

갱신과 부흥

Reform & Revival
2020. Vol. 26



고 신 대 학 교
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

갱신과 부흥 26호

발행일 2020. 9. 30.

발행인 안 민

편집인 이신열

발행처 고신대학교 개혁주의학술원

kirs@kosin.ac.kr / www.kirs.kr

부산시 영도구 와치로 194 (051) 990-2267

판권 고신대학교 개혁주의학술원



「갱신과 부흥」 26호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

작년 12월 중국 우한에서 시작한 코로나19가 여전히 전세계의 많은 사람들의 삶을 위협하고 있는 상황입니다. 이런 어려움 가운데 창조주이시며 구원자이신 우리 하나님의 보호하심의 손길이 우리 모두와 함께 하기를 바랍니다.

저희 개혁주의학술원의 「갱신과 부흥」이 지난 2008년 창간호를 펴낸 이후 12년의 세월이 흘렀고 어느덧 26호를 출간하게 되었습니다. 지금까지 우리 학술지의 걸음을 인도하신 우리 주님께서 앞으로도 더욱 좋은 방향으로 인도하실 것을 믿어 의심치 않습니다. 저희 「갱신과 부흥」이 이 땅에 개혁주의 신학을 추구하는 많은 이들에게 좋은 안내자 역할을 넉넉히 감당할 수 있게 되기를 바랍니다.

정해진 투고기간 동안에 투고된 여러 논문들에 대한 심사위원들의 심사를 거쳐 이번 호에는 모두 10편의 논문이 게재되었습니다. 학술지의 발간과 논문 심사를 위해 수고해주신 편집위원장을 위시한 여러 심사위원들께 심심한 감사의 말씀을 전해 드립니다. 여러 좋은 논문들이 투고되었지만 이 논문들을 다 게재하지 못하는 것을 안타깝게 생각하면서 옥고를 투고해 주신 모든 분들께 다시 한 번 진심으로 감사드리는 바입니다.

이번호에는, 김명일 박사님의 “God’s Judgment through the Davidic Messiah: Paul’s Use of the Suffering Servant in Isaiah 53”, 배정훈 박사님의 “*Status Quaestionis* : 요한 크리소스톰과 철학-의학적 치료” 윤종훈



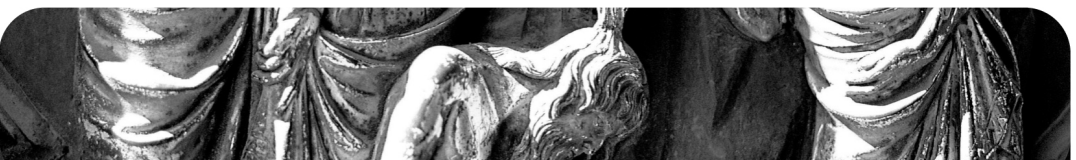


박사님의 “Revelation or Reason? The Different Perspectives on Church Polity Between Thomas Cartwright and Richard Hooker”, 류재권 박사님의 “개혁신의 전통 안에서 살펴본 윌리엄 퍼킨스와 데이비드 딕슨의 언약신학의 특징”, 권경철 박사님의 “그리스도의 구약 언약 보증에 대한 프랑수아 투레티니(1623-1687)의 견해: 투레티니와 레이데커의 견해에 나타난 양자의 관계를 중심으로”, 유정모 박사님의 “How Is God Known?: General Revelation in the Theology of Abraham Kuyper”, 김창훈 박사님의 “William Jennings Bryan the Fundamentalist in the Scopes ‘Monkey’ Trial”, 김재운 박사님의 “그리스도, 교회 그리고 문화 : 플라스크킬터와 디트리히 본회퍼를 중심으로”, 안수강 박사님의 “『長老教會婚喪禮式書』(1924/1925)를 통해서 본 혼례문화와 현재적 함의”, 김상학 박사님의 “The Baptismal Catechumenate in the Early Korean Presbyterian Church: Implications for Today”가 수록되어 있습니다.

「갱신과 부흥」 26호에 논문을 게재하시게 된 모든 집필자들에게 축하의 말씀을 전해 드리며 계속되는 학문적 활동과 연구가 더욱 활발하게 진척되기를 바랍니다. 코로나 19로 인해서 우리 삶이 위축되지 아니하고 우리의 모든 발걸음들이 더욱 우리 주님의 영광을 위한 삶으로 나타나기를 소원하면서 발간사를 마무리 하고자 합니다.

2020년 9월 16일

개혁신의학술원장 이신열 교수



개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2020. Vol. 26

차례

- 3 「개혁과 부흥」 26호를 펴내며 이신열
- 논문**
- 7 God's Judgment through the Davidic Messiah: Paul's Use of the Suffering Servant in Isaiah 53 Myong Il Kim
- 43 *Status Quaestionis* : 요한 크리소스톰과 철학-의학적 치료 배정훈
- 81 Revelation or Reason? The Different Perspectives on Church Polity Between Thomas Cartwright and Richard Hooke Jong Hun Yoon
- 109 개혁주의 전통 안에서 살펴본 윌리엄 퍼킨스와 데이비드 딕슨의 언약신학의 특징 류재권
- 143 그리스도의 구약 언약 보증에 대한 프랑수아 투레티니(1623-1687)의 견해: 투레티니와 레이데커의 견해에 나타난 양자의 관계를 중심으로 권경철
- 181 How Is God Known?: General Revelation in the Theology of Abraham Kuyper Jeong Mo Yoo
- 227 William Jennings Bryan the Fundamentalist in the Scopes "Monkey" Trial Chang Hoon Kim
- 265 그리스도, 교회 그리고 문화 : 필라스 스킨더와 디트리히 본회퍼를 중심으로 김재윤
- 295 「長老教會婚喪禮式書」(1924/1925)를 통해서 본 혼례문화와 현재적 함의 안수강
- 327 The Baptismal Catechumenate in the Early Korean Presbyterian Church: Implications for Today Sang Hak Kim

개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2020. Vol. 26

Contents

- | | | |
|-----|--|-------------------|
| 3 | Introduction | Samuel Y. Lee |
| 7 | God's Judgment through the Davidic Messiah: Paul's Use of the Suffering Servant in Isaiah 53 | Myong Il Kim |
| 43 | <i>Status Quaestionis</i> : John Chrysostom and Philosophical-Medical Therapy | Jung Hun Bae |
| 81 | Revelation or Reason? The Different Perspectives on Church Polity Between Thomas Cartwright and Richard Hooke | Jong Hun Yoon |
| 109 | The Covenant Theology of William Perkins and David Dickson in the Reformed Tradition | Jae Kwun Ryu |
| 143 | François Turretini on Christ's Suretyship in the Old Testament: highlighting Turretini's connection to Leydekker | Gyeong Cheol Gwon |
| 181 | How Is God Known?: General Revelation in the Theology of Abraham Kuyper | Jeong Mo Yoo |
| 227 | William Jennings Bryan the Fundamentalist in the Scopes "Monkey" Trial | Chang Hoon Kim |
| 265 | Christ, Church and Culture : Focusing on Klaas Schilder and Dietrich Bonhoeffer | Jae Youn Kim |
| 295 | A Study on Marriage Culture and Its Present Implications through <i>Forms of Marriage and Burial</i> (1924/1925) | Su Kang Ahn |
| 327 | The Baptismal Catechumenate in the Early Korean Presbyterian Church: Implications for Today | Sang Hak Kim |

God's Judgment through
the Davidic Messiah:
Paul's Use of the Suffering Servant
in Isaiah 53

Myong Il Kim

(Zion Presbyterian Church, Associate Pastor,
New Testament Theology)

- I. Introduction
- II. Messiah's Faithfulness in Romans 3:21-25?
- III. Justification through the Davidic Messiah in
Isaiah 53
- IV. Conclusion

[Abstract]

Nowadays the covenantal language in Romans 3:21–25 is controversial in New Testament scholarship. N. T. Wright’s Messiah Christology manifests the incorporated Christology and the faithfulness of the Messiah linked with significant arguments of Paul in Romans. The Messiah’s faithfulness is presented by “obedience” in his death on the cross. Especially, in Romans, several scholars stress the faithfulness of Christ based on God’s righteousness, which is his covenantal faithfulness, rather than faith in Christ. The suffering and death of the faithful Christ, who is the Suffering Servant in Isaiah 53, fits a martyrological trajectory and is applied to Paul’s Messiah Christology in Romans 1:18–4:25.

Paul’s main emphasis is not God’s righteousness through the Messiah’s covenantal faithfulness in this passage. Rather, God’s righteousness through faith in the Messiah is Paul’s main concentration in Romans 3:21–25. God’s wrathful judgment is executed on the place of the cross for the salvation of sinners—even those beyond the covenantal relationship in 1:18–3:20. The majority of this work will be conducted through careful exegesis of Isaiah 53 concerning the Davidic Messiah in Romans. The exegetical approach is mainly performed following arguments regarding the Davidic messianic Christology in Romans 3:21–25 to examine the function of the Davidic Messiah and the Messiah’s faithfulness in Paul’s discourse in Romans.

Key Words: Faith of Christ, Suffering Servant, Isaiah 53, God’s Righteousness, Covenantal Faithfulness, Christ’s Faithfulness

I . Introduction

Paul writes, “But now the righteousness of God has been manifested apart from the Law, being witnessed by the Law and the Prophets, the righteousness of God is through faith in Jesus Christ for all who believe” (Rom 3:21–22). In these verses, Paul highlights a key theme in Romans—the righteousness of God, which is linked to faith in Jesus, the Messiah. Christ’s death overcomes God’s wrath against sinners, which is Paul’s argument in 1:18–3:20. In Romans 3:21–25, Paul focuses on the Davidic Messiah’s role as the atonement to resolve the problem of God’s judgment over Jews and Gentiles.

Nowadays the covenantal language in Romans 3:21–25 is controversial in New Testament scholarship. Wright’s Messiah Christology manifests the incorporated Christology and the faithfulness of the Messiah linked with significant arguments of Paul in Romans. God is faithful to covenant promises in terms of Jesus’ faithfulness.¹ According to Wright,

Working from the beginning (3.21–23) and the end (3.26) of this short paragraph into the dense statement in 3.24–25, we discover that the faithful death of Jesus (which Paul sees in 5.6–10 as an act of divine *agapē* and in 5.15–19 as the act of the Messiah’s *hypakoē*, ‘obedience’) is more specifically an act of Exodus.²

The Messiah is “faithful” to God’s covenant plan, which is that

* This article is especially based on Myong Il Kim, “God’s Judgment through the Davidic Messiah: The Role of the Davidic Messiah in Romans 1:18–4:25” (Ph.D. diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2018), 84–100.

1 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress, 2013), 844.

2 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 845.

“Abraham’s seed would bless the world.”³ The Messiah’s faithfulness is presented by “obedience” in his death on the cross. Especially, in Romans, several scholars stress the faithfulness of Christ based on God’s righteousness, which is his covenantal faithfulness, rather than faith in Christ. In God’s covenantal relationship with his people, God’s righteousness is fulfilled in the faithful Messiah. The suffering and death of the faithful Christ, who is the Suffering Servant in Isaiah 53, fits a martyrological trajectory and is applied to Paul’s Messiah Christology in Romans 1:18–4:25.

The Messiah’s faithfulness is not suggested in this point of God’s judgment on the Messiah. Paul’s main emphasis is not God’s righteousness through the Messiah’s covenantal faithfulness in this passage. Rather, God’s righteousness through faith in the Messiah is Paul’s main concentration in Romans 3:21–25. God’s wrathful judgment is executed on the place of the cross for the salvation of sinners—even those beyond the covenantal relationship in 1:18–3:20.

This work will be conducted through careful exegesis of Isaiah 53 concerning the Davidic Messiah in Romans. The exegetical approach is mainly performed following arguments regarding the Davidic messianic Christology in Romans 3:21–25 to examine the function of the Davidic Messiah and the Messiah’s faithfulness in Paul’s discourse in Romans. This study investigates Paul’s understanding of the Davidic Messiah in Romans 3:21–25 to illustrate judgment on the Davidic Messiah rather than his covenantal faithfulness, which suggests God’s righteousness language as forensic.

3 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 942.

II. Messiah's Faithfulness in Romans 3:21–25?

Wright insists that the Messiah's faith in 3:22 must be defined as the Messiah's faithfulness to the divine plan for Israel, as well.⁴ The faith (πίστις) is faithfulness, which is always supposed to be the badge of Israel and the badge of Jesus.⁵ The answer in Romans 3:21–31 to the question is that the Messiah is faithful to death and, through his obedient death, God's faithfulness in the covenantal relationship with his people is displayed.⁶ He notes,

Once we understand Christos as the Messiah, Israel's representative, Israel-in-person if you will, the logic works out immaculately. (a) The covenant God promises to rescue and bless the world through Israel. (b) Israel as it stands is faithless to this commission. (c) The covenant God, however, is faithful, and will provide a faithful Israel, the "faithful Israelite," the Messiah. It is the tight coherence of this train of thought, rather than any verbal arguments about subjects and objects, prepositions and case-endings on the one hand, or preferential theological positions on the other, that persuaded me many years ago that Romans 3:22 speaks of the Messiah's faithfulness.⁷

In Wright's comprehension, covenantal faithfulness presents the larger category that includes God's judging righteousness. He maintains, "The covenantal perspective on election, and its redefinition through Jesus the Messiah, provides the larger category

⁴ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 839.

⁵ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 840.

⁶ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 841.

⁷ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 839.

within which ‘juridical’ and ‘participationist’ categories can be held together in proper Pauline relation.”⁸

Campbell feels that the faithfulness of Christ “fits smoothly into the downward martyrological trajectory in the story of Jesus’ passion.”⁹ His basis for this assertion is that faithfulness is an ingredient in the martyrdom theology.¹⁰ The image of a sacrificial death is employed in Isaiah 53 to describe the death of a martyr.¹¹ The sacrificial language of the atoning death of martyrs is used in 4 Maccabees 17:21–22.¹²

Romans 3:21–22 presents God’s deliverance through the faithful Christ for those who are faithful, a set of claims that establishes the argument of 3:27–4:22.¹³ He argues,

So a single motif can denote the presence of the narrative—or of one of its broad trajectories—within the apostle’s developing arguments: “obedience,” “blood,” “death,” “cross/crucifixion,” and so on. . . . So the claim that the phrase “the fidelity of Christ” could denote Jesus’ entire passion more broadly is quite consistent with Paul’s usual practice as that is attested elsewhere.¹⁴

Wright connects the faithful Messiah to the “righteous one” and

⁸ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 846.

⁹ Douglas A. Campbell, *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 611.

¹⁰ Campbell, *The Deliverance of God*, 611.

¹¹ Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), 192.

¹² “And through the blood of those devout ones and their death as an atoning sacrifice (ἰλαστηρίου), divine providence saved Israel that previously had been suffered” (4 Macc 17:22). In addition, in 2 Macc 6:13–16; 7:18, 32–33, 37–38; 4 Macc 6:27–29; 9:20; 10:8.

¹³ Campbell, *The Deliverance of God*, 603.

¹⁴ Campbell, *The Deliverance of God*, 611.

the opening of Romans. He continues,

And of course, for Paul, what this means in concrete terms is his death on the cross. The Messiah himself, in some versions of this narrative, is referred to as *ho dikaios*, "the righteous one." Whether or not we press that point, we see here the main thrust of Romans 1.3–4, and we understand more fully why Paul has used that opening precisely for that letter.¹⁵

Moreover, he relates the Messiah's death on the cross to martyrology.¹⁶ He states, "The answer seems to lie in Paul's retrieval of certain themes available at the time in which the sacrificial overtones already there in the fourth servant song were being reused in connection with martyrs whose deaths were thought to be in some sense redemptive."¹⁷ The redemption of the world, which is God's saving plan, was Israel's vocation. The saving was that "Israel's vocation would always involve Israel (or righteous martyrs within Israel) becoming a kind of sacrifice through which not only Israel itself but also the whole world would be rescued from its sinful, rebellious state."¹⁸ It is fulfilled through the sacrifice offered by Israel's representative Messiah, Jesus. The Messiah is faithful to God's gracious plan, which is expressed in God's promises to Abraham.

However, the Messiah Christology should be understood in the concept of the role of the Davidic Messiah, who is presented in the Old Testament, especially in Isaiah 53. The faithfulness of the Davidic

¹⁵ Campbell, *The Deliverance of God*, 611.

¹⁶ N. T. Wright, *Romans*, in vol. 10 of *New Interpreter's Bible*, ed. Leaner E. Keck (Nashville: Abingdon Press, 2002), 474–77.

¹⁷ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 845.

¹⁸ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 845–46.

Messiah does not suit his role in God's judgment. He is the agent of God's judgment, in which the covenantal faithfulness is unfamiliar.

In the Old Testament and the Second Temple Jewish writings, the Davidic Messiah—an eschatological figure who executes God's judgment—clearly appears. Paul continuously employs the concept of the eschatological Davidic Messiah in the flow of his argument in Romans. The Davidic Messiah is main content of the gospel of God in Romans 1:3–4. Paul definitely maintains that, “according to my gospel, God judges the secrets of men through the Messiah Jesus” (2:16). God's judgment is accomplished in the death of the Davidic Messiah (3:25) and, through the death and resurrection of the Davidic Messiah, the sinners are justified (4:25).

Lastly, in his argument concerning the Davidic Messiah's role, the agent of God's judgment, the focus of Paul is not the Messiah's faithfulness. Paul points to faith in the Messiah, rather than to the faithfulness of the Messiah. Contrary to the interpretation of “πίστις Χριστοῦ” as “the Messiah's faith/faithfulness,” Paul's statements concerning the Davidic Messiah in Romans (1:3–4; 2:16; 3:21–25; 4:25; 15:12) clearly involve the Messiah's role as the executor of God's judgment and faith in the Messiah. In this role, the Messiah's faithfulness is unfamiliar. God's salvation is accomplished through faith in the Messiah, whose role is that of executor of God's judgment. The theme of the covenantal faithfulness of the Messiah does not fit in this discourse of Paul in Romans.

III. Justification through the Davidic Messiah in Isaiah 53

The Suffering Servant in Isaiah 53 possesses, in himself, the characteristics of the Davidic Messiah. And his role is that of the executor of God's judgment in Isaiah 53. The righteous judgment of God's judgment is accomplished in the Suffering Messiah. New Testament scholars' interpretation of the Suffering Servant in Isaiah 53 as the Messiah's faithfulness for God's covenantal relationship fails to take adequate account of the execution-of-judgment aspect of righteousness. The righteousness language in the execution of God's judgment through the Davidic Messiah in Isaiah 53 is unfamiliar with covenantal faithfulness. He is the "righteous" (צַדִּיק) servant, whose role is justifying God's people. He will "make many to be accounted righteous" (Isa 53:11). This corresponds to the righteous Messiah—who executes God's judgment—instead of to the faithful Messiah—who is assumed to be faithful on the basis of translating the adjective "righteous" as "faithful."

1. Identity of the Suffering Servant: The Davidic Messiah

The Suffering Servant in Isaiah has characteristics that are described above as features of the Davidic Messiah. There have been debates, though, concerning the identity of the servant in Isaiah 53,¹⁹

¹⁹ See Christopher R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (New York: Oxford University Press, 1949), 3-4; J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah: A New Attempt to Solve an Old Problem* (Lund: Gleerup, 1951), 46; Claus Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, trans. David M. G. Stalker, OTL (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 93; David J. A. Clines, *I, He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53* (Sheffield: Sheffield Academic, 1976), 25-27; Wolfgang M. W. Roth, "The Anonymity of the Suffering Servant," *JBL* 83, no. 2 (June 1964): 171-79; Gordon Hugenberger, "The Servant of the Lord in the 'Servant Songs'"

whether he represents Israel,²⁰ the prophet himself,²¹ Moses,²² or the Davidic king.²³ The Suffering Servant in Isaiah 53 can be understood as the Davidic Messiah because the Davidic Messiah can include characteristics of Moses, and the feature of the royal figure in Isaiah is more suitable to the Davidic king. The Servant is linked

of Isaiah: A Second Moses Figure,” in Wenham, Hess, and Satterthwaite, *The Lord's Anointed*, 105–40.

- 20** See Collins, *The Scepter and Star*, 28; John Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh: T&T Clark, 1979), 180; Richard J. Clifford, *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah* (New York: Paulist Press, 1984), 175–81; George A. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40–55* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 171; Fredrik Häggglund, *Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); O. Eissfeldt, “The Promise of Grace to David in Isaiah 55:1–5,” in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, ed. B. W. Anderson and W. Harrelson (London: SCM 1962), 196–207; Christopher R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation, and Commentary to Chapter XL–LV* (Oxford: Clarendon Press 1964), 256–58; Westermann, *Isaiah 40–66*.
- 21** See E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1970), 234.
- 22** See P. D. Miller, “Moses My Servant: The Deuteronomical Portrait of Moses,” *Interpretation* 41, no. 3 (July 1987), 251–53; G. W. Coats, *The Moses Tradition*, JSOTSup 161 (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 133–41, 182–89; D. C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 68; Scott J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, WUNT 81 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995); Anthony Phillips, “The Servant: Symbol of Divine Powerlessness,” *ExpTim* 90, no. 12 (September 1979), 370–74; Hugenberger, “The Servant of the Lord,” 119; Klaus Baltzer, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55*, trans. Margaret Kohl, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 18–22.
- 23** Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19A (New York: Doubleday, 2002), 349–57; Daniel I. Block, “My Servant David,” in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, eds. Gordon J. Wenham, Richard S. Hess, and Philip E. Satterthwaite (Grand Rapids: Baker, 1995), 43–49; Schultz, “The King in the Book of Isaiah,” in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, eds. Gordon J. Wenham, Richard S. Hess, and Philip E. Satterthwaite (Grand Rapids: Baker, 1995), 141–65; John Goldingay, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55*, ICC (London: T&T Clark, 2006), 2:289.

to the Davidic house because the royal figure is mentioned in Isaiah 9:7, 11:1, and 55:3. The royal figure is described as possessing the Spirit of the Lord as does the Servant (Isa 11:2; 42:1).²⁴ Lucass remarks,

In Isa 11:1, the future hope of Israel will be a “shoot from the stump of Jesse and a branch out of his roots.” The term “branch” also features in Isa 4:2, as well as in Jer. 23:5 and Jer. 33:14–15, where again it is expressly connected with the Davidic monarchy. In Zech. 3:8 the “Branch” is connected not only with the title “servant,” but also the high priest. The term “Branch” in this passage is also understood as a messianic designation in later Rabbinic Judaism. . . . In Isaiah 53:2 it is said of the Servant that “he grew up before him like a young plant, and like a root out of dry ground.”²⁵

The Servant is compared to a young “shoot” (יִזְקָה) and a “root” (שֵׁרֶשׁ), as is the Davidic Messiah in 11:1–10.²⁶ This image “should be borne in mind here that in Isaiah to talk about ‘the root of Jesse’ means first that the tree has been hewn down, that the Davidic dynasty has come to an end.”²⁷ The accomplishment of the promise must start from the root. So, the plant imagery for the individual Servant is used for the Davidic Messiah, as well.²⁸

²⁴ He is the “Anointed Conqueror,” in Isa 59:21; 61:1. Moreover, Isa 52:14 is read as in 1QIs^a מְשֻׁחֵי (‘I anointed’). See Schultz, “The King in the Book of Isaiah,” 155.

²⁵ Shirley Lucass, *The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity* (London: T&T Clark, 2011), 99–100.

²⁶ Isa 4:2; Jer 23:5; Zech 3:8; 6:12. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 402.

²⁷ Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 402.

²⁸ J. Stromberg, “The ‘Root of Jesse’ in Isaiah 11:10: Postexilic Judah or Postexilic Davidic King?” *JBL* 127, no. 4 (2008), 655–69.

(1) Imparted knowledge for justification.

The Servant in Isaiah 53 can be realized as the Davidic royal figure with these clues, and that he is the Davidic Messiah explains his anointing.²⁹ The Davidic Messiah is characterized by knowledge imparted by God, which is a characteristic of the agent of God's judgment, as noted above. In the fourth servant song, the Servant "shall act wisely" (יִשְׁכִּיל; Isa 52:13), so that he will be the agent of God's judgment. The wisdom of the Davidic Messiah will lead to his exaltation (52:13).³⁰ Jan. L. Koole asserts similarities between David and the Servant, with the term "shall succeed" (יִשְׁכִּיל, 1 Sam 18:5-14; Isa 52:13).³¹ The *hiphil* of the term שָׁכַל (52:13) is employed as well to denote the Davidic Messiah "in Jer 23:5 f., where שָׁכַל parallels the making of 'justice and righteousness' in the world."³² This verb, "act wisely," additionally can be rendered as "succeed, be successful, or have good fortune."³³ Also, Goldingay says,

²⁹ Later, in Isa 61:1-3, the Messiah is a kingly figure, who has the Spirit of God on him (cf. 11:1-2; 42:1) and will bring good news and justice to the needy (see 11:4; 42:1-4, 7; 49:9-10).

³⁰ Goldingay, *Isaiah 40-55*, 2:289. LXX Isaiah 53:12 reads, "Ἰδοὺ σπυρήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα."

³¹ Jan L. Koole, *Isaiah III*, trans. Anthony P. Runia (Leuven: Peeters, 1998), 2:251.

³² Koole, *Isaiah III*, 2:264. Koole says, "The Davidic king shall reign as king and deal wisely (יִשְׁכִּיל), and shall execute justice and righteousness in the land, which is related to the Messiah in Jeremiah 23:5." He additionally writes, "The Servant will in fact restore justice in the world, 42:4. In the way the description of the Servant's success links up with that of Israel's great leaders, Joshua (Josh 1:7 f.), David (1 Sam 18:5, 13), Solomon (1 Kgs 2:3), Hezekiah (2 Kgs 18:7), where שָׁכַל *hiphil* is used alongside צִלַּח and explained by the fact that God was 'with' them; it is also related to the portrayal of the Messiah in Jer 23:5 f., where שָׁכַל *hiphil* is parallel with 'to execute justice and righteousness' (הַשְׁפֵּט וְצַדִּיקָה) in the world: for מִשְׁפָּט, cf. 42:4 (and 49:4; 50:8) and for צַדִּיק, 53:11." Koole, *Isaiah III*, 2:264.

³³ Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 394.

Indeed, most occurrences of this verb which may be translated “succeed” appear in contexts which suggest having insight so that this is also a plausible rendering there. The verb refers to knowing what you are doing. The servant, then, will demonstrate such wisdom, and this will lead to his exaltation (v. 13b). The closing description of the servant’s exaltation in 53:11–12 will speak of his knowledge and his success, again using terms which recall a king like David.³⁴

This term שָׁכַל is “said to have come from God or his Spirit (cf. Neh 9:20; 1 Chr 28:19; Ps 32:8; Dan 9:22), just as ‘perception’ in general is in the most varied ways dependent on God, or is related to him.”³⁵ Yahweh will anoint the Davidic descendant in Isaiah 40–55 as in Psalms 2 and 89, which characterize “Kingship and the role of God’s anointed, comprising one of the twin pillars in the official theologumenon of Judah.”³⁶ Concerning Isaiah 52:14, Goldingay comments, “More literally the verse reads ‘just as many were appalled. . . . so his appearance [is/will be] an anointing beyond that of a human being.’”³⁷ The anointing is through the endowment of the Spirit of the Lord, which is a feature of the Davidic Messiah in Psalm s.³⁸ Isaiah shows the dazzled attention of the nations and kings to the Servant as in Psalms 2 and 89 (see Isa 52:15).³⁹ With the knowledge that is given with God’s Spirit, the Davidic Messiah in Isaiah 52:13–

³⁴ Goldingay, *Isaiah 40–55*, 2:289.

³⁵ Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 394.

³⁶ P. D. Hanson, “The World of the Servant of the Lord in Isaiah 40–55,” in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ed. William H. Bellinger Jr. and William R. Farmer (Harrisburg, PA: Trinity Press, 1998), 15.

³⁷ Goldingay, *Isaiah 40–55*, 2:291.

³⁸ J. H. Christopher Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 278.

³⁹ Hanson, “The World of the Servant of the Lord in Isaiah 40–55,” 16.

53:12 attains the role of agent of God's judgment.

2. The Agent of God's Judgment

The Davidic Messiah, who is the Suffering Servant, will fulfill the judgment of God, which is expected in the heavenly courtroom scene in Isaiah 40–55. In Isaiah 42:12, Yahweh will let him know (וְנִלְמַדְהוּ; *piel* of לָמַד) a way of “justice” (מִשְׁפָּט; κρίσις) and “understanding” (דַּעַת; σύγχεσις). The judgment idea is significant—corresponding to the knowledge of the Servant in Isaiah 53. The phrase, “through his knowledge,” is strongly stressed in 53:11.⁴⁰ With the result of this knowledge, the Messiah makes “the many” justified.⁴¹ It is the climax of the judgment scene.⁴²

Although the covenant relationship should not be overlooked in explaining the features of the Messiah in Isaiah 40–55, the features of a lawsuit between YHWH and YHWH's people are more evident.⁴³ This theme is an extension of YHWH's heavenly courtroom of Isaiah 6:1–5. The theme of the return from “exile” does not have any significance here.⁴⁴ Andrew Lincoln attests,

⁴⁰ Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 425.

⁴¹ The people of God, who are referred to by ‘we/us/our’ (40:8; 42:24; 47:4), believe the Word of the Lord (Isa 53:1). Goldingay, *Isaiah 40–55*, 2:296–67. The ‘many’ in 53:11 are the people of God, who are the ‘we’ of verses 1–10. Goldingay, *Isaiah 40–55*, 2:326.

⁴² Goldingay, *Isaiah 40–55*, 2:325.

⁴³ Andrew Lincoln, “A Life of Jesus as Testimony: The Divine Courtroom and the Gospel of John,” in *Divine Courtroom in Comparative Perspective*, ed. Ari Mermelstein and Shalom E. Holtz (Leiden: Brill, 2015), 149. In the LXX, the noun κρίσις ‘judgment,’ occurs in 40:27; 42:1, 3, 4; 49:4, 25; 50:8, 9; 51:4, 7; 53:8; 54:17, and the verb κρίνω, ‘to judge,’ appears in 49:25; 50:8; 51:22.

⁴⁴ B. S. Childs, *Isaiah: A Commentary*, OTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 295; John D. W. Watts, *Isaiah 34–66*, rev. ed. WBC 25 (Nashville: Thomas Nelson, 2000), 75.

In the context of exile in and return from Babylon the contests with the gods of the nations dominate, Israel's God serves as both judge and prosecutor, and the purpose of the contests is to show that although Babylon appears to control history, the real ruler is Israel's God with the immediate issue being whether or not YHWH is the cause of Cyrus' advent and Babylon's downfall.⁴⁵

YHWH summons nations to the courtroom for conducting a trial, in which God's sovereignty over history is manifested.⁴⁶

The judgment of the heavenly king that is manifested in the trial of the nations is over his people, too. The Lord invites his people, who are "Judeans in exile and those remaining in Jerusalem," to the courtroom and delivers an indictment for them.⁴⁷ He is "indeed the one who has brought about their plight as an expression of justified wrath at their disobedience (cf. 42:22-25)."⁴⁸ The indictment of YHWH, though, is not the last word in this courtroom scene. The salvation of his people is assured within the salvation oracles, which "ensure that indictment is not YHWH's last word."⁴⁹ The feature of the Servant is connected to the scene of God's courtroom, in which he judges over the nations and his people. Isaiah 42:1-4, the first song for the Servant, is spoken in the heavenly court.⁵⁰ The frame

⁴⁵ Lincoln, "A Life of Jesus as Testimony," 150. Additionally Blenkinsopp writes, "There is no mention here of preparing a route for return from exile in Babylon. It is, rather, that processional way is to be prepared for the return of Yahweh to his people." Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 181.

⁴⁶ Childs, *Isaiah*, 317.

⁴⁷ Lincoln, "A Life of Jesus as Testimony," 150.

⁴⁸ Lincoln, "A Life of Jesus as Testimony," 150.

⁴⁹ Lincoln, "A Life of Jesus as Testimony," 150.

⁵⁰ H. G. Reventlow writes, "The first Song (42:1-4) is a divine proclamation, spoken in the heavenly court, in which the Servant is called to his office, whereas in 49:1-6

of the fourth song (52:13–15; 53:11b–12) is closely related to the first song in style and in speaker.⁵¹

In Isaiah 52:13–15, which is paralleled with 42:1, the Servant is “introduced with the mission to bring *טִישָׁמִי* (‘justice’) to the nations.”⁵² In this verse, Yahweh himself designates “the office and reward of his Servant,”⁵³ who in Isaiah 40–55 would establish justice, which is the first thing of God’s commandment in Isaiah 42:3.⁵⁴ While the Servant will faithfully bring justice (*טִישָׁמִי יוֹצִיא לְאֶרֶץ*, εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν), the term “faithfully” is intertwined with the judgment language in the courtroom scene, as noted above. The office of the Servant reaches its goal exactly as in Isaiah 42:4: “He will not grow faint or be crushed until he has established justice (*טִישָׁמִי*) in the earth.”⁵⁵ The courtroom scene is manifested in Isaiah 53, which is in accord with God’s judgment in the heavenly courtroom in Isaiah 40–55.⁵⁶ There are terms of judgment after Yahweh places the guilty verdict on the Messiah. In Isaiah 53:8, “oppression” (*עֲצָר*), which can be more accurately rendered as “restrained,”⁵⁷ suggests

and 50:4–9 the prophet speaks on his own behalf. An observation which recently has gained more attention, however, is that the frame of the fourth Song (52:13–15; 53:11b–12) is in style and speaker closely connected with the first Song: In both texts it is Yahweh himself who outlines the office and reward of his Servant.” H. G. Reventlow, “Basic Issues in the Interpretation of Isaiah 53,” in Belling and Farmer, *Jesus and the Suffering Servant*, 25.

51 Belling and Farmer, *Jesus and the Suffering Servant*, 25.

52 Childs, *Isaiah*, 412.

53 Reventlow, “Basic Issues in the Interpretation of Isaiah 53,” 25.

54 Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, 277; Schultz, “The King in the Book of Isaiah,” 155.

55 H. Hermisson, “The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah,” in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, ed. Bernd Janowski and Peter Stuhlmacher, trans. Daniel P. Bailey (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 34.

56 Concerning courtroom language in Isaiah 52:13–53:12, see Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 402.

57 Smith, *Isaiah 40–66*, 453.

the Messiah's arrest and imprisonment.⁵⁸ Lincoln says, "The Servant is nevertheless confident that the courtroom is ultimately that of YHWH who will provide vindication. Though justice from humans is denied him (LXX 53:8), the Servant will be lifted and glorified (LXX 52:13) and the servant will be with a glory not from humans (LXX 52:14)."⁵⁹ The last verdict in this passage (Isa 53:11) is presented on the Servant in the Judgment scene, which is "צַדִּיק עַבְדִּי לְרַבִּים:" (my servant, the righteous one, shall make many righteous).⁶⁰ As noted above, the *hiphil* of צַדִּיק means "acquit, declare innocent" (Exod 23:7; Deut 25:1; 1 Kgs 8:32; 2 Chr 6:23; Prov 17:15; Isa 5:23) in a judicial sense. In its forensic meaning, it means "declare to be in the right" (in the context of Job's debate with his friends).⁶¹ For this reason, the Servant can acquit them in the judicial sense before the divine justice.

(1) The Role of High Priest: Substitution for God's Judgment.

While the Servant in Isaiah 53 possesses the characteristics of the agent of God's judgment, he is particularly expected to bear and atone for sins to solve the problem of sins that bring about God's wrath and judgment. The Suffering Servant presents the solution for

⁵⁸ Smith, *Isaiah 40–66*, 453.

⁵⁹ Lincoln, "A Life of Jesus as Testimony," 151.

⁶⁰ Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 424; Goldingay, *Isaiah 40–55*, 2:325.

⁶¹ Robert Chisholm, "Forgiveness and Salvation in Isaiah 53," in *The Gospel according to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser (Grand Rapids: Kregel Academic, 2012), 200. Contra John J. Collins: *A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 358, 393; Hägglund, *Isaiah 53*, 74–77; R. N. Whybray, *Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah Chapter 53* (Sheffield: Sheffield Academic, 1978), 68–69 suggest the meaning of "leading righteous" as in Dan 12:3.

God's imminent judgment over God's people. Moreover, it should be considered that liberation (דְּרוּר) of the wicked people from exile requires forgiveness of the sins of God's people to execute just judgment. Liberation (דְּרוּר) serves as representation for "the redemption of the individual, and particularly for the forgiveness of sins."⁶² Furthermore, his role is also that of priestly messiah, who has suffered (Isa 52:14; 53:3, 7). The Lord has laid on him the iniquity of us (53:6). Through this priestly role, the Davidic Messiah bears God's judgment on him.⁶³ The Davidic Messiah will announce liberty and release, which is "the Messiah at work, bringing in his reign of justice and righteousness (11:3-5; cf. also 1:27)."⁶⁴ Isaiah 1:27 reads, "Zion shall be redeemed by justice, and those in her who repent, by righteousness (בְּצִדְקָה)." God's justice and righteousness connote his vindication and salvation.⁶⁵

The Servant bearing the sins of the many plays a substitutionary role,⁶⁶ and he is described as atoning sins and assuaging God's wrath.⁶⁷ It echoes the scapegoat ritual (Lev 16), in which one is sacrificed as an atonement offering (הַטּוֹאֵר).⁶⁸ The other carries

⁶² Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 210.

⁶³ Schultz, "The King in the Book of Isaiah," 159.

⁶⁴ John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 565.

⁶⁵ Smith, *Isaiah 1-39*, 115; Childs, *Isaiah*, 22; Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, 187.

⁶⁶ Hermann Spieckermann, "The Conception and Prehistory of the Idea of Vicarious Suffering in the Old Testament," in Janowski and Stuhlmacher, *The Suffering Servant*, 1-15; Hermission, "The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah," 16-47; Jarvis J. Williams, *Christ Died for Our Sins: Representation and Substitution in Romans and Their Martyrological Background* (Eugene, OR: Pickwick, 2015), 35-73. Contra Whybray, *Thanksgiving for a Liberated Prophet*, 29-97.

⁶⁷ Concerning the cultic idea in Isa 53, see Williams, *Christ Died for Our Sins*, 35-73.

⁶⁸ Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 351.

iniquities of all, and it is “cut-off land.”⁶⁹ It recalls the Davidic Messiah, who is the Suffering Servant, being cut off from the land of the living (נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים in 53:8b).⁷⁰ Indeed, the term אָשָׁם (“guilt offering”) is described as an atoning sacrifice for sin in Lev 4–5, 7.⁷¹ God accepts the Servant as “a substitute for the sacrificial guilt offering.”⁷² It is widely regarded as the primary expiatory offering for voluntary or involuntary sin (Lev 5:1–26 [5:1–6:7]; 7:2; 14:24).⁷³ It is the sacrifice for the removal of guilt and liability for punishment.⁷⁴ The “atonement” is made by the priest (5:16, 18; 6:7). The juxtaposition of atonement and forgiveness constantly appears in the atonement passages, e.g., in Leviticus 4:20, 26, 31, 35; 5:6, 10, 13, 16, 18; 6:7.⁷⁵

The high priest' role in the atonement is implied with the term, יָדָה in Isaiah 52:15. The meaning of “sprinkling” is frequently offered for the translation of this term.⁷⁶ The sprinkling is the activity that the high priest carries out on the Day of Atonement. The Servant

⁶⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 351.

⁷⁰ Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 351.

⁷¹ Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 118, 351; David L. Allen, “Substitutionary Atonement in Isaiah 53,” in Bock and Glaser, *The Gospel according to Isaiah 53*, 179; Smith, *Isaiah 40–66*, 448–49; Martin Hengel and D. Bailey, “The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period,” in Janowski and Stuhlmacher, *The Suffering Servant*, 125.

⁷² Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 118.

⁷³ Richard E. Averbeck, “Sacrifices and Offerings,” in *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 720; Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 351; D. Kellermann, “אָשָׁם,” in *TDOT*, 1:433.

⁷⁴ Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 351.

⁷⁵ Allen, “Substitutionary Atonement,” 179, also says, “Significant also is the fact that two additional Hebrew words in verse 10 come directly from the vocabulary of the guilt offering found in Leviticus: נֶפֶשׁ (“soul” or “life”), and the conjunction וְאִם.”

⁷⁶ Contra Spieckermann, “The Conception and Prehistory of the Idea of Vicarious Suffering in the Old Testament,” 1–15.

will expiate for the many nations. The verb **זָרַק** in 52:15 is the verb used for sprinkling blood on an altar in Leviticus 4:6; 5:9; 8:11, 30; 13:7; 16:14, 19.⁷⁷ According to Lucass, “An alternative suggestion for the uncertain Hebrew word often translated as ‘startle’ is ‘sprinkle’—the act that the high priest carried out following his emergence from the Holy of Holies, having offered the blood sacrifice on the Day of Atonement.”⁷⁸ In addition, this is a cultic concept, in which the Servant’s atoning role is suggested.⁷⁹ The Servant is “the provision and plan of God, who himself superintends the priestly task (Lev 16:21) of transferring the guilt of guilty to the head of the Servant, giving notice that this is indeed his considered and acceptable satisfaction for sin.”⁸⁰ The Davidic Messiah has “the priestly duty (Lev 16:21) of ‘transferring the guilt of the guilty upon the Servant’ so that he makes ‘satisfaction’ for sin.”⁸¹ Thus, the Suffering Servant will achieve what the kings of Israel and priests had failed to achieve.⁸²

Additionally, the role of atonement is not just that of Moses because the Davidic messianic figure has the role of the high priest in the atonement. He fulfills God’s judgment through his atonement as the Davidic Messiah, as noted below. Because the Messiah’s sacrifice and the punishment of God, which is loaded on him. The Judge

⁷⁷ The ESV, NIV, NASB, HCSB render **זָרַק** as “sprinkle.”

⁷⁸ Lucass, *The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity*, 110.

⁷⁹ Lucass, *The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity*, 110.

⁸⁰ J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 42.

⁸¹ Randall Heskett, *Messianism within the Scriptural Scroll of Isaiah* (London: T&T Clark, 2007), 158.

⁸² Hanson, “The World of the Servant of the Lord in Isaiah 40–55,” 17.

pronounces justification (Isa 53:11). While the broader theme of covenantal faithfulness might be considered in the context of the Suffering Servant, the main feature of righteousness in Isaiah 53:11 is the righteousness of God, which is mainly judging righteousness.

3. Justification for Many

Particularly, the Suffering Servant in Isaiah 53 offers a significant clue to interpret the redemption of Romans 3:21–25, as well as the justification from the resurrection of Christ in Romans 4:25.⁸³ Richard Hays says, “The letter to the Romans is salted with numerous quotations of and allusions to Isaiah 40–55, including several passages that seem to echo the Suffering Servant motif of Isaiah 53 (e.g., Rom 4:24–25; 5:15–19; 10:15; 15:21).”⁸⁴ The justification of God’s people, the accomplishment of righteousness and atonement through his humiliation and exaltation in Isaiah 53 will be examined below. Paul’s messianic “σπέρμα” can be the righteous one described in Isaiah 53 and in Habakkuk 2:4.⁸⁵ Wright understands Isaiah 40–55, which includes the Suffering Servant idea, to deal “specifically with divine faithfulness.”⁸⁶ Wright describes, “Somehow the work of the ‘servant,’ and specially the redemptive achievement of his suffering and death, are the manifestation in action of the divine ‘righteousness,’ the accomplishment of the divine ‘salvation,’ and above all the full expression of what it means that YHWH, Israel’s One God, has at last returned in glory to Zion.”⁸⁷ Through the Messiah’s faithfulness,

⁸³ Roy F. Melugin, “On Reading Isaiah 53 as Christian Scripture,” in Bellinger and Farmer, *Jesus and the Suffering Servant*, 67; Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), 29–33.

⁸⁴ Hays, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul*, 63.

⁸⁵ Hays, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul*, 135.

⁸⁶ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 882.

the righteousness of God has been manifested while God's righteousness was questioned by the failure of Israel. The Messiah appears in the climax of Isaiah 40–55, and his obedience leads to a sacrificial death.⁸⁸ The Messiah's faithfulness is clearly presented in the Servant in Isaiah 53. Wright asserts, "His obedience leads to a shameful and shocking death, shocking partly because of his shamefulness, partly because of its vicarious character."⁸⁹ He continues, "Within the larger flow of the section, the Servant's successful mission accomplishes the renewal of the covenant (chapter 54) and of creation itself (chapter 55), with the open invitation going out to 'everyone who thirsts' to share in the covenant originally made with David."⁹⁰ Although Israel is not faithful, the Messiah has been faithful, so that "the Abraham covenant is fulfilled."⁹¹

However, the Suffering Servant in Isaiah 53 is not just concerned with the faithfulness of the Davidic Messiah. The righteous Davidic Messiah, who will justify the many in the background of Yahweh's courtroom, is primarily manifested in terms of his agency of God's judgment. In other words, the role of the Suffering Servant in Isaiah 53 is the sufficient fulfillment of God's righteous judgment.⁹² The righteous Messiah will bring justice for all the nations, "a task that is close to the king's responsibilities in Psalm 71:1–4 (cf. Isa 42:1–4)."⁹³ Because of God's vindication for the righteous Messiah, the Davidic

87 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 682.

88 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 999.

89 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 999.

90 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 999.

91 Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 999.

92 Heskett, *Messianism within the Scriptural Scroll of Isaiah*, 128.

93 Joshua Jipp, *Christ Is King: Paul's Royal Ideology* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 230. See Lucass *The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity*, 108–9.

Messiah can vindicate many (Isa 53:11-12). Jipp writes,

His accomplishment of justice is shown in providing just verdicts and deliverance for the oppressed (Ps 42:2-3, 7). Like the psalmist, the Servant experiences violent oppression from his enemies and asks God to enter into judgment with him and his adversaries. The Servant expects God to deliver him from shame and appeals to divine help as the basis for his justification (Isa 50:7-9). The third Servant Song is similar to the depictions of the suffering king in the Psalter; the one whom God has commissioned to provide justice for the nations now experiences the shameful reproach of shame from his adversaries.⁹⁴

The vindication for the righteous Davidic king in Psalms is paralleled with the righteous Davidic Messiah in Isaiah 53.⁹⁵ As noted above, God's vindication for the king arises because of the righteousness of the Davidic king. While the righteous Messiah is despised and rejected and suffers (53:1-3), he is innocent and righteous (53:8-9, 11). Since his suffering is from a failing of justice (53:8), God vindicates and exalts him (52:13; 53:11-12). God's vindication of the righteous Messiah can allow him to make many to be accounted righteous (53:11).

While the vicarious character of the Davidic Messiah's atonement is presented in his shameful and shocking death, this more aptly fits God's punishment because of the iniquity of all. The suffering of the Messiah is an articulation of God's wrath against the Messiah, rather than of the Messiah's faithfulness. It supports the sternness

⁹⁴ Jipp, *Christ Is King*, 230.

⁹⁵ Goldingay, *Isaiah 40-55*, 2:231.

of God's judgment through the Davidic Messiah. The judgment of God on the Messiah because of the severe sin of all sinners leads to the shameful and shocking death to justify the many.

In Isaiah 53, the speaker mainly pronounces Yahweh's power in the Servant to deliver his people. Delineating the faith of the people, instead of the Messiah's faithfulness in Isaiah 53:1, the speaker continuously talks about "the arm of Yahweh" (53:1-2).⁹⁶ Considering the context of the previous chapters (Isa 49-53), God's restoration of Israel is accomplished with his power ('his arm or hand,' 50:2; 51:5, 9; 52:10).⁹⁷ While Israel fails to recognize the "arm of Yahweh," the speaker asks Israel to believe his report, in which the "arm of Yahweh" is revealed." This request presumably "constitutes an indirect acknowledgment by the speakers that they themselves had not at first believed what they were told about the servant."⁹⁸

What is the content of this report? The speaker focuses the report mainly on the Servant's humiliation and exaltation, which causes the deliverance of Israel.⁹⁹ The speaker's statement is an incredible report (שמורעה, 53:1).¹⁰⁰ This report is astonishing and shocking (52:13-14) because it has never been told (52:15). The central thought of the report is focused on the Servant's suffering and exaltation, yet the contrast is present in the people's thought.¹⁰¹ The anticipation of the Messiah is totally different from the thought of the people. Blenkinsopp explains,

⁹⁶ Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 400.

⁹⁷ Oswalt, *The Book of Isaiah*, 376.

⁹⁸ Goldingay, *Isaiah 40-55*, 2:297.

⁹⁹ Westermann, *Isaiah 40-66*, 257.

¹⁰⁰ Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 349.

¹⁰¹ Oswalt, *The Book of Isaiah*, 376.

But if the passage appears to break abruptly into the context at this point of the book it also has unmistakable links with previous chapters. The presentation of the servant to the nations (הַגִּיד . . . עֲבָדֵי . . .) is reminiscent of 42:1 (הוּ עֲבָדֵי), the reassurance of ultimate success in the face of trials and discouragement recalls previous pronouncements about a servant (49:5–6; 50:7–9), and the transition from humiliation to exaltation, from being an object of contempt to receiving deferential treatment from kings, replicates the comment added to one of the previous servant passages (‘when they see you, kings will rise to their feet, princes will pay you homage,’ 49:7).¹⁰²

The Messiah’s salvation is not just through his victory over their oppressors but through his humiliation. And John Oswalt goes on to say,

On this reading, the Gentiles will find the humiliation of the Deliverer shocking because they have never heard before that it is through the loss of all things that the Savior will conquer all things. This seems to be the sense in which Paul uses the passage in Rom 15:21. The nations have not heard this amazing truth before, and Paul wants to be among those who tell them first.¹⁰³

The new aspect of this report that people never dreamed comes with the Servant’s bearing, and being burdened in, his suffering.¹⁰⁴ Westermann holds, “In this connection it should be noticed that two

¹⁰² Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 349.

¹⁰³ Oswalt, *The Book of Isaiah*, 380–81.

¹⁰⁴ Westermann, *Isaiah 40–66*, 263.

things are involved in what the Servant bears, what he has loaded upon him—the sins of the others and the punishment which results upon him.”¹⁰⁵ The Servant’s suffering causes the people’s healing (Isa 53:5), which “includes as well the forgiveness of their sins and the removal of their punishment, that is to say, the suffering.”¹⁰⁶ Until the “punishment” (מוֹצָא, 53:5; cf. Job 5:17; Prov 22:15; 23:13), Israel’s restoration never occurs.¹⁰⁷ The Servant must endure being subjected to this punishment, which is a legal attack, judgment (טִשָּׁנָה, 53:8).¹⁰⁸ The context of a court of law is assumed in speaking of others’ violent action (53:8).¹⁰⁹ The contempt and abhorrence that the Servant experiences, smitten by God, indicates God’s wrath on him.¹¹⁰ The Messiah is described as suffering the condemnation of all the sins of people to declare all those who accept his offering as righteous, delivered, before God.¹¹¹ In addition, the speaker suggests an expiatory sacrifice with the term (אָשָׁא), as noted above. This means that guilt and liability for the punishment of people are removed.¹¹²

From this perspective, the Messiah’s faithfulness is not the speaker’s concern in Isaiah 53. He emphasizes the Messiah’s suffering for God’s judgment on the people’s sins. The remarkable and new solution is that God put forth the Messiah as the sacrificial אָשָׁא bearing condemnation. While the speaker employs similar language

¹⁰⁵ Westermann, *Isaiah 40-66*, 263.

¹⁰⁶ Westermann, *Isaiah 40-66*, 263.

¹⁰⁷ Oswalt, *The Book of Isaiah*, 388.

¹⁰⁸ Goldingay, *Isaiah 40-55*, 2:312.

¹⁰⁹ Westermann, *Isaiah 40-66*, 262.

¹¹⁰ Westermann, *Isaiah 40-66*, 265.

¹¹¹ Oswalt, *The Book of Isaiah*, 388.

¹¹² Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 354.

in Isaiah 53:4–10 to describe the Servant's bearing the burden of the people's sin, "It is not said, at least not clearly and explicitly, that he volunteered to do this, or even that he accepted it willingly."¹¹³ Yahweh causes the suffering falling on him (53:6). The Messiah's condition is "the result of divine punishment for sin."¹¹⁴ He is passively smitten by God.¹¹⁵

The people's faith in the report concerning Yahweh's arm, which is revealed in the suffering Messiah, is more focused on than is the Messiah's faithfulness. As noted above, the introduction (53:1) is linked to 52:15 with the term "hearing" (שמיעה). The intention of this employment concentrates on the "believing in" of the people. Westermann notes,

For them the event is a שמיעה, a thing of which they have heard (1 Sam 2:24; 4:19), and, as such, tidings which they themselves have to pass on to others. To them themselves the thing was as unbelievable as it had been to the people who actually witnessed it (v. 15b). 53.1, where the tidings are passed on, continued v. 15b, stressing the element of the unheard of and the unbelievable in the event. . . . In order to appreciate what comes afterward it is important to remember that this introduction to the report sets the key-note for the entire passage—that of an astonishment that is still unable to comprehend what has here come about.¹¹⁶

The devout hear, believe, and confess that the Servant is smitten by God; he takes their iniquity upon himself; and he procures healing

¹¹³ Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 350.

¹¹⁴ Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 350.

¹¹⁵ Westermann, *Isaiah 40–66*, 263.

¹¹⁶ Westermann, *Isaiah 40–66*, 260.

and peace.¹¹⁷ It makes them righteous.

In sum, the Davidic king, who has an extremely close relationship with Yahweh, is the agent of God's judgment. It is paralleled with the righteous Messiah in Isaiah 53. The Davidic Messiah's exaltation is additionally cited for the justification of the people (Isa 52:13; 53:11-12). The righteous Messiah's significant role is described as justifying the many through his suffering. The expectations of the messianic king—which are the vindication, salvation, and restoration of his people—will start with the execution of God's judgment through the righteous Davidic Messiah.

IV. Conclusion

The features of the Davidic Messiah, who is the agent of God's judgment, have been surveyed in this article. The expectation of the Davidic Messiah is closely connected with the Davidic "house," which has been promised by God (2 Sam 7) and the Prophets, and it is manifested in the Psalms. The Davidic Messiah's features reveal him to be the Lord's representative. Expectations for the Davidic Messiah were based on the ideal king, who would represent the rule of the Heavenly King. Because the kings of Israel failed to be representatives of God's rule, expectations for the Davidic Messiah, which are clearly revealed in the messianic texts, were based on the promise of the permanent kingship of the Davidic line and on the Davidic King's ideal rule. While expectations of the Davidic Messiah are related to the immediate political circumstances, the Davidic Messiah

¹¹⁷ Westermann, *Isaiah 40-66*, 263.

develops as an eschatological Messiah based on God's eternal promise pertaining to the Davidic dynasty, especially in the post-exilic prophets and the LXX.

The agent of God's judgment is the most vital concept in the messianic texts. The Davidic Messiah is the righteous king over his people, as the heavenly king has the characteristics of a righteous king who judges the wicked and saves his people. Judging, which upholds justice, is central to the concept of the Davidic King's righteousness. It is shown through varied aspects of the executing of righteousness: vindicating the righteous, judging the wicked, saving his people, and defeating enemies. The "righteousness" functions in God's impartial judgment through the Davidic Messiah as judging righteousness.

The sprout of the judgment and atonement arises in the portrayal of the Suffering Servant in Isaiah 53. Several scholars suggest that the main theme of the Suffering Servant passage is the Messiah's faithfulness that reveals God's covenantal faithfulness. The main role of the Davidic Messiah in Isaiah 53 is that of executor of God's judgment as the Davidic king and high priest to justify the many, though, not just being faithful as the Messiah in his death. He solves the problem of sin by justifying the many with his atonement. The Davidic Messiah accomplishes God's justifying righteousness, and the Messiah's covenantal faithfulness is unfamiliar from this viewpoint.

While the wording of Paul concerning the Messiah's death in Romans 3:25 corresponds to the Suffering Servant in the Old Testament, the Messiah's faithful obedience is not included in Paul's argument. Rather, the death of the Messiah is the place of God's

wrathful judgment, and the Messiah himself is the propitiatory sacrifice, in which God provides the “solution” for his wrath over all human beings.

[Bibliography]

Books

- Allison, D. C., Jr. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Blenkinsopp, Joseph. *David Remembered: Kingship and National Identity in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- _____. *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 19A. New York: Doubleday, 2002.
- Campbell, Douglas A. *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Childs, B. S. *Isaiah: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Clifford, Richard J. *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah*. New York: Paulist Press, 1984.
- Clines, David J. A. *I, He, We and They: A Literary Approach to Isaiah 53*. Sheffield: Sheffield Academic, 1976.
- Coats, G. W. *The Moses Tradition*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 161. Sheffield: Sheffield Academic, 1993.
- Collins, John J. *A Commentary on the Book of Daniel*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Collins, John J., and George W. E. Nickelsburg, eds. *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico, CA: Scholars Press, 1980.
- Goldingay, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55*. The International Critical Commentary. London: T&T Clark, 2006.
- Hafemann, Scott J. *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 81. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995.

- Hägglund, Fredrik. *Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.
- _____. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Hengstenberg, E. W. *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1970.
- Heskett, Randall. *Messianism within the Scriptural Scrolls of Isaiah*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 456. London: T&T Clark, 2007.
- Jipp, Joshua W. *Christ Is King: Paul's Royal Ideology*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.
- Knight, George A. *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Koole, Jan L. *Isaiah III*. trans. Anthony P. Runia. Leuven: Peeters, 1998.
- Lindblom, J. *The Servant Songs in Deutero-Isaiah: A New Attempt to Solve an Old Problem*. Lund: Gleerup, 1951.
- Lucass, Shirley. *The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity*. The Library of Second Temple Studies 78. London: T&T Clark, 2011.
- Motyer, J. A. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.
- North, Christopher R. *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapter XL-LV*. Oxford: Clarendon Press 1964.
- _____. *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*. New York: Oxford University Press, 1949.
- Noth, Martin. *Numbers: A Commentary*. trans. James D. Martin. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*. The New International

- Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Schreiner, Thomas R. *Romans*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 1998.
- Weinfeld, Moshe. *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Westermann, Claus. *Isaiah 40–66: A Commentary*. trans. David M. G. Stalker. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1969.
- Whybray, R. N. *Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah Chapter 53*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 4. Sheffield: Sheffield Academic, 1978.
- Williams, Jarvis J. *Christ Died for Our Sins: Representation and Substitution in Romans and Their Martyrological Background*. Eugene, OR: Pickwick, 2015.
- Wright, J. H. Christopher. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- Wright, N. T. *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- _____. *Romans*. In vol. 1 of *The New Interpreter's Bible*. Edited by Leander E. Keck, 395–770. Nashville: Abingdon Press, 2002.

Articles

- Allen, David L. "Substitutionary Atonement in Isaiah 53." In *The Gospel according to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser, 171–90. Grand Rapids: Kregel Academic, 2012.
- Averbeck, Richard E. "Sacrifices and Offerings." In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker, 706–32. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.
- Bailey, Daniel P. "Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology

- of Paul's Use of Hilasterion in Romans 3:25." *Tyndale Bulletin* 51, no. 1 (2000), 155–58.
- Block, Daniel I. "My Servant David: Ancient Israel's Vision of the Messiah." In *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, ed. Richard S. Hess and M. Daniel Carroll R., 17–56. Grand Rapids: Baker Books, 2003.
- Chisholm, Robert. "Forgiveness and Salvation in Isaiah 53." In *The Gospel according to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser, 191–212. Grand Rapids: Kregel Academic, 2012.
- Eissfeldt, O. "The Promise of Grace to David in Isaiah 55:1–5." In *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, ed. B. W. Anderson and W. Harrelson, 196–207. London: SCM 1962.
- Hanson, P. D. "The World of the Servant of the Lord in Isaiah 40–55." In *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ed. William H. Bellinger Jr. and William R. Farmer, 9–22. Harrisburg, PA: Trinity Press, 1998.
- Hermisson, H. "The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah." In *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, trans. Daniel P. Bailey, ed. Bernd Janowski and Peter Stuhlmacher, 16–47. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Hugenberger, Gordon. "The Servant of the Lord in the 'Servant Songs' of Isaiah: A Second Moses Figure." In *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, ed. Gordon J. Wenham, Richard S. Hess, and Philip E. Satterthwaite, 105–40. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Lincoln, Andrew. "A Life of Jesus as Testimony: The Divine Courtroom and the Gospel of John." In *Divine Courtroom in Comparative Perspective*, ed. Ari Mermelstein and Shalom E. Holtz, 145–66. Leiden: Brill, 2015.
- Melugin, Roy F. "On Reading Isaiah 53 as Christian Scripture." In *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ed.

- William H. Bellinger Jr. and William R. Farmer, 55–69. Harrisburg, PA: Trinity Press, 1998.
- Miller, P. D. "Moses My Servant: The Deuteronomic Portrait of Moses." *Interpretation* 41, no. 3 (July 1987), 244–55.
- Phillips, Anthony. "The Servant: Symbol of Divine Powerlessness." *The Expository Time* 90, no. 12 (September 1979), 370–74.
- Reventlow, H. G. "Basic Issues in the Interpretation of Isaiah 53." In *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ed. William H. Bellinger Jr. and William R. Farmer, 23–38. Harrisburg, PA: Trinity Press, 1998.
- Roth, Wolfgang M. W. "The Anonymity of the Suffering Servant." *Journal of Biblical Literature* 83, no. 2 (June 1964), 171–79.
- Schultz, Richard. "The King in the book of Isaiah." In *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, ed. Gordon J. Wenham, Richard S. Hess, and Philip E. Satterthwaite, 141–66. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Spieckermann, Hermann. "The Conception and Prehistory of the Idea of Vicarious Suffering in the Old Testament." In *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, trans. Daniel P. Bailey, ed. Bernd Janowski and Peter Stuhlmacher, 1–15. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Stromberg, J. "The 'Root of Jesse' in Isaiah 11:10: Postexilic Judah or Postexilic Davidic King?" *Journal of Biblical Literature* 127, no. 4 (2008), 655–69.

[초록]**다윗계열의 메시아를 통한 하나님의 심판:
이사야 53장에 나타난 고난 받는 종에 대한 바울의 사용**

김명일(시온성 교회, 부목사, 신약신학)

오늘날 로마서 3:21-25의 언약적 언어는 신약성경 학자들 사이에서 논란이 되고 있다. N. T. Wright의 메시아 기독교론은 합체적 기독교론과 메시아의 신실성으로 특징지어진다. 이는 로마서의 바울의 중요한 주장들과 연결된다고 주장한다. 메시아의 신실함은 십자가에서의 그의 죽음에서 나타난 '순종으로 드러난다. 특히 여러 학자들은 로마서의 이 부분에서 그리스도에 대한 믿음보다는 언약적 신실함으로 이해되는 하나님의 의에 근거한 그리스도의 신실함을 강조한다. 신실한 그리스도의 고난과 죽음은 이사야 53장의 고난 받는 종을 반향하며 순교자신학의 궤적에 부합한다. 이는 로마서 1:18-4:25의 바울의 메시아 기독교론에 적용된다.

그러나 이 구절에서 바울의 강조는 메시아의 언약적 신실함을 통한 하나님의 의가 아니다. 오히려 메시아에 대한 믿음을 통한 하나님의 의가 로마서 3:21-25에서의 바울의 중요한 주장이다. 하나님의 진노의 심판은 죄인을 구원을 위한 십자가에 실행된다. 이들은 언약적 관계에 있는 사람뿐만 아니라 언약적 관계를 벗어난 모든 사람을 포함한다(1:18-3:20). 이 연구는 로마서의 다윗 계열의 메시아와 관련하여 이사야 53장의 주의 깊은 주해를 통해서 이루어질 것이다. 주해적 접근은 주로 로마서 3:21-25에서의 다윗 메시아의 기능과 메시아의 신실함을 다루기 위해서 연구될 것이다.

키워드: 그리스도의 믿음, 고난 받는 종, 이사야 53장, 하나님의 의, 언약적 신실함, 그리스도의 신실함

Status Quaestionis :
요한 크리소스톰과 철학-의학적 치료

배정훈

(고신대학교, 조교수, 교회사)

- I. 서론
- II. 요한에게서 병, 치료, 건강
- III. 결론

[초록]

최근 교부학계에서 고대후기 종교(기독교), 의학, 철학 간의 학제적 연구가 새로운 한 연구방법론으로 떠오르고 있다. 물론 그 초점이 아직 의학지식과 이론의 전용에 있기는 하지만 초대 기독교 저술가들에게 자주 등장하는 영혼과 몸, 즉 통전적인 치료에 대한 관심이 계속적으로 증가하고 있다. 본 논문은 고대 철학적-의학적 치료관점에서 동방교회 지도자인 요한 크리소스툼(John Chrysostom, c.349-407 C.E.)의 사상과 작품에 대한 새로운 연구들을 체계적으로 분석하고자 한다. 이 분야의 문헌고찰은 마이어(Wendy Mayer)에 의해 이루어졌지만 아직까지 국내에서는 이러한 작업은 없다. 필자는 국내 교부학계에 최신의 크리소스툼 연구경향을 소개할 뿐만 아니라 마이어의 분석 이후에 출판된 연구서들을 추가하여 보완하고자 한다. 또한 지금까지의 연구경향 고찰을 바탕으로 앞으로의 연구를 위한 몇 가지 제안을 제시할 것이다. 본 논문은 이러한 최근의 연구경향이 요한의 생애와 사상을 새롭게 볼 수 있는 가능성을 제시한다는 점을 보여 줄 것이다. 고대 철학과 의학에서의 통전적인 치료는 초기 기독교를 다시 볼 수 있는 잠재력 있는 방법론이다. 이러한 연구는 오늘날 한국교회에 우리의 자리를 다시 돌아보게 한다. 목회자는 무엇보다도 영혼의 치료자이며 교회는 각 성도들과 가정, 더 나아가 사회를 치료하는 임무를 감당해야 할 것이다. 교회는 성도들과 사회를 향해 세상의 행복담론을 뛰어넘는 참된 영적안식의 복음을 전해야 한다.

키워드 : 요한 크리소스툼, 기독교, 철학, 의학, 영적인 병, 치료

논문투고일 2020.07.31. / 심사완료일 2020.08.27. / 게재확정일 2020.09.03.

1. 서론

최근 교부학계에서 고대후기 종교(기독교), 의학, 철학 간의 학제적 연구가 새로운 한 연구방법론으로 떠오르고 있다.¹ 물론 그 초점이 아직 의학지식과 이론의 전용에 있기는 하지만 초대 기독교 저술가들에게 자주 등장하는 영혼과 몸, 즉 통전적인 치료에 대한 관심이 계속적으로 증가하고 있다.² 고대 의료사 학자들은 4세기 기독교 공인 이후로 의학의 발전은 정체, 심지어 퇴보되었다고 주장하였다.³ 하지만 최근에는 고대후기 기독교의 성장으로 로마문화가 대체되

* 본 논문은 브릴(Brill)에서 출판 될 본인의 다음 책의 서론 일부분을 번역, 보완한 것이다. Junghun Bae, *John Chrysostom on Almsgiving and the Therapy of the Soul*, Patristic Studies in Global Perspective 1 (Paderborn: Brill, 2020).

- 1 이 학제 간 융합연구는 필자가 속해 있는 국제연구그룹 “ReMeDHe”(Working Group for Religion, Medicine, Disability, and Health in Late Antiquity)를 통해 이루어지고 있다. 이 그룹은 교부학계에서 중요한 학회인 북미교부학회(NAPS), 옥스퍼드학회(OPC), 미국성서학회(SBL), 아시아-태평양 초대교회사 학회(APECSS), 유럽성서학회(EABS)등에 매년 독립 세션을 만들어 운영하고 있다.
- 2 대표적인 연구들은 다음과 같다. 고대의학: Vivian Nutton, *Ancient Medicine* (London: Routledge, 2004); Philip J. van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Brooke Holmes, “Disturbing Connections: Sympathetic Affections, Mental Disorder, and the Elusive Soul in Galen,” in *Mental Disorders in the Classical World*, ed. William V. Harris (Leiden: Brill, 2013), 147-76. 고대의학과 초기 기독교: Timothy S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997); Teresa M. Shaw, *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998); Anne E. Merideth, “Illness and Healing in the Early Christian East” (Ph.D. diss., Princeton University, 1999); Andrew T. Crislip, *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005); Gary B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2009); Andrew T. Crislip, *Thorns in the Flesh: Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2013); Gregor Emmenegger, *Wie die Jungfrau zum Kind kam: zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas* (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2014). *Journal of Late Antiquity* 2015년 8권 2호와 *Studies in Late Antiquity* 2018년 2권 4호가 이 주제를 특집으로 다루었다. 관련 국내 연구는 2020년에 출판되었다. 남성현, 『병원의 탄생과 발전 그리고 기독교 영성의 역할』 (서울: CLC, 2020).

어 가는 과정 중에 의학 역시 변혁, 발전되었음이 밝혀졌다. 의학지식과 기술의 발전과 확산, 의학서적과 백과사전의 편찬, 의료시설과 서비스 등이 활발하게 이루어졌다는 것이다. 특히 병원의 설립과 의료적 돌봄은 기독교 구제와 관련되었기 때문에 고대후기에 크게 성장하였다. 최근 고대후기 종교와 의학간의 연구는 의학사적 관점에서 로마 후기는 공백기가 아닌 성장과 발전기로 규정할 수 있음을 보여주었다.⁴

본 논문은 고대 철학적·의학적 치료관점에서 동방교회 지도자인 요한 크리소스툼(John Chrysostom, c.349-407 C.E.)의 사상과 작품에 대한 새로운 연구들을 체계적으로 분석하고자 한다. 요한에게서도 병과 치료라는 의학적 메타포가 자주 등장하는데 학자들은 그가 고대의 관점에서 ‘영혼의 의사’(physician of the soul)였으며 그의 모든 목양사역은 궁극적으로 신자들의 영혼과 몸의 건강을 위한 것이었다고 주장하였다. 이 논문은 지금까지의 연구경향으로 인해 주로 엄밀하게 말하면 요한이 어떻게 고대 철학적 치료(ancient philosophical therapy)를 사용했는가에 초점을 맞추고 있다.⁵ 이 사상과 실천은 플라톤(Plato, c.427-347 B.C.E.)에서 헬라철학 학파에 이르기까지 오랜 세월동안 발전된 도덕철학이다. 철학자들은 인간의 욕망과 잘못된 생각을 영혼의 병으로 규정하고 이에 대한 여러 인식적, 행동적 치료법들을 개발하였다.⁶ 학자들은 직간접적으로 크리소스툼이 이러한 영혼 치유학(psychagogy)을

-
- 3 Heidi Marx-Wolf and Kristi Upson-Saia, “The State of the Question: Religion, Medicine, Disability, and Health in Late Antiquity,” *Journal of Late Antiquity* (이하 JLA) 8 (2015), 257-58. 참고. Peter van Minnen, “Medical Care in Late antiquity,” in *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, vol. 1, ed. Philip J. van der Eijk, H. F. J. Horstmanschoff, and P. H. Schrijvers (Amsterdam: Rodopi, 1995), 153-69. 에드워드 기번(Edward Gibbon)은, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 vols (London: Penguin, 1902), 로마 중·후기의 역사를 퇴보의 역사로 이해하였다.
 - 4 Marx-Wolf, “The State of the Question,” 258-63; Wendy Mayer, “Medicine and Metaphor in Late Antiquity: How Some Recent Shifts are Changing the Field,” *Studies in Late Antiquity* 2 (2018), 440-63.
 - 5 헬라철학 사상이 요한에게 준 영향에 대한 최근의 포괄적인 연구는 다음을 참고하라. Paschalis Gkortsilas, “John Chrysostom and the Greeks: Hellenism and Greek Philosophy in the rhetoric of John Chrysostom” (Ph.D. diss., University of Exeter, 2017).
 - 6 주요 연구는 다음과 같다. Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); Pierre

얼마나 반영하고 있는지를 설명하였다. 이 분야의 문헌고찰은 마이어(Wendy Mayer)에 의해 이루어졌지만 아직까지 국내에서는 이러한 작업은 없다.⁷ 필자는 국내 교부학계에 최신의 크리소스톰 연구경향을 소개할 뿐만 아니라 마이어의 분석 이후에 출판된 연구서들을 추가하여 보완하고자 한다. 또한 지금까지의 연구경향 고찰을 바탕으로 앞으로의 연구를 위한 몇 가지 제안을 제시할 것이다. 여기서 고대 영혼 치유학, 철학적 치료, ‘철학(수사학)-의학적 치료학’(philosophical(rhetorical)-medical therapeutics) 등은 동의어로 사용된다. 고대세계에서 철학과 의학, 몸과 영혼은 엄밀하게 분리되지 않았다. 두 학문은 서로 영향을 주고받으며 통전적인 치료를 위한 한 체계를 형성하였다.⁸ 따라서 요한의 의학담론을 어떤 용어로 부르든지 간에 이는 크게 틀린 것이 아닐 것이다.

이 논문은 크게 병과 치료라는 범주로 구성될 것이다. 우선적으로 요한에게

Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. Arnold I. Davidson, trans. Michael Chases (New York: Blackwell 1995); Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Antigone Samellas, *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.): The Christianization of the East: An Interpretation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 70-115; Simo Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon, 2004); John T. Fitzgerald, ed., *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought* (London: Routledge, 2007); Christopher Gill, “Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine,” in *Mental Disorders in the Classical World*, ed. William V. Harris (Leiden: Brill, 2013), 339-60; Michael Dörnemann, “Einer ist Arzt, Christus: Medizinale Verstandnis von Erlösung in der Theologie der griechischen Kirchenvater des zweiten bis vierten Jahrhunderts,” *Journal of Ancient Christianity* 17 (2013), 102-24. 이 책은 이전의 그의 책을 발전시킨 것이다. Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003). 국내연구로는 다음을 참고하라. 전광식, “영혼의 병고치기 또는 ‘영혼의 발갈기’로서의 철학: 후기 고대 동방과 서방에서의 철학의 목적론적 개념과 문화사적 의미,” 『대동철학』 57 (2011), 239-62.

7 Wendy Mayer, “John Chrysostom: Moral Philosopher and Physician of the Soul,” in *John Chrysostom: Past, Present, Future*, ed. Doru Costache and Mario Baghos (Sydney: AIOCS Press, 2017), 193-216. 크리소스톰 가난연구에 대한 선행연구 고찰을 위해서는 다음의 논문을 참고하라. 배정훈, “Status Quaestionis: 요한 크리소스톰 가난 연구의 과거, 현재, 미래,” 『역사신학논총』 36 (2020), 47-85.

8 Van der Eijk, *Medicine and Philosophy*; Holmes, “Disturbing Connections,” 147-76; Emmenegger, *Wie die Jungfrau zum Kind kam*.

있어서 영혼의 병의 정의와 원인을 다룬 연구를 분석하고 그 뒤 치료를 인지적, 행동적 치료로 나누어 살펴볼 것이다. 물론 이 구분이 완전하지 않고 때때로 한 연구가 여러 범주에 관련 될 수도 있지만 4세기 후반의 동방교회 지도자에 대한 새로운 연구방법론의 전반적인 동향을 파악하는데 도움을 줄 것이다.

II. 요한에게서 병, 치료, 건강

1. 영혼의 병: $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$

영혼의 건강문제를 다루면서 요한은 인간의 $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ 를 중요하게 생각했다. 이는 고대 철학자들도 마찬가지로 다룬다. 원형인 $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ 는 정확하게 번역하기 힘든 용어인데 감정, 걱정, 욕망, 정욕 등으로 다양하게 이해할 수 있다. 고대세계에서 $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ 는 대부분 부정적인 의미를 가졌다.⁹ 소러비(Richard Sorabji)는 그리스 철학의 감정개념이 교부들에 의해 기독교의 죄론과 통합되었다고 주장한다.¹⁰ 요한에게서도 이와 비슷한 현상이 나타나는데 실제로 죄($\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$), 정욕($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$), 욕망($\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\nu\mu\iota\alpha$), 악덕($\kappa\alpha\kappa\acute{\iota}\alpha$), 악행($\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$)이 그의 작품에서 상호 교환적으로 사용된다. 그는 사랑, 두려움, 희망, 사랑, 시기, 화, 슬픔 등의 감정뿐만 아니라 탐심, 시기, 헛된 영광, 음담패설 등 다양한 죄와 욕망의 본질과 특징을 분석했다. 요한에 따르면 $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ 가 죄와 연결될 때 그것은 영혼의 병이다. 감정의 경우 대부분은 절제되지 않고 과도해지면 마음에 동요를 일으킨다. 요한은 육신의 병과 관련된 다양한 의학전문용어로 영혼의 병을 지칭한다.¹¹

9 John T. Fitzgerald, "The Passions and Moral Progress: An Introduction," in *Passions and Moral Progress*, 2-5

10 Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*.

11 배정훈, "구제와 영혼의 치유에 대한 존 크리소스톰의 사상 연구: 그의 마태복음 설교를 중심으로," 「성경과 신학」 88 (2018), 126-26. Cf. M. G. de Durand, "La colère chez S Jean Chrysostome," *Revue des sciences religieuses* (이하 *RevScRel*) 67 (1993), 61-77; Chris L. de Wet, "John Chrysostom on Envy," *Studia Patristica* (이하 *SP*) 47 (2010), 44-49; Lee Blackburn, "Let the Men be Ashamed': Public Insults, Angry Words, and Figures of Shame in Chrysostom's *Homilies on Acts*," *SP* 47 (2010), 295-300. 2017년에 출판된 SP 83권은 교부들의 감정연구에 할애되었는데 많은 부분이 요한과 감정에 관한 것이다. 이

요한의 광기(*μανία*, madness)개념에 대한 연구들은 그가 죄, 정욕, 욕망 등을 육체적인 병 이외에 정신이상 용어를 사용한다는 것을 보여준다.¹² 살렘(Claire E. Salem)에 따르면 요한은 죄를 정신병에 비유하면서 각 개인이 이에 대한 책임이 있다고 주장했다.¹³ 마이어 역시 살렘의 논제를 지지한다. 그녀는 크리소스톰 사상에서 도덕적 결함, 즉 죄는 광기이며 이 영혼의 정신병은 자발적으로 발생하기 때문에 행위자가 잘못된 행동의 책임을 피할 수 없다고 주장한다.¹⁴

요한에게 죄와 욕망 이외에도 종교적 탈선 역시 영혼의 병으로 간주된다. 레어드는 『하나님의 불가해성에 대해서』(*De incomprehensibili dei natura*)를 분석하면서 요한이 당시의 이단 아노모이안들(Anomoeans)의 영혼이 썩은 고름으로 병들어있다고 진단했다고 말한다. 그들은 또한 심각한 교만의 광기로 미쳐있다. 이 영적인 병의 원인은 그들의 뒤틀린 *γνώμη*¹⁵, 즉 하나님의 본성을 인간의 이성으로 완전히 이해할 수 있다는 잘못된 생각에 있다. 설교, 기도, 사랑, 우정이 그들의 병에 대한 치료제로 처방된다. 이 치료제는 교만한 영혼을 다시 겸손하게 만든다.¹⁶ 드 베틀(Chris L. de Wet)는 말시온주의(Marcionism), 아리우스주의(Arianism), 마니교도들(Manichaeism), 유대인들(Jews)에 대한 요한의 비판을 탐구하였다. 요한은 병과 더 나아가 괴물의 언어와 이미지를 사용하여 이들 집단들을 정의함으로 주교의 권위를 높이고 정통 기독교와의 경계를 분명히 한다.¹⁷

논문에서 분석되는 거의 대부분은 논문은 사실상 *πάθη*에 관한 것이다. 2020년 말에 크리소스톰의 감정에 관한 연구서가 출판 될 예정이다. Blake Leyerle, *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom* (Berkeley: University of California Press, 2020).

12 배정훈, “구제와 영혼의 치유,” 127-28.

13 Claire E. Salem, “Sanity, Insanity, and Man’s Being as Understood by St. John Chrysostom”(Ph.D. dissertation, University of Durham, 2010), 8-71.

14 Wendy Mayer, “Madness in the Works of John Chrysostom: A Snapshot from Late Antiquity,” in *Concept of Madness from Homer to Byzantium: Manifestations and Aspects of Mental Illness and Disorder*, ed. Hélène Perdicoyianni-Paléologou (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2016), 349-61.

15 *Γνώμη*는 사고방식, 생각, 성향 등으로 번역할 수 있다. 자세한 설명은 뒤에서 제시할 것이다.

16 Raymond Laird, “John Chrysostom and the Anomoeans: Shaping an Antiochene Perspective on Christology,” in *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, ed. Wendy Mayer and Bronwen Neil (Berlin: De Gruyter, 2013), 135-39.

병리학적 언어와 정체성 형성의 밀접한 관계는 판펠러(Courtney W. VanVeller)의 연구에서 더욱 분명하게 드러난다. 그녀는 크리소스톰이 바울의 모델을 사용하여 병과 건강의 관점에서 어떻게 비 유대계 정통교회의 정체성을 만들어 가는지를 자세하게 설명하였다. 요한에게 있어 바울은 유대인들을 그리스도에게로 인도하는 영혼의 탁월한 의사이자이다. 요한은 유대교로부터의 바울의 회심을 그의 영혼의 병의 치유로 해석한다. 또한 회심 이후 지속적인 회당방문은 유대인들을 거짓된 유대종교로부터 이끌어내기 위한 고도의 맞춤형 전략(adaptability)이다. 그들에게 처음부터 그리스도를 직접적으로 가르칠 수 없기 때문에 기존의 익숙한 환경을 이용하는 것이다.¹⁸ 바울은 유대인들의 심적인 부담을 덜어주기 위해 그들이 구약시대부터 누리고 있던 영적인 특권들을 강조하기도 한다. 그러나 유대인들의 영적인 상태는 상당히 심각하다. 판펠러에 따르면 로마서 9-11장의 바울의 주장에 기초하여 요한은 유대인들의 *γνώμη*가 집단적으로 병들어 있다고 주장한다. 그들은 무관심하고 완고하고 마음이 굳어져서 거의 회복되기 힘든 상태에 놓여있다. 요한은 유대인들의 병든 *γνώμη*가 전염의 위험성이 있기 때문에 건강한 그리스도인들의 공동체에는 잠재적인 위협이 된다고 경고하면서 정통교회의 정체성을 분명하게 세워나갈 것을 역설한다.¹⁹

마이어는 『유대인에 대항하여』(*Adversus Iudaeos*)의 병과 치료의 의학화된 담론이 당시의 청중들에게 실제 어떤 영향을 주었는지를 살폈다. 그녀는 현대 뇌 과학(neuroscientific research)연구의 결과들, 그 중에서도 개념적 메타포 이론(Conceptual Metaphor Theory)와 도덕 근원 이론(Moral

17 Chris L. de Wet, "Paul and Christian Identity-Formation in John Chrysostom's Homilies *De laudibus sancti Pauli apostoli*," *Journal of Early Christian History* (이후 JECH) 3 (2013), 42-43; De Wet, "Paul, Identity-Formation and the Problem of Alterity in John Chrysostom's Homilies In epistulam ad Galatas commentarius," *Acta Theologica Supplementum* 19 (2014), 22-36.

18 Courtney W. VanVeller, "Paul's Therapy of the Soul: A New Approach to John Chrysostom and Anti-Judaism"(Ph.D. dissertation, Boston University, 2015), 51-63.

19 VanVeller, "Paul's Therapy of the Soul," 133-60. Cf. VanVeller, "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul," in *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Chris L. de Wet and Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2019), 32-57.

Foundation Theory)에 주목한다. CMT와 MFT는 각각 대표적으로 레이코프(George Lakoff)와 하이트(Jonathan Haidt)에 의해 발전한 이론들로 뇌 과학, 인지언어학, 도덕심리학에 걸쳐 인간의 결정과 행동이 어떻게 이루어지는지 설명한다. 이들 이론의 공통적인 주장은 인간의 이해와 인지는 전의식적인 수준에서 일어나며 도덕적 결정이 이성이 아닌 직관과 무의식에 지배를 받는다는 것이다. 뇌 과학자들은 미국의 정치를 예로 들면서 갈등의 상황 속에서 왜 이성적인 사람들이 쉽게 비상식적이며 비합리적인 편 가르기에 빠지는지를 설명하였다.²⁰ 마이어는 요한의 설교에 나타난 유대인에 대한 병리학적인 진단과 비판이 청중들의 뇌를 자극하여 일정정도의 반응을 일으켰을 것이라고 주장한다.²¹

의학적인 메타포는 요한의 명예회복에도 사용되었다. 베리(Jennifer Barry)는 요한의 사후 얼마 지나지 않아 저술된 위-마르티리우스(Ps-Martyrius)의 장례설교(Funerary Speech for John Chrysostom)를 분석하였다. 요한은 이단으로 정죄되어 귀향 중에 죽었는데 그의 초기 전기작가인 위-마르티리우스는 그의 영웅의 명예를 복권하기를 원했다. 베리에 따르면 마르티리우스는 요한의 죽음 직후 그를 기리는 장례설교를 작성하여 요한의 병과 이단의 병은 다르다

-
- ²⁰ CMT: George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago, 2003); George Lakoff, *Don't Think of an Elephant!: Know Your Values and Frame the Debate: The Essential Guide for Progressives* (White River Junction, Vt.: Chelsea Green, 2004); Lakoff, *The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century Politics with an 18th-Century Brain* (New York: Viking, 2008); Raymond W. Gibbs, "Evaluating Conceptual Metaphor Theory," *Discourse Processes* 48 (2011), 529-62. MFT: Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: why Good People are Divided by Politics and Religion* (New York: Vintage Books, 2012); Jess Graham, Jonathan Haidt, Sena Koleva, Matt Motyl, Ravi Iyer, Sean P. Wojcik, and Peter H. Ditto, "Moral Foundation Theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism," *Advances in Experimental Social Psychology* 47 (2013), 55-130.
- ²¹ Wendy Mayer, "Preaching Hatred?: John Chrysostom, Neuroscience, and the Jew," in *Revisioning John Chrysostom*, 58-136. 요한의 설교의 수행적인 효과(performative effect)에 대한 다른 연구들은 다음과 같다. Isabella Sandwell, "Preaching and Christianisation: Communication, Cognition and Audience Reception," in *Revisioning John Chrysostom*, 137-74; Jan R. Stenger, "Text Worlds and Imagination in Chrysostom's Pedagogy," in *Revisioning John Chrysostom*, 206-46.

는 것을 보여주려고 했다. 의인과 이단 모두 병에 걸릴 수는 있지만 그 원인은 완전히 다르다. 의인은 의로움에도 고통을 받는 것이지만 이단의 병은 하나님의 징벌이다. 이를 설명하기 위해 마르티리우스는 황후 유독시아(the Empress Eudoxia)의 예를 든다. 베리는 마르티리우스가 유독시아의 2번에 걸친 유산과 그로 인한 죽음을 의인인 요한을 포함한데 대한 하나님의 심판으로 해석한다. 요한은 비록 불우한 죽음을 맞이했지만 그의 고난은 의인의 고난이기 때문에 그는 이단의 병에 걸리지 않았다.²²

2. 영적 병인학(psychic aetiology)

마이어는 영적 광기의 병인학에 대한 요한의 견해를 분석하여 이 병이 영혼의 불균형에서 기인한다는 것을 지적했다. 요한은 이성이 정욕을 통제해야 한다고 생각했는데 만일 이 균형과 질서가 깨어지면 신체적, 심리적인 병리증상들이 나타난다.²³ 보시니스(Constantine Bosinis)가 지적하는 것처럼 요한은 자주 플라톤의 전차비유를 통해 영혼의 건강과 병을 설명한다. 『파이드로스』(Phaedrus)에서 플라톤은 영혼을 세 부분, 즉 이성혼(νοῦς), 기개혼(θυμός), 욕망혼(ἐπιθυμία)으로 구분하면서 영혼 전체를 전차에, 이 세 부분은 각각 마부와 두 말들에 비유한다. 전차가 잘 운행되기 위해서는 기개혼과 욕망혼이 이성의 통제를 받아야 한다. 플라톤은 이성의 명령을 고분하게 따르는 기개혼과는 달리 제멋대로인 욕망혼은 그 턱이 피로 물들 정도로 세계 잡아당겨야 한다고 말한다. 욕망혼이 이성의 지배를 거부할 때 영혼의 평정이 깨어지게 된다. 크리소스톰은 이 비유를 차용할 때 이성의 역할을 강조하면서도 이것을 가능하게 하는 궁극적인 원동력으로 성령을 제시한다.²⁴

레이드(Raymond Laird)는 크리소스톰 인간론에서의 *γνώμη*의 위치와 기능을 탐구하면서 잘못된 생각 혹은 사고방식이 영혼의 병이자 그 원인이 된다고

22 Jennifer Barry, "Diagnosing Heresy: Ps.-Martyrius's Funerary Speech for John Chrysostom," *Journal of Early Christian Studies* (이후 *J ECS*) 24 (2016), 395-418.

23 Mayer, "Madness in the Works of John Chrysostom," 353-56.

24 Constantine Bosinis, "Two Platonic Images in the Rhetoric of John Chrysostom: 'The Wings of Love' and 'The Charioteer of the Soul,'" *SP* 41 (2006), 436-38. Cf. Plato. *Phaedrus*. 246a. 8-9, 253c. 8 - 254d. 10.

