

갱신과 부흥

Reform & Revival
2021. Vol. 27

갱신과 부흥 27호

발행일 2021. 3. 31.

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」 27호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

아직도 코로나19가 많은 사람들의 삶을 위협하고 있지만, 우리 하나님의 섭리의 손길 아래 저희 「갱신과 부흥」 27호를 발간하게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 항상 변함없는 우리 주님의 평강과 은총이 모든 독자들에게 함께 하시길 기원합니다.

저희 개혁주의학술원의 「갱신과 부흥」은 작년에 한국연구재단 등재학술지로 승격된 후에 첫 번째 저널을 발간하게 되었습니다. 투고된 논문들에 대한 심사위원들의 엄정한 심사를 통해 이번 호에는 모두 11편의 논문이 게재되었습니다. 학술지 발간을 위해 늘 수고하시는 황대우 편집위원장님과 행정 업무를 담당해주신 김혜원 간사님께 감사의 말씀을 전해 드립니다. 또한 논문심사를 위해 수고를 아끼지 아니하신 여러 심사위원들의 헌신과 수고에 위로의 마음을 표하고자 합니다. 여러 탁월한 논문들이 투고 되었지만 이 논문들을 다 게재하지 못하게 됨을 안타깝게 생각하면서 모든 투고자들에게 다시 한 번 진심으로 감사드립니다.

이번호에는, 김명일 박사의 'Luther and Calvin's Exegesis of the Obedience of Faith in Romans: Considering the New Perspective's Covenantal Faithfulness', 주기철 박사의 '야고보서 3:6의 $\phi\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\eta\upsilon\pi\omicron\tau\eta\varsigma\gamma\epsilon\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\varsigma$ (“그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라”)의 번역과 해석문제', 송명목 박사의 '종말론과 크리스천의 환경 책무: 베드로후서 3:10-13을 중심으로', 조용석 박사의 '로마교황청의 루터 인식: “Exsurge Domine”(주여, 일어나소서) 연구', 박경수 박사의 '아르굴라 폰 그룸바흐의 저항과 항변: '아르사키우스 제호퍼 사건'을 통해 본 여성 평신도 프로테스탄트의 자기





정체성', 강효주 박사님의 'The Order of Divine Decrees in the Theology of John Davenant', 박재은 박사님의 '아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의', 문정수 박사님의 '코넬리우스 반텔의 삼위일체론'에 관한 비평적 고찰: '전통적 삼위일체론'과의 '공통성' 및 '차이성'을 중심으로', 신민석 박사님의 '이상규 박사의 역사관과 교회사 연구', 양현표 박사님의 '초기 교회로부터 배우는 오늘 비대면 시대를 위한 목회 원리', 이현철 박사님의 '소형교회 은퇴목회자의 삶과 딜레마에 대한 질적연구'가 수록되어 있습니다.

「갱신과 부흥」 이번 호에 논문이 게재된 모든 집필자들에게 축하의 말씀을 전해 드리며 게재 논문들이 주님 나라 확장에 밑거름으로 작용하게 되기를 기대해봅니다. 코로나 19로 인해서 지구상의 많은 사람들의 삶이 어려움 속에 놓여 있지만, 이 어려움이 곧 종식되기를 위해서 기도합니다. 이런 어려움 가운데 우리 주님의 도우심의 손길을 신뢰하고 그의 은혜를 간구하는 모든 자들에게 우리 주님의 놀라운 능력이 함께 하시기를 기원하는 마음으로 발간사를 마무리하고자 합니다.

2021년 3월 22일

개혁주의학술원장 이신열 교수



개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2021. Vol. 27

차례

- | | |
|---|--------------|
| 3 「개혁과 부흥」 27호를 펴내며 | 이신철 |
| 논문 | |
| 7 Luther and Calvin's Exegesis of the Obedience of Faith in Romans: Considering the New Perspective's Covenantal Faithfulness | Myong Il Kim |
| 29 야고보서 3:6의 <i>φλογιζομένη υπό τῆς γέννης</i> (“그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라”)의 번역과 해석문제 | 주기철 |
| 65 종말론과 크리스천의 환경 책무: 베드로후서 3:10-13을 중심으로 | 송영목 |
| 97 로마교황청의 루터 인식: “Exsurge Domine”(주여, 일어나소서) 연구 | 조용석 |
| 123 아르굴라 폰 그룸바흐의 저항과 항변: ‘아르사키우스 제호퍼 사건’을 통해 본 여성 평신도 프로테스탄트의 자기정체성 | 박경수 |
| 153 The Order of Divine Decrees in the Theology of John Davenant | Hyo Ju Kang |
| 189 아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의 | 박재은 |
| 219 ‘코벨리우스 반틸의 삼위일체론’에 관한 비평적 고찰 : ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통성’ 및 ‘차이성’을 중심으로 | 문정수 |
| 279 이상규 박사의 역사관과 교회사 연구 | 신민석 |
| 307 초기 교회로부터 배우는 오늘 비대면 시대를 위한 목회 원리 | 양현표 |
| 343 소형교회 은퇴목회자의 삶과 딜레마에 대한 질적연구 | 이현철 |

개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2021. Vol. 27

Contents

- | | |
|---|----------------|
| 3 Introduction | Samuel Y. Lee |
| 논문 | |
| 7 Luther and Calvin's Exegesis of the Obedience of Faith in Romans: Considering the New Perspective's Covenantal Faithfulness | Myong Il Kim |
| 29 The matter of translation and interpretation of <i>φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέννης</i> in James 3:6 | Ki Cheol Joo |
| 65 Eschatology and Christian's Eco-Responsibility Focused on 2 Peter 3:10-13 | Young Mog Song |
| 97 The Vatican's view of Martin Luther: A study of the papal bull "Exsurge Domine"(Arise, O Lord) | Yong Seuck Cho |
| 123 Argula von Grumbach's Resistance and Protest: The Self-Identity of a Lay Woman Protestant Reformer through the "Arsacius Seehofer Case" | Gyeong Su Park |
| 153 The Order of Divine Decrees in the Theology of John Davenant | Hyo Ju Kang |
| 189 Abraham Kuyper and Justification from the Eternity | Jae Eun Park |
| 219 A Critical Study on Cornelius Van Til's Trinitarianism : Focusing on Commonality and Difference with Traditional Trinitarianism | Jeong Su Moon |
| 279 Dr. Sang Gyoo Lee's View of History and His Studies of Church History | Min Seok Shin |
| 307 Pastoral Principles for Today's Socially Distanced Era: Lessons from the Early Church | Hyun Phyo Yang |
| 343 Qualitative Study on Life and Dilemma of Retired Pastors in Small Churches | Hyun Chul Lee |

Luther and Calvin's Exegesis of the Obedience of Faith in Romans: Considering the New Perspective's Covenantal Faithfulness

Myong Il Kim

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

- I. Introduction
- II. Aquinas' Exegesis of 'the Obedience of Faith'
- III. Luther's Exegesis of 'the Obedience of Faith'
- IV. Calvin's Exegesis of 'the Obedience of Faith'
- V. N. T. Wright vs John Calvin: The Reformers'
Covenantal Faith
- VI. Conclusion

[Abstract]

The New Perspective on Paul has distorted the understanding of Reformed Theology in current New Testament scholarship. N. T. Wright argues that the Reformers concentrate only on the forensic idea of faith. In Wright's view, 'faith' in Romans 1:5 is human faithfulness that answers to God's covenantal faithfulness. Because 'the obedience of faith' in Romans 1:5 is a genitive of apposition, obedience denotes covenantal faithfulness.

The faith redraws the boundaries which marked out the people of God rather than faith in Jesus Christ. Paul's understanding of faith then leads to remaking the covenant community apart from Jewish superiority. As a result, he sees a sharp Reformational antithesis between 'faith' and 'works.' However, the Reformers did not concentrate only on the forensic characteristics of justification but also on its covenantal characteristics. Wright understands the obedience of faith in Romans 1:5 and 16:26 as an appositional genitive. He argues this faith refers to human faithfulness and understands obedience as righteous conduct or works. He argues that while it is covenantal, the faithfulness does include the concept of works. Luther, however, insisted on an antithesis between 'faith' and 'works' in opposition to Aquinas' idea of faith. However, although Calvin similarly rejected justification by works, he did present faith as covenantal, in contrast with Wright's argument. While, crucially, Calvin shows the contrast between faith and works for justification, he contradictorily presents the obedience as faith. While Calvin presents the Spirit as the solution to this inconsistency, he emphasizes the obedience through the Spirit.

Key Words: Obedience of Faith, Justification by Faith, Faith and Works, Covenantal Faithfulness, The Concept of Faith, Faith of Christ

I . Introduction

The phrase “obedience of faith” (ὕπακοή πίστεως) creates an inclusion for the book of Romans, occurring at the beginning (Romans 1:5) and at the end of the epistle (Romans 16:26). Its precise meaning has been intensely debated.¹ The New Perspective on Paul has influenced the understanding of Paul’s argument, especially the language of faith as covenantal faithfulness. which is covenantal faithfulness is left on understanding in Paul’s argument. N. T. Wright explains faith in Romans 1:5 as a badge that functions as a sign of membership in God’s people.² In his view, this ‘faith’ is “human faithfulness that answers to God’s faithfulness.³ The faith redraws “the boundaries which marked out the people of God.”⁴ Paul’s understanding of faith then leads to remaking the covenant community apart from Jewish superiority.

While the NIV translates ‘ὕπακοή πίστεως’ (Rom 1:5) as “the obedience that comes from faith,” Wright asserts that ‘obedience’ indicates the total work of Jesus the Messiah, over and against the disobedience of Adam (5:19).⁵ He argues,

The notion of the Messiah’s ‘obedience’ is Paul’s way, here and in Philippians 2:8, of denoting Jesus’ death and connoting the way in which that death was (a) the opposite of Adam’s

¹ Cf. Don B. Garlington, “The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Part I, The Meaning of hupakoe pisteos,” *WTJ* 52 (1990), 201–24.

² N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress, 2013), 455.

³ N. T. Wright, *Romans*, in vol. 10 of *New Interpreter’s Bible*, ed. Leaner E. Keck (Nashville: Abingdon Press, 2002), 420.

⁴ James D. G. Dunn, “Romans 13:1–7—A Character for Political Quietism?” *Ex Auditu* 2 (1986), 61.

⁵ Wright, *Romans*, 420.

disobedience and (b) more particularly the obedience to the Israel-shaped, election-driven saving plan of the covenant God.”⁶

Additionally, he states,

And the ‘faithfulness’ and ‘obedience’ of the Messiah himself – ‘faithfulness’ in Romans 3, ‘obedience’ in Romans 5, but both referring from different angles to the same reality – are the ground on which that ‘obedience of faith’ is now built.⁷

According to Wright’s understanding, the phrase ‘the obedience of faith’ is a genitive of apposition and has a covenantal.⁸

Understanding the phrase ‘obedience of faith’ is crucial in Romans since faith and works in Paul is presented in which this phrase serves in Paul. While the ‘obedience’ denotes the proper response to hearing⁹ and relates to Christ’s one act of righteousness, ‘disobedience’ (παρακοή) relates to Adam’s act and it is described as sin (ἁμαρτία, 5:12), transgression (παράβασις, 5:14), and trespass

⁶ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 890.

