 하지 못하게 된다.

지역 교회 제도의 붕괴로 교인들은 쉽게 교회를 옮기고 이동하는 교인이 되면서 교회가 사랑의 공동체라는 인식을 옳게 하지 못한다. 교인 각자가 서로 돕고 의지하는 공동체의 책임 있는 지체임을 인식하지 못하고, 대중 속에서 묻히어 자유로운 개인으로 지내기를 좋아하는 교인이 늘어난다. 스스로 숨어 지내는 기독교인들이 많아진다면, 기독교 윤리는 그만큼 퇴보할 수밖에 없다.

4. 은사 운동과 기복 신앙

1970년대부터 국가의 경제 성장과 함께 대교회를 지향하는 많은 교회들이 재정의 풍요를 누리면서부터 1950년대 이전과는 달리 한층 더 각종 현금을 강조하였다. 예수 그리스도와 사도들을 비롯하여 초대 교회가 힘써 온 과업이 선교와 구제였다. 그런데 한국 교회는 선교만을 지상 과업으로 생각하고 거기에만 가치를 부여하는 바람에 교회의 확장을 위한 일은 모두 정당하게 여겨 왔다. 더 많은 사람을 인도하기 위해서 교회당을 크게 지어야 하고, 그러기 위해서는 더 많은 재정을 확보해야 한다. 그러느라 구제에는 인색한, 균형을 잃은 교회로 자라 왔다. 그러므로 사회의 눈에는 교회가 막대한 예산을 집행하면서도 사회에 환원할 줄 모르고, 자기 비대화만을 추구하는 종교 집단으로 비칠 수밖에 없다. 예배에서 현금을 바친 사람을 광고하거나 그를 위하여 복을 빌며 기도하는 일은 한국 교회에서만 볼 수 있는 기이한 광경이다. 1950년대 이전에는 볼 수 없던 풍습이다. 그것은 물질적인 복을 갈구하는 대중의 기복적인 종교심을 만족시켜 준다는 목회적인 배려에서 생긴 관행인데, 전능하신 창조주 하나님께 영광과 감사와 찬양을 돌리는 예배에는 전혀 맞지 않을뿐더러, 회중들이 하나님을 은밀한

가운데 보시는 거룩하신 하나님으로, 장차 영원한 나라에서 상급을 주시는 하나님으로 이해하는 것을 가로막고, 물질을 바치는 데 따라 복을 내린다는 저급한 사면의 신 이해에 머물게 하는 쇠신되어야 할 풍조이다.

1970년대부터 오순절 교회가 성령의 은사 운동을 주도하면서 그 교회가 크게 성장하는 한편, 한국 교회에 성령에 대한 신학적인 관심을 새롭게 불러일으켰으나, 물질적인 축복을 강조하고 기복신앙을 조장함으로써 한국 교회에 예배와 신앙에 부정적인 영향을 미쳤다. 한국 교회가 개교회주의 성향을 띠고 대형교회를 지향하는 경향이었으므로 기복신앙의 영향은 더욱 극대화 되었다. 초기 한국 교회가 경험한 대부흥은 성도들이 성경 말씀을 열심히 공부하고 기도에 힘쓰는 가운데 성령의 충만함을 부음 받아 일어난 불가항력적인 회개 운동이었다.

한국 교회사상(教會史上) 부흥사들 가운데 병 고치는 기적을 행하는 이들이 더러 있었다. 다른 선교 교회에서도 경험하는 일이다. 초기 한국 교회의 대부흥 때와 그 이후에 활동한 길선주 목사, 1920년대와 30년대에 부흥사로 활동한 김익두 목사, 그리고 해방 후에 활약한 감리교회의 박재봉 목사가 그러한 대표적인 인물이었다. 그러나 그들은 사람들에게 병 고치는 일에 관심을 두기보다는 복음의 말씀을 듣고 영원한 생명으로 구원을 얻는 일에 관심을 기울이도록 강조하며 배려하였다. 그들은 집회의 목적을 항상 말씀 선포에 두었다. 그것은 신약 성경에 나타난 사도들에게서도 볼 수 있는 일이다. 사도들은 이따금 사람들의 병 고치는 능력을 행하였으나, 사도들이 받은 병 고치는 은사는 복음 전파를 위한 부수적인 은사로서, 천국의 임하심과 구체적인 구원의 징표로 행하신 예수 그리스도의 기적과는 구별된다.

그러나 오늘의 은사 운동을 주도하는 이들은 회중들이 영원한 생명의 구원에 이르게 하는 복음의 말씀보다는 방언과 병의 치유 등 감각적인 경험과 현세적인 안녕과 복에 더 관심을 갖게 한다. 동조자를 얻어 조직을 형성

하고, 많은 사람을 동원하기 위하여 광고 매체를 통하여 선전하며, 대형 집회를 열어 병 고치는 일을 주요 행사로 삼고 이를 과시한다. 교회의 유익을 위하여 성령께서 각기 다른 은사를 부어 주셨으므로 각기 받은 은사로 교회에 덕을 세우기를 힘쓰고, 각기 남의 은사를 존중하라는 말씀(고전 12 장)을 무시하고, 방언이나 병 고치는 은사가 곧 성령의 은사를 대표하는 것인 양 주장한다. 개중에는 방언하는 것이나 혹은 치유의 기적을 행하는 것을 가르치거나 전수한다는 경우가 있는데, 성경에는 그렇게 가르치는 예가 없으며, 신학적으로도 전혀 이치에 맞지 않는 일이다.

여하튼 이러한 은사 운동은 초자연적인 세계와 기적에 대한 대중의 호기심을 유발하거나 자기중심적이고 이기적인 기복 신앙을 부추기는 반면에, 하나님께서 우리에게 요구하시는 올바른 예배와 윤리적인 삶에는 무관심하게 만든다. 은사 운동을 하는 이들이 참으로 능력을 행하더라도 배타적으로 자기가 받은 은사만을 내세우며, 스스로 교만해져서 능력을 행하는 지도자로 군림하면서 성경을 제멋대로 해석하고 가르치는 이단의 길로 가기가 쉽다. 결국 많은 사람을 미혹하며 부를 축적하는 적그리스도적인 교주가 되는 것이 통례임을 관찰할 수 있다.

기복 신앙은 종교적인 신앙의 첫걸음이라고 할 수 있다. 그래서 예수께서도 이를 용인하셨다. 그러나 그것을 조장하시지는 않으셨다. 인간 중심의 이기적인 동기에서 하나님을 찾는 신앙이 천지를 지으신 거룩하신 하나님을 믿는 참 신앙일 수는 없기 때문이다. 교회의 지도자들이 이러한 기복 신앙을 참 신앙으로 승화되도록 순화시키기는커녕 이를 방치하거나 오히려 조장하는 경향 때문에, 많은 사람들이 은사를 좇으며, 그것이 곧 종교적인 신앙 체험의 전부이거나 중요한 부분이라고 생각하는가 하면, 윤리적인 삶이 거룩한 성화(聖化)의 삶을 힘쓰는 데 미흡한 교인들로 머문다. 그리고 선교만 강조하고 구제 봉사를 소홀히 하는 경향이, 다시 말해서, 영혼 구원만을 강조하고 육적인 생명과 실제적인 이웃을 사랑하는 일을 소홀히 하

는 경향이 신자들을 윤리의식이 결여된 사람이 되게 한다.

5. 교회의 치리 제도

우리는 교회를 감독하고 다스리는 일을 ‘교회 정치’라고 하여 세속의 ‘정치’와 용어를 분별하지 않고 있어서 그렇게 의식화되는 위험을 늘 안고 있다. 영어로는 소위 ‘교회 정치’를 세속의 정치(politics)와 구별하여 치리(polity)라고 한다. 치리란 하나님의 말씀에 근거하여 제정된 교회 헌법을 따라 교회를 돌보고 다스린다는 뜻이다. 한국 장로교회 헌법의 제3장 ‘교회 정치’는 미국 장로교 헌법에는 ‘Form of Government’로 되어 있다. 그렇다면 ‘정치’보다는 ‘교회행정’이 옳은 번역이고 치리의 개념에도 맞는 말이다.

장로교회는 목사직의 중요성을 강조하고, 또 감독 치리 제도와 회중교회 치리 제도의 중간적인 제도이기 때문에, 중세적인 교권주의 교회나 회중교회적인 개교회주의 교회로 기울어질 소지를 다분히 안고 있다. 특히 한국 교회는 구약 성경의 문자적인 이해와 샤먼이 신과 인간의 중개자 역할을 하는 무속 종교에 익숙하기 때문에 목사를 제사장으로 보는 경향이 농후하여 교권주의가 자랄 수 있는 소지가 있다. 교권주의를 조장할 수 있는 소지는 헌법의 치리 부분에서도 볼 수 있다.

한국 장로교회의 헌법에 따르면, 목회자로 초빙된 목사는 1~2년간 임시목사로 있다가 재신임을 받아 위임목사가 된다. 임시목사와 위임목사의 구분 때문에 파생되는 문제도 많지만, 위임목사는 종신토록 시무하는 목사로 그 의미가 왜곡되고 있다. 모 교단에서는 놀랍게도 헌법에 그렇게 정의하고 있다. 위임목사의 뜻은 그런 것이 아니다. 노회가 주님의 이름으로 목사에게 교회를 목회하도록 맡기는 행위가 위임이고, 이 임무를 맡은 목사가 위임목사이다. 노회는 처음부터 목사를 위임하여 목회자로 세워야 노회

의 기능을 다하는 것이다.

한국 교회는 장로나 중요한 기관장(신학교 등)을 선출할 경우 2/3의 찬성표를 요구하는 불합리한 법은 고쳐야 한다. 2/3의 다수결의는 실은 1/3의 반대자의 의견을 존중하는 소극적인 소수결의이다. 그것은 물밑 정치를 유발하고 부패와 편법과 교권주의를 조장하는 비합리적인 장치이다.³⁾

이미 지적한 대로 교회의 난립을 통하여 교구 제도적인 지역교회 제도가 와해됨으로 말미암아 장로교회는 실질적으로 회중교회 형태를 띠게 되었으며, 장로교인들의 의식이나 신학적인 이해 역시 회중교회적인 개교회주의 교회관에 머물게 되었다. 장로교회 제도가 개교회주의 제도와 감독교회 제도의 절충이라고 하지만, 개교회주의 제도보다는 감독교회에 더 가깝다고 보아야 한다. 영미의 장로교회보다 유럽의 개혁교회는 노회장을 ‘superintendent’라고 하고 4~5년의 임기 동안 시무하도록 하는 점에서 더욱 그러하다. 목사와 지역교회를 돌아보는 역할을 다하는 것이 감독인데, 장로교회에서는 노회가 그것을 대신하는 것이다. 노회는 1년에 한 번 모여 회의가 끝나면 파회하는 총회와는 달리 지역교회를 직접 돌보고 감독하는 상임기관이다. 지역교회를 목회하는 목사들이 노회를 중심으로 서로 형제에게 순복함으로써 치리하는 교권을 세우는 것이 장로교회의 원리다.

감독 치리를 표방하는 한국의 감리교회가 장로교회화되는 일은 바람직하지 않은 일이다. 본래 감리교회에는 장로직이 없는데 장로직을 제정할 일 때문에만 그런 것이 아니고, 감독의 임기를 2년으로 단축함으로써 감독의 권위를 저하시키고 그 권한을 제한했기 때문이다. 감리교회가 감독교회의

3) 2/3의 찬성표의 요청은 헌법 또는 단체의 정관 등 기본법을 쉽게 수정하는 일이 없도록 하기 위한 것이다. 그것은 다수의 의견을 따르는 다수결의가 아니고 1/3의 소수를 존중하는 부정적인 소수결의다. 소수가 반대하면 아무것도 할 수 없는 법적 장치이다. 장로는 교회를 봉사할 일꾼을 세우기 위한 것인데 2/3 득표라는 부정적인 결의를 적용한다는 것은 모순이다. 교회의 상황이 1930년대의 상황과는 판이한 것을 감안해야 한다. 교인 수가 많은 도시 교회에서 유능한 사람들이 많으면 많을수록 당선의 확률은 낮아진다. 기관장 선출의 경우 정족수 미달로 기관장의 자리를 공식으로 두고 공전을 거듭하게 된다. 찬반의 세가 백중지세일 경우 정족수를 확보하기 위하여 물밑 흥청과 치열한 정치력이 동원된다.

특성을 잃고 장로교회됨으로써 장로교회의 개교회화 현상을 반성할 아무런 인식의 근거도 제공하지 못한다. 그뿐 아니라 감리교의 장로교회는 자체 교회 내의 개교회주의화를 촉진하는 결과를 낳는다. 개교회주의화가 보편적인 현상이 되었기 때문에 감리교회마저 변형을 감행함으로써 그 특성을 잃고 한국 교회를 위하여 맡은 역할을 다하지 못하게 된 것이다.

교회가 어떠한 치리 제도를 가지느냐 하는 것은 그 교회가 존재하는 국가와 사회 환경에 영향을 받은 사실을 교회 역사에서 관찰할 수 있다. 예를 들면, 강력한 왕국과 제후의 나라를 배경으로 한 앵글리칸교회(성공회)와 루터파 교회는 감독 치리 제도를 택했으나, 민주화된 자유시(自由市)를 배경으로 한 칼빈이 목회하던 제네바 교회는 장로교회 제도를 택하였다.

그러나 그것이 전부라고는 할 수 없다. 하나님께서는 사도들과 선지자들을 통하여 교회를 세우시고 그들이 전한 복음이 전도자들과 목회자들의 설교를 통하여 계속 전파되게 하시며, 교회가 서고 존속하게 하신다. 그러므로 초대 교회가 감독 치리 제도의 교회로 발전하게 된 데에는 교회 외적인 배경과 무관한 것은 아니었으나 교회 내적인 이유가 더 컸다. 그러나 그리스도의 교회가 반드시 사회의 정치 제도를 반영한 것은 아니었으며, 또 그 래서도 안 된다.

스코틀랜드 교회는 왕정(王政)하에서도 장로교로 발전했으며, 유럽의 민주주의 나라의 교회에서도 감독 치리 제도를 잘 운영하고 있음을 볼 수 있다. 자본주의적 민주주의가 이상적인 정치가 아니고 어쩔 수 없이 모순을 안고 있는 것이라면, 교회는 의식적으로라도 세상의 정치 형태를 수용하거나 모방해서는 안 된다. 민주 정치에서는 백성이 정치의 주체지만, 교회에서는 백성이 예수 그리스도를 믿어 하나님의 백성이 되고 하나님의 백성으로 살도록 교화되어야 하는 대상이다. 따라서 세속의 정치 형태가 곧 교회의 치리 형태가 될 수는 없다. 교회는 교권주의로 인하여 부패했다면 마땅히 쇠신돼야 하고 개혁돼야 한다. 그러나 그러한 개혁이 교회의 본질과 교

회의 직분에 대한 성경적이고 전통적인 이해마저 흐리게 만드는 극단적인 방향으로 이루어져서는 안 된다.

종교개혁 이후 개신교 교회는 위에서 말한 세 가지 형태의 교회 치리 제도를 택하여 오늘에 이르렀다. 종교개혁은 국왕이나 제후 혹은 자유시의 세력을 배경으로 하면서, 유럽의 국가들을 초월하여 모든 지역교회를 통제하는 교황주의에 반대하여 일어난 것이기 때문에, 개신교 교회는 출발에서부터 민족이나 국가 혹은 지역을 단위로 하는 분립된 교회로 발전하였다.

종교개혁자들은 상호의 신학적인 견해 차이를 좁혀서 하나의 개신교회를 이루려고 노력했으나 그것은 실현되지 못했다. 개신교의 통일을 이루겠다는 의욕과 노력은 교회를 획일적으로 통제하는 교황주의를 반대한 개신교 교회들의 본래의 의도와는 상치된다. 개신교 본래의 원리에 충실하면서 하나의 교회를 이룩하는 길은 획일적인 통합이 아니라 서로 존중하는 연합을 이루는 것이다.

한국 교회 초기에 장로교와 감리교 선교사들은 두 교회를 통합하여 하나의 교회를 이루려고 노력했으나 그들의 모국 교회들이 찬성하지 않았으므로 실현을 보지 못했다. 교회의 제도나 조직의 차이보다는 신학의 차이 때문에 어렵다고 본 것이다. 신학자들 중에 한국 교회가 하나의 교회로 성취되지 못한 것을 아쉽게 생각하는 이들도 있으나, 분열에 분열을 거듭해 온 오늘의 교회 현실을 보면 그러한 통합이 별로 의미를 주지 못했을 것이라는 생각을 하게 된다. 오히려 감독교회가 감독교회답고 장로교회가 장로교회다울 때 개교회주의 교회도 나름대로 전체의 교회를 위하여 공헌할 수 있으며, 한국 교회가 부정부적인 치리 부재의 교회가 되는 것을 면할 수 있다.

그것은 교파들의 신학을 두고 말할 때도 마찬가지다. 어느 교파 교회의 신학도 완전한 것은 없다. 인간의 논리로 체계화한 신학이 하나님의 말씀인 성경을 모두 포괄할 수 있는 것은 아니기 때문이다. 그러므로 교회는 성

경 말씀을 더 옳게 이해하기 위하여, 즉 성경에서 이 시대에 주시는 하나님의 말씀을 옳게 파악하기 위하여 부단히 자신을 살피고 끊임없이 신학하며 개혁해야 한다. 교파 교회마다 각자가 특이하게 주장하고 강조하는 점이 있다. 교파 교회들은 그런 점들을 상호간에 수용하든 않든 결과적으로 서로 부족한 부분을 보완하게 되어, 그리스도의 교회는 더 온전함을 지향할 수 있는 것이다.

그러나 장로교회가 세 자리 수의 교단으로 분열되고 있다는 사실은 결코 정당화될 수가 없다. 분립의 명분을 찾아야 하는, 다시 말하여 뚜렷한 명분 없이 분립하는 장로교회의 교단들은 개혁신학의 전통을 찾고, 신앙고백을 같이하는 가운데 통합을 모색해야 한다. 통합이 현실적으로 불가능하면 연합이라도 해야 하며 개혁신학을 공동으로 발전시켜야 한다.

6. 한국 교회 예배 대한 반성

종교개혁자들은 예배의 개혁을 우선적으로 단행하였다. 예배는 신앙의 표현이요, 신자들의 생활의 중심이기 때문이다. 그리스도의 교회는 기독교의 예배 전통에 참여해 왔다. 한국 교회가 무속 신앙이나 불교 등 타종교의 종교 의식을 모방한다는 것은 상상할 수 없는 일이다. 하나님의 주권과 하나님 중심주의를 말하는 개혁신학의 전통을 표방하는 장로교회가 아르미니우스주의를 수용하는 여러 교파교회의 예배 형식을 그대로 모방하거나 수용하는 것은 바람직하지 않다.

우리는 주일 오전 예배를 ‘공예배’(혹은 대예배)라고 하는데, 그것은 흔히 쓰는 ‘예배’와 구별하기 위해서다. 공예배는 우리가 임의로 행하는 예배가 아니고, 하나님의 명령에 따라 지정하신 날에 온 교인이 모여 행하는 예배를 가리키는 말이다.⁴⁾ 공예배에 경배와 찬양식 예배를 도입하거나 아직

4) 독일어의 ‘Gottesdienst’는 주일 예배를 가리키는 말이고, 그 밖에 임의로 행하는 예배는 ‘Andacht’라고 한다. ‘Gottesdienst’에 해당하는 영어는 ‘worship’이다.

검증을 거쳐 찬송가로 공인되지 않은 복음송을 부르는 것은 바람직하지 않으며,⁵⁾ 교회가 주중 어느 날이든 편리한 대로 한 날을 주일을 대신하여 예배하는 날로 정하는 것 역시 공예배의 뜻에 어긋난다. 십계명은 예배 계명이므로 전통을 따라 공예배에서 늘, 아니면 자주, 약식으로 말고 온전히 교독하는 것이 바람직하다. 축도에서 설교한 것을 요약 반복하며 말씀을 따라 살려는 성도들을 위하여 복을 비는 축도는 신령주의적 축도이지 개혁주의 전통을 따르는 축도는 아니다. 목회의 대상이 잘 믿는 사람들만이 아니듯이, 축도의 대상 역시 선별된 사람이 아니고, 예배에 참석한 모든 하나님의 백성이다. 바울의 축도의 대상은 문제 많은 고린도교회 교인이었으며, 아론의 경우는 이스라엘 자손이었다(고후 13:13, 민 6:23~27).

7. 한국 장로교회와 신학

선교가 시작되던 해로부터 1920년대 중엽까지는 보수적이며 복음적인 신학이 한국 장로교회에서 지배적인 신학이었다. 1930년대부터 1950년대까지 개혁주의를 표방하는 보수적인 장로교회는 자유주의와 현대신학의 성경관에 대항하여 성경을 하나님의 말씀으로 믿는 신앙을 변증하는 일에 많은 정력을 쏟았다. 1934년에 감리교에서 자유주의 성향을 띤 『아빙돈 주석』 번역판을 내놓자, 장로교에서는 『표준성경주석』 편찬에 착수하였다. 1935년에 나온 박형룡 교수의 『기독교현대신학난제선평』은 정통신학의 변증서이다. 보수적인 장로교회는 신학의 전제인 올바른 성경관을 변증하는 일에 많은 정력을 쏟았다. 일제의 핍박, 6·25 동란과 교회의 분열과 ‘교회정치’에 대한 관심 등이 내용 있는 개혁신학의 발전을 저해하는 요소로 작용하였다.

종교개혁에서 주류를 이룬 두 교회와 신학적인 전통은 루터교회와 개혁

5) 좋은 내용의 복음송도 많으나 “고통 중에 계신 주님...”, “다시 태어나도 주님을 섬기리...” 등의 비신학적인 내용을 가진 것도 많기 때문이다.

교회이다. 청교도 운동에서 비롯된 장로교회는 유럽의 개혁교회와 개혁신학 전통의 뿌리를 같이하고 있다.⁶⁾ 청교도 운동은 16세기 중반에 영국 교회의 예배 의식이나 제도를 개혁하자는 데서 일어난 운동인 반면에, 경건주의 운동은 17세기 후반에 네덜란드와 독일에서 중생과 회개 및 경건 생활을 강조하는 데서 일어난 운동이다. 청교도들은 장로교회, 회중교회, 침례교회 등의 교회를 조직함으로써 교회 제도와 함께 칼빈주의 신학과 교회 전통을 수립한 반면에, 구원을 강조한 경건주의는 18세기 이후의 부흥 운동과 복음주의 운동 혹은 선교 운동에 많은 영향을 미쳤으며 교파를 초월하는 신앙 운동을 유발하였다.

한국의 장로교회의 보수적인 신앙에는 루터교회에 뿌리를 둔 경건주의, 그것에서 파생된 부흥주의 혹은 복음주의와, 자유주의 신학에 대한 반발로 일어난 근본주의, 그리고 세대주의 등 여러 유형의 신앙이 뒤섞여 용해되어 있다. 이러한 신앙들이 자유주의 성경관에 반대하여 성경을 하나님의 말씀으로 믿고 강조한다는 공통성 때문에 개혁주의 신앙과 별 구별 없이 수용된 것이다.

성경을 문자적으로 이해하는 경향과 시대적인 상황으로 인한 종말론에 대한 편중된 관심, 예수 그리스도를 구속사의 중심으로 보지 못하고 세속의 이스라엘 국가에 구속사적인 의미를 부여하는 등 잘못된 세대주의적 역사관과 구원관, 구약과 신약의 연속성과 불연속성 및 통일성에 대한 이해의 결여, 삼위일체 교리에 대한 양태론적 이해, 예수 그리스도의 인격, 그리스도의 구원 사역에 대한 객관적인 교리에 대한 설교와 체험과 열심을 다하는 교회 봉사 생활을 강조하는 설교의 불균형, 율법주의 경향과 반율법주의(antinomianism) 경향, 일반은총에 대한 이해 부족, 반지성주의 경향, 사회와 문화에 대한 관심의 결여 등은 개혁주의 신학의 전통에서 가르치는 것과는 다른 점들이다.

6) 김영재, 『기독교 신앙고백』(서울 : 영음출판사, 2011), 27쪽 이하 참조.

자유주의적이며 진보적인 신학자들은 1960년대 초반에 복음을 재해석해야 한다는 토착화 신학을 말하고, 1960년대 후반부터는 기독교의 비종교화를 말하면서 교회의 적극적인 사회 참여를 함의하는 세속화 신학을 주창하면서, 동시에 다른 종교를 존중하고 인정하는 가운데 대화를 통하여 그들 가운데서 복음을 발견하도록 함으로써 선교를 달성한다는, WCC가 정책화하는 ‘하나님의 선교’(Missio Dei)를 수용하였다.

1970년대부터 이들은 정치신학과 해방신학을 소개함과 동시에 민중신학을 주창하였다. 민중신학은 민중을 가난한 자, 소외당한 자, 억눌림을 당하는 피지배자로 보고 신학의 관심과 출발을 이들의 해방에 두는 상황신학이다. 상황신학은 이러한 주제를 성경뿐만 아니라 한국의 역사와 문학에서 찾음으로써 성경을 민중신학을 위해 필요하고 유익한 문서의 하나로 상대화하며, 민중을 교회의 주체로, 역사를 지배자와 피지배자의 투쟁사로 보는 관점에서 기독교 역사를 재해석한다. 민주화 운동과 사회 운동에 신학적인 동기를 부여하려는 의도는 좋으나, 그것이 우리 삶의 문제의 전부가 아닌데도 신학이 그 일을 위하여 존재한다는 식으로, 교회의 역사와 전통적인 신앙고백을 모두 부정하거나 가치를 전도하여 평가하는 것은 옳지 않다.

1980년대를 지나면서 세계정세와 국내의 정치적, 사회적 상황의 변동으로 민중신학의 역할과 의미가 퇴색하자, 자유주의 신학자들은 기독교와 타종교와의 대화를 논의하고, WCC의 선교신학의 경향과 함께 기독교 자체를 상대화하는 종교다원주의를 주장하기 시작하였다. 1990년대 초에 이르러 30년 전에 토착화 신학의 논의를 주도했던 이들은 토착화 신학의 귀착점이 결국 종교다원주의임을 시인한다.⁷⁾ 신학의 자유를 구가하는 신학자들의 신학이 급진적이고 과격한 신학으로 발전하는 정도가 아니라 중

7) “한국 토착화 신학 논쟁의 평가와 전망”, 『基督教思想』(1991. 6), 78-100; (1991. 7), 75-94. 참가자는 유동식, 안병무, 변선환, 서광선, 김경재, 박종천이다; 김영재, 『한국 교회사』, 350.

교혼합주의로, 탈기독교적인 종교 이론으로까지 치닫게 되어 전통적인 기독교 신앙과 신학을 보수하는 입장에서는 대화의 접촉점마저 찾을 수 없을 뿐더러 대화의 흥미조차 잃게 된다.

기독교적 사회 윤리를 논하고 문화와 정치, 사회에의 참여를 주창해 온 사람들이 주로 자유주의 신학자들이었으므로, 보수적인 교회의 지도자들은 그러한 주제 역시 자유주의 신학자들이나 관심을 가지고 다루어야 할 것이라고 생각한다. 그러나 보수적인 교회의 지도자들이 자유주의 신학은 배격하더라도 그들이 다루는 주제까지 외면하면서 영혼 구원에만 관심을 두는 편협한 세계관 속으로 움츠릴 이유는 없다. 그것은 신령주의적 세계관이 지 개혁주의적 세계관은 아니다.

1980년대에는 보수적이며 복음주의 목회자들과 신학자들이 복음주의 협의회에서 문화와 정치, 사회 문제에 관심을 갖고 북한 동포 돕기 운동 등을 적극 전개하였다. 구제 봉사에 많은 예산을 할애하는 교회도 생겼다. 이것은 매우 고무적인 현상이다. 이러한 의식과 실천은 더 널리 확산되어야 한다.

8. 한국 교회 역성장의 현실과 극복

성장 일로에 있던 한국 교회가 1990년대 이후 성장의 둔화 아닌 역성장의 추세를 보이고 있는 현실은 교회를 섬기는 이들의 우려하는 관심사였다. 1960년대 초반에 남한의 총인구의 85%에 달하는 사람들이 종교를 갖지 않았는데, 1988년의 통계에 의하면, 국민 모두 종교를 가진 것으로 나타나고 있다. 그것은 사람들을 기독교로 끌어들이 수 있는 가장 좋은 시기가 지나간 것을 의미하기도 한다. 오늘에는 1970년대와 1980년대와 같은 많은 개종자를 기대하기가 어렵다. 예를 들면, 군중 제도만 하더라도 옛날에는 군중 업무를 기독교 목사가 거의 다 관장했으나 이제는 불교의 세

력이 만만치 않게 되었다. 그리고 일정한 총인구 중에서 결신자의 수가 산술급수적인 비율이나 기하급수적인 비율로 계속 성장할 수는 없다.

그뿐 아니라 사회적인 상황도 달라졌다. 1960년대 이후 군사 정부의 “잘 살아 보세”라는 구호를 좇아 욕구불만 가운데서 부와 안정을 추구하던 시기는 지났다. 군사 정부 아래서의 정치적인 욕구불만과 불안 의식도 많이 해소되었다. 물질적인 부에 대한 욕구불만도 채워져서 많은 국민이 여가를 즐기는 시대에 접어들었다. 각 세대가 차를 한 대씩 소유할 정도에 이르렀으므로 사람들의 일반 생활양식도 달라져 ‘레저’를 즐기는 문화로 진입한 것이다. 1960년대 이후 산업화의 외증에서 농촌 인구가 도시로 이동하여 많은 사람들이 정서적으로 불안해졌으나, 1980년대 이후 어느 정도 안정을 찾은 것이다. 서양의 경우에 비추어 말하면, 사람들이 교회 출석을 게을리하고, 많은 사람이 교회를 떠나는 사회적 환경이 우리 한국에도 조성되고 있다.

교회는 어떠한 사회적인 상황에 처하든지 자신을 반성하고 개혁에 힘쓰면서 교회 역사에서 늘 그래 왔듯이 열심히 전도를 해야 한다. 교회의 성장을 위하여 전도는 기본이며 필수적인 요건이다. 교회는 열심히 전도를 해야 성장한다. 그렇지 않으면 교회는 성장을 멈추거나 쇠퇴한다. 그러나 교회의 성장은 생물학적인 것이 아니므로 전도의 노력에 반드시 정비례하는 것은 아니다. 교회의 성장은 사회와의 관계에서 이루어진다. 교회가 위치하고 있는 사회가 교회를 어떻게 보느냐 하는 것 역시 중요하다.

1960년대에서 1980년대까지는 사람들이 안정되지 못한 사회 여건 속에서 종교를 갈구하던 시기였으므로 교회가 종교적인 것만 내세워도 전도가 잘되었다. 그러나 그 이후에는 사회적 여건이 달라졌다. 1997년 경제 위기를 당했을 때의 사회적인 분위기는 복음 전도를 받아들이는 듯이 보였으나, 그것은 일시적인 현상이었다. 그리고 사회적인 위기 상황은 일시적이어야 한다. 그러므로 교회는 사회 상황과는 관계없이 교회다움을 회복해

야 한다. 사람들은 이제 교회가 종교만 강조하는 것으로는 매력을 느끼지 못한다.

교회는 늘 영적인 충만을 갈구해야 한다. 그러나 한국 교회에 눈에 띄게 부족한 것은 사회성과 윤리성이다. 사회성과 윤리성을 갖추지 못한 교회에 대하여 사람들은 실망하고 외면한다. 복음서에 보면 메시아의 오심과 함께 하나님 나라의 임하심은 사람들을 놀라게 하고 관심을 끄는, 말하자면 '센세이셔널'한 것이었다. 이러한 '센세이셔널'한 복음을 예수님께서서는 12제자와 70인의 제자에게 전하도록 맡기셔서 전파하게 하셨다. 예수님께서서 부활, 승천하신 이후 주님께서 약속하신 대로 성령께서 임하셔서 교회가 규모 있게 출발하면서부터, 복음 전파는 사도들이나 전도자의 몫만은 아니었다. 삼천 명씩 또 오천 명씩 회개한 사람들이 성령으로 변화함을 받아 이른 그리스도의 교회, 그리스도의 공동체가 복음 전파의 큰 몫을 담당하게 된 것이다. 사도의 가르침을 받아 바람직한 교회상을 보여 준 예루살렘교회처럼, 한국 교회는 그리스도의 복음을 선포하고 하나님의 말씀을 따라 살아야 하는 신앙 공동체로서 본래의 가치를 회복하여 사람들의 존경과 신뢰를 받아야 한다.

9. 영적 각성과 윤리성의 회복

기독교에서는 종교와 윤리가 하나인데, 교회가 윤리성을 상실하면 교회가 내세우는 종교성마저도 무력하게 되고 만다. 교회가 종교성은 뒤로하고 윤리성을 지나치게 강조해도 결과는 마찬가지여서 교회는 교회다움을 상실하게 된다. 교회가 영적인 생동성을 상실하면 성경이 가르치는 윤리도 갖추지 못한 채 이데올로기를 좇는 집단이 된다. 영적으로 각성한 교회다운 교회는 윤리를 실천할 수 있는 능력을 얻는다. 모든 사람이 영위해야 할 윤리적인 삶이 곧 성화의 삶은 아니지만, 성화의 삶은 윤리적인 삶을 포괄

하므로 윤리적인 삶이 없으면 성화의 삶은 성립되지 않는다. 그러므로 그리스도인에게는 성화의 삶과 윤리적인 삶이 하나이다.

초기의 한국 교회는 한국 사회에 많은 것으로 기여한 사실은 위에서 언급한 대로이다. 교회는 나라를 잃은 백성에게 애국과 애족의 요람이 되었으며, 새로운 문물을 받아들이는 통로로 기능을 다하였다. 위에서 이미 기술한 바와 같이 선교사들과 복음을 받아들인 믿음의 선배들은 복음을 전함과 동시에 교육, 의료, 한글의 개발과 보급을 통한 계몽, 여성 해방운동, 청년 운동, 신분 평등화 운동 등 여러 방면으로 활동하였다. 장로교회에는 청년면려회가, 감리교회에는 엠티스청년회가 있었으며, 연합 청년 운동 기관으로는 YMCA와 YWCA가 있었다. YMCA는 다양한 사업을 벌여 한국 사회에 기여하였다.

1919년에 기독교인들이 거의 모두 3·1 독립 만세 운동에 적극 참여하였던 일과 1930년대에 교회가 농촌 진흥 운동을 한 사실을 볼 때, 교회는 윤리의식을 가지고 있었으며, 그것을 표출할 수 있는 잠재력을 지니고 있었던 것이다. 어떤 이들은 한국 교회가 1919년의 3.1운동에 대거 참여한 일과 1930년대의 농촌 진흥운동을 적극 추진한 일을 두고 부정적으로 평가하는 이들이 더러 있다는 얘기를 듣는다. 그것은 신령주의 신앙인의 평가이지 개혁신학과 신앙을 가진 이의 평가는 아니다.

1930년대 후반에 유감스럽게도 한국 교회는 신사참배에 굴함으로써 교회다움을 상실하였다. 해방 이후 교회는 과거의 잘못을 뉘우치고 철저히 회개했어야 했으나 그러지를 못했다. 교회의 지도적인 인물들이 친일파가 그대로 득세하는 사회 풍조에 편승하였으므로 교회는 정체성을 회복하지 못했다. 그 결과 교회는 사회의 중추적인 양심으로 기능을 다할 수 없었다.

정치와의 관계에서 보더라도, 남한의 교회는 종교의 자유를 만끽하면서 대통령 이승만이 기독교인이라는 사실 때문에 정부와 여당을 무조건 지지하였다. 그러다가 부정선거로 4·19 학생의거가 일어나 자유당 정권이 무

너지는 것을 보고 교회는 한때 할 말을 잃었다. 1960년대 이후, 교회는 자유주의적인 교회와 보수적인 교회로 나뉘어 군사 정부에 각기 달리 대응하였다. 자유주의적인 소수의 교회는 군사 정부에 반대하여 민주화를 촉구하는 운동을 벌인 반면에, 보수적인 교회는 침묵했지만, 실상은 타협하거나 굴종하는 자세를 취하였다. 독재에 항거한 교회들의 그러한 행위는 긍정적으로 보아야 하겠으나, 대체로 그런 교회들이 영적인 면을 소홀히 하는 교회인 것은 유감스러운 일이다.

한국 사회가 산업 사회로 발전하는 중에 농촌 인구의 도시로의 이동, 서울 강남 지역과 신도시 개발로 인한 인구 이동이 대교회 출현을 촉진하였다. 대부분의 도시 교회들이 회중교회의 유형이 되었다. 그래서 교회는 지역 사회와는 격리된 교회가 되었다. 많은 교회들이 지역 공동체에 관심을 두고 봉사하는 지역 교회(community church)로 발전하지 못하고 있다. 교회가 위치한 지역사회와는 연고가 없는 교인들이 멀리서 와서 모였다가 흩어진다. 흩어진 교인들은 거주지에서 소속 교회를 달리하는 그리스도인들과 이웃해서 살지만, 지역사회에 대하여는 결속력이 없는 개별적인 그리스도인으로 살 뿐이다.

교회 분열로 인한 교회 간의 분쟁이나 지나친 경쟁은 그 자체가 비윤리적인 것임을 인식해야 한다. 교회는 교세 확장의 경쟁 속에서 권징을 시행하지 못하는 교회, 즉 교인들을 윤리적으로 지도하는 일을 포기한 교회가 되었다. 교회는 교회답게 자라야 한다. 경쟁 관계에서 교회 성장을 도모하는 교회는 전 국민을 전도의 대상으로 하는 교회일 수는 없다.

한국 교회의 성장에 기여한 것으로 생각하는 대부분의 큰 교회들은 철저히 개교회주의 증후를 나타내고 있다. 교회의 예배, 선교 등, 여러 행사나 사업을 시행하거나 새로운 프로그램을 도입하여 적용하거나 개발할 경우, 교회의 보편성은 고려하지 않는다. 다시 말하면 한국 교회 전체를 생각하지 않고 교인들의 수평적인 이동도 성장으로 간주하며 자기 교회의 성

장과 존립만을 염두에 두고 시행하는 경우가 많다.

10. 천주교의 성장에 대한 분석

1990년대에 이르러 개신교는 마이너스 성장을 한 반면에 천주교의 교인 수는 불어난다. 상당수의 개신교 신자들이 천주교로 개종했다고 한다. 그 원인은 여러 가지로 설명할 수 있을 것이다. 천주교가 사회 문제에 관심을 많이 기울이고, 1961년부터 1980년대까지 정권을 장악해 온 군사 정부에 비판적인 자세를 취함으로써 국민, 특히 젊은 층의 신뢰를 얻게 된 것도 하나의 원인일 것이다. 개교회주의에 함몰되어 대교회를 지향하며 서로 경쟁하는 개신교 교회, 부유한 대교회와 수많은 영세한 작은 교회들로 불균형을 이루고 있는 개신교 교회보다는, 하나의 교회 체제로 교구 제도 속에서 질서 있고 의젓하게 포교하고, 거의 교회마다 예배 형식을 달리하는 개신교 교회와는 달리 경건하게 예배하며, 봉사하는 천주교를 사람들은 더 선호하게 된 것이다. 많은 개신교 교회들의 개신교 교회가 대체로 천주교에 관하여 옳게 교육하지 못한 것도 원인 가운데 하나다. 즉, 로마 가톨릭과 개신교의 동질적인 면은 별로 언급하지 않고 이질적인 면만을 가르쳐 왔기 때문에, 교인들 스스로가 양 교회의 동질적인 것을 경험하게 되면, 이질적인 것만을 배운 교육 내용을 신뢰하지 않게 되므로 더 쉽게 개종하는 것으로 보인다.

한국에서는 로마 가톨릭교회, 즉 천주교회가 하나님의 명칭에서부터 교직자와 성례의 명칭에 이르기까지 개신교와는 다른 점이 너무 많다. 서양에서는 적어도 그러한 명칭에는 차이가 없으나 한국에서 그렇게 달라진 것은 양 교회가 한국의 역사 안에서 각기 시대를 달리하여 선교되고, 제각기 발전해 왔기 때문이다.

그러나 역사의식(歷史意識)을 가지고 교회의 전통을 존중할 때, 양 교회

는 하나인 교회에서 분립하게 된 것과 양 교회의 신학적인 입장의 차이점이 무엇인지 뚜렷하게 알게 된다. 그래서 개신교 교회는 자체의 중세 교회화 현상을, 즉 목사를 제사장으로 이해함으로써 사제주의화하고, 교회의 직분을 세분하며 목사와 부목사 간에 현격한 격차를 둬으로써 교계주의화하고 있는 사실을 발견하고 반성할 수 있다.

11. 교회 질서의 회복

한국 교회는 대중을 영입하는 일에 급급한 나머지 중세적인 교회로 퇴보하지 않아야 하고, 성경 말씀을 따라 스스로 개혁하며, 말씀의 권위를 높이는 교회로 발전해야 한다. 세례를 받지 않은 사람들에게 성찬을 받도록 하는 무질서를 범해서는 안 된다. 세례는 예수를 믿고 신앙을 고백하여 교회의 지체가 되고 하나님의 백성이 되는 단계에서 단 한 번 받는 성례인 반면에, 성찬은 하나님의 백성이요, 교회의 지체가 된 사람이 성화의 삶을 사는 동안에 세례를 받음으로 성삼위 하나님께 접붙임을 받게 된 은혜를 상기하며 거룩한 삶을 살게 하시는 하나님께 감사하며 수시로 받는 성례이다. 그러므로 세례를 받지 않은 사람은 성찬을 받을 수 없다.

교회가 이제는 성숙한 신앙을 가진 교회로 발돋움할 시기다. 대중도 미개한 종교적 신앙을 찾는 단계에 그대로 머물지는 않는다. 교회는 국내외 선교를 위하여, 민족의 복음화를 위하여 더 넓은 안목을 가져야 한다.

교회는 학원 선교 단체들을 ‘파라 처치’(para-church)라고 백안시할 것이 아니라 포용해야 한다. 선교 단체들이 한국 교회의 성장에 직접, 간접으로 기여한 사실을 정당하게 평가해야 한다. 학원은 민족 복음화를 위한 온상이다. 교회는 학원 복음화의 중요성을 인식하고 복음화 운동이 활성화하도록 교회와 연계된 학생 운동뿐 아니라 그렇지 않은 선교 단체들도 직접 혹은 간접으로 지원해야 한다. 교회가 학원의 복음화를 소홀히 하면 이

단들이 와서 씨를 뿌린다. 그리고 해외 선교에 힘을 쏟는 것에 못지않게 국내의 군(軍) 선교와 학원 선교에 관심과 열심을 기울여야 하며, 병원 선교의 필요성과 효율성에도 눈을 떠야 한다.

사회에 기여하는, 아니, 이웃을 사랑하는 구제와 봉사 사업을 소홀히 하고 선교만을 교회의 과업으로 생각하는 교회는 결국 자신의 비대만을 추구하는 교회가 되고 만다. 해외 선교는 성장한 한국 교회가 수행해야 하는 위대한 과업이다. 그러나 일차적인 선교의 대상은 선교의 주체인 교회의 구성원이며, 특히 어린이와 청소년이다. 교회는 가까이 있는 이들에 대한 전도와 교육에, 즉 교회 교육과 주일학교 교육에 지대한 관심을 갖고 정성을 기울여야 한다. 교회 성장을 위하여서는 개개의 교회가 전도에 힘써야 하므로 교인의 수평적인 이동을 합법화하는 등의 무원칙한 것들은 배격하더라도 교회 성장학에서 말하는 많은 이론과 실재를 수용할 수도 있어야 한다.

12. 교회 연합의 과제

교회 역사에서 교회의 분열을 초래한 요인들은 기독교 교리에 대한 견해 차이, 언어와 문화를 달리하는 인종 혹은 민족의 차이, 그 밖에 자기를 중시하며 파벌을 형성하는 인간 본래의 속성 등이다. 그러나 ‘하나 되는 것’은 사랑의 속성이다. 성부와 성자와 성령, 삼위일체 하나님은 삼위로 계시면서 서로 사랑하는 하나이신 하나님이시며, 교회는 사랑의 하나님을 전파하고 사랑을 구현하는 공동체이므로, 교회는 하나이어야 하고, 하나 됨을 추구해야 한다. 하나 되기를 힘써야 하는 것은 교회의 머리이신 주 예수 그리스도의 기원이요, 명령이며 간곡한 부탁이다(요 17:21~24).

사도들은 그 말씀을 지키려고 노력하였으며, 그 뜻을 교회에 전하였다. 특히 바울은 교회를 그리스도 안에 있는 새 사람(고전 15:45, 갈 3:28,

엡 4:13), 성전 또는 집(고전 1:10~17, 엡 2:19~21; 고전 3:11), 그리고 몸(고전 12, 롬 12:5)으로 비유하며 교회의 하나 됨을 강조하였다.⁸⁾ 교회가 “복음을 전하라.”는 말씀을 지상 명령으로 여긴다면, “하나 되기를 힘쓰라.”는 말씀 역시 지상 명령으로 인식해야 한다.

그런데 교회가 역사에서 “복음을 전하라.”는 선교 명령은 순순히 지켜 왔으나 “하나 되기를 힘쓰라.”는 교회 연합의 명령은 잘 지키지 못해 왔다. 그것은 아마도 선교는 종교적인 과제인 데 반하여, 교회 연합은 윤리적인 과제인 데서 온 것이라고 이해할 수도 있다. 하나 되기를 힘써야 하는 것이 교회가 수행해야 하는 윤리적인 과제라면, 주님의 바라심과 명령은 당위임에도 불구하고, 그 계명에 충분히 순종하지 못하거나 도리어 역행하는 교회의 성향이나 교회가 빚어 온 분열의 상황은 역사적 현실이다.

그런데 성경에서도 이러한 현실을 인정하는 말씀이 있으며, 교회의 일부 지체를 제거해서라도 교회의 정체성을 지켜야 한다는 말씀이 있다. 미혹하는 무리나 거짓 그리스도와 적그리스도를 경계하라는 말씀이 있다(마 24:23~27; 행 20:29~32; 갈 1:6~9. 벨후 2:9~22; 요 1 2:18, 19; 계 2:6, 2:14~16, 2:20~22). 그러므로 성경 말씀을 따르려는 교회는 교리를 불문하고 교회의 연합을 주창하며, 교회의 정체성도 저버리는 종교 다원주의를 포용하는 WCC의 연합 노선을 마다할 충분한 이유가 있다.

교회 역사와 전통을 존중하는 그리스도의 교회는 “하나가 되라.”는 명령을 거스를 수밖에 없게 된 현실에서도 교회의 하나 됨을 모색하고 추구하는 긴장을 늦추지 않아야 한다. 그러한 긴장이나 반성 없이 현실에 안주하는 교회는 독선적이고, 폐쇄적이며, 불건전한 교권주의 교회이거나 분리주의 교회이다.

8) *A History of The Ecumenical Movement 1517~1948*, ed. by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, 1945¹, 1986³, 4.

13. 한국 교회의 위상과 한국 사회를 향한 과제

신자 수 수백만에다 160여 개 나라에 2만여 명의 선교사를 파송하고 있는 한국 교회는⁹⁾ 이제 자체의 존립에 집착해야 하는 소수인의 종교 집단이 아니고 사회에 크게 영향을 미치고, 사회를 주도할 수 있는 힘을 갖게 되었음을 인식해야 한다. 우리는 초기의 한국 교회가 교인의 수가 인구에 비례하여 극히 작았을 때도 한국 사회와 문화에 크게 기여하는 역할을 다하였음을 기억한다. 한국 교회가 이제는 초보적인 선교적 차원에서 기독교가 어떻게 한국의 역사와 문화에 뿌리를 내리고 수용될 수 있는지에 대하여 논하기보다는 한국의 역사와 문화 및 사회를 위하여 무엇을 어떻게 기여할 것인지 묻어야 하며, 박해 하에서 신앙을 유지하며 살아남기 위하여 부득이하게 취했던 소극적인 대응의 자세와 세계관을 탈피해야 한다.

민족의 복음화와 더불어 교회가 필연적으로 생각하고 대비해야 하는 문제는 사람을 기독교인으로 만드는 일뿐 아니라 기독교인으로 살게 하는 일이다. 여기서 명심해야 할 일은 통계에 나타난 기독교인이 모두 의식화되고 성숙한 신앙을 가진 기독교인이 아니라는 점이다. 한 사람의 기독교인이 바람직하게 윤리적인 삶을 살 수 있게 되기까지는 오랜 세월을 걸친 꾸준한 배움과 수련을 통하여 가능하다. 교회가 성숙한 그리스도인으로 가득찬다는 것은 현실 세계에서는 달성될 수 없는 이상이다. 국민의 절대 다수가 기독교인으로 개종하였다고 하여 기독교적 이상 사회가 건설되는 것은 아니다.

교회의 현실에는 부조리한 점이 많다. 미국의 많은 교파들의 선교를 통하여 교파와 교단을 달리하면서 서게 된 교회들, 교회 안에 팽배한 물량주의와 상업주의, 개신교적 전통과는 역행하는 교권주의 등 한국 교회는 많

9) KWMA가 제공한 2008년의 통계(2009년 8월 11일 제공)에 따르면, 남자 선교사 9,551명, 여자 선교사 10,952명으로 포함 20,503명이다. 그 가운데 부부 선교사는 17,258명이고 통계에 포함되지 않은 자녀가 12,674명이다.

은 문제들을 안고 있다. 교회의 자체 개혁을 위한 부단한 노력은 사회 개혁의 전제가 되는 것이며, 그것은 필연적으로 사회 개혁으로 확산될 수 있다.

산업화된 오늘의 사회에서 사는 사람들이 특별히 의식하는 문제들을 전통적인 교회가 간과하고 있다고 하여 교회의 역사와 신앙고백을 모두 부정하거나 가치를 전도하여 평가하는 것은 옳지 않다. 과거의 교회가 말하지 않은 문제에 대한 신앙고백은 보완하면 되는 것이고, 또한 보완되어야 한다. 종교개혁 시대에 나온 개신교의 신앙고백서가 선한 행위에 대하여 막연히 말할 뿐, 사회 정의나 사회 참여라는 구체적인 개념에 대하여 말하지 않는다. 종교개혁 당시는 군주정치 체제하에 있었으므로 국민의 정치 참여란 개념이 아직 배태되지도 않았다. 그렇다고 하여 개인의 칭의와 구원만을 말하거나 개인적인 성화만을 말하는 것이 반드시 전통을 존중하는 것이라고 생각할 수는 없다.

오늘의 정치 제도와 사회가 당시의 것과 같지 않으며, 오늘의 생활양식과 정치사상 및 사회사상이 당시의 것과 다르기 때문에, 오늘을 사는 교회는 오늘의 사회에 대한 문제의식을 가지고 성경 말씀을 증언해야 하며, 그리스도인들이 오늘의 사회에서 하나님의 백성으로 사는 길을 가르쳐야 한다. 이를테면 환경오염은 20세기 후반에 와서 당면하게 된 문제이다. 자연을 훼손하고 모든 생명체의 존속을 위협하는 환경오염의 주범은 인간이다. 그러므로 지구인이라면 모두 다 함께 문제의 해결책을 모색해야 한다. 말하자면 환경오염에 대처하는 일은 기독교 윤리의 새로운 과제이다. 그것은 종래의 사회 윤리의 주제보다 더 광범한 문제이면서, 동시에 개인 각자의 윤리적인 양식(良識)과 결단에 호소해야 하는 문제이다.

한국에서 기독교의 복음은 다종교(多宗教) 사회에 전파되었으며, 그리스도의 교회는 다종교 사회 속에서 자라 왔다. 기독교인이건 아니건 간에 사람은 모두 하나님의 일반은총 속에 산다. 기독교인들도 다른 종교를 가진 사람과 함께 조상으로부터 물려받은 역사적이며 문화적인 유산을 공유하

는 민족 공동체의 일원으로 혹은 사회의 일원으로 한데 어울려 산다. 문화 생활에 관한 한 그것은 일반은총에 속한 것이기 때문에, 기독교인도 한국 문화를 향유하고 형성하며 전수하는 일에 다 함께 참여한다.

다른 종교에서도 진선미를 추구하는 노력이 있다. 그런 의미에서 기독교인은 타종교의 현실을 인정하며 관용해야 한다. 이것은 타종교에도 구원이 있다는 식의 견해를 가지고 관용해야 한다는 것이 아니라, 예수 그리스도 안에서 베푸시는 하나님의 구원의 은총이 만민에게 미치기를 기원하는 가운데서 관용하는 것을 말한다. 그러므로 기독교인은 문화 속에 그냥 맹목적으로 안주하는 것이 아니라 문화에 대한 의식과 분별력을 가지고 산다. 문화에는 종교가 용해되어 있고, 종교는 문화를 형성하는 주요한 요소이기 때문이다.

달리 말하면, 문화는 우리 삶의 수단이고 양식이며 표현이므로, 종교적인 신앙은 우리의 삶에 표출되기 마련이다. 그리스도인들은 예수 그리스도를 통하여, 그리고 그리스도 안에서 창조주 하나님을, 우주를 다스리시는 거룩하신 하나님을 만나고 우리를 지으신 아버지로 인식하므로, 기독교인은 하나님께 순종하고 영광과 감사와 찬송을 돌리는 삶을 살게 마련이다. 그러므로 그리스도인은 다원종교 사회에서 문화에 대하여 종교의 혼합을 통해서가 아니라 기독교적인 문화를 창조함으로써 기여한다.

교회의 머리이신 구주 예수 그리스도의 명령을 따라 구원의 복음을 전파하고 가르치며, 사람들을 제자로 삼는 일에 힘쓰는 한, 우리는 문화의 기독교적인 변형에도 노력해야 한다. 우리의 믿음과 삶이 이원적일 수는 없다. 기독교에서 종교와 윤리는 불가분의 것이다.

교회의 궁극적인 목적은 지상의 문화 건설이나 이상사회 건설이 아니라, 죄와 사망에서 구원받은 백성이 지금부터 영원까지 하나님의 다스리심을 받으며 사는 것이다. 한국 교회는 모름지기 한국 민족을 위하여 선교사들을 보내셔서 복음을 전파하게 하시고, 교회를 세우셔서 성장하게 하신 하

나님께 영광과 감사와 찬송을 돌리며, 교회가 안고 있는 취약점과 부족함을 부단히 개혁하면서, 하나님의 자비와 은총을 빌며, 그리스도께서 다시 오시는 날까지 더 많은 사람들에게 복음을 전하기 위하여 힘을 다해야 한다.

칼빈에게 있어서 교회와 국가¹⁾



와타나베 노부오(동경고백교회 담임목사, 전 아시아 칼빈회장)

1. 기본자세의 탐구

발단: 전쟁 중 자신의 자세에 대한 반성

개인적인 이야기로 시간을 낭비하고 싶지 않지만 과연 무엇이 오늘의 테마에 나의 생애를 바쳐 헌신하게 되었는가를 설명해 둘 필요가 있을 것 같다. 나는 장로교 가정에서 태어나 성장했는데, 우리 집은 동네의 유일한 기독교 가정이었다. 아버지는 평신도였지만 마을에 교회가 없었기 때문에 우리 집이 집회소로 사용되었다. 그래서인지 어릴 적부터 나는 스스로 다른 사람과 다르다는 것을 의식했고, 주위에 쉽게 휩쓸리지 않으려면 다른 사람보다 지적으로 탁월해야 한다고 자연스럽게 느끼고 있었다. 이것이 신앙이 아주 명확했다는 것을 의미하지는 않는다. 기독교인임을 확실하게 드러내지 못하는 것이 수치라 여겼을 따름이다.

스무 살이 되었을 때가 1943년이었는데, 이미 전쟁은 확대되어 일본군의 전선은 전면적으로 붕괴되고 있었다. 그전에는 고등교육 기관에서 공부하고 있는 학생들은 졸업 때까지 병역 의무가 유예되었으나, 그 조치는 취

1) 이 글은 2012년 10월 30일 본 학술원이 주최한 제7회 종교개혁기념 학술세미나에서 발표된 원고를 번역한 것이다. 발표자인 와타나베 노부오 박사는 동경고백교회 담임목사이자 아시아 칼빈학회 회장을 역임하신 저명한 칼빈연구가이다. 이 글은 고신대학교 선교대학원에서 선교학을 공부한 임미향 선생이 번역하였고, 본 학술원 이상규 원장이 일부 수정하였다.

소되었고, 학업중인 학생들도 군대에 투입되어 전선으로 보내졌다. 당연히 학생들 사이에서는 이러한 조치에 불만이 터져 나왔지만 반대운동으로 이어지지는 않았다. 나 역시 전쟁에 투입되기 싫었다. 그러나 기독교인으로서 병역유예의 특권에 연연할 것이 아니라, 오히려 다른 사람이 싫어하는 것을 자발적으로 해야 한다고 생각했다. 물론 성경이 '살인하지 말 것'을 명하고 있다는 것도 알고 있었다. 기독교에서 병역거부 운동을 벌이고 있다는 사실도 어느 정도 알고 있었다. 그래서 나는 사람을 죽이는 국면에는 서지 않기로 각오했다. 자신이 죽임을 당하는 상황은 본의가 아니지만, 그것을 피하고 싶은 사람을 대신하여 죽기로 각오했다. 따라서 위험한 지역으로 배치되는 것을 피하지 않았다. 오히려 육군에 비해 훨씬 근무조건이 가혹하며 사망률도 높은 해군을 택했고, 그것도 육상근무가 아닌 함선(艦船)근무를 자원하였다. 그래서 당시 차례로 침몰을 거듭하고 있는 해군 방위함(海防艦)의 사관이 되었다.