주장한다. Γνώμη는 마음, 생각, 의지, 성향, 판단, 견해, 목적, 의도, 결정 등의 다양한 의미를 가진다.²⁵ 레어드에 따르면 이 중에서 사고방식(mindset)이 가장 적합한 번역이라고 말한다.²⁶ 고대 철학적 치료에서 감정과 함께 중요하게 다뤄지는 대상은 바로 생각과 판단이다. 철학자들은 일반적으로 감정은 어떤 대상, 특별히 본인이 가치 있게 여기는 대상에 대한 판단과 생각에 기반 한다고 생각하였다. 아리스토텔레스(Aristotle, 384-322 B.C.E.)는 분노는 가족이나 가까운 사람이 부당한 일을 당했다고 판단되었을 때 일어나게 된다고 말한다.²⁷ 이러한 메커니즘 속에서 만일 감정이 잘못된 생각에 근거해 있다면 그 감정은 병든 것이다. 영혼의 건강에서 중요한 것은 외부적인 환경이 아니라 내적인 상태이다.²⁸ 레어드는 선택(προαίρεσις)을 도덕적 선택의 좌소로 간주한 기존의 입장, 특별히 노박(Edward Nowak)을 비판하면서 요한은 γνώμη가 영혼의 핵심적인 능력이며 이것이 태도, 욕망, 의지, 선택 등의 모든 다른 기능들을 통제한다고 논증하였다. 이런 점에서 죄와 도덕적 결함의 궁극적인 책임은 γνώμη에게 있다는 것이다. 영혼이 건강하기 위해서는 올바른 γνώμη를 형성해야 한다.²⁹ 레어드에 따르면 γνώμη의 중심성에 대한 요한의 강조는 리바니우스(Libanius, c.314-c.392 C.E.), 투키디데스(Thucydides, c.460-c.400 B.C.E.), 아리스토텔레스, 데모스테네스(Demosthenes, 384-322 B.C.E.)의 주장을 반영한다.³⁰

무어(Peter Moore)는 크리소스톰의 인간론에서 γνώμη가 가장 핵심적인 기능이라는 레어드의 논제에서 한 걸음 더 나아간다. 그는 사고방식 보다는

25 H. G. Liddell, R. Scott, and H. S. Jones. *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. (Oxford: Clarendon Press, 1996), 354; G. H. W. Lampe eds., *Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 317-18.

26 Raymond Laird, *Mindset, Moral Choice, and Sin in the Anthropology of John Chrysostom* (Strathfield, NSW: St. Pauls Publications, 2012).

27 Aristotle, *Rhetorica*, 2.2.1.

28 Gill, "Philosophical Therapy," 348-51.

29 Laird, *Mindset, Moral Choice, and Sin*, 26-112, 114-34, 221-56. Cf. Edward Nowak, *Le chrétien devant la souffrance: étude sur la pensée de Jean Chrysostome* (Paris: Beauchesne, 1972).

30 Laird, *Mindset, Moral Choice, and Sin*, 135-91.

‘인생의 성향’(chosen life’s orientation)을 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ 의 의미로 간주하면서 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ 의 변혁이 크리소스톰의 모든 설교방법의 핵심적인 원리라고 강조한다.³¹ 요한은 자주 바울과 같은 성경인물들의 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ 를 구체적으로 재구성하였다. 그는 건강하고 튼튼한 모범적인 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ 에 지속적으로 노출이 되면 병든 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ 가 변혁될 수 있다고 믿었다.³² 레어드 역시 후속연구에서 이 점을 분명하게 논증하였다. 요한은 성경인물들의 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ 에 대한 상세한 묘사를 통해 그들을 그의 회중들의 모범으로 제시하였다. 이러한 인물들은 아벨, 노아, 아브라함, 야곱, 요셉, 모세, 예레미야, 아모스, 다니엘과 세 친구들인데 흥미로운 점은 하와, 사라, 롯의 딸들, 한나와 같이 여성들도 큰 비중을 차지했다는 것이다. 요한은 이들이 고난의 정점에서 흔들리지 않는 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ 로 그것을 극복할 수 있었다는 사실이 극적으로 설명하여 신자들이 시련 중에서도 믿음을 지키도록 도왔다.³³

3. 치료

(1) 인지적 치료

많은 학자들이 요한의 설교와 저술이 병든 영혼의 치료를 위한 핵심적인 치료였다는 점을 지적했다. 이는 요한 자신이 언급한 바이기도 하다. 그는 『사제론』(*De sacerdotio*)에서 사제의 설교는 영혼의 병 치료를 위해 필요한 유일한 치료제라고 주장한다.

31 Peter Moore, “Chrysostom’s Concept of $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$: How ‘Chosen Life’s Orientation’ Undergirds Chrysostom’s Strategy in Preaching,” *SP* 54 (2013), 352-55. $\Gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ 의 의미와 영혼에서의 위치는 아직 논란의 여지가 있다. VanVeller, “Paul’s Therapy of the Soul”; Samantha Miller, “No Sympathy for the Devil: The Significance of Demons in John Chrysostom’s Soteriology” (Ph.D. diss., Marquette University, 2016), 169-221; Bae, *John Chrysostom on Almsgiving*.

32 Moore, “Chrysostom’s Concept of $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$,” 356-58. 건강한 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ 형성을 위한 더 구체적인 요한의 전략에 대해서는 다음 연구를 참고하라. Moore, “Gold without Dross: An Assessment of the Debt to John Chrysostom in John Calvin’s Oratory” (Ph.D. diss., Macquarie University, 2013).

33 Raymond Laird, “It’s All in the Mindset: John Chrysostom and the Great Moments of Personal Destiny,” in *Men and Women in the Early Christian Centuries*, ed. Wendy Mayer and Ian J. Elmer (Strathfield, NSW.: St Pauls Publications, 2014), 194-210.

인간의 몸을 치료하는 의사들은 여러 가지 약, 다양한 디자인의 도구, 환자에게 적합한 식이요법을 발견해왔습니다. 날씨도 종종 그 자체로 환자의 건강을 회복하기도 합니다. 때때로 시기적절한 한 차례의 잠이 의사의 모든 근심을 덜어줍니다. 하지만 이 경우에는 이와 같이 의지할 것이 아무것도 없습니다. 모든 것이 말해지고 행해질 때 오직 하나의 수단, 이용 가능한 오직 하나의 방법이 있는데 이는 말씀을 통한 가르침입니다. 이것이 최고의 도구이며 최고의 식단이며 최고의 날씨입니다. 이것은 약, 뜸, 수술의 자리를 차지합니다. 뜸을 뜨거나 절단해야 할 때 우리는 반드시 이것을 사용해야 합니다. 말씀 없는 모든 것은 쓸모없습니다. 말씀으로 영혼의 무기력을 깨우고 그것의 붓기를 가라앉히고 혹을 제거하고 결함을 보완합니다. 간단하게 말해서 건강에 도움을 주는 모든 것을 합니다.³⁴

물론 뒤에서 설명하겠지만 여기서 요한의 수사는 과장이 있지만 설교가 매우 중요한 영혼의 치료제라는 사실은 분명하다. 이는 철학적 치유의 로고테라피(logotherapy)와 관련이 있다. 인간의 욕망과 잘못된 생각을 영적인 병으로 본 철학자들은 그들의 연설과 저술(λόγος)을 치료제(약, 뜸, 수술 등)으로 처방했다. 플라톤은 『파이드로스』(Phaedrus)에서 소크라테스의 입을 빌려 수사학을 말로써 영혼을 인도하는 치유술(ψυχαγωγία τις διὰ λόγων)이라고 정의한다.³⁵ 영혼의 건강을 회복하는 구체적인 방법은 생각을 변화시키는 것이다. 영혼의 병의 근본적인 원인이 바로 왜곡된 생각에 있다고 판단했기 때문에 그것을 새로운 가치 체계로 대체하려고 하였다.³⁶ 메노이케우스(Menoceus)에게 보낸 편지에서 에피쿠로스는 신, 죽음, 그리고 욕망에 대한 잘못된 생각들이 영혼을 혼란스럽게 한다고 지적한 후 메노이케우스에게 이러한 문제들에 대한 자신의 가르침을 영혼의 평온을 위해서 밤낮으로 되새길 것을 권고한다.³⁷ 이런 점에서 철학적 치유는 인식적 치료(cognitive therapy)이며 이 과정에서

34 Chrys. *De sacerdotio* 4.3 (SC 272:248.5-250.20).

35 Plato, *Phaedrus*, 261a.

36 Gill, "Philosophical Therapy," 341, 348.

37 Epicurus, *Letter to Menoceus*, in Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 10.

인간의 의지와 능력이 강조된다.³⁸

마이어는 요한에게 있어서 교회는 병원이며 사제는 영혼의 의사로 그의 주된 치료도구는 설교라고 주장한다. 그녀에 따르면 『하나님의 섭리에 관하여』(*Ad eos qui scandalizati sunt*), 『아무도 자기 자신 이외에는 자신에게 해를 끼칠 수 없다』(*Quod nemo laeditur nisi a se ipso*), 올림피아스(Olympias)에게 보낸 편지 등과 같은 요한의 작품들은 주된 목적이 개인의 잘못된 사고방식을 고치는데 있다는 점에서 기독교화 된 의학 논문(*medical treatises*)이자 치료서이다.³⁹ 마이어는 여기서 한 걸음 더 나아가 요한의 설교에서 주석과 윤리부분을 분리할 수 없으며 둘은 전체로서 하나의 연합된 치료 *logos*를 이룬다고 주장한다.⁴⁰ 그녀는 크리소스톰의 치료의 해석학(*hermeneutics of therapy*)이 헬레니즘 의학적-철학적 전통에 의존하는 것 같다고 추정한다.⁴¹

요한의 편지들은 여러 학자들에 주목을 받아 새로운 해석이 시도되었는데 그 역시 낙심과 근심에 빠진 사람들을 위한 치료와 위로서의 의도가 있다고 주장되었다. 뉴레터(Livia Neureiter)는 올림피아스에게 쓴 요한의 편지에 건강, 병, 치료와 같은 테마들이 핵심주제들이라고 지적하면서 이 편지들은 그녀의 우울증(*despondency*) 치료를 위한 기능을 했다고 주장한다. 올림피아스는 부유한 과부로 요한의 후원자 역할을 했는데 그의 파면으로 인해 심한 정신적 충격을 받았다.⁴² 라이트(Jessica Wright)는 젊은 수도사였던 스타기리우스

38 Gill, "Philosophical Therapy," 348-51.

39 Wendy Mayer, "Medicine in Transition: Christian Adaptation in the Later Fourth-Century East," in *Shifting Genres in Late Antiquity*, ed. G. Greatrex and H. Elton (Farnham: Ashgate 2015), 11-26; Mayer, "The Persistence in Late Antiquity of Medico-Philosophical Psychic Therapy," *JLA* 8 (2015), 337-51.

40 배정훈, "희망과 두려움의 수사학 - 존 크리소스톰의 구제담론에서 보상과 심판의 영혼치유적 역할," 「장신논단」 50 (2018), 88.

41 Wendy Mayer, "Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom." In *Christian Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*, ed. Geoffrey D. Dunn and Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2015), 157.

42 Livia Neureiter, "Health and Healing as Recurrent Topics in John Chrysostom's Correspondence with Olympias," *SP* 47 (2010), 267-72. 동일한 주장들이 여러 논문에서 제기된다. Ulrich Volp, "'That Unclean Spirit Has Assaulted You from the Very Beginning': John Chrysostom and Suicide," *SP* 47 (2010), 273-86; Jonathan P. Wilcoxson, "The Machinery of Consolation in John Chrysostom's Letters to

(Stagirius)에게 보낸 요한의 편지를 다루면서 이 편지가 성격상 근본적으로 치유적이라고 규정한다. 촉망 받던 한 젊은 수도사가 어느 날 우울증에 시달리다가 급기야 여러 번 자살시도를 하였다. 요한은 사탄의 공격으로 우울증이 발생했다는 편만한 오해를 반박하면서 이 병은 사탄이 아닌 자신과 가족들의 명예에 대한 염려로 발생했다고 설명한다. 젊고 재산이 많았던 스타기리우스는 수도생활로 인한 재산의 포기과 부와 명예를 모두 완전히 잃을 것이라는 잡념에 계속해서 사로잡혀 있었고 이것이 그를 빠져나오기 힘든 슬픔과 무기력에 빠트렸다. 요한은 이 수도사가 만일 명예와 가족의 부에 대한 집착을 털어버린다면 다시 제정신으로 돌아올 것이라고 말한다.⁴³ 밀러(Samantha Miller)는 결국 요한에게 있어서 영혼의 건강은 개인의 선택과 책임에 달려있다는 것을 강조한다.⁴⁴

왕(Xueying Wang)은 어린 자녀를 잃은 부모들의 슬픔에 대처하는 요한의 전략을 소개한다. 고대세계의 유아 사망율은 약 50%에 달할 정도로 유아의 죽음은 흔한 일이었다. 자녀의 죽음으로 인한 상실감과 슬픔을 겪고 있는 부모들에게 요한은 다양한 처방을 제시한다. 우선 그는 부모들의 슬픔을 인정한다. 슬픔이 과하면 문제가 되지만 제한된 범위에서 떠나버린 자식으로 인한 슬픔은 자연스러운 것이다. 요한은 고통을 이긴 성경의 예를 이야기하면서 그들을 위로한다. 또한 죽은 자녀들은 흠이 없기 때문에 천국에 들어갔을 것이라고 부모들을 안심시킨다. 왕에 따르면 요한은 부모들의 잘못된 생각을 책망하면서 수정을 요구하기도 한다. 부모들은 자녀들의 죽음으로 가계와 노년의 부양을 걱정하는데 크리소스톰은 이는 잘못된 것이라고 책망한다. 그들은 대신에 하나님을 의지해야 하며 물려줄 곳이 없는 유산은 가난한 이웃에게 나눌 것을 권한다.⁴⁵

멜라스(Anrew Mellas)는 요한이 유티로피우스(Eutropius)의 몰락을 생생하게 묘사함으로써 얻는 효과에 주목하였다. 유티로피우스는 황제의 내시로 제국 최고 권력의 위치까지 올라갔으나 399년 실각되었다. 그는 목숨을 지키기 위해

Olympias," *SP* 83 (2017), 37-72.

⁴³ Jessica Wright, "Between Despondency and the Demon: Diagnosing and Treating Spiritual Disorders in John Chrysostom's *Letter to Stageirios*," *JLA* 8 (2015), 352-67.

⁴⁴ Miller, "No Sympathy for the Devil."

⁴⁵ Xueying Wang, "John Chrysostom on the Premature Death of Children and Parental Grief," *J ECS* 27 (2019), 443-63.

콘스탄티노플교회의 제단의 뒤에 움크리고 숨어있었고 후에 요한은 그의 멸망을 마치 연극을 보는 것처럼 극적으로 설명한다. 요한은 극장의 기법을 사용하여 유티로피우스의 운명을 자세하게 설교한다.⁴⁶ 그와 같이 최고의 권력에 있는 사람도 하루아침에 실각할 수 있음을 상기시키면서 요한은 하나님의 최후의 심판에 대해 경고한다. 한 개인의 심판은 후에 있을 모든 인류에 대한 하나님의 공의로운 심판대를 보여준다. 멜라스는 요한이 이를 통하여 부자들로 하여금 교만, 허영심과 권력을 경계할 것을 촉구하고 가난한 자들에게는 감사의 제목을 일깨워준다. 멜라스는 요한이 무대의 기교를 사용하여 그의 설교를 마치 연극공연처럼 시각화함으로써 아리스토텔레스가 설명한 카타르시스에 이루어진다고 주장한다. 더 나아가 설교를 중심으로 예전의 각 요소, 성경봉독과 찬송 등이 하나가 되어 청중들을 감정의 무대에 적극적으로 참여하게 하여 그들의 영혼을 치료한다.⁴⁷

릴라르스담(David Rylaarsdam)은 고대 수사학, 철학에서 핵심적인 교육원리였던 맞춤의 원리(*συγκατάβασις*)가 요한의 신학과 설교방법론에 어떻게 전반적으로 나타나는지를 보여주었다. 고대 철학자들과 연설가들은 교육의 내용과 수준은 학생의 필요와 상태에 맞추어야 한다고 주장했는데 릴라르스담은 이 원리가 요한의 사상과 사역 전반에 걸쳐 어떻게 통일성있게 사용되는지를 다룬다. 릴라르스담에 따르면 크리소스톰은 하나님을 그리스 *paideia*에서 발견되는 다양한 맞춤 전략을 통하여 진리의 세계로 영혼을 이끄는 참된 철학자로 묘사한다. 하나님의 존재와 속성은 모두 완벽한 교사의 모범이다. *Συγκατάβασις*는 신론뿐만 아니라 그의 신학의 전반, 창조론과 계시론, 기독론과 구원론, 성령론, 성경해석과 성례론을 일관성 있게 구성하는 근원적인 원리이다.⁴⁸ 크리

46 요한은 극장/연극의 기법을 자주 사용하여 그의 설교를 시각화시킨다. Blake Leyerle, *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage* (Berkeley: University of California Press, 2001); Francine Cardman, "Poverty and Wealth as Theater: John Chrysostom's Homilies on Lazarus and the Rich Man," in *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, ed. Susan R. Holman (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 159-75; Christoph Jacob, *Das geistige Theater: Ästhetik und Moral bei Johannes Chrysostomus* (Münster: Aschendorff, 2010).

47 Anrew Mellas, "Tears of Compunction in John Chrysostom's *On Eutropius*," *SP* 83 (2017), 159-72.

소스톰은 바울이 참된 영혼의 치유자인 하나님의 모범을 가장 잘 따른 교사라고 주장한다. 바울 역시 하나님의 모방자일 뿐만 아니라 그 자신이 모범적인 영혼의 치료자이다. 바울의 모범을 바탕으로 요한은 사제의 주된 과업은 병든 영혼을 치료하고 그들을 하나님의 진리로 인도하는 것이다. 사제는 하나님과 바울을 따라 각 성도들의 필요와 수준에 맞춰 진리를 가르쳐야 한다. 릴라르스담에 따르면 요한 역시 이 원리에서 설교사역을 수행하였다. 요한은 영혼의 의사로서의 자의식을 가졌으며 그리스 교육의 유산을 목회적인 필요에 따라 수정하여 사용하였다.⁴⁹

릴라르스담의 작업은 크리소스톰 연구에 있어서 패러다임의 전환을 가져왔다. 즉, 표면상 이질적인이며 심지어 파편적으로 보이는 요소들이 사실상 통전적인 신학과 목회 방법론의 일부분이라는 것이다. 릴라르스담은 요한이 그의 시대의 역사적-지적 환경 속에서 이해된다면 체계적이며 일관성 있는 탁월한 영혼의 의사이며 기독교 신학자라는 점을 설득력 있게 보여주었다.

앞에서 간략하게 언급했듯이 판펠러는 요한이 유대인들에 대한 바울의 접근을 고대 교육학의 맞춤형원리에 기반을 둔 칭찬과 질책의 균형 있는 사용(the balanced use of gentle and harsh speeches)으로 해석하는지를 설명하였다. 고대의 교사들은 학생들이나 대중들의 적합한 교육을 위해 칭찬과 질책을 균형 있게 혼합해야 한다고 주장했다. 과도한 칭찬은 교만과 나태함을, 지나친 비판은 절망감과 포기를 일으키기 때문에 교육의 대상의 수준과 상태에 따라 이 둘을 적절하게 배합해야 한다는 것이다. 대상이 어리거나 미숙할수록 칭찬과 격려가, 반대의 경우에는 질책과 비판이 필요하다.⁵⁰ 판펠러에 따르면 요한은 약한 유대인 영혼이 엄격한 가르침을 수용할 수 있도록 친족 언어와 유대인의 선택과 같은 그들의 특권을 부드러운 조언으로 사용하였다. 하지만 이러한 격려의 말은 비밀스럽게 그들의 믿음과 실천을 비판하는 것이다. 왜냐하면 그들은 유대교가 아닌 그리스도의 가르침으로 새롭게 되어야하기 때문이다.⁵¹

48 David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of His Theology and Preaching* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 13-156.

49 Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy*, 157-282.

50 배정훈, "희망과 두려움의 수사학," 71-74.

많은 학자들이 요한의 치료적 담론에서 성경의 인물들이 따라야 할 모범적인 인물로 제시되고 있다는 것을 언급하였다. 스토아 철학자들은 덕을 증진시키기 위해 자주 모범적인 인물들의 예를 들었다. 이러한 이야기로 인해 청자들은 용기와 힘을 얻을 수 있었다. 요한은 친구약의 대표적인 인물들, 아담과 하와, 믿음의 족장들, 모세, 다윗, 욥, 선지자들, 사도들, 특히 바울을 신자들이 본받아야 할 덕의 모범으로 제시하였다.⁵² 에드워드(Robert G. T. Edwards)는 요한의 모범인물 사용이 단지 그의 주장의 증거가 아니라 그 자체가 윤리적인 가르침이 된다고 주장한다. 그는 올림피아스 편지를 분석하면서 요한이 성경이 담고 있는 인물들에 대한 이야기(narrative)로 그녀의 영혼의 병의 치료를 시도한다고

51 Vanveller, "Paul's Therapy of the Soul," 75-93 and 94-130.

52 Laurence Brottier, "Et la fournaise devient source: l'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise (Dan 3) lu par Jean Chrysostome," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 71 (1991), 309-27; Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); Catherine Broc-Schmezer, "La femme de Job dans la prédication de Jean Chrysostome," *SP* 37 (2001), 396-403; Broc-Schmezer, "La figure d'Anne, mère de Samuel, dans l'œuvre de Jean Chrysostome," *SP* 41 (2006), 439-44; Broc-Schmezer, *Les figures féminines du Nouveau Testament dans L'œuvre de Jean Chrysostome: Exégèse et pastorale* (Paris: Institut d'études Augustiniennes, 2010); Pak-Wah Lai, "John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits"(Ph.D. Dissertation, Durham University, 2010); Lai, "The Monk as Christian Saint and Exemplar in St. John Chrysostom's Writings," *Studies in Church History* 47 (2011), 19-28; Andreas Heiser, *Die paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus: Epitheta und ihre Vorgeschichte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012); Samantha Miller, "Chrysostom's Monks as Living Exhortations to Poverty and the Rich Life," *Greek Orthodox Theological Review* (이후 *GOTR*) 58 (2013), 79-98; Laird, "It's All in the Mindset," 194-210; Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy*, 157-93, 261-69; Demetrios E. Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom* (Minneapolis: Fortress Press, 2014); Douglas Finn, "Sympathetic Philosophy: The Christian Response to Suffering according to John Chrysostom's *Commentary on Job*," in *Suffering and Evil in Early Christian Thought*, ed. Nonna V. Harrison and David G. Hunter (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 97-119; Maria Verhoeff, "Seeking Friendship with Saul: John Chrysostom's Portrayal of David," *SP* 83 (2017), 173-84; Douglas Finn, "Job as Exemplary Father according to John Chrysostom," *J ECS* 26 (2018), 275-305; Finn, "Job and his Wife as Exemplary Figures in the Preaching of John Chrysostom," *Journal of Ancient Christianity* 23 (2019), 479-515; Douglas Finn and Anthony Dupont, "Preaching Adam in John Chrysostom and Augustine of Hippo," *Vigiliae Christianae* 73 (2019), 190-217.

지적한다. 요한에게 있어서 성경의 이야기를 들려주고 서로 나누는 것이 중요한 치료제이다. 에드워드에 따르면 요한의 퇴각에 큰 상처를 입은 올림피아스에게 요한은 요셉, 욥, 다니엘의 세 친구들과 부자와 나사로 이야기를 하면서 의인의 고통이 최정점에 달할 때 하나님이 개입하여 상황을 완전히 역전시킨다고 위로한다. 이 이야기들은 요한뿐 아니라 올림피아스에게도 해당되는 공통된 것이다. 요한은 성경의 고난 네러티브들을 통해 그의 든든한 동반자이자 후원자인 귀족 여성의 잘못된 생각을 변화시키려고 하였다. 에드워드는 레비-스트로스(Claude Lévi-Strauss)의 심층구조(Deep Structure) 이론으로 요한이 이야기 치료를 설명한다. 심층구조는 플롯 자체가 아닌 여러 상부 이야기들의 공통주제를 담고 있는 핵심이다. 에드워드는 요한이 이야기하는 성경의 고난 이야기의 심층구조는 의인의 고난의 정점에 개입하는 하나님이다. 이 본질적인 구조가 올림피아스의 영혼의 건강을 다시 회복하게 만드는 도구이다.⁵³

몇몇 학자들은 크리소스톰의 치료적 담론을 기독교적인 구원론과 종말론의 관점에서 접근한다. 토렌스(Iain R. Torrance)는 병과 치료와 관련된 요한의 기독교적인 치유론을 간략하게 설명하면서 하나님이 영혼의 의사가 되며 그의 은혜를 새롭게 얻을 수 있는 방법이 회개라고 주장한다. 죄가 영혼을 병들게 하는데 이에 대한 참회가 영혼을 새롭게 한다.⁵⁴ 쿡(James Cook)은 토렌스의 논제를 더욱 발전시킨다. 그는 비록 요한이 철학적 치료담론을 빌려오기는 했지만 그의 궁극적인 목적은 죄와 하나님의 심판으로부터 피하게 하는 것이다. 욕망과 잘못된 생각이 영혼의 평정을 깨트리는 것으로 보는 철학자들과는 달리 기독교 신학에서 영혼의 병은 하나님의 계명에 대한 불순종과 그로인한 그의 심판이다. 인식의 전환과 여러 행동치료들의 철학전통과는 달리 기독교의 영혼 치료방법은 회개, 예배, 말씀과 성례이다. 쿡은 영혼치료자로서의 요한이 철학자들보다는 하나님의 임박한 심판과 회개를 촉구하는 구약의 선지자 전통에 더 가깝다고 주장한다.⁵⁵ 쿡에 따르면 요한의 기독교 신학적인 치료의 전망에서

⁵³ Robert G. T. Edwards, "Healing Despondency with Biblical Narrative in John Chrysostom's Letter to Olympias," *J ECS* 28 (2020), 203-31.

⁵⁴ Iain R. Torrance, "'God the Physician.'" *Ecclesiology, Sin and Forgiveness in the Preaching of St. John Chrysostom*, *GOTR* 44 (1999), 163-76.

최후의 심판은 두려움을 불러일으키는 치료도구의 역할을 한다. 내세의 교훈적 사용은 철학자들과 요한을 구별시킨다.⁵⁶

최근에 학자들은 요한의 구원론을 동방교회의 신격화(deification) 전통에서 이해해야 한다고 주장한다. 대표적인 학자가 베르호프(Maria Verhoeff)이다. 그녀는 요한의 우정개념을 분석하면서 그의 영혼치료담론은 신격화와 연관하여 살펴보아야 한다고 제안하였다. 세례를 통해 하나님이 된 신자들은 또한 예배와 기독교적인 삶으로 그를 닮아간다.⁵⁷ 학자들은 요한의 구원론에서 인간의 의지가 행위가 강조되고 있다고 주장한다. 물론 구원은 궁극적으로 그리스도의 십자가 사역과 은혜로 효력이 있지만 참된 믿음은 행위가 분리될 수 없다. 요한은 참된 믿음은 선행을 통해 드러나게 되어 있다고 주장하면서 또한 그것을 가능하게 하는 것은 은혜임을 지적한다.⁵⁸

55 James Cook, "Preaching and Christianization: Reading the Sermons of John Chrysostom" (Ph.D. diss., Oxford University, 2016), 136-75.

56 Cook, "Preaching and Christianization," 143-63. Cf. Cook, "Hear and Shudder!': John Chrysostom's Therapy of the Soul," in *Revisoning John Chrysostom*, 247-75. 쿡의 학위논문은 책으로 출판되었다. Cook, *Preaching and Popular Christianity: Reading the Sermons of John Chrysostom* (Oxford: Oxford University Press, 2019). 배정훈, "구제, 영혼의 치유, 구원: 요한 크리소스톰과 고대 철학적 치유의 기독교화," 『한국교회사학회지』 54 (2019), 180-89. 더 자세한 내용은 필자의 책을 참고하라. Bae, *John Chrysostom on Almsgiving*.

57 Maria Verhoeff, "A Genuine Friend Wishes to be a Debtor: John Chrysostom's Discourse on Almsgiving Reinterpreted," *Sacris Erudiri* 52 (2013), 47-66; Verhoeff, "More Desirable than Light Itself: Friendship Discourse in John Chrysostom's Soteriology" (Ph.D. diss., Katholieke Universiteit Leuven, 2016); Lai, "John Chrysostom and the Hermeneutics," 130-31; Lai, "The Imago Dei and Salvation among the Antiochenes: A Comparison of John Chrysostom with Theodore of Mopsuestia," *SP* 67 (2013), 393-402; Sergio Zincone, "Essere simili a Dio: l'esegesi crisostomiana di Mt 5:45," *SP* 18 (1986), 353-58.

58 Panayiotis Papageorgiou, "A Theological Analysis of Selected Themes in the Homilies of St. John Chrysostom on the Epistle of St. Paul to the Romans" (Ph.D. diss., The Catholic University of America, 1995); Mel Lawrenz, *The Christology of John Chrysostom* (Lewiston, NY: Mellen University Press, 1996); Lloyd G. Pierson, "An Analysis of John Chrysostom's Underlying Theory of Christ's Redemption in the Letters of St. Paul" (Ph.D. diss., Saint Louis University, 2004); Rudolf Brändle, "This Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom," in *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, ed. Susan R. Holman (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 127-39; Ashish J. Naidu,

(2) 행동적 치료

최근의 연구에 따르면 요한은 설교와 작품을 통한 인식적인 치료 외에도 행동적 치료방법도 병행하였다. 여기서는 고대의학이론과 실천의 영향을 많이 살펴보았다. 고대 철학과 의학에서 로고테라피와 함께 행동적 치료가 자주 처방되었다. 소크라테스(Socrates, c.469-399, B.C.E.)는 화가 나려고 할 때 의도적으로 목소리를 작게 하고 시선을 부드럽게 하였다. 플라톤은 부모들에게 자녀의 감성을 기르기 위해 그림, 만들기, 가구 등으로 좋은 미학적인 환경을 만들어 줄 것을 조언했다. 피타고라스 전통에서 소식은 성육의 억제와 관련이 있었다. 2세기의 의사이자 철학자였던 갈렌(Galen, 129-c.216, C.E.)은 마음의 평정을 위해 식사, 잠, 음식, 음악, 집 등을 포괄하는 종합적인 생활 관리시스템을 제안했다.⁵⁹

요한의 행동적 치료처방을 다룰 때 우리가 자주 접하게 되는 것은 그의 수도/금욕주의 사상과 실천이다. 말링그흐(Anne-Marie Malingrey)는 크리소스토스 작품에 등장하는 철학(*φιλοσοφία*)의 개념을 면밀하게 살핀 후 철학이 단지 논리적인 추론과 생각과 같은 지적작업에만 한정되지 않고 특정한 유형의 삶의 방식과 관련이 있음을 밝혔다. 크리소스토스는 영혼에 유익을 주는 기독교 덕의 실천, 특별히 수도훈련을 철학이라고 불렀다.⁶⁰ 스텐저(Jan R. Stenger) 역시 요한에게 있어서 철학의 실천적 본성을 주장한다는 점에서 말링그흐와 동일한

Transformed in Christ: Christology and the Christian Life in John Chrysostom (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012); Jonathan R. Tallon, "Faith in John Chrysostom's Preaching: A Contextual Reading" (Ph.D. diss., University of Manchester, 2015); Becky J. Walker, "'Queen of the Virtues': Pastoral and Political Motivations for John Chrysostom's Exaltation of Aims-giving" (Ph.D. diss., Saint Louis University, 2018).

⁵⁹ Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 270-72.

⁶⁰ Anne-Marie Malingrey, *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle après J. C* (Paris: C. Klincksieck, 1961), 270-86. 여러 학자들이 이 주장을 지지했다. Jean-Louis Quantin, "A propos de la traduction de 'philosophia' dans l'Adversus oppugnatores vitae monasticae de Saint Jean Chrysostome," *RevScRel* 61 (1987), 187-97; Margaret A. Schatkin, *John Chrysostom as Apologist: With Special Reference to De incomprehensibili, Quod nemo laeditur, Ad eos qui scandalizati sunt, and Adversus oppugnatores vitae monasticae* (Thessalonikē: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1987), 230-72.

주장을 한다. 요한은 수도사들의 활동적인 삶(vita activa)과 철학자들의 관조적 삶(vita contemplative)을 대조시키면서 기독교 수도사들은 철학적 삶의 참된 형태를 구현하다고 주장한다. 철학자들은 덕스러운 삶의 모범을 보여주지 못했지만 수도사들은 그들의 노동과 경건으로 사람들을 그리스도의 진리로 이끌었기 때문이다.⁶¹

드 베트는 고대후기 노인학, 남성성(masculinity), 덕과 영혼 치유학의 밀접한 연관성에 대한 연구에서 요한의 금욕주의 사상을 분석한다. 드 베트에 따르면 요한은 금욕훈련은 몸의 욕망과 정욕을 억제시키면서 우리의 영혼을 젊고 건강하게 만든다고 주장한다. 이러한 금욕적 견해를 바탕으로 요한은 영혼의 노인학에 대한 새로운 기준을 제시한다. 비록 노인들이 나이가 들수록 힘과 육체의 건강을 잃어 남성성이 약해지지만 그들은 절제와 금욕생활을 통해 몸의 남성성의 상실을 극복할 수 있다. 드 베트는 요한의 노년초월(gerotranscendence)의 담론이 고대후기의 남성성의 변혁에 중요한 공헌을 했다고 주장한다.⁶² 탐식과 비만의 병폐를 다루는 다른 논문에서 그는 요한이 회중들의 몸과 영혼의 건강 증진을 위해 다양한 의학적 처방을 한다는 점을 보여주었다. 여기서 그는 요한을 고대의 철학-의학적 소피스트(psychic iatrosophist)로 규정한다. 고대에서 의학과 철학은 서로 긴밀하게 연관되어 있었는데 철학자나 연설가들이 고도의 기술을 요구하는 수술은 하지 못했지만 일반적인 의학적 처방은 할 수 있었다. 드 베트에 따르면 요한은 과도한 식탐으로 발생한 비만은 몸과 영혼의 심각한 영향을 준다고 비판한다. 비만은 우선적으로 외모를 상하게 하고 체내의 독가스로 인해 뇌를 손상시켜 정신이상을 야기할 수도 있다. 또한 게으름, 나태함, 정욕과 욕망 등으로 영혼이 병들게 만들며 사탄의 지배를 받게 한다. 비만의 치료를 위해 요한은 적절한 식이요법, 잠과 목욕을 제안하는데 탐식을 조절하고 건강한 몸을 만드는 것은 곧 영혼의 건강으로 이어진다. 쇼(Teresa M. Shaw)에

61 Jan R. Stenger, "Where to Find Christian Philosophy?: Spatiality in John Chrysostom's Counter to Greek Paideia," *J ECS* 24 (2016), 187-90. Cf. 배정훈, "세상 속에서의 수도적 삶: 마태복음 7장 13-14절에 대한 요한 크리소스톰의 해석," 『갱신과 부흥』 40 (2019), 32-70.

62 Chris L. de Wet, "Grumpy Old Men?: Gender, Gerontology, and the Geriatrics of the Soul in John Chrysostom," *J ECS* 24 (2016), 507-20.

따르면 탐식과 영혼의 병을 극복하기 위한 중요한 금욕훈련이 금식이었다.⁶³

드 베트는 이러한 연구들에서 요한이 고대의 여러 의사들 가운데서 특히 갈렌의 영향을 많이 받고 있음을 보여준다.⁶⁴ 갈렌은 2세기의 대표적인 의사로 그의 이론은 아리스토텔레스를 거쳐 히포크라테스(Hippocrates, c.460-c.370, B.C.E.)에게까지 거슬러 올라가는데 여러 학자들이 요한의 의학지식에 있어서 갈렌의 중요성을 강조한다.⁶⁵ 최근에 무스그로브는(Caroline J. Musgrove) 요한이 4세기의 의학 연구자이자 의사인 오리바시우스(Oribasius, c. 320-403, C.E.)의 저술을 접했을 가능성을 제시하였다.⁶⁶

레이얼리(Blake Leyerle)는 슬픔에 대한 요한의 처방을 연구하였다. 레이얼리에 따르면 요한은 고대의학의 체액이론(humoristic theory)을 수용했는데 이것은 몸의 질병을 네 가지 체액들, 즉 피(blood), 점액질(phlegm), 황담즙(yellow bile)과 흑담즙(black bile) 간의 불균형으로 설명한다. 몸의 질병은 체액의 균형상실에 기인한다는 의학이론에 따라 요한은 부에 대한 열망이 과도

⁶³ Shaw, *The Burden of the Flesh*, 131-38.

⁶⁴ Chris L. de Wet, "The Preacher's Diet: Gluttony, Regimen, and Psycho-Somatic Health in the Thought of John Chrysostom," in *Revisioning John Chrysostom*, 410-63. 드 베트는 남성성, 의학, 신학 간의 연관성에 대한 여러 연구를 진행했으며 작년에는 이 주제로 두 번째 박사학위를 받았다. De Wet, "The Practice of Everyday Death: Thanatology and Self-Fashioning in John Chrysostom's *Thirteenth Homily on Romans*," *Hervormde Theologiese Studies* 71 (2015), 1-6; De Wet, "Human Birth and Spiritual Rebirth in the Theological Thought of John Chrysostom," *In die Skriflig* 51 (2017), 1-9; De Wet, "The Leprous Body as Ethical-Theological Strategy: John Chrysostom's Interpretation of the Cleansing of the Leper in Matthew 8:1-4," *Neotestamentica* 52 (2018), 471-88; De Wet, "Old Age, Masculinity, and Martyrdom in Late Antiquity: John Chrysostom and the Maccabean Martyrs," *JECH* 8 (2018), 43-68; De Wet, "John Chrysostom on the Healing of the Woman with a Flow of Blood: Exegesis, Tradition, and Anti-Judaism" *JECH* 9 (2019), 1-28; De Wet, "The Formation of Masculinity in John Chrysostom's Medical-Theological Discourse" (Ph.D. diss., Radboud University, 2019).

⁶⁵ U. Bachmann, "Medizinisches in den Schriften des griechischen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos" (D.Med. diss., Universität Dusseldorf, 1984), 10-33, 123; Raymond Le Coz, "Les pères de l'église grecque et la médecine," *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 98 (1997), 139-40; Mayer, "Madness in the Works of John Chrysostom," 353-56; Wright, "Between Despondency and the Demon," 352-67.

⁶⁶ Caroline J. Musgrove, "Oribasius' Woman: Medicine, Christianity and Society in Late Antiquity" (Ph.D. diss., University of Cambridge, 2017).

하게 커지면 슬픔을 초래한다고 주장한다. 그는 특히 앓을 재산이 많은 부자들이 슬픔의 병에 빠지기 쉽다고 말하면서 이에 대한 처방으로 구제를 언급한다. 레이얼리의 연구에서 독특한 점은 요한이 슬픔을 치료의 대상만이 아닌 치료수단으로 제시하고 있다는 것을 보여주었다는 것이다. 요한은 죄에 대한 회개의 눈물은 우리의 영혼을 치료한다고 말한다.⁶⁷

라이트는 크리소스톰이 신자들에게 뇌 건강에 관심을 많이 보였다고 주장한다. 고대의학에서 뇌는 인간의 정신을 관장하는 부분으로 철학자들과 의사들은 인간의 영혼이 그곳에 존재한다고 믿었다. 인식, 추론, 생각, 판단, 결정 등의 이성의 활동이 뇌에서 이루어지는 것이다. 뇌는 인간의 삶에서 매우 중요한 기능을 하지만 또한 외부의 방해에 상당히 민감하다. 요한은 체내의 신경과 관을 통해 여러 물질들이 뇌를 자극하기 때문에 이것을 일으키는 동인을 조심해야 한다고 가르쳤다. 그 중에서도 냄새(향수)와 술이 위험하다. 라이트에 따르면 요한은 향수와 술을 적절하게 사용할 것을 권했고 이는 뇌를 보호하고 영혼을 지키기 위한 것이었다. 그녀는 또한 요한이 교회와 사회를 각각 하나의 몸으로 이해했기 때문에 교회적, 사회적인 질서를 지킬 것을 요구했다고 주장한다. 교회와 사회는 하나의 유기체 이므로 머리, 즉 뇌에 해당하는 주교와 황제의 권위를 따라야 한다. 비록 간략하기는 하지만 라이트는 요한의 뇌 돌봄이 단지 개인의 건강만을 위한 것이 아니라 사회적인 안녕을 추구했다고 지적한다.⁶⁸ 마이어 역시 요한이 사회의 건강에 관심이 있었다고 주장함으로써 라이트의 연구와 동일선상에 있다. 그녀는 금욕주의에 대한 요한의 접근이 우선적으로는 각 개인의 몸과 영혼의 건강과 밀접한 관련이 있음을 보여준다. 사회의 건강은 최소한의 재산으로 살아가는 단순한 삶과 초과된 부를 가난한 자들에게 기꺼이 나누어주는 각 개인을 통해 이루어진다. 마이어는 요한에게 있어서 구제가 몸과 영혼, 개인과 사회의 통전적인 건강을 형성할 수는 수단이 된다는 점을 암시한다.⁶⁹

67 Blake Leyerle, "The Etiology of Sorrow and its Therapeutic Benefits in the Preaching of John Chrysostom," *JLA* 8 (2015), 368-85.

68 Jessica Wright, "John Chrysostom and the Rhetoric of Cerebral Vulnerability," *SP* 81 (2017), 209-26. Cf. Chris L. de Wet, "Brain, Nerves, and Ecclesial Membership in John Chrysostom," in *Revisioning John Chrysostom*, 361-409.

69 Mayer, "Medicine in Transition," 11-26.

III. 결론

지금까지 우리는 최근에 점점 활발하게 이루어지고 있는 크리소스톰 연구경향을 자세하게 살펴보았다. 학자들은 고대 철학과 의학, 특별히 병과 치료라는 관점에서 그의 사상과 작품을 새로운 각도에서 분석하고 있다. 이러한 연구들에 따르면 요한은 4세기의 문화적, 지적 환경 속에서 영혼과 몸의 통전적인 치료자(holistic doctor)로 마음이 병든 안디옥과 콘스탄티노플의 그리스도인들을 위해 여러 인식적, 행동적 치료를 제공하였다. 이러한 치료는 당대의 철학자들과 의사들이 하는 잘못된 생각과 욕망을 억제하는데 그치는 것이 아니라 최후의 심판이라는 거대한 구원의 서사 아래서 영원한 영혼의 웰빙과 행복을 준비해가는 것이었다. 요한은 궁극적인 치료자인 하나님을 대신해 성도들의 영혼을 돌보았다. 이 돌봄의 전망은 세상 속에서부터 시작하여 최후에 완성되는 것으로 하나님을 닮아가는 과정이다.

학자들의 이러한 접근은 크리소스톰 연구에 있어서 크게 두 가치를 함의를 지니고 있다. 첫째는 기존의 요한의 정체성에 대한 새로운 평가이다. 철학적-의학 치료의 관점에서의 분석은 요한이 피상적인 신학과 영성, 깊이 없는 성경해석과 단순한 도덕적 설교, 심지어 반지성주의적인 경향을 가진 교부가 아닌 고대세계에서 오랫동안 발전되어 온 엘리트적인 문화를 자유자재로 사용할 수 있었던 탁월한 목회자요 사상가로 재정의 할 수 있는 길을 열어 놓았다.⁷⁰ 특히 릴라르스담은 요한의 신학과 사역 전반이 영혼 치유라는 큰 목적 아래서 일관성 있게 통일되어 있다는 점을 분명하게 설명하였다. 최근의 연구들은 요한은 고대 후기 제국의 기독교회를 위해 당대의 핵심적인 철학적-의학적-수사적 전통을 거부한 것이 아니라 그것을 기독교의 가치와 문화로 대체하려고 했다는 것을 보여주었다. 릴라르스담은 이를 당시에 기독교 문화를 형성하기 위한 “문화적 공개매입”으로 규정한다.⁷¹ 트로카(Jutta Tloka)는 같은 선상에서 흥미롭게도 요한을 ‘헬라적 기독교인’(griechische Christen)이 아닌 ‘기독교적 헬라

70 Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy*, 2-3.

71 Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy*, 5.

인'(Christliche Griechen)이라고 부른다.⁷² 즉, 요한은 고대적 배경에서 '기독교적 삶의 철학'을 제시한 기독교 철학자였다.⁷³

두 번째 함의는 연구방법론에 관한 것이다. 학자들은 요한의 작품에 의학적 메타포가 만연되어 있으며 몸으로 구현되는 영혼의 치료라는 개념이 그의 사상을 이해하는데 있어서 상당히 중요하다는 것을 알려주었다. 그들은 이러한 메타포가 단지 말을 치장하기 위한 은유가 아니라 그리스 *paideia*와 이후의 당대의 지적인 문화와의 활발한 교류를 통해 얻어진 지적활동이라는 점을 분명히 하였다. 메타포 이면에 고대의 철학, 의학, 수사학의 영혼치료라는 개념과 실천이 있으며 요한은 이러한 전통을 사용하여 자신의 신학을 발전시키고 교회를 돌보았다. 요한에 대한 영혼 치료적인 접근은 최근 약 10년 이내에 활발하게 이루어지고 있기 때문에 지금까지 연구된 주제들과 또한 미개척 분야들을 고대철학과 의학의 배경에서 다룰 수 있을 것이다.

그렇다면 앞으로 연구는 어떠한 방향으로 나갈 수 있는가? 이 접근방식의 부족한 점 및 한계들을 중심으로 몇 가지 제안을 제시하고자 한다. 첫째, 아직까지 많이 다루어지지 않은 개별 주제들에 대한 연구들이 필요하다. 앞에서 언급했듯이 이 분야는 연구사가 짧기 때문에 아직까지 세부주제들에 대한 더 많은 연구들이 수행되어야 한다. 지금까지의 연구는 대부분 철학적 접근과 인식적 치료방법, 개인의 영혼과 몸의 치료 및 병이 걸린 후의 치료, 즉 반응적 치료에 초점에 맞추어져 있었다. 따라서 고대 의학 방면에서의 분석, 로고 테라피 이외의 다양한 기독교적 실천, 즉 예배, 기도, 회개, 구제, 성례와 다른 금욕주의 훈련들의 통전적인 치료에 대한 연구들이 이루어져야 할 것이다. 또한 고대 의학에서는 반응적 치료와 함께 예방적인 치료도 매우 중요한 한 축을 형성하고 있었기 때문에 이 부분이 어떻게 요한의 영혼 돌봄에서 작용하고 있는지, 개인의 건강과 함께 어떻게 사회전반의 건강이 성취되는 지에 대한 분석이 필요하다.⁷⁴

72 Jutta Tloka, *Griechische Christen. Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 127-250.

73 Malingrey, *Philosophia*, 270-86.

74 요한의 사회비전사상은 다음을 참고하라. Aileen M. Hartney, *John Chrysostom and the Transformation of the city* (London: Duckworth, 2004), 67-182; Jutta Tloka,

둘째, 개별적인 연구와 더불어 요한의 영혼치료에 대한 체계적인 연구가 필요하다. 지금까지의 연구는 개별적인 주제에 관련하여 이루어졌기 때문에 요한의 전반적인 영혼치료사상과 사역을 파악하는 데는 어려움이 있다. 전체를 모두 다룰 수는 없다고 하더라도 가령 *πάθη*에 대한 요한의 이해를 연구할 수 있을 것이다. 요한이 *πάθη*를 어떻게 이해했는지, 이러한 이해와 관련된 철학자들과의 공통점과 차이점은 무엇인지, 영혼의 병의 원인의 무엇이며 이러한 병에도 위계가 있는지, 또한 합병증이 있는지 여부 등을 살펴볼 수 있을 것이다.⁷⁵

셋째, 요한의 치유담론에 대한 통전적인 분석이 요구된다. 우선적으로 고대에서 영혼치료에 관계된 철학, 의학, 수사학이 어떻게 하나의 영혼치료학 체계를 이루었고 이러한 전통이 요한의 사상형성에 준 영향을 파악할 필요가 있다. 학자들은 각각의 분야에서 요한을 해석했는데 그리스-로마 사회에서 이 세 분야가 긴밀하게 연결되어 있었다는 점을 고려해야 한다. 더 나아가 이러한 이교 전통이 요한이 속해있는 기독교 신학과 성경해석이 어떤 관계를 가졌는지가 중요한 앞으로의 연구주제 중에 하나이다. 마지막으로 다른 여러 학문 분야와의 학제 간, 비교 연구가 필요하다. 물론 고대 철학적-의학적 배경에서의 요한 연구가 이미 학제 간 연구이지만 이러한 영혼치료사상이 현대 철학, 심리학, 의학과와의 관련성을 고려하면 좋을 것이다. 마이어를 비롯한 몇 명의 학자들이 현대이론을 사용하여 요한의 설교가 청중들에게 실제로 미친 영향을 설명하였다. 많은 학자들이 지적하듯이 고대 철학의 인식적 치료방법은 오늘날 심리학의 인지-행동적 치료(cognitive-behavioral therapy)와 상당히 유사하다.⁷⁶ 이

Griechische Christen. Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 176-204; Jan R. Stenger, *Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis: Damit die Städte Städte werden* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019).

75 이러한 작업은 단행본이 적합한데 다음의 책들이 좋은 예가 될 것이다. Leyerle, *The Narrative Shape of Emotion*; Bae, John Chrysostom on Almsgiving; De Wet, "The Formation of Masculinity."

76 Gill, "Philosophical Therapy," 358-60; Juan A. Mercado, "How Close Are Contemporary Ideas on Human Flourishing and the Classical Philosophy of Man?," in *Personal Flourishing in Organizations*, ed. Juan A. Mercado (Cham: Springer International Pub., 2018), 11-35; 이진남, "인지주의 치료와 스토아 철학," 「인간연구」 39 (2019), 47-75; 신문계, "실존적 공허를 극복하기 위한 프랑클의 실존분석적 로고테라피와 철학상담," 「신학과 실천」 61

리한 현대 철학과 심리학과와의 융합연구는 고대의 치료관행의 현대적 의의를 알려줄 수 있을 것이다. 또한 초기 한국교회사에서의 유교와 동서양 의학 전통이 차용된 방식과 초대교회의 방식을 서로 비교할 수도 있을 것이다. 유교는 마음의 평화를, 의학, 특히 서양의학은 몸의 건강을 초점을 두었고 이러한 자원들이 한국교회의 형성에 기여한 점을 고려하면 동서양의 기독교 전통에서의 몸과 마음의 건강이 형성된 과정을 서로 비교하는 작업은 한국적인 토착화 신학의 형성에도 도움을 줄 수 있을 것이다.⁷⁷

고대후기의 종교, 철학과 의학간의 연구는 오늘날 한국교회에 우리의 자리를 다시 돌아보게 한다. 목회자는 무엇보다도 영혼의 치료자이며 교회는 각 성도들과 가정, 더 나아가 사회를 치료하는 임무를 감당해야 할 것이다. 교회는 성도들과 사회를 향해 세상의 행복담론을 뛰어넘는 참된 영적안식의 복음을 전해야 한다.

(2018), 301-29.

77 이만열, 『한국기독교의료사』 (서울: 아카넷, 2003); 배요한, “이수정의 신앙고백문에 대한 유교철학적 분석,” 『장신논단』 38 (2010), 481-504; 배요한, 『신학자가 풀어 쓴 유교 이야기: 그리스도인이 알아야 할 유교의 모든 것』 (서울: IVP, 2014); 옥성득, 『한국기독교형성사: 전통종교와 개신교의 만남, 1876-1915』 (서울: 새물결플러스, 2020).

[Bibliography]

- Aristotle. *Rhetorica*. text and trans. John H. Freese. Loeb Classical Library (이후 LCL로 표기) 193. 1926.
- Bachmann, U. "Medizinisches in den Schriften des griechischen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos." D.Med. diss., Universität Dusseldorf, 1984.
- Bae, Junghun. *John Chrysostom on Almsgiving and the Therapy of the Soul*. Paderborn: Brill, 2020.
- Barry, Jennifer. "Diagnosing Heresy: Ps.-Martyrius's Funerary Speech for John Chrysostom," *Journal of Early Christian Studies* (이후 JECS) 24 (2016), 395-418.
- Bosinis, Constantine. "Two Platonic Images in the Rhetoric of John Chrysostom: 'The Wings of Love' and 'The Charioteer of the Soul.'" *Studia Patristica* (이후 SP) 41(2006), 433-38.
- Brändle, Rudolf. "This Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom." In *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. ed. Susan R. Holman. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, 127-39.
- Broc-Schmezer, Catherine. "La femme de Job dans la prédication de Jean Chrysostome." *SP* 37 (2001), 396-403.
- _____. "La figure d'Anne, mère de Samuel, dans l'œuvre de Jean Chrysostome." *SP* 41 (2006), 439-44.
- _____. *Les figures féminines du Nouveau Testament dans L'œuvre de Jean Chrysostome: Exégèse et pastorale*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 2010.
- Brottier, Laurence. "Et la fournaise devint source: l'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise (Dan 3) lu par Jean Chrysostome." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 71 (1991), 309-27.
- Cook, James. "Preaching and Christianization: Reading the Sermons of

- John Chrysostom.” Ph.D. diss., Oxford University, 2016.
- De Wet, Chris L. “Paul and Christian Identity-Formation in John Chrysostom’s Homilies *De laudibus sancti Pauli apostoli*.” *Journal of Early Christian History* 3 (2013), 34-47.
- _____. “Paul, Identity-Formation and the Problem of Alterity in John Chrysostom’s Homilies In epistulam ad Galatas commentarius.” *Acta Theologica Supplementum* 19 (2014), 18-41.
- _____. “Grumpy Old Men?: Gender, Gerontology, and the Geriatrics of the Soul in John Chrysostom.” *J ECS* 24 (2016), 491-521.
- _____. “The Preacher’s Diet: Gluttony, Regimen, and Psycho-Somatic Health in the Thought of John Chrysostom.” In *Revisioning John Chrysostom*. 410-63.
- Edwards, Robert G. T. “Healing Despondency with Biblical Narrative in John Chrysostom’s Letter to Olympias.” *J ECS* 28 (2020), 203-31.
- Emmenegger, Gregor Emmenegger. *Wie die Jungfrau zum Kind kam: zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas*. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2014.
- Epicurus. *Letter to Menoecus*. text and trans. R. D. Hicks. LCL 185:648-59. 1925.
- Finn, Douglas. “Sympathetic Philosophy: The Christian Response to Suffering according to John Chrysostom’s *Commentary on Job*.” In *Suffering and Evil in Early Christian Thought*. ed. Nonna V. Harrison and David G. Hunter. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016. 97-119
- _____. “Job as Exemplary Father according to John Chrysostom.” *J ECS* 26 (2018), 275-305.
- _____. “Job and his Wife as Exemplary Figures in the Preaching of John Chrysostom.” *Journal of Ancient Christianity* 23 (2019), 479-515.
- Finn, Douglas and Anthony Dupont, “Preaching Adam in John

- Chrysostom and Augustine of Hippo.” *Vigiliae Christianae* 73 (2019), 190-217.
- Fitzgerald, John T. “The Passions and Moral Progress: An Introduction.” In *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*. ed. John T. Fitzgerald. London: Routledge, 2007: 1-26.
- Gill, Christopher. “Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine.” In *Mental Disorders in the Classical World*. ed. William V. Harris. Leiden: Brill, 2013. 339-60.
- Heiser, Andreas. *Die paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus: Epitheta und ihre Vorgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Holmes, Brooke. “Disturbing Connections: Sympathetic Affections, Mental Disorder, and the Elusive Soul in Galen.” In *Mental Disorders*. 147-76.
- John Chrysostom. *De sacerdotio 1-6*. ed. Anne M. Malingrey. *Sur le Sacerdoce: Dialogue et Homélie*. Sources chrétiennes 272. 1980.
- Lai, Pak-Wah. “John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits.” (Ph.D. Dissertation, Durham University, 2010
- _____. “The Monk as Christian Saint and Exemplar in St. John Chrysostom’s Writings.” *Studies in Church History* 47 (2011), 19-28.
- _____. “The Imago Dei and Salvation among the Antiochenes: A Comparison of John Chrysostom with Theodore of Mopsuestia.” *SP* 67 (2013), 393-402.
- Laird, Raymond. *Mindset, Moral Choice, and Sin in the Anthropology of John Chrysostom*. Strathfield, NSW: St. Pauls Publications, 2012.
- _____. “John Chrysostom and the Anomoeans: Shaping an Antiochene Perspective on Christology.” In *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*. ed. Wendy Mayer and Bronwen Neil. Berlin: De Gruyter, 2013. 129-49.
- _____. “It’s All in the Mindset: John Chrysostom and the Great Moments of Personal Destiny.” In *Men and Women in the Early Christian*

- Centuries*. ed. Wendy Mayer and Ian J. Elmer. Strathfield, NSW.: St Pauls Publications, 2014. 194-210.
- Lampe, G. H. W. eds. *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Lawrenz, Mel. *The Christology of John Chrysostom*. Lewiston, NY: Mellen University Press, 1996.
- Le Coz, Raymond Le Coz. “Les pères de l’église grecque et la médecine.” *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 98 (1997), 139-40.
- Leyerle, Blake. “The Etiology of Sorrow and its Therapeutic Benefits in the Preaching of John Chrysostom.” *JLA* 8 (2015), 368-85.
- Liddell, H. G., R. Scott, and H. S. Jones. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Malingrey, Anne-Marie. *Philosophia: étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IVe siècle après J. C.* Paris: C. Klincksieck, 1961.
- Marx-Wolf, Heidi and Kristi Upson-Saia, “The State of the Question: Religion, Medicine, Disability, and Health in Late Antiquity.” *Journal of Late Antiquity* (이하 *JLA*) 8 (2015), 257-72.
- Mayer, Wendy. “Medicine in Transition: Christian Adaptation in the Later Fourth-Century East,” In *Shifting Genres in Late Antiquity*. ed. G. Greatrex and H. Elton. Farnham: Ashgate 2015. 11-26.
- _____. “Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom.” In *Christian Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*. ed. Geoffrey D. Dunn and Wendy Mayer. Leiden: Brill, 2015. 140-64.
- _____. “The Persistence in Late Antiquity of Medico-Philosophical Psychic Therapy.” *JLA* 8 (2015), 337-51.
- _____. “Madness in the Works of John Chrysostom: A Snapshot from Late Antiquity.” In *Concept of Madness from Homer to Byzantium: Manifestations and Aspects of Mental Illness and Disorder*. ed. Hélène

- ne Perdicoyianni-Paléologou. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2016, 349-73.
- _____. "John Chrysostom: Moral Philosopher and Physician of the Soul." In *John Chrysostom: Past, Present, Future*. ed. Doru Costache and Mario Baghos. Sydney: AIOCS Press, 2017, 193-216.
- _____. "Medicine and Metaphor in Late Antiquity: How Some Recent Shifts are Changing the Field." *Studies in Late Antiquity* 2 (2018), 440-63.
- _____. "Preaching Hatred?: John Chrysostom, Neuroscience, and the Jew." In *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*. ed. Chris L. de Wet and Wendy Mayer. Leiden: Brill, 2019, 58-136.
- Mellas, Andrew. "Tears of Compunction in John Chrysostom's *On Eutropius*," *SP* 83 (2017), 159-72.
- Mercado, Juan A. Mercado. "How Close Are Contemporary Ideas on Human Flourishing and the Classical Philosophy of Man?" In *Personal Flourishing in Organizations*. ed. Juan A. Mercado. Cham: Springer International Pub., 2018. 11-35
- Mitchell, Margaret M. *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Miller, Samantha. "Chrysostom's Monks as Living Exhortations to Poverty and the Rich Life." *Greek Orthodox Theological Review* 58 (2013), 79-98.
- _____. "No Sympathy for the Devil: The Significance of Demons in John Chrysostom's Soteriology." Ph.D. diss., Marquette University, 2016.
- Moore, Peter. "Chrysostom's Concept of *γνώμη*: How 'Chosen Life's Orientation' Undergirds Chrysostom's Strategy in Preaching." *SP* 54 (2013), 351-58.
- Musgrove, Caroline J. "Oribasius' Woman: Medicine, Christianity and Society in Late Antiquity." Ph.D. diss., University of Cambridge, 2017.

- Neureiter, Livia. "Health and Healing as Recurrent Topics of John Chrysostom's Correspondence with Olympias." *SP* 47 (2010), 267-72.
- Naidu, Ashish. *Transformed in Christ: Christology and the Christian Life in John Chrysostom*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012.
- Papageorgiou, Panayiotis. "A Theological Analysis of Selected Themes in the Homilies of St. John Chrysostom on the Epistle of St. Paul to the Romans." Ph.D. diss., The Catholic University of America, 1995.
- Pierson, Lloyd G. "An Analysis of John Chrysostom's Underlying Theory of Christ's Redemption in the Letters of St. Paul." Ph.D. diss., Saint Louis University, 2004.
- Plato. *Phaedrus*. text and trans. Harold N. Fowler. LCL 184: 405-580. 1914.
- Quantin, Jean-Louis. "A propos de la traduction de 'philosophia' dans l'Adversus oppugnatores vitae monasticae de Saint Jean Chrysostome." *Revue des sciences religieuses* 61 (1987), 187-97.
- Rylaarsdam, David. *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of His Theology and Preaching*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Salem, Claire. E. "Sanity, Insanity, and Man's Being as Understood by St. John Chrysostom." Ph.D. diss., University of Durham, 2010.
- Schatkin, Margaret A. *John Chrysostom as Apologist: With Special Reference to De incomprehensibili, Quod nemo laeditur, Ad eos qui scandalizati sunt, and Adversus oppugnatores vitae monasticae*. Thessalonikē: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1987.
- Shaw, Teresa M. *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998.
- Sorabji, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to*

- Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Stenger, Jan R. "Where to Find Christian Philosophy?: Spatiality in John Chrysostom's Counter to Greek Paideia." *J ECS* 24 (2016), 173-98.
- Tallon, Jonathan R. "Faith in John Chrysostom's Preaching: A Contextual Reading." Ph.D. diss., University of Manchester, 2015.
- Tloka, Jutta. *Griechische Christen. Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Tonias, Demetrios E. *Abraham in the Works of John Chrysostom*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Van der Eijk, Philip J. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- VanVeller, Courtney W. "Paul's Therapy of the Soul: A New Approach to John Chrysostom and Anti-Judaism." Ph.D. dissertation, Boston University, 2015.
- Verhoeff, Maria. "A Genuine Friend Wishes to be a Debtor: John Chrysostom's Discourse on Almsgiving Reinterpreted." *Sacris Erudiri* 52 (2013), 47-66
- _____. "More Desirable than Light Itself: Friendship Discourse in John Chrysostom's Soteriology." Ph.D. diss., Katholieke Universiteit Leuven, 2016.
- _____. "Seeking Friendship with Saul: John Chrysostom's Portrayal of David." *SP* 83 (2017), 173-84.
- Volp, Ulrich. "'That Unclean Spirit Has Assaulted You from the Very Beginning': John Chrysostom and Suicide." *SP* 47 (2010), 273-86.
- Xueying Wang, "John Chrysostom on the Premature Death of Children and Parental Grief," *J ECS* 27 (2019), 443-63.
- Walker, Becky J. "'Queen of the Virtues': Pastoral and Political Motivations for John Chrysostom's Exaltation of Almsgiving." Ph.D.

- diss, Saint Louis University, 2018.
- Wilcoxson, Jonathan P. "The Machinery of Consolation in John Chrysostom's Letters to Olympias." *SP* 83 (2017), 37-72.
- Wright, Jessica. "Between Despondency and the Demon: Diagnosing and Treating Spiritual Disorders in John Chrysostom's *Letter to Stageirios*." *JLA* 8 (2015), 352-67.
- _____. "John Chrysostom and the Rhetoric of Cerebral Vulnerability." *SP* 81 (2017), 209-26.
- Zincone, Sergio. "Essere simili a Dio: l'esegesi crisostomiana di Mt 5:45." *SP* 18 (1986), 353-58.
- 배정훈. "구제와 영혼의 치유에 대한 존 크리소스톰의 사상 연구: 그의 마태복음 설교를 중심으로." 「성경과 신학」 88 (2018), 121-49.
- _____. "희망과 두려움의 수사학: 존 크리소스톰의 구제담론에서 보상과 심판의 영혼 치유적 역할." 「장신논단」 50 (2018), 67-93.
- _____. "구제, 영혼의 치유, 구원: 요한 크리소스톰과 고대 철학적 치유의 기독교화." 「한국교회사학회지」 54 (2019), 167-204.
- _____. "세상 속에서의 수도적 삶: 마태복음 7장 13-14절에 대한 요한 크리소스톰의 해석." 「갱신과 부흥」 40 (2019), 32-70.
- 배요한. "이수정의 신앙고백문에 대한 유교철학적 분석." 「장신논단」 38 (2010), 481-504.
- _____. 『신학자가 풀어 쓴 유교 이야기: 그리스도인이 알아야 할 유교의 모든 것』. 서울: IVP, 2014.
- 신문계. "실존적 공허를 극복하기 위한 프랑클의 실존분석적 로고테라피와 철학상담." 「신학과 실천」 61 (2018), 301-29.
- 이진남. "인지주의 치료와 스토아 철학." 「인간연구」 39 (2019), 47-75.
- 이만열. 『한국기독교의료사』. 서울: 아카넷, 2003.
- 옥성득. 『한국기독교형성사: 전통종교와 개신교의 만남, 1876-1915』. 서울: 새물결플러스, 2020.

[Abstract]

Status Quaestionis :
John Chrysostom and Philosophical-Medical Therapy

Jung Hun Bae
(Kosin University, Assistant Professor, Church History)

Recently, interdisciplinary research between religion, medicine, and philosophy has attracted much attention as a new methodology in Patristics scholarship. Although the focus is still on the appropriation of medical knowledge and theory, there is a continually growing body of literature on both bodily and psychic therapy, holistic treatment found frequently in early Christian writers. This article is to systematically investigate a new trend of studies on John Chrysostom(c.349-407 C.E.), a fourth-century eastern church father's thought and works from the perspectives of ancient philosophical-medical therapy. Only Wendy Mayer surveys this field, but there is no attempt to analyze it in Korean scholarship. I undertake not only to introduce these refresh studies to Korean Patristics, but also to refine previous literature review by adding studies published after Mayer's work. In addition, this paper will give some suggestion to how we take a step further on the basis of critical examination of previous studies. It will demonstrate that these recent works offer a possibility to newly understand John's life and ideas. Holistic treatment in ancient philosophy and medicine is a potential methodology to revisit early Christianity. This article tries to reconstruct our task in a society.

A pastor is, above all, a healer of the soul, and the church should take responsibility for the therapy of individuals, family, and society. The church need to preach the gospel of true spiritual wellbeing toward both Christian and society which outnumber the power of worldly discourse of happiness.

Key Words: John Chrysostom, Christianity, Philosophy, Medicine, Psychic Disease, Therapy

Revelation or Reason?
The Different Perspectives on Church
Polity Between Thomas Cartwright and
Richard Hooker

Jong Hun Yoon

(Chongshin Theological Seminary, Associate Professor,
Historical Theology)

- I. Introduction
- II. The First Admonition - Presbyterian Church
Government
- III. *Of The Laws* - Anglican's Church Polity
- IV. The Crucial Issues of Difference between
Presbyterian and Anglican
- V. Conclusion

[Abstracts]

This research challenges to Analyze the difference of church government between Presbyterian and Anglican in the eras of Tudor and Stuarts in England by research on Thomas Cartwright and Richard Hooker. The prime point of difference between Presbyterianism and Anglicanism was that Presbyterian conceived that the Scriptures revealed a model for church organization and for all human behavior, whereas Anglican understood the Scriptures as an authority for all things pertaining to redemption, but composed of many natural law. In particular, the architect of Anglican, Hooker regarded the form of the church as a matter beyond salvation's jurisdiction, and hence liable to considerations of expediency, so that experience and convenience were the appropriate yardsticks for a viable form of church government. Besides, one of the discrepancies between Cartwright and Hooker was in the understanding of human nature such as reason. Anglican understood that reason provided a way to define God's will. On this basis, Hooker was able to argue forcibly for the complete complementarity and interdependence of reason and Scripture, But Cartwright insisted that the total depravity of humanity was far more complete and thoroughgoing so that every faculty was deficient.

Key Words: Tudor Dynasty, Presbyterian, Anglican, Church Polity, Thomas Cartwright, Richard Hooker

논문투고일 2020.07.30. / 심사완료일 2020.09.01. / 게재확정일 2020.09.03.

I . Introduction

Henry VIII, England Tudor King, decided to break from the Roman Catholic Church which had bound England with medieval clericalism and papism, and he instigated a new theological era in England by establishing an Anglican Church government. The Anglicanism, which was formed by Henry VIII, Edward VI and Elizabeth I, became the only English style church in the history of England's Christianity.¹ Although England began disengaging from the authority of the Roman Catholic Church through Henry's English reformation movement, the English could not be free from mediaeval Catholics theological thought that had been maintained as the pride of Roman Catholics for a 1000 years. Therefore many aspects of Anglican theology were similar with Roman Catholic theology.

In this situation, the reformed orthodox theological thought which

* This essay was presented in "The Evangelical Theological Society Annual Meeting at Providence Conference, U.S.A. "

¹ Concerning the Anglican Theology see these books: Stephen Sykes & John Booty & Jonathan Knight, *The Study of Anglicanism* (SPCK: Fortress Press, 1986); Isaac Walton, *The Works of Richard Hooker with the Account of His Life and Death* (New York: D. Appleton and Company, 1854); H. Hensley Henson, *Puritanism in England* (New York: Burt Franklin, 1972); Victo R. Atta-Baffoe, *A Study of Richard Hooker's Theology of Participation and the Principle of Anglican Ecclesiology* (M.A. Thesis, Yale University, USA, 1993); Richard Hooker, *The Works of that Learned and Judicious Divine, Richard Hooker, With an Account of His Life and Death* by Isaac Walton, ed. by John Keble, 3 Vols, 7th (Oxford: Clarendon Press, 1888); P. Lake, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, CUP, 1982; H.R. McAdoo, *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century* (A.& C. Black, London, 1965); I.B. Bunting ed., *Celebrating the Anglican Way* (Hodder & Stoughton, London, 1996); Henry Chadwick, "The Context of Faith and Theology in Anglicanism" in A. A. Vogel ed., *Theology in Anglicanism* (Morehouse-Barlow, Wilton CT 1984); A.E. McGrath, *The Renewal of Anglicanism* (SPCK, London, 1993); K. Stevenson and B. Spinks, ed., *The Identity of Anglican Worship* (Mowbray, London, 1991).

was formed by Calvinists, permeated its influence into England through the Geneva religious leaders. Some church of England leaders of the days came forward to thoroughly criticize the problems of medieval catholic theology and faith. And those known as the Puritans² cried for a basic and drastic reformation against the semi-Reformed thought of the Anglican church and to return to upholding of the Early Christian Church tradition. Even though Anglican and Presbyterian are the products of the Reformation, these two denominations formed a different Ecclesiology and a different attitude toward the state. Both denominations held a different understanding concerning their theological framework and the function of human reason.

The aim of this article is to demonstrate that by cautious consideration of the historical primary sources, what are the different points of view, and what are the various causes of controversy between Presbyterian and Anglican church government patterns.

In order to do this analytical work, first of all, we need to look into the aspects of the theological differences by comparing the ecclesiology of Thomas Cartwright, called as the first man who gave tangible form and expression to Presbyterianism and contributed very much to Presbyterianism in England, with the Ecclesiology of Richard Hooker who was well known as a leader, architect of Anglicanism.³

2 For an extensive explanation, see Walter H. Frere and Charles E. Douglas, eds., *Puritan Manifestoes: A Study of the Origin of the Puritan Revolt* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1907), vii-xxxi; Donald McGinn, *The Admonition Controversy* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1949)

3 M.E. C. Perrott, "Richard Hooker and the Problem of Authority in the Elizabethan Church", *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 49, No. 1, January (UK: Cambridge University Press, 1998), 59-60.

II. The First Admonition – Presbyterian Church Government

1. The Primitive Apostolic Church Patterns

Presbyterianism was the central force of the Puritan movement in England. It is evident that English Presbyterian church polity pattern was based on the rule of presbytery called “Zaqen,” Presbuteros” which are written in Old and New Testament. The contours of this system started to be exposed as a result of the works of the medieval age man, Augustine, who converted Anglo-Saxons to Christianity, also through the efforts of the missionary known as St. Patrick, and by Waldensians’ church polity, and through the activities and statements of John Wycliff, Johanus Huss who was influenced by Waldo and Wycliff’s teaching.

These institutional works became the model of the modern Presbyterian system by sending a document titled: “An admonition to the Parliament holden in the 13 yeare of the reigne of Queene Elizabeth of blessed memorie” to parliament written by John Field and Thomas Wilcocks. Then more detailed biblical principles of Presbyterianism were made by the puritans: Thomas Cartwright who was called the father of English Presbyterianism, Walter Travers who was a second Presbyterian leader. In England, this government system was established firmly through the controversies among Cartwright, Whitgift and Hooker, after Cartwright had sent to the parliament the thesis entitled “A Second Admonition to the Parliament.”

Cartwright wrote down in his “Admonition”⁴ that “We must of

⁴ Originally the publication of the *Admonition* consisted of two treatises framed by the a preface and epilogue. In this articles, Cartwright argued for the rejection of the power of the episcopal hierarchy and the magistracy in church affairs, which was perceived as substituting for the reign of Christ. Jan Martijn Abrahamse, “Robert

necessity have the same kind of church government as that in the time of the apostles, and as it is expressed in the scriptures”.⁵ In particular, he declared that he had found the system of Church government called Presbyterian which is undoubtedly prescribed for the Christian Church in the New Testament. For him, scripture is a book of law containing the direction of all things pertaining to the church.⁶ In every church community, this presbyterian church government is a very necessary system and is based on the commandment of God.⁷

Cartwright insisted that the apostle Paul divided the office of the ministry into two distinct parts: the one is the ordinary and the other the extraordinary on the basis of Ephesians 4 and 1 Corinthians 12. The extraordinary offices refer to the apostles, evangelicals, and

Browne as an Unwanted Child: Explaining Separatism from the Nursery of Presbyterian Puritanism,” *Perspectives in Religious Studies*, 40 no 4, (Baylor University Press, 2013), 354.

- 5 John Strype, *The Life and Acts of Matthew Parker* (Oxford: Clarendon Press, 1820), 363. However, Robert Browne who was called Separatists disagreed with Thomas Cartwright and conceived that the idea that Episcopalians and Presbyterians were both wrong, that either of the theories is unbiblical, and that according to the Bible, the government of the Church is neither Episcopal nor Presbyterial but Congregational. Eri B. Hulbert, *The English Reformation and Puritanism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1908), 196; C. R. N. Routh, *Who's Who in History. Volume II England 1484 to 1603* (Oxford: Basil Blackwell, 1964), 339; R. G. Usher, *The Reconstruction of the English Church* (London, New York: D. Appleton and Company, 1919), I: 68.
- 6 Thomas Cartwright, *A Replye to an Answer Made of M[aster] Doctor Whitgift agaynste the Admonition to the Parliament* [sic], in William Thomas Lowndes, *The Bibliographer's Manual of English Literature* (London: William Pickering, MDCCCXXXIV). 14. “A perfecte rule off all things publike or private necessarie to be done off a Christian man”(sic), *The Second Replie of Thomas Cartwright: agaynst Maister Doctor Whitgiftes Second Answer touching the Churche Discipline*, (Heidelberg: Imprinted by Michael Schirat, 1575). 24.
- 7 John Hunt, *Religious Thought in England* (London: Strahan & Co. Publishers, 1870), 96; John Whitgift, *The Works of John Whitgift*, ed. J. Ayre, vol. III: 498.

prophets. He emphasizes the necessity of the extraordinary offices :

As in time of wars it is necessary that there should be a general and lord marshall, but when that wars are ceased and there is peace, there needeth only to be a garrison and captain made for them; so whenas the great conquest of the gospel was to be made over the world, it was necessary there should be apostles s generals, afterward it was sufficient to have the pastors, doctors, and elders, as a garrison in the church of God, to keep and govern it(sic).⁸

The ordinary offices consists of pastors(bishops), doctors, elders(presbyters), and deacons(deaconesses). Cartwright asserted that the extraordinary offices were very necessary for a time while a permanent foundation was being laid for the church.

2. The Connection Between Soteriology and Ecclesiology

For Cartwright, the word 'priest' which was advocated by Roman Catholics and Anglicans, was so odious because there is no good reason for them to use this term.⁹ He continued that some of the ordinary offices, pastors and doctors are appointed to govern, teach, and preach in church. The pastors were required to serve the church not only with preaching and administering the sacraments, but also admonishing each household in his church. In particular, pastors ought not to have a general calling but a definite calling from God. He insisted that with a general calling, a pastor could not feed his

⁸ Alexander B. Grosart, *A Commentary upon the Epistle of St. Paul written to the Colossians-- by Thomas Cartwright* (New York: Macmillan, 1910), 413.

⁹ Thomas Cartwright, *A Replve to an Answere Made of M[aster] Doctor Whitgift agaynste the Admonition to the Parliament* [sic], 198.

whole flock: “to doubt whether the pastor oughte to be resident amongste hys flocke/ is to doubte whether the watchman shoulde be in hys tower/ the eye shoulde be in the heade/ or the soule in the bodye/ or the shepheard amongst hys flocke”(Sic).¹⁰ The pastor is called to be a shepherd; the admonishing of a watchman is not enough.¹¹

The doctor, a second type of minster, is also necessary to teach church members, however in the case of the absence of the doctor, a pastor may assume the task.¹² Elders are those who govern the church excluding teaching. The task of elder is to aid the ministers by admonishing and assisting in ecclesiastical suspension and excommunication.¹³ Deacons and deaconesses are dedicated to the care of the sick or poor or those who are engaged in other service duties in the church. This office is derived from Acts 6:1-6, during that time the apostles could not teach and take spiritual care of the church congregation including the works of distribution.¹⁴ Therefore the church decided to commit these works to deacons or deaconesses who were selected by the church community.

In this manner, the Presbyterians led by Cartwright, made effort to recover the primitive apostolic church patterns. He did not hesitate

10 Thomas Cartwright, *A Replye to an Answere Made of M[aster] Doctor Whitgift agaynste the Admonition to the Parliament* [sic], 49.

11 Thomas Cartwright, *The Second Replie of Thomas Cartwright: agaynst Maister Doctor Whitgiftes Second Answer touching the Church Discipline*, 340-342.

12 Thomas Cartwright, *The Second Replie of Thomas Cartwright: against Master Doctor Vuhitgifts second ansvoer, touching the Church discipline*(sic) (Basel: Imprinted by Thomas Guarinus, 1577). 634.

13 Thomas Cartwright, *A Replye to an Answere*, 138-140.

14 Thomas Cartwright, *The Rest of the Second Replie of Thomas Cartwright* [sic], 101; Thomas Cartwright, *A Replye to an Answere Made of M[aster] Doctor Whitgift agaynste the Admonition to the Parliament*, 152.

to cite early church father's writings to build the presbyterian government system, especially Irenaeus, Tertullianus, Jerome, and Augustinus,¹⁵ the reason being that these fathers' testimony was subordinate to scripture. Cartwright confirmed that these fathers convinced that scripture is inspired by the Spirit and is the only rule to construct the presbyterian government system: "All the godlie zealous learned men in the world are not able to authorise or displace any doctrine in the church without the word of God"(Sic).¹⁶ Cartwright would have the argument tried only by Scriptures and not by human custom and experience.¹⁷ Even though he employed most of the documents of the fathers as a testimony of presbyterian government, however he convinced that the testimony of the primitive man should be subordinate to Scriptures.¹⁸ It was his rule

¹⁵ He cited Tertullianus's writings 24 times, Ignatius's writing 8 times, Justin Martyr writings 8 times, Irenaeus, 4 times, Jerome's writings 53 times, Ambrose's writings 37 times, Augustinus writings 59 times, Cyprian writings 57 times and so on. John K. Luoma, *The Primitive Church as a Normative Principle in the Theology of the Sixteenth Century: The Anglican-Puritan Debate over Church Polity as Represented by Richard Hooker and Thomas Cartwright*, Ph. D. Dissertation (Hartford, Connecticut, The Hartford Theological Seminary, 1974, Unpublished), 80.

¹⁶ Thomas Cartwright, *The Second Replie of Thomas Cartwright: agaynst Maister Doctor Whitgiftes Second Answer toughing the Church Discipline*, 18. Cartwright rebutted against his opponent who cited scripture and father's writings to advocate their own arguments: "This is once to be observed of the reader throughout your whole booke/ that you have well provided that you shoulde not be taken in the tripe for misallegding the scriptures/ for that onlesse it be in one or two poyntes we heare continually (instead of Esay and Jerome/ S. Paule/ and S. Augustin and S. Ambrose/ kai to en te phake myron, Dionysius Arepagita/ Clememt, & c. and therefore I can not tel with what face we can call the papists from their antiquitie/ councelles / and fathers/ to the triall of the scriptures/ which in the controversies which rise amongst our selves flie so farre from them/ that it wanteth not muche/ that they are not banished of youre parte/ from the deciding of all these controversies [SIC]". Thomas Cartwright, *A Replie to an Answere Made of M[aster] Doctor Whitgift agaynste the Admonition to the Parliament [sic]* (1573), 17.

¹⁷ John K. Luoma, *The Primitive Church as a Normative Principle in the Theology of the Sixteenth Century*, 73.

that the father's documents which he cited as proofs for presbyterianism, should not be contrary to scriptures, and if not that, the establishment of such independent traditions and customs would eventually lead to the words of man becoming more important than the word of God:¹⁹ "whereby a gate is open unto the papostes to bring in under the colour of traditions all their beggary whatsoever(sic)."²⁰

III. *Of The Laws* – Anglican's Church Polity

1. Thomistic Authority - Experience and Convenience System

Richard Hooker as an architect of Anglicanism, following Thomas Aquinas, had a positive view about creation and human nature.²¹ All things exist in God and like God. Because all things have the nature of God in them, they also have the potential of being perfect.²² The power of choice and the use of reason seem to go together in Hooker's scheme of things, and both are regarded by him as

¹⁸ Thomas Cartwright, *The Rest of the Second Replie of Thomas Cartwright [sic]*, 181.

¹⁹ John K. Luoma, *The Primitive Church as a Normative Principle in the Theology of the Sixteenth Century*, 75.

²⁰ Thomas Cartwright, *A Replie to an Answere*, 18.

²¹ In his works, Hooker defined the ability of the reason of human being like this: "Reason is the director of man's Will by discovering in action what is good.... Without reason there can be no voluntary action, for Reason informs the Will not only as to the relative goodness of an object, but also of its possibility. Reason, the discursive or conceptual faculty, is here to be distinguished from the understanding, the perceptive faculty." Richard Hooker, *The Works of Mr. Richard Hooker*, arr. by John Keble, Seventh Edition, revised by R. W. Church and F. Paget (Oxford: Clarendon Press, 1888), Preface to *The Laws of Ecclesiastical Polity*, vol. I.

²² John Booty, "Richard Hooker," William Wolf, ed., *The Spirit of Anglicanism* (Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1979), 70.

essential to personal beings.²³ Hooker followed the teaching of Aquinas's concerning about human reason: "There is within the human being an inclination towards the good in keeping with the nature of reason, which is proper to him, such that man has a natural inclination towards this, that he know the truth about God."²⁴

There is no doubt that John Calvin found all human reason, judgment, and authority to be an inadequate basis for what Christians believe about the Scripture. He was glad to point to the fact that "learned men, endowed with the highest judgment... see manifest signs of God speaking in Scripture," and he argued instead that "we ought to seek our conviction" that God is the author of the Scriptures "in a higher place than human reasons, judgments, or conjectures... that is, in the secret testimony of the Spirit."²⁵ Hooker, however, insisted on reason as the interpreter of both Scripture and experience, also emphasized the value of reason in support of Scripture.²⁶ Hooker, in centering his interest on reason and the conceptual, stands in the medieval tradition of St. Thomas Aquinas, as distinguished from modern thinkers, whose concern has been primarily with perception.²⁷

John Whitgift, Cartwright's opponent, contended that there was

²³ Richard Hooker, *A Learned Discourse of Justification* (Oxford: Printed by Joseph Barnes, 1612), 26.

²⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans, William Barden (Cambridge University Press, 1965), 1. 94.

²⁵ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* I.vii.4. ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia, 1960), 78. quoted in Ranall Ingalls, "Richard Hooker as Interpreter of the Reformed Doctrine of Sola Scriptura," *Anglican and Episcopal History* vol.77. no.4. (New York: Historical Society of the Episcopal Church, 2008), 366.

²⁶ Richard Hooker, *The Works of Mr. Richard Hooker*, vol. 3, 594-5.

²⁷ J.V. Langmead Casserly, *The Christian in Philosophy* (London: Faber and Faber, 1949), 258-259.

no one form of church government laid down in Scriptures and that in external matters the church was to be guided by the decision of the Christian magistrate.²⁸ He asserted that even though the Scriptures were a perfect rule of faith, they were not designed as a standard of church discipline or government, but that this was changeable, and that the practices of the apostolic government were adapted to the Primitive church, when the church was under Roman Empire's persecution. In part, though Whitgift adopted the objectivity of some apostolic and patristic documents cited by Cartwright, he tried to demonstrated the fact that there was no united and universal method of voting for clergyman in the whole apostolic church: sometimes the clergyman was elected by the congregation, or else an apostle appointed a bishop to govern a whole realm.²⁹

On the grounds of the request of Queen Elizabeth, Whitgift rebutted Cartwright's Presbyterianism and regarded the form of the church as a matter beyond salvation's jurisdiction, and hence liable to considerations of expediency, and he found present exigency to be as pressing as apostolic example. Experience and convenience were the appropriate yardsticks for a viable form of church government.³⁰

Following the direction of Whitgift's church government style, the

28 Peter Lake, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker* (London: Unwin Hyman, 1988), 13.

29 John Whitgift, *The Works of John Whitgift*, ed. J. Ayre, vol. I, 358-397, 261-264. Vol. III, 54.

30 John F. H. New, "The Whitgift-Cartwright Controversy", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1968, 59(2), 205. "Anglicans could believe that the ceremonies, order of worship, discipline, and form of government of the Church were matters properly determined by experience, convenience, and reason" quoted in John Whitgift, *The Works of John Whitgift*, ed. J. Ayre, vol. I:175-295, recited in John F.H. New, *Anglican and Puritan, The Basis of their Opposition 1558-1640* (London: Adam & Charles Black, 1964), 37.

author of “Of the Laws of Ecclesiastical Polity”, Richard Hooker,³¹ the traditionalist of Anglicanism, divided the office of the ministry into three degrees: Bishops, Priests(Presbyters), and Deacons. Contrary to the Presbyterians who asserted that “there ought not to be in the church, Bishops endued with such authority and honour as ours are”,³² Hooker argued that the apostles were of the first to receive such authority from Christ, “and all those who have it after them in orderly sort are their lawful successor.... For to succeed them, is after them to have that Episcopal kind of power which was first given to them.”³³

He also contended that power is given to the bishops for the common good of the church. Their particular charge was to proclaim the Gospel of Christ to all nations and to deliver the ordinances that they received by immediate revelation from Him, to all nations.³⁴ According to Hooker, the word bishops were introduced to stand in for the Apostles.³⁵ He claimed that the church of England’s episcopal church government does not contradict Scriptures. He expressed great wonder at the Presbyterian argument for the lay eldership, to him an attempt to establish the eldership as the true pattern of the church is making mistake.

31 Rudolph Almasy and J.K. Luoma have both argued that Hooker’s primary polemical target was only Thomas Cartwright, “The Purpose of Richard Hooker’s polemic,” *Journal of the History of Ideas*, vol. 39. no. 2 (University of Pennsylvania Press, 1978), 251-70; “Restitution or Reformation? Cartwright and Hooker on the Elizabethan Church,” *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church*, xlv (Historical Society of the Episcopal Church, 1977), 85-106.

32 Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* VII. Title.

33 Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, VII, 4.3.

34 Dionysius the Areopagite, 1st Bp of Athen, *The Ecclesiastical Hierarchy*, 1.5. quoted in Philip B. Secor, *Richard Hooker on Anglican Faith and Worship- of the Laws of Ecclesiastical Polity*: Book V (UK: Spck, 2003), 366,

35 Philip B. Secor, *Richard Hooker on Anglican Faith and Worship*, 370.

2. Church Policy as a Concept of “adiapora”

Hooker insisted that presbyter is one “unto whom our Saviour Christ has communicated the power of spiritual procreation”, and in heaven, according to St John, twenty-four presbyters are sitting around the throne of God, one half of them Fathers of Old and half of the New Jerusalem (Revelation 21:14; Matthew 19:28; 1 Peter 5:1). Hooker understood that the Apostles gave the twelve of New Jerusalem the same, and Christ Himself appointed twelve presbyters and seventy inferior presbyters.³⁶ For him, some presbyters had more power and some less according to Saviour’s appointment of them. Those who received therefore the fullness of spiritual power was greater than those to whom less power was granted. We can find the reason why he claims two kinds of presbyters in that to him the office of presbyters and deacons are not by ordination consecrated unto places but unto function.³⁷

Hooker asserted that the Apostles soon ordained deacons as the stewards of the Church, to whom were committed the duty of providing for the poor, widows, and orphans by distributing the gifts of the Church and they have the responsibility of assuring that financial affairs were dealt with in a religious and faithful manner. Their office was to assist the presbyters at worship services.³⁸

However, according to him prophets, evangelicals, pastors,

36 Cargill Thompson, “The Philosopher of the Politic Society.” *Studies in Richard Hooker*, ed. W. Speed Hill (Cleveland & London: Case Western Reserve University Press, 1972), 75.