⁷ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 525.

⁸ Wright, *Romans*, 420; J. C. Miller, *The Obedience of Faith, the Eschatological People of God, and the Purpose of Romans*, SBLDS 177 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 42–46; L. Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (New York: Crossroad, 1997), 23; E. Lohse, *Der Brief an Die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 67–68; C. G. Kruse, *Paul’s Letter to the Romans*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 50–51. It is that ‘faith’ is a definition of ‘obedience,’ while the appositional construction is quite ambiguous. Some scholars think it as a source or subjective genitive. See, G. N. Davies, *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1–4*, JSNTSup 39 (Sheffield: JSOT, 1990), 25–30. Longenecker, R. N. *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 79–82; B. Witherington III, and D. Hyatt, *Paul’s Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 34–35; M. F. Bird, *Romans* (Grand Rapids: Zondervan, 2016), 24–25.

⁹ Miller, *The Obedience of Faith*, 50.

(παράπτωμα, 5:15, 17, 18). Obedience is understood as righteous conduct or work, and it leads to justification in the final coming judgment.¹⁰ Additionally, Wright argues, "The 'obedience' of the Messiah in 5:19 therefore corresponds closely to the 'faithfulness' of the Messiah in 3:22."¹¹ Thus, if 'the obedience of faith' is an appositional genitive, faith includes the righteous acts involved with the last justification in the final coming judgment, since obedience denotes covenantal faithfulness.

When Wright argues for covenantal faithfulness as part of the meaning of faith, his covenantal understanding opposes the Reformers' concept of faith. He states,

Mention of theology and ethics, however, introduces a further split. This split has routinely been traced at least as far back as Paul himself (in the supposed division of some of his letters into 'doctrinal' and 'ethical' sections), but in its present form it owes far more to Immanuel Kant, and behind him to the sharp antithetical between 'faith' and 'works'. (The distinction between 'faith' in the Reformers' sense and 'theology' or 'doctrine' has by no means always been clear, producing as we saw the problem whereby 'justification by faith' has come to mean 'justification by believing in the proper doctrine of justification', a position which, in attempting to swallow its own tail, produces a certain type of theological and perhaps cultural indigestion.)¹²

He asserts that the Reformers did not usually refer to the covenant at all and that they missed the point Paul was actually making with

¹⁰ Wright, *Romans*, 529.

¹¹ Wright, *Romans*, 529.

¹² Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 42.

his use of covenantal languages.¹³

It is the purpose of this essay to argue that early Protestant exegesis do include covenantal characteristics in their understanding of ‘the obedience of faith,’ while they assert justification by faith. Since ‘the obedience of faith’ in Romans 1:5 is as an appositional genitive, this phrase is crucial to Luther’s, Calvin’s understanding of the characteristics of faith. Luther’s approach is in opposition to the medieval interpreters’ understanding of ‘faith’ and ‘works.’ While Luther does not usually emphasize covenantal meanings for faith, Calvin presents the covenantal meaning on ‘the obedience of faith.’

II. Aquinas’ Exegesis of ‘the Obedience of Faith’

The reason for the insistence that the obedience of faith is inherently obedience to faith lies in the medieval exegesis of this verse. While ‘obedience’ is peripheral to Thomas Aquinas’ understanding of faith, it derives from the will rather than the intellect.¹⁴ From the basis of the will, the obedience has the commandments laid down by another. Obedience willingly acts according to these commandments.¹⁵ While obedience for Aquinas

¹³ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1042.

¹⁴ Aquinas does not relate obedience to the intellect (‘scientia’) of God. Daniel B. Gallagher, “The Pauline phrase ‘obedience of faith’ in Aquinas and Luther,” *Logia* 19, no. 3 (2010), 29. Aquinas mentions, “In his obedientia locum habet quae voluntarie facere possumus. His autem quae sunt fidei voluntate consentimus, non ex rationis necessitate, cum sint supra rationem, nullus enim credit nisi volens.” In *Super epistolam ad Romanos*, Chapter 1, *lectio* 4.

¹⁵ Concerning this concept, Aquinas follows Augustine. He says, “Nullus enim credit nisi volens, ut dicit Augustinus, et ideo circa fidem locum habet, infra VI, 17: obedistis ex corde in eam formam doctrinae in quam traditi estis.” In *Super*

is a natural virtue, it arises mainly from the faculty of the will.¹⁶ He connects obedience with the act of faith. Christ's act of faith is shown in his obedience to God in his death. In Philippians 2:8, Christ has shown perfect obedience to God, which is described as his one act of righteousness in Romans 5:19.¹⁷ The merit of faith constitutes obedience to God.¹⁸

While Aquinas considers faith to mean knowledge of the Gospel,¹⁹ quoting Augustine's phrase, "no one believes unless he is willing" in his exegesis, he presents two kinds of faith. One is formed by love and capable of meritorious works, and the other is unformed and incapable of merit.²⁰ He argues,

Now the act of faith, which is to believe, depends on the intellect and on the will moving the intellect to assent. Hence, the act of faith will be perfect, if the will is perfected by the habit of charity and the intellect by the habit of faith, but not if the habit of charity is lacking.²¹

epistolam ad Romanos, Chapter 1, *lectio* 4. Additionally, "Sed hoc praeceptum vel illud per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se obiectum obedientiae." In *ST* II-II, 5, 3, ad 3.

- 16** Gallagher, "The Pauline Phrase 'Obedience of Faith' in Aquinas and Luther," 29.
17 "Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus: secundum illud Phil 2:8." In *ST* II-II, 74, 3, ad 3.
18 He mentions, "... meritum fidei consistit in hoc quod homo, ex obedientia Dei, assentit istis quae non vidit: secundum illud Rom 1:5. In *ST* II-II, 7, 3, ad 3.
19 "quae quidem dicitur fides ratione certae et firmae cognitionis, haec autem ratione Evangelicae cognitionis." In *Super epistolam ad Romanos*, Chapter 1, *lectio* 6.
20 "et ideo fides formata caritate est virtus, non autem fides informis." In *Super epistolam ad Romanos*, Chapter 1, *lectio* 6.
21 "Actus autem fidei, qui est credere, dependet ex intellectu et voluntate movente intellectum ad assensum; unde actus fidei erit perfectus si voluntas perficiatur per habitum caritatis et intellectus per habitum fidei, non autem si habitus caritatis desit." In *Super epistolam ad Romanos*, Chapter 1, *lectio* 6.

Thus, for Aquinas, faith without works is not perfect²² or meritorious²³ unless this faith consists in obedience. The virtue of obedience means required condition for faith.

III. Luther's Exegesis of 'the Obedience of Faith'

Commenting on Genesis 15:6, Luther states, "In this passage no mention is made of any preparation for grace, of any faith formed through works, or of any preceding disposition."²⁴ Martin Luther rejects the medieval interpreter's concept of unformed faith. He mentions,

Furthermore, Paul does not make faith unformed here, as though it were a shapeless chaos without the power to be or to do anything; but he attributes the working itself to faith rather than to love. He does not suppose that it is some sort of shapeless and unformed quality. ... It is no different when they say that love is the form of faith or that it grants power and movement to faith, that is, that it justifies. Since Paul does not even give love the credit for works, how would he give it credit for justification? Therefore it is certain that when this passage is distorted to refer to love rather than to faith, this is a great insult not only to Paul but to faith and love themselves.²⁵

²² "et ideo fides formata caritate est virtus, non autem fides informis." In *Super epistolam ad Galatos*, Chapter 1, *lectio* 6.

²³ In *ST* I-II, 114, 4, ad 3.

²⁴ *LW* 3:20-21.

²⁵ *LW* 27:29.

In opposition to many medieval interpreters, Luther argues that faith is not unformed but active. This notion derives from his exegesis of Galatians 5:6, "For in Christ Jesus neither circumcision nor uncircumcision counts for anything, but only faith working through love" (*ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*). For many medieval commentators, 'faith working through love' denotes unformed faith since by love the faith will be perfected. However, their understandings, based on the Vulgate, is that the participle (*ἐνεργουμένη*) is passive, while Luther asserts that this form is middle in Greek.²⁶

The characteristic of faith is not passive but active. Luther asserts, "It kills the old Adam and makes us altogether different men, in heart and spirit and mind and powers; and brings with it the Holy Spirit. O it is a living, busy, active, mighty thing, this faith."²⁷ Consequently, for Luther faith does not consist in obedience. Since faith is perfect without the act of the faith demonstrated as obedience to God, Paul gives it credit for justification.

In Luther's view, while obedience does not make faith perfect, faith leads to obedience. His exegesis of Romans 1:5 demonstrates that obedience of faith denotes the obedience to the Gospel. It means that "all the Gentiles should become obedient and submit themselves to faith."²⁸ Although Luther's exegesis of Romans 1:5 interprets the phrase as an objective genitive, his concept for the obedience of faith is not just objective genitive. First, the obedience of faith is

²⁶ Stephen J. Chester, "Faith Working through Love (Galatians 5:6): the Role of Human Deeds in Salvation in Luther and Calvin's Exegesis," *The Covenant Quarterly* 72, no. 3-4 (Aug-Nov 2014), 42.

²⁷ *LW* 35:370.

²⁸ *LW* 25:5.

rooted in and flows from the gospel. Luther states that the gospel is “now disclosed, in the time of fulfilment, in the time of fulfillment, and, that is, through the prophetic writings according to the command of the eternal God, because ‘no prophecy ever came by the impulse of man’ (2 Peter 1:21), to bring about the obedience of faith.”²⁹ Thus the Gentiles obeyed the Gospel which has been sent to them (Rom 10:16).³⁰

Second, faith comes from what is heard, the Gospel, that is the message of faith.³¹ According to Luther’s exegesis, obedience comes through faith. Christ made Paul an apostle to the Gentiles, “to win obedience from the Gentiles, that is, that the Gentiles might be obedient through faith, what he has above called ‘the offering of the Gentiles’ (15:16).”³² Paul’s works and words fulfilled the obedience of the Gentiles, as a result of his preaching the Gospel.

The concept of ‘the obedience from faith’ in Luther draws an analogy to the obedience to the Spirit. In his exegesis of Romans 12:3, Luther draws the concept of obedience to the Spirit into his understanding of faith. The Spirit is the object of faith and it illustrates the difference modes of obedience.³³ He argues,

For faith is nothing else than obedience to the Spirit. But there are different degrees of obedience to the Spirit. For one man is obedient and believes in this respect, and another man in another respect, and yet all of us are in the one faith. Thus there is one obedience to the prince but still different methods of obedience,

²⁹ *LW* 25:131-132.

³⁰ *LW* 25:92.

³¹ *LW* 25:92.

³² *LW* 25:124.