그러나 실제로 전선에 가서 보니 얼마나 허무맹랑한 생각이었는지 알게 되었다. 전쟁터에서 전사하는 것에 의미를 부여하며 스스로를 설득해왔지만, 전사에 의의(意義) 부여란 국가권력이 지어낸 작문에 불과했다. 실제로는 무의미한 개죽음에 지나지 않는다는 사실을 깨닫게 되었다. 시간 절약상이 부분에 대해서는 자세한 설명을 생략하려고 한다. 그 시점에서 생각은 반전되었지만 계속되는 전시상황에서 도중에 직무를 그만 둔다면(放棄) 다른 사람의 위험을 초래하는 결과가 되므로 전쟁이 끝나기를 기다릴 수밖에 없었다. 전쟁이 끝나자마자 삶의 방식을 바꾸어, 자신이 어떤 사고방식에서 오류를 범했는지를 검토하는 작업을 시작했다. 당시 자기검토에 대한 면밀한 설명은 시간 관계상 생략하려고 한다. 구체적인 설명은 생략하더라도 대충 설명하자면 나의 사고가 조직적이지 못하다는 것을 깨달은 이상 엄밀한 사고의 수련이 필요하다는 점을 절감하고 철학공부를 시작했다. 철학과에 입학하여 실제로 연구하고 정진한 내용은 신학이었지만, 앞

에서 말한 대로 엉터리 선택을 하지 않도록 제대로 된 사고와 더 넓은 시야로 사고하도록 노력하였다.

전쟁이 끝난 후(戰後) 목회자가 매우 귀한 실정이라, 섬기던 교회에서 설교자로 서달라는 요청을 받았다. 나 자신도 주님의 부르심을 확인하였던 터라 설교자의 자격을 얻어 목사가 되었다. 내가 설교자가 된 배경을 세세히 설명할 시간은 없으나, 소명을 받고 '설교'를 나의 평생의 직무로 삼았다. 그러나 전쟁에 대한 반성을 계기로 이미 학문정진의 길을 걷기 시작했기 때문에 목사가 된 후에도 학문연구를 계속하며 전쟁반대운동 또한 쉬지 않았다.

국가 권력을 상대화(相對化) 하는 원리의 부재

전쟁 중, 내가 왜 무의미한 전사(戰死) 같은 문제에 의미를 부여하는 오류를 범했을까? 반성해보니 기본적인 결함을 쉽게 알게 되었다. 그것은 우선 신앙 자체의 빈약(貧弱)이었다. 그 이유는 교회가 마땅히 가르쳐야 할 바를 가르치지 않은데서 기인한 것이었다. 두 번째는 일본교회가 가르쳐 알게 할 것 중에서도 특히 교회와 국가의 바른 관계 정립에 실패한 이유 때문이었다.

'믿음'이란, 다른 사람에게 배우는 것이 아니라 믿음 그 자체로서 확실하고 견고해야 마땅한 게 아니냐고 의문을 제기할 수도 있을 것이다. 얼핏 그럴듯하다는 생각도 든다. 하지만 확신이 확신으로 성립하기 위해서는 믿음의 대상으로 받은 말씀을 믿도록 만드는 권위가 동반된다. 배움을 통해서나 아니면 믿으라는 권고를 받지 않는 한 신앙은 성립되지 않는다. 따라서 '믿음'에는 항상 가르칠 책무(ministerium)가 동반된다고 할 수 있다.

일본교회가 특히 전쟁 중에 쉽게 타협하게 된 이유는 가르칠 책무의 약화로 인한 것으로, 동시대의 다른 나라의 교회와 일본교회를 비교하는 작업이 이 점에 대한 반성의 동기가 되었다. 비교 대상이 된 나라는 1) 유럽의

개혁주의 교회 특히 독일, 네덜란드, 프랑스의 개혁주의 교회가 지녔던 저항의 자세였다. 루터파와 비교해 볼 때 명확해진다. 2) 한국의 신사참배강요에 대한 교회의 저항을 공부하게 된 것은 훨씬 뒤의 일이지만, 그것을 배운 후로는 한국교회는 가졌으나 일본교회에는 없는 것이 무엇인가 하는 점에 가장 큰 관심을 갖게 되었다.

국가권력의 위대함과 사상의 연원

같은 개신교이면서도 ‘교회와 국가의 관계’에서 루터파와 개혁파는 초기부터 차이가 컸다. 루터파 교회의 대부분은 왕국의 영방(領邦)교회로 성립하였고, 개혁파의 대부분은 공화제를 택한 도시국가의 교회로서 성립되었다. 또한 양파의 신학적 차이가 ‘국가관’의 차이로 나타나고 있다. 그러나 루터파와 개혁파의 서로 다른 점(相違)이 결정적이라고 보기는 어렵지 않겠는가? 시대의 진전과 더불어 여러 가지 이유로 양파의 대비(對比) 구조는 변화되고 있다. 양쪽 다 말씀에 근거하여 교회론이 성립되었고, 그와 연관되어 국가관이 형성되었다는 점이 유사하다.

마키아벨리즘의 대두와 대결

‘교회와 국가의 관계’에 대한 이해는 4세기 콘스탄틴대제 이후 제기된 문제이지만, 교회는 중세 중기 로마 교황권으로부터 시작하여 반종교개혁(트렌트 공의회)에 이르기까지 오랫동안 변화를 거듭하여 교회의 권능이 국가의 권능을 뛰어넘는 것으로 변질되었다. 이와 반대로 16세기 이후에는 국가의 구조와 기능이 현저하게 변하여 국가 권력의 비대화를 막을 길이 없어졌다.

2. 고대교회의 교회론

하나님의 말씀과 교회적 전통

칼빈의 교회론을 연구하는 중 한 가지 깨달은 점은, 그의 교회론이 단순히 로마 가톨릭의 교회론을 반론하는데 그치지 않고, 사도적 교회와 본래적 의미의 공동성(公同性)으로의 복귀를 지향하고 있다는 점이다. 고대 교회에서 명확한 교회론이 성립된 시기를 확정하기란 용이하지 않고 또 그 시기를 엄밀히 확정해야 할 이유도 없다. 그러나 교회론을 하나의 신학적 이론체제로 파악할 수 있는 요점의 확보가 가능해진 시기를 추증하는 것은 가능하다. 그 요점으로 다음의 세 가지를 들 수 있을 것이다.

- 1) '내가 이 반석 위에 내 교회를 세우겠다'는 말씀의 결정적 위치 파악
- 2) '나는 교회를 믿는다'라는 성구(聖句)의 확립
- 3) '공동성(公同性)' 개념의 성립

다음으로 무엇에 의해 교회가 세워진 것인가 하는 문제는 '말씀' 혹은 '전승' 혹은 '전승된 말씀' (이 단어들은 명확한 구별 없이 사용되기도 하므로 그 내용 역시 명확히 구별된다고는 볼 수 없다)에 의한 것이라는 견해와, '성례전'(sacrament)에 의한 것이라는 두 가지 견해가 있다. 나아가서 무엇을 통하여 우리에게 주어졌는가는 '은사를 통하여'라는 견해와, '교회적 직무를 통하여'라는 견해가 혼재하지만 도나투스파 논쟁을 거쳐 가톨릭교회와 도나투스파로 분열된 이후 교회법의 근원으로서 직무(ministerium)의 객관성 사상이 우위를 점하게 되었다.

교회의 영적권위 구현은 사도로부터 임명되는 감독(司敎)이 출발점이라고 할 수 있는데, 감독의 영역을 넘어서는 광범위한 지도력을 지니는 감독회의와 감독의 상위감독인 대주교(大司敎), 그 위에 총대주교(總大司敎)를 세우고, 결국 교황을 정점에 세우는 계층구조(hierarchy)를 형성하게 되

었고, 교회회의(즉 감독회의) 사상이 양립하게 되었다. 종교개혁을 따르는 대부분의 교회는 교회회의(감독회의)의 방향을 취하고, 반종교개혁은 교황권의 절대권을 받아드리는 입장을 취한다.

3. 종교개혁의 교회관

종교개혁이 교회론을 약화시켰다는 가톨릭측의 해석

종교개혁이 로마 가톨릭교회의 권위를 무시한 것은 사실이다. 그러나 종교개혁이 교회를 부정(否定)했다는 견해는 오해다. 다만 개신교 쪽에서 실제로 교회를 무시 혹은 경시하는 사람이 있었다는 사실은 부정할 수 없으며, 그 오류를 철저히 논박(論駁)하는 사람이 별로 없다는 것도 사실이다. 그렇지만 종교개혁이 ‘교회를 믿는다’는 조항을 견지(保持)하며 충실한 교회론의 전개를 위해 노력했다는 점만은 확실하다. 종교개혁자 중에서도 칼빈이 특별한 노력을 기울인 점은 일반적으로 인정되고 있다. 칼빈이 교회론에 충실했던 것이 그의 특유한 것인지 아니면 종교개혁 일반에 공통되는 것을 칼빈파가 당시에 처했던 상황 때문에 비교적 잘 전개한 것이었는가에 대해서는 이 자리에서 언급하지 않겠다.

하나님 말씀에 의한 개혁

종교개혁이 단순한 ‘교회 개혁’을 지향하는 것이 아니라 ‘하나님 말씀에 따라 교회를 개혁한다’는 기본원리 위에서 있다는 사실을 우리도 확인해 두고 싶다. 단순한 교회개혁은 항상 있어왔고 앞으로도 계속될 것이다. 그런 의미의 교회개혁과 16세기의 종교개혁을 동일시하는 것은 아니다. 그렇다면 ‘하나님의 말씀에 따라’라고 할 때 ‘하나님의 말씀’은 무엇을 의미하는가? 종교개혁 중에 이를 ‘정의하는’ 작업이 이루어졌다. 이를 명확하게 문서화 한 것이 『제2스위스 신앙고백서』이다. 교회법의 수순을 거쳐 이 신

양고백을 확정한 교회가 많지는 않으나 신학자들 사이에서는 인정되고 있다고 생각한다.

이 문제는 성경론(聖書論)의 이름으로 많이 논의되고 있어 장로교 신학자들은 잘 알고 있으리라 간주하고 생략하겠다. 다만 칼빈이 성경을 하나님의 말씀으로 성실하게 수용한 것은 사실이지만, 경직된 성경론이 되지 않도록 노력했다. 그 점은 성서해석의 실천을 통하여 드러나고 있다. 하나님의 말씀의 해석에는 성경주석과 설교가 있다.

섬기는 백성

칼빈은 말씀에 대한 복종으로 우선 말씀의 해석이라 할 수 있는 ‘설교’를 듣는 것에 중점을 두었으나, 말씀을 듣는 하나님의 백성의 복종의 행위로서 ‘내 이웃을 내 몸과 같이 사랑하는’ 봉사 또한 중시하였다는 사실은 그다지 알려져 있지 않다. 칼빈은 고대교회로의 복귀를 지향하며 고대교회의 직무를 재건하는데 힘썼다. 그것에는 가르치는 직무(목사, 교사), 다스리는 직무(장로) 봉사의 직무(집사)가 포함되어 있다. 고대교회는 이러한 직무를 획일적인 상하관계로 여기지 않았지만, 로마 가톨릭교회는 이 직무를 일직선(설교와 세크라멘트)의 계층제(職階制)로 변모시켰다. 디아코노스(집사들이 교회내외의 봉사의 직무를 행하는 것(디아코니아)은 살아졌다. 사도행전 6장에 나오는 가난한 자들을 위한 봉사의 직무는 교회의 직무에서 벗어나 수도사나 수녀들이 하는 작업으로 변하고 말았다.

이런 디아코니아가 종교개혁에 의해 부활되었는데, 제네바가 가장 진보적이었다. 제네바는 시참사회의 발의로 종교개혁이 시작된 도시이기 때문에 시의 시정(市政)과 교회활동의 분리가 곤란한 난점이 있었다. 칼빈은 정치와 종교, 국가와 교회의 분리를 그의 이념으로 하였다. 칼빈의 머리 속에는 가난한 자를 섬기는 복지에 그칠 것이 아니라 좀 더 광범위한 봉사활동 영역이 들어 있었다. 실행된 영역으로는 학교교육과 식산사업(殖産事

業) 등이 있다. 그와 관련하여 국가의 사회복지 업무의 원조(援助)도 생각할 수 있다.

4. 국가론과 신학과의 대화

하나님의 지배 아래서 교회와 국가 영역의 차이

재래의 중세 스타일의 교회와 국가의 관계로는, 교회 선행적 통일형과 국가 선행적 통일형의 차이점은 있지만, 로마교회와 로마제국의 관계는 아주 밀접하였다. 종교개혁시대에는 국가를 속된 것으로 간주하고 교회의 세속 자산을 최소한으로 제한했다. 국가 권력을 행사하는 자는 원칙적으로 교회의 권위를 행사할 수 없었다. 이러한 사고에 더욱 철저를 기한 것이 동시대의 급진적 개혁이었다. 오늘날에는 급진적 사고를 수용하여 개혁(주의)적 사고는 시대에 뒤떨어진 것으로 여기게 되었다. 그래도 루터와 비교할 때 칼빈은 훨씬 진보적이었다.

당시와 비교할 때 오늘날 대부분의 국가에서 종교성을 극히 최소화하는 실정에서, 국가의 존립을 철저하게 하나님의 절대 주권적 관점으로 해석하는 칼빈의 견해는 시대적 적합성을 잃어버렸다고 할지도 모르겠다. 그러나 우리는 성경에 등장하는 모든 국가가 다윗왕조를 제외하고는 신성국가(神聖國家)가 아니었기 때문에 국가의 참 주인이 하나님이며 또한 그리스도라는 원리가 통하지 않는다고는 생각지 않는다.

교회의 영역과 국가의 영역

국가的主권이 하나님께 속한다는 사실을 국가가 알던 알지 못하던 상관이 없다. 다만 국가의 통치 하에 있는 신앙인은 국가가 하나님의 주권 아래 있다는 신앙을 가지고 국가권력에 복종한다. 좋은 실례가 두 다른 왕조를 섬겼던 다니엘이다. 칼빈은 이것을 옛날 이야기라고 여기지 않았다. 신앙

인은 피지배자라할지라도 하나님의 통치에 속한자로서 정치에 관심을 가질 수밖에 없다. 정치나 법률에 관심을 가질 것을 강권할만한 이유를 찾기는 어려우나 칼빈주의 교회에서는 교인이 정치나 법률에 관여한 예가 많다. 그렇다고 해서 교회의 영역과 국가의 영역을 혼돈했던 것은 아니었다.

시민의 복종의 이중성과 복종의 한계

시민의 복종의 자세는 중세보다 상황이 매우 복잡하다. 단순히 지배층과 피지배층 구조로 양분화 하여 정리하기가 곤란하고, 피지배층도 다시 여러 계층으로 나뉘게 된다. 군주제는 공화제로 이행되어 간다. 한편 지배층은 예로부터 왕과 부왕에 의한 통치의 시정이 이루어졌으나, 이와 더불어 관료기구가 다각적인 통치를 수행하게 된다. 또한 마키아벨리가 생각하는 왕권의 증대가 진화되는 측면도 있어 국가의 구조는 더 복잡해지고 지배기능은 강화되어 지배기구에 저항하기는 더 어려워졌다.

시민 중에서 힘을 지닌 자들은 위정자의 자리에 오르게 되고, 그것이 공화제를 지탱하는 힘이 되어 유럽의 정치지도가 크게 변했다. 칼빈은 시종 권력의 증대를 경계하며, 통치기구의 다양화에 따른 통치기능의 강화를 반대했다.

저항권

저항권 사상의 연원은 오래지만 현실적인 필요에 의해 시인하는 이유가 많았다. 칼빈은 하나님의 주권과 그리스도의 주권의 원리에 반하는 통치에 저항하는 것을 이론적으로 긍정했다. 이에 중점을 두었다고 말하기는 어렵지만, 하나님께 복종하는 것이 저항의 기초가 된다는 사상을 경시하는 것은 기본 줄기에서 벗어난 것이다.

“나라”에 대한 칼빈의 이해: 하나님의 나라와 교회, 그리고 국가¹⁾



황대우(고신대학교 교수, 역사신학)

하나님의 나라, 그리스도의 나라, 그리고 교회

하나님께서 친히 택하신 모든 사람들을 하늘 나라로 불러모으시기 때문에,²⁾ 하나님의 모든 자녀들은 믿음으로 말미암아 하늘나라를 소유하게 된다.³⁾ 하나님의 나라는 영적인데, 그 시작은 삶의 갱신이지만 그 마지막은 복된 불멸이며 하늘 영광이다.⁴⁾ 이런 의미에서 칼빈은 하늘나라를 “경건한 자들의 나라”(piorum regnum)라 칭하는데,⁵⁾ “그들의 나라와 영광은 그들이 하나님의 영광스러운 나라에 있다는 것이요, 그들이 하나님과 함께 통치한다는 것이요, 그분 안에서 영화롭게 된다는 것이요, 마지막으로 신적 영광의 참여자들이 된다는 것이다. 하지만 비록 그것이 아직 도래하지

1) 이 글은 저의 박사학위 논문 “Het mystieke lichaam van Christus. De Ecclesiologie van Martin Bucer en Johannes Calvin”(2002), 273-283에 있는 내용을 조금 수정한 것으로 2012년 7월 7일 장로회신학대학에서 개최된 한국칼빈학회에서 발표한 내용이다.

2) OS I, 86 (= CO 1, 72. 기독교강요 1536). 라틴어 “regnum”은 “왕국”이나 “제국”, “국가”, 또는 “나라”로 번역될 수 있는데, 본 논문에서는 가능한 “나라”로 이해하고 번역했다. “regnum”은 “왕”을 의미하는 “rex”에서 파생되었으며 이 단어 역시 “조종하다”, “인도하다”, “다스리다”를 의미하는 라틴어 동사 “rego”에서 파생되었다.

3) OS IV, 7 (= CO 2, 397. 기독교강요 III.2.1.): “... fides ..., per quam regni caelestis possessionem adeunt quicumque adoptati sunt a Deo in filios: ...”

4) CO 48, 568 (사도행전주석 28:21-23): “... , necesse fuit rectam definitionem constitui, ut scirent spirituale esse regnum Dei: cuius initium esset vitae novitas, finis autem beata immortalitas et coelestis gloria.”

5) OS III, 418 (= CO 2, 325. 기독교강요 II.10.17.).

않았다고 말할지라도, 그럼에도 불구하고 [그것을] 부분적으로나마 볼 수는 있는 것이다.”⁶⁾

칼빈이 말하는 하나님의 나라는 이 세상에서 매일 점진적으로 실현되는 종말론적인 실체이다.⁷⁾ 왜냐하면 “그 나라의 시작은 중생이요, 마지막과 완성은 복된 불멸인데, 그 둘 사이의 발전은 중생이 더 넓게 전진하고 성장하는 것에 달려 있기”⁸⁾ 때문이다. 그런데 칼빈에 따르면, 이러한 하나님 나라의 두 차원, 즉 ‘이미’와 ‘아직 아니’ 사이의 종말론적인 실체는 지상에서 자라고 성장하는 교회 외의 다른 것이 아니다.⁹⁾ 하늘나라는 이 세상과 머나먼 거리에 있을지라도 시간과 공간 속에서 경험될 수 있는 것이다. “그 나라는 비록 이 세상에서 기원된 것은 아니지만 이 세상에서 활짝 핀다.(고전 1:21; 요 17:14; 18:36; 롬 14:17) 가장 우선적인 이유는 그 나라가 영적이요, 영적인 일들을 구성되어 있다는 것 때문이며, 그 다음 이유는 그

6) CO 5, 212 (=W. Zimmerli (ed.), *Psychopannychia* (Leipzig: A. Deichertsche Verlagbuchhandlung, 1932), 79): “Quorum regnum est et gloria in regno dei glorioso esse et cum deo veluti regnare et in eo gloriari, denique divinae gloriae participes esse. Hoc quidem regnum, tametsi nondum advenisse dicitur, tamen aliqua ex parte spectare licet.”

7) 하나님 나라의 지속적인 성숙과 성장에 대해서는 다음 참조. CO 6, 97 (OS II, 121sq = CO 6, 98).

8) CO 48, 4 (사도행전주석 1:3): “Huius regni initium est regeneratio: finis ac complementum, beata immortalitas: medii progressus sunt in ampliore regenerationis profectu et augmento.”

9) 그럼에도 불구하고 우리가 여기서 알 수 있는 것은 칼빈이 교회를 그리스도의 초림과 재림 사이에 있는 종말론적인 실체로 이해하는 그의 교회개념 속에는 어떤 긴장의 영역도 존재하지 않는다는 사실이다. 왜냐하면 교회의 확장과 성장은 어떤 점에서도 긴장으로 해석될 수 없기 때문이다. 여기서 칼빈이 강조하고자 하는 것은 단순히 두 국면의 통일성과 연속성 속에서 살아가는 신자들이 지금 여기서 미래 영광에 참여한다는 사실에 있는 것이지, 두 국면 사이에 모종의 긴장 관계가 있다는 것이 아니다. 칼빈에 따르면 그리스도의 몸인 교회의 지상적인 삶은 약속된 마지막 완성에 도달하기 위한 성장과정 이상도 이하도 아니다. 이 마지막 완성도 하나님의 자녀들은 성령의 능력으로 이미 이 세상에서 부분적으로나마 누릴 수 있다. Contra T.F. Torrence, *Kingdom and Church: A Study in the Theology of the Reformatio* (London: Oliver and Boyd, 1956), 110 & 134: “It is this tense relation between the present and the future that gives Calvin his characteristic *nuance* in eschatology:...” & “This correlativity between Church and Kingdom, however, is to be understood in terms of the eschatological tension and reserve involved in the overlap of the two ages, ...”

나라가 불멸하고 영원하다는 것 때문이다.”¹⁰⁾

칼빈에 따르면 우리 속에 하나님의 나라가 시작되었다는 것은 옛 사람의 죽음과 자기부인을 의미하는데, 이로써 우리가 거듭나 다른 삶을 살게 된다는 것이다.¹¹⁾ 왜냐하면 이것은 하나님께서 우리가 우리 자신을 그분의 의에 종속시킬 때 우리를 자신의 영광에 참여자로 삼으시기 위한 “하나님 나라의 창조”이기 때문이다.¹²⁾ 칼빈은 하나님의 통치가 이 세상에서 이중적인 방법, 즉 “일부는 말씀의 설교를 통해서, 일부는 성령의 은밀한 능력을 통해서” 실현된다고 보았다. “그분은 자신의 말씀으로 사람들을 통치하시길 원한다. 하지만 성령의 내적 능력이 부재할 경우 단순한 목소리만으로는 마음을 관통하지 못하기 때문에 하나님의 나라가 확고하게 세워지기 위해서는 그 둘이 각기 동시에 서로 결합되어야 한다. 그래서 우리가 기도하는 것은 온 세상이 그분께 기꺼이 복종하도록 하나님께서 자신의 말씀과 자신의 성령을 통해 자신의 능력을 보여달라는 것이다.”¹³⁾

“하나님의 나라는 우리 내부에 있다.”¹⁴⁾ “그러므로 하나님께서 자신의 성령의 통해 인도하시는 자신의 택자들 속에 이미 지금 다스리신다.”¹⁵⁾

10) OS I, 109 (= CO 1, 93, 기독교강요 1536): “... regnum in hoc quoque mundo florere, etsi ex hoc mundo non est (1 Cor. 1. Ioan. 17. 18. Rom. 14), primum, quia spirituale rebusque spiritualibus constans, deinde, quia incorruptibile ac aeternum (Luc. 1. Dan. 7).”

11) CO 45, 197 (마태복음주석 6:10): “... , initium regni Dei in nobis esse veteris hominis interitum et nostri abnegationem, ut renovemur in aliam vitam. ”

12) OS IV, 353 (= CO 2, 667, 기독교강요 III.20.42.): “Haec enim regni Dei conditio est, ut dum nos subiicimus eius iustitiae, gloriae suae consortes reddat. ”

13) CO 45, 197 (마태복음주석 6:10): “Hoc [= Deum regere] autem fit partim verbi praedicatione, partim arcana virtute spiritus. Verbo suo gubernare vult homines, sed quia nuda vox, nisi accedat interior vis spiritus, usque in corda non penetrat, coniungi utrumque simul oportet, ut stabiliatur Dei regnum. Precamur ergo, ut suam Deus potestatem exserat tam verbo quam spiritu, ut se illi ultro totus mundus subiiciat. ”

14) OS III, 476 (= CO 2, 364, 기독교강요 II.15.4.): “... regnum Dei intra nos est. ...”

15) CO 5, 212 (=W. Zimmerli, (ed.), *Psychopannychia*, 79): “Regnat igitur deus iam nunc in electis suis, quos agit spiritu suo.” 참조, OS I, 407 (= CO 22, 63. CO 5, 346): “Le regne de Dieu est de conduire et gouverner les siens par son Saint Esperit, ...”

“하늘 나라는 바로 내적이고 영적인 갱신이다. 교회의 갱신은 하나님께서 약속하신 것인데 이것을 사람들은 내부에서 찾아야 한다. 왜냐하면 하나님께서 자신의 택자들로 하여금 천상적인 새로움을 위해 살아가도록 하시는데 바로 그들 속에서 자신의 나라를 세워가시기 때문이다.”¹⁶⁾ 이런 것들을 근거로 칼빈은 하나님의 하늘 나라를 “교회의 새로운 상태”,¹⁷⁾ 즉 “교회의 갱신” 혹은 “교회의 두 번째 상태”로 해석한다.¹⁸⁾ 칼빈에 따르면 하늘 나라 자체는 오직 그리스도 안에서만 발견될 수 있는데, 그것은 선택된 값비싼 돌이신 그리스도께서 하나님의 교회와 나라와 성전을 떠받치고 계시기 때문이다.¹⁹⁾ 그리스도께 접붙여진 우리는 이미 어떤 의미에서 영생의 참여자이며 희망을 통해 하나님 나라에 들어와 있다는 것이다.²⁰⁾ 그러므로 칼빈에게 있어서 하나님의 나라는 결코 그리스도의 나라와 다른 무엇이 아니다.

제네바 개혁가에 따르면 교회와 공동체도 하나요, 하나님의 백성도 하나뿐이다.²¹⁾ 하나님은 교회의 “유일한 왕”이시며 그 교회를 “그리스도의 인격으로”(in persona Christi) 친히 다스리시는데, 교회를 통치하심에 있어서 합당한 질서는 바로 하나님만이 지휘권과 통수권을 가지신다는 사실이

16) CO 45, 424 (누가복음주석 17:20): “... quando nihil aliud est nisi interior et spiritualis animae renovatio: ... Intus quaerenda est, quam Deus promisit, ecclesiae instauratio: quia, electos suos in coelestem novitatem vivificans, suum in ipsis regnum erigit.”

17) CO 45, 303 (마태복음주석 11:11): “*Regnum coelorum et Dei pro novo ecclesiae statu capitur, ...*”

18) CO 45, 172 (마태복음주석 5:19): “*Regnum coelorum pro ecclesiae renovatione accipitur, vel secundo ecclesiae statu, ...*”

19) CO 45, 595 (마태복음주석 21:42): “... lapis sit [Christus] electus et pretiosus, qui ecclesiam Dei, regnum et templum sustineat.”

20) OS I, 63 (= CO 1, 51, 기독교강요 1536): “... quod ita illi inserti iam vitae aeternae quodammodo sumus participes, in regnum Dei per spem ingressi.”

21) OS I, 86 (= CO 1, 72, 기독교강요 1536): “... unam esse ecclesiam ac societatem et unum Dei populum ...”

다.²²⁾ 그러므로 참된 교회건설은 하나님 나라 외의 다른 것이 아니다.²³⁾ 칼빈은 “하나님의 나라”(regnum Dei)와 “그리스도의 나라”(regnum Christi), 그리고 “교회”(ecclesia)라는 이 세 용어를, 이들 사이에 뉘앙스 차이는 있음에도 불구하고, 동의어로 생각하여 혼용한다.²⁴⁾

칼빈에게 있어서 그리스도의 나라는 영적이다.²⁵⁾ 하지만 부인 될 수 없는 사실은 그 나라가 바로 이 세상 속에 존재한다는 것이다.²⁶⁾ 칼빈이 이사야 60장 19절을 인용하면서 그리스도의 나라는 하나님께서 자신의 교회를 위해 영원한 빛이 되실 것이라는 약속 안에서만 발견되어야 하는 것으로 보는데, 그 빛이란 교회 안에서만 떠오를 것이요, 따라서 교회 밖에서는 흑암과 어둠만 남아 있게 될 것으로 이해한다.²⁷⁾ 칼빈은 아담으로 인해 닫혀버린 하늘 나라의 통로를 그리스도께서 승천하심으로 여셨다고 이

22) CO 43, 200 (오바다주석 1:21): “Sed duo hic notanda nobis sunt, nempe quod vere dominetur in persona Christi Deus ipse: deinde quod hic sit legitimus ordo regendae ecclesiae, ut Deus solus praesideat, et imperium solus obtineat.”

23) CO 37, 270 (이사야주석 54:2-3): “Nam verum ecclesiae aedificium non aliud est quam regnum Dei: ...”

24) 참조. CO 49, 265 (로마서주석 14:17): “Nam quae vel ad erigendum, vel ad conservandum Dei regnum pertinent, nullo modo sunt omittenda, quaecumque tandem sequantur offensiones. Quod si ob caritatem cedere licet usu ciborum, illaeso Dei honore, salvo Christi regno, pietate inoffensa: ferendi non sunt illi, qui ob eos ecclesiam conturbant.” 비교. CO 48, 114 (사도행전주석 5:34). 칼빈에게 있어서 첫 두 용어인 하나님의 나라와 그리스도의 나라는 교회의 불가시적이고 영적인 성격을 강조할 때 주로 사용되는 반면에, 마지막 용어인 교회는 하늘 나라의 가시적이고 지상적인 차원을 나타낼 때 자주 사용되곤 한다.

25) CO 47, 404 (요한복음주석 18:36): “Regnum enim Christi, ut spirituale est, ...” 그리스도께서 자신의 백성을 성령을 통해 다스리시는데, 이와 같은 영적 나라로서의 그리스도의 나라에 대해서는 다음 참조. Y.-B. Choi, *Pneumatologie en christologie* (Leiden: J.J. Groen en Zoon BV, 1996), 197-207.

26) CO 47, 404 (요한복음주석 18:36): “... non negari quin sit in hoc mundo Christi regnum.”

27) OS III, 272 (= CO 2, 210, 기독교강요 II,3,1.): “Nam et ita de regno Christi vaticinatus erat Iesaias, quum Dominum Ecclesiae suae fore in lucem sempiternam promitteret: quum interim tenebrae obtegerent terram, et caligo populos [Iesa. 60, a. 2]. Quum in sola Ecclesia exorituram Dei lucem testetur: extra Ecclesiam certe non nisi tenebras et caecitatem relinquit.”

해한다.²⁸⁾ 즉 그분은 승천하심으로써 자신의 나라를 최초로 시작하셨다는 것이다.²⁹⁾ “그러므로 그분은 높은 곳에 좌정하셔서 자신의 권능을 우리에게 부여주심으로, 영적인 삶을 위해 우리를 살리시고, 자신의 영으로 거룩하게 하시며, 값없이 베푸시는 다양한 은사들로 자신의 교회를 장식하시고 자신의 보호하심으로 온 [교회를] 지켜주시며, 자신의 보호를 통해 모든 해들을 대적하여 [교회] 전체를 지키시고, 저 미쳐 날뛰는 원수들, 자신의 십자가와 우리의 구원의 원수들을 자신의 손 힘으로 제압하시고, 결국 하늘과 땅의 모든 권능을 소유하시는데, 이것은 그분이 자신의 원수들이요 우리의 원수들인 그들 모두를 땅에 던져버리시고 자신의 교회 건설을 완성하실 때까지이다. 그리고 이것이 그분 나라의 참된 상태요, 이것이 아버지께서 그분에게 주신 권능인데, 이것은 그분이 산 자들과 죽은 자들의 심판을 위해 오셔서 최종적인 행동을 성취하실 때까지이다.”³⁰⁾

칼빈은 그리스도의 영적 나라를 육적 이스라엘과 대조되는 것으로 본다.³¹⁾ “그분은 아버지의 권능과 주권과 영광으로 다스리신다. 이 나라는 어떤 장소들의 공간들에 제한되지도 않고 어떤 차원들에 한정되지도 않는다. 오히려 그리스도께서 스스로 기뻐하시는 곳이라면 어디서나 자신의 능

28) OS III, 503 (= CO 2, 383, 기독교강요 II, 16, 16.): “... , Dominum suo in caelum ascensu aditum regni caelestis, qui per Adam praeclusus fuerat, aperuisse.”

29) OS III, 501 (= CO 2, 381, 기독교강요 II, 16, 14.): “... : sua tamen demum in caelum ascensione regnum suum vere auspicatus [Christus] est.”

30) OS III, 504 (= CO 2, 383, 기독교강요 II, 16, 16.): “In excelsis ergo sedet, ut transfusa inde ad nos sua virtute, in vitam spiritualem nos vivificet, ut Spiritu suo sacrificet, ut variis gratiarum dotibus Ecclesiam suam exornet, ut protectione sua tutam adversus omnes noxas conservet, ut ferocientes crucis suae ac nostrae salutis hostes manus suae fortitudine coerceat, denique ut omnem teneat potestatem in caelo et in terra: donec inimicos omnes suos, qui etiam nostri sunt, prostraverit, ac Ecclesiae suae aedificationem consummarit [Psal, 110, a. 1]. Atque hic verus est regni eius status, haec potestas quam in eum contulit Pater, donec ultimum actum ad vivorum et mortuorum iudicium adveniens compleat.” 참조. CO 45, 686 (Comm. Mat. 25:31-46 en Luc. 21:37-38).

31) 참조. CO 48, 8 (사도행전주석 1:6): “... , quod ad carnalem Israellem restringunt Christi regnum, quod ad ultimos usque mundi fines propagandum erat.”

력을 하늘과 땅에 실행하신다. 오히려 권능과 능력으로 자신을 나타내 보여주신다. 오히려 항상 자신의 사람들을 도우시며 그들 안에 사시고, 그들을 지지하시며 견고하게 하시며 활력 있게 하시며 보존하시되 마치 육체로 계실 때와 같이 하신다.”³²⁾ 성령께서는 육적인 이스라엘에서 보다 그리스도의 나라에서 훨씬 더 풍성하고 더 광범위하게 역사하신다.³³⁾ 그리스도께서는 자신의 몸을 구성하는 자신의 백성을 자신의 영이신 성령을 통해서만 다스리시는 것이 아니라, 또한 자신의 나라인 교회를 자신의 말씀을 통해서도 다스리신다.³⁴⁾ “[그리스도의 나라는] 세상적이거나 육적인 것이 아니라 영적이기 때문에 항상 우리를 영원한 생명으로 들어올린다. 우리의 왕이신 그분은 결코 우리는 버려두지 않으실 것이다. 오히려 어려움에 처한 우리를 도우실 것인데, 우리가 우리의 군복무를 완수한 후 승리[의 자리]에 초대 받을 때까지 도와주실 것이다. 왜냐하면 그분의 통치 방법이란 그분이 아버지께 받은 모든 것을 우리와 공유하시는 것이기 때문이다.”³⁵⁾ 그리스도께서는 왕과 머리로서 자신의 몸이 교회를 다스리신다.³⁶⁾ “교회의 통수권은 머리이신 그분 자신에게 속한 것이다. 그러므로 그리스도께서 나타

32) OS I, 142 (= CO 1, 123, 기독교강요 1536): “... in potentia, maiestate, et gloria patris regnat. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum; quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exerat, quin se praesentem potentia et virtute exhibeat, quin suis semper adsit, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet, non secus ac si corpore adesset.”; OS V, 364-365 (= CO 2, 1017, 기독교강요 IV.17.18.).

33) CO 49, 149 (로마서주석 8:15): “... benignius et largiore manu effusus est spiritus in regno Christi.”

34) OS I, 240 (= CO 1, 212, 기독교강요 1536): “In summa, cum ecclesia regnum sit Christi, regnet autem ille non nisi per verbum suum: ...”; OS V, 36 (= CO 2, 771, 기독교강요 IV.2.4.).

35) OS III, 476 (= CO 2, 364, 기독교강요 II.15.4.): “...: nam quia non terrenum [regnum Christi] est vel carnale, ..., sed spirituale, ad aeternam nos usque vitam attollit: ...: ... numquam destituet nos Rex noster quin necessitatibus nostris subveniat, donec militia nostra perfuncti vocemur ad triumphum; quia talis est regnandi ratio ut communicet nobiscum quicquid accepit a Patre.”

36) 그리스도의 왕직에 대한 칼빈의 특별한 강조에 대해서는 다음 참조. K. Fröhlich, *Die Reich-gottesidee Calvins* (München: Verlag Christian Kaiser, 1932), 27sq.

나시는 곳에서는 그의 몸인 교회도 역시 통치권을 가진다고 말한다. 왜냐 하면 그리스도께서는 결코 자신의 지체들과 따로 떨어지기를 원하지 않기 때문이다.”³⁷⁾

이 세상 속에 있는 그리스도의 영적 나라

칼빈은 하나님의 세상 통치를 섭리와 연결시키는데, 하나님께서는 섭리를 통해 자신의 영광의 극장으로서의 세상을 돌보신다는 것이다. 하지만 섭리의 최종목표는 세상 자체의 보존에 있는 것이 아니라 교회의 보호에 있다고 보는데, 하나님께서는 이 교회로 자신의 모든 자녀들을 부르신다. 그러므로 세상에 대한 하나님의 왕 되심은 그분의 자녀들에 대한 아버지 되심과 분리될 수 없다는 것이다. “그러나 아버지의 아들이 육신으로 계시되었을 때 아버지로부터 만물에 대한 통치권과 권능을 받으셔서 그분 홀로 하늘과 땅을 다스리시며 아버지께서는 그분의 손을 통해 자신의 통치권을 실행하신다. 이런 이유 때문에 그분은 우리의 유일한 주님으로 불린다.”³⁸⁾ 아버지께서 자신의 아들을 “교회의 머리”(caput Ecclesiae)로 앉히시고 “만물의 경영권”(dispensatio omnium)을 넘겨주셨다. “그분이 교회의 머리로 좌정하신 것은 단지 영예뿐인 것은 아니다. 왜냐하면 만물에 대한 완전한 지배권과 경영권 둘 다 그분께 위탁 되었기 때문이다.”³⁹⁾ “그분은 모든 것 안에서 모든 것을 충만하게 하시는 분이다. 그분이 충만해 지기를

37) CO 44, 161 (스가랴주석 2:9): “... principatus ecclesiae est in capite ipso. Ubi ergo eminent Christus, tunc etiam dicitur ecclesia, quae corpus eius est, regnum obtinere. Christus enim nihil vult separatum habere a suis membris.”

38) CO 49, 432 (고린도전서주석 8:6): “Filius autem Dei quum manifestatus fuit in carne, dominium a patre et potestatem omnium accepit, ut solus regnet in coelo et in terra, ac pater suum imperium per illius manum exerceat. Hac ratione unicus vocatur Dominus noster.”

39) COE 16, 175 (= CO 51, 159, 에베소서주석 1:22): “... non esse nudum honorem, quod caput Ecclesiae constitutus est, quia simul plena rerum omnium potestas et administratio illi sit commissa.”

원하시고 어떤 방법으로든 우리 안에서 완전해지기를 원하시는 것은 부족이나 결핍으로 인해 일어나는 것이 아니다. 왜냐하면 그분은 친히 모든 것을 우리와 모든 피조물 안에서 완성하셨기 때문이다.”⁴⁰⁾ 여기서 분명한 것은 그리스도의 머리되심이 교회뿐만 아니라 온 세상과 관련된다는 사실이다. 그럼에도 불구하고 여기서 우리가 주의해야 할 것은 칼빈이 몸과 머리의 비유를 온 세상을 다스리시는 그리스도의 우주적 통치에 적용하기를 거부하지는 않지만 그 비유를 무엇보다도 먼저 교회를 다스리시는 그분의 영적 통치에 적용하기를 원한다는 점이다. “통치권이 그분께만 위임된다는 것은 세상 질서가 파괴되는 것을 의미하지 않는다. 왜냐하면 바울은 여기서 영적 통치권에 대해 말하기 때문이다. 하지만 세상의 통치권들은 정치적이다.”⁴¹⁾

칼빈에 의하면 우리 속에 거하는 하나님 나라가 실제로 이 세상에서는 순례자가 될 수 밖에 없는데 그 이유는 그 나라의 창조가 전적으로 다르기 때문이다.⁴²⁾ 또한 그리스도의 영적인 나라는 성령의 가르침과 능력에 기초되어 있으며 그분의 건설 역시 동일한 방법으로 완성된다.⁴³⁾ 성격상 “그리스도의 나라는 불가시적이에요, 외적인 것이 아니기”(regnum Christi invisibile, et non externum) 때문에 세상의 외적인 통치방식들과 집권 규율들과 구별된다.⁴⁴⁾ 하지만 참된 조국인 하늘 나라를 대망하는 신자의

40) COE 16, 176 (= CO 51, 160. 에베소서주석 1:23) “... ipsum [= Christum] omnia in omnibus implere. Quod ergo vult impleri et perfectus quodammodo esse in nobis, id non accidit ex defectu vel inopia, quum omnia ipse perficiat tam in nobis quam in creaturis omnibus.”

41) CO 49, 432 (고린도전서주석 8:6): “Caeterum quod ei soli dominium tribuitur, non eo spectat ut aboleantur mundi ordines. Paulus enim de spirituali dominio hic loquitur: dominia autem mundi sunt politica.”

42) CO 47, 404 (요한복음주석 18:36): “Sed proprie loquendo regnum Dei in nobis habitans in mundo peregrinatur, quia prorsus diversa est eius conditio.”

43) CO 47, 404 (요한복음주석 18:36): “Regnum enim Christi, ut spirituale est, in doctrina et virtute spiritus fundari oportet. Eodem etiam modo perficitur eius aedificatio.”

44) 참조. CO 40, 605 (다니엘주석 2:44-45).

지상적인 삶은 순례자와 다르지 않는데, 이런 순례자를 위해 시민정부가 필수적인 조력수단의 기능을 발휘하게 되는 것이다.⁴⁵⁾ 이것이 바로 칼빈이 교회의 특징을 그리스도의 불가시적 나라로 규정하는 중요한 원리인데, 그 나라는 이 세상에 있지만 세상에 속하지 않는다. 칼빈의 수많은 글 속에 기독교 국가 내지는 기독교 사회를 의미하는 “기독교 단체”(corpus christianum)란 용어가 나타나지 않는다는 것은 주목할만한 사실이다.⁴⁶⁾ 왜냐하면 칼빈에게 있어서 그리스도인들의 몸이란 오직 하나뿐이며, 그것은 곧 “그리스도의 하나뿐인 신비한 몸”(corpus Christi mysticum unum)이기 때문이다.

그리스도의 나라와 세상 왕들의 나라들

세상 “정치”(politica)는 “이 세상의 요소들에 속한”(sub elementis huius mundi) 필수적인 것이다.⁴⁷⁾ 처음부터 칼빈은 두 종류의 통치를 구분하는데, 이 둘은 각각 서로 독립적인 권력을 가지고 있는 것으로 본다.⁴⁸⁾ “하나는 영적인 것인데, 이것을 통해 양심은 하나님에 대한 경건과 섬김을 익히게 된다. 다른 하나는 시민적인 것인데, 이것을 통해 사람들 사람들 사이에 존중되어야 하는 인간적이고 시민적인 의무들에 대해 배우게 된다. 일반적으로 그것들은 영적 권력과 현세적 권력이라 불려왔는데, 부

45) 참조. OS V, 473 (= CO 2, 1094. 기독교강요 IV.20.2.): “Sin ita est voluntas Dei, nos dum ad veram patriam aspiramus, peregrinari super terram: eius vero peregrinationis usus talibus subsidiis indiget: qui ipsa ab homine tollunt, suam illi eripiunt humanitatem.”

46) J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 630.

47) OS I, 91 (= CO 1, 77. 기독교강요 1536).

48) 참조. S. Schoch, *Calvijn's beschouwing over kerk en staat* (Groningen: J.B. Wolters, 1902), 81sq. 여기서 스펜호흐(Schoch)는 교회와 정부 상호간의 독립성에 대한 칼빈의 원리가 교황주의와 영주주의(교회 지배권이 영주에게 속한다)에 반대하는 것일 뿐만 아니라, 재세례파의 분리주의와 루터교회의 황제교황주의에도 반대한다는 것을 지적한다. 칼빈이 이해한 교회와 국가 사이의 관계에 관한 최근 연구에 대해서는 다음 참조. 안인섭, 『칼빈과 어거스틴』(서울: 그리스, 2009); 박경수, 『교회의 신학자 칼뱅』(서울: 대한기독교서회, 2009), 213-239.

적합한 명칭들은 아닌 듯하다. 전자와 같은 통치는 영혼의 삶과 연관되어 있는 것을 의미하고 후자[와 같은 통치]는 현재의 삶을 사는 사람들과 밀접하게 관련되어 있는 것, 즉 먹는 것과 입는 것뿐만 아니라 법을 규정하는 것과도 관련된 것인데, 이 법으로 말미암아 사람은 사람들 사이에서 자신의 삶을 명예롭고 절도 있게 살도록 한다. 즉 전자는 내적인 영혼 속에 자리 잡고 있지만 후자는 다만 외적인 행동들을 통제할 뿐이다. 하나는 영적인 나라로, 다른 하나는 정치적인 나라로 불러야 하리라. 또한 이 둘은 항상 각기 독립적인 것으로 간주되어야 하고 하나를 다룰 때 [우리의] 마음은 [그 하나를] 다른 하나로부터 완전히 분리하고 떼내어서 독립적인 것으로 인식해야 한다. 왜냐하면 사람 속에는 마치 다른 왕과 다른 법이 통치하는 두 세계가 존재하는 것과 같기 때문이다.”⁴⁹⁾ 칼빈이 보기에 그리스도의 영적 나라로서의 교회 통치는 시민에 의한 지배체제와 완전히 다른 것이다.⁵⁰⁾

49) OS I, 232-233 (= CO 1, 204, 기독교강요 1536): “...duplex esse in homine regimen: alterum spirituale, quo conscientia ad pietatem et cultum Dei instituitur, alterum politicum, quo ad humanitatis et civilitatis officia, quae inter homines servanda sunt, homo eruditur. Vulgo appellari solent, iurisdictio spiritualis et temporalis; non improprie nominibus, quibus significatur priorem illam regiminis speciem ad animae vitam pertinere, hanc autem, in his, quae praesentis vitae sunt, versari; non quidem in pascendo aut vestiendo, sed in praescribendis legibus, quibus homo inter homines vitam honeste modesteque exigit. Nam illa in animo interiori sedem habet, haec autem externos mores duntaxat componit. Alterum vocare nobis liceat regnum[233] spirituale, alterum regnum politicum. Haec autem duo, ut partiti sumus, seorsum singula dispicienda, et dum alterum tractatur, avocandi avertendique ab alterius cogitatione animi. Sunt enim in homine veluti mundi duo, quibus et varii reges et variae leges praeesse possunt.”; OS IV, 294 (= CO 2, 622sq. 기독교강요 III. 19. 15.)

50) OS I, 258-259 (= CO 1, 228, 기독교강요 1536): “... spirituale Christi regnum et civilem ordinationem, res esse plurimum sepositas.” 참조. E. Doumergue, *Calvin V*, 404-408. 비교. OS I, 259 (= CO 1, 229, 기독교강요 1536): “Nam illud [= spirituale et internum Christi regnum] quidem initia coelestis regni quaedam iam nunc super terram in nobis inchoat, et in hac mortali evanidaque vita immortalem et incorruptibilem beatitudinem quodammodo auspicatur. At huic [= civile regimen] destinatum est, quamdiu inter homines agemus, vitam nostram ad hominum societatem componere, ad civilem iustitiam mores nostros formare, nos inter nos conciliare, communem pacem ac tranquillitatem alere ac tueri.” 1559년도 『기독교강요』 라틴어 최종판에는 정부의 다른 의무들이 첨가되어 있는데, 그것은 “외적인 종교를 지원하고 보호하며 건전한 경건 교리와 교회 상태를 방어할”(externum Dei cultum fovere et tueri, sanam pietatis doctrinam et Ecclesiae statum defendere) 의무이다. 참조. OS V, 473 (= CO 2, 1094, 기독교강요 IV. 20. 2.)

“왜냐하면 교회는 처벌하거나 강제하는 칼의 권세가 없기 때문이다. 교회는 강요하는 어떤 권력도 없으며 체포권도, 다른 처벌권도 없는데, 이런 것들은 정부에 의해 집행되어야만 하는 것이다. 따라서 교회는 죄지은 사람이 강제로 처벌 받도록 하는 것을 목표로 삼지 않고, 다만 자발적인 처벌에 의해 회개를 고백하도록 하는 것이다. 그러므로 너무나도 대조적인 이유가 있다. 왜냐하면 교회는 정부가 소유한 어떤 것도 취하지 않고 정부 역시 교회에 의해 완수되는 것을 수행할 수는 없기 때문이다.”⁵¹⁾ 이런 점에서 시민 정부는 “하나님 앞에서 자유로운 양심”(libera conscientia coram Deo)을 방해할 수 있는 어떤 권한도 갖지 못한다는 것이 칼빈의 생각이다.⁵²⁾

비록 시민적이고 외적인 통치가 영적이고 내적인 나라와 분명하게 구분되어야 하지만 그 둘이 전적으로 서로 적대적인 것은 아니다.⁵³⁾ 왜냐하면 영적 통치로서의 교회와 시민적 통치로서의 정부는 둘 다 하나님의 진리와 그리스도의 나라를 보호하는 신적인 기관이요 수단이기 때문이다.⁵⁴⁾ 그러므로 이 두 통치는 그리스도의 나라를 보호하고 확고히 세우기 위해 서로 도와야 한다.⁵⁵⁾ 그리스도께서는 “인간 속에 이중적인 통치”(duplex in homine regimen), 즉 목자들을 통한 영적 통치와 세상 정부들을 통한

51) OS V, 199 (= CO 2, 894, 기독교강요 IV.11.3.): “Neque enim ius gladii habet Ecclesia quo puniat vel coerceat, non imperium ut cogat, non carcerem, non poenas alias quae solent infligi a magistratu. Deinde non hoc agit, ut qui peccavit, invitus plectatur, sed ut voluntaria castigatione poenitentiam profiteatur. Est igitur longe diversa ratio: quia nec quicquam sibi sumit Ecclesia quod sit proprium magistratus, neque hoc efficere potest magistratus quod ab Ecclesia peragitur.”

52) 참조, CO 45, 601 (마태복음주석 22:21).

53) OS I, 259 (= CO 1, 229, 기독교강요 1536): “Verum ut distinctum istud regiminis [civilis] genus a spirituali illo et interno Christi regno nuper monuimus: ita nec quicquam pugnare sciendum est.” OS V, 473 (= CO 2, 1093sq. 기독교강요 IV.20.2.).

54) 참조, R. Nürnberger, *Die Politisierung des französischen Protestantismus*, 14: “Für ihn [= Calvin] haben Kirche und Obrigkeit gemeinsam zu arbeiten: sie sind die äußeren Mittel, durch welche uns Gott zu Christi Gemeinschaft beruft und in derselben erhält.”

55) 참조, E. Doumergue, *Calvin* V, 408-415.

시민적 통치를 함께 허락하기를 원하신다.⁵⁶⁾ “왜냐하면 어떤 도시나 마을도 정부와 [시민] 정치 없이는 존재할 수 없는 것처럼 하나님의 교회 역시 영적 정치를 필요로 한다. 물론 이 영적 정치는 시민 [정치]와 전적으로 구분되는 것이긴 하지만 그것을 방해하거나 축소시키지 않을 뿐만 아니라 오히려 돕고 발전시키는 것이다.”⁵⁷⁾ “하지만 정부가 처벌과 위협으로 교회를 장해물들로부터 정화해야 하는 것처럼, 반대로 말씀의 사역자 역시 많은 사람들이 죄 짓지 않도록 정부를 지원해야 한다. 그러므로 하나가 다른 하나를 돕고 방해하지 않도록 서로 연합해야 한다.”⁵⁸⁾

칼빈에 따르면 시민 정치는 단지 숨쉬고 먹고 마시는 일상 생활의 보편성만을 위해 종사하는 것이 아니라 우상숭배를 막고 신성모독과 진리모독을 근절시킴으로써 그리스도인들에게 종교의 공적 국면들을 제공하고 인간을 인간답게 살도록 하는 종교 생활의 특수성을 위해서도 최선을 다해야 한다.⁵⁹⁾ 이런 점에서 칼빈은 통치자들, 즉 영주와 왕을 “하나님의 종”(minister Dei)이라 부른다.⁶⁰⁾ 그래서 그는 “평온한 삶”(tranquilla vita)과 “경건의 보존”(pietatis conservatio)과 “공공의 품위 보호”(cura publica honestatis)를 시민 정치의 삼대 열매로 제시한다.⁶¹⁾ “왕들이 바른 방법으로 자신의 직무에 충실할 때 그들은 종교의 보호자들이요 교회의 주

56) 참조. CO 7, 89: “Et nostre Seigneur Iesus approuvera les uns et les autres [= les Roys et les Pasteurs spirituelz].”

57) OS V, 195 (= CO 2, 891. 기독교강요 IV.11.1.): “Quemadmodum enim nulla urbs nullusve pagus sine magistratu et politia stare potest: sic Ecclesia Dei … sua quadam spirituali politia indiget: quae tamen a civili prorsus distincta est, eamque adeo nihil impedit aut imminuit, ut potius multum iuuet ac promoveat.”

58) OS V, 199 (= CO 2, 895. 기독교강요 IV.11.3.): “At quemadmodum magistratus puniendo et manu coercendo purgare debet Ecclesiam offendiculis: ita verbi minister vicissim sublevare debet magistratum, ne tam multi peccent. Sic coniunctae debent esse operae, ut altera sit adiumento alteri, non impedimento.”

59) 참조. OS I, 260 (= CO 1, 230. 기독교강요 1536); OS V, 473sq (= CO 2, 1094. 기독교강요 IV.30.3.).

60) 참조. OS I, 23 (= CO 1, 11. 프랑수와 1세에게 보낸 칼빈의 편지, 1535); OS I, 261 (= CO 1, 231. 기독교강요 1536).

61) 참조. CO 52, 267 (디모데전서주석 2:2).

방장들이다. 그러므로 매사에 왕들에게 요구되는 것은 그들에게 제공된 검을 사용하되 하나님께 예배 드리는 일을 유지하기 위해 사용해야 한다는 것이다.”⁶²⁾ 우리가 여기서 분명하게 알 수 있는 사실은 칼빈이 기독교 정치를 인정한다는 점인데, 그가 인정하는 기독교 정치란 하나님의 법에 의존하는 참된 종교를 보호하기 위해 모든 종류의 신성모독을 처벌할 수 있고 처벌해야 한다는 것이다.⁶³⁾

기독교 정치(Christiana politia)

칼빈에 따르면 시민 정치란 세 가지 요소로 구성된다. 즉 “법의 보호자요 파수꾼인 정부, 정부가 다스리는 원칙으로서의 법, 그리고 법에 의해 지배되고 정부에 순종하는 백성!”⁶⁴⁾ “하나님께서서 나라들에는 왕들을, 자유 도시들에는 시장이나 시의원들을 세우는 일을 기뻐하신다면 우리가 사는 곳에 어떤 사람들을 세우시든 우리 자신을 그들에게 복종하고 순종하는 자로 보여주는 것은 우리의 의무다.”⁶⁵⁾ 칼빈의 생각에는 모든 정부가 차별 없이

62) CO 43, 135 (아모스주석 7:10-13): “... reges si fungantur suo officio esse et patronos religionis, et nutritios ecclesiae, ... Hoc ergo summopere requiritur a regibus, ut gladio, quo praediti sunt, utantur ad cultum Dei asserendum.” 참조, OS I, 264 (= CO 1, 233, 기독교강요 1536).

63) 참조, OS I, 260 (= CO 1, 230, 기독교강요 1536): “Siquidem nihilo hic magis, quam antea, leges de religione ac Dei cultu hominibus suo arbitrio ferre permitto, cum politicam ordinationem probo, quae in hoc incumbit, ne vera religio, quae Dei lege continetur, palam publicisque sacrilegiis impune violetur ac conspurcetur.”; OS V, 474 (= CO 2, 1094, 기독교강요 IV.20.3.). 비교, S. Schoch, *Calvin's beschouwing over kerk en staat*, 119: “Het Calvinistisch ideaal blijft echter onveranderlijk: de verwezenlijking van den Godstaat op aarde!”

64) OS I, 260 (= CO 1, 230, 기독교강요 1536): “Sunt autem tres: magistratus, qui praeses est legum ac custos; leges, secundum quas ipse imperet; populus, qui legibus regatur et magistratui pareat.”; OS V, 474 (= CO 2, 1095, 기독교강요 IV.20.3.).

65) OS I, 263 (= CO 1, 233, 기독교강요 1536): “Nam si illi visum est, reges regnis praeficere, liberis civitatibus senatus aut decuriones: quoscumque locis praefecerit, in quibus degimus, nostrum est iis nos morigeros ac obedientes praestare.”; OS V, 479 (= CO 2, 1099, 기독교강요 IV.20.8.). 비교, OS I, 416 (= CO 22, 73, 라틴어판, CO 5, 353sq).