37 Richard Hooker, *The Works of that Learned and Judicious Divine, Richard Hooker, With an Account of His Life and Death*, V: 80:2-8-II, 499-504.

38 Richard Hooker, *The Works of that Learned and Judicious Divine, Richard Hooker, With an Account of His Life and Death*, V: 80:2-8-II, 367.

teachers are not degrees of the clergy. He thought that in the process of the interpretation of those scriptural phrases, the Presbyterian made an error to distinguish the difference between services, offices, and orders. For Hooker, services and offices may be executed by laymen, but no one can have the orders but the clergy.³⁹ Accordingly, he understood that in those phrases St. Paul referred the various graces, gifts, and abilities, which Christ bestowed to gather the saints, and to work and edify the body of Christ. He assumed that Paul mentioned the offices of pastors and teachers in Ephesians 4:7-8 as not in respect of ordination to exercise ministry, but only as examples of men who are especially enriched with the gifts of the Holy Ghost.⁴⁰

First of all, according to Hooker, the prophets had been working in church expounding the Scriptures by receiving a special gift from God and proclaiming the future. Agabus was this sort of man, as were various others in Jerusalem. These prophets are not to be counted with the clergy because no talents or gifts could make them ministers of holy things unless ordination had given them that power.⁴¹ Hooker insisted that there was no mention in Scriptures that prophets were created by means of ordination, however, ordained persons were to serve as presbyters or deacons.

The evangelicals were presbyters of great ability whom the apostles sent abroad to deal with matters of the church wherever there was special need. They were used as agents in church affairs wherever they saw a need. Those named in Scripture, like Ananias, Apollos and Timothy, were employed in this way.⁴²

³⁹ Philip B. Secor, *Richard Hooker on Anglican Faith and Worship*, 371.

⁴⁰ Philip B. Secor, *Richard Hooker on Anglican Faith and Worship*, 370.

⁴¹ Philip B. Secor, *Richard Hooker on Anglican Faith and Worship*, 368.

The pastors and teachers are simply presbyters but they differed from the evangelicals in that they were settled in a particular church.⁴³ Although Cartwright built up the Presbyterian government on the basis of the scriptures 1 Corinthians 12:28 and Ephesians 4:7-13, which were interpreted as a typical model of ministry for the primitive and modern church, Hooker understood that those verses do not indicate orders of ministry but of special gifts of the Spirit and gifts of instruction.

For Hooker, it is essential to separate between ordination and appointment to the particular church. It is ordination that imparts the power of ministry, whether exercised or not; appointment to a particular church is the placing, not the making, of a minister.⁴⁴ On the contrary to Hooker's opinion, Cartwright claimed that having been ordained by the church all ministers were therefore equal. that the system of the presbyterian government is supported by the teaching and the commandment of the Scriptures, and this church system is very necessary to carry out the church's outward social responsibility.⁴⁵ Cartwright charged that Hooker's argument had no foundation in Scripture, and that a system not commanded by God should not be tolerated. Therefore Hooker believed in the ability

42 These people were called as Evangelists and presbyters according to Hooker on the basis of the Scriptures, Acts 21:10; 11:28; 9:17; 18:24; 2 Timothy 4:5-9; 1 Timothy 3:15; 5:14:2:8.

43 Richard Hooker, *The Works of that Learned and Judicious Divine, Richard Hooker, With an Account of His Life and Death*, V. 78: 2-7, II. 469-478. John K. Luoma, *The Primitive Church as a Normative Principle in the Theology of the Sixteenth Century: The Anglican-Puritan Debate over Church Polity as Represented by Richard Hooker and Thomas Cartwright*, 181.

44 John K. Luoma, *The Primitive Church as a Normative Principle in the Theology of the Sixteenth Century: The Anglican-Puritan Debate over Church Polity as Represented by Richard Hooker and Thomas Cartwright*, 183.

45 John Whitgift, *The Works of John Whitgift*, ed. J. Ayre, vol. 3, 498.

of the human intellect.⁴⁶

IV. The Crucial Issues of Difference between Presbyterian and Anglican

What was the prime point of difference between Presbyterianism and Anglicanism with regard to the system of church government based on Scripture? First of all, Cartwright conceived that the Scriptures revealed a model for church organization and indeed, for all human behaviour, whereas Hooker understood the Scriptures as an authority for all things pertaining to redemption, but permissive in matters indifferent to it. In other words, as John F. H. New pointed out, Cartwright was a Scriptural authoritarian,⁴⁷ meanwhile Hooker understood that Scriptures are composed of supernatural and natural law, and moreover scriptures contain many natural laws. Hooker regarded the form of the church as a matter beyond salvation's jurisdiction, and hence liable to considerations of expediency, so that experience and convenience were the appropriate yardsticks for a viable form of church government.⁴⁸

Secondly, they have different understandings of the doctrine of the church that is the relationship between the visible and invisible churches. Including Cartwright, Puritans proceeded to nullify the difference by blandly equating the external Church with the spiritual church. Cartwright, agreeing with John Calvin, would not distinguish

⁴⁶ John Whitgift, *The Works of John Whitgift*, ed. J. Ayre, vol. 1, 148.

⁴⁷ John F. H. New, "The Whitgift-Cartwright Controversy", 206.

⁴⁸ John F. H. New, "The Whitgift-Cartwright Controversy", 205.

between elect and reprobate when he considered the visible church. Calvin repudiated to distinguish between reprobate and elect in the visible church:

Yet, to embrace the unity of the church in this way, we need not (as we have said) see the church with the eyes or touch it with the hands. Rather, the fact that it belongs to the realm of faith should warn us to regard it no less since it passes our understanding than if it were clearly visible. And our faith is no worse because it recognizes a church beyond our ken. For here we are not bidden to distinguish between reprobate and elect – that is for God alone, not for us, to do – but to establish with certainty in our hearts that all those who, by the kindness of God the Father, through the working of the Holy Spirit, have entered into fellowship with Christ, are set apart as God's property and personal possession; and that when we are of their number we share that great grace.⁴⁹

Thus for practical purposes the visible was assumed to be the invisible Church. For Cartwright, the conception of the church was of a peculiar people, separated from the world, having been called out of its darkness to be a society of visible saints, and thereby testify to the world of the evidence of God's power and workmanship in the lives of the redeemed.⁵⁰ In consequence, we can find the fact that Cartwright's Ecclesiology was in harmony with his Soteriology. Cartwright regarded the church as a spiritual society of individual believers bound together as a corporate body. The Christian is a

⁴⁹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, in two volumes, 1015-1016.

⁵⁰ Paul E.G. Cook, "The Church", *Anglican and Puritan Thinking* (The Westminster Conference, 1977), 37.

part only of the whole fellowship of believers.⁵¹

Whitgift and Hooker, on the contrary, insisted that there are two kinds of government in the church, the one invisible, the other visible: the one spiritual, the other external. The visible and spiritual government of the church is when God by his Spirit, gifts and ministry of his Word, governs it, therefore ruling the hearts and consciences of men, and directing them in all things necessary to salvation, and this can only be found in the church of the elect. The visible and external government is that which is executed by men and consists of external discipline, and visible ceremonies practiced in that church, and over that church, that contains in it both good and evil, which is usually called the visible church of Christ. Anglicans consciously stressed the distinction between the churches of grace and nature to combat Cartwright's opposite tendency.⁵² In contrast with Cartwright's spiritual concept of the church, Hooker's position is institutional. The church can continue to exist even apart from its members mainly on account of the Anglican priesthood. Such a view of the church encourages formalism in its members, and leads to a highly individualistic view of the Christian life.⁵³

The fundamental cause why Whitgift and Hooker insisted on the distinction between both churches, was to demonstrate that the present visible church government style, ritual and ordination belong to the natural sphere not to the sphere of grace. Furthermore, they wanted to acquire the objective evidences to institutionalize the

51 Paul E.G. Cook, "The Church", *Anglican and Puritan Thinking*, 38.

52 John Whitgift, *The Works of John Whitgift*, Vol. I: 183-184, quoted in John F. H. New, "The Whitgift-Cartwright Controversy", *Archiv fur Reformationsgeschichte* 59 (1968), 208.

53 Paul E.G. Cook, "The Church", *Anglican and Puritan Thinking*, 38.

church by means of sundry ways such as human reason which was produced by natural sphere, experience, expediency, and wisdom and so on.

Thirdly, one of the discrepancies between Cartwright and Hooker was in the understanding of human nature such as reason. For Hooker, reason is given a validity equal to that of scripture 'inasmuch as law does stand upon reason, to allege reason serves as well as to cite Scripture'. He argues that the possession and use of reason was a sine qua non for conversion, and Scripture was a message encoded in terms expressly designed for rational creatures. Reason provided a way to define God's will. On this basis, he was able to argue forcibly for the complete complementarity and interdependence of reason and Scripture, nature and grace.⁵⁴ He conceived the role of human reason as an instrument of God: "I therefore conclude that neither God's being author of laws for the government of His Church, nor His committing of them unto Scripture, is any reason sufficient whereof all churches should for ever be bound to keep them without change".⁵⁵ Hooker's conclusion is that there is no rule in Scripture concerning some particular form of church government which God has instituted for all time, so that by using the light of reason, the form of the church can be changeable depending on time and place.

Cartwright rebutted this argument by stating that the Scriptures revealed a model for church government style and for all human behaviour. He insisted that ecclesiastical order or government cannot

⁵⁴ Peter Lake, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, 152.

⁵⁵ Richard Hooker, *The Works of that Learned and Judicious Divine, Richard Hooker, With an Account of His Life and Death*, III: 10. 7.

be decided by considerations of utility or efficiency or convenience, but only by obedience to the pattern plainly shown in God's Word.⁵⁶ He continued that human reason's total depravity was far more complete and thoroughgoing so that every faculty was deficient. He criticized Anglican's assumption: "There is some star or light of reason, or learning, or some other help whereby some act may be well done and acceptably unto God, in which the word of God was shut out and not called to counsel".⁵⁷

Accordingly, those who tried to construct Presbyterianism, John Field, Thomas Willcocks, and Cartwright stressed that the true church government which God has established is in the sphere of grace, whereas John Whitgift and Richard Hooker put it under the sphere of human reason based on experience, knowledge, and wisdom.

V. Conclusion

Horton Davies estimated that the most decisive differences

⁵⁶ Horton Davies, *Worship and Theology in England, From Cranmer to Baxter and Fox, 1534-1690* (Cambridge: William B. Eerdmans Pub., 1996), 61. The debate on Ecclesiology between Puritan and Anglican is shown in A. F. Scott Pearson, *Church & State: Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism* (Cambridge University Press, 1928). "Though the Holy Scriptures were a perfect rule of faith, they were not designed as a standard of church discipline or government; but that this was changeable, and might be an accommodated to the civil government we live under; that the apostolical government was adapted to the Church in its infancy, and under persecution, but was to be enlarged and altered as the Church grew to maturity, and has the civil magistrate on its side." [sic], Daniel Neal, *History of the Puritans or the Rise, Principles, and Sufferings of the Protestant Dissenters, to the Glorious Aera of the Revolution* (Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, 1811), I: 237; John Hunt, *Religious Thought in England*, vol. I: 52-55.

⁵⁷ Thomas Cartwright, *The Second Replie of Thomas Cartwright: agaynst Maister Doctor Whitgiftes Second Answer touching the Churche Discipline*, 56.

between Anglican and Presbyterian concepts of the church concerned the pattern of church order or government.⁵⁸ As already mentioned above, these two denominations are represented by Thomas Cartwright and Richard Hooker.

Both men had quite different points of view concerning the doctrine of Scripture, Human reason or nature, and the writing of early Christian fathers. Travers and Cartwright stressed that first of all the church government system, discipline, and doctrine should be built on the reformed theology formed by Irenaeus and Augustinus, and John Calvin. On the contrary, Whitgift and Hooker argued that the human reason or nature needs grace, and grace also needs nature or reason, and reason is the instrument to understand and to interpret the word of God. Thus, the central point of all this is that revelation presupposes reason or nature. Hooker stressed the diversity of the functions of reason, while Cartwright called scripture itself as the touchstone of all patterns of the true church government, so that he was accused of being “a scripted totalitarian”.⁵⁹

The main cause of these conflicting doctrines of scripture is based on a differing understanding of the doctrine of the human being.

Because Cartwright understood that natural man was thoroughly depraved and wholly incompatible with God including human reason, he came to the conclusion that it is sinful behavior to seek to implement various patterns of church government by using the function of human reason. On the contrary, Hooker believed human natural reason or wisdom unimpaired was fit to be God’s handmaiden and were holy gifts from God, so that by the autonomic method

⁵⁸ Horton Davies, *Worship and Theology in England, From Cranmer to Baxter and Fox, 1534-1690*, 60.

⁵⁹ John F.H. New, *Anglican and Puritan, The Basis of their Opposition*, 91,

of human natural reason, it is recommended to seek to establish the diversities of church polity.

It is worth noting that the Anglican church revealed and pursued medieval Scholastic theology and traditions, while the Presbyterians contradicted Scholastic traditions and Roman Catholic Church patterns thoroughly, but showed the theological tendencies based only on the Reformed Orthodox Biblicalism. The former persisted the diversities of Church government pattern on the grounds of the lawfulness of philosophical thought, the latter tried to built up the church government system not by practical manipulation but by following the exact direction of scripture, without the use of the light of natural reason.

In conclusion, Presbyterians argued that the Presbyterian church government was designed not only by scriptural direction, but also by the teaching of the Apostles and the early Christian fathers. Anglicans demonstrated that there is not any external polity of the church in Scripture and that it is dependant on each era to define church government.

[Bibliography]

- Abrahamse, J.M. "Robert Browne as an Unwanted Child: Explaining Separatism from the Nursery of Presbyterian Puritanism." *Perspectives in Religious Studies*, 40 no 4. Baylor University Press, 2013.
- Almasy, R. & Luoma, J.H. "The Purpose of Richard Hooker's polemic," *Journal of the History of Ideas*, vol. 39. no. 2, University of Pennsylvania Press, 1978.
- _____. "Restitution or Reformation? Cartwright and Hooker on the Elizabethan Church." *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church*, xvi. Historical Society of the Episcopal Church, 1977.
- Aquinas, T. *Summa Theologiae*. trans. William Barden. Cambridge University Press, 1965.
- Atta-Baffoe, V. *A Study of Richard Hooker's Theology of Participation and the Principle of Anglican Ecclesiology*. M.A. Thesis. USA:Yale University, 1993.
- Booty, J. "Richard Hooker," William Wolf, ed. *The Spirit of Anglicanism*. Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1979.
- Bunting, ed. I. *Celebrating the Anglican Way*. London:Hodder & Stoughton, 1996.
- Calvin, J. *Institutes of the Christian Religio*, in two volumes. ed. John T. McNeill, Philadelphia: the Westminster Press, 1967.
- Cartwright, T. *A Replie to an Answere Made of M[aster] Doctor Whitgift agaynste the Admonition to the Parliament* [sic], in William Thomas Lowndes, *The Bibliographer's Manual of English Literature*. London:William Pickering, MDCCCXXXIV.
- _____. *The Rest of the Second Replie of Thomas Cartwright: against Master Doctor Vuhitgifts second ansvuer, touching the Church*

- discipline(sic)*. Basel: Imprinted by Thomas Guarinus, 1577.
- _____. *The Second Replie of Thomas Cartwright: agaynst Maister Doctor Whitgiftes Second Answer touching the Churche Discipline*. Heidelberg: Imprinted by Michael Schirat, 1575.
- Cassery, J.V.C. *The Christian in Philosophy*. London: Faber and Faber, 1949.
- Cook, P. "The Church". *Anglican and Puritan Thinking*. The Westminster Conference, 1977.
- Chadwick, H. 'The Context of Faith and Theology in Anglicanism' in A. A. Vogel, ed. *Theology in Anglicanism*. Morehouse-Barlow, Wilton CT, 1984.
- Davies, H. *Worship and Theology in England, From Cranmer to Baxter and Fox, 1534-1690*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 1996.
- Frere, W.H. & Douglas, C.E. eds. *Puritan Manifestoes: A Study of the Origin of the Puritan Revolt*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1907.
- Grosart, A.B. *A Commentary upon the Epistle of St. Paul written to the Colossians-- by Thomas Cartwright*, New York: Macmillan, 1910.
- Hensley, H. *Puritanism in England*. New York: Burt Franklin, 1972.
- Hooker, R. *The Works of that Learned and Judicious Divine, Richard Hooker, With an Account of His Life and Death* by Issac Walton. ed. John Keble, 3 Vols, 7th ed. Oxford: Clarendon Press, 1888.
- Hulbert, E. *The English Reformation and Puritanism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1908.
- Hunt, J. *Religious Thought in England*. London: Strahan & Co. Publishers, 1870.
- Ingalls, R. "Richard Hooker as Interpreter of the Reformed Doctrine of Sola Scriptura." *Anglican and Episcopal History* vol.77. no.4. New York: Historical Society of the Episcopal Church, 2008.

- Lake, P. *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*. CUP, 1982.
- Luoma, J. *The Primitive Church as a Normative Principle in the Theology of the Sixteenth Century: The Anglican-Puritan Debate over Church Polity as Represented by Richard Hooker and Thomas Cartwright*. Ph. D. Dissertation, Hartford, Connecticut. The Hartford Theological Seminary, 1974, Unpublished.
- McAdoo, H. *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*. A.& C. London:Black, 1965.
- McGrath, A. *The Renewal of Anglicanism*. London:SPCK, 1993.
- Neal, D. *Neal's History of the Puritans or the Rise, Principles, and Sufferings of the Protestant Dissenters, to the Glorious Aera of the Revolution*. Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, 1811,
- New, J. "The Whitgift-Cartwright Controversy", *Archiv fur Reformationsgeschichte*, 1968.
- _____. *Anglican and Puritan, The Basis of their Opposition 1558-1640*. London: Adam & Charles Black, 1964.
- Perrott, M.E.C. "Richard Hooker and the Problem of Authority in the Elizabethan Church". *Journal of Ecclesiastical History* Vol. 49, No. 1, January. UK: Cambridge University Press, 1998.
- Routh, C. *Who's Who in History, England 1484-1603* Vol. 2, Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- Secor, P. *Richard Hooker on Anglican Faith and Worship- of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Book V. UK: Spck, 2003.
- Strype, J. *The Life and Acts of Matthew Parker*. Oxford: Clarendon Press, 1820.
- Stevenson, K. and Spinks, B. ed. *The Identity of Anglican Worship*. London: Mowbray, 1991.
- Sykes, S. & Booty, J. & Knight, J. *The Study of Anglicanism*, SPCK: Fortress Press, 1986.
- Thompson, C. "The Philosopher of the Politic Society." *Studies in Richard*

Hooker. ed. W. Speed Hill. Cleveland & London: Case Western Reserve University Press, 1972.

Usher, R. *The Reconstruction of the English Church*, London, New York: D. Appleton and Company, 1919.

Vogel, A.A. ed. *Theology in Anglicanism. Morehouse-Barlow*, Wilton CT 1984.

Walton, I. *The Works of Richard Hooker with the Account of His Life and Death*. New York: D. Appleton and Company, 1854.

Whitgift, J. *The Works of John Whitgift*. ed. J. Ayre, vol. I-III.

[Abstract]

계시 또는 이성 ?
토마스 카트라이트와 존 후커 교회 정치론의 상이성 연구

윤종훈

(총신대학교신학대학원, 부교수, 역사신학)

본 소고는 잉글랜드 튜더왕조부터 스튜어트 왕조 당대에 활동하였던 장로교와 성공회의 교회정치에 대한 유사점과 차이점을 당대 대변인들이었던 토마스 카트라이트와 리차드 후커를 중심으로 분석하고 있다. 교회정치론에 대한 장로교주의와 성공회주의의 가장 두드러진 차이점으로서, 먼저 장로교는 성경이 모든 인간의 행동과 교회 조직체에 대한 진정한 모델을 제시하고 있다고 주장함에 반하여, 성공회는 성경은 교회 정치에 대한 구체적인 대안을 제시하기 보다는 오히려 구원에 관련된 총 주제들을 다루고 있으며 자연법 사상까지 담고 있다고 강조하였다. 특히 성공회주의의 대변자이자 설제자인 토마스 후커는 교회의 조직 및 구성에 관한 문제는 구원론의 영역을 넘어선 인간의 경험과 필요성에 근거한 내용임을 주장하였다. 따라서 그는 교회조직 및 정치는 교회의 편리성과 유용성을 고려하여 제정해야 하며 다양한 경험과 유용성은 교회 정부의 다양한 형태를 구축하기 위한 적절한 도구라고 강조하였다. 교회 정치에 대한 카트라이트와 후커는 이성과 같은 인간의 본질에 대한 견해 차이를 가지고 있었다. 성공회는 이성을 하나님의 의지를 분별할 수 있는 매우 유용한 방법으로 해석하였다. 이에 근거하여 후커는 인간의 이성과 성경은 상호의존적이며 상보적임을 강하게 주장한 반면에, 카트라이트는 인간의 전적 타락 상태는 너무도 심각하고 철저하여 인간의 이성적 능력은 불충분함을 역설하였다.

Key Words: 튜더왕조, 장로교, 성공회, 교회정치, 토마스 카트라이트, 리차드 후커

개혁주의 전통 안에서 살펴본 윌리엄 퍼킨스와 데이비드 딕슨의 언약신학의 특징

류재권

(성북교회, 부목사, 조직신학)

- I. 들어가는 말: 배경 연구
- II. 윌리엄 퍼킨스와 데이비드 딕슨의 언약신학의 특징
- III. 나가는 말

[초록]

본 논문은 개혁주의 전통 안에서 윌리엄 퍼킨스와 데이비드 디슨의 언약신학의 특징들을 연구하는 것을 목적으로 한다. 이를 달성하기 위해서 첫째로, 본 논문은 초대교회에서부터 퍼킨스와 디슨이 활동한 시기, 그리고 현대에 이르기까지의 개혁주의 언약신학의 형성사를 살펴보았다. 이 연구를 통해 개혁주의 언약신학이 퍼킨스와 디슨의 시기에 이르러서 보다 구체화되었음이 밝혀졌다. 환언하면, 개혁주의 언약신학의 형성사를 통해 퍼킨스와 디슨의 언약신학을 연구할 당위성을 증명된 것이다. 둘째로, 앞선 두 명의 신학자들의 언약신학의 특징에는 구속협약, 기독교론적 체계, 그리고 그리스도와의 연합이 있음을 살펴보았다. 구속협약은 삼위일체 하나님께서 협의하신 것으로서 하나님의 작정의 실행과 방식에 대하여 그리스도께서 동기에 의한 것인데, 하나님의 작정 그 자체로서의 언약을 의미한다. 기독교론적 체계는 성육신 하신 그리스도의 중보자로서의 사역 즉, 두 본성(신성, 인성)의 연합 안에서 삼중직(선지자, 제사장, 왕)을 통한 하나님의 작정에 대한 순종(능동적, 수동적)을 드러냈다. 그리스도와의 연합은 성령을 통해서 그리스도께서 하나님의 작정의 실행을 신자에게 적용하는 것으로서, 그리스도께서 의를 전가하여 신자가 구속의 은혜를 누리는 것이다. 그러므로 본 논문은 기존의 칼빈 중심의 연구들을 넘어서 퍼킨스와 디슨의 언약신학의 특징들을 논함을 통해 개혁주의 언약신학의 풍성함을 보여주었다.

키워드: 언약신학, 삼위일체, 작정, 구속협약, 기독교론적 체계, 그리스도와의 연합

논문투고일 2020.07.31. / 심사완료일 2020.08.27. / 게재확정일 2020.09.03.

1. 들어가는 말: 배경 연구

일반적으로 개혁신주의 신학은 언약신학으로 정의되는데, 이에 대하여 국내외적으로 많은 학자들이 동의하고 있다.¹ 이러한 공감대 속에서 개혁신주의 언약신학의 연구는 활발하게 이루어졌다.² 그런데, 그동안 언약신학을 논함에 있어서 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)에게 다소 의존하는 모습들이 계속되고 있다.³ 그러나 개혁신주의 언약신학은 칼빈 이전부터 그 기원이 발견되고, 칼빈 이후의 후계자들에게서 보다 구체적으로 발전한 것을 기억할 필요가 있다.⁴ 근래의 연구에 의하면 개혁신주의 언약신학은 초대교회 시기로부터 살펴볼 수 있는데, 교부들은 대체적으로 언약에 대해서 구속사적인 관점 속에서 그리스도

-
- 1 김재성, “하이델베르크 요리문답과 웨스트민스터 고백서의 언약사상,” 『한국개혁신학』, 40 (2013), 40-41; 문병호, “개혁신주의란 무엇인가?: 신학과 신앙의 요체,” 『개혁논총』, 27 (2013), 70, 74; 이상용, 『박형통신학과 개혁신학 탐구』(서울: 솔로몬, 2019), 313; 우병훈, “칼빈과 바빙크에게 있어서 예정론과 언약론의 관계,” 『개혁논총』, 26 (2013), 298-299; David Vandrunen, *Divine Covenants and Moral Order: A Biblical Theology of Natural Law* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 1; Michael Horton, *Introducing Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker Books, 2009), 11; Andrew Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought: a Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), 2; John Fesko, *The Theology of the Westminster Standards* (Wheaton: Crossway, 2014), 125; Cornelis Venema, *Christ and Covenant Theology: Essays on Election, Republication, and the Covenants* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2017), xxi.
 - 2 Richard Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, 한병수 역, 『칼빈 이후 개혁신학』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 40-41; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 1; 안상혁, 『언약신학 쟁점으로 읽는다』(수원: 영음사, 2016), 27-29.
 - 3 Muller, 『칼빈 이후 개혁신학』, 434-435; Peter Lillback, *The Binding of God*, 원종천 역, 『칼빈의 언약사상』(서울: CLC, 2009), 189-476; 문병호, “개혁신주의란 무엇인가?: 신학과 신앙의 요체,” 61-93; 문정식, “존 칼빈과 윌리엄 퍼킨스의 언약사상 - 그 연속과 발전,” (철학박사학위, 아세아연합신학대학교, 2014); 우병훈, “칼빈과 바빙크에게 있어서 예정론과 언약론의 관계,” 297-331; 한병수, “언약의 통일성: 칼빈과 러더포드 중심으로,” 『개혁논총』, 31 (2014), 79-121.
 - 4 Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 128; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 161-183; Robert Letham, *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2009), 228; Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 130-131; 원종천, 『청교도 언약사상 개혁운동의 힘』(서울: 대한기독교사회, 2006), 13.

를 중심으로 한 성경의 통일성을 드러내기 보다는 특정 주제 맞추어 인용하는 수준에 머물러 있었다.⁵ 중세의 경우 유명론자들의 언약개념⁶에서 확인 가능하데, 그 핵심에는 신인협력적 구원 즉, 하나님께서 언약 관계 속에서 '협력적 공로'의 최선의 행위를 토대로 인간에게 은혜를 주입하시고, 그 은혜의 상태의 인간에게 '타당한 공로'로서 영생을 주신다는 이해가 있었다.⁷ 그러나 종교개혁 시기에 이르러 마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)를 기점으로 울리히 츠빙글리(Ulrich Zwingli, 1484-1531), 요하네스 외콜람파디우스(Johannes Oecolampadius, 1482-1531), 존 칼빈, 하인리히 불링거(Heinrich Bullinger, 1504-1575), 볼프강 무스쿨루스(Wolfgang Musculus, 1497-1563), 테오도르 베자(Theodore Beza, 1519-1605) 등을 통해 율법과 복음의 구분 속에서도 그리스도를 중심으로 옛 언약과 새 언약의 통일성이라는 개혁주의 언약신학의 특징들이 세워졌다.⁸ 또한, 웨스트민스터 총회에 이르기까지 윌리엄 틴데일(William Tyndale, 1494-1536), 자카리우스 우르시누스(Zacharias Ursinus, 1534-1583), 캐스퍼 올레비아누스(Caspar Olevianus, 1536-1587), 더들리 페너(Dudley Fenner, 1558-1587), 토마스 카트라이트(Thomas Cartwright, 1535-1603)등을 통해서 하나님의 작정과 더불어 구속협약적 이해가 태동하기 시작했고, 자연 혹은 창조언약(행위언약)과 은혜언약의 이중도식을 통해 성경을 해석하는 핵심 원리로 이해하게 했으며,

5 페스코와 올시는 위의 책에서 역사가 유세비우스(Eusebius, 37-100), 순교자 저스틴(Justin Martyr, 156-157), 이레네우스(Irenaeus, 175-185), 클레멘트(Clement, 150-215), 락틴타우스(Lactantius, 250-325), 히에로니무스(Hieronymus, 347-420, 아우구스티누스(Augustinus, 354-430)의 언약 개념을 드러냈다.

6 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 62-80; Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 128; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 184-203; 우병훈, “칼빈과 바빙크에게 있어서 예정론과 언약론의 관계,” 297; 1번 각주를 참조하라.

7 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 69; Andrew A. Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 197-200; 릴백과 올시는 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225-1274)를 기점으로 유명론자들인 오컴(William of Ockham, 1285-1349), 홀콧(Robert Holcot, ?-1349), 브레드워드인(Thomas Bradwardine, 1290-1349), 비엘(Gabriel Biel, 1420-1495), 스타우피츠(Johann von Staupitz, 1460-1524)등을 언급하며 그들의 언약 신학을 소개한다.

8 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 81-211; Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 128-137; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 204-420.

이후 영국에서 그들의 신학이 꽃을 피우게 되었다.⁹ 여기까지가 개혁주의 언약 신학의 형성사의 대략적인 내용이다.

그런데, 영국에서 언약신학이 발화하던 시기에 보다 구체적으로 발전시킨 인물로는 청교도의 아버지 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602)가 있다.¹⁰ 그리고 퍼킨스 이후로 하나님의 작정과 선택을 구체화하는 차원에서 언약신학 가운데 구속협약에 대한 논의들이 활발하게 진행되면서 구원론과의 조화를 추구했는데, 이를 가장 먼저 시도한 인물로는 데이비드 디슨(David Dickson, 1583-1663)이 꼽힌다.¹¹ 우선, 퍼킨스는 자신의 저서 『황금사슬』(*A Golden Chaine*)을 통해 언약신학을 신학 전반에 드러냈다. 살펴보면, 그는 총 59장의 내용 가운데 성경에서 드러나는 언약의 발전을 따라 계시론, 하나님, 예정과 창조, 인간과 타락, 선택과 작정, 그리스도와의 연합과 구원의 서정 등을 드러냈다. 특히, 그는 아담의 행위언약의 실패 후 구원협약을 유추할 수 있는 하나님의 작정과 선택, 그리고 그 실행의 외적인 수단으로서 은혜언약을 논했다. 그리고 그는 행위언약(시내 산 언약)을 통해 신자들에게 율법을 해설하면서 실천적인 삶을 독려하고 구원 확신을 검증할 것을 독려했다.¹² 왜냐하면, 그는 종교개혁 시대에 일반적이었던 “신적 작정의 -구원의 측면에서- 실행으로서 언약을 효과적으로 설명하기 위하여 예정을 강조”¹³하는 것에서 오는 반동으

9 Peter Golding, *Covenant Theology*, 박동근 역, 『현대인을 위한 언약신학』(경기도: 그나라, 2015), 1-60; Antony T. Selvaggio, *The Faith once Delivered*, 김은득 역, 『웨스트민스터 총회의 유산: 단번에 주신 믿음』(서울: 부흥과개혁사, 2015), 392-393; Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 130-134; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 7-79.

10 Golding, 『현대인을 위한 언약신학』, 60; Selvaggio, 『웨스트민스터 총회의 유산: 단번에 주신 믿음』, 393; Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 134; 원종천, 『청교도 언약사상 개혁운동의 힘』, 45-56.

11 Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 165-166; Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption* (Fearn: Christian Focus Publication, 2016), 8-9; 조엘 비키·마크 존스, 『청교도 신학의 모든 것』, 280-281; 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 71, 89; 구속 협약이 디슨의 “총회 연설”을 통해 개혁파 정통주의 시대에 영어권에서는 처음으로 언급된 것이 거의 확실하다.

12 William Perkins, *A Golden Chaine, Or the Description of Theologie, Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation*, trans. another (Edinburgh: Robert Walde-grave, 1592), 96-97.

13 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 321-32.

로서 구원의 확신 문제를 분명히 인식하고 있었기 때문이다.¹⁴ 특히, 퍼킨스는 『황금사슬』을 출간하기 전 1579년 피터 바로(Peter Baro, 1534-1599)와 1584년 사무엘 하스네트(Samuel Harsnet, 1561-1631)의 이중 예정에 나타난 유기에 대한 반대를 경험했다.¹⁵ 따라서 그는 『황금사슬』 서문에서 예정을 변호함과 동시에 적대자들을 비판했다.¹⁶ 또한 퍼킨스는 시내산 언약을 행위언약으로 해석하여 율법의 제3 용법의 차원에서 신자들이 하나님과 언약 관계 속에서 그리스도께서 일방적인 언약의 성취로 구원의 공로는 없지만, 그 감사와 여전히 유효한 언약적 의무로서 실천적 삶을 강조했다.¹⁷

이어서, 디슨은 하나님의 선택과 작정의 핵심으로서 구속협약을 체계화하려 했다. 왜냐하면, 그는 아르미니우스주의 신학의 오류에 대항하기 위해서 언약교리를 세워야 하는데, 그 핵심에 구속협약이 있었기 때문이다.¹⁸ 먼저, 디슨은 딤후 2:19를 설교하면서 “하나님과 그의 아들 사이에 그들의 구속의 값에 대한 동의가 이뤄졌을 때, 하나님은 그들(택자)을 아신다.”고 주장함을 통해 구속협약을 처음 언급했다.¹⁹ 또한 그는 시편, 히브리서 그리고 에베소서 등을 근거로 행위언약과 은혜언약과 관련성 안에서 구속언약을 논했다.²⁰ 이뿐 아니라 디슨은 『구원하는 지식의 요지』(*The Summe of Saving Knowledge*)의 주제II에서 창세전에 삼위 가운데 특히 아버지와 아들의 동의로서 구속협약을 논했다.²¹

14 원종천, 『청교도 언약사상 개혁운동의 힘』, 65; 안상혁, 『언약신학 쟁점으로 읽는다』, 102-103; 퍼킨스와 동시대 인물인 리처드 그린햄(Richard Greenham, 1542-1594)을 통해서도 당시의 상황을 유추할 수 있는데, 목회자였던 그린햄이 성도들과 상담을 하면서 발견한 것은 선택에 대한 불확신과 유기에 대한 불안감이었다.

15 김홍만, “윌리엄 퍼킨스의 칼빈 신학의 계승과 적용,” 『칼빈 이후의 개혁신학자들』, 개혁주의 신학과 신앙총서 7 (부산: 개혁주의학술원, 2013), 68.

16 Perkins, *A Golden Chaine*, 2-3.

17 Perkins, *A Golden Chaine*, 95-98.

18 David Dickson, *Record of the Kirk of Scotland, Containing the Acts and Proceedings of the General Assemblies, From the Year 1638 Downwards*, ed. Alexander Peterkind (Edinburgh: Peter Brown, 1845), 156; 조엘 비키·마크 존스, 『청교도 신학의 모든 것』, 239.

19 David Dickson, *Select practical writings of David Dickson*, vol.1 (Edinburgh, 1845), 101; 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 74. 재인용.

20 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 75-81; 시편 2:7-8; 22: 40; 80: 90; 118: 130; 히브리서 1:5; 7:22; 에베소서 1:3,7,14; 2:5,6

21 Dickson, *The Summe of Saving Knowledge*, 15.

그리고 그는 구속협약의 목적이 아버지의 은혜와 영광이며, 이는 택자들을 선택함으로 드러난다고 설명했다.²² 또한 그는 선택은 임명한 구속자 그리스도께 하나님께서 택자들을 주는 방식으로 이루어진다고 보았다.²³ 계속해서 그는 그리스도께서는 택자들을 수용하는 원리는 우선, 두 본성이 한 위격 안에서 연합하는 의미에서의 성육신과 이어서, 능동적 순종과 수동적 순종을 통한 하나님의 의와 영생을 이루심, 그리고 마지막으로, 그리스도께서 이루신 하나님의 의와 영생을 임명 받으신 권한을 따라 택자들에게 적용하는 것이라고 보았다.²⁴ 이처럼 디슨은 “구속협약 교리의 성립과 그 내용과 역할에 대해서 자세히 설명하고 있다.”²⁵

이후 퍼킨스와 디슨의 영향은 사무엘 러더포드(Samuel Rutherford, 1600-1661), 앤서니 버지스(Anthony Burgess, d.1664), 그리고 빌헬무스 아 브라끌(Wilhelmus à Brakel, 1635-1711)에게 삼위 하나님의 작정과 더불어 그리스도 중심적 언약 이해를 통해 확인 가능하다.²⁶ 또한 퍼킨스와 디슨의

22 Dickson, *The Summe of Saving Knowledge*, 15.

23 Dickson, *The Summe of Saving Knowledge*, 15.

24 Dickson, *The Summe of Saving Knowledge*, 15.

25 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 83.

26 Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened, or a Treatise of the Covenant of Grace: Containing Something of the Nature of the Covenant of Works, the Sovereignty of God, the Extent of the Death of Christ, the Nature and Properties of the Covenant of Grace, the Covenant of Suretyship or Redemption Between the Lord and the Sonne* (Edinburgh: Printed by Andro Anderson for Robert Brown, 1655), 192-197, 206-209, 214-217, 225-368; Anthony Burgess, *Vindiciae Legis: Or, a Vindication of the Moral Law and the Covenants, from the Errours of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially, Antinomians*. In *XXX Lectures, Preached at Laurence-Jury, London* (London: Printed by James Young, for Thomas Underhill, 1647), 79, 122-131, 188-266; Wilhelmus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, Vol.1, 김효남 외 2인역, 『그리스도인의 합당한 예배1』(서울: 지평서원, 2019), 131-534, 671-710, 779-1134; Wilhelmus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, Vol.2, 김효남 외 2인역, 『그리스도인의 합당한 예배2』(서울: 지평서원, 2019), 131-145; Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, Vol.4, 김효남 외 2인역, 『그리스도인의 합당한 예배4』(서울: 지평서원, 2019), 563-802; 이들도 우선, 언약신학 가운데 삼위일체 하나님의 작정 안에서 그리스도의 중보자직에 대한 구속언약적 이해, 이어서, 행위언약과 은혜언약에 대한 그리스도 중심적 이해 속에서 신자와의 연합을 통한 구속의 적용, 마지막으로, 율법의 제 3용도를 통한 신자들의 삶의 실천을 논했다.

언약신학은 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921), 게할더스 보스(Geerhardus Vos, 1862-1949), 루이스 벌코프(Louis Berkhof, 1873-1957)와 같은 근현대의 체계와 비교했을 때, 그리스도 중심적인 의미에서 유사함을 발견할 수 있다.²⁷ 이 뿐 아니라 근래에 언약신학 발전에 이바지한 존 페스코(John Fesko)와 코넬리스 베네마(Cornelis Venema)의 경우도 그리스도 중심적인 측면에서 큰 차이를 발견할 수 없다.²⁸ 바로 이 지점에서 퍼킨스와 디슨의 언약신학을 연구할 당위성이 드러난다. 환언하면, 초대에서 근대에 이르기까지 개혁주의 언약신학의 형성사 속에서 퍼킨스와 디슨의 위치가 중요하기에 연구할 필요가 있다는 것이다. 우선, 국내의 경우에는 퍼킨스의 언약신학을 연구한 대표적인 학자로 원종천, 안상혁, 그리고 문정식이 있으며,²⁹ 디슨의

27 Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Vol. 3 박태현 역, 『개혁교의학 3권』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 260-263, 278-284, 285, 313, 333-336, 369, 381, 649-651; Geerhardus Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 2 trans. Richard B. Gaffin Jr. (Grand Rapids: Lexham Press, 2015), 31-137; Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 권수경·이상원 역, 『벌코프 조직신학 합본』(서울: 크리스찬다이제스트, 2000), 422-430, 485-507; 우선, 바빙크는 영원 전에 삼위일체 하나님의 작정으로서 구속협약이 있었고, 이를 시행하는 방식은 중보자 그리스도의 성육신과 십자가 대속과 부활이었으며, 이를 시행하는 은혜언약 가운데 신자들이 그 유익들을 누릴 수 있는 이유는 인격 가운데 그리스도와 연합했기 때문이라고 보았다. 둘째, 보스는 신론에서 하나님의 작정을 다룬 뒤 인간론에서 행위언약을 통해 하나님과 인간의 언약적 관계였음을 드러냈고, 파기된 후 은혜언약을 논하는 가운데 그 기원이 구속언약에 있음을 드러냈으며, 구속언약이 시간 안에서 중보자 그리스도를 통해 시행된 것이 은혜언약을 주장했다. 셋째, 벌코프도 신론에서 하나님의 작정에 대해서 논한 후에 인간론에서 하나님의 형상과 더불어 행위언약과 그 실패를 다루고, 삼위 하나님의 작정으로서 구속 언약과 함께 그 시행으로서 중보자 그리스도 중심적인 은혜 언약에 대해서 다룬다.

28 Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption*, 1-48, 205-223, 233-243, 256-264; Venema, *Christ and Covenant Theology*, 3-5, 28-36, 37-144, 147-183; 우선, 페스코는 구속협약의 역사적 기원(디슨)과 발전을 살피고, 하나님의 작정(예정)으로서 구속협약은 행위언약의 파기와 더불어 은혜언약을 통해 실행되는데, 언약의 머리인 중보자 그리스도를 통해 가능함을 드러냈다. 이어서, 베네마는 신앙고백 전통에 근거하여 하나님의 선택의 시행으로서 구속협약 가운데 인간은 하나님과 언약적 관계 속에서 교제를 누리야 하는데, 첫 아담의 행위언약의 파기로 그 관계가 끝나는 것이 아니라 마지막 아담인 중보자 그리스도를 통해 은혜언약 가운데 지속되며 마지막에 영원한 교제를 누리게 될 것이라는 그리스도 중심적인 행위언약과 은혜언약의 종말론적 관점을 보여준다. 물론, 베네마는 역사 가운데 행위언약에 대한 용어 사용의 갈등, 모세 언약에 대한 해석의 차이에 대해서 자세하게 논하면서 행위언약의 용어 사용이 가능하며, 모세 언약은 은혜언약이지만 행위언약의 내용이 계승된 것으로 행위언약과 은혜언약의 연관성을 보여주는 언약임을 드러냈다.

29 원종천, 『청교도 언약사상 개혁운동의 힘』, 31-56; 안상혁, 『언약신학 쟁점으로 읽는다』(수

언약신학을 연구한 국내 학자로는 우병훈이 유일하다.³⁰ 이어서 국외의 경우에는 퍼킨스와 딕슨의 언약신학을 연구한 대표적인 학자로 리차드 멀러(Richard Muller), 조엘 비키(Joel Beeke), 존 페스코(John Fesko), 앤드류 울시(Andrew Woolsey) 등이 있다.³¹

원: 영음사, 2016), 108-132; 문정식, “존 칼빈과 윌리엄 퍼킨스의 언약사상 - 그 연속과 발전,” 1-2, 147-256; 우선, 원종천은 퍼킨스의 언약신학을 논함에 있어서 당시 시대적·정치적·신학적 정황 속에서 청교도 언약 사상의 발전의 세 가지 양상인 개인 언약 사상, 교회 언약 사상, 사회 언약 사상 가운데 첫 번째 해당된다고 보고, 그 특징으로는 개인적, 윤리적 경건을 통한 신앙적 체제 개혁이라고 보았다. 특히, 그는 퍼킨스가 행위언약을 아담 언약이 아닌 시내 산 언약(십계명)으로 이해하여 하나님의 은혜와 주권과 더불어 신자의 신앙적 책임과 개인 경건에 초점을 맞추었다고 논증했다. 그래서 그는 퍼킨스가 행위언약의 강조를 통해 신자들의 경건을 강조함과 동시에 이를 완전히 행할 수 없는 가운데, 은혜 언약으로 자연스럽게 나아가 구원의 은혜를 누리게 됨을 드러냈다고 설명한다. 이어서, 안상혁은 칼빈과 후예들의 대립, 예정론의 한계와 대안으로서 언약 개념을 거부하면서, 퍼킨스가 행위언약과 은혜언약의 편무성과 쌍무성을 동시에 전개하는 가운데, 하나님의 선택이 그리스도 안에서 이루어지는 가운데 구원의 확신을 강조했다고 보았다. 마지막으로, 문정식은 앞선 신학자들에게 영향을 받았는데, 퍼킨스의 언약신학에는 칼빈과의 연관성 속에서 작정과 예정 가운데 하나님의 주권이 중심에 위치해 있다고 보았다. 그리고 그는 작정과 예정의 실행으로서 은혜언약을 중심으로 그리스도 중심성이 드러나고 있음을 탐구함과 동시에, 율법의 제 3용법에 기초하여 신자들의 신앙의 실천적 차원에서 언약의 쌍무성을 강조하는 방법론을 보여주었다.

30 우병훈, “데이빗 딕슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 『개혁논총』, 34 (2015), 63-112; 그는 자신의 박사학위 논문을 확장시킨 것으로 딕슨의 언약신학을 논하기 위하여 우선, 그의 전기와 주저들을 소개하고, 이어서, 그가 확립한 구속협약이 당시에 활동한 개혁파 신학자들도 사용했던 개념임을 증명한 후에 마지막으로 구속협약이 특징 다섯 가지를 드러냈다. 첫째, 딕슨의 구속협약에는 주해적, 교의적, 논변적인 신학 특성이 드러난다. 둘째, 딕슨의 구속언약에는 삼위일체론적 특성이 드러난다. 셋째, 딕슨의 구속협약에는 기독교론적 특성이 드러난다. 넷째, 딕슨의 구속협약은 신앙고백서 특히, 사보이선언과 신학적 연관성이 드러난다. 다섯째, 딕슨의 구속협약은 신자들에게 구원의 확신을 고양시킨다.

31 Richard Muller, “Perkins’ A Golden Chaine: Predestinarian System or Schematized Ordo Salutis?” *Sixteenth Century Journal*, 9 (1978), 68-81; Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker Publishing, 2009), 129-173; Muller, 『칼빈 이후 개혁신학』, 40-42, 234, 235, 242; Muller, *Calvin and the Reformed Tradition: on the work not Christ and the order of salvation* (Gran Rapids: Baker Academics, 2012), 229-236; Muller, “Toward the Pactum salutis: locating the origins of a concept,” *Mid-America Journal*, 18 (2007), 11-65; Joel Beeke, “William Perkins and His Greatest Case of Conscience: How a man my know whether he be the child of God, or no,” *Calvin Theological Journal*, 41 (2006), 255-278; Joel Beeke and Mark Jones, *A Puritan Theology: Doctrine for Life*, 김귀탁 역, 『청교도 신학의 모든 것』(서울: 부흥과개혁사, 2015), 144-161, 242-369; John Fesko, *Beyond Calvin: Union with christ and Justification in Early Modern*

이에 본 논문은 앞서 개혁주의 언약신학의 형성사를 통해 드러난 연구의 당위성 속에서 국내외적으로 많이 연구되지 않은 퍼킨스와 디슨의 언약신학의 특징을 규명하는 것을 목표로한다. 특히, 퍼킨스와 디슨에게서 우선, 경륜적 삼위 일체 안에서 하나님의 작정과 선택을 의미하는 구속협약 개념, 이어서, 행위언약의 실패와 더불어 구속협약의 시행으로서 은혜언약의 증보자인 그리스도 중심적 체계, 마지막으로, 언약 안에서 삼위 하나님의 작정의 실제적 적용으로서 그리스도와의 연합이라는 언약신학적 특징을 밝히고자 한다. 환언하면, 개혁주의 전통 안에서 퍼킨스와 디슨의 언약신학을 연구함에 있어서 삼위일체 하나님의 구속의 작정이 그리스도를 중심으로 구속협약에서 은혜언약에 이르기까지 언약의 발전 가운데 신자들에게 적용(연합) 및 실행되는 것을 드러냈음을 규명하고자 한다. 이로써 본 논문은 칼빈 이후에 퍼킨스와 디슨을 통해 개혁주의 전통 안에서 언약신학의 풍성함을 드러낼 것이다.

II. 윌리엄 퍼킨스와 데이비드 디슨의 언약신학의 특징

1. 구속의 작정 그 자체로서 구속협약

그렇다면, 퍼킨스와 디슨의 언약신학의 특징은 무엇인가. 이에 대해 페스코를 통해 힌트를 얻을 수 있다. 그는 종교개혁이 거의 구원론에 관련된 주제에 관심이 있었다고 분석하면서, 개혁주의 신학자들은 신론과 구원론의 교차점에서 로마교회의 의견에 동의하지 않았다고 평가했다.³² 이어서 그는 신론과 구원

Reformed Theology(1517-1700) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 251-268; Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 125-205, 239-258; Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption* (Fearn: Christian Focus Publication, 2016), 3-48; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 461-498; 이들은 대체적으로 퍼킨스와 디슨의 전후에 있는 인물들과 연관성을 살핀 후에, 그들이 하나님의 작정과 선택을 드러내는 언약신학 가운데 그리스도의 삼중직의 집행으로서 구속사역과 더불어 신자들에게 적용하는 은혜들에 집중할 수밖에 없었던 교회사적, 교리사적 개연성에 보다 집중했다.

³² Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 95.

론의 교차점은 결국 예정론을 의미하는 것이라고 보면서, 이 예정론이 논쟁의 최대 이슈였다고 주장했다.³³ 따라서 페스코가 볼 때, 하나님의 작정 가운데 특히 구원의 차원에서 예정 속에 선택이 개혁주의 신학자들과 그들의 적대자들에게 가장 큰 쟁점이었던 것이다. 앞선 페스코의 분석이 타당한 이유는, 한 연구에 의하면 퍼킨스가 활동할 당시에도 이미 케임브리지 대학에서 예정론에 대한 반대가 있었음을 밝히고 있기 때문이다.³⁴ 또한 퍼킨스의 『황금사슬』의 서문에서도 앞선 위기의식을 확인할 수 있다.³⁵

그런데, 많은 신학자들이 개혁파 정통주의자들은 선택의 이슈와 더불어 신론과 구원론의 조화를 위해 언약신학을 발전시키는 가운데 구속협약(*pactum salutis*)이 대두되었음을 논증했다.³⁶ 환언하면, 예정과 선택의 논쟁 속에서 언약신학이 구체화 되었고, 특히 구속협약에 대한 논의가 이루어졌다는 것이다. 그리고 이 시기에 언약신학의 발전과 더불어 구속협약의 논의들이 활발해지면서 신론과 구원론의 조화를 위한 노력들이 드러났는데, 이는 딕슨을 통해 확인할 수 있다. 구체적으로, 딕슨은 우선, 『거룩한 치료』(*Therapeutica Sacra*)에서 구속 협약을 작정과 같은 개념으로 이해했다.³⁷

구속협약은 실상 구속의 영원한 작정과 하나인데, 모든 것에 자신의 뜻의 경륜을 따라 일하시는 하나님의 목적 가운데 이 협약 안에서 택자들의 구원과 그 방식이 정해졌으며, … 그리고 실상 구속의 작정은 언약인데, 한분이시자 세 위격이신 하나님께서 작정 가운데 동의하신 점은, 제2 위격이신 성자께서 성육신하시고 순종과 만족을 통해 선택하신 자들을 위하여 하나님의 공의에 주기로 하신 것이다. 그 섬김을 위해 성자는 자원하여 자신을 귀속시키심을 통해 그 작정은 실상 한 실재적인 언약이 되었다.³⁸

³³ Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 95.

³⁴ Ian Breward, *Introduction in the Work of William Perkins* (Appleford: Sutton Courtenay Press, 1970), 84.

³⁵ Perkins, *A Golden Chaine*, 2-3.

³⁶ 문병호, “개혁신의란 무엇인가?: 신학과 신앙의 요체,” 70-72; 우병훈, “데이빗 딕슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 71; 우병훈, “칼빈과 바빙크에게 있어서 예정론과 언약론의 관계,” 297-299; Beeke and Jones, 『청교도 신학의 모든 것』, 280-282.

³⁷ 우병훈, “데이빗 딕슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 85-86.

이처럼 디슨이 하나님의 구속의 작정과 구속협약을 동일하게 이해한 이유는 우선, 성자 그리스도께서 성부 하나님의 위격적 ‘질서’ 가운데, 구속 사역에 있어서 이루어지는 방식에 먼저 동의했다고 이해했기 때문이다. 또한, 성자께서는 하나님의 작정의 뜻과 목적에 맞는 구속 사역의 방식에 동의하신 지점에서 그 자체로 삼위 간에 언약이 이루어졌다고 이해했기 때문이다. 그러나 보스와 벌코프는 선택의 작정은 그리스도와 관련이 있고 구속협약은 선택의 방법과 수단으로 이해했기에, 선택의 작정이 논리적으로 구속협약을 선행한다고 보면서 그 둘을 동일하게 이해하는 것을 반대했다.³⁹ 반면에, 우병훈과 페스코는 시간적 측면이 아니라 논리적 측면에서 선행되는 것으로 이해한다면, 충분히 디슨과 같이 작정과 구속협약을 동일하다고 볼 수 있다고 설명한다.⁴⁰ 이에 디슨의 앞선 이해는 충분히 가능하다.⁴¹

계속해서 디슨은 구속의 작정과 구속협약을 동일시함을 통해 작정 안에서 삼위일체를 부각시키고자 한 목적이 있었다.⁴² 이는 디슨이 구속협약을 삼위일체적 체계 안에서 성부 하나님께서 독단적으로 작정을 실행하고자 하신 것이 아님을 드러내고자 했던 것을 의미한다.⁴³ 앞선 이해 속에서 디슨은 삼위일체적 구도 가운데 구속협약을 통한 하나님의 구속의 작정이 그리스도 안에서 제한 선택을 통해 주권적으로 이루어졌음을 설명했다.

38 David Dickson, *Therapeutica Sacra: Shewing Briefly the Method of Healing the Diseases of the Conscience, Concerning Regeneration* (Edinburgh: Evan Taylor, 1664), 25.

39 Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 2, 87; Berkhof, 『벌코프 조직신학 합본』, 493.

40 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 86-87; Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption*, 27-30, 209-214, 221-223.

41 Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption*, 129-131.

42 Muller, “Toward the Pactum salutis: locating the origins of a concept,” 48-55; 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 86, 95.

43 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 97-98; Bavinck, 『개혁교의학 3권』, 260-261; Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 2, 85; Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption*, 18-21, 180-193; 경륜적 삼위일체 안에서 구속협약을 이해하는 것은 개혁주의 언약신학의 공통점이다.

성경의 어느 곳에서도 그리스도께서 예외 없이 각각의 모든 이를 위하여 아버지와 언약을 맺었다고 언급하지 않는다. 그러나 그 반대로 성경에서는 확실하게 그리스도께서 자신이 보증이 되시는 모든 이의 구원을 공로로 획득 하셨음을 언급한다.⁴⁴

그렇다면, 디슨은 구속협약의 구체적인 내용에 대해서 어떻게 이해하고 있는가. 이에 답하기 위해 디슨은 『구원하는 지식의 요지』에서 크게 네 가지 주제들을 다뤘다.

구원하는 지식의 요지에는 다음 네 가지 주제들이 있다.

1. 행위언약을 어김을 통해서 모든 인류가 본 성적으로 비참한 상태가 되었다.
2. 구제 조치는 그리스도 안에서 은혜언약을 통해 택자들에게 제공된다.
3. 타락한 자들이 은혜언약의 택자로서 약속되는 수단
4. 이 수단을 통해 택자들에게 효과적으로 전달되는 축복⁴⁵

이와 같이 디슨은 구속협약의 내용을 논하기 위하여 위의 네 가지 주제들을 통해 성경 계시에 입각한 역사성 속에서 언약신학의 발전적 구조를 보여준다. 우선, 그는 성경 계시 안의 첫 언약으로서 행위언약의 실패를 통한 인류의 타락으로부터 시작하여, 이어서, 죄의 문제를 해결하기 위한 방법으로서 그리스도를 통한 은혜언약의 필요성을 다루고, 그리고 마지막으로 이 은혜언약이 시행 되기 위해서는 삼위 하나님의 협의 속에서 성부와 성자의 동의로서 구속협약에 근거해야한다는 논리적 체계를 보여주었다.⁴⁶ 즉, 디슨은 행위언약의 실패를 먼저 언급하면서, 이를 해결하기 위한 삼위 하나님의 논의로서 구속협약을 설명하고, 이를 보강하기 위해서 은혜언약을 논한 것이다. 이에 디슨은 행위언약, 구속협약 그리고 은혜언약의 삼중구도를 논하는데, 이는 개혁신의 전통 안에서 언약신학의 일반적인 특징이다.⁴⁷

44 Dickson, *Therapeutica Sacra*, 36.

45 Dickson, *The Summe of Saving Knowledge*, 12.

46 Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption*, 23-24.

47 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 82; Bavinck, 『개혁신의학 3권』,

하나님께서서는 자신의 부요한 은혜의 영광을 위해 자신의 말씀 안에서 죄인들을 구원하는 길을 계시하셨다. 다시 말해서, 하나님의 영원한 아들이신 예수 그리스도 안에 있는 믿음을 통해서 말이다. 이는 또한 창세전에 삼위일체의 협의 가운데 성부 하나님과 성자 사이의 동의를 통해 이루어진 구속협약에 의한 것이다.⁴⁸

구속협약의 요지는 이것이다.: 자신의 풍성한 은혜의 영광을 위하여 잃어버린 인류 가운데 특정한 수를 생명으로 값없이 선택하신 하나님께서는 창세전에 구속자로 기름 부으신 성자에게 그들을 주셨다. 이는 성자께서 낮아지셔서 영혼과 육체가 있는 인성을 취함을 통해 그 인성을 신성과 위격적으로 연합하시기까지 자신을 낮추시고, 택자들을 위해서 보증이 되신 자신을 율법에 친히 복종하시며, 택자의 이름으로 순종하시며, 십자가의 저주받은 죽음의 고난을 받으심을 통해 택자를 위해 공의를 만족시키고, 모든 택자들을 죄와 사망에서 속량하여 그들에게 의와 영생에 이르게 하는 모든 구속의 은혜를 때가 되었을 때 그들에게 적용하게 한다는 조건에서 그렇다.⁴⁹

이에 디슨이 체계화한 구속협약 내용을 살펴보면, 우선, 그 목적은 성부 하나님 자신의 은혜와 영광을 위함에 있다. 둘째, 하나님의 은혜와 영광은 선택을 통해 드러난다. 셋째, 하나님께서 창세 전에 구속을 위하여 택자들을 성자에게 주셨다. 넷째, 택자들의 구속의 방식은 그리스도께서 성육신 가운데 신성과 인성의 위격적 연합 속에서 중보자가 되셔서 능동적 순종(율법에 순종)과 수동적 순종(십자가의 대속)을 통해 하나님의 의를 만족시키시는 것이다. 다섯째, 또한 중보자로서 임명된 권한을 따라 정해진 구속의 때에 택자들에게 죄와 사망에서 속량하여 영생에 이르는 은혜를 적용한다. 이처럼 중보자 그리스도를 중심으로 구속협약의 방식과 조건을 구체화 하는 것은 이후 개혁주의 신학에서도 살펴볼 수 있는 중요한 특징이다.⁵⁰

277-278; Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 2, 31-137; Berkhof, 『별코프 조직신학 합본』, 422-430, 485-507; Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption*, 136-141.

48 Dickson, *The Summe of Saving Knowledge*, 15.

49 Dickson, *The Summe of Saving Knowledge*, 15.

50 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 82-83; Bavinck, 『개혁교의학 3권』,

이어서, 딕슨은 구속협약을 통해 중보자 그리스도께서 택자들에게 구속의 은혜를 은혜 언약을 통해 적용가능하다고 보았다.

중보자이신 그리스도께서는 삼위일체 하나님 중 제 2위격으로서 영원 전부터 존재하셨다. 그분은 창세전에 우리 택자들을 위해 성부와 언약을 맺으셨다. 그 이후에 또한 시간 안에서 대속의 값을 치루셨다. 그리고 우리 몫의 은혜를 대신 먼저 받으셔서, 이 때문에 우리는 시간 안에서 소명을 받고, 의롭게 되며, 정해진 때에 은혜로 구원을 받는다.⁵¹

이와 같이 딕슨은 구속협약의 원리 속에서 은혜언약을 설명하는데, 우선, 영원 전에 삼위 안의 협의 가운데 성부와 성자는 언약을 맺었고, 이어서, 앞선 언약에 근거하여 제2위이신 성자 그리스도는 중보자로서 죄 값을 대신 지불하는 형태로 택자들과 언약을 맺으셨다. 또한 성자 그리스도는 하나님께 먼저 은혜를 받으신 후에 승귀하셔서 영원한 중보자로서 택자들을 구원의 역사 속에서 부르시고, 의롭다하시는 등 그들에게 언약 가운데 구원을 적용하신다는 것이다. 여기서 딕슨은 삼위일체의 구도 속에서 구속언약뿐만 아니라, 은혜언약을 전개하는 가운데, 중보자 그리스도 중심적 체계를 드러내고자 했음을 확인 할 수 있다.⁵² 이에 구속협약에 대한 논의와 신론과 구원론의 조화의 상관성은 구속협약을 구속의 작정과 동일하게 이해하는 가운데, 삼위 중 특히 그리스도를 중심으로 하나님의 구원이 실행됨을 통해 드러났다. 환언하면, 하나님(신론)의 구속(구원론)의 작정은 구속협약과 동일한데, 이는 그리스도께서 자발적으로 동의하여 은혜언약을 통해 실행하시는 것이다.

260-261, 486-491; Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 2, 85-87; Fesko, *The Trinity and the Covenant of Redemption*, 132-136, 239-242.

51 David Dickson, *An exposition of all st. Pauls epistles, together with an explanation of those other epistles of the apostles*(London: R. I. for Francis Eggesfield), 171; 우병훈, “데이빗 딕슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 78. 재인용

52 Muller, “Toward the Pactum salutis: locating the origins of a concept,” 64; 우병훈, “데이빗 딕슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 96-99; 멀러와 우병훈은 딕슨이 그리스도 중심적 체계 속에서 대속사역을 통해 성부 하나님의 독단적인 작정의 실행이자 구속의 적용으로서 이해하는 것을 방지했다고 본다.

따라서 디슨의 언약신학의 특징은 작정 그 자체로서 구속협약을 이해한 것이며, 이를 중심으로 그리스도 중심적인 중보자 개념 속에서 구속협약의 시행의 방식을 논했고, 더 나아가 구속협약, 행위언약, 은혜언약의 삼중구조를 드러냈다. 그리고 그는 구속협약을 통해 그리스도의 순종이 하나님의 주권과 은혜를 드러내는 개혁신학의 정수를 보여주었다.

2. 언약을 통해 작정을 실행하시는 중보자 그리스도

계속해서 디슨은 앞선 논의를 확장하여 작정 그 자체로서 구속협약의 실행의 기초인 중보자의 삼중직과 사역을 통해 그리스도 중심적 체계를 논하고자했다.

구속협약을 성취하고, 은혜언약 안에서 택함 받은 자들이 그 혜택을 누리도록 하기 위하여, 그리스도 예수께서는 선지자, 제사장 그리고 왕으로서 세 가지 직분에 동참하셨다. 그의 백성들에게 구원에 이르는 모든 지식을 계시하기 위해, 그들이 믿음과 동시에 순종하도록 설득하기 위해 선지자가 되셨다; 그 스스로 백성들 모두의 영단번의 희생제물로 바치기 위해, 성부께서 지속적으로 개입하여 그들의 인격과 예배를 받으실 수 있도록 하기 위해 제사장이 되셨다; 그 스스로 백성들을 정복하시기 위해서, 그 스스로 임명되어 그들을 먹이고 통치하기 위해서, 그들의 적으로부터 보호하기 위해서 왕이 되셨다.⁵³

이는 삼위일체의 구도 속에서 하나님의 작정이 그리스도 중심의 구속협약으로서 구체화되는 가운데, 작정의 기초로서 그리스도께서 선지자, 제사장, 왕의 직분과 사역을 통해 구속협약이 시행 및 성취됨을 은혜언약 안에서 드러난 것을 의미한다.⁵⁴

그러나 앞선 디슨의 노력은 이미 퍼킨스의 『황금사슬』에서 보다 명확하게 드러난다. 그는 1장 계시와 성경, 2장부터 5장은 하나님에 대해 설명한 후에, 6장에서 동일본질로서 하나이시며, 구별된 위격의 삼위 하나님께서 작정의 실행을 함께하신다는 경륜적 삼위일체를 논했다.

53 Dickson, *The Summe of Saving Knowledge*, 15.

54 우병훈, “데이빗 디슨의 구속언약의 특징과 그 영향,” 83.

하나님의 사역은 그분 자신의 밖으로, 즉 그분의 본질 밖으로 향하는 것이다. 이 사역은 삼위일체 가운데 공통된 것인데, 모든 위격이 행하시는 각각의 고유한 방식은 항상 유지된다. 그 모든 사역들의 목적은 하나님의 영광을 드러내시는 것이다.⁵⁵

이처럼 그는 언약의 주체이신 하나님과 삼위일체를 논한 후 비로소 경륜적 삼위일체 안에서 작정과 동일한 구속협약적 이해를 드러냈는데, 특히 이 가운데 그리스도께서 아버지의 작정에 동의하심을 통해 작정과 선택의 실행의 기초가 되셨음을 나타냈다.

작정은 항상 하나님의 의지와 연관되며, 이 의지에 따라서 작정한 것을 원할 수 있으시다. ……그리스도는 아버지의 작정에 의해서 죽으시는 것이 필연적이 었다(행 17:3). 그럼에도 불구하고 그리스도는 기꺼이 원하셨다(마 25:39).⁵⁶

그리고 퍼킨스는 그리스도께서 작정의 실행의 기초로서의 당위성을 부각하기 위해 우선, 9장에서 하나님과 사람의 최초의 언약을 유추할 수 있는 선악과 금지 명령⁵⁷, 이어서, 11장에서 아담의 타락과 언약의 파기⁵⁸와 더불어 언약적 대표인 그로 하여금 인류에게 전가된 죄를 논했고⁵⁹, 그리고 마지막으로, 15장에서 앞선 죄의 해결책은 경륜적 삼위일체 가운데 작정에 동의하신 그리스도께 있음을 밝힌다. 여기서 퍼킨스는 하나님의 “예정에는 선택의 작정과 유기의 작정”⁶⁰있으며, 작정의 실행의 기초로서 그리스도를 논했다.⁶¹

⁵⁵ Perkins, *A Golden Chaine*, 23.

⁵⁶ Perkins, *A Golden Chaine*, 25.

⁵⁷ Perkins, *A Golden Chaine*, 36-37; 물론 퍼킨스는 이에 대해서 행위언약이라고 명시하지 않았다.

⁵⁸ Perkins, *A Golden Chaine*, 42.

⁵⁹ Perkins, *A Golden Chaine*, 44-45.

⁶⁰ Perkins, *A Golden Chaine*, 64; “predestination hath two partes: Election, and Reprobation.”

⁶¹ Perkins, *A Golden Chaine*, 64-66.

이(작정) 실행에는 세 가지가 포함되어 있다: 첫째, 기초, 둘째, 수단, 셋째 단계이다. 기초는 중보자 사역을 수행하기 위해서 모든 영원으로부터 아버지께 부름을 받으신 그리스도 예수이다. 그분 안에서 구원받아야 할 모든 자들을 선택받는다.⁶²

이처럼 퍼킨스는 택자들의 구속을 위해 그리스도를 작정의 실행의 기초임을 논했으며, 개혁주의 전통 안에서 특히, 바빙크, 보스, 벨코프, 멀러, 그리고 울시에게서도 확인할 수 있다.⁶³

그렇다면, 작정의 실행은 어떻게 가능한가. 이에 대해 퍼킨스는 아담 이후 언약의 머리이신 그리스도께서 작정을 실행하시기 위한 두 가지 원리로서 ‘성육신’과 ‘직분’을 소개한다.⁶⁴ 그는 작정의 실행의 첫 번째 원리인 성육신은 “두 본성, 본성들의 연합, 본성들의 구분”들을 통해 이루어진다고 보았다.⁶⁵ 첫째, 그는 15장에서 두 본성은 중보자직과 관련이 있는데, 신성은 악을 감당하고 인성에게 공로를 전가하며, 신자들에게는 거룩성을 부여한다고 보았다.⁶⁶ 또한 그는 중보자의 인성은 하나님과의 화목과 죄의 형벌을 감당한다고 설명했다.⁶⁷ 둘째, 그는 16장에서 두 본성의 연합은 “중보 사역을 최대한 수행하기 위한 것”⁶⁸로서 “성자의 위격이 인간의 본성을 받아들임으로” 이루어지는데, “그분의 존재를 인성과 교통”하는 것이라고 설명했다. 또한 그는 이 방식은 “속성의 교류(communion of proprieties)”⁶⁹이며, 그리스도께서 하나님의 아들이로서 한 신적 로고스인 말씀의 위격 안에서 두 본성이 동시에 거하는 형태로 이루어진다고 보았다.⁷⁰ 셋째, 그는 17장에서 두 본성의 구별에 대해 칼케돈 신경에

62 Perkins, *A Golden Chain*, 65-66.

63 Bavinck, 『개혁교의학 3권』, 279; Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 2, 87; Berkhof, 『벨코프 조직신학 합본』, 422-430, 485-507; Muller, “Perkins’ A Golden Chain: Predestinarian System or Schematized Ordo Salutis?” 71, 76; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 490.

64 Perkins, *A Golden Chain*, 66.

65 Perkins, *A Golden Chain*, 66.

66 Perkins, *A Golden Chain*, 66-67.

67 Perkins, *A Golden Chain*, 68.

68 Perkins, *A Golden Chain*, 69.

69 Perkins, *A Golden Chain*, 71.

근거하여 본성들의 특성과 작용이 혼합, 변이, 분할, 또는 구분되지 않고 구별되는 것으로 이해했다.⁷¹ 그리하여 퍼킨스는 그리스도께서 두 본성이 한 말씀의 위격 안에서 교통하는 연합을 통해 먼저, 잉태되시고, 이어서, 거룩하게 되시며, 그리고 받아들이심으로 성육신하신다고 보았다.⁷²

작정의 실행의 두 번째 원리인 직분에 대하여, 퍼킨스는 먼저, 그리스도께서 두 본성의 연합을 통해 중보자로서 사역을 수행할 수 있음을 전제하고⁷³, 19장에서 삼위일체 하나님의 작정의 시행의 측면에서 직분 자체를 논하는데, 이는 중보자의 제사장, 선지자, 그리고 왕으로서 삼중직이다.⁷⁴ 첫째, 제사장직은 “속죄”와 “중보”를 통해 “그리스도께서 하나님 앞에서 영생을 온전히 획득하는 일들을 완수하시는 것”⁷⁵인데, 속죄는 “그리스도께서 아버지 앞에서 택자들을 위하여 충분한 속죄 제물이 되시는 것”⁷⁶이고, 중보는 “아버지께 직접적으로 고하시는 것”⁷⁷을 의미했다. 또한 퍼킨스는 그리스도께서 행위언약 파기로 인한 속죄 문제를 순종을 통해 두 본성이 하나님의 율법의 성취와 공의의 만족을 통해 이루셨다고 설명했다.⁷⁸ 그리고 그는 하나님 앞에서 신자들의 변호인이자 중재자로서 그리스도께서 인성을 통해 그들의 구원을 바라고, 신성을 통해 대속의 공로를 적용하며 성령 안에서 중재하심으로 중보를 이루셨다고 보았다.⁷⁹ 환언하면, 중보자의 제사장직은 속죄를 통해 의롭게 된 택자들이 은혜의 상태의

70 Perkins, *A Golden Chaine*, 70-71.

71 Perkins, *A Golden Chaine*, 73-74.

72 Perkins, *A Golden Chaine*, 69-70.

73 Perkins, *A Golden Chaine*, 69; Nowe followeth the union of the two natures in Christ, which especially concerneth his mediation

74 Perkins, *A Golden Chaine*, 75-94; 그리스도의 삼중직에 대해서 바빙크와 보스는 삼중직에 대한 뚜렷한 구분 보다는 삼중직의 연합의 관점에서 포괄적으로 이해할 것을 제안한다. 더 자세한 내용은 Bavinck, 『개혁신학의 3권』, 418-419, 445-449; Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, 85-241; Berkhof, 『벌코프 조직신학 합본』, 565-566를 참조하라.

75 Perkins, *A Golden Chaine*, 75; “Christ’s Priesthoode, is an office of his, whereby he perfourmed all those things to God, whereby is obtained eternal life.”

76 Perkins, *A Golden Chaine*, 75; “Satisfaction, is that, whereby Christ is a full propitiation to his father, for the elect.”

77 Perkins, *A Golden Chaine*, 85; “Christ’s intercession is directed to God the Father.”

78 Perkins, *A Golden Chaine*, 76-77.

79 Perkins, *A Golden Chaine*, 84-85.

유지를 위해 아버지께 증보하는 사역이다.⁸⁰

둘째, 선지자직은 성부 하나님과 그분의 구속을 계시하는 것이다.⁸¹ 여기서 퍼킨스는 그리스도께서 선지자직을 통해 하나님의 말씀과 구원의 진리를 계시하는데 특히, 환상, 꿈, 대화로부터 점차 구체화 되었고, 성령의 조명과 성경기자들을 통해 이루셨다고 보았다.⁸² 이에 퍼킨스는 언약의 증보자 그리스도께서는 교회의 스승이며 계시의 해석자라고 정의했다.⁸³ 앞선 퍼킨스의 구속 계시자로서 선지자직에 대한 이해는 특히, 벌코프에게 지지 받는데, 성육신 이전의 구약에서는 지혜자로, 신약에서는 구속 사역과 삶으로 선지자직을 감당한다고 보았다.⁸⁴

셋째, 그리스도의 왕직은 택자들의 구원을 위한 부활과 하나님 나라의 법 그리고 왕권을 세우는 두 본성의 높아지심을 의미한다.⁸⁵ 여기서 퍼킨스는 왕직에는 ‘택자들의 구원을 준비함’과 ‘기능적 수행에 있어서 높아지심(승귀)’을 구분했다.⁸⁶ 우선, 그는 전자를 ‘하나님의 나라를 다스림’과 ‘사탄의 나라를 폐함’으로 구분했다. 또한 그는 하나님의 나라를 천국과 교회로 구분하고, 증보자가 후자를 다스리도록 법을 제정하고 대리자를 세운다고 보았다.⁸⁷ 반면에 그는 심판 때에 신성의 높아지심으로 증보자가 사탄의 나라의 사자들, 불신자들, 그리고 사탄을 폐하시고⁸⁸, 이를 정복 한 후에 아버지께 나라를 돌려드리고 질서 가운데 복종한다고 보았다.⁸⁹

⁸⁰ Perkins, *A Golden Chaine*, 86.

⁸¹ Perkins, *A Golden Chaine*, 87.

⁸² Perkins, *A Golden Chaine*, 87.

⁸³ Perkins, *A Golden Chaine*, 88.

⁸⁴ Berkhof, 『벌코프 조직신학 합본』, 593-598.

⁸⁵ Perkins, *A Golden Chaine*, 88-94.

⁸⁶ Perkins, *A Golden Chaine*, 88.

⁸⁷ Perkins, *A Golden Chaine*, 92.

⁸⁸ Perkins, *A Golden Chaine*, 92-93.

⁸⁹ Perkins, *A Golden Chain, Or the Description of Theology, Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation*, ed. Greg Fox (Edinburgh: Puritan Reprint, 2010) 53; 앞서 인용한 판본에 내용이 누락되어있어 Greg Fox의 편집본을 참고하여 소개한다. “After that Christ hath subdued all his enemies, these two things shall ensue. 1. The surrendering over of his kingdom to God the Father, as concerning the regiment: for at that time shall cease both that civil regiment and spiritual policy, consisting

이어서, 퍼킨스는 기능적 수행의 높아지심은 신성과 인성에 따라 구분했는데, 신성의 높아지심은 인성 안에서 신성이 온전히 드러나는 것이고, 인성의 승귀는 모든 한계를 초월하여 영원한 은사들을 누리는 것을 의미했다.⁹⁰ 또한 그는 높아지심의 단계로 완전한 속죄를 위해 죽음을 정복하신 “부활”, 신자의 천국과 성령을 예비하고 인성의 영광을 위해 하늘에 오르신 “승천”, 그리고 성부께 하늘의 영광, 권세, 통치권을 받으셨음을 의미하는 “보좌 우편에 계심”이 있다고 보았다.⁹¹

이뿐 아니라, 퍼킨스는 20장에서 성육신과 삼중직을 통한 증보자 그리스도의 작정의 실행의 기초됨의 근거가 ‘언약’임을 논했다.⁹² 구체적으로 그는 선택의 작정의 외적인 수단이 “하나님의 언약”과 “언약의 인”이라고 보았다.⁹³ 그리고 그는 언약에 대한 이해에 있어서 그리스도 안에서 쌍무적이며, 행위언약과 은혜 언약으로 구분된다고 설명했다.⁹⁴ 환언하면, 선택의 작정의 기초이신 그리스도께서 이를 수행하기 위하여 두 본성의 위격적 연합을 통해 성육신하셔서 삼중의 직분을 감당하시는데 특히, 언약에 근거하여 성취하신다는 것이다. 그래서 퍼킨스는 32장에서 은혜언약에 대해 논하는데, 이는 구약과 신약으로 구분되나 그리스도 안에서 통일성이 있으며, 그분을 통해 성취되었음을 인류가 그로 하여금 구원 받았음을 통해 설명했다.⁹⁵

따라서 퍼킨스를 통해 살펴본 작정의 실행의 기초인 그리스도께서 한 말씀(로고스)의 위격 안에서 두 본성의 연합과 더불어 비화와 승귀 가운데 성육신과 삼중직의 사역을 감당하여 작정을 실행하신다는 이해는 언약신학에 기반을 두고 있으며, 그리스도 중심적이었다.

in word and Spirit together. 2. The subjection of Christ only in regard of his humanity. ...We may not therefore imagine that the subjection of Christ consisteth in diminishing the glory of the humanity, but in manifesting most fully the majesty of the Word.”

⁹⁰ Perkins, *A Golden Chaine*, 89.

⁹¹ Perkins, *A Golden Chaine*, 90-91.

⁹² Perkins, *A Golden Chaine*, 95.

⁹³ Perkins, *A Golden Chaine*, 95; The meanes are, Gods covenant, and the seale thereof.

⁹⁴ Perkins, *A Golden Chaine*, 95.

⁹⁵ Perkins, *A Golden Chaine*, 274-275.

3. 구속의 작정과 선택의 적용으로서 그리스도와의 연합

그렇다면, 작정의 기초시며, 언약의 중보자이신 그리스도께서는 어떻게 신자에게 작정의 실행 즉, 구원을 적용하시는가. 이에 대하여 퍼킨스는 그리스도께서 신자와 연합을 하심으로 가능하다고 답한다.⁹⁶ 구체적으로 그는 앞서 『황금사슬』 32장에서 은혜언약에 대해서 다룬 후, 36장에서 작정의 실행 그 자체이자 은혜언약의 실제적 적용으로서 구원의 서정을 논했다. 이어서 그는 37장부터 구원의 서정의 실행 원리로서 그리스도와의 연합을 설명했다.⁹⁷ 이는 퍼킨스가 중보자를 통한 은혜언약의 성취와 그 유익으로서 구속이 신자들에게 적용되는 방식이라는 사유(구원의 서정)가 가능했기에 그리스도와의 연합을 언급할 수 있었음을 의미한다.⁹⁸

그렇다면, 그리스도와의 연합의 내용은 무엇인가. 퍼킨스는 “접붙여지는 것”⁹⁹, “하나가 되는 것”¹⁰⁰, 그리고 “영으로 교통하는 것”¹⁰¹으로 답했다. 우선, 그는 신자와 그리스도 간에 “선물”의 차원에서 연합을 논하면서 “접붙여지는 것”과 “하나가 되는 것”의 의미를 설명했다.

하나님을 통한 기부 또는 값없는 선물로서 죄인을 그리스도에게, 그리스도를 죄인에게 주시는 것이다. ……연합은 그리스도 안에서 접붙여지는 것이며, 그분과 함께 하나로 자라는 것이다. 특별한 방식으로 그리스도께서는 머리가 되시고, 중생한 죄인은 그의 신비한 지체를 이룬다.¹⁰²

96 Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 477.

97 Perkins, *A Golden Chaine*, 298-312.

98 Muller, *Calvin and the Reformed Tradition*, 229-236; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 481.

99 Perkins, *A Golden Chaine*, 299; “conjunction, which is the engrafting of such as are to be saved, into Christ.”

100 Perkins, *A Golden Chaine*, 299; “their growing up together with him(Christ).”

101 Perkins, *A Golden Chaine*, 300; “by the communion, and operation of the same spirit.”

102 Perkins, *A Golden Chaine*, 298-299.

이러한 퍼킨스의 이해는 바빙크, 보스, 벌코프, 울시에게서도 나타나는데, 이는 구속협약으로부터 시작하여 은혜언약의 성취가운데 드러나는 것으로 언약적 머리인 증보자와 몸인 성도의 연합을 의미한다.¹⁰³ 이어서, 퍼킨스는 “영으로 교통하는 것”으로서 연합의 실제성을 논했다.

이는 매우 밀접하며, 실제적인 연합이다. 그러나 우리는 이를 붙이는 것, 혼합하는 것, 혹은 영혼과 영혼이 접촉되는 것이나, 또는 영혼의 전적인 동의를 통해서 이루어지는 것이라고 생각하면 안 된다. ……이는 영혼이 사람의 머리와 발을 결합하는 것과 같다(엡 2:22).¹⁰⁴

이뿐 아니라 퍼킨스는 실제적인 연합으로서 “영으로 교통하는 것”은 “신자의 전 인격과 신인이신 그리스도의 전인격이 참되게 연결되는 것”이라고 주장했다.¹⁰⁵

연합된 실체: 이 연합 안에서 우리의 영혼이 그리스도의 영혼과 연합되거나, 혹은 육체와 육체가 연합된 것은 아니다. 오히려 그 믿는 자의 전인격과 하나님과 사람이신 그리스도의 전인격이 참되게 연결되는 것이다.¹⁰⁶

이처럼 퍼킨스가 이해한 그리스도와 신자의 인격적 연합은 근대 개혁주의 전통 안에서도 확인 할 수 있는데, 언약적 정황 속에서 머리인 증보자 그리스도와 신자간의 연합의 중요성이 강조 되었다.¹⁰⁷ 그렇다면, 이러한 실제적인 연합은

103 Bavinck, 『개혁교의학 3권』, 651; Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 4, 21; Berkhof, 『벌코프 조직신학 합본』, 695; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 478.

104 Perkins, *A Golden Chaine*, 300.

105 안상혁, 『언약신학 쟁점으로 읽는다』, 126-127; 특히 안상혁은 퍼킨스의 영적인 연합에 대한 이해는 중세의 신비주의와 같은 본성의 합일을 의미하는 개념이 아님을 분명히 지적했다.

106 Perkins, *A Golden Chain*, 169; 앞서 인용한 판본에 내용이 누락되어있어 Greg Fox의 편집본을 참고하여 소개한다. “The things united. In this union, not our soul alone is united with Christ’s soul, or our flesh with his flesh: but the whole person of every faithful man is verily conjoined with the whole person of our Savior Christ, God and man.”

어떻게 이루어질 수 있는가. 이에 대하여 퍼킨스는 신자가 그리스도의 인성과 먼저 연합한 후에 신성과 연합한다고 설명했다.

그들의 연합의 방식은 이것이다. 신자가 우선, 그리고 즉시 그리스도의 몸, 또는 인성과 연합된다. 그리고 그 다음에 (그리스도의) 인성에 의해서 말씀, 또는 신성과 연합이 이루어진다. 구원과 생명은 그리스도 안에 있는 신성의 충만에 달려있다. 그러나 그리스도의 몸 안에서, 그리고 그분의 몸을 통해서가 아니라면 우리와 교통되지 않는다.¹⁰⁸

이는 신인 양성 간에 연합 속에서 로고스이신 증보자 그리스도가 신자와 연합한다는 실제적 방식을 의미한다. 이러한 이해는 특히 보스에게서 드러나는데, 그는 언약의 로고스로서 신적 위격 가운데 신인 양성의 연합의 증보자로서 그리스도와 증생한 자들의 연합이라고 보았다.¹⁰⁹ 그렇다면, 실제적으로 그리스도와의 연합의 방식의 원리는 무엇인가. 이에 대하여 퍼킨스는 “하나님의 영”인 성령이 그리스도와의 연합을 가능하게 하는 원리라고 주장했다.¹¹⁰

그분의 영의 교통하심과 효과를 통하여 이루신다. 그분은 무한하시며, 가장 멀리 떨어져 있는 존재를 하나로 연합시키실 수 있으신데, 마치 영혼이 머리와 발을 연결시키는 것과 같다. ……이 연합은 하나님의 영을 통하여 이루어지며, 이를 통하여 그리스도가 우리에게 적용되신다. 우리의 관점에서 그리스도는 믿음을 통하여 받는 자에게 제시되신다. 그리고 이러한 이유로 영적이라고

107 Bavinck, 『개혁교의학 3권』, 649; Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 4, 21; Berkhof, 『벌코프 조직신학 합본』, 662; Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 478.

108 Perkins, *A Golden Chain*, 169; 앞서 인용한 판본에 내용이 누락되어있어 Greg Fox의 편집본을 참고하여 소개한다. “The manner of their union is this. A faithful man, first of all and immediately, is united to the flesh of humane nature of Christ and afterward, by reason of the humanity, to the Word itself of divine nature. For salvation and life dependth on that fullness of the Godhead which is in Christ, yet it is not communicated unto us, but in the flesh and by the flesh of Christ.”

109 Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 4, 24.

110 Perkins, *A Golden Chaine*, 300; by the communion, and operation of the same spirit.

부른다.¹¹¹

환언하면, 퍼킨스는 하나님의 영이자 그리스도의 영이신 성령이 그리스도가 성취한 은혜언약을 통한 구속을 신자 개개인에게 적용한다고 본 것이다. 또한 중요한 점은 신자의 구원의 서정을 실행하기 위한 그리스도와의 연합은 그분의 공로를 신자들에게 전가하는 것에 있다.

그리스도를 받음은 특히 그리스도와 그분의 공로를 그분 스스로 일부의 모든 사람에게 적용하되, 마음의 내적 확신을 통해 받는 것이다. 이는 다른 방법으로 발생되지 않고, 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 자비에 대해 성령께서 유효하게 확증하심으로 발생된다.¹¹²

앞선 이해가 가능했던 이유는 퍼킨스가 아담이 행위언약을 실패하여 죄를 전가 한 것처럼, 그리스도께서 성취하신 대속의 공로가 전가된다고 이해했기 때문이다. 그리고 이는 법정적 의미에서 의의 전가와 더불어 연합을 이해하는 것으로 개혁신주의 언약신학의 특징이다.¹¹³

그러므로 퍼킨스를 통해 살펴본 구속의 적용으로서 그리스도와 신자의 연합은 언약 안에서 실제적으로 머리와 몸으로서 하나임과 동시에 인격적인데, 이는 신적 로고스인 증보자의 한 위격 안에서 두 본성의 연합에 근거 하고 있으며, 그분의 언약의 성취 가운데 이루신 의가 성령을 통해 연합한 신자들에게 전가될 수 있다는 점에서 개혁신주의 전통과 일맥상통한다.

111 Perkins, *A Golden Chaine*, 300; Perkins, *A Golden Chain*, 169-170; 앞서 인용한 판본에 내용이 누락되어있어 Greg Fox의 편집본을 참고하여 소개한다. “by the communion, and operation of the same Spirit. which being by nature infinite, is of sufficient ability to conjoin those things together which are of themselves far distant from each other: the like, we see in the soule of man, which conjoineth the head with the foot. …This union is made by the Spirit of God applying Christ unto us: and on our parts by faith receiving Christ Jesus offered unto us. And for this cause is it termed a spiritual union.”

112 Perkins, *A Golden Chaine*, 304.

113 Bavinck, 『개혁신교의학 3권』, 122, 651-652; Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 4, 21-23, 27; Berkhof, 『별코프 조직신학 합본』, 695-696, 698.

III. 나가는 말

이상의 본 연구는 개혁주의 전통 안에서 윌리엄 퍼킨스와 데이비드 딉슨의 언약신학의 특징을 규명하는 것을 목표로 진행되었다. 우선, 퍼킨스와 딉슨의 언약신학 연구의 당위성을 확인하기 위하여 언약신학의 형성사 및 연구 동향을 간략히 살펴보았다. 언약신학은 초대교회로부터 시작하여 중세, 종교개혁 그리고 종교개혁의 후예들을 거쳐 발전했으며, 퍼킨스와 딉슨에 이르러 보다 체계화 되었음을 알 수 있었다. 또한 퍼킨스와 딉슨과 동시대 혹은 그 이후에 활동한 신학자들 그리고 근대의 신학자들의 이해와도 큰 차이가 없음을 확인했다.

그리고 이어서, 퍼킨스와 딉슨의 언약신학의 특징들을 규명했다. 그 특징으로는 작정과 선택 그 자체로서 구속협약, 작정과 선택의 실행의 기초로서 그리스도 중심적 체계, 그리고 작정과 선택의 적용으로서 그리스도와의 연합이 드러났다. 특히, 이를 규명하기 위하여 두 인물의 언약신학적 이해 즉, 행위언약, 구속협약, 은혜언약의 구조적 이해에 입각하여 제시했다.