³³ Gallagher, “The Pauline Phrase ‘Obedience of Faith’ in Aquinas and Luther,” 31.

so that no one can presume to adopt the method of obedience of another to the neglect of his own method and there be confusion in the city and sedition and rebellion.³⁴

The relationship between obedience and the Spirit is similar to that between obedience and faith. Luther asserts that “the kingdom of Christ consists in the obedience of faith, and Paul also calls that very thing the promise of the Spirit.”³⁵ The Holy Spirit “compels those who hear it to accept it in obedience.”³⁶ The obedience comes through Holy Spirit is “given through Christ to all who hear the Word of Christ and believe in Him.”³⁷

Consequently, while Aquinas analyzes obedience as the natural virtue which makes faith perfect, the true nature of obedience consists in the faith. As Gallagher argues, “in Aquinas obedience leads to faith, in Luther faith leads to obedience.”³⁸ Unformed faith is of little importance to Luther, since faith for him is full credit for justification.

IV. Calvin's Exegesis of 'the Obedience of Faith'

Calvin strictly holds to a dichotomy between “justification by faith” and “justification by works.” He argues, “Justification by faith is indeed made very clear, while works are expressly excluded. Hence,

³⁴ *LW* 25:444.

³⁵ *LW* 8:254.

³⁶ Gallagher, “The Pauline Phrase ‘Obedience of Faith’ in Aquinas and Luther,” 32.

³⁷ Gallagher, “The Pauline Phrase ‘Obedience of Faith’ in Aquinas and Luther,” 31; *LW* 8:254.

³⁸ Gallagher, “The Pauline Phrase ‘Obedience of Faith’ in Aquinas and Luther,” 33.

in nothing do our adversaries labour more in the present day than in attempts to blend faith with the merits of works.”³⁹ While good works cannot be inseparable from faith, only faith is an effective cause of justification: “It is not our doctrine that the faith which justifies is alone; we maintain that it is invariably accompanied by good works; only we contend that faith alone is sufficient for justification.”⁴⁰

According to Calvin, a person is not justified by one act, since perfect obedience is required for justification.⁴¹ Supporting justification by faith, he relates a righteous work with obedience in his exegesis of Romans 4:6:

It is true, we learn from this passage, that he did a righteous deed; but we know that a person is not justified by one act. What is indeed required is perfect obedience, and complete in all its parts, according to the import of the promise,—“He who shall do these things shall live in them.” (Deut. 4:1.)⁴²

He argues, “And then, as he declares that we are made righteous through the obedience of Christ, we hence conclude that Christ, in satisfying the Father, has provided a righteousness for us.”⁴³ Through faith, believers obtain Christ’s imputed righteousness, “because the obedience of Christ is imputed to us as if it were our own, is just to place our righteousness in the obedience of Christ.” The perfect righteous from Christ’s perfect obedience becomes ours by

³⁹ *CO* 49, 65.

⁴⁰ *CO* 50, 246.

⁴¹ *CO* 49, 65.

⁴² *CO* 49, 65.

⁴³ *CO* 49, 101.

imputation.⁴⁴ He argues, "To declare that we are deemed righteous, solely because the obedience of Christ is imputed to us as if it were our own, is just to place our righteousness in the obedience of Christ."⁴⁵

So what then is the relationship between obedience and faith? As with Luther, Calvin does not consider the idea of unformed faith, while faith is referred to as the obedience itself: "the consent of faith is of the heart rather than of the head, of the affection rather than of the understanding. For that reason faith is called obedience, which the Lord prefers to all other service (Romans 1[5])."⁴⁶ He presents the appositional genitive, since he denotes faith as the obedience which is given to the Gospel (Rom 1:5).

The Gospel was committed to Paul for "obedience to the faith," since the Gospel is the power of God for salvation to everyone who believes.⁴⁷ Calvin comments on Romans 1:5, "That is, we have received a command to preach the gospel among all nations, and this gospel they obey by faith."⁴⁸ In this instance, Paul presents "obeying" the gospel using the phrase "the obedience of faith."

Thus, according to Calvin, obedience can be understood as the work for justification. While, crucially, Calvin shows the contrast between faith and works for justification, he contradictorily presents the obedience as faith. Calvin presents the Spirit as the solution to this inconsistency, since man cannot obey willingly to the divine law. He argues that "they will never submit to him in voluntary obedience

⁴⁴ *CO* 2, 552.

⁴⁵ *CO* 2, 552.

⁴⁶ *CO* 2, 403-4.

⁴⁷ *CO* 2, 552.

⁴⁸ *CO* 49, 11.

.”⁴⁹ The Spirit leads people to obey the law of God. He mentions,

We admit, that when God reconciles us to himself by the intervention of the righteousness of Christ, and bestowing upon us the free pardon of sins regards us as righteous, his goodness is at the same time conjoined with mercy, so that he dwells in us by means of his Holy Spirit, by whose agency the lusts of our flesh are every day more and more mortified while that we ourselves are sanctified; that is consecrated to the Lord for true purity of life, our hearts being trained to the obedience of the law. It thus becomes our leading desire to obey his will, and in all things advance his glory only.⁵⁰

Concluding with the obedience to the Gospel, the command of the eternal God in Romans 16:26, he emphasizes God’s leading of all nations to the obedience of faith.⁵¹

V. N. T. Wright vs John Calvin: The Reformers’ Covenantal Faith

Although the notion that faith is covenantal faithfulness needs itself to be examined, the understanding of the obedience of faith as an appositional genitive is identical for the New Perspective hero and the Reformer Calvin. Wright denies any covenantal meaning for obedience in Calvin because of the Reformational antithetical

⁴⁹ *CO* 2, 34.

⁵⁰ *CO* 2, 570.

⁵¹ *CO* 49, 292.

understanding of faith and works.⁵²

However, the framework of Reformational theories locates Paul's thought in the covenantal. The exegesis of the obedience of faith sufficiently presents covenantal perspectives. The obedience to the law in Calvin relates to God's promises, not only to the forensic judgment of God: "the question respecting our justification is to be referred, not to the judgment of men, but to the judgment of God, before whom nothing is counted righteousness, but perfect and absolute obedience to the law; which appears clear from its promises and threatenings: if no one is found who has attained to such a perfect measure of holiness, it follows that all are in themselves destitute of righteousness."⁵³ According to his understanding, although God's promises and covenants are distinguished by Paul, the promises have the covenants as their true source. Calvin argues,

As he has distinguished here between covenants and promises, we may observe this difference,—that a covenant is that which is expressed in distinct and accustomed words, and contains a mutual stipulation, as that which was made with Abraham; but promises are what we meet with everywhere in Scripture; for when God had once made a covenant with his ancient people, he continued to offer, often by new promises, his favour to them. It hence follows, that promises are to be traced up to the covenant as to their true source.⁵⁴

Paul presents the salvation that Christ has brought as belonging to the covenant of the Jews.⁵⁵ Since Christ fulfilled the covenant of

⁵² Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 42.

⁵³ *CO* 49, 60.

⁵⁴ *CO* 49, 172.

Abraham, the covenant extends beyond the Jews over all believers.⁵⁶

The covenantal language has an effect on faith as well as on obedience. In Romans 3:19-20, Calvin demonstrates the Jews' failure and the Gentiles' success with God's righteousness. The law-righteousness that provides the basis of this concept uses not just forensic but covenantal language in Paul.⁵⁷ In Romans 4, Calvin continues to argue for covenantal faith:

The passage, which is quoted, is taken from Gen. 15:6; in which the word believe is not to be confined to any particular expression, but it refers to the whole covenant of salvation, and the grace of adoption, which Abraham apprehended by faith.⁵⁸

In conclusion, Calvin represents the obedience of the faith as covenantal.

The obedience that comes from the Spirit fulfills God's covenant, "that the covenant which God made with his ancient people was broken, because it was only of the letter—that to make it effectual, it was necessary for the Spirit to interpose and train the heart to obedience (Jer 31:32)."⁵⁹ According to Calvin, Paul bears testimony to the Gospel, which is the word of faith (Rom 10:8).⁶⁰ The covenantal promises which the Prophets formerly taught have been explained by Christ and his apostles through the testimony of the Gospel.⁶¹ Paul's ministry of the Gospel was "committed to him for obedience

⁵⁵ CO 49, 273.

⁵⁶ CO 49, 273.

⁵⁷ CO 49, 55-57.

⁵⁸ CO 49, 69.

⁵⁹ CO 2, 236-237.

⁶⁰ CO 2, 421.

⁶¹ CO 49, 292.

to the faith.”⁶² God leads all nations to the obedience of faith and to the gospel which is to be preached.⁶³

VI. Conclusion

Examining Luther and Calvin's exegesis of the obedience of faith in Romans leads to several conclusions. First, when Luther presents 'the obedience of faith' as obedience to the Gospel, he rejects Aquinas' unformed faith, since he concentrates on faith as the whole credit for justification. According to Aquinas, the obedience comes from the faith. Second, the two Reformers' exegesis of the obedience of faith shows that they see the faith is formed in Paul's argument in the letter as formed. Works do not make faith perfect. However, Calvin's treatment of the obedience of faith recognizes the oppositional construction. In contrast with Luther's concept, Calvin focuses on the way obedience expresses the Spirit's role in working of the obedience. While the obedience can be identified with faith, it is the Spirit who results in obedience. Thus, man by himself cannot willingly obey to God's commandment.

Contrary to N. T. Wright's argument that the Reformers concentrates only on the forensic idea of faith, Calvin's exegesis of the obedience of faith cannot be dismissed on the grounds that the obedience of faith entails covenantal notions, although Luther focuses on refuting the medieval interpreters. In Calvin, obedience to the law does not include a forensic meaning alone, since God's

⁶² *CO* 2, 421.

⁶³ *CO* 49, 292.

commands involve his covenantal promises. The obedience of faith to the gospel is an expression of obedience to God's covenants, since the covenant of God is fulfilled by Christ.

[Bibliography]

Books

- Bird, M. F. *Romans*. Vol. 6. Story of God Bible Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2016.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion: 1541 French Edition*. Translated by Anne Mckee. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- . *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to Romans*. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.
- . *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.
- Chester, Stephen J. *Reading Paul with the Reformer: Reconciling Old and New Perspectives*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017.
- Davies, G. N. *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1-4*. Vol. 39. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Dunn, James D. G. *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary 36A. Dallas: Word Books, 1988.
- Johnson, L. *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*. New York: Crossroad, 1997.
- Kruse, C. G. *Paul's Letter to the Romans*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- Lohse, E. *Der Brief an Die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Luther, Martin. *Luther's Works, Vol. 8: Lectures on Genesis: Chapters 45-50* edited by Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut

- T. Lehmann. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999.
- . *Luther's Works, Vol. 25: Lectures on Romans*, edited by Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut T. Lehmann. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999.
- . *Luther's Works, Vol. 35: Word and Sacrament I*, edited by Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, 1999), xv.
- Miller, J. C. *The Obedience of Faith, the Eschatological People of God, and the Purpose of Romans*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 177. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.
- Witherington, B., III, and D. Hyatt. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 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

- Chester, Stephen J. "Faith Working through Love (Galatians 5:6): the Role of Human Deeds in Salvation in Luther and Calvin's Exegesis." *The Covenant Quarterly* 72, no. 3-4 (Aug-Nov 2014), 41-54.
- Du Toit, A. B. "Faith and Obedience in Paul." *Neotestamentica* 25(1) (1991), 65-74.
- Dunn, James D. G. "Romans 13:1-7-A Character for Political Quietism?" *Ex Auditu* 2 (1986), 55-68.
- Gallagher, Daniel B. "The Pauline phrase 'obedience of faith' in Aquinas and Luther." *Logia* 19, no. 3 (2010), 29-33.
- Garlington, Don B. "The of Faith in the Letter to the Romans: Part I,

The Meaning of ὑπακοὴ πίστεως." *Westminster Theological Journal* 52 (1990), 201-24.