하나님에 의해 세워진 것이다.⁶⁶⁾ 그래서 그들은 모두 신적인 권위를 가지고 스스로 하나님의 역할을 하는 것이며 어떤 의미에서는 하나님의 대리자들과 있다고 할 수 있다.⁶⁷⁾ “이런 이유 때문에 백성은 자신의 왕들과 영주들과 정부들과 세워진 다른 사람들을 존경해야 하고 그들의 지배를 마음을 다해 받아들여야 하며 그들의 법과 명령에 순종해야 하고 하나님의 뜻에 따라 수행할 수 있는 것이라면 어떤 것도 거부하지 말아야 한다.”⁶⁸⁾ 그러므로 모든 통치자들은 “하나님의 사역자들과 대사들”(Dei ministri ac legati)로 존경 받아 마땅한데, 그들의 “권세”(iurisdictio)도 역시 하나님에 의해 부여된 것이다.⁶⁹⁾

통치자들에게 있어서 법은 사회를 위한 가장 강력한 힘줄이다.⁷⁰⁾ 칼빈은 모세의 정치만을 기독교 정치를 위한 합법적이고 가치 있는 법으로 인정하는 사람들의 정치 개념을 거부한다.⁷¹⁾ 그럼에도 불구하고 그는 망설임 없이 기독교 법의 원리를 모세의 신적 도덕법에서 차용한다. 왜냐하면

66) OS I, 263 (= CO 1, 232. 기독교강요 1536): “Praeterea, inter ipsos magistratus tametsi variae sunt formae, nullum tamen discrimen hac in parte est, quin pro Dei ordininationibus suscipiendae a nobis omnes sint. Nam et omnes simul complectitur Paulus, cum ait (Rom. 13): non esse potestatem nisi a Deo,, ut diversis politiiis regiones variae administrarentur.”; OS V, 477sq (= CO 2, 1097sq. 기독교강요 IV.20.7.).

67) OS V, 474 (= CO 2, 1095. 기독교강요 IV.20.4.): “... , divina autoritate praeditos esse, ac omnino Dei personam sustinere, cuius vices quodammodo agunt.”; OS I, 261 (= CO 1, 230. 기독교강요 1536).

68) OS I, 52 (= CO 1, 41. 기독교강요 1536): “Hac ratione populus suos reges, principes, magistratus, et alios sibi praefectos, in honore habeat, eorum dominationem aequo animo ferat, legibus et iussis pareat, nihil detrectet quod sub Dei voluntate exequi possit (Rom. 13. 1 Petr. 2. Tit. 3).” 참조. OS I, 425 (= CO 9, 700 = CO 22, 94).

69) OS I, 273 (= CO 1, 242. 기독교강요 1536); OS V, 493 (= CO 2, 1110. 기독교강요 IV.20.22.).

70) OS I, 267 (= CO 1, 237. 기독교강요 1536): “...leges, validissimi rerum publicarum nervi, ...”; OS V, 486 (= CO 2, 1104. 기독교강요 IV.20.14.).

71) OS I, 268 (= CO 1, 237. 기독교강요 1536); OS V, 486 (= CO 2, 1104sq. 기독교강요 IV.20.14.).

공의 영원한 참 규칙인 도덕법은 두 부분으로 되어 있는데, 하나는 순수한 믿음과 바른 경건으로 하나님을 단순하게 섬기도록 명령하고 다른 하나는 사람들을 바른 사랑으로 품어주도록 명령하기 때문이다. 이 도덕법은 자신의 삶을 하나님의 뜻에 따라 세워가고자 하는, 모든 민족과 모든 시대의 사람들을 위해 규정된 것이다.⁷²⁾ 그러므로 시민법도 역시 영원한 사랑의 법칙에 따라 입법되어야 하는데, 그래야 형식적으로는 다양하겠지만 동일한 원리를 따를 수 있다.⁷³⁾

칼빈에 따르면 하나님을 인도자로 섬기기를 원하는 “기독교 국왕”(Roy Chrestien)과 같은 사람은 지상에서 “예수 그리스도의 왕국”(de Royaume de Iesus Christi)을 유지하기 위해 아주 고귀한 특권을 가지고 있다.⁷⁴⁾ “그러므로 우리가 내리는 결론은 하나님을 섬기는 영주들이 참으로 기독교인들일 수 있다는 것인데, 그 이유는 우리 주님께서 기독교 국가 안에서 그와 같은 높은 지위를 그들에게 주셨기 때문이다.”⁷⁵⁾ 칼빈에 따르면 세상 권력은 모두 하나님께로부터 온 것이다. 그리고 그 권력의 칼을 가장 현명하게 휘두르는 사람은 하나님으로부터 정치적인 은사를 받은 신실한 기독교인이다. 하지만 그런 정치가라고 해서 스스로 선정을 베풀 수 있는 것은 아니다. “왜냐하면 우리는 아무리 영민한 사람들조차도 하나님의 영

72) OS I, 268 (= CO 1, 237, 기독교강요 1536): “Lex itaque moralis ... cum duobus capitibus contineatur, quorum alterum pura Deum fide et pietate colere, alterum sincera homines dilectione complecti simpliciter iubet, vera est aeternaque iustitiae regula, gentium omnium ac temporum hominibus praescripta, qui ad Dei voluntatem vitam suam componere volent.”; OS V, 487 (= CO 2, 1105, 기독교강요 IV, 20, 15.)

73) OS I, 269 (= CO 1, 238, 기독교강요 1536): “... leges, quae tamen ad perpetuam illam charitatis regulam exigantur, ut forma quidem varient, rationem habeant eandem.”; OS V, 487 (= CO 2, 1105, 기독교강요 IV, 20, 14.)

74) CO 14, 342 (영국왕 에드워드 6세에게 보낸 칼빈의 1552년 7월 4일자 편지).

75) CO 7, 82: “Concluons donc, que les Princes servans à Dieu peuvent bien estre Chrestiens, veu que nostre Seigneur leur donne une telle preeminence en la Chrestienté.” 참조, CO 55, 465 (베드로후서주석 2:10): “...: scimus tamen prae aliis excellere magistratum functionem: quia Dei vices gerunt in gubernando humano genere.”

없이는 다스리는 일에 무능하게 되리라는 것을 알기 때문이다. 즉 그가 하나님의 자유로운 영이라 불리는 것은 아무런 이유 없지 않는데, 그분은 세상에서 최고의 권세를 유지하신다. 왜냐하면 가장 뛰어난 은사를 받은 것으로 보이는 자들조차도 하나님의 영이 그들과 함께하시지 않으면 통치하는 일에 적합하지 않을 수 있다 사실을 우리는 잘 기억하고 있기 때문이다.”⁷⁶⁾

칼빈의 주장에 따르면 때때로 세상의 권력가들과 지배자들이 자신들의 권위를 “교회 일을 위해”(in rebus Ecclesiasticis) 사용할 수는 있지만, 그것은 교회의 질서를 파괴하기 위해서가 아니라 보호하기 위한 경우에만, 그리고 교회 치리를 허물기 위해서가 아니라 세우기 위한 경우에만 허용되어야 한다.⁷⁷⁾ 자신들이 교회의 모든 권위를 완전히 제거하지 않고서는 제대로 통치할 수 없다고 생각하거나, 또한 “교리에 있어서”(in doctrina)도 “모든 영적인 지배”(in toto spirituali regimine)에 있어서도 “최고의 재판관들”(summi iudices)이 되지 않고서는 제대로 통치하는 것이 불가능하다고 생각하는 세속 지배자들을 칼빈은 사탄적인 견해에 지배를 받는 자들이요, 성령의 인도하심을 따르지 않고 자신들의 악한 욕망을 따르는 자들이라고 단정하면서 어떤 세속 통치자도 자신의 권력을 영적인 것으로 간주해서는 안 된다고 주장한다.⁷⁸⁾ 오히려 “선한 황제는 교회 안에 있는 것이 교회 위에 있는 것이 아니다.”⁷⁹⁾ 세상 통치자들에게 종교를 보호해야

76) CO 43, 319-320 (미가주석3:1-3): “Nam scimus etiam sine Dei spiritu acutissimos homines fore prorsus ineptos ad regendum. Neque enim vocatur frustra spiritus Dei liberalis, qui principatum obtinet in mundo: nam ita mone[320]mur, etiam qui videntur praecipuis dotibus esse praediti, tamen inutiles fore ad gubernandum, nisi adsit Dei spiritus.”

77) OS V, 211 (= CO 2, 904. 기독교강요 IV.11.15.). 참조. L. Cardauns, *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), 41: “Die Obrigkeit fasst Calvin nicht allein als ein bürgerliches, man kann wohl sagen, in erster Linie als ein religiöses Amt.”; M.-E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin* (Genève: Labor, 1937), 234-242 & 265-271.

78) 참조. CO 43, 135 (아모스주석 7:10-13).

79) OS V, 200 (= CO 2, 895. 기독교강요 IV.11.4.): “Imperator bonus intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est.” 이 문장 인용의 출처는 암브로시우스(Ambrosius)의 저술이다.

할 의무가 있다는 것이 곧 그들이 교회 위에 있음을 의미하지 않는다는 것이다. 오히려 칼빈은 신앙적이고 훌륭한 통치자일수록 성령의 검인 하나님의 말씀을 가진 교회의 권위에 복종해야 한다고 강변한다. “왜냐하면 황제들과 정부들이 그리스도를 인정하기 시작했을 때조차도 영적 재판권이 즉시 철폐된 것이 아니라 다만 그 영적 재판권이 시민적 재판권을 침해하거나 그것과 혼동되지 않도록 규정되었을 뿐이다. 그리고 이것이 옳은 것이다. 즉 만일 정부가 경건하다면 하나님의 자녀들의 공통적인 복종에서 자신을 제외시키지 않을 것이다. 이 복종의 최종 국면은 하나님의 말씀에 따라 판단하는 교회에 자신을 복종시키는 것이다.”⁸⁰⁾ 여기서 칼빈은 교회와 국가 사이의 이상적인 관계란 교회와 국가가 서로에게 복종하는 상호 복종의 관계임을 가르친다.

하나님의 지상 교회를 보호해야 하는 세상 통치자들의 의무에 대해 칼빈은 다음과 같이 주장한다. 정치 지도자들 즉 “영주들이 그리스도의 나라를 보호하는 길은 부분적으로는 외적인 치리를 공고하게 세우는 것이요, 부분적으로는 불경건한 자들을 대항하는 자신들의 [교회] 보호권을 교회에 넘겨주는 것이다.”⁸¹⁾ 여기서 외적인 치리는 세상의 통치 방식, 세상의 법과 제도를 통한 처벌 방식을 의미하는 것이요, 불경건한 자들을 대항하는 보호권을 교회에 넘겨준다는 것은 교회의 독립적인 치리권을 인정해야 한다

80) OS V, 200 (= CO 2, 895. 기독교강요 IV.11.4.): “Neque enim ubi coeperunt Imperatores et magistratus Christo nomen dare, protinus abrogata est spiritualis iurisdictionis: sed ita duntaxat ordinata nequid civili derogaret, aut cum ea confunderetur. Et merito; non enim magistratus, si pius est, eximere se volet communi filiorum Dei subiectione, cuius non postrema pars est, Ecclesiae ex verbo Dei iudicanti se subiicere: ...”

81) 참조. CO 47, 404 (요한복음주석 18:36): “... regnum Christi tueantur principes: partem dum externam disciplinam constituunt, partim dum suum patrocinium commodant ecclesiae contra impios.”; CO 13, 72 (에드워드 쉐이머어에게 보낸 칼빈의 1548년 10월 22일자 편지): “Ainsi combien que les edictz et statutz des princes soient bonnes aydes pour avancer et maintenir lestat de la chrestiente, si est ce toutes-fois que Dieu veult declairer sa vertu souveraine en ce glayve spirituel de sa parole, quand elle est annoncee par les pasteurs.”

는 것을 의미한다. 정치적 처벌권과 구별되는 교회 치리권의 독립에 대해 칼빈은 시종일관 주장했지만 자신의 주장을 제네바에서 온전히 성취할 수는 없었다.

*정부의 의무와 백성의 의무, 그리고 교인의 의무

칼빈에 의하면 권력과 권세를 집행하는 모든 지배자들은 자신들에게 검을 위탁하시고 이 세상을 다스리도록 하신 하나님께 복종해야 한다. 그리고 자신들이 다스리는 백성을 보살피고 그들에게 권리를 제공하고 공적인 평화와 안식을 보장해주어야 할 의무가 있다. 또한 백성 가운데 선한 사람들에게는 도움을 베풀고 악한 사람들에게는 위협을 가해야 한다. 그러므로 통치자들이 만물을 지배하되 자신들의 통치 장부를 최고의 왕이시며 심판자이신 하나님께 넘겨주어야 할 종의 신분임을 칼빈은 상기시켜준다.⁸²⁾ 즉 정부들은 자신의 권력을 집행함에 있어서 하나님과 사람들에게 반드시 지켜야 할 의무가 있으며, 또한 하나님께서 그들을 세우셨고 자신의 일을 그들에게 맡겨 수행하도록 하셨기 때문에 결국 하나님께 자신들의 통치 장부를 넘겨주게 될 것이라는 점이다.⁸³⁾

반면에 백성들은 위임된 직무를 선하게 신앙적으로 잘 완수하는 영주들의 권세, 즉 그 지역의 최고 통수권자들의 권세에 종속될 뿐만 아니라, 또한 어떤 형태로든 권력을 가진 모든 자들, 즉 영주들의 직무에 비해 결코 뒤떨어지지 않는 직분을 수행하는 모든 통치자들의 권세에도 종속된다.⁸⁴⁾

82) OS I, 52 (= CO 1, 41. 기독교강요 1536): “... illi plebis suae curam [magistratus] sustineant, ius reddant, publicam pacem ac tranquillitatem conservent, bonis sint praesidio, malos coerceant: sic omnia administrent, quasi supremo regi ac iudici Deo functionis suae rationem reddituri (Deut. 17, 2 Paral. 19).”; OS III, 385 (= CO 2, 299. 기독교강요 II, 8.46.).

83) CO 49, 251 (로마서주석 13:4): “Neque effraeni potentia praediti [magistratus] sunt, sed quae subditorum saluti sit obstricta. Denique Deo et hominibus in suo principatu sunt obligati. Nam quia a Deo legati sunt, et negotium eius agunt, rationem illi sunt reddituri.”

칼빈에 의하면 비록 악한 통치자라 할지라도 백성은 그에게 복종해야만 한다. 왜냐하면 악한 통치자를 치료하는 것은 백성의 몫이 아니기 때문이다. 왕들의 마음도, 나라를 바꾸는 일도 모두 주님 손에 달려 있으므로 백성은 단지 그 주님께 도움을 간구하는 일 외에 달리 할 수 있는 것이 없다.⁸⁵⁾ 칼빈은 성경의 가르침에 근거하여 하나님 한 분 만이 왕을 폐할 수도 있고 세울 수 있다고 말한다.⁸⁶⁾ 또한 그는 무질서와 혼란만 야기하는 무정부 상태보다 차라리 독재가 훨씬 더 낫고 견딜만하다고 생각한다.⁸⁷⁾

제네바 개혁가는 신자가 교회에 순종하는 것과 백성이 정부에 순종하는 것을 구분한다. “시민 정부와 교회 지도자들 사이에는 차이가 있다. 왜냐하면 세상적이고 시민적인 권세의 지배가 아무리 문란하고 타락했을지라도 주님께서는 우리가 그들에게 종속되어 있기를 바라시기 때문이다. 하지만 영적인 통치가 타락한다면 경건한 자들의 양심은 해방되어 부당한 권세에 더 이상 순종하지 않아도 된다. 특히 거룩에 대해 불경건하고 세속적인 원수들이 사제라는 호칭 뒤에 자신을 숨기고 구원의 교리를 파괴하고, 심지어 하나님께서 친히 질서를 위해 세우신 통치권을 사유화(私有化)한다면!”⁸⁸⁾ 백성으로서 신자는 타락한 세상 통치자에게 저항할 수 없지만 교인

84) OS I, 275 (= CO 1, 243. 기독교강요 1536): “... , ut non eorum modo principum imperio subditi simus, qui probe et qua debent fide munere suo defunguntur, sed omnium qui quoquomodo rerum potiuntur, etiamsi nihil minus praestent, quam quod ex officio erat principum.”; OS V, 495 (= CO 2, 1112. 기독교강요 IV.20.25.).

85) OS I, 278 (= CO 1, 246-247. 기독교강요 1536): “... , non nostrum esse huiusmodi malis mederi; hoc tantum esse reliquum, ut Domini opem imploremus, cuius in manu sunt[247] regum corda, et regnorum inclinationes (Prov. 21).”; OS V, 500 (= CO 2, 1115. 기독교강요 IV.20.29.).

86) 참조. OS I, 276 (= CO 1, 244. 기독교강요 1536); OS V, 496 (= CO 2, 1112. 기독교강요 IV.20.26.).

87) 참조. CO 40, 657 (다니엘주석 4:10-16): “Ideo dixi tyrannidem meliorem esse, et posse aequius tolerari quam anarchiam, ubi scilicet nullum est imperium, nemo est qui praesit et contineat reliquos in officio.”

으로서 신자는 타락한 교회 지도자에게 저항할 수 있고 저항해야 한다고 칼빈은 가르친다. 칼빈에 따르면 세상 통치자들은 하나님의 대표자들이요 조력자들이므로 아무도 하나님 자신을 반대하지 않고는 그들에게 반기를 들 수 없다.⁸⁹⁾

“개인”(privati homines)으로서 우리에게 주어진 명령은 오직 복종하고 인내하라는 것뿐이다.⁹⁰⁾ 그렇다면 백성으로서 신자가 악한 통치자에 저항할 수 있는 방법은 전혀 없다는 말인가? 백성은 다스리는 자들에게 반드시 복종해야 하지만 그 복종은 오직 하나님 안에서만 복종해야 한다고 칼빈은 가르치는데 이것이 칼빈의 저항 이론의 핵심이다.⁹¹⁾ 예컨대 통치자들이 하나님을 거스르는 일을 명령한다면 그 명령은 따를 필요가 없다는 것이다. 왜냐하면 “사람은 사람들보다는 하나님께 더 순종해야 하기” 때문이다.⁹²⁾ 그렇다면 이런 명령 불복종은 어떤 방식으로 표현될 수 있는가? 칼

88) CO 48, 505–506 (사도행전주석 23:5): “... inter civiles magistratus et ecclesiae[506] praesules aliquid esse discriminis. Quamvis enim terreni vel civilis imperii confusa sit perversaque administratio: Dominus tamen subiectionem vult salvam manere. Sed ubi spirituale regimen degenerat, solvuntur piorum conscientiae, ne iniustae dominationi pareant: praesertim si impii et profani sanctitatis hostes sacerdotii titulum falso ad evertendam salutis doctrinam praetexunt sibi que dominationem arrogant qua Deus ipse in ordinem cogatur.”

89) OS I, 425 (= CO 9, 700 = CO 22, 94–95): “... , quil nous les fault reputer comme vicaire[95] et lieutenans de Dieu, ausquelz on ne puisse nullement resister, synon en resistant a Dieu mesmes, ...” 비교. CO 49, 249 (로마서주석 13:1): “Ratio cur debeamus subiecti esse magistratibus, quod Dei ordinatione sunt constituti. Quod si ita placet Domino mundum gubernare, Dei ordinem invertere nititur adeoque Deo ipsi resistit quisquis potestatem adspernatur: quando eius qui iuris politici autor est providentiam contemnere, bellum cum eo suscipere est.”

90) OS I, 279 (= CO 1, 247. 기독교강요 1536): “... , quibus [= nobis] nullum aliud quam parendi et patiendi datum est mandatum.”; OS V, 501 (= CO 2, 1116. 기독교강요 IV. 20. 31.).

91) 칼빈의 저항권 개념에 관하여서는 다음 참조. L. Cardauns, *Die Lehre vom Widerstand-srecht des Volks*, 42–46; E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps V. La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin* (Lausanne: Georges Bridel & Cie Éditeurs, 1917), 486–512; J. Bohatec, *Calvin und das Recht* (Westfalen: Buchdruckerei u. Verlagsanstalt, 1934), 133–206; idem, *Calvins Lehre von Staat und Kirch* (Breslau: Scientia Verlag Aalen, 1968), 75–91 & 247–263.

빈은 하나님께서 악한 정부나 왕을 처벌하고 폐위시키기 위해 때때로 자신의 종들인 “명백한 보복자들”(manifesti vindices)을 보내셨다는 사실에 주목한다.⁹²⁾ 그래서 칼빈은 주장하기를, 만일 왕들의 자유재량을 억제할 “백성의 정부관리자들”(populares magistratus)이 있다면 그들은 왕들의 격렬한 방중에 대해 저항할 수 있고 저항해야 하며, 이렇게 해야 하는 이유는 그들이 하나님의 임명을 통해 “보호자들”(tutores)로 세워졌기 때문이다.⁹⁴⁾

결론

칼빈은 교회 대신에 하나님의 나라와 그리스도의 나라라는 용어를 자주 사용한다. 칼빈에 따르면 그리스도께서는 자신의 말씀과 자신의 성령을 통해 자신의 나라인 교회를 다스리신다. 그리고 그리스도의 나라는 이 세상

92) OS I, 280 (= CO 1, 248. 기독교강요 1536): “... (Act. 4): Obendiendum Deo potius quam hominibus, ...”; OS V, 502 (= CO 2, 1118. 기독교강요 IV.20.32.); OS I, 417 (= Co 22, 74. 라틴어판. CO 5, 354). 참조. OS I, 386 (= CO 22, 42. 라틴어판. CO 5, 330): “Mais il fault aussi noter cecy incidemment, cest quil ne nous est pas commande de leur obeir sinon en Dieu. Paurtant il ne fault pas pour leur complaire transgresser la Loy du Seigneur, ...”; M. -E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, 350-356.

93) OS I, 278 (= CO 1, 247. 기독교강요 1536); OS V, 500 (= CO 2, 1115. 기독교강요 IV.20.30.). 원수를 갚을 수 있도록 공적으로 임명된 사람을 의미하는 “명백한 보복자”라는 이 개념은 시민들의 무력 저항을 정당화하는 것이 아니다. 또한 이 개념은 이미 1539년판 『기독교강요』에 나타나기 때문에 이 개념은 칼빈이 초기에는 폭군에 대해 소극적 불순종을 주장했지만 결국 말년에는 시민의 적극적 저항과 무력 저항을 지지했다는 해석의 근거가 될 수 없다. 칼빈의 글 어디에도 시민의 무력 저항을 지지하는 문구는 없다. Contra 양낙홍, 『개혁주의 사회 윤리와 한국 장로교회』(서울: 개혁주의신행협회, 1994), 37-42. 칼빈의 저항권 이론을 공정하게 평가한 것에 대해서는 다음 참조. 박경수, 『교회의 신학자 칼뱅』, 236: “국가에 대한 적극적이며 능동적인 저항권은 칼뱅의 유산이라기보다는 칼뱅 이후 칼뱅주의의 소산이다.”

94) OS I, 279 (= CO 1, 248. 기독교강요 1536); OS V, 501 (= CO 2, 1116. 기독교강요 IV.20.31.). 참조. H. Scholl, *Reformation und Politik*, 64. 여기서 우리가 알 수 있는 것은 칼빈에게 있어서 저항권은 결코 개인적인 것도 시민적인 것도 아니며, 오직 정부직분적이다. 즉 왕이나 상급정부의 관리자들의 잘못을 수정하고 개혁하기 위해 정치적인 반기를 들고 저항할 수 있는 권리는 신하들이나 하급정부 관리자들의 공적인 직분에 있다는 것이다. 따라서 칼빈의 저항권은 오직 공적으로 임명된 정부의 직분자들에게만 적용된다.

의 나라들과 분리된다. 왜냐하면 하늘나라는 물질적인 것이 아니라 영적이기 때문이다. 이 영적인 나라는 이 세상 속에 있으나 이 세상에 속하지 않을 뿐만 아니라 이 세상 나라와 구분될 수밖에 없다. 이런 점에서 볼 때 하나님 나라인 하나님의 교회는 가치와 우수성에 있어서 이 세상의 모든 나라들과 정권들에 비해 월등하게 뛰어나다.⁹⁵⁾

영적인 나라로서 교회의 지상적인 삶은 나그네와 같다. 하지만 이것은 그리스도인들이 이 세상과 그들의 지상 생활을 무시해야 한다는 것을 의미하지 않는다. 하나님께서는 섭리 속에서 자신의 영광의 극장인 이 세상을 돌보신다. 성경이 가르치듯이 그리스도께서는 아버지로부터 하늘과 땅의 모든 권세를 받으셨기 때문에 이 세상도 역시 그리스도의 통치 영역에 속한다는 것이다. 따라서 그리스도께서는 교회와 세상을 모두 다스리시는 것이다. 힘과 권력을 가진 모든 통치자들은 만왕의 왕이신 그리스도께 복종해야 하는 이유가 여기에 있다. 칼빈의 “기독교 정치”(christiana politia)라는 개념은 바로 이것에 근거한 사상이다. 칼빈은 세상 정부가 할 수 있는 최상의 통치 방법은 신자에 의해 다스려지는 기독교적 통치라고 본다. 따라서 그는 세상 정부들이 공적인 죄를 처벌하고 평화와 안식을 보호해야 할 임무만 있는 것이 아니라, 그리스도의 나라인 교회를 보호하기 위하여 우상숭배자들과 신성모독자들을 추방해야 한다고 주장한다. 정부의 이런 책임을 흔히 종교적 임무라 부를 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 제네바 개혁가의 말에 따르면 세상 정부에는 어떤 영적인 권세도 없다. 왜냐하면 하나님께서는 영적 검인 자신의 말씀을 교회에만 맡기셨기 때문에 오직 교회에만 그 영적 권세가 있다. 이 영적인 검으로 하나님께서는 자신의 나라를 온 세상에 확장하기를 원하신다. 따라서 제네바 개혁가는 세상 정부와 교회 둘 다 먼저 하나님께 복종해야 하고, 그 다음으로 서로에게 복

95) CO 8, 441: “... , qu'il n'y a que la seule Eglise de Dieu qui surmonte en dignité et excellence tous les royaumes et gouvernemens de la terre, ...”

종해야 한다고 주장한다. 또한 그 둘 모두 그리스도의 나라를 세우기 위해 서로 협력해야 하는 것으로 본다.

한국장로교회의 칼빈주의 수용에 있어서의 이중적 태도



황재범(계명대학교 교수, 조직신학)

*참고 이 논문은 본인의 영어로 작성된 줄고를 우리말로 번역한 것임. 자세한 것은 다음 논문을 보시오.
Jae-Buhm Hwang, "Korean Theologians' Ambivalent Responses to Calvinism," *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 53, No. 4 (2011):

I. 연구목적 및 방법

본 연구의 목적은 한국 장로교회의 주요 신학자들이 그들의 신학적 근거가 되어야만 하는 칼빈주의를 과연 어떻게 이해하고 수용했는지를 살펴보고자 하는 것이다. 한국장로교회는 그 스스로 존재하게 된 것이 아니라, 서구 장로교회와 그 신학적 근거인 칼빈주의의 도움을 받았을 뿐만 아니라, 그것을 모범으로 하여 존재해오게 되었다. 그러므로 한국장로교회가 참된 장로교회가 되고 더욱 더 발전하기 위해서는 그 역사적·신학적 근거로서 칼빈주의를 반드시 알아야 할 의무가 있는 것이다. 그렇다면, 한국장로교회는 칼빈주의를 과연 어떻게 수용해왔는가?

이 문제는 한국장로교회에 있어서 교단 정체성과 관계된 매우 중요한 문제이기에, 상당히 많은 한국신학자들이 이렇게 혹은 저렇게 다루어왔다. 그러나 대부분의 연구는 박 형용 박사의 신학과 관련이 있다. 박 형용 박사야말로 한국장로교회에 칼빈주의를 누구보다 강하게 수용하고 정착시키고

자 했기에 많은 논란을 불러 일으켜 왔기 때문이다. 그리고 한국장로교회에 있어서 칼빈주의의 해석의 문제는 교단과 더불어 신학자 개인들의 신학적 정체성과 관련되어 있으므로 신학적으로 매우 민감한 문제가 되어왔다. 그러므로 박 형용 박사의 입장과 관계하여 잘 나타났던 것처럼, 박 형용이 받아들인 칼빈주의를 옹호하거나 아니면 반대하는 흑백논리가 팽배해왔다. 이와 같은 흑백논리가 대세가 되면 사람들은 그 문제에 대하여 아예 논의를 하지 않게 되는 냉소주의가 자라게 되는데, 한국 장로교회에서는 칼빈주의에 대하여 알게 모르게 이런 냉소주의가 상당히 강하게 있어왔다고 보겠다. 아무튼 칼빈주의가 상당히 강조되고 있는 한국장로교회에서 그 주요 신학자들이 과연 칼빈주의를 어떻게 수용해왔는지에 대하여 심도 있는 연구가 거의 되어 오지 않았다는 것은 하나의 아이러니가 아닌가!

본 연구는 한국장로교회의 칼빈주의 수용의 단계를 크게 3가지로 나누어 진행하고자 한다. 먼저는 칼빈주의적 토대의 형성 단계로서 대략 1890년부터 1920년대까지인데, 성경공부를 그 골자로 하는 네비우스 선교방법을 통하여 한국장로교회가 비약적으로 발전하므로 성경문자주의(Biblicism)가 뿌리내리는 시기이다. 여기서는 네비우스 선교방법의 구체적 내용을 살펴보면, 그것이 어떻게 성서문자주의를 형성하게 되는지를 살펴볼 것이다. 둘째는 대략 1910-30년대인데, 성경문자주의를 중시하는 구 프린스턴(Old Princeton) 칼빈주의가 신학적으로 평양신학교에서의 교육을 통하여 한국장로교회에 뿌리내리게 되는 과정이다. 여기서는 초기 한국장로교회의 신학적 지도자들이었던 미국장로교회 선교사들 특히 마포 삼열과 이 늘서가 과연 어떤 종류의 칼빈신학을 가르쳤는지를 살펴볼 것이다. 셋째, 1930년대부터 1960년대로서 제1단계와 제2단계를 거친 구 프린스턴 칼빈신학이 한국교회에 한편으로는 정착하고, 다른 한편으로는 배척을 받는 단계이다. 성서문자주의를 근간으로 하는 선교사들의 구 프린스턴 신학은 일군의 한국 신학자들(박 형용, 박 윤선)에 의하여 긍정적으로

받아들여졌으나, 교조주의적 폐해가 있어서 이에 또 다른 일군의 신학자들(김 재준, 이 종성)은 그것을 반대하는 일이 일어났던 것이다. 여기서 우리는 과연 박 형용과 박 윤선이 이해한 칼빈주의는 무엇이며, 또한 이를 반대 한 김 재준, 이 종성의 칼빈주의는 어떠한 것이었는지를 살펴보고자 한다.

II. 초기 한국장로교회에서의 성서문자주의 신학의 형성 및 정착

1. 네비우스 선교방법을 통한 성서문자주의 신학의 형성과 정착

한국장로교회의 칼빈주의의 수용과정을 살펴봄에 있어서 결정적으로 중요한 것은 한국장로교회 신학자들이 칼빈주의를 받아들이기 전에 이미 칼빈주의적 신학의 틀(패러다임)이 형성되어 있었다는 점인데, 그것은 바로 네비우스 선교방법에 의하여 정형화된 성서문자주의였다. 이 점을 간과하게 되면 후대에 일어나게 되는 성서 축자영감 및 무오설의 문제의 의미를 이해하지 못하게 되어 흑백논리에 사로잡히게 된다. 그러므로 우리는 여기서 네비우스 선교방법의 구체적 내용과 그 의미가 과연 무엇이었는지를 분명하게 살펴볼 필요가 있다.

한국 장로교회는 1884년에 미국 북장로교회 선교사들의 내한과 더불어 선교를 시작한 후 1890년에 소위 네비우스 선교방법(the Nevius Methods)을 실시하므로 비약적인 발전을 하게 되므로 이 방법이 앞으로의 신학의 형성에 결정적 역할을 했다. 그러므로 한국장로교회와 더불어 한국개신교 신학을 이해하기 위해서는 네비우스 선교방법의 신학적 의미를 살펴보지 않으면 안 된다. 네비우스 선교방법은 소위 “삼자”(三自) 즉 자전(自傳: self-propagation), 자급(self-support, 자치(self-government)을 의미한다.¹⁾ 꼭 안련 선교사가 구체적으로 밝히고 있는 네

1) Kim In Soo, "Nevius Methods," Scott W. Sunquist (ed.), *A Dictionary of Asian Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 598f.

비우스 선교방법은 다음과 같다.

1. 선교사들의 광범위한 개별적 순회전도.
2. 자전. 각 신도는 다른 사람의 선생이 되고 자신보다 더 나은 사람의 학생이 된다.
3. 자치. 각 교회는 무급 교역자들의 지도를 받고, 지역회(circuit)는 나중에 목사가 될 유급 지도자들의 지도를 받는다.
4. 자급. 신도들은 각 교회의 자급에 책임짐. 각 교회는 설립되면서부터 지역회 교역자의 급료를 지불하기 시작한다.
5. 모든 신도들은 자신들의 교회 및 지역회 교역자들의 지도하에 이루어지는 체계적 성경 공부를 이수해야 한다.
6. 성경에 근거한 벌칙이 부과되는 엄격한 치리가 있어야 한다.²⁾

사람들은 네비우스 방법을 단순하게 자전·자급·자치인 것만으로 알고 있지만, 사실상에 있어서 이 세 가지의 토대는 바로 “체계적인 성경공부”였다. 이것이야말로 위에 제시된 바와 같이 “체계적인 성경 공부”가 5번째의 원칙으로 명시되어 있는 이유인 것이다. 여기서 또한 중요한 것은 6번째 원칙인데, 성경공부를 소홀히 하거나 성경의 윤리를 범하는 자들에게는 “엄격한 치리”를 했다는 점이다. 이렇게 함으로써 초기 한국장로교회 교인

1) Charles Allen Clark, *The Korean Church and the Nevius Methods* (New York: Fleming H. Revell Co., 1930), 33f. “1. Missionary personal evangelism through wide itineration. 2. Self-propagation. Every believer a teacher of someone and a learner from someone else better fitted. Every individual and group seeking by the ‘layering method’ to extend the work. 3. Self-government. Every group under its chosen unpaid leaders; circuits under their own paid helpers who will later yield to pastors. 4. Self-support with all chapels provided by the believers; each group as soon as it is founded beginning to pay towards the circuit helper’s salary. 5. Systematic Bible study for every believer under his group leader and circuit helper. 6. Strict discipline enforced by Bible penalties.” Also see, Harry A. Rhodes (ed.), *History of the Korea Mission, Presbyterian Church, U. S. A.*, Vol. I, 1884-1934 (Seoul: Y. M. C. A. Press, 1934), 87f.

들은 모두가 매주 주일뿐만 아니라, 매년 한두 번씩의 특별 성경공부(1-2주에 걸친 사경회)를 엄격하게 이수해야만 했던 것이다.

네비우스 선교방법에서는 무엇보다도 체계적인 성경공부를 중시함으로써 다음과 같은 긍정적 효과를 낳았다. 첫째는 기독교에 입문하는 사람들이 통과의례(initiation ceremony)로서 적어도 1년 이상의 “체계적 성경공부”를 이수함으로써 기독교인의 정체성을 가지고 교회에 입문할 수 있는 장점이 있었다. 이 정체성은 구한말 및 일제강점기 정치적·사회적·종교적 혼란기에 있던 당시 사람들에게 안정감을 줌으로 사람들을 교회로 이끌어 들이는 구심력으로 작용했다. 둘째, 저와 같은 새로운 정체성을 가지게 된 교인들은 나아가서 새로운 삶과 말로써 복음을 전함으로써 능력있는 전도를 수행했고, 결과적으로 수많은 사람들을 교회로 이끌어 들였다(자전). 셋째, 많은 사람들이 교회에 올 뿐만 아니라, 그들은 대부분 헌신적이었으므로 대개의 교회는 자립할 수 있었다(자급). 넷째, 대부분의 교인들은 이미 성경공부하면서부터 그들 교회의 교역자 아니면 지역회 교역자들의 지도를 받았으므로 그들의 리더십을 자연스럽게 받아들이고, 또 때가 되면 리더십을 수행하고자 했다(자치). 이처럼 네비우스 방법은 “체계적 성경공부”를 통하여 구체화됨으로 크게 성공하여 한국장로교회는 말 그대로 폭발적으로 성장했다. 그러나 네비우스 방법은 이렇게 일면 좋은 효과를 낳기는 했지만, 그 과정에서 성경공부를 중시하므로 “성서문자주의”를 야기했는데, 이것은 네비우스 방법의 부정적 효과라고 보겠다.

여기서 네비우스 선교방법에서의 성경공부가 “성서문자주의”로 발전하는 과정을 잠시 살펴볼 필요가 있다. 1930년대 이전까지 한국 교인들은 대부분 성경의 내용을 문자 그대로 역사적 사실로 받아들였다. 이것은 한편으로는 유교경전의 내용을 문자 그대로 받아들였던 과거 한국 유교사상에 근거를 둔 것이었다. 다른 한편으로는 선교사들이나 초기 한국 교인들은 성경의 다양한 해석을 수용할 수 있는 포용력이나 여유가 없었기에 성

경의 내용을 문자 그대로 사실로 받아들일 수밖에 없었기 때문이었다. 이 때문에 초기 한국 개신교인들은 성경을 받아들일 때 2000년 전의 성경의 말을 현재적 말로 쉽게 받아들일 수 있었다. 이것은 마치 유교의 선비들이 2500년 전의 공맹의 말을 현재 그들에게 주어지는 말로 받아들였던 것과 같은 이치인 것이다. 이로 인하여 초기 개신교인들은 성경을 실감나게 읽고 또 그것을 실천하고자 노력했던 것이다. 이런 의식은 그들에게 새롭게 기독교인이 되었다는 의식-기독교인의 정체성-을 깊이 심어주었다. 그리고 이렇게 기독교 정체성을 확립한 교인들은 전도에 힘쓰고 이를 통하여 한국개신교회는 크게 발전할 수 있었던 것이다. 이처럼 초기 단계의 단순한 성서문자주의는 긍정적 효과를 유발할 수 있었다. 그러나 성서문자주의를 고수하는 사람들은 성경의 다양한 해석을 인정하지 못하므로, 성경에 대한 문자적 해석에 문제를 제기하는 자들을 소위 “이단”으로 정죄하는 근본주의적 배타주의를 낳는다. 이것이 한국장로교회는 1930년대부터 현실화되어 나타났고, 특히 해방 후의 혼란한 한국사회에서 더욱 극명하게 나타났고, 이는 교단분열이라는 불행한 사태로 발전되었다. 네비우스 방법을 통하여 한국장로교회에 깊게 뿌리 내린 성서문자주의는 한편으로는 한국장로교회의 성장을 가져오기도 했지만, 다른 한편으로는 1930년대부터 특히 해방 후에 오히려 큰 혼란과 분열을 야기하는 요인 되었다고 보겠다. 한국장로교회에 있어서 칼빈주의는 이와 같은 양면성을 그대로 반영하고 있다는 것은 어떻게 본다면 자명한 일이라고 보겠다.

2. 12신조의 성서문자주의적 해석의 문제

이렇게 네비우스 선교방법을 통하여 폭발적으로 성장한 한국장로교회는 1907년에 교회정치기구로서 4개의 서구장로교회들(미국 북장로교회, 미국 남장로교회, 캐나다 장로교회, 호주 장로교회)로부터 독립한(inde-

pendent) 노회를 의미한 독노회를 설립하면서 12신조를 채택하게 되는데, 이 12신조가 성서문자주의를 가르치는 것으로 받아들여져, 성서문자주의가 더욱 심화되었다고 보겠다. 앞에서 살펴본 바와 같이 한국장로교회는 네비우스 선교방법에 따라 체계적 성경공부를 중시하므로 큰 발전을 이루게 되므로 성서문자주의를 자연스럽게 받아들였다. 네비우스 방법에서 강조되던 성서문자주의는 한국장로교회로 하여금 자연스럽게 12신조를 받아들일 수 있게 해주었다고 볼 수 있다. 원래 “대한장로교회신경”으로 알려진 12신조는 1904년 인도장로교회에 의하여 헌법으로 채택된 것을 재한 장로교회 선교사들이 서문을 제외한 전문을 그대로 번역하여 신생 한국장로교회의 헌법으로 채택했던 것이다.³⁾

12신조는 전체적으로 본다면 웨스트민스터 소요리문답을 요약한 것이지만, 칼빈주의 신학의 요체인 하나님의 예정론적 구원사역, 그리스도의 삼중직, 성찬에서의 그리스도의 영적 임재, 교회의 3대 표지 등이 누락되어 있으므로 칼빈주의적 색채가 상당히 약화된 신조라고 해도 과언이 아니다. 칼빈주의적 색채를 가장 강하게 드러낸 것은 오히려 성경에 관한 제1조라고 보겠다. “신구약 성서는 하나님의 말씀이시니 밋고 행한 본분의 확실한 법례인데 다만 이밋기 업나니라.”⁴⁾ 그러나 이 조항에서 “확실한”(infallible)이란 말이 그 여간에 평양신학교에서의 성서 완전축자영감 및 무오설이 특별히 이 놓쳐 선교사에 의하여 가르쳐졌고 또 서서히 성경의 권위에 대한 논의가 대두됨으로써 1932년 헌법부터는 “정확무오한”이란 말로 바뀌게 된다. 여기서 “확실한” 혹은 “정확무오한”이란 말은 “믿음과

3) “대한장로교회신경” 혹은 12신조의 작성 및 채택과정과 이에 대한 해석의 문제에 대하여는 본인의 다음의 줄고를 참조할 것. 황재범, “대한장로교회신경” 혹은 “12 신조”의 작성 및 수용 과정에 대한 연구.” 『기독교사상』 제573호 (2006, 9): 200-224. 또한 12신조의 새로운 번역과 더불어 12신조의 신학적 분석에 관해서는 본인의 다음 줄고를 참조하시오. 황재범, “대한장로교회신경” 혹은 “12신조” 영어원문의 새로운 번역과 신학적 분석, 『한국기독교신학논총』 제56권 (2008): 113-40.

4) 황재범, “대한장로교회신경” 혹은 “12신조” 영어원문의 새로운 번역과 신학적 분석, 116. “The Scriptures of the Old and New Testaments are the Word of God, the only infallible rule of faith and duty.”

행할 본분”에 대하여 그러하다(the only infallible rule of faith and duty)는 말이다. 즉 성경본문이 “정확무오하다”는 말은 아니라는 것이다. 그러나 1934년 여성도 장로로 장립되어야 한다고 주장한 김 천배 목사와 창세기가 고대 히브리 전설에 근거했다고 주장하여 그 이듬해 징계받은 김 영주 목사는 모두 12신조 제1조를 범했기-즉 성서의 문자적 해석을 받아들이지 않은 것- 때문에 징계를 받았다. 이 당시와 이후 일어난 한국판 “현대주의-근본주의 논쟁”(modernist and fundamentalist controversy)에 있어서 12신조의 제1조 계속 성경본문이 정확무오하다는 것으로 이해되어 성경의 문자적 해석만이 헌법에 부합한 것으로 받아들여졌다.

III. 선교사들(마포 삼열 및 이 늘서)의 성서문자주의 신학

1. 마포 삼열 선교사의 실천적 성서문자주의

우리는 앞에서 네비우스 선교방법의 성공을 통하여 성서문자주의가 한국장로교회의 토대가 되었고, 이는 나아가서 헌법의 12신조를 통하여 헌법적 권위를 가지게 된 것을 살펴보았다. 이와 같은 한국장로교회의 성서문자주의적 신학경향은 당시 한국장로교회의 신학교육을 책임지고 있던 미국남북장로교회 출신 선교사들 특히 마포 삼열과 이 늘서에 의하여 더욱 더 강화되었다고 보겠다. 그러므로 여기서는 마포 삼열 및 이 늘서 선교사가 과연 어떤 신학을 가르쳤는지를 조감해볼 필요가 있다. 여기서 우리가 다시금 염두에 두어야 할 것은 한국장로교회에 있어서 성서문자주의는 먼저 교리교육을 통하여 확립된 교리가 아니라, 이미 수 십 년간에 걸쳐서 시행되어왔고 또 수적성장의 결과를 도출해온 네비우스 방법을 통하여 확립된 교리였다는 점이다. 이 점을 누구보다 잘 알고 있던 것은 바로 신학교육을 책임지고 있던 미국장로교회 선교사들이었는데, 이들은 성서문자주의

를 신학교육을 통하여 먼저 받아들이고, 한국장로교회에 와서 네비우스 방법을 통하여 그것을 체험했던 바였다. 그러므로 그들은 아예 한국 기독교를 “성경적 기독교”(a Biblical Christianity)로 만들고자 했던 것이다.⁵⁾ 그러므로 그들은 사실 한국장로교회의 성서문자주의와 그 근거로서의 성경 축약영감 및 무오설을 교리적 측면뿐만 아니라 실천적 측면에서 중시하고 있었던 것이다.

마포 삼열(Rev. Dr. Samuel Austin Moffett, 1864-1939; 이북 지방의 선교 개척자: 1890-1934; 평양신학교 설립자 및 총장: 1901-1922)은 평양지방에서 네비우스 방법에 따라 성공적으로 선교를 하면서 성서문자주의에 근거한 체계적 성경공부의 폭발적 효과를 누구보다도 강하게 경험했기에 그것을 강력하게 가르치고자 했다.

1. 각 교인이 전도사역을 하는 것은 그의 의무이다.
2. 성경은 하나님의 영감으로 기록된 말씀이므로 전 교회는 필연적으로 체계적인 성경공부를 해야만 한다.
3. 한국 교회는 시작하면서부터 자급해야만 한다.
4. 교회는 가능한 한 빨리 자치해야만 한다.⁶⁾

5) H. A. Rhodes (ed.), *History of the Korea Mission, Presbyterian Church, U. S. A.*, Vol. I (Seoul: Y. M. C. A. Press, 1934), 253. An American Presbyterian missionary in Korea also attests: “One of the large elements of strength in the Christian life of the Korean Church is found in the place occupied by the Bible. The study and the practice of the word of God play a large part in all church plans and church policies in Korea... The Bible is the principal text book, studied systematically, book by book, and topic by topic. Usually ten hours a day is put in on this study. These classes last from a week to three weeks. There are separate classes for men and for women. Last year, fully 50,000 Korean Christians, or one in every five of the entire membership of the Church, took these courses of study. This constitutes one of the greatest Laymen’s Movements to be found anywhere on earth.” See, *Student Volunteer Movement for Foreign Missions, Students and the Present Missionary Crisis: Addresses Delivered before the Sixth International Convention of the Student Volunteer Movement for Foreign Missions* (Rochester, New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1909), 309.

이와 같은 마포 삼열 선교사의 선교원칙은 사실상 네비우스 방법과 동일하지만, 성경의 영감설-성서문자주의-과 체계적 성경공부를 자급과 자치에 앞서 자전의 원칙으로 강조한다는 데에 그 차이가 있다. 마포 삼열은 이렇게 성서영감설을 강조했으나, 그가 그것을 평양신학교에서 학문적으로 가르쳤다는 기록을 찾기는 어렵다.

2. 이 늘서 선교사의 교조주의적 성서문자주의

마포 삼열의 실천적 성서문자주의를 신학화하고 또 그것을 결정적으로 중요한 교리로 가르친 선교사는 이 늘서(Rev. Dr. William D. Reynolds, 1867-1951; 평양신학교 조직신학교수: 1905-1934)였다. 그는 아마 성경축자영감설 및 성경무오설을 평양신학교에서 처음으로 그리고 가장 강하게 가르쳤을 뿐만 아니라, 가장 오래 그리고 가장 영향력 있게 가르쳤다고 볼 수 있다. 이 늘서는 한국장로교회 신학교육사상 가장 중요했던 초기 30여년동안 성경의 축자영감설 및 무오설-성경문자주의-을 가르침으로 이것이 한국장로교회의 신학적 뼈대가 되도록 한 것에 결정적 영향을 미쳤던 것이다. 그러나 그는 처음에는 당시 미국의 맥코믹 신학교의 위셔트(Dr. Charles F. Wishart) 교수의 입장을 소개하면서 기계적 영감이 아니라, “음성적”(verbal) 및 “완전”(plenary) 영감을 상당히 조심스럽게 주장했다.⁷⁾

6) Being a pioneering missionary to Korea's Northern regions, Dr. Moffett not only planted and directed numerous local churches, but founded and guided the Pyongyang Union Christian College and Theological Seminary, "which for several years had the largest enrollment of any divinity college of the Presbyterian denomination in the world." Quoted from: "Sketch of Rev. Samuel Austin Moffett, D.D.," Presbyterian Church Archives, Record Group 360, Folder: Samuel A. Moffett. Also see, William N. Blair, "Samuel A. Moffett: On His Seventieth Birthday," *The Presbyterian* (1934), 6, cutting found in Presbyterian Church Archives, Record Group 360, Folder: Samuel A. Moffett.

그러나 이 늘서는 아마 한국에서 신학적 현대(자유)주의가 서서히 등장 하면서 미국장로교회의 보수주의자들이 그랬던 것처럼 한편으로는 성서 영감론 및 무오설을 강하게 옹호하면서, 다른 한편으로는 전투적으로 (militantly) 신학적 현대주의자를 “기독교의 배도자” 및 “적 그리스도”로 단죄한다.⁸⁾ 그리고 그는 나아가서 진화론을 부인하기까지 이른다.⁹⁾ 그러므로 우리는 그가 한국장로교회에 근본주의(fundamentalism)의 토대를 놓은 신학자라고 해도 큰 무리가 없을 것이다. 아무튼 그는 한국장로교회의 칼빈주의(구 프린스턴) 신학의 토대를 놓았고, 그의 신학적 후계자인 박 형용 박사를 통하여 결정적인 영향력을 미친다. 그러므로 이 늘서 선교사는 한국장로교회의 보수신학의 창시자들 중의 한 분으로 간주되어 왔다.¹⁰⁾

이 늘서의 신학은 박 형용 박사의 신학을 통하여 한국장로교회에 더욱 더 깊게 뿌리를 내리기에 그의 신학의 조금 더 깊게 살펴볼 필요가 있다. 이 늘서는 『신학지남』에 단편적이며 변증적인 글을 상당수 발표했지만, 신학을 체계적으로 저술하여 출판하지는 않았으므로, 그의 신학의 전체적 내용을 파악하는 것은 쉽지 않다. 그러나 그가 중국 난징신학교 조직신학교수 가옥명(賈玉銘)이 쓴 조직신학책(『神道學』)을 한국인 목사들에게 번역하게 하여 그것을 평양신학교에서 조직신학교재로 사용했는데, 이 책을 보면 그의 신학의 대략을 알 수 있다고 보겠다. 가옥명의 조직신학은 크게 보면 구 프린스턴 신학 특히 찰스 핫지(Charles Hodge)와 A. A. 핫지(A. A. Hodge)의 구 프린스턴 조직신학에 근거해 있다. 그러나 다른 한편으로는 개혁주의와 침례교 신학을 연합하므로 구 프린스턴 신학보다 상당히 유연하고, 현대주의에 대하여 반대하지만 근본주의 경향은 보이지는 않은 스트

7) 이늘서 (W. D. Reynolds), “신학변증론”, 『신학지남』 Vol. 3, No. 1 (1920 봄), 77f.

8) 이늘서 (W. D. Reynolds), “근대신학주의는 배도하는 일”, 『신학지남』 Vol. 14, No. 6 (1927. 11): 20-25.

9) 이늘서 (W. D. Reynolds), “진화론을 부인하는 제사실”, 『신학지남』 Vol. 16, No. 5 (1934. 9): 47-50.

10) 김지찬, “총신구약학의 토대”, 『신학지남』 Vol. 74, No. 2 (2007. 6): 126-130.

롱(Augustus Hopkins Strong, 1836-1921)의 신학도 상당히 반영하고 있다. 그러나 전체적으로 이 책을 통하여 이 늘서 선교사는 1920년대까지 미국 장로교회에서는 표준적으로 받아들여지고 있던 구 프린스턴 신학을 받아들이면서도, 특징적으로는 성경의 축자적(음성적: verbal) 및 완전(plenary) 영감설과 무오설을 그대로 가르쳤다.¹¹⁾ 그리고 그의 구 프린스턴 신학과 더불어 그의 특징적인 성경의 축자영감설과 무오설은 그의 후계자 박형용에게 그대로 전수되었다.

III. 한국장로교회 신학자들의 칼빈주의 수용

1. 보수주의적 신학자들의 칼빈주의

지금까지 우리는 한국장로교회의 신학은 그것이 학문적으로 형성되기 전에 네비우스 선교방법에 의하여 이미 성서문자주의적으로 정형화되었고, 이것이 헌법적으로 추인 받았을 뿐만 아니라, 당시 신학적 지도자들이었던 미국장로교회 출신의 선교사들에 의하여 다시 학문적으로 가르쳐졌다는 사실을 살펴보았다. 그러므로 이제는 저와 같은 과정에서 토착화된 성서문자주의적 신학을 한국 신학자들은 과연 어떻게 수용했는지를 살펴보는 것이 필요하다. 여기서 우리는 성서문자주의적 신학을 긍정적으로 받아들였던 보수주의적 신학자들과 그것을 상당히 부정적으로 받아들였던 상대적으로 진보주의적 신학자들로 나누어서 살펴보고자 한다. 전자를 대표하는 신학자들로서는 박 형용(1897-1978), 박 윤선(1905-1988)을,

11) 가옥명 저, 이 늘서 편집, 『기독교 증험론』(평양: 장로회신학교, 1931), 68-70. “공자— 일직 님으기를 ‘一言興邦이오, 一言衰邦이라’ 하였나니 이는 一言의 관계가 지극히 중요한 의미함이라. 성경 말씀은 더욱 사람의 永生死死와 유관한 것인데 만일 一字라도 그릇됨이 있다면 그 관계가 엇지 輕하다하리오. 그럼으로 성경의 계시는 비단 意義만 默感하였을 스분아니라 스도한 그 文字스까지 계시의 中에 있음이 진실노 맞당한바라. ... 우리가 성경에 대하여 篤信不疑하는 소이는 착오가 毫無함이니 그 말이 순전히 성령의 계시로 말미암은 연고요. ... 그러나 新學派의 언론을 誤信하는 자들이 曰 성경저자들이 착오가 잇섯다하[니]. ... 만일 성경저자가 착오함이 잇섯다하면 시문하노니 그 착오가 과연 어느 때에 잇섯나뇨? 어느 때에 계시가 있고 어느 때에 계시가 없다고 능히 구별하겠나뇨? 억눌러 어느 토막[부분]은 계시요, 어느 토막은 계시가 아니라고 변명하겠나뇨?”

후자를 대표하는 신학자들로서는 김 재준(1901-1987), 이 종성(1922-2011)을 검토할 것이다.

한국장로교회 보수주의 측을 대표해온 신학자들인 박 형용(1897-1978)박사와 박 윤선(1905-1988)박사는 여러 가지 점에서 공통분모를 가지고 있기에 함께 다룰 수 있는데, 이 두 분의 공통점은 첫째 성경의 축자적 및 완전 영감설(무오설: Biblical inerrancy)을 가장 중요한 교리로 다루고 있다는 점이다. 둘째는 두 분은 성경무오설을 강조하는 구 프린스턴 신학을 역사적 칼빈주의와 동일시 하고 있다는 점이다. 셋째, 두 분의 성경무오설을 강조하는 신학은 내적으로 근본주의적 경향을 어느 정도 내포하고 있다는 점이다.

첫째, 마포 삼열과 이 늘서 선교사에게 직·간접적으로 배우고 또 친분 관계를 가졌던 박 형용, 박 윤선 박사는 그들의 신학을 표준적인 것으로 받아들여 밝히는 과정에서 1930년대 이후의 논쟁적 시대상황을 접하면서 논란의 핵이었던 성경의 축자완전 영감설을 논쟁적·변증적으로 신학을 전개하면서 그것을 신학의 핵심적 문제로 다루게 되었다.¹²⁾ 성경의 축자완전 영감설은 매우 중요하다. 그러므로 칼 바르트(Karl Barth)도 만약 자신이 성경영감설과 자유주의신학의 고등비평법 중에 하나를 선택하도록 강요를 받는다면 성경영감설을 택하겠다고 했고, 또 로이드-존스(Mar-

12) Hyōng-yong, *Park Hyōng-yong baksa jōjak jōnjip* (The whole writings of Dr. Park Hyōng-yong) Vol. I (*Kyōūi sinhak sōron* [dogmatic theology - prolegomena]) (Seoul: Park Hyōng-yong baksa jōjak jōnjip ganhaeng uiwŏnhoe, 1983), 235-367. Here Hyung-Yong Park deals with "Chapter 4: The Revelatory Nature of the Holy Scriptures," "Chapter 5: The [Verbal and Plenary] Inspiration of the Holy Scriptures," and "Chapter 6: The Inerrancy of the Holy Scriptures." Yune-Sun Park also takes the doctrine of the plenary and verbal inspiration of the Bible for granted, even saying that Calvin himself upheld the doctrine of the verbal inspiration of the Bible. See, Yune-Sun Park, "Uriū Sōngkyōng," (our Holy Scriptures), *Sinhakjinam*, Vol. 137 (Summer, 1967), 13. When he speaks of Reformed theology, Yune-Sun Park just highlights its doctrine of the Bible, simply emphasizing the infallibility of the Bible. See Yune-Sun Park, "Gyehyōkjuūi sogo," (A brief study of Reformed theology), *Sinhakjinam*, Vol. 185 (Fall, 1979), 13-24.

tyn Lloyd-Jones)도 적극적으로 옹호한 바 있다. 그러나 기독교 신학에 있어서 성서영감설은 신학의 토대이며 출발점이지 내용 전체는 아니다. 성서영감설을 인정한다고 해도, 성서영감설에 근거하여 신학전체를 제대로 구성하는 것은 또 다른 문제인 것이다. 아무튼 박 형용 및 박 윤선 박사의 신학에서는 성경의 축자완전 영감설이 머리를 차지하고 그 나머지는 특징이 없는 것처럼 되어버린 아쉬움이 든다.