우선, 딉슨을 통해 구속협약 안에서 삼위일체의 구도와 더불어 개혁주의 신학의 핵심인 성부 하나님의 주권적 영광과 더불어 성자 그리스도의 증보자의 사역에 대한 이해를 원리적으로 체계화했음을 확인할 수 있었다. 그리고 이를 통해 개혁주의 언약신학적 전통 안에서 삼위 하나님의 영원한 작정(예정)이 구속협약을 통해 드러났고, 작정의 실행 및 적용은 은혜언약을 통해 이루어졌기에 사람에게서는 구원의 공로가 있을 수 없음을 살펴볼 수 있었다. 결국, 딉슨의 구속협약을 통해 신론과 구원론의 조화를 추구하기 위해 작정과 선택에 있어서 하나님의 주권과 은혜를 강조하고자 한 것이 밝혀졌다.

이어서, 퍼킨스를 통해 언약신학 안에서 구속의 작정 가운데 기독교적 체계가 있음을 확인했다. 이는 구속협약적인 하나님의 구속의 작정과 더불어 동일본질인 삼위 하나님의 경륜적 사역 중 특히, 작정의 실행으로서 증보자 그리스도의 사역이 강조됨을 의미했다. 특히, 그리스도 중심적 체계는 성육신 하신 그리스도의 증보자로서의 사역 즉, 두 본성의 연합 안에서 삼중직(선지자, 제사장, 왕)을

통한 하나님의 작정에 대한 순종(능동적, 수동적)으로 드러났다. 그러므로 성자 그리스도는 하나님과 한 분으로서 그분의 작정을 이루시기 위한, 환언하면, 성육신 하신 가운데 언약의 성취를 위한 선지자, 제사장, 그리고 왕으로서 한 위격 가운데 두 본성의 연합을 이루신 중보자다.

마지막으로, 퍼킨스는 그의 언약신학의 특징으로서 그리스도와의 연합을 통해 신자는 자신의 공로를 통해 구원을 받는 것이 아니라, 중보자 그리스도의 공로를 통해 구원 받는 것임을 보여주었다. 환언하면, 퍼킨스는 하나님의 작정과 선택 즉, 예정이라는 큰 틀 속에서 언약의 머리이신 그리스도와의 실제적인 연합을 통해 구원의 서정이 신자들에게 적용됨을 설명했으며, 이는 결국 언약을 통해 드러남을 상기시켰다.

그러므로 본 논문의 전 과정 가운데 퍼킨스와 디슨의 언약신학의 특징을 규정함을 통해 개혁신주의 언약신학이 삼위 하나님의 작정과 그리스도 중심적 체계 속에서 얼마나 풍성할 수 있는지에 대해서 확인할 수 있었다는 점에서 그 의의가 있다. 그 이유는 앞서 살펴보았듯이 개혁신주의 전통 안에서 언약신학은 삼위일체 하나님의 구속의 작정을 그리스도 안에서 가장 확실하게 드러내고 있음을 확인할 수 있기 때문이다. 그리고 개혁신주의 전통 안에서 언약신학은 구원 계시(성경)의 점진적 발전과 완성 가운데, 그리스도를 통한 언약의 성취와 더불어 신자의 구원에 확신을 줄 수 있는 진리의 체계이기 때문이다. 지금까지가 본 논문의 연구 범위다. 앞으로도 개혁신주의 전통 안에서 언약신학의 풍성함을 드러낼 수 있는 다양한 인물들의 언약신학의 특징들을 규명하는 연구들이 늘어나길 기대한다.

[참고문헌]

- à Brakel, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service*. Vol.1 ed. Joel Beeke Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1992; 김효남 외 2인역. 『그리스도인의 합당한 예배1』. 서울: 지평서원, 2019.
- _____. *The Christian's Reasonable Service*. Vol.2 ed. Joel Beeke Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1993; 김효남 외 2인역. 『그리스도인의 합당한 예배2』. 서울: 지평서원, 2019.
- _____. *The Christian's Reasonable Service*. Vol.4 ed. Joel Beeke Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1995; 김효남 외 2인역. 『그리스도인의 합당한 예배4』. 서울: 지평서원, 2019.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. Vol. 3 Netherlands: J. H. Kok, 1967; 박태현 역, 『개혁교의학 3권』. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- Beeke, Joel. "William Perkins and His Greatest Case of Conscience: How a man my know whether he be the child of God, or no." *Calvin Theological Journal*, 41 (2006), 255-278.
- Beeke, Joel and Mark Jones. *A Puritan Theology: Doctrine for Life*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012; 김귀탁 역. 『청교도 신학의 모든 것』. 서울: 부흥과개혁사, 2015.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Edinburgh: The banner of Truth, 1974; 권수경·이상원 역, 『별코프 조직신학 합본』. 서울: 크리스찬다이제스트, 2000.
- Breward, Ian. *Introduction in the Work of William Perkins*. Appleford: Sutton Courtenay Press, 1970.
- Burgess, Anthony. *Vindiciae Legis: Or, a Vindication of the Moral Law and the Covenants, from the Errours of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially, Antinomians. In XXX Lectures, Preached at Laurence-Jury, London*. London: Printed by James Young, for Thomas Underhill, 1647.
- Dickson, David. *Record of the Kirk of Scotland, Containing the Acts*

- and Proceedings of the General Assemblies, From the Year 1638 Downwards.* ed. Alexander Peterkind, Edinburgh: Peter Brown, 1845.
- _____. *Therapeutica Sacra: Shewing Briefly the Method of Healing the Diseases of the Conscience, Concerning Regeneration.* Edinburgh: Evan Taylor, 1664.
- _____. *The Summe of Saving Knowledge: with the practical use thereof.* Edinburgh: George Swintoun and Thomas Brown, 1671.
- Fesko, John. *Beyond Calvin: Union with christ and Justification in Early Modern Reformed Theology(1517-1700).* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- _____. *The Theology of the Westminster Standards.* Wheaton: Crossway, 2014.
- _____. *The Trinity and the Covenant of Redemption.* Fearn: Christian Focus Publication, 2016.
- Golding, Peter. *Covenant Theology.* Ross-shire: Christian Focus Publications, 2004; 박동근 역, 『현대인을 위한 언약신학』. 경기도: 그나라, 2015.
- Horton, Michael. *Introducing Covenant Theology.* Grand Rapids: Baker Books, 2009.
- Letham, Robert. *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context.* Phillipsburg: P&R Publishing, 2009.
- Lillback, Peter A. *The Bindig of God.* Grand Rapids: Baker Book, 2001; 원종천 역, 『칼빈의 언약사상』. 서울: CLC, 2009.
- Muller, Richard. "Perkins' A Golden Chaine: Predestinarian System or Schematized Ordo Salutis?" *Sixteenth Century Journal* 9 (1978), 68-81.
- _____. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition.* Oxford: Oxford University Press, 2003; 한병수 역, 『칼빈 이후 개혁신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2011.

- _____. "Toward the Pactum salutis: locating the origins of a concept." *Mid-America Journal*, 18 (2007), 11-65.
- _____. *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*. Grand Rapids: Baker Publishing, 2009.
- _____. *Calvin and the Reformed Tradition: on the work not Christ and the order of salvation*. Grand Rapids: Baker Academics, 2012.
- Perkins, William. *A Golden Chaine. Or the Description of Theologie. Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation*. trans. another. Edinburgh: Robert Waldegrave, 1592
- _____. *A Golden Chain. Or The Description of theologie. containing the order of the causes of Salvation and Damnation. According to Gods Word*. ed. Greg Fox Edinburgh: Puritan Reprint, 2010.
- Perkins, William. *A Golden Chaine: The Description of theologie. containing the order of the causes of Salvation and Damnation. According to Gods Word*. trans. Robert Hill. Cambridge: John Legat, 1600; 김지훈 역. 『황금 사슬: 신학의 개요』. 용인: 킹덤박스, 2016.
- Rutherford, Samuel. *The Covenant of Life Opened, or a Treatise of the Covenant of Grace: Containing Something of the Nature of the Covenant of Works, the Sovereignty of God, the Extent of the Death of Christ, the Nature and Properties of the Covenant of Grace, the Covenant of Suretyship or Redemption Between the Lord and the Sonne*. Edinburgh: Printed by Andro Anderson for Robert Brown, 1655.
- Vandrunen, David. *Divine Covenants and Moral Order: A Biblical Theology of Natural Law*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Venema, Cornelis. *Christ and Covenant Theology: Essays on Election, Republication, and the Covenants*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2017.
- Vos, Geerhardus. *Reformed Dogmatics*. vol. 2 trans. Richard B. Gaffin

- Jr. Grand Rapids: Lexham Press, 2015.
- _____. *Reformed Dogmatics*. vol. 3 trans. Richard B. Gaffin Jr. Grand Rapids: Lexham Press, 2015.
- _____. *Reformed Dogmatics*. vol. 4 trans. Richard B. Gaffin Jr. Grand Rapids: Lexham Press, 2015.
- Woolsey, Andrew. *Unity and Continuity in Covenantal Thought: a Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012.
- 김성수. 『칼빈 이후의 개혁신학자들: 개혁주의 신학과 신앙 총서7』. 부산: 개혁주의 학술원, 2013.
- 김재성. “하이델베르크 요리문답과 웨스트민스터 고백서의 언약사상.” 『한국개혁신학』 40 (2013), 40-82.
- 문정식. “존 칼빈과 윌리엄 퍼킨스의 언약사상 - 그 연속과 발전.” 철학박사학위, 아세아연합신학대학교, 2014.
- 문병호. “개혁주의란 무엇인가?: 신학과 신앙의 요체.” 『개혁논총』 27 (2013), 61 - 93.
- 안상혁. 『언약신학 쟁점으로 읽는다』. 수원: 영음사, 2016.
- 우병훈. “칼빈과 바빙크에게 있어서 예정론과 언약론의 관계.” 『개혁논총』 26 (2013), 297-331.
- _____. “데이빗 딕슨의 구속언약의 특징과 그 영향.” 『개혁논총』 34 (2015), 63-112.
- 원종천. 『청교도 언약사상 개혁운동의 힘』. 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 이상웅. 『박형룡신학과 개혁신학 탐구』. 서울: 솔로몬, 2019.
- 한병수. “언약의 통일성: 칼빈과 러더포드 중심으로.” 『개혁논총』 31 (2014), 79-121.

[Abstract]

The Covenant Theology of William Perkins and David Dickson in the Reformed Tradition

Jae Kwun Ryu

(Seongbuk Presbyterian Church, Associate Pastor, Systematic Theology)

This paper aims to study the characteristics of the covenant theology by William Perkins and David Dickson within the Reformed tradition. For this object, in the first place, this paper examined the formative history of Reformed covenant theology from the early church to the times of Perkins and Dickson, and the present day. It was made clear that Reformed covenant theology became more concrete in the period of Perkins and Dickson through this study. In other words, through this history, this paper proved the rationale to study Perkins and Dickson's covenant theology. Secondly, this paper made research on the characteristics of the covenant theology of the two previous theologians, which are the covenant of redemption, the christological system, and union with Christ. The Covenant of Redemption is by the agreement of Christ as to the execution and manner of God's decree as the Council of the Trinity, which is the covenant as God's decree in itself. The Christological system revealed the obedience (active, passive) to God's decrees through the threefold office (prophet, priest, king) within the union of the two natures, as the ministry of the Incarnate Christ, the Mediator. Union with Christ is the application of God's decree to the believer through

the Holy Spirit, and Christ imputes the righteousness to the believer in order to enjoy the grace of redemption. Therefore, this paper showed the richness of Reformed covenant theology by discussing the characteristics of Perkins and Dickson's covenant theology beyond the existing Calvin-centered researches.

Key Words: Covenant theology, Trinity, God's decree, Covenant of Redemption, Christological system, Union with Christ

그리스도의 구약 언약 보증에 대한
프랑수아 투레티니(1623-1687)의 견해:
투레티니와 레이데커의 견해에 나타난
양자의 관계를 중심으로

권경철

(충신대학교 개혁신학연구센터 연구원, 역사신학)

- I. 들어가는 말
- II. 그리스도의 구약 언약 보증에 관한 신학논쟁의 역사
- III. 그리스도의 구약 언약 보증에 대한 투레티니와 레이데커의 입장 비교분석
- IV. 구약 성도의 지위에 대한 투레티니와 레이데커의 견해 비교
- V. 기존 연구들 평가 및 수정

[초록]

17세기 이탈리아계 제네바 신학자 프랑수아 투레티니(1623-1687)는 개신교 스콜라주의의 금자탑이라고 할 수 있는 『논박신학강요』를 후대에 남겼다. 그가 그 책에서 다루는 주제들 중에는 그리스도의 구약 언약 보증과 구약 성도의 지위를 놓고 벌어진 요하네스 코케이우스(1603-1669)와 히스베르투스 푸치우스(1589-1676) 사이의 논쟁도 포함되어 있다. 하지만 지금까지 학계에서는 이 부분을 그다지 주목하지 않아왔기에, 이 논문에서 필자는 투레티니가 멜키오르 레이데커(1642-1721)의 푸치우스주의에 어느 정도까지 영향을 받았는지에 대해서 살펴보고, 투레티니가 레이데커를 지지한다는 사실을 증명함으로써 이 공백을 메우려고 한다. 필자는 투레티니는 『논박신학강요』 제2권에 수록된 주제12번의 질문9-10번과 레이데커의 *Vis veritatis*를 비교 하면서, 레이데커와 투레티니가 공통적으로 그리스도의 보증은 구약에서나 신약에서나 동일한 것이라고 주장한다는 사실을 입증하였다. 투레티니와 레이데커에 따르면, 택한 백성의 죄악은 약속의 보증이신 그리스도의 공로로 인해 구약에서나 신약에서나 완전하게 사함받는 것이다. 하지만 투레티니는 레이데커의 주장을 그대로 받아들이면서도, 레이데커가 익명의 코케이우스주의를 신랄하게 비판한 부분만큼은 그대로 차용하지 않는다. 전체적으로 살펴볼 때 투레티니는 레이데커와 다른 주장을 하지 않고 푸치우스주의의 율타리안에 머무르면서도, 좀 더 부드러운 태도로 코케이우스주의자들에게 다가간다. 따라서, 투레티니는 전투적이지 않고, 유화적인 태도로 코케이우스주의자들을 대한 푸치우스주의자라고 결론을 내릴 수 있다. 따라서 투레티니의 입장이 레이데커로 대표되는 푸치우스주의자들의 그것과 다른 것처럼 묘사하는 반 아셀트의 입장은 어느 정도 수정이 필요하고, 투레티니의 부드러운 태도에 대해서는 자세히 다루지 않은 채 그를 푸치우스주의자라고만 단순화해서 묘사하는 것 역시도 수정이 필요할 것이다.

키워드: 투레티니, 구약, 보증, 속죄, 레이데커, 코케이우스-푸치우스 논쟁

논문투고일 2020.07.30. / 심사완료일 2020.09.01. / 게재확정일 2020.09.03.

1. 들어가는 말

칼뱅 사후 100년후의 제네바 신학을 책임졌던 프랑수아 투레티니(François Turretini, 1623-1687)는 프란시스 투레티니 혹은 프란시스쿠스 투레티누스라고도 알려져 있으며, 개혁파 정통주의 혹은 개신교 스콜라주의라고 흔히 일컬어지는 17세기 신학을 대표하는 인물 중 한명이다. 그는 이탈리아 루카에서 종교개혁 신앙 때문에 제네바로 피난 온 집안의 이민 3세로서 이탈리아 이민교회에서 사역을 하였을 뿐만 아니라, 제네바 아카데미 신학교수였던 아버지 베네딕트 투레티니의 뒤를 이어 평생동안 제네바 아카데미에서 신학 교수 사역을 하였다. 그의 대표저서인 총 세 권의 『논박신학강요』(*Institutio theologiae elencticae*, 1권 1679, 2권 1682, 3권 1685)는, 17세기 개혁파 개신교 신학이 다양한 주제들에 대해서 전반적으로 어떤 입장을 취하였는지 알 수 있도록 안내해주는 백과사전 같은 책이라고 할 수 있다. 찰스 핫지가 자신의 조직신학책을 완성하기 전까지 구프린스턴에서 교과서로 사용하기도 했던 이 책을 읽어내려가다보면, 로마 가톨릭과 아르미니우스주의와 소키누스주의 등에 대한 논박과 신랄한 비판을 자주 접할 수 있다. 따라서 그리스도의 구약 언약 보증에 대한 논쟁에 있어서 투레티니가 강한 목소리를 내더라도 전혀 놀랄 일이 아닌 것처럼 보인다.

그런데 흥미롭게도 제2권에 수록된 주제12번의 질문 9-10번에는 대적에 대한 신랄한 비판이 생략되고 그 대신 짙막한 논증이 수록되어 있을 뿐이다. 게다가 논쟁의 대상도 가톨릭, 아르미니우스주의, 소키누스주의 등과 같이 명확하지 않고, 다소 불분명하게 설정되어 있다. 그리고 그리스도의 구약 언약 보증에 관한 논쟁의 원인을 제공하였던 요하네스 코케이우스(Johannes Cocceius, 1603-1669)에 대하여 “칭송받는 코케이우스”라는 표현과 함께 존경을 표하면서,¹ 그의 반대자요 푸치우스 학파의 대변자였던 멜키오르 레이데커

* 본 논문은, 영어로 출판된 저자의 박사학위논문 Gyeongcheol Gwon, *Christ and the Old Covenant: Christ's Suretyship under the Old Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019)을 요약 및 수정하며 번역한 것이다.

1 Turretinus, *Institutio theologiae elencticae*, 12.9.9.

(Melchior Leydekker)의 저서 *Vis veritatis* (진리의 능력)를 읽을 것을 추천하는 등 이 부분에서 투레티니의 행보는 일견 이해하기 어려운 면이 있다.²

그렇다면 그리스도의 구약 언약 보증에 대한 투레티니의 구체적인 입장은 무엇이며, 그가 자신의 입장을 평소와는 약간 다른 방식으로 제시하고 있는 이유는 무엇인가? 이 문제에 대해서 기존에 깊이있게 다룬 연구는 거의 없다시피 하며, 그나마 있는 연구들도 서로 의견의 일치를 보지 못하는 경향이 있다. 예를 들어, 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 그리스도의 구약 언약 보증 문제에 있어서 투레티니가 코케이우스의 대척점에 있으며, 이 점에서 투레티니는 레이데커와 그의 스승 푸치우스(Gisbertus Voetius, 1589-1676)와 궤를 같이 한다고 간단히 언급하였다.³ 투레티니의 언약신학을 연구했던 비치(J. Mark Beach)역시도 바빙크의 의견에 동의를 표하고 있다.⁴ 반면 반아셀트(Willem J. van Asselt, 1946-2014)는 비록 투레티니가 코케이우스주의자는 아니었어도 그의 생각을 푸치우스의 추종자인 레이데커의 그것과 동일하다고 볼 수는 없다고 주장하면서 바빙크와 다른 견해를 보였다.⁵

이와 같이 학계의 의견이 엇갈리고 있는 이유 중 하나는, 지금까지 투레티니의 입장을 그의 시대배경을 및 그의 동시대 신학자들의 견해들과 비교하면서 철저히 분석하며 제시하려는 시도가 부족했기 때문이다. 따라서 필자는 본 논문을 통해 투레티니가 그리스도의 구약 언약 보증에 관해서 정확히 어떤 입장을 어떤 방식으로 표명했으며 그렇게 표명했던 뒷배경이 무엇이었는지를 레이데커의 *Vis veritatis*와 비교하며 풀어냄으로써 학계에 기여하려고 한다. 투레티니는 레이데커와 함께 푸치우스편에 확고하게 서있으면서도, 코케이우스주의에 대한 레이데커의 격양된 비판과는 논조를 달리하며 부드럽게 코케이우스주의를 논박

2 Turretinus, *Institutio theologiae elencticae*, 12.9.20.

3 Herman Bavinck, *Sin and Salvation in Christ*, vol. 3 of *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, trans. John Friend (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 213-214.

4 J. Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2007), 285.

5 Willem J. van Asselt, "Expromissio or Fideiussio? A Seventeenth-Century Theological Debate between Voetians and Cocceians about the Nature of Christ's Suretyship in Salvation History", *Mid-American Journal of Theology* 14 (2003), 51.

하였다. 이같이 부드러운 논박은, 투레티니 시대 제네바에서 코케이우스주의보다는 그 외 문제들이 더 심각하게 여겨졌다는 것을 암시하고 있다. 이제부터 필자는 먼저 그리스도의 구약 언약 보증에 관한 신학논쟁의 역사를 개관하고, 그 다음 그리스도의 구약 언약 보증과 그에 따른 구약 성도의 지위에 대한 투레티니의 입장을 레이데커의 그것과 비교하여 알아보며, 마지막으로 도출한 결론을 바탕으로 관련 연구들을 수정 및 보완하려고 한다.

II. 그리스도의 구약 언약 보증에 관한 신학논쟁의 역사

17세기 코케이우스주의자들과 푸치우스주의자들 사이에 있었던 그리스도의 구약 언약 보증에 관한 신학논쟁은, 보증이라는 의미를 가진 *fidejussio*와 *expromissio*라는 두 개의 로마법 용어를 어떻게 이해할 것인지의 문제를 그 핵심에 두고 있었다. 유스티니아누스 법전에 따르면, 전자는 빛진 사람이 미처 다 갚지 못하는 빚을 일부 갚아주는 보증을 가리킨다.⁶ 후자는 전자만큼 자주 언급되지는 않지만, 전통적으로 전자와 동의어로 이해되어왔다.⁷

성경에서도 주기도문 등에서 죄를 빚에 비교하고 있기에, 보증이라는 개념으로 그리스도의 구속사역을 설명하려는 시도 역시도 자연스럽게 따라오게 되었다. 밀란의 감독 암브로시우스(340-397)는 그리스도를 *fidejussor*에 비교하였다. 사탄은 고리대금업자와 같으며, 인류는 빛진 자이며, 그리스도는 그 빚을 갚아주는 보증인과 같다는 것이다.⁸ 하지만 암브로시우스 이후로부터 종교개혁 시대에 이르기까지, 그리스도의 보증이라는 주제는 신학계에서 크게 주목을 받지 못하였다.

그런데 17세기에 이르러 언약신학의 아버지라고 불리는 코케이우스와 그

6 Justinian, *Institutes*, 3.20.4-5.

7 Justinian, *Institutes*, 2.1.40-41; Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1985), 111, 287.

8 Lois Miles Zucker, *S. Ambrosii, De Tobia: A Commentary, with an Introduction and Translation* (PhD diss., The Catholic University of America, 1933), 33.

의 후계자들에 의하여 그리스도의 보증이라는 개념이 주목을 받기 시작했다. 코케이우스는 구약성경과 신약성경의 차이점을 강조하면서, 그리스도의 십자가 사건으로 인해 구약의 죄용서(πίναρις)와 신약의 죄용서(ἄφεσις)는 질적으로 다르게 봐야한다고 주장하였다. 구약의 죄용서는 십자가 대속사건 이전이므로 죄를 완전히 제거할 수 없었던 반면, 신약의 죄용서는 십자가 대속사건 이후이므로 진정한 의미에서의 죄용서라고 할 수 있다는 것이 그의 주장의 골자였다.⁹ 코케이우스 사후에 그의 추종자들은 구원계시의 발전과 구약과 신약의 차이점을 더욱 효과적으로 주장하기 위하여 *fidejussio*와 *expromissio*를 구분하기 시작했다.¹⁰ 구약의 그리스도는 죄를 지겠다는 약속을 했지만 아직 그것을 이행하지 않았으므로 *fidejussor*라고 불려야 하고, 신약의 그리스도는 실제로 약속을 성취하여 인류에게 남아있는 죄라는 빛을 청산해주었기에 *expromissor*라고 불려야 한다는 것이 그들의 생각이었다.

그렇지만 코케이우스 학파의 반대자들인 푸치우스 학파는 원래 로마법에서 *fidejussio*와 *expromissio*가 엄밀하게 구별되지 않았다는 사실을 지적하였다.¹¹ 푸치우스 학파의 주장은 고전과 고전어 연구에 매진하는 인문주의 운동에 힘입어 출간된 헬라어-라틴어 대조사전들에 의하여 뒷받침되었다. 사전들에 따르면, 옛날부터 이 두 용어는 동의어로 사용되었기에, 코케이우스 학파의 주장은 성립될 수 없다는 것이다.

일견 지엽적인 신학논쟁으로 끝날 수 있을 것으로 보였던 이 논쟁은, 익명의 코케이우스주의자가 『구약과 신약의 죄용서 구분을 놓고 벌인 심각한 논쟁의 상태』(*De staet des gemeynden verschils over het onderscheyd der vergevinge der Sonden onder het Oude en Nieuwe Testament*)라는 책을 써서 푸치우스주의자들을 강하게 비판하면서 과열되었다. 오늘날에는 이 책이 소실되어 자세한 내용을 알 수 없지만, 레이데커에 따르면 이 책에는 구약 성도보다 나은 지위를 누리면서도 그것을 인지하고 감사할 줄 모르도록

9 Cocceius, *Moreh nebochim*, §43, §76, §88, §119.

10 Petrus van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht and Amsterdam, 1715), 402.

11 Leydekker, *Vis veritatis* (Utrecht, 1679), a:96-98.

만드는 푸치우스주의자들의 이론 때문에 네덜란드가 하나님의 진로를 받는다는 과격한 비판이 담겨있었다고 한다.¹² 마침 1672년 프랑스와의 전쟁에서 연달아 패전하면서 국력이 쇠한 네덜란드의 입장에서는, 이러한 과격한 발언이 패전의 책임을 푸치우스주의자들에게 전가하는 듯한 인상을 주었을 것이다. 이에 푸치우스주의자들 역시도 코케이우스주의의 위험성에 대해서 과격히 어조로 비판하며 자신들을 변호하게 되었다. 이러한 논쟁에서 푸치우스주의자들의 입장을 대변하며 코케이우스주의를 강하게 논박하는 책이 바로 레이데커의 *Vis veritatis*이다.

한편 투레티니의 상황은 레이데커의 그것과는 차이가 있었다. 네덜란드에 거주하지 않는 투레티니 입장에서는, 네덜란드의 패전의 책임이 누구에게 있는지를 따지는 문제가 그다지 중요하지 않았다. 그 당시 제네바에서 가장 중요한 문제는, 가톨릭을 신봉하는 사보이와 프랑스의 위협에 맞서서 신앙과 독립을 지켜내는 것이었다. 예전에 제네바를 식민지배하던 사보이가 여전히 제네바를 위협하고 있었을 뿐만 아니라, 1679년 루이14세의 사절단이 제네바에 가톨릭 미사를 회복하라는 사명을 가지고 파견되기도 하였고, 1685년에는 마침내 개신교도들을 관용하겠다는 낭트칙령이 폐기되면서, 제네바의 신앙과 안보가 위협당하게 되었다. 이러한 상황에서 투레티니가 얼마나 위협을 느꼈는지는 그의 『논박신학강요』 제2권 서문에 거듭 등장하는 로마 가톨릭 논박과,¹³ 그가 말년에 재출간한 『로마 가톨릭으로부터의 분열의 필요성과, 그와 합할 수 없음에 관하여』 (*De necessaria secession nostra ab ecclesia Romana et impossibili cum ea syncretismo disputationes*)라는 논쟁서, 그리고 낭트칙령 폐기로 고통받는 프랑스 성도들을 격려하기 위한 설교들을 모은 그의 두 번째 설교집 『교회와 현재 상황을 위한, 다양한 성경본문 설교 모음집』 (*Recueil de sermons sur divers texts de l'écriture s. pour l'état present de l'Eglise*)을 보면 잘 알 수 있다. 이전에 네덜란드의 도움을 받아 제네바 성채를 보수하였던 제네바와 투레티니에게는, 이런 시국에 로마 가톨릭을 대항

¹² Leydekker, *Vis veritatis*, b:45.

¹³ Turretinus, *Institutio*, 2:xxi-xxiii.

하여 함께 싸울 제네바의 소중한 친구이자 동맹군이었던 코케이우스 학파와 푸치우스 학파 중에서 그 누구도 잃고 싶지 않았을 것이다. 그러므로 투레티니는 레이데커로 대표되는 네덜란드 푸치우스 학파보다는 부드럽게 코케이우스주의 자들을 대하려고 했던 것이다. 이제부터 우리는 투레티니의 작품에서 이 논쟁을 다루는 부분을 분석함으로써, 그가 푸치우스 학파로서 자신의 신학적인 소신을 지키면서도 동시에 논쟁이 불필요하게 커지는 것을 원하지 않았다는 사실을 입증하도록 하겠다.

III. 그리스도의 구약 언약 보증에 대한 투레티니와 레이데커의 입장 비교 분석

투레티니의 이와 같은 기대는, 그의 작품을 네덜란드 푸치우스 학파의 입장을 대변하는 레이데커의 책 *Vis veritatis*와 비교해 보았을 때 여실히 드러난다. 투레티니의 『논박신학강요』에서 코케이우스-푸치우스 논쟁을 다루는 부분은, 언약신학을 다루는 열 두 번째 주제 중에서 그리스도의 구약 언약 보증의 성격을 다루는 아홉 번째 질문과 구약 성도의 지위가 신약 성도의 지위보다 열등했는지를 탐구하는 열 번째 질문이다. 레이데커의 경우 총 다섯 권으로 이루어져 있는 *Vis veritatis*라는 책 전체를 코케이우스와 푸치우스 논쟁에 할애하고 있고, 그 중에서 제 이 권이 투레티니의 아홉 번째 질문에 상응하고 제 오 권이 투레티니의 열 번째 질문에 상응하는 구조를 갖고 있다.

레이데커의 제 이권은 크게 두 개의 논쟁주제를 화두로 던지고 있다. 첫 번째는 그리스도의 구약 언약 보증의 성격이 *expromissio*라기 보다는 *fidejussio*인가의 여부에 대하여 묻고,¹⁴ 두 번째는 그리스도가 오셔서 죄의 값을 실제로 모두 지불하기 전까지 하나님께서 구약 성도들에게 대해 죄의 값을 있는 그대로 요구할 권리를 보유하고 계셨는지에 대해 묻는다.¹⁵ 물론

14 Leydekker, *Vis veritatis*, a:72.

15 Leydekker, *Vis veritatis*, a:107.

레이데커는 두 질문에 하나같이 부정적으로 대답한다. 각각의 논쟁은 세 개의 분과(*sectio*)로 나뉜다. 첫 번째 분과는 논쟁의 핵심이 무엇인가에 대해서 설명하고, 두 번째는 레이데커가 주장하는 입장을 뒷받침하는 근거들을 나열하며, 세 번째는 반론에 답변하는 형식으로 구성되어 있다. 반면 투레티니는 논제 제시(*status quaestionis*), 증명, 해법을 위한 자료들(*fontes solutionum*)이라는 삼중 구조에서 『논박신학강요』를 전개한다는 점에서 *Vis veritatis*의 삼중 구조와 닮아있으나, 전체적으로 코케이우스-푸치우스 논쟁에 관련된 부분에 있어서만큼은 『논박신학강요』가 *Vis veritatis*보다 간소화된 경향을 보인다. 일단 투레티니는 레이데커보다 반론에 답변하는 마지막 세 번째 부분이 짧고, 반론에 대한 답변에 더하여 추가적인 진술들도 들어가 있다. 또한 레이데커가 *Vis veritatis* 제2권에서 두 가지 논쟁주제를 다루었다면, 투레티니는 그것을 하나의 질문으로 뭉뚱그려서 다루고 있다. 그럼으로써 투레티니는 레이데커의 두 번째 논쟁인 십자가 전 구약 성도의 죄 값을 요구하는 문제를, 그리스도의 보증직에 관한 첫 번째 논쟁에 종속시키는 듯한 인상을 준다. 그리고 우리는 이 같은 차이점이 부분적으로는 *Vis veritatis*와 『논박신학강요』의 서로 다른 저작 목적에서 기인한다는 것도 염두에 두어야 하겠다. 코케이우스-푸치우스 논쟁에 특화된 *Vis veritatis*는 코케이우스주의의 주장을 낱낱이 파헤치고 그들의 반론에 답변하는 것이 책의 목적을 위해 매우 중요했을 것이지만, 보다 더 광범위한 조지신학 논쟁을 백과사전식으로 다루는 『논박신학강요』의 경우는 같은 정도의 코케이우스주의자들에 대한 세밀한 분석과 모든 반론에 대한 정밀한 답변이 필요하지는 않았을 것이기 때문이다. 게다가 투레티니 자신이 『논박신학강요』를 저술할 때 많은 증거와 인용구 나열을 생략하고 “간단하고 명료하게” (*brevitate et perspicuitate*) 각 신학분야를 저술하는 것을 목표로 저술했다고 언급한 것을 생각해 보면,¹⁶ 『논박신학강요』가 *Vis veritatis*보다 훨씬 더 간소하게 코케이우스-푸치우스 논쟁을 다룬 것은 의도된 것이었다고 할 수 있다. 이제부터 필자는 투레티니와 레이데커의 삼중 구조를 중심으로 실제 본문을 비교 및 대조하며 분석하도록 하겠다.

16 Turretinus, *Institutio*, I:xxv.

1. 논제제시, 첫 번째 분과

투레티니와 레이데커는 각각 다른 방식으로 글을 시작하고 전개하지만, 그 핵심내용에 있어서는 실질적인 차이를 보이지 않는다. 일단 레이데커는 구약과 신약의 속죄 및 그리스도의 보증이 동일하다는 결론을 먼저 제시하면서, 코케이우스주의 이전에 소키누스주의가 그리스도의 보증에 대하여 오류를 범했었다는 말로 논쟁의 포문을 열기 시작한다.¹⁷ 이를 통해서 우리가 유추해볼 수 있는 것은, 레이데커가 코케이우스주의와 소키누스주의를 은연중에 동일선상에 놓고 비교한다는 것이다. 한편 투레티니는 레이데커보다 신중하게 그리스도의 보증이란 어떤 분야이고 그것이 무엇을 뜻하는 것인지에 대하여 살펴보면서 그의 글을 시작한다. 투레티니에 따르면, 은혜 언약의 근간을 이루는 것이 그리스도의 보증이므로, 은혜 언약을 다루는 부분에서 그것이 다루어지는 것은 자연스럽다.¹⁸ 이어서 투레티니는 자신이 여기서 그리스도의 보증과 그리스도의 증보직을 함께 논의할 생각이 아니며, 그리스도의 구약 언약 보증이 어떠했는지만을 논의할 것이라고 논의의 범위를 규정짓는다.¹⁹ 그러면서 그는 소키누스주의의 그리스도관은 그 어떤 정통이라도 다 거부하고 있으므로 여기서는 논외로 취급한다는 것을 밝힌다.²⁰ 이러한 조심스러운 접근을 통해 투레티니는, 자신의 입장이 본질적으로 레이데커의 그것과 같으면서도, 동시에 코케이우스주의와 소키누스주의를 동일선상에 놓고 비교하려고 하는 레이데커의 접근법과 자신의 접근법 간에는 다소간의 온도차가 있을 수 있다는 사실을 암시한다.

서로간의 상이한 도입부분 이후에, 투레티니와 레이데커는 본격적으로 논제를 제시하는 부분으로 진입한다. 먼저 레이데커는 푸치우스주의자들을 깎아내리는 소책자를 출간함으로써 논쟁을 과열되게 만들었던 “박식한 양반,” (*Vir Doctus*) 즉 익명의 코케이우스주의자에 대해서 언급한다.²¹ 반 아셀트는 이

17 Leydekker, *Vis veritatis*, a:72.

18 Turretinus, *Institutio*, 12.9.1.

19 Turretinus, *Institutio*, 12.9.1.

20 Turretinus, *Institutio*, 12.9.2.

21 Leydekker, *Vis veritatis*, a:73.

익명의 코케이우스주의자가 레이데커의 고향 미델부르크(Middelburg)에 설교자로 청빙될 뻔 했던 빌헬무스 몸마(Wilhelmus Momma, 1642-1677)였을 것이라고 추측하기도 하지만,²² 그것은 어디까지나 추측일 뿐 확실한 것은 아니다. 어쨌든 레이데커에 따르면, 이 익명의 코케이우스주의자는 법률가들의 구분에 호소하면서, 십자가 사전 이전에는 그리스도에게 죄의 빛이 아직 완전히 전가되지 않았고, 또 그리스도가 그의 보증직분을 포기할 가능성이 남아있었기에, 그리스도의 구약 언약 보증은 부분적인 보증을 베푸는 *fidejussio*이지, 절대적인 성격을 띠는 *expromissio*가 될 수 없다는 논리를 폈다.²³ 그러나 레이데커는 구주의 영광에 합당한 것은 *expromissio*이지 *fidejussio*가 아니라고 강하게 반박한다.²⁴ 구약의 그리스도가 *expromissor*가 아니라면, 그것은 하나님의 구원계획이 변경 혹은 좌절될 수도 있다는 말이 되고, 따라서 구약 선조들의 믿음은 헛것이 되어버린다.²⁵ 그러므로 “그리스도께서 유일한 *expromissor*가 아니라면, 그리고 완전한 죄값 지불이 없다면, 모든 것이 흔들리게 된다.”²⁶ 레이데커는 또한 이 “박식한 양반”이 그리스도의 보증의 직분을 나누어놓은 것처럼 구약의 죄용서(παρεσις)와 신약의 죄용서(ἄφεσις)를 구분한 것도 문제가 된다고 지적한다. 그와 같은 임의적인 구분은 구약 성도를 죄로부터 자유하지 못하게 하는 문제를 일으키게 된다. 따라서 정통신학자들은 하나님께서 구약 성도의 죄를 단지 간과하시고 그에 대한 처벌을 유예하셨다고만 하면 안되고, 영원하신 하나님 아들의 완전한 보증으로 인해 하나님의 범정에서 구약 성도들이 이미 무죄 선언을 받았다고 주장해야 옳다.²⁷

반면 투레티니는 문제의 소책자 저자나 그에 얽힌 역사적 정황에 대하여 일절 언급하지 않고, 특정 인물이나 논쟁의 구체적인 배경이 아닌, 일반적인 코케이우스주의자들의 주장을 요약함으로써 그의 논제를 제시한다. 레이데커가 “박식한 양반”(Vir Doctus)을 주로 상대하려고 했다면, 투레티니는 “박식한

22 Willem J. van Asselt, “Expromissio or Fideiussio,” 47.

23 Leydekker, *Vis veritatis*, a:73.

24 Leydekker, *Vis veritatis*, a:78.

25 Leydekker, *Vis veritatis*, a:78.

26 Leydekker, *Vis veritatis*, a:77.

27 Leydekker, *Vis veritatis*, a:75.

양반들”(Viri Docti), 즉 보통의 코케이우스주의자들을 논쟁의 상대로 생각하면서 그의 글을 전개해나간다.²⁸ 투레티니에 따르면 코케이우스주의자들은 일반적으로, 구약에서 죄가 그리스도에게 완전히 전가되었다는 사실을 인정하지 않음으로써, 그리스도가 보증의 직분을 저버릴 경우 하나님께서는 그의 택하신 성도들에게 형벌을 내리실 수 있는 권리를 보유하고 계셨다는 주장을 했다.²⁹ 코케이우스-푸치우스 논쟁의 핵심은, 그리스도의 보증직이 신구약 성경간의 여러 차이점의 하나로 취급될 수 있는지 여부, 그리고 구약에서 그리스도가 수행하신 보증직의 성질이 *fidejussio*였느냐 아니면 *expromissio*였는가의 문제였다.³⁰

이와 같은 의견상의 차이점이 있기는 하지만, 결국 투레티니의 주장은 레이데커의 주장과 동일하다. 그들은 *expromissio*와 *fidejussio*를 엄밀히 구분할 수 없다고 생각하면서도, 만일 그 용어들을 구분한다면 그리스도의 구약 언약 보증에 더 가까운 개념은 *expromissio*이지 *fidejussio*가 아니라는 시각을 공유한다.³¹ 그렇지만 전체적으로 볼 때 레이데커보다는 투레티니가 코케이우스주의자들에 대해서 훨씬 더 신사적인 태도로 자신의 논지를 전개해나가고 있음을 간파할 수 있다. 실제로 레이데커는 위의 두 법률용어를 엄밀하게 구분할 수 있다는 주장에 반대하면서, 아마도 “박식한 양반”이 자신의 주장을 정확히 이해하지 못한 상태에서 그러한 주장을 했을 것이라는 말을 남겼고,³² 투레티니는 그러한 감정적인 언급을 배제한채 “정통주의 신학자들의 공통적인 의견은 그리스도의 보증직이 *fidejussio*가 아니라 *expromissio*라는 것이며...우리들은 *fidejussor*와 *expromissor*가 엄밀하게 구분될 수 있다고 생각하지도 않는다”고만 논평하였다.³³ 이와 같은 초연한 태도로 미루어 볼 때, 투레티니는 자신의 『논박신학강요』의 주 독자층이라고 할 수 있는 제네바의 교리교육생(τοὺς κατηχομένους)들과 “하나님께 헌신된 젊은이들,” 즉 신학생들에게는 네덜

28 Turretinus, *Institutio*, 12.9.9.

29 Turretinus, *Institutio*, 12.9.3.

30 Turretinus, *Institutio*, 12.9.3.

31 Turretinus, *Institutio*, 12.9.4; Leydekker, *Vis veritatis*, a:74.

32 Leydekker, *Vis veritatis*, a:74.

33 Turretinus, *Institutio*, 12.9.4.

란드에서 과열되어가던 논쟁이 그다지 중요한 문제가 아니라고 판단했던 것으로 보인다.³⁴

여기서 짚고 넘어가야 할 사실은, 투레티니와 레이데커가 *fidejussio*와 *expromissio*간의 엄밀한 구별의 불가능성을 지적한 것이 그리스도의 보증을 법률용어로 다 표현할 수 없다는 생각에서 기인한 것이기도 하지만 동시에 코케이우스주의에 대한 반론의 의미도 내포하고 있다는 점이다. 투레티니와 레이데커는 공통적으로 그리스도의 천상적 보증이 이 땅의 그 어떤 제도와 사회의 법률로 완전하게 설명될 수 없다는 것을 기정사실로 받아들임과 동시에,³⁵ 두 법률 용어를 엄밀하게 구분할 수 없다는 사실을 들어 코케이우스주의를 반박하려고 시도한다. 레이데커가 *Vis veritatis* 제2권 서두에서부터 익명의 코케이우스주의자가 두 법률 용어간의 엄격한 구분을 주장하는 것에 대해서 불신을 표현하듯이, 투레티니 역시도 『논박신학강요』의 제12주제 9문 4절의 둘째 문장, “우리들은 *fidejussor*와 *expromissor*가 엄밀하게 구분될 수 있다고 생각하지도 않는다”를 부정어 “nec”(영어의 nor)으로 시작함으로써, “*fidejussio*가 아니라 *expromissio*를 통해 선조들이 형벌로부터 자유함을 얻었다”고 했던 앞 구절을 이어가고 있다. 이것은 투레티니가 크게 두 가지 근거에서 코케이우스주의의 주장에 반대한다는 것을 암시한다. 즉 첫째 근거는 믿음의 선조들의 구원과 속죄를 위해 *expromissio*가 필요하다는 것이고, 둘째 근거는 *fidejussio*와 *expromissio*의 엄밀한 구분이 불가능하다는 것이다. 이 두 단어가 서로 “조화롭게” 사용될 수 있다는 사실을 증명하기 위해 투레티니와 레이데커는 공히 종교개혁시대 프랑스의 저명한 법률 연구가 야코부스 쿠야키우스(1522-1590)와 로마 시대 원로원의 소위 벨레이아누스법의 일부를 인용한다.³⁶

투레티니와 레이데커가 이처럼 똑같은 근거구절에 호소하고 서로 유사한 모습을 보이는 것은 우연이 아니라, 그들이 서로의 글을 읽었기 때문이었다. 레이데커는 *Vis veritatis*에서 “제네바 사람으로서 리옹에서 목회사역을 하러

34 Turretinus, *Institutio*, I:xx, xxv.

35 Turretinus, *Institutio*, 12.9.4; Leydekker, *Vis veritatis*, a:80-81.

36 Turretinus, *Institutio*, XII.ix.4; Leydekker, *Vis veritatis*, a:76.

오라고 청빙을 받기도 했던 투레티니 교수는 그의 비견할 수 없는 책 『속죄론』에서 완전히 우리의 편을 들면서 형제들의 새로운 주장을 정죄한다”고 언급하면서, 투레티니가 그리스도의 보증이 형법상의 빛, 즉 죄를 위한 것이지 금전적인 빛을 위한 것이 아니라고 한 부분을 직접 인용한다.

형법상의 빛과 금전적인 빛은, 그것의 속상 혹은 지불 여부와 상관없이, 그 면제받음에 있어서 큰 차이가 있다. 투레티니의 『속죄론』 34쪽을 보라.... 금전적인 빛에 있어서 빛을 준 이는, 빛만 갚는다고 한다면 빛진 자 자신이 빛을 갚든 혹은 보증인(fidejussor)이 빛을 갚든기간에 상관하지 않는다.... 반면에, 형법상의 빛은 법이 정하는 만큼의 엄격성에 따라 죄인 그 자신이 죄책에 대한 벌을 받아야 한다는 점에서 그 성격이 다르다. 그렇기 때문에 다른 이가 빛 납부를 하는 것으로만은 자유를 얻기에 부족하고, 죄인을 대신해서 다른 이가 납부하는 빛의 대가를 받아들이고 그것을 죄인에게 전가시켜주는 자비롭고 은혜로운 재판장의 존재가 필수적인 것이다. 마찬가지로, 죄인들은 보증인에게 형벌이 지워질 때 빛 면제를 받게 된다. 즉, 재판장이 죄인을 방면하고 다른 사람이 그를 대신하여 법이 요구하는 형벌을 받도록 한다는 것이다. 이것이야말로 소키누스주의자들에 대한 가장 정확한 답변이다...그리스도의 속죄에 대해 흐로티우스(Grotius)가 말하고 투레티니가 반복하는 말을 첨언하는 것이야말로 기쁜 일이다.³⁷

이와 같은 찬사에 응답이라도 하듯이, 투레티니는 *Vis veritatis*보다 약 3년 후에 출간된 『논박신학강요』 제2권에서, 코케이우스-푸치우스 논쟁에 대해서

37 “Et differt immensum criminalia debita & pecuniaria remittere, pro illis vel hisce satisfacere aut solvere. Vide denuo Turrett. de satisfact. pag. 34.... In debito pecunario perinde est a quo solvatur debitum, sive a debitore ipso sive a fidejussore fiat solutio non curat id creditor.... At alio se modo se res habet in crimine, ubi peccator ipse ut reus ex rigore legis ad poenam obstringitur: ideoque non sufficit ad ejus liberationem ut aliquis solvat, sed necessum est, ut iudicis misericordia & gratia solutionem alterius pro reo acceptet & ipsi ut suam imputet. Et sic fit remissio peccatori, ut ut poena a sponsore postuletur: nempe praeterit iudex peccatorem, alterumque permittit legi satisfacere ejus loco. Et quidem ex hisce fundamentis Socinianis responsum fuit accuratissime....Libet adscribere verba Grotii de Satisfact. Christi, quae reposuit F. Turretinus....” Leydekker, *Vis veritatis*, a:82-83.

“더 많은 것을 알고 싶은 분은, 이러한 논증을 견고하고 자세하게 전개해나가는 우트레흐트 신학자요 교수인 칭송받는 레이데커의 책 *Vis veritatis*, 제1번과 2번 논쟁을 참고하라”고 기록한다. 레이데커와 투레티니가 서로간에 주고 받았던 이러한 추천사들로 미루어 볼 때, 투레티니의 『논박신학강요』 XII.ix.4가 *Vis veritatis* 제2권의 첫 번째 분과와 매우 닮아있는 것은 놀랄 일이 아니다.

물론 투레티니가 레이데커의 책을 있는 그대로 사용하기만 한 것은 아니다. 논제제시 부분에서 투레티니는 *Vis veritatis*의 논지배열과 순서를 대체로 따르면서도, 레이데커의 논지 중에서 몇 가지를 생략 혹은 요약하면서 자신의 논지를 전개한다. 일단 마세시우스와 유니우스와 탈레누스와 클로펜베르그 등이 사실상 *expromissio*를 지지하며 코케이우스주의자들은 소키누스주의 및 아르미니우스주의와 타협하고 있다는 레이데커의 주장은, “정통주의 신학자들의 공통된 의견은 *expromissio*”라는 말만을 남긴 채 생략해버렸다.³⁸ 또한 *πάρεσις*와 *ἄφεσις*간의 구분을 비판하면서 금전적인 빛과 형법상의 빛에 대해서 레이데커가 다루는 부분은, 『논박신학강요』 제10문으로 재배치되었다. 투레티니에 대해서 레이데커가 칭찬하면서 인용하는 부분 역시도 생략되었다.

하지만 전체적으로 볼 때, 비록 레이데커만큼의 구체적이고 자세한 서술은 아니더라도 투레티니의 논제제시 부분이 *Vis veritatis* 제2권을 매우 닮아있는 것은 분명한 사실이다. 두 신학자 모두는 *expromissio*를 지지하며, *fidejussio*와 *expromissio*를 법적으로 엄밀하게 구분하는 것에 대해서 회의적이다. 또한 인간 법의 한계에 대한 공통된 인식이 나타나있으며, 그리스도의 보증이 금전적인 빛을 위한 것이 아니며 영혼을 위한 보증(*ἀντίφωχος*)이라는 사실도 공통적으로 천명되었다.³⁹ 무엇보다도, 『논박신학강요』 XII.ix.4와 *Vis veritatis* 제2권의 제1번 논쟁간의 유사성은 자명하다.

2. 증명, 두 번째 분과

논제제시 혹은 첫 번째 분과에서 예열을 마친 투레티니와 레이데커는, 증명이

³⁸ Turretinus, *Institutio*, 12.9.4.

³⁹ Turretinus, *Institutio*, 12.9.4; Leydekker, *Vis veritatis*, a:81.

라고도 하는 둘째 분과에서 본격적으로 자신들의 주장을 입증하기 시작한다. 투레티니는 *fidejussio*보다 *expromissio*를 선호하는 네 가지 이유를 제시하고, 레이데커는 10개의 서로 중복되는 주장을 한다.

투레티니는 *expromissio*가 선호되는 첫째 이유로 그리스도 보증의 성격 그 자체를 든다. 즉 “그리스도의 보증이란 다름아닌 그리스도의 절대적이고 변함없는 의지”를 뜻하는 것이기에, 완전하지 않은 보증이란 있을 수 없다는 것이다.⁴⁰ 그리스도를 *fidejussor*라고 하는 것은, 성도 스스로가 죄에 대한 속상을 제공할 수 있다는 것을 암시하기에 용인될 수 없다.⁴¹ 이사야 53:5-6과 시편 40:7-8의 말씀은 구약 성도의 죄까지도 보증인이신 그리스도에게 전가되었음을 가르친다.⁴² 이사야는 하나님께서 그리스도에게 죄를 담당시키셨다고 말하지, 그리스도께서 실제로 죄 값을 대신 치르실 때에야 우리의 죄가 그에게 전가되었다고 말씀하지 않는다.⁴³ 십자가 대속사역 이전에도 하나님의 계획에 따라 그리스도에게 죄가 전가되어 있었고, 하나님의 완전한 대속이 절대적인 보증을 전제 조건으로 한다는 사실을 고려하면, 그리스도의 보증은 *expromissio*이어야 한다.⁴⁴ 마찬가지로 투레티니가 보기에 시편 40편은 영원하고 변하지 않는 하나님의 의지가 율법 제사들을 거부하고 창세전부터 그리스도를 보증으로 예정한 사실을 나타내주고 있는 성경구절이다.⁴⁵ 그리스도께 이미 죄가 전가되지 않았다면 시편 40:7-8에서 그리스도는 그와 같이 신속하고 기꺼이 자신을 바치려는 의지를 보이지 하지 않았을 것이다.⁴⁶ 그러므로 그리스도는 실로 요한계시록 13장 8절이 증거하는 것처럼, 세초부터 죽임을 당한 어린양이다.⁴⁷

투레티니의 첫 번째 이유에 상응하는 진술은, 레이데커의 *Vis veritatis* 곳곳

40 Turretinus, *Institutio*, 12.9.5.

41 Turretinus, *Institutio*, 12.9.5.

42 Turretinus, *Institutio*, 12.9.6.

43 Turretinus, *Institutio*, 12.9.6.

44 Turretinus, *Institutio*, 12.9.6.

45 Turretinus, *Institutio*, 12.9.7.

46 Turretinus, *Institutio*, 12.9.7.

47 Turretinus, *Institutio*, 12.9.7.

에 흠어져 있지만, 그 중에서도 그와 가장 비슷한 것은 “그리스도의 보증의 성격과 유효성 그 자체”라는 제목이 붙은 여덟번째 주장이다.⁴⁸ 그리스도의 보증이 절대적인 성격의 것이기에, 구주께서는 구약 성도의 죄도 짊어지셨다. 그리스도는 하나님의 정하신 보증인이기에 그에게 모든 죄가 전가되었고, 그리하여 창세부터 모든 구원의 혜택은 그리스도로부터 흘러나오게 되었다.⁴⁹ 그러므로 그리스도는 요한계시록 13장 8절 말씀처럼 세초부터 이미 죽임을 당한 어린양과 같다.⁵⁰ 비록 여기서 레이데커의 요한계시록 13장 8절 인용구가 투레티니의 인용구와 약간의 차이가 있고, 또 시편40:7-8을 레이데커가 인용하지 않는다는 차이가 있긴 하지만, 그들이 내리는 결론은 분명 일치하고 있다.

둘째로 투레티니는, 하나님 입장에서나 보증인 그리스도의 입장에서나 성도의 입장에서나 어느 면에서 보아도 *expromissio*가 적절하다고 진술한다.⁵¹ 그것이야말로 그리스도의 완전한 의를 요구하시는 하나님의 공의에 적절하다.⁵² 그리스도의 속죄를 작정하신 하나님께서 성도들을 자유케하는 그리스도의 보증에도 불구하고 성도들에게 여전히 책임을 요구하신다는 것은 어울리지 않는다.⁵³ 영원전부터 그리스도의 보증은 예정되어 있었기에 신약시대와 구약시대를 막론하고 그의 보증의 효력은 동일하다.⁵⁴ 이러한 보증은 *fidejussio*일 수 없다.⁵⁵ 하나님의 무한하심과 완전하심처럼 그리스도 보증 역시도 완전하기 때문에, 또한 그리스도께서 하나님의 예정하심에 순종하여 영원 전에 자신을 성부께 드리신 것이라고 볼 수 있기 때문에, 그리스도의 보증은 *fidejussio*가 아니라 *expromissio*라고 표현되어야 한다.⁵⁶ 그리스도의 *expromissio* 덕분에 구약 성도들은 형벌과 죄책으로부터 완전한 자유를 얻었기에, 그들에게는 더 이상 빛 지불이 요구되지 않는다.⁵⁷ 그러면서 투레티니는 “박식한 양반”

48 Leydekker, *Vis veritatis*, a:92.

49 Leydekker, *Vis veritatis*, a:92-94.

50 Leydekker, *Vis veritatis*, a:95.

51 Turretinus, *Institutio*, 12.9.8.

52 Turretinus, *Institutio*, 12.9.8.

53 Turretinus, *Institutio*, 12.9.8.

54 Turretinus, *Institutio*, 12.9.8.

55 Turretinus, *Institutio*, 12.9.8.

56 Turretinus, *Institutio*, XII.ix.9.

코케이우스도 이 점을 인정할 수 밖에 없었다고 지적한다.⁵⁸

레이데커 역시도 투레티니와 동일하게 “보증인 그리스도가 어떤 분인지를 고려해도 그렇고 그 보증의 직분을 정하시는 재판장되신 성부를 고려해도 그렇고 그리스도는 *expromissor*라고 밖에는 생각할 수 없다”고 주장한다.⁵⁹ 투레티니가 하나님의 공의와 지혜에 호소했던 것처럼, 레이데커 역시도 하나님의 의와 지혜에 적절한 것이 *expromissio*라고 본다.⁶⁰ 하나님께서는 의로우시기에, 원래 죄를 지은 이들의 빛 지불이 아니라 그리스도의 절대적인 보증만이 지불완료(*solutio*) 및 속상(*satisfactio*)으로 인정받을 수 있다.⁶¹ 지혜로우신 하나님께서는 죄인들로부터가 아닌 하나님의 아들로부터만 빛 지불을 요구하신다.⁶² 하나님의 지혜와 긍휼과 의와 권능을 나타내는 택함받은 성도들의 “완전한 자유”야말로, 그리스도의 시간을 초월한 보증이 목표로 하는 것이다.⁶³ 그와 같은 완전한 구원이 택한 성도들에게 허락되기 위해서, 하나님 아들의 보증은 하나님의 완전성과 무한하심을 반영하는 것이어야만 한다.⁶⁴ 삼위일체 하나님께서는 구속언약(*pactum salutis*)을 통해 변함이 없고 취소되지 않는 작정을 하셨기에, 그리스도의 완벽한 보증 역시도 언제나 *expromissio*이어야만 한다.⁶⁵ 이 점을 입증하기 위해 레이데커는 정통주의 신학자들의 여러 글들과 함께 코케이우스의 『하나님의 언약에 관한 교리 대전』(*Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*) 중 134분과(*sectio*)를 인용하는데, 사실이 같은 구절을 투레티니 역시도 인용하고 있다.⁶⁶

셋째로, 투레티니는 구약시대에 택함을 받은 성도들에게 필요한 분은 *fidejussor*가 아니라 *expromissor*였다고 말한다.⁶⁷ 빛을 준 사람에게, 꼭 보증

57 Turretinus, *Institutio*, XII.ix.9.

58 Turretinus, *Institutio*, XII.ix.9.

59 Leydekker, *Vis veritatis*, a:86.

60 Leydekker, *Vis veritatis*, a:86.

61 Leydekker, *Vis veritatis*, a:87.

62 Leydekker, *Vis veritatis*, a:86.

63 Leydekker, *Vis veritatis*, a:86, 88, 90.

64 Leydekker, *Vis veritatis*, a:86.

65 Leydekker, *Vis veritatis*, a:86.

66 Turretinus, *Institutio*, XII.ix.9; Leydekker, *Vis veritatis*, a:93.

67 Turretinus, *Institutio*, 12.9.10.

인 자신이 아니더라도 누구든 어떻게든 빛을 값도록 할 것이라는 약속을 하는 것으로 죽한 *fidejussor*의 개념은 영혼을 대속함으로써(ἀντίψυχος) 형벌을 면제시키는 그리스도의 보증개념에 어울리지 않는다.⁶⁸ 성도들이 그리스도의 보증의 능력에 힘입어서 천국에 들어간다는 사실을 염두에 두면, 구약 성도들은 죄와 형벌로부터 완전한 자유를 얻기 위해서 *expromissio*를 필요로 했던 것이다.⁶⁹

마찬가지로 레이데커도 성도들이 죄된 상태로부터 구원을 받기 위해서는 *expromissio*가 필요하다는 것이 자명하다고 주장한다.⁷⁰ 영혼을 위한 보증인(ἀντίψυχος)은 단순히 자신의 신용을 걸고 금전적인 빛을 값겠다고 약속하는 *fidejussor*정도일 수 없다.⁷¹ 영혼을 위한 보증인은 성도들을 모든 형벌과 개인적인 제반 의무로부터 구해 주기 위하여 형법상의 빛을 보증인 자신이 홀로 짊어지고 그것을 모두 값아주는 분이어야만 한다.⁷² 하나님께서 영원 전부터 정하신 “그리스도 보증의 능력”을 힘입어 구약 성도들은 구원을 받고 영광스러운 천국에 입성할 수 있었던 것이다.⁷³

넷째로, “그리스도의 *expromissio* 보증에는 절대성과 변함없음과 확실성이 포함된다”고 선언했던 레이데커를 따라,⁷⁴ 투레티니는 그리스도 보증의 탁월성에 적합한 것은 *expromissio*라고 주장한다.⁷⁵ 빛진 이의 모든 의무와 책임을 넘겨받음으로써 빛진 이를 자유케하는 *expromissio*처럼, 오직 그리스도에게만 빛 지불이 요구됨으로써 죄의 빛을 진 성도가 완전한 자유를 얻는다.⁷⁶ 이것이야말로 그리스도 보증의 목적에 부합한다.⁷⁷ 레이데커도 마찬가지로 그리스도 보증의 탁월성을 고려하면 빛진 이에게 그 어떤 의무도 지우지 않고 모든 것을

68 Turretinus, *Institutio*, 12.9.10.

69 Turretinus, *Institutio*, 12.9.10.

70 Leydekker, *Vis veritatis*, a:85.

71 Leydekker, *Vis veritatis*, a:85.

72 Leydekker, *Vis veritatis*, a:85.

73 Leydekker, *Vis veritatis*, a:85-86.

74 Leydekker, *Vis veritatis*, a:87.

75 Turretinus, *Institutio*, 12.9.11.

76 Turretinus, *Institutio*, 12.9.11.

77 Turretinus, *Institutio*, 12.9.11.

보증인이 짊어지는 *expromissio*가 *fidejussio*보다 적절한 개념일 수 밖에 없다고 한다.⁷⁸ 그리스도 보증의 목적이 성도들의 완전한 구원임을 고려하면, 구약에서도 그리스도는 *expromissor*이어야만 한다는 것이다.⁷⁹

이처럼 두 번째 분과에서도 『논박신학강요』와 *Vis veritatis*가 일치한다는 사실이야말로, 레이데커 뿐만 아니라 투레티니 역시도 푸치우스주의자임을 나타내주는 것이다. 레이데커와 마찬가지로 투레티니는, 그리스도의 무한하며 영원한 능력을 고려할 때 구약 성도의 구원은 완전해야 하며 따라서 그리스도의 보증은 완벽한 성격의 것이어야만 한다고 주장하였다. 레이데커와 투레티니는 공히 구약 성도의 구원이 완전해야 한다는 점을 들어 코케이우스주의를 논박했던 것이다. 투레티니가 레이데커의 논증들을 그대로 가져다가 재구성하여 사용하고 있다는 것이야말로 투레티니가 레이데커를 통하여 푸치우스주의 전통을 받아들였다는 강력한 증거가 된다.

3. 해법을 위한 자료들, 세 번째 분과

앞에서 살펴보았던 부분들에서 우리는 투레티니가 레이데커의 논증을 약간의 재구성만 거쳐서 거의 그대로 사용하고 있다는 사실을 증명하였다. 그런데 이 점에 있어서 세 번째 분과는 다소 예외적인 면이 있다. 왜냐하면 레이데커의 세 번째 분과에 상응하는 투레티니의 ‘해법을 위한 자료들’ 부분은, *Vis veritatis*의 논증순서에 크게 연연하지 않고 있기 때문이다. 레이데커는 이 부분에서 코케이우스주의자들이 제기하는 온갖 반론에 답변하는 것에 치중하는 반면, 투레티니는 반론보다도 추가적인 진술을 하는 것에 더 의의를 두고 있다. 그러나 좀 더 깊이 분석해보면, 이러한 외관상의 차이를 뛰어넘는 내용상의 일치도 분명히 존재하고 있다.

일단 투레티니는 “하나님께서서는 택한 백성이라고 하는 원래의 빛진 이들로부터 빛 지불을 요구하실 자유 혹은 권리를 언제나 보유하고 있었다”는 코케이우스의 진술이 사실이 아니라고 하는데, 사실 이 점은 레이데커가 *Vis veritatis*

78 Leydekker, *Vis veritatis*, a:87.

79 Leydekker, *Vis veritatis*, a:88.

제2권의 두 번째 논쟁에서 이미 자세히 다루었었다.⁸⁰ 투레티니와 레이데커는, 그리스도의 대속을 결정한 하나님의 불변하는 작정 개념을 붙드는 한 하나님께서 성도들에게 죄 값을 요구하신다는 생각은 설 자리가 없다고 천명한다.⁸¹ 공동 지불을 요구할 수 있는 사회제도와는 달리, 하나님께서는 그리스도의 빛 지불만을 요구하신다.⁸² 푸치우스의 시각에서 볼 때, 그리스도의 대속에 대한 보증을 영원 전에 결정하신 하나님께서 성도들에게 죄 값을 요구하신다는 것은, 하나님의 공평과 지혜와 진리와 선하심과 긍휼에 어울리지 않았다.⁸³

이어서 투레티니와 레이데커는, 코케이우스주의자들이 상상했던 그리스도께서 자기 자신의 보증물(*vadimonium*)을 취소할 가능성에 대해서도 다시금 부정적인 답변을 내놓는다.⁸⁴ 인간의 보증물과는 달리, 그리스도의 “참되고 능력있고 이상적인” 보증은 구약성경과 하나님의 작정을 모두 뒤엎지 않고서야 버려질 수가 없는 것이기 때문이다.⁸⁵ 이와 마찬가지로 레이데커도, 그리스도는 자신이 약속한 보증물에 절대적으로 매였다고 진술하면서,⁸⁶ 코케이우스주의가 그리스도가 이미 하나님께 성별된 보증물이 되었다고 가르치는 구약성경의 가르침에 역행하고 있다고 비판한다.⁸⁷ 참되신 그리스도께서 하나님의 작정을 따르지 않고 자신의 보증인으로서의 직분을 버린다는 것은 상상할 수 없는 일이라는 것이다.⁸⁸

투레티니가 코케이우스주의자들의 제안에 설득력이 떨어진다고 생각했던 또 다른 이유는 바로 그리스도와 신자 간에 존재하는 연합의 교리 때문이었다. 비록 구약시대에는 빛 지불이 아직 이루어지지 않았던 것이 사실이기는 하지만, 그리스도께서 성도와 연합하여 그들의 빛을 대신 갚아주시기로 약속했기에 그들은 죄의 빛으로부터 풀려난 것이다 (고후 5:15, 21).⁸⁹ 투레티니 뿐만 아니라 레이

80 Turretinus, *Institutio*, 12.9.12; Leydekker, *Vis veritatis*, a:107.

81 Turretinus, *Institutio*, 12.9.12; Leydekker, *Vis veritatis*, a:111.

82 Turretinus, *Institutio*, 12.9.12; Leydekker, *Vis veritatis*, a:116.

83 Turretinus, *Institutio*, 12.9.12; Leydekker, *Vis veritatis*, a:113.

84 Turretinus, *Institutio*, 12.9.13; Leydekker, *Vis veritatis*, a:105.

85 Turretinus, *Institutio*, 12.9.13.

86 Leydekker, *Vis veritatis*, a:103-104.

87 Leydekker, *Vis veritatis*, a:120.

88 Leydekker, *Vis veritatis*, a:78, 105.

데커 역시도, 그리스도께서 지불하실 죄의 대가를 구약 성도가 직접 지불한다는 것은 어불성설이라고 본다.⁹⁰ 구약성도들이 단독으로든 혹은 하나님과 협력해서이든 죄의 빚을 지불한다는 것은 아예 불가능한 일이었고, 오직 그리스도 보증의 능력만이 빚을 지불할 수 있었다.⁹¹ 그리스도께서 영원 전부터 성도들을 위해 대속사역을 감당하기로 하나님과 언약을 맺으신 덕분에, 구약 성도들은 죄와 형벌 아래 있지 않았다.⁹² 하나님이시요 동시에 사람이신 그리스도께서 성육신을 통해 택자들의 죄를 짊어지고 고난 당할 것이 영원 전부터 예정되어 있었으므로 그가 시간 속으로 들어와 죄와 저주가 되셨다고 말하는 것이 불경한 일이 아니듯이, 그리스도께서 성도들의 죄를 짊어지시는 것 역시도 영원전부터 효력이 발생할 수 있다.⁹³ 비록 레이테커가 코케이우스주의를 논박하는 과정에서 그리스도와의 연합을 투레티니만큼 부각시키지는 않지만, 그럼에도 두 신학자가 본질적으로 같은 말을 하고 있다는 점에는 의심의 여지가 없다.

그리스도께서 하신 사역의 영원한 가치에 대해서 강조한 후에, 투레티니는 금전적인 빛과 형벌적인 빛의 구분에 대해서 소개하는데, 이 구분에 대해서는 레이테커가 이미 *Vis veritatis* 제2권의 첫 번째 논쟁에서 자세히 설명한 바가 있다. 금전적인 빛의 전가는 형법적인 빛의 전가와 구분되는데, 왜냐하면 전자는 빌린 돈의 액수만을 고려하고 돈을 지불하는 사람에 대해서는 고려하지 않는 반면, 후자는 사람에 관한 것이며 그것에 상응하는 형벌을 면제받는 길 역시도 빛진 사람을 대신하는 보증인을 통해서만 가능하기 때문이다.⁹⁴ 물론 개인적인 책임문제는 보증인에게 전가되지는 않고 은혜롭게 사라지게 된다고 보아야 하므로 여전히 우리의 죄가 우리의 것이라고 말할 수 있는 상황에서, “그리스도께서 우리의 이름으로 빚을 갚아주신 것이다.”⁹⁵ 레이테커 역시도 “우리의 개인적인 책임은 그리스도에게 옮겨지지 않고, 은혜로이 사라진다”고

89 Turretinus, *Institutio*, 12.9.14.

90 Turretinus, *Institutio*, 12.9.14; Leydekker, *Vis veritatis*, a:116.

91 Turretinus, *Institutio*, 12.9.14; Leydekker, *Vis veritatis*, a:117.

92 Turretinus, *Institutio*, 12.9.14; Leydekker, *Vis veritatis*, a:117.

93 Turretinus, *Institutio*, 12.9.15; Leydekker, *Vis veritatis*, a:113-114.

94 Turretinus, *Institutio*, 12.9.16; Leydekker, *Vis veritatis*, a:82-83.

95 Turretinus, *Institutio*, 12.9.16.

기록하고 있다.⁹⁶ 비록 표현이 약간 달라지기는 했으나, 여기서 투레티니와 레이데커가 공통된 주장을 펴고 있다는 것은 의심의 여지가 없는 사실이다. 투레티니와 레이데커는 여기서 공히 “속상을 통한 속죄”와 “빛 지불을 통한 해방”을 구별하고 있다고 할 수 있다.⁹⁷ 게다가 투레티니가 성도의 개인적인 책임이 보증인에게 전가되지 않고 은혜롭게 사라진다고 한 것도, 형벌을 면제받기 위해서는 법정에서 판사의 판결이 있어야 한다고 강조했던 레이데커의 주장과 궤를 같이하는 것이다. 그리하여 투레티니와 레이데커가 함께 주장하는 바는, 죄인이 벌을 면제받기 위해서는 성도 대신 벌을 받으시고 그들의 책임은 면제시켜주시는 하나님이라는 은혜로우신 재판장의 판결이 필요하다는 것이다.⁹⁸ 동시에 두 신학자는 법정적인 용어의 한계를 지적하는 일도 잊지 않는다. 판사가 채무지불 의무를 다른 사람에게 새롭게 넘기는 것 (novation)이라는 법정 용어를 사용하는 것으로는 그리스도의 보증을 완전하게 설명하기에 부족하다.⁹⁹ 왜냐하면 그리스도께서 대신 형벌을 받으신 것은 형법상의 죄를 위한 것이었지, 금전적인 빚을 위한 것이 아니었기 때문이다.¹⁰⁰

9문의 나머지 부분에서 투레티니는 몇 가지를 추가로 언급하고 있는데, 이 부분에서도 그는 서술은 레이데커의 그것과 매우 유사하다. 레이데커와 마찬가지로 투레티니는 히 7:22이 신약 시대 뿐만 아니라 구약 언약까지도 포괄하고 있다고 하면서, 그 성구에서 보증을 뜻하는 헬라어 ἔγγυος가 *fidejussio*뿐만 아니라 *expromissio*라고도 번역될 수 있다고 주장한다.¹⁰¹ 그리고 그와 같은 번역은 전설적인 헬라어 사전 편찬자 알렉산드리아의 헤시키우스(5세기에 활동했던 것으로 추정), 파리의 인문주의자 귀욤 뷔데(Guillaume Budé, 1468-1540), 그리고 코케이우스의 선생님인 마티아스 마르티니우스(Matthias Martinius, 1572-1630)의 연구에 의하여 뒷받침된다.¹⁰²

⁹⁶ Leydekker, *Vis veritatis*, a:100.

⁹⁷ Turretinus, *Institutio*, 12.9.16; Leydekker, *Vis veritatis*, a:84.

⁹⁸ Turretinus, *Institutio*, 12.9.16; Leydekker, *Vis veritatis*, a:83.

⁹⁹ Turretinus, *Institutio*, 12.9.17; Leydekker, *Vis veritatis*, a:99-100.

¹⁰⁰ Turretinus, *Institutio*, 12.9.17; Leydekker, *Vis veritatis*, a:100.

¹⁰¹ Turretinus, *Institutio*, 12.9.18; Leydekker, *Vis veritatis*, a:98.

¹⁰² Turretinus, *Institutio*, 12.9.18; Leydekker, *Vis veritatis*, a:98.

뿐만 아니라 레이데커와 투레티니는 공통적으로, 자원해서 자신을 제물로 드린 천상의 그리스도와 율법적으로 바치는 이성 없는 짐승 제물을 비교하면서, 하나님께서 예정하신 보증인 예수 그리스도는 율법이 있기 전에 이미 자신을 하나님께 기꺼이 드릴 준비가 되어 있었다는 언급을 한다.¹⁰³ 따라서 구약 성도들도 하나님의 작정하심에 의거하여 시간과 상관없이 증보자 그리스도의의 혜택을 모두 누렸다는 것이다.¹⁰⁴

마지막으로 투레티니는, 골 2:14를 인용하면서 그리스도의 십자가 전에 살았던 구약 성도들은 ‘법조문으로 쓴 증서’(chirographum) 아래 있어서 제사 때마다 자신의 죄가 생각나 두려워 떨 수밖에 없었다는 주장을 했던 코케이우스 주의자들을 논박한다. 의식법과 그것이 규정한 제사들은 율법적인 측면에서(σχεσει) 보면 ‘법조문으로 쓴 증서’요 행위언약을 위반한 댓가를 치르게 하는 것일 수 있겠으나, 동시에 그것은 롬 4:11과 고전 10:4이 암시하듯이 복음적인 측면에서는 죄로부터의 자유를 주시고 칭의를 해주시는 보증인 그리스도의 표상이기도 하다.¹⁰⁵ 레이데커 역시도 롬 4:11과 고전 10:1-3을 인용하면서 동일한 언급을 한다. 그에 따르면, 모세 언약의 시대에 의식법이 율법적인 측면에서 ‘법조문으로 쓴 증서’로서 기능하면서 행위언약을 위반한 댓가를 요구하는 것일 수는 있겠으나, 그렇다고 해서 구약 성도들이 그것으로 인한 죄의 공포 아래 있었다고 말할 수는 없는데, 왜냐하면 복음적인 측면에서 ‘법조문으로 쓴 증서’란 그리스도 안에서 이미 주어진 죄로부터의 자유 및 칭의의 표상이기 때문이다.¹⁰⁶

지금까지 *Vis veritatis* 제2권의 세 번째 분과와 『논박신학강요』 열두 번째 주제의 9문 해법을 위한 자료들 부분을 비교하면서, 그것들이 서로 다른 구조를 보이고 있으나 내용에 있어서는 동일하다는 것을 밝혔다. 투레티니와 레이데커는 공통적으로 변함이 없으신 하나님의 속성에 힘입은 하나님의 변함없는 작정으로 말미암아 결정된 그리스도의 영원하고도 완벽한 제사가 구약 성도들을

103 Turretinus, *Institutio*, 12.9.19; Leydekker, *Vis veritatis*, a:117.

104 Leydekker, *Vis veritatis*, a:77, 100.

105 Turretinus, *Institutio*, 12.9.20.

106 Leydekker, *Vis veritatis*, a:116.

완전히 구했다는 것을 주장했고, 금전적 빛과 형법적 빛에 대한 구분을 소개했으며, *expromissio*의 사전적 의미를 설명하면서 인간사회에서 빛을 전가시키는 원리와 그리스도에게 죄를 전가시키는 원리의 차이에 대해서도 언급하였다. 그리스도와의 연합이라는 주제를 제외하면, 사실상 *Vis veritatis*의 모든 주요 주제가 『논박신학강요』에서 간략하게나마 다루어졌다고 할 수 있다. 심지어는 그리스도와의 연합이라는 측면도 레이데커에서 완전히 이탈한 것이라기보다는, 그의 서술을 보다 더 발전시킨 것이라고 볼 수 있다. 투레티니는 “독창적인 사상가라기보다는 여러가지 의견을 모아서 종합하는” 사람답게,¹⁰⁷ 그리스도의 구약 언약 보증 분야에 있어서 이미 레이데커가 서술했던 전형적인 푸치우스주의적 견해를 자신의 말로 풀어서 설명하고 있는 것이라고 할 수 있겠다.

IV. 구약 성도의 지위에 대한 투레티니와 레이데커의 견해 비교

그리스도의 구약 언약 보증에 관한 논쟁은 자연스럽게 그 보증의 혜택을 받았던 구약 성도들의 죄사함에 관한 논쟁으로 이어졌다. 투레티니와 레이데커는 각각 『논박신학강요』 열두번째 주제의 열번째 질문과 *Vis veritatis* 제5권에서 이 연관된 문제를 다루면서, 구약 성도들이 죄책으로부터 완벽하게 건짐을 받았음을 공통적으로 강조한다. 이곳에서도 우리는 투레티니가 레이데커에게 내용상으로는 완전히 의존하면서도, *Vis veritatis*를 있는 그대로 반복하지 않고 “짧고 명료하게” 개량하고 편집함으로써, 레이데커와는 구분되는 자신만의 특성을 드러내고 있음을 살펴볼 것이다.

투레티니와 레이데커간의 공통점은 두 번째 분과인 증명 부분에서 잘 드러난다. 먼저 투레티니와 레이데커는, 구약 시대에도 이미 *expromissor*에게 죄가 전가되었기에, 구약 성도들은 완전한 칭의를 받아 죄책에서 벗어나고 양심의 깨끗함을 입었다는 점을 지적한다.¹⁰⁸ 투레티니는 그리스도의 보증직 자체가

107 Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2003), 144.

108 Turretinus, *Institutio*, 12.10.9-12; Leydekker, *Vis veritatis*, b:38-40.

그리스도께 죄가 실제로 전가되는 것을 전제하기에, 구약 성도들은 죄책과 모든 개인적인 책임으로부터도 완전한 자유를 얻었다고 선언한다.¹⁰⁹ 마찬가지로 레이데커도 “그리스도의 *expromissio*라는 완전한 구약 언약 보증 덕분에, 죄의 빛들이 완전히 그리스도께로 옮겨진 것”이라고 하였다.¹¹⁰

이어서 투레티니와 레이데커는, 구약 성도들이 은혜 언약에 참여했기 때문에 죄와 저주 아래 있을 수 없었다고 주장한다. 투레티니에 따르면, 은혜 언약에 참여한 그들이 죄책과 진보와 저주 아래 있다고 하는 것은, “진노와 화목을 조화시키고, 복과 저주를 조화시키며 칭의의 상태를 죄책과 조화시키는” 셈이므로 어불성설일 수밖에 없다.¹¹¹ 레이데커 역시도 “그리스도의 의와 죄책”이 믿음의 조상들에게 공존할 수 있는 것처럼 제안하는 것은 모순적임을 지적한다.¹¹² 오히려 “율법의 저주”를 제거하는 은혜언약 아래에 있던 옛 성도들이 보증인 그리스도의 혜택을 미리 누렸다고 보는 것이 타당하다.¹¹³

죄책의 성격 역시도 구약 성도의 지위를 낮게 볼 수 없도록 하는데 일조한다. 만약 구약 성도가 죄책 아래 있었다면 그들은 “일반적인 형벌”이나 “개인적인 형벌” 둘 중 하나 혹은 둘 다에 매여 있었을 것이지만, 그러한 주장은 성립할 수 없다.¹¹⁴ 왜냐하면 형벌적인 빛은 금전적인 빛과 달라서, 일반적인 형벌은 이미 보증인 그리스도께로 넘어가고 개인적인 책임은 그리스도에게 전가되지 않고 이미 소멸되었기 때문이다.¹¹⁵

구약 믿음의 조상들이 죄로부터 완전한 구원을 얻었다는 것을 증명하는 또 다른 증거는, 신자들의 칭의 받는 믿음과 그들의 성화이다. 투레티니에 따르면, 그들은 그리스도의 미래 속죄사역의 확실성을 믿었고, 그분의 의로우심이 자신들에게 적용될 것을 이해하고 믿었다.¹¹⁶ 아직 드러지지 않았을 때에도 어떤

¹⁰⁹ Turretinus, *Institutio*, 12.9.9-17.

¹¹⁰ Leydekker, *Vis veritatis*, b:38.

¹¹¹ Turretinus, *Institutio*, 12.10.10.

¹¹² Leydekker, *Vis veritatis*, b:37.

¹¹³ Turretinus, *Institutio*, 12.10.10; Leydekker, *Vis veritatis*, b:110.

¹¹⁴ Turretinus, *Institutio*, 12.10.11; Leydekker, *Vis veritatis*, b:53-55.

¹¹⁵ Turretinus, *Institutio*, 12.10.11; Leydekker, *Vis veritatis*, b:53-54.

¹¹⁶ Turretinus, *Institutio*, 12.10.13.

면에서는 하나님의 계획 속에서 이미 드러졌다고 할 수 있는 그리스도의 희생제사에 힘입어 구약 성도들은 양심의 평안함을 얻고 하나님께 담대히 나아갈 수 있었다.¹¹⁷ 아브라함과 다윗과 그 외 구약 성도들의 예를 보면 이러한 점이 더욱 확실해진다.¹¹⁸ 칭의와 성화의 구원 서정 상의 연결성을 고려하면, 이러한 칭의 받는 믿음은 구약 성도들에게 성화, 즉 죄의 세력으로부터의 자유를 가져다 주었다.¹¹⁹ 레이데커도 이와 유사한 발언을 한다. 아브라함과 시편 기록자들과 선지자들이 가졌던 “믿음의 성격과 그 효용성”으로 미루어볼 때, 구약 믿음의 조상들은 죄 아래 있지 않았고 불편한 양심으로 고통받지도 않았으며, “절대 실패할 수 없는 보증 및 가장 확실한 미래의 속죄” 속에서 안식을 누렸다고 보아야 할 것이다.¹²⁰ 구약 성도들이 믿음으로 의롭다 함을 받았기에, 그들이 칭의에 따라오는 성화의 은혜 역시도 누렸다는 점이 확실해진다.¹²¹

구약 성도의 구원이 신약 성도의 구원보다 열등한 성격의 것이 아니었기에, 투레티니와 레이데커는 구약의 죄사함과 신약의 죄사함이 서로 엄밀하게 구별된다는 코케이우스주의자들의 주장을 거부한다. 코케이우스주의자들은 구약의 죄사함은 죄를 간과하심(παρεσις)이었고, 신약의 죄사함(ἄφεσις)만이 본질적인 죄사함이라고 할 수 있다는 입장을 견지하였던 반면, 투레티니와 레이데커는 뷔데와 헤시키우스가 두 용어를 교호적인 것으로 사용했을 뿐만 아니라 성경 역시도 두 용어를 상호 호환적으로 쓰고 있다고 주장한다.¹²² 구약에서 속죄에 해당하는 단어들인 כפר, אשם, סלח의 용례를 분석해보면, 죄 간과 정도가 아니라 확실한 죄사함을 나타내고 있다고 할 수 있다.¹²³ 더욱이 신약성경은 요한의 세례와 십자가 전 예수님의 죄 용서를 ἄφεσις라는 단어로 묘사할 뿐만 아니라(눅 5:20; 7:47; 마 6:12, 14), 선지자들의 메시지(행 10:43)와 구약 성도의 칭의(롬 4장)를 모두 ἄφεσις로 표현하고 있다.¹²⁴ 그러므로 구약 성도의

117 Turretinus, *Institutio*, 12.10.13.

118 Turretinus, *Institutio*, 12.10.13.

119 Turretinus, *Institutio*, 12.10.13-14.

120 Leydekker, *Vis veritatis*, b:57-58.

121 Leydekker, *Vis veritatis*, b:55.

122 Turretinus, *Institutio*, 12.10.15; Leydekker, *Vis veritatis*, b:329-337.

123 Turretinus, *Institutio*, 12.10.15; Leydekker, *Vis veritatis*, b:329-337.

죄사함은 “완전한 죄사함”이 되기에 충분했다.¹²⁵

투레티니와 레이데커는 해법을 위한 자료들 혹은 세 번째 분과에서도 공동전선을 펴면서, 코케이우스주의자들의 근거구절로 오해될 수 있는 몇 가지 성경구절들을 분석함으로써 자신들의 논지를 강화한다. 그들이 공통적으로 분석하는 성경구절은 로마서 3:25, 예레미야 31:33-34, 히브리서 10:1-3, 10:18, 스가랴 3:1이다. 먼저 투레티니와 레이데커는 로마서 3:25에서 *πάρεσις*와 *ἄφεσις* 사이에 구분의 근거를 찾는 코케이우스주의자들의 주장은, 로마서 3:25에 나오는 *δικα*를 원인으로서 뿐만 아니라 결과 혹은 목적으로서도 해석할 수 있기에 근거가 약하다고 주장한다.¹²⁶ 둘째로 그들은 예레미야 31장에 나오는 새언약 이야기가 구약과 신약의 본질적인 차이를 암시하는 것이 아니라, 옛언약에 비해서 새언약이 그 양식과 정도에 있어서 대단하다는 것을 가르쳐주는 것이라고 해명한다. 셋째로는 코케이우스의 사상 발전에 큰 역할을 했던 히브리서의 성구들을 분석하면서, 그 성경구절들이 속죄의 “공로적 원인”이 되는 그리스도의 희생제사가 구약에서도 미리 효력을 발휘했음을 부정하는 근거가 될 수 없으며,¹²⁷ 구약 제사 제도를 통해 구약 성도들은 그리스도의 장래 제사를 믿음으로 바라보았을 것이라고 설명한다.¹²⁸ 마지막으로 투레티니와 레이데커는 스가랴 3:1을 가지고 구약 성도들이 그리스도의 예표적으로 나타난 보증을 통해 사단의 통치에서 완전히 벗어났음을 증명한다.¹²⁹

흥미로운 것은, 투레티니와 레이데커가 위와 같은 공통된 견해를 표명하면서도 그 설명 방식이나 강조점에 있어서 때때로 차이를 보이고 있다는 점이다. 이러한 차이를 가장 잘 보여주는 부분은 바로 투레티니와 레이데커의 논지제시 부분인 첫 번째 분과이다. 투레티니는 본론으로 들어가서 코케이우스주의를 반박하기 전에 논지를 명료하게 하기 위하여 네 가지 사실을 먼저 지적하고 있다. 첫째, 논쟁이 있는 부분은 구속이 이뤄진 시점이 아니라 그것의 적용

¹²⁴ Turretinus, *Institutio*, 12.10.16.

¹²⁵ Leydekker, *Vis veritatis*, b:338.

¹²⁶ Turretinus, *Institutio*, 12.10.18-19; Leydekker, *Vis veritatis*, b:353-355.

¹²⁷ Turretinus, *Institutio*, 12.10.22; Leydekker, *Vis veritatis*, b:360-361.

¹²⁸ Turretinus, *Institutio*, 12.10.24-26; Leydekker, *Vis veritatis*, b:154-156.

¹²⁹ Turretinus, *Institutio*, 12.10.31; Leydekker, *Vis veritatis*, b:205-206.

부분이다.¹³⁰ 둘째로, 율법적인 동물 제사의 임시적인 속죄 기능과 한계에 대해서는 누구나 인정하기 때문에 그 부분은 논쟁의 대상이 아니며, 단지 구약의 제사에서 그리스도의 제사가 예표되면서 동물 제사에서도 은혜가 효력있게 나타났는가 여부가 논쟁의 주제이다.¹³¹ 셋째로, 구약에서의 속죄와 위로와 평화가 신약에 비하여 상대적으로 약했다는 것은 누구나 인정하는 사실이고, 논쟁이 있는 부분은 구약의 죄사함이 간과하심일 뿐이고 본질적으로 완전한 속죄가 아니었는지의 여부이다.¹³² 넷째로, 논쟁이 일어난 부분은 신약시대의 완전한 속죄와 칭의 부분이 아니라 그리스도께서 확실히 미래에 죄 값을 치르실 것에 힘입어 구약 성도에게 완전한 속죄가 제공되었는지에 관한 부분이다.¹³³ 이와 같은 신중한 접근을 통해, 투레티니는 코케이우스주의의 신학적 정통성을 인정하면서 꼭 필요한 부분만을 과장하지 않고 정확히 건드리는 절제된 논박을 하겠다는 의지를 비추고 있다. 반면 레이데커는 초장부터 정통주의와 코케이우스주의의 공통된 부분에 대해서는 언급하지 않고, 코케이우스주의가 교황주의 뿐만 아니라 아르미니우스주의 항론파 및 영국 율법폐기론자들과 닮았고, 절반쯤은 펠라기우스주의를 닮기도 했다고 강하게 비판한다.¹³⁴

게다가 레이데커는 코케이우스주의에 대한 경계심 때문인지 구속역사의 발전에 대해서 투레티니보다 덜 강조하는 경향이 있다. 투레티니는 사 49:9 및 61:2 해석에 대해서 언급하면서 그 성구들을 절대적인 단절을 의미하는 것으로 해석하지 말고, 신약에서 더 풍성한 은혜가 있음을 암시하는 구절로 해석할 것을 주문했던 반면,¹³⁵ 레이데커는 위의 성구들을 아예 인용하지도 않는다. 또한 투레티니는 은혜언약을 세 시대로 구분하는 문제를 코케이우스주의 논박의 일부로 보지 않고 소뮈르 학파 논박 부분에서 다루고 있는 반면, 레이데커는 그것 역시도 진지한 코케이우스주의 논박의 일부라고 여기고 있다.¹³⁶ 물론

¹³⁰ Turretinus, *Institutio*, 12.10.2.