———. "The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Part II, The Obedience of Faith and Judgment by Works." *Westminster Theological Journal* 53 (1991), 47-72.

———. "The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Part III, The Obedience of Christ and the Obedience of the Christian." *Westminster Theological Journal* 55 (1993), 281-97.

Fahim, S. A. "Obedience of Faith in Romans 1:5." *Puritan Reformed Journal* 9, no. 2 (Jul 2017), 53-77.

Dissertation

Wright, N. T. "The Messiah and the People of God: The Messiah and the People of God: A Study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans." D. Phil. Thesis., Oxford University, 1980.

[초록]

루터와 칼빈의 로마서에 나타난 ‘믿음의 순종’ 주해:
새관점학파의 언약적인 신실성과 관련하여

김명일

(시온성 교회, 부목사, 신약학)

NPP (바울에 관한 새관점) 학자들의 영향으로 개혁주의의 신학이 오해되는 경향이 있다. 톰 라이트는 종교개혁가들이 칭의에서 법정적인 측면만 강조한다고 이해한다. 라이트의 견해에 따르면, 로마서 1:5의 ‘믿음’은 하나님의 언약적인 신실하심에 반응하는 인간의 신실성이다. 로마서 1:5의 ‘믿음의 순종’은 동격을 나타내는 속격이기 때문에, 순종은 언약적인 신실성을 의미한다. 믿음은 예수 그리스도를 믿는 믿음이 아니라 하나님의 백성의 경계를 다시 그린다. 바울의 믿음은 유대인의 우월성과 다른 언약적인 공동체에 소속 되는 것을 이끈다고 이해한다. 그러나 종교개혁가들은 믿음과 행위를 날카롭게 구분한다고 주장한다. 그러나 종교개혁가들은 법정적인 칭의만을 강조할 뿐만 아니라 칭의에서 언약적인 측면을 강조하고 있다. 톰 라이트는 로마서 1:5와 16:26에 등장하는 “믿음의 순종”의 개념에서 동격적인 속격 구조로 믿음은 인간의 신실성이며 순종은 의로운 행위로 이해한다. 즉 그의 이해는 언약적이지만 행위를 포함하는 성격이다. 루터의 믿음과 순종의 이해는 중세의 신학자인 아퀴나스와 반대되는 주장으로 믿음과 행위의 날카로운 구분을 짓는다. 이에 반해 칼빈은 행위로 얻어지는 칭의는 거부하지만 “믿음의 순종”에서 톰 라이트의 주장과는 다르게 믿음이 언약적임을 제시한다. 칼빈은 믿음과 행위를 날카롭게 대조시키지만 순종을 믿음으로 제시한다. 이 대조의 해결을 성령으로 제시하면서 성령을 통한 순종을 강조한다.

키워드: 믿음의 순종, 이신칭의, 행위와 믿음, 언약적인 신실함, 믿음의 개념, 그리스도의 믿음

야고보서 3:6의 φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης
("그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라")의
번역과 해석문제

주기철

(고신대학교, 조교수, 신약학)

- I. 들어가는 말
- II. 야고보서 3:6의 번역과 해석의 난점
- III. 최후 형벌의 장소로서의 게엔나(γέεννα)
- IV. 문맥과 문법을 고려한 φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης의 해석
- V. 나가는 말

[초록]

야고보서 3:6의 마지막 분사구문(*φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*)은 개역개정 성경에서 “그 사르는 것이 지옥불에서 나느니라”로 번역된다. 그러나 대부분의 영어 번역본은 구체적인 표현은 조금씩 차이가 나지만 궁극적으로 “그 혀가 지옥불에 의해서 불살라진다”는 의미로 번역한다. 이와 같은 번역을 보았을 때, 개역개정성경은 불로 묘사된 혀가 내뿜는 불의 근원(source)이 지옥이라고 보고 영어 번역본들은 그 혀를 지옥에 의해 불태워지는 대상으로 본다고 이해할 수 있다.

그런데 그와 같은 영어번역본들의 번역에도 불구하고 대부분의 학자들은 그 분사구문이 게엔나가 불로 묘사된 혀가 내뿜는 불의 근원(source)을 말하는 것으로 본다. 즉, 번역은 보편적인 영어번역본들을 따르면서도 해석은 개역개정성경처럼 하고 있다는 말이다. 본 글은 분사구문인 *φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*의 번역과 해석을 어떻게 하는 것이 바람직한 지에 대해서 살펴보는 것이 목적이다. 먼저 이 분사구문을 혀가 내뿜는 불의 근원으로 보는 학자들의 견해를 소개하고, 이 분사구문의 해석에 중요한 역할을 하는 ‘지옥’(*γέεννα*)으로 번역된 단어의 의미를 살필 것이다. 그리고 문법과 문맥을 고려하여 *φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*가 어떻게 번역되어야 할지에 대해 논한 후에 결론적으로 이 분사구문을 어떻게 이해해야 할 것인지에 대해 논할 것이다. 필자는 *φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*는 영어번역본들처럼 번역되어야 하고, 심판의 대상으로서의 혀에 대해 말하는 것으로 해석하는 것이 더 바람직함에 대해 논할 것이다.

키워드: 야고보서 3:6, 게엔나, 심판의 장소, 혀의 심판, 야고보서 3:6의 번역, 야고보서 3:6의 해석

1. 들어가는 말

야고보서 3:6의 마지막 분사구문 ‘프로기조메네 휘포 테스 게엔네스’(φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης)는 개역 개정과 개역 한글 성경에서 “그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라”로 번역된다. 그런데 이 분사구문이 여러 가지 영어 번역본들에서는 이와는 다르게 번역되어 있다. 이를테면, ESV는 “그리고[그 혀는] 지옥에 의해 불살라진다”(“… and set on fire by hell”; 비교. “…and is set on fire by hell” [NASB]); KJV는 “그리고 그것[혀]은 지옥의 불에 불살라진다”(“… and it is set on fire of hell”); NIV와 NRSV는 “그리고 그것 자체[혀]도 지옥에 의해서 불살라진다”(“…and is itself set on fire by hell”); NLT에서는 “왜냐하면 그것[혀]이 지옥 그 자체에 의해 불살라지기 때문이다”(“…for it is set on fire by hell itself”)로 읽는다. 이와 마찬가지로 한글 성경의 표준 새 번역은 “마지막에는 혀도 지옥 불에 타버립니다”; 새 번역은 “결국에는 혀도 게헨나의 불에 타버립니다”; 공동번역은 “그리고 혀 자체도 결국 지옥 불에 타버리고 맙니다”라고 번역했다.

야고보서 3:6의 초반부에서 혀를 ‘불’에 비유하면서 그 불이 ‘삶의 수레바퀴를 불사르나니’라고 묘사한다. 그리고 바로 이어서 *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*라는 표현이 나온다. 야고보서 3:6 전체 문장을 고려했을 때, 개역 개정/개역 한글 성경의 번역은 삶의 수레바퀴를 불사르는 혀라는 불의 출처가 지옥 불에서 비롯되었다는 것을 말하는 것처럼 보인다. 반면에, 대부분의 영어 번역본과 앞서 제시한 몇몇 한글 번역은 삶의 수레바퀴를 불사르는 그 혀가 지옥(또는 지옥 불)에 의해서 불살라진다고 보는 듯하다. 다시 말하면, 전자의 번역은 그 혀라는 불의 근원(source)이 지옥이라고 보는 것이고, 후자의 번역은 그 혀를 지옥에 의해 불태워지는 대상으로 본다는 것이다. 그런데 문제는 영어 번역본들과 몇몇 한글 번역이 앞서 제시한 바와 같이 번역을 하지만 학자 대부분은 그 분사구문을 해석하면서 혀라는 불의 근원(source)에 대해 말하고 있다고 보는 것이다.¹ 즉, 번역은 보편적인 영어 번역본들을 따르면서도 해석은 개역

1 J. B. Mayor, *The Epistle of James: The Greek Text with Introduction Notes and*

개정/개역 한글 성경처럼 하고 있다는 말이다.

본 글은 분사구문인 *φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*를 한글로 어떻게 번역하는 것이 바람직하고 또 어떻게 해석해야 할지에 대해서 살펴보는 것이 목적이다. 이를 위해서 먼저 야고보서 3:6이 가지는 구문론적인 난점으로 인한 해석의 어려움에 대해 살펴볼 것이다. 그런 후에 이 분사구문의 해석에 중요한 역할을 할 것으로 보이는 ‘지옥’(γέεννα)이라는 단어의 의미에 대해서 살펴볼 것이다. 그리고 이 분사구문을 혀가 내뿜는 불의 근원(source)을 말하는 것으로 보는 학자들의 견해를 소개하고 이 분사구문이 문법적으로나 문맥 내에서 어떻게 번역되고 해석되어야 할 것인지에 대해 논할 것이다. 그 후에 결론적으로 분사구문인 *φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*가 개역 개정 성경에서도 영어 번역본들이나 표준 새 번역 외의 한글성경처럼 번역되어야 하고, 그 해석도 혀라는 불의 근원을 말하는 것이 아니라 심판의 대상으로서의 혀에 대해 말하는 것으로 보는 것이 더 바람직함을 논할 것이다.²

Comments (2nd edition; London: Macmillan, 1897), 114; R. Johnstone, *A Commentary on James* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1977[1871]), 243-44; M. Dibelius, *A Commentary on the Epistle of James* (Philadelphia: Fortress Press, 1988[1975]), 198; S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James* (London: A. & C. Black, 1980), 151-52; P. H. Davids, *The Epistle of James* NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1982), 143-44; R. P. Martin, *James* WBC 48 (Waco: Word Books, 1988), 116; George M. Stulac, *James* IVPNTC 16 (Leicester: InterVarsity Press, 1993), 126; D. F. Watson, ‘The Rhetoric of James 3:1-12 and a Classical Pattern of Argumentation,’ *NovT* 35 (1993), 59-60; L. T. Johnson, *The Letter of James* AB 37A (New York: Doubleday, 1995), 256-59; K. A. Richardson, *James* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997), 154; J. MacArthur, *The MacArthur New Testament Commentary: James* (Chicago: Moody Publishers, 1998), 157; D. G. McCartney, *James* BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 190; S. McKnight, *The Letters of James* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2011), 286.