둘째, 박 형용, 박 윤선은 크게 본다면 선교사들로부터 전수받은 구 프린스턴 신학을 역사적 칼빈주의와 동일시하는 경향이 강하다. 박 형용, 박 윤선 박사는 선교사들의 구 프린스턴 신학에 따라서 성경의 축자완전 영감설을 가장 중시하다보니 자연스럽게 구 프린스턴 신학을 표준적으로 간주하게 되었다고 보겠다. 이것이야말로 두 분의 신학은 전체적으로 본다면 구 프린스턴 신학의 번역에 불과했고, 그런 점에서 박 형용 박사는 “한국의 메이첸”(Gresham Machen)이라고 불리어졌던 것이다. 그러므로 두 분은 칼빈이나 역사적 칼빈주의 혹은 청교도사상은 거의 인용하지 않고, 단순히 구 프린스턴 신학자들(Charles Hodge, A. A. Hodge, Benjamin Warfield, Gresham Machen)과 일부 화란 개혁주의자들(H. Bavinck, L. Berkhof)을 중시하되 그들 역시 성경 축자완전 영감설을 주장했다는 점에서 중시한다(참고로 박 형용 박사가 “도립[倒立]을 함께 한다”고 했던 벌코프 박사는 그의 조직신학에서 성서론을 아예 다루지 않는다). 그러므로 두 분의 신학사상은 전체적으로 본다면 구 프린스턴 신학의 소개에 지나지 않는다고 해도 지나친 과언은 아닐 것이다.¹³⁾

셋째, 두 분의 신학은 면밀하게 평가한다면 근본주의적 경향을 가지고 있다. 여기에는 대략 세가지의 원인이 있다고 본다. 첫째, 19세기-20세기 초반 개혁주의 신학 자체가 그 자신을 절대화하고 다른 신학은 아류로 보는 근본주의적 성향을 내포하고 있었다. 이것은 위필드의 신학에서 분명하게 드러나는데, 그는 신학을 카톨릭주의, 루터주의, 아르미니우스주의,

개혁주의로 나누고 이를 성경에서 가르친다고 보는 특수주의와 은혜주의에 비추어 대하여 평가한 후 결국 개혁주의가 최고의 신학으로 단정한다. 둘째, 한국교회의 근본주의는 전통적으로 “정통 vs 이단”의 사고를 강조하던 유교적 사고방식¹⁴⁾에 영향을 받은 바가 많다고 보겠다. 그리고 셋째 앞에서 살펴본 바와 같이 논쟁이 일어난 시대상황이 성경의 축사완전 영감설을 반대하거나 문제를 제기하는 신학자들을 대부분 파교적 현대(자유)주의자 혹은 신신학자로 정죄하게 하는데 일조했다고 보겠다.¹⁵⁾

-
- 13) One of Yune-Sun Park's disciples criticized him for not citing John Calvin, See Sung-Soo Kwon, "Park Yune-Sun Paksa ū Sōngkyōng Haesōkhak" (Biblical hermeneutics of Dr. Yune-Sun Park), *Sinhakjinam*, Vol. 222 (Winter, 1989), 116. Hyung-Yong Park presents Calvin's theological principles by and large according to the so-called five points of Calvinism. See Hyung-Yong Park, "Kalvin Sinhak ū Gibonwōnri" (Theological principles of John Calvin), *Sinhakjinam*, Vol. 122 (Fall, 1962), 252-255. When he speaks of "Reformed theology," Yune-Sun Park presents just a summary of vague conservative theology, even without making any significant reference to Calvinism. See, Yune-Sun Park, "Gyehyōkjuū sogo," (A brief study of Reformed theology), *Sinhakjinam*, Vol. 185 (Fall, 1979), 13-24.
- 14) Korea during the Confucian dynasty (1392-1910) had a strong Confucian orthodox fundamentalism against Buddhism and Confucian heterodoxies. As Martina Deuchler explains, "From the beginning [the thirteenth century] the Neo-Confucians were in control and fully committed to transforming Korea into a Confucian state in which [Chu Hsi's] Neo-Confucianism would be properly preserved. The development of Neo-Confucian orthodoxy (*chōnghak*) gained momentum through its contest with heterodoxy (*idan*)." See Martina Deuchler, "Reject the False and Uphold the Straight: Attitudes Toward Heterodox Thought in Early Yi Korea," Wm. Theodore de Bary et al. (eds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), 376.
- 15) 이와 같은 "나는 정통, 너는 이단"이라는 사고는 정죄하는 상대방 뿐만 아니라, 자신에게도 해가 된다는 것을 우리는 인정하지 않으면 안 된다. 내 것은 옳고 다른 것은 다 그르다는 주장은 사실상 항상 개혁해야 하는(*semper reformanda*) 개혁주의자에게는 맞지 않는다. 내 것 역시 틀릴 수 있고, 또 발전되어야 하는 것으로 받아들이지 않으면, 발전은 없고, "죽은 정통"(로이드-존스)이 되는 것이다. 또한 나아가서 로이드-존스 박사가 주장하는 것처럼 우리는 모두 그리스도의 보혈의 공로로 구원을 받으며, 교리가 조금 다르다고 해서 구원을 받지 못하는 것은 아니기에 교리의 사소한 차이에 대하여 집안사람들끼리 목숨을 걸고 쟁투하는 것은 바람직하지 않다고 보겠다. 그러나 현실에서는 자주 신학자들이 논쟁적·투쟁적이 될 수 있는데, 그렇게 되면 상대방 주장을 통하여 자신의 입장을 반성하지 못하고, 자신의 입장을 강조하다 보니 과거의 것을 답습하는 모방적 신학밖에 나오지 않는 것이다.

2. 진보주의적 신학자들의 칼빈주의

앞서 살펴본 바와 같이 보수주의적 신학자들은 성서 완전축자 영감설을 변호하기 위하여 칼빈주의를 사용하다가 구 프린스턴 신학에 갇히게 되었던 반면에, 상대적으로 진보적인 신학자들(특히 김 재준, 이 종성)은 박 형용의 칼빈주의에 질린 나머지 칼빈주의 자체와 거리를 두고 그것을 건설적으로 사용하지 못하는 잘못을 범하게 된다. 앞에서 살펴본 바와 같이 1930년대 한국장로교회에는 그 동안 금과옥조로 되어 왔던 성서문자주의가 도전을 받게 되자, 교회의 지도자들은 그것을 방어하는 가운데 그것을 칼빈주의와 동일시하면서까지 합리화한 일면이 있었다. 이에 교회의 진보주의자들은 저들과 같이 양자를 동일시할 뿐만 아니라, 나아가서 그들의 부정적 측면만을 본 나머지, 양자 모두를 배격하는 어리석음을 범하게 된다. 그리고 진보주의자들은 자신들의 신학적 근거로서 칼빈주의의 현대적 재해석이라고 받아들여져 온 바르트주의(Barthianism)을 택하면서 더욱더 칼빈주의를 버리게 되었던 것이다.

김 재준(1901 - 1987)은 성서문자주의와 구 프린스턴 신학이 팽배해 있던 평양신학교를 다니지 않고 바르트주의가 강한 일본과 미국에서 신학을 했다(1926-1932)는 점에서 이미 박 형용과 매우 다른 신학을 하게 된다. 그러므로 김 재준은 1934년부터 불거져 나온 “현대주의-보수주의 논쟁”에서 용감하게 현대주의 입장에 서게 되고, 1947년 평양신학교 전통과 다른 조선신학교의 설립 및 운영에 관여하게 되면서 성서무오설을 거부하고 급기야는 1953년에 장로교회로부터 출교를 당하였다. 결과적으로 김 재준과 그를 따르던 사람들은 대한예수교장로회의의 보수신학과 다른 진보적, 바르트적 칼빈주의를 따르는 한국기독교장로회를 설립하게 이르렀다.

김 재준은 무엇보다도 먼저 선교사들 및 박 형용의 칼빈주의를 부정적으로 평가했다. 그는 선교사들이 “17세기의 과학이전 시대의 정통주의 신학

을 한국인들에게 세뇌시켰다”고 보면서 한국기독교 처음 “50년간은 마치 서구의 중세 암흑시대와 같았다”고 주장했다.¹⁶⁾ 이렇게 김 재준은 선교사들의 성서문자주의적 신학을 부정적으로 보며 나아가서 이를 구 프린스턴 신학 및 칼빈주의와 동일시하고 배척하는 가운데, 칼빈이나 칼빈주의를 거의 인용하거나 사용하지 않는다. 그러나 그는 역사적 진공상태에 있을 수 없으므로, 칼빈주의의 대안으로 바르트주의를 원용하면서 그리스도 중심적 신학을 구축하고자 했다.¹⁷⁾ 그러나 불행하게도 김 재준은 바르트의 그리스도론을 충분히 원용하지 못하고,¹⁸⁾ 어떻게 본다면 독일자유주의(특히 하르낙)이 강조한 역사적 예수를 강조하는 것으로 끝날 수밖에 없었던 것이다.

박 형용이나 김 재준보다는 한 세대 어린 이 종성(1922-2011)은 박 형용, 김 재준 양자 모두의 잘못을 어느 정도 간파하고 그것을 극복하고자 했으나, 여전히 칼빈주의를 건설적으로 사용하지는 못했던 것으로 판단된다. 이 종성은 특히 박 형용을 중심으로 하는 합동측과 통합측의 투쟁 및 분열을 목도하면서 박 형용의 신학(구 프린스턴 신학)을 극복하고자 했다. 그는 흥미롭게도 선교사들 및 박 형용의 신학을 통칭하여 칼빈주의 신학-“엄격 체계”로 “극단화된”-으로 보면서, 이것은 칼빈 자신의 신학과는 다른 것, 즉 우리가 굳이 따를 필요가 없는 것으로 판단한다.¹⁹⁾ 그러므로 그

16) 김재준, “권위와 지성의 갈등,” 『기독교사상』 Vol. 119 (1968. 4), 33.

17) Jae-Jun Kim, “Hankuk kyohoe ūi sinhak undong” (The theological movements of the Korean [Presbyterian] Church), *Kidokkyosasang* (Christian thought), Vol. 28 (Jan., 1960), 16. So says Kim: “Christ so enlightens our hearts and minds that he may make us, before him, question about [his] truth with our humble freedom. It is in this sense that we interpret the Bible with Christ’s help. What evaluates Christ is not the Bible itself, let alone a doctrine of the Bible; we re-assess and interpret the Bible with the light and heart of Christ. With this point, we reject the fanatic faith in the orthodox doctrine of the verbal inspiration of the Bible.”

18) Kim himself confesses that he has been free from the theology of Karl Barth or Emil Brunner, having studied it from a bird’s eye view. See, Jae-Jun Kim, “Naega yŏngnyang badūn sinhakja wa gū jŏsŏ” (The theologians and their works that have influenced me), *Kidokkyosasang* (Christian thought), Vol. 78 (July, 1964), 42.

는 선교사들 및 박 형용의 신학은 통째로 버리고 칼빈 자신의 신학을 수용하고자 “기독교강요”를 부분적으로 번역했고, 칼빈 신학 해설서를 번역 출간하기도 했다. 그러나 김 재준에게 이미 나타난 것처럼 칼빈신학이나 칼빈주의 신학은 그에게 크게 영향을 미치지 못한 것으로 보인다. 특히 그의 단권 조직신학 책²⁰⁾을 보면 칼빈주의의 요체라고 볼 수 있는 하나님의 예정적 구원사역, 그리스도의 삼중직분론, 성찬에서의 영적 임재 등은 전연 반영되어 있지 않기 때문이다.

V. 결론

이 연구는 칼빈주의 신학, 즉 성서문자주의적 신학이 어떻게 한국장로교회의 신학적 토대가 되어왔는지, 그리고 신학자들이 그것에 어떻게 반응해왔는지 고찰하였다. 첫째로, 한국에 온 미국 장로교 선교사들의 네비우스 선교방법이 성서문자주의를 그들의 한국 추종자들에게 어떻게 촉진시켰는지 분석해보았다. ‘자전’을 불러일으킴으로써 결국 ‘자급’과 ‘자치’까지도 가능하게 한 것은 방법론으로 효과를 본 단순한 성서문자주의식 성경 연구를 통해서이다. 그와 같이 방법론을 통해 가능하게 된 급속한 교회 성장과 더불어 한국교회는 성서문자주의를 당연시 하게 되었다. 둘째로, 한국교회의 성서문자주의는 1907년에 조직적인 칼빈주의 신조가 채택됨으로써 교리적으로도 허용되었던 것이다. 셋째로, 우리가 검증한 것은 마포삼열 박사(Dr. S. A. Moffett)의 비교리적이고 실천적인 성서문자주의와 교회를 더욱 성서문자적이 되도록 한 이눌서 박사(Dr. W. D. Reynolds)의 근본주의적 성서문자주의다. 이눌서는 명확한 근본주의 성향을 가지고 있

19) Jong-Sung Lee, “Park Hyng-Yong kwa hankuk Jangnokyohoe” (Hyung-Yong Park and the Korean Presbyterian Church), *Sinhaksasang*, Vol.25 (1979), 52.

20) 이종성, 『이야기로 푸는 조직신학』 (서울: 대한기독교서회, 1997).

었는데, 그가 진화론을 반대했을 뿐만 아니라 고등비평을 적그리스도요 비 기독교도라고 비난했다는 것이 그 증거다.

넷째로, 주지의 사실은 칼빈주의에 대한 한국장로교 신학자들의 반응이 유동적이었다는 점이다. 상당히 불안정하게 지속되었다는 점이다. 한국교회 보수진영의 대표격인 박형용과 박윤선은 칼빈주의를 주로 자신들의 성서문자주의를 옹호하는데 사용했고, 심지어 20세기 초 미국장로교 선교사들의 구프린스톤 신학을 역사적 칼빈주의와 동일시하였다. 그래서 그들은 근본주의적 칼빈주의와는 다른 칼빈주의 신학을 발전시키는데 실패하고 말았다. 다른 한편으로, 김재준과 이종성으로 대표되는 상대적으로 진보적인 진영은 엄격한 보수적 칼빈주의와 성서문자주의 입지에 압도되어 가능한 칼빈주의와 멀리 떨어지려고 했다. 종합적으로 보자면 그들 역시 칼빈주의를 건설적으로 사용하는데 실패하고 말았다. 칼빈주의는, 그것을 교회가 좋아하든 그렇지 않든 간에, 교회의 진정한 정치와 신학을 가능하게 한 역사적인 근간이다. 교회가 칼빈주의를 창조적으로 연구하고 발전시켜 나가는 일은 아직도 늦지 않았다.

BIBLIOGRAPHY

- Blair, William N. "Samuel A. Moffett: On His Seventieth Birthday," *The Presbyterian* (1934), 6, cutting found in Presbyterian Church Archives, Record Group 360, Folder: Samuel A. Moffett.
- Brown, Arthur J. *The Mastery of the Far East: The Story of Korea's Transformation and Japan's Rise to Supremacy in the Orient*. New York: Charles Scribner's Sons, 1921.
- Clark, Charles Allen. *The Korean Church and the Nevius Methods*. New York: Fleming H. Revell Co., 1930.
- Daehan Yesukyo Changhohoe Chonghoe (The General Assembly of the Presbyterian Church of Korea). *Hōnbōp* (The constitution). Seoul: Hankuk Changnokyo Choolpansa, 2003.
- Deuchler, Martina. "Reject the False and Uphold the Straight: Attitudes Toward Heterodox Thought in Early Yi Korea." Wm. Theodore de Bary et al. (eds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Gale, James S. *Korea in Transition*. New York: Young People's Missionary Movement of U. S. A. and Canada, 1909.
- Hodge, Archibald A. *Outlines of Theology*. New York: Robert Carter & Brothers, 1860.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*, Vol. I. New York: Charles Scribner's

Sons, 1883.

Hwang, Jae-Buhm. "Rev. Kil Sŏn-ju's Theology Emphasizing Spiritual Endeavour, Revivalism and the Biblical Inerrancy: Commemorating the Centenary of the Great Revival of 1907 in P'yŏngyang." *Acta Koreana*, Vol. 10, No. 2 (July, 2007): 101 - 119.

_____ "Daehan Jangno Kyohoe Sinkyŏng hogŭn 12 Sinjo yŏngŏ wŏnmunŭi saerowun bŏnyŏkkwa sinhakjŏk bunsŏk" (A new translation and the-ological analysis of the original English version of the Creed of the Korean Presbyterian Church or Twelve Articles of Faith). *Hanguk Gidokkyo Sinhak Nonchong* (Journal of Korean Christian theology), Vol. 56 (2008): 113 - 139.

_____ "A Study of the Fundamentalist Tendency in Korean Protestantism: with Special Reference to the Korean Presbyterian Church." *Acta Koreana*, Vol. 11, No. 3 (Dec, 2008): 113 - 142.

Kim, In Soo. "Nevius Methods." in Scott W. Sunquist (ed.), *A Dictionary of Asian Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001: 598f.

Kim, Jae-Jun. "Hankuk ũi jaerae jongkyo wa gŭrisdokyo" (Korean traditional religions and Christianity). *Kidokkyosasang* (Christian thought), Vol. 13 (Aug. and Sept., 1958): 68 - 75.

_____ "Hankuk kyohoe ũi sinhak undong" (Theological movements of the Korean [Presbyterian] Church). *Kidokkyosasang* (Christian thought), Vol. 28 (Jan., 1960): 10 - 23.

_____ “Naega yŏngnyang badŭn sinhakja wa gŭ jŏsŏ” (The theologians and their works that have influenced me). *Kidokkyosasang* (Christian thought), Vol. 78 (July, 1964): 24–42.

_____ “Kwŏnwi wa jisŏng ũi kaldŭng” (The conflict between authority and intellect). *Kidokkyosasang*, Vol. 119 (April, 1968): 28–34.

Kim, Ji Chan, “Chongsin guyakhakŭi todae” (the foundation of the O. T. theology of the General Assembly’s Seminary), *Sinhakjinam*, Vol. 74, No. 2 (June, 2007): 92–135.

Kwak An-ryŏn (Rev. Charles A. Clark). “Chosŏn Yasokyo Jangnohoe Sinkyŏngron (A study of the creed of the Korean Presbyterian Church). *Sinhakjinam* (Theological compass), Vol., 2, No., 2 (1919): 71–83.

Kwon, Sung-Soo, “Park Yune-Sun Paksa ũi Sŏngkyŏng Haesŏkhak” (Biblical hermeneutics of Dr. Yune-Sun Park). *Sinhakjinam*, Vol. 222 (Winter, 1989): 100–137.

Lee, Jong-Sung. “Park Hyng-Yong kwa hankuk Jangnokyoehoe” (Hyung-Yong Park and the Korean Presbyterian Church). *Sinhaksasang*, Vol. 25 (1979): 47–69.

_____ *Yiyagiro punŭn Jojiksinhak* (A narrative systematic theology). Seoul: Daehan-kidokkyosŏhoe, 1997.

Lee, Nul-Seo. (W. D. Reynolds). “Sinhak Pyŏnjŭngron” (Christian apologetics), *Sinhakjinam*, Vol. 3, No. 1 (April, 1920): 67–78.

_____ “Sŏnggyŏngŭn muohan hananimŭi malsam” (The Bible as the infal-
libile Word of God). *Sinhakjinam*, Vol. 9, No. 4 (October, 1927): 23 –
30.

_____ “Gŭndae sinhakjuinŭn baedohanŭn il” (Theological modernism as
betrayal of Christian truth). *Sinhakjinam*, Vol. 14, No. 6 (November,
1927): 20 – 25.

_____ (ed.), *Gidoggyo jŭnghŏmron* (Evidences of Christianity), *Systematic
Theology*, Vol. 1, Pyongyang, Korea: Jangnohoe sinhaggyo, 1931.

_____ “Jinhwaronŭl buinhanŭn jesasil” (Many facts denying evolutionism).
Sinhakjinam, Vol. 16, No. 5 (September, 1934): 47 – 50.

Meeter, John E. (ed.). *Selected Shorter Writings of B. B. Warfield*, Vol. II.
Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973.

Park, Hyung–Yong. “Kalvin Sinhak ŭi Gibonwŏnri” (Theological principles of
John Calvin). *Sinhakjinam*, Vol. 122 (Fall, 1962): 252 – 255.

_____ *Gidokkyo hyŏndae sinhak nanje sŏnpyŏng* (Critique of selected mod-
erntheological problems). Seoul: Ŭnsŏng Chulpansa, 1975.

_____ *Park Hyung–Yong Paksa Jŏjak Jŏnjip*, Vol. XIV (The collected works
of Dr. Hyung–Yong Park). Seoul: Hankuk Kidokkyo KyoyukYŏnku–
won, 1981.

_____ *Park Hyŏng–yong baksa jŏjak jŏnjip* (The whole writings of Dr.
Park Hyŏng–yong) Vol. I (Kyoŭi sinhak sŏron [dogmatic theology –
prolegomena]).

Seoul: Park Hyŏng-yong baksa jŏjak jŏnjip ganhaenguiwŏnhoe, 1983.

Park, Yune-Sun. "Uriŭi Sŏngkyŏng," (our Holy Scriptures), *Sinhakjinam*, Vol. 137(Summer, 1967): 5-14.

_____ "Karl Barth Romasŏ Sŏnpyŏng" (Critique of Karl Barth's commentary on the Romans), *Sinhakjinam*, Vol. 141 (Summer, 1968): 91-115.

_____ "Sŏngkyŏng ŭi kwŏnwi" (The authority of the Bible), *Sinhakjinam*, Vol. 152(1971): 6-19.

_____ "Hankuk sahoeka jihyang haeya hal todŏkkwan" (The ethic which the Korean society shall adopt), *Sinhakjinam*, Vol. 156 (Spring, 1972): 23-26.

_____ "Gyehyŏkjuŭi sogo" (A brief study of Reformed theology), *Sinhakjinam*, Vol. 185 (Fall, 1979): 13-24.

Ryu, Dae Young. "The Origin and Characteristics of Evangelical Protestantism in Korea at the Turn of the Twentieth Century," *Church History* 77:2 (June, 2008): 371-398.

Rhodes, Harry A. (ed.), *History of the Korea Mission, Presbyterian Church, U. S. A.*, Vol. I, 1884-1934. Seoul: Y. M. C. A. Press, 1934.

Rogers, Jack B. and McKim, Donald K. *The Authority and Interpretation of the Bible : An Historical Approach*. San Francisco, CA: Harper and Row, Publishers, 1979.

Shearer, Roy E. "The Evangelistic Missionary's Role in Church Growth in Korea." *The International Review of Missions*, Vol. 54 (1965):

“Sketch of Rev. Samuel Austin Moffett, D.D.,” Presbyterian Church Archives, Record Group 360, Folder: Samuel A. Moffett.

Student Volunteer Movement for Foreign Missions, *Students and the Present Missionary Crisis: Addresses Delivered before the Sixth International Convention of the Student Volunteer Movement for Foreign Missions*, Rochester, New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1909.

Warfield, B. B. “The Inerrancy of the Original Autographs,” *The Independent* (March 23, 1893).

한국에서의 개혁주의 신학의 수용과 발전



이상규(고신대학교 부총장, 개혁주의학술원 원장)

서론

이 글은 두 가지 목적을 지니고 있다. 첫째는 개혁주의 신학이 무엇인가를 역사적으로 설명하고, 둘째는 이 신학이 한국에 어떻게 소개되고 수용되었는가를 해설하는 데 있다. 그래서 이 글에서는 먼저 16세기 개혁운동의 결과로 생성된 개혁주의가 루터주의와 어떻게 다른 것인가를 설명하고 개혁주의의 의미를 설명하고자 한다. 이어서 1920년대까지의 한국교회 초기의 신학이 어떠한가를 밝히고 이런 과정에서 칼빈주의 신학이 어떻게 누구에 의해 한국에 소개되고 가르쳐져 왔던가에 대해 설명하고자 한다.

1. 개혁주의 신학이란 무엇인가?¹⁾

역사적으로 볼 때 개혁교회(Reformed church)는 츠빙글리와 칼빈에 의해 시작된 스위스에서의 개혁운동의 결과로 생겨난 교회라고 볼 수 있다. 우리가 개혁교회라고 말할 때 이 말은 독일의 루터교회(Lutheran church)와 구별하는 의미가 있었다. 개혁교회는 독일, 화란, 프랑스 등

1) 개혁주의 신학이 무엇이나에 대한 다양한 해석에 관해서는 김명혁, “세계개혁교회와 한국장로교회의 신학,” 『신학정론』 제13권 2호(1995. 11), 380-414를 참고할 것.

여러 지역으로 확산되었는데, 이런 개혁교회의 신학을 보통 개혁주의 신학이라고 말한다. 개혁주의²⁾란 넓은 의미로 16세기 종교개혁자들의 개혁운동과 그 신학을 통칭하는 용어로 볼 수 있지만 진정한 의미에서 개혁주의라는 말은 츠빙글리와 칼빈의 개혁운동과 그 신학사상을 루터의 그것, 곧 ‘루터파’(Lutheran)와 구별하기 위하여 붙여진 이름이다.

루터주의와 개혁주의

루터파(Lutheranism)나 개혁파는 다 같이 로마가톨릭의 사제주의(司祭主義, Sacerdotalism)를 비판하고 개혁했지만, 개혁파는 루터파보다 더 철저한 개혁을 단행하였다. 이 점은 로마교의 ‘전통’(tradition)에 대한 루터와 칼빈의 견해를 비교해 보면 그 경계선이 뚜렷해진다. 루터는 “성경이 금하지 않는 한 전통은 구속력이 있다”고 보았으나, 칼빈은 “성경이 명하지 않는 한 전통은 구속력이 없다”고 보았다. 루터는 ‘전통’의 폐기에 대하여 칼빈만큼 철저하지 못했다. 따라서 루터교에는 로마교적 잔재들이 그대로 남게 되었지만, 개혁교회에는 로마교의 잔재를 말끔히 제거할 수 있었다.

이 점은 디아포라(diaphora)와 아디아포라(adiaphora)에 대한 루터와 칼빈의 견해차에서도 분명히 나타난다. 디아포라는 성경이 명백하게 지시하거나 금지하는 것을 말하는데, 존 머리(John Murry)는 이것을 ‘규정적 원리’(Regulative principle)라고 불렀다. 규정적 원리란 성경이 명백하게 말하는 ‘간섭받은 영역’을 의미한다. 이 용어 자체는 성경에 없다. 그

2) 현대 서양 언어에서 ‘개혁 교회,’ ‘개혁 신앙’ 혹은 ‘개혁사상’이란 말은 있어도 ‘개혁주의’라는 말은 없다. 영어로는 그냥 Reformed로, 독일어에서는 Reformiert로, 그리고 화란어에서는 Gereformeerd로 쓰고 있을 뿐이다. 개혁주의자들은 ‘주의(主義)’라는 말을 좋아하지 않지만 ‘개혁주의’라는 용어가 한국에서 사용된 것은 중국의 영향인 것으로 보인다. 원래 ‘리폼드’(Reformed)라는 말은 ‘개혁 신앙’(Reformed Faith) 또는 ‘개혁 신학’(Reformed Theology) 등과 같이 특정한 신앙과 신학을 지칭하는 용어로 사용되었는데, 중국인들이 리폼드(Reformed)를 ‘개혁주의’(改革主義)라고 번역하였기 때문에 우리가 이 용어를 쓰게 된 것으로 보인다.

러나 성경은 이 원리에 대해서는 말하고 있다.³⁾ 바트부르그(Wartburg) 성에 은거해 있던 루터는 1522년 3월 비텐베르그로 돌아온 후 8편의 연속적인 설교를 했는데, 이 설교에서 그는 복음(福音), 율법(律法), 이신득의(以信得義) 등은 디아포라(diaphora)로 보았으나 예배의식, 성상, 성직자의 예복 등은 아디아포라(adiaphora)의 문제로 간주하였다. 그는 디아포라(본질적인 것)는 어느 시대에서도 개변될 수 없는 ‘규범적인 것’으로 보았지만 아디아포라(비질적인 것)는 시대와 상황에 따라 임의로 정할 수 있는 ‘비규범적인 것’으로 보았다. 이런 이유 때문에 루터교회 안에는 예배의식, 성직자의 복장 등을 포함한 로마교적 잔재가 남게 되었다. 그러나 칼빈의 경우 모든 문제를 성경에 근거하여 철저한 개혁을 시도함으로써 로마교적 잔재를 일소하였던 것이다. 이런 점에서 베인톤은 개혁주의란 반사제주의(反司祭主義)일 뿐만이 아니라 루터주의의 개혁으로 보았다. 그래서 베인톤은 “개혁교회라는 말은 츠빙글리와 칼빈을 따른 스위스, 독일, 그리고 프랑스의 교회들을 가리킨다. 개혁이란 말은 그들이 루터주의를 다시 개혁하려 했음을 의미한다. 즉 개혁이란 종교개혁의 개혁을 의미한다.”⁴⁾ 라고 했다. 다시 말하면 개혁주의란 루터주의보다 더 철저한 성경중심적 신학이

3) 그래서 웨스트민스터신앙고백서에서는 이 문제를 1장 6항에서 다루고 있다. ‘규정적 원리’와는 반대로 성경이 명백하게 말하지 않고 있고, 따라서 임의로 할 수 있도록 남겨진 영역을 아디아포라(adiaphora)라고 말한다. 이것을 불간섭의 영역이라고 할 수 있을 것이다. 몇 시에 예배드릴 것인가, 예배 시에 어떤 색깔의 옷을 입어야 할 것인가, 예배순서는 어떻게 해야 할 것인가 등의 문제가 여기 속한다. 이런 것들은 우리의 신앙과 양심과 상식으로 판단할 수 있다. 이것을 카이퍼(R. B. Kuiper)는 ‘성화된 상식(sanctified common sense)’이라고 불렀다. 그런데 칼빈은 루터에 비해 아디아포라의 영역이 훨씬 적었다. 시편송의 문제는 좋은 예가 된다. 루터는 스스로 곡(曲과) 가사를 만들어 불렀고, 그의 후예들도 그러했다. 그래서 루터교는 그 후 2세기 동안 교회음악에 영향을 끼쳤고 케를송의 발전을 가져온 것도 사실이다. 그러나 칼빈은 이와 같은 사람이 만든 찬송 가사를 받아드리려 하지 않았다. 칼빈은 하나님께서 자신이 영감으로 주신 시편의 노래, 곧 시편송보다 더 좋은 찬송이 없으며, 따라서 이것 외에는 하나님을 찬송하는 교회음악으로 적절치 못하다고 보았다. 예수님께서도 만찬을 잡수시고 시편을 부르며 감람산으로 향하셨다는 기록을 중요한 근거로 삼았다. 그래서 칼빈은 『제네바 시편찬송』(Geneva Psalter)에서 시편 150편을 노래하도록 했고, 그 전통이 칼빈의 가르침을 따르는 후예들에 의해 계속되고 있다. 예배에서의 음악을 루터는 아디아포라로 보았으나, 칼빈은 디아포라로 보았다. 이상규, 『헬라로마적 상황에서의 기독교』(한울출판사, 2006), 196.

4) R. Bainton, *The Age of the Reformation*, 39.

라고 할 수 있다. 이런 점에서 미국 칼빈신학교 교수였던 클로스터(Fred Klooster)는 개혁주의의 독특성이란 바로 '성경적 원리'라고 말했다.⁵⁾

개혁주의는 성경에 기초하여 신관과 우주관, 신앙관, 그리고 하나님에 대한 인간의 관계를 규명한다. 개혁주의를 보통 칼빈주의라고 부르기도 하는데, 이것은 칼빈이 성경적 가르침을 해설하고 이 신학을 체계화하였다는 점에서 하는 말이다. 비록 츠빙글리가 칼빈보다 한 세대 앞선 인물이었으나, 칼빈이 보다 선명히 이 신학을 해설하고 체계화하였기 때문에 칼빈주의라고도 불리게 된 것이다.⁶⁾

개혁주의자들은 그들의 신학체계가 보다 성경적임을 증명하고, 다른 신학활동들과 구별하기 위하여 그들이 신학을 교리화 하였는데, 그것이 바로 신앙고백이었다. 독일의 개혁주의자들은 그들의 신앙과 생활이 루터란과는 다르다는 점을 나타내기 위하여 하이델베르크 요리문답서를 작성하였고, 화란의 개혁자들은 그들의 신앙이 알미니안주의자와 다르다는 점을 도르트신조를 통하여 표현하였다. 이와 같은 개혁주의 신학은 칼빈의 기독교강요, 칼빈주의자들에게 의하여 작성된 벨기에신앙고백서(1561), 하이델베르크 신앙문답(1563), 도르트신조(1619), 그리고 웨스트민스터신앙고백과 그 대소요리문답(1647) 등에 가장 잘 표현되어 있다. 그러므로 개혁주의자들은 신앙고백을 성경과 같이 절대화하지는 않으나 신조(信條) 중요성을 강조한다.

결국 개혁주의는 성경을 신앙과 생활의 절대적인 그리고 유일한 권위로

5) 클로스터교수는 1978년 1월 6일 세계개혁교회연맹(WARC, World Alliance of Reformed Churches) 북미 및 카리비안 지역 신학분과위원회와, 1978년 1월 20일 인도네시아에서 개최된 알리에스 신학협의회(Reformed Ecumenical Synod Theological Conference)에 제출한 논문, "개혁신학의 독특성"(The Uniqueness of Reformed Theology)에서 개혁신학이란 바로 '성경적 원리'(Scriptural principle)이며 성경적 원리에 충실한 것이 개혁주의 신학의 독특성이라고 밝힌바 있다. 그리고 성경적 원리란 '오직 성경만'(sola Scriptura)이 아니라 '모든 성경'(tota Scriptura)의 원리를 포함한다고 말했다. Fred Klooster, "The Uniqueness of Reformed Theology," *Calvin Theological Journal*, Vol. 14, No. 1 (April, 1979), 39.

6) 개혁주의 신학 전반에 대한 간략한 개요는, 이상규 「개혁주의란 무엇인가?」(고신대학교 출판부, 2007)을 참고 할 것.

삼기 때문에 성경의 권위를 강조하고, 하나님의 주권을 강조하며, 그리스도인의 구체적인 삶을 통해 궁극적으로 하나님의 영광을 드러내고자 하는 신학이라고 할 수 있다. 교회정치제도에 있어서는 인간중심의 위계제도나 특권층을 인정하지 않는다. 따라서 로마 가톨릭의 사제주의나 교권주의를 배격한다.

개혁주의 신학의 몇가지 측면

이 개혁주의 신학을 평이하게 해설하여 하나님 중심, 성경중심, 교회중심 사상으로 말하고 실제적 삶의 신학으로 강조해 왔는데, 이것은 개혁주의 신학을 따르는 교회적 삶을 간명하게 정리한 마디로 것으로 볼 수 있다.

하나님 중심(God-centered)이란 인간이 중심일 수 없다는 점을 의미한다. 16세기적 상황에서 말하면 교황이 중심일 수 없다는 점을 의미한다. 개혁주의는 창조주 하나님과 피조물 인간을 엄격하게 구별하며, 인간을 특수한 위치에 두는 신학을 용납하지 않는다. 하나님 중심이란 바로 하나님의 주권사상을 의미한다. 그래서 개혁주의는 창조주 하나님은 자연과 인간과 우주의 통치자이시며, 구원은 전적으로 하나님의 주권에 있음을 강조한다. 이것이 하나님 중심 사상이다.

성경중심(Bible-centered)이란 오직 성경만이 신앙과 삶의 유일한 규범이란 점을 강조한다. 성경 외의 그 어떤 것도 신앙의 표준일 수 없고 신학의 원천일 수 없다. 로마가톨릭은 66권의 성경 외에도 제이의 정경이라고 말하는 일곱권의 외경과 성전(聖傳)이라는 전통을 성경과 동일한 권위로, 때로는 이것을 통해 성경을 해석한다 하여 성경 보다 우월한 권위로 받아드렸다. 그러나 개혁주의자들은 외경과 전통을 배격했다. 개혁주의는 “성경은 성경 자신이 해석한다”(Scripturae scriptura interpretum)는 원리를 고수한다.

루터나 칼빈 등 개혁자들은 자신이 주장하는 복음주의 혹은 개혁주의 신

학이 옳다는 점을 성경에 호소하였다. 개혁주의는 바로 성경중심주의 신학이다. 그래서 개혁주의자들은 성경의 신적 권위를 강조한다.

개혁자들에게 가장 중요한 관심은 하나님의 교회였고, 하나님의 교회건설이었다. 이것이 교회중심(Church-centered) 사상이다. 신학은 근본적으로 교회를 위한 학문이며, 교회를 섬기는 학문이다. 개혁주의 신학은 이 점을 강조한다. 로마 가톨릭은 하나님의 나라가 가견적 교회 안에서 실현된다고 하여 가견적 교회와 신국을 동일시하지만, 칼빈을 비롯한 개혁자들은 오직 선택된 자들로 구성되는 우주적인 교회, 곧 무형교회 혹은 불가견적 교회(invisible church)를 말하면서도 선택받지 못한 사람도 회원이 될 수 있는 제도적인 지상의 교회, 곧 유형교회 혹은 가견적 교회(visible church)로 구분했다. 지상의 교회는 완전할 수 없다. 개혁주의는 지상교회의 불완전성을 인정하면서도 교회의 완전을 향한 추구를 경시하지 않는데, 이것이 교회개혁운동이다. 교회중심사상은 그리스도의 초림과 재림사이에서 있는 이 교회를 중심으로 신앙적 삶을 추구하며 교회에 주어진 사명을 완수하려고 힘쓴다. 개혁주의는 현재의 삶과 무관한 공허한 이념이나 관념이 아니라 실제적 삶의 신학이다. 왜냐하면 그리스도인의 삶이란 하나님의 주권 하에서 사는 삶이기 때문이다. 그리스도인은 이 땅의 삶 속에서도 하나님의 주권이 행사되도록 해야 한다. 그래서 그리스도인들은 이 세상 속에 살면서도(conform) 이 세상을 변화시키는(transform) 문화적 소명을 지니고 있음을 고백한다. 그래서 신자의 삶의 궁극적 목표는 하나님의 영광을 드러내는 것인데, 이것이 개혁주의 신학의 목표라고 할 수 있다.

흔히 개혁주의 신학을 복음주의, 근본주의, 혹은 보수주의와 혼동하거나 혼용하고 있음을 본다. 이런 한국의 현실에서 개혁주의가 근본주의나 보수주의 혹은 복음주의와 어떻게 다른 가를 이해할 필요가 있다. 복음주

의란 그 이름처럼 헬라이어 ‘복음’이란 말에 어원을 두고 있는데, 이미 16세기 개혁자들에 의해 주창되었지만 18세기 영국과 미국의 부흥운동 혹은 대각성운동이라는 역사적 배경에서 구체적으로 생성되었고, 20세기 후반인 1952년 조직된 세계복음주의 협의회와 1974년의 로잔 세계복음화 위원회에 의해 보다 명료하게 발전된 신학을 의미한다. 복음주의는 역사적 기독교의 신앙과 가르침을 중시하면서 전도나 선교를 강조하고, 신자의 사회적 책임을 동시에 강조하는 신앙체계를 의미한다. 기독교의 근본교리를 무시하거나 배제하지 않는다는 점에서 근본주의, 보수주의, 복음주의 그리고 개혁주의는 동일하다. 그러나 개혁주의나 복음주의는 분리주의적 혹은 반문화적 입장을 취하지 않고 복음전도와 함께 신자의 사회적 책임과 봉사를 강조하는데, 이 점은 근본주의와 다르다. 복음주의 신앙은 사회에 대한 분리주의적 입장을 취하지 않지만 개인적 체험을 강조하는 개인주의적 성향의 감성주의라는 점이 그 약점으로 지적되기도 한다. 그래서 교회의 전통이나 의식에 무관심하고 이를 간과함으로 개인주의에 빠질 위험이 있다. 결국 이런 입장은 교회관의 약화를 가져올 수 있다. 그러나 개혁주의는 교회의 신앙전통에 대한 관심을 배제하지 않는다. 특히 개혁주의는 하나님의 주권과 선택, 하나님의 영광을 신자의 삶의 목표로 여긴다. 개혁주의자들이 하나님의 주권을 강조하기 때문에 삶의 전 영역에서 그리스도의 주권을 강조하는 문화 변혁적 성격을 지닌다.

칼빈주의와 개혁주의

칼빈주의(Calvinism)는 개혁주의(Reformed)와 동의어로 사용되고 있다. 물론 약간의 개념상의 차이는 있다. 16세기에는 칼빈의 사상을 칼빈주의라고 했지만, 개혁주의라는 말은 츠빙글리와 칼빈의 개혁운동, 곧 스위스의 개혁운동을 독일의 루터의 그것과 구별하는 의미가 있었다. 그러나 16세기 이후는 칼빈만이 아니라 칼빈의 가르침을 따르는 신학사상을 통

칭하여 칼빈주의라고 칭하였고 이 신학체계는 17세기 화란에서 보다 분명히 체계화되었다. 영국에서 칼빈주의는 17세기 웨스트민스터신앙고백서에 바탕을 둔 장로교회를 통해 체계화되어 미국으로 전수되었고, 프린스턴 신학을 통해 석명되어 한국에 소개되었다. 우리는 칼빈주의와 개혁주의를 동의어로 사용하고 있으나 서양사회에서는 개혁주의라는 말보다는 칼빈주의라는 말이 일반적으로 사용되고 있다. 이것은 칼빈 이후 최대의 칼빈주의자로 알려진 화란의 아브라함 카이퍼가 미국 프린스턴에서 행한 스톤강좌(The Stone Lectures)에서 행한 강연으로 엮은 『칼빈주의 강의』(Lectures on Calvinism)에서 잘 보여주고 있다. 우리에게는 개혁주의(改革主義)라는 말이 있지만 영어나 독일어, 화란어에는 “개혁주의”라는 용어자체가 없다는 점만 보아도 이 점을 알 수 있다. 영어나 독일어, 화란어에서는 단지 ‘개혁 된’(Reformed, Reformiert, Gereformeed)이란 단어만 있을 뿐이다.

찰스 하지(Charles Hodge)는 칼빈의 이름에서 유래된 칼빈주의라는 용어 대신 칼빈 이전의 칼빈주의자였던 어거스틴의 이름을 따라 ‘어거스틴주의’(Augustinism)이라고 명명하자고 제안한 일이 있다. 그런데 최근 한국에서는 칼빈주의라는 명칭보다는 개혁주의라는 이름을 선호하는 경향이 있다. 그것은 아마도 칼빈은 오직 하나님의 영광만을 위해 살았고, 그것이 그의 신학의 중요한 축이었으므로 오늘 우리가 칼빈의 이름을 따라 칼빈주의라고 칭하기 보다는 차라리 개혁주의라는 이름이 적절할 것이라는 판단 때문일 것이다. 칼빈주의는 한국장로교회의 중심신학으로서 신학과 교리, 예배와 생활 전반에 가장 영향력 있는 신학으로 자리하고 있다.

칼빈주의의 전파

성경관과 구원관, 그리고 국가관과 성례관 등에서 천주교의 사제주의(Sacerdotalism), 독일의 루터주의(Lutheranism)와 구별된 칼빈주의

는 17세기 화란에서 일어난 알미니안주의(Arminianism)와의 논쟁을 통해 하나님의 주권, 예정과 선택, 인간의 무능력 등 구원관에 있어서 보다 분명히 정립되었다. 17세기 이후 유럽의 칼빈주의자들이 미국으로 이주함으로써 이 신학사상은 미국으로 이식되었다. 18세기 대륙의 합리주의 그리고 계몽주의의 영향으로 칼빈주의는 심한 공격을 받았으나 19세기 후반기에는 칼빈주의 부흥운동이 일어났다. 특히 화란의 흐린스터(Groen van Prinsterer, 1801-1876), 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920), 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921) 등에 의해 일어난 이 운동은 북미 대륙에도 큰 영향을 끼쳤다. 미국에서의 칼빈주의 신학은 1812년에 설립된 프린스턴신학교를 통해 교수되었고,⁷⁾ 19세기 후반기부터 미국 장로교 선교사들에 의해 우리나라에 소개되기 시작하였다. 일반적으로 말해서 1930년대 한국에서의 자유주의 신학이 일어나기 이전까지 한국 신학을 주도한 이는 선교사들이었는데 이들은 대체적으로 칼빈주의적 성격이 강했다.

2. 초기 한국교회의 신학과 개혁주의 신학의 수용

초기 한국교회의 신학

1920년대까지를 ‘초기’라고 말할 때, 초기 한국교회의 신학은 사실 선교사들의 신학을 의미했다. 초기 선교사들, 예컨대, 평양신학교 설립자이자 교장이었던 마포삼열(Samuel A. Moffett), 교수였던 곽안련(Charles A. Clark), 남장로교 선교사로서 역시 교수였던 이눌서(W. D. Reynolds), 구레인(J. C. Crane) 등은 칼빈주의자들이었다. 그러나 선

7) 구 프린스턴신학과 웨스트민스터 신학에 대한 분석과 이 신학에도 스코틀랜드의 상식철학(Common Sense Philosophy)의 영향이 여전히 남아 있다는 주장에 대해서는 John C. Van der Stelt, *Philosophy and Scripture: A Study in Old Princeton and Westminster Theology* (Marlton, NJ: Mack Pub. Co., 1978).

교초기부터 이들에 의해 칼빈주의라는 용어나 개혁주의라는 용어가 사용된 흔적이 없다. 또 한국인들에 의해서도 한국교회 초기의 신학이 보수주의(간하배), 보수적 복음주의(김명혁), 혹은 청교도적 보수주의(박아론), 극보수주의 혹은 근본주의(전성천) 등의 용어로 사용되었다. 초기 선교사들은 초기 한국교회 신학이 넓은 의미에서 복음주의적 범주 안에 있으나, 그 신학의 역사적 배경이나 개념을 달리하는 신학적 경계선에 대해서는 분명하게 제시하지 못했다. 그래서 보수주의, 근본주의, 복음주의 혹은 칼빈주의가 혼용되고 있고, 때로는 세대주의 까지도 같은 범주로 혼용되는 것을 볼 수 있다. 이러한 신학개념 혹은 신학사상의 비구체성 혹은 모호성은 한국교회가 그런 신학적 개념을 수용할 수 있는 상황이 되지 못한 점도 있지만 선교사들의 신학적 훈련의 미숙일 수 있고, 또 1920년대 이후 미국에서 일어난 근본주의 논쟁 때문에 이에 대한 반작용으로 현대주의 혹은 자유주의적이 아닌 것을 통칭해서 보수주의라는 용어가 주로 사용된 것으로 볼 수 있다.

한국교회 초기의 선교사들의 신학에 대해서는 미국복장로교 선교부(Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.A.)의 총무였던 브라운(A. J. Brown)의 글 속에 잘 나타나 있다. 그는 1911년 이전에 내한한 선교사들의 신학적인 전형적인 퓨리탄형의 선교사였다고 말하고, 이들은 신학과 성경 비평에 대해서는 철저히 보수적이었으며 그리스도의 재림을 확신했고 저들은 자유주의 신학을 배격했다고 말했다. 또 1890년에 내한한 마포삼열(Samuel A. Moffett, 1864-1939)의 기록도 이와 유사하다. 그는 1909년 첫 25년간(1884-1909)의 한국선교를 회고하면서 “선교부와 교회는 성경은 하나님의 말씀이라는 투철한 신념과 예수 그리스도를 통해 죄로부터 구원받는다든 복음의 메시지를 믿는 열성적인 복음정신으로 특징 지워질 수 있다.”⁸⁾ 고 했다. 콕안런(Charles A. Clark)도 “초기 선교사들의 대부분은 스코틀랜드의 언약과

의 후손들이다. 그들은 그들의 선조들이 믿고 가르쳤던 것처럼 성경을 믿었고 또 성경을 믿고 있다. 그들은 이 신앙을 한국교회에 굳게 심어주었다. 그래서 심지어 오늘날에도 성경을 권위 있는 책으로 받아드리지 않는 어떤 한국어 책들도 대부분의 한국인들에게는 금지되어 있다.”⁹⁾ 고 했다.

초기 한국교회의 신학에 대해 분명한 용어로 묘사하고 있지는 않으나 칼빈주의적 성격이 깊었다는 점은 분명했다. 이 점은 1907년 독노회의 조직과 함께 채택된 12개 신조에 대한 백낙준의 평가에 드러나 있다. 백낙준은 12개 신조는 개혁파교리를 분명하게 보여준다고 말하고, “이 신앙고백은 철저한 칼빈주의적 경향을 보여준다”고 지적했다.¹⁰⁾ 사실 12개 신조는 지나치게 단순하여 교회가 직면할 수 있는 여러 문제에 대해 지침을 줄 수 있는 신앙의 척도로는 부족한 점이 있으나 기독교의 기본적인 진리를 포함하고 있는 칼빈주의적 성격의 신조였다. 이런 신조를 채택했다는 점은 당시 선교사들의 신학적 견해를 반영한다. 또 블레어(Herbert E. Blair)는 평양신학교의 신학을 “역사적 칼빈주의 배경을 지니고, 웨스트민스터 신앙표준을 수납하며, ... 구 프린스턴 신학에서의 경우처럼 성경을 하나님의 말씀으로 의심치 않고 받아드렸다.”고 했다.¹¹⁾ 간하배는 평양신학교의 교수 중 마포삼열, 곽안련, 이눌서의 영향력이 지대하였음을 언급하고, 이들의 칼빈주의적 입장 때문에 “칼빈주의는 평양신학교에서 아주 효과적으로 배양되었다.”고 말했다. 칼빈주의는 적어도 1930년대 이전의 한국교회의 주도적인 신학이었음에도 불구하고 그 신학이 ‘칼빈주의’라는 용어로 분명하게 지칭되지는 않았음을 알 수 있다.

8) The mission and the church have been marked preeminently by a fervent evangelistic spirit, a thorough belief in the Scriptures as the Word of God, and in the Gospel message of salvation from sin through Jesus Christ(H. Conn, "Studies in the Theology of the Korean Presbyterian Church, Part I", *The Westminster Theological Journal*, Vol. XXIX No. 1, Nov, 1966, 4).

9) C. A. Clark, *The Nevius Plan for Mission Work* (CLS, 1937), 121.

10) 백낙준, 『한국개신교선교사』, 376.

11) Report of the 50th Anniversary Celebration of the Korea Mission, 121.

한국에서의 개혁주의 신학자들

한국에서의 칼빈주의 신학에 대해 보다 구체적으로 해명하고 이를 소개한 대표적인 인물은 선교사로는 함일돈, 한국인 신학자 혹은 목회자로는 박윤선, 이근삼, 신복윤, 이종성 교수, 그리고 김성환, 한병기 목사 등이 있었다. 이 글에서는 함일돈, 박윤선, 이근삼에 대해서만 간단히 언급해 두고자 한다.

함일돈(咸日暉, Floyd E. Hamilton, 1890-1969)은 프린스턴신학교에서 수학하여 신학사(BD) 및 신학석사(ThM) 학위를 취득하고, 1920년 1월 4일 북장로교 선교사로 내한 하였다.¹²⁾ 메이첸의 영향을 받았던 그는 변증학 분야와 창세기 연구에 상당한 식견을 가진 학자였다.¹³⁾ 그래서 그는 내한 후 곧 평양신학교 강사로 변증학을 강의하기 시작하였고, 1926년부터 1936년까지는 평양 숭실전문학교 교수로 봉직하였다. 그는 당시로는 보기 드문 학자로서 “그의 학문적 재능은 선교지에서도 유감없이 발휘되었고 저술과 신학교육을 통해 많은 사람을 감동시켰다. 특별히 그의 영향은 평양신학교와 평양 숭실대학 학생들에게 뚜렷이 나타났고, 이들을 통해 1930년대의 보수주의는 장로교회에 더욱 뿌리를 내리게 되었다.”¹⁴⁾ 일제의 강압으로 1941년 한국을 떠났던 그는 1948년 5월 18일 성경장로교(Bible Presbyterian Church) 선교사로 다시 내한하여 1950년 한국 전쟁으로 일본으로 떠나기 까지 부산 고려신학교 교수로 창세기를 비롯한 모세 5경, 주경신학, 그리고 변증학 분야를 강의하였다.

그는 “칼빈주의”라는 제목의 논문을 『신학지남』19권, 4, 5, 6호 (1937년 7, 9, 11월호)에 발표했는데 이것이 한국에서의 칼빈주의라는 제목의 첫 논문이었다. 물론 그 이전인 1934년 『신학지남』은 칼빈 특집호를 엮어

12) H. A. Rhodes, *History of the Korea Mission, PCUSA, 1884-1934*, 631.

13) 함일돈에 대한 자세한 논구는, 이상규, 『한상동과 그의 시대』(SFC, 2006), 제9장(177-189)을 참고할 것.

14) 박용규, 『한국장로교 사상사』(총신대학교 출판부, 1998), 98.

칼빈의 생애와 목회, 그리고 그의 신학에 관한 글을 발표한 일이 있으나, 칼빈주의라는 신학적 체계에 대해 처음으로 소개했던 인물은 함일돈이었다. 뵈트너(L. Boether)의 책 *The Reformed Doctrine of Predestination* 이 박형룡에 의해 『칼빈주의 예정론』이란 제목으로 역간된 때도 1937년이었다. 사실 함일돈은 해방 전에는 평양신학교와 송실학교에서 칼빈주의 신학을 교수했던 인물로서 선구자적인 역할을 하였다고 볼 수 있다. 그래서 이종성은 한국교회 지도자들의 유형에 대해 말하는 중에 평양신학교의 신학교육과 관련하여 다음과 같이 말한바 있다.

평양신학교를 시작하고 그 곳에서 수년간 가르쳤던 선교사들은 강력한 근본주의자들이었기 때문에 그 학교의 신학적 입장은 엄격한 근본주의였다. 이 점에 대해서는 신학교 강의를 통해 한국인 목사들에게 강력한 영향을 끼친 한 사람의 인물을 언급하는 것만으로도 족할 것이다. 그가 바로 『기독교신앙』의 기초라는 뉴욕의 하퍼출판사에 의해 출판된 책의 저자인 함일돈이다. 대부분의 한국목사들은 선교사들로부터 근본주의와 칼빈주의가 기독교신학 중 최상의 체계라고 배웠기 때문에 근본주의와 칼빈주의를 받아드렸다. 그리고 만일 한국에 신학자가 있다면 그는 틀림없이 근본주의자이거나 칼빈주의자라고 생각하게 되었다. 심지어 오늘날에도 장로교회의 대부분의 목사들은 같은 견해를 가지고 있다.¹⁵⁾

이 글에서 이종성은 근본주의와 칼빈주의의 경계선을 상정하지 않고 있으나 함일돈의 영향력을 언급하고 있다는 점에서 주목할 만하다. 함일돈은 『기독교변증론』을 출판했는데, 이 책의 영문판 *The Basis of Christian Faith* 는 뉴욕의 하퍼출판사에서 1927년 출판되었다. 이 책은 기독교 신앙의 기초로서의 성경이 하나님의 말씀임을 변증하는 것을 주된 내용으로 하고 있는데, 전18장으로 구성되어 있다. 이 책은 저자의 칼빈주의적 입장을 보여주고 있다. 그 외에도 함일돈은 『진화론의 기초』(*The Basis of*

15) Jong Sung Lee, "Types of Church Leaders Today", *Korea Struggles for Christ*, (Seoul: CLS, 1973), 136-7.

Evolutionary Faith: A Critique of Theory of Evolution, London, 1931), 『천년왕국신앙의 기초』(*The Basis of Millennial Faith*, Eerdmans, 1941), 『현대사회에서의 개혁신앙』(*The Reformed Faith in the Modern World*, OPC, n.d.) 등의 저술을 남겼다. 함일돈은 『현대세계에서의 개혁신앙』이라는 책에서 “나는 칼빈주의자가 되지 않고 기독교신자가 될 수 있다는 점을 부정하지는 않는다. 그러나 칼빈주의는 유일하고 진실된 기독교의 형태라고 확신하며, 우리는 칼빈주의가 포함하는 교리체계는 전체적으로 참된 유일무이한 체계라고 생각한다. 왜냐하면 칼빈주의는 성경전체의 가르침에 근거한 유일하고 진실된 교리체계이기 때문이다. 비록 성경에서 가르치는 전체적인 진리체계를 완전히 이해하고 믿지 않아도 그리스도인이 될 수는 있지만, 그가 믿는 기독교는 다소 불완전한 형태의 기독교이며 따라서 다소 성경적 기독교로부터 이탈하였다고 볼 수 있다.”고 했다.