¹³¹ Turretinus, *Institutio*, 12.10.3.

¹³² Turretinus, *Institutio*, 12.10.4.

¹³³ Turretinus, *Institutio*, 12.10.5.

¹³⁴ Leydekker, *Vis veritatis*, b:50.

¹³⁵ Turretinus, *Institutio*, 12.10.30.

¹³⁶ Turretinus, *Institutio*, 12.12.1-25; Leydekker, *Vis veritatis*, a:49-71.

레이데커가 때때로 구속사의 발전에 대하여 언급을 전혀 하지 않는 것은 아니지만, 전체적으로 볼 때 그러한 언급은 상당히 제한적이다.

또한 투레티니와 레이데커는, 구약 의식법은 출32장에서 금송아지를 만들었던 죄에 대한 징벌로서 생겨난 것이라는 코케이우스의 특이한 주장을 논박함에 있어서도 다소간의 차이를 보인다. 투레티니는 이 주장을 율법에 대해서 다루는 『논박신학강요』 열한번째 주제에서 다루고 있는 반면, 레이데커는 이 주장을 논박하는 것을 중요한 문제로 여겨서 *Vis veritatis* 제5권 초입에서부터 다루고 있다.

마지막으로 언급할 부분은, 투레티니가 코케이우스주의자들과의 논쟁을 최소화하려고 노력했다는 점이다. 레이데커는 투레티니의 속죄론 책까지도 자기 편으로 끌어와서 사용하려고 하지만, 사실 그 책은 내용상으로부터 시대적으로 보나 코케이우스 논박을 담은 책이 될 수가 없다. 일단 그 책은 코케이우스 논쟁이 본격적으로 일어나기 전에 저술되었고, 또한 그 내용을 보아도 속죄의 필수성, 실재성, 완전성을 말하면서 소키누스주의와 로마 가톨릭 논박하는 내용으로만 가득할 뿐 코케이우스주의 논박은 전혀 암시되지 않는다.¹³⁷ 투레티니의 출간된 두 개의 설교집에서도 도무지 코케이우스주의자들과의 논쟁이 소개되어 있지 않다.¹³⁸ 그의 10개의 소논문 중에서는 고전 10장과 요 3장의 논쟁에 대해서 설명하는 마지막 4개의 글이 구약의 그리스도에 대해서 다루며 얼마 후에 나올 『논박신학강요』 2권의 코케이우스 논박에서도 고전 10장이 인용될 것을 예고하고 있으나,¹³⁹ 전체적으로 볼 때는 원론적인 설명 뿐이기에 코케이우스주의에 대한 논박을 의도한 것인지 아니면 코케이우스주의로 인한 혼란을 보면서 단순히 구약의 그리스도라는 분야에 대한 관심이 잠시나마 증가한 것인지 여부를 확실히 알 수가 없다. 이러한 유향적인 태도 덕분에, 투레티니는

137 Turretinus, *De satisfactione Christi disputationes, cum indicibus necessariis* (Geneva, 1666).

138 Turretinus, *Sermons sur divers passages de l'Écriture Sainte* (Geneva, 1676); Turretinus, *Recueil de sermons sur divers textes de l'Écriture S. pour l'état present de l'Église* (Geneva, 1686).

139 Turretinus, *Disputationum miscellaneorum decas, in Francisci Turretini opera* (Edinburgh: 1847-1848), 4:205-382.

레이데커의 책을 추천하면서도, 다음과 같은 결론에 도달할 수 있었던 것이다.

구원에 넘치도록 충분한 이와 같은 단순함에서 우리는 더 이상 나아가지 않아야만 하겠다고 생각한다. 보통 이 분야에서 다루어지는 여러 가지 사소한 질문들을 규명하고자 피곤하게 더 이상의 작업을 감당하는 것은, 평화의 줄을 끊어버리는 것이요 형제들의 영혼을 서로 대적하는 연구들로서 갈라놓아 경건한 이들에게 큰 폐를 끼치고 신앙을 저해하는 것이므로, 필수적이지 않다.¹⁴⁰

V. 기존 연구들 평가 및 수정

이제는 결론적으로 그리스도의 구약 언약 보증에 대한 투레티니의 견해를 다루는 문헌들을 평가할 차례이다. 첫째로, 투레티니와 레이데커를 동일한 푸치우스학파로 분류한 바빙크의 견해는 옳다.¹⁴¹ 그들은 모두 *expromissio*를 지지하면서 구약의 구원이 절대적이고 완전하다는 것을 주장함으로써 푸치우스주의편에 분명하게 섰기 때문이다. 바빙크의 분류법을 그대로 따르고 있는 비치(Beach) 역시도 옳다.

반면 반 아셀트는 기본적으로는 바빙크와 비치의 분류법에 동의하면서도, 그것에 전적으로 동의하기보다는 다소 유보적인 모습을 보인다. 그에 따르면 레이데커는 투레티니가 덧붙인 주의사항들을 생략하고 있다.

레이데커는...네덜란드 밖에 있는 어떤 개혁주의 신학자들이 *fideiussio*를 거부했다고 언급한다. 프랑수아 투레티니 역시도 이런 맥락에서 언급된다... 여기서 레이데커가 헛짚는 것은 분명히 아니지만, 동시에 그는 투레티니가 언급하는 몇 가지의 유보사항들을 언급하지 않는다. 투레티니는 *fideiussio*와 *expromissio*가 그리스도의 보증직을 설명하는 데에 적절하다고 생각하지 않는다. 왜냐하면 사회법의 절차와는 그것이 비교될 수 없기 때문이다. 그러나

140 Turretinus, *Institutio*, 12.10.32.

141 Herman Bavinck, *Sin and Salvation in Christ*, 214.

이러한 차원으로 질문이 어차피 이끌어진다고 할 것 같으면, 제네바 교수 투레티니는 그나마 그리스도의 보증직의 충족성과 능력에 가깝다고 판단되는 *expromissor* 쪽을 더 선호한다고 한 것이다. 하지만 투레티니에 따르면, 그리스도의 보증은 *expromissio*와 완전히 일치 될 수는 없다. 현안이 형법적인 빛이지 금전적인 빛이 아니라는 점을 고려하면, 전자는 보증인에게 전적으로 전가될 수가 없는 것이다. 형법적인 빛은 구체적인 처벌과 도덕적인 죄책이라는 두 가지로 나누어지는데, 전자의 경우는 보증인이 되신 그리스도에게 전가되지만, 우리의 도덕적인 죄책은 그리스도께 전가될 수 없고 다만 그리스도 안에서 은혜로 없어지는 것이다. 이러한 방식으로 투레티니는 *expromissio*에 대한 코케이우스주의자들의 비판을 염두에 두고 있다.¹⁴²

물론 레이데커가 1708년에 출간한 소책자 *Filius Dei Sponsor*만을 염두에 두고 말한다면 반 아셀트의 진술은 옳다. 하지만 *Vis veritatis*의 경우를 놓고 보면 이야기가 전혀 달라진다. 우리는 위에서 투레티니와 레이데커를 비교하면서, 둘 다 *expromissio*라는 단어가 지니고 있는 한계를 잘 인지하고 있음을 보았다. 특히 레이데커는 *Vis veritatis* 제2권의 첫번째 논쟁의 5번째 관찰(*observatio*)에서, *expromissio*가 그리스도의 보증직을 있는 그대로 나타내 주기에는 부족하다는 것을 기꺼이 인정한다. 또한 위에서 우리가 살펴보았듯이 투레티니와 레이데커는 공히 형법적 빛과 금전적 빛의 구분, 그리고 형법적 빛의 전가 가능한 부분과 전가되지 않고 은혜로 사라지는 부분에 대해서 말하고 있다. 따라서 반 아셀트의 주장은 레이데커의 *Vis veritatis*에 대해서는 성립하지 않는다. 그러므로 우리는 투레티니와 레이데커의 차이점을 과장하지 않도록 주의해야 할 것이다.

더욱이, 위에서 우리는 *expromissio*를 *fidejussio*로부터 엄밀하게 구분할 수 없다는 자체가 코케이우스주의에 대한 푸치우스주의자들의 반격 도구였음을 보았다. 비치는 그리스도의 보증을 표현하는 두 법률 용어들을 구별할 수 없다고 투레티니가 표현하는 이유가 다름이 아니라 이 땅의 법률 용어들이 그리스도의 천상적 보증을 완전하게 나타낼 수 없는 태생적 한계를 가지기 때문이라고만

142 Van Asselt, "Expromissio or Fideiussio," 51.

설명하는 경향이 있지만,¹⁴³ 사실 투레티니는 이 땅의 법률 용어들의 한계만을 염두에 두고 그 같은 표현을 한 것이 아니라, 코케이우스주의에 대한 논박 역시도 의도하면서 그와 같은 표현을 했다고 보는 것이 더 타당하다. 『논박신학강요』 XII.ix.4가 *Vis veritatis* 제2권 첫 번째 논쟁과 유사하다는 점, 그리고 *fidejussio*와 *expromissio*의 엄밀한 구분을 부정하면서 4절의 둘째 문장을 *nec*으로 시작하는 투레티니의 문장구조로 미루어 볼 때, 비치와 반 아셀트의 해석은 좀 더 가다듬어질 필요가 있다.

끝으로, 이 연구는 동일한 푸치우스주의의 입장에 선 투레티니와 레이데커 사이에서도 작은 차이점들이 발견된다는 것을 밝혔다. 투레티니는 일반적인 코케이우스주의자들, 즉 “*Viri Docti*”를 상대하려고 한 반면에, 레이데커는 문제를 심각하게 만들었던 특정 코케이우스주의자, 즉 “*Vir Doctus*”를 염두에 두고 그의 글을 써내려가고 있다.¹⁴⁴ 또한 투레티니와 레이데커는 같은 내용을 말하면서도 그 전개와 순서를 일부 다르게 하는 경우가 있다. 비록 바빙크의 관측이 옳기는 하지만, 그의 관측만으로는 두 신학자의 서로 다른 어조와 논지 전개 형식에 배어있는 미묘한 차이점을 알아차릴 수가 없다. 반 아셀트의 경우는 두 신학자간의 차이가 있을 수 있다는 것을 간파하기는 했으나, 그들의 차이가 내용상의 차이가 아니라 같은 내용을 전개하는 방식에 있어서의 차이임을 잘 드러내지 못했다. 비치의 경우에는 투레티니가 논쟁의 당사자인 네덜란드 신학자들보다는 중립적인 태도로 문제를 다루고 있다고 잘 관측했지만, 원론적인 진술에 그쳤을 뿐 *Vis veritatis*와 비교하면서 그의 진술을 구체적으로 증명해내지는 못했다. 이 논문은 투레티니의 작품이 코케이우스주의자들을 논박하는 과정에서 어디까지 어떻게 네덜란드 푸치우스주의자들의 생각을 반영하고 있고 또 어떤 면에서 독특한지를 알 수 있는 가장 좋은 방법은 역시 레이데커의 *Vis veritatis*와 투레티니의 글을 비교해보는 것임을 밝히고, 그러한 비교분석을 통해 투레티니가 레이데커의 푸치우스주의를 거의 그대로 받아들이며서도, 그의 인신공격적인 요소들은 배제하고 부드러운 논박을 했음을 증명하였다. 앞으

¹⁴³ Beach, *Christ and the Covenant*, 275.

¹⁴⁴ Turretinus, *Institutio*, 12.9.9; Leydekker, *Vis veritatis*, a:73.

로의 연구들은 투레티니의 『논박신학강요』가 레이테커의 *Vis veritatis*에게 영향을 받았다는 사실을 왜곡하지 않는 범위 내에서, 투레티니의 작품의 독특한 면을 진지하게 다룰 필요가 있다.

[참고문헌]

- Asselt, Willem J. van. "Expromissio or Fideiussio? A Seventeenth-Century Theological Debate between Voetians and Cocceians about the Nature of Christ's Suretyship in Salvation History". *Mid-American Journal of Theology* 14 (2003), 37-57.
- Bavinck, Herman. *Sin and Salvation in Christ*. Vol. 3 of *Reformed Dogmatics*. ed. John Bolt. trans. John Vriend. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- Beach, J. Mark. *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2007.
- Cocceius, Johannes. *Operum Johannis Coccei*. Vol 7. Amsterdam, 1673.
- Gwon, Gyeongcheol. *Christ and the Old Covenant: Christ's Suretyship under the Old Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Justinian. *Justinian's Institutes with the Latin text of Paul Krueger*. ed. trans. Peter Birks and Grant McLeod. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.
- Leydekker, Melchior. *Vis veritatis, sive disquisitionum ad nonnullas controversias, quae hodie in Belgio potissimum moventur de testamentis et oeconomia foederum Dei*. Utrecht, 1679.
- Zucker, Lois Miles. *S. Ambrosii, De Tobia: A Commentary, with an Introduction and Translation*. PhD diss. The Catholic University of America, 1933.
- Muller, Richard. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 1985.
- _____. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. New York: Oxford University Press, 2003.

Mastricht, Petrus van. *Theoretico-practica theologia*. Utrecht and Amsterdam, 1715.

Turretini, François. *De satisfactione Christi disputationes, cum indicibus necessariis*. Geneva, 1666.

_____. *Sermons sur divers passages de l'Ecriture Sainte*. Geneva, 1676.

_____. *Recueil de sermons sur divers texts de l'Ecriture S. pour l'etat present de l'Eglise*. Geneva, 1686.

_____. *Francisci Turretini opera*. 4 Vols. Edinburgh: 1847-1848.

[Abstract]

François Turretini on Christ's Suretyship in the Old Testament: highlighting Turretini's connection to Leydekker

Gyeong Cheol Gwon

(Chongshin Reformed Theology Research Center Researcher, Historical Theology)

The Italian-Genevan theologian in the seventeenth century, François Turretini(1623-1687) bequeathed the paragon of Reformed Scholasticism, *Institutes of Elenctic Theology*. One of the topics he investigated was the debate over Christ's suretyship and the saints' status under the Old Testament between Johannes Cocceius(1603-1669) and Gisbertus Voetius(1589-1676). Up to this point, his take on the debate has largely been overlooked in the academic circle. In order to fill this scholarly gap, I investigate the extent to which Turretini had been affected by the Voetianism of Melchior Leydekker(1642-1721) and prove that Turretini aligns himself with Leydekker. By comparing Turretini's *Institutes of Elenctic Theology*, Book 2, twelfth topic, questions 9-10 with Leydekker's *Vis veritatis*, I show that both of them share the belief that Christ's suretyship in the Old Testament is identical to what it is in the New. Thanks to Christ, the surety for God's promise, the sins of the elect must be fully forgiven in the Old Testament as well as in the New. Nevertheless, Turretini does not follow Leydekker when it comes to Leydekker's bitter criticism directed at the anonymous Cocceian. Turretini takes a conciliatory gesture towards the Cocceians inasmuch as he stays in the Voetian camp. Seen in this light, Turretini can be regarded as the Voetian

theologian whose attitude toward the Cocceians is non-militant and conciliatory. Hence, both Van Asselt's argument, which distinguishes Turretini's position from that of the Voetians, whose champion was Leydekker, and overly simplified description of Turretini as one of the Voetians while omitting the details of his conciliatory gestures, should be somewhat revised.

Key Words: Turretini, Old Testament, Suretyship, Forgiveness, Leydekker, Cocceian-Voetian Controversy

How Is God Known? : General Revelation in the Theology of Abraham Kuyper

Jeong Mo Yoo

(Torch Trinity Graduate University, Assistant Professor,
Historical Theology)

- I. Introduction
- II. The Objective Character of General Revelation
- III. The Subjective Character of General Revelation
- IV. The Problem of the Previous Scholarship on the
Theology of General Revelation in Calvin and
Kuyper.
- V. Conclusion

[Abstract]

The purpose of this article is to examine Abraham Kuyper's (1837-1920) doctrine of general revelation, focusing on his understanding of the insufficiency and the significance of general revelation for a post-Eden humanity. In order to perform substantive study of Kuyper's doctrine of general revelation in the context of Reformed tradition, this study particularly compares Kuyper with two representative Reformed theologians, John Calvin(1509-1564) and Herman Bavinck(1854-1921).

The comparative study of doctrine of general revelation between Kuyper, Calvin, and Bavinck shows two things in detail. First all three theologians agree that even after the fall, God continues to reveal Himself through general revelation and human beings see and comprehend it both inside and outside one's own being. Despite the objective sufficiency of general revelation, however, the effects of sin are so devastating that general revelation never produces any saving knowledge of God apart from regeneration through special revelation. All three theologians also affirm the ongoing utility of general revelation after the fall. Thus, contrary to previous scholarship on Kuyper's general revelation, Kuyper is essentially in agreement with Calvin and Bavinck on the subject of general revelation. Namely, Kuyper's view of general revelation is more in continuity with the classic Reformed tradition than with Karl

Barth's(1886-1968). Second, even though all three theologians essentially agree on the subject of general revelation, there is a more positive attitude of general revelation in Calvin and Bavinck than in Kuyper. This is particularly clear in their discussions of the ongoing significance of general revelation after the fall. Despite some differences, however, the similarities far outweigh the differences. Kuyper is different from Calvin and Bavinck in some minor points, but he still works as a Reformed theologian.

Key Words: Kuyper, Calvin, Bavinck, Barth, General Revelation, Knowledge of God

논문투고일 2020.06.28. / 심사완료일 2020.08.28. / 게재확정일 2020.09.03.

I. Introduction

The concept of general revelation has become a point of greater conflict than ever in the twentieth century.¹ In particular, one of the most controversial issues in the doctrine of general revelation concerns the ability of human beings to know God through general revelation. The issue presents itself as follows: If indeed there is any such knowledge, can God be universally known through general revelation, to what extent do humans know God from general revelation, and what are the results of this knowledge? Can God through general revelation be known to humanity as Redeemer or only as Creator? These questions have been at the center of debates.²

Since the doctrine of general revelation contains such fundamental issues of Christianity, many Reformed theologians have tried to solve these theological questions throughout much of the half-millennium. Abraham Kuyper(1837-1920) was one of those Reformed theologians who addressed them and the related issues mainly through his systematic exposition of Christian doctrine, *Encyclopedia of Principles of Sacred Theology*.³ Kuyper has been evaluated as “Holland’s greatest Calvinist,” and “the greatest Calvinist since Calvin.”⁴ Indeed, his theology had wide and significant impact on Reformed theology.⁵ Thus, Bruce A. Demarest says that “No figure

1 Concerning this, see Bruce A. Demarest, *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 13-23.

2 Demarest, *General Revelation*, 13-23.

3 Abraham Kuyper, *Encyclopedia of Principles of Sacred Theology*, trans. J. Hendrik De Vries with an introduction by Benjamin B. Warfield (New York: Charles Scribner's Sons, 1898; repro. Grand Rapids: Eerdmans, 1954).

4 Cf. “As a pastor, theologian, educator, politician, and statesman, Kuyper was one of the most versatile and talented men of modern times.” Demarest, *General Revelation*, 135.

had a greater influence on Dutch theology in the twentieth century than Abraham Kuyper.⁶ In particular, his idea of general revelation served as a “catalyst” to the confessional method of Gerrit C. Berkouwer(1903–1996) and the presuppositional approach of Cornelius Van Til(1895–1987).⁷ Therefore, to gain an understanding of general revelation especially with respect to Reformed doctrine, the study of Kuyper’s doctrine of general revelation would seem to serve as a valuable and necessary exercise.

The purpose of this study is to examine Abraham Kuyper’s understanding of general revelation focusing on his understanding of the insufficiency and the significance of general revelation for a post-Eden humanity.⁸ In particular, this paper will investigate his contributions to the subject of general revelation within the theological context of John Calvin(1509-1564) and Herman Bavinck(1854-1921). The basic questions to be explored in each of

5 Del Ratzsch “Abraham Kuyper’s Philosophy of Science,” *Calvin Theological Journal* 27/2 (1992), 277. Concerning the life and work of Kuyper, see Frank Vanden Berg, *Abraham Kuyper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960); James Edward McGoldrick, *God’s Renaissance Man: The Life and Work of Abraham Kuyper* (Auburn: Evangelical Press, 2000), Richard J. Mouw, *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011). Cf. McGoldrick presents useful annotated bibliography of Kuyper’s materials in English.

6 Demarest, *General Revelation*, 135.

7 Demarest, *General Revelation*, 135.

8 Scholars have given less attention to Kuyper’s doctrine of general revelation. So far, Bruce A. Demarest is the only one who has explicitly taken up the matter of Kuyper’s understanding of general revelation. See Demarest, *General Revelation*, 135–42. Recently, David Van Drunen discussed Kuyper’s view of general revelation. However, it was briefly dealt with in just 2 pages in the course of his discussion of Kuyper’s view of natural law. David Van Drunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 279-80. In his treatment of Neo-Calvinists’ view of general revelation, Sutanto also mentioned Kuyper briefly in just a few sentences. Nathaniel Gray Sutanto, “Neo-Calvinism on General Revelation: A Dogmatic Sketch” *International Journal of Systematic Theology* 20/4 (2018), 495-516.

the theologians include the effect of sin on humanity, the knowledge of God in fallen humanity, the insufficiency of general revelation, the possibility of natural theology, and finally the ongoing significance of general revelation after the Fall.

In doing so, I will especially demonstrate two things in detail: First, Kuyper, Calvin, and Bavinck agree that even after the fall, God continues to reveal Himself through general revelation and human beings see and comprehend it both inside and outside one's own being. Despite the objective sufficiency of general revelation, however, the effects of sin are so devastating that general revelation never results in worshipful service of God apart from the redemptive working of the Holy Spirit. All three theologians also affirm the ongoing utility of general revelation after the fall. Thus, contrary to previous scholarship on Kuyper's general revelation, Kuyper is essentially in agreement with Calvin and Bavinck on the subject of general revelation. In sum, Kuyper's theology of general revelation follows more closely that of Calvin's, more in continuity with the classic Reformed tradition, than the characteristics of Karl Barth's(1886-1968).

Second, even though all three theologians essentially agree on the subject of general revelation, there is a more positive attitude of general revelation in Calvin and Bavinck than in Kuyper. This is particularly the case when we examine their understandings of the continuing significance of general revelation after the fall. However, in spite of some differences, one must not miss the fact that the similarities far outweigh the differences. Kuyper is different from Calvin and Bavinck in some minor points, but he still works as a Reformed theologian.

II. The Objective Character of General Revelation

There can be no doubt that Abraham Kuyper held to the reality of objective general revelation. In *Encyclopedia*, this fact is taken for granted and made plain. Unlike Barth, Kuyper postulates a revelation of God in the objective cosmos. He teaches that creation and history manifest numerous truths about the sovereign God. God reveals Himself in nature and the history of human beings.⁹

General revelation has the same subject as revelation in general: the personal, living, true God.¹⁰ Its content and purpose are also all about God Himself because it is His self-revelation.¹¹ God, apart from His self-revelation, is absolutely unknowable.¹² Thus, Kuyper states as follows:

He (human beings) cannot investigate God. There is nothing to analyze. There are no phenomena from which to draw conclusions. Only when that wondrous God will speak, can he listen. And thus the Theologian is absolutely dependent upon the pleasure of God, either to impart or not to impart knowledge of himself. Even verification is here absolutely excluded.¹³

⁹ Kuyper, *Encyclopedia*, 251.

¹⁰ Kuyper, *Encyclopedia*, 341-48. Here, Kuyper strongly affirms that God is the subject of all revelations.

¹¹ This is clearly presented throughout *Encyclopedia*. Cf. Kuyper, *Encyclopedia*, 341-48.

¹² Kuyper, *Encyclopedia*, 251. Cf. Kuyper denies any postulate of analogy of being between God and human beings. "Standing before God you do not find an analogy in our own being to His being, because He is God and you are man." Kuyper, *Encyclopedia*, 250. Therefore, Kuyper emphasizes that since "the vast gulf" between the finite creature and the infinite Creator, human beings cannot know the reality of God without God's self-revelation. Kuyper, *Encyclopedia*, 250.

¹³ Kuyper, *Encyclopedia*, 251.

However, God has in fact revealed Himself. In this sense, general revelation is, first of all, self-revelation from God. It is always mediate and therefore it is always an “ectypical” rather than an “archetypical” knowledge that can result from it.¹⁴

God’s objective revelation as Creator comes to humanity from both inside and outside means. As inside means, Kuyper claims that, before the fall, God can be known by the internal element: the *sensus divinitatis* (the sense of divinity), or *semen religionis* (the seed of religion). First of all, God places within all persons a *sensus divinitatis*.¹⁵ Hence, an inescapable *sensus divinitatis* comes from within the depth of human beings.¹⁶ As a Calvinist, to alter the analogy, Kuyper also insists that God has sown in all human hearts the unfailing seed of religion.¹⁷ It was engraved on human hearts by nature before the fall. Concerning this, Kuyper states as follows:

Thus the first man lived in an innate knowledge of God, which was not yet understood, and much less expressed in words, just as our human heart in its first unfoldings has a knowledge of ideals, which, however, we are unable to explain or give a form to. Calvin called this the seed of religion (*semen religionis*), by which he indicated that this innate knowledge of God is an ineradicable property of human nature, a spiritual eye in us, the lens of which may be dimmed, but always so that the lens, and consequently the eye, remains.¹⁸

14 Kuyper, *Encyclopedia*, 254.

15 Kuyper, *Encyclopedia*, 265.

16 Kuyper, *Encyclopedia*, 265.

17 Kuyper, *Encyclopedia*, 268.

18 Kuyper, *Encyclopedia*, 265.

Since he does not explain the term, it is difficult to define exactly what Kuyper means by the sense of divinity or the seed of religion. Therefore, we must be content with a few characteristics. First, it is not a knowledge originating from within us. Second, it is universal. Third, this sense of divinity is a sense of one God. Fourth, this is perceived directly rather than by ratiocination. Beyond these descriptions Kuyper does not go on defining the term further.¹⁹

Kuyper also teaches that general revelation comes externally through nature and history. His discussion of the *opera Dei* as the second aspect of general revelation is not treated in detail in the *Encyclopedia*. Nevertheless, it is clear that Kuyper holds it to be an element of God's general revelation.²⁰

As with Kuyper, Calvin's and Bavinck's insistence that God has revealed Himself as Creator in his creation is so evident and firmly presented that it cannot be ignored. Their understanding of the objective aspect of general revelation in fact shows virtual agreement among them. Calvin and Bavinck also teach that the subject, the content, and the purpose are God Himself.²¹ Moreover, both assert that God's objective revelation as Creator comes to humanity from both inside and outside. Thus, general revelation comes externally through nature and history, the *opera Dei*, which are apparent to

¹⁹ Kuyper, *Encyclopedia*, 265-68. Thus, it seems that Kuyper's major occupation with the sense of divinity is not in analyzing the how and what of its knowledge content, but with its empirical effects.

²⁰ Kuyper, *Encyclopedia*, 251.

²¹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), I. V. 9; 62. Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, trans. Henry Zylstra (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), 34-5.

all persons.²² It also comes internally by means of the God that he created in all, the *sensus divinitatis*.²³

As such, Calvin and Bavinck are almost identical to Kuyper concerning the objective character of general revelation. However, while Kuyper does not deal with the conscience as an internal element of general revelation, Calvin clearly connects human conscience with general revelation. In *Institutes of Christian Religion*, Calvin states as follows:

Now that inward law, which we have above described as written, even engraved, upon the hearts of all, in a sense asserts the very same things that are to be learned from the two Tables. For our conscience does not allow us to sleep a perpetual insensible sleep without being an inner witness and monitor of what we owe God, without holding before us the difference between good and evil and thus accusing us when we fail in our duty.²⁴

Bavinck also thinks of human conscience as an internal means of general revelation.²⁵ And he elaborates the means of general

²² There are many references by Calvin and Bavinck on this matter. For Calvin, Calvin, *Institutes*, I.V. 1: 51-52. John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, trans. James Anderson, 5 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), I: 313. For Bavinck, see Herman Bavinck, *Philosophy of Revelation*, trans. G. Vos, N. Steffens, and H. Dosker (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 265; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* vol. 1. *Prolegomena*, ed. John Bolt trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2003), 340-41.

²³ For example, see Calvin, *Institutes*, I. iii. 1: 43-44, Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 19; *Reformed Dogmatics* I, 341.

²⁴ Calvin, *Institutes*, II. Viii. 1: 368.

²⁵ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 319. Concerning this, Bavinck states that "Man was originally created after God's image, and bore the moral law in the innermost recesses of his heart; even in the state of sin he is still bound to the ideal world by his reason and conscience." Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 260.

revelation as follows:

The means that God employs in his general revelation are the whole of nature and all of history, the history not only of the human race and the various peoples of the earth, but also of the generations, families, and persons; the history of states and societies not only, but also of religions and morals and all of culture. Since nothing has durability except in and through God, nothing is excluded from his revelation... But ultimately nothing is excluded from general revelation... And while nature and history in this personal sense are the external objective means God employs for this revelation, intellect and reason, conscience and heart are the internal subjective means by which God makes his revelation known to us.²⁶

Likewise, Bavinck ultimately includes almost everything into the means of general revelation that discloses to all humans God who created and sustains the universe.

In sum, Kuyper, Calvin and Bavinck are essentially in agreement on the objective character of general revelation. All three clearly teach an objective general revelation. They all argue that general revelation comes through both internal and external means that mediate the revelation to humans.

III. The Subjective Character of General Revelation

We turn now to human being as recipient to whom the revelation

²⁶ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 340-41.

is given, to examine the subjective side of this revelation. We will specifically look at the effects of sin on human nature, on the reception of general revelation, the possibility of natural theology, and the continuing significance of general revelation.

1. The Image of God

That human beings are created according to God's image is vital to understand Kuyper's doctrine of revelation because the image of God is what makes subjective perception of God's revelation possible.²⁷ It is the image of God that is the basis of all relationship between God and his human creation:

If I we were not created after God's image, this manifestation would affect us strangely and cause us fear; but since in virtue of our creation there is an affinity between our own ego and that other Ego revealing itself to us, the manifestation of that mighty Ego affects us pleasantly, it fascinates and satisfies us with a feeling of infinite rest. It appeals to us. And as all revelation finds its completion only in this, this appeal becomes at length a speaking to us.²⁸

Kuyper claims that this image is the basis for receiving revelation and thus the knowledge of God. Even before the fall, knowledge of God was the result of God's self-revelation to humans whose essence was that they were God's image. Revelation does not begin with the fall but from creation. As with Kuyper, both Calvin and Bavinck also make the connection of revelation and the image of God.²⁹ It is

²⁷ Kuyper, *Encyclopedia*, 267.

²⁸ Kuyper, *Encyclopedia*, 267.

significant that all three understand the image itself from the viewpoint of revelation.

2. The Effects of the Fall on the Image of God

Before the fall, God can be known sufficiently through general revelation to human beings. However, Kuyper strongly claims that sin corrupted not only nature but also humanity. First of all, the fall's effect went beyond humanity to the whole of creation. In view of the widespread effects of sin and the curse, Kuyper states that "disturbance has convulsed nature to cloud the transparency of God in the cosmos."³⁰ Second, sin also subjectively influenced the heart of the sinner so that "the Divine impulse encounters an evil cataract, which prevents the entrance of light."³¹ The darkening effects of sin, in a word, effectively interfere with the natural man's reception of general revelation. Thus, Kuyper states that "As soon as sin had entered in, revelation had to work without inward, since sin had fast bolted the door which gave manifestations of God in the soul."³² When he deals with general revelation in *Encyclopedia*, Kuyper does not specifically say how sin has an effect on the image of God. However, he firmly asserts that the stark reality of sin opposes human beings' determined search for God.

Consequently, God's revelation in the objective cosmos undergoes a degenerate development. Although human beings try to find God's

²⁹ For example, see Calvin, *Institutes*, I. xv. 3; 188; Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 24; 205-07.

³⁰ Kuyper, *Encyclopedia*, 220. As with Kuyper, Calvin and Bavinck also assert that Adam's first sin severely vitiated the objective revelation. See Calvin, *Institutes*, II. V. 309, Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 230; Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 273.

³¹ Kuyper, *Encyclopedia*, 378.

³² Kuyper, *Encyclopedia*, 284.

truth behind nature and history, they “can never attain to a positive knowledge, nor ever produce anything that falls outside of the scope of philosophy.”³³ General revelation only results in idolatry or false philosophies. Thus, fallen humanity only falls into the false theology of paganism.³⁴ In a word, general revelation produces no “true knowledge” of God in fallen human beings. Kuyper argues that it is absurd to suggest “that the natural knowledge of God without enrichment by the special, could ever affect a satisfying result.”³⁵

As with Kuyper, the most casual examination of Calvin and Bavinck also makes clear that sin has disastrously interfered with the intended result of general revelation. However, unlike Kuyper, Calvin and Bavinck elaborate on the effects of sin on the image of God. First, Calvin insists that despite the darkening effects of sin on humanity, the image was not totally destroyed.³⁶ Since “the supernatural gifts” are completely lost, however, fallen humanity cannot attain true knowledge of God only through general revelation.³⁷ Thus, there can be no pure piety for God the creator without special revelation and regeneration. It, nevertheless, does not mean that the image of God in fallen humanity is so damaged that it cannot perceive any of the light from general revelation. According to Calvin, a remnant of the image of God remains in fallen humanity by God’s grace.³⁸ Thus, he teaches that, even in the case of fallen human beings, they can comprehend something of God’s truth.³⁹ However, the remnant and

³³ Kuyper, *Encyclopedia*, 222.

³⁴ Kuyper, *Encyclopedia*, 222.

³⁵ Kuyper, *Encyclopedia*, 377.

³⁶ Calvin, *Institutes*, I. xv. 4: 189.

³⁷ Calvin, *Institutes*, II. ii. 12: 270.

³⁸ Calvin, *Institutes*, II. ii. 12: 270-71.

³⁹ Calvin clearly teaches that it is God’s truth which fallen humans still perceive, not

the resulting knowledge are so severely corrupted that one cannot attain true knowledge of God.⁴⁰

Following Calvin, Bavinck develops this issue further. He claims two facts: (1) even after the fall human beings continue to be called the image of God in a broader sense, but (2) they have lost the image and it must be restored in a narrower sense:

Man has lost no substance because of sin. In this sense man is still man even after the fall. But because of the loss of original righteousness, he lost the harmony, the soundness of his nature, he has become wholly and entirely a sinner; his nature in the sense of substance or essence has remained, but the moral qualities unique to his nature were lost.⁴¹

Here, Bavinck follows the Reformed tradition distinguishing the broader and narrower aspects of the image. The image in the narrower sense, exhibiting such characteristics as spiritual wholeness, righteousness (*justitia originalis*), and holiness were destroyed by sin. In contrast, the image in the broader sense, human nature with its basic qualities such as understanding, reason, conscience and heart was not totally destroyed by sin. Even though it was terribly marred and corrupted by sin, the image of God in

merely some sorts of natural truth which has nothing to do with God's general revelation. Regarding this, for example, he states that "Whenever we come upon these matters in secular writers, let that admirable light of truth shining in them teach us that the mind of man, though fallen and perverted from its wholeness, is nevertheless clothed and ornamented with God's excellent gifts. If we regard the Spirit of God as the sole fountain of truth, we shall neither reject the truth itself, nor despise it wherever it shall appear unless we wish to dishonor the Spirit of God." Calvin, *Institutes*, II. ii. 15: 273-74.

⁴⁰ Calvin, *Institutes*, I. ii. 1: 40.

⁴¹ Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 210.

the broader sense still remained by God's general grace.⁴² These faculties, which are a part of the image of God in the broader sense, constitute the subjective ability to perceive and understand God's general revelation.⁴³ Thus, Bavinck asserts that because of the remnant of the image in the broader sense, fallen humanity perceives something of God's truth.⁴⁴ General revelation is severely corrupted by sin and one never comes to pious knowledge of God through it.⁴⁵

In short, all three men agree that sin distorted both nature and humanity. However, unlike Kuyper, Calvin and Bavinck discuss in detail the effects of sin on the image of God in their discussion of God's revelation and human perception of it.

3. The Knowledge of God in Fallen Humanity

Even though he denies any saving knowledge of God from general revelation apart from regeneration, Kuyper claims that sinners still can see and comprehend God through general revelation.⁴⁶ He argues the persistence of the internal means of general revelation: though it was darkened by sin, the sense of divinity and the seed of religion still exist in humanity.⁴⁷ Since God continues to reveal himself in nature and history, there is still knowledge. Thus, Kuyper teaches

⁴² Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 210-211.

⁴³ Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 210-211.

⁴⁴ Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 169; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: God and Creation*, vol. 2, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2004), 71-72.

⁴⁵ Bavinck, *Reformed Dogmatics I*, 312-14.

⁴⁶ Even though Kuyper does not explicitly mention it as much as Bavinck does, it is clear throughout *Encyclopedia*. Concerning this, see Ratzsch "Abraham Kuyper's Philosophy of Science," 277-302.

⁴⁷ Kuyper, *Encyclopedia*, 265.

that this subjective illumination of the soul persists in the fallen sinner by virtue of common grace and accounts for the universal phenomenon of religion.⁴⁸

However, Kuyper insists that these inner perceptions of the sinner cannot reach the “true” knowledge of God.⁴⁹ Because of the effects of sin, the divine operations on the sinner’s heart cannot produce any sufficient knowledge of God. Instead of leading sinners to the living God of the Scriptures, the natural light of the soul leads them to idolatry.⁵⁰ Therefore, he consistently states that the knowledge of sinners through general revelation without the aid of special revelation is not “true” or “pure” knowledge of God.⁵¹

Calvin, like Kuyper, teaches that some knowledge of God’s truth remains in fallen humanity. According to him, even though the sense of divinity, the seed of religion, and the conscience are constantly suppressed, perverted and denied, they persist.⁵² Moreover, since God continues to reveal Himself in nature and history, there is still knowledge.⁵³ Hence, fallen humanity can clearly retain some conception of God. However, as with Kuyper, Calvin does not overlook the perverted character of this knowledge. In the strongest of terms, Calvin denies any saving knowledge of God from general revelation apart from faith. It leads only to idolatry rather than piety.⁵⁴

Bavinck again follows Calvin’s main lines of thought in this issue. There is no doubt that he teaches that God remains knowable to

⁴⁸ Kuyper, *Encyclopedia*, 279.

⁴⁹ Kuyper, *Encyclopedia*, 258.

⁵⁰ Kuyper, *Encyclopedia*, 378.

⁵¹ Kuyper, *Encyclopedia*, 258; 375.

⁵² Calvin, *Institutes*, I. iv. 1; 47, I. iv. 4; 51, II. ii. 22; 281-2.

⁵³ Calvin, *Institutes*, I. v. 11; 63, I. v. 2; 53, I. v. 4; 55, I. v. 11; 64.

⁵⁴ Calvin, *Institutes*, I. iv. 1; 47.

fallen humanity through general revelation even after the fall. He argues that some understanding and some knowledge of God through the sense of divinity remains in sinful persons.⁵⁵ Thus, even though it is weakened and corrupted by sin, some sparks persist. Bavinck also claims that fallen humanity receives the continuing revelation from the opera Dei.⁵⁶ God reveals Himself even to the unregenerate not only from outside the person, but from within as well through the continuing working of the Spirit or the Logos. Hence, he denies that sinners have no knowledge of the Creator springing from general revelation:

...there existed in paganism a continued revelation through nature and reason, in heart and conscience, an illumination of the Logos, a speech from the wisdom of God through the hidden works of grace... No doubt among the heathen this wisdom has in many respects become corrupted and falsified; They retain only fragments of the truth, not the one, entire, full truth. But even such fragments are profitable and good.⁵⁷

We clearly see that Bavinck holds firmly to a persistent, though perverted, knowledge of God in fallen humanity, that is, there is knowledge that God is near. However, this knowledge neither produces a saving knowledge nor results in piety. Because of the fall, the knowledge of God through general revelation bears the evil fruit of idolatry.⁵⁸ Therefore, Bavinck refuses to call it true knowledge

⁵⁵ Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 169.

⁵⁶ Bavinck, *Reformed Dogmatics* II, 56-57: 68-69: 71-72.

⁵⁷ Herman Bavinck, *Calvin and Common Grace* (Scarsdale, NY: Westminster, 1996), 103.

⁵⁸ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 313.

of God.

In sum, all three theologians claim the fact that God, by his grace, continues to reveal Himself objectively in nature and history, and also subjectively in humanity, and both serve as the basis for the continuing significance of general revelation. According to them, even in the case of fallen humanity, God's general grace keeps all persons in a personal though sin-marred relationship with Himself. They agree that, even after the fall, human beings see and comprehend God's general revelation both inside and outside one's own being. However, it does not produce saving knowledge. Because of the effect of sin, this knowledge leads humans only to idolatry or false religions. In this regard, all three theologians conclude that general revelation produces no "true" knowledge of God in fallen human beings.

4. The Insufficiency of General Revelation for Fallen Humanity

As noted above, all three theologians strongly claim that the corruption resulting from sin has made human beings unable to respond properly to God's self-revelation in nature and history. Therefore, this revelation is not sufficient to accomplish its original purpose. In particular, they all argue that general revelation is fundamentally insufficient because fallen humanity needs redemption in Christ which cannot be drawn from general revelation. For them, natural human beings untouched by saving grace exist in an abnormal and deprived condition.

Therefore, Calvin, Kuyper, and Bavinck assert that, in order to know God from His works, the sinner's rational incapacity and moral bias must be remedied by the power of regeneration.⁵⁹ If true

knowledge of God is sought, regeneration must be acknowledged as “the only valid starting point.”⁶⁰ Only those who have been regenerated by the Holy Spirit can approach nature and history from the right perspective and truly know God. Hence, Kuyper states that “In our sinful state we could never attain to a true theology, i.e., a true knowledge of God, unless the form of revelation was soteriological.”⁶¹ Clearly, then, the unregenerate cannot attain true knowledge of God only through general revelation.⁶²

The crucial point in Kuyper’s doctrine of general revelation is that fallen human beings can perceive true knowledge of God from general revelation only through the superadded light of special revelation. The knowledge of God through general revelation has been “veiled from and darkened” in us by the effects of sins.⁶³ Kuyper’s position regarding the true utility of general revelation is clear:

Hence it is only by the special knowledge that the natural knowledge becomes serviceable. By the light of the Scripture the sinner becomes able to give himself an account of the “seed of religion” in his heart and of the “divine things” visible in the cosmos; but, where this light hides itself even upon the Areopagus I advance no farther than to the Unknown God.⁶⁴

⁵⁹ Kuyper, *Encyclopædia*, 223.

⁶⁰ Kuyper, *Encyclopædia*, 223. Cf. Concerning this, Kuyper states that “the fact of sin was always taken as the point of departure, and thus the starting-point for Revelation was found in the soteriological necessity of using light to arise in our darkness.” Kuyper, *Encyclopædia*, 258.

⁶¹ Kuyper, *Encyclopædia*, 258.

⁶² Kuyper, *Encyclopædia*, 258.

⁶³ Kuyper, *Encyclopædia*, 378

⁶⁴ Kuyper, *Encyclopædia*, 378.

According to Kuyper, God employs the form of a special revelation to make Himself known to human beings. If God is to be truly known in the post-Fall state, humanity needs the fuller disclosure of the divine will in the written Word of God.⁶⁵ Kuyper continues as follows:

When we viewed inspiration in relation to individual man, we said: In the sinner, so far as pertains to the knowledge of God, the natural principium has been maimed, so that no more new or sufficient knowledge of God comes to man through this channel. This is remedied by a second principium which as principium speciale is provisionally added to the first... Applying this to the central Revelation, we now say: Our human race, once fallen in sin, can have no more supply of pure or sufficient knowledge of God from the natural principium. Consequently God effects an auxiliary revelation for our human race, which, from a special principium of its own and under the necessary conditions, places a knowledge of God within the reach of the sinner which is suited to his condition.⁶⁶

In addition to the necessity of special revelation, Kuyper also mention the importance of the mighty initiative of God in the form of the Incarnation of the Son. Kuyper insists that “The self-manifestation had to be transferred from the mystery of the soul-life to the outer world, with the incarnation as its central point.”⁶⁷ Kuyper’s point is that valid knowledge of God must contain the rich display of God in sinless flesh. Unless any knowledge comes from

⁶⁵ Kuyper, *Encyclopedia*, 380.

⁶⁶ Kuyper, *Encyclopedia*, 361.

⁶⁷ Kuyper, *Encyclopedia*, 280.

faith in Christ, it simply is not “true knowledge” of God.⁶⁸

As with Kuyper, Calvin teaches that since the fall did occur, this fruit never comes. He states the necessity of special knowledge as follows:

In this ruin of mankind no one now experiences God either as Father or as Author of salvation, or favorable in any way, until Christ the Mediator comes forward to reconcile him to us... Nevertheless, it is one thing to feel that God as our Maker supports us by his power, governs us by his providence, nourishes us by his goodness, and attends us with all sorts of blessings – and another thing to embrace the grace of reconciliation offered to us in Christ.⁶⁹

Without that knowledge which comes only through special revelation, there is no worshipful response.⁷⁰ Only special revelation can overcome the powerful effects of sin.⁷¹ Calvin states that one cannot reach a true knowledge of God only from the testimonies of general revelation. Calvin raises this question and answers as follows:

However this question arises, whether men can reach a genuine and clear knowledge of God by nature. For Paul means that it is only due to their own sloth that they cannot feel the presence of God, because, even if they close their eyes, yet He Himself is, as it were, palpable. I reply that such perverseness is mingled

68 Kuyper, *Encyclopedia*, 385.

69 Calvin, *Institutes*, I. ii. 1: 40.

70 Calvin, *Institutes*, I. vi. 3-4.

71 Calvin, *Institutes*, I. vi. 3-4.

with their ignorance and stupidity that, devoid of proper judgement (sic), and with no true understanding, they disregard all the signs of the glory of God that plainly shine out in heaven and on earth. Yes, and since true knowledge of God is a special gift of His, and faith, by which He is properly known proceeds only from special illumination of the Spirit, it follows that with nature alone as guide our minds cannot penetrate to Him.⁷²

Calvin teaches that natural knowledge of the Creator never leads to true knowledge of God when it is alone. Any benefit of general revelation comes by the illumination of the Holy Spirit through the preaching of the gospel.⁷³ The preaching of God's word is the sole means of coming to the true knowledge of God.⁷⁴ He states that "faith is not conceived by the bare observation of heaven and earth, but by hearing of the Word. It follows from that that men cannot be brought to the saving knowledge of God except by the direction of the word."⁷⁵

In a similar vein to Kuyper and Calvin, Bavinck also claims that general revelation is not sufficient to achieve its original purpose: to know, serve and honor God. And he elaborates on the insufficiency of general revelation by dividing it into three parts:

In the first place, it is evident from the fact that this revelation at most supplies us with knowledge of God's existence and of some of his attributes such as goodness and justice... In the

⁷² John Calvin, *Commentary on Acts*, eds. D. W. Torrance & T. F. Torrance, trans. John W. Fraser. vol 2. (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 119.

⁷³ Calvin, *Commentary on Acts*, vol. 2, 121.

⁷⁴ Calvin, *Commentary on Acts*, vol. 2, 121.

⁷⁵ Calvin, *Commentary on Acts*, vol. 2, 19.

second place, the knowledge that general revelation can supply is not only meager and inadequate but also uncertain, consistently mingled with error, and for far and away the majority of people unattainable... In the third place, the insufficiency of natural revelation is clearly demonstrated by the fact that not a single people has been content with so-called natural religion.⁷⁶

These statements clearly show the insufficiency of general revelation in Bavinck's theology. Thus, as with Calvin and Kuyper, Bavinck also strongly affirms that fallen humanity needs special revelation which provides knowledge of Christ who is the only way to the Father.

In short, Kuyper, Calvin, and Bavinck affirm that the insufficiency is neither the result of the cessation of objective general revelation nor the result of an essential inability of humanity to receive it. Rather, the basic reason is that sin's corruption has made human beings unable to respond properly to God's self-revelation in nature and history. General revelation is inherently insufficient, because fallen humanity needs redemption in Christ, and Christ is not part of the content of general revelation. All three theologians strongly insist that special revelation is indispensable.

5. The Possibility of the Natural Theology

We have seen that Calvin, Kuyper, and Bavinck emphasize the necessity of special revelation to perceive true knowledge of God. For them, this fact is vital to examine the possibility of natural theology. First of all, Kuyper asserts that natural theology is

⁷⁶ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 313-14.

insufficient apart from special revelation.⁷⁷ Such a natural theology does not exist nor could it exist. Without the illumination of the Holy Spirit, no one by means of reason alone can come to know God.⁷⁸ The effects of sin marred human reasoning. Thus, the normal function of general revelation is impaired.⁷⁹ He claims that since our knowledge of God is darkened by sin, “without a special revelation no sufficient knowledge of God for the sinner is deemed obtainable.”⁸⁰ Kuyper continues as follows:

Natural Theology can exhibit itself as a regnant power only when human nature receives the beams of its light in their purity and reflects them equally completely. At present, however, the glass has been impaired by a hundred cracks, and the receiving and reflecting have become unequal, and the image that was to reflect itself is hindered in its clear reflection and thereby rendered untrue. And for this reason you cannot depend upon natural theology as it works in fallen man; and its imperfect lines and forms bring you, through the broken image, in touch with the reality of the infinite, only when an accidens enables you to recover his defective ideal for yourself, and natural theology receives this accidens only in special revelation.⁸¹

Furthermore, Kuyper claims that it is absurd to do natural theology only through general revelation because general revelation and special revelation are ultimately one.⁸² Consequently, he concludes

⁷⁷ Kuyper, *Encyclopedia*, 373

⁷⁸ Kuyper, *Encyclopedia*, 384-85.

⁷⁹ Kuyper, *Encyclopedia*, 381.

⁸⁰ Kuyper, *Encyclopedia*, 349.

⁸¹ Kuyper, *Encyclopedia*, 307.

⁸² Kuyper, *Encyclopedia*, 373.

that “natural theology of itself is unable to supply any pure knowledge of God.”⁸³

Bavinck also denies any possibility of natural theology only through general revelation.⁸⁴ One cannot examine dogmatics by using human reason alone because the nature of dogmatics requires special revelation.⁸⁵ One should begin his/her theological study from Holy Scripture as principium unicum.⁸⁶ By doing so, a dogmatician can understand nature and history from that vantage point of special revelation. Regarding this, Bavinck states as follows:

(The Christian) Stands in the Christian faith, in revelatio specialis, and from there looks out into nature and history. And therefore he discovers tracks of the same God whom he learned to know as Father in Christ. Through the faith, he sees the revelation of God in nature much better and clearer than he could earlier.⁸⁷

However, it does not mean that one uses special revelation to fill out what reason began. Rather, he means that no one finds God from reason alone.⁸⁸ As with Kuyper, Bavinck clearly asserts that human beings cannot find the saving knowledge of Christ through natural theology alone.⁸⁹

Unlike Kuyper and Bavinck, Calvin “neither explicitly affirms nor

⁸³ Kuyper, *Encyclopædia*, 373.

⁸⁴ Bavinck, *Reformed Dogmatics* II, 74.

⁸⁵ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 286.

⁸⁶ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 321-22.

⁸⁷ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 324.

⁸⁸ Bavinck states this in many contexts. For example, Bavinck, *Philosophy of Religion*, 23-25; 187-88; 307-09.

⁸⁹ Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 32-33; 61-62; Bavinck, *Reformed Dogmatics* II, 74-75.

denies” the possibility of natural theology.⁹⁰ As noted earlier, he claims that, even after the fall, the knowledge of God is still knowable from general revelation not only from outside the person, but from within as well. For Calvin, despite the objective general revelation, however, sin distorts and undermines all right knowledge of God.⁹¹ Thus, as with Kuyper and Bavinck, Calvin strongly argues that apart from special revelation, no general revelation can contribute to human salvation.⁹² Concerning the matter of natural theology in Calvin, Richard A. Muller summarizes as follows:

Calvin, therefore, testifies not only to the existence of natural revelation and to the fact of pagan, idolatrous, natural theology, but to the real possibility of a natural theology of the regenerate. He also appears to have a sense that humanity in general, apart from the issue of sin and regeneration, does have enough logical and rational apparatus to develop some valid teachings concerning God, creation, and providence from examination of the natural order. Yet there is a double problem with natural theology. First, such theology is not saving: it exists as praise rather than proclamation. Second, it is not dependable in its religious result and contains errors concerning God and his work that can only be corrected through the use of Scripture. Here again, the problem of natural theology reflects the problem of the *imago Dei*; it is not utterly lost, but it provides no basis for man’s movement toward God.⁹³

⁹⁰ Richard A. Muller, *Post Reformed Reformation Dogmatics Vol.1. Prolegomena* (Grand Rapids: Baker Book House, 2003), 273. Cf. In his writings, Calvin never used the term *theologia naturalis*. Muller, *Prolegomena*, 273.

⁹¹ Concerning this, see Calvin, *Institutes*, I. i. 5-6.

⁹² Muller, *Prolegomena*, 275. For example, see Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, 308-09.

⁹³ Muller, *Prolegomena*, 276.

Indeed, while Kuyper and Bavinck explicitly deny the possibility of natural theology, Calvin makes no clear statements on the subject. Nevertheless, they all agree that natural theology cannot provide a saving knowledge of God.

6. The Ongoing Significance of General Revelation after the Fall

The insufficiency of general revelation and necessity of special revelation for human salvation raise a question for the next discussion. What is the significance of general revelation after sin entered in and special revelation was given to humanity? Kuyper tries to find a value of general revelation from the relation between general revelation and special revelation. As noted earlier, Kuyper claims that human beings need special revelation in order to find true knowledge of God. However, he denies the dualistic distinction of general revelation and special revelation: “This entire representation, therefore, as though grace had produced a knowledge of God of its own, which as competitor runs by the side of natural theology, must be most decidedly rejected. There can be no such special theology; it is simply unthinkable.”⁹⁴ Kuyper strongly affirms the organic relation between them.⁹⁵ General and special revelations have “a higher unity” and are connected to one another “by virtue of this unity and relationship.” This higher unity is found “(1) in God, (2) in man, and (3) in the purpose for which the life of grace, and consequently the special knowledge, comes forward.”⁹⁶

Kuyper claims that without the natural knowledge of God by the

⁹⁴ Kuyper, *Encyclopedia*, 374.

⁹⁵ Kuyper, *Encyclopedia*, 380.

⁹⁶ Kuyper, *Encyclopedia*, 376.

semen religionis, special revelation is not possible for humanity.⁹⁷ Special revelation unites itself to general revelation to make God known to humanity. Concerning this, Kuyper states as follows:

Special revelation does not begin, therefore, by ignoring what has already been effected by natural revelation, but unites itself to this in so positive a sense, that without these sparks (scintillae) or remnants (rudera) it were itself unthinkable; and for this reason Reformed Theology has ever resisted the Lutheran representation as though the sinner were merely “a stock or block.” If the “seed of religion” did not operate in the sinner, he would not be susceptible to special revelation.⁹⁸

Indeed, for Bavinck, the objective means of general revelation such as the sense of divinity or the seed of religion persist in sinners and they are foundations upon which special revelation is “embroidered.”⁹⁹

For Kuyper, special knowledge is, of course, a new and proper principium and it is different from general knowledge in quality. Nevertheless, special and general knowledge are one “in disposition of nature.”¹⁰⁰ He states that “You may not say, therefore: This is my natural revelation, in addition to which comes the special. For as a result, you obtain but one knowledge of God, the content of which has flowed to you from both sources, whose waters have mingled themselves.”¹⁰¹

According to Kuyper, the natural knowledge of God should be

⁹⁷ Kuyper, *Encyclopedia*, 307

⁹⁸ Kuyper, *Encyclopedia*, 376.

⁹⁹ Kuyper, *Encyclopedia*, 375.

¹⁰⁰ Kuyper, *Encyclopedia*, 376.

¹⁰¹ Kuyper, *Encyclopedia*, 377.

enriched by the special knowledge in order to bring a satisfying result.¹⁰² Just as general revelation cannot be separated from special revelation, he asserts that special revelation does not exist apart from general revelation. Even though it undergoes a degenerate development, general revelation is still significant in that “the special revelation is embroidered on the canvas of his natural knowledge of God itself.”¹⁰³ Kuyper states that “It must be indicated that the natural principium lays the foundation of all knowledge, and that the special principium either fails of its purpose or must adapt itself entirely to the provisions that are original in the creation.”¹⁰⁴ General revelation should not be ignored even after the fall. General revelation became insufficient because of sin. However, it is temporarily insufficient.¹⁰⁵ In God’s fundamental plan, it will last permanently, whereas special revelation “falls away” as soon as its task is accomplished.¹⁰⁶ Kuyper insists that “the eternally enduring knowledge of God, possessed by the redeemed, shall not be after the nature of the special, but according to the nature of the natural principium.”¹⁰⁷ The natural knowledge of God alone would ultimately survive.¹⁰⁸ In short, Kuyper finds the continuing significance of general revelation in that it provides the foundation for special knowledge of God. Yet, other than this point, he does not specifically

¹⁰² Kuyper, *Encyclopedia*, 375-77.

¹⁰³ Kuyper, *Encyclopedia*, 375.

¹⁰⁴ Kuyper, *Encyclopedia*, 378.

¹⁰⁵ Kuyper, *Encyclopedia*, 370.

¹⁰⁶ Kuyper, *Encyclopedia*, 369. For Kuyper, special revelation is also of temporary character and the role of special revelation is not to dismiss general revelation but to restore it. He explains this in detail by using the analogy of “throat and stomach,” and that of “scaffolding and gable.” Kuyper, *Encyclopedia*, 379.

¹⁰⁷ Kuyper, *Encyclopedia*, 369.

¹⁰⁸ Kuyper, *Encyclopedia*, 275.

discuss any further benefit of general revelation for human beings.

Unlike Kuyper, to my knowledge, Calvin does not explicitly mention the unitary relation between general and special revelations. Thus, he does not try to find a continuing significance of general revelation from the relation between the two revelations. Nevertheless, Calvin affirms ongoing values of general revelation in several respects. First of all, he insists that general revelation is significant in that the natural knowledge of the Creator through general revelation primarily results in inexcusability of sinners before God.¹⁰⁹ This point is found in many places of his writings. For example, when he deals with the opera Dei, Calvin states that “Therefore, we are justly denied every excuse when we stray off as wanderers and vagrants even though everything points out the right way.”¹¹⁰ His discussion of general revelation certainly shows that inexcusability is the primary importance of it.¹¹¹ Calvin addresses other significances of general revelation as well. He notes that, because of God’s general grace, the natural capacities remaining in the image of God make it possible to understand God’s truth in science, medicine, and the like.¹¹²

Furthermore, Calvin speaks of the importance of general revelation as a point of contact with non-believers.¹¹³ His teaching about a point of contact is clearly found in many contexts. For example,

¹⁰⁹ Calvin, *Institutes*, I. iv. 1; 48.

¹¹⁰ Calvin, *Institutes*, I. v. 15; 69.

¹¹¹ Wilhelm, Niesel, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (Philadelphia: Westminster Press, 1956), 49.

¹¹² Calvin, *Institutes*, II. ii. 13; 271-72

¹¹³ It is widely debated among scholars. However, it is beyond the scope of this study to deal with previous scholarly debates on it. Concerning this, see G. E. Breshears, *Faith and General Revelation in the Tradition and Theology of G. C. Berkouwer* (Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, 1984), 72-81.

in his exposition of Paul's speeches to the Gentiles in Acts 14, Calvin states as follows:

We know that in teaching the right order requires a beginning to be made from things that are better known. Since Paul and Barnabus were preaching to Gentiles, it would have been useless for them to attempt to bring them to Christ at once Therefore they had to begin from some other point, not so remote from common understanding, so that, when assent was given to that, they could then pass to Christ.¹¹⁴

Likewise, Calvin teaches that one cannot reach a true knowledge of God only from the testimonies of general revelation.¹¹⁵ However, he clearly argues that although it is seriously perverted and suppressed, one can use the natural knowledge of the Creator as an initial common ground for the preaching of the gospel.¹¹⁶

Calvin also speaks of the usefulness of natural knowledge as the so-called theistic proofs for Christians.¹¹⁷ The elements of the theistic proofs through general revelation are clearly presented throughout his works.¹¹⁸ For example, in his interpretation of Psalm 19, Calvin explains:

David shows how it is that the heavens proclaim the glory of God, namely, by bearing open testimony that they have not been put together by chance, but were wonderfully created by the supreme

¹¹⁴ Calvin, *Commentary on Acts*, vol. 2, 10-11.

¹¹⁵ Calvin, *Commentary on Acts*, vol. 2, 13.

¹¹⁶ Calvin, *Commentary on Acts*, vol. 2, 13.

¹¹⁷ This was also deeply controversial issue among scholars. Concerning the debates, see Breshears, *Faith and General Revelation*, 82-89.

¹¹⁸ This is particularly case in the fifth chapter of the first book of Calvin's *Institutes*.

Architect... the beautiful arrangement and wonderful variety which distinguish the courses and station of the heavenly bodies, together with their beauty and splendor which are there manifest in them, cannot but furnish us with an evident proof of his providence.¹¹⁹

Calvin does not try to prove the existence of God apart from God's special revelation by means of reason.¹²⁰ As we have seen earlier, he repeatedly affirms that fallen humanity cannot attain true knowledge of God without the illumination of the Holy Spirit through special revelation. According to Calvin, the primary utility of the proofs is to "destroy the arrogance of the sinners who refuse to honor God who reveals himself as Creator to all humanity through general revelation."¹²¹ The theistic proofs through general revelation result in inexcusability for the sinner.

Bavinck also discusses ongoing benefits of general revelation even after the fall in many regards. In *Our Reasonable Faith*, Bavinck states that one should avoid not only the errors of overestimation of the value of general revelation but also underestimation of the value of it.¹²² Namely, general revelation must not be overvalued because it does not contain a saving knowledge of Jesus Christ.¹²³ At the same time, it must not be underestimated because it is part of "God's continuing revelation in general."¹²⁴ On this basis, Bavinck divides the value of general revelation into two parts: the significance for

119 John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, vol.1, trans. James Anderson (Edinburgh: Edinburgh Printing Company, 1845), 309.

120 Calvin, *Institutes*, II. i. 18; 208.

121 Breshears, *Faith and General Revelation*, 89.

122 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 44.

123 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 44.

124 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 44.

the heathen world, and for Christianity.

Regarding the significance for non-believers, Bavinck first of all claims that even though they are severely perverted and darkened by the effects of sin, we can find much truth and wisdom in the heathen religions and philosophies.¹²⁵ He explains that since God continues to reveal himself to humanity through general revelation even after the fall, it is possible for them to have a great deal of truth and wisdom in them. If we do not acknowledge the significance of general revelation, we cannot explain the existence of these truths in the heathen religions and philosophies.¹²⁶ Thus, we should not undervalue the ongoing importance of general revelation. In order to prove this, Bavinck enumerates numerous biblical passages regarding an illumination of the Logos, a working of God's spirit behind the Heathen.¹²⁷

Bavinck also entirely agrees with Calvin's understanding of the primary utility of general revelation for fallen humanity. He insists that the result of general revelation is that fallen humanity was left without excuse before God. Concerning this, Bavinck states as follows:

The Holy Scripture teaches that God reveals himself certainly, consciously and intentionally in nature and history, in heart and conscience of man, and it adds that whenever man does not acknowledge or understand this revelation because of the

¹²⁵ Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 169.

¹²⁶ Concerning this truth in the heathen world, see Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 170-92; Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 45-55.

¹²⁷ Bavinck presents passages such as Gen.6:17; 7:15; Ps.33:6; 104:30; 139:2; Job 32:8; Eccl.3:19; Prov.8:22f; Mal. 1:11, 14; John 1:9; Rom.2:14; Gal.4:1-3; Acts 14:16, 17; 17:22-30. Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 318.

darkening of his understanding, it therefore makes him without excuse.¹²⁸

Concerning the significance of general revelation for Christians, Bavinck discusses three points. First, he teaches that it serves as “a point of contact” for gospel.¹²⁹ Since the truth through general revelation provides common ground for all humans, Christians can meet all non-Christians on that foundation:

In general revelation he still has a point of contact (aanknoopingspunt) with all who bear the name man. As a classic propaedeutics lays a common basis among all men of science, so general revelation holds all men together despite differences in religion...general revelation prevents man from reducing himself to beast. It binds him to the transcendental world. It maintains in him the idea that he is created in God' image so that he finds not rest other than in God. Revelatio generalis keeps humanness in order that he may be found and restored by Christ.¹³⁰

Indeed, for Bavinck, general revelation functions as “a point of contact” by providing a vast common ground. Again, we see that Bavinck follows Calvin's line of thought.

Second, general revelation is still significant because it provides the basis of the theistic proofs. Here, Bavinck neither overvalues nor undervalues the value of the theistic proofs again.¹³¹ As with

¹²⁸ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 319. Cf. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 59-60.

¹²⁹ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 321-22.

¹³⁰ Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 321-22. Cf. Bavinck, *Calvin and Common Grace*, 103.

¹³¹ Bavinck, *Reformed Dogmatics* II, 76. Concerning his discussion of the theistic proofs, see Bavinck, *Reformed Dogmatics* II, 60-80; Bavinck, *Our Reasonable Faith*,

Calvin, he insists that one cannot come to a true belief in God by means of such proofs. As opposed to the possibility of natural theology, Bavinck strongly claims that “the proofs, taken as real proofs, are not sources, but rather products of faith.”¹³² Thus, he states as follows:

Although the proofs may be insufficient to move someone to believe in the truth of Christianity, on the other hand belief in that truth would certainly have no right to exist if this revelation could be proved unhistorical. For faith is not only trust, it is also knowledge and assent and cannot live by cunningly devised fables.¹³³

Nevertheless, the testimonies of God’s existence have significance for the Christian.¹³⁴ In particular, Christians can use these proofs as weapons to repel the inadequacy of other philosophies and religions:

Christian theologians have always made use of these proofs in order to silence opponents and clear a way for faith. They give the defenders of Christianity the weapons with which to repel all kinds of scientific attacks. These proofs enable them to skillfully defend themselves against criticism that subjects the object of their faith to science.¹³⁵

Third, general revelation is significant for the Christian in that it

40-42, and Herman Bavinck, *Certainty of Faith* (St. Catharines, Ontario: Paideia Press, 1980), 57-60.

132 Bavinck, *Reformed Dogmatics* II, 90.

133 Bavinck, *Certainty of Faith*, 59.

134 Bavinck, *Reformed Dogmatics* II, 90-91; Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 41-42.

135 Bavinck, *Certainty of Faith*, 58.

binds together “nature and grace,” and “creation and re-creation.”¹³⁶ By affirming general revelation, Bavinck argues that the religious life is not separated from the ordinary human life, the image of God does not become a *donum superadditum*, the supernatural is not foreign to human nature, grace does not stand hostile to nature, and Christianity retains its catholicity.¹³⁷

Meanwhile, in a similar vein to Kuyper, Bavinck also avoids the dualistic distinction between general and special revelations. And he emphasizes the organic unity between them. Bavinck argues that God’s self-revelation is “one single historical and organic whole.”¹³⁸ For him, general revelation and special revelation are, of course, essentially distinguished from each other. While all nature and human history disclose God as the Creator, a special revelation reveals God as the Triune God, God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit. Unlike general revelation, special revelation is historical and progressive for centuries and reaches its climax in Jesus Christ. In Christ, God himself comes to earth to save us. And He communicates truth and doctrine to humanity through this revelation. These are unique characteristics of special revelation that distinguish itself from general one.¹³⁹ However, for Bavinck, general and special revelations are ultimately related and connected because the Creator and Redeemer are one.¹⁴⁰ This shows that Bavinck and Kuyper share a similar view concerning the organic unity between general and special revelations. In spite of the similarity, Bavinck does not seek

136 Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 322.

137 Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 322.

138 Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 340.

139 Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 342–46.

140 Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 342.

to find a value of general revelation from the relation between general and special ones. That is, he makes no mention of it.

In short, regarding the value of general revelation, Kuyper states that general revelation is significant in that the special revelation is “embroidered” on the foundation of his natural knowledge of God itself.¹⁴¹ In contrast, Calvin and Bavinck state more benefits such as theistic proofs and a point of contact which Kuyper does not mention in his work. This indicates that even though all three theologians essentially agree on the subject of general revelation, there is more positive attitude of general revelation in Calvin and Bavinck than in Kuyper.

IV. The Problem of the Previous Scholarship on the Theology of General Revelation in Calvin and Kuyper

It has been a generally held belief that Kuyper’s theology is posited squarely within the classic Reformed faith. However, in his *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues*, Bruce A. Demarest claims that Kuyper’s doctrine of general revelation is in more continuity with Barth than Calvin. He particularly argues that considering the issue of utility of general revelation and the knowability of God through general revelation reveals that Kuyper was closer to Barth than to Calvin.¹⁴²

However, Demarest’s argument is problematic in several points. First of all, unlike Barth, Kuyper does not utterly deny general

¹⁴¹ Kuyper, *Encyclopedia*, 375.

¹⁴² Demarest, *General Revelation*, 141; 244.

revelation. Kuyper explicitly claims that God's revelatory activity through general revelation continues even after the fall. Second, Demarest argues that Kuyper and Barth share the same view in denying the usefulness of general revelation. Kuyper, however, does not completely deny the utility of general revelation. It is true that as Demarest points out, Kuyper does not mention the point of contact between fallen humanity and holy God through general revelation. Nevertheless, Kuyper affirms the ongoing significance of general revelation as the foundation of special revelation. Moreover, even though he does not clearly say that it has to do with a utility of general revelation, Kuyper, in a similar vein to Calvin, clearly states that natural knowledge of God only leaves human beings "without excuse" before God.¹⁴³ Third, Demarest insists that for both Kuyper and Barth, since the rational ability of human beings to know God was destroyed by sin, they could only know God through supernatural experience. Kuyper, however, insists that although they cannot reach a 'saving' knowledge of God only through general revelation, fallen human beings still can see and perceive some knowledge of God through general revelation. For instance, Kuyper clearly states that "Thanks to common grace ... knowledge of God is still possible" and "has been found in generous measures in the midst of paganism, in its mysteries as well as with its poets and philosophers."¹⁴⁴ In Kuyper's understanding, the problem is that human sinfulness distorts general knowledge of God into idolatry and false philosophy. And this is what Calvin exactly recognizes in his doctrine of general revelation as well.

¹⁴³ Kuyper, *Encyclopedia*, 302.

¹⁴⁴ Kuyper, *Encyclopedia*, 302.

Overall, in addition to all these, Kuyper in fact expressed standard Reformed views on most of the key features of the classic Reformed view of general revelation. As we have already seen, contrary to Demarest, Kuyper is essentially in agreement with Calvin on the subject of general revelation.¹⁴⁵ It is erroneous to connect Kuyper with Barth because of the former's less positive stance on the usefulness of general revelation after Adam's fall. It is true that in comparison to Kuyper, Calvin formulates his ideas on the subject in more positive ways. However, considering the whole picture, this is only a small difference. Moreover, Kuyper's substantial disagreement with many aspects of Barth's doctrine of general revelation must be acknowledged. Consequently, Kuyper's theology of general revelation follows more closely that of Calvin's, more in continuity with the classic Reformed tradition than with the characteristics of Barth's.

V. Conclusion

Having examined general revelation in the theology of Kuyper in comparison with Calvin and Bavinck, we can conclude this study by reviewing similarities and differences among them. First of all, there are many lines of continuity between Calvin, Kuyper and Bavinck. All three men emphasize the objective reality of general revelation. They all believe that creation and history manifest numerous truths about the sovereign God. God is the subject, the

¹⁴⁵ Cf. Richard Muller, "General Revelation and Contemporary Issues by Bruce Demarest, A Review." *Reformed Journal* 33 (July, 1983), 31.

purpose and the content of general revelation. General revelation comes through certain means which mediate the revelation to human beings. Three theologians stress the *opera Dei* in creation and providence as a means of this revelation to reveal God's power and divinity. All agree on the reality of the *sensus divinitatis* as a means of general revelation, as well.

All three theologians insist that despite the objective sufficiency of general revelation, the effects of sin are so devastating that general revelation never produce any saving knowledge of God apart from regeneration through special revelation. The revelation of God's power and divinity becomes a revelation of wrath. Human reason is darkened by sin until the illumination of the Holy Spirit opens the eyes. In this sense, even though Calvin neither explicitly affirms nor denies it, Kuyper and Bavinck strongly deny any possibility of natural theology. Accordingly, all these continuities show that, contrary to Demarest's argument, Kuyper is clearly line with the classic Reformed tradition.

However, there are also the elements of differences between Calvin, Kuyper and Bavinck. For example, in the case of conscience, we find a difference among them. Whereas Calvin and Bavinck see conscience as a faculty within all persons that testifies to the part of God's law, particularly of the Second Table yielding another voice of the judgment of unrighteousness, Kuyper does not mention conscience a means of general revelation.

Another area of difference concerns the significance of general revelation. All three affirm the continuing significance of general revelation after the fall. However, unlike Kuyper, Calvin and Bavinck are more open to the benefits of general revelation such as theistic

proofs and a point of contact. This reveals that Calvin and Bavinck retain a more positive view of the knowledge of God through general revelation than Kuyper. In spite of these differences, however, it is certain that the similarities far outweigh the differences. Therefore, even though Kuyper has a different view from Calvin and Bavinck in some small respects, Kuyper still works as a Reformed theologian.

[Bibliography]

Primary Sources

- Bavinck, Herman. *Calvin and Common Grace*. Scarsdale, NY: Westminster, 1996.
- _____. *Certainty of Faith*. St. Catharines, Ontario: Paideia Press, 1980.
- _____. *Reformed Dogmatics: Prolegomena* Vol. I. ed. John Bolt. trans. John Vriend. Grand Rapids: Baker Book House, 2003.
- _____. *Reformed Dogmatics: God and Creation* Vol. II. ed. John Bolt. trans. John Vriend. Grand Rapids: Baker Book House, 2004.
- _____. *The Doctrine of God*. trans. William Hendricksen. Grand Rapids: Baker Book House, 1977.
- _____. *Philosophy of Revelation*. trans. G. Vos, N. Steffens, and H. Dosker. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- _____. *Our Reasonable Faith*. trans. Henry Zylstra. Grand Rapids: Baker Book House, 1977.
- Calvin, John. *Commentary on Acts*. ed. D. W. Torrance & T. F. Torrance. trans. John W. Fraser. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- _____. *Commentary on the Book of Psalms*. trans. James Anderson. 5 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.
- _____. *Institutes of the Christian Religion*. ed. John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Kuyper, Abraham. *A Centennial Reader*. ed. James D. Bratt. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- _____. *Encyclopedia of Principles of Sacred Theology*. trans. J. Hendrik De Vries with an Introduction by Benjamin B. Warfield. New York: Charles Scribner's Sons, 1898; repro. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- _____. *The Natural Knowledge of God*. translated and annotated by Harry

Van Dyke. *Bavinck Review* 6 (2015), 73-112.

Secondary Sources

- Berg, Frank Vanden. *Abraham Kuyper*. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.
- Breshears, Gerry Everett. "Faith And General Revelation In The Tradition And Theology of G. C. Berkouwer." Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, 1984.
- Cooper, John W. "Review of General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues." *Calvin Theological Journal*. 18/1 (1983), 236-239.
- Demarest, Bruce. *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Harris, Harriet A. "A Diamond in the Dark: Kuyper's Doctrine of Scripture." In *Religion, Plualism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*. ed. Louis E. Lugo, 123-144. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- _____. "The Dutch Influence." In *Fundamentalism and Evangelicals*, 205-232. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- _____. "Kuyperians and Warfieldians." In *Fundamentalism and Evangelicals*, 233-278. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Kuyper Reconsidered: Aspects of his Life and Work*. ed. Cornelis van der Kooi & Jan de Bruijn. Amsterdam: VU Uitgeverij. 1999.
- Niesel, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. trans. Harold Knight. Philadelphia: Westminster Press, 1956.
- Masselink, William. *General Revelation and Common Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.
- McGoldrick, James Edward. *God's Renaissance Man: The Life and Work of Abraham Kuyper*. Auburn: Evangelical Press, 2000.
- Muller, Richard A. "Kuyper and Bavinck on Natural Theology." *Bavinck Review* 10 (2019), 5-35.

- _____. "Review of General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues." *Reformed Journal* 33 (1983), 30-31.
- _____. *Post Reformed Reformation Dogmatics Vol.1. Prolegomena*. Grand Rapids: Baker Book House, 2003.
- Ratzsch, Del. "Abraham Kuyper's Philosophy of Science." *Calvin Theological Journal* 27/2 (1992), 277-302.
- Sutanto, Nathaniel Gray. "Neo-Calvinism on General Revelation: A Dogmatic Sketch." *International Journal of Systematic Theology* 20/4 (2018), 495-516.

[초록]

하나님을 어떻게 알 수 있는가? : 아브라함 카이퍼의 일반계시론에 대한 연구

유정모

(헝볼트리니티신학대학원대학교, 조교수, 역사신학)

본 논문의 목적은 타락 후 일반계시의 중요성 및 불충분성에 대한 이해를 중심으로 아브라함 카이퍼(1837-1920)의 일반계시론에 대해 연구하는 것이다. 특별히 본 논문은 카이퍼의 일반계시론을 개혁주의 전통의 배경 속에서 이해하기 위해서 대표적인 개혁파 신학자인 존 칼빈(1509-1564)과 헤르만 바빙크(1854-1921)의 일반계시론과 비교하여 연구한다. 이러한 비교 연구는 다음과 같은 두 가지 결론을 보여준다. 첫째, 카이퍼, 칼빈, 바빙크는 타락 후에도 일반계시가 인간에게 여전히 주어지고, 이를 통해 불신자들도 어느 정도 하나님에 관한 지식을 얻을 수 있으며, 타락 이후에도 여전히 유용성이 있다고 주장한다. 하지만 이들 모두는 타락의 영향 때문에 특별계시를 통한 중생이 없이는 인간이 일반계시를 통해 구원에 이르는 것은 불가능하다는 점에 모두 동의한다. 이러한 사상들은 카이퍼의 일반계시론은 칼빈이나 바빙크의 일반계시론과 본질적으로 일치함을 보여준다. 따라서 이전 학계의 평가와는 달리 카이퍼의 일반계시론은 칼 바르트(1886-1968) 보다는 역사적 개혁주의 전통과 연속선상에 있다. 둘째, 카이퍼, 칼빈, 바빙크는 일반계시론에 있어서 대체로 일치되는 견해를 보이지만 칼빙과 바빙크는 카이퍼보다 일반계시에 대해 좀 더 긍정적인 입장을 취한다. 이러한 차이점은 타락 후에도 계속되는 일반계시의 중요성에 대한 논의에서 분명하게 확인된다. 하지만 이 세 신학자들의 비교연구는 이들의 일반계시론에서 발견되는 차이점이 크지 않고, 전체적으로 볼 때 카이퍼의 일반계시론이 전통적 개혁주의 신학의 입장을 충실하게 따르고 있음을 입증한다.

키워드: 카이퍼, 칼빈, 바빙크, 바르트, 일반계시, 하나님에 대한 지식

William Jennings Bryan the Fundamentalist in the Scopes “Monkey” Trial

Chang Hoon Kim

(Hyangsang Church, Associate Pastor, New Testament)

- I. Introduction
- II. Bio of William Jennings Bryan
- III. Context of the Scopes Trial
- IV. Events Leading up to Trial
- V. Bryan the Fundamentalist in the Scopes Trial
- VI. Aftermath of the Scopes Trial
- VII. Conclusion

[Abstract]

This article delves into the influence of the so-called Scopes “monkey” trial upon the reputation of conservative Christianity in American society and the role of a Christian fundamentalist named William Jennings Bryan in the trial. This trial occurred in the year of 1925 as a test case devised by ACLU to challenge the newly established Butler Act, which prohibited all public schools in the state of Tennessee from teaching evolutionism. Although Bryan as a representative of American fundamentalists, who treasure biblical inerrancy and biblical literalism, did his best in the trial not only to champion Christian fundamentalism and creationism but also to object to biological and sociological Darwinism, he was not well-prepared enough to answer Clarence Darrow’s strategically devised interrogations. Even though Bryan needed the help of theological, geological and scientific professionals, he did not have any help and fought a lonely fight at the arena. His lack of the rationality and logicity in his response to Darrow’s interrogation and his negative attitude to science caused American society to see the fundamentalists as anti-intellectual and ignorant. Although the fundamentalists won legal victory at the court, they met with a psychological defeat at the city of Dayton. It turned out that this trial was a disaster in terms of the social reputation of conservative Christianity. Since the Scopes trial evangelicals and fundamentalists became reluctant to be involved in social issues and it is not still certain that they regained the credibility from

American public. Therefore, William Jennings Bryan in the Scopes trial teaches us that Christian conservatives cannot be too careful and wise in defending Christian doctrines and values in public arena.

키워드: The Monkey Trial, The Scopes Trial, William Jennings Bryan, Antievolution movement, fundamentalist, fundamentalism

논문투고일 2020.07.31. / 심사완료일 2020.09.01. / 게재확정일 2020.09.03.

I. Introduction

The Scopes Trial was a public performance in which two celebrated gentlemen, William Jennings Bryan and Clarence Darrow, supporting respectively the opposing thoughts, i.e. creationism and evolutionism, dueled with each other. Ironically, the person, John T. Scopes, who gave the trial a name, was not in fact the protagonist of the trial by whom the public was attracted. Most people were not actually interested in figuring out whether John Scopes had really taught evolution in biology class because they knew that the trial was intentionally dramatized in order to show the whole nation, or the whole world, “a confrontation between charismatic personalities.”¹ Both the prosecution team and the defense team attempted to “shape public perceptions of their opponents both within and outside of the courtroom” and “find ways to package the outcome of the case to have maximum effect on public policy” by using strategic dramaturgy.²

Bryan acted on the stage as the symbol of the fundamentalists and attempted to protect Christian value in the middle of the secularization of American society. He thought that America was established on the grounds of Christian values and Christianity should still play an important role in determining what is right or wrong. On the other hand, Darrow was the champion of the secularism and liberation from the Christian initiative in American society. He thought that Christian doctrine and value did not have to play a

1 Michael Lienesch, *In the Beginning: Fundamentalism, the Scopes Trial, and the Making of the Antievolution Movement* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2007), 140.

2 Lienesch, *In the Beginning*, 141.

major role in determining the content of education in public school because the United States is not a theocracy. For him, science should and can be the impartial criterion in public education.

This paper will look into William Jennings Bryan as a fundamentalist and the Scopes trial which is the most important event for both him and American fundamentalists. We are going to cover Bryan’s bio, the context of the Scopes trial, the events leading up to the trial, Bryan’s portrayal as fundamentalist in the trial, and then finally the aftermath of the trial.

II. Bio of William Jennings Bryan

William Jennings Bryan was born in Salem, Illinois, on March 19, 1860. His father, Silas Bryan, was a literate and pious attorney who also served as a judge. His mother, Mariah Jennings Bryan, homeschooled Bryan in order to develop his belief in the Bible and he remained faithful to his faith as a Presbyterian until his death.³

Even when he was an undergraduate at Illinois College, he was recognized as an orator because of his euphonious voice and sense of the dramatic. He earned his bachelor’s degree in 1881 and a law degree in 1883 from Union College of Chicago. He married Mary Baird, his college fellow, in 1884 and began his career as a lawyer in Jacksonville, Illinois. Mary Bryan also studied law and passed the bar and collaborated with him.⁴

In 1887 the Bryans moved to Lincoln, Nebraska, where he was

³ Anne Janette Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”* (Detroit, MI: Omnigraphics, 2006), 111.

⁴ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 111.

elected to represent Nebraska in the U.S. House of Representatives. Bryan was re-elected as a congressman in 1892 and became “a vocal champion of a variety of liberal political causes” such as reform of personal income tax system, government ownership of railroads, federally insured bank accounts, women’s suffrage, unionization, and passage of a corporate income tax.⁵ Although his ideals were not realized during his life, he never gave up realizing them. As a result, just as Paolo Coletta points out, many of Bryan’s innovations were instituted after his death. In particular Franklin Roosevelt’s “New Deal” program owed much to Bryan.⁶

After his service in Congress during two terms, Bryan ran for a U.S. Senate seat in Nebraska. But he did not get it because at that time senators were not elected by citizens’ vote but by the state legislative bodies. However, Bryan did not give up and began to write in periodicals and deliver speeches in town halls and churches around the country. Hearing his speeches touching ordinary working Americans’ lives, many people became his life-long supporters.⁷

In 1896 Bryan was named a delegate to the Democratic National Convention, gave a closing speech on the silver standard, and gave the audience a strong impression with his eloquent and powerful speech. Finally, he was named the party’s presidential nominee and ran for the presidency, which ended up losing election by 600,000 votes. While running for presidency two more times, he insisted that the government should take a larger role in addressing social issues. Although he never won the presidential election, his Democratic idea

5 Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 112.

6 Paolo E. Coletta, *William Jennings Bryan Political Puritan, 1915-1925* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1969), 292-93.

7 Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 112.

became influential on the intervention of government in prospering the working class.⁸

It was Bryan's deep religious conviction that guided his actions throughout his long public career. In 1913, he was appointed to be Secretary of State by President Woodrow Wilson. But he had different opinions with Wilson and other administration officials over the issue of entry into World War I. Bryan consistently objected to participating in the war because of Christian concern for blood spilled by "brother against brother."⁹ Even when German submarine torpedoed American luxury cruise ship *Lusitania* on May 7, 1915, Bryan did not agree to participate in the war. After all, Bryan resigned his office on June 8, 1915 because he found he and Wilson differed irreconcilably. However, once the United States entered World War I against Germany in 1917, he supported his country.¹⁰

Bryan was also a leading supporter of the Eighteenth Amendment to the U.S. Constitution, which was also known as the Prohibition Amendment. This law banned the transaction of alcoholic beverages from 1920 until 1933. It gained a widespread support of voters in the Bible Belt and other rural areas. But urban Americans defied the law while relatively much more rural Americans supported it.¹¹

While Bryan was regarded as progressive in the political issues, his attitude to the religious issues was very conservative, that is, fundamental. Because of Bryan's progressiveness in politics, William Smith contends that "he had more in common with the advocates of the Social Gospel than with the Fundamentalist."¹² When people

8 Johnson, *The Scopes "Monkey Trial"*, 113.

9 Johnson, *The Scopes "Monkey Trial"*, 113.

10 Johnson, *The Scopes "Monkey Trial"*, 114.

11 Johnson, *The Scopes "Monkey Trial"*, 114.

asked about how he could hold on to these two different attitudes simultaneously, he answered as follows:

People often ask me why I can be a progressive in politics and a fundamentalist in religion. The answer is easy. Government is man-made and therefore imperfect. . . if Christ is the final word, how may anyone be progressive in religion? I am satisfied with the God we have, with the Bible and with Christ.¹³

When Bryan moved to Florida for health problem, he had an opportunity to get involved in Chautauqua lecture circuit which was itinerant program for adult education especially rural area in the United States. One of his favorite topics on the Chautauqua circuit was the danger of evolutionary theory. From then on, he consistently opposed the teaching of evolutionism in public schools. The primary reason of his objection to evolutionism was his concern that evolutionism would threaten children's faith in God. But he was also concerned that it would contribute to the acceptance of eugenics, or the so-called "natural selection" of the "fittest" humans.¹⁴ If eugenics is widely accepted, he thought, acts of horrible evil might take place in this world. As he feared, 20 years later, the execution of six million Jews in Holocaust was rationalized by the eugenic ideas of Nazis.¹⁵

Bryan continued to encourage the state governments to enact laws prohibiting teaching evolution in public schools. He argued that since

12 Willard H. Smith, *The Social and Religious Thought of William Jennings Bryan* (Coronado Press, 1975), 167.

13 Smith, *The Social and Religious Thought*, 18.

14 Johnson, *The Scopes "Monkey Trial"*, 114.

15 Johnson, *The Scopes "Monkey Trial"*, 114.

ordinary citizens paid for the fund with which public schools were operated, they had the right to choose what their children learned at public school. If a majority of people were against the evolution, teachers of public schools should not teach what citizens did not want them to teach. This contention of Bryan’s received many American communities, especially those in the South and the Midwest.¹⁶

When Tennessee lawmakers decided to pass the Butler Act in 1925, he expressed great satisfaction. But the law became the incentive to the long battle over the teaching of evolution in public schools and reached its peak in 1925 in the inactive town of Dayton, Tennessee.¹⁷

III. Context of the Scopes Trial

1. Bishop Ussher’s Calculation of Creation Date

In the 1920s many American fundamentalists were influenced by a creation timeline authored by Bishop James Ussher, a prominent seventeenth-century theologian in the Church of Ireland. As a result of his investigation of the dates shown in Middle Eastern history, including the reigns of ancient Babylonian kings, and the ages of the patriarchs in the Old Testament, he concluded that the creation occurred on Sunday October 23, 4004 B.C. The fact that some versions of the King James Bible, including the one on the judge’s desk at the Scopes trial, included Ussher’s calculation in its appendix

¹⁶ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 114-15.