- 2 Richard Bauckham은 그의 글 “The Tongue Set on Fire by Hell(James 3:6)” in *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (Leiden: Brill, 1998), 119-31에서 필자와 같이 3:6b의 *φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*가 심판의 대상으로서의 혀를 나타내는 것으로 보아야 한다고 주장한다. 그러나 그의 주장은 주로 최후의 심판 장소로서의 γέεννα에 대한 연구와 지옥에서의 심판의 형식 중에 ‘혀가 불에 탄다’는 표현을 포함한 유대 문헌의 병행 연구를 통해 근거를 제시한다. 따라서 성경 본문의 문법과 문맥을 통해서 혀가 게엔나의 심판의 대상임을 밝히는 연구도 의미가 있다고 본다.

II. 야고보서 3:6의 번역과 해석의 난점

앞서 언급했던 바와 같이 학자 대부분은 분사구문인 *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*가 3:6의 전반부에서 혀를 불에 비유한 것과 관련해서 해석하면서, 이 구문은 그 혀가 내뿜는 불의 근원이 지옥이라는 사실을 보여주는 구절로 본다. 여러 학자가 대동소이한 견해를 제시하는데, 그들의 견해를 살피기 전에 먼저 야고보서 3:6이 가지고 있는 번역과 해석의 난점에 대해 간단히 언급할 필요가 있을 듯하다. 왜냐하면, 먼저 이러한 난점으로 인해 이 구절이 실제로 다양하게 번역되고 해석되기 때문이고 또 분사구문인 *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*의 의미를 파악하기 위해서는 3:6 전체를 먼저 이해할 필요가 있기 때문이다.

야고보서 3:6에는 주격(nominative) 명사가 5개인데 반해서 직설법(indicative) 동사는 단지 하나(*καθίσταται*)뿐이고 어떤 경우에는 *εἰμί*동사가 생략되어 있다. 그러므로 각 단어나 표현들이 어떻게 조합을 이루는지 결정하기가 쉽지 않다. 즉, 구문론적인 문제에 대해 학자들 간에도 여전히 많은 논의가 진행되고 있다는 것이다.³ 그중에 가장 큰 이슈는 3:6의 문장을 어떻게 나누는가 의 문제이다.⁴ 이는 문장을 나눌 때 제일 첫 문장(“혀는 곧 불이요”) 이후, 혹은 두 번째 문장(“불의의 세계라”) 이후, 그것도 아니면 세 번째 문장(“혀는 우리 지체 중에서”) 이후에서 나누어야 할지에 대한 문제이다.⁵ 이러한 구문 분석이

3 더 자세한 설명은 Martin, *James*, 113-14; S. Laws, *The Epistle of James* BNTC (Massachusetts: Hendrikson Publishers, 1980), 148-49; McCartney, *James*, 185-86; Davids, *The Epistle of James*, 141-44; McKnight, *The Letters of James*, 280-84; D. J. Moo, *James* TNTC 16 (IL: InterVarsity Press(2015), 158-61.

4 여기서 문장을 나눈다고 할 때는 헬라어 원문(*καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ· ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*)을 기준으로 하여 세 개의 분사가 시작되는 문장 이전의 세 문장을 가리키고, 첫 번째 문장은 *καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ*, 두 번째 문장은 *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*, 세 번째 문장은 *ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν*이다.

5 야고보서 3:6의 영어 번역본은 다양하게 번역되어 있다. 첫 번째 문장에서 끊어 읽은 것은 NRSV(‘And the tongue is a fire. The tongue is placed...’), NJB(‘The tongue is a flame too. Among all the parts of the body...’), NEB(‘And the tongue is in effect a fire.

중요한 이유는 이 분석의 결과에 따라 두 번째 문장의 ‘불의의 세계’라는 표현이 첫 문장의 ‘불’에 대해 동격 역할을 하는지 아니면 술부 역할을 하는지, 그리고 ‘불의의 세계’가 세 번째 문장의 동사인 *καθίσταται*의 술어 역할을 하는지에 대한 문제를 결정하기 때문이다.⁶ 여러 가지 견해 중, 가장 널리 받아들여지는 것은 ‘불’과 ‘불의의 세계’를 동격으로 보지 않으면서, ‘불의의 세계’를 세 번째 문장에 있는 동사 *καθίσταται*의 술어로, 그리고 이어지는 세 개의 분사구문을 이를 더 상술하는 것으로 보는 것이다.⁷

야고보서 3:6에는 앞서 살핀 구문론적인 문제뿐 아니라 이 구절 속에 포함된 표현들을 어떻게 해석할 것인지에 대한 난점도 존재한다. 여러 가지 중 대표적인 것은 첫째, ‘불의의 세계’(ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας)의 의미에 관한 것이다. 즉, 학자들은 저마다 *κόσμος*가 ‘장신구’(ornament)의 의미,⁸ ‘총체’(‘the whole’)의 의미,⁹ 혹은 ‘많은’(‘much’ 또는 ‘in large quantity’)의 의미¹⁰를 가진 것으로

It represents among our members the world...’) 등이 있고, 두 번째 문장에서 끊어 읽은 것은 ESV(‘And the tongue is a fire, a world of unrighteousness. The tongue is...’), 세 번째 문장에서 끊어 읽은 것은 NIV(‘The tongue also is a fire, a world of evil among the parts of the body. It corrupts...’). 이 외에도 더 다양한 형태로 번역되었다.

6 이러한 문제 외에도 구문 분석에 따라서 ‘불의의 세계’를 세 번째 문장에 다시 등장하는 *ἡ*(*ἡ γλώσσα*)의 술어로 보거나, 아니면 ‘불의의 세계’가 첫 번째 문장의 주어인 *ἡ*(*ἡ γλώσσα*)의 술어라면, 네 번째 문장의 첫 번째 분사(*σπιλοῦσα*; ‘더럽히는’)를 세 번째 문장의 *ἡ*의 술어로 보기도 함. 더 자세한 논의는 Moo, *James*, 158-61; McCartney, *James*, 184-91를 보라.

7 따라서 “그리고 혀는 불이다. 혀는 우리 지체 가운데 불의의 세계가 되었고, 온몸을 더럽히며, 삶 전체에 불을 놓는다...”로 번역된다(비교. Moo, *James*, 159-60). C. L. Blomberg and M. J. Kamell, *James ZECNT* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 157-58; Davids, *James*, 141-44도 보라. 비교. McCartney, *James*, 188.

8 ‘세계’(κόσμος)라는 단어가 ‘장신구’(Ornament)의 의미로 사용되어 ‘the ornament of the wickedness’(‘악의 장신구’)의 의미를 가지며, 이는 악하거나 불의한 것을 매력적으로 보이게 한다는 의미이다(이러한 의미는 이른 시기의 헬라 주석가들 특히 Isidore of Pelusium[A.D. 400년경 활동에 의해 제기되었다). Mayor, *The Epistle of James*, 110; Laws, *James*, 149; McCartney, *James*, 186을 보라. *Κόσμος*라는 단어가 베드로전서 3:3에서 장신구를 의미하는 것으로 사용되었지만, 매카트니가 옳게 지적했듯이, 이 단어가 야고보서의 다른 곳에서는 하나님을 대적하는 인류를 나타낼 때(약 1:27; 2:5; 4:4) 부정적으로 쓰인 것과 맞지 않기 때문에 학자들로부터 거의 받아들여지지 않는다(McCartney, *James*, 186. Moo, *James*, 159도 보라).

9 J. Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles* (trans. J. Owen, Edinburgh: T. Constable, 1755), 320은 ‘세계’(ὁ κόσμος)에 대해 설명하면서 저자인 야고보가 *ἡ*의 작음과 이 세계의 광대함을 연결한다고 주장한다. 그러면서, “가날쁜 육체가 그 안에 악의 모든 세계(the

로 각기 다르게 해석한다. 그러나 가장 개연성 있는 견해는 *ὁ κόσμος*가 야고보서의 다른 본문에서도 사용된 것과 같이(약 1:27; 2:5; 4:4), 하나님과 적대적인 관계에 있는 세력들을 말하고 따라서 *ὁ κόσμος*가 속격인 *τῆς ἀδικίας*와 함께 사용되어 하나님을 대적하는 바로 그 불의한 세계를 가리키는 것으로 보는 것이다.¹¹

둘째, 세 번째 문장에 나타나는 동사인 *καθίσταται*의 해석에 대한 문제이다. 즉, 이 동사가 중간태로서 재귀적인 용법으로 쓰였는지, 혹은 수동태로 쓰이면서 ‘임명되다’(‘be appointed’)의 의미인지 아니면 ‘되다’(‘be made’ 또는 ‘becomes’)는 의미인지에 대한 문제이다. 이 문제에 대해서는 두 번째 견해인 수동태의 ‘임명되다’라는 의미에 대해서는 대부분 학자도 부정적인 견해인 듯하다. 왜냐하면, 그렇게 되면 궁극적으로 그렇게 ‘임명함’ 주체가 하나님이 될 수밖에 없고, 야고보가 그렇게 의도하지는 않았을 것이라고 보기 때문이다.¹² 그러나 나머지 두 견해(첫 번째인 중간태 재귀적 용법과 세 번째인 수동태의

whole world)를 포함한다”라고 말한다. 칼빈을 비롯한 19세기 학자 대부분이 세계(*ὁ κόσμος*)를 부정도 긍정도 아닌 중립적 의미의 ‘총체’(‘the whole’)의 의미로 이해한다. 그러나 야고보서에서는 *κόσμος*가 지속해서 부정적인 의미로 사용되기 때문에(약 1:27; 2:5; 4:4) 중립적인 ‘총체’라는 의미는 부적절하다고 학자들이 옳게 지적한다(McCartney, *James*, 186-87; Martin, *James*, 114; Blomberg and Kamell, *James*, 157-58; Laws, *James*, 149-50; Davids, *James*, 142를 보라).

- 10 이러한 의미는 ‘세계’라는 단어가 많은 양(‘a large quantity’)을 함축하는 것으로 보기 때문이다(G. Bray [ed.], *Ancient Christian Commentary on Scripture: James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude* (Illinois: InterVarsity Press, 2000), 40; McCartney, *James*, 187을 보라). 그러나 Mayor 외의 다른 학자들이 옳게 설명하는 것과 같이 ‘돌봄의 세계’(‘a world of cares’)가 ‘많은 돌봄’(‘many cares’)을 의미할 수는 있지만, 야고보서 3:6에는 정관사(δ)가 있어서 *ὁ κόσμος*는 ‘그 세계’에 대한 무엇을 말하는 것으로 본다(Mayor, *James*, 110; McCartney, *James*, 187을 보라).
- 11 여기 사용된 명사 속격인 *τῆς ἀδικίας*는 명사로서 형용사의 역할을 하는 ‘질적 속격’(qualitative genitive)의 역할을 하면서 ‘악한(또는 악의) 세계’를 가리키고, 정관사 *ὁ*가 있어서 ‘막연히’ 어떤 악한 세계를 가리키는 것이 아니라 ‘그 악한 세계’를 가리키는 것으로 본다(더 자세한 논의는 McCartney, *James*, 187; Blomberg and Kamell, *James*, 157-58; Laws, *James*, 150; Davids, *James*, 142; McKnight, *James*, 281-82를 보라).
- 12 Chris A. Vlachos, *James: Exegetical Guide to the Greek New Testament* (Nashville: B & H Academic, 2013), 111; McCartney, *James*, 187; Blomberg and Kamell, *James*, 158을 보라.