한국의 대표적인 칼빈주의 신학자는 박윤선(1905-1988) 교수였다.¹⁶⁾ 그는 1934년 평양신학교를 졸업하고 그해 8월 도미하여 1936년 5월까지 웨스트민스터 신학교에서 수학하였다. 이 학교는 프린스턴신학교의 신학적 변화에 반기를 들로 나온 윌슨과 메이첸 등에 의해 설립된 학교로서 박윤선은 이곳에서 메이첸으로부터 많은 영향을 받았다. 귀국 후 평양신학교의 성경원어 강사로 일하다가 다시 도미하여 1938년 9월부터 1939년 11월까지 웨스트민스터신학교에서 성경원어와 변증학을 공부하였는데 이 때 그는 칼빈주의 신학에 대해서 보다 깊이 있는 연구를 하게 되었다. 1946년 9월부터 1960년 10월까지 부산의 고려신학교 교수로 일했는데 이때는 그의 젊은 날의 애정과 열정을 가지고 일했던 그의 생의 중요한 기간이었다. 그는 이 기간 동안 강의와 저술, 그리고 주석발간을 통해 한국교회에 칼빈주의 신학을 소개하고 체계화하는데 크게 기여하였다. 그가 고려신

16) 박윤선에 대한 더 자세한 논구는, 이상규, 『한상동과 그의 시대』(SFC, 2006), 제6장(128-137)을 참고할 것.

학교 교수로 일한 14년 간 『파수군』지에 218편의 논문을 발표하였고, 요한계시록, 공관복음서, 로마서, 바울서신, 히브리서, 공동서신, 시편, 요한복음 등 7권의 주석을 집필하였다. 1963년부터 1974년, 1979년부터 1980년 11월까지의 총신대학에서 교수로 일하였는데 이 기간 동안 『신학지남』에 40편의 논문을 발표하였다. 또 1980년 합동신학교로 옮겨간 후 1988년 세상을 떠나기까지는 합동신학교 교수로 일하면서 『신학정론』지에 1편의 논문을 발표하였다.¹⁷⁾ 특히 그는 1952년과 1953년 “칼빈주의”라는 제목의 연재 논문을 『파수군』에 기고하였는데, 이 글은 칼빈주의 신학체계를 소개하려는 의도로 작성된 것이었다. 그는 1959년 김진홍과 더불어 헨리 미터(Henry Meeter)의 칼빈주의의 기본사상(*The Basic Idea of Calvinism*)을 『칼빈주의』라는 이름으로 역간 했다. 박윤선은 “칼빈주의”라는 제목의 논문에서도 헨리 미터의 사상을 거의 그대로 반영하고 있다.

칼빈주의 학자로서 박윤선의 생애와 사역에서 한 가지 중요한 전기는 그의 화란 유학이었다. 비록 유학기간은 1953년 10월부터 1954년 3월말까지 6개월에 지나지 않았으나 화란의 칼빈주의 신학을 접하고 이를 한국에 소개하는 계기가 되었다. 그는 화란 자유대학교에서 주로 신약학을 공부하였는데 그는 이미 독학으로 화란어를 익혔으므로 이 기간 동안의 독서와 연구는 그 자신에게만이 아니라 한국교회에 칼빈주의 신학을 소개하는데 커다란 유익을 주었다. 그래서 1954년 이후 그의 글들 속에는 화란 신학자들의 글들이 보다 광범위하게 인용되었다. 그는 하지(C. Hodge), 메이첸(G. Machen), 워필드(B. B. Warfield) 등 미국의 칼빈주의자들만이 아니라 카이퍼(A. Kuyper), 바빙크(H. Bavinck), 스킬더(K. Schilder), 크레이다너스(G. Grijdanus) 등 화란의 칼빈주의자들의 신학과 전통을 소개한 대표적인 인물이 되었다. 그는 직접적으로 강의를 통해서만이 아

17) 합동신학교 출판부 편, 『박윤선의 생애와 사상』(합동신학교출판부, 1995), 174.

나라 주석을 통해 한국교회에 큰 영향을 끼쳤다. 그는 1979년 신구약주석을 완간하였는데(증보, 수정판은 1987년까지 완간 되었다) 이는 총 11,602쪽에 달하는 것으로 주석집필을 시작한 후 약 50년간 해마다 240쪽의 분량을 집필한 것으로 볼 수 있다.¹⁸⁾ 당시까지 그는 신구약주석을 완간한 한국의 유일한 학자였는데, 그는 6가지 원칙에 근거하여 주석을 집필하였다고 했다. 그 첫 세 가지 원칙은 성경은 성경으로 해석한다, 칼빈주의 입장에서 해석한다, 그리고 칼빈주의 신학자들의 저서를 최대한 참고한다는 것이었다.¹⁹⁾ 이것만 보더라도 그의 칼빈주의에 대한 확신과 애정을 엿볼 수 있다. 그 외에도 여러 권의 저작을 남겼지만 그는 그의 저술과 설교, 삶에서 일관되게 칼빈주의 신학을 신봉하였다. 박윤선은 국제개혁주의신행협회가 조직된지 4년 후인 1957년 1월 김진홍, 이상근 등 한국인 교수들과 서아도(A. Boyco Spooner), 하도레(Theodore Hard) 선교사 등과 함께 '한국개혁주의 신행협회'를 조직하였는데, 이 점은 한국에서의 칼빈주의 문화운동에 대한 그의 일념을 반영하고 있다.

한국의 또 한사람의 칼빈주의자는 고려신학교 혹은 고신대학교의 이근삼(1923-2007) 교수였다. 그가 활동했던 1960년대 이후는 칼빈주의 신학체계가 보다 구체적이고 체계적으로 한국에 소개되던 시기였고, 여러 사람들에 의해 칼빈 혹은 칼빈주의에 관한 문서가 저술 혹은 역간되었다. 이근삼은 이 시기의 대표적인 칼빈주의자였다. 이종성은 칼빈에 대한 논문과 저술, 그리고 역서를 출판하는 등에 있어서는 이근삼보다 더 활발한 연구 활동을 했으나 그를 적어도 워필드적인 관점에서 볼 때 칼빈주의자로 보기에는 적절치 않다. 이종성은 한국인으로써 최초의 칼빈전기 『칼빈, 생애와 사상』(예장총회교육부, 1968, 증보판, 대한기독교서회, 1978)를 출판하

18) 합동신학교 출판부 편, 『박윤선의 생애와 사상』(합동신학교출판부, 1995), 173.

19) 심근식, 『박윤선목사의 생애』(영문, 1996), 173-7.

고, 위대한 칼빈학자인 빌헬름 니이젤(Wilhelm Niesel)의 『칼빈의 신학』(*Die Theologie Calvins*, 대한기독교서회, 1973)을 역간하고 또 휴 커(Hugh T. Kerr)가 편집한 기독교 강요 요약서(*Institute in Compend*)를 『기독교강요선』(대한기독교서회, 1960)이란 제목으로 역간하는 등 칼빈연구에 기여하였다. 그를 칼빈학자라고 볼 수는 있으나 칼빈주의자라고 볼 수 있을지 의문이다.

이근삼은 1951년 고려신학교를 졸업하고 도미하여 카버난트신학교에서 수학하고 다시 화란 자유대학교에서 수학한 후 1962년 귀국하여 고려신학교 교수로 취임하였다. 이때부터 그는 칼빈주의적 신학과 삶의 체계를 소개하기 시작했는데 1963년 “칼빈주의와 생활”(『개혁주의』, 1963. 10), “칼빈주의와 학문”(『개혁주의』, 1964. 4) 등을 시작으로 칼빈주의를 체계화하려고 시도하였다. 그 결과 1972년에는 『칼빈. 칼빈주의』라는 책을 출판하기에 이르렀다. 또 그해 헨리 반틸(Henry R. Van Til)의 『칼빈주의 문화관』(*The Calvinistic Concept of Culture*)을 역간하였다. 이 당시만 하더라도 칼빈주의를 삶의 체계로 혹은 세계관으로 이해하는 노력이 없었는데, 이 책은 칼빈주의 세계관에 기초한 문화적 사명을 논구한 책으로서 한국 기독교의 문화적 책임을 고양시켜 주는 일에 적지 않는 기여를 한 것으로 평가된다. 그 외에도 그는 『개혁주의 신학과 교회』(1985), 『개혁주의 신앙과 문화』(1991) 등을 출판했는데 이 책은 그간 칼빈주의 신학을 석명하고자 했던 그의 학문과 삶의 여정에서 나온 결창들이었다. 그는 앞에서 언급한 칼빈주의 학자들 외에도 도이에벨트(Herman Dooyeweerd), 벨렌호벤(D. Vollenhoven), 코넬리우스 반틸(Conelrius Van Til) 등의 사상을 소개하였는데 그는 신학과 교리로서의 칼빈주의만이 아니라 칼빈주의적 인생관과 세계관을 광포하고자 노력하였다. 그는 역사와 문화에 대한 칼빈주의적 소명을 다음과 같이 말한바 있다.

칼빈주의는 너무도 작은 하나님과 너무도 좁은 비전을 가졌다고 결코 비난할 수 없을 것이다. 사람과 국가의 운명을 결정짓는 주권적 하나님에 대한 강력한 개념에서부터 시작해서 땅 끝까지 나타나고 알려진 하나님의 영광의 비전에 이르기까지 칼빈주의는 하나님의 위대한 세계에 대한 신앙이다. 루터파가 추구하는 영광스런 하나님과 개인영혼의 행복을 위한 경건주의 욕망과 웨슬레안주의가 목적하는 개인적 거룩에 비교해 볼 때, 개혁주의 전통의 궁극적 관심은 개인과 그의 구원을 초월하여 그리스도의 몸된 교회도 능가하고 궁극적으로 그 관심과 소망은 국가와 문화, 자연과 우주의 넓은 영역에서도 하나님의 뜻이 구현되는 것이다. 간단히 말하면 개혁주의 신학은 하나님의 나라 신학(Kingdom theology)이다.²⁰⁾

이러한 그의 사상에 근거하여 그는 학문에 있어서 왕적 소명을 인식하고, 칼빈주의적 세계관에 기초한 기독교대학운동을 주창하기도 했다.

결론을 대신하여: 칼빈주의 이해, 평가와 반성.

이상에서 우리는 한국 초기 선교사들의 사상이 비록 보수주의 혹은 근본주의라는 이름으로 묘사되기는 했으나 웨스트민스터 표준문서에 기초한 칼빈주의적 성격이 강했음을 언급하였다. 그러나 1920년대를 거쳐 오늘에 이르기까지 함일돈, 박형룡, 박윤선, 이근삼, 신복윤 등에 의해 칼빈주의 신학이 보다 구체적으로 소개되고 교수되어 한국교회에 많은 영향을 끼쳤다.

초기의 한국선교사들의 신학이 오늘 우리가 말하는 보다 정교한 의미의 칼빈주의적이었던가, 그리고 오늘의 한국교회, 특히 장로교의 절대다수의 교회(단)들이 칼빈주의 신학과 생활을 말하고 있지만 우리들이 이해한 칼빈주의 신학이 일반적 의미의 보수주의를 의미하는 것으로 이해해 오지 않았는가 하는 의문을 제기하지 않을 수 없다. 한국선교사이기도 했고 후일

20) 이근삼, 『개혁주의 신앙과 문화』(영문, 1991), 96-97.

21) 간하배, 『현대신학 해설』(개혁주의 신행협회, 1978), 194.

웨스트민스터신학교 교수이기도 했던 간하배(H. Conn)는 아시아와 아프리카 교회에서의 개혁주의 신학이 보수주의 신학으로 변질되었다²¹⁾고 진단했는데, 그것은 칼빈주의와 근본주의 혹은 칼빈주의와 보수주의 등 동일한 범주에 있으나 신학과 역사적 배경을 달리하는 신학이념의 경계선에 대한 이해가 부족했기 때문이었을 것이다. 그 결과 한국교회는 전 영역에서 하나님의 주권을 선포해야 하는 칼빈주의적 세계관, 곧 한국교회가 처한 그 역사적 삶의 자리에서 문화 변혁적 신앙과 삶을 추구하지 못한 것으로 평가된다.

그리스도의 초림과 재림사이에 서 있는 교회는 이 세상에 있으면서도 이 세상을 통하여, 이 세상을 변화시키는 사명을 감당해야 하지만 그 동안 한국교회는 칼빈주의를 주창하면서도 근본주의적 성향이 짙었다고 생각된다. 어떤 점에서는 칼빈주의를 말하는 교회와 신학 중에서도 세대주의적 경향마저 없지 않았다. 이런 점에서 한국장로교회의 신학사상은 “보수적 근본주의적 사상인 동시에 칼빈주의 신학사상이 혼성되어 구성된 보수적 복음주의 신학사상”이라고 말한 간하배의 말은 이해할 만하다.

비록 신학적 개념에 있어서 그 경계선이 모호한 점이 있었다고 하더라도 칼빈주의 신학은 한국교회의 주도적인 신학으로서 한국교회 전반에 커다란 영향을 끼쳤다. 특히 박형룡과 박윤선, 그리고 이근삼의 활동은 오늘의 한국교회를 칼빈주의 교회로 성장하게 하는데 중요한 기여를 했다. 성경을 영감된 하나님의 말씀으로 믿는 하나님중심, 성경중심, 교회중심 그리고 기도와 경건중심의 신학은 오늘의 한국교회를 20세기 후반의 세계교회의 중심으로 이끌어 내는데 기여하였다고 생각된다.

이와 동시에 21세기 한국교회를 준비하면서 한국교회의 자성과 반성이 있어야 할 것이다. 그 동안 한국교회가 칼빈주의 혹은 개혁주의를 말하면서도 교회의 외형적 성장에 지나치게 골몰한 나머지 신학적 일관성이나 신

학전통에 대한 관심 없이 목회자 개인의 주관적 판단에 지나치게 의존하는 경향은 자칫 주관주의나 독단주의, 혹은 신비주의에 빠질 수 있다는 점이다. 신학 없는 교회나 교회 없는 신학, 그 양자는 신비주의나 독단주의 혹은 철학적 사변주의로 전락할 수 있다.

칼빈주의를 말하는 한국교회는 무엇보다도 칼빈주의 신학전통에 대한 이해가 있어야 한다. 이것은 신학적 성숙을 이루는 길이다. 교회적 전통으로부터의 단절은 독단주의나 신비주의, 혹은 기복주의적 민간신앙으로 전락할 수 있다. 오늘 우리에게 교회가 필요한 것은 바로 이런 이유 때문이다. 서구의 교회 역사와 신학적 유산을 헤아려 보는 긴 안목은 독단이나 편협한 민족주의 혹은 토착적 신비주의를 극복하게 만들어 준다. 한국 장로교회는 칼빈주의 신학과 그 세계관 확립을 위해 지속적인 노력이 있어야 할 것이다.

성령의 인치심에 대한 칼빈의 이해



이신열(고신대학교 교수, 교의학)

I. 들어가는 말

칼빈의 성령론은 많은 칼빈 연구가들에 의해 상당한 논의의 대상이 되어 왔다.¹⁾ 성령의 인격에 관한 주된 접근은 주로 그가 삼위 하나님의 세 번째 인격체임에 대한 사실에서 출발한다. 네덜란드의 칼빈 연구가이었던 판 데르 린드(S. van der Linde)는 하나님에 대한 삼위일체론적 이해 없이 참된 종교가 존재할 수 없다는 차원에서 그의 신학에서 성령론의 위치는 정당화된다.²⁾ 대부분의 경우 성령의 사역은 하나님의 모든 사역이 현실적으로 성령을 통해 이루어진다는 관점에서 다양한 교리들과의 관계 속에서 고찰되어왔다. 이런 맥락에서 칼빈에 의해 성령은 하나님의 손으로 묘사된다.³⁾ 성령은 성부 하나님과 성자 하나님의 사역에 효력을 더하는 하나님으로 묘사되는데 창조와 사역을 예를 들어 다음과 같이 설명된다. “창조 시에

1) S. van der Linde, *De leer van de Heiligen Geest bij Calvin: bijdragen tot de kennis der reformatorische theologie* (Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1943); Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1957), 성령의 인치심과 유사한 개념인 ‘성령의 증거’(the witness of the Holy Spirit)에 대한 이해로는 다음을 참고할 것. Anthony N. S. Lane, “John Calvin: The Witness of the Holy Spirit,” *Articles on Calvin and Calvinism*, vol. 9, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland, 1992), 107-123.

2) Van der Linde, *De leer van de Heiligen Geest bij Calvin*, 118.

3) 『기독교 강요』, 4.4.21; CO 48, 260 (행 11:21 주석).

성령은 하나님의 그림자로서가 아니라 하나님의 본질적인 능력으로 소개된다.”⁴⁾ 따라서 독일의 칼빈 연구가이었던 베르너 크루쉬(Werner Krusche)는 성령을 신적 행위의 효율적 능력으로 정의한다.⁵⁾

그러나 여기에서 칼빈이 성령의 사역과 관련해서 언급하는 ‘능력’(potestas)은 정확히 무엇을 의미하는가? 성령의 ‘능력’은 비록 인간의 눈에 숨겨진 것이 사실이지만, 어떤 추상적인 것을 가리키는 것이 아니라 구체적인 것을 가리킨다. 이는 우리로 하여금 그분을 따뜻하게 느끼게 만들고 더 나아가서 그분에 대한 경외감을 불러일으킨다. 그의 사역은 아주 인격적이며 구체적이어서 궁극적으로 우리 경험을 통해서 알려지게 된다.⁶⁾ 이러한 경험을 통해 성령의 능력을 깨닫게 되고 하나님과의 교제를 누릴 수 있다. 칼빈은 이렇게 하나님과의 교제를 가능하게 하는 성령의 능력을 생명의 능력으로 이해한다. “이렇게 하여 성령을 통하여 하나님과 교통하게 되며, 이로 인해 성령께서 우리에게 베푸시는 생명의 능력을 느끼게 된다.”⁷⁾

성령의 사역과 이를 통해 드러나는 숨겨진 능력에 대한 인격적 체험을 더욱 분명하게 나타내기 위해서 칼빈은 성경적 용어인 ‘성령의 인치심(the sealing of the Spirit)’이라는 표현을 자주 사용한다.⁸⁾ 그렇다면 칼빈의 성령론에 대한 논의에 있어서 왜 이 용어가 제대로 논의의 대상이 되지 못하는가? 이에 대한 답변을 추구하고 한 걸음 더 나아가서 성령의 인치심이라는 개념을 칼빈 성령론의 한 축으로 자리매김하고자 하는 것이 본 논문

4) 『기독교 강요』, 1.13.22.

5) Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 11. 칼빈은 이 사실을 삼위일체론적으로 다음과 같이 적절히 묘사한다. 『기독교 강요』, 1.13.18: “모든 활동의 시작과 모든 일의 근원과 원천은 성부께 있고, 또한 지혜와 경륜과 모든 일의 질서있는 시행은 성자께 있으며, 또한 그 활동의 능력과 효력은 성령께 있다.”

6) Van der Linde, *De leer van de Heiligen Geest bij Calvin*, 18-19.

7) 『기독교 강요』, 1.13.14.

8) W. van't Spijker, *De verzegeling met de Heilige Geest* (Kampen: De Groot Goudriaan, 1990), 58-79.

의 주제에 해당된다. 왜 이 용어가 그의 성령론에 대한 논의에 있어서 간과 되었을 뿐 아니라 성령론의 다른 표현 또는 개념에 의해 흡수되어버리고 말았는가? 필립 부틴(Philip Butin)은 이에 대한 해답을 이 용어의 인간화(anthropologizing)에서 찾는다. 즉 성령의 인치심이 “의에 있어서 인간 능력을 극대화시키는” 역할을 담당하는 것이라고 보았다.⁹⁾ 즉 부틴에 의하면 칼빈에게 성령의 인치심은 인간의 능력을 극대화시키는 차원에만 국한시키는 것으로 이해되었던 것이라고 볼 수 있다. 부틴이 지적한 바와 같이 칼빈이 이 용어를 많은 경우에 성령의 내적 증거(testimonium Spiritus sancti internum)라는 용어와 거의 동일하게 사용하였음이 사실이다.¹⁰⁾ 그러나 이 두 용어가 실제로 그의 성령의 사역 이해에 있어서 동일한 내용을 가리키는 용어인가에 대한 판단이 내려져야 할 것이다. 여기에서 분명한 사실은 칼빈에게 성령의 인치심은 부틴이 언급하는 제한적인 인간론적 이해보다 훨씬 더 포괄적인 개념이었음이 이해되어야 한다는 사실이다. 이를 보여주기 위해서 성령의 인치심을 성경의 권위, 예정, 신앙, 그리고 성례와의 관계 속에서 고찰해보고자 한다.

II. 성령의 인치심과 성경의 권위

칼빈은 성경의 권위가 논증에 위해서 불신자들에게 입증될 수 없는 이유는 단지 신앙을 지닌 신자들에게만 알려지기 때문이라고 이해한다.¹¹⁾ 그는 성경의 기원에 대한 우리의 확신은 인간의 이성보다 더 높은 것에 근거해야 한다고 밝힌다. 이 확신은 단지 성령의 감추어진 증거에 의해서만 주어

9) Philip Walker Butin, *Revelation, Redemption & Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship* (New York: Oxford Univ. Press, 1995), 84.

10) Ibid., 59; 『기독교 강요』, 1.7.4.

11) 『기독교 강요』, 1.8.13.

12) 『기독교 강요』, 1.7.4.

지는 것이다.¹²⁾ 칼빈이 ‘성령의 증거’라는 용어를 ‘성령의 인치심’이라는 용어와 더불어 사용하는 경우를 빈번하게 확인할 수 있다.

그러나 이에 대한 나의 대답은, 모든 이론을 다 합친 것보다도 성령의 증거가 훨씬 더 훌륭하다는 것이다. 오직 하나님만이 그의 말씀에 대한 적절한 증거를 주실 수 있으므로, 그 말씀이 사람들의 마음속에 받아들여지기 위해서는 반드시 먼저 성령의 내적 증거에 의해서 인쳐져야 하기 때문이다.¹³⁾

또한 1539년에 작성된 널리 알려진 사도레토 추기경에게 보낸 답신에서도 ‘증거’와 ‘인치심’, 두 용어의 동일한 사용이 드러난다.

기독교 신앙은 인간의 증거에 기초를 두어서도 아니되며 또한 의심스러운 견해나 인간적 권위에 의해 지지되어서도 아니 되며, 인간의 실수에 의해 망각되지 아니하도록 단지 살아계신 하나님의 손가락에 의해 우리 마음에 새겨져야 한다. … 왜냐하면 그의 진리를 우리 마음이 인식할 수 있도록 조명하는 것은 하나님 한 분 뿐이기 때문이다. 하나님은 그의 진리를 성령으로 우리 마음에 인치시며, 이에 대한 그의 확실한 증거로 우리 양심에 확증을 제공하신다.¹⁴⁾

성령의 증거와 인치심은 성경의 권위가 다름 아닌 말씀 그 자체에 놓여 있다는 사실을 강조하기 위해 칼빈이 사용한 동일한 개념이었다. 이런 방식으로 칼빈에 의해 성경의 권위가 확보되었다. 성경의 권위는 인간의 이성이나 경험에 기초를 둔 것이 아니라 단지 하나님의 말씀에 기초를 둔 것이다. 칼빈은 계속해서 성령의 증거와 인치심과 관련해서 성경의 자증성

13) 「기독교 강요」, 1.7.4. Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* (New York: Oxford Univ. Press, 1999), 25.

14) Jean Calvin, "Reply to Sadoleto," *Calvin: Theological Treatises*, The Library of Christian Classics, vol. 22, trans. J. K. S. Reid (Philadelphia: Westminster, 1954), 244.

(self-authentication)이라는 개념에 대해서 다음과 같이 논의한다.

그러므로 여기서 한 가지 분명히 해 두어야 할 것이 있다. 성령께서 내적으로 가르침을 주신 사람들은 진정으로 성경을 신뢰한다는 것과 또한 성경이 참으로 자증하므로 성경을 감히 논증과 이론에 예속시켜서는 아니 되며, 우리가 마땅히 가져야 할 완전한 확신은 성령의 증거를 통해서 얻어진다는 사실이다. 성경은 그 자체의 위엄으로 인해 사람들에게 높임을 받는 것은 사실이지만, 오직 성령을 통해 우리 마음에 그것이 인쳐질 때에야 비로소 성경이 우리에게 진지한 영향을 주게 된다. 이렇듯 성령의 능력으로 말미암아 조명을 받기 때문에, 성경이 하나님으로부터 비롯된 것임을 우리 자신의 판단이나, 또는 다른 사람의 판단에 의해서 믿는 것이 아니다. 인간의 판단을 초월하여 성경이 사람들의 사역을 통해서 우리를 향해 하나님의 입 그 자체로부터 흘러나온 것임을 완전한 확신으로 - 마치 하나님의 위엄 그 자체를 눈으로 바라보는 것처럼 - 받아들이는 것이다.¹⁵⁾

성경의 권위는 인간의 이성과 논증을 떠나서 자증성에 의해서 확립된다. 이런 방식으로 칼빈은 신자들에게 있어서 성경의 권위를 인식하기 위한 그들의 노력에 있어서 성령의 증거와 인치심의 결정적 중요성을 보여준다.

그의 성경의 권위에 대한 논의에 있어서 칼빈은 성령의 '증거'와 성령의 '인치심' 사이에 날카로운 대립선을 긋지 아니한다. 두 용어는 성경의 신적 기원과 진정한 능력에 대한 의심을 걷어내고 이를 확증하는 것에 관한 동일한 영적 실재를 지칭하는 용어라고 볼 수 있다.

III. 성령의 인치심과 예정

앞서 살펴 본 바와 같이 성경의 권위를 입증하기 위한 모든 인간의 노력은 칼빈의 사고에 중요한 원리로 자리 잡지 못한다. 동일한 사실이 칼빈의 예정론에도 그대로 적용된다. 인간의 관점만으로 살펴본다면 선택은 전혀

15) 『기독교 강요』, 1.7.5.

발견되거나 감지될 수 없으므로 하나님의 숨겨진 작정 가운데 하나로 인식된다. 그러나 칼빈은 선택이 성령의 인치심을 받을 때, 빛을 받게 되며 증명된다고 주장한다.¹⁶⁾ 『기독교 강요』, 3.24.3. 선택받은 자들이 유기된 자들로부터 구별될 때 성령은 인치심의 영으로 알려지게 된다.¹⁷⁾ 칼빈이 여기에서 의도하는 것은 하나님께서 두 그룹에 속한 사람들을 논리적으로 이해 가능한 ‘선택’과 ‘유기’라는 두 가지 극단적 구도 속에 놓지 않았다는 사실이다.¹⁸⁾ 선택은 더 이상 숨겨진 작정의 교리가 아니라 죄인들을 영속적으로 하나님의 가족으로 삼는 자유로운 양자삼음의 은혜의 결과로 주어진 것이다. 이 교리는 야곱과 에서의 이야기를 통해서 더욱 분명하게 드러난다. 선택과 관련된 양자삼음의 교리에 관한 해설에 있어서, 칼빈은 전자를 인치심의 개념을 사용하여 다음과 같이 설명한다.

그는, 야곱의 경우에, 선택을 받은 자들에게 양자삼음의 은혜가 쉬고 있지 않음을 보여주는데 이는 주님께서 그의 부르심으로 이를 효과적으로 인치시기 때문이다. ... 성령의 인도하심이 아니라면, 자신의 양식을 거부한 그의 동생 야곱이 배고픔을 인내로 참을 수 있었으며, 세상을 초월하여 하늘의 삶을 열망하게 된 것은 어디에서 비롯된 것인가?¹⁹⁾

16) 『기독교 강요』, 3.24.3.

17) CO 51, 212 (엡 4:30 주석): “Eat enim spiritus Dei quasi sigillum quo a reprobis discernimur: et quod impressum est cordibus nostris, ut certa sit nobis adoptionis gratia.” CO 50, 24 (고후 1:22 주석): “Tertio notandum est, quicumque testem spiritum sanctum non habent, ut Deo ad certam spem salutis vocanti amen respondeant, falso christianum nomen obtendere.” Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1994), 70.

18) Cf. Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, vol. 2, trans. Darrell L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 426.

19) CO 23, 354 (창 25:29 주석): “In persona autem Iacob ostendit non esse otiosam adoptionis gratiam in electis: quia Dominus eam sua vocatione efficaciter obsignat. ... unde fratri Iacob ut se proprio victu fraudans, inedia patienter ferat, nisi quia spiritu sancto duce supra mundum se attollit, et ad coelestem vitam adspirat.”

성령의 증거는 우리로 하여금 하나님의 선택을 볼 수 있고 체험할 수 있게 만든다. 우리는 믿음으로 선택에 나타난 자유로운 양자삼음의 은혜를 받아들인다. 그러나 이 사실에 의해서 선택이 믿음에 근거한 것이 되지 않는다. 왜냐하면 후자는 전자의 결과이자 열매이기 때문이다.²⁰⁾ 따라서 단지 믿음에 의해서 선택이 모든 사람들에게 가지적인 것이 될 따름이다. 행 15:7을 주해하면서 칼빈은 고넬료의 선택에 나타난 가지성이 성령의 인치심의 결과에 해당된다고 다음과 같이 설명한다.

… 하나님께서 성령의 가지적 은혜로 자신의 자유로운 양자삼음을 고넬료와 그의 친척들에게 인치신 것은 마치 그의 손가락으로 자신의 자녀들을 가리키는 것과 같다.²¹⁾

우리의 양자됨은 외적 및 내적 소명에 의해 우리에게 알려지고 인쳐지는데 여기에서 소명은 말씀과 성령에 의한 소명을 가리킨다.²²⁾

더욱이, 소멸되지 아니하는 띠에 의해 하나님의 선택이 그의 소명을 이와 더불어 이끌어내는 것처럼, 하나님께서 우리를 그리스도 안에서 믿음으로 효과적으로 부르실 때, 그가 우리 구원에 관한 그의 작정을 체결하기 위한 인침을 새긴 것처럼 우리에게 중요한 것으로 간주하도록 하자. 성령의 증거는 우리의 양자됨에 대한 인치심과 다를 바 없기 때문이다.²³⁾

인치심은 칼빈이 특별 소명이라고 부르는 것과 관련을 맺고 있다. 일반 소명은 하나님께서 구원의 효력 없이 외적 설교의 수단을 통해 모든 사람

20) 『기독교 강요』, 3.24.3.

21) CO 48, 344: “... Deum in Cornelio et eius cognatis gratuitam suam adoptionem visibilis spiritus gratia obsignasse, ac si digito filios suos monstraret.”

22) Van der Linde, *De leer van de Heilige Geest bij Calvijn*, 116.

23) CO 47, 147 (요 6:40 주석): “Porro, ut individuo nexu electio Dei vocationem secum trahit, ita quum efficaciter nos Deus ad fidem Christi vocavit, hoc perinde apud nos valeat, ac si insculpto sigillo suum de salute nostra decretum comprobaret. Nam spiritus testimonium nihil aliud est quam adoptionis nostrae obsignatio.”

을 자신에게 부르시는 하나님의 부르심을 뜻한다. 이와 달리, 특별 소명은 선택을 받은 자들에게만 주어진다. 이 소명을 통해서 성령에 의해 이들의 마음이 주님의 날까지 인침을 받게 된다(고후 1:22).²⁴⁾ 그러나 성령의 사역에 의한 선택에 대한 확신은 양자됨의 은혜를 통해 확실히 되며 검증된다. 이제 양자됨에 대한 확신이 영구적으로 신자들의 마음에 새겨진다. 이들은 특별 소명에 의해서 성령을 통해서 주님의 날까지 인침을 받게 된다.

IV. 성령의 인치심과 신앙

앞서 살펴본 바와 같이 성경의 권위와 선택에 관련된 성령의 인치심은 전적으로 신앙을 지닌 자들에게 적용되는 진리에 해당된다. 칼빈이 보여주는 믿음에 있어서 성령의 인치심이란 우리의 양자됨에 대한 확신인데 이는 그의 거룩하게 하시는 역사에서 비롯된다.²⁵⁾ 이를 통해서 하나님의 선하심에 대한 의심과 갈등이 사라지게 된다. 『기독교 강요』에 언급된 널리 알려진 칼빈의 신앙에 관한 정의에는 성령의 인치심의 사역이 다음과 같이 강조된다.

믿음은 우리를 향하신 하나님의 선하심을 아는 확고하고도 분명한 지식으로서, 그리스도 안에서 값없이 주어진 약속의 진리에 근거하는 것이며, 성령으로 말미암아 우리의 지식에 계시되고 우리의 마음에 인쳐진 것이라고 부른다면, 이제 우리는 믿음에 대한 올바른 정의에도 달하게 된 것이라 할 것이다.²⁶⁾

칼빈의 이 정의에서 우리는 계시와 인치심이라는 믿음에 관한 성령의 이중적 사역을 발견할 수 있다. 독일의 칼빈 연구가 쉬처짜이클(Heribert

24) 『기독교 강요』, 3.24.8.

25) 『기독교 강요』, 3.2.8.

26) 『기독교 강요』, 3.2.7. Cf. 1.8.5 & 3.2.36.

Schützeichel)은 성령의 이중적 사역을 시간적 관점에서 이해한다.²⁷⁾ 그의 이러한 해석은 “너희가 믿고 난 후에, 그 안에서 인침의 표를 받았는데 이 표가 곧 약속된 성령이라.”는 엡 1:13의 번역에 근거한 것이다. 이 구절에 대한 이러한 시간적 해석은 성령의 사역이 두 그룹으로 구별될 수 있다는 결론을 도출해 내었다. 즉 성령의 사역은 서로 다른 두 영역으로 구분되는데 이는 계시를 통한 지식과 성령을 통한 인치심을 가리킨다. 쉬처짜이클은 여기에서 인간의 마음에 주어지는 첫 번째 계시가 먼저 주어질 후에 비로소 성령의 인치심에 의한 마음의 확증이 주어진다고 해석한다. 이러한 해석이 믿음의 정의에 관한 칼빈의 올바른 견해인가? 엡 1:13 해석에 있어서 칼빈이 주장하는 성령의 이중적 사역은 쉬처짜이클이 주장하는 시간적 차원에서 발생하는 이원론적 해석을 뒷받침하지 않는다. 성령의 사역에 대한 칼빈의 이중적 해석은 계시와 인치심에 관한 시간적 선후관계를 결정짓지 아니하며 단지 이것이 성령의 새로운 사역이라는 사실을 강조할 따름이다.²⁸⁾ 칼빈은 신앙을 불러일으키는 성령의 사역이 그의 인치심의 관점에서 이해되어야 함을 엡 1:13 주해에서 다음과 같이 설명한다.

하나님의 말씀, 자신들의 구원, 그리고 종교 전반에 관해서 신자들이 갖는 참된 확신은 육체에 대한 판단 또는 인간적이며 철학적인 논증에서 비롯되는 것이 아니라 성령의 인치심에서 비롯되는데 성령은 그들의 양심에 모든 의심을 제거할 확신을 제공하신다.²⁹⁾

칼빈은 성령의 이중적 사역에 대한 어떠한 시간적 구별도 허락하지 아니한다. 오히려 그는 이중적 사역에 대한 논리적 구분에 더욱 관심을 기울이

27) Heribert Schützeichel, *Die Glaubenstheologie Calvins* (München: Max Huber, 1971), 170ff.

28) Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 262.

29) CO 51, 153: “Vera igitur persuasio, quam de verbo Dei, de salute sua, de tota religione habent fideles: non est ex sensu carnis, non ex humanis aut philosophicis rationibus, sed ex spiritus obsignatione, qui illorum conscientias ita reddit certiores, ut dubitationem omnem eximat.”

는 것으로 보인다.³⁰⁾ 따라서 그는 아무런 주저함과 애매모호함 없이 다음과 같이 주장한다.

나는 신앙과 관련해서 성령의 두 가지 사역이 존재한다고 대답한다. 이는 신앙을 구성하는 두 부분에 상응하는 것으로 마음을 계몽하고 확립한다. 신앙의 시작은 지식에서 비롯되며 그 종결은 확고하고 흔들리지 아니하는 확신으로 이루어지는데 여기에는 신앙을 공격하는 어떤 의심도 허락되지 아니한다. 나는 이 두 가지 모두가 성령의 사역이라고 말했다. 그렇다면 사도 바울이 신앙으로 복음을 받아들였던 에베소 교인들이 성령의 인치심으로 신앙에 있어서 확신을 갖게 된다고 선언했던 것은 놀라운 것이 아니다.³¹⁾

이러한 논리적 구분에 관해서 크루쉬는 우리의 지식과 관련해서 성령의 조명이 중생에 효력을 가져오며 우리의 의지와 관련해서 성령의 인치심이 중생을 가져 오게 한다고 주장한다.³²⁾

칼빈의 사고에 있어서 신앙의 본질은 확신을 떠나서는 정의될 수 없다.³³⁾ 신앙의 확실성에 대한 그의 이러한 강조는 견인의 가능성을 배제한 채 인간이 전 생애동안 의심과 불확실성에 머물러야 한다는 로마 가톨릭의 신앙 개념에 대한 그의 투쟁에서 비롯된 것이다. 로마 가톨릭의 맹목적 신앙(fides implicita)은 다음과 같이 악하고 불경건한 가르침으로 간주되었다.

30) Van't Spijker, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 67-68.

31) CO 51, 153: "Respondeo, duplicem esse effectum spiritus in fide, sicuti fides duabus praecipue partibus continetur. Nam et mentes illuminat, et animos confirmat. Initium fidei est notitia: consummatio est fixa et stabilis persuasio quae contrariam dubitationem nullam admittat. Utrumque opus est spiritus, ut dixi. Proinde non mirum est si dicat Paulus non solum fide percepisse Ephesios evangelii veritatem, sed in ea fuisse sigillo spiritus sancti confirmatos."

32) Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 259-63.

33) CO 7, 456 (Acta Synodi Tridentinae, 1547): "Notanda est antithesis inter fidem et haesitationem: unde colligere promptum est, fidem destrui, simul ac tollitur certitudo. ... Et sane totam fidei naturam ignorant, qui eam dubitatione miscent."

따라서 교황에 속한 기독교가 어떤 기독교인지가 분명하게 드러난다. 왜냐하면 하나님의 영을 소유했다고 말하는 어떤 사람도 그들에 의해서 불경건한 뻔뻔스러움을 지닌 사람으로 간주되기 때문이다. 하나님의 영이나 확신도 신앙에 관한 그들의 이해에 속하지 아니한다. 이들이 내세우는 이러한 주장은 교황의 모든 학파들에 있어서 불신앙의 아비인 악마가 다스리고 있다는 놀라운 증거에 해당된다. 실제로 나는 스콜라주의의 신학자들이 사람의 양심에 대해서 영속적인 의심을 자극하는 행위에 합세할 때, 인류의 자연적 감정이 전형적으로 다스리는 것에 그들이 전적으로 동의하고 있음을 인식한다.³⁴⁾

그러나 신앙의 확실성에 대한 칼빈의 견해가 신앙의 성장에 관한 가능성을 배제하는 것은 아니다. 비록 신앙이 분명히 확실하지만 그에게 이는 그 자체로서 연약한 것이다. 우리는 연약하지만 구원의 약속은 우리 외부에서 주어진 것이므로 확실하다.³⁵⁾ 구원의 확신은 우리 안에 있는 어떤 것에 달린 것이 아니라 전적으로 하나님의 말씀에 의존적이다. 우리의 마음은 돌과 같으며 망설임과 의심으로 채워지기 쉽다. 성령은 이러한 부정적인 사고들을 제거하고 대신에 우리 마음에 확신을 제공하신다. 그러나 우리 삶에 유혹이 다가올 때 마다, 신앙은 하나님의 말씀으로 자신을 감싸고 하나님의 자비의 약속에 대한 확신을 보여준다. 비록 신앙이 지금 완전한 것은 아니지만, 망설임, 의심, 그리고 유혹에 굴복하지 아니한다. 참된 신앙은 이러한 어려움을 극복하고 신적 자비의 약속을 신뢰할 힘을 성령의 인치심에서 얻어낸다.³⁶⁾

칼빈은 여기에서 이미 우리의 의지에 획득된 확신을 유지하는 것이 우리

34) CO 50, 228 (갈 4:6 주석): “Hinc apparet qualis sit in papatu christianismus, ubi impiae praesumptionis damnant, si quis Dei spiritum habere se dicat. Fidem enim sine Dei spiritu et sine certitudine imaginantur. Hoc unum dogma illustri argumento est, diabolus infidelitatis patrem in omnibus papistarum scholis regnare. Fateor quidem, scholasticos, quum iubent perpetua dubitatione fluctuare conscientias, nihil aliud docere quam quod dictat naturae sensus.”

35) CO 55, 211 (벧전 1:5 주석).

36) 『기독교 강요』, 3.2.33; Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, 32.

의 사고에 성령의 조명으로 주어지는 구원의 지식을 획득하는 것 보다 훨씬 더 어렵다는 사실을 인정한다. 바로 이러한 이유에서 하나님의 은혜의 약속을 지속적으로 받기 위해서 성령의 인치심이 필요한 것이라고 그는 다음과 같이 설명한다.

그러나 만약 지성의 참된 이해가 하나님의 영의 조명에 의한 것이라면, 마음의 확증에 있어서 성령의 능력이 더욱 분명하게 드러난다고 볼 수 있을 것이다. 왜냐하면 마음의 불신이나 지성의 어두움보다 더욱 크기 때문이다. 지성에 지식을 불어 넣는 것 보다 마음에 확신을 심어 주는 일이 더욱 어려운 일이다. 성령께서 인 (seal)의 기능을 발휘하셔서 이미 지성으로 확실하다고 알고 있는 그 약속들을 마음속에 인쳐 주시며, 또한 그가 보증인의 역할을 담당 하셔서 그 약속들을 확증하고 든든하게 세우시는 것이다.³⁷⁾

V. 성령의 인치심과 성례

칼빈의 사고에 있어서 성례의 역할은 신앙의 확증과 강화에 놓여 있다.³⁸⁾ 성례가 그 자체로서 이런 효력을 지니는 것은 아니다. 성례의 효력은 전적으로 성령에게서 비롯된다.

내주하시는 스승이신 성령께서 함께 하셔서 오직 그의 능력으로 마음을 꿰뚫고 움직여 사모하게 하고 우리의 영혼의 문을 열어서 성례를 받아들이도록 하실 때에 비로소 성례가 그 역할을 정당하게 수행하게 된다. ... 성례의 능력은 오로지 성령께 있고 다만 그 사역만 성례에 있으므로, 성령의 역사하심이 없으면 성례의 사역은 헛되고 하찮은 것이 되어 버리고 말지

37) 『기독교 강요』, 3.2.36.

38) 『기독교 강요』, 4.14.10: “그러므로 말씀과 성례는 우리를 향하신 하늘에 계신 아버지의 선하신 뜻을 우리 눈앞에 제시함으로써 우리의 믿음을 확증시켜 주는 것이다. 아버지를 아는 지식으로 말미암아 우리의 믿음이 더욱 견고해지며 더욱 강건하게 서게 되기 때문이다. 성령께서는 이러한 확증을 우리 마음속에 새겨 놓으심으로써 우리의 믿음을 확증시키시며 또한 그 믿음을 효력 있는 것으로 만드신다.”

만, 성령께서 속에 역사하셔서 그분의 능력을 드러내실 때에는 성례가 크나큰 효과로 가득하게 된다.³⁹⁾

그러나 성례에 있어서 성령의 능력에 대한 강조에 있어서 칼빈은 성례를 말씀에 기록된 하나님의 약속과 은혜를 전달하는 단순한 도구로 파악하고 이 사실에 주목한다. 우리는 우리의 신뢰를 성례전에 두어서는 아니 되며 하나님의 영광이 거기로 전이되도록 해서는 아니 된다.⁴⁰⁾ 이런 생각을 지니게 될 때 비로소 “성례에 명시된 것을 획득하기 위해서 신앙의 그릇을 가져오는 한” 은혜가 성례에 매여 있다는 그의 주장을 이해할 수 있게 된다.⁴¹⁾ 이러한 고찰에서 성례의 유일성이 신앙과의 관계 속에서 발견된다는 사실이 분명해졌다고 볼 수 있다. 여기에서 성령의 인치심이라는 차원에서 성례를 다음의 두 가지로 나누어서 고찰해 보고자 한다.

첫째, 성례는 실제로 하나님의 말씀에 주어진 약속에 대한 인(seal)에 해당된다. 칼빈은 이 사실을 설명하기 위해서 신앙에 관한 성령의 인치심의 사역과 성례의 인과의 관계에 대해서 다음과 같이 주장한다.

장래 기업에 대한 신앙이 우리에게 확증되고 성례가 또한 인이라는 주장이 우리가 언급했던 종류에 속하는 것이다. 왜냐하면 오직 성령에게만 적합한 것을 표징으로 전이하는 것 보다 더 일관성을 지닌 것은 없기 때문이다.⁴²⁾

39) 『기독교 강요』, 4.14.9.

40) 『기독교 강요』, 4.14.12.

41) CO 7, 701 (*Calvini responsio ad annotationes Bullingeri*, 1549): “Coniunctam quidem Dei gratiam sacramentis esse fateor, non tempore, non loco, sed quatenus vas fidei quisque affert, ut quod illic figuratur obtineat.”

42) CO 9, 24 (*Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis*): “Cuius generis sunt, quos illic notavimus, spiritum sanctum esse sigillum quo nobis sancitur futurae haereditatis fides, et sacramenta etiam sigilla esse. Nihil enim magis consentaneum est, pari gradu locari, quam ad signa transferri, quod non nisi in spiritum competit.”

‘약속의 인’과 관련해서 벡만(Joachim Beckmann)은 “(말씀과 성례) 모두의 경우에 성령께서 하나님의 신앙을 불러일으키는 능력과 동일한 방식으로 역사하신다.”고 주장했다.⁴³⁾ 『신앙고백서(1542)』에 나타난 성례에 대한 칼빈의 정의는 ‘인’이라는 단어를 활용하여 다음과 같이 이루어진다.

따라서 이전과 동일하게 성례는 우리 마음속에 하나님의 은혜를 인치는 인이며 이를 더욱 진정성을 지닌 것으로 만든다. 이런 이유로 성례는 가시적 교리로 언급될 수 있다.⁴⁴⁾

계속해서 칼빈은 성례가 “하나님께서 효력을 주시고 성령의 능력을 나타내는 한도 내에서,” 유용하다고 밝힌다. “따라서 우리가 우리 구원을 위한 그들의 효력을 느낄 수 있도록 하나님의 영이 행하셔야 한다.”⁴⁵⁾ 이러한 칼빈의 주장들을 종합해 볼 때 비록 성령의 인치심이라는 용어가 항상 사용되지는 않았지만 그의 성례의 효용성에 대한 이해에 있어서 이는 필수적인 개념이라는 결론을 내릴 수 있다.

둘째, 성례는 오직 선택 받은 자들에게만 유효하다. 칼빈은 은혜가 신적 약속을 신뢰하지 아니하는 자들에게도 주어진다는 사실을 인정한다.⁴⁶⁾ 그러나 이 사실은 그의 신앙과 상관없이 성례에 참여하는 모든 자들에게 은혜가 주어진다는 사실을 의미하지는 않는다. 사실상, 성례의 효용성은 하나님에 의해 선택함을 받은 신자들에게만 주어진다. 비록 유기된 자들이 성례에 참여한다고 하더라도 신앙 결여는 이들이 은혜의 약속을 받지 못하는 이유에 해당된다고 다음과 같이 칼빈은 설명한다.

43) Joachim Beckmann, *Vom Sakrament bei Calvin: Die Sacramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926), 61.

44) Jean Calvin, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, vol. 2, ed. Henry Beveridge & Bonnet, Jules (Grand Rapids: Baker, 1983, reprint), 152.

45) Ibid. 「기독교 강요」, 4.14.9.

46) 「기독교 강요」, 4.14.7.

유기된 자들에 있어서 그리스도의 소유에 대한 유일한 장애물은 그들의 불신인인데, 이는 모든 책임이 그들 자신에게 있음을 뜻한다. 요약하면, 표징(sign)의 표현(representatio)은 악의적으로 그리고 자발적으로 스스로를 속이는 자들을 제외하면 어떤 사람도 실망시키지 않는다. 왜냐하면, 모든 사람이 표징으로부터 그의 신앙의 그릇이 수용할 수 있는 만큼의 혜택을 받을 수 있는 것이 가장 참되기 때문이다.⁴⁷⁾

모든 사람을 향한 은혜의 약속을 제공하는 성령의 사역을 인식한 칼빈은 이를 ‘은혜의 열등한 인치심(an inferior sealing of grace)’이라고 불렀다. 이 용어를 통해 그의 강조점은 선택된 자를 인치시는 성령의 사역으로 집중된다. 이런 이유 때문에 성령은 ‘우선적이고 더욱 내적인 인(the prior and more internal seal)’로 불리워진다. 칼빈은 이 두 가지 용어를 다음과 같이 자세히 설명한다.

일반적 속담에 의하면, 우등과 열등에 관계에 놓인 물건들은 상호 모순적이지 않지만, 성례에 의한 은혜의 열등한 인치심은 부인되지 아니한다. 성령은 우선적이며 더욱 내적인 인으로 불리워지며, 그 이유는 동시에 언급된다. 왜냐하면, 하나님께서 양자삼음의 벉지를 통해 존귀함을 부여한 자들을 선택하시기 때문이다.⁴⁸⁾

성례에 관한 성령의 사역은 다음의 두 가지 결과로 나타난다: 열등한 인과 내적인 (또는 우선적) 인. 성례에 나타난 이 두 가지 결과는 하나님께서

47) CO 9, 25 (*Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis*): “Quando vero reprobis non nisi sua incredulitas obstaculo est, quominus Christo potiantur, in ipsis quoque tota culpa residet. Denique neminem frustratur signi representatio, nisi qui ultro et maligne se ipsum privat. Verissimum enim est tantum quemque fructus ex signis referre, quantum fidei vase percipiet.”

48) CO 9, 119 (*Secunda defensio de sacramentis contra Westphali*, 1556): “Nam quum proverbio vulgari iactetur, quae subalterna sunt inter se non pugnare, non ideo negatur inferior sacramentis gratiae obsignatio, dum spiritus vocatur prius et interius sigillum: et simul notatur causa, quia eos Deus elegit, quos adoptionis tessera dignatur.”

선택받은 자들의 마음속에서 신앙을 창출하는 방식을 상기시킨다. 일시적 신앙에 대한 그의 설명에서 칼빈은 유기된 자들에게 성령의 낮은 차원의 사역이 존재한다고 언급하는데 이는 분명히 선택된 자들에게 임하는 성령의 인치심의 사역과는 구별되는 것이다.

왜냐하면 성령께서는 엄밀하게 말해서 선택된 자들에게만 사죄를 인치셔서 그들로 하여금 특별한 믿음으로 이를 자신들에게 적용하도록 하시기 때문이다. 유기된 자들의 경우도 하나님께서 자신들에게 자비를 베푸심을 믿는다고 말할 수 있을 것이다. 물론 혼동스럽게 그리고 올바른 분별력이 결여된 채 받아들이는 하지만, 어쨌든 그들도 화목의 선물을 받아들이는 것은 사실이다. 그러나 그렇다고 해서 그들이 하나님의 자녀들이 소유한 것과 동일한 믿음과 종생을 받는다는 것은 아니다. 단지 외식의 가면을 쓰고 하나님의 자녀들과 똑같이 신앙의 원리를 지닌 것처럼 겉모습을 드러낸다는 뜻이다. 또한 하나님께서 그들로 하여금 그의 은혜를 인정하기에 충분할 만큼 그들의 마음을 조명하신다는 것은 부인할 수 없다.⁴⁹⁾

믿음의 창출에 있어서 높은(또는 참된) 차원의 성령의 사역과 낮은 차원의 성령의 사역 사이의 결정적 차이는 성령의 인치심의 현존과 결여로 정의될 수 있다. 그러나 성례의 효력을 결정짓는 요소는 성령의 인치심이 아니다. 왜냐하면 인치심은 정의상 성령의 사역에 의해서 주어지는 인(seal)에 지나지 않기 때문이다. 여기에는 두 종류의 인이 존재한다: 내적인 인과 열등한 인. 내적인 인은 선택된 자들인 참된 신자들에게 성례의 효력을 제공하는 인에 해당된다. 그러나 열등한 인은 유기된 자들에게 외적으로 작용함으로써 이러한 효력을 창출하지 못한다.

49) 『기독교 강요』, 3.2.11.

VI. 나가는 말

이 글에서는 성령의 인치심을 더욱 분명하게 이해하기 위해서, 우리의 관심을 성경의 권위, 예정, 신앙, 그리고 성례라는 4가지 주제에 집중하였다.

성령의 증거는 특히 성경의 권위에 대한 칼빈의 이해에 있어서 성령의 인치심과 상당히 근접한 개념에 해당되며 많은 경우에 양자는 동일하게 사용되기도 한다. 성경의 자증성은 성령의 증거와 인치심 모두를 강조하는 효과적인 도구로 작용한다. 왜냐하면 성경의 자증성에 대한 칼빈의 이해에 있어서 성경의 기원과 능력이 실제로 신적인가를 결정함에 있어서 모든 인간적 이성과 논리가 배제되기 때문이다.

성령의 인치심에 대한 칼빈의 이해는 또한 그의 예정론을 통해서도 분명히 드러난다. 비록 그가 선택과 유기라는 양극 구도를 명시적 방식으로 표현하지는 않았지만, 성령의 인치심이라는 요소에 의해 선택된 자들이 유기된 자들로부터 구별된다는 것이 그의 독특한 주장에 해당된다.

그의 널리 알려진 신앙에 관한 정의에서 칼빈은 성령의 사역에 있어서 두 가지 측면을 구분한다. 먼저 성령의 조명에 의해서 신적 약속에 대한 지식이 인간의 사고에 주어지는 반면에, 성령의 인치심에 의해서 인간의 마음에 확신이 제공된다. 그러나 칼빈은 성령의 이러한 두 가지 측면을 시간적 차원에서 인식하여 양자를 구별하지는 않는다. 여기에 나타난 그의 의도는 신앙이 어떻게 시작되고, 유지되며 성장하는가를 논리적으로 보여주는데서 발견된다. 따라서 그가 말하는 성령의 사역의 두 가지 측면은 인간의 신앙 행위의 통일성의 기초로서 작용한다.

마지막으로 칼빈은 16세기 종교개혁 시기에 가장 많은 토론의 대상이었던 성례를 성령의 인치심을 통해서 이해하고 정의한다. 그러나 성례의 효

용성은 성령이 제공하시는 인의 존재나 결여에 의해 결정되는 것은 아니다. 인으로서의 성례는 선택된 자들의 마음속에 작용하는 내적인 인에 해당된다. 이러한 이유로 단순히 성례에 참여하는 것만으로 그 효용성이 보장될 수 없다. 유기된 자들에게도 성례는 여전히 인으로 작용하지만 이는 열등한 인에 지나지 않는다. 성례의 효용성을 결정짓는 요소는 성례의 존재 여부가 아니라 어떤 종류의 성례인가에 관한 것이다. 성령의 인치심은 이런 방식으로 성례에 대한 더 나은 이해를 위한 중요한 역할을 담당한다고 볼 수 있다.

Interview



133 목회자와의 대담

정주채 목사 (항상교회 담임목사)

조기 은퇴를 앞둔 정주채 목사와 대담하다



서면대담 : 황대우(개혁주의학술원, 책임연구원)

Q 목사님, 내년에 조기 은퇴하신다고 들었습니다. 그리고 향상교회 후임도 이미 결정되었다고 들었습니다. 목사의 조기은퇴에 대한 목사님의 생각을 듣고 싶습니다. 그리고 은퇴 이후에 하시고 싶은 것에 대해서도 말씀해주시면 감사하겠습니다.

답변 : 제가 잠실중앙교회에 시무할 때 목사 장로의 임기를 65세로 제안한 것은 1989년이었습니다. 그리고 6년 시무하고 1년 안식년을 가진 뒤 신임투표를 해서 재신임을 받으면 계속 시무하는 것으로 하자는 제안이었습니다. 당시의 취지는 교회의 갱신을 위한 것이었습니다. 잠실중앙교회가 큰 풍파를 겪으면서 생각해보니, 장로교 정치제도가 아주 좋은 제도이면서도 큰 문제점도 있다는 것을 발견하게 된 것입니다. 그것은 한 번 위임 목사가 되거나 시무장로가 되면 70세까지는 그의 사역과 그 결과에 대해 반성이나 아무런 여과장치 없이 계속 시무를 한다는 것입니다.

예를 들어 어느 교회에서 목사나 어떤 장로의 시무가 그 교회에 유익함이 없다는 것이 드러났음에도 불구하고 이를 원만히 해결할 수 있는 제도적인 장치가 없습니다. 그래서 교회 내의 갈등이 깊어지고 증폭되다가 결국은 혼란과 갈등에 빠집니다. 거의 대부분의 교인들이 원하지 않는데도 목사나

장로가 자기 자리를 고수하는 바람에 교회가 극단적인 어려움에 빠지는 경우가 많습니다.

장로교는 대의정치 제도를 갖고 있고, 교회가 청빙한 목사와 교인의 대표로 선택된 장로가 당회를 구성하고 교회를 치리합니다. 그런데 위임목사로 취임하거나 장로가 한번 장립하여 시무를 시작하면 그 후로는 역시 그들의 사역의 적합성과 대표성을 확인할만한 어떤 제도적 장치가 없습니다. 예를 들어, 담임목사로 청빙을 받았거나 또 어느 교인이 장로로 선택되었을 때는 교인수가 100명도 안 되었을 때인데, 교인들이 대다수가 바뀌고 교인들의 숫자도 몇 배나 불어났는데도 그 목사와 장로는 여전히 교인의 대표로서 당회를 구성한다는 것입니다.

또 위임목사와 시무장로는 임기가 없으므로 정년까지 그 시무가 보장되고, 그 정년이 70세까지인데 70세 정년은 현대의 어느 직종에서도 찾아볼 수 없는 정년입니다. 복음화율이 매우 낮고 교회가 아주 약한 경우에는 - 지금도 농어촌 지역에서는 부득이 한 경우가 많지만, 현대 교회에서 70세 정년은 너무 길어 교회 리더십이 젊은이들로부터 외면당할 수 있습니다. 그리고 교회는 새로운 리더십이 개발되지 않아 지극히 보수화되거나 침체되는 경우가 허다하다는 것입니다.