¹⁷ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 115.

shows how much influential his dating of creation was to American believers.¹⁸

However, scientists after nineteenth century believed that the earth is far older than Ussher had claimed. From his study of fossils, French anatomist Georges Cuvier argued that the history of the earth is lengthy as for some species to become extinct. Nineteenth century French scientist, Jean-Baptiste Lamarck, argued that “species could undergo genetic changes if their environments changed around them.”¹⁹ He also went on to argue that “animals were capable of passing beneficial traits along to their offspring.”²⁰

2. Charles Darwin and Survival of the Fittest

As a passenger on HMS Beagle from 1831 to 1836, Darwin travelled to South America and the Pacific islands, collecting thousands of specimens of animals and plants. In particular, he learned that the finches in the Galapagos islands, which he thought were from different families because of their different appearance, were all from the same family. From this kind of investigations, he conceived the theory of evolution by natural selection. The gist of this theory in his work *The Origin of Species by Natural Selection* (1859) was “survival of the fittest,” which meant that animals would change gradually over the long period of time because the “fittest” in any given environment – those with genetic traits that gave them a survival advantage over their contemporaries – would leave more offsprings.

¹⁸ Peter J. Bowler, *Monkey Trials and Gorilla Sermons: Evolution and Christianity from Darwin to Intelligent Design* (Reprint.: Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 34.

¹⁹ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 8.

²⁰ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 8.

On the other hand, other members of the species without these important genetic traits would be at a competitive disadvantage and would gradually be extinct.²¹

Many nineteenth-century Christians felt threatened by Darwin’s theory of evolution because his theory seemed like a challenge to the biblical notion that merciful God created animals and people. They thought that Darwin’s evolutionary theory regarded the world as a cruel place in which individuals contested against each other to be the “fittest” without intervention of God. They were also offended by Darwin’s contention that human beings had descended from anthropoid ape, probably in Africa.²²

While some liberal Christians attempted to reconcile the evolution and Biblical teaching, fundamentalists disagreed with this effort because Darwin’s evolutionary theory, to them, was challenging the authority of the Bible and Genesis account of creation and was blasphemous to God and insulting to human being.²³ However, many scholars were trying to find the “missing links” which can prove the development of the human species.²⁴

3. Social Darwinism

Charles Darwin’s notion of the “survival of the fittest” influenced eugenic idea that human race, through selective breeding of people, should accomplish “master race” by sterilizing disable people, alcoholics, and the mentally retarded people. Among representative

²¹ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 9.

²² Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 9.

²³ Tony J. Hayes, “William Jennings Bryan and the Scopes Trial” (MA Thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1996), 16.

²⁴ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 10.

supporters was George W. Hunter who argued that those people are “parasites.”²⁵

Hundreds of families such as those described above exist today, spreading disease, immorality, and crime to all parts of this country. The cost to society of such families is very severe. Just as certain animals or plants become parasitic on other plants or animals, these families have become parasitic on society. They not only do harm to others by corrupting, stealing, or spreading disease, but they are actually protected and cared for by the state out of public money. Largely for them the poorhouse and the asylum exist. They take from society, but they give nothing in return. They are true parasites.²⁶

This idea was widely supported at the turn of the twentieth century and contributed, whether directly or indirectly, to the brutal genocide of the Nazis during World War II.²⁷

Meanwhile, Darwinism extended its effect on American and European societies. The notion of “survival of the fittest” became the rationale of the success of the rich and the educated. “Social Darwinism allowed the wealthy few to rationalize their accumulation of vast fortunes, even as they paid their workers subsistence wages and used violence and intimidation to keep union organizers out of their factories.”²⁸ The gap between the factory owners and their laborers was not closed in late 19th century and early 20th century.

²⁵ George William Hunter, *A Civic Biology* (Woodstock, GA: American Book Company, 1914), 263.

²⁶ Hunter, *A Civic Biology*, 263.

²⁷ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 12.

²⁸ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 12.

Reform movement arose to object to the exploitation of workers and reformers strived to sway the distorted public opinion.²⁹

Bryan was one of the leaders of this reform movement. As a renowned politician, he championed many reformative values such as women’s suffrage, the right of workers to organize their unions, the termination of monopolies, and debt remission for poor farmers. Although he failed to become president at three elections, Bryan was nicknamed “The Great Commoner” and beloved by millions of followers.³⁰

What is interesting is the fact that Bryan combined his political liberalism with his conservative Christianity. While some may think that this combination is somewhat inconsistent, there is, as Lawrence Levine states, a clear coherence of thought that can be witnessed throughout his life.³¹

Interestingly enough, Clarence Darrow was widely known as a legal champion of laborers because he defended union leaders in many remarkable cases such as that of Eugene Debs and the Pullman rail workers in 1894, the Woodworkers’ Union in 1898, and the murder trial of a radical Socialist union leader named William “Big Bill” Haywood in 1908.³²

Although Bryan and Darrow contested against each other as proponents of different thoughts, it is true that they shared much with each other in that both of them were much interested in defending the poor and weak such as laborers, farmers, women, etc.

²⁹ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 13.

³⁰ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 13.

³¹ Lawrence W. Levine, *Defender of the Faith* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 364.

³² Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 13.

IV. Events Leading up to Trial

1. The ACLU Declares to Challenge the Butler Act

When Tennessee lawmakers established the Butler Act, national opinions were sharply divided. Antievolution League and the WCFA (World's Christian Fundamentals Association) provided support to lawmakers while the National Education Association, American Association for the Advancement of Science, and ACLU (American Civil Liberties Union) aided the opponents of the law. Small town and rural weeklies usually supported the law while most big city and statewide daily papers opposed it. In addition, even ordinary people could be found on either side of the two positions. Protestant denominations were also divided into two, with Southern Baptists and Presbyterians supporting antievolution efforts and Northern Baptists, Congregationalists, Episcopalians, and Methodists expressing their opposition.³³

In particular, among the opposing groups, the ACLU was the one and only organization actively involved in legal challenge to the law. This organization was founded by Roger Baldwin when he was provoked by the Espionage Act and the Sedition Act devised by President Woodrow Wilson's Justice Department intending to crush "disloyalty" to the war effort during the World War II. The ACLU concluded that the Butler Act "violated both freedom of speech and the rights of labor for teachers" and decided to launch a test case

³³ Edward J. Larson, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion* (New York, NY: Basic Books, 2006), 132.

against the Butler Act at its own expense and advertised in Tennessee newspapers in order to search a defendant.³⁴ “We are looking for a Tennessee teacher who is willing to accept our services in testing this law in the courts. ... Distinguished counsel have volunteered their services. All we need now is a willing client.”³⁵

2. Daytonians Scheme to Invite the Trial to Put Dayton on the Map

Having heard about the ACLU’s advertisement on the challenge against the Butler Act, all large cities, such as Memphis, Nashville, and Knoxville, did not respond to the suggestion. Interestingly, the only response came about in the unexpected sleepy village, Dayton, Tennessee, where a small group of people, led by George Rappleyea, manager of the local mines, gathered together and plotted to bring the test case to their small village. The plotters of Dayton thought that the test case would enhance a national, or maybe worldwide, interest and it would boost not only its publicity but also economy. They discussed who would become the defendant, and asked a young man named John T. Scopes if he was willing to help their plot and received his consent.³⁶

Although, after a long time, Scopes did not even remember if he had really taught evolution in his biology class, he volunteered to be involved in the test case because he was convinced that the Butler law was a threat to freedom and he had little to lose as a young, single teacher who just arrived in town and probably would not stay there for long. Scopes went to the local constable and “confessed”

³⁴ Jeffrey P. Moran, *The Scopes Trial: A Brief History with Documents* (Boston, MA: Bedford/St. Martin's, 2002), 24.

³⁵ Larson, *Summer for the Gods*, 83.

³⁶ Moran, *The Scopes Trial*, 24–25.

that he had taught a class about evolution from George W. Hunter's *A Civic Biology*, which was, after all, the officially approved biology textbook for the public schools of Tennessee.³⁷

As soon as Scopes admitted to stand trial, the local newspapers reported that “a Tennessee man had been arrested for teaching evolution and a major court case was in the making.”³⁸ The Associated Press immediately picked up the issue, and nationwide papers were covering it. Full of hope that the trial would boost the economy of the town and draw the interest of the nation and the world, the civic boosters prepared for the trial of the century: they painted the main courtroom, set up overflowing seatings on the courthouse lawn, established loudspeakers at public places across the town, printed promotional brochures, cleaned the county jail in case of rush of criminals.³⁹

3. The “Great Commoner” Volunteers to Prosecute

When the test case was planned and prepared at Dayton, Tennessee, William Jennings Bryan was participating in the WCFA's convention as a main speaker in Memphis, Tennessee. Having heard that the new law would be challenged and feared that the case would be lost by local attorneys, the WCFA's convention decided to do something dramatic: “In order to secure for the state law a just and adequate hearing,” the convention unanimously resolved, “We name as our attorney for this trial William Jennings Bryan and pledge to him whatever support is needful to secure equity and justice and to conserve the righteous law of the Commonwealth of Tennessee.”⁴⁰

³⁷ Moran, *The Scopes Trial*, 25.

³⁸ Lienesch, *In the Beginning*, 142.

³⁹ Lienesch, *In the Beginning*, 142-43.

Bryan did not seem to expect that the case would be complicated because of the issue of creation versus evolution. In last May, he asserted, “it is the easiest case to explain I have ever found.”⁴¹ He did not anticipate that the evolution issue would enter the case although he considered bringing prominent ministers and scientists to dispute against evolution. He thought that the “real issue” was “the *right* of the *people* speaking through the legislature, to control the schools which they *create* and *support*” (author’s emphasis).⁴² Antievolutionists were pleased with Bryan’s involvement in the trial, because they anticipated that the case would be a great opportunity not to discuss the constitutionality of the law but to muffle the voice of evolution in public education with the help of the most eloquent opponent of evolution. Bryan’s entry on the scene had an amazing effect: one newspaper reports, “people all over the country are becoming interested in the trial.”⁴³

4. Darrow Joins the Defense Attorney Team

Just like the prosecution team, the defense team also was composed of renowned people as to attract people’s interest: Clarence Darrow, the most famous trial lawyer in the States, Dudley Field Malone, who had served as an Undersecretary of State when Bryan had been Secretary; and Arthur Garfield Hays, attorney for the ACLU.⁴⁴ Since Darrow knew that the case would be tried less in the courtroom than in the press, just like the way the antievolutionists intended,

⁴⁰ Lienesch, *In the Beginning*, 143.

⁴¹ Robert W. Cherny, *A Righteous Cause: The Life of William Jennings Bryan* (Tulsa, OK.: University of Oklahoma Press, 1994), 175.

⁴² Cherny, *A Righteous Cause*, 175.

⁴³ Lienesch, *In the Beginning*, 144.

⁴⁴ Cherny, *A Righteous Cause*, 175.

he also conceived of the case “as a chance not only to test the constitutionality of a foolish state statute, but also to confront Bryan and derail the antievolution movement, which he considered a dangerous threat to individual liberty and free thought.”⁴⁵ Darrow described the Butler Act not only as “foolish” and a product of “ignorance and bigotry,” but also as a dangerous legal precedent because it allowed one particular religious sect – Christian fundamentalists – to limit the constitutional right of every citizen, even other Christians.⁴⁶ Therefore, it was certain that there would be a fiery duel of debate between the prosecution team and the defense team because both attempted to exploit the trial as a golden opportunity to invigorate their own side and quash the other side.

V. Bryan the Fundamentalist in the Scopes Trial

Bryan was not a typical fundamentalist in that his political opinion was progressive rather than conservative all his life.⁴⁷ However, in the contemporaries’ eyes, he was the symbol of the fundamentalism because he had been in the vanguard of the antievolution movement, accusing the evolutionism as threatening not only Christianity but also morals in the United States.

As an antievolutionism activist, Bryan participated in the prosecution of the Scopes trial and he acted not only as a critic of Darwinism but also an apologist of Christianity. Since he was not theologically trained, he was not able to successfully defend the

⁴⁵ Lienesch, *In the Beginning*, 144.

⁴⁶ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 52-53.

⁴⁷ Smith, *The Social and Religious Thought*, 167.

fundamentalist claims during the trial. However, it is laudable that he steadily pointed out the “problems in the modernist position which the liberals tended to gloss over” and “tried to defend the conservative position with a logical consistency.”⁴⁸ In this section, we are going to investigate Bryan’s fundamentalist characteristics shown in the trial.

1. Bryan’s Fundamentalism Appears in his Biblical Literalism

Fundamentalism is difficult to define because it has been defined and used in a number of ways in Christian history. However, it can be defined as a general sense. Fundamentalism finds its root from the Scripture itself, the Reformation, Protestant orthodoxy, and evangelical revivalism and opposes evolutionary theories, liberal theology, and biblical criticism. Five points of fundamentalism, although there is not a list of doctrines all fundamentalists unanimously agree with, are the verbal inerrancy of Scripture, the divinity of Jesus Christ, the virgin birth, a substitutionary theory of the atonement, and the physical and bodily return of Christ.⁴⁹ Among the five, biblical inerrancy seems to be the most treasured. In his definition of fundamentalism, James Barr suggests that fundamentalists lay an exceptional stress on the biblical inerrancy and infallibility as “the absolutely essential foundation and criterion of truth.”⁵⁰

Likewise, *The Fundamentals*, the series of the tracts from which

⁴⁸ Smith, *The Social and Religious Thought*, 171.

⁴⁹ F. L. Cross and E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (3rd ed.: New York, NY: Oxford University Press, 2005), 650.

⁵⁰ James Barr, “Fundamentalism,” in *The Encyclopedia of Christianity*, eds., E. Fahlbusch and G. W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999–2003), 2: 363–65.

the term fundamentalism was derived also clarifies that biblical inerrancy and infallibility are fundamental and the Scripture was verbally inspired: “The Bible plainly teaches that its words are inspired, and that it is the Word of God” (his emphasis).⁵¹ According to J. L. Brand, biblical literalism, otherwise called verbal inspiration, which usually goes beyond the traditional doctrine of biblical inerrancy, is the characteristic of fundamentalism.⁵² Therefore, biblical inerrancy or biblical literalism is surely the criterion by which we can identify one as fundamentalist.

For Bryan, the Scripture is so divinely inspired that it is necessarily free from error and has an infallible authority concerning what God has said and done. He also asserts that the Scripture is verbally inspired:

Orthodox Christians believe in plenary inspiration; that is, that all of the Bible was given by inspiration. They believe in verbal inspiration; that is, that the words used in the original manuscripts were the actual words of God as spoken by holy men of God “as they were moved by the Holy Spirit.”⁵³

In the famous Darrow’s interrogation of Bryan, Darrow asked the well-worn questions of an ordinary skeptic: Did Jonah stay inside a whale for three days? How could Joshua lengthen the day by making the sun stand still? Where did Cain get his wife? Strictly speaking, those questions are not related with the case because these questions

⁵¹ R. A. Torrey, A. C. Dixon, eds., *The Fundamentals: A testimony to the Truth*, 2:51.

⁵² D. G. Benner and P. C. Hill, *Baker Encyclopedia of Psychology & Counseling* (2nd ed.; Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999), 481.

⁵³ William Jennings Bryan, *Seven Questions in Dispute* (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2003), 18.

are not concerning human evolution. However, those questions are, in fact, related with it because they challenge biblical literalism. Darrow intended to make the best use of these questions as a device to debunk ignorance and anti-intellectualism of Bryan, a representative of American fundamentalists.⁵⁴

DARROW: Don't you know there are any number of civilizations that are traced back to more than 5,000 years?

BRYAN: I know we have people who trace things back according to the number of ciphers they have. But I am not satisfied they are accurate.

DARROW: You are not satisfied that there is any civilization that can be traced back five thousand years?

BRYAN: I would not want to say there is, because I have no evidence of it that is satisfactory.

[. . .]

DARROW: Don't you know that the ancient civilizations of China are six or seven thousand years old at the very least?

BRYAN: No; but they would not run back beyond the creation, according to the Bible six thousand years.

DARROW: You don't know how old they are, is that right?

BRYAN: I don't know how old they are, but possibly you do.

[Laughter.] I think you would give the preference to anybody who opposed the Bible, and I give the preference to the Bible.

[. . .]

DARROW: Do you know of any record in the world, outside of the story of the Bible, which conforms to any statement that it is 4,200 years ago or thereabouts, that all life was wiped off the face of the earth?

⁵⁴ Gary B. Ferngren, ed., *Science and Religion: A Historical Introduction* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2002), 295.

BRYAN: I think they have found records.

DARROW: Do you know of any?

BRYAN: Records reciting the flood, but I am not an authority on the subject.

One may think that Bryan was not a supporter of biblical literalism because in the trial he did not stick to rendering “day” in the Genesis creation account necessarily as a twenty-four-hour day: “It would be just as easy for the kind of God we believe in to make the earth in six days or in 6 million years or in 600 million years.”⁵⁵ However, it should be noted that, in spite of this concession concerning the dating of the Creation, he basically was supportive of literal interpretation of the most Bible passages. Likewise, in the Scopes trial, he thought that he was protecting the word of God against the greatest atheist or agnostic in the United States, that is, Clarence Darrow, by sticking to the biblical literalism.⁵⁶ For example, when he was asked about the Flood, he accepted the biblical view that every life on earth but fish and those aboard Noah’s ark had perished in the Flood in 2348 B.C. Furthermore, he confidently affirmed that no civilization could be traced to an earlier date than the Flood.⁵⁷ When Darrow kept bring forth insulting and abusive questions toward Bryan, when Stewart continually tried to stop the proceedings, Bryan did not escape Darrow’s challenge but tried to answer all questions with all his biblical knowledge because, for him, the Bible, literally interpreted, was superior to reason and was the center of his religious

⁵⁵ Carl F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority* (Wheaton, IL: Crossway, 1999), 6:145.

⁵⁶ Ferngren, *Science and Religion: A Historical Introduction*, 296.

⁵⁷ Cherny, *A Righteous Cause*, 180.

authority, doctrine, and pietistic life. That is to say, he surely was a fundamentalist.⁵⁸

2. Bryan’s Fundamentalism Appears in his Antipathy to (False) Science and Evolution

According to Cherny, anti-intellectualism was “a feature of American revivalism,” and fundamentalists were not certainly free from this bent.⁵⁹ Fundamentalist thought was identified as a species of “anti-intellectualism” reflecting a “generally prejudiced mind.”⁶⁰ Above all, the rural South and the conservative Protestant became stereotyped in the United States as anti-intellectual and fearful of any forms of scientific thought.⁶¹

Therefore, people easily regarded Bryan as the stereotype of the fundamentalists. However, anti-intellectualism is not to be applied to Bryan in that his criticism did not target science *itself* but the *wrong* science, especially evolutionism. Bryan asserted, “It is not scientific truth to which Christian object for true science is classified knowledge and nothing can be scientific unless it is true.”⁶²

It is true that Bryan expressed his antipathy to science: “Science is a magnificent material force, but it is not a teacher of morals. It can perfect machinery, but it adds no moral restraints to protect society from the misuse of the machine.”⁶³ He also stated, “Science

58 C. Allyn Russell, “William Jennings Bryan: Statesman-Fundamentalist,” in *Fundamentalism and Evangelicalism* ed. Martin E. Marty (New York, NY: K.G. Saur, 1993), 82.

59 George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (2nd ed.; New York, NY: Oxford University Press, 2006), 212.

60 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 212.

61 James W. Fraser, *Between Church and State* (London: Palgrave Macmillan, 2000), 125.

62 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 213.

63 William Jennings Bryan, *The Last Message of William Jennings Bryan* (Whitefish,

has made war so hellish that civilization was about to commit suicide; and now we are told that newly discovered instrument of destruction will make the cruelties of the late war seem trivial in comparison with the cruelties of wars that may come in the future.”⁶⁴

However, according to Bryan’s understanding, it is in war that science brought about its negative and destructive result to the world: “In war, science has proven itself an evil genius; it has made war more terrible than it ever was before. … Science has taught [man] to go down into the water and shoot up from below, and to go up into the clouds and shoot down from above, thus making the battlefield three times as bloody as it was before; but science does not teach brotherly love.”⁶⁵ Therefore, it should be noted that Bryan’s attack was targeting the wrong, misused, and falsely-directed science apart from the Bible, not the good, well-used, and correctly-directed science helped and guided by the Bible.

Religion is not hostile to learning; Christianity has been the greatest patron learning has ever had. But Christians know that “the fear of the Lord is the beginning of wisdom” now just as it has been in the past, and they therefore oppose the teaching of guesses that encourage godlessness among the students.⁶⁶

In fundamentalist view, a model of bad science was Darwinism, i.e., evolution: “Evolution is not truth; it is merely hypothesis – it is millions of guesses strung together.”⁶⁷ According to Marsden,

MT: Kessinger Publishing, 2006), 66.

⁶⁴ Leslie H. Allen, *Bryan and Darrow at Dayton* (New York, NY: Arthur Lee, 1925), 195-96.

⁶⁵ Allen, *Bryan and Darrow at Dayton*, 195.

⁶⁶ Bryan, *The Last Message of William Jennings Bryan*, 19.

evolutionism was based on a philosophical tradition that, especially since Kant, was willing to see perception as an interpretive process.⁶⁸ Hence they were more open to speculative ideas and resulted in functioning as opposing Christianity. Therefore, biblical teaching should direct its energy and correct people’s distorted mind.

Science needs religion to direct its energies and inspire with lofty purpose those who employ the forces that are unloosed by science. Evolution is at war with religion because religion is supernatural; it is, therefore, the relentless foe of Christianity, which is a revealed religion.⁶⁹

What is worse, Bryan was worried that connection between biological evolution and evolutionary philosophies would be a greater threat to society. In his view, evolutionary social views would lead to social Darwinism and then to anti-progressive politics and finally to war.⁷⁰

On the other hand, in fundamentalist view, good science was based on a “Baconian” model of perception, which was taken as normal or commonsense for all people. Almost all their apologetic and interpretation of Scripture relied on this foundation.⁷¹

In travelling all over the country for Chautauqua lecture circuit, his lecture was focused on the criticism of evolutionism and the defense against the criticism of the Bible. Although science itself was not the enemy of Christianity, bad science such as naturalistic

⁶⁷ Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 213.

⁶⁸ Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 215.

⁶⁹ Bryan, *The Last Message of William Jennings Bryan*, 66.

⁷⁰ Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 215.

⁷¹ Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 215.

evolutionism was surely recognized by Bryan, the fundamentalist, as a threat not only to the traditional beliefs and the future civilization. It is certain that this notion filled Bryan's mind before and during the Scopes trial.

3. Bryan's Fundamentalism Appears in his wish for Semi-Christendom.

Bryan's fundamentalism is to be found in his wish that America would make a semi-Christendom. He believed that America was founded upon Christian belief in the Bible. Therefore, the United States was supposed to be sustained by Christian belief and values. Because of that, he was very worried about the apostasy of American society: "Right or wrong, there is a deep and widespread belief that something is shaking the fundamentals of the country, both in religion and morals. It is the opinion of many that an abandonment of the old-fashioned faith and belief in the Bible is our trouble in a large degree. It is my own belief."⁷² Although he did not believe that all Americans should have Christian belief, his wish for America was not very different from the wish for Christendom. So his wish for America could be called as wish for Semi-Christendom.

Since America was built upon the Christian values, America should be sustained by a majority of believers in the United States. But, he deplores the gloomy situation in which Christian people cannot teach bible to children. They pay the expense of the teacher, expecting them to teach what they believe is true, but the reality is that the teachers are teaching their children that Bible is a lie just as a minority wishes.⁷³ He argued that Christian people, as a

⁷² Fraser, *Between Church and State*, 123.

⁷³ Allen, *Bryan and Darrow at Dayton*, 65-66.

majority, should claim their right, stating, "Those who pay taxes have a right to determine what is taught; the hand that writes the pay check rules the school."⁷⁴

This kind of lament in Bryan's heart led him to antievolution movement, and his basic idea was that public education should be controlled by the will of the majority of taxpayers. So he encouraged the law makers to enact the antievolution law by giving lectures and distributing pamphlets, and his activity finally saw its fruit called the Butler law in the State of Tennessee.

It is not probable that Bryan directly influenced Butler the legislator or the process of establishment of the Butler law. However, there is a letter which shows the possibility that Bryan was an indirect contributor of banning the teaching of evolution in Tennessee. In his letter to Bryan, W. B. Mann, a Nashville lawyer, informed Bryan that a couple of Bryan's lectures had been published and distributed to the members of the state legislature, including John Washington Butler. Mann suggested that those pamphlets possibly caused Mr. Butler to read and think deeply on antievolution law and prompted him to introduce the bill. Russell states, "Admittedly, this link between Bryan and Butler was a tenuous one, but it shows at least that Bryan did contribute to the general atmosphere out of which the Butler Law arose."⁷⁵

Bryan believed that if Christianity should not become the religious or moral criterion of American society, the future of its civilization would be hopeless. He stated, "In the countries where other religions and philosophies prevail, except where they have borrowed from

⁷⁴ Fraser, *Between Church and State*, 123.

⁷⁵ C. Allyn Russell, "William Jennings Bryan: Statesman-Fundamentalist," 88.

Christianity, they have made no progress in 1500 or 2000 years.”⁷⁶ So he concluded that Christianity is the only hope that could promise America an “unending progress toward higher things with no limit to human advancement or development.”⁷⁷

In order to realize the dream of semi-Christendom, he had to encourage fundamentalist comrades to act for the dream. He claimed that every bad law and every bad condition was the result of indifferent Christian citizenship lacking in virtue. Therefore, if a Christian believes in Christ’s wisdom and his saving power, he or she has to apply Christ’s “code of morals” to “every problem.”⁷⁸ Jesus Christ is the name that enables the host of righteousness to attack “the brutishness that endangers government, society and civilization .”⁷⁹

VI. Aftermath of the Scopes Trial

1. Ongoing Debate in Public School

Although the Scopes trial seemed to end with the victory of the antievolution movement, their victory was not final, but the beginning of a series of the ongoing clashes. On January 17, 1927, the Tennessee Supreme Court overturned John Scopes’ conviction on the grounds of the technicality although it avoided issuing a ruling about the constitutionality of the Butler Act. In 1928 the state of

⁷⁶ Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 134.

⁷⁷ Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 134.

⁷⁸ William Jennings Bryan, *In His Image* (New York, NY: Fleming H. Revell, 1922), 245-46.

⁷⁹ Bryan, *In His Image*, 246.

Arkansas passed a law prohibiting the teaching of evolution in public school classrooms. However, in some 30 years, the antievolution law was challenged in court by Susan Epperson, a biology teacher, and H. H. Blanchard, a parent of two high school students. Finally, on May 17, 1967, the Tennessee state legislature repealed the Butler Act. In 1968, the United States Supreme Court, ruling in the case *Epperson vs. Arkansas*, struck down all remaining state antievolution laws as being in violation of the Establishment Clause in the Bill of Rights. In 1987, ruling in the case of *Edwards vs. Aguillard*, the United States Supreme Court barred the inclusion of creation science in public school curricula because it is a violation of the Establishment Clause in the Bill of Rights. In 1990, some creationists began the Discovery Institute which is a leading force in the “Intelligent Design” movement in Seattle, Washington. In October, 2004, a school board in Dover, Pennsylvania, mandated that district science teachers read a statement about intelligent design before beginning any instruction on evolutionary theory. On September 26, 2005, the pro-intelligent design actions issued by the Dover Board of Education were challenged about the legality in the case *Kitzmiller et. al. vs. Dover Area School District et. al.* In November 7 of the same year, the Kansas state board of education issues a statement encouraging public school teachers to challenge the theory of evolution and offer students optional self-study on intelligent design. In November 8 of the same year, all eight members of the Dover, Pennsylvania, school board that supported the adoption of a policy mandating the reading of a statement about Intelligent Design in high school biology class lost their seats in school board elections; they were replaced by a slate of candidates who ran on an anti-ID

platform. On December 20 of the same year, federal district court judge John E. Jones III, in the *Kitzmiller* case, rules that intelligent design does not meet established scientific criteria; mention of intelligent design in public schools therefore violates the Establishment Clause in the Bill of Rights.⁸⁰

Bearing in mind a chain of events in relation to the legislations of the antievolution laws, it is clear that opinions on the issue are still sharply divided, as some school officials are trying to impose restrictions on teaching evolution while other are ridiculing them. Reflecting this situation, surveys of public opinion consistently reveal that Americans remain nearly evenly split between the supporters of human evolution and supporters of God's creation of human.⁸¹

2. Decline of Antievolution Movement

When Judge Raulston gave Scopes a verdict that he was guilty and should pay 100 dollars of fine, fundamentalists including Bryan were satisfied with their victory. Bryan anticipated that verdict of guilty would surely function as an impetus to bolster antievolution movement. However, the situation got more unfavorable to the fundamentalists.⁸² The bottom line is that while they won legal victory at the court, they met with a psychological defeat at Dayton.⁸³

After 1925, evangelicals and fundamentalists became wary of being involved in social issues and reluctant to speak up their own thoughts. Moreover, as most historians state, fundamentalists never recovered

⁸⁰ Johnson, *The Scopes "Monkey Trial"*, 227-29.

⁸¹ Ferngren, *Science and Religion: A Historical Introduction*, 297.

⁸² Fraser, *Between Church and State*, 125.

⁸³ David F. Wells and John D. Woodbridge, eds., *The Evangelicals: What They Believe, Who They Are, Where They Are Changing* (Grand Rapids, MI: Baker, 1977), 217.

their credibility after the Scopes trial of 1925. The trial proved to be the biggest disaster of all time for fundamentalists in terms of the reputation and social relations. While Bryan was one of the most important leaders of antievolution movement, he showed in the trial that he did not have the least knowledge of geology, comparative religion, and ancient civilization. This fact not only disappointed the fundamentalists but also reinforced their stereotype of fundamentalists.⁸⁴ As a result, the antievolution movement declined and did not recover its morale until the intelligent design movement came on the scene.

3. Fundamentalists Ridiculed

Indeed, American fundamentalism stepped back from the public stage for almost half a century after the trial by avoiding being involved in legislation and political issues. For many historians, at least through the 1970s, the Scopes trial was recognized as the watershed that made fundamentalists withdraw from the plaza to the margins of society.⁸⁵

The most fatal result of the Scopes trial was the fact that fundamentalists lost their reputation at the sacrifice of their frothy victory at the trial. For the previous five years before the trial, Bryan had been the nation’s major opponent of any criticism of the Bible, especially criticism related to the creation account in Genesis. However, the trial found him actually knowing little or nothing about those of whom he had been so critical.⁸⁶ Darrow’s cross-examination

⁸⁴ Alister E. McGrath, *Evangelicalism & the Future of Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 35.

⁸⁵ Fraser, *Between Church and State*, 125.

⁸⁶ Cherny, *A Righteous Cause*, 180.

of Bryan made a fool of not only Bryan but also Christian fundamentalism itself by implication – “if not in the eyes of the Dayton audience, at least on the national stage.”⁸⁷

If Bryan had had some other fundamentalist comrade to advise him on how to cope with Darrow’s challenge, Darrow’s villainous interrogation could not have made him look that deplorable. However, although Bryan was supposed to have his fundamentalist supporters with him during the trial, any of them did not come to support him and volunteered to become witnesses, leaving Bryan alone at war. That was one of the reasons why Bryan faced with Darrow’s cruel and inescapable hook and fell prey to it without any substantial counterattack.

While technically the verdict of the “Bible-reading mountaineers” who constituted the jury favored Bryan’s side, the verdict of the public went strongly against him.⁸⁸ Bryan was misquoted, ridiculed, and disparaged in the nationwide newspapers and magazines by journalists such as H. L. Mencken, Frank R. Kent, Dudley Nicholas, Heywood Broun, etc.⁸⁹ Mencken’s cynicism is to be apparently found in the following:

Bryan was a vulgar and common man, a can undiluted. He was ignorant, bigoted, self-seeking, blatant and dishonest. His career brought him into contact with the first men of his time; he preferred the company of rustic ignoramuses. It was hard to believe, watching him at Dayton, that he had traveled, that he had been received in civilized societies, that he had been a high officer of

⁸⁷ Fraser, *Between Church and State*, 125.

⁸⁸ C. Allyn Russell, “William Jennings Bryan: Statesman-Fundamentalist,” 89-90.

⁸⁹ Wells and Woodbridge, *The Evangelicals*, 215-16.

state. He seemed only a poor clod like those around him, deluded by a childish theology, full of an almost pathological hatred of all learning, all human dignity, all beauty, all fine and noble things. He was a peasant come home to the dung-pile. Imagine a gentleman, and you have imagined everything that he was not.⁹⁰

Before and during Darrow’s famous cross-examination of Bryan, Stewart, the prosecutor, raised objections more than ten times. He did so firstly because he realized that (1) Bryan was not a pertinent expert on the Bible and that (2) Bryan was being ridiculed by Darrow’s minutely devised questions. But Bryan did not realize that Darrow’s cross-examination would make himself look burlesque if he might not provide persuasive answer to every question that a skillful and cunning lawyer prepared. So Bryan silenced the young prosecutor’s voice and demanded the right to answer Darrow’s interrogation. After all, Bryan’s unconvincing response to Darrow’s question contributed to fix the prejudice that fundamentalists believe literally and blindly in the Bible, ignoring any scientific evidence, and drastically proliferated the sneer and ridicule among the public in spite of his impressive death, which his supporters called “martyrdom” at Dayton just after the trial.⁹¹

VII. Conclusion

William Jennings Bryan was as faithful to his Christian fundamental

⁹⁰ H.L. Mencken, *A Religious Orgy in Tennessee: A Reporter’s Account of the Scopes Monkey Trial* (Hoboken, NJ: Melville House, 2006), 109.

⁹¹ Johnson, *The Scopes “Monkey Trial”*, 147.

belief as he could all his life. He lived his life as a statesman, orator, evangelist, social reformer, and antievolutionism activist according to his thought which is composed of political progressivism and Christian fundamentalism. In particular, his Christian fundamentalism drew much attention because his objection to biological evolutionism and sociological evolutionism was very influential upon American fundamentalists. Above all, his dedication to biblical inerrancy and infallibility, especially biblical literalism, played an important role in leading him to propagating the creationism shown in Genesis and disputing Darwinism in the Scopes trial. What is more, his ideal for advancing semi-Christendom in the United States functioned as a driving force to speak up his logic that the majority of tax-payer should have the right to control the content of public education in the United States.

Although he was very ambitious to facilitate the legislation of the antievolution law not only in the state of Tennessee but also in other states and to give a blow to evolutionism and its champions in the Scopes trial, and the verdict was brought in just as he had expected, the final outcome turned out to be the opposite: the Scopes trial was a fatal blow to fundamentalists, not to Darwinists.

It is regrettable that if Bryan had had theological, geological, and scientific professionals to help him, he could have been better prepared not only in terms of passion but also in terms of knowledge for Darrow's interrogation and could have shown the rationality and logic of Christianity revealed in the Scripture as a persuasive apologist. It is regrettable that the Scopes trial is remembered almost always when people mock the fundamentalists' anti-intellectualism and ignorance. It is very hard to discern if Bryan's wish for

Semi-Christendom was right and if the antievolution law such as the Butler Act is still worth fighting for. However, it is certain that conservative Christians, whether he or she is fundamentalist or evangelical, have to be prepared enough not only in terms of passion but also in terms of knowledge to protect the *fundamentals* in the midst of various kinds of attacks on Christian doctrines and values in modern society. In order to achieve this purpose, conservative churches are required to make an effort to help people, working in a variety of areas such as politics, science, technology, education, business, art, equipped with both Christian worldview and academic excellence. Conservative Christians should let the world know that Christianity is not a religion of intellectual suicide but rather a belief system holding on to biblical truth while interacting with the achievement of the modern scholarship.

[Bibliography]

- Allen, Leslie H. *Bryan and Darrow at Dayton*. New York, N.Y.: Arthur Lee, 1925.
- Benner, D. G. and P. C. Hill. *Baker Encyclopedia of Psychology & Counseling*. 2nd ed.; Grand Rapids, MI: Baker, 1999.
- Bowler, Peter J. *Monkey Trials and Gorilla Sermons: Evolution and Christianity from Darwin to Intelligent Design*. Reprint. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Bryan, William Jennings. *In His Image*. New York, NY: Fleming H. Revell, 1922.
- _____. *Seven Questions in Dispute*. Whitefish, MT: Kessinger, 2003.
- _____. *The Last Message of William Jennings Bryan*. Whitefish, MT: Kessinger, 2006.
- Cherny, Robert W. *A Righteous Cause: The Life of William Jennings Bryan*. Tulsa, OK: University of Oklahoma Press, 1994.
- Coletta, Paolo E. *William Jennings Bryan Political Puritan, 1915-1925*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1969.
- Fahlbusch, E. and G. W. Bromiley. *The Encyclopedia of Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999-2003.
- Ferngren, Gary B., ed. *Science and Religion: A Historical Introduction*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2002.
- Fraser, James W. *Between Church and State*. London: Palgrave Macmillan, 2000.
- Hayes, Tony J. "William Jennings Bryan and the Scopes Trial." MA Thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1996.
- Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority*. Wheaton, IL: Crossway, 1999.
- Hunter, George William. *A Civic Biology*. Woodstock, GA: American Book Company, 1914.

- Johnson, Anne Janette. *The Scopes “Monkey Trial.”* Detroit, MI: Omnigraphics, 2006.
- Larson, Edward J. *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America’s Continuing Debate Over Science and Religion.* New York, NY: Basic Books, 2006. 역본: 라슨, 에드워드 J. 『신들을 위한 여름: 종교의 신과 과학의 신이 펼친 20세기 최대의 법정 대결』. 한유정 역. 서울: 글항아리, 2014.
- Levine, Lawrence W. *Defender of the Faith.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Lienesch, Michael. *In the Beginning: Fundamentalism, the Scopes Trial, and the Making of the Antievolution Movement.* Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2007.
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture.* 2nd ed. New York, NY: Oxford University Press, 2006.
- Marty, Martin E., ed. *Fundamentalism and Evangelicalism.* New York, NY: K.G. Saur, 1993.
- McGrath, Alister E. *Evangelicalism & the Future of Christianity.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.
- Mencken, H.L. *A Religious Orgy in Tennessee: A Reporter’s Account of the Scopes Monkey Trial.* Hoboken, NJ: Melville House, 2006.
- Moran, Jeffrey P. *The Scopes Trial: A Brief History with Documents.* Boston, MA: Bedford/St. Martin’s, 2002.
- Smith, Willard H. *The Social and Religious Thought of William Jennings Bryan.* Coronado Press, 1975.
- Torrey, R. A., and A. C. Dixon. *The Fundamentals: A testimony to the Truth.* Grand Rapids, MI: Baker, 2003.
- Wells, David F., and John D. Woodbridge, eds. *The Evangelicals: What They Believe, Who They Are, Where They Are Changing.* Grand Rapids, MI: Baker, 1977.

[초록]**스콧스 “원숭이” 재판에서의 근본주의자 윌리엄 제닝스 브라이언**

김창훈

(향상교회, 부목사, 신약신학)

본 논문은 소위 스콧스 “원숭이” 재판이 미국 사회 안에서 보수 기독교의 평판에 끼친 영향과 그 재판에서의 한 기독교 근본주의자, 윌리엄 제닝스 브라이언의 역할에 대해 탐구한다. 이 재판은 1925년에 ACLU(미국시민자유연합)에 의해 기획된 시범 케이스 재판으로서 새롭게 제정된 버틀러 법을 도전하는 것이 목적이었다. 버틀러 법은 모든 테네시주의 공립학교에서 진화론을 가르치지 못하게 하는 법이었다. 미국 근본주의자의 대표로서 성경의 무오성과 성경 문자주의를 중시하였던 브라이언은 재판에서 기독교 근본주의와 창조론을 옹호하고 생물학적, 사회적 다윈주의를 반대하기 위해 최선을 다했다. 하지만 그는 클래런스 대로우의 전략적인 심문에 답할 준비가 잘 되어 있지 못했다. 브라이언은 신학적, 지리학적, 과학적 전문가의 도움이 필요했지만, 그는 아무런 도움을 받지 못했고 시합장에서 외로운 싸움을 싸웠다. 그가 대로우의 심문에 답할 때 보인 합리성과 논리성의 부족, 그리고 과학에 대한 그의 부정적인 태도는 미국 사회로 하여금 근본주의자들은 반지성적이고 무식한 자들이라는 인식을 갖게 했다. 근본주의자들은 법정에서는 법적 승리를 거두었다. 하지만 그들은 데이턴 시(市)에서 심리학적 실패를 마주하게 되었다. 결국 이 재판은 보수적 기독교의 평판에 있어서는 재앙이었음이 드러났다. 스콧스 재판 이래로 복음주의자들과 근본주의자들은 사회 이슈들에 관여하기를 꺼리게 되었으며 그들이 미국의 대중들로부터 신뢰를 회복했는지는 여전히 확실하지 않다. 따라서 스콧스 재판에서의 윌리엄 제닝스 브라이언은 기독교 보수주의자들이 공적인 영역에서 기독교 교리와 가치를 옹호하는데 있어서 아무리 신중하고 지혜로워도 지나치지 않다는 것을 우리에게 가르쳐준다.

키워드: 원숭이 재판, 스콧스 재판, 윌리엄 제닝스 브라이언, 반진화론 운동, 근본주의자, 근본주의

그리스도, 교회 그리고 문화 : 플라스 스킨더와 디트리히 본회퍼를 중심으로

김재윤

(고려신학대학원, 부교수, 조직신학)

- I. 서론
- II. 스킨더: 그리스도와 문화
- III. 본회퍼: 고난받은 하나님과 그리스도의 현실
- IV. 결론

[초록]

그리스도인의 세상적 삶의 기초는 무엇인가? 밴드루넨(Vandrunen)은 구속과 창조를 구분하고 창조를 세상적 삶의 기초로 본다. 복미의 신칼빈주의자들은 창조-타락-구속의 구도속에서 세상의 변혁을 구속안에 포함시키고자 한다. 정리하자면 밴드루넨은 구속이 배제된 창조를, 복미의 신칼빈주의자들은 지나치게 구속안에서 그 동기를 찾으려고 한다. 이 논쟁에 대한 대안을 스킨더(Schilder)와 본회퍼(Bonhoeffer)의 기독교적 통합에서 발견할 수 있다. 스킨더는 일반저주라는 개념을 사용하면서 세상 문화 속에 존재하는 죄악성을 강조한다. 따라서 문화적 삶의 기초는 철저히 구속자 그리스도에 있다. 그러나 그는 단지 기독교에만 한정하지 않고 그리스도안에서의 문화사명을 결론적으로 제시한다. 세상 전체가 그리스도 주권 아래 있어야 한다는 점도 동시에 붙든다. 본회퍼는 먼저 그리스도의 현존으로서의 교회를 주목한다. 교회는 그리스도와 단절할 수 없는 관계성 속에서 규정된다. 세상의 현실은 그리스도의 현실로서 끊임없이 수렴되어야 한다. 결과적으로 교회는 하나님의 현실로서 그리스도를 통해서 시작된 새로운 현실의 중심이다. 따라서 교회에 속한 성도의 세상적 삶도 그리스도의 현실 안에서 이해되어야 한다. 우리는 이 두 신학자를 통해서 세상적 삶의 기초는 철저히 기독교적이어야 한다는 점과 그리스도안에서 구속과 창조는 통합될 수밖에 없다는 사실을 확인한다. 철저히 기독교적이지만 동시에 창조세계를 포괄하는 대안적인 그림을 제시하게 되었다.

키워드: 밴드루넨, 스킨더, 본회퍼, 창조, 문화명령, 그리스도의 현실

논문투고일 2020.07.31. / 심사완료일 2020.08.27. / 게재확정일 2020.09.03.

1. 서론

기독교 신앙, 특히 종교개혁신학은 사회적, 문화적, 정치적 영역에 대한 지대한 관심을 특징으로 한다. 종교개혁신학은 세상과 교회의 구분성이 이원론적인 분리주의가 되는 것에 대해서 항상 경계해 왔다. 역사적으로 개혁신앙이 형성된 16세기에는 재세레파가 존재하였다. 그들은 먼저 교회론적으로 분리주의를 취하였다. 당시 로마 천주교회는 종교개혁이 분파주의임을 주장하였다. 그러나 칼빈을 비롯한 개혁주의자들은 그들이 고대교회의 계승자로서의 보편교회임을 붙들고자 했다. “교회로부터 분리되어 나간 자들은 로마 천주교회이다. 교회는 참된 복음과 성례가 행해져야만 한다. 순수한 복음의 선포와 로마교회의 잘못된 가르침 사이에는 영적인 분리가 존재한다.”¹ 로마 천주교회가 다름 아닌 분리주의자들이다. 다른 한편으로 칼빈은 가르침의 순수성과 순전한 고백자들을 강조하면서 ‘영적인 자들’만의 분리된 공동체로서 교회를 추구하는 재세레파에도 비판적이었다. 그들은 거룩한 자들과 악한 자들 사이에 그 어떤 중립적인 공동체도 존재하지 않는다고 보았다. 반면 칼빈에게 교회에는 ‘혼합된 육체’(corpus permixtum)로서 알곡과 쭉정이가 공존한다.² 그러나 재세레파에게는 개혁교회조차도 순수한 교회가 아니었다.

재세레파 교회론의 분리주의는 교회와 세상의 관계도 날카롭게 대립시키는 생각으로 연결되었다. 그리스도인들은 어떤 공직에도 참여해서는 안되고 이를 위한 어떤 맹세도 금지되었다. 이런 입장은 세속 군주의 공적인 통치나 사회적 영역에 대한 거부로 연결되었다. 그리스도인은 죄 많은 세상과는 그 어떤 타협을 해서는 안되고 존재하는 사회적, 정치적 문화적 질서에 참여해서는 안된다.³ 그리스도와 성령이 다스리시는 온전한 형제 사랑만이 존재하는 공동체가 종말론적으로 오는 하나님의 나라를 가시적으로 실현하는 유일한 기독교적인 사회적 질서가 되어야만 했다. 개혁신앙은 태생에서부터 이런 재세레파의 견해와의

* 본 논문은 고려신학대학원의 학술연구비에 의해서 수행된 것임을 밝힌다.

1 CO. 47, 224.

2 CO. 55, 323.

3 W. Balke, *Calvin en de Doperse Radikalen* (Amsterdam: Ton Bolland, 1973), 274.

긴장 속에서 사회적, 문화적 관점을 형성했기 때문에 교회와 세상의 구분을 인정하면서도 분리주의 입장을 취하지 않았다. 오히려 매우 적극적으로 사회, 문화영역을 이해하는 사상을 발전시켜 전체 기독교 신앙을 풍성하게 하였다.

종교개혁신학에서 교회만이 아니라 세상 속에 존재하는 문화, 정치, 교육 등의 영역에 관심을 가지도록 하는 신학적 기초는 일반적으로 창조의 동기이다. 밴드루넨(David Vandrunen)은 칼빈이 기독교 중심의 세계관을 가지고 있었다고 보면서도 그것을 표현할 때는 하나님의 창조의 일과 구원의 일을 명확하게 구분하고 있다고 말한다. 그는 칼빈에게서 나타나는 창조의 일과 구원의 일에 대한 명확한 구분이 시민적 왕국과 영적인 왕국을 명확하게 구분하는 토대라고 주장한다.⁴ 그는 이런 구분의 기독교적인 근거로서 중보자를 창조 중보자와 구속의 중보자로 구분하는 존 볼트(John Bolt)의 칼빈 분석을 사용한다.⁵ 밴드루넨은 칼빈 이후에 나타난 개혁파 정통주의에서도 이런 구분은 명확하게 나타나고 있다고 본다. 17세기 개혁파 정통주의에서는 행위언약을 등장시켜 이를 은혜 언약과 구분한다. “(개혁파 정통주의자들에게서) 행위 언약은 하나님의 창조의 행위 안에서 이해된다. 그리고 행위 언약은 인간의 타락 후에 나타나는 은혜 언약 안에서의 하나님의 구속의 일과 구분되고 또한 독립적인 것으로 이해된다.”⁶ 결론적으로 밴드루넨은 칼빈과 이후의 개혁파 정통주의에서 동일하게 세상 속에서의 사회적, 정치적 삶은 하나님의 창조와 섭리의 일에 기초해야 하고 그의 구원에 일에 기초하지 않는다고 결론짓는다. 그의 주장을 요약하면 창조와 구원, 이 둘은 구분되고 독립적으로 머물러야 한다.

4 David Vandrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought* (Cambridge: Eerdmans, 2010), 76.

5 볼트(Bolt)의 주장은 다음과 같다. “As mediator, the divine Logos is not limited to his incarnate form even after the incarnation. He was mediator of creation prior to his incarnation and as mediator continues to sustain creation *independent of*(이탈릭 강조, 논문 저자) his mediatorial work as reconciler of creation in the incarnation, death, resurrection, and ascension of Jesus of nazareth.” John Bolt, “Church and World: A Trinitarian Perspective,” *Calvin Theological Journal* 18(1982), 30.

6 Vandrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 164. 행위언약은 타락 후에도 모세 언약으로 연결되고 모세 언약에서 특별히 도덕법은 자연법(Natural law)과 일치한다. 개혁파 정통주의에서는 모세 율법의 시민법도 자연법에 일치하는 이상 여전히 우리에게도 유효하다고 본다.

신학적으로 창조와 구속의 동기를 구분하고 세상 속에서의 삶은 창조와 섭리의 동기에만 기초해 있다는 이런 구분은 밴드루넨이 북미 신칼빈주의자들의 기독교 세계관을 반대하는 문맥과 닿아 있다. 그가 분석한 북미의 신칼빈주의자들은 모두 창조-타락-구속이라는 공통적인 동기를 가진다. 그들의 주장은 마지막 구속에서 하나님은 모든 만물을 구원하신다. (강조-논문저자) 한편 창조-타락-구속의 기초적인 동기는 세상 만물을 포함하는 하나의 동일한 하나님의 왕국을 함축하고 있다. 이 하나의 하나님 왕국 안에 모든 인간의 활동과 기관들이 포괄되어 있는데 이것들은 원래 하나님의 완전한 의로움으로 창조되었고 타락해서 부패했다가 이제 이 모든 부패로부터 구속되는(now being redeemed-강조, 논문저자) 과정속에 있다. 북미 신칼빈주의자들의 입장은 그리스도인들이 세상속에서 사회적, 문화적, 정치적 입장을 가지고 활동하는 것은 구속에 속한 것이지 창조에 속한 것이 아니라는 것이다. 이런 분석을 통해서 밴드루넨은 앞서 설명한 자신의 입장과 북미 신칼빈주의자들의 입장을 대비시키고 있다. 두 왕국이 아닌 오직 하나의 하나님 나라 안에서 모든 기독교적인 문화적 활동들과 기관들이 이해되어야 하고 그 기초는 궁극적으로는 '창조'가 아닌 '구속'으로 보아야 한다는 것이 북미 신칼빈주의의 입장이라고 한다면 밴드루넨은 이런 영역들이 구속과 구별되고 독립해 있는 창조의 동기와 관심에 속해야 한다는 것이다.

밴드루넨과 북미 신칼빈주의의 입장의 차이는 동일하게 세상 속에서의 사회, 문화적 참여와 변혁의 중요성을 강조하는 개혁신앙 안에서 다른 신학적인 기초가 있음을 드러낸다. 본 논문에서는 개혁진영 안에 존재하는 세상 안에서의 문화적, 정치적 삶에 대한 신학적 입장의 차이에 대한 대안적인 모색을 시도한다. '구속인가? 아니면 그것과 명확하게 구분되고 독립된 '창조'의 동기를 끝까지 유지해야 하는가? 하는 충돌되는 입장에 대해서 좀 더 통합적 모색을 시도한 두 신학자를 통해서 살펴보고자 한다.

플라스 스킨더(1890-1952)는 네덜란드 개혁주의 신학자로서 창조와 구속의 동기를 그리스도안에서 통합하는 작업을 시도하였다. 그는 앞에서 언급한 '창조 증보자'라는 다소 사변적인 신학적 돌파구를 사용하지 않고 오직 '구속 증보자'

만을 강조한다. 그러나 신칼빈주의 선배들인 아브라함 카이퍼나 헤르만 바빙크를 창의적으로 계승하면서 세상 속에서 주어진 그리스도인들의 문화사명을 매우 강조하였다. 곧, 그리스도안에서의 인간의 구원과 함께 그리스도인들이 가지는 사회, 문화, 정치적 참여와 변혁을 강조한 것이다.(II장) 다른 한편 스킨더와 비슷한 시기에 살았던 디트리히 본회퍼(1906-1945)는 개혁파가 아니라 루터파에 속했다고 볼 수 있는 신학자이다. 그러나 그는 일반적인 루터파의 세상 이해를 벗어나 있다고 할 수 있다. 루터파는 철저한 두 왕국론에 기초해 있고 하나님의 왕국과 사람의 왕국을 철저하게 구분하고 두 영역의 고유성을 강조하는 것으로 일반적으로 알려져 있다. 본회퍼는 이런 입장을 유사 루터파로 정의한다. 반면 그는 그리스도 중심주의와 그리스도의 현존으로서의 교회를 강조하지만 동시에 교회와 기독교의 세상성 또한 간과하지 않는다. 하나님의 현실과 세상의 현실의 구분이 아니라 그리스도의 현실 안에서의 통합을 시도하였다. 바로 이 그리스도의 현실 안에서 교회와 그리스도인이 어떻게 세상 속에 존재해야 하는가에 대한 질문을 놓치지 않았던 그의 신학적 태도는 그의 삶을 통해서 증명되었다.(III장)

그리스도인 혹은 교회의 세상 속에서 사회적, 문화적 실천은 어떤 신학적 토대에 근거해야 하는가? 서로 독립적이고 구분된 창조 혹은 구속의 동기라는 구도를 벗어나서 이 둘을 구원자 그리스도안에서 통합적으로 이해하면서 그리스도인의 세상적 삶을 규명하려고 했던 두 신학자들을 살펴보고자 한다. 이를 통해서 개혁신앙이 가진 세상에 대한 적극적인 관심이 더 풍성한 신학적 기초위에 세워질 것을 목적으로 한다.

II. 스킨더: 그리스도와 문화

플라스 스킨더(1890-1952)는 1880년대 아브라함 카이퍼를 중심으로 국가교회로부터 나온 애통(Doleantie)측과 이미 1830년대에 국가교회로부터의 자유한 분리(Afscheiding)측 교회가 하나가 된 네덜란드 개혁교회안에서 성장

하여서 1914년 목사로 임직했다. 5개의 지역교회에서 목회한 후에 1928년에 감뻘신학교 교의학 교수로 임명되었다. 2차 대전 중인 1940년에는 독일 나치에 체포되어 수용소로 가던 중 석방되기도 하였다. 이후에도 지하에서 반 나치 저항운동을 벌이기도 하였다. 카이퍼 추종자들과의 교권적 충돌 가운데 오직 지역교회 당회만 목사를 면직할 수 있다는 네덜란드 개혁교회법을 어기면서 총회에서 자신의 목사직을 면하자 1944년에 이에 반대하는 교회들과 네덜란드 개혁교회(해방)를 형성하고 감뻘에서 또 다른 신학교를 설립하여 교수직을 감당 하였다.

1. 기독론

(1) 인성의 비위격성⁷ 논쟁

스킬더 기독론이 형성된 첫 동기는 자유대학의 조직신학교수였던 헵(Hepp)과의 논쟁이었다. 헵은 그리스도의 인성이 가진 일반적인 성격을 매우 강조하였다. 그의 입장은 다음에서 요약된다. “그리스도는 매우 특정한 성격(een particulier karakter)을 가진 인성, 다시 말하면 ‘유대인 됨’과 같은 특정한 성격이 아니라 모든 인간들이 공통적으로 공유하는 인성을 취하신 것이다.”⁸

그리스도가 취한 인성을 특정한 성격이 가진 것이 아니라 일반적이고 보편적인 인성이라고 보려는 관점은 헵에서만 발견되는 것은 아니다. 헤르만 바빙크는 사실상 그리스도의 인성만을 강조하면서 그리스도를 한 개인으로만 보려는 자유주의 신학을 반대하면서 그리스도의 보편성을 강조한다. 이런 문맥에서 바빙크는 그리스도가 다른 개인적인 인간들과 나란히 있는 개인이 아니라고 본다. (geen individu naast andere individuen)⁹ 왜냐하면 그리스도의 인성

7 이 번역은 네덜란드어 Onpersoonlijke menselijke natuur를 직역한 것이다. 풀이하자면 그리스도의 두 본성인 신성과 인성 중에서 인성이 신성과 비교해서 독립되고 충분한 위격(hypostasis)이 되지 못한다는 것을 의미한다. 유사한 의미를 담고 있는 전통적 용어로는 ‘Anhypostasis’ (비위격적)가 있는데 그리스도의 인성으로는 독립된 위격을 갖지 못한다는 것을 의미한다. 다시 말하면 로고스가 인성을 취하신 것을 부인하지 않지만 그 인성은 독립된 hypostasis가 아니다.

8 V. Hepp, *De Vereeniging van de beide naturen van Christus: Dreigende Deformatie* 3 (Kampen 1937), 49.

9 Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek, 7th edition* vol. 3 (Kampen: Kok, 1998),

은 고유의 인격적인 본질을 가지지 못하고 인간 전체가 가지는 보편적인 성격만 가지기 때문이다. 보편적인 기독교론을 확보하기 위해서 그는 개별성보다는 두 번째 아담이고 인류 전체의 머리로서의 유기체적인 존재로서의 그리스도를 더욱 강조하였다. 바빙크는 자신의 입장을 다음과 같이 결론짓는다. “그는(그리스도는) 인성에 속한 죄, 고난, 죽음의 일반적인 결과들을 그 안에 취하시는 것이지 여기에 속한 모든 개별적이고 특징적인 연약함을 취하시는 것이 아니다.”

헵의 입장은 이런 바빙크의 조심스러운 견해를 너무 극단적으로 몰아간 것이다. 그리스도의 인성은 일반적으로 보편적인 것이기 때문에 가령 ‘유대인’이라는 특징적인 인종, 감기나 폐렴과 같은 특정한 질병을 가질 수는 없다는 주장까지 나가버렸다. 그리스도는 우리보다 훨씬 더 뛰어난 인간이시다. “그리스도는 원래적인 아담의 인성에서 그 본향의 자리를 찾지 않으신다. 그는 개인으로서 인간이 아니고 한 인격적인 인간도 아니다.”¹⁰

헵과의 논쟁에서 스킨더는 그리스도의 인성의 특징적이고 구체적인 성격을 강조한다. 그는 그리스도가 여성이 아니라 남성이며 그는 특정한 세기에 목수의 아들로 사셨다. 이런 특징적인 고유한 특성을 일반적인 인성의 이상적인 그림으로 그리스도를 보아서는 안된다. “그의 사회적인 지위, 특정한 지역적 환경들, 서구적인 의미가 아닌 동양적인 고난들, 기도하시던 밤들, 땀, 눈물과 피 안에서 나는 그를 본다.”¹¹ 그리스도의 인성의 구체성과 특징적인 성격을 강조하는 그의 입장은 그리스도의 ‘역사성’(historiciteit)을 중심에 두는 기독교론으로 연결된다. 기독교론에서 역사성에 대한 강조는 그가 박사학위로 바르트 신학을 비판할 때부터 일관된 입장이었다. “바르트는 아름다운 개혁주의 학문의 성과인 계시역사(de historia revelationis) 곧, 신적특별계시의 역사를 살해해 버렸다.”¹² 스킨더의 눈에는 바르트가 하나님의 일이 역사 속에서 위치 지어져야

290.

¹⁰ Hepp, *De Vereeniging van de beide naturen van Christus*, 54.

¹¹ K. Schilder, *De Reformatie* 17, 309.

¹² 스킨더가 가지는 바르트에 대한 입장을 좀 더 분명하게 드러내 주는 표현은 다음과 같다. “하나님은 두 개의 세계를 창조하시지 않으셨다. 모든 세계를 하나님 자신의 언약 아래에 두신다. 그리스도인들은 이렇게 말한다. 두 개의 분리된 세계 곧, 실재적인 위의 세계(bovenwereld)와 모든 것이 단지 부차적으로 반영될 뿐인 아래의 세계(benedenwereld)가 있지 않다. (중략) 그리고

한다는 점을 충분히 평가하지 못했다. 스킬더의 사회, 문화관을 살펴볼 다음 장에서 구체적으로 다루겠지만 스킬더의 이런 바르트 비판은 단지 기독교론에서만 한정되지 않고 구체적인 정치적, 사회-문화적인 함의를 가지게 된다.

(2) 직분

그리스도 인성의 비위격성에 대한 논쟁을 통해서 스킬더의 기독교론은 ‘아래로부터의 기독교론’을 의미한다는 인상을 받을 수 있다. 그러나 스킬더는 바르트가 가진 비역사성에 대해서도 경계했지만 자유주의자들의 기독교론 동시에 비판하였다. ‘아래로부터의’와 ‘위로부터의’ 기독교론의 잘못된 딜레마를 극복하는 것이 그에게는 매우 중요한 과제였다.

스킬더에게 로고스(말씀)의 역사적인 나타나심은 역사를 초월한 하나님의 영원한 작정, 평화언약(pactum salutis), 삼위일체 하나님의 신비와 함께 헤아리지 않을 수 없다. “(바울이 고린도전서 2장 9절에서 말한) 하나님의 깊은 것들은 아직 발견되지 않았다. 그리고 구원이 역사 속으로 결정적으로 침투해온 여기에서도 지식으로서 다가오지 않았다. 재창조하시는 하나님의 말씀을 통해서 신비의 비밀이 계시되었고 위로부터 아래로 침투해 들어오신다.”¹³ 역사성에 대한 관심만큼 그는 구원은 계시되었고 위로부터 선물로 보내졌다는 점 또한 간과하지 않았다. 기독교론의 이 두 측면은 역설(바르트)이거나 평행선(헵)이 아니라 항상 깊이 서로 연결된다.

이런 그의 시도를 엿볼 수 있는 지점은 우선적으로 그가 삼위일체를 이해하는 방식에서 찾을 수 있다. 하이델베르크 요리문답에 대한 해설에서 그는 이 고백서가 추상적으로 세 위격을 말하거나, 영원한 쉼 혹은 불변하심에서 보지 않는다고 설명한다. 대신에 요리문답의 삼위일체 하나님은 “역사속에 있는 하나님. 그리고 시간속에 계신 하나님. 일하시고 활동하시는 하나님.”¹⁴이다. 그러나 ‘역사’

그의 말씀은 나를 통과해서 지나가는 천동이 아니라 나의 인간적인 존재 그 자체에 뿌려지는 씨앗이다. 말씀은 열매를 맺는 토양이며 열린 길이다.” G. Harinck, *K. Schilder (1890-1952): een keuze uit zijn werk* (Kampen:kok, 1989), 16.

13 K. Schilder, *Christus in Zijn Lijden II* (Kampen: kok, 1930), 50.

14 K. Schilder, *Heidelbergsche Catechismus III*. (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1950), 8.

그 자체로서만 하나님을 알 수 있는 것이 아니라 하나님의 말씀과 일치하는 그 분의 구원 사역 안에서 알아야 한다. 역사 그 자체에 안에서만 매몰되는 하나님이 아니라 그 역사 속에서 우리에게 말씀과 일하심으로 오시는 하나님을 아는 것이다.

삼위일체 하나님의 존재와 그 분의 구원사역을 필연적인 연결시키면서 스킨더는 같은 방법으로 그리스도의 인격과 그의 구원사역을 필수불가결하게 연결하였다. 그리스도의 두 본성은 그 분의 구원사역의 일과 분리해서 이해할 수가 없다는 것이다. 요한복음의 표현을 빌자면, 영원하신 하나님을 아는 지식과 또한 그리스도와 아버지 하나님의 영원한 관계성(“아버지께서 내 안에 내가 아버지 안에”, 요한복음 10장 38절, 14장 10절-11절)은 그리스도가 하신 ‘나의 일’ 안에서 통합된다. 스킨더는 이런 통합적인 관점을 그리스도를 ‘직분적’으로 이해하는 것을 통해서 실현한다.

내가 하나님을 통해서 세상 속으로 보내진 이 ‘사람’에 대해서 묵상할 때 그것은 어떤 본성(인성 혹은 신성-논문저자 해설)적 이해가 아니라 그를 ‘직분’으로 이해하는 것으로 시작한다. 왜냐하면 모든 본성은 이미 하나님의 영원한 작정에서 정해졌고 이어서 창조 직후에는 이것이 직분적 명령을 통해서 주어진 것을 수행하는 것을 염두에 두고 만들어 졌기 때문이다.¹⁵

신성과 인성을 앞세우기 보다는 그 본성들 안에서 그가 감당해야 하는 중보자의 일과 그 일을 감당하는 그리스도의 직분으로서 기독교론을 접근해야 한다는 것이다.

그리스도를 삼중직으로 이해하는 칼빈과 하이델베르크 요리문답의 입장을 스킨더는 충실하게 수용한다. 칼빈 기독교론의 삼중직 이해는 중세의 존재론적이고 추상적인 기독교론, 화체설을 통해서 집약된 미사에서의 희생제사 중심의 기독교론을 반대하고 인격과 구원 사역이 통합된 기독교론, 현재 하나님 우편에서 성령과 함께 여전히 일하시는 그리스도를 강조하기 위해서였다. 스킨더는 이런 문제의

15 K. Schilder, *De Reformatie* 17, 165.

식을 충분히 받아들이면서 그리스도를 삼중직이라는 직분을 중심으로 이해하고자 하였다. 스킨더가 처한 시대 상황을 고려해서 칼빈에게서 좀 더 진전된 부분이 있다면 ‘위로부터’와 ‘아래로부터’의 기독교의 통합적 이해와 그리스도의 직분은 그 자신만의 고유하고 독특한 것으로만 한정되지 않고 다른 존재들과 함께 나눌 수 있는 성격을 가진다는 점이다.

그리스도를 삼중직이라는 직분을 중심으로 이해하는 것은 예수 그리스도의 직분에만 한정되지 않는다. 그가 헵(Hepp)의 인성의 비위격성에 대해서 비판한 또 다른 실천적인 이유가 여기에 있다. 그리스도의 본성들, 특히 인성은 헵에게는 고유하고 독특한 것이기 때문에 이는 굳이 다른 존재들과 공유될 필요가 없는 것이다. 그러나 스킨더가 강조한 직분은 죄는 없으시되 모든 점에서 우리와 동일한 그리스도의 인성을 강조하기 때문에 이는 그리스도안에서만 아니라 우리 안에서도 확인될 수 있는 직분이다. 스킨더는 자유주의자들과는 달리 그리스도를 우리와 같은 존재로 보지 않는다. 다만 하이델베르크 요리문답 31문답과 32문답¹⁶의 구조가 우리에게 제시하는 것처럼 그리스도의 삼중직은 독특한 면을 분명히 가지지만 이는 또한 우리의 삼중직을 통해서도 드러날 수 있는 삼중직이다.¹⁷ 스킨더의 직분 중심의 기독교론은 그리스도인들에게 그리스도적인 세상에서의 삶을 의미하는 ‘문화사명’을 통해서 드러난다.

2. 그리스도인의 (세상에서의) 삶

(1) ‘그리스도’와 문화적인 삶¹⁸

스킨더는 그리스도인의 세상적 삶을 다룬 그의 저서 ‘그리스도와 문화’(Christus en cultuur)에서 왜 굳이 ‘그리스도’라는 용어를 선택했는지를 먼저 설명한다. 그는 이 주제에 대한 첫 번째 가능성으로서 ‘기독교(Christendom, 혹은 기독교 세계)’와 문화라는 틀이 있다고 소개한다. 그러나

16 하이델베르크 요리문답 31문답은 그리스도의 삼중직을 설명하고 32문답은 그리스도인의 삼중직을 말한다. 그리스도의 삼중직은 그가 구원의 중보자로서 가지는 독특성을 포함하고 그리스도인이 가지는 삼중직은 그리스도의 중보의 사역에 기초한 삼중직을 말한다.

17 조윤희, “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계”, 『갱신과 부흥』 제24권 (2019), 221-228.

18 스킨더가 왜 삶 혹은 활동 대신에 ‘문화’라는 용어를 사용하는지는 2.3에서 제시할 것이다.

‘기독교 (세계)’라는 용어는 신앙고백적인 기초가 부재한 규정이다. 스킨더는 개혁주의 신앙고백의 확실한 기초위에 문화의 문제를 다루고자 하는 의도를 분명히 한다.¹⁹ 이 용어의 다른 약점은 기독교 (세계)는 이미 그 자체 안에 많은 허물과 죄를 스스로 품은 채 문화와 투쟁하고 있다. 기독교와 문화를 말하기 전에 먼저 그리스도안에서 죄와 허물로 벗어나는 것을 전제하지 않고 전체 기독교 세계-기독교 문화, 사회, 국가, 기관-와 (세상) 문화의 관계를 말하는 것은 죄를 같이 나누는 것에 불과하다.²⁰

그는 ‘예수와 문화(적인 삶)’이라는 구도도 적합지 않다고 본다. 복음은 우리에게 그리스도의 전기(biography)를 제공하지 않는다. 복음을 예수의 전기로만 보는 관점은 그가 인간 삶을 향해서 가지는 의미 또한 매우 제한적인 측면만을 제공할 뿐이다. 예수가 문둥병자를 치료했다는 것을 단지 하나의 모델로만 취해서 우리에게 적용하는 것은 무리가 있다. 그 분은 문둥병자를 고치고 눈먼 자들을 치유했지만 문둥병자를 위한 병원이나 시각 장애인을 위한 지원센터를 개설하신 적은 없다.²¹ 자유주의 신학의 방법을 취해서 예수님을 단지 도덕적 모델로만 받아들이는 것은 그가 그리스도인들을 향해서 가지는 세상적인 삶의 의미를 지나치게 축소하게 될 것이다.

따라서 스킨더는 이 주제에 적합한 표현은 ‘그리스도’와 문화적인 삶이라고 본다. 예수라는 이름을 가졌던 자들과 기름부음 받은 자들(구약에서 직분으로 기름부음 받은 자들)은 수없이 많다. 그러나 그리스도인 예수는 전적으로 유일무이하다. 먼저 그 분은 ‘예수’이시다. 이 이름은 이 분이 우리의 구원자로서 오신 분임을 분명히 한다. 그의 직분의 본질은 구원이다. 그 분을 그리스도로 보기 전에 먼저 하나님의 의를 알아야 하고 우리를 죄와 비참함에서 구해 주시는 것을 기초로써 먼저 알아야 한다. 그러나 이 분은 단지 ‘예수’이시기만 한 분은 아니다. 동시에 그리스도시다. 먼저 예수 그리스도라는 이름은 이 분이 우리의

19 그의 일관된 개혁주의 신앙고백에 대한 성실성은 그가 바르트의 ‘교회 교의학’에 대비되는 저작인 ‘하이델베르크 요리문답 해설(Heidelbergsche Catechismus)’을 하나의 종합적인 신학저서로 기획했다는 사실에서도 확인된다. 개혁교회 3대 신앙고백중 하나인 하이델베르크 요리문답을 단순히 설명하는 것을 넘어서서 이 신앙고백을 중심으로 자신의 신학적 작업의 종합을 시도했다.

20 K. Schilder, *Christus en cultuur* (Franeker: uitgeverij Van Wijnen, 1988), 19-24.

21 K. Schilder, *Christus en cultuur*, 26-28.

구원주로서 위로부터 하나님의 임명을 받았음을 뜻한다.²² 또한 예수이자 그리스도이신 이 분은 지금도 삼중직을 통해서 일하신다. 그래서 그리스도이신 이 분은 단지 역사적인 인물에 지나는 분이 아니라 지금도 듣고 순종해야 하는 신앙고백의 대상인 것이다.²³

스킬더의 이런 설명은 사실 아브라함 카이퍼를 겨냥하고 있다. 카이퍼는 그리스도인의 세상적 삶에 대한 근거를 일반은총²⁴에서 찾았다. 거칠게 말하자면 카이퍼는 타락 후에도 여전히 인간의 삶이 보전되고 문명이 발전하며 사회의 진보가 있다는 것을 중심으로 일반은총의 근거를 보았다. 반면에 스킬더는 하나님의 피조세계를 카이퍼보다 훨씬 비판적으로 보았다. 타락이 가져다준 결과인 죄와 비참함에 대해서 매우 심각하게 받아들이는 것이 개혁주의 전통임을 확신 하면서 카이퍼의 일반은총이라는 주장 대신에 ‘일반저주’를 주장하였다. 고재수의 다음 설명은 이런 대조를 매우 뚜렷하게 드러내준다.

카이퍼는 예수 그리스도를 그리스-로마 문화에 자신의 특별한 은혜를 부여주는 구주로, 즉 문화의 구주로 바라본다. 그러나 스킬더는 예수 그리스도를 인간의 구주로 바라본다. 그분은 많은 사람들을 구원하는 일을 하신다. 다만 이 사역은 불순종하는 사람들을 다시금 그들의 문화적인 활동에서 하나님을 섬기는 사람들로 만드는 일을 포함한다.²⁵

(2) ‘한 시도’

22 스킬더는 철저하게 하이델베르크 31문답을 따라서 설명하고 있다.

23 K. Schilder, *Christus en cultuur*, 27.

24 카이퍼는 ‘일반은총’이라는 용어의 기원을 칼빈이 사용한 모든 인류에게 공통적인 언약(Foedus omnibus populis commune)에 있다고 본다. 개혁주의 언약신학자인 파뤼스(Pareus), 퍼킨스(Perkins), 마스트리흐트(Maestricht) 등은 노아언약을 은혜언약이라고 했지만 카이퍼는 이들의 견해와 칼빈 사이에는 차이가 있다. 카이퍼가 볼 때 칼빈은 이 언약을 특별언약이라고 보지 않고 모든 민족들에게 함께 적용되는 (gemeen) 것이고 세상 끝날까지 영원히 적용되는 언약이라고 보았다. 카이퍼는 칼빈이 노아언약을 구원은혜를 주시는 것으로 생각하지 않고 모든 종류의 인류, 민족에 대한 그리스도가 오실 때까지의 하나님의 일반적인 자비를 말하고 있다고 강조한다. J. Douma, *Algemene genade: Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over 'algemene genade'* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre B. V., 1981), 327-328.

25 고재수, 『그리스도와 교회와 문화』 (서울: 성약, 2008), 140.

스킬더가 그리스도인의 세상적 삶에 대한 설명의 틀로서 ‘그리스도와 문화(적 삶)’을 제시한 것을 보면 문화변혁에 대한 강조보다는 구원자로서의 예수 그리스도만을 강조하는 것처럼 보인다. 그러나 스킨더는 이를 출발점 삼아서 세상적 삶의 의미를 설명하는 발판으로 삼는다.

1936년에 네덜란드 개혁신교회 총회연설에서 스킨더는 카이퍼의 문구인 “우리 인간의 삶의 모든 영역에서 만물의 주재이신 그리스도께서 ‘내 것’이라 주장하지 않으시는 영역은 단 한치도 없다.”를 그대로 인용하였다. 구원자이신 그리스도를 주장하면서도 그리스도의 주권 안에서 ‘문화 혹은 문화적 삶’을 규정하려는 증거이다. 이 주장의 이면에는 네덜란드 개혁신교회와 개혁신교회를 기반한 정당인 반혁명당에 밀어닥친 또 다른 위기가 놓여 있다. 우리는 이미 2.1에서 스킨더와 바르트 기독교론의 대비를 살펴보았다. 그러나 스킨더가 바르트 신학을 비판한 이면에는 실천적인 합의가 함께 있었다. 물론 여기에는 헵의 기독교론이 가지는 실천적인 합의까지도 함께 고려되어야 한다.

앞서 살펴 본 것처럼 헵은 그리스도의 인성의 비위격성을 주장하면서 그리스도가 취하신 인성은 구체적이고 개별적인 것이 아니라 일반적, 보편적 인성이라고 말한다. 이런 주장을 담은 그의 저서는 1930년대 중후반에 출판되었는데 이 시기 네덜란드에는 이미 많은 유대인들이 살고 있거나 수많은 유대인들이 피난처를 찾아 몰려드는 시기였다. 이런 상황에서 예수는 일반적인 인성을 취하시기 때문에 특정한 혈통인 유대인이 아니었다는 주장은 심각한 사회적인 영향을 가지는 주장이 되었다. 간접적으로 나치와 독일 국가 기독교(German Christians)를 돕는 주장인 것이다.

바르트 자신은 이와는 완전히 다른 길을 걸었다. 그는 파시즘을 반대하다가 본(Bonn)대학의 교수직에서 해직되었다. 그러나 네덜란드에 자리 잡은 바르트 주의자들은 네덜란드 개혁신교회와 개혁신교회의 기관들에 전혀 다른 영향을 미치고 있었다. 바르트의 길은 일종의 탈-정치, 탈-문화의 노선이라고 볼 수 있는데 이는 독일의 기존 신학적 입장이 지나치게 문화기독교의 입장으로 경도되어서 독일사회, 문화 전체를 기독교와 일치시키는 것에 대한 부정을 통한 저항을 의미한 것이다. 그러나 네덜란드는 이와 상황이 달랐다. 국가사회주의 정당의

영향력이 네덜란드까지 미친 것이 사실이지만 그들이 완전히 장악한 것은 아니었고 반혁명당이라는 굳건한 개혁신교회의 정치적인 보루도 존재하였다. 독일과는 다르게 바르트의 영향은 오히려 개혁신교회에 속한 젊은이들이 개혁신교회 기관들에 참여해서 적극적으로 활동하는 것에서 이탈시키는 방향으로 작용하였다. 바르트의 영향력은 ‘비기독교적인 정치’의 구호아래 젊은이들을 유도했기 때문에 결과적으로 국가, 민족적 정치를 옹호하거나 아예 개혁신교회의 정당인 반혁명당을 떠나게 했다는 것이다.²⁶ 스킬더는 이와 같은 흐름에 반대하면서 개혁주의 신앙고백에 충실한 그리스도인들이 가지는 사회문화적 관심이 약화되지 않도록 그리스도인들의 ‘문화사명’을 주장하였다.

(3) 문화사명

스킬더는 그리스도인의 세상속에서 삶의 신학적 기초로서 타락 이후에 여전히 남아있는 일반은총에 주목하지 않았다. 그것은 타락이 가져다 준 치명적인 결과를 약화시킬 뿐 아니라 타락으로 인한 구원주 예수 그리스도에 대한 절실한 신앙고백도 약화시킨다. 예수이자 그리스도인 그 분만 이 주제에 가장 중심이 되어야 한다.

직분자 구원주 예수 그리스도를 아는 지식 안에서 비로소 우리는 첫 아담에 주셨던 직분을 새롭게 해석할 수 있게 된다. 타락으로 단절되었던 창조의 상태에 대한 새로운 이해가 예수 그리스도 안에서 가능하게 된다. 바로 여기에서 세상에서의 삶을 바라보는 창조의 기초와 구원의 동기가 서로 통합된다. 카이퍼가 말한 ‘일반은총’ 대신에 스킬더는 ‘일반소명’ 혹은 ‘일반명령’으로 이를 대체한다. 그리고 이 일반소명은 타락 후의 상태를 살피는 것이 아니라 예수 그리스도의 직분을 통해서 타락 전 첫 아담의 사명을 재조명하는 방법을 취한다.

스킬더는 창세기 2장 15절에 나타난 에덴동산에서의 첫 명령인 ‘경작한다(colere)’에서 문화(culture)라는 용어를 사용하는 근거를 찾는다. 여기서 문화는 단지 문화예술을 말하는 것이 아니다. 이 세상에서 이루어야 할 일, 사역의

²⁶ Artikel 6, J. J. C. Dee, *K. Schilder, zijn leven en werk, Deel I (1890-1934)* (Kampen: Oosterbaan & Le Cointre, 1990), 271.

총합으로 모든 유형의 노동을 포괄한다. 이는 모든 인류의 의무이다.²⁷

두 번째 아담인 그리스도는 그의 증보자로서 직분수행을 통해서 인류를 바로 이 창조 때 주어진 명령으로 되돌리는 엄청난 혁신 작업을 시작하신 것이다. 구원자로서의 그리스도는 불순종하는 많은 죄인들을 회개케 하시는 일을 하신다. 그러나 거기서 그의 직분자로서의 일이 종결되는 것은 아니다. 그리스도는 둘째 아담으로서 첫째 아담의 모든 직분을 자신 안에 품으신다. 첫째 아담에게 주어진 직분을 감당하게 하는 것을 가능하게 하신다. 직분자 그리스도의 일은 첫째는 하나님의 진노를 자신의 한 몸에 받으시고 피로써 증보하시는 것이다. 그러나 이 일과 함께 두 번째 일 곧, 첫째 아담의 직분인 문화명령을 다하게 함으로써 세상을 풍요롭게 하신다. 그 분은 보혈로써 역사의 중심에 계시고 문화명령 안에서 역사의 마지막을 향하신다.

첫째 아담의 직분 안에서는 문화와 예배는 분리되지 않았다. 그리스도의 삼중직이 희미하게나마 아담의 삼중직²⁸안에 이미 나타났다. 구원자 그리스도가 세상적 삶을 살아가는 그리스도인들에게 주는 의미는 그의 직분을 따라 첫째 아담에게 주어진 삼중직을 수행한다. 삼중직에서 제사장으로서의 예배와 왕직으로서의 경작의 일(문화)은 사실상 분리되지 않는다. 그는 또한 말씀을 지키는(창세기 2:15) 선지자직을 통해서 이 두 직무를 함께 수행한다. 주어진 문화명령은 그리스도의 삼중직이라는 직분에 근거하여 첫 아담에게서 확인되는 그리스도인의 직분 속에서 실현되어야 한다.

원래 이 문화명령은 모든 사람에게 주어진 것이지만 타락이후에는 오직 예수인 그리스도안에 있는 자들에게만 실현될 수 있다. 하나님에 대한 예배가 없는 자들은 문화명령이 하나님을 저항하는 수단이다. 그들의 총체적인 노동은 하나

²⁷ K. Schilder, *Christus en cultuur*, 62-63.

²⁸ 아담의 삼중직은 창세기 2:1-3의 안식일 규례에서 제사장직, 창세기 2:16-17에서 금지 명령의 말씀을 받은 선지자직, 그리고 창세기 2:19에서 이름을 지으면서 수행하는 피조물을 다스리는 왕직으로 나타난다. 그리고 마지막 때 구원받은 하나님의 백성들은 이 직분을 영원히 수행하게 된다. 요한계시록 22장 3-5절에서는 선지자직 (4절, 우리가 그의 얼굴을 본다; 물리적인 것을 말하는 것이 아니라 온전한 하나님에 대한 지식을 말한다.), 제사장직 (3절, 그의 종들이 그를 섬긴다-예배), 왕직 (5절, 저희가 세세토록 왕노릇하리로다.)을 보여주고 있다. 그리스도의 삼중 직안에서 첫 아담의 삼중직과 영원한 천국에서의 삼중직이 하나로 통합된다.

님과 같이 높아지기 위한 것이다.(창세기 11장 바벨탑 사건) 경건한 자들에게는 문화 명령이 은혜이지만 그렇지 않는 자들에게는 저주이다. 따라서 이 둘 사이에서 문화명령은 대립(antithesis)된다.²⁹ 그리스도는 구원-보복자이시다. 그는 일반적인 문화에는 하나님의 심판을 쏟아 부으신다. 그의 십자가 복음 자체가 하나님의 심판이다. 반면에 그리스도는 십자가와 부활안에서 구원-해방자로서 사역하시면서 깊은 창조의 기독교 문화를 건설해 가는 기반을 넓히고 계신다. 그리스도인과 비그리스도인은 하나의 문화적인 추구를 한다. 곧 그들의 모든 '문화적' 삶은 따로 구분되지 않는다. 예를 들자면, 표면적으로 그리스도인 전업 주부와 비그리스도인 전업주부의 노동이 유사한 것이다. 그러나 자연을 사용하고 노동하는 방식은 완전히 구분된다.

물론 완전하게 문화명령이 수행되는지는 분명하지 않다. 문화는 그리스도의 일반적인 인내하심 속에 있다. 아무리 뛰어난 그리스도인의 문화적 성취도 마지막 날까지 끝이 잘려진 피라미드와 같다. 문화 명령은 일반적이지만 그 주어진 의미대로 수행하는 자들은 부족하지만 그리스도인들 밖에 없다.³⁰

III. 본회퍼: 고난받은 하나님과 그리스도의 현실

스킨더가 처음부터 끝까지 개혁신앙에 기초한 신학을 전개했고 그의 삶의 정황도 철저하게 네덜란드 개혁교회라는 문맥에서 이해될 수 있다고 한다면 본회퍼는 루터파 신학자로서 그리스도인의 삶의 문제를 다루었다. 일치하는 점도 있는데 이 두 신학자는 독일의 국가 사회주의 나치에 저항했고 이런 배경은 그들의 신학에 공히 영향을 미쳤다. 그리고 철저한 그리스도적 혹은 그리스도 중심주의안에서 그들의 전체 신학과 그리스도인의 삶의 문제를 고민하였다.

1. 기독교론과 교회

²⁹ K. Schilder, *Christus en cultuur*, 74.

³⁰ K. Schilder, *Christus en cultuur*, 86.

그리스도인의 세상적 삶이라는 주제와 관련된 본회퍼의 기독교론적인 주제는 크게 두 가지이다. 첫 번째는 그리스도는 고난 받는 하나님이다. 두 번째는 그리스도는 인간실존, 역사 그리고 자연의 중심이다.

본회퍼에게서 그리스도는 무엇보다도 ‘고난 받는 하나님’이다. 이는 그리스도의 두 본성에 대한 그의 해석이기도 하다. 이 둘은 분리할 수 없다. 왜냐하면 그리스도의 고난이 곧 그의 신성을 의미하기 때문이다. 본회퍼는 하나님의 전능을 십자가에서만 찾는다. 구유와 십자가 밖에 어떤 전능이라는 신적 본질은 존재하지 않는다.³¹ 십자가에서 고난 받는 하나님은 세상에서 변두리로 밀려난 하나님이다. 이런 하나님을 본회퍼는 우리를 버리시는 하나님으로 묘사한다. 따라서 우리는 변두리로 밀려나서 우리는 떠나시고 버리신 하나님과 함께 그리고 동시에 하나님 없이 세상에서 살게 된다.

하나님은 스스로 세상의 가장 가장자리에, 십자가에 자신을 두셨다. 하나님은 세상 속에서 연약하고 무능하다. 그것이 하나님이 우리와 함께 하시고 우리를 도우시는 유일하고 하나밖에 없는 길이다. 마태복음 8장 17절에서 그리스도는 그의 전능을 통해서 도우시는 것이 아니라 그의 연약함과 고난을 통해서 도우신다. (중략) 도움을 줄 수 없는 고난 받는 바로 그 하나님만이 우리를 도울 수 있다.”³²

그런데 이 변두리에 밀려나신 하나님이 인간실존, 역사, 자연의 중심이다. 본회퍼 기독교론의 근본적인 질문은 ‘어떻게’의 질문에서가 아니라 ‘누구’에 대한 질문이며 특별히 누구-구조 안에서 어디-구조(Wo-Struktur)에 대한 것이다. 그리스도가 ‘지금 현재’ ‘어디에’ 계시는가? 이것이 본회퍼 기독교론의 최종 질문이다. 따라서 그리스도 중심성은 바로 이 질문에 대한 답인 것이다.

그리스도는 발견될 수 없는 중심이다. 곧, 믿음가운데 있는 중심이다. 중심은 동심원의 한 가운데, 세상이 그를 중심으로 위치되는 방식의 중심성이 아니다.

31 Dietrich Bonhoeffer, *Christologie*, 유석성 역, 『기독교론』 (서울: 기독교서회, 2010), 89. “전지, 전능과 무소부재와 같은 신적 본질은 따로 존재하지 않는다. 그를 그 어떤 하나님 이념의 대변자로 말해서는 안된다.”

32 Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God* (New York: Macmillan, 1961), 179.

중심은 타락한 세계 내에서 변두리이자 한계이다. 그리스도는 항상 이 변두리에 서 계신다. 사실상 이 변두리의 자리는 원래 내가 서 있어야 하는 자리이다. 왜냐하면 인간은 율법을 소유하지만 그것을 성취할 가능성에 있어서는 소망이 없다. 변두리인 한계에 도달한다. 바로 이 변두리이자 한계가 확인되는 자리에 그리스도가 현존한다. 그리스도는 성취된 율법이다. 적어도 이 실존의 순간에 그리스도는 옛 자아와 새 자아의 중심에 현존한다. 우리 새로운 존재는 바로 여기서 시작된다. 그리스도는 변두리와 한계에 서 계시면서 동시에 인간에 대해서는 심판이 되신다. 그리스도는 우리 실존의 중심에 현존한다. 그러면서 심판주로서 우리에게 초월적인 분이 되신다.³³

루터파의 입장을 따라서 본회퍼는 그리스도의 실재 현존은 교회에서 발견한다. 그리스도는 역사의 한계에 서 계신다. 거짓 메시아들이 역사의 정점에 있고 중심에 있는 것처럼 권력을 행사한다. 이 때 그리스도는 역사에서는 숨어 계신다. 그러나 십자가 사건으로 역사의 의미는 십자가에 의해서 흡수당한다. 십자가에 달리신 그리스도는 역사를 새로운 의미로 인도한다. 이런 의미로 그리스도는 역사의 중심이다. 요약하면 그리스도는 역사의 한계와 중심이 된다. 교회는 그리스도의 현존으로서 변두리이자 중심에 서야 한다. 특별히 교회는 국가 공동체의 중심이다. 거짓 메시아의 모든 약속은 십자가에서 무너진다는 의미에서 교회는 국가에 대해서 항상 한계에 있다. 정작 십자가의 그리스도안에서 교회는 역사의 실질적인 실현이다. 교회는 국가의 한계이자 중심이기 때문에 하나님과 국가 공동체의 중심에 서게 된다.³⁴

그리스도는 고난받는 하나님이다, 그리고 그리스도는 인간실존과 역사의 중심이라는 본회퍼 기독교론의 이 두 기둥은 어떻게 그리스도인의 삶을 규정하는 기초가 될 수 있는가?