‘되다’는 의미)에 대해서는 학자들 간에 일치된 견해는 없는 듯하다. 첫 번째를 지지하거나¹³ 세 번째 지지하거나¹⁴ 아니면 두 가지 모두 가능하다는 견해가 존재한다.¹⁵ 중간태로 보면서 문자적인 의미 그대로 ‘위치하다’(to set)라는 의미로 보아도 될 듯하다.

야고보서 3:6에 포함된 또 다른 해석의 난제 중 하나는 ‘삶의 수레바퀴’(τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως)의 해석문제이다.¹⁶ 이 표현의 의미가 무엇인지 설명하기 위해서 다양한 시도를 한다.¹⁷ 하지만 가장 보편적으로 받아들여지는 견해는 이 표현의 근원이 어디였는지 간에 야고보가 이를 사용할 때에는 이미 보편적으로 사용되던 표현이었고 따라서 어떤 특정 상황에서가 아니라 일반적인 의미에서의 ‘한 사람의 인생 전체’ 혹은 ‘사람의 존재 전체’를 가리킨다는 것이다.¹⁸

-
- 13 어떤 학자들은 야고보서 4:4에도 쓰인 *καθίσταται* 동사가 중간태 재귀적 용법으로 쓰였고, 야고보서 3:6의 것도 이와 유사할 뿐 아니라 중간태 재귀적 용법으로 해석될 때 본문에서 말하는 희의 교만함과도 가장 잘 어울리기에 중간태 재귀적 용법이 가장 적절하다고 주장한다(Laws, *James*, 149; Moo, *James*, 159-618; Blomberg and Kamell, *James*, 158). 비교. Dibelius, *James*, 194; J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1973(1916)], 235는 ‘나타내다’(present itself)로 번역하고, J. B. Adamson, *The Epistle of James* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1989[1976]), 143은 ‘서다’(stand)로 번역한다.
- 14 학자 중에는 *καθίσταται*가 나타난 성경 본문(히 5:1; 8:3)들이 분명 수동태인 것과 일반 헬라 문헌에서 *καθίσταται*가 중간태로 쓰이면 “자신을 임명하다”(to appoint oneself)는 의미보다는 “자신을 위해서 임명하다”(to appoint for oneself)라는 의미로 쓰인다고 주장하면서, 야고보서 3:6의 것은 수동의 의미 중에서 ‘되다’(is made, becomes, is established)는 의미로 보아야 한다고 주장한다(Mayor, *James*, 111-12; McCartney, *James*, 187-88; Richardson, *James*, 152, n. 18을 보라. 비교. McKnight, *James*, 283).
- 15 Martin, *James*, 115는 별다른 논의 없이 수동태의 의미로 해석하는 것 같으나 중간태일 가능성도 배제하지 않는다.
- 16 BDAG, ‘τροχός,’ 1017-1018. 이 단어는 ‘바퀴’(wheel), ‘주기’(cycle), 또는 ‘경로’(course) 등의 의미가 있다.
- 17 학자들은 야고보서에서 사용된 ‘삶의 수레바퀴’라는 표현이 오르페우스교(Orphic)나 피타고라스(Pythagoras)의 윤회사상(영혼은 죽지 않고 한 육체가 죽으면 또 다른 육체로 계속해서 옮겨져 지속해서 간헐하고 이를 벗어나기 위해서는 금욕적인 생활이 필요하다는 사상)을 나타내는 표현과 관련이 있다고 보기도 하고, 또 필로(Philo)와 같은 철학자는 이를 운명론적 필연(fatalistic necessity)을 표현하는 데 사용했다고 지적하면서 야고보서의 그것도 이와 관련되어 있다고 보기도 한다(더 자세한 논의는 Dibelius, *James*, 196-98; Ropes, *James*, 235-39; Laws, *James*, 150-51을 보라).
- 18 Blomberg and Kamell, *James*, 158; Martin, *James*, 115; Davids, *James*, 143;

이를 통해 통제되지 않는 혀가 인생에게 미치는 영향이 얼마나 빈틈이 없고 지대한지를 나타낸다고 본다.¹⁹

이상의 논의에서 본 바와 같이 야고보서 3:6은 구문론적인 문제뿐 아니라 여기 사용된 몇 가지 애매한 표현들 때문에 해석상의 난점을 가지고 있다. 학자들은 이러한 난점을 해결하기 위해서 다양한 견해를 제시하면서 이 구절을 해석한다. 그러나 이와 같은 난점에도 불구하고 저자가 전달하고자 하는 내용은 야고보서 3:6의 전후 문맥과 문법적 분석, 그리고 그가 사용하는 언어를 통해서 수신자들에게 전달된다고 본다. 다음 단락에서는 먼저 Φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης의 의미를 해석하는 데 있어서 결정적인 역할을 하는 γέεννα의 의미를 살펴보고 한다.

III. 최후 형벌의 장소로서의 게엔나(γέεννα)

게엔나(γέεννα)는 히브리어 ‘게-힌놈’(גֵּי-חִינּוֹם)에서 유래한 아람어 ‘게힌놈’(ܓܝܚܝܢܘܡ)의 헬라이어 음역으로 원래 ‘힌놈의 아들의 골짜기’(גֵּי-חִינּוֹם ַ, 수 15:18) 또는 ‘힌놈의 아들들의 골짜기’(גֵּי-חִינּוֹם ַ, 왕하 23:10)가 축약된 것이다. 이곳은 예루살렘의 남서쪽에 걸쳐 있는 와디 엘 라바비(Wadi er-Rabibi)로 알려진 계곡을 일컫는 명칭이기도 하다(수 15:8; 18:16; 대하 33:6; 사 31:9; 66:24; 렘 32:35).²⁰ 구약에 나타난 ‘게힌놈’이라는 용어는 그 사용 목적에 따라 대략 세 가지로 분류될 수 있다.²¹ 첫째, 앞서 언급했듯이 예루살렘 남서쪽에 걸쳐 있던 계곡을 가리키는 것으로, 유다와 베냐민 지파의 경계선 역할을 했고(수 15:8; 18:16), 포로기 이후에는 유다 북쪽의 경계였다(느 11:30). 둘째, 이스라

McCartney, *James*, 189-90; Stulac, *James*, 125-26; McKnight, *James*, 285; Johnstone, *James*, 243-44; W. Barclay, *The Letters of James and Peter* (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), 87-88.

19 Stulac, *James*, 126.

20 TDNT, γέεννα, 657-58; NIDNTT, γέεννα, 548.

21 참고. 강대훈, “마태복음의 게헨나 연구,” 『신약연구』14(2015), 10-11.

엘의 바벨론 포로 전, 특히 아하스와 므낫세 왕이 통치할 때는 우상숭배의 장소로 사용되었고 이곳에서 자식을 몰렉에게 바치는 일도 행해졌다(왕하 16:3; 21:6; 대하 28:3; 33:6; 렘 19:56; 32:35). 요시야 왕이 개혁을 단행한 후에 이 골짜기는 동물이나 범죄자의 시체 등과 같은 부정한 것들이 버려지는 장소였다. 그리고 쓰레기를 소각하는 곳으로 사용되었기 때문에 항상 불이 꺼지지 않는 장소로 여겨졌다(사 66:24. 참조. 막 9:43-48). 셋째, 이곳은 하나님의 심판이 집행될 장소로 여겨졌다(렘 7:30-33; 19:1-13; 32:34-35. 참조. 사 31:9; 66:24). 구약성경뿐 아니라 제2 성전기의 유대 문헌 또한 게헨놈을 최후의 형벌이 시행될 곳으로 보되, 지상의 특정한 장소를 넘어서 우주적인 장소로 묘사한다.²²

게헨나(*γέεννα*)가 신약성경에서는 12회 등장하는데, 야고보서 3:6에서 1회 나타나는 것을 제외하면 모두 공관복음서, 특히 마태복음에 많이 나타난다(마 5:22, 29, 30; 10:28; 18:9; 23:15, 33; 막 9:43, 45, 47; 눅 12:5). ‘게헨나’라는 직접적인 표현이 나타나지 않아도 그 장소가 곧 불의 장소이기 때문에(마 5:22; 18:9; 막 9:43), 어떤 곳에서는 게헨나가 ‘풀무불’(the blazing furnace; 마 13:42, 50)이나 ‘영원한 불’(the eternal fire; 마 25:41), 또는 ‘불 못’(the fiery lake; 계 19:20)으로 묘사되기도 한다. 특히 주목할 것은 마태복음 25:41에서 “또 왼편에 있는 자들에게 이르시되 저주를 받은 자들아 나를 떠나 마귀와 그 사자들을 위하여 예비된 영원한 불에 들어가라”고 한 것과 요한계시록 20:10에 “또 그들을 미혹하는 마귀가 불과 유황 못에 던져지니 거기는 그 짐승과 거짓 선지자도 있어 세세토록 밤낮 괴로움을 받으리라”고 한 것이다. 여기서 저주를 받은 자들이나 마귀, 그리고 그의 하수들 모두를 위해서 ‘영원한 불’ 곧 게헨나가 준비되어 있다고 한다.²³ 이는 마귀가 게헨나에서 뿜어져 나오는 불의 근원이 아니라 마귀 역시 게헨나의 불에 의해서 불살라질 존재임을 암시한다.²⁴ 따라서 게헨나를 악한 불을 내뿜는 근원으로써 불에 비유되는 혐의 악함을

22 강대훈, “마태복음의 게헨나 연구,” 12-16.

23 NIDNTT, *γέεννα*, 548.

24 Bauckham, “The Tongue Set on Fire by Hell(James 3:6),” 120, 은 “1세기 유대인과

내뿜는 근원으로 보는 것은 어색하다.

‘게엔나’가 등장하는 여러 성경 구절 중에 마태복음 23:33을 살펴보는 것은 유익하다. 왜냐하면, 마태복음 23:1-33은 야고보서 3:1-12와 몇 가지 점에서 유사하기 때문이다.²⁵ 첫째, 마태복음 23장에서 예수께서 무리와 제자들에게 ‘서기관과 바리새인들’과 관련하여 교훈하면서 “그들[서기관과 바리새인들]은 말만 하고 행하지 아니하며”(23:3), “...사람에게 랍비[선생]라 칭함을 받는 것을 좋아하느니라. 그러나 너희는 랍비라 칭함을 받지 말라 너희 선생은 하나요 너희는 다 형제니라”(23:7b-8), “또한 지도자라 칭함을 받지 말라 너희의 지도자는 한 분이시니 곧 그리스도시니라”(23:10)라고 말한다. 이는 야고보서 3:1에서 “내 형제들아 너희는...선생이 많이 되지 말라”고 한 것과 유사하다. 둘째, 마태복음 23장에서 서기관과 바리새인들을 반복해서 외식하는 자들로 묘사하는데(마 23:15, 23, 25, 27, 29), 이 또한 행함이 없는 믿음을 지적하는 야고보서 전체의 주제, 그리고 한 입으로 찬송과 저주를 행하는 것을 지적하는 야고보서 3:1-12의 말씀과도 유사하다. 셋째, 마태복음 23장에서 외식하는 서기관과 바리새인들에 대한 일곱 가지 화(禍)를 말하면서 마지막에 그들에 대한 ‘심판’(*xp* *ίσις*)을 선포한 것은 야고보서 3:1에서 선생들에 대해 더 큰 심판(*χρίμα*)이 있을 것이라고 말하는 것과 유사하다.²⁶ 넷째, 마태복음 23:33에서 심판의 장소로

기독교인들은 게엔나를 사단이 거하거나 악의 세력의 장소로 생각하지 않았다. 그곳은 오히려 마지막 심판 이후나 죽음 이후에 악한 자들이 벌을 받는 장소였다... 게엔나의 불은 항상 하나님의 심판 방편이나 이미지이다”라고 바르게 지적한다.