그래서 그때 잠실중앙교회 당회는 당회원의 임기를 7년으로 정하고, 정년도 65세로 낮추자고 결정하였습니다. 그리고 목사·장로 모두 7년째 되는 해에 재신임을 물어 재신임이 되면 6년 더 계속 시무여부를 공동의회에서 묻기로 하였고, 단 장로는 1회에 한 하여 연임하도록, 그러니까 13년 시무하고 정년과 관계없이 은퇴하도록 하였습니다. 향상교회를 설립하면서는 정관을 만들었고, 장로님들이 신임투표를 받는 것은 부담스러운 점이 많다하여 시무투표 없이 9년 단임하는 것으로 바꾸었습니다. 이런 결정에 따라 저도 65세에 은퇴하는 것입니다.

한편 개인적으로는 제가 65세까지 시무를 하고 은퇴할 수 있다는 것은

너무나 감사한 일로 생각하고 있습니다. 저는 젊을 때 병약해서 50세까지 만이라도 목회를 할 수 있게 해달라고 하나님께 간절히 기도했던 사람입니다. 그런데 50세를 넘기면서 오히려 점점 건강해져서 이제 65세를 바라보게 되었으니 얼마나 감사한지 모르겠습니다.

요즘 저를 만나는 분들마다 “섭섭하지 않느냐? 아직 일할 것이 많은데 교회로 보면 손실이 아니냐?”는 등 말씀들이 많은데, 저에게는 전혀 섭섭한 생각이 없습니다. 목회는 좋은 후배들에게 물려주고, 저는 건강이 허락하는 대로 이제는 자유롭게 또 자원해서 저를 필요로 하는 곳에서 자유롭게 봉사하고 싶습니다. 다만 저의 조기은퇴가 다른 목사님들에게 부담이 되고, 무슨 압력이 될 수도 있다고 말하는 분들도 있어서 그 점은 좀 부담스럽고 마음이 쓰입니다.

은퇴 후에 하고 싶은 일은, 기회가 주어진다면 목사후보생의 훈련에 참여하고 싶고, 또 이미 목사가 된 분들을 돕고 격려하는 일을 해보고자 하는 마음과 교회갱신운동에 대한 사명감 같은 것을 강하게 느끼고 있습니다. 이런 일에 하나님의 구체적인 부르심이 있으면 열심히 봉사하겠습니다.

Q 잠실중앙교회에서 부교역자로 봉사하시다가 담임목사가 되신 것으로 알고 있습니다. 모두 몇 년을 봉사하셨습니까? 같은 교회에서 부교역자로 봉사하실 때와 담임목사가 된 이후에 무엇이 가장 달랐으며 가장 큰 어려움은 어떤 것이었습니까?

답변 : 잠실중앙교회에 1982년 2월1일에 부임하여 그해 5월에 목사로 임직을 받아 부목사가 되었습니다. 그런데 그해부터 교회 안에 분규가 생겨 3년 동안 엄청난 소용돌이를 겪었는데, 하여간 저는 혹독한 시련을 당하며 훈련을 받았습니다. 교회의 분규가 계속되는 중에 어찌다가, 정말 어찌다가 이상하게 담임목사가 되었는데, 어떻게 교회가 수습되고 부흥하게

되었는지 저는 정말 모르겠습니다. 이런 땀 보통 “하나님의 은혜”라고 말하는데 저에게는 그 말이 정말 형식적인 말이거나 인사가 아닙니다. 참으로 하나님의 은혜입니다. 저는 이런 은혜를 많이, 그리고 아주 깊이 체험한 사람입니다.

다만 제가 그때 한 가지 결심한 것이 있었다면 “죽자”는 것이었습니다. 어느 날 새벽에 하나님께서 로마서 12장 1-2절 말씀을 주셨는데, 그 날 새벽에 저는 “네 몸을 산 제물로 드리라”는 말씀에 순종하겠다고 무릎을 꿇고 다짐했습니다. 하나님께서 이런 저를 긍휼히 여겨주신 것 같습니다.

그리고 부목사로 사역하다가 담임목사가 된 후 다른 것이 무엇이라는 것은 당시에는 워낙 어려움이 많았기 때문에 특별한 기억은 없습니다만 담임목사의 책임이 얼마나 큰가 하는 것은 많이 느꼈습니다. 교회가 어려워져서 부목사 때 고생도 많이 하고 일도 많이 했는데 그럼에도 제가 받는 사례금이 담임목사의 반 남짓밖에 되지 않아 불만이 있었는데, 담임이 되고 나서 일을 해보니 생각이 달라지더군요. 만약 일한 대로 사례금을 받는다면 세 배는 받아야 되겠다는 생각이 들었습니다. 담임목사는 퇴근이라는 게 없더군요. 집에 있으나 교회당 안에 있으나 항상 “근무 중”이니까요.

Q 잠실중앙교회가 목사님 계실 때 성장하고 부흥한 것으로 아는데 혹 목사님만의 특별한 목회지론이나 목회방법을 갖고 계신지요?

답변 : 저에게는 그런 게 없습니다. 뭔가 보여 줄만한 카리스마가 없어요. 목회에서는 가장 중요한 것이 설교이고 말씀이 생명의 양식인데, 사실 저는 설교가 약하다는 생각 때문에 늘 고민하며 고통을 당해야 했습니다. 그래서 많은 몸부림을 치며 여기까지 왔는데, 그런 고통과 몸부림이 하나님의 긍휼을 입게 되어 별 내용 없는 설교라도 교인들에게 은혜가 됐는지는 모르겠습니다. 하야간 목회의 알파와 오메가는 설교임에 틀림없습니

다.

그리고 한 가지 생각나는 것이 있는데, 그것은 교회 미래상 정립을 위해 전교인이 참여하는 컨센서스를 가졌습니다. 제가 1988년도에 첫 안식년을 가진 후 돌아와서 1989년에는 “2000년대의 잠실중앙교회”라는 제목으로 교회의 미래를 준비하는 컨센서스를 가진 일입니다.

첫 번 모임은 장로님들과 교역자들이 기도원에 올라가서 교회의 미래상을 그리는 토의를 했습니다. 그리고 그 자료를 밑천으로 해서 교회의 향존직 제직들과 모든 부서의 회장들(전도회, 주일학교, 찬양대, 청년회 등)을 모아 역시 교회의 미래상을 그리는 일을 했습니다. 부목사님 중 한 분이 교회의 지난 역사와 현황을 정리해서 발표하고, 저는 토의할 영역과 주제들을 제시하고, 그리고 목회철학이랄까 교회론이랄까 저 나름대로 건강한 교회에 대한 생각과 방향들을 제시하는 강의를 한 후 10명 정도씩 조를 나누어 토의를 하도록 하였습니다. 그리고 나중에 모여 조별발표를 하고 종합 토의를 하는 방법으로 진행하였습니다. 그때 모두들 좋아하고 아주 열심히이었습니다. 미래를 꿈꾼다는 것은 누구에게나 즐거운 일이었고, 이것이 힘을 주고 열정을 일으킨다는 것을 그때 확실히 알았습니다.

그리고 이때 나온 의견들과 의논되었던 모든 내용들을 정리해서 제직회에서 발표를 하고 거기서 또 의견들을 청취한 후 그것을 팜플렛으로 만들어 전교인들에게 배포하였고, “교회의 과거, 현재, 미래”라는 주제로 전시회도 가졌다. 이것이 잠실중앙교회의 좋은 길잡이가 되어 교회부흥에 큰 도움이 되었던 것 같습니다.

Q 향상교회를 개혁하게 된 동기와 과정에 대해 말씀해주실 수 있습니까?

답변 : 앞에서 말씀드린 대로 교회의 미래상 곧 교회의 종합성장계획을 세우면서 나왔던 중요한 안건 중의 하나가 교회분립개혁안이었습니다. 이

는 “교회가 양적으로 계속 성장하게 될 때 교회당과 교육관 등 공간문제는 어떻게 해결할 것인가?”라는 주제를 다루면서 나온 안이었습니다.

교육관은 일단 근처의 상가를 매입하는 방법으로 해결한다 할지라도 본당은 재건축을 하거나 아니면 교회를 이전해서 신축하는 방법으로 해결할 수밖에 없었습니다. 잠실중앙교회 본당의 좌석은 650석이었습니다. 그러나 사실상 600여명이 앉으면 더 이상 자리가 없었습니다. 예배를 3-4부로 예배를 드린다 해도 1,500~2,000명이 맥시мум이었습니다. 그래서 처음에는 위 두 가지 방안 - 재건축과 이전 신축안 - 을 놓고 토론을 했습니다.

그러나 두 가지 다 현실적으로 어렵고, 막대한 재정이 필요했습니다. 그래서 우리도 ‘교회들이 일반적으로 해 오던 방법대로 해야 할 것이냐? 제3의 방법은 없는가?’라는 생각을 하다가 나온 안이 교회분립개척안이었습니다.

분립하는 것이 좋은 점은 첫째 교회건물을 다시 짓는 것보다는 훨씬 적은 비용으로 든든한 개척교회를 세울 수 있다는 것이고, 둘째는 21세기에는 대형교회보다는 건강한 중소교회가 더 바람직한 교회 모델이라는 것입니다. 그리고 분립으로 교회 사이즈가 작아짐으로써 성도의 교제가 더욱 친밀해질 뿐 아니라 특히 제직들로 하여금 봉사와 사역에 모두 적극적으로 참여할 수 있게 하는 계기가 될 수 있다는 것이었습니다. 물론 이 외에도 여러 가지 유익함이 있습니다. 다음은 당시 저가 교회분립을 준비하면서 교회 앞에서 자주 했던 말입니다.

“교회분립은 복음의 확장과 교회성장의 가장 바람직한 방법이라고 생각합니다. 그리고 우리는 건강한 중소교회를 많이 세우는 것이 좋겠다는 생각을 해 왔습니다. 대교회가 가진 장점들이 있지만 어려운 점, 문제점들도 적지 않습니다. 특히 21세기는 지도자 한 사람의 특별한 카리스마보다는 공동체 구성원들의 적극적인 참여로 이루어지는 리더십이 더욱 요청되고

있습니다. 또 현대는 많은 사람들이 고도의 기계문명 속에서 삭막함과 외로움을 당하고 있습니다. 현대인들에게는 좀 더 가까운 접촉과 따뜻한 사랑이 필요합니다. 하나님이 만드신 본래의 인간됨을 회복하고, 삶을 함께 나눌 진정한 공동체의 재건이 필요합니다. 분립을 통해 양 교회 - 모교회나 개척교회가 다 이런 아름다운 교회로 발전될 수 있으리라 믿습니다.”

이런 논의와 함께 10년 안에 세 교회를 개척한다는 계획과 아울러 주일 낮예배 출석 성인교인수가 1,500명이 넘으면 교회를 분립한다는 안을 결정하였습니다. 물론 분립이 아닌 일반 개척교회설립도 가능하면 교인들을 파송해서 분립개척의 방식을 따르기로 하였습니다. 그러나 정식 분립개척의 경우는 당회원(장로) 1/3 이상, 향존제직 1/3 이상, 교인수 1/3 이상을 파송하기로 결정하였습니다. 그리고 재정지원도 교회의 재산을 나누는 차원에서 적극적으로 하기로 하였습니다. 이런 계획의 결과로 향상교회가 개척되게 된 것입니다.

Q 지금 향상교회의 위치가 처음 개척하실 때와는 다른 곳이고 성도 수가 급성장하여 지금의 교회터로 이사를 한 것으로 압니다. 개척을 시작하신지 얼마만에 교회부지를 옮기게 되었으며 혹 그 과정에서 어려움들은 없었습니까?

답변 : 사실 교회당 위치를 옮긴 것은 개척한지 5년만이었습니다. 그런데 부지를 이전하게 된 이유는 꼭 교회가 급성장했기 때문만은 아니었습니다. 그 부지도 결코 작은 부지가 아니기 때문입니다. 동기는 거기다 교회당을 어떻게 지을 것이냐 하는 논의를 하다가 그 부지를 팔고 다른 곳으로 교회당을 옮기는 것이 여러 가지로 유리하다는 생각 때문이었습니다. 그때 그 땅값이 많이 올랐기 때문에 - 매입한 가격보다 4배 이상 올랐었다 - 많은 교인들이 그 땅을 팔아 교회당을 옮기면 훨씬 더 넓은 땅에다 교회당을

짓고도 남겠다는 생각을 한 것입니다. 경제논리였지요.

그래서 그 땅이 팔리기도 전에 현재의 위치에 그 땅 크기의 배가 넘는 부지를 매입하였습니다. 그리고 또 새로 마련한 땅에다 교회당을 어떻게 짓느냐는 것으로 논란이 일어나 리더십 사이에 갈등까지 생기에 되었습니다. 그때 저는 ‘이건 아니다’ 싶은 생각이 들어서 “현 부지가 팔리면 새 부지의 땅값만 지불하고 나머지는 사회에 환원하자. 그리고 건축은 본당과 소예배실 등만 새로 짓고 나머지는 기존 공장건물을 리모델링해서 사용하고, 소요되는 건축비는 교인들의 현금으로 한다.”는 제안을 해서 공동의회에서 결정을 했습니다.

그러나 그 후 구 부지는 갑작스런 정부의 조치로 투기지역으로 묶여버렸고 그래서 아직도 팔리지 않고 있습니다. 그리고 교인들의 건축현금도 건축비의 겨우 절반 정도 밖에 되지 않았습니다. 그래서 교회는 많은 부채에 시달리며 고통을 겪어왔습니다. 우리가 건강한 교회라는 캐치프레이즈를 내걸고 시작하였는데, 이런 일련의 과정은 전혀 건강하지 못했습니다. 저의 리더십 부족이었습니다.

Q 목사님께서 중요하게 생각하시는 목회철학이나 원칙이 있다면 무엇인지 말씀해주실 수 있습니까?

답변 : 저가 이 이야기를 다하려면 책을 한 권 써야 합니다. 그런데 우선 2008년에 발간한 『선한 목자의 꿈』(생명의양식사)에 어느 정도는 나와 있습니다. 저는 잠실중앙교회에 부목사로 부임했다가 교회가 엄청난 갈등으로 수라장이 되고 무너지는 것을 경험해야 했습니다. 그러면서 저의 믿음과 비전도 함께 다 무너지는 처절한 아픔과 절망을 느꼈습니다. 그러나 하나님께서 어느 날 새벽에 저에게 로마서 12장 1,2절의 말씀을 주셨고, 그때의 체험과 결단으로 새로 일어서게 되었습니다.

그 후 저는 많은 책들을 읽으며 또 목회학 박사과정을 이수하면서 교회론과 목회학을 다시 공부하였고, 두 가지 큰 결심을 하였습니다. 하나는 어떤 경우에도 인간적인 지혜나 방법으로 하지 않고 오직 “하나님의 선하시고 기뻐하시고 온전하신 뜻”을 찾아 그 뜻대로 하자는 것이었고, 둘째는 성경에서 분명히 제시되고 있는 교회상을 찾아 회복하자는 것이었습니다. 사실 그 결심대로 온전히 살아온 것은 아니지만 그렇게 해보려고 나름대로 몸부림쳐 온 것은 사실입니다. 지금 우리 교회는 “가정교회” 세우는 운동을 6년째 하고 있는데 초대신약교회의 회복이라는 목표가 어느 정도 이루어지고 있는 것 같아서 기쁨과 보람을 느끼고 있습니다.

가정교회 운동에 대해서 조금 더 말씀드리겠습니다. 제가 잠실중앙교회에 있을 때 저의 마음속에는 원한처럼 새겨진 소원이 하나 있었습니다. 그것은 “교회다운 교회, 성경이 보여주는 그 교회를 세워야 한다”는 것이었습니다.

그 후 나는 목회학 박사과정을 공부하면서 교회론에 집중하였고, 논문주제는 소그룹에 관한 것으로 잡았습니다. 논문을 쓰기 위해 연구하면서 제가 새롭게 발견한 것이 있었는데 그게 바로 소그룹교회였습니다. 처음에는 소그룹을 교회의 한 부분으로, 교인들을 케어하고 양육하는 목회의 도구 정도로 생각하고 접근하였는데, 성경을 공부하다보니 소그룹이 바로 삼위일체 하나님의 형상에서 비롯된 것으로서 교회로서의 본질을 갖고 있다는 것을 발견하게 된 것입니다. 그래서 저는 성경적 교회상을 어느 정도 알게 되었습니다.

이를 발견하고 난 후 저는 실제로 그런 교회를 세워보고자 하는 간절한 소원을 갖게 되었습니다. 그 열망이 너무나 강해서 열병을 앓았을 정도였습니다. (후에 가정교회를 알게 되면서 알았지만 그때가 바로 1993년 곧 최영기 목사님이 미국에서 가정교회를 시작한 해였다.) 그래서 잠실중앙교회를 사면하고 약 열 가정 정도의 교인들과 함께 내가 발견한 바로 그런 교

회를 개척하려고 구체적인 준비를 하였었습니다. (그 때 준비했던 교회가 지금 분당에 있는 매일교회이다)

그러나 주위의 사람들이 모두 말렸습니다. 이제 잠실중앙교회가 겨우 안정되었는데 담임목사가 개척한다고 떠나면 교인들이 얼마나 요동하게 되겠느냐는 이유였습니다. 결국 저는 엉거주춤 주저앉았습니다. 그리고 주위 선배 목사님들의 권고대로 기성 교회를 건강한 교회로 갱신해보려고 나름대로 많은 노력을 했습니다. 목사와 장로의 임기제를 채택한 것과 교회분립정책을 세운 것들이 아마 이런 노력의 대표적인 열매라고 할 수 있을 것입니다.

제가 목회를 하면서 보게 된 것으로, 한국교회가 안고 있는 가장 큰 문제를 두 가지로 파악했습니다. 하나는 목사와 장로가 처음 가졌던 헌신적인 영성을 계속 유지하지 못하고 권위주의에 빠짐으로 일어나는 문제였고, 다른 하나는 목회자를 중심한 교회리더십들이 성장주의에 빠져 있다는 것입니다. 저는 처음부터 이 두 가지 - 권위주의와 성장주의에서 벗어나려고 엄청난 노력을 기울였습니다.

그러나 이것은 바로 자기를 부인하고 십자가를 지라고 하신 주님의 말씀을 순종하려는 것만큼이나 힘들었습니다. 특히 교회의 양적 성장을 포기하는 일이 더 그랬습니다. 가정교회로 전환하면서도 역시 이것은 또 하나의 현실적인 문제가 되었습니다. 우리는 당시 교회를 건축하였는데 구 부지는 팔리지 않아서 부채를 많이 안고 있었습니다.

이런 상황에서 기성교인들을 받지 않는다는 원칙을 세우는 일은 결코 쉽지 않았습니다. 장로님들의 반대로 인한 어려움 뿐 아니라 나 자신의 마음에도 불안함과 두려움이 새삼스럽게 일어났기 때문입니다. 부끄러운 말이지만 목사가 많은 교인수를 포기하고 한 영혼의 구원에 집중한다는 것은 십자가를 지는 만큼이나 어렵다는 생각을 지금도 가끔 할 때가 있습니다. 교회를 분립하여 지금의 향상교회를 개척하던 주일, 나는 첫 예배를 드리고

교인들이 다 돌아간 후 혼자 서재에 앉아 뚜렷한 이유도 없이 통곡하듯 울고 또 울었던 경험이 있습니다. 지난 해 흥덕 향상교회를 분립해서 교인들과 헤어지면서도 서로 끌어안고 많이 울었습니다.

이런 던 중에 최영기 목사님을 면대하게 되었습니다. 물론 그의 저서를 통해 먼저 만났습니다만. 저는 그의 책을 읽으면서 반갑고, 놀라고, 그리고 질투까지 느꼈습니다. 그가 말하는 가정교회는 제가 1993년에 세우려고 생각했던 그 교회상과 너무나 비슷했기 때문입니다. 저의 가슴에 다시 불이 일어났습니다. 또 열병이 도진 것입니다. 그러나 저는 자신에게 수없이 타일렸습니다.

‘너는 아니야. 너는 너 나름대로 할 만큼 했어. 가정교회는 하나님이 최 목사님을 시켜서 하게 하신거야. 남 흥내 낼 필요는 없어. 그리고 향상교회가 분립한 지 얼마 되지도 않았잖아. 교인들에게 또 충격을 줄 필요는 없어. 또 네가 은퇴할 때도 멀지 않았어. 말년에는 하던 일도 정리하는 법이야. 가정교회를 세우려면 엄청난 고생과 수고를 해야 하는데 왜 너는 제대 말년에 사서 고생하려고 그러냐. 교회가 평안하고 잘 성장하고 있는데 이젠 좀 즐겨라. 그건 죄가 아니야. 하나님이 주신 분복이야. 목회도 고생만 하는 게 아니고 즐기며 하는 거야. 그리고 무엇보다 가정교회로 전환하기에는 이제 교회가 너무 커버렸어. 지금 갑자기 방향을 돌리는 것은 너무 위험해. 그건 무리야.’

아침저녁으로 바뀌는 저의 마음을 진정시키기 위해 얼마나 기도를 많이 하며 노력했는지 모릅니다. 하지만 알고는 안할 수가 없었습니다. 저는 2007년 마지막 안식년에 DTS 훈련을 받으며 “또 한 번 십자가를 지자”고 저 나름대로는 “큰 결심”을 했다. 실패하더라도 하나님께서 나무라지는 않으실 것이란 생각이 들었습니다. 안식년에서 돌아오니 부목사들도 저를 부추겼습니다. “목사님, 목사님 때 하지 못하면 향상교회가 가정교회로 전환하는 일은 끝입니다. 신약성경이 보여주는 교회상을 회복해야 한다고 부르

짓던 분이 안하시면 누가 할 겁니까?” 이렇게 해서 2008년부터 우리는 가
정교회운동을 시작하였습니다.

Q 목사님께서서는 바른교회아카데미 이사장님이신데, 목사님께서 생각하시
는 바른교회는 어떤 것인지 말씀해주시고 그런 점에서 지금 한국교회의 가
장 큰 문제점들이 무엇이며 그 해결방안은 어떠해야 한다고 보십니까?

답변 : 여기에 대한 답은 앞에서 이미 했다고 생각됩니다. 약간만 덧붙인
다면, 한국교회의 가장 큰 문제점은 목회자들이 성장주의의 우상에 빠져
있다는 것입니다. 성장주의는 목회자들이 명예와 권세를 키우는 가장 좋은
방법이 되고 있습니다.

바른 교회(혹은 건강한 교회)에 대해 좀 말씀드리겠습니다. 바른 교회는
세 가지 면에서 그 여부를 체크해 볼 수 있습니다. 첫째는 멤버십입니다.
누가 교회의 멤버냐는 것입니다. 오늘날 이것이 매우 모호합니다. 이것이
교회 세속화의 통로가 되고 있습니다. 아무에게나 대강 세례를 베푸는 것
이 문제입니다. 둘째는 리더십입니다. 이 부분도 거의 완전히 인본주의에
장악돼 있습니다. 직분은 명예가 되고 권력이 된 것이 어제 오늘의 이야기
가 아닙니다. 셋째는 펠로우십입니다. 교회의 연합과 일치인데, 이 역시
갈등과 분열로 교회타락의 온상이 되고 있습니다.

그리고 바른교회아카데미에서는 교회갱신을 위해 세 가지 목표를 세우
고 있습니다. “1. 그리스도의 주되심(the Lordship)을 확인한다. 2. 재
정의 투명성을 제고한다. 3. 행정의 민주화를 정착시킨다.”입니다. 자세
한 설명은 생략하겠습니다만, 이번에 제가 한국교회목회자윤리위원회 서
기가 되어 목회자윤리강령을 초안했는데 거기다 이런 내용들을 반영하였
습니다.

Q 가장 중요한 목사의 조건 혹은 덕목은 무엇이라고 생각하시는지, 그리고 후배 목사들을 보면서 부러운 것과 안타까운 것이 있다면 무엇인지 말씀해 주시고 후배 목사들에게 선배로써 해주고 싶은 말씀은 무엇입니까?

답변 : 성숙한 인격과 성품입니다. 이렇게 말하기가 부끄럽습니다만, 이것이 가장 중요한 것임에 틀림없다고 생각합니다. 성령의 아홉 가지 열매는 이를 보여주는 귀한 덕목들입니다. 그리고 후배들에게 부러운 것은 앞날이 창창하게 열려 있고 많은 기회들이 주어져 있다는 것입니다. 안타까운 것은 목사 되는 일을 너무 쉽게 생각하고 있다는 것입니다. 신입생 모집을 위해 애쓰는 신대원 교수님들에게는 죄송하지만, 저는 신대원을 지원하려는 학생들을 만나면 엄청 압력을 가합니다. 모든 것 내려놓고 복음을 위해 죽을 각오를 하고 신학교에 가라고 말입니다. 그런데 이런 말이 영 먹히지 않습니다.

Q 목사님께서서는 고신목회자협의회(고목협)의 핵심 멤버 가운데 한 분이셨던 것으로 압니다. 고목협이 만들어지게 된 배경과 역사와 의의가 무엇인지 말씀해주시기 바랍니다.

답변 : 저는 고목협의 핵심 멤버가 아닙니다. 저는 윤희구 목사님이 1996년에 고신정신잇기운동을 시작하고 목회자협의회를 조직하려할 때 캐나다에서 안식년을 하고 있었고, 거기서 소식을 듣고 그런 조직을 반대했던 사람입니다. 자칫 정치적인 모임으로 전락할까 해서였습니다. 그래서 저는 그 후에도 고목협과는 좀 어정쩡한 태도를 취해 왔습니다.

저의 관심은 오직 교회갱신에 있습니다. 이를 위해 나름대로 노력해 왔는데, 많은 사람들로 부터 정치하는 사람으로 억울하게(?) 오해를 받아왔습니다. “저래 가지고 결국 한 자리 하자는 것 아니냐?”며 말입니다. 그래서

어떻든 정치를 피하며 교회를 갱신하는 일에만 몰두하자고 동역자들과 함께 복음주의목회연구원(복목연)도 만들어보고 코람데오닷컴과 미래교회포럼도 만들어 활동하고 있습니다. 그러나 해보니 역시 정치 없이는 개혁운동도 불가능하다는 생각이 많이 들더군요.

Q 현재 고신교단에는 옛날처럼 돼지파와 부곡파 같은 것은 없어졌고 대신에 그처럼 계파가 뚜렷한 것은 아니겠지만 통상 보수파와 개혁파로 나뉘는다고 들었는데, 사실인지요? 그렇게 구분할 수 있다고 할 때 목사님께서서는 개혁파에 속하실텐데, 그것도 개혁파의 가장 영향력 있는 실세(?) 가운데 한 분이실텐데 교단 지도자들의 분위기가 이렇게 양분된 것이 혹 복음병원 경영문제와 관련한 것인지요? 그렇다면 보수파와 개혁파의 가장 분명한 차이는 무엇이며 개혁파의 명분은 무엇이고 지금까지 개혁파가 세운 공과는 무엇인지 설명해주실 수 있는지요? 복음병원 경영과 관련하여 하시고 싶은 말씀이 있다면 가능한 상세하게 설명해주시기 바랍니다.

답변 : 그렇게들 부르고 있더군요. 복음병원문제가 터지면서 어느 신문에서 만든 이름입니다. 저가 개혁파의 실세라니 고마운 평가입니다. 저는 정말 개혁을 해야 우리가 산다는 소신과 열정을 가지고 있습니다. 그러나 별 한 일은 없습니다. 시끄럽게 하고 여러 사람들을 고통을 당하게 만든 공로(?)가 있다 할까요?

복음병원의 경영에 대해 저가 할 말은 없습니다. 저는 경영에 대해 별로 아는 게 없으니까요. 저가 부르짖는 것은 경영을 잘하라 이게 아니라 도덕성의 회복입니다. 교회가 운영하는 기관이, 거기에 관여하고 있는 사람들이 불신자와 똑 같이 해서 되겠느냐는 것을 지적하는 것입니다. 김해복음병원의 도산과 복음병원의 부실은 경영상의 잘못이 아니라 도덕성 상실에 그 원인이 있습니다.

단적인 예로, 저가 교단설립60주년기념대회에서 공개적으로 지적했습니다만, 도산한 김해복음병원을 생각해 보세요. 김해복음병원은 1981년에 부채 6억 원과 함께 인수한 병원입니다. 그러나 10년 만에 부채가 72억 원으로 불어났고, 다시 10년 만(2001년)에 180억 원으로 불어나는 등 주인 없는 부실경영이 계속되었습니다. 이때까지도 김해복음병원은 본원(송도복음병원)으로부터 의료진(의사와 간호사)의 인적지원을 받으며 운영되고 있었는데 그럼에도 불구하고 이렇게 엄청난 부채를 지게 된 것에 대해서는 단순히 경영부실의 이유만으로는 설명이 불가능하다는 것이 당시 관계자들의 증언이었습니다.

곧 탈법, 무법, 비윤리성 등이 복합적으로 나타난 결과였습니다. 단적인 예로 장부에도 없는 부외부채가 100억 원이 넘어있었습니다. 당시 김해복음병원의 이런 실상을 어느 정도라도 들여다보았던 사람들은 모두 고개를 절레절레 흔들었을 정도였습니다. 어떤 사람은 “강도의 굴혈”이었다고까지 말하더군요.

이런 부실한 경영과 거기에 개재된 도덕적 타락이 최초로 드러나기 시작한 것은 1999년 복음병원 경영진단팀에 의해서였습니다. 총회는 1998년에 복음병원의 경영을 진단키로 결의하였고 경영진단팀을 구성하여 파견 하였던 것입니다. 경영진단 보고를 받은 총회는 김해복음병원을 “조속히 매각 처리하기로” 두 번이나 결의하고 확인까지 하였으나 이는 시행되지 아니하였습니다. 오히려 정치적으로 보수파와 개혁파로 분열되는 갈등과 혼란을 겪었으며, 당시 학교법인 이사회는 총회의 결의를 불복하고 반대로 본원과의 합병을 추진함으로써 혼란을 자초하여 합법적인 처리의 기회를 잃고 말았습니다.

결국 이사회는 채권자들 - 주로 개인 사채권자들 - 을 보호하려하다가 오히려 부도가 나게 되었고, 김해복음병원은 해체·도산되고 말았습니다. 이후 이에 대해 아무도 책임지는 사람이 없었고, 책임지고 수습하는 사람

도 없었으며, 그 도산의 잔재와 여파는 지금까지도 총회의 문제로 남아있습니다.

Q 현재 고신교단이 가장 시급하게 해결해야 할 주요 현안들 세 가지만 말씀해주시고 그 현안들이 어떻게 해결되는 것이 가장 바람직하다고 생각하시는 지도 설명해주시기 바랍니다.

답변 : 우리 고신은 한국교회가 가지고 있는 문제들을 그대로 가지고 있습니다. 강도가 좀 약하거나 약간 더딘 것이 다르다면 다를지 모르겠습니다. 첫째로 목회자는 많이 배출되는데 비해 교회는 성장하지 않고 있다는 것입니다. 상당수의 목사들이 임지를 찾지 못해 안타까워하고 있습니다. 특이한 것은 전도사와 강도사는 모자라는데 목사는 남아돌아갑니다. 사이즈가 작은 교회들은 보조교역자를 구하지 못해 신학생을 늘려야 한다고 요구합니다. 그런데 목사가 되면 갈 곳이 없습니다. 그래서 한편에서는 목사 후보생 수를 줄여야 한다고 주장합니다.

둘째는 고신대학교의 자립 발전의 과제입니다. 이는 우리만의 문제는 아닙니다. 지방대학교들이 모두 당면하고 있는 위기입니다. 고등학생들의 수가 급격히 줄어들고 있기 때문입니다. 그런데 우리 교단은 이런 일에 능동적으로 대처할만한 힘이 없다는 것입니다. 맨 파워도 약하고 재정력도 매우 약합니다. 재단(고신총회)에서 재정지원이 거의 없는 상태입니다. 구조조정도 시급한데, 이게 또 보통 문제가 아닙니다.

셋째는 목회자들의 자질문제입니다. 상대적으로는 우리 교단의 목회자들이 수준이 높다는 평가를 받고 있습니다만, 교인들의 지적 도덕적 수준에 비해 목사들의 자질은 크게 향상되지 않아 간격이 점점 벌어지고 있습니다. 그래서 목회자들의 권위는 추락하고 리더십은 거부당하는 상황입니다. 요즘 서울에서는 “교회 안 가고 신앙생활을 할 수 있는 길은 없나?”라

는 질문과 함께 “가나안”(역으로 읽으면 “안나가”) 교인들이 늘고 있다는 연구보고가 나온 적도 있습니다.

이런 문제들을 어떻게 해결할 것인가에는 단답(單答)이 있을 수 없습니다. 종합적이고 총체적인 대책이 나와야 합니다. 추상적인 말로 들릴지 모르지만, 교회의 갱신과 진정한 부흥이 이루어져야 합니다. 그리고 무엇보다 먼저 신학교육이 달라져야 합니다. 우선 목회후보생들의 수를 줄여야 합니다. 신입생을 선발할 때부터 어디에다 내놓아도 지도적인 역할을 할 수 있는 젊은이들을 선발해야 하고, 신학교 재정은 총회산하 전체 교회들이 힘을 합쳐 지원해야 합니다. 그래서 일당백의 목사들을 배출해야 합니다. 목사후보생들의 수가 줄면 처음에는 수적 성장에서 상대적으로 약간 불리할지 모르지만 이런 현상은 십년도 채지나기 전에 확실하게 역전될 것입니다. 목사가 변해야 교회가 변합니다.

Q 제가 신대원에서 공부할 때는 신대원이 부산에 있었습니다. 그런데 지금은 신대원이 천안에 있습니다. 신대원을 천안으로 이전할 때는 수도권에서 목회자들을 공급하는 것뿐만 아니라 신대원을 독립시키기 위한 목적도 고려한 이전으로 알고 있습니다. 신대원 이전과 관련하여 하시고 싶은 말씀이 있다면 해주시고 혹 또한 신대원 이전 이후 장점과 단점이 있다면 무엇인지 말씀해주시기 바랍니다.

답변 : 저는 한상동 목사님을 존경하지만 그 어른이 잘못하신 것 몇 가지가 있는데, 그 중 하나가 고려신학교를 부산에 세운 것이라고 생각합니다. 제가 서울성원교회에 있을 때 들은 이야기인데, 성원교회는 흥천교회라는 이름으로 남산에 있는 YMCA 회관에서 시작하였다고 합니다. 당시 YMCA는 소위 적산가옥으로 그것을 불하받으면 교회도 신학교도 할 수 있는 아주 좋은 건물이었다고 합니다.

한상동 목사님이 평양에서 남하하여 서울에 들렀을 때 한목사님과 뜻을 같이 하는 많은 목사님들이 그곳에다 신학교를 하자고 간곡히 설득하였지만 한목사님은 끝내 부산을 고집하셨다고 합니다. 개혁주의 신학교가 대도시에 있으면 자유주의 풍조에 쉽게 물든다는 이유였다고 합니다. 특히 심군식 목사님이 쓴 전기에 보면 감옥에 계실 때 부산 다대포에서 빛이 나타나 전국으로 퍼져나가는 것을 꿈에 보았다고 하였는데, 그런 신비적인 체험 때문이었던지도 모릅니다. 하여간 안타까운 일입니다. 그때 고려신학교가 서울에 있었으면 한국교회의 판도는 크게 달라졌을 것입니다. 저는 지금도 고려신학교가 천안에 있는 것이 참 아쉽습니다. 이왕 수도권으로 올라올 때 더 올라왔어야 했는데 말입니다.

이전 후 장단점을 말하라 하셨는데, 어중간한 이전이어서 지정학적 장점은 별로 없는 것 같습니다. 학생들이 학교에 오가기만 힘들어졌다고 할까요. 합동신대학원대학교와 합동이 이루어진다면 여러 가지가 좋아질 수 있지 않을까 기대합니다만.

Q 이성구 목사가 신대원 구약학 교수로 재직했을 당시 신학문제로 시끄러웠습니다. 그 때 목사님께서서는 총회 때마다 이성구 목사 편에 서서 구원투수를 자처하신 것으로 아는데 그렇게 하신 것은 이성구 목사와의 개인적인 친분 외에도 혹 이성구 목사의 논문에 신학적인 문제가 전혀 없다고 판단하셨기 때문입니까?

답변 : 저는 이 목사님의 논문에 전혀 문제가 없다고 생각지 않았습니다. 그가 귀국한 후 신대원에서 교수로 청빙하는 문제 때문에 학교에서 논문을 심사하다가 문제가 있다는 지적을 받았습니다. 그때 저도 논문을 대강 읽었는데 문제가 될 수 있겠다는 느낌을 가졌습니다. 그래서 저는 개인적으로 이 목사님에게 해명서를 내는 것이 좋겠다고 말했습니다.

우선 그는 논문에서 전체 내용은 개혁주의적인 입장을 취하고 있었지만 용어들에는 신학적 자유주의자들이 전매 특허처럼 사용하고 있는 것들이 별도 풋노트 없이 사용되고 있었기 때문입니다. 사실 영국 같은 신학풍토에서 아모스가 포로기 이전에 기록된 정경이라는 사실을 변증하고, 그 본문을 보수적으로 주해한 것은 괄목할만한 업적이라고 할 수 있습니다.

그러므로 이목사님이 자유주의 학자들과 싸워가며 그런 논문을 써야 했던 상황을 설명하고 선배들의 관대한 이해를 구했더라면 처음부터 문제는 해결되었으리라고 생각합니다. 그런데 이 목사님이 당시는 이런 정도의 해명도 거부하였으므로 불씨가 남아 있었고, 이를 정치적으로 악용하려는 사람들에게 빌미를 준 것입니다. 농담이지만, 이목사님이 내 말을 안 들어서 손해 본 게 한두 가지가 아닙니다.

제가 이 목사님의 편을 든 것은 - 편들었다는 말이 이상합니다만 - 사람들이 그의 논문을 가지고 정치적으로 악용하려했기 때문입니다. 이 목사님이 총회를 향해 비판적인 말을 많이 하고 개혁운동을 하면서 미움을 받기 시작하였고, 그러다 보니 그를 제거하기 위해 새삼스럽게 논문을 문제 삼은 것입니다. 그런데 사실 그 논문은 허순길 교수님이 원장으로 재직할 때 이목사님에게 해명성 논문을 쓰게 하여 문제점들에 대해 매듭을 짓고 교수로 임용까지 했는데 또 문제를 삼으니 순전히 정치적인 의도였다는 것이 드러난 것 아닙니까?

앞으로도 저는 어떤 사람의 신학적인 문제를 그런 식으로 다루어서는 안 된다고 생각합니다. 학문적인 문제는 학문적으로 접근하고 다루어야 하지 않겠습니까.

Q 이성구 목사뿐만 아니라 양낙홍 교수, 최근에는 지명수 교수에 이르기까지 교수 개인의 신학 입장에 대한 불건전성과 부적합성 문제가 계속 불거지고 있는데, 신학교수의 학문적 자유가 어느 정도로 보장되어야 한다고 생각

하십니까?

답변 : 학문적인 자유는 양심의 자유에 근거합니다. 우리가 양심의 자유를 보장한다면 학문의 자유도 보장해야 합니다. 그러나 그 어떤 이의 신학 사상이 비성경적이고 우리가 공적으로 고백하고 있는 교리에 어긋나는 사상이라는 혐의가 있을 때는 그것을 냉정하고 차분하게 학문적인 연구와 토론을 통해 객관적으로 확인하고, 그후 어떤 조치를 해야 한다고 생각합니다. 솔뚜껑으로 자라 잡는 식으로, 마녀사냥처럼 해서는 안 되고 더욱이 정치적인 의도를 가지고 이를 악용해서는 안 됩니다.

Q 마지막으로 목사님의 목회이력과 가족관계에 대해 가능한 상세하게 말씀 해주시면 감사하겠습니다.

답변 : 저는 고신대 신학과 4학년이 되던 해부터 영주동교회(현 모자이크교회)에서 전도사로 일했고, 신대원을 졸업하기 직전인 1979년 11월에 서울성원교회의 전도사로 부름 받았습니다. 그러다가 1982년 2월에 잠실중앙교회에 부임하였고, 그해 5월에 목사로 장립하여 부목사가 되었습니다. 그리고 3년 후인 1985년도에 같은 교회에서 담임목사로 청빙을 받아 위임식을 했습니다. 그 후 2000년 10월에 현재의 향상교회를 분립 개척하여 오늘에 이르고 있습니다. 잠실중앙교회에서 18년 9개월 시무했고 이곳에서 13년 째 시무하고 있습니다.

가족은 우리 부부와 딸이 셋이었는데, 둘은 결혼하여 출가했고 막내딸은 미혼으로 현재 미국에 거주하고 있습니다. 두 사위는 목사로 임직하여 각각 분당샘물교회와 서울서문교회에서 부목사로 사역하고 있습니다.

Pastoral Column



목회칼럼

- 155 무능한 목사의 몸부림
김은성 (거제섬김의교회 담임목사)
- 159 하나님이 쓰시는 목회자
김철봉 (사직동교회 담임목사)

무능한 목사의 몸부림

김은성(거제섬김의교회 담임목사)



올해로 25년째 교역자 생활을 하고 있다. 부교역자로 11년, 담임목사로 13년을 보내면서 많은 것을 느끼고 배우고 깨닫고 있다. 신학 공부할 때 ‘목회는 종합예술’이라는 말을 들곤 했는데 실제로 목회현장을 접해보니 그것은 사실이였다. 별의별 사람, 별의별 문제를 다 겪고 있으며 그 사람과 상황에 따라 목회자로서 온갖 반응을 나타내고 보여야 실제로 목회가 된다. 하나님의 도우심과 은혜 없이 어떻게 목회를 할 수 있겠는가. 그래서 오늘도 하나님을 바라보며 하루를 간절히 의지하게 된다.

내게도 월요병이 있다. 월요일만 되면 ‘다가오는 주일에는 뭘 설교하지’ 하는 생각에 사로잡힌다. ‘요즘 설교 못해서 쫓겨난 목사는 없다’는 말을 선배들로부터 들은 적이 있지만 나는 지금도 여전히 설교에 자신이 없다. 너무 어렵고 힘들다. 설교가 좀 잘 되었다고 느끼는 날은 안도의 한숨을 쉬게 되지만, 설교가 잘 안되었다고 느끼는 날에는 정말 죽고 싶을 때도 있었다. 설교가 잘되었고 못 되었고는 진짜 설교자 본인의 착각이라는 것을 나중에 서야 알게 되었지만, 이런 무능한 설교자를 사용하시는 하나님도 참 대단한 분이시다.

‘내용만 좋으면 좋은 설교’라고 생각한 적이 있었다. 그래서 본문 관찰과 해석, 그리고 적용까지 원고 작성에 주력했다. 그런데 그게 아니었다. 교인들은 원고를 보는 게 아니라 귀로 듣고 있었다. 어떻게 전달하는가도 중

요했다. 쉽게 말하면 교인들이 즐지 않게 하는 것부터 급선무였고, 듣기는 들어도 소위 은혜가 안되면 그것도 큰일이었다. 요즘 강단에서 개그맨 흉내 내는 설교자들이 많아졌다. 그게 잘못된 태도임은 알지만, 그게 설교자의 타락임은 분명하지만, 나는 그 분들의 마음 밑바닥은 이해한다. 오죽하면 그렇게 하겠는가.

기도를 간절히 하니 교인들이 설교를 듣기 시작했다. 기도 없이 전달되지 않는 것이 설교였다. 청중이 사람인 이상 설교 전달방법도 중요하지만 그래도 듣게 하시는 분은 역시 성령님이셨다. 그런데 설교준비에 매달리는 시간만큼 기도에 넉넉하게 시간을 내지 않는 나 자신을 발견한다. 이게 문제다. 아무리 나 자신을 쳐서 복종시켜 보려 하지만 잘 되지 않는다. 그래서 나는 오늘도 기도하지 않으려는 나 자신과 힘겹게 싸우고 있다. 가끔 기도는 하지 않고 기도에 대한 책을 읽고 있는 나를 보면서 쓴웃음을 짓기도 한다.

부교역자 기간 중 많은 날들 동안 대학부와 청년부를 맡았기 때문에 소위 학적인(?) 강의를 자주 흉내 내곤 했다. 그러다가 담임목회를 시작하면서 나는 하나님 앞에 완전히 무너졌다. 교양 있는 척 하던 내가 어느 날부터 자연스럽게 작정기도, 금식기도, 부르짖는 기도를 하게 되었다. 심지어 추운 겨울날 스티로폼 방석 하나 들고 산에 올라가 한 달간 철야기도를 한 적도 있었다. 하고 싶어 했던 것은 아니었고 목회현장의 문제들이 나를 그렇게 만들었다. 물론 그 배후에는 나를 다듬어 가시는 하나님의 손길이 있었겠지만.

교인들이 늘어나자 당연한 문제는 리더십이었다. 목사들이 자주 힘들어하고 갈등을 빚는 그 뿌리에는 목회자의 인격과 성품, 상처, 그리고 리더십의 문제가 얽혀 있다. 완벽한 리더십은 없다. 그러나 어설픈 리더십은 언제나 문제를 일으킨다. 어떤 분은 나보고 '천명 넘는 교회는 저절로 굴러간다고 위로해(?) 주었지만 이 땅에 저절로 굴러가는 교회가 어디 있겠는가.

조금만 방심해도 안되는 곳이 교회다. 나는 성경 인물 중에 모세에게 이끌린다. 성지순례 갔을 때 광야에서 많은 무리를 이끌던 모세를 생각하며 눈물 글썽인 적도 있다.

리더십을 말할 때 한 가지 역설적인 부분이 있었다. 내가 교회에 손을 대면 델수록 교회는 더 어려워졌다는 것이다. 결국 리더십은 교회를 주무르는데(?) 있는 것이 아니라 하나님과의 관계에서 오는 것이며, 교인들에 대해서는 사랑으로 섬길 때 주어지는 것이었다. 왜 하나님께서 “하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하라” 하셨는지 나는 요즘 조금 이해하기 시작한다. 그게 리더십의 근본이었다. 교회가 크든 작든 리더십은 언제나 필요하고, 그것은 언제나 하나님과 사람을 진심으로 사랑하는 데서부터 비롯된다는 것을 깨닫는다.

나는 요즘도 설교와 기도, 리더십으로 무장하려고 노력 중이다. 그러기 위해서 2가지 몸부림을 치고 있는데, 우선 ‘자기침체’에 빠지지 않으려 하고, 또 하나는 ‘자기개발’에 힘쓰려 한다. 사실 조금 오래 달리니까 피곤하다. 언젠가 한 번은 아무도 없는 곳에 가서 3일간 실컷 잠이나 잤으면 그런 생각을 한 적도 있다. 가나안농군학교 갔을 때 ‘돌멩이도 누워있는 놈은 다 일으켜 세워 놓았다’는 교장선생님 강의를 들은 적이 있었다. 게으름과 나태함은 목회자의 적이다. 그렇지만 지혜 없는 열심도 문제가 있다고 생각한다.

담임목사가 되면 책을 많이 읽고 싶었다. 기독교강요, 신학적인 이슈가 되는 학술지와 신학 잡지, 기독교 고전, 그리고 유명한 저술가들의 책들, 참 많이 자주 읽고 싶었다. 그런데 목회를 해보니 ‘그림의 떡’이었다. 솔직히 우리나라 목회현장은 너무 바쁘다. 이유 있게 바쁘기도 하고 쓸데없이 바쁘기도 하다. 나이 50이 되니 시력도 예전만큼 못하다. 이러다가 결국 ‘머리가 텅 빈’ 목사가 되는 게 아닌가 두렵기도 하다. 업무도 많고, 기도도

해야 되고, 책도 봐야 되고, 거기다 내 게으름까지 겹쳐서 나는 오늘도 고민하며 몸부림친다.

목회현장에는 즐거움과 아픔, 웃음과 눈물, 치유와 상처가 있다. 마음 고생도 몸 고생도 많이 한다. 그러나 세상에 이 정도 고생하지 않고 사는 사람이 어디 있는가. 요즘 생각하면 목회자로 불러주신 하나님께 그저 감사드릴 뿐이다. 나는 자격 없음도 알고 내 부끄러운 과거도 안다. 그러나 전지(全知)하신 하나님께서 그럼에도 불구하고 나를 불러 사용하시니 이게 놀랍고 감격스러울 뿐이다. 내가 목회현장에서 만난 하나님은 ‘은혜로우신’ 하나님과 ‘전능하신’ 하나님이였다. 늘 만나 뵈었고, 또 계속 만나 뵈게 될 것이다.

요즘 은퇴목사님들이 너무 부럽다. 끝까지 충성되게 달려가는 것이 얼마나 중요한가. 가끔 목회가 힘들 때 나는 내가 가장 좋아하는 성가합창곡 ‘본향을 향하네’(김두완 곡)를 조용히 불러보며 마음을 추스른다. 이 세상의 영욕(榮辱)과 사람들의 평가는 다 지나가는 것이며, 결국 나는 주님 앞에 서야 되며, 지금 나는 한 사람의 순례자로서의 길을 걸어갈 뿐이다. 3일 전에 78세 되신 부친께서 핸드폰 문자를 보내오셨다. “은성아, 거제도 처음 내려갈 때 그때 초심 잃지 말고, 하나님 앞에서 목회 잘해라.” 그렇다. 힘내서 다시 시작하는 거다.

하나님이 쓰시는 목회자

김철봉(사직동교회 담임목사)



마키아벨리(Niccolo B. Machiavelli)의 『전략론』에 이런 이야기가 나온다. “무언가를 하고자 하는 자는 무엇보다도 먼저 준비에 전념할 필요가 있다. 기회가 오기를 기다렸다가 준비를 시작하면 이미 늦다. 행운이 미소 짓기 전에 준비를 갖추어놓아야 한다. 이것만 게을리 하지 않으면 좋은 기회가 찾아오자마자 즉각 움켜잡을 수 있다. 좋은 기회는 당장 붙잡지 않으면 달아나기 마련이다.” 마키아벨리가 말하는 것처럼 기회가 오기 전에 준비하지 않으면 아무리 좋은 기회가 찾아와도 붙잡을 수 없다. 즉, 준비하지 않으면 쓰임 받을 수 없다는 것이다. 이것은 하나님의 백성들을 목양하는 것에도 마찬가지이다. 하나님께서 쓰시는 목회자는 평생을 걸쳐 준비된 사람이다. 그렇다면 목회자는 어떤 준비를 해야 하나님께 쓰임 받을 수 있는가?

1. 평생 목회의 주제가 분명해야 한다.

목회자로 부름 받은 사람이 평생 동안 붙들어야 할 주제는 한 가지이다. 바로 ‘사람을 살려내는 목회’이다. 이는 누가복음 19:10, 요한복음 10:10b, 고린도전서 15:45에서 발견 할 수 있다. 성경을 살펴보면 온통 사람을 살려내는 이야기로 가득하다. 하나님께서는 살리시는 분이시다.¹⁾

1) 출3:13-14, 마22:31-32, 창2:7, 사45:5-6, 겔37:9-10

하나님께서서는 애굽에서 신음하던 그 분의 백성을 살리셨고, 그 분은 자신을 “산 자들의 하나님”이라고 소개하셨으며 심지어 에스골 골짜기의 말라비틀어진 뼈들조차 능히 명하여 살리시는 분이시다. 하나님께서 창조하신 첫 사람 아담과 하와에서도 하나님의 살리심을 분명하게 볼 수 있다.²⁾ 하나님께서 생기를 불어 넣어 사람을 만드셨고, 하와에게도 이름 하시기를 ‘모든 산 자의 어머니’라 이름하셨다. 아브라함은 그의 조카가 사로잡혔음을 듣고 집에서 길리고 훈련된 사람 삼백십팔 명을 거느리고 저 멀리 다메섹과 단까지 쫓아가서 롯을 찾아왔다.³⁾ 이것은 당시 아브라함의 전력으로는 싸워 이기는 것이 불가능했으나, 롯을 살리기 위한 간절함으로 밤새 쫓아가 이룬 결과였다.

요셉 역시 마찬가지이다.⁴⁾ 요셉은 열 일곱살 되던 해에 형제들에게 팔려 애굽으로 갔다. 그는 삶의 모진 풍상을 겪었으나 마지막 순간 위대한 신앙고백을 한다. ‘당신들은 나를 해하려 하였으나 하나님은 그것을 선으로 바꾸사 오늘과 같이 많은 백성의 생명을 구원하게 하시려 하셨나니 당신들은 두려워하지 마소서 내가 당신들과 당신들의 자녀를 기르리이다 하고 그들을 간곡한 말로 위로하였더라(창50:20-21)’. 그는 자신의 고난이 버림 받은 것이 아니라 하나님의 백성을 살리기 위한 위대한 하나님의 계획이었다고 고백한다. 다윗도 그렇다. 다윗의 일생 역시 사람을 살리기 위한 일생이었다.⁵⁾ 그 외에도 하나님을 두려워함으로 바로의 명령을 어기고 생명을 살린 히브리 산파⁶⁾, 모세를 물에서 건져낸 애굽 공주⁷⁾ 모두 살리는 삶을 살았다. 이런 많은 사람이 있지만, 살리는 삶은 바로 예수님의 인생을

2) 창2:7, 창3:20

3) 창14:14-16

4) 창45:5-11, 50:20-21

5) 삼상17-25

6) 출1:17-20

7) 출2

표현할 수 있는 가장 적절한 말이다.⁸⁾ 요한은 예수님께서 오신 이유를 양으로 생명을 얻게 하고 더 풍성히 얻게 하는 것이라 말씀하셨고, 누가는 잃어버린 사람을 찾아 구원하기 위해 오셨다고 말한다. 이 뿐 아니라 복음서에는 사망에서 생명으로 옮기시고, 그 음성을 듣는 자는 살 것이라고, 즉 예수님은 살리시는 분이라는 것을 반복적으로 강조하고 있다. 그렇기 때문에 우리 목회자의 평생 주제는 “사람을 살려내는 목회”가 되어야 한다.

2. 목회자의 평생자세(딤후4:11-16)

바울은 디모데전서에서 목회자가 평생 가져야 할 태도를 말한다.

1) 삶 전체에서의 모범 : 누구든지 네 연소함을 업신여기지 못하게 하고 오직 말과 행실과 사랑과 믿음과 정절에 있어서 믿는 자에게 본이 되어(12절)야 한다. 에베소 교회의 목회자 디모데는 대부분의 성도들에 비해 나이가 적었다. 이 때문에 일부 성도들은 연소하다는 이유로 디모데를 하나님 의 사자로 존중하지 않고 경솔히 대하거나 업신여기는 태도를 가졌던 것으로 보인다. 이런 상황에 있던 디모데에게 바울은 오직 말과 행실과 사랑과 믿음과 정절에 있어서 믿는 사람의 본이 되라고 말한다. 여기서 ‘본’으로 번역된 *τύπος* 라는 단어는 본래 ‘때리다’, ‘두드리다’ 라는 뜻을 가진 동사에서 파생된 명사로 문자적으로 “두들겨서 생긴 자국”을 의미한다. 이런 의미에서 볼 때 ‘본’이라는 말은 자기 희생을 전제하는 말이다. 지도자는 희생하는 사람이고 본을 보이는 사람이다. 이 전통은 지금도 이스라엘의 돌격 구호에서도 볼 수 있다. 아랍 군대는 ‘돌격 앞으로!’ 라고 말하지만 이스라엘 군대는 ‘나를 따르라!’고 말한다.

2) 항상 ‘공부와 기도’에 힘써야 한다⁹⁾ : 내가 이를 때까지 읽는 것과 권

8) 요10:10, 눅19:10, 마4:23, 요4:14, 7:37,38,5:24,25, 눅24:32, 요6:53-58

9) 행6:4, 20:32, 엡6:17,18, 겔37:4-8

하는 것과 가르치는 것에 전념하라(13) 연소한 나이로 에베소의 목회자라는 중임을 맡고 있는 디모데에게 가르치는 자로서 신앙과 행실에 모범이 될 것을 명령했고, 이어 가르치는 직분에 전심 전력할 것을 권면한다. 가르치는 직분을 위해 가장 필요한 것은 말씀을 공부하는 것이다. 말씀을 읽어도 충분히 읽고 또 묵상해야 한다. 묵상이 하나님을 알아가고, 설교를 준비하는데 얼마나 큰 유익이 되는지 말로 다 할 수 없다. 묵상해야 한다. 그리고 기도에 힘써야 한다. 기도할 때 성령으로 충만해 지고 말씀에 불을 붙여 주신다. 로이드 존스는 충분한 말씀 준비 위에 기도의 불이 임하는 것을 ‘logic on fire’라고 표현했다. 우리가 전하는 말씀은 “불타는 논리”가 되어야 한다.

3) 신언서판(身言書判)에서 신중함을 가져야 한다 : 네 속에 있는 은사 곧 장로의 회에서 안수 받을 때에 예언을 통하여 받은 것을 가볍게 여기지 말며(14), 중국 당대(唐代)의 관리선정에는 네 가지 표준이 있었다. 이는 인물을 택할 때 네 가지 조건을 충족해야 한다는 뜻으로 사람을 평가 할 때나 선택하는 시기가 되면 예의 바른 몸가짐(身), 품위 있는 언어(言), 올바른 글 솜씨(書), 사물의 판단을 옳고 그르게 하는가(判)의 네 가지를 보아야 한다는 의미로 身言書判이라는 말을 사용했다. 이것은 지금 이 시대의 목회자들도 마음 깊이 새겨야 할 것이다. 바울은 디모데에게 권면하기를 장로회에서 받은 것을 가볍게 여기지 말라고 말한다. 시대의 조류에 너무 민감하게 반응할 것이 아니라, 말과 행동에 진중함이 있어야 양 떼들도 안심하고 따라 올 수 있다는 것을 명심해야 한다.