2. 그리스도와 세상에서의 삶

본회퍼는 ‘성인이 된 세상’에 주목한다. 종교의 시대가 가고 무종교의 시대가

³³ 본회퍼, 『기독교론』, 48.

³⁴ 본회퍼, 『기독교론』, 50-51.

열려서 세상은 종교로부터 독립된 성인이 되었다는 것이다.³⁵ 일반적으로 독일 교회는 이를 ‘세속화’로 규정하면서 부정적인 것으로 보았다. 그러나 본회퍼는 이를 단지 부정적인 것으로만 보지 않는다. 오히려 성인이 된 세상 속에서 인간이 위기에 처했을 때만 부르게 되는 하나님을 좇는 종교성으로부터 탈출할 수 있는 가능성이 주어진다. 그래서 성인이 된 세상에 대해서 교회와 그리스도인은 완전히 다른 태도를 취해야 한다. 그리고 성인이 된 세상 속에서 살아가는 그리스도인의 삶의 문제도 다른 차원에서 접근해야 한다.

본회퍼는 세상 속에서 그리스도인의 삶의 문제를 본질적으로 자신의 선한 존재와 선한 행위에 대한 질문 안에서만 설명된다면 이미 결론은 내려진 것이라고 본다. 삶의 문제는 결국 나는 선하고 세상은 나의 행위를 통해서 선하게 된다는 것만을 목표로 하게 된다.³⁶ 그러나 본회퍼는 세상적 삶의 기초는 선한 존재와 행위의 차원이 아니라 전혀 다른 궁극적 현실인 하나님의 현실 안에서 설명되어야 한다고 본다. 단지 도덕적 선함의 차원이 아니라 하나님의 현실이라는 새로운 차원을 만난다. 하나님의 현실은 다르게 말하자면 그리스도안에서 일어난 하나님의 계시의 현실이고 우리의 삶은 이 현실이 피조물 가운데서 실현되는 것에 다름 아니다.³⁷

선한 존재와 행위에 대한 질문과 하나님의 현실을 날카롭게 대비하면서도 본회퍼는 이를 통합한다. 그 일차적인 통합은 ‘창조’에서다. 창세기 1장 31절에서 하나님이 “보시기에 좋았다”는 선과 관련된 서술은 선함의 문제가 도덕과 같은 어떤 한 부분에 국한되지 않고 전체를 향해야 함을 보여준다. 선의 질문도 결국 단지 행위와 인격의 개별성이 아니라 전체로서 하나님 안에 있는 현실에 주목해야 한다. 이 전체로서의 하나님의 현실의 기원은 ‘창조’이다. 창조라는 기원을 목표의 관점에서 표현하면 ‘하나님 나라’이다. 그러나 하나님의 창조와 하나님의 나라는 오직 예수 그리스도안에서 일어난 하나님의 자기 계시 안에서

35 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW 8, 손규태, 정지련 역, 『저항과 복종』 (서울: 기독교서회, 2010), 606.

36 Dietrich Bonhoeffer, *Zettel notizen für eine "Ethik"*, DBW 6, 손규태, 이신진, 오성현 역, 『윤리학』 (서울: 기독교서회, 2010), 38.

37 본회퍼, 『윤리학』, 41.

만 우리에게 현존한다.³⁸

그리스도인의 삶의 질문은 이제 그리스도로 집중된다. 그리스도인은 '세상의 현실'속에서의 삶을 고민한다. 그러나 예수 그리스도안에서 하나님의 현실은 이 '세상의 현실'로 들어왔다. 다르게 표현하자면 하나님의 현실이 세상의 현실 속에서 자신을 증거하고 계시했다. 결론적으로 하나님의 현실에 대한 질문과 세상의 현실에 대한 질문이 동시에 답을 찾을 수 있는 유일한 '장소'는 예수 그리스도라는 이름을 통해서만 가능하다. 그 이름 안에 하나님과 세상이 포함되고 만물이 그 안에서 유지된다.³⁹

지난 역사는 이 두 현실을 서로 충돌하고 배척하는 것으로 생각했기 때문에 인간에게 단지 다음의 두 가능성만을 강요하였다: 세상이 없는 그리스도 혹은 그리스도 없는 세상. 그러나 세상적이 되지 않고 그리스도교적이 되려고 하거나 세상을 그리스도안에서 보고 인식하지 않고 세상이 되기를 원하는 것은 예수 그리스도안에 있는 하나님의 계시를 부정하는 것이다. 그래서 결과적으로 세상의 현실과 하나님의 현실이 두 개의 영역으로 존재하는 것이 아니라 그리스도의 현실의 한 영역만이 존재한다. 그는 유사 루터파가 아니라 루터 자신의 두 왕국론은 이런 뜻으로 주장되었다고 본다.⁴⁰ 여기서 그는 루터의 두 왕국론에도 새로운 의미를 부여하였다.

이런 분석이 그리스도인들에게는 무엇을 의미하는가? 진정한 그리스도인은 세상의 현실 밖에 존재하지 않는다. 그리스도인이 세상으로부터 물러날 수 있는 영역은 없다. 그리스도인은 세상에 속해 있다는 사실 때문에 그리스도와 분리되지 못하고 그리스도께 속해 있기 때문에 세상과 분리되지 못한다. 그러나 세상의 현실도 그리스도의 현실 밖에서 존재할 수 없다. 그리스도인의 세상적 삶에 대한 그리스도 중심주의적 생각은 세상과 그리스도인 모두에게 그리스도와

38 본회퍼, 『윤리학』, 45.

39 본회퍼, 『윤리학』, 47. 본회퍼는 하나님의 현실과 세상의 현실이 서로 충돌하고 있다는 표상은 중세와 종교개혁 이후 유사 종교개혁 사상에서 절정을 경험했다고 본다. 후기 스킨라 철학은 자연의 나라를 은혜의 나라 속속시켜 초자연적인 그리스도적인 영역을 강조했고 유사 루터주의는 그리스도의 법에 맞서 세상 질서의 자율성을 선포했기 때문에 자연적이고 비그리스도교적인 영역을 우위에 두었다. 본회퍼, 『윤리학』, 49.

40 본회퍼, 『윤리학』, 54.

분리될 수 없다는 사실을 강조한다.

그리스도의 현실 안에서 세상과 그리스도인의 현실의 통합성을 말한 본회퍼는 이를 다시 교회로부터 설명해 나간다. 교회를 하나님의 보이는 공동체라고 한다면 이는 일정정도의 영역적 사고를 내포하게 된다.⁴¹ 교회를 세상과 혼동하는 것은 매우 위험하다. 교회는 온 세상을 다스리는 예수 그리스도의 통치가 증언되고 선포되는 장소이다. 그러나 교회는 세상안의 장소이다. 교회는 예수의 모든 현실의 기초가 그리스도 안에 있음을 증거해야 하는 장소이다. 교회는 세상과 싸우는 존재가 아니라 세상과 하나님의 화해를 증거하기 위해 존재한다. 자신의 영역을 고집하는 것이 아니라 세상의 구원을 위해서 투쟁할 때 비로소 교회의 영역도 방어된다.⁴²

그 다음은 세상 속에 있는 죄와 악함에 대한 부분이다. 그리스도의 현실 안에 세상의 현실이 통합되어 있다면 죄로 가득한 현실은 그리스도의 나라와 대항하고 있는 것은 아닌가? 본회퍼는 여기서 그리스도의 전적인 주권을 강조한다. “그리스도는 자신이 획득하신 것 가운데 그 어느 것도 포기하지 않으신다. 오히려 그리스도는 자신이 획득하신 것을 자신의 손에 든든히 붙들고 계신다.”⁴³ 물론 본회퍼는 복음에 저항하고 그리스도의 사랑을 배척하는 자들에 대한 하나님의 심판을 부인하지 않는다. 그러나 교회의 화해의 복음이 세상으로 하여금 끊임없이 그리스도 사건 안으로 세상을 이끌어 들이고 있다. 교회는 몸의 사قم 안으로 들어오라고 세상을 향해 불러야 한다.

마지막으로 본회퍼는 노동, 혼인, 정부라는 영역을 통해서 이 주제를 다룬다. 그는 이를 ‘하나님의 위임’으로 본다. 이것이 하나님의 위임이 되는 이유는 오직 그리스도와 관계를 맺고 있기 때문이다. 본회퍼는 하나님의 위임이 첫 사람에게 주어졌다는 사실을 창조를 통해서 서술한다. 스킨더가 말한 문화명령의 근거 본문(창세기 2장 15절)을 따라서 본회퍼는 경작하는 노동과 나아가

41 본회퍼는 교회에서 이루어지는 비밀혼련을 강조한다. 말씀, 성례, 예배가 이것이다. 이는 세상에 드러나지 않고 드러내려고도 하지 않기 때문에 비밀이다. 비밀혼련을 통해서 교회의 그 정체성을 세상속에서 새롭게 한다. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*. 김순현 역, 『디트리히 본회퍼 - 신학자/그리스도인/동시대인』 (서울: 복 있는 사람, 2014), 1237.

42 본회퍼, 『윤리학』, 59.

43 본회퍼, 『윤리학』, 62.

경제, 학문과 예술에 이르는 모든 것을 포함하는 노동이 하나님의 은혜의 위임으로 주어졌다고 본다. 그는 타락 후에도 낙원에서 시작된 노동을 통해서 인간의 행위가 창조에 동참하게 되는 것이 여전히 가능하다고 본다. 그러나 이는 단지 과거 창조 당시 유효했던 모든 것이 타락 후에도 계속되기 때문은 아니다. 그는 노동을 다시 그리스도안에서 해석한다. “노동을 통해 예수 그리스도를 영화롭게 하고 섬기도록 결정된 사물과 가치의 세상이 창조된다.”⁴⁴

본회퍼는 타락의 심각한 결과를 언급하지 않는 것처럼 보이지만 기독교론적인 해석으로 이런 우려를 해소한다. 그는 노동의 부정적이고 죄악 된 면을 간과하지 않는다. 이 위임을 성취할 자는 가인의 족속이고 이 점은 인간의 모든 노동위에 깊은 그림자를 드리운다. 그러나 노동은 창조 때 시작되었지만 타락의 부패와 영향에도 불구하고 그리스도안에서 새로운 의미를 부여받는 것으로 보고 있다. 동시에 노동은 그리스도안에서 다시 창조로 연결된다. “노동은 하나님의 첫 창조의 토대위에서 새로운 것을 창조한다.” 그리스도안에서 창조로 이어진 노동의 의미는 다시 그리스도안에서 종말을 향한다. “노동의 위임을 통해서-세상이 알든 모르든-그리스도를 기다리는, 그리스도를 바라보는, 그리스도를 향해 열린, 그리스도를 섬기는 그리고 그리스도를 영화롭게 하는 세상이 창조되어야 한다.”

혼인 또한 같은 목적을 가진다. “혼인을 통해서 인간이 태어나는 목적은 예수 그리스도에게 영광을 돌리고 그분을 섬기며 그분의 나라를 확장하는 것이다.(중략) 혼인을 통해 예수 그리스도를 섬기는 새로운 인간이 창조된다.” 그러나 본회퍼는 여기에서도 깊은 그림자를 잊지 않는다. “첫 번째 아들 가인은 낙원에서 멀리 떨어진 곳에서 태어났고 형제를 살해한 자가 되었다.”⁴⁵ 마지막으로 정부도 같은 의미로 이해할 수 있다. 하나님의 위임인 입법과 칼의 권세를 통해서 정부는 예수 그리스도의 현실을 위해 세상을 지켜야 한다.

성인이 된 세상속에서 그리스도인은 철저하게 그리스도안에서 나타난 하나님의 계시를 증거하는 것을 통해서 교회로서 존재하고 하나님의 위임들을 수행한

44 본회퍼, 『윤리학』, 68.

45 본회퍼, 『윤리학』, 70.

다. 세상의 현실이 그리스도의 현실로 통합되는 것은 당위이면서 동시에 그리스도인들의 사명을 촉구한다. 그리스도인은 하나님이 변두리로 밀려난 하나님이 떠나버린 세상에서 하나님 앞에서 살아간다. 하나님이신 그리스도가 변두리의 경계선에 계시면서 인간 실존과 역사의 중심으로 계시듯이 그리스도인들도 스스로를 세상의 가장자리에 두면서 세상속에서 살아갈 때 비로소 이 소임을 다할 수 있다.

IV. 결론

스킬더는 개혁주의 신앙고백에 충실한 신학적 기초를 가졌다면 본회퍼는 루터파의 창조적인 계승자로 자리매김할 수 있다. 스킨더는 하이델베르크 요리문답의 31문답과 32문답의 황금고리 곧, 그리스도와 그리스도인됨을 삼중직으로 연결하는 ‘직분’적 개념을 기초로 그리스도와 그리스도인의 세상속에서 삶의 연관성을 찾았다. 본회퍼는 루터의 그리스도는 십자가에서 고난받는 하나님이라는 십자가 신학을 이 주제에 대한 기독교적 기초를 삼았다. 스킨더와 본회퍼는 독일 국가사회주의에 저항했지만 네덜란드와 독일이라는 두 신학자가 처한 상황속에서 이 문제를 고민하였다. 스킨더는 자신의 직접 선배인 아브라함 카이퍼의 ‘일반은총’이 가진 지나친 낙관성에 의문을 표하였다. 한편, 바르트의 탈문화, 탈정치적 경향성이 네덜란드 개혁교회 성도들과 개혁교회 각 기관들-언론, 교육, 정치등에 미친 이탈과 방치의 현상과 씨름하였다. 반면에 본회퍼는 국가사회주의와 직접 충돌하였고 나치를 뒷받침하면서 독일 기독교(German Christians)를 주장한 국가교회와 대립하면서 새로운 교회의 사명을 강조해야 했다.

그리스도인의 세상적 삶에 대한 탐구에서 나타나는 기독교적 기초, 논쟁대상들, 구체적인 국가적, 사회적 상황등에서 이 두 신학자는 확연히 다른 입장을 가진다. 그럼에도 불구하고 이들의 주장에는 공통점도 존재한다. 첫째는 두 신학자 모두 그리스도인의 세상적 삶의 문제를 구원자 그리스도를 중심에

두고 생각한다. 그리스도는 일차적으로 그리고 직접적으로 문화와 세상성으로 연결되지 않는다. 무엇보다도 그리스도는 처음부터 끝까지 구원의 일을 하시고 하나님의 계시로서의 말씀이신 곧, 구원과 복음의 그리스도이시다. 두 번째는 첫 번째 생각과 연결되는데 이 두 신학자는 모두 인간의 죄와 타락, 비참함을 신학적으로 매우 심각하게 고민하였다. 그들 이전에 있었던 아브라함 카이퍼나 문화기독교를 말하는 자유주의자들의 낙관성에 안주하지 않았다. 아담의 타락이 가져다 준 심각한 결과들을 이들은 신학적으로 확신했고 다시 그들의 현실(1, 2차 세계대전)속에서 확인하였다. 셋째는 이들은 구원의 그리스도안에서 비로소 창조의 동기로 그리스도인들을 연결한다. 원래 창조 때부터 있었던 것, 인간의 타락에도 불구하고 일반적인 인간 안에 남아있는 어떤 요소에 의존하지 않았다. 반면에 타락 후에 주어진 '일반은총'처럼 구원과 무관한 이중적인 하나님의 언약을 근거로 삼지 않았다. 인간의 타락 이전인 창조 때의 문화명령 혹은 하나님의 위임은 오직 구원자 그리스도를 통해서 다시 의미를 가지게 된다. 그리고 이는 타락 이전으로의 회귀가 아니라 역사의 중심에서 역사의 종말을 향해 전진하시는 그리스도안에서 의미를 가진다. 네 번째는 교회의 중요성이다. 원래 네덜란드의 신칼빈주의는 교회중심의 문화관을 그 특징으로 하였다. 아브라함 카이퍼에게 제도적 교회에서 나온 교회적 기관은 유기체적 교회로서 세상 속에 존재해야 하는 것으로 강조되었다. 스킨더는 개혁교회가 고유한 신앙고백안에서 성실하게 세워지는 것을 전제하면서 그리스도인들이 가지는 직분적 수행을 강조한다. 본회퍼는 루터와 같이 교회를 그리스도의 현존으로 본다. '그리스도의 현실'안에서도 교회는 작은 영역을 가지면서 그리스도의 십자가에 동참하는 방법을 통해서 세상의 현실과 함께 한다. 그리스도안에서 세상의 현실과 하나님의 현실이 하나가 되는 것은 바로 이 교회의 존재이유이면서 사명이다. 두 신학자들에서 공통적으로 확인되는 이 네 가지 점은 지금도 세상적 삶의 의미를 고민하고 세상속에서 씨름하는 그리스도인들에게 신학적, 신앙적 기초가 될 것이다.

서론에서의 질문에 대한 간단한 대답을 첨부하고자 한다. 그리스도인의 세상적 삶은 구속이 아니라 구속과 구별되고 독립된 창조의 동기에서 나와야 하는

가?(벤드루넨의 입장) 이 두 신학자들은 결과적으로 아니라고 대답할 것이다. 살펴본 것처럼 창조의 동기는 이 두 신학자들에게 매우 중요하다. 그러나 창조 때 주어진 명령들(그것이 문화명령이건 하나님의 위임이건)은 오직 '구원자' 예수 그리스도안에서만 새롭게 조명될 수 있다. 그리스도안에서 구속과 창조는 통합된다. 하나님의 왕국과 세상의 현실이 분리되고 병행하는 것이 아니라 그리스도의 현실로 통합된다. 창조의 동기가 독립적으로 그리스도인들의 세상에서의 삶을 기초하는 유일한 동기가 될 수 없다.

그렇다면 창조-타락-구속의 구도속에서 결국 인간의 구원 뿐 아니라 모든 세속 사회, 정치, 문화의 변혁을 우리는 모두 그리스도의 구속이라는 하나의 틀 안에서 보아야 하는가? 이 두 신학자는 결과적으로 아니라고 말할 것이다. 스킨더에 따르면 그리스도는 문화의 구원자가 아니라 인간영혼의 구원자이다. 개혁 교회안에서 신앙고백에 신실한 자들은 모든 인간에게 주어진 문화명령을 의미 있게 수행할 따름이다. 그러나 이런 문화명령의 수행이 세상의 구원을 위한 것은 아니다. 본회퍼가 세상의 현실과 하나님의 현실이 그리스도의 현실 안에서 하나가 된다는 것도 세상이 직접적으로 구속되는 것이 아니라 그 안에 존재하는 교회의 사명안에서 이해될 수 있는 것이다. 이런 점에서 문화사명과 하나님의 위임을 수행하는 것을 모두 그리스도안에서의 구원과의 분리 없이 말하는 것은 적어도 이 두 신학자에게는 해당되지 않는다.

[참고문헌]

- 조윤희, “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계”. 『갱신과 부흥』 제24권 (2019), 221-228.
- 고재수, 『그리스도와 교회와 문화』. 서울: 성약, 2008.
- Calvin, John. *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Baum, Eduard Wilhelm Eugen Reuss. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1863.
- Balke, W., *Calvijn en de doperse radikalen*. Amsterdam: Ton Bolland, 1973.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek, 7th edition* Kampen: Kok, 1998.
- Bethge, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer. 김순현 역, 『디트리히 본회퍼 - 신학자 / 그리스도인/동시대인』. 서울: 복 있는 사람, 2014.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Christologie*, 유석성 역, 『기독교론』. 서울: 기독교서회, 2010.
- _____. *Prisoner for God*. New York: Macmillan, 1961.
- _____. *Widerstand und Ergebung*, DBW 8, 손규태, 정지련 역, 『저항과 복종』. 서울: 기독교서회, 2010.
- _____. *Zettel notizen für eine "Ethik"*, DBW 6, 손규태, 이신건, 오성현 역, 『윤리학』. 서울: 기독교서회, 2010.
- Bolt, John. “Church and World: A Trinitarian Perspective.” *Calvin Theological Journal* 18(1982), 5-31.
- Douma, J. *Algemene genade: Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over 'algemene genade'*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre B. V., 1981.
- Dee, J. J. C. *K. Schilder, zijn leven en werk, Deel I (1890-1934)*. Kampen: Oosterbaan & Le Cointre, 1990.
- Harinck, G. *K. Schilder (1890-1952): een keuze uit zijn werk*. Kampen: kok, 1989.

Hepp, V. *De Vereeniging van de beide naturen van Christus*: Dreigende Deformatie 3. Kampen, 1937.

Schilder, Klaas. *De Reformatie* 17.

_____. *Christus in Zijn Lijden II*. Kampen: kok, 1930.

_____. *Heidelbergsche Catechismus III*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1950.

_____. *Christus en cultuur*. Franeker: uitgeverij Van Wijnen, 1988.

Vandrunen, David. *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*. Cambridge: Eerdmans, 2010.

[Abstract]

Christ, Church and Culture : Focusing on Klaas Schilder and Dietrich Bonhoeffer

Jae Youn Kim

(Korea Theological Seminary, Associate Professor, Systemic Theology)

What is the basis for Christian life in the world? Vandrunen makes a distinction between redemption and creation. Further, he sees creation as the basis of cultural life outside church. Neo-calvinists in North-America want to include the transformation of the world in redemption insisting on the framework of creation-depravity-redemption. An alternative to this debate can be found in the Christological integration of Schilder and Bonhoeffer. Schilder uses the concept of general curse to emphasize the sinful nature that exists in the culture of the world. Therefore, the foundation of cultural life is thoroughly in Christ the Redeemer. However, it also holds that the whole world should be under Christ's sovereignty by concluding the cultural mandate in Christ. Bonhoeffer notices the church as the presence of Christ. The reality of the world must converge constantly as the reality of Christ. As a result, the church is the center of the reality of God which is a new reality founded by Christ. Therefore, the worldly life of the christians belonging to the church must be understood in the reality of Christ. Through these two theologians we confirm that the foundation of worldly life must be christologically defined. In Christ, redemption and creation must be unified.

Key Words: David Vandrenen, Klaas Schilder, Dietrich Bonhoeffer, Creation, Cultural Mandate, Reality of Christ

『長老教會婚喪禮式書』(1924/1925)를 통해서 본 혼례문화와 현재적 함의

안수강

(백석대학교, 외래교수, 교회사)

- I. 들어가는 말
- II. '서문'(序文)과 '원서'(元書) 분석
- III. 혼례의 조례와 예식절차 분석
- IV. 나가는 말: 현재적 함의

[초록]

이 연구에서는 1924년과 1925년에 조선예수교장로회에서 간행한 『長老教會婚喪禮式書』의 혼례예식을 분석함으로써 당시 한국교회에서 행했던 혼례문화를 고찰했다.

첫째, 이 혼례예식서에서는 하나님의 인간창조 사역, 엄격한 일부일처제 결혼, 아담의 원죄, 이로 인해 야기된 죽음의 징벌, 예수 그리스도의 대속의 죽음심과 부활, 구원과 미래적 소망에 관한 신실한 언약을 강조했다.

둘째, 혼례예식에 규정된 조례에서 예식은 철저하게 개혁주의 신학 관점에서 성경적 기독교예식에 준해야 한다는 점을 천명했다. 이 혼례예식서에서는 복장에 관한 사안을 아디아포라의 관점에서 이해하여 수용함으로써 혼례식에 실용적 편의를 도모했다.

셋째, 혼례예식에서 착용해야 할 복장에 관한 규례는 토착화차원에서 한국인의 내면적인 심성을 충분히 고려해야 한다는 입장을 취하여 전례(傳禮) 예복도 허용함으로써 매우 포용적이고 실용적인 예법을 반영하고자 했다.

넷째, 혼례예식 순서절차는 성경적 원리에 입각하여 개식(신랑신부 입장), 찬송(혼례), 기도, 식사, 성경낭독, 설명(설교와 문사의 내용), 서약, 신물(信物)증여, 기도와 광고, 광고, 찬송(송영과 예배), 축복(축도), 증서교환 및 폐식 등 모두 13단계로 편성되었다.

다섯째, 『長老教會婚喪禮式書』가 제시한 교훈에 비추어 볼 때 향후 기독교 결혼예식에 있어 성경적 활성화를 도모하기 위해서는 법적인 서류들과 이와 관련된 문서들을 선행적으로 검토하는 작업, 메시지를 충분히 전달할 수 있는 시간적인 여유, 내빈들을 향한 신중한 문사(問辭), 신랑신부가 반복적으로 서약하는 절차, 결혼증서 교환 등 술선해야 할 중요한 과제들이 산적해있다.

키워드: 『長老教會婚喪禮式書』, 혼인예식, 신랑과 신부, 혼인증서, 한국장로교, 『예배모범』

논문투고일 2020.07.18. / 심사완료일 2020.08.27. / 게재확정일 2020.09.03.

I. 들어가는 말

이 연구는 1924년과 1925년에 연속 발행된 『長老教會婚喪禮式書』(*Forms of Marriage and Burial*)¹를 분석하여 혼인예식을 살펴보고 그 현재적 함의를 제시하려는 데 목적이 있다. 이 문헌은 당시 장로교 총회에서 최초로 인준을 받아 혼례와 상례 예식이 갖는 의의와 절차 등을 공지함으로써 기독교 신자들이 비성경적인 관례들을 혁파하고 기독교인으로서 통일성 있는 예식을 준수하게 하려는 데 취지를 두었다.

비록 만시지탄(晩時之歎)의 아픔이 있었지만, 조선은 흥선대원군이 1873년에 실각한 후에 쇄국정책을 철회하고 1876년 일본과의 강화도조약을 서막으로 미국, 영국, 독일, 프랑스 등과 수호조약을 체결함으로써 개화정책을 수행했다.² 기독교가 전래되고 근대화가 추진되던 과정에서, 특별히 19세기 말엽부터 해방 이전까지 반세기 이상 체험한 과도기적 근대화는 각성과 혼란이 혼재된 이중적 지평에서 전개되었다. 이러한 현상들은 오그번(William F. Ogburn)이 1922년에 발표한 『사회변동』(*Social Change*)³에서 예리한 시각으로 간파했던 문화지체이론(cultural lag)에 제시되어 있다. 물질문명의 영역은 발 빠른 근대화를 추구하지만 정신영역인 문화는 이와 보조를 맞추지 못해 시간이 흐를수록 문명과 문화의 간극이 양극화 현상으로 치달는다는 논리이다. 한국에 기독교가 전래되면서 급속한 서구문명 유입과 아울러 복음을 받아들여 기독교인으로 거듭난 신자들은 혼례에 있어서도 이전에 경험해보지 못했던 새로운 문화유형에 직면했다. 개화기에서 일제강점기까지 행해진 혼례예식은 당시의 신문과 잡지에 수록된 자료들을 종합해보면 기독교식, 사회식(유교식), 불교식, 가톨릭식, 천도교식, 라마교식 등이 있었고 이중 사회식과 기독교식이 큰 비중을 차지했다.⁴

1 朝鮮예수교長老會, 『長老教會婚喪禮式書』(1924); 朝鮮예수교長老會, 『長老教會婚喪禮式書』(京城: 朝鮮基督教彰文社, 1925). 1924년판은 서지정보를 발견할 수 없다. 이하 각주에서는 1924년판은 『長老教會婚喪禮式書』로, 1925년판은 『長老教會婚喪禮式書』(1925)로 표기한다.

2 박영규, 『朝鮮王朝實錄』(서울: 웅진지식하우스, 2010), 496-97.

3 William Fielding Ogburn, *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*(New York: Viking Press, 1950).

4 이영수, “개화기에서 일제강점기까지 혼인유형과 혼례식의 변모양상”, 『아시아문화연구』 제28권

초기 기독교인들은 선교사들이 베푸는 가르침에 순응하여 유교문화가 아닌 기독교 정신에 입각한 혼례예식으로 대체해가고자 노력했다. 그러나 선교사들의 권면을 존중하면서도 토착화(indigenization)라는 심성을 바탕으로 기독교 신앙을 수용했던 터라 결코 봉건적인 전례와 인습, 그리고 500년 이상을 답습해 온 유교적 관행과 민속을 쉽사리 일소할 수는 없었다. 즉 신앙과 전통 사이의 틈바구니가 그만큼 컸던 것이다. 가령, 유교식 전통혼례로서 신랑신부가 대면하는 상견례, 신랑이 신부를 맞는 교배례(交拜禮), 하늘과 땅에 맹세하는 천지례(天地禮), 서약을 받아들이는 배우례(配偶禮), 신랑과 신부가 청실홍실로 묶은 표주박 술을 마시고 하나가 된다는 근배례(罇拜禮), 기타 사당 참례 등이 있으며⁵ 이 외에도 혼한 민간풍속으로 무속인을 찾아 공합을 보는 일, 길일(吉日) 선택, 다산(多産)의 민간신앙이 담긴 폐백(幣帛) 등이 있다.⁶ 기독교 혼인예식에서 일부 유교식 현상들이 암암리에 개입된 점에 대해 흔히 토착화 현상이라는 의미를 부여하여 복음을 전하는 과정에서 배척받지 않도록 하기 위한, 실용주의적 성격을 갖는 불가피한 대처였던 것으로 에두른다. 그러나 필히 유의해야 할 점이 있다. 선교신학자 헤들룬트(Roger E. Hedlund)가 주장한 것처럼 선교 활동에서 가장 우려되는 고질적인 문제들 중 하나가 복음을 전하는 과정에서 비성경적인 내용들까지도 용인하여 동화과정을 거침으로써 종교적 혼합주의(religious syncretism) 양상으로 전락하게 된다는 점이다.⁷ 1920년대 중반만 해도 기독교가 전래된 지 한 세대 이상이 지나도록 통일된 예식서를 갖추지 못해 각 지교회들은 대략 통용되던 관행들을 참고하여 목회자가 자율적으로 집례해야 하는 한계점이 있었다. 이러한 정황을 고려할 때 1924년에 발행된 『長老教會婚喪禮式書』는 역사적 의의와 가치가 크다.

기독교 전래 초기부터 해방 전까지 한국사회에 기독교윤리가 뿌리를 내리고 신자들에게 교육이 시행될 수 있었던 것은 스왈론(William L. Swallen)이 간행

(2012), 179.

5 임혜경 외 2인, 『매너와 서비스』(서울: 새로운사람들, 2003), 114.

6 cf. 이길표, 『전통가례』(서울: 한국문화재보호재단, 2000), 45-47.

7 cf. Roger E. Hedlund, *The Mission of the Church in the World: A Biblical Theology*(Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991), 39-42.

한 『도덕학』(1915), 스토키(James Stalker)의 『그리스도 윤리표준』(1929)과 『그리스도 모범』(1929), 『耶蘇의 社會訓』(1930), 한치진의 『基督敎人生觀』(1934), 솔타우(Theodore S. Soltau)의 『신자생활의 첩경』(1936) 등이 보급되어 윤리교재로 활용되고 있었기 때문이다.⁸ 기독교가 전래되면서 선교사들과 목회자들은 윤리적인 관점에서 기독교의 뚜렷한 정체성을 확립하기 위해 특별히 “음담패설의 악덕 일소, 금주금연, 축첩금지, 노비 해방, 반상 구분 폐지, 데릴사위제와 민며느리제 금지, 조혼 및 수양남매 결연 혁파, 노름 및 기방출입 엄금, 마약 퇴치 등”⁹ 과감하게 현실적인 문제에 도전하여 윤리실천을 솔선했다. 그런데 반드시 주목할 사안으로서, 일제강점기에 발행된 기독교윤리와 관련된 저서나 번역서에는 다채로운 이슈들을 소개하여 개인윤리, 가정윤리, 사회참여와 윤리, 국가윤리 등에 대해 자세하게 담론을 전개했지만 실천적인 차원에서 혼례 혹은 장례 문화 등 각종 행사와 관련된 예식집행에 대한 구체적인 지침들을 발견하기가 어렵다는 점이다. 본 연구자가 탐구한 바에 의하면, 혼례와 관련된 유익한 교훈을 준 목회자로서 평양 장대현교회의 길선주 목사를 들 수 있다. 일례로서, 그는 “結婚時 一, 未成者는 不可(조혼 금지-연구자 주). 마十九〇五-二, 不信者와는 不可. 高呼六〇十四-十八- 三, 財로 婚姻함이 不可 四, 父母만 主掌함이 不可 五, 當者만 主掌함이 不可(자녀의 의지 반영-연구자 주) 六, 媒者가 主掌함이 不可 七, 喪配後에 急速結婚함이 不可 八, 擇婚時에 德心으로 他人을 도아주기 爲호야 할 거시오 自己 慾望만 爲호야 함이 不可”¹⁰라고 하여 결혼의 도리를 논함에 있어 미성년자의 조혼, 신자와 불신자 간의 결혼, 재물축적을 의도한 결혼, 부모와 자식의 의지가 반영되지 않은 결혼, 배우자를 잃은 후 급속한 재혼 등을 유의할 점들로 꼽았다. 그러나 구체적으로 혼례예식에 관한

8 William L. Swallen, 『도덕학』(조선예수교장로회, 1915); James Stalker, 『그리스도윤리표준』, 김필수, 오천영, 윌리엄 클락 역(京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1929); James Stalker, 『그리스도모범』, 김필수, 오천영, 윌리엄 역(京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1929); W. Rauschenbusch, 『耶蘇의 社會訓』, 고영환 역(京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1930); 한치진, 『基督敎人生觀』(京城: 철학연구사, 1934); Theodore S. Soltau, 『신자생활의 첩경』(京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1936). 한국에 기독교윤리가 정착된 역사와 그 과정에 대해서는 다음 문헌을 볼 것. 이장형, 『기독교윤리학의 한국적 수용과정 탐』(성남: 북코리아, 2016), 120-208.

9 안수강, “정경옥(鄭景玉)의 실용주의(實用主義) 신학 분석”, 『기독교사회윤리』 제43집(2019), 156.

10 길선주, 『講臺寶鑑』(平壤: 東明書館, 1926), 127. 설교제목: “夫婦의 道”.

조례와 절차 모두를 체계성 있게 갖춘 문헌은 발견할 수 없다. 이런 점에서 해방 전에 혼상례 예식의 조례와 집례절차 등을 소상하게 담은 탁월한 자료로서 『長老教會婚喪禮式書』가 독보적이라 해도 과언은 아닐 것이다. 이 문헌은 한국에 기독교가 전래된 지 한 세대 이상이 지난 1924년에 보급되어 비록 때늦은 감은 있지만 장로교 총회에서 인준하여 발행한 표준예식서라는 점에서, 혼례예식의 조례와 절차 등을 상술한 첫 지침서라는 점에서, 그리고 교단 총회의 권위에 의해 선포된 공문의 성격을 갖추었다는 점에서 가치가 있다.

2000년대 들어 오늘날의 기독교 결혼예식을 다룬 주목할 만한 논문들로서 결혼 만족도를 고찰한 박태영의 “기독교인 부인들의 결혼만족도에 영향을 미치는 요인에 관한 연구”(2004), 언약이라는 독특한 주제로 윤리를 분석한 강인한의 “언약으로서의 결혼에 대한 기독교 윤리적 이해”(2005), 결혼의 교육적 의의에 주안점을 둔 손삼권의 “현대 사회의 결혼관 경향과 기독교교육 프로그램 개발”(2008)과 이정관의 “건강한 기독교 가정을 세우기 위한 결혼에 대한 기독교 교육적 돌봄”(2015), 결혼 전에 수행해야 할 상담적 의미의 중요성을 강조한 오윤선의 “결혼 준비교육 및 상담 프로그램 분석을 통한 기독교적 결혼 예비상담 연구”(2008), 기독교윤리적인 관점에 초점을 둔 조용훈의 “다문화 사회에서 기독교의 윤리적 과제”(2011) 등이 있다.¹¹ 이 논문들은 주로 실천적 논점들을 부각시켜 결혼예식의 원리와 의의, 만족도, 윤리, 교육, 상담 등을 논했으며 현재 시점에서 적용이 가능한 담론을 전개했다. 한편, 역사신학적 관점에서 기독교 전래초기부터의 혼인예식을 다룬 연구로는 한규무의 “초기 한국 장로교회의 결혼 문제 인식(1890~1940)”(1999)이 있고, 일반역사 인문학 분야에서는 이영수의 “개화기에서 일제강점기까지 혼인유형과 혼례식의 변모양상”(2012)

11 박태영, “기독교인 부인들의 결혼만족도에 영향을 미치는 요인에 관한 연구”, 『가족과 가족치료』 제12권(2004), 77-109; 강인한, “언약으로서의 결혼에 대한 기독교 윤리적 이해”, 『기념논문집』 제30권 1호(2005), 219-45; 손삼권, “현대 사회의 결혼관 경향과 기독교교육 프로그램 개발”, 『기독교교육정보』 제19권(2008), 221-47; 오윤선, “결혼 준비교육 및 상담 프로그램 분석을 통한 기독교적 결혼 예비상담 연구”, 『복음과 상담』 제10권(2008), 194-221; 조용훈, “다문화 사회에서 기독교의 윤리적 과제”, 『기독교사회윤리』 제22권(2011), 303-30; 이정관, “건강한 기독교 가정을 세우기 위한 결혼에 대한 기독교 교육적 돌봄”, 『신학과 실천』 제47권(2015), 401-26.

이 있다.¹² 이 두 편의 연구에서는 거시적인 틀에서 개화기부터 해방 이전까지 통시적(通時的)으로 연대를 구분하여 결혼문화에 대한 동향을 다루었으며 주관적 역사로서의 게시히테(Geschichte)보다는 주로 객관적 역사로서의 히스토리에(Historie) 차원을 밝히는 데 초점을 두었다.

본 연구자가 살펴본 바로는, 한국기독교의 고전 혼례 예식서로서 최초의 문헌인 『長老教會婚喪禮式書』에 대한 연구는 아직 시도되지 않은 것으로 사료된다. 이 자료는 오늘날 자유분방한 기독교청년들에게 기독교신앙과 복음에서 멀어진 결혼예식을 다시금 진지하게 반성하고 성찰해야 할 게시히테로서의 시의성 있는 교훈이 될 수 있다는 점에서 반드시 연구해야 할 가치가 있다. 요즘 기독교의 결혼예식 동향을 보면 예식을 거행할 때 예배모범에 제시된 식순에 따르기보다는 자율적으로 순서를 정하여 시행하는 경우가 흔하다. 심지어 신자와 불신자 간 결혼이 성행하는데다 예식 단상에 주례목사조차 서지 않고, 하나님의 말씀을 전하지도 않으며, 세속적 축제방식이 어우러진 예식으로 경도되어가는 추세이다. 이 연구에서는 1924년과 1925년에 장로교 총회 차원에서 인준하여 보급했던 『長老教會婚喪禮式書』를 분석함으로써 서문과 원문, 혼례조례, 혼례절차, 혼례복식 등 그 당시 장로교에서 제정한 혼례문화를 고찰하고 이 예식서가 갖는 현재적 함의를 성찰하여 한국기독교가 추구해야 할 바람직한 결혼예식을 제시하고자 한다.

II. ‘서문’(序文)과 ‘원서’(元書) 분석

1. 서지정보

『長老教會婚喪禮式書』는 1924년과 1925년에 연속 간행되었다. 장로교 총회에서는 1924년판에 이어 이듬해 보완하여 1925년판을 발행했지만 혼례예식의

12 한규무, “초기 한국 장로교회의 결혼 문제 인식(1890~1940)”, 『한국기독교와 역사』 제10권 (1999), 67-101; 이영수, “개화기에서 일제강점기까지 혼인유형과 혼례식의 변모양상”, 151-84.

경우 개정된 내용은 없으며 ‘서문’(序文) 앞에 예식위원 박문찬 목사의 ‘원서’(元書)만 추가되어 있다. 장로교 총회에서 공인한 예식서라는 점을 보증하기 위한 의도로 1924년판과 1925년판 ‘서문’에 “우리 總會에서 禮式委員을 選舉하야 婚喪禮式의 通例를 (중략) 通過하고 이에 刊行하노니”라는 문구를 넣었고, 1925년판에는 목차 앞에 영문으로 발행정보와 아울러 “The following was decided by General Assembly of the Presbyterian Church in Korea”(1924년판에는 없음)라는 문장을 표기했다. 당시 보편적인 편집관례에 준하여 겉표지, 영문 내지(內紙), 목차, 혼례예식서(제1장), 상례예식서(제2장), 부록(혼상례 조례, 성례와 장립식), 발행 서지정보 등의 순서로 엮였으며 한자의 경우 작은 글자체의 한글을 우측에 병기하여 한단 내려쓰기 체제로 인쇄되었다. 1924년판에서는 문헌정보를 발견할 수 없고, 1925년판 책 뒷부분에 첨부된 서지정보에 의하면 발행인은 군병빈, 교열위원은 양전백과 차상진, 인쇄자는 정경덕이다. 발행 및 발매소(發賣所)는 경성(서울) 소재 ‘朝鮮基督教彰文社’이고, 발행일자는 1925년 2월 25일, 책 가격은 정가 80전으로 책정되었다.

한국기독교에 하나의 일치된 혼상례법이 부재하다는 문제가 제기되고 여론이 조성되자 장로교 총회에서는 박문찬 목사와 박승봉 목사 등 예식위원들을 선거로 선출 임명하여 이 문제를 연구하도록 조치했으며 예식서 출판을 장로교 총회의 권위로 선포했다. 실제 연구 기간은 정확하게 파악할 수 없지만 문헌 앞부분에 편집된 ‘원서’는 박문찬이 1924년 9월 상한(上澣, 상순)에, ‘서문’은 박승봉이 한 달 후인 동년 10월 상완(上浣, 상순)에 작성했던 점으로 미루어 이보다 몇 달 전부터 착수했을 것으로 본다.

2. ‘서문’에 기술된 문헌 발행의 취지

박승봉 목사가 작성한 ‘서문’¹³은 1924년판과 1925년판 앞부분에 동일한 내용으로 수록되어 있고 『長老教會婚喪禮式書』를 연구하여 집필하게 된 동기를 설명했다. 그는 이 서문에서 “婚喪의 禮는 人生의 가장 重大한 儀節이니 可히 忽諸치 못하리로다”라고 하여 혼인예식을 결코 소홀하게 여겨서는 안 될 중차대

13 『長老教會婚喪禮式書』, 1-2(박승봉의 ‘序文’).

한 의례라는 점을 피력했다. 그는 이 예식서를 통해 기독교 예식이 범사에 성결하여 하나님께 영화를 돌리는 관례로 정착되기를 원했고, 예식의 원칙을 고수하기 위해 각별히 “聖經의 眞理를 標準 ㅎ야” 성경에 합치하는 예식서가 될 수 있도록 심혈을 기울였다고 했다. 그는 한국에 기독교가 전래된 이래 통일성을 갖춘 혼상례 예법을 완정(完定)하여 통용한 사례가 없어 애로점이 많았지만 1924년도에 이르러 장로교 총회에서 예식서 작성위원들을 선출하여 연구에 임할 수 있었고 마침내 공인된 예식서를 출판함으로써 명실상부한 예법을 마련했다는 점을 자부했다.

3. ‘원서’에 기술된 혼상례의 중요성

박문찬 목사가 작성한 ‘원서’¹⁴는 1924년판에는 없고 1925년판에만 게재되어 있다. 그는 이 원서를 통해 표준이 될 만한 혼상례 예식법 제정과 관련하여 이 예식서를 간행하게 된 동기를 밝혔다. 그는 “總會任命을 受 ㅎ야 將此 二禮(혼례와 상례-연구자 주) ㅎ야 於舊式 中에 大略 改正 ㅎ야” 총회로부터 허락을 얻어 출판한다고 천명했다. 그가 밝힌 혼례와 상례의 중요성은 복음적 취지에서 네 단계를 거쳐 진술되었으며 창조로부터 종말에 이르기까지 하나님의 구원의 섭리를 관철하는 내용으로 전개되어 있다.

첫 단계에서, 의도적으로 창조사역과 더불어 ‘一男一女’로 이루어진 가정을 기술함으로써 유교전통에서 수립한 일부다처제의 병폐를 지적했다. 하나님께서는 태초에 인간을 지으실 때 “一男一女로 使之生育”하게 하셨고, 후손의 번성과 윤리의 근간을 세우셨으며, 길흉화복(吉凶禍福)을 주장하신다고 했다.

둘째 단계로서, 시조 아담의 범죄로 인해 인간세계에 초래된 죽음의 형벌을 설명했다. 아담이 범죄하여 사망을 자초함으로써 육체를 가진 연약한 인간들이 죽음을 피할 수 없는 비참한 상황에 처했다는 점을 밝혔다.

셋째 단계로서, 인간의 범죄와 형벌을 논한 데 이어 성육신하신 예수 그리스도께서 대속의 죽음을 치르시고 부활하심으로써 구원의 복음을 완성하셨다는 점을 피력했다.

14 『長老教會婚喪禮式書』(1925), 1-2(박문찬의 ‘元書’).

넷째 단계로서, 예수 그리스도께서 성취하신 구원사역으로 인하여 우리 인간이 부활과 구원(復活得救)을 바라보며 장래의 소망(將有所望)을 품을 수 있게 되었다는 점에 감사를 표하며 원서를 마무리했다.

따라서 이 예식서는 개혁주의 신학에 입각하여 <인간창조-타락-구원-영생소망>이라는 논리적 서정을 갖추어 복음을 인프라로 설정함으로써 성경적 결혼윤리의 기초를 체계화하고, 궁극적으로는 ‘오직 하나님께 영광’(Soli Deo Gloria)이라는 지고의 모토를 구현하려는 데 목적을 둔 문헌이다.

III. 혼례의 조례와 예식절차 분석

본 장에서는 『長老教會婚喪禮式書』의 혼례예식을 중심으로 혼례의 조례(條例)와 복장, 혼례의 절차 등에 대해 분석하고자 한다. 이 예식서가 출판되던 당시 예배모범은 1922년에 발행된 『朝鮮예수교長老會憲法』에 편성되어 있었다. 이 헌법서의 예배모범 제12장에는 “婚禮”라는 별도의 주제 하에 총 8개 항목으로 제정된 조례들이 기술되어 있다. 『長老教會婚喪禮式書』의 1924년판과 1925년판 부록편에는 “婚禮條例”라는 명칭으로 예배모범 제12장 전문을 첨부함으로써 식장에서의 예식절차와 대조해가며 참고할 수 있도록 편의를 제공했다. 본 연구자는 『長老教會婚喪禮式書』에 기술된 혼례예식을 분석함에 있어 이 예배모범 조례의 내용들을 참고하여 부연할 것이며 각주로 처리할 때 출처 표기는 1922년판 『朝鮮예수교長老會憲法』의 면수에 준할 것이다.

1. 혼례의 조례와 복장

(1) 혼례의 조례

혼례조례는 모두 8개 항목으로 편성되어 있으며 예식을 거행하기 전부터 예식 종료 이후의 후속조치에 이르기까지 온전한 가정을 이루기 위해 반드시 지켜야 할 세부준칙들을 일목요연하게 기술했다. 이 준칙들은 현재 고신, 합동, 통합, 합정, 합신, 합동개혁, 기장 등 장로교 대부분의 교단에서 규정하고 있는

혼례조례의 근간이 되고 있다.¹⁵

1922년도 『朝鮮예수교長老會憲法』의 혼례조례에 기술된 주제와 대요(大要)를 항목에 따라 순차적으로 정리하면 다음 [표1]과 같다.

[표1] 『朝鮮예수교長老會憲法』(1922)의 혼례조례 규정¹⁶

항목	주제	대요
제1항	성례가 아님 (보편적 성격)	혼례는 성례가 아니라 하나님께서 모든 사람들에게 베푸신 보편적 규정이라는 점을 명시하여 가톨릭의 혼배성사와 구별함
제2항	집례자의 자격	반드시 주 안에서 결혼할 것과 목사나 교역자가 집례함
제3항	일부일처제	일남일녀(-男一女)의 가정을 이루어야 하며 성경에서 규정하는 인척간의 혼인을 금지함
제4항	혼인 적령기	조혼을 금지하며 부모와 동거하는 경우 부모의 승낙을 얻어 주례자에게 고함
제5항	혼인의 강제성문제	부모가 자녀의 의사에 반하여 혼인을 강제로 정할 수 없고 또한 정당한 사유 없이 금지시켜서도 안 됨
제6항	법 저촉 여부	혼례는 하나님의 법과 국가의 법에 저촉되지 않아야 하며 가정의 화평을 주장해야 함
제7항	증인 동반 및 혼인증서 교부	혼례는 충분한 증인들 앞에서 거행해야 하며 혼인증서를 교부해야 하고 주일을 피하여 거행할 것
제8항	혼인명부	주례목사는 교회에 별도로 혼인명부를 비치하여 상세하게 기록으로 남겨야 하며 추후 증거로 삼아야 함

『長老教會婚喪禮式書』에서는 혼례절차를 다루기에 앞서 혼례조례를 기술했

15 장로교단들의 혼례조례에 관한 내용은 다음 자료들을 참고할 것. 대한예수교장로회고신총회헌법개정위원회 편, 『헌법』(서울: 대한예수교장로회고신총회출판국, 2018), 402-03(고신); 대한예수교장로회총회 편, 『헌법』(서울: 대한예수교장로회총회, 2012), 257-58(합동); 대한예수교장로회총회헌법개정위원회 편, 『헌법』(서울: 한국장로교출판사, 2000), 248-49(통합); 김재갑 편, 『헌법』(서울: 대한예수교장로회총회, 2002), 251-52(합정); 총회헌법위원회 편, 『헌법』(서울: 대한예수교장로회총회, 2014), 289-90(합동개혁); 한국기독교장로회총회 편, 『헌법』(서울: 한국기독교장로회출판사, 2001), 146-47(기장).

16 Charles A. Clark 편, 『朝鮮예수교長老會憲法』(京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1922), 222-25. 이 표는 본 연구자가 항목별로 대요를 간추려 정리한 것이다. 이하 각주에서는 『朝鮮예수교長老會憲法』으로 표기한다.

는데 예배모범에 수록된 8개 항목 전체를 소개하지 않고 통폐합하거나 가장 중요한 사안들만을 간추려 5개 항목의 축소판 형식으로 명기했다. 핵심적인 항목들로서 제3항의 일부일처제, 제4항의 혼인 연령, 제5항의 혼인의 강제성 문제, 제7항의 혼인증서 교부 등에 초점을 맞추었다. 내용상으로는 혼인은 인륜지대사(人倫之大事)인 만큼 하나님께서 베푸실 정하시는 부부일체의 도리를 지켜야 하고, 남녀 이성(二姓)이 결혼할 것이요, 주혼자(主婚者)가 강제로 결혼을 성사시켜서는 안 된다고 규정했다. 또한 민간 풍속에 따라 무당을 찾아 주당(周堂, 꺼리는 귀신)을 점치거나 길(吉)한 날을 선택하는 등 무속신앙을 일소할 것을 경계하고, 일자는 가능하면 추운 겨울과 무더운 여름을 피하여 좋은 계절로 정할 것을 권장했다. 또한 신랑신부 양가의 민적등본(民籍謄本, 현재의 호적등본에 해당함)이나 당회보증서를 통해 혼인에 하자가 없는 순결한 신분임을 보증해야 하고 혼인증서를 교부하되 주혼자, 행례자(行禮者), 주례자 모두가 혼인증서에 일괄적으로 서명날인해야 한다고 명시했다.

婚姻은 人倫大事이요 天定配匹이라 故로 信者는 맛당히 聖經에 敎訓^ㄷ 신
夫婦一體의 奧義(매우 깊은 뜻-연구자 주)를 深悉^ㄷ야 信德이 相齊(서로
가지런 함-연구자 주)고 年紀가 卽長한 者(혼인 연령에 이른 자-연구자
주)로 成婚케^ㄷ 되 (중략) 二姓이 合^ㄷ야 一與之成親而夫婦(결혼하여 부부가
됨-연구자 주)면 終身 不改^ㄷ 하니 以故로 主婚者는 (중략) 強制로 作婚치
 못할 일이니라. 吉日을 擇^ㄷ고 周堂을 占^ㄷ는 迷信의 蔽俗은 切棄(끊어서
버림-연구자 주)할 것이요 但 隆冬盛暑에 行禮^ㄷ하기는 多艱(어려움이 많음-
연구자 주)할지니 (중략) 이 時를 避^ㄷ야 成禮^ㄷ하는 것이 妥當^ㄷ니라. (중략)
主禮할 者가 반다시 新婚人(신랑신부-연구자 주)의 兩方 民籍藤本이나 又是
該 堂會保證書를 接受調查^ㄷ야 確實 無疑然 後에(즉 법적으로 하자가 없음을
확인-연구자 주) 禮式執行^ㄷ하기를 許할지니라. (중략) 婚姻證書는 行禮^ㄷ하는
當日에 鄭重이 手續케^ㄷ 되 主婚者와 行禮者와 主禮者가 各其 署名 捺印^ㄷ
야 新郎新婦가 各자 一通 式 保管^ㄷ야 永久히 確實^ㄷ한 證明이 되게 할지니
라.¹⁷

17 『長老教會婚喪禮式書』, 1-3.

위의 인용문에 기술된, 『長老教會婚喪禮式書』에 명기된 조례내용들 가운데 꺼리는 귀신을 점치는 일과 길일 선택을 금지하여 민간 무속신앙을 경계한 점, 가급적 좋은 계절로 예식일자를 결정할 일, 불미스런 일이 발생하지 않도록 사전에 양 가문이 민적등본 혹은 당회보증서 등을 통해 신분을 확인하는 절차, 혼인증서에 ‘주혼자, 행례자, 주례자’가 일괄 서명할 것을 성문화한 규정 등은 종래의 예배모범에는 상술되어 있지 않은 새로운 내용들이다. 이 사안들은 박승봉, 박문찬 등 예식위원들이 일정기간 종래의 혼인예식을 검토하여 연구과정을 거침으로써 미진하다고 판단한 점들을 실용성 있게 손질하여 보완한 것이다. 이 예식서에 5개 항목으로 간추린 조례들은 이전의 『朝鮮예수敎長老會憲法』에 마련한 예배모범에 비해 다음 세 가지 면에서 노력한 흔적이 돋보인다.

첫째, 각별히 기독교인들도 대수롭지 않게 일상적으로 범할 수 있는 태일이나 주당을 점치는 미신적인 인습들을 일소할 것을 강조했다. 이로써 오랫동안 민간에 뿌리내려진 비기독교적 요소들을 제거하고 한층 기독교 신앙을 증시하여 부각시키려는 의도를 담았다.

둘째, 민적등본이나 당회보증서를 접수받아 신분을 확인하게 하고 혼인증서에 주혼자, 행례자, 주례자가 모두 서명하게 함으로써 교회에서뿐만 아니라 사회적으로도 신뢰와 지지를 받을 수 있도록 혼인의 적법성을 담았다. 이는 예식을 집행하는 주례목사와 교회가 한 가정을 이루는 인륜지대사에 대해 그만큼 막중한 책임의식을 가져야 한다는 것을 시사한다.

셋째, 지나치게 춥거나 무더운 혹한혹서(酷寒酷暑)의 계절을 피하여 혼례일자를 정하도록 권고함으로써 좋은 일기에 예식을 은혜롭게 치르게 하고 양가와 하객들의 편의를 도모하고자 했다.

(2) 혼례의 복장

혼례예식에서의 복장문제는 쉽게 통일할 수 없는 혼잡한 상황이라는 점에 유감을 표하면서도 집안의 형편과 가세를 고려할 것을 권고했다. 예복을 무리하게 장만하지 않고 “事實上 形便과 處地에 依호야 (중략) 其 處地대로 該 地方 常用禮服을 服用함이 亦 無妨호니라”¹⁸라고 하여 상황에 맞추어 편리한대로

마련해도 무방하다는 입장을 취했다. 다만, 형편이 된다면 당시 세계 통용복장으로 신랑은 예복차림의 높은 모자인 고모(高帽)와 후록고투(frock coat, 厚錄高套)를, 여자는 면사(面紗)와 화관(花冠), 반양제복(半洋制服)을 착용할 것을 권했다. 이러한 복장은 1917년 「基督申報」 보도에 의하면 당대에도 점진적으로 통용되어가던 혼례문화였고 신식혼례에 옛 정신을 취한 의식이라고 평가받고 있었다.¹⁹

京鄕邑村이 禮服을 一致하게 實行키는 眞實노 困難할지라. 故로 社會의 制服이나 國定한 禮服이 頒行(‘반포’를 의미함-연구자 주)케 되기 前에는 아직 便宜되로 服用키를 聽許할밖에 업스나 現下에 가장 適當한 것(가장 권장하는 방안임-연구자 주)을 論及컨디 世界 通用禮服을 使用하는 것이니 즉 男子는 高帽에 후록고투며 女子는 面紗花冠에 半洋制服이라.²⁰

참고로, 형편과 처지를 배려하고자 하는 지침은 장례예식에도 적용되었다. “信者가 居喪에 禮服制度는 國定制가 되기 前은 到底히 一致케 하기 不能하나 亦是 複雜 各異한 것도 不可하니 엇더하던지 現行 通用制度에 適中을 取히야 通規로 定하는 것이 合當하니 (중략) 各其 地方 形便되로”²¹라고 하여 조선의 전통 예복을 갖추든지 아니면 서양복장을 수용하든지 자율적으로 결정할 수 있다는 입장을 밝혔다. 중요한 것은, 혼례식이든 장례식이든 외적 차림새와 복장에 대해서는 유연하게 아디아포라(ἁδιαφορα)의 입장을 취했으며 혼례식의 경우 인륜지대사로서의 예식 자체가 갖는 내적 의미에 궁극적인 가치를 부여했다는 점이다.

2. 혼례의 절차 및 현재 장로교 교단들의 혼례절차와의 비교

(1) 『長老教會婚喪禮式書』의 혼례절차(예식순서)

18 『長老教會婚喪禮式書』, 13-14.

19 “宗教와 禮儀”, 『基督申報』, 1917년 6월 27일.

20 『長老教會婚喪禮式書』, 14. ‘후록고투’란 ‘frock coat’를 음역한 것이며 18세기 말부터 19세기 말까지 일반 남성이 착용한 긴 상의와 줄무늬가 있는 바지의 한 벌을 가리킨다.

21 『長老教會婚喪禮式書』, 23.

혼례의 절차는 개식(開式)으로부터 혼인증서 교환과 폐식(閉式)에 이르기까지 모두 13단계로 번호를 매겨 명문화했으며 매 순서마다 준수해야 할 지침을 기술했다.²²

① 개식

주례자가 식장의 정면에 서고, 하객들은 신랑신부가 입장할 때 일제히 기립하여 축하의 예를 갖춘다. 신랑은 주례자의 우편에, 신부는 주례자의 좌편에 서게 하며 내빈은 착석하여 정숙한 자세로 주례자의 말씀을 경청하여 경의를 표한다. 『朝鮮예수교長老會憲法』의 예배모범에서는 주례자를 장립 받은 목사나 기타 교역자로 규정하고 있지만²³ 이 혼례예식서에서는 목사를 비롯하여 장로와 조사(助師)²⁴까지로 확대하여 융통성 있게 적용했다.

② 찬송

혼례식 찬송 중 256장(혹은 257장)으로 제시했는데 “讚頌有無는 亦 主禮者의 任意”라고 부연하여 주례자 임의로 부르거나 생략할 수도 있으며 자율적으로 선곡할 수 있도록 했다. 1925년에 발행된 찬송가는 『찬송가』 제4판이었던 것으로 미루어 1924년에도 이 동일한 찬송집이 통용되었을 것으로 본다. 『찬송가』에는 253장부터 266장까지 총 14곡이 혼인예식 때 부를 수 있도록 따로 분류되어 있다.²⁵

③ 기도

기도자는 두서없는 기도가 되지 않도록 유의해야 하며 당일의 혼인과 관련하여 성친(成親), 즉 혼인의 가약(嘉約)에 관한 내용으로 간구해야 한다.

④ 식사(式辭)

식은 주례자가 하나님 앞에서, 그리고 양가와 여러 증인들 앞에서 혼인의 가약을 거행하는 일임을 상기시키고 예식을 양가와 내빈에게 공식적으로 선포하는 단계에 해당된다.

22 『長老教會婚喪禮式書』, 3-13.

23 『朝鮮예수교長老會憲法』, 223.

24 조사 칭호는 1920년대를 지나면서 차츰 ‘助事’에서 ‘助師’로 표기가 바뀌었다. cf. 김병희, “초기 한국 장로교 대구경북지방 조사의 역할과 활동”, 『역사신학논총』 제36권(2020), 179-80.

25 Alexander Albert Pieters, 『찬송가』(京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1925), 1(‘문예목록’).

⑤ 성경낭독

혼인예식에 가장 적합한 본문으로서 마태복음 19장 3절부터 6절, 혹은 에베소서 5장 22절부터 33절까지를 제시했다. 마태복음 본문은 “사람이 그 부모를 떠나서 아내에게 합하여 그 둘이 한 몸이 될지니라 하신 것을 읽지 못하였느냐 그런즉 이제 둘이 아니요 한 몸이니 그러므로 하나님이 짝지어 주신 것을 사람이 나누지 못할지니라”라는 내용으로 평생 부부의 연을 지켜야 할 의무를 강조한 내용이다. 에베소서 본문은 “아내들이여 자기 남편에게 복종하기를 주께 하듯 하라”는 구절과 “남편들아 아내 사랑하기를 그리스도께서 교회를 사랑하시고 그 교회를 위하여 자신을 주심 같이 하라”는 가르침이 핵심을 이룬다. 청교도 신학자 헨리(Matthew Henry)는 두 사람이 한 몸이 된다는 구절에 대해 자녀는 자신의 분신(分身)이지만 아내는 이보다 훨씬 가까운 자기 자신이라는 것을 의미한다고 이해했다.²⁶ 박윤선은 부부의 도덕, 곧 한 남편과 한 아내가 연합하는 진리를 가르치며 일부일처제는 창조질서에 뿌리를 둔다고 했다.²⁷ 칼빈(John Calvin)은 이 말씀이 함축하는 바는 부부생활의 결합이 오직 두 사람들 사이에 이루어진다는 것을 가리키며 일부다처제는 하나님의 의지와 괴리된 제도라고 확언했다.²⁸ 그는, 에베소서 5장 22절의 순종에 관한 문제는 남편과 아내 사이의 고유한 질서이며 남편에게 순종하지 않는 한 그리스도께도 순종할 수 없다는 원리를 보여주는 대목이라고 했다. 25절의 아내 사랑에 대해서는 그리스도께서 죄인을 위해 목숨을 버리신 그 사랑의 깊이로써 남편이 아내를 사랑할 것을 교훈한다고 했다.²⁹ 이처럼 『長老教會婚喪禮式書』의 혼례예식에서는 가장 권장할 만한 말씀으로서 종신 일부일처로 이루어지는 화목한 가정과 부부간의 사랑을 강조한 두 본문으로 채택

26 Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary: Matthew to John*(New Jersey: Fleming H. Revell Company), 269. 마19:6 주석.

27 박윤선, 『성경주석: 창세기 출애굽기』(서울: 영음사, 1974), 99. 창2:24 주석.

28 John Calvin, *John Calvin's Commentaries: Genesis(I)*, trans. John King(Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1948), 136. 창2:24 주석.

29 John Calvin, *John Calvin's Commentaries: Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, trans. T. H. L. Parker(Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 205. 엡5:22, 25 주석.

하여 제시했다.

⑥ 설명(說明)

이 순서는 ‘설명’으로 명명되어 있고 설교 혹은 문사(問辭)라는 용어를 구사하지는 않았지만 내용상 이 두 가지의 사안을 담고 있다.

첫째, 설교(주례사)를 통해 혼례의 원리를 설명함으로써 혼인은 인류의 가장 귀중한 일이고, 일부일처로 부부의 연을 맺어 후사의 복을 누리며, 하나님의 법과 뜻에 따라 거행해야 하는 예식임을 강조한다.

둘째, 문사의 내용으로서 “只今 이 두 사람이 거룩히 結婚式을 行하라는 썩이 니 萬一 뒤시던지 이 成親에 對하야 公言하실 事由가 있거던 現場에서 말삼하 시고 日後에는 異論이 업슬 것이라 하느이다.”³⁰라고 선포하여 양가와 내빈들로 하여금 정당한 혼사임을 공증하게 했다. 이 문사는 예배모범에는 명시되지 않았지만 박문찬, 박승봉 등 위원들이 예식에 하자가 없도록 별도로 검증절차로 삽입한 것이다. 이는 예배모범 혼인조례 제6항에 근거한 것으로 “牧師들은 이 일에 衞히 注意하야 하느님의 法을 犯함이 업도록 하고 또한 國家의 法律에 抵觸함이 업도록 하며 家庭의 和平과 安慰를 損傷치 안도록 (중략) 이 婚姻에 對하야 反對되는 일이 업는 것을 證明할지니라.”³¹라는 지침을 예식순서에 넣어 구체화한 것이다.

⑦ 서약

설교와 문사를 마친 후에 주례자는 신랑과 신부와의 문답을 통해 다섯 차례에 걸쳐 서약하게 한다. 오늘날에는 일반적으로 신랑과 신부에게 한 차례씩 서약하게 하여 도합 두 차례 확인하는 것으로 종료되지만 이 예식서에는 무려 다섯 단계에 걸친 질의응답 과정을 마련하여 매우 엄격하게 진행하도록 조치했다.

제1단계로서, 주례자는 신랑신부 두 사람에게 자신들의 의지와는 상관없이 부모의 강요를 이기지 못해 억지로 결혼하는 것인지의 여부를 질문한다. 또한 피차 밝혀야 할 일이 있으면 성경말씀에 입각하여 현장에서 숨김없이

30 『長老教會婚喪禮式書』, 6.

31 『朝鮮예수교長老會憲法』, 224.

이실직고하게 함으로써 이 혼사로 인해 훗날 후회하는 일이 없도록 명증하는 절차를 거쳤다. 이는 예배모범 혼례조례 제5항 “父母는 너희의 子女로 하여금 너희의 願치 아니하는 것을 強制로 婚姻하지 못할지며”³²라는 조항에 근거한 것으로 적용차원에서 원문에 있는 내용보다 좀 더 살을 붙여 보완했다.

제2단계로서, 신랑에게 신부를 아내로 맞을 것을 원하는지, 평생 부부로서 화락하며 살 것인지, 종신 동실(同室)하기로 하나님 앞과 양가 및 내빈 앞에서 서약하도록 했다.

제3단계로서, 신부에게 신랑을 남편으로 맞을 것을 원하는지, 평생 화락하여 살 것인지, 종신 해로하기로 하나님 앞과 양가 및 내빈 앞에서 서약하도록 했다.

제4단계로서, 주례자는 신랑에게 다시 서약하게 한다. 이 단계에서 주례자는 제2단계와는 달리 “新郎 某君(姓名)이여 그딤크의 안희(그대의 아내-연구자 주)된 新婦 某氏(姓名)를 今日브터...”와 같은 방식으로 신랑과 신부의 이름을 직접 호명하여 질문하고 신랑에게 답변을 듣는다. 에베소서 5장 25절에 근거하여 신랑에게 평생 신부를 사랑하고 귀중하게 여기며, 돕고 위로하며, 고락(苦樂)간에 비교하지 않고, 대의와 정조를 지킬 것인지를 질문하여 하나님 앞에서와 양가 및 내빈 앞에서 서약하도록 했다.

제5단계로서, 역시 신부에게도 다시 서약하게 한다. 이 단계에서 주례자는 제3단계와는 달리 역시 “新婦 某氏(姓名)여 그딤크의 家君된 新郎 某君(姓名)을 今日브터...”와 같은 방식으로 신랑과 신부의 이름을 불러 질문하고 신부에게 답변을 듣는다. 신랑을 사랑하고 존중하게 여기며, 돕고 위로하며, 고락간에 비교하지 않고, 대의와 정조를 지킬 것을 하나님 앞에서와 양가 및 내빈 앞에서 서약하도록 했다. 한 가지, 신랑의 경우에 비해 추가된 내용으로서 에베소서 5장 22절과 24절의 가르침에 따라 남편에게 순종할 것을 다짐하게 했다.

⑧ 신물(信物)증여

신물은 부부로 해로한다는 믿음의 증표이지만 오늘날 예식에서는 비중 있게

32 『朝鮮예수敎長老會憲法』, 223-24.

다루지 않고 증여절차를 생략하기도 한다. 그러나 이 예식서에서는 신물증여를 중시하여 의미 있게 집행할 것을 교훈했다. 신물은 지환(指環, 반지) 혹은 다른 패물도 가능하다. 신랑신부가 신물을 주례자에게 주면 주례자는 다시 신랑과 신부에게 되돌려 주며, 이어서 신랑은 신부에게, 신부는 신랑에게 증여함으로써 <신랑&신부→주례자→신랑→신부; 주례자→신부→신랑>이라는 다섯 단계의 절차를 밟는다. 이는 주례자가 혼인에 대해 책임을 지고 하나님 앞과 증인들 앞에서 이 혼사를 보증한다는 의미를 함축한다. 신물이 지환이면 왼손 무명지(無名指)에 끼우게 하여 약지가 갖는 상징성을 고무했다. 9세기경부터 기독교 혼인예식에서 반지를 신부의 약지에 끼워주는 예법이 생겼는데 이는 고대 이집트에서 유래한 것으로 약지에 심장으로 통하는 혈관이 있다고 믿었기 때문이다.³³ 또한 무명지는 언약을 체결한다는 약지(約指)로서의 의미가 있어 남녀가 서로 사랑하고 일생의 반려자가 되기 위해 혼인식에서 반지를 끼워주는 손가락이다.³⁴ 이런 점에서 약지에 반지를 착용하는 것은 생명과 언약이라는 이중적 상징성이 있으며 이 의미를 담아 약지에 반지를 끼워주는 관례가 정착되었다.

⑨ 기도와 공고(公告)

서약과 신물증여를 마친 후에 주례자는 신랑신부의 장래를 위하여 기도하고 이들의 이름을 불러 성삼위일체 하나님의 성호로 성혼을 선포한다. 공고는 요즘의 성혼선언에 해당되며 다음과 같은 문장으로 기술되어 있다. “新郎 某君(姓名)과 新婦 某氏(姓名)가 지금부터 夫婦된 誓約을 하느님과 및 여러 證據는 사람들 앞에서 分明히 言告한지라 그런故로 내가 聖父와 聖子와 聖神의 일흠(이름-연구자 주)을 받드려 이 두 사람이 夫婦됨을 公告하노니 하느님께서 配合하야 주신 것은 決코 사람이 分離치 못할 것이라. 아멘.”³⁵

⑩ 광고, 축전(祝電), 축전(祝箋) 및 타사(他事)

혼례를 마무리하기 전에 양가에 시간적인 여유를 주어 필요한 광고나 축전, 여타의 부수적인 일들을 원만하게 처리할 수 있도록 배려했다.

33 김영기 편, 『역사 속으로 떠나는 배낭여행』(서울: 북코리아, 2005), 659.

34 이덕수 외 4인, 『경락미용과 한방』(서울: 광문각, 2005), 79.

35 『長老教會婚禮式書』, 12-13.

⑪ 찬송

1장 혹은 3장을 제시했는데 당시 불리던 『찬송가』에 의하면 1장부터 40장까지는 ‘찬송 hymn 과 레비 hymn’ 분야로 편성되어 오늘날의 ‘송영’(頌榮)과 ‘예배’에 관련된 찬송들이 배정되어 있다. 『찬송가』의 1장은 ‘만복의 근원 하나님’, 3장은 ‘이 텃디간 만물들아’이다.³⁶ 이는 예식을 마감하면서 예식을 순탄하게 치를 수 있도록 은혜와 평강을 베풀어주신 하나님께 온전하게 영광을 돌리는 순서이다. 개혁주의에서는, 찬송가는 ‘감사, 찬송, 기도, 찬양’의 의미를 담아 하나님을 예배하는 방안이며³⁷ 모든 피조물이 주님의 영광을 드러내는 최고 최선의 방법이라고 고백한다.³⁸ 바로 이 의미를 충실하게 갖추기 위해 마지막 찬송은 은총에 감사하는 고백적 의미를 담아 송영과 예배에 관련된 곡들 중에서 선곡했던 것으로 보인다.

⑫ 축복

신랑신부와 양가, 내빈들 모두를 위해 축복하는 단계이며 주례목사가 축도한다.

⑬ 증서교환 및 폐식

이 최종단계에서는 신랑신부를 나란히 서게 하고 주혼자, 행례자, 주례자가 일괄 서명날인한 혼인증서를 신랑과 신부 각자에게 한 통씩 교부하여 평생 보관하게 한다. 『朝鮮예수敎長老會憲法』의 예배모범에는 혼인증서를 주는 정도로 언급되어 있지만 이 예식서에서는 주혼자, 행례자, 주례자 삼자가 공동 서명날인할 것을 명백하게 규정함으로써 혼인예식이 교회에서만 아니라 범사회적으로도 합법성을 인정받을 수 있도록 조치했다.

(2) 오늘날 장로교 교단들의 혼례절차와의 비교

오늘날 장로교에서의 결혼예식은 교단들마다 다소 절차가 다를 수도 있지만 큰 틀에서 보면 대등소이하다. 또 예배모범에 규정된 대로 따르기보다는 주례자마다 임의로 순서를 조정하여 집행하는 경우도 흔하리라 본다. 장로교는 본래 한 교단이었지만 해방 이후 신학적 혹은 정치적인 문제 등으로 급속하게 분열되

36 Alexander Albert Pieters, 『찬송가』, 1.

37 신소섭, 『예배와 찬송가』(서울: 아가페문화사, 1993), 26.

38 이윤형, 『개혁주의 찬송가학』(서울: 기독교문서선교회, 1991), 34.

기 시작하여 오늘날에는 크고 작은 수많은 교단들로 산재해있다. 본 항에서는 고신, 합동, 통합, 합정, 합신, 합동개혁, 기장 등 장로교 일곱 교단의 혼인예식 순서를 1924년과 1925년의 『長老教會婚喪禮式書』의 혼례예식에 규정된 식순과 비교해보고자 한다.

『長老教會婚喪禮式書』의 혼례예식은 개식부터 폐식까지 총 13단계의 절차로 편성되어 ① 개식 ② 찬송(혼례식) ③ 기도 ④ 식사(式辭) ⑤ 성경낭독 ⑥ 설명(설교, 문사의 내용) ⑦ 서약 ⑧ 신물(信物)증여 ⑨ 기도와 공고(公告) ⑩ 광고, 축전(祝電, 祝箋) 및 타사(他事) ⑪ 찬송(頌榮과 예배) ⑫ 축복 ⑬ 혼인증서 교환 및 폐식 등의 순으로 진행되었다. 이 순서들에 준하여 고신, 합동, 통합, 합정, 합신, 합동개혁, 기장 등 장로교단들의 혼인절차를 비교하면 다음 [표2]와 같다.

[표2] 『長老教會婚喪禮式書』(1924/1925)와 현재 장로교단들의 혼인예식 절차 비교

順	예식서 (1924/1925)	고신 ³⁹	합동 ⁴⁰	통합 ⁴¹	합정 ⁴²	합신 ⁴³	합동 개혁 ⁴⁴	기장 ⁴⁵
①	개식 (신랑신부입장)	○	○	○	○	○	○	○
②	찬송(혼례식)	○	○	○	○	○	○	○
③	기도	○	○	○	○	○	○	○
④	식사	○	○	○	○	○	○	○
⑤	성경낭독 (마19:3-6; 엡5:22-33)	창1:26-31 ; 마5:1-10 등	○	막10:6-9; 엡5:22-25 등	○	창2장; 엡5:28-33	○	창2:20-24 ; 막10:6-9 등
⑥	설교 (주례사)	○	○	○	○	○	○	○
	문사내용	-	개식에 포함	-	-	-	개식에 포함	-
⑦	서약 (5단계)	2단계 신랑/신부	2단계 신랑/신부	2단계 신랑/신부	2단계 신랑/신부	2단계 신랑/신부	2단계 신랑/신부	2단계 신랑/신부
⑧	신물증여 (5단계)	○ 단계구분 無	-	○ 단계구분 無	주례자 거침 2단계 이상	-	-	주례자 거침 2단계 이상
⑨	기도와 공고	○	○	○	○	○	○	○
⑩	광고/축전 등	○	○	○	○	○	○	○

⑪	찬송 (송영과 예배)	찬송	-	찬송(혹은 축가)	찬송	찬송(혹은 축하노래)	-	-
⑫	축복(축도)	○	○	○	○	○	○	○
⑬	증서교환/ 폐식	-	-	-	-	-	-	-
이외의 주요순서		·신랑신부 인사 (내빈/ 양가부모)	·신랑신부 인사 (내빈/ 양가부모) ·축가	·성찬(교회) ·신랑신부 인사 (내빈/ 양가부모) ·축가	·춧불점단 ·신랑신부 인사 (주례자/ 내빈/양가 부모)	·축가 ·신랑신부 인사 (양가부모/ 내빈)	·축가 ·신랑신부 인사 (양가부모/ 내빈)	·祝 (歌, 詩, 奏) ·신랑신부 인사 (양가부모/ 내빈)

오늘날 장로교 교단별 혼인예식 절차는 대체적으로 1924년과 1925년에 출판된 『長老教會婚喪禮式書』의 골격을 유지하고 있다. 그러나 현 시대상황에 적합하도록 일부 내용들을 수정보완하거나 추가된 내용들이 있으며 삭제된 항목도 있다.

첫째, 교회법상으로는 사회법상으로 하자가 없도록 검증하는 과정으로 절차 상에 넣었던 문사는 현재 합동과 합동개혁 외에는 시행되지 않고 있다. 다만 합동 측의 경우 1978년 초판 『표준예식서』에는 신랑신부 입장에 이어 ‘문사’라는 이름으로 순서가 마련되어 있고 “회중을 살피면서 잠시 간격을 둘 것”⁴⁶이라는 문구가 첨언되었다. 이후 1993년 개정판에서는 이 순서를 별도로 두지 않고

- 39 대한예수교장로회총회예전예규위원회 편, 『예전예식서』(서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1999), 143-47(고신).
- 40 대한예수교장로회총회교육부 편, 『표준예식서(개정판)』(서울: 대한예수교장로회총회출판부, 1993), 107-09(합동). 문사의 경우 1978년 초판에는 신랑신부 입장에 이어 이 순서가 별도로 마련되어 있었으나 1993년 개정판에는 순서에서 삭제하고 개식에 문장으로만 포함시킨. 대한예수교장로회총회교육부 편, 『표준예식서』(서울: 대한예수교장로회총회출판부, 1978), 106(합동).
- 41 총회예식서개정위원회 편, 『예배예식서(표준개정판)』(서울: 한국장로교출판사, 2008), 363-66(통합).
- 42 표준예식서편찬위원회 편, 『표준예식서』(서울: 대한예수교장로회합정, 2001), 119-23(합정).
- 43 대한예수교장로회합신총회교육부 편, 『표준예식서』(서울: 대한예수교장로회합신총회출판부, 2005), 114-22(합신).
- 44 대한예수교장로회총회교육부 편, 『표준예식서』(서울: 대한예수교장로회총회, 2017), 118-21(합동개혁).
- 45 한국기독교장로회총회 편, 『희년예배서』(서울: 한국기독교장로회총회출판사, 2003), 465-72(기장).
- 46 대한예수교장로회총회교육부 편, 『표준예식서』(서울: 대한예수교장로회총회출판부, 1978), 107(합동).

개식단계에 문장만 포함시켰다. 합동개혁 역시 이 문장만 개식단계에 포함시키고 있다. 그러나 합동과 합동개혁 모두 1924년 『長老教會婚喪禮式書』에서 명시한 문구, “公言하실 事由가 잇거던 現場에서 말삼하시고”는 누락하고 있다.

둘째, 일반예식장에서 집행하는 경우 25분 안에 예식을 마무리하기 위해서는 설교시간을 단축할 수밖에 없고 그만큼 설교의 비중은 점차 약화되어 가는 추세이다. 참고로, 기장 측의 1978년판부터 2002년판까지의 『예식서』에서는 성경본문을 봉독한 후 “간단하게 설교할 수 있으나 하지 않는 편이 좋을 때가 많다.”⁴⁷라고 부연했을 정도이다.

셋째, 통합 측의 경우 일반 예식장이 아닌 교회 예배당에서 예식을 진행할 경우 성혼선포 직후 성찬예식을 집행할 것을 권장했으며 혼례식은 성례가 아니지만 성찬식의 분병과 분잔을 병행함으로써 혼례의 의미를 복음적으로 진작시키고자 했다.

넷째, 축도 전 찬송은 집례자가 송영과 예배에 관한 찬송이 아니더라도 임의로 선곡할 수 있으며 기장 측에서는 찬송 대신 공식적으로 축가, 축시(祝詩), 축주(祝奏) 등으로 대체하여 동료, 친지, 교인 등이 동참하여 혼인을 축하하는 시간을 갖게 했다.

다섯째, 『長老教會婚喪禮式書』에서 권고한 윤곽을 유지하면서도 신랑신부 내빈과 양가 부모에게 인사하는 순서, 신랑신부 행진 등을 공식적으로 식순에 추가하여 현대적 감각과 정황에 걸맞게 틀을 설정했다.

여섯째, 『長老教會婚喪禮式書』에 기술한 것처럼 폐식 직전 신랑과 신부가 나란히 서서 혼인증서를 각자 1통씩 교환하는 순서는 별도로 마련되어 있지 않다. 이 증서는 예식이 끝난 후 신랑과 신부가 스스로 챙기거나 식장에서 전달해준다. 더군다나 이 증명서에는 주혼자와 행례자는 서명하지 않고 주례자만 단독 날인하는 것이 일반적 관행이다.

47 한국기독교장로회 편, 『예식서』(서울: 한국기독교장로회총회출판사, 2001), 107(기장). 1978년부터 2002년판까지는 이 문장이 있으나 2003년 개정판 『희년예배서』에서는 삭제되었다.

IV. 나가는 말: 현재적 함의

지금까지 1924년과 1925년에 발행된 『長老教會婚喪禮式書』를 고찰하여 혼인예식을 분석해보았다. 예식절차는 개식, 찬송, 기도, 식사, 성경낭독, 설명(설교와 문사의 내용), 서약, 신물증여, 기도와 공고, 광고, 찬송, 축복(축도), 증서교환 및 폐식 등 모두 13단계로 편성되어 있다. 주목할 점으로서, 이 문헌에서는 혼인예식 자체뿐 아니라 그 이전과 이후의 단계에서도 해당 교회와 주례자가 막중한 책임의식을 가져야 한다는 점을 함축하고 있다. 주례목사는 미리 예비신랑신부의 집안 내력과 속사정을 철저히 확인해야 하고 혼례를 치른 후에는 교회에 혼인명부를 별도로 비치하여 관리함으로써 교회적으로나 사회적으로 흠 없는 예식이 되도록 최선을 다해야 한다.

이제 본고를 마무리하면서 『長老教會婚喪禮式書』에 규정한 혼례예식에 비추어 실천적 의미에서 현재적 함의를 다음 일곱 가지로 제시하고자 한다.

첫째, 예식을 갖기 전에 신랑신부가 주례목사를 찾아 최소한 2회 정도 상견례를 시행하는 과정이 선행되어야 한다. 주례목사가 단지 부모의 의사만을 경청하여 선뜻 신랑신부의 예식을 승낙함으로써 이들과 충분히 의견을 교류하지 않은 채 집례에 임하는 경우가 있다. 『長老教會婚喪禮式書』의 혼례예식에 규정했듯이 주례자는 신랑신부의 나이를 고려하여 사리에 어긋난 조혼인지부터 판단해야 하고, 당사자들의 의지와 상관없이 부모의 압력에 의한 강제 결혼이 아닌지, 순결한 청년들인지, 결혼의 진정한 동기가 무엇인지를 철저히 확인해야 한다. 또한 신랑신부 모두가 신자인지, 혹은 세례를 받았는지 신앙심을 확인하여 주 안에서 가약을 맺도록 해야 하며 법적 관련서류들도 사전에 검토하는 작업을 병행해야 한다. 김창인 목사는 『예식과 설교』에서 불미스런 사고가 발생하지 않도록 세례교인증명서, 양가 결혼승낙서, 호적등본, 건강진단서, 결혼예식 준비신청서 등을 구비하여 교회 해당부서에 제출하고 주례목사는 신랑신부와의 만남의 과정을 통해 예식준비 및 식순 등과 관련하여 준수해야 할 지침들을 상세하게 설명해주어야 할 책임이 있다고 강조한다.⁴⁸

48 김창인, 『예식과 설교』(서울: 충청교회출판부, 1987), 15-16, 35-36.

둘째, 예식 진행 초두 단계에 반드시 문사의 순서를 넣어 양가와 내빈을 대상으로 확인 검증하는 절차가 필요하다. 본 연구자가 살펴본 바로는 장로교 교단별 예식서에 의하면 합동과 합동개혁 교단 외 고신, 통합, 합정, 합신, 기장 교단에서는 이 문사의 내용을 예식순서에서 언급하고 있지 않다. 심지어 예식서에 문사 내용이 삽입되어 있더라도 실제로 예식을 거행할 때는 생략하는 경우마저 흔하다. 본래 이 문사는 박문찬, 박승봉 등 예식위원들이 아무 하자가 없는 성결한 예식이 될 수 있도록 『長老教會婚喪禮式書』의 혼례식 순서에 예식현장에서 검증하기 위한 절차로 삽입했던 것이며 신랑신부 양가와 내빈 모두가 흠 없는 혼인예식이라는 사실을 공적으로 동의하고 확증한다는 점에서 의의가 있다.

셋째, 주례자는 혼전 순결, 동거, 임신 등을 사전에 면밀하게 파악하여 집례 여부를 판단해야 한다. 2006년 여대생 286명을 대상으로 혼전 동거 문제를 분석한 동덕여대 이병화 교수의 연구에 의하면, 혼인 전에 성관계를 갖는 것에 대하여 어떻게 생각하는가라는 질문에 “성은 개방되어야 하며 매우 자연스런 현상이므로 적극적으로 생각한다(3.4%), 사랑한다는 전제 하에 얼마든지 긍정적으로 받아들일 수 있다(33.2%), 사랑한다고 해도 혼인 전에 성관계를 갖는 것에는 다소 소극적으로 생각한다(48.5%)”라고 답변했고 “아무리 사랑한다고 해도 혼인 전에 성관계를 갖는 것은 절대로 허용할 수 없다”는 주장은 14.9%에 불과했다.⁴⁹ 후 주례를 맡고자 할 때 당사자들이 혼전 동거나 임신 등으로 인해 지적받을 만한 흠이 있는 경우라면 지혜롭게 미리 혼인신고를 하게 함으로써 사회적으로 하자가 없도록 사전에 조치하는 것도 교회에 덕을 세우는 처방이 될 수 있을 것이다.

넷째, 서약을 행할 때 현재의 단순화된 단계를 보완하여 좀 더 강화해야 할 필요가 있다. 이 단계는 신랑과 신부 양자가 고백의 의미를 담는 의미심장한 카이로스(καιρός)의 시간이라는 점에서 마음속에 혼례의 중요성을 신중하게 각인하는 절차가 될 수 있다. 오늘날에는 ‘주례자가 신랑에게’, ‘주례자가 신부에게’ 질문하고 서약을 받는 2단계의 축약된 과정을 거치는 것이 통례이지만

49 이병화, “낙태에 관한 법적 고찰 및 여대생들의 의식조사”, 『人文科學研究』 제12권(2006), 126.

『長老教會婚喪禮式書』의 혼례예식에서는 <주례자가 신랑신부에게, 주례자가 신랑에게, 주례자가 신부에게>라는 절차를 밟은 후 계속해서 신랑신부의 이름을 직접 면전에서 호명하여 <주례자가 신랑에게, 주례자가 신부에게> 거듭 질문하여 5단계에 걸쳐 서약하게 함으로써 부부지도(夫婦之道)의 책임의식을 고취시키고자 했다.

다섯째, 『長老教會婚喪禮式書』의 혼례예식에서는 폐식 직전에 주혼자, 행례자, 주례자가 일괄 서명한 혼인증서를 교부하는 순서를 넣었지만 오늘날 혼례에서는 이 절차가 누락되어 있다. 더군다나 증서에는 서명란이 통상 주례자 한 사람만 날인할 수 있도록 인쇄되어 있다. 신랑신부가 나란히 서서 각자 한 통씩 받거나 혹은 두 사람이 한 통을 공유하도록 양가와 내빈이 모두 지켜보는 앞에서 주례목사가 손수 전달한다면 하나님 앞에서와 증인들 앞에서 두 사람이 한 가정을 이루었다는 뜻깊은 증표가 될 수 있고, 적시에 혼인의 상징성을 한층 고무시켜주는 귀감이 되리라 본다.

여섯째, 예식을 일반예식장보다는 가급적 교회당에서 행하도록 권장하는 것이 바람직하다. 교회당에서 시행할 때는 시간을 여유 있게 안배할 수 있고 많은 성도들이 동참하여 축하해줄 수 있으며 주례목사는 신랑신부에게 차분하게 메시지를 전할 수 있다. 그러나 일반예식장에서 치를 경우에는 교인들의 참여율이 현저하게 줄고, 모든 식순을 25분 이내에 서둘러 마쳐야 하기 때문에 설교(주례사) 시간은 기껏해야 5분 내지 6분 정도만 할애할 수 있다. 그 결과 메시지가 빈약하고 심지어 설교를 생략해야 하는 경우마저 있어 기독교 예식으로서의 품위를 온전하게 갖추지 못할 수도 있다. 기장 측의 『예식서』(1978년부터 2002년판까지)에서 발견할 수 있는, 성경봉독 후 “간단하게 설교할 수 있으나 하지 않는 편이 좋을 때가 많다.”는 권고도 이러한 교육지책(苦肉之策)을 토로하는 대목이다.