- 25** Martin, *James*, 108, 은 가르침의 책임을 맡는 것이 본질적으로 만만찮은 것이라는 사실은 널리 알려진 것이라고 지적하며 마태복음 23:1-13과 누가복음 20:47을 예로 든다. McCartney, *James*, 179, 는 야고보서 3:1은 마태복음 23:9-10의 예수님의 경교와 관련이 있다고 본다. McKnight, *James*, 273, 역시 야고보서 3:1은 마태복음 23장에서 서기관들과 바리새인들의 아는 것과 행하지 않는 것 모두를 비판할 때, 예수께서 지적하신 것과 같은 것이라고 지적한다. 그 외 마태복음과 야고보서의 병행(parallels)에 관해서는 M. H. Shepherd, Jr., “The Epistle of James and The Gospel of Matthew,” *JBL* 75(1956), 40-51을 참고하라.
- 26** Anthony J. Saldarini, “Delegitimation of Leaders in Matthew 23,” *CBQ* 54 (1992), 679,는 마태복음 23:32의 말씀과 이어지는 위협(36), 애통해하는 것(37-39), 그리고 감람산 종말 강회(24-25장) 모두는 앞서 제시한 모든 갈등의 최종 해결책으로서 종말의 심판을 선포한다고 말한다. John Nolland, *The Gospel of Matthew* NIGTC (Grand Rapids. Mich.: Eerdmans, 2005), 942-43, 는 마태복음 23:33이 앞서 말했던 화(禍)의 결론으로서, “너희가

계엔나를 언급한 것은 야고보서 3:6에서 혀를 불태울 심판의 장소로서 계엔나를 언급한 것과도 유사하다. 마태복음에 나타난 계엔나를 연구한 강대훈은 마태복음 23장에서 바리새인들과 서기관들이 심판을 받는 이유를 위선이라고 하면서, “이들에게 주어질 하나님의 최종 대답은 심판이며, 심판의 장소는 계헨나다(참조. 5:22, 29-30; 18:9)”라고 바르게 지적한다.²⁷

디벨리우스(M. Dibelius) 외 몇 명의 학자들은 사탄이 계엔나에 거주한다는 사실이 처음으로 언급된 것으로 보는 아브라함의 묵시록(*Apocalypse of Abraham*), 특히 14:5과 31:5을 근거로²⁸ 사탄이 악의 영역인 계엔나에 현재 거주하고 있으며, 야고보는 사람의 혀가 내뿜는 불의 근원을 추론하기 위해서 지옥의 불을 언급했다고 주장한다.²⁹ 그러나 이러한 주장에 대해서 보감은 아브라함의 묵시록 14:5과 31:5가 보여주는 분명한 시제는 현재가 아니라 미래인 것, 그리고 지옥에서 사탄이 악한 자들에 대한 처벌의 도구로 사용되는 것으로 묘사된 것은 전례가 없는 일이라고 지적한다. 그러면서 “그러나 이와 같은 흔치 않은 문장이라고 하더라도, 지옥에 아자젤이 존재하는 것은 분명 마지막 날의 미래이고, 그가 생산해내는 불은 죄인들의 처벌을 위한 것이지 이 땅의 악의 근원은 아니다”라고 바르게 말한다.³⁰ 이 외에도 보감은 랍비 문헌(Arak. 15b;

어떻게 지옥의 판결을 피하려느냐”라는 3:7의 “누가 너희를 가르쳐 임박한 진노를 피하라 하더냐”와 같은 말이지만 더 비관적인 표현이라고 한다. 그는 마태복음에 ‘심판’(12:41, 42), ‘심판의 날’(10:15; 11:22, 24; 12:36)과 같은 표현이 나타난다고 지적하면서, ‘지옥의 판결[심판]로부터’라는 표현은 심판의 유대적 표현이라고 한다(943, n.102). 참고. M. E. Taylor, “The Structure of James,” *CBQ* 68(2006), 696.

²⁷ 강대훈, “마태복음의 계엔나 연구,” 24-25.

²⁸ 아브라함의 묵시 14:5에서 천사가 아브라함에게 악한 영의 두목인 아자젤을 저주하라고 명한다 (“Say to him, ‘May you be the fire brand of the furnace of the earth! Go, Azazel, into the untrodden parts of the earth’”). 그리고 31:5는 역사의 마지막에 이스라엘의 적들에 대한 심판을 예언한다(“And those who followed after the idols and after their murders will rot in the womb of the Evil One—the belly of Azazel, and they will be burned by the fire of Azazel’s tongue”). 참고. <https://www.marquette.edu/maqom/kuliktranslation.html>. 2020.7.10. 접속.

²⁹ Dibelius, *James*, 198-99; Davids, *James*, 143; Martin, *James*, 116; McCartney, *James*, 190-91.

³⁰ Bauckham, “The Tongue Set on Fire by Hell(James 3:6),” 121.

b. Sanh. 52a; b. Shab. 104a)에서 나타나는 ‘게헨나의 왕자’(Prince of Gehenna)를 악의 세력으로 이해하는 것에 대해서,³¹ 이는 악의 세력이 아니라 하나님을 대신해서 지옥을 다스리는 천상의 존재로서의 하나님의 종(angelic servant of God)을 가리키는 것이라고 지적한다.³² 만약에 앞서 열거한 문서들에서 나타난 바와 같이 게헨나가 사탄이나 악의 세력이 거주하는 곳으로 묘사된다고 하더라도, 그 문서들이 구성된 연대가 대부분 1세기 후반이나 2세기이기 때문에 야고보서의 저자가 그것의 영향을 받았다고 볼 수 없다. 따라서 게헨나가 사탄의 거주지이거나 그가 그 곳에서 다스린다는 개념은 고대 유대 문헌에는 알려지지 않았다고 보는 것이 옳다.³³

IV. 문맥과 문법을 고려한 *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*의 해석

앞서(1.1. 야고보서 3:6의 번역과 해석의 난점) 언급했던 바와 같이 야고보서 3:6의 문장의 정확한 의미를 파악하기는 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 명확한 것은 본 구절이 ‘혀’에 대한 부정적인 역할을 이미지화시켜서 설명하고 있다는 것이다. 야고보서의 저자가 문장 내에서 그 이미지를 어떻게 설명하고 있는지를 살펴보면 분사구인 *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*의 의미를 추적할 수 있을 것이다. 야고보서 3:6의 문맥과 문법을 살피기 전에 먼저 학자들의 견해를 살펴보려고 한다.

1. *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*의 의미(학자들의 견해)

³¹ Laws, *James*, 152; Davids, *James*, 143.

³² Bauckham, “The Tongue Set on Fire by Hell(James 3:6),” 122, 은 또한 마태복음 23:15의 ‘지옥 자식’(υἱὸν γεέννης)을 사탄의 자식으로 보려는 시도에 대해서(참고. C. Leslie Mitton, *The Epistle of James* [London: Marshall, Morgan and Scott, 1966], 129), 이는 지옥으로 갈 수밖에 없는 자(someone destined for Gehenna)를 가리키는 표현이라고 바르게 지적한다.

³³ Bauckham, “The Tongue Set on Fire by Hell(James 3:6),” 122, 은 게헨나가 사탄의 거주지이거나 사탄이 그곳에서 다스린다는 생각은 2세기 이후에 서서히 기독교인들 사이에서 발전된 것으로 본다. 참고. J. A. MacCulloch, *The Harrowing of Hell* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1930), 227-34, 345-46.

야고보서 3:6의 *Φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*에 대한 학자들의 해석은 다음과 같다. 스투락(G. M. Stulac)은 자세한 설명을 하지는 않지만, 야고보서 3:6을 네 부분으로 나누고 저자인 야고보가 제어되지 않은 혀의 파괴적인 이미지를 점점 발전되는 형태로 묘사하고 있다고 본다.³⁴ 즉, 첫 번째 구(*ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*)는 불순한 혀 속에 있거나 혀가 만들어 내는 셀 수 없는 악에 대해서,³⁵ 두 번째 구(*ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα*)는 제어되지 않는 혀에 의해서 한 사람 전체가 더럽혀질 수 있음에 대한 경고, 세 번째 구(*καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως*)는 두 번째 것에 더해서 한 사람의 인생 전체가 더럽혀질 수 있다고 확장하고, 네 번째 구(*καὶ φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*)는 절정으로서 혀의 악의 근원이 결국은 지옥이라는 사실을 밝힌다고 본다.³⁶ 이와 비슷하게 리차드슨(K. A. Richardson)은 각 사람에게 불의의 세계의 원동력이 혀에 있다고 말하면서, 이러한 불의는 “한 사람의 모든 외적인 관계에까지 퍼져나간다”라고 말한다. 그는 계속해서 “악한 말에 의해서 한 번 왜곡된 자는 세상의 더 큰 악의 흐름의 한 부분이 된다. 이처럼 악한 말은 그것의 참 본질이 지옥 그 자체의 확장임을 증명하는 것이다”라고 주장한다.³⁷ 리차드슨은 작은 불인 혀가 큰 악의 흐름의 한 부분인 것(또한, 약 3:5의 작은 불꽃이 큰 나무를 태우는 것)처럼 그 불의 원인이 되는 것은 그것보다 더 큰 지옥이라고 보는 듯하다. 스투락과 같이 리차드슨도 야고보서 3:6 후반부에 나타나는 세 개의 분사구의 관계를, “부패한 말이 부패한 육체를 낳고, 부패한 육체는 인생 전체를 악한 길로 빠지게 하고, 그 악한 말의 파괴성은 지옥의 파괴성으로부터 나온다”라고 설명한다.³⁸ 이 두 견해의 공통적인 난점은 왜 *Φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*라는 문장이 혀가 가진 악의(혹은 파괴성의)

34 스투락은 ‘혀는 곧 불이요’ 이후에 이어지는 네 개의 구(phrase)에 나타나는 표현들이 혀의 파괴적 이미지를 점진적으로 묘사한다고 본다. 즉, 개역 개정 성경을 기준으로 네 개의 구를 나누면 ‘불의의 세계’, ‘우리 지체 중에서 온몸을 더럽히고’, ‘삶의 수레바퀴를 불사르나니’, ‘그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라’가 된다(Stulac, *James*, 125-26).