4) ‘실력’을 쌓고 공헌해야 한다 : 이 모든 일에 전심 전력하여 너의 성숙함을 모든 사람에게 나타나게 하라(15). 본문에서 ‘전심’으로 번역된 단어는 본래 ‘관심을 기울이다’에서 파생된 단어로 ‘이 일을 행하기에 꾸준히 하라’

는 의미이다. 원어적으로 보면 ‘이 일에 네 자신을 꼭 담그라. 마음과 영혼을 다해 그것들에 네 자신을 헌신하라’는 뜻이다(J. Stott). 바울은 디모데에게 ‘이 모든 일’ 즉 앞서 언급된 믿는 자들에게 본이 되는 일과 읽는 것과 권하는 것과 가르치는 것, 그리고 은사를 사용하는 일에 자신의 전 존재를 꼭 담그고 몰두 할 것을 권면하고 있다. 이 말은 믿음의 진보를 보이라는 말과 같다. 목회자들은 하나님의 말씀에 꼭 잠겨야 하며 실력을 쌓고, 믿음의 진보가 드러나게 해야 한다. 믿음의 진보가 드러나는 것이야말로, 목회자가 할 수 있는 가장 큰 공헌이라 할 수 있을 것이다.

5) 자기 개발(自己開發)의 가르침과 전도의 계속성을 죽는 날까지 유지해야 한다 : 네가 네 자신과 가르침을 살피 이 일을 계속하라 이것을 행함으로 네 자신과 네게 듣는 자를 구원하리라(16). 바울은 젊은 목회자 디모데에게 이 일을 계속하라고 권면한다. 목회자의 자기 개발과 가르침은 계속되어야 한다. 구르는 돌에 이끼가 끼지 않는다는 속담처럼 자기 개발과 가르침 그리고 전도의 계속성을 유지하지 않으면 그 자리에 멈추고, 부패하기 쉽다. 그렇기 때문에 목회자는 가르침과 전도를 죽는 날 까지 계속 유지해야 한다.

3. 말씀 묵상의 방법 ¹⁰⁾

말씀 묵상을 위해서는 새벽시간을 활용하는 것이 좋다. 그런 의미에서 목회자가 맞이하는 새벽 5시~9시는 목사가 하늘의 축복을 받는 황금시간이라 말할 수 있을 것이다. 하나님은 간절히 찾는 사람을 만나실 것이라 말씀하셨고¹¹⁾, 새벽에 도우실 것이라 말씀하셨다.¹²⁾ 쉴 틈조차 얻기 어려웠던 예수님도 새벽에 일어나 하나님과 교제하셨다.¹³⁾ 분주한 사역을 감

10) 뱀전1:8-12

11) 잠8:17

12) 시46:5

13) 막1:35

당하셨던 예수님은 새벽 일찍 일어나 하나님과 교제하셨고 악한 마귀의 시험을 받으실 때도 단호하게 사람은 떡으로 사는 것이 아니라 하나님의 말씀으로 사는 것이라 선언하심으로 승리하셨다.¹⁴⁾ 그렇다면 어떻게 해야 목상하는 삶, 말씀으로 승리하는 삶을 살 수 있을 것인가? 그것은 베드로 전서 1:8-22절을 통해 살펴볼 수 있다.

1) 관찰 : 예수를 너희가 보지 못하였으나 사랑하는도다 이제도 보지 못하나 믿고 말할 수 없는 영광스러운 즐거움으로 기뻐하니(8). 관찰은 본문이 말하는 것을 발견하는 것이다. 그러기 위해서는 하나님의 말씀을 읽을 때 집중하고 생각하면서 탐구하는 자세로 읽어야 한다. 특별히 반복되는 단어나 구절, 강조되는 단어와 분위기에 주의하면서 성경을 읽는다.

2) 묵상 : 믿음의 결국 곧 영혼의 구원을 받음이라 이 구원에 대하여는 너희에게 임할 은혜를 예언하던 선지자들이 연구하고 부지런히 살펴서(9-10). 하나님께서 뜻하신 바를 알기 위해 육하원칙에 입각해서 분석해 읽으면서 말씀과 나를 연결시킨다.

3) 해석 : 자기 속에 계신 그리스도의 영이 그 받으실 고난과 후에 받으실 영광을 미리 증언하여 누구를 또는 어떠한 때를 지시하시는지 상고하니라(11). '상고한다'는 말로 사용된 ἐραυνῶντες는 '알기를 추구하면서'(NASV), '알아내려고 노력하면서'(NIV)로 번역된다. 해석은 문자 그대로 하나님의 말씀을 알기 위해 치열하게 노력하는 과정이고 본문이 의미하는 것을 발견하는 과정이다. 본문을 해석 할 때 몇 가지 생각하면 좋은 지침이 있다.¹⁵⁾

14) 마4:4

15) 『프리셋트 성경』(서울:프리셋트 출판사) p.27-28

- a. 문맥을 잘 살펴야 한다 : 문맥(context)은 본문(text)과 함께 가는 것을 의미한다. 한 구절을 빼어 그것으로 원하는 바를 말하게 만들지 말라. 저자가 말씀하는 바를 발견해야 한다.
- b. 하나님의 말씀 전체의 가르침을 구하라 : 하나님 말씀을 규칙적이고 광범위하게 읽어가면서 하나님 말씀 전체의 가르침에 보다 더 친숙하게 되면 성경 자체가 말하는 것을 발견 할 수 있다.
- c. 성경은 결코 스스로 모순되지 않음을 기억하라.
- d. 그 구절에서 하나의 의미를 찾으라 : 성경의 한 부분을 해석할 때 언제나 저자의 마음 속에 있는 바를 이해하기 위해 노력하라. 명백하게 가르치지 않는 어떤 의미를 지지하기 위해 성경 구절을 왜곡해서는 안된다.

4) 적용 : 이 섬긴 바가 자기를 위한 것이 아니요 너희를 위한 것임이 계시로 알게 되었으니 이것은 하늘로부터 보내신 성령을 힘입어 복음을 전하는 자들로 이제 너희에게 알린 것이요 천사들도 살펴 보기를 원하는 것이니라(12). 관찰하고, 묵상하고, 해석하는 것이 하나님 말씀을 듣는 것이라면 '적용'은 행하는 것이다. 적용은 자신이 받은 은혜를 구체적으로 옮길 수 있는 것이어야 한다.

4. 당회운영

1) 당회장으로 충분히 사전에 의견을 제시하고 조언을 받아 조율해야 한다. 이 때는 모두와 함께 의견을 조율하는 것이 아니라 선임부목사, 선임장로, 당회서기, 재정위원장등과 함께 의견을 조율하면 많은 유익이 있다.

2) 중요의제는 즉석에서의 결의를 피해야 한다. 즉흥적으로 안을 내면

의제가 구체적이지도 않고, 서로 간에 감정을 상하게 할 수 있다. 중요 의제를 낼 때에는 1개월, 3개월, 6개월 혹은 1년이라도 충분한 시간을 두고 기도하고 준비하면서 기다려야 한다. 그리하면 덕을 세우게 되고 모든 것이 협력하게 선을 이루게 된다.¹⁶⁾

3) 어떤 경우에도 결코 화(분노)를 내지 말라.¹⁷⁾ 화를 내면 설교도 안되도 은혜도 끼칠 수 없다. 출애굽의 지도자 모세는 세 번 화를 내었는데¹⁸⁾, 이 때문에 약속의 땅 가나안에 들어갈 수 없었음을 기억해야 한다. 애굽에 있을 때 공사 감독자를 죽임으로 모세는 미디안 광야로 도망쳐야 했고, 십계명을 받아 내려오다 이스라엘 백성들의 우상숭배에 분노해서 하나님 친히 주신 돌판을 깨뜨렸고, 미디안 광야에서 반석에 명하지 않고 반석을 침으로 하나님의 거룩함을 나타내지 못했다. 10분을 참지 못하여 폭발해 버리는 분노의 현장에 엄청난 후폭풍이 있었다. 그렇기 때문에 목회자는 어떤 경우에도 결코 화(분노) 내지 않도록 노력해야 하며, 하나님의 은혜를 구해야 한다. 필자는 젊은 목회자 시절 어느 임직식에 기도 순서를 담당하게 되었다. 임직예배를 시작하려고 그 교회 담임목사가 강단에 섰다. 그런데, 마이크가 작동되지 않았다. 교회 직원들이 노력했으나 마이크는 작동되지 않았다. 목사님은 화가 나서 마이크를 던져버렸다. 생각해보라, 화가 난다고 마이크를 던졌는데 어떻게 임직 받는 자리가 은혜의 자리가 되겠는가? 그 날의 그 사건은 젊은 목회자였던 나에게 지금까지도 엄청나게 큰 충격으로 남아있다. 그래서 나는 굳게 다짐했다. “나는 평생 강대상에서 마이크를 집어 던지는 일은 하지 않아야지”. 목회자는 반드시 분노를 조절할 수 있어야 한다.

16) 롬8:28

17) 약1:19-21, 엡4:26,27, 잠16:32,24 15:18,2312:18,25:15

18) 출2:12,15/17:6=민20:10-13/32:15,16,19

5. 목회자와 말

인간은 ‘말하는 존재’(Homo loquens)이다. 왜냐하면 하나님께서 ‘말씀하시는 하나님’(Deus loquens)이기 때문이다. 에밀 브루너에 따르면 인간이 하나님의 형상대로 창조됐다는 것은 ‘언어적 존재’로, ‘대화하는 존재’로 피조됐다는 것을 뜻한다. 실제로 창세기 1장은 천지 창조가 하나님의 말씀으로 이뤄졌음을 증언하고 요한복음 1장은 로고스이신 예수 그리스도로 말미암은 새로운 창조의 역사를 웅변한다. 또한 인간의 범죄도 하나님 말씀에 대한 왜곡과 거짓말로 시작되었음을 우리는 안다. 목회자는 부득불 말을 많이 할 수 밖에 없다. 그렇기 때문에 목회자는 더욱 말에 주의를 기울여야 한다.

1) 화(흥분, 분노)가 난 상태에서는 말하지 말아야 한다.¹⁹⁾ 잠언 기자는 말을 아끼는 자가 지식이 있다고 말한다. 화가 난 상태에서 말을 하면 실언(失言)하기 쉽다. 그리고 잠시 후에 꼭 후회하게 된다.

2) 말은 살아 있고 선약간에 힘을 발휘한다. 말은 아무 존재나 하는 것이 아니다. 하나님, 사람 그리고 천사만이 말을 할 수 있다. 영적인 존재가 말을 하기 때문에 말을 하면 반드시 역사가 일어난다. 가데스바네아에서 불평하던 이스라엘 백성들을 향해 하나님께서는 ‘너희 말이 내 귀에 들린 대로 내가 너희에게 행할 것’이라 말씀하셨다.²⁰⁾ 이 말씀대로 이스라엘 백성들은 40년간 광야를 방황해야 했다. 구원초청에서도 바울은 마음으로 믿어 의에 이르고 입으로 시인하여 구원에 이른다고 말한다. 말에는 능력이 있다. 그렇기 때문에 목회자는 반드시 말을 주의해야 한다.

19) 잠4:23,24, 엡4:31, 잠17:27, 23:7,26, 마5:3-10, 갈5:22,23,16

20) 민14:28, 16:14,38, 롬10:8-10, 사45:23, 민23:19, 뱀전1:24,25

3) 말 할 때는 부드럽고 친절하고 미소를 담아 말하라. 천사의 말을 전한다 할지라도 태도가 좋지 못하면 말이 상대방에게 수용되지 않는다는 것을 기억해야 한다. 그리고 목회자는 언제나 약자를 배려해야 하고, 약자에게 말할 때 부드럽게 말해야 한다.²¹⁾ 부드러운 말은 상대의 뼈를 녹인다. 부드러움, 친절함, 미소는 누구나 할 수 있고, 누구에게나 줄 수 있고 모든 사람이 받고 싶어하는 천상의 선물이다.

4) 말을 할 때 다음 4가지를 유념해야 한다.

- a. 이 말을 꼭 해야 하는가? 말을 참고 넘기면 나중에 큰 득(得)을 볼 수 있다.
- b. 이 말을 하면 어떤 사람에게 해를 끼치는 것이 아닌지 생각해야 한다. 목회자의 말에는 영향력이 있다. 생각지 않은 말이 성도에게 상처를 줄 수 있다. 그렇기 때문에 지금 하는 말이 혹시 다른 사람에게 해를 끼치는 것이 아닌지 생각해야 한다.
- c. 이 말을 하기 위해 기도해 보았는가? 한 마디 말을 하기 위해 三思一言 해야 한다.
- d. 내가 지금 하는 이 말은 훗 날 반드시 하나님의 심판을 받을 것이라는 것을 기억해야 한다.²²⁾ 내가 너희에게 이르노니 사람이 무슨 무익한 말을 하든지 심판 날에 이에 대하여 심문을 받으리니(마 12:36). 무슨 무익한 말을 하든지 하나님께서 심판하신다는 예수님의 엄중한 경고를 목회자들은 반드시 기억해야 한다.
- e. 영적 상태가 최악일 때 '최악의 결정'을 내리기 쉽다. 이 때는 오히려 침묵하고, 기도하고, 독서하고 걸으면서 생각을 새롭게 해야 한다.

21) 욥4:4, 벰전4:11

22) 마12:36, 벰전4:5, 롬14:12

6. 설교(말씀봉사)

헨리 나우옌은 설교는 ‘듣는 이로 하여금 영적 세계에 도달하도록 도와 주는 것’이라 정의했다. 그리고 덧붙이기를 영적 세계에 도달하도록 도와 주기 위해 가장 필요한 덕목으로 성경에 해박할 것을 말했다. 정말로 그렇다 최고의 설교 준비는 ‘성경에 능통(해박)한 것’이다.²³⁾ 다윗은 대략 15살의 나이로 전쟁에 나갔지만 그 때 그는 이미 물매 투척의 전문가였다. 그렇기 때문에 골리앗과 상대하면서도 담대할 수 있었다. 그와 마찬가지로 설교사역을 담당하는 목회자도 하나님 말씀에 전문가가 되어야 한다.

1) 매일의 대부분의 시간을 ‘설교준비’에 바쳐서 설교에 가장 큰 비중을 두어야 한다.²⁴⁾ 그리고 강력한 기도가 뒷받침되어야 한다. 어거스틴의 말처럼 설교는 하루도 거를 수 없는 노동과 같다. 매일 대부분의 시간 최선을 다해 설교를 준비해야 한다. 한 때 인터넷에서 독일 슈투트가르트 발레단의 수석발레리나인 강수진씨(1967~)의 발 사진이 화제가 된 적이 있다. 강수진씨는 하루 열 아홉 시간씩 연습하고, 일 년에 천 켈레가 넘는 토우슈즈가 닳아 없어지도록 연습해서 발레리나의 나이로는 환갑이라 할 수 있는 마흔 다섯의 나이에도 여전히 프리마돈나로 활동하고 있다. 목회자가 이렇게 설교 준비에 집중해야 하는 이유가 무엇인가? 설교를 통해 사람이 살아 나기 때문이다.²⁵⁾ 하나님 말씀에 사람을 살리는 능력이 있다. 그렇기 때문에 우리는 더더욱 훈련해야 하며, 끊임없는 반복훈련(shuttle run)을 통해 익숙해져야 한다. 철저할 정도로 ‘말씀묵상과 기도’를 반복하라. 이 일에 최대 최선의 시간과 힘을 쏟아 부어라. 반복훈련이야말로 당신을 능력 있는 목회자, 능력 있는 설교자로 만들어 준다.

23) 삼상17:34,35& 40, 48-50

24) 행6:4, 담전4:15

25) 시119:50, 고전15:45, 행20:32, 히4:12,13, 엡6:17,18

2) Story telling으로 그리고 선포식으로 설교해야 한다. 생수 브랜드 ‘에비앙’은 옛날 프랑스의 한 귀족이 병에 걸려 알프스의 작은 마을인 에비앙에서 요양하면서 그 마을의 물을 마신 덕분에 병을 고쳤다는 스토리를 사람들에게 알렸다. 덕분에 물이 아닌 약수라는 인식이 생겼고, 두 배의 값을 치르면서도 찾는 브랜드가 됐다. 이 이야기는 대표적인 스토리 텔링의 사례로 꼽힌다. 건조한 팩트에 스토리라는 감성을 심었기에 가능한 일이다. 말씀사역도 마찬가지다. 단순한 정보의 전달에 급급해하는 것이 아니라 증거해야 하는 내용의 핵심에 스토리를 심어서 증거해야 한다. 일반적인 설교가 수직적인 형태라면 스토리 텔링은 목회자와 성도가 수평적 관계에서 말씀을 나누는 것이다. 수평적 관계에서 말씀을 증거하기 때문에 성도들이 받아들이기 쉽고, 동감을 이끌어 내어 말씀 앞에 결단하게 하는 장점이 있다. 그러면서도 영적으로는 선지자적, 선포적 설교가 되어야 함을 늘 인식하면서 설교해야 한다.

3) 설교를 이용해서 목사가 자신의 감정폴이를 해서는 안된다. 강대상은 신약시대 목사의 지성소이다.

4) 원고준비를 꼬박꼬박하라. 그러면서 동시에 원고에서 자유해야 한다. 찰스 스펄전 목사는 강단에 오르기 전까지 꼼꼼하게 원고를 준비하고, 강단에 오르면 마치 원고가 없는 것처럼 설교했다고 한다. 그렇기 때문에 그의 설교는 늘 힘이 있고 많은 영향력을 미쳤다. 설교자는 자연스러우면서도 자신있게 회중을 응시하면서 설교해야 한다. 그래야 강력한 전달이 이루어진다. 원고에 매이면 전달력이 크게 떨어진다. 적어도 한 달치의 설교를 미리 준비해 놓고서 끊임없이 본문 묵상과 함께 원고를 가감첨삭(加減添削)해야 한다. 기도의 불을 뜨겁게 지피면서 거의 완벽하게 자신의 것으

로 소화하라.

5) 어떤 경우에도 낙심하거나 좌절하지 말고 전체 회중을 위하여 소망을 가지고 설교해야 한다.²⁶⁾

6) 설교 할 때 가급적 시사적(時事的)인 이야기는 피하고 복음을 설교해야 한다. 고든 맥도날드 목사는 시대의 흐름을 잘 읽고 성도들에게 삶의 방향을 지도하는 설교로 유명했다. 그러던 어느 날 당회원들이 맥도날드 목사를 찾아와서 자신들은 시사적인 메시지가 아니라 복음을 듣기 원한다고 말했다. 이 후 고든 맥도날드 목사는 복음 메시지에 집중했고, 교회 전체가 전과 다른 큰 은혜를 누렸다고 한다. 설교자는 강단에서 무엇보다 복음을 설교해야 한다.

7) 사랑의 마음으로 부모의 심정으로²⁷⁾ 신령한 양식을 성도들에게 신선한 것으로(fresh) 행복하게(blissful) 먹이라.²⁸⁾ 목사는 설교를 잘 해야 한다.

26) 살전2:13,19,20

27) 살전2:7,11

28) 시23, 잠27:23, 마24:44-46

교회개혁의 역사와 인물4

173 존 위클리프 (John Wycliff)
이상규 (고신대학교 교수, 개혁주의학술원원장)



존 위클리프 (John Wycliff)



이상규(고신대학교 교수, 교회사학)

중세 하에서 교회 개혁을 외친 가장 위대한 인물은 영국의 존 위클리프(John Wycliff, c. 1330-1384)였다.¹⁾ ‘종교개혁의 새벽별’로 불리고 있는 그는 16세기 개혁운동의 선구자라고 할 수 있다. 루터가 태어나기 1세기 전에 이미 종교개혁의 기본사상을 가르쳤다는 점에서 그를 개혁의 선구자로 말하는 것은 매우 자연스러운 일이다.

종교개혁이 일어나기 이전 시기 교회개혁을 시도한 이들을 흔히 3부류로 나누는데, 왈도파의 사람들이나 위클리프 존 후스 등을 교리적인 개혁자라고 말한다. 반면에 사바나놀라 같은 이들을 실제적인 개혁자라고 말하지만, 에크하르트(Meister Eckhart)나 토마스 아킴피스(Thomas Akempis), 존 베셀(John Wessel) 등을 신비적인 개혁자라고 말한다. 중세 신비주의자들도 스콜라주의적인 교권체제를 넘어 하나님과의 직교를 추구했다는 점에서 중세교회 구조를 혁신하려는 의도가 있었기 때문에 일종의 개혁운동으로 간주될 수 있다. 어쨌든 16세기 이전 중세 하에서의 개혁자들을 흔히 ‘종교개혁 이전의 개혁자들’(Pre-Reformers)이라고 말하는데, 필립 휴스(Philip E. Hughes)는 이들을

1) 위클리프에 관한 대표적인 전기적 기록이자 그와 그 시대의 활동과 종교개혁에 끼친 영향 등에 대해서는 G. H. W. Parker, *The Morning Star, Wycliffe and the Dawn of the Reformation* (Exeter: The Paternoster Press, 1965)를 참고할 것.

‘다리 놓는 사람들’(Bridge Builders)이라고 불렸다.

위클리프의 출생과 젊은 시절에 대해서는 신비에 쌓여 있다.²⁾ 그의 출생에 대해서조차도 정확하게 알려진 것이 없다. 그의 출생년을 1324년으로 보는 이가 있는가 하면 1328년 혹은 1333년으로 보는 이도 있고, 일반적으로 1330년대라고 말하기도 한다. 그는 영국 북부지방인 옥셔이어(Yorkshire)주 힌스웰(Hipswell)에서 출생했다. 그는 옥스퍼드 바리올 대학(Balliol college)에 입학했는데 당시 전 학생은 80여명에 불과했다. 1356년에는 머튼대학(Merton college)으로 옮겨가게 되지만 그가 옥스퍼드에 머문 기간은 11년이었다.³⁾ 1358년 석사학위를 받았고, 1372년에는 신학박사(Doctor of Divinity) 학위와 신학교수(professor of Divinity) 칭호를 받았다. 14세기의 당시의 professor라는 칭호는 박사 학위 수여자에게 주어지는 것으로서 지금처럼 고정된 봉급을 받고 가르치는 그런 의미는 아니었다. 그것은 1430년 이후의 일이었다.⁴⁾ 어쨌든 그는 옥스퍼드대학 교수가 되었고 후일 학장이 되기도 했다. 분명하게 말할 수 없지만 그는 성장기에 어거스틴과 신플라톤주의의 영향을 받았던 것으로 보인다. 이때 쯤 그는 설교가로 그리고 학자로서 명성을 얻고 있었다. 1376년에는 황실(에드워드 3세)의 궁정목사였다.

그가 교회개혁의 지도자로 등장한 때는 1374년경이었다. 이제 조용한 학자로서의 삶은 종지부를 찍고 14세기 당시 타락한 교회 문제에 서서히 관심을 보이기 시작했다. 당시의 가장 중요한 논쟁은 지배권(dominion) 혹은 주재권(lordship)의 문제였다. 당시 사람들은 지배권은 하나님으로부터 온다는 점에 의견의 일치를 보이고 있었다. 그렇다면 이 지배권은 어

2) 그러나 위클리프에 대한 많은 연구가 이루어졌고 그에 대한 더 풍요로운 정보를 전해 주고 있다. 위클리프에 대한 평이한 전기로는, Douglas C. Wood, *The Evangelical Doctor* (Hearts: Evangelical Press, 1984)가 있다.

3) Douglas C. Wood, 11.

4) Douglas C. Wood, 39.

면 경로로 하나님으로부터 인간에게로 전달되고 있는가? 이 점에 대한 한 가지 대답이 하나님은 세계와 인간에 대한 지배권을 교황에게 주었고, 따라서 로마교황에 의해 지배권이 행사될 때 정당성을 가진다고 믿고 있었다. 즉 교황은 절대권자였다. 당시의 학자들은 이 지배권을 행사하는 통치자가 은혜의 상태, 곧 심각한 죄를 범치 않는 상태에 있어야 한다는 점을 강조했다.

이 때 리처드 피츠랄프(Richard Fitzralph)는 “왜 세속 통치자에게만 은혜의 상태를 요구하는가? 성직자들은 심각한 범죄 상태에서도 통치권을 행사할 수 있단 말인가?”라고 문제를 제기했다.⁵⁾ 리처드 피츠랄프는 위클리프의 스승으로 간주되고 있는 인물이다. 피츠랄프의 영향을 받은 위클리프도 이 논쟁에 참여하면서 교회 개혁의 인물로 자신을 드러내게 된 것이다. 그 첫 외침은 절대적인 통치권을 행사하는 교황의 지상권(至上權)에 대한 반대였다. 위클리프는 1376년 옥스포드에서 행한 강연이자 저술인 *De Dominio Civili*을 발표했는데, 흔히 ‘통치권에 관하여’(On Civil Lordship)로 번역되고 있다. 이 글에서 위클리프는 교회의 세속지배에 대해 비판하고, 또 교회와 성직자의 재산소유를 비판하였다. 당시 영국에서 교회가 차지하고 있는 면적은 영국 전 토지의 거의 3분의1에 해당할 정도로 엄청난 부를 누리고 있었다. 이런 상태에서 그는 정부는 부패한 성직자의 재산을 압수할 책임이 있다고 주장하기도 했다. 이런 위클리프의 주장이 통치자인 곤트의 요한(John of Gaunt)에게는 환영받을 요구였지만 교황으로 볼 때 위클리프의 주장은 반 교회적이었다. 이 일에 대하여 교황은 1377년 18개 항목의 죄목으로 위클리프를 정죄하였으나 당시의 정치적 상황, 곧 곤트의 요한이 위클리프를 보호해 주었다. 그래서 위클리프는 보호받을 수 있었다. 그것은 아마도 아비뇽 교황에 대한 적대감 때문인 것으로 보인다. 당시 영국은 프랑스와 불화상태에 있었고 아비뇽교황은 프랑스

5) 브루스 셸리, 290.

왕의 지배하에 있었기 때문이다. 1378년에는 교황청의 분열로 이어져 두 사람의 교황이 각기 자신의 정당성과 합법성을 주장했다. 이런 와중에서 위클리프를 처단하지 못했고, 이런 정치적 환경에서 위클리프는 교회 개혁을 주장할 수 있었다.

통치권에 대한 위클리프의 생각은 '은혜에 기초한 통치권'이론으로 발전하였다. 그는 성직자나 평신도나 하나님의 눈으로 볼 때는 동일하다고 주장하고, 당시 교회가 주장하는 사제의 중보적 역할이나 희생으로 드리는 미사가 더 이상 필요하지 않다고 주장했다. 말하자면 위클리프는 루터보다 140여년 앞서 만인사제직(Universal priesthood of believers)의 원리를 주장한 것이다.

앞에서 말했지만, 교황청이 프랑스 아비뇽으로 옮겨간 소위 교황청의 바벨론 유수와 교황청의 대분열을 보면서 위클리프는 더 적극적으로 교회의 부패를 비판했다. 그는 이신칭의의 교리를 주장하고 성경의 유일성과 성경만이 교회의 유일한 권위임을 주장하였다. 그래서 어거스틴이나 제롬 혹은 그 어떤 성인의 주장이라 할지라도 성경에 기초하지 않는 것은 받아들일 수 없다고 주장했다. “그리스도의 법이 최선이며 그것으로 충분하다.”고 했다.⁵⁾

교황의 지상권을 부인했던 그는 교회의 계급 구조를 반대했고, 탁함 받은 자의 구원은 미사나 면죄부 고행이나 선행 등 인간이 고안해 낸 각종 제도와는 무관함 것임을 주장했다.

성례에 있어서도 그는 화체설(transubstantiation)을 부인하였고 성찬에서 분잔 하지 않는 일, 연옥설(purgatory), 면죄부(indulgences), 성지순례(pilgrimages), 성자승배, 유물승배 등을 비판하였다. 화체설을 비판한 일은 커다란 반향을 불러 일으켰다. 그는 1380년 빵과 포도주가

5) 브루스 셸리, 293.

물리적인 그리스도의 살과 피로 변화된다는 주장을 12가지 이유로 비판하는 책을 저술했는데, 이 일로 옥스퍼드에서의 강의가 금지되고 이단으로 정죄되기도 했다.

위클리프는 중세 하에서 진정한 의미의 개혁신앙을 설파한 중요한 인물이었다. 그의 가르침은 종교개혁자들의 가르침과 유사했다. 특히 도덕적 공감을 일으키는 그의 가르침은 교회의 부유와 탐욕의 와중에서 사도적 청빈을 강조했다라는 점이다. 그는 성 베드로의 의자에 앉은 자들은 베드로처럼 재물을 탐하거나 소유하지 않는 청빈한 삶을 추구해야 한다고 주장한 것이다. 이것은 교황의 세속지배, 세속권에 대한 권세를 포기해야한다는 가르침이었다. 교황이 권력을 탐하고 세속 지배권을 행사할 때 청빈한 삶을 살 수 없고 타락할 수 밖에 없다는 점을 지적한 것이다. 위클리프는 교황이 아니라 오직 그리스도만이 교회의 수장이라는 점을 주장하고, 교황제는 그리스도와 제자들의 소박한 삶으로부터의 현저한 이탈임을 지적하였다. 위클리프는 중세 하에서도 성경의 교회, 곧 개혁신앙을 회복하고자 했던 인물이었다.

이런 주장에 대해 당시 교회는 1377년 외에도 1378년과 1381년에도 위클리프를 단죄하고 처단하려 했으나 실행되지 못했다. 1378년 위클리프는 공직에서 물러나 연구와 저술에 몰두하고 있었는데, 주교들은 옥스포드대학에 압력을 넣어 위클리프를 위협하기도 했다. 1382년에는 위클리프의 숙적이라고 할 수 있는 켄터베리 대주교 윌리엄 코티네이(William Courtenay)가 공의회를 소집하고 위클리프가 화체설을 부인하는 것 등에 대해 24개 항목으로 정죄하고 재판에 회부하고자 했다. 그러나 회의 중에 지진이 발생했다. 위클리프는 자신을 정죄한 것에 대한 하나님의 분노의 표징으로 보았으나 코티네이는 땅이 더러운 이단을 몸 밖으로 몰아내고

있다고 해석했다. 위클리프에게는 몇 차례 위기가 있었으나 살아남을 수 있었다. 마치 루터에게 그러했듯이 정치적 상황이 그에게 유리하게 전개되었기 때문이다.

위클리프의 다른 한 가지 공헌은 성경번역이었다. 그는 직접 라틴어 별게이트판을 영역하여(1382-84) 보급하였는데, 이것이 최초의 영어성경인 위클리프 성경(Wycliffe Bible)이었다. 이 번역을 도운 두 인물은 Nicholas of Hereford와 John Purvey였다.

위클리프의 말년의 생애는 저술에 몰두한 시기였다. 1382년에는 뇌일혈로 쓰러졌고 1384년 두 번째로 쓰러졌다. 그로부터 얼마 후인 1384년 12월 31일 예배 도중 하나님의 부름을 받았다. 그의 사후 헨리 4세와 5세는 그를 정죄하고 그의 모든 저서들을 소각하였으며 로랄드 운동을 저지시켰다.

위클리프의 가르침은 소위 로랄드파(Lollards)⁷⁾ 혹은 로랄드운동(Lollard Movement)을 형성하였는데 옥스퍼드를 거점으로 한 이 운동은 백성들에게 성경을 보급하고 그의 제자들이 여러 곳을 순회하면서 사도적 청빈의 정신으로 전도하는 단체였다. 반 천주교적인 운동이 확산되어 감에 따라 로마교에 의해 1406년 반 이단법안이 통과되었고, 1409년에는 위클리프의 교리가 정죄되었으며 성경번역과 거리 전도를 금지하였다. 1415년에는 콘스탄츠회의에서 위클리프를 260개 종목의 죄명으로 정죄하고 그의 저서를 불살랐다. 그가 사망한지 44년 후인 1428년에는 교황의 명에 따라 위클리프의 유해를 다시 화형에 처했다. 이런 박해 하에서도 로랄드 운동은 꾸준히 계속되어 후일 영국의 개혁에 저류를 형성하였다.

7) 로랄드라는 말의 의미에 대해서는 명백한 설명이 없다. 아마도 중세화란어 lollen 혹은 lullen(노래하다, 중얼거리다)에서 나온 것으로 추측되어 로랄드파는 중얼거리는 자들(Lollards, -mumblers)로 불렸다. 또 어떤 이는 라틴어 lolia(가라지, 잡초)에서 나온 것으로 보는 이도 있다. 그리고 이 용어는 위클리프의 추종자들을 경멸하는 뜻에서 1382년에 나타났고, 1387년에 공식적으로 사용되었다고 한다.

Book Reviews



서평

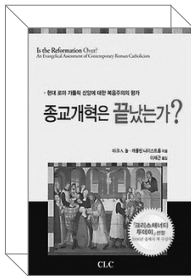
- 180 『종교개혁은 끝났는가?』
마크 A. 놀 & 캐롤린 나이트롬 / 황대우 (고신대학교 교수, 역사신학)
- 263 『복음주의의 발흥』
마크 A. 놀 / 김영석 (대구영광교회 담임목사)
- 272 『복음주의 확장』
존 울프 / 조규통 (예담교회 목사)

종교개혁은 끝났는가?

(Is The Reformation Over?: An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism)



황대우 (고신대학교 교수, 역사신학)



저 자: 마크 놀(Mark A. Noll)
캐롤린 나이스트롬
(Carolyn Nystrom)
역 자: 이재근
출판사: CLC

1. 요약

이 책은 부제에서 짐작할 수 있듯이 개신교 복음주의 관점에서 오늘날 로마 가톨릭이 어떻게 평가되고 있는가를 다룬다. 즉 복음주의가 19세기까지만 해도 적대시하기만 했던 로마가톨릭교회에 대한 평가가 20세기 들어 달라졌는지, 달라졌다면 왜, 얼마나 달라졌는지 그 진행과정을 상세하게 제시한다.

이 책에 따르면 개신교 복음주의와 로마 가톨릭 사이에 존재해왔던 오랜 적대 감정이 획기적으로 줄어들게 된 계기는 로마 가톨릭 내부의 변화에서부터 시작되었다고 볼 수 있는데 그것은 바로 1962-1965년에 개최된 제 2차 바티칸공의회 결과다. 왜냐하면 그 이후로 “개신교도는 실제로 역사 속의 모든 기독교 신자의 일부로서 교회의 일원으로 받아들여진다”(148)

는 것이 로마 가톨릭 교회의 입장이기 때문이다. 그래서 이 책의 내용 대부분은 1960년대 이후부터 20세기 말까지 주로 미국이라는 무대를 중심으로 일어난 개신교 복음주의와 로마 가톨릭의 관계 변화를 추적하는 것으로 구성되어 있다.

제1장 “옛날 같지 않다”에서는 1960년대 이후 복음주의와 로마 가톨릭의 관계가 이전과는 너무나도 달라졌다는 점에 대해 흥미로운 예들을 증거로 제시하면서 다음과 같은 소결론을 내린다. “로마 가톨릭교회와 개신교 복음주의 간 상호 적대감은 한때는 너무도 분명해서 영구적으로 세워진 철옹성 같았다. 그러나 그건 이제 과거의 일이다. 1960년 이래 새로운 시대의 여명이 밝아온 것이다.”(69) 저자들은 이러한 관계 변화가 단순히 미국에서만 일어난 것이 아닌, 전 세계적인 사건이라고 평가한다.

제2장 “분열의 역사”에서는 먼저 1960년대 직전까지 개신교와 로마교 사이의 적대감정이 얼마나 심각했는지를 설명하기 위해 “두 종류의 발언, 두 가지 사건, 두 권의 책”(71)을 소개함으로 시작한다. 상호 적대적인 감정이 16세기 이후 20세기 초중반까지 지속된 이유를 서로에 대해 치명적인 결점들을 가진 집단으로 보았던 것에서 찾는다. 게다가 개신교 복음주의자들은 사회정치적으로 로마가톨릭을 심각하게 불신했다. “요약하자면, 가톨릭 신앙은 거의 기독교가 아니라고도 말할 수 있는 결점 기독교라는 것이 바로 개신교의 고착된 견해였다. 게다가 미국에서 복음주의 개신교들은 온 맘으로 가톨릭교회가 종교적 위협일 뿐만 아니라 미국의 자유 정치제도를 붕괴시키는 주범이라고 주장했다. 2차 대전 이후에도 반가톨릭 논쟁은 계속되었다.”(89-90) 저자들은 이 장에서 두 집단 사이에 적대감정만 아니라 호의적인 감정도 있었다는 몇몇 긍정적인 사례들을 나열하면서 이것들을 변화 전야의 징조로 해석한다.

제3장 “왜 상황이 변했나?”는 “하나님께서 그 변화를 의도하셨다”(105)라는 대답을 최종 대답으로 상정하면서 그 변화가 로마교 내부에서, 세계

기독교 내부에서, 그리고 미국 정치사회 내부와 복음주의 내부에서 일어나게 된 경위를 설명한다. 가톨릭교회 내부의 변화에 있어서 “가장 중요한 사건은” 교황 요한 23세가 소집했고 교황 바오로 6세가 폐회했던 “1962-65년에 열린 제2차 바티칸공의회”이다. 이것은 결국 1999년에 루터교와 로마교가 함께 작성하고 발표한 “칭의 교리에 대한 공동선언문”(The Joint Declaration on the Doctrine of Justification)이라는 열매를 맺었다. 세계기독교 내부의 변화는 크게 두 사례로 설명될 수 있는데 하나는 세계기독교의 중심축이 남쪽으로, 즉 아프리카와 아시아와 태평양 지역으로 이동함으로써 유럽기독교에서 유래한 상호 적대감이 완화되었다는 사실이고, 다른 하나는 20세기 은사주의 운동이 복음주의와 로마가톨릭 양 진영 모두에서 일어남으로써 두 집단 사이의 구분선이 점차 모호해졌다는 사실이다.

제4장 “에큐메니컬 대화”는 로마가톨릭의 제2차 바티칸공의회 이후 로마교와 개신교의 여러 교파들, 즉 성공회(1966-96), 감리교회(1967-96), 오순절교회(1968-97), 개혁교회(1970-90), 루터교회(1972-99), 그리스도의 제자교회(1977-93), 복음주의자(1977-84), 침례교회(1984-88) 등과의 연합적인 대화가 어떻게 진행되었는지 요약한다. 여기서 알 수 있듯이 로마가톨릭 교회와 가장 먼저 에큐메니컬 대화를 시도한 개신교회는 성공회인데, 이 양 측은 16세기 이후 분열의 원인이었던 신학적 주제들, 예를 들면 성만찬과 교황의 권위와 만인제사장 등을 다룬 공동선언문들에서 “거의 완전한 일치에 도달했다”(134)고 평가될 만큼 서로 가까워진 반면에, 가장 나중에 대화를 시도한 침례교는 “1984년에서 1988년 사이에 다섯 차례”(141)의 대화를 개진했지만 성공회만큼 연합을 위한 구체적이고 두드러진 합의와 진전이 없었던 것으로 보인다. 저자들이 개신교와 로마교 사이의 대화를 통해 합의에 도달한 것으로 평가하는 주제들은 교회가 구원의 도구인가 아닌가의 문제, 사도전승의 해석문제, 만인제사

장 원리의 수용문제, 구원 즉 이신칭의 문제, 성례 규정의 문제, 종교개혁에 대한 입장차이 문제 등이다. 반면에 합의에 실패한 주제들은 마리아의 위상 문제, 성경과 교회와 전통이라는 세 권위의 문제와 교황의 무오설 문제, 교회의 구조 즉 교회의 구성원이 누구이며 교회의 구성요소는 무엇인가에 대한 이해 차이 문제, 이혼과 산아제한과 여성안수와 같은 여러 가지 실천적인 문제들, 세례에 대한 이해 차이 문제 등이다.

제5장 “가톨릭 『교회 교리서』”는 로마가톨릭이 공식적으로 가르치는 교리가 무엇이며 이것이 복음주의 입장에서 얼마나 동의할 수 있는지의 여부를 밝힌다. 최초의 로마가톨릭 교리서는 1562년 트레نت 공의회를 통해 문답형식으로 작성되어 1566년에 처음으로 출판되었으며 활용 목적에 따라 연구용, 토론용, 암기용 및 설교용으로 구분되었다. 이후 400년이 지난 제2차 바티칸공의회도 문답형식의 교리서를 만들었으며 1986년에는 교황 요한 바오로 2세 역시 새로운 교리서 작성을 위해 추기경과 주교 12명을 선임하여 편집위원회를 구성한 결과 1992년에 새 『가톨릭교회 교리서』가 작성되었고 교황의 서명으로 인준되었다. 놀과 나이스트롬에 의하면 “우리는 복음주의자들이 이 『교회 교리서』에 등장하는 내용의 적어도 3분의 2는 수용할 수 있으리라 생각한다.”(199) 그래서 저자들은 그 교리서를 동의할 수 있는 내용과 동의할 수 없는 내용의 “차이 이해”로 구분하여 설명하고 있다. “차이 이해”에서 다루어진 주제들은 제4장의 “에큐메니컬 대화”에서 다른 개신교 교파들과 로마교 사이에 합의가 이루어지지 못한 교리적 내용과 거의 일치하는데, 즉 성경과 전통과 교회직분의 권위 문제와 마리아를 하나님의 어머니로 이해하는 문제, 그리고 세례와 구원의 관계에 대한 이해 문제가 그것이다. 여기에다 행위구원의 문제, 독신과 성인에 대한 이해 문제, 성례에 대한 이해 문제 등이 추가로 다루어졌다. 놀과 나이스트롬은 이런 문제들이 교회론의 차이, 즉 로마가톨릭의 ‘교회중심’과 개신교의 ‘개인중심’의 차이에서 비롯된 것으로 진단하면서 다음과 같은 해결

책을 제안한다.

가톨릭 신자에게는 교회가 중심이고, 삶의 모든 순간은 그 축 위에서 돌아간다. 독립을 사랑하고 '개인 신앙'을 강조하는 우리 복음주의자들은 『교회 교리서』가 제시하는 교회에 대한 높은 이상을 심사 숙고해볼 필요가 있다. 이런 이상은 하나님 안에서 살아가는 복음주의자들이 즐거워하는 소망도 아주 잘 설명하고 있기 때문에, 우리는 가톨릭 『교회 교리서』에서 몇 쪽을 빌려오으로써 우리의 복음주의적 영적 건강을 더 좋아지게 할 수 있다. (250)

제6장 “복음주의-가톨릭연대(ECT)”는 복음주의자들과 로마가톨릭주의자들 사이에 진행된 연합모임의 결과물로서 출판된 4개의 문서를 주로 다룬다. 이 공동 문서를 연대순으로 나열하면 첫째는 “세 번째 밀레니엄의 기독교 선교”(1994), 둘째는 “구원의 선물”(1996), 셋째는 “당신의 말씀은 진리니이다”(2002), 넷째는 “성도의 교제”(2003)이다. 첫 공동 문서에서명한 대표적인 복음주의자들은 CCC총재 빌 브라이트(Bill Bright), 남침례교 출신인 래리 루이스(Larry Lewis)와 리처드 랜드(Richard Land), 개혁주의 신학자 제임스 팩커(James I. Packer)이다. 이 합의 문서를 반대하고 비판한 복음주의 개혁파 진영의 두 조직이 있었는데, 하나는 “마이클 호튼(Michael Horton)이 대표로 있는 종교개혁을 위한 그리스도인연합(CURE, Christians United for Reformation)”이고, 다른 하나는 “제임스 몽고메리 보이스(James Montgomery Boice)가 회장인 고백적복음주의자연맹(ACE, Alliance of Confessing Evangelicals)”이다. 이런 비판으로 야기된 수많은 논쟁의 결과물으로써 두 번째 공동 문서 “구원의 선물”이 작성되었다. “오직”(alone)이라는 단어가 빠졌다는 것이 비판과 논쟁의 핵심이었기 때문에 두 번째 문서에서는 그 단어가 삽입되었다. “복음주의자는 구원을 사건으로 보는 경향이 있고, 가톨릭 신자는 구원을 과정으로 보는 경향이 있기 때문에, ECT II는 은혜 안에서

의 일평생 성장, 또는 성화 주제도 다룬다.”(267) 세 번째 공동 문서에서는 “하나님의 말씀이 전체로서의 교회에 말씀하시는가, 개인에게 말씀하시는가, 아니면 둘 다에게 말씀하시는가? 또한 어느 정도로 말씀하시는가?”(269)의 문제가 핵심이었고 몇 가지 점에서 합의에 도달했지만, 궁극적으로 성경과 전통과 교회의 관계를 어떻게 설정한 것인지의 문제, 즉 최종 권위의 문제를 해결하지는 못했다. 따라서 네 번째 공동 문서에서는 이러한 개신교와 로마교 사이의 교회론적 차이점을 해소하지 못하여 결국 연합이 실패했음을 인정했다. 이 연합활동과 결과에 대한 저자들의 평가는 다음과 같다. “지금까지 나온 네 ECT 문서는 중요한 분야들을 연구하고 연합전선, 전도, 이신칭의, 성경 같은 중요한 이슈들에 대한 공통의 기반을 만들어 냈다. ECT 과정은 차이점이 무엇인지 분명히 드러내는 데도, 상호 존중을 증진시키는 데도 도움이 되었다... 의심할 여지없이, 앞으로도 진행될 것이다.”(305-6)

제7장 “반응: 적대에서 개종으로”는 로마가톨릭에 대한 복음주의자의 태도가 적대, 비판, 협력, 개종에 이르기까지 다양하다는 것을 지적했다. 먼저 적대적인 태도의 대표적인 예로는 ECT에 대한 스프라우(R. C. Sproul)의 다음과 같은 평가다. “나는 종교개혁자들과 마찬가지로 이신칭의가 복음의 본질이라 믿는데, 로마는 분명히 그것을 거부한다고 확신한다.”(310) 두 번째 태도인 비판의 예는 ECT의 첫 공동 문서가 출판되었을 때 고백적복음주의자연맹이 1996년에 발표한 “캠브리지 선언”이다. 100여 명의 복음주의 지도자들이 서명한 이 선언문은 종교개혁의 원리로 잘 알려진 다섯 가지 “오직”(sola)을 강조했다. 그것은 오직 성경(sola scriptura), 오직 그리스도(solus Christus), 오직 은혜(sola gratia), 오직 믿음만으로(sola fide), 오직 하나님께 영광(soli deo Gloria)이다. 이런 비판의 결과로 1997년에 ECT의 두 번째 문서인 “구원의 선물”이 출간되었다. 물론 이 공동 문서도 일부 복음주의자들에게 비판의 대상이었

다. 하지만 이런 비판을 비판한 복음주의자들도 있었는데 “코르넬리어스 프란팅가(Cornelius Plantinga Jr.), 존 스탱하우스(John G. Stackhouse Jr.), 니콜라스 월터스토프(Nicholas Wolterstorff)”(315)가 그들이다. 세 번째 태도인 양측의 협력을 지지하는 복음주의자들로는 ECT에서 활동한 복음주의자들 외에도 남침례교 출신 신학자인 티모시 조지(Timothy George), 도덕적 문제를 위해서는 상호 협력해야 한다는 입장을 견지한 칼 헨리(Carl F. H. Henry), “크리스채너티 투데이” 편집장인 데이비드 네프(David Neff) 등이 있고, 또한 협력의 근거로는 복음주의자든 가톨릭 신자든 루이스(C. S. Lewis)가 쓴 『순전한 기독교』(Mere Christianity)를 인정하고 공유하는 현상, 양측 모두 소중히 여기는 기독교 역사의 뿌리인 교부들의 저술과 『그리스도를 본받아』와 같은 신앙고전들을 공유하는 점, 선교를 위한 구체적인 협력 사례들, 그리고 경건 훈련을 위한 상호 교류 등이 있다. 마지막으로 복음주의자가 로마 가톨릭으로 개종한 예는 수많은 목사와 선교사를 배출한 복음주의 가문 출신인 고든컬리지의 영어교수 토머스 하워드(Thomas Howard)와 네덜란드 개혁교회 출신인 보스틴 컬리지의 철학교수 피터 크리프트(Peter Kreeft), 그리고 장로교 가정에서 성장한 남편 스캇 한(Scott Hahn)과 견고한 복음주의 가정에서 양육된 부인 김벌리 한(Kimberly Hahn) 부부이고, 반대로 개종한 예는 메노나이트가 된 로올라대학(Loyola College)의 역사신학부 교수 데니스 마틴(Dennis Martin)이다. 그리고 확실성, 역사, 통일성, 권위 등과 같은 요소들이 개신교에서 로마교로 개종한 사람들에게서 발견되는 어느 정도 공통적인 원인으로 작용했다고 놀과 나이스트롬은 지적한다.

제8장 “미국사와 가톨릭교회”는 미국에서 복음주의자와 가톨릭 신자 사이의 전통적인 적대관계가 누그러들고 오히려 우호적이고 협력적인 관계로 변화하게 된 주요 원인 가운데 하나를 정치적 관계 변화로 보고 그 변화

역사를 조명한다. 닐과 나이스트롬은 둘 사이의 결정적인 관계 변화가 20세기 중반 이후에 일어난 것으로 본다. 그들은 그 첫 번째 변화를 “가톨릭 교회 자체 안에”(366), 즉 제2차 바티칸공의회에서 찾고, 두 번째 변화를 “미국 법과 규정에서 개인 자유의 범위가 계속 더 확장되어, 개신교인이 한 때 그들 신앙의 정치적 표현으로 인정하고 수용했던 범위를 훨씬 뛰어 넘었다는”(367) 사실에서 찾고, 세 번째 변화를 “이런 새로운 상황에 대한 복음주의의 반응”(368)에서 찾는다. 이 장에 대한 놀과 나이스트롬의 의도는 다음과 같다. “가톨릭-복음주의 만남의 현장에 늘 시민 정치가 끼어들었다는 것, 첫 세기 및 미국 역사의 절반 정도 되는 시기에는 정치 문제가 복음주의자와 가톨릭 신자 간의 갈등을 부추겼던 반면, 지난 반세기에는 정치 문제가 좀 더 우호적인 관계로 가는 길을 닦아주었다는 것이 이 장에서 우리가 보여주고자 했던 그림이다.”(378)

마지막 장 제9장은 이 책의 제목처럼 “종교개혁은 끝났는가?”를 다룬다. 이 장에서 저자들은 만일 종교개혁이 단순히 이신칭의 교리 하나만의 문제라면 이신칭의에 대해 개신교 복음주의 교회와 로마 가톨릭 교회가 이미 합의에 도달했기 때문에 종교개혁은 “끝난 것”이라고 결론 내릴 수 있겠지만 종교개혁이 칭의 교리만의 문제가 아니기 때문에 아직 끝난 것이 아니라고 주장한다. 이유는 양측이 이해하는 교회의 본질이 다르기 때문이다. 즉 “복음주의와 가톨릭 세계를 지속적으로 나누는 핵심 차이는, 물론 우리가 다룬 여러 다른 주제들의 차이 안에 핵심 차이가 반영되고는 있겠지만, 성경도, 이신칭의도, 교황도, 마리아도, 성례도, 성직자 독신제도도 아니다. 핵심은 교회의 본질이 무엇이나에 대한 이해의 차이이다.”(391-2) 놀과 나이스트롬의 판단에 의하면 교회 이해에 대한 이런 근본적인 차이를 극복하기 위해서는 이미 역사를 통해 “네 가지 아주 독특한 유형의 기독교가 존재하고, 각 유형이 기독교 신앙과 실천을 각자가 처한 특별한 역사적 상황에 적응하며 긍정적으로 잘 발전시켰음(또는 구현했음)을 인정하는 데서 시작

한다.”(399) 이 네 유형의 기독교란 동방정교회, 로마 가톨릭교회, 복음주의 개신교, 오순절주의이다. 이 네 유형의 공통점과 차이점은 다음과 같다.

이 네 주요 기독교 유형 각각에서 우리는 씨 에스 루이스(C. S. Lewis)가 이름 붙인 “순전한 기독교인”(mere Christians)의 특징을 발견할 수 있다. 즉 이들은 성경의 영감과 권위, 삼위일체, 인간의 구원을 위한 그리스도의 사역의 중심성, 이 세상에서 거룩한 삶을 살기 위한 동력으로서의 성령의 능력에 대해 본질적으로 유사한 것을 믿는 이들이다. 그러나 동시에, 각 전통이 이 공통 요소들을 강조하는 독특한 방식이 있다.

- 정교회는 하나님의 불가사의한 신비를 강조한다.
- 가톨릭교회는 그의 도시를 세우시는 하나님의 능력을 강조한다.
- 복음주의는 각 개인의 변화와, 그 개인들을 통한 시민 사회의 형성을 강조한다.
- 오순절주의는 성령의 직접적인 능력주심을 강조한다.(402-3)

이것을 근거로 놀과 나이스트롭은 오늘날 개신교 복음주의와 로마교의 관계를 〈반지의 제왕〉에 나오는 엔트족(ents)과 호빗족(hobbits)의 우호적 관계로 묘사하면서 아직까지는 각자가 사용하는 언어 차이 때문에 서로를 분명하게 이해하기가 어렵지만 대화가 불가능하지 않고 서로를 열린 자세로 수용한다면 얼마든지 서로를 더 잘 이해할 수 있게 될 것이라는 희망적인 결론에 도달한다.

가톨릭 신자와 복음주의자가 자신의 상대를 오크와 엘프(orcs and elves)로 취급하며, 엘프 말과 오크 말로 할 수 있는 한 서로 저주를 퍼붓던 때가 바로 얼마 전이었다. 오늘날, 이들의 관계는 이제 엔트와 호빗(ents and hobbits)의 관계에 더 가깝다. 물론 이들은 아직 같은 언어를 사용하지 않으며, 분명히 상대가 말하는 것을 제대로 알아듣지 못한다. 그러나 대화는 꽤 잘 이어지고, 상대 언어의 분명한 개성을 통해 실제로 배운다. 하나님은 더 큰 일을

하실 수 있다. 둘러보고, 들으라.(415)

2. 평가

“종교개혁이 끝났는가?”라는 질문을 던진 놀과 나이스트롬은 이 책에서 자신들이 생각하는 대답을 직접적으로 제시하지는 않는다. 다만 개신교 복음주의와 로마가톨릭 신앙이 열린 마음으로 서로에게서 배우고자 한다면 상호관계의 개혁이 오늘날에도 얼마든지 가능하다는 에큐메니컬 차원의 간접적인 대답으로 대신한다. 그래서 다음과 같이 주장하는 것이다. “미국의 현 상황은 복음주의-가톨릭 상호 관계에 전례 없는 위기일 뿐 아니라 전례 없는 기회이기도 하다.”(408) 이 책은 이런 주장의 근거가 무엇인지 수많은 자료들을 통해 매우 논리정연하게 잘 설명해 주고 있다.

저자들은 그 두 집단 사이가 여러 가지 사건과 계기를 통해 이전의 적대적인 관계에서 지금은 우호적인 관계로 변했지만 아직도 서로를 온전히 인정하거나 수용할 수 없는 장애물들이 남아 있다는 사실을 적시하면서 이러한 장애물들을 제거하기 위해 노력할 필요가 있다는 점을 역설한다. 또한 한 쪽에서 다른 한 쪽을 동화시키기 보다는 오히려 서로의 독특성을 인정하면서 둘 사이에 놓인 장애물들을 제거하려고 해야 한다는 것이고 이러한 제거 노력을 다름 아닌 “종교개혁”이라는 용어로 정의하고 싶어 한다. 이렇게 보면 아직 제거해야 할 장애물이 남아 있기 때문에 종교개혁은 끝나지 않았다고 결론 내릴 수 있다. 이것이 저자들의 입장이기도 하다. 그래서 복음주의자들이 아직 끝나지 않은 종교개혁을 제대로 수행해 나가기 위해서는 여전히 익숙하지 않아 잘 이해하지 못하는 상대의 언어를 배우려고 노력하는 진지하고도 열린 자세가 필요하다는 것이다.

저자들은 상호 적대적인 관계였을 때의 심각한 장애물 가운데 몇 개는 이미 허물어졌고 남아 있는 것들도 서로에게서 배우려는 태도만 지속된다

면 얼마든지 허물어질 희망적인 가능성을 암시한다. 허물어진 것, 즉 서로가 합의한 내용 가운데 가장 중요한 것은 종교개혁의 단초였던 “이신칭의” 개념이다. 합의한 것으로만 본다면 “이신칭의” 문제는 20세기에 들어서 비로소 해결된 것이 아니라, 16세기 로마가톨릭 신학자들 종교개혁가들이 회합했던 보름스(Worms)회의로부터 레겐스부르크(Regensburg = Ratisbon)회의에 이르기까지 1540년 전후로 이미 해결되었다. 만일 16세기 종교개혁이 칭의만의 문제였다면 그 종교개혁은 이미 이 때 끝났을 것이다.

16세기 종교개혁가들과 로마가톨릭 교도들 사이의 대화에서도 한치의 양보 없이 서로 극렬하게 대립했던 문제, 그래서 결국 양측의 화해를 불가능하게 만들었던 주제는 역시 “교회론”이었다. 놀과 나이스트롬이 이 책에서 제시한 것처럼 20세기에든 제거되지 않은 심각한 장애물들 대부분은 교회론에 속한다. 그렇다면 이 문제를 어떻게 진단해야 할까? 20세기에 복음주의와 로마가톨릭이 대화를 통해 연합을 도모한 결과와 16세기 종교개혁의 결과가 비슷하다. 물론 합의 내용을 세부적으로 비교하면 16세기의 합의와는 20세기의 합의는 차이가 나는 것은 사실이고 20세기의 대화에서는 상호 적대 감정이 16세기와 그 이후에 비해 상당한 폭으로 감소했다는 것도 사실이다. 우호적인 감정을 가지고 대화에 임했음에도 불구하고 나타난 최종 결과는 16세기와 크게 다르지 않은 양상이다.