일곱째, 예식 주례는 목사가 집례하는 것이 바람직하다. 본 논문 제1장 들어가는 말에서 전술했듯이 오늘날 혼례예식은 기독교인이라 할지라도 같은 또래의 동료 혹은 선배가 사회를 맡아 예식을 주관할 뿐 주례목사조차 서지 않고, 하나님의 말씀을 전하지도 않으며, 세속적 축제방식이 어우러진 자유분방한

예식으로 변질되어가는 추세에 있다. 이럴 경우 해 교회 목회자는 단지 하객으로 참여하여 축하해주거나 예식 초반에 기도 혹은 중반에 축도를 맡는 소임으로 만족해야 한다. 기독교 예식으로 시행하더라도 축가나 특별순서 형태로 마련된 단계에서 은밀하게 세속적 요소들이 틈새 침투하여 혼인예식의 경건성을 해치는 행태를 자주 목격할 수 있다.

『長老教會婚喪禮式書』는 지금으로부터 거의 한 세기 전에 마련된 장로교단의 예식 지침서이지만 하나님의 백성으로서의 자부심, 복음의 가치와 보수성, 경건성, 코람 데오(coram Deo)의 신앙심 고취, 하나님 앞에서와 증인들 앞에서 성스러운 고백을 담아낸 귀한 문헌이다. 본 연구자가 이 예식서에 비추어 제시한 일곱 가지 함의를 살신하여 식순에 적용한다면 오늘날 결혼예식에서 과거 초기 한국기독교가 보여주었던 원시적이며 원형적인 거룩성을 회복해갈 수 있으리라 기대한다.

[참고문헌]

- Calvin, John. *John Calvin's Commentaries: Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, trans. T. H. L. Parker. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- _____. *John Calvin's Commentaries: Genesis(I)*, trans. John King. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1948.
- Clark, Charles A. ed. 『朝鮮예수교長老會憲法』. 京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1922.
- Hedlund, Roger E. *The Mission of the Church in the World: A Biblical Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991.
- Henry, Matthew. *Matthew Henry's Commentary: Matthew to John*. New Jersey: Fleming H. Revell Company.
- Ogburn, William Fielding. *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. New York: Viking Press, 1950.
- Pieters, Alexander Albert. 『찬송가』. 京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1925.
- Rauschenbusch, W. 『耶蘇의 社會訓』 고영환 역. 京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1930.
- Soltau, Theodore S. 『신자생활의 첩경』. 京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1936.
- Stalker, James. 『그리스도윤리표준』 김필수, 오천영, 윌리엄 클락 역. 京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1929.
- _____. 『그리스도모범』 김필수, 오천영, 윌리엄 역. 京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1929.
- Swallen, William L. 『도덕학』. 조선예수교장로회, 1915.
- 강인한. “언약으로서의 결혼에 대한 기독교 윤리적 이해”. 『기념논문집』 제30권 1호(2005), 219-245.
- 김병희. “초기 한국 장로교 대구·경북지방 조사의 역할과 활동”. 『역사신학논총』 제36권(2020), 177-222.
- 길선주. 『講臺寶鑑』. 平壤: 東明書館, 1926.
- 김영기 편. 『역사 속으로 떠나는 배낭여행』. 서울: 북코리아, 2005.
- 김재갑 편. 『헌법』. 서울: 대한예수교장로회총회, 2002. 합정.
- 김창인. 『예식과 설교』. 서울: 충현교회출판부, 1987.
- 대한예수교장로회고신총회헌법개정위원회 편, 『헌법』. 서울: 대한예수교장로회고

- 신총회출판국, 2018. 고신.
- 대한예수교장로회총회 편. 『헌법』. 서울: 대한예수교장로회총회, 2012. 합동.
- 대한예수교장로회총회교육부 편. 『표준예식서』. 서울: 대한예수교장로회총회출판부, 1978. 합동.
- 대한예수교장로회총회교육부 편. 『표준예식서』. 서울: 대한예수교장로회총회, 2017. 합동개혁.
- 대한예수교장로회총회교육부 편. 『표준예식서(개정판)』. 서울: 대한예수교장로회총회출판부, 1993. 합동.
- 대한예수교장로회총회예전예규위원회 편. 『예전예식서』. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1999. 고신.
- 대한예수교장로회총회헌법개정위원회 편. 『헌법』. 서울: 한국장로교출판사, 2000. 통합.
- 대한예수교장로회합신총회교육부 편. 『표준예식서』. 서울: 대한예수교장로회합신총회출판부, 2005. 합신.
- 대한예수교장로회총회교육부 편. 『표준예식서』. 서울: 대한예수교장로회총회출판부, 1986.
- 박영규. 『朝鮮王朝實錄』. 서울: 웅진지식하우스, 2010.
- 박윤선. 『성경주석: 창세기 출애굽기』. 서울: 영음사, 1974.
- 박태영. “기독교인 부인들의 결혼만족도에 영향을 미치는 요인에 관한 연구”. 『가족과 가족치료』 제12권(2004), 77-109.
- 손삼권. “현대 사회의 결혼관 경향과 기독교교육 프로그램 개발”. 『기독교교육정보』 제19권(2008), 221-247.
- 신소섭. 『예배와 찬송가』. 서울: 아가페문화사, 1993.
- 안수강. “정경옥(鄭景玉)의 실용주의(實用主義) 신학 분석”. 『기독교사회윤리』 제43집(2019), 153-187.
- 오윤선. “결혼 준비교육 및 상담 프로그램 분석을 통한 기독교적 결혼 예비상담 연구”. 『복음과 상담』 제10권(2008), 194-221.
- 이길표. 『전통가례』. 서울: 한국문화재보호재단, 2000.
- 이덕수 외 4인. 『경락미용과 한방』. 서울: 광문각, 2005.
- 이병화. “낙태에 관한 법적 고찰 및 여대생들의 의식조사”. 『人文科學研究』 제12권

(2006), 105-137.

이영수. “개화기에서 일제강점기까지 혼인유형과 혼례식의 변모양상”. 『아시아문화 연구』 제28권(2012), 151-184.

이운형. 『개혁주의 찬송가학』. 서울: 기독교문서선교회, 1991.

이장형. 『기독교윤리학의 한국적 수용과 정립』. 성남: 북코리아, 2016.

이정관. “건강한 기독교 가정을 세우기 위한 결혼에 대한 기독교 교육적 돌봄”. 『신학과 실천』 제47권(2015), 401-426.

임혜경 외 2인. 『매너와 서비스』. 서울: 새로운사람들, 2003.

朝鮮예수教長老會. 『長老教會婚喪禮式書』. 1924.

_____. 『長老教會婚喪禮式書』. 京城: 朝鮮基督教彰文社, 1925.

조용훈. “다문화 사회에서 기독교의 윤리적 과제”. 『기독교사회윤리』제22권(2011), 303-330.

총회예식서개정위원회 편. 『예배-예식서(표준개정판)』. 서울: 한국장로교출판사, 2008. 통합.

총회헌법위원회 편. 『헌법』. 서울: 대한예수교장로회총회, 2014. 합동개혁.

표준예식서편찬위원회 편. 『표준예식서』. 서울: 대한예수교장로회합정, 2001. 합정

한국기독교장로회 편. 『예식서』. 서울: 한국기독교장로회총회출판사, 2001. 기장.

한국기독교장로회총회 편. 『헌법』. 서울: 한국기독교장로회출판사, 2001. 기장.

한국기독교장로회총회 편. 『희년예배서』. 서울: 한국기독교장로회총회출판사, 2003. 기장.

한규무. “초기 한국 장로교회의 결혼 문제 인식(1890~1940)”. 『한국기독교와 역사』 제10권(1999), 67-101.

한치진. 『基督教人生觀』. 京城: 철학연구사, 1934.

[Abstract]

A Study on Marriage Culture and Its Present Implications
through *Forms of Marriage and Burial*(1924/1925)

Su Kang Ahn

(Baekseok University, Adjunct Professor, Historical Theology)

In this study, I have analyzed the wedding worship service from *Forms of Marriage and Burial* published by the Choseon Presbyterian Church in 1924 and 1925 in order to explore the cultural aspects of wedding ceremony from Korean Churches at the time.

Firstly, this literature put an emphasis on: God's human creation, strict monogamous marriage, Adam's original sin and the punishment of death, the substitutionary death and resurrection of Jesus Christ, and the sincere promise of salvation and futuristic hope.

Secondly, this ritual's ordinances clarified that wedding ceremony should be part of a biblical Christian ceremony from the view of Reformed Theology.

Thirdly, the wedding garment put into a sufficient consideration the Korean afferents in level with indigenization. The literature had put into regard the adiaphora issue promoting the practical convenience of wedding ceremony.

Fourthly, the wedding worship service was arranged in 13 stages on the basis of biblical principles such as opening(groom march & bride march), hymn(wedding), prayer, opening ceremony, scripture reading, explanation(sermon and question to the guests), vows, exchange of rings, prayer and declaration of marriage, advertisement, hymn(doxology and worship), benediction, certificate exchange and closing, and so on.

Fifthly, these results suggest that in order to promote biblical Christian wedding worship service, there are important assignments accumulated that we need to work on from the perspective of the lessons in *Forms of Marriage and Burial* such as advance review of legal and other relevant documents, plenty of time for sermon, prudent question to the guests, repeated vows of the bride and groom, certificate exchange, and so forth.

Key Words: *Forms of Marriage and Burial*, wedding ceremony, the Bride and Groom, Marriage Certificate, Korean Presbyterian Church, *The Directory of Worship*

The Baptismal Catechumenate in the Early Korean Presbyterian Church: Implications for Today

Sang Hak Kim

(The Peoples Church, Member, Practical Theology)

- I. Introduction
- II. The Baptismal Catechumenate in the Early
Presbyterian Church in Korea
- III. The Baptismal Catechumenate in the KPC Today
- IV. Implications for the Korean Presbyterian Church
Today
- V. Conclusion

[Abstract]

This study explores what the Korean Presbyterian Church can learn from its early baptismal catechumenate, especially as practiced between the 1880s and 1920s. While the early Korean church took the baptismal catechumenate seriously, the contemporary Korean Presbyterian Church has only a form of the catechumenate, without an accompanying rigorous practice or much baptismal preparation. Exploring the early Korean catechumenate offers significant insights for teaching new believers how to become mature life-long disciples in a faith-forming community. The result will be to restore the character and social credibility of the early Korean church in Korean society, and to strengthen Christian identity so that believers can withstand the reality of spiritual warfare and live as faithful witnesses. In this paper I explore how the early Korean church practiced the baptismal catechumenate and how the modern church does so today. I address the problems with both the early and contemporary forms of the catechumenate, and identify those aspects of the spirit of the ancient baptismal catechumenate that warrant restoration.

키워드: Baptismal Catechumenate, Early Korean Church, Korean Presbyterian Church, Christian Faith-Formation, Christian Identity, Christian Education

논문투고일 2020.06.25. / 심사완료일 2020.09.02. / 게재확정일 2020.09.03.

I. Introduction

The early Korean church developed the baptismal catechumenate relatively effectively, especially in the 1890s and 1900s. However, the Korean Presbyterian Church focused on evangelism-centered worship and preaching-centered worship from the 1910s, and the probationary stages in the baptismal catechumenate were weakened accordingly. Under the drastic circumstances between the 1930s and 1950s, the KPC offered new catechumenal materials for the catechumens, yet the form the catechumenate took did not reflect the practices of the early Korean catechumenate. Between the 1960s and the 1990s, the baptism of unqualified candidates and growth-centered evangelism brought about loss of spiritual power and social credibility.¹ Consequently, the form the baptismal catechumenate takes in the contemporary church does not reflect the process found in the early Korean Presbyterian Church. The baptismal catechumenate lasts only a few hours, during which time inquirers are asked a few questions before their baptism. The baptismal catechumenate is memory-based education followed by a simple test. Although the Korean Presbyterian churches teach the Bible, in the catechumenate they do not cover the great story of Jesus Christ. Furthermore, the rite of baptism tends to be understood

* This paper is a rearrangement of chapter three of the doctoral thesis, "Toward a Holistic Baptismal Catechumenate: Lessons from the Ancient Baptismal Catechumenate for the Korean Presbyterian Church."

1 In Soo Kim, *History of Christianity in Korea* (Seoul: Qumran Publishing House, 2011), 395; see also Jangbae Min, "Saerae yaebeeja gyoyukae daehan sogo" [A Study of the Education of Baptism Candidates], *Theology and Praxis* (2013), 199-200; Ki Youn Jo, "Yangjeoksungjanggwa jiljeokharak: 4segi eehooeui saeraeyaebaegwajungae daehan han yeongu" [A Study of the Catechumenate after the Fourth Century], *Sinhakguasungyo* 3 (2006), 295.

as an individual and personal event for a convert, and thus neglects communal relationships. The written materials for the catechumenate are too simple to help catechumens understand Christian doctrines or to help them live distinctively in society.

In this paper, I explore the baptismal catechumenate of the early Korean Presbyterian Church, presenting a brief history of its practices from the 1890s to 1920s. I then look at the contemporary catechumenate in the KPC, especially that of the three Presbyterian sub-denominations: Kosin, Hapdong, and Tonghap.² Lastly, I draw out significant implications for the modern baptismal catechumenate of the Korean Presbyterian Church.

II. The Baptismal Catechumenate in the Early Presbyterian Church in Korea

1. Christian Initiation in the 1880s and 90s

Between the 1880s and 1890s, Korea was confronted with various socio-cultural problems, such as the weakness of the government, widespread corruption, the introduction of foreign goods, and political tensions with other countries.³ In this milieu, American missionaries and the early Protestant Church developed the

2 The reason why I explore only these three denominations of the Korean Presbyterian Church is largely because of their catechumenal materials, which detail the structure, contents, and regulations of the catechumenate. Kosin, Hapdong, and Tonghap are also the mainline branches of the Presbyterian Church in Korea and hold to the Reformed faith.

3 Arthur. J. Brown, *Report of a Visitation of the Korea Mission of the Presbyterian Board of Foreign Missions* (New York: The Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the U.S.A., 1902), 1-3.

catechumenate, with churches practicing a rigorous baptismal process that then lasted for several decades.⁴

At the start of the early Presbyterian mission, especially in the late 1880s, baptism for Korean Christians meant change of a radical or even revolutionary kind. Baptism meant not only departing from previous sin, but also a departure from the traditions of the culture.⁵ For this reason, unless all family members—especially the head of the family—became Christians, most new believers were expelled from their families.⁶

Since conversion to Christianity was then against state law, newcomers did not dare to receive baptism without accepting a spirit of martyrdom.⁷ Baptism was thus “a risky business” for the early Christians in Korea.⁸ Because of the antagonism of traditional religions and the state law, it was very difficult to evangelize.⁹ The early baptisms were administered in private and in secret either by

4 Robert E. Speer, *Report on the Mission in Korea of the Presbyterian Board of Foreign Mission*. 2nd ed. (New York: The Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the U.S.A., 1897), 14-15; Brown, *Report of a Visitation of the Korea Mission of the Presbyterian Board of Foreign Missions*, 14, 32; Presbyterian Church in the United States of America, Board of Foreign Missions, *The Fiftieth Anniversary Celebration of the Korea Mission of the Presbyterian Church in the U.S.A.* (Seoul: YMCA, 1934), 67 (hereafter *The Fiftieth Anniversary Celebration*)

5 Seong Won Park, *Worship in the Presbyterian Church in Korea* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001), 37.

6 Samuel H. Moffett, *The Christians of Korea* (New York: Friendship Press, 1962), 40; Park, *Worship in the Presbyterian Church in Korea*, 37.

7 According to the Constitution of the Democratic Republic of Korea, which is the first Constitution of Korea, all citizens were granted freedom of religion on July 17, 1948. Article 12 states, “(1) All citizens shall have freedom of conscience and religion. (2) No state religion shall be recognized, and religion and state shall be separated.” The website of law.go.kr; accessed May 20, 2019 from <http://www.law.go.kr/lsInfoP.do?lsiSeq=53081#0000>

8 Park, *Worship in the Presbyterian Church in Korea*, 37.

9 S. A. Moffett, “The Place of the Native Church in the Work of Evangelization.” Presentation at World Missionary Conference at Edinburgh in Scotland in 1910.

the missionaries, or later, by local pastors, rather than in the churches. In addition, the probationary period was quite short, and the rite of baptism was personal rather than communal.¹⁰

2. Practices of the Baptismal Catechumenate from the 1890s to the 1920s

In the 1890s, as the Korean churches came to be more solidly established, the number of private baptisms decreased, and a probationary period of two weeks of special instruction was introduced. At that time, in 1895, the Nevius Method or Plan came to be the basis of Korean missions,¹¹ and it also had a profound effect on the liturgies of the Korean Presbyterian Church and the development of the baptismal catechumenate.¹² From that point, the Korean Presbyterian Church officially adopted a probationary period, called the Learner's period. In 1895, Samuel A. Moffett translated the *Manual for Inquirers* which Nevius had written for inquirers into *Wi wonip kyoin kyujo* [*Manual for Catechumens*], and this became a fundamental guide for catechumens. This book was originally designed for inquirers, but its ultimate purpose was to help

10 Kyeong Jin Kim, "The Formation of Presbyterian Worship in Korea, 1879-1934," (Th.D. Diss., Boston University, 1999), 49-50.

11 The Nevius Method emphasized self-support, self-propagation, and self-government, and maximized the participation of local people in the mission work and church life of Korea. It played a significant role in increasing numbers of newcomers in the Korean Church.

12 Kim, "The Formation of Presbyterian Worship in Korea, 1879-1934," 66. Since then, both in name and practice, the Nevius Method has been "the backbone of Korean mission policy," and was "the first mission policy" of the Presbyterian Mission (Northern). Geoffrey Wainwright and Karen B. Westerfield Tucker, eds., *The Oxford History of Christian Worship* (New York: Oxford University Press, 2006), 487; For more information about the Nevius Method, see John L. Nevius, *Methods of Mission Work* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1886).

the native leaders and helpers who had studied theology and were ready for ordination as ministers or native pastors, so that they could lead the church members.¹³

According to the *Manual for Catechumens*, the early Korean Presbyterian church practiced a relatively strict baptismal catechumenate. A newcomer was first introduced to the life of church and received oral instruction and direction from the foreign missionaries or native helpers. The newcomers then entered a probationary period, called *Haksup* class [learner's catechumenate],¹⁴ which took between six months to one or two years.¹⁵

During the *Haksup* stage, the catechumens learned the Bible and the basic doctrines of the church. For more education, some catechumens attended intensive Bible classes, which commenced for church leaders and helpers in 1890, and which three years later were opened up to laypeople of both genders and of diverse ages.¹⁶ In

¹³ Kim, "The Formation of Presbyterian Worship in Korea, 1879-1934," 101; Wainwright, *The Oxford History of Christian Worship*, 489. Chang Hun Song, "Hanguk jangrogryohwae saeraegyoyukeui siljeungjeok bunsukeul tonghan hwalsunghwa bangan yeongu" [A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church's Catechesis through Empirical Analysis: Focusing on the General Assembly of the Presbyterian Church in Korea], (DMin Diss., Baekseok University, 2011), 116 (hereafter "A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church's Catechesis").

¹⁴ *Haksup* means "learning" or "studying," and those who attended the *Haksup* were called "learners" in the Korean language. It seems that in the earliest Korean catechumenate, especially between the 1890s and 1910s, there were two tests for the catechumens in the *Haksup* class. However, it is not certain whether there were two catechumenal periods, the learner's class and the advanced class, or if there was only one baptismal class for learners.

¹⁵ Before 1895, the period of *Haksup* was two weeks. After adopting the Nevius Method in the Korean Presbyterian Church in 1895, the length of probation varied from six months to one or two years. Kim, "The Formation of Presbyterian Worship in Korea, 1879-1934." 78; Nevius, *Methods of Mission Work*, 38; Speer, "Report on the Mission in Korea of the Presbyterian Board of Foreign Mission," 14-15.

¹⁶ Kim, "The Formation of Presbyterian Worship in Korea, 1879-1934," 81-83.

the *Haksup* stage, since most of the newcomers were of the lower classes and illiterate,¹⁷ and since Christianity was a new religion in Korea and there were not enough Bibles or Christian books to go around, the catechists usually relied on knowledge and memory-based education. The catechumens were required to commit to memory and learn the meaning of a simple catechism containing basic Christian doctrine, and also forms of prayer and passages of Scripture.¹⁸ The catechists usually read the Bible aloud in the catechumenate.¹⁹

During the probationary stage for the catechumens, the Korean Presbyterian Church used *Yesukyo mundap* [*Presbyterian Catechism*], which was republished with the same contents the following year by Horace G. Underwood (1859-1916), a Northern Presbyterian pastor, under the title *Kurisko mundap* [*Christian Catechism*] of 1893.²⁰ The *Kurisko mundap* [*Christian Catechism*] contained 170 questions and answers.²¹ The Korean Presbyterian churches also used *Wi wonip kyoin kyujo* [*Manual for Catechumens*], which was translated from Nevius's *Manual for Enquirers* by S. A. Moffett (1864-1939) in 1895.²² While *Kurisko mundap* [*Christian*

17 Kim, *History of Christianity in Korea*, 17; 214-226.

18 Nevius, *Methods of Mission Work*, 37-38.

19 Sebastian C. H. Kim and Kristeen Kim, *A Story of Korean Christianity* (New York: Cambridge University Press, 2015), 76.

20 According to Kim, in 1893 Underwood translated *Kurisko Mundap* [*Christian Catechism*], written by Mrs. H. S. C. Nevius. Kim, "The Formation of Presbyterian Worship in Korea, 1879-1934," 97-98; see also Song, "A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church's Catechesis," 134.

21 Quoted from Song, "A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church's Catechesis," 112-115. The book deals with God, the Bible, the human being, Jesus Christ, the Holy Spirit, prayer, the Sabbath, the Sacraments, ancestor worship, resurrection, the life of the Church, and the Ten Commandments.

22 Samuel A. Moffett, *Wi wonip kyoin kyujo* [*Manual for Catechumens*] (Seoul: The

Catechism] was for newcomers and catechumens, *Wi wonip kyoin kyujo* [*Manual for Catechumens*] was a guide-book for church leaders or helpers that they might lead the newcomers. The *Wi wonip kyoin kyujo* [*Manual for Catechumens*] was generally used in the Korean Presbyterian Church until 1933, the year in which Theodore Stanley Soltau (1890-1972), an American Missionary from the Northern Presbyterian Church in America, published *Yaebae Choupkyoung* [*Aids for Public Worship*].²³

A remarkable feature of those books is the emphasis on the Bible as the answer to all the problems in Christian life. Thus, the former emphasizes that the Bible is the canon and standard of the Christian life, and the latter offers a year-long Bible reading chart, especially the New Testament, so that catechumens can become familiar with the Bible. Through the victorious story of Jesus Christ who conquered death, the early Korean Christians could have hope for the future and a sense of Christian identity. Moreover, they could withstand persecution and live distinctively as Christians in society.

In addition, the *Manual for Catechumens* offers a list of Christian literature for the catechumens to read before the rite of baptism. Most of these works were translated from English books written by American missionaries, and include A. Judson's *Guide to Heaven*, Ferdinand Genahr's *Conversation with a Temple Keeper*, Charles Foster's *Story of the Gospel*, James Nobel Mackenzie's *The True Plan of Salvation*, G. John's *True Savior of the World*, John D. D. Griffith's

Korean Religious Tract Society, 1913). The general order of the book was as follow:
1. Introduction 2. Forms of Prayer with Lord's Prayer 3. Selections of Tracts for Bible Study 4. A Short Essay on the Sacraments 5. Rules of the Presbyterian Church 6. A Short Essay on the Rules of Church Government (Duties of Helpers, Elders, and Deacons) 7. A Short Essay on Offerings 8. A Selection of Common Hymns.

²³ Kim, "The Formation of Presbyterian Worship in Korea, 1879-1934," 102.

Gate of Wisdom and Virtue, and John Bunyan's *Pilgrim's Progress*.²⁴

Moreover, the *Manual for Catechumens* also offers practical ways of Christian living in society. The book provides "Rules for the Church in Korea," which were supposed to be read aloud when catechumens were baptized. Those seven rules were to worship only God, respect one's parents, have no concubines, observe the Sabbath, evangelize all family members, work diligently, and refrain from drunkenness and gambling.²⁵

To be baptized, catechumens were often asked if they had told someone else about the Gospel, and this duty was a key condition for baptism.²⁶ The catechumens were also required to attend services regularly and perform the religious duties of professing to be Christians in order to take the catechumen's examination, the *Saerae mundap* [Examination for Baptism].²⁷ During the assessment for baptism, the missionaries asked several questions, and mastery of the catechumenal materials was critical for success.²⁸ During the rite of baptism, the candidates recited a public profession of faith in front of the whole congregation, reading aloud the "Rules for the Native Church in Korea." In early Korean Christianity, especially in the 1880s and 1890s, after the rite, the newly-baptized immediately

24 Moffett, *Wi wonip kyoin kyujo* [*Manual for Catechumens*], 10-11. For more information, see Song, "A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church's Catechesis," 118-122; and Du Sung Chung, "The Importance of Catechism for the Presbyterian Church in South Korea," (PhD Diss., University of Wales, Trinity Saint David, 2014), 205-211.

25 Moffett, *Wi wonip kyoin kyujo* [*Manual for Catechumens*], 22-24; Speer, *Report on the Mission in Korea of the Presbyterian Board of Foreign Mission*, 16.

26 Robert E. Speer, *Christianity and Nations* (New York: Fleming H. Revell, 1910), 134.

27 Nevius, *Methods of Mission Work*, 37-38.

28 Speer, *Report on the Mission in Korea of the Presbyterian Board of Foreign Mission*, 14-18; The Presbyterian Church in the United States of America, Board of Foreign Missions, *The Fiftieth Anniversary Celebration*, 67.

participated in the Lord's Supper.²⁹ Thus, in the earlier Korean Church, the sacraments, especially baptism and the Lord's Supper, were strongly connected to the catechumenate.

3. Practices of the Catechumenate from the 1910s to the 1920s

From the 1910s, the Korean Presbyterian Church tended to focus more on evangelistic meetings and preaching-centered worship, than on the role of the baptismal catechumenate in church life. In the late 1890s, the Korean Church experienced a revival movement that peaked in Pyoungyang City in 1907, and which is now called the "Great Revival." After the Great Revival, a mass of people came into the church, and a movement to spread the Gospel was embedded in the Korean Church in 1909 with the slogan "A Million Souls for Christ." As a result, there were 55,542 believers in 1905; 157,902 in 1912; and 374,653 in 1937.³⁰ Nevertheless, since the primary concern of the early Korean Church was social reformation, the early Korean baptismal catechumenate would have played a part in this, by discouraging any form of ancestral worship, providing more education for women, elevating women's status and improving national consciousness, etc.

During the 1910s, the baptismal catechumenate was similar in

²⁹ Sung Deuk Ok, "Hangook jangrogyo chogi sungyojungchack" [*Mission Policy in the Early Korean Presbyterian Church*], *Hangook Gidokgyowa Youksa* (1998), 165, 168-169. After the 1910s, sacramental celebration was not usually performed, and the Lord's Supper was reserved for special occasions only, perhaps once or twice annually, and preaching began to dominate worship in the Presbyterian Church. Park, *Worship in the Presbyterian Church in Korea: Its History and Implications*, 41-44; See also Brown, *Report of a Visitation of the Korea Mission of the Presbyterian Board of Foreign Missions*, 14.

³⁰ Chung, "A Reflection on the Growth and Decline of the Korean Protestant Church," 323-324.

structure to the way it had been practiced in the early Korean Church. However, the issue of the postponement of baptism became more serious. With a mass influx of people into the Church, and a lack of pastors, it was inevitable that baptism be postponed. While the converts waited, they learned basic doctrines from the helpers who were studying theology and caring for several villages apiece, until missionaries or native pastors come to baptize them.³¹ Some believers, especially those who lived in rural regions, would have had the opportunity to learn the Bible through intensive Bible classes. In the 1910s, intensive Bible classes were gradually developed, although there wasn't a well-organized system.³² These Bible classes involved church leaders as well as ordinary believers, divided into the baptized, catechumens, and new believers. It is difficult to pinpoint the participants of these Bible classes in all regions, and the numbers varied, ranging from 30 to as many as 1,800. The duration of the classes ranged from five days to three months.³³ However, the majority of catechumens waited for catechists or for presbyters for baptism for six months to two years, and were taught basic doctrines by the native helpers in the meanwhile. Although the intensive Bible class was not the baptismal catechumenate, and not all catechumens attended these classes, the early Korean church tried to offer opportunities to learn the Word of God and the Christian doctrines.

It seems that during the 1910s and 1920s the KPC was practicing

³¹ See. Moffett, "The Place of the Native Church in the Work of Evangelization."

³² Myung Sil Lee, "Bible Classes and the Spread of Literacy Education in Early Twentieth-Century Korea," *Religious Education* 112, no. 5 (2017), 546, 547-549.

³³ Lee, "Bible Classes and the Spread of Literacy Education in Early Twentieth-Century Korea," 547-548.

a threefold process of the catechumenate: (1) the pre-baptismal catechumenate, (2) the *Haksup* class [learner's catechumenate] and (3) the *Saerae* class [advanced catechumenate].³⁴ It is not certain when the KPC started to offer two baptismal catechumenal classes, but according to the report of the Presbyterian Church in the United States of America, in 1934 the KPC did have two catechumenal classes: the *Haksup* class, and the *Saerae* class. The former was for catechumens who wanted to be learner members, and the latter was for those who wanted to be baptized members. At that time, the tendency was for people to come to church and be baptized too readily, without confessing the faith, and then leave the church thoughtlessly, resulting in chaos and disorder. Furthermore, since there were insufficient pastors to take care of learners, the catechumenal classes were helpful for the early Korean Church.³⁵

During the process of the catechumenate, a convert was required to furnish a record of at least six months' attendance at Sunday school in order to become a learner member. After the examination, learner members had a further six months of instruction as catechumens in the *Saerae* class in order to become baptized members. The length of the probationary period was at least six months.³⁶ As in the earlier period, after the rite of baptism, no post-baptismal catechumenate was offered for the newly-baptized in the Korean church of the 1910s.

³⁴ The Presbyterian Church in the United States of America, Board of Foreign Missions, *The Fiftieth Anniversary Celebration*, 67.

³⁵ Educational Research and Development Center in Kosin Presbyterian Church in Korea, Haksupjarul wihan haksupgyoyuk mit mundapseo [*Baptismal Catechism for Learner Catechumens and its Educational Guide*] (Seoul: The Publishing Department of the Kosin Presbyterian Church in Korea, 2016), 36; see also Chung, "The Importance of Catechism for the Presbyterian Church in South Korea," 218.

³⁶ The Presbyterian Church in the United States of America, Board of Foreign Missions, *The Fiftieth Anniversary Celebration*, 67.

Having explored the practices of the early Korean Presbyterian catechumenate with its various structural strengths and educational insights, in the next section I move on to describe the modern catechumenate of the KPC.

III. The Baptismal Catechumenate in the KPC Today

While the early Korean Presbyterian church practiced the catechumenate seriously, the contemporary church barely practices at all. Although there is an officially defined process, the official enactment of this process is quite a different matter. In this section, I explore the baptismal catechumenate in the Korean Presbyterian Church, especially in “Kosin,” “Hapdong,” and “Tonghap,” which are the dominant sub-denominations in the Korean Presbyterian Church.

1. Regulations of the Baptismal Catechumenate

The Kosin and Hapdong Presbyterian churches in Korea sort their members into four categories and have two catechumenal classes: Registrants; *Haksup* [learner] members; infant baptized members; and *Saerae* [baptized] and *Ipkyo* [confirmed] members.³⁷ In the KPC, especially in the Kosin and Hapdong denominations, to be a registrant, a newcomer must believe in Jesus Christ as their Lord, register their name in a local church, and attend Sunday services. If anyone among the registrants seeks to enter the *Haksup* class,

³⁷ The Committee on Revision of the Constitution in the Kosin Presbyterian Church in Korea, *Hunbbup* [Constitution] (Seoul: The Publishing Department of the Kosin Presbyterian Church in Korea, 2018), 263.

he or she must be at least fourteen-years-old, and should have spent a minimum of six months registered in the church. Learner catechumens are those in the preparatory course for the *Haksup* class and those who are taking the *Haksup* class. When the catechumens pass the learner's catechumenal test, which is called the *Haksup Moondap*, they confess their belief in front of the congregation and become *Haksup* members. If the *Haksup* members attend worship services faithfully for at least six months thereafter, they can register for the *Saerae* class. When those who are taking the *Saerae* class, pass *Saerae Moondap* [the catechumenal test for the baptism], they are baptized and become *Saerae* members. Those baptized as infants can also register for the *Ipkyo* class [the catechumenate for confirmation] when they reach fourteen years of age. After taking the *Ipkyo* class and passing the confirmation test, they become *Ipkyo* [confirmed] members.³⁸

While the Kosin Presbyterian Church in Korea has some regulations for applicants for baptism, confirmation, and infant baptism classes, the other sub-denominations do not. Among the various Kosin regulations, some important ones are that applicants for *Haksup* class need to memorize the Lord's Prayer and the Apostle's Creed before the day of the test and read the New Testament at least once; and that applicants for other classes should memorize basic doctrines in the guide book, along with the Ten Commandments and the

³⁸ The Committee on Revision of the Constitution in the Kosin Presbyterian Church in Korea, *Hunbbup* [Constitution], 263; Chung, "The Importance of Catechism for the Presbyterian Church in South Korea," 217-218; The Educational Department of the General Assembly of the Presbyterian Church in Korea, *Hanyoung haksup saerae mundapseo* [Korean-English Christian Catechism for Catechumens] (Seoul: The Publishing Department of the General Assembly of Presbyterian Church in Korea, 2012), 15, 39.

content of the Bible. They also should read the Bible at least once.³⁹

Unlike other denominations in the KPC, the Tonghap Presbyterian Church sorts its members into three categories: (1) registrants who have decided to believe in Jesus Christ and attend public worship; (2) the infant baptized as children of baptized believers; and (3) the confirmed and baptized who either confirmed their belief from infant baptism or received baptism through the baptismal catechism when they were over fifteen years old.⁴⁰ This means that there is no *Haksup* system in the Tonghap Presbyterian Church in Korea. In 1999 at the 84th General Assembly, the Tonghap Presbyterian Church in Korea decided to abolish the *Haksup* system, which had been operating until then.⁴¹ In sum, the Tonghap is different from other denominations in two respects: First, there is no *Haksup* system; second, applicants for baptism must be more than fifteen years old, and are required to believe in Jesus Christ as Savior and to attend public worship regularly.

2. Practices of the Baptismal Catechumenate

Although there are some regulations and specific classes surrounding the Korean Presbyterian baptismal catechumenate,

³⁹ Educational Research and Development Center in the Kosin Presbyterian Church in Korea, *Haksupjarul wihan haksupgyoyuk mit mundapseo* [Baptismal Catechism for Learner Catechumens and Educational Guide], 6; Educational Research and Development Center in the Kosin Presbyterian Church in Korea, *Saeraejarul wihan saeraegyoyuk mit mundapseo* [Baptismal Catechism for Baptism Catechumens and Educational Guide] (Seoul: The Publishing Department of the Kosin Presbyterian Church in Korea, 2019), 8.

⁴⁰ The General Assembly of the Presbyterian Church of Korea (Tonghap), *Hunbbup* [Constitution] (Seoul: The Publishing House of the PCK, 2007), 173.

⁴¹ The Department of Education and Resources in the Presbyterian Church of Korea (Tonghap), *Saerae mundapjip* [Baptismal Catechism] (Seoul: The Publishing House of the PCK, 2017), 3.

there is little rigor in the enforcement of these regulations, and the practice of these classes. First, while all the pastors acting as catechists consider the catechumenate important for baptism, many practice it perfunctorily. The modern Korean baptismal catechumenate is not process-based, but event-based. Although the Kosin and Hapdong baptismal catechumenate appears to have a twofold process: the *Haksup* class [learner's catechumenate] and the *Saerae* class [advanced catechumenate], catechumenates still focus only on the rite of baptism, not the pre-catechumenate, the catechumenal classes, or the mature discipleship of Jesus Christ as a lifelong process. The final destination of the catechumenate in the KPC is the rite of baptism. According to a survey of pastors-as-catechists, 100 percent of participants responded that the catechumenate is significant for baptism. However, among these, 63.2 percent answered that they practiced the baptismal catechumenate only perfunctorily.⁴²

Second, some churches do not have any classes for catechumens, and some churches teach catechumens only for a few hours on Sundays.⁴³ The KPC has reduced the duration of the catechumenate from around twelve months to just a few hours, teaching some basic

⁴² Song, "A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church's Catechesis," 170-171, 174.

⁴³ Song, "A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church's Catechesis," 155-157; Jungil Choi, "Hanguk jangrogyohwae munhungwa yaesikseoeui tongsijeok gochalae ddarun saeraesinhakgwa yaesik" [A Diachronic Study of Baptism Theology and Liturgy of the Documents and the Book of Worship in the Korean Presbyterian Church] (PhD Diss., Baekseok University, 2014), 4. (hereafter "A Diachronic Study of Baptism Theology"); MyoungSun An, "Gueriseudojin yangyoukeul wihan tongjeonjeok euisikeuroseoeui saerae yihae" [An Understanding of the Baptismal Covenant as the Holistic Nourishment Process for the Christian Life] (ThD Diss., Keimyung University, 2013), 183-184. (hereafter "An Understanding of the Baptismal Covenant")

doctrines and about Church life. In the test, modern Korean catechists ask only a few questions to check whether the catechumens have memorized the basic catechism and whether they have read the Bible. In addition, catechists do not look at how catechumens live their Christian lives, in terms of leaving behind their old values and solidarities. According to a survey, in response to the question: “How many days and hours does your church teach the catechism?” the majority of those surveyed answered that they teach the catechumens for four weeks.⁴⁴ Another survey indicated that 90.6 percent of surveyed catechumens were taught for less than four weeks by the catechists.⁴⁵ Furthermore, “four weeks” means four or five hours, because the church usually teaches the catechumens for an hour every Sunday.

Third, on the question concerning written materials used in the baptismal catechumenate, 58 percent of church leaders said they were dissatisfied with the materials they use. While 55.4 percent of the respondents use the guide book for the baptismal catechumenate, 27 percent of respondents use the Westminster Shorter Catechism instead.⁴⁶ However, 86.2 percent of the respondents felt that the church needs new written baptismal material.⁴⁷ In this respect, the baptismal catechumenate in the KPC is not considered sufficiently helpful for Christian faith-formation. One question inquired about

⁴⁴ Chung, “The Importance of Catechism for the Presbyterian Church in South Korea,” 36.

⁴⁵ Song, “A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church’s Catechesis,” 181, 198-199.

⁴⁶ Song, “A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church’s Catechesis,” 184.

⁴⁷ Song, “A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church’s Catechesis,” 187.

the effect of the baptismal catechumenate on catechumens, with 60.3 percent of the respondents answering that the catechumenate did not improve their faith.⁴⁸

Fourth, the rite of baptism tends to be understood as an individual and personal event for a convert.⁴⁹ In the rite of baptism, as in the early Korean church, the modern KPC tends to hold that spiritual nourishment of the individual is the main purpose. While the vertical relationship between Christ and individual believer is stressed, the horizontal relationship in which all participants become one in Christ by celebrating baptism together is neglected. Choi notes that the rite of baptism is pastor-centered, individual-centered, and event-centered and that the communal aspect of baptism has been neglected in the rite of baptism.⁵⁰ In addition, the rite of baptism in the KPC strongly tends to be presbyter and candidate-centered, with all the other church members merely spectators in the rite.⁵¹

Fifth, the KPC lacks an integrated sacramental theology.⁵² Focusing on preaching-centered worship, the Church lacks a biblical, theological, and historical understanding of baptism. Furthermore, in the baptismal catechumenate, baptism does not connect with the Lord's Supper.⁵³ In the KPC today, the newly-baptized participate in the Lord's Supper after the rite of baptism, because the church practices the rites of baptism and the Lord's Supper separately.

⁴⁸ Song, "A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church's Catechesis," 197.

⁴⁹ An, "An Understanding of the Baptismal Covenant," 2-3.

⁵⁰ Choi, "A Diachronic Study of Baptism Theology," 3.

⁵¹ Choi, "A Diachronic Study of Baptism Theology," 3; and An, "An Understanding of the Baptismal Covenant," 174-176.

⁵² An, "An Understanding of the Baptismal Covenant," 4.

⁵³ Choi, "A Diachronic Study of Baptism Theology," 3.

Moreover, there is no ongoing post-baptismal catechumenate after the sacraments.⁵⁴

IV. Implications for the Korean Presbyterian Church Today

This section identifies similarities and differences between the catechumenate of the early Korean church and the contemporary catechumenate, and notes significant implications for the KPC today. Paying heed to the early Korean baptismal catechumenate can help the KPC in revitalizing the contemporary form of the process.

1. The Baptismal Catechumenate as a Lifelong Process

The baptismal catechumenate of the KPC should move towards becoming a lifelong process. The early Korean baptismal catechumenate was a sequential educational process, which included three stages, made up of pre-catechumenate, *Haksup* catechumenal class, and *Saerae* catechumenal class. If a new convert came into the church, church leaders, including native helpers, helped that individual to be faithful through the various stages of the catechumenate. However, in the KPC today, the catechumenate remains mostly a one-time event. While the main Presbyterian denominations sustained a threefold process from the 1890s, the Presbyterian catechumenate now practices a single event. Since the 1990s, although they have not offered obvious reason about the matter, many Presbyterian churches no longer have the *Haksup* class [learner's catechumenate]. In order to be baptized, applicants are

⁵⁴ An, "An Understanding of the Baptismal Covenant," 182-184.

required only to believe in Jesus Christ as Savior and attend public worship regularly, along with attending a baptismal class of just a few hours. In addition, catechumens focus on the rite of baptism, rather than on the catechumenal classes themselves. There remains only a very simplified format of the catechumenate, and one that is regarded as a one-time religious ritual rather than a lifelong process for formation of newcomers in Christ.

In this light, connecting the Discipleship Training and the baptismal catechumenate will be helpful for a lifelong process in the Presbyterian Church in Korea. Most of the Korean Church practices this training. The purpose of the Discipleship Training is a course designed to equip and train the lay members who have attained a degree of spiritual maturity through a nurturing stage and to raise them up as lay leaders and effective servants of Christ both inside and outside the church. The Discipleship Training is divided into two main stages: the basic discipleship training and the leader's training. While the former is for those who have gone through proper nurturing stage and who want to grow deeper in their relationship with Christ, the latter focuses not only on equipping the potential lay leaders with skills and knowledge necessary for leadership but also evangelizing, serving the community and becoming the channel of blessing to one's neighbors.⁵⁵ However, the Discipleship Training has some limitations for a lifelong process, for it generally aims to awaken and mobilize a few lay people to lead the majority, so it was established for making lay leaders in order to enforce church growth and planting rather than making a faith forming community.

⁵⁵ The website of disciples.co.kr: accessed May 20, 2019 from <http://www.disciples.co.kr/english>.

Moreover, the training has some qualifications. The recruit trainees should have been a member of the church for at least a year and have been baptized for at least 3 years and the ages must be between 33-50. It means that the program focuses on making lay leaders rather than nurturing new converts in the faith-community.

Nevertheless, connecting the baptismal catechumenate and the Discipleship Training has great strengths for a lifelong process in the baptismal catechumenate. To practice this, some suggestions are needed. First, it is necessary to rethink the meaning of disciple. Unlike today in many evangelical circles it is popular to make a distinction between a convert and a disciple, a convert is a disciple.⁵⁶ Thus, it will be helpful that the church move the basic Discipleship Training to the position of baptismal catechumenate (*Haksup* and *Sarae* classes), extending the area of evangelism, worship, teaching, mentoring and small group and move the Leaders Training to the post-baptismal catechumenate, extending the meaning of the Christian vocation and including the teaching of the meaning of the Eucharist so that the baptismal catechumenate of the KPC today become not a program but a lifelong process.

2. Purpose of the Baptismal Catechumenate

The early Korean catechumenate was not only a faith-forming community that made disciples of Jesus; it also effected a transformation that was not only personal and communal, but also social. There are some lessons to be gleaned in this matter from the early Korean catechumenate, as practiced from the 1880s to the

⁵⁶ Robert E. Webber, *Ancient-Future Evangelism: Making Your Church a Faith-Forming Community* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003), 41.

1920s.

Given the KPC has long been more concerned with filling the churches with new converts, than the task of lifelong discipleship, the modern church needs to learn from the early Korean catechumenate with its focus on individual transformation, and turning converts into mature disciples of Jesus Christ. The modern KPC also needs to seek to restore the spirit of the early catechumenate, which emphasized Christian faith-formation, not only individually, but also communally. In the early Korean church, every individual who came to Christ had to participate in the language and life of the church, and actively engage with the community. Eventually participants were shaped and formed as the people of God and transformed into Christlikeness. However, the form of the rites of the sacraments has led to a strong emphasis on the vertical relationship between Christ and individual believers, over the communal relationship through which believers become one in Christ by celebrating both baptism and the Lord's Supper together. Thus, the catechumenate needs to move towards being communally-centered, especially in the rites of the sacraments.

In addition, while the early Korean church was able to resist persecution and secular life because of the influence of the baptismal catechumenate, the modern KPC does not make use the process to promote resistance against various secular post-modern influences, such as individualism, consumerism, capitalism, and relativism, and thus fails to instill a sense of Christian identity in those living in a post-modern society. For this reason, the modern KPC needs to learn from the spirit of the early Korean catechumenate, which emphasized a social dimension of helping Christians form a

distinctive identity and vocation in society.

3. Contents of the Baptismal Catechumenate

The catechumenate of the KPC today should not limit its educational content to Christian doctrine only, but needs to incorporate biblical teaching, plus all sub-main curricula. The Scriptures, the central doctrines of the faith, ethics, and ascetical or spiritual instruction were the contents of the early Korean baptismal catechumenate. The early Korean church emphasized the Bible as the standard of Christian life. The early catechists not only helped provided a year-long Bible reading chart, but also ensured catechumens heard the great story of Jesus Christ, so that they might develop a sense of Christian identity that would enable them to withstand persecution and live distinctively as Christians in society. In addition, the early Korean church offered various works of Christian literature so that the catechumens might understand the central doctrines of the faith and the Christian lives of the faithful in the history of Christianity. Moreover, the early catechists provided spiritual preparation, such as daily prayer and confession of bygone sins, for the sake of the catechumens' spiritual formation.

Unlike the early Korean church, which taught the great story of the Gospel, the modern KPC focuses only on basic theological doctrines without emphasizing the Bible, or providing any ethical or ascetical instruction. Most Presbyterian churches do not require reading of the Bible or study of the story of Jesus Christ during the catechumenate. Even if some churches do require reading of the Bible, catechists only ask if the catechumens have done so, without actually reading it together or explaining the metanarrative of Jesus

Christ from creation to resurrection. Today's KPC thus needs to incorporate Bible-centered teaching, including all sub-main curricula, such as Christian ethics and training in ascetics, which includes fasting, daily prayer, almsgiving, and the confession of sins.

4. Methods of the Baptismal Catechumenate

The catechumenate of the KPC needs to become more holistic, for it currently employs a predominantly memory-based form. The Korean baptismal catechumenate has always tended to be memory and knowledge-based in style, however, since catechists have used this method throughout the history of Christianity.⁵⁷ However, the catechumenate of the modern KPC differs from the early Korean catechumenate. Because the early Korean church lacked educational systems and materials, catechists helped catechumens commit passages of Scripture and basic Christian doctrine to memory. In the modern Korean catechumenate, catechists still ask that learners memorize basic doctrines or important texts, such as the Lord's Prayer, the Apostle's Creed and the Ten Commandments. In their tests, catechumens are asked if they have memorized these and if they have read the Bible. So while there are now a range of educational systems and methods available, the catechumenate in the KPC still uses only knowledge-based education.

The KPC today should thus move toward a more holistic, non-cognitive, and affective teaching style, aimed at the whole

⁵⁷ In the Korean context, since most of the newcomers were of the lower classes and illiterate, and since Christianity was a new religion and there were not enough Bibles or Christian books to go around, the early catechists usually focused on knowledge and memory-based education, requiring catechumens to commit to memory basic Christian doctrine, forms of prayer, and passages of Scripture.

person. A major shift is thus needed from cognitive or information-centered to holistic teaching; and from a schooling model to a faith-forming community-centered model. John Westerhoff advocates community-centered teaching rather than the “school-instructional paradigm.”⁵⁸ As part of this shift to a faith-forming community-centered and holistic paradigm, there need to be many sub-shifts: from person to community; from new believer to all people; from didacticism to conversation; from religious knowledge to spiritual wisdom and vision; and from teacher-centered learning to communities of teachers/learners who share faith together. In this matter, Thomas Groome’s “Life to Faith to Life” approach could prove helpful for the KPC.⁵⁹ Such a shift does not imply that one needs to leave everything from the past behind; it is simply that something more is needed.

5. Duration of the Baptismal Catechumenate

The catechumenate of the KPC today needs to help catechumens in their Christian faith-formation. The early Korean catechumenate lasted for a long period. The *Haksup* was helpful in transforming the lives of the catechumens in society and in developing in them a solid spiritual formation, which would then defend them against

58 John H. Westerhoff III, *Will Our Children Have Faith?* 3rd revised edition (New York: Morehouse Publishing, 2012), 80-83; Groome also advocates a major shift from a schooling model of religious education to community-centered education. Thomas H. Groome, *Will There be Faith? A New Vision for Educating and Growing Disciples* (New York: HarperOne, 2011)

59 Thomas H. Groome, *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry* (New York: Harper Collins Publishers, 1991) *Sharing Faith* deals with Groome’s approach to Christian religious education and an in-depth exploration of “shared Christian praxis.” See also Groome, *Will There Be Faith?*, 272-273.

difficult circumstances. To mold and shape catechumens as faithful Christians, the early Korean church provided direct admonition, strong teaching, and rigorous examination for a lengthy period so that the catechumens would no longer follow the values of their old lifestyle. Contemporary Korean church leaders teach catechumens for only a few hours and ask only a few questions before baptizing them. From the 1990s, most denominations of the Protestant church abolished the *Haksup* class.⁶⁰ Indeed, some churches do not have any teaching for catechumens at all. Moreover, 57 percent of surveyed church leaders believe that a the baptismal catechumenate of less than four weeks is sufficient.⁶¹

The KPC needs to acknowledge that Christian faith-formation cannot happen on a single Sunday or over a single month. Such formation can only happen if catechumens undergo “resocialization,”⁶² whereby their new community leads them into transforming their beliefs, changing their sense of belonging, and altering their habits. Catechists need to help catechumens participate in a lengthy catechumenate, so that the entire period is effective in their faith formation. The KPC needs to remember Clement of Alexandria’s point about the significance of spiritual formation: Clement claimed

⁶⁰ Most of the Korean Protestant church abolished the converts’ catechumenate in the 1990s and 2000s, except for the Kosin and Hapdong denominations of the Presbyterian church. The Presbyterian church, Tonghap and Kijang, abolished it in 1999. The Korean Methodist Church abolished it in 1995; and the Korea Evangelical Holiness Church abolished it 2000. Song, “A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church’s Catechesis,” 155-157; and An, “An Understanding of the Baptismal Covenant,” 2-3.

⁶¹ Song, “A Study of the Revitalization Strategy of the Korean Presbyterian Church’s Catechesis,” 183.

⁶² See C. E. Nelson, *Where Faith Begins* (Atlanta, GA: John Knox, 1967); Alan Kreider, *The Change of Conversion and the Origin of Christendom* (Harrisburg, PA: Trinity, 1999), 21; see also Westerhoff, *Will Our Children Have Faith*, 14.

that “after three years the first fruits of the harvest be dedicated in the fourth year to God, when the tree has reached its perfection.”⁶³ The KPC can also learn from the ancient Syrian Church, which emphasized that the process should last “until the community was sure about the solidity of the candidate.”⁶⁴ Although the contemporary KPC may not introduce a two or three year catechumenate, they can still restore something of the spirit of the early Korean catechumenate, because the early Korean church witnesses that a lengthy catechumenate is effective in Christian faith-formation.

6. Baptismal Catechesis and Christian Worship

The KPC today needs to acknowledge that instructing catechumens in Christian worship is significant in the catechumenate. In the early Korean catechumenate, while instruction given during the service was not the only instruction a catechumen received, this particular part of the instruction was in the setting and atmosphere of worship. An individual would pass through stages of increasingly intimate participation in Christian worship, learning in various ways: by reading the Bible, through instruction in the elementary doctrines of Christianity, through prayer, deliverance, fasting etc., until he or she was admitted to baptism. However, there is no guide to worship services in the KPC today, and catechumens have to learn by

63 Clement of Alexandria, *Stromata* 2.18; accessed February 11, 2019 from <http://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>; Michel Dujarier, *A History of the Catechumenate: The First Six Centuries* (New York, Chicago and LA: Sadlier, 1979), 42-43.

64 Thomas M. Finn, *Early Christian Baptism and the Catechumenate: Italy, North Africa, and Egypt* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1992), Vol. 6, 39; Dujarier, *A History of the Catechumenate*, 65.

themselves by participating in services that are very foreign to them at the start of their church lives. In addition, there is no education in the worship services on fasting, prayer, deliverance ministry, almsgiving, or living a distinctive life in society. The Presbyterian churches practice the catechumenate for a few hours during the baptismal classes only, and not in the worship service itself.

Throughout his work, Westerhoff emphasizes the importance of liturgy for Christian faith-formation. He stresses that the primary setting for nourishing and sustaining the faith from generation to generation is liturgical life, and he asserts that believers are formed by and learn through their liturgical life in a faith community.⁶⁵ Liturgy feeds the community of faith through its symbolic celebration of faith, and catechesis feeds the community of faith through its attempts to convey the story that is to be found behind such acts of faith.⁶⁶ In other words, liturgy and catechesis are in a complementary relationship. It is thus significant for the modern KPC to understand that worship can play a great role in shaping the people of God as a faith-forming community, and for teaching catechumens to be both intentional in the cycles of daily, weekly, and yearly worship, and unintentional in the setting or atmosphere of worship. Such a liturgical focus has the power to form not only the catechumens, but also the faithful.

V. Conclusion

⁶⁵ See John H. Westerhoff III, *Learning Through Liturgy* (New York: A Crossroad Book, 1978), especially Chapter five: "Liturgy and Catechesis"; and Westerhoff III, *Will Our Children Have Faith?* 3rd revised edition.

⁶⁶ Westerhoff, *Learning Through Liturgy*, 92.

Although the modern Korean Presbyterian catechumenate does follow a defined process, it is only a form of the catechumenate and lacks any accompanying rigorous practice in baptismal preparation. In addition, the form the baptismal catechumenate takes does not reflect the process of the early Korean baptismal catechumenate. Thus, the KPC needs to move toward a Christian faith-forming catechumenate.

I also consider it necessary for the KPC to move beyond the particulars of the early Korean baptismal catechumenate in response to the current context. First of all, the baptismal catechumenate of the KPC needs to be a top priority for scholars, not only those involved in Christian education, but also those engaged in the broader theologies of the KPC. Christian scholars need to be central in the process of developing a holistic baptismal catechumenate in the KPC. While the KPC has emphasized other aspects of Christian education, such as children's education, youth ministry, and adult education, currently only the Educational Research and Development Centers in the KPC are charged with the work of the baptismal catechumenate.

[Bibliography]

- An, Myoung Sun. "Gueriseudoin yangyoukeul wihan tongjeonjeok euisikeuroseoeui saerae yihae" [An Understanding of the Baptismal Covenant as the Holistic Nourishment Process for the Christian Life]. ThD Diss., Keimyung University, 2013.
- Chung, Du sung. "The Importance of Catechism for the Presbyterian Church in South Korea." PhD Diss., University of Wales, Trinity Saint David, 2014.
- Clement of Alexandria. *The Stromata*.
<https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.pdf>. Accessed October 21, 2018.
- Dujarier, Michel. *A History of the Catechumenate: The First Six Centuries*. New York, Chicago and LA: Sadlier, 1979.
- Educational Research and Development Center in Kosin Presbyterian Church in Korea, *Haksupjarul wihan haksupgyoyuk mit mundapseo* [Baptismal Catechism for Learner Catechumens and its Educational Guide]. Seoul: The Publishing Department of the Kosin Presbyterian Church in Korea, 2016.
- Educational Research and Development Center in Kosin Presbyterian Church in Korea, *Saeraejarul wihan saeraegyoyuk mit mundapseo* [Baptismal Catechism for Baptism Catechumens and its Educational Guide]. Seoul: The Publishing Department of the Kosin Presbyterian Church in Korea, 2019.
- Finn, Thomas M. *Early Christian Baptism and the Catechumenate: West and East Syria*, Vol. 6. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1992.
- Groome, Thomas H. *Will There be Faith? A New Vision for Educating and Growing Disciples*. New York: HarperOne, 2011.
- _____. *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry*. New York: Harper Collins Publishers, 1991.
- Jo, Kiy Oun. "Yangjeoksungjanggwa jiljeokharak: 4segi eehooui

- saeraeyaebaegwajungae daehan han yeongu” [A Study of the Catechumenate after the Fourth Century]. *Sinhakguasungyo* 3 (2006), 273-298.
- Kreider, Alan. *The Change of Conversion and the Origin of Christendom*. Harrisburg, PA: Trinity, 1999.
- Kim, In Soo. *History of Christianity in Korea*. Seoul: Qumran Publishing House, 2011.
- Kim, Kyeong Jin. “The Formation of Presbyterian Worship in Korea, 1879-1934.” ThD Diss., Boston University, 1999.
- Kim, Sebastian C.H. and Kristeen Kim, *A Story of Korean Christianity*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Kim, Seo Taek. *Haksup saerae mundap haeseoulseo* [Explanation of the Baptismal Catechism for Pre-Baptism and Baptism]. Seoul: The Publishing Department of the General Assembly of Presbyterian Church in Korea, 2009.
- Kim, Tae Gue. *Hangukyohwae chogimunhunae natanan seoungchang sinhakkwa siljae* [The Theology and Practice of the Lord’s Supper among the Korean Churches According to Early Documents]. Seoul: Yaeyoung, 2009.
- Lee, Myung Sil. “Bible Classes and the Spread of Literacy Education in Early Twentieth-Century Korea.” *Religious Education* 112, no. 5 (2017), 542-556.
- Min, Jang Bae. “Saerae yeabija gyoyukae daehan sogo” [A Study of Education of Baptism Candidates]. *Theology and Praxis* (2013), 199-230.
- Moffett, Samuel A. *Wi wonip kyoin kyujo* [Manual for Catechumens]. Seoul: The Korean Religious Tract Society, 1913.
- Moffett, Samuel H. *The Christians of Korea*. New York: Friendship Press, 1962.
- Nelson, C. E. *Where Faith Begins*. Atlanta, GA: John Knox, 1967.
- Nevius, John L. *Methods of Mission Work*. Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1886.

- Ok, Sung Deuk. "Hangook jangrogyo chogi sungyojungchack" [Mission Policy in the Early Korean Presbyterian Church]. *Hangook Gidokgyowa Youksa* (1998), 117-188.
- Presbyterian Church in the United States of America, Board of Foreign Missions, *The Fiftieth Anniversary Celebration of the Korea Mission of the Presbyterian Church in the U.S.A.* Seoul: YMCA, 1934.
- Park, Seong Won. *Worship in the Presbyterian Church in Korea: Its History and Implications*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001.
- Speer, Robert E. *Report on the Mission in Korea of the Presbyterian Board of Foreign Mission*. 2nd ed. New York: The Board of Foreign Mission of the Presbyterian Church in the U.S.A., 1897.
- _____. *Christianity and Nations*. New York: Fleming H. Revell, 1910.
- The Committee on Revision of Constitution in the Kosin Presbyterian Church in Korea, *Hunbbup [Constitution]*. Seoul: The Publishing Department of the Kosin Presbyterian Church in Korea, 2018.
- The Department of Education and Resources in the Presbyterian Church of Korea (Tonghap). *Saerae mundapjip [Baptismal Catechism]*. Seoul: The Publishing House of the PCK, 2017.
- The Educational Department of the General Assembly of Presbyterian Church in Korea, *Hanyoung haksup saerae mundapseo [Korean-English Christian Catechism for Catechumens]*. Seoul: The Publishing Department of the General Assembly of Presbyterian Church in Korea, 2012.
- The General Assembly of the Presbyterian Church of Korea (Tonghap), *Hunbbup [Constitution]*. Seoul: The Publishing House of the PCK, 2007.
- Wainwright, Geoffrey. and Karen B. Westerfield Tucker., eds. *The Oxford History of Christian Worship*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Webber, Robert E. *Ancient-Future Evangelism: Making Your Church a Faith-Forming Community*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003.
- Website of The National Law Information Center:

<http://www.law.go.kr/lsInfoP.do?lsiSeq=53081#0000> (Accessed May 20, 2019)

Website of disciples.co.kr: <http://www.disciples.co.kr/english> (Accessed May 20, 2019)

Westerhoff III, John H. *Learning Through Liturgy*. New York: A Crossroad Book, 1978.

_____. *Will Our Children Have Faith?* Third rev. ed. New York: Morehouse Publishing, 2012.

[초록]

한국 초대 장로교회의 세례 교육과
현대 한국 장로교회에 대한 함의점

김상학
(피플스 처치, 성도, 실천신학)

이 논문의 목적은 초대한국장로교회, 특별히 1880년대부터 1920년대까지의 세례교육을 통해 현대의 한국장로교회를 위한 함의점을 제시하기 위한 것이다. 초대한국장로교회, 특히 1890년대부터 1920년대까지는 매우 진지하게 세례교육을 실행하였음에도 불구하고 현대의 한국장로교회는 엄격한 실행은 물론이고 세례를 준비하는 과정에 있어서 초대한국교회의 지식을 넘어선 통전적이고 전인적인 세례교육의 과정을 잃어버렸다고 할 수 있다. 더 나아가 세례교육에 대한 관심을 가지지 않고 있다. 초대한국교회의 세례교육을 연구하는 것은 어떻게 새신자들이 믿음을 형성하는 공동체 안에서 예수 그리스도의 성숙한 평생 제자가 될 수 있도록 도우며, 그로 인하여 초대한국교회의 특징 뿐 아니라 한국사회에서의 신뢰도를 회복하며, 그리고 그리스도인의 정체성을 강화하게 하여 성도들이 현대의 한국사회에서 그리스도의 신실한 증인으로서 영적인 전쟁의 현장에서 이겨낼 수 있도록 새신자들을 가르치는 일에 많은 통찰력을 줄 것이다. 이 논문에서 저자는 어떻게 한국의 초대교회와 현대의 한국장로교회의 세례교육을 연구하면서 현대의 한국교회가 그 정신을 회복하거나 발전시켜 나가야 할 중요한 요소들을 예배학 그리고 기독교 교육의 입장에서 제시할 것이다. 더 나아가 두 시대의 세례교육에 대한 장점과 단점을 비교하면서 한국교회의 세례교육이 나아가야 할 부분에 대한 함의점을 제시할 것이다.

키워드: 세례 교육, 초대 한국교회, 한국 장로교회, 그리스도인의 신앙 형성, 그리스도인의 정체성, 기독교교육

부 록

- 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정
- 개혁주의학술원 연구윤리 규정
- 논문투고 및 심사 규정

「갱신과 부흥」 편집위원회 규정

제1조(명칭과 위치) 본 위원회는 개혁주의학술원(이하 “본원”) 편집위원회(이하 “위원회”)라 칭하며 사무실은 본원 사무실에 둔다.

제2조(목적) 위원회의 목적은 본원의 학술위원을 포함한 국내외 개혁신학 연구자들의 연구를 진작하고 이들의 연구업적이 객관적으로 평가 받을 수 있는 기회를 제공하는데 있다. 본 규정은 이를 위한 제반 사항을 결정하는 위원회의 구성과 임기 및 운영에 관한 지침을 정하는 것을 목적으로 한다.

제3조(구성) 위원회의 구성은 다음과 같다.

- ① 위원회는 위원장 1인을 포함하여 14인 이내로 구성한다.
- ② 편집위원장 및 편집위원은 원장이 임명한다.
- ③ 편집위원은 동시에 2분의 1이상이 바뀌지 않도록 한다.
- ④ 편집위원장 및 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제4조(기능과 임무)

- ① 논문 투고 및 심사 규정의 개폐
- ② 논문심사위원 선정
- ③ 게재 여부의 최종 판정
- ④ 2차 심사 (‘수정 후 게재가’로 판정된 논문에 대한 수정여부의 확인)
- ⑤ 심사료 책정에 관한 사항
- ⑥ 기타 심사와 편집에 관련되는 사항

제5조(회의)

- ① 편집위원장이 논문심사 및 학술지 출간을 위해 년 2회 소집하는 것을 원칙으로 하되, 필요시 위원장이 수시로 회집할 수 있다.
- ② 회의는 편집위원 과반수이상의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수이상의 찬성으로 의결한다.
- ③ 회의는 상황에 따라 한 장소에 모이지 않고 인터넷을 이용하여 진행할 수도 있다.

제6조(학술지 명칭) 위원회가 편집 출판하는 학술지는 한국어판의 경우 「갱신과 부흥」, 외국어판의 경우 Reform and Revival이라 칭한다.

제7조(학술지 발간) 「갱신과 부흥」은 매년 3월 31일과 9월 30일에 발간하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(학술지 배부) 위원회가 발간하는 학술지를 국내외 대학(교), 본원의 학술위원과 후원이사에게 배부할 수 있으며, 별도의 구입을 희망하는 기관이나 개인에게 판매할 수 있다.

제9조(투고 규정)본 위원회는 별도의 논문 투고 및 심사 규정을 두고, 이에 따른다.

제10조(논문심사위원의 자격 및 선임)

- ① 논문 심사위원은 박사학위를 취득한 후 대학(교), 대학원대학교 및 연구 전문기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 각 시기의 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 3인을 선임한다.

제11조(저작권 및 출판권) 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 저자에게, 출판권은 학술원에 있다. 단, 학술원의 첫 출판 이후에는 저자가 원할 경우 본인의 원고를 자유롭게 출간할 수 있도록 허용한다.

부 칙

1. 본 규정은 편집위원 3분의 2이상의 찬성으로 개정할 수 있다.
2. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 통상관례에 따른다.
3. 본 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
4. 본 규정은 2017년 5월 1일부터 시행한다.
5. 본 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
6. 본 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.

개혁주의학술원 연구윤리 규정

제1조(목적) 이 규정은 개혁주의학술원(이하 “본원”)의 연구와 학술 활동이 역사적 개혁신학을 정립하기 위하여, 연구와 논문 작성 시 건전한 윤리적 도덕적 책임을 다 하는데 이바지함을 목적으로 한다.

제2조(윤리적 선언) ① 본원을 통하여 발표되는 모든 학술 활동의 결과물에 대하여 낱조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 직·간접적 부정행위를 배제하며 이를 금지한다. 만약 이러한 사항이 발생한 경우 본원은 그것을 연구 발표물로서의 자격을 인정하지 아니한다.

② 본원은 이중투고를 금지하며 공동연구에 있어 합리적 저자 배분과 공정한 권리 배분을 권장한다. 단, 해외에서 다른 언어로 발표한 논문이나 책을 수정하고 번역하여 투고하는 경우에는 예외를 인정할 수 있다.

③ 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사 및 평가와 관련하여 편집위원들과 심사위원들이 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지키도록 해야 한다.

제3조(연구윤리위원회의 구성과 운영) ① 본원은 연구윤리위원회(이하 “위원회”)를 통하여 발표된 논문이나 학술활동에서 연구부정행위나 부적절한 행위에 대한 고발이나 정황이 발생하였을 때, 5인 이상 학술위원의 요청에 의해 본원의 원장이 연구윤리위원회(이하 위원회)를 구성하여 이를 조정할 수 있다.

② 위원회는 5인으로 구성된 임시위원회로서 그 사안의 발생부터 종료까지 존속한다. 본원의 원장이 위원회의 당연직 위원장이 되며 나머지 위원은 편집위원장을 포함하여 개혁신학계 중진 가운데서 임명한다.

③ 위원회는 그 운영과 활동에 있어서 독립성을 유지해야 한다.

④ 심의 대상인 연구에 관여하는 위원은 해당 연구와 관련된 심의에 참여할 수

없다.

- ⑤ 위원은 심의와 관련된 제 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.
- ⑥ 조사 대상자에 대한 소명의 기회를 부여하고 이를 신속하고 공정하게 처리한다.
- ⑦ 위원회는 재적위원 과반수이상의 출석으로 개최되며 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.
- ⑧ 위원회는 회의 결과를 본원에 보고함으로써 그 활동을 종료한다.

제4조(결정내용) ① 위원회는 해당 건을 심의하여 다음 각 호와 같이 결정한다.

- 가) 승인: 기존의 연구가 모든 점에서 혐의 없음.
 - 나) 조건부 승인: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 상반되지 않지만 일부 수정할 필요가 있음.
 - 다) 보완 후 재심사: 기존의 연구가 상당히 본회가 추구하는 가치관과 충돌한다고 해석될 수 있지만 연구의 가치가 있고 보완의 가능성이 있음.
 - 라) 부결: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 충돌되거나 윤리적 도덕적 책임과 현저하게 충돌되기에 본회의 연구물로서 인정될 수 없음.
- ② 위원회는 심의결과를 연구책임자에게 15일 이내에 서면으로 통보해야 한다.

제5조(연구자의 역할과 책임) 연구자는 다음 각 호의 사항을 준수하여야 한다.

- 1. 연구대상자의 인격 존중 및 공정한 대우
- 2. 연구대상자의 개인 정보 및 사생활의 보호
- 3. 사실에 기초한 정직하고 투명한 연구의 진행
- 4. 전문 지식을 사회에 환원할 경우 전문가로서 학문적 양심 견지
- 5. 새로운 학술적 결과를 공표하여 학문의 발전에 기여
- 6. 자신 및 타인의 저작물 활용 시 적절한 방법으로 출처 표시 및 선행 연구자의 업적 존중
- 7. 표절, 위조, 변조, 자기표절, 부당한 논문저자 표시, 중복투고 등의 연구 부정 행위 근절
- 8. 본인의 학력, 경력, 자격, 연구업적 및 결과 등에 관한 허위진술 금지
- 9. 지속적인 연구윤리교육의 참여

제6조(연구부정행위의 범위) 연구부정행위는 다음과 같이 구분하고 정의한다.

1. “표절”은 타인의 연구내용 전부 또는 일부를 출처를 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우, 타인의 저작물의 단어·문장구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처표시를 하지 않는 경우, 타인의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우, 타인의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우 등과 같이 일반적 지식이 아닌 타인의 독창적인 아이디어 또는 창작물을 적절한 출처표시 없이 활용함으로써, 제3자에게 자신의 창작물인 것처럼 인식하게 하는 행위를 말한다.
2. “위조”는 존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구자료, 연구결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위를 말한다.
3. ‘변조’는 연구 자료과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변형사 제한으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.
4. “부당한 저자 표시”는 다음 각 목과 같이 연구내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 자에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 저자 자격을 부여하는 행위를 말한다.
5. “중복투고”는 연구자가 대학, 연구소, 특정 기관의 논문집을 포함한 다른 국내·외 전문 학술지에 투고하여 이미 출간된 자신의 이전 연구결과물과 동일 또는 실질적으로 유사한 저작물을 본 학술지에 투고하는 것을 말한다.
6. 기타 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위

제7조(부정행위 제보 및 접수) 제보자는 위원회에 구술, 서면, 전화 또는 전자우편 등의 방법으로 실명으로 제보함을 원칙으로 하며, 관련된 증거는 반드시 서면으로 제출하여야 한다. 단, 익명 제보라 하더라도 연구과제명, 논문명, 구체적인 연구부정행위 등이 포함된 증거를 서면이나 전자우편으로 받은 경우 실명제보에 준하여 처리할 수 있다.

제8조(심사위원회 관한 윤리규정)

1. 심사위원으로 선정된 자는 학술지의 편집위원이 의뢰하는 논문을 심사규정이 정한 기간 내에 성실하게 평가해야 한다. 만일 자신이 논문의 내용을 평가하기에

책임자가 아니라고 판단될 경우에는 가능할 빨리 편집위원장에게 통보하여 책임자가 선정되도록 해야 한다.

2. 심사위원으로 선정된 자는 논문을 학문의 객관적 기준에 근거하여 공정하게 평가하여야 한다. 부당하거나 불충분한 근거, 혹은 사적이거나 편향된 견해로 논문을 탈락시켜서는 안 된다.

3. 심사위원은 자신이 심사를 의뢰받은 논문에 대한 비밀을 지켜야 하며 논문이 학술지에 게재 출판되기 전에 저자의 동의 없이 논문의 내용을 인용해서는 안 된다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2020년 5월 1일부터 시행한다.

논문투고 및 심사 규정

제1조(논문 투고 자격) 석사 이상의 학력자이고 본원이 추구하는 학문적 목적에 크게 벗어나지 않는다면 누구든지 본원의 학술지 『갱신과 부흥』(Reform and Revival)에 논문을 투고할 수 있다.

제2조(논문 투고 요령) 게재를 위해 논문을 투고하고자 할 때에는 편집위원회에서 정한 방법과 절차에 따라야 하고, 최대한 편집위원회에서 정한 논문양식 규정에 따라 논문을 작성해야 하고 논문초록과 키워드를 첨부하여 제출해야 한다.

제3조(논문 투고 신청) 논문 투고자는 소정의 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>로 제출한다. 본원의 홈페이지(<http://www.kirs.kr>)에서도 다운받을 수 있다.

제4조(게재 횟수 제한) 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제5조(논문 투고자의 책임) 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

- ① 모든 투고 신청된 논문은 한글 혹은 외국어로 된 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하고자 할 때에는 그러한 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명기하여야 하며, 동일한 심사과정과 편집위원회의 허락을 받아야 한다.
- ② 본원이 주최하는 세미나와 포럼에서 발표된 원고라 하더라도 동일한 규정

과 소정의 절차에 따라 투고하고, 심사를 받아야 한다.

③ 본 학술지에 원고를 투고하는 자는 「갱신과 부흥」에 게재된 해당주제와 관련된 선행연구들을 검토해야 하고, 그 결과를 연구 논문에 반영하는 것을 원칙으로 하되, 이 원칙을 따른 논문에 대해서는 심사평가에서 가산점이 부여될 수 있다.

④ 원고 제출 마감일자와 출판일자는 아래 도표와 같으며, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

	상반기	하반기
원고마감일	1월 31일	7월 31일
출판일	3월 31일	9월 30일

⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.

⑥ 투고자는 이름과 함께 소속 및 지위를 제출하여 학술지에 명시하도록 한다.

제6조(논문 심사 및 출판 비용) 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.

② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.

③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상으로 배부한다.

제7조(논문 접수) 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>에

접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르지 않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(논문 심사 위원 선정) 편집위원장은 접수 완료된 각 논문마다 심사위원 3인을 선정한다.

제9조(논문 심사 의뢰) 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

제10조(논문 심사 절차) ① 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재 가”(100-85점), “수정 후 게재”(84-75점), “수정 후 재심사”(74-65점), “게재 불가”(64점 이하)로 평가하고 <http://kirs.jams.or.kr> 에 있는 논문심사란에 평가의 근거를 구체적으로 기술한다.

② 심사위원은 논문을 검토하고 논문표절방지시스템(KCI 문헌 유사도 검사 서비스)을 통해 표절여부를 심사한 후에 논문심사란에 평가소견을 작성한다.

제11조(논문 심사 결과 보고) 각 심사위원은 심사 결과를 본 학회의 “논문심사 보고서” 양식에 구체적으로 작성하여 논문 원고제출 마감일로부터 2주 이내에 <http://kirs.jams.or.kr> 를 통하여 편집위원장에게 보고하여야 한다. 심사 보고서 작성시 논문평가에 대한 총평, 논문 내용, 논문형식 등의 평가항목에 따라 작성하고, 특히 수정을 요구하는 경우에는 “논문수정 지시서”에 수정

할 곳과 수정방향을 구체적으로 지시한다.

제12조(논문 게재 여부 결정) 편집위원장은 심사결과가 모두 회집된 후 15일 이내에 편집위원회를 소집하여 심사결과를 토대로 최종 게재 여부를 결정하여야 한다. 심사위원은 논문 1편당 3인으로 하되 3인 중 2인이 “게재 가”를 부여하면 “게재 가”로, 3인 중 2인이 각각 “게재 가”와 “수정 후 게재” 혹은 둘 다 “수정 후 게재”를 부여하면 “수정 후 게재”로, 3인 중 2인이 “수정 후 재심”을 부여하면 “수정 후 재심”으로, 3인 중 2인이 “게재 가” 혹은 “수정 후 게재”와 “수정 후 재심”을 부여하면 “수정 후 재심”으로, 3인 중 2인이 “게재 불가”를 부여할 경우 “게재 불가”로 판정한다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 두고 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

제13조(논문 게재 여부 통보) 편집위원장은 규정 또는 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재,” “수정 후 재심,” “게재 불가”로 통보한다.

제14조(논문 수정 교정 게재취소) ① “수정 후 게재”로 판정을 받은 투고자에게는 원고의 수정 및 교정을 지시할 수 있으며, 심사위원들이 작성한 “논문수정 지시서”를 발송한다. 이에 따라 논문 투고자는 수정지시를 통보받은 후 10일 이내에 수정한 논문을 “논문수정 이행확인서”와 함께 제출하여 편집위원회의 최종 확인을 받아야 한다. 정당한 사유 없이 논문의 수정을 거부하거나, 성실하게 이행하지 않을 경우 게재 판정을 취소할 수 있다.

② “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 수정지시 사항에 대하여 수정 후에 다시 재심을 청구할 수 있으며, 재심을 포기할 경우 “게재 불가”로 최종 판정한다. 수정 후 재심을 청구할 경우 동일 또는 다른 심사위원의 심사 절차를 거쳐 “게재 가” 판정을 받아야 차기 학술지에 게재 가능하다. “게재 불가” 판정을 받은 논문과 수정지시에 대한 답변이 없는 논문은 게재하지 않는다.

③ “게재 가”로 최종 결정되거나 게재된 후에도 본회에서 정한 연구윤리

규정을 심대하게 위반하였음이 밝혀진 경우, 연구윤리위원회의 결정에 근거하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 게재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 게재를 제한할 수 있다.

제15조(심사자 윤리) 모든 심사절차와 과정에서 심사 결과는 논문 투고자 이외 타인에게 공개할 수 없으며, 심사위원은 심사대상, 내용 및 결과와 관련된 일체의 정보를 누설하지 않아야 할 책임이 있다. 뿐만 아니라, 해당 논문의 심사대상자를 비롯하여 타인에게 심사위원들의 인적정보 또한 누설되지 않아야 한다.

제16조(논문양식) 논문작성에 관한 구체적인 양식은 다음과 같다. 아래의 논문 양식에 나와 있지 않은 각주와 참고문헌 작성은 일반 신학 논문 양식에 준한다.

① 논문은 한글로 작성하는 것을 원칙으로 하며, 논문제목 이외에는 소제목을 포함한 모든 내용의 글자 크기는 아래 한글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 표시하되 콜론 앞뒤에 한 칸씩 띄운다. 본문에서 직접인용부호는 “ ”으로 하며 가능한 들여쓰기는 하지 않으나 장문의 인용을 특별히 표시하고자 할 경우에만 그 단락 전체를 들여쓰기로 할 수 있다.

② 논문의 주는 미주나 본문 중에 표기하지 않고 본문 아래에 표기하는 각주로 작성하되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “상세서” 또는 “이하”와 같은 표기는 사용하지 않으며 다음과 같이 작성 하는 것을 원칙으로 한다:

1) 한글 단행본을 처음 인용할 경우 - 저자명, 『책명』(발행지출판사, 출판년도), 시작면-종료면. 영어 단행본인 경우에는 책명을 꺾쇠로 묶지 않고 이탤릭체로 하며 나머지는 한글 단행본과 동일하다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11-13.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh:

T&T Clark, 1997), 76-79.

2) 한글과 외국어 단행본 모두 표시된 페이지와 그 다음 페이지를 표시할 경우의 “이하”는 “f”로 하고, 그 이상의 페이지를 “이하”로 표시할 경우에는 “ff”로 한다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11f.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76ff.

3) 학술지, 논문집 및 잡지에 게재 된 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, 「학술지명」권(호) (발행년도), 시작면-종료면. 이 경우 논문제목 속의 또 다른 인용이나 강조부호는 “로 표시한다. 또한 외국어(알파벳으로 표기된 유럽어 등의 학술지, 논문집 및 잡지는 이탤릭체로 표기한다.

예1) 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리차드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 「한국개혁신학」제13권(2003), 143-72.

예2) Richard A. Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30(1995), 345-75.

4) 단행본 속의 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, (“in”은 외국 단행본인 경우에만 사용) 편자명, 『책명』(발행지: 출판사, 출판년도), 시작면-종료면.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론: 성찬에서의 그리스도의 임재”, 개혁주의학술원 편, 『칼빈과 교회』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 109-45.

예2) Elsie A. McKee, “Exegesis, Theology, and Development in Calvin's Institutio: A Methodological Suggestion,” in E.A. McKee & B.G. Armstrong ed., *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*(Louisville: Westminster/John Knox Press,

1989), 154-72.

5) 각주의 모든 인용은 두 번째부터 - 저자명, 『책명』 혹은 “논문명”, 시작면-종료면. 단 책명이나 논문명이 너무 길 경우 앞의 몇 단어만 사용한다. 단 동일한 저자가 쓴 동일한 저서 혹은 논문이 2개 이상일 경우 괄호 안에 발행연도를 표기하여 구분 할 수 있다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』, 54.

예2) Torrance, *The Trinitarian Faith*, 140.

예3) 황대우, “칼빈과 칼빈주의”, 149.

예4) Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’”(1995), 349.

6) 논문에서 자주 인용되는 책이나 논문, 혹은 약자로 인용되는 것이 보편적인 책 혹은 시리즈물은 약자로 사용하되 해당 각주나 논문 후미에 반드시 약자에 대한 설명을 덧붙여야 한다.

7) 칼빈의 저술들에 대해서는 다음과 같이 인용하되 모든 책명의 약어는 이탤릭체로 표기한다.

* 전집의 경우. 예) *CO* 52, 205.

* 선집의 경우. 예) *OS* 5, 152.

* 설교집의 경우. 예) *SC* 1, 703-04.

* 비평편집판의 경우. 예) *COE* 13, 275.

** 단, 줄 표시는 페이지 뒤에 괄호 속에 넣어 표기하거나 구체적인 작품을 표기하고 싶을 때는 다음과 같이 할 수 있다.

- 줄을 표기할 경우. 예) *COE* 13, 274(10-15).

- 구체적인 작품을 표기할 경우.

예1) *COE* 13, 274(= 『로마서 주석』 13:4).

예2) *CO* 49, 237-38(= *Com. on Rom.* 12:4).

* 기독교 강요의 경우

예1) 『기독교 강요』, 1.2.1.

예2) *Inst.* 4.1.1.

* 주석의 경우

예1) 『요한복음 주석』 10:11.

예2) *Com. on James* 3:10.

8) 성경 인용은 다음과 같이 한다.

예1) 마 11:3.

예2) *Matt.* 11:3.

9) 각주에 글을 인용할 경우 다음과 같이 페이지 뒤에 콜론(:)을 찍고 한 칸을 띄운 다음 인용부호(“ ”)로 표기한다.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론”, 144: “칼빈에게 있어 성찬의 가시적 표징과 천상적 실체는 서로 분명히 구별은 되지만 상호 분리할 수 없는 성례전적 연합 속에 있다.”

예2) *CO* 52, 409: “..., non posse incolumes stare ecclesias sine pastorum ministerio...”

③ 외국 인명, 지명 및 그 밖의 모든 고유명사를 한글로 표기하되 그 단어에 해당하는 원어 명이나 한문명은 처음 사용하는 단어 뒤에 괄호를 사용하여 1회만 표기한다.

* 인명의 경우

예) 존 칼빈(*John Calvin*)

* 지명의 경우

예) 스트라스부르(*Strasburg*)

④ 논문은 A4 용지로 15장의 분량으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.

⑤ 참고문헌 작성의 일반적인 원칙은 다음과 같다. 단 이런 원칙의 형식으로 표기하기 어려운 예외적인 참고문헌의 경우에는 독자가 충분히 인지할 수 있도록 표기의 일관성과 통일성을 유지하는 범위에서 자유롭게 한다.

1) 참고문헌은 각주에서 사용된 자료를 중심으로 작성하도록 한다.

2) 참고문헌 목록은 1차 자료를 2차 자료와 구분할 경우, 1차 자료를 2차 자료 앞에 배치한다. 국문 자료는 가나다순으로, 외국어 자료는 알파벳순으로 표기한다.

3) 알파벳 이름은 각주와 달리 성, 즉 가족명(*family name/last name*)을

앞에 쓰고 본 이름을 뒤에 쓰며 그 사이를 콤마로 구분하고 한국인 이름은 성과 이름을 콤마 없이 표기한다.

예1) Emil Brunner의 경우 Brunner, Emil로 표기

예2) 이상규

4) 참고문헌 형식은 필자명, 영문도서명, 출판사항 순으로 표기하되, 다음과 같이 작성한다.

예1) 이상규. 『교회쇄신운동과 고신교회의 형성』. 서울: 생명의양식, 2016.

예2) Ballor, Jordan J. *Covenant, Causality, and Law: A Study in the Theology of Wolfgang Musculus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

5) 소논문의 참고문헌은 필자명, 논문제목, 학술지명, 권호, 출판연도, 논문전체의 쪽 순으로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 아래와 같이 작성한다. 단 쪽 표시의 경우, '151-74'와 '151-174' 가운데 반드시 하나만 선택하여 일관되게 사용해야 한다.

예1) 조윤희. "아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계." 『갱신과 부흥』 24 (2019), 217-250.

예2) Ziegler, D. J. "Marpeck versus Butzer: A Sixteenth Century Debate over the Users and Limits of Political Authority." *Sixteenth Century Journal* 2 (1971), 95-107.

6) 저자가 동일인인 경우에는 두 번째 책부터 첫 저자의 이름 길이만큼 밑줄로 표기한다.

7) 번역서의 경우에는 아래와 같이 표기하는 것을 원칙으로 한다. 단 원저자명은 한글표기도 가능하고 번역서의 원명을 제시할 경우에는 원자자 뒤에, 역자 앞에 표기하도록 한다.

예1) Spijker, Willem van 't. 『루터: 약속과 경험』. 황대우 역. 부산: 고신대학교출판부, 2017.

예2) Spijker, Willem van 't. *Luther: belofte en ervaring*. 황대우

역. 『루터: 약속과 경험』. 부산: 고신대학교출판부, 2017.

예3) Lau, Franz & Bizer, Ernst. *A History of the Reformation in Germany to 1555*. Translated by Brian A. Hardy. London: Adam & Charles Black, 1969.

8) 저자 혹은 역자가 두 명 이상일 경우 자유롭게 표기하되, 반드시 일관성과 통일성을 유지해야 한다. 가령, 두 명이나 3명 이상의 경우에는 ‘콤마, 와, 과, &, and, und’ 등으로 구분하여 모두 표기할 수도 있고, ‘이신열 외 1명’ 혹은 ‘이신열 외 3명’ 등으로 표기할 수도 있다.

⑥ 논문은 참고 문헌과 한글 및 영어 초록과 키워드를 함께 제출해야 한다.

제17조(논문초록과 키워드에 관한 규정) ① 논문을 투고할 때 반드시 논문초록과

6개 이상의 키워드를 작성하여 함께 제출해야 한다.

② 논문초록은 영문과 한글로 각각 작성하여 투고하되 두 초록의 내용이 동일해야 하며 150-300단어로 작성해야 한다. 단, 초고 투고시 초록이 완성되지 못한 상태로 투고되었을 경우 논문을 투고한 본 학술원에 연락하여 사정을 통보한 다음, 반드시 논문심사기간 안에 초록을 완성하여 전자메일 등을 통해 제출하도록 한다.

③ 논문의 키워드는 반드시 동일 내용의 한글과 영문으로 각각 작성하되 6개 이상이어야 한다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2016년 10월 1일부터 시행한다.
3. 이 규정은 2017년 12월 1일부터 시행한다.
4. 이 규정은 2018년 6월 1일부터 시행한다.
5. 이 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
6. 이 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.
7. 이 규정은 2019년 12월 1일부터 시행한다.

개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운
부흥을 위해 세계적인 최신의 연구기반 형성과 학술연구 활동을
약속합니다. (2020년 9월 현재 / 가나다순)

가음정교회	사직동교회	울산한빛교회
경주교회	삼일교회	재건부산교회
고남교회	삼천포교회	진주동부교회
그루터기교회	새언약교회	진주북부교회
그리십교회	서울중앙교회	진주성광교회
대구산성교회	섬김의교회	진해남부교회
동상교회	성로교회	참빛교회
매일교회	성안교회	포항충진교회
모든민족교회	온천교회	푸른초장교회
모자이크교회	용호중앙교회	한밭교회
부산동교회	울산동부교회	헤아림교회
부산서면교회		

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원