저자들은 20세기 복음주의 신앙선언문으로 간주하는 1974년의 로잔 언약(Lausanne Covenant of 1974)을 예로 들어 “교회론을 중심 주제로 삼지 않은 것이 복음주의의 특징”(392)이라고 주장하면서 교회론적 장애물이 제거될 가능성과 희망을 암시한다. 로마가톨릭은 신자 개개인의 구원보다 구원의 기관으로서의 가시적 교회 자체를 중시하는 반면에 복음주의는 구원의 기관인 가시적 교회 보다는 신자 개개인의 구원에 더 많은 관심을 기울이는 경향이 있다는 것이다. 그래서 “가톨릭 신앙에서는 교회가 신

자를 만든다는 것이고, 복음주의에서는 신자가 교회를 만든다는 것이다. 가톨릭 신앙에서는 개인 신자가 교회를 위해 존재하는 기능이지만, 복음주의에서는 교회가 개인을 위해 존재하는 기능이다.”(394)

저자들의 주장에 의하면 개인구원을 중시하는 복음주의자들에게는 구원론이 강한 반면에 로마가톨릭의 강점인 교회론이 상대적으로 약하다. 따라서 만일 복음주의자들이 이런 점을 적시하고 인정한다면 로마 가톨릭교회의 미심쩍은 교리적 약점들에도 불구하고 강점인 교회의 중요성을 로마교로부터 배울 필요가 있다는 것이다. 그래서 복음주의자들이 로마 가톨릭을 하나님의 교회라는 범주 밖에 있는 것으로 보고 적대시하기 보다는 오히려 그 범주 속에 함께 속한 것으로 여기고 복음주의의 부족한 교회론을 보완할 수 있는 동반자로 인정하자는 것이 저자들의 소망이요 제안이다. 그렇다면 종교개혁은 아직도 복음주의자들이 로마가톨릭을 향해 강력하게 추진할 수 있고 추진해야 하는 현재진행형이라는 것이다.

교회연합이라는 주제를 다루는 일은 결코 쉽지 않다. 단순히 분열된 교회의 기나긴 역사 때문만이 아니라 그 역사 속에서 분열된 다양한 교회들 상호 간에 형성된 어지럽도록 복잡하고 미묘한 관계 때문이기도 하다. 이 책이 제시하는 것처럼 오늘날 로마가톨릭교회에 대한 복음주의자들의 적대적 태도는 많이 완화되었고 대신에 호의적인 분위기가 형성된 것만은 사실이다. 하지만 이 기류가 무엇을 만나 어떻게 변하고 어디로 흘러갈지는 미지수다. 그러한 호의적인 분위기를 근거 없이 비아냥거림으로써 일부러 찬물을 끼얹을 필요는 없지만 얼마나 교리적, 신앙적으로 건전한가 하는 점은 반드시 따져보아야 한다. 그렇다고 미리 자신이 원하는 결론을 정해놓고 시작하는 편향된 자세는 결코 옳다고 볼 수 없다.

역사적 개혁주의를 포함할 만큼 폭넓은 미국의 복음주의가 이 책의 저자들이 주장하는 것처럼 교회론적인 약점을 가지고 있다면 복음주의가 왜 그런 약점을 가지게 되었는지 진지하게 질문할 필요가 있는데, 이 책에서는

그런 질문을 다루진 않는다. 다만 그 약점을 전제할 뿐이다. 정말 복음주의는 가시적 교회를 중시하지 않는가? 그래서 셀 수 없는 교회 분열을 경험하고도 교회론적인 반성을 하지 않는 것일까? 확실히 개신교 복음주의의 핵분열이 가시적 교회의 중요성을 약화시킨 것만은 사실이다. 깨어진 것을 다시 원상복구 하는 일은 사실상 거의 불가능에 가깝다는 것을 역사가 증언한다. 복음주의가 성경적이라면 복음주의 교회는 결코 구원의 기관인 가시적 교회의 기능을 희생시켜서는 안 된다.

그런데 불행하게도 분열의 역사가 복음주의를 그렇게 만들고 말았다. 이제라도 교회의 핵분열을 안타깝게 생각한다면 교회분열을 쉽게 생각하는 버릇부터 고치는 것이 교회연합에 선행되어야 할 과제가 아닐까? 우리가 속한 교회를 하나님의 교회요, 그리스도께서 머리이신 그리스도의 몸으로 확신하는 일은 지극히 당연한 것이지만 ‘우리 교회만이 참 하나님의 교회!’라는 배타적 인식은 속히 청산되어야 할 위험천만한 위선과 자만의 극치다. 그것은 어쩌면 ‘내 신앙만이 참 신앙!’이라는 편협하고 왜곡된 확신에서 비롯된 것인지도 모른다. 겸손한 자세로 진리 위에 우리 자신과 우리가 속한 교회뿐만 아니라, 다른 사람과 다른 교회도 함께 세워가기를 소망하는 것이 우리가 고백하는 사도신경의 ‘우주적인 하나의 교회’를 추구하는 자세일 것이다.

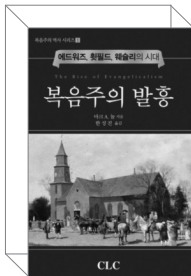
칼빈(Calvin)은 교회분열이 그리스도의 몸을 찢는 최악의 신성모독죄라고 지적한다. 이런 점에서 교회분열을 복음에 대한 선한 경쟁의 결과라고 간주하는 것은 반개혁적일뿐만 아니라, 반성경적인 기만과 위선적인 변명에 불과하다. 하나뿐인 우주적 교회, 즉 그리스도의 몸과 상관없는 지체는 존재하는 것 자체가 불가능하기 때문이다. 그리스도의 몸인 가시적 교회가 얼마나 중요한가! 그 교회는 하나님께서 이 땅에 구원을 베푸시는 유일무이한 구원의 기관이다.

우리와 우리가 속한 교회들과 교단들이 이 중요한 사실을 결코 약화시키

거나 망각해서는 안 될 것이다. 이 책은 복음주의를 자처하는 모든 사람들에게 바로 이와 같은 점을 각인시키기에 충분한 자료들로 가득하다. 이 책은 복음주의자들의 약점, 즉 로마가톨릭교회로부터 배워야 할 것이 무엇인지 명확하게 보여준다. 이것이야말로 복음주의자들이 자기 자신들뿐만 아니라 로마가톨릭교회를 위해서도 고군분투해야 할 종교개혁이라는 것이다.

복음주의의 발흥

김영석 (대구 영광교회 담임목사)



저 자: 마크 놀(Mark A. Noll)

역 자: 한성진

출판사: CLC

출판연도 : 2011

복음주의의 역사를 말하기 전에 복음주의의 정의를 다루는 것이 먼저 순서일 것이다. 다양한 정의를 내릴 수 있겠지만, 본서에서는 데이비드 베빙턴의 정의를 따르고 있다. 베빙턴은 복음주의를 구분 짓는 핵심요소를 다음 네 가지로 말한다.

- 확산, 삶의 변화가 필요하다는 신념
- 성경, 모든 영적 진리가 그 안에서 발견된다는 믿음
- 행동주의, 평신도를 포함하는 모든 신자가 특히 복음전도와 선교에서 드러나는 하나님을 섬기는 삶으로의 헌신
- 십자가 중심주의, 즉, 그리스도의 죽음은 죄를 대속하는 가장 결정적인 사건이라는 확산¹⁾

1) 마크 A. 놀, 한성진 역, 『복음주의의 발흥』(서울: 기독교문서선교회, 2012), 24.

복음주의라는 느슨한 구분은 교리적으로 너무 광범위하게 잡은 누를 범하게 된다. 그러나, 복음주의라는 주제를 다룸에 있어서 마틴 마티가 교리적인 복음주의를 너무 좁게 잡은 단점을 다소 보완했다고 할 수 있을 것이다.

본서의 저자인 마크 놀은 복음주의의 발흥이 미국과 영국에서 일어난 부흥과 연관되어 있음을 드러내는데, 특히 에드워즈, 핏필드, 웨슬리를 중심으로 설명한다. 본서의 구성은 복음주의가 일어나게 된 정치 사회 문화적인 배경을 먼저 설명하고, 그 변화에 따른 교회의 적응으로서 청교도, 경건주의, 고교회의 영성을 주장한다. 이 세 흐름의 합류점에서 시작된 부흥 특히 조나단 에드워즈의 사역을 필두로, 조지 핏필드와 웨슬리를 중심으로 일어났음을 강조한다. 즉 소위 말하는 성령 운동의 결과로서 이뤄진 것이 복음주의임을 정리한다. 그렇게 형성되어 가는 복음주의가 어떻게 세계 속으로 확장되어 가고 분화되어 왔는지를 설명한다.

마크 놀은 복음주의 발흥과 변성의 원인을 규제 없는 신앙 환경으로 이해한다. 복음주의가 일어나던 때의 사회적인 상황, 특히 영적인 상황을 높은 “검은색”²⁾으로 표현할 만큼 영적인 생명력이 시들해져 있었다. 이 시기는, 일종의 거래를 통해 이뤄지긴 했지만, 영국 전역 곧 스코틀랜드와의 연합이 이뤄진 1907년부터 자유 이동 조항이 확보되었다.³⁾ 또 인구의 급격한 팽창과 같은 상황에서 북미로 흘러 들어온 뉴잉글랜드에서는 그야말로 규제가 사라진 신앙환경이 주어진 것이다. 이런 시대적인 배경으로 청교도는 은혜중심의 개신교 사상을 만들었고, 독일의 위태로운 신앙적 상황에 대한 치유책으로 슈페너의 경건주의가 큰 반향을 일으켰으며, 복음적 설교에 반응하는 이들이 국교회 안의 자원자 협회로 조직화되는 고교회파 운동이 일어나게 되었다.

2) 마크 A. 놀, 45.

3) 마크 A. 놀, 36.

이런 시대적인 상황을 복음주의 운동으로 변모 시킨 최초의 사건 중심에 선, 조나단 에드워즈가 역사의 전면에 나타나게 된다. 그는 오직 믿음에 의한 칭의를 강조하는 두 편의 설교로 1734년 늦가을에 매사추세츠 노스앰턴에서 일어난 부흥은 경건주의나 고교회 잉글랜드 국교회의 전례를 따랐다.⁴⁾ 이 부흥의 열기는 순회 설교자 조지 헛필드와 같은 이들이 연이어 일으키게 된다. 그러나 마크 놀은 각성을 정의하면서 특정 지역에서 발생한 부흥 경험이 많은 사람들이 불러일으킨 흥분으로 묘사함으로써 자칭 에드워즈가 가장 강력하게 주장한 하나님의 주권적인 역사보다 찰스 피니의 말하는 부흥 운동으로 설명하는 누를 범하고 있는 듯하다.

계속해서 놀은 복음주의를 청교도 혁명과 왕정복고의 목격자 중, 마지막까지 살아남은 목격자로서의 열광주의와 열광주의의 끔찍한 결과에 대한 두려움을 직접 목도한 이들이라고 설명한다. 복음주의 초기 인물들은 당대 가장 위대한 대중적 영사인 조지 헛필드, 한 시대를 가장 효과적인 조직자로 가장 오랫동안 효력을 발휘하고 있는 존 웨슬리, 대중 조정의 선구자 중 한 사람인 윌리엄 시어드, 가장 감동적인 대중 음유시인인 찰스 웨슬리, 가장 강력한 사상가인 조나단 에드워즈, 대중적인 커뮤니케이션의 중요 선각자인 존 루이스와 토마스 프린스, 윌리엄 맥클로흐, 그리고 신학자, 찬송작가 등이 이끌었음을 부연하고 있다. 이는 놀이 주장하는 것과 같이, 복음주의 운동의 언제나 거의 다른 지역의 복음주의 운동과 연결되어 있다는 것을 은연중에 드러내는 것이다.

복음주의는 1770년 9월 30일 조지 헛필드의 소천으로 말미암아 새로운 시기가 도래하게 된다. 이 즈음부터 알미니안 감리교인과 칼빈주의 감리교인이 선명하게 규정된 조직화 작업이 추진된다. 웨슬리파 감리교는 잉글랜드 국교회 내부에서 점점 두드러진 복음주의 모임이 되어 갔다. 잉글랜드 국교회 내에서 이렇게 분화되고 있는 사이에 미국교회에서도 속도는 다소

4) 마크 A. 놀, 94-95.

느리지만 복음주의 운동을 지향하게 된다. 이에는 체험적인 신앙보다 엄격한 교의주의 형식으로 드러난 갱신 운동의 특징도 나타난다.

결과적으로 보면, 국교회든 비국교회든, 잉글랜드이든지, 그 외 웨일즈, 스코틀랜드, 북미 등지에서 발전되고 분화되는 과정을 겪게 된 것이다. 이는 회심과 성결한 삶에 대한 강조, 그리고 교회 형식이나 유서 깊은 종교적 전통에 대한 유연성을 특징으로 하는 핏필드의 사역에서 있어서의 특징이 복음주의 운동의 특징으로 지속되는 것으로 높은 이해한다.

본서는 복음주의 초기의 정황을 상세하게 설명해 주는 것으로, 1730년대부터 1790년대에 이르기까지 복음주의 역사를 배경과 발흥인 부흥의 시기, 발전되고 분화 통합되고, 다시 발전적으로 분화되는 과정을 보여준다. 본서를 읽음에 있어서 가장 중요한 것은 복음주의를 이해하는 것이 중요하다. 본서에서 이해하는 ‘복음주의’라는 용어를 이해하는 것이 선결되어야 함을 주지하는 바이다. 본서에서 규정하는 복음주의는 다음과 같다.

- 구원에 이르는 길로서 인간의 공로에 대한 신뢰 대신, 믿음에 의한 칭의를 상징한다.
- 교회를 통한 인간적 중보(종종 부패한) 대신, 구원을 위한 그리스도의 유일하신 총족성을 옹호한다.
- 카톨릭 미사에서 그리스도의 희생이 반복된다고 보는 대신, 십자가 도상에서 그리스도의 죽으심으로 단번에 모든 것이 이루어진(once-for-all) 승리를 바라본다.
- 카톨릭 교회가 성경의 의미를 결정하는 대신, 일반 성도들이 읽는 성경 속에서 최종 권위가 발견된다.
- 교회가 안수한 사제 집단에 대한 부적절한 의존 대신, 모든 기독교 신자들이 제사장임을 수용한다⁵⁾

5) 마크 A. 놀, 21-22.

마크 높은 복음주의라는 용어를 위와 같이 규정함으로써 16세기 종교개혁 이후 갈라선 로마 가톨릭까지도 복음주의라는 테두리 안에서 고려하는 누를 범하고 있다. 그러나 복음주의 역사를 18세기 부흥에 뿌리를 두고, 확장되고 분화되어 다양해진 계보를 추적하기 위해서는 또 하나의 시도라 할 수 있을 것이다.

1730년대부터 1790년대에 이르는 복음주의의 기원과 발전, 분열, 통합, 분화를 설명한다. 그리고 초창기 복음주의 인물에 대한 전기로 어느 정도 상세히 설명한다. 특히 복음주의에 있어서 이정표를 세운 조나단 에드워즈, 존 웨슬리, 찰스 웨슬리, 조지 휘필드, 셸리나 등이 활동하던 영국을 위시한 유럽과 북미 그리고 세계와의 관련성을 설명한다.

청교도의 영향을 받은 복음주의는 주관적인 경험인 회심과 성경을 교리와 삶의 표준으로 여기는 신념, 행동주의, 그리스도 중심의 신앙을 강조한다. 이는 교리의 부재와 그로 인한 이단들의 발달, 기성교회에 대한 불신이 도를 넘어선 사회 속의 한국교회가 어떤 신앙이 한국으로 들어왔는지 그 근본을 다시 한번 보게 한다. 복음주의는 언제나 확신을 통해 이루어진다.

복음주의 역사를 기술함에 있어서 역사적인 사실을 나열만 함으로써 비교 분석하며 연구하기에는 용이하다. 하지만, 상호 관련성이 모호하기에 논지에 접근이 어렵다. 물론 복음주의 발흥을 설명하는데 한두 가지만의 이론으로 접근할 수 없음을 안다. 또한 그 시대가 안고 있는 지리, 민족감정, 국제 정치 등에 관한 관련 지식 또한 방대하다. 또 복음주의 발흥은 부흥과 떼어 수 없는 관련이 있는데 부흥은 성령의 사역을 고려해야 한다. 그렇기에 더욱 모호한 글이 된 듯하다.

개인적으로는 헛필드의 다음 구절이 더욱 절실한 것은 한국교회의 장자 교단을 외치며, 부흥 이전의 암흑을 보여주는 듯한 교단에 소속되었기에 더욱 그러하다.

“나는 침례교인 중에서, 장로교인 중에서, 독립파 중에서, 잉글랜드 국교회 중에서도 중생한 영혼들을 보았습니다. 모두가 하나님의 자녀입니다. 그러나 모두가 다양한 예배 형식을 통해 다시 태어났습니다. 과연 어떤 사람이 자기 교파야말로 제일 복음적이라고 말할 수 있겠습니까?”⁶⁾

6) 마크 A. 놀, 20.

복음주의 확장

조규통 (예닮교회 목사)



저 자: 존 울프
역 자: 이재근
출판사: CLC
출판연도 : 2010

1. 개념정리

본서를 읽는 독자들에게 권하고 싶은 것이 있다. 그것은 바로 복음주의라는 용어의 의미와 시간적 한계에 대하여 먼저 개념부터 파악하라는 것이다. 이는, 세칭 복음주의의 확장으로 말미암아 교회의 분열이 일어나기도 했고, 또한 복음주의라는 기치 아래 교파들이 일치하기도 했던 양면성을 이해하는 데 상당한 도움이 되기 때문이다.

몇몇 도서¹⁾를 바탕으로 복음주의의 개념, 교회사적 발현, 그리고 복음주의를 탄생시킨 배경 등을 필자의 견지에서 정리해보면 다음과 같다.

1) 여기서 필자가 참고한 도서는 『기독교와 미국』(J. D. Woodbridge 외/박용규 역, 총신대출판부 1992), 『복음주의 발흥』(마크 놀/한성진 역, 기독교문사 2012), 『기독교대백과사전』 및 최윤배의 “복음주의 신학이란 무엇인가?”(『신학지평』 제10집, 1999 봄·여름),

(1) 복음주의의 개념

순수한 출발은 예수 그리스도와 신약의 저자들에게 있었던 것이며, 16세기 종교개혁을 통해 회복된 것으로써²⁾ 이신득의와 오직성경, 그리고 삶의 근본적인 변화와 사명에 대한 성경의 메시지들을 총괄하는 개념이다. 이 의미들을 내포하고 있기 때문에 다양한 신학, 교단, 인종과 문화차이를 관통하여 하나의 통일성을 유지한다고 볼 수 있겠다. 즉, 복음주의의 확신은 기독교의 근본 교리에 대한 믿음을 근거로 하기 때문에 그것을 가장 중요시하는 기독교인들은 각자의 교단과는 별개로 복음주의자라 할 수 있다는 것이다.³⁾

(2) 교회사적 발현

필자의 견지에서는 예수 따름에서 예수님의 공생애를 통해 이미 시작되었다고 인정하는 것이 가장 바람직하다고 본다. 그러나 교회사에 있어서 복음주의라고 통칭되는 이 거룩한 일련의 역동성들을, 18세기 영국으로 이해하고 있기 때문에 이것을 수용한다.

(3) 복음주의의 기저(基底)

복음주의가 발아를 하여 싹을 틔우고 자라 열매를 맺기까지 가장 중요한 자양분들이 종교 개혁가들에 의해 시작되었고, 청교도 사상, 독일의 경건주의를 언급하는 데는 대부분의 사가들이 일치한다.

(4) 복음주의의 양상

먼저 영국에서 일어난 일련의 성경적 갱신과 회심, 그리고 회집에 있어서의 다양성들이 미국에서는 18세기 초중반을 통해 각성운동이라 명명되

2) 이 말은 복음, 복음적, 복음주의가 함의하는 성경의 메시지가 초대 교회 이후 완전히 사장되었다가 종교개혁을 통해 다시 복귀 내지는 회복되었다는 의미는 아니다.

3) 이는 필자가 본 서 곧 『복음주의 확장』의 전개 부분 '8장'에 관한 서술을 생략하는 이유다.

는 사건으로 옮겨간 것은 분명하다. 그것이 소위 ‘부흥운동’으로 나타나기도 했다.

2. 『복음주의 확장』

(1) 시대 및 인물

본서가 다루는 시기는 1790년대부터 1840(혹은 1850년)에 이르는 기간인데 이 시대의 상황은 ①사회적으로는 대규모의 인구증가, 이민, 산업화 ②정치적으로는 노예무역 및 노예제도와 관련된 정치, 종교계의 치열한 공방이 있었으며 국가와 교회간 관계를 규정하는 대규모 논쟁과 분열이 야기되었던 시기였다. ③종교적으로는 국교제도의 쇠퇴와 종말, 비국교도 신자의 급증, 무엇보다 부흥운동의 확산으로 말미암은 예배와 신앙형식의 극심한 변화, 교단과 교회의 분열, 새로운 대중교단의 등장과 급성장 및 그 여파, 여성의 교회 내 역할에 있어서의 변화, 교회 내 수많은 자발적 단체들의 신생과 그들로 인한 교회의 출판문화와 선교적 열망과 실천 등에 변화가 나타났던 시기였다.

중요한 것은 저자 존 울프(John Wolffe)는 1846년 “복음주의 연맹”의 설립을 1790-1840년대 있어서 복음주의 확장 시기의 정점이자 분기점으로 규정하면서 이 시기 복음주의가 지리적, 사회적, 시대적, 문화적으로 지극히 다양하면서 그 다양성을 아우르는 일관된 정신과 태도의 통일성을 내재한 운동이었음을 견지한다(『복음주의 확장』, 9-10, 이하 본서)

그 중 주요 인물인 윌리엄 윌버포스(William Wilberforce, 1759-1833)와 한나 모어(Hannah More, 1745-1833), 토마스 찰머스(Thomas Chalmers, 1780-1847), 찰스 그랜디슨 피니(Charles Grandison Finny, 1792-1875)를 중심으로 다룬다.(본서, 9) 이 네 명의 인물들이 본서에서 대표적으로 다루어지는 가장 큰 이유는 복음주의

의 영향력이 교회 내에서만 나타난 것이 아니라 사회 전반적인 변화의 원동력으로 작용했음을 명백히 드러낼만한 인물들이기 때문이다. 즉, 복음주의의 사회참여, 여성활동, 교회와 사회관계, 신앙부흥운동을 대표하기 때문이다. 그리고 이들은 지리적으로도 잉글랜드, 스코틀랜드, 미국을 대표하는 인물들이기 때문이기도 하다.

(2) 전개

저자는 먼저 1장에서 복음주의의 범위와 정의를 논한 후 복음주의의 확장 시기와 맞물린 시기의 사회적, 경제적, 정치적, 종교적 배경을 지리적으로 혹은 큰 1차 사료와 지도를 통해 매우 사실적으로 그려냈다. 사회적으로는 급속한 인구증가와 대도시의 급증, 경제적 변형과 교통망의 발전을 들었으며 이는 문화적 경제적 부산물들 곧 정보, 책, 사상적 흐름이 복음주의 시대 부흥의 도구가 되었음을 시사한다.(본서, 39) 정치적으로는 세 가지 사건, 곧 ①1789년 4월 30일, 미합중국의 첫 대통령 조지 워싱턴의 대통령 취임 선서 ②5월 4일, 베르사이유에 모인 프랑스 의회⁴⁾ ③5월 12일, 웨스트민스터 하원에서 있었던 윌리엄 윌버포스의 노예무역 폐지 제안 연설이다.

2장에서는 부흥과 부흥주의를 다룬다. 저자가 부흥과 부흥주의라는 용어를 각각 사용한 이유는 미묘한 차이를 부각시키기 위함인 듯하다. ‘부흥’은 의도하지 않았음에도 불구하고 나타나고 일어난 것을 뜻하는데 “사람들이 복음 설교에 특별하게 반응하여 거룩한 삶을 살고자 하는 특별한 노력을 보이는 강력한 시기”, 이를 다시 19세기 신학적 표현으로 하면 “같은 시기에 같은 종교 지도자 하에서 많은 사람 위에 임하심으로 죄에 대한 깊은 인식과 회심이 동반되는 성령의 부어주심”으로 정의한다.(본서, 60-61) ‘부흥주의’는 성령의 역사와 다수의 강력한 회심을 위해 기도하며 기대한다

4) 1789년 5월 삼부회(三部會) 소집을 일컫는데 이는 향후 ‘프랑스 혁명’의 전초가 되는 의회가 되므로 세계역사의 흐름을 바꾸어 놓았다.

는 것을 의미한다. 여하간 교회 대중에게 나타났던 현상들이 어떠한 윌리엄 블랙(William Black, 1760-1834)이 보게 된 뉴펀들랜드(Newfoundland)에서의 부흥으로 말미암은 지속적인 부흥의 시기(1790-1840년대)를 세 시기로 나누어서 기술한다. 첫째 시기는 1790년대이며 둘째 시기는 1800-1820년까지, 그리고 셋째 시기는 3장에서 다루는데, 1820년 이후 나타나기 시작한 새로운 방법의 부흥에 대해서다. 기억할 만한 것 두 가지는 첫 부흥시기의 첫째와 둘째 시기를 거치면서 캠프집회가 대형부흥의 중요 요소로 자리 잡았다는 것과 그 결과로 노예 및 흑인 여성 까지도 소수집단에서 이제 교회 내 종교적 영향력을 끼치는 세력으로 변모 되어갔다는 것이다. 영적 부흥을 재점화시켰던 캠프집회에 대해 저자는 그 연원부터 자세하게 다루고 있다. 결코 의도하지 않았지만 17세기 스코틀랜드에서 발전해서 미국 장로교로 유입된 ‘성찬의 계절(Communion season)’이라는 전통을 진행하는 중 맥그래디(James McGready, c. 1758-1817) 목사의 회중에게 1798, 1799년에 각각 회심의 역사가 나타나게 된 것이다. 그리고 1800년 6월 레드강가에 위치한 교회에서 시작된 수백여 명의 독특한 체험 이후 7월에는 개스퍼 강에서도 성찬식이 열릴 때 부흥을 체험하기 위한 이들이 야영지를 만들면서 캠프집회는 시작되었다.

3장에서는 1820-1850년 시기에 부각된 ‘새로운 방법의 부흥’을 논한다. 물론 찰스 피니가 그 선두주자가 된다. 특징은 대중적, 자발적인 이 부흥이 세밀하게 조직화되고 사회적으로도 인정받는 운동으로 변모해갔다는 것이며 부흥회 기간 내에 피니에 의한 ‘열망의 좌석’과 캠프집회의 ‘애통자의 자리’가 있어서 부흥운동에 사용된 기록이 있다. 계속된 캠프집회, 그리고 부흥을 위한 기도회도 있었지만 다소 익숙하지 않았던 방법들 곧 화려하고 담대하고 눈에 띄며 감정을 발산하는 형식이 피니 집회의 특징이다. 그리고 비슷한 시기 잉글랜드, 스코틀랜드 국교회와, 아일랜드 천주교인

들의 회심, 개신교로는 1826-1827년 캐번 주(County Cavan)의 하넘 경(Lord Harnham)의 영지를 중심으로 대규모는 아니었으나 부흥들이 일어났다. 다만, 이 시기 영국 지역에서의 부흥운동은 미국과는 다소 차이를 나타내었는데 천년왕국과 관계하여 미국 부흥사들은 일어나고 있는 부흥에 대해, 그리고 자신들의 역할을 후천년주의적 입장에서 주의 재림을 위해 노력 하는 것으로 이해했다는 것이고, 영국에서는 이 같은 부흥의 발현들이 전천년주의적 재림의 징조로 여겼다는 것이다.(본서, 106) 또한 이 시기부터는 부흥과 교회의 활동에 있어서 소책자 출간이 활발해지고 여러 종류의 자발적인 협회들이 설립되므로 현대 교인들의 인식 속에 있는 ‘문화적 도구를 통한 전도와 사명 감당’이라는 틀이 준비되었던 시기였다. 저자는 ‘부흥과 상황’이라는 소주제를 가지고 ①부흥은 영적 진공상태에서 발생한 것이 아니라 언제나 사전에 진행되고 있었던 몇 가지 예비요인이 있었다. ②외부세계의 상황과 사건이 중요한 촉매가 되기도 했다. ③부흥은 원래 시간에 제한 받는 주기적인 현상이었다는 것을 상황적 특징으로 피력했다.(본서, 115-116) 저자는 “많은 복음주의 교회의 성장은 부흥과 연결된 집단회심을 통해서가 아니라 느리고 지속적인 개인 전도를 통해서 이루어졌다”고 말하므로 교회가 교회됨의 자리를 굳게 하는 것은 결코 일시적인 분위기에서 조성되는 것이 아님을 보여준다. 즉, 회심 자체가(사실 그것이 진심인지 아닌지, 혹은 성령에 의한 것인지 감정에 의한 것인지조차 구분하기 힘든) 교회 내에 헌신자로 남아있는 보장은 아님을 견지하는 입장이 중요할 것이다.

4장은 ‘영성과 예배’에 대하여 복음주의의 확장에 큰 역할이 되었던 일련의 부흥이 단순한 선행시현만으로 그친 것이 아니라 실제 성도들의 삶과 생활에 그리고 예배에 있어서 얼마나 깊은 곳까지 영향으로 남았는지를 보여준다. 무엇보다 교회 내 문화의 틀을 새롭게 형성하게 되었다. 특히 복음주의 영성을 심도 있게 논의하기 위해, ‘세 가지 사례 연구’라는 제목을

할애하여 전혀 다른 배경을 가진 세 인물, 곧 ①뉴잉글랜드 회중교회 목사 라이먼 비처(Lyman Beecher, 1775-1863)의 첫 번째 아내 록산나(Loxana, d. 1816)와 그 딸 헤리엇(Harret, 1811-1896) ②선구적인 흑인 감리교 전도자 질파 엘로(Zilpha Elaw, c. 1790 - c. 1850) ③잉글랜드의 자선가이자 사회 개혁가였던 앤소니 에실리-쿠퍼(Anthony Ashley-Cooper, 1801-1885)의 신앙과 삶을 각각 세밀하게 다룬다. (본서, 134-145) 예배에 대한 인식도 다소 차이가 있어서 미국과 스코틀랜드 장로교 내에서는 갈등이 발생하므로 1837년에는 특히 미국 장로교가 구학파와 신학파로 분열되는 원인이 되기도 했다. 구학파가 제한과 분별이라는 전통적 예배의식과 분위기를 고수하려했다면 신학파는 열정적인 설교와 회중찬송을 통한 전도의 효과를 기대하는 것에 치중한 것으로 이해할 수 있다. 그래서 저자는 이 시기에 예배, 특히 찬송집의 출판에 대해서도 다양하게 언급하고 있음을 볼 수 있다.

5장은 복음주의의 실천적 현장 중 여성, 남성, 그리고 가정이 복음주의와 가지는 상관성을 역사적 자료들을 통해 세밀하고 방대하게 기술했다. 사역 및 설교자로서의 여성, 여성 교육의 중요성이 대두되기 시작했는데 이는 교회 구성원에 있어서 여성들이 차지하는 비율이 늘어갔다는 통계를 봐도 알 수 있다. 이 시기의 여성들 중 하나님의 부름과 사명에 대하여 남녀의 차이가 없음을 인식한 이들이 많았음을 알 수 있다. 특히 여성들은 설교자로, 작가로 복음주의의 영향력을 확대했으며 또한 여성으로서 가정과 가족 내에서의 훌륭한 역할을 감당했던 인물들이 있었다.⁵⁾ 저자는, 복음주의의 확장 시기에 있어서 결혼과 가족이라는 사회적 구조를, 복음주의 관점에서 다음과 같이 조망한다. ①복음주의의 확장과 성공에 여성의 지원이 활력이 되었다. ②‘남성과 여성으로 분리된 영역’을 복음주의는 교정하는

5) 헤이엇 비처, 조지 엘리엇, 메리 보즌켓, 사라 라이트 타운젠트, 앤 커틀러, 메리 버릿, 앤카, 도로시 리플러, 일라이저 반즈, 엘리자벳 다투, 한나 모어, 피니의 첫 번째 아내인 리디아, 두 번째 아내였던 엘리자벳 등 헤아릴 수 없을 정도로 많은 여성 사역자들이 열거되어 있다.

기능을 했다. ③복음주의자의 시각에 따르면 가정 및 가족에 대한 책임은 여성 뿐 아니라 남성에게도 크게 지워져 있었다. ④복음주의적 남성 이해는 신사다움, 남성다움, 명예, 소명, 덕 등의 전통적이고 가부장적 지배권을 표현하는 가정에서 서로 사랑하는 영적 공동체로서의 가족을 강조하는 새로운 경향의 도전을 받았다.

6-7장을 통해 선교를 목적으로 이루어진 활동 및 복음주의자들이 전도의 수단으로 지원한 주일학교에 대하여, 그 결과로 나타나게 된 도덕 및 사회적 개혁에 대하여 기술한다. 무엇보다 복음주의는 분명한 사회적 변화와 회개, 그리고 사회 각층의 다양한 대상들을 위한 조직을 설립하므로 보다 복음증거와 부흥에 용이한 사업을 추진했으며 결과 다양한 기관들이 설립 운영되었음을 상세히 다루고 있다. 이 같은 복음주의의 활동은 복음과 교회가 가지는 그 활동이 교회 내에서만 머무는 것이 아니라 복음전도의 대상이 되는 다양한 사회, 문화, 인종과 민족, 신분, 그리고 거기에 적합하고 용의주도한 사역을 위한 전문적 기관들을 설립 운영하므로 복음주의의 영향이 회심과 교회부흥에만 그친 것이 아님을 나타낸다. 아울러, 실제적으로 도덕적 개혁과 사회적 선한 변화들을 주도, 내지 영향력을 행사하여 사회와 정치, 그리고 나아가서는 국가와 세계 봉사에 대한 의지가 복음주의 내에 분명히 있을 뿐 아니라 그 열매 역시 - 두드러지거나 크지 않다 하더라도 - 나타났음을 영국과 북미를 중심으로 다룬다. 그리고 이 기관들에 의해 복음주의의 사역의 대상이 노예, 빈민, 공장근로자, 인디언과 원주민, 오지(奧地), 재소자들에게 이르기까지 전도와 선교의 대상으로 삼았던 것이다. 복음주의의 사회 및 정치에 곧 국가에 대한 역할에 있어 가장 팔목할만한 것은 대서양 노예무역의 폐지와(1807년) 노예해방령(1833년), 그리고 이를 이루기 위해 계속되었던 노예해방 캠페인(1823-1840년)에 있다. 미국에 있어서 노예에 대한 신학적, 교회적 입장은 남부와 북부가 큰 격차가 있었음은 주지의 사실이나 그 해소를 위해 겪은 교회의 분

열과 논쟁, 그리고 복음주의자들의 정치적 노력들은 세속사에서 크게 부각되지 않았던 것이 사실이다. 비록 미국에서 반노예제 세력의 연대에 있어 복음주의가 어느 정도 중심적인 역할을 한 것은 사실이지만 그럼에도 불구하고 공헌은 부분적이었음을 인정해야 할 것이다. 국가와 교회간의 관계 설정을 놓고 사실 중세는 천년 이상을 그렇게 고민하거나 국교회 자체를 거슬리거나 전복시키려했던 시도는 없었다. 그러나 1790년 이래 잉글랜드와 스코틀랜드의 국교회를 개혁하고 특권을 제한하려는 압박들은 비국교도들에 의해 집요하게 주장되었다. 이 같은 교회와 국가에 대한 관계를 두고 첨예한 대립과 논쟁은 결과적으로 19세기 초반 근본적인 국가의 정치 환경을 조성하는 데 기여를 했다. 복음주의는 세속 정치 내에서 도덕적, 영적 영역이 사라지지 않도록 지켜내려 했으며 자신들의 한계를 넘어서야 했을 때는 정치 당파들에 에너지를 불어넣었고 대중의 광범위한 정치 참여를 이끌어내기도 했다.⁶⁾

3. 후기

존 울프의 저서, 『복음주의 확장』의 원서는 2007년에 출간되었고, 마크 놀의 『복음주의 발흥』은 2004년에 출간되었다. 반대로 한국어 번역에 있어서는 존 울프의 글이 마크 놀의 것보다 2년 앞선다. 즉, 국내 독자들은 복음주의 시리즈의 기획된 의도와 용어의 정의, 의미, 그리고 복음주의가 제한하는 역사적, 지리적 한계 등에 대해 선지식이 없이 본서를 대할 가능성이 많았다는 것을 감안해야 한다.

이것은 필자가 전술한 것처럼, 복음주의에 대하여 선이해가 없는 일반 독자들에게는 상당히 난해한 책이 될 가능성이 있다는 것을 의미한다. 그리고 교회사를 전공했다 하더라도 종교개혁 이후를 전공하지 않았거나 혹

5) 존 울프/이재근 역, 287.

은 근현대사를 통틀어 지난 3세기 동안 유럽과 미국, 그리고 식민지 개척에 대하여 깊이 있게 연구하지 않은 학도들에게 상당히 이해하기 까다로운 면이 없지 않았다. 가장 큰 걸림은 바로 영국과 미국 식민주들과의 관계 이해, 그리고 미국의 역사, 지리적 지식의 부족, 교회사적 일들이 일어났지만 동시간대에 일어난 세계사적 사건들과의 연관성 부족, 무엇보다 다양한 인물들의 나열은 사실 독자들로 하여금 처음 글을 대하기에는 족히 당황하게 한다.

한 가지 더 언급할 수 있는 것은 본서의 전개와는 무관한 것으로 여겨지는데, 역자의 작은 실수로 보인다. 역자서문에 의하면, 네 명의 주요인물을 본서를 전재할 것으로 기대하게 하는데, 실제 원저자는 한나 모어(Hannah More)와 토마스 찰머스(Thomas Chalmers)에 대한 부분은 윌리엄 윌버포스(William Wilberforce)나 찰스 그랜디슨 피니(Charles Grandison Finny)에 비해 깊이 다루지는 않았다는 것을 알 수 있다.

필자는 이 책을 이해하기 위해 네 편의 논문과 두 편의 학술지, 그리고 세 권 정도의 단편을 읽어야 했다. 그리고 필자 나름대로 복음주의의 개념에 대하여 정리한 후 다시 이 글을 읽으면서 새롭게 보게 되는 역사가의 진중하고 깊이 있는 진술들을 대한다.

먼저, 복음주의라는 것이 단순한 부흥운동과 연관된 것으로 인식되어 온 협소한 연관성을 극복하는 것에 상당한 도움을 받았다. 보통은 1, 2차 대각성 운동이라는 것이 있었고 그것은 복음주의였다는 식으로 치부했던 복음주의에 대한 인식을 부끄럽게 생각한다. 수많은 연관성을 가지고 결코 동떨어질 수 없었던 관계들을 통해 지역별, 나라별, 교단별, 사회계층별로 확장되어간 복음주의의 영향력이 명백한 근거를 제시해줌으로 사실이었음을 확인하게 한다.

둘째, 등장하는 인물들의 상관성이다. 복음주의와 관계된 부흥운동이,

전혀 아무 상관없는 또는 어떤 연결고리도 없는 각자의 자리에서 동시다발적으로 발생한 것이 아니라는 것이다. 당사자들이 의도하지 않아도, 혹은 간절히 기대하고 바랐으므로 ‘허락된 부흥’이었다면 그들의 순회사역과 각자가 가진 특성들이 보다 세밀하고 심도 있게 복음을 위한 도구로서 사용되었음을 인정해야 한다. 그래서 영국과 미국, 캐나다 및 기타 식민지역들을 순회하면서 또는 그 결과 자신들의 자리에서 고유한 기능들을 가지고 모든 사회대상과 민족대상들을 복음의 대상으로 여기고 구령을 준비하고 실천했던 사료들을 기술한 저자에게 깊은 감사의 뜻을 전하고 또한 수고에 찬사를 보낸다. 복음주의, 혹은 부흥과 관계된 사실들을 대서양을 오가면서 기록하고, 또 인물별로 지명별로 정치적 사건별 상관성을 설명하는 것이 사실 부담이 될 수도 있었을 것인데 꾸준히 그리고 빠짐없이 작업에 임한 학자적 노력과 수고, 그리고 성실함에 또한 격려를 보낸다.

셋째, 현대교회 구성원들이 부흥에 대하여 가지는 다소 막연하고 너무 쉽게 인위적으로 의도하는 부분들이 사실 복음주의의 왜곡된 산물에 가깝다는 것을 다시 한 번 확인하게 되었다. 한국 교회가 가지는 부흥에 대한 소망과 바람만큼 기다림과 준비가 있는가 하는 문제를 성찰해야 한다. 즉, 인본주의적이거나 의도적인 왜곡된 부흥에 대한 집착이 아니라면 - ‘옥성호’가 말한 엔터테인먼트, 심리학, 마케팅, 신비주의의 방법 - 한국교회는 기다림과 조아림이 필요한 시대라는 것이다. 저자의 글을 통해서라면 분명히 부흥은 그 예비 작업이 있었다. 비록 아무 일이 일어나지 않아서 따분하거나 지루할 수 있는 말씀과 기도, 그리고 예배로 모이는 그 일상에 하나님의 일하심이 언제라도 나타날 수 있음을 인하여 두려움으로 또 간절함으로 준비하는 것이 보다 더욱 교회된, 성도된 자세라 할 것이다. 더구나 부흥과 부흥주의의 간격을 두지 않으려는 현대 교회의 부흥강박증에 대해서는 심히 깊은 우려를 가지고 있다. 필자는 이 부분을 표현하기에 상당히 어렵고 조심스럽다. 왜냐하면, ‘부흥과 같은 일련의 현상? 혹은 발현? 을 모든

기독교인들은 일평생 기대하고 갈급해해야만 마땅한 것이 아닌가?’ 하는 생각이 지배적이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 인위적, 의도적으로 이와 같은 일을 초래할 수 있다는 것, 그렇게 강한 확신과 주장과 실제 나타나버리는 일련의 현상들을 보면서 ‘인본적(人本的)’이고 ‘가공적(架空的)’인 느낌을 항상 받아왔기 때문이다. 즉, 성령에 의해 자연스럽게 당연히 나타나야 하는 하나님의 영광과 회심의 역사를, 설득과 강요로 말미암아 억지로 만들어간다는 느낌을 갖는다는 얘기다. 하나님을 위한 영광, 그리고 그로 말미암은 은혜의 혜택의 결과로 사람에게 주어지는 참된 평안과 열매를 맺어가는 것이 바른 순서일 것이다. 그런데 모여 있는 우리(교회)가 좋으면 그것이 영광이고 은혜고 응답이라는 등식이 은연중 성립되어 있는 것이 현실이 아닌가?

4. 부흥을 바라는 그리스도의 교회들을 위한 제언

합 3:2 여호와여 내가 주께 대한 소문을 듣고 놀랐나이다 여호와여 주는 주의 일을 이 수년 내에 부흥케 하옵소서 이 수년 내에 나타내시옵소서 진노 중에라도 긍휼을 잊지 마옵소서

여기서 하박국 선지자가 갈망하며 기도했던 제목은 “수년 안에 주의 일을 부흥케 하소서”라는 것이었다. 여기서 “주의 일을 부흥케 하소서”는 히브리어로 ‘하예이투, יתקו'ן' 로서 글자 그대로 번역하면 ‘주의 그 일을 소생하게 하소서’가 된다. 즉, 부흥이라 번역된 단어는 יתקו'ן인데, 이는 살다, 소생하다, 생명이 있다, 회복하다는 뜻이다. 엄밀하게 따지면 결코 수와 재정의 증가가 아니라는 얘기다.

그러면 구약에서 부흥과 관계될 만한 다른 단어는 없는걸까? 솔하게 많이 등장하는 단어가 있다. 그것은 바로 ‘번성’ 혹은 ‘편만’으로 번역된 ‘라바 ירב'ן'와 ‘샤라츠 יצ'ו'ט’이다. 개체, 물질에 관계없이 증가하고 확대되고

늘어가고 번성해지는 것을 의미한다. 구약에는 이 단어의 쓰임이 일백여회 이상 사용된다. 그렇다면 이 구약의 번성과 편만이란 말이 오늘날 교회의 부흥에도 적용될 수 있는 것인가? 그에 대한 필자의 대답은 ‘yes or no’이다.

① yes인 이유 - 세상을 창조하신 하나님은 텅 빈 세상에 뭔가를 채우기 원하셨다. 그래서 빛과 궁창, 물, 땅과 대기층, 그리고 이것을 바탕으로 기식하고 생존해나갈 수 있는 수많은 생물들을 창조하셨다. 그리고 그들에게 명령하신 첫 번째 명령이 바로 “생육, 번성”에 대한 것이다. 그리고 이것을 ‘인간에게도 똑같이 명령하셨는데 유독하게 인간에게 만복은 “정복, 다스림”이란 명령이 더 붙었다는 것을 알 수 있을 것이다. 즉, 인간은 단순히 생육과 번성으로 하나님이 기뻐하시고 계획하신 것이 아니라, 이 피조세계를 다스려서 영광 받으신다는 것이다.

여기에 굉장히 중요한 것은 그 부흥, 곧 번성과 편만은 이미 주시고 시작하게 하셨다는 것이다. 번성과 편만은 그냥 되게끔 되어 있는 것이다. 마치, 수도꼭지를 틀면 물이 나오게끔 되어있는 원리와도 같다. 즉, 원리와 공식으로서 주어진 축복이 바로 부흥이라는 것이며 풍성과 번성, 편만이라는 얘기다. (이 부분이 일반적인 종교와 기독교신앙과의 본질적인 차이이다. 기독교인은 꼭지만 틀면 - 바른 예배, 말씀, 기도 곧 성령충만과 인도 - 번성과 편만의 약속은 이루어진다. 그런데 이 본질적인 내용은 잊어버리고 혹은 무시하고 인간 스스로가 번성과 편만을 쟁취하려 한다는 것이다.)

② no인 이유 - 번성과 편만, 혹은 증가 자체가 목적인 경우는 결코 바람직하지 못하다. 편만 아니라 바른 혹은 정확한 복음이 아닌 것으로 교인을 무지가운데로 끌고 가면서도 “이것이 하나님의 뜻이다”는 논리가 있다. 목회자 개인의 소신과 철학이 성경으로 대체되어서 교인들은 그것을 하나님의 음성으로 받는 것에 익숙해져 있다. 따라서 아닌 것을 아니라고 말하는 사람은 이단이 되고 목사의 뜻을 거스르는 것이 아니라 하나님의 뜻을

거스르는 자로 여겨진다. 무엇보다 그 같은 사람들이 후에 만나는 고난을 하나님의 징계로 해석하는 것은 오늘날 교회가 가지는 미신이다.

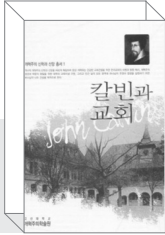
신약에는 우리가 일반적으로 생각하는 부흥과 관계된 말은 무엇일까? 사도행전을 통해 부흥과 관계된 단어로서는 ‘흥왕’으로 번역된 것이 있는데 사도행전 12장 24절에는 “하나님의 말씀은 흥왕하여 더하더라”고 기록되었고, 19장 20절에는 “이와 같이 주의 말씀이 힘이 있어 흥왕하여 세력을 얻으니라”고 기록되었다. 여기 쓰여진 ‘흥왕’의 헬라어는 ‘에욱싸넨, ηὐξανεῖν’인데 기본형은 아욱싸노(αὐξάνω)이다. ‘자라다’는 뜻으로 누가복음1, 2장에 예수님이 ‘자라갔다’고 기록했을 때도 이 단어가 쓰였고 고린도전서 3장 6절에 ‘자라게 하시는 이’가 하나님이라고 말할 때 여기 쓰여져 신약에는 5번 정도 사용된 것 같다.(다른 변형은 참고하지 않음)

그렇다면 여기서도 수와 재정의 증가를 말하는 것이 아님을 알 수 있다. 그 의미와 뜻은 분명히 가지고 있지만 오늘날 한국의 기독교인들과 목회자들은 말씀 앞에 분명하게 짚어야 할 것이 있다. 목회의 성공을 수와 재정의 증가라고 가지고 있는 그 생각 자체는 상당히 성경과 거리가 멀다는 것이다. 그것이 하나님의 축복이라는 논리를 세울 때, 그 반대상황의 절대 다수의 교회는 무엇인가? 말장난 같지만, 저주받았는가? 아니면 목사나 그 교회의 믿음이 없는 결과인가?

신구약 성경을 통해 분명하게 확인되는 ‘부흥’은 오늘날 우리 인식 속에 있는 것과 거리가 멀다. 그러나 바른 복음의 교회는 그 열매가 반드시 맺어지며 그 열매는 수적 증가와 재정적 증대로 나타날 경우가 있다. 그러나 이것은 절대적인 것은 결코 아니다.

또 하나 염려스러운 것은 잘못하고 있으면서 이와 같은 성경의 가르침을 위로로 삼지 않아야 할 것이다. 즉, 영혼구원의 그 어떤 흔적도 나타나지 않

으면서 성경이 수와 재정의 부흥을 말하지 않고 있다는 것을 자신의 도피적 혹은 합리적 위안으로 삼지 않아야 할 것이다. 복음이라는 속성은 그 역할에 있다. 바울의 고백대로 심는 일, 열심히 뿌리는 일까지만 우리의 역할이다. 그것을 자라고 열매 맺게 하는 것은 어떤 인위적인 노력과 열심히 개입될 수 없는 것이다.



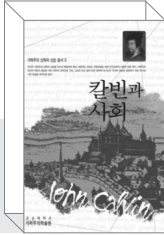
개혁주의 신학과 신앙총서① 『칼빈과 교회』

발간사 - 개혁주의학술원 원장 이환봉	4
칼빈의 교회론 - 교리와 목사직을 중심으로 - 유해무	13
칼빈과 교회연합운동 - 칼빈은 교회연합을 어떻게 이해했는가 - 이상규	43
칼빈의 교회와 국가 - 안인섭 교수	69
칼빈의 성찬론 - 성찬에서의 그리스도의 임재 - 이환봉	109
칼빈의 권징론 - 최윤배	147
칼빈의 예배론 - 칼빈의 창조론을 통해 살펴본 그의 예배 본질 이해 - 이신열	195
칼빈의 설교 (Calvin on preaching) - Prof. L. F. Schulze / 번역: 이신열	223

개혁주의 신학과 신앙총서② 『칼빈과 성경』



발간사 : 오직 성경으로 - 개혁주의학술원장 이환봉	4
칼빈과 성경의 영감 - 최홍석	13
칼빈과 성경의 권위 - 이승구	35
칼빈의 계시론 - 문병호	63
칼빈에게 있어서 신구약 실체의 통일성 김영규	89
칼빈과 구약 - 법규에 대한 칼빈의 이해- 신득일	127
칼빈의 성경해석 : 초기 개혁주의 고린도전서 주석에 있어서 전통과 혁신 - 줌 톤슨	151
칼빈의 기독교 강요와 주석과의 관계 연구 - 한성진	177
칼빈에게 있어서 말씀과 성령과 교회 - 황대우	199
칼빈의 설교관과 수행어 이해 - 최승락	231



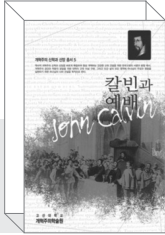
개혁주의 신학과 신앙총서③ 『칼빈과 사회』

발간사 : 개혁주의학술원장 이환봉	4
칼빈과 자본주의 유태화	15
부와 재산에 대한 칼빈의 이해 이환봉	41
칼빈의 질서와 형평성 이해 이신열	63
칼빈의 여성 사역에 관한 견해 심창섭	99
칼빈의 집사 직분 이해 로버트 M. 킹턴	135
칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구 제나인 E. 올슨	159
칼빈과 구호활동 이상규	177
피난민으로서의 칼빈 H.J. 셸더 하우스	201
교회법을 통한 칼빈의 제네바 성시화 손봉호	257

개혁주의 신학과 신앙총서④ 『칼빈과 영성』



발간사 : 개혁주의 학술원장 이환봉	4
구약의 '성령충만과 임재'에 대한 칼빈의 이해 신득일	13
신약의 자기 부인의 영성과 칼빈의 이해 채영삼	37
칼빈의 영성과 성경해석 안명준	73
칼빈의 경건 라은성	93
중보자 그리스도의 중보에 계시된 경건 문병호	129
성화의 관점에서 살펴본 칼빈의 경건 이신열	155
칼빈의 종말론적 영성 황대우	193
칼빈의 기도론의 영성 유형과 기도 모델 김순성	217
거짓된 영성에 대한 칼빈의 항거 이성호	247
칼빈의 경제사상에 반영된 그의 영성 권호덕	273



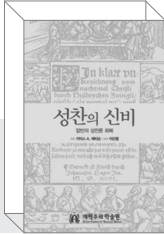
개혁주의 신학과 신앙총서⑤
『칼빈과 예배』

발간사 : 개혁주의 학술원장 이상규	4
삼위일체 하나님과 예배 이승구	9
16세기 예배 이해와 칼빈 최윤배	37
예배의 구성 요소에 대한 칼빈의 이해와 실천 주종훈	59
칼빈의 예배 이해 송영목	81
칼빈의 예배이해를 통해서 본 설교의 본질 이우제	107
칼빈 신학의 전반적 맥락에서 본 그의 성찬교리 로버트 레탐	137
예배안에서의 하나됨 김재운	157
칼빈의 예배와 영적전투 이해 이신열	175
칼빈과 예식서 루돌프 피터	205

개혁주의 신학과 신앙총서⑥
『칼빈과 종교개혁가들』



발간사 : 개혁주의 학술원장 이상규	5
칼빈과 루터의 하나님 상 비교연구 신정우	9
칼빈과 부써 황대우	31
칼빈과 필립 멜랑흐톤 이성호	51
칼빈의 후계자, 베자 임원택	69
칼빈과 버미글리, 같은 마음인가 아니면 다른 원천인가 김진홍	85
칼빈, 우르시누스, 올레비아누스 : 초기 개혁주의 언약론의 발전 이남규	107
칼빈과 불링거 : 두 종교개혁자의 교류협력, 애증 그리고 대담 박상봉	131
칼빈과 나스 조진모	153
칼빈과 재침례파 이상규	175
칼빈의 대적자 오시안더: 인간론을 중심으로 이신열	197
칼빈과 파렐 안인섭	219



번역서 『성찬의 신비』
키이스 A. 매티슨

추천의 글, R. C. 스프로울	II
감사의 글	V
소개의 글	VI
제1부 역사적 상황	
제1장 요한 칼빈의 성찬론	3
제2장 1500년대 개혁주의적 발전	53
제3장 1600년대와 1700년대의 개혁파 교리의 발전	99
제4장 1800년대와 1900년대의 개혁주의적 발전	139
제2부 성경의 증거	
제5장 구약의 그림자	191
제6장 신약의 현실	217
제3부 신학적 & 실천적 이슈들	
제7장 다른 성찬론에 대한 간략한 비판	255
제8장 개혁주의적 정통 성찬론을 향하여	285
제9장 실천적 이슈와 논쟁들	307
부록	
종교개혁이전의 성찬론	347
저자&역자 약력	377
BIBLIOGRAPHY	378
찾아보기	389



갱신과 부흥 2012. 07 _ Vol. 10

이번호에는 이상규	2
목회칼럼	4
건강한 교회, 건강한 목회 성경에서 해답을 찾아야 박영호	5
논문 : 개혁신학과 한국교회	12
칼빈의 개혁 사상과 한국 교회 이양호	13
한국장로교회의 연합을 위한 역사적·성경적 유산 박경수	63
종교 개혁은 오늘날에도 의미를 지니는가? 스투어트 길 / 이상규 역	98
리더십과 신칼빈주의 하성만	117
종교다원주의와 WCC 황대우	147
개혁교회의 사회적 책임 이상규	177
교회개혁의 역사와 인물3	206
콘질리아운동과 교회개혁 이상규	207
목회자와의 대담	212
윤희구 목사와의 대담	213
논문번역	232
은사주의적 칼빈 아리 바르스/ 정찬도 역	233
서평	254
헝크 헤너그라프 『빈야드와 신사도의 가짜 부흥운동』 주강식	255
이디스 L, 블럼호퍼 & 랜달발머 『근현대 세계 기독교 부흥-논쟁과 해석』 김영석	263
이상규 『한국교회 역사와 신학』 황인철	272
학술원 소식	278

개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운
부흥을 위해 세계적인 최선의 연구기반 형성과 학술연구 활동을
약속합니다. (2012년 7월 현재/ 총37교회 / 가나다순)

가음정교회	거제섬김의교회	거창교회	경주교회
고남교회	김해중앙교회	남천교회	대양교회
동상교회	매일교회	명덕교회	모든민족교회
밀양마산교회	부산동교회	반송제일교회	부산서면교회
부암제일교회	부산북교회	삼일교회	서문로교회
성도교회	성은교회	성안교회	성로교회
사직동교회	울산한빛교회	용호중앙교회	울산동일교회
울산동부교회	진주동부교회	진주북부교회	진해남부교회
초장동교회	충무제일교회	포항충진교회	향상교회
한밭교회			

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원