35 각주 9를 참고하라. 스투락은 ‘세계’라는 단어를 ‘많은 양’(a large quantity)을 함축하는 것으로 보는 듯하다.

36 Stulac, *James*, 126.

37 Richardson, *James*, 153-54.

38 Richardson, *James*, 154.

근원을 지옥으로 볼 수 있는 근거로 사용할 수 있는지에 대한 설명이 없다는 것이다. 또한, 리차드슨이 “부패한 육체가 인생 전체를 악한 길로 빠지게 한다”고 말했지만, 사실 야고보서 3:6의 세 개의 분사구의 주체는 혀이지 부패한 육체가 될 수는 없을 듯하다.³⁹

마틴(R. P. Martin) 역시 야고보서 3:6의 *Φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης*가 혀가 가진 악의 능력을 얻을 수 있는 근원을 밝히는 것으로 본다. 그는 ‘지옥’에 해당하는 표현인 *γέεννα*가 힌놈의 골짜기(Valley of Hinnom)를 지칭하며 이 장소는 악명 높은 곳으로 사탄이 있는 곳으로 여겨졌던 사실을 지적한다. 그뿐만 아니라 *γέεννα*는 마지막 심판의 장면으로 묘사되었을 뿐 아니라 이 계곡은 예루살렘의 남쪽 골짜기로서 다음 생의 심판 장소로 여겨졌다는 사실도 언급한다. 이러한 사실과 더불어 야고보서가 기록될 당시에는 불의의 세계의 근원이 사탄으로 여겨졌고 따라서 야고보가 제어되지 않는 혀가 뱉어내는 악의 배후에 사탄이 있다는 사실을 말하기 위해 *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης*라는 표현을 사용했다고 본다.⁴⁰ 마틴은 *γέεννα*라는 장소가 가지는 의미, 곧 이 장소가 심판과 관련되어 사용되었다는 것은 잘 지적하였다. 하지만 야고보가 이를 언급한 것은 그 이면에 있는 악의 세력과 혀가 가진 악의 근원이 같다는 사실을 말하기 위함이라고 하면서 *γέεννα*라는 장소가 주는 직접적인 의미를 희석시키는 듯하다. 만약 야고보가 3:6에서 혀가 가진 악의 근원이 사탄이라는 것을 말하기 원했다면 야고보서 2:19에서 ‘귀신들’을 언급하고 야고보서 4:7에서 ‘마귀’를 언급한 것같이 혀가 가진 악의 근원이 ‘사탄’이라고 직접 밝혔을 가능성이 더

39 스톨락은 혀 자체를 중심으로 해서 그것의 악한 영향력이 점점 더 커지는 것으로 묘사했다면, 리차드슨은 악한 혀가 육체를 악하게 되도록 영향을 미치고, 그 악한 육체가 인생 전체를 악한 길로 빠지게 하는 것으로 본다. 그러나 야고보서 3:6에서는 ‘혀’의 악함과 혀가 미치는 영향력 및 파괴성에 대해서 말하고 있다.

40 Martin, *James*, 116, 은 야고보서 3:6을 요약하면서 이 구절에서 야고보는 “혀를 신자들의 지체에 치명적인(사악한) 해를 끼칠 수 있는 악이라고 말하고, 이는 그것[혀]이 악한 자에게서 나왔기 때문이다”라고 한다. 마틴의 이러한 언급은 혀의 악함을 지적하는 의미에서는 맞겠지만 ‘혀’ 자체가 ‘악한 자’로부터 나왔다고 말하는 것은 적절하지 못한 듯하다. 왜냐하면, 야고보서 3:10에 “한 입에서 찬송과 저주가 나오는도다”라고 했기 때문이다. 즉, ‘혀’ 자체가 ‘악한 이(자)’로부터 왔다면, 그 입에서 ‘찬송’은 나오지 못할 것이다.

크다.

디벨리우스(Martin Dibelius)는 3:6의 구문과 의미를 논하면서 야고보서 3:5a가 앞선 구절의 비유를 설명하듯이 3:6이 3:5b의 비유를 설명한다고 본다.⁴¹ 그는 “불의의 세계라 혀는 우리 지체 중에서 온몸을 더럽히고”가 하나의 설명을 구성하며, 여기 포함된 이질적인 듯한 두 요소인 ‘불의의 세계’는 5b의 ‘나무’(forest; ὕλη)에 대한 설명이고, ‘우리 지체 중에서’는 혀가 몸 전체를 ‘더럽히는’ 정도를 나타낼 수도 있고, 이 두 요소가 함께 ‘더럽히는’에 해당하는 표현(σπιλοῦσα)을 설명할 수도 있다고 본다.⁴² 이어서 등장하는 ‘불사르나니’라는 표현은 인간의 존재 전체에 행사하는 ‘혀’의 영향력이 어떠한지를 묘사하는 것으로 본다. 이를 설명하면서 디벨리우스는 ‘불사르나니’(‘setting on fire’; φλογίζουσα)라는 표현으로부터 혀의 영향력의 근원이 사탄임을 추적할 수 있다고 주장한다. 그 이유는, 첫째, 이렇게 해석하는 것이 그 문장의 마지막 부분에서 같은 동사의 태를 바꾸어 사용한 언어 유희가 주는 의미이고,⁴³ 둘째, 여기서 말하는 ‘지옥의 불’은 세상의 심판 때에 주어질 불의 형벌이 될 수 없기 때문이다. 그는 야고보서의 저자가 지옥 불을 언급한 이유가 악의 영역으로부터 불을 이끌어 내려고 했기 때문이라고 한다. 그리고 그 지옥에는 사탄이 머물고 있기 때문이다.⁴⁴

41 어떤 이들은 구문 해석의 난해성을 이유로 약 3:6의 시작 부분인 *καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ· ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*(‘혀는 곧 불이요 불의의 세계라’)를 생략하기도 하지만, 디벨리우스는 제일 첫 표현(‘혀는 곧 불이요’)과 ‘불사르나니’와 ‘불에서 나느니라’라는 표현이 전체적으로 같은 주제를 전달한다고 보고 *καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ· ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*가 그 자리에 있어야 한다고 본다(Dibelius, *James*, 194-95를 보라).

42 두 요소가 하나로서 ‘더럽히는’에 해당하는 용어를 설명하는 것으로 볼 때, ‘세계’(the world)가 주어이고, ‘혀’(the tongue)는 동격이거나 이후에 삽입되었을 수도 있다고 본다. 이럴 경우 그 의미는 “그리고 그 불의의 세계가 우리 지체 중에 혀로(혀를 통해) 존재한다”가 된다(Dibelius, *James*, 195를 보라).

43 그는 야고보서의 저자가 ‘불사르나니’(setting on fire; φλογίζουσα)와 ‘지옥 불에서 나느니라’(being set on fire by Gehenna; φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης)가 같은 동사의 능동태와 수동태를 사용한 언어유희(wordplay)를 통해 대조를 이룬다고 옳게 지적한다(Dibelius, *James*, 198을 보라).

44 Dibelius, *James*, 198, 는 “사탄이 거기 머문다는 사실이 명백하게 아브라함의 묵시록(Apocalypse of Abraham)에 처음으로 기록되어 있다”라고 주장한다.

디벨리우스 역시 *Φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης*를 혀라는 불의 근원을 나타내는 것으로 해석하지만, 그의 주장은 설득력이 부족한 듯하다. 왜냐하면, 비록 그가 야고보서의 저자가 사용한 언어 유희는 잘 지적했다고 하더라도 그 언어 유희가 주는 의미를 정확히 설명하지 못했기 때문이다. 즉, 혀를 주체로 하여 ‘불사르다’(φλογίζω)에 해당하는 동사의 능동태 분사(φλογίζουσα)를 사용하여 그 혀가 ‘삶의 수레바퀴’(인생의 삶 전체)를 불사른다는 것은, 작은 혀가 인간의 삶 전체를 파괴한다는 의미일 것이다.⁴⁵ 만약 이것이 사실이라면, 혀를 주체로 하여 ‘불사르다’는 동사의 수동태 분사(φλογιζομένη)를 사용하면서 그 불사르는 주체가 지옥(ὑπὸ τῆς γέεννης)이라면, 이는 혀의 불이 지옥의 불의 영향을 받거나, 혀의 불의 근원이 지옥인 것을 설명하는 것이라기보다는, ‘혀’가 지옥 불에 의해서 태워지고 파괴되는 것을 의미할 것이다. 즉, 혀의 불이 태우는 것과 혀가 태움을 당하는 것이 대조를 이루는 것이다.⁴⁶ 둘째, 디벨리우스는 야고보서 3:6에서 언급된 ‘지옥 불’이 세상의 심판 때에 주어질 불의 형벌이 될 수 없다고 단언한다. 디벨리우스가 그렇게 주장한 근거가 문장에서 현재형 주동사에 현재 시제의 분사를 사용했기 때문인지, 아니면 다른 이유가 있는지 밝히지 않았기 때문에 정확히 알 수는 없다. 그러나 야고보서 3:6에서의 저자의 주장은 일반적인 사실 혹은 금언적 사실을 말하는 것이기 때문에 문장 내에서의 시제가 현재가 되어도 현재나 과거, 그리고 미래에도 적용될 수 있는 사실로 볼 수 있다. 따라서 야고보서 3:6에서 언급된 ‘지옥 불’은 미래적 심판의 불로 볼 수도 있다.⁴⁷

여러 학자와 마찬가지로 매카트니(D. G. McCartney)도 야고보서 3:6의

45 야고보서 3:5에서 ‘보라 얼마나 작은 불이 얼마나 많은 나무를 태우는가’라는 표현은, 단순히 작은 것의 큰 영향력을 넘어서 작은 것의 큰 파괴력을 의미할 것이다. 따라서 3:6에서 ‘삶의 수레바퀴를 불사르나니’라는 표현은 혀가 한 인생의 삶 전체를 파괴할 수 있다는 것을 의미한다.

46 디벨리우스는 고대 세속 문서(Plutarch나 Philo의 글)에서 불의 비유가 사용되었음을 지적하면서 이는 일반적으로 ‘열정의 본성과 그 위험성’(the nature and danger of the passions)을 지적하기 위해서 사용되었다고 주장한다. 그러나 그 본성의 위험성은 ‘불’이 모든 것을 태워버리는 것과 같은 ‘파괴성’을 포함하는 것을 볼 수 있다(Dibelius, *James*, 192-93. 각주 58, 59를 보라).

47 Martin, *James*, 116.

‘지옥 불’의 의미에 대해 논하면서 이 표현이 복음서에서 예수께서 ‘하나님의 심판 장소’를 말할 때 언급했다는 사실을 지적한다. 그러면서 그는 “지옥은 환유적 표현으로, 그것의 궁극적 거주자는 마귀 혹은 더 일반적으로는 악”이라고 말한다. 더 나아가서 그는 예수의 이러한 용어의 사용은 “지옥이 악의 운명이 아니라 근원을 나타내는 것”으로 사용된 가장 이른 예로 본다(마 5:22; 18:9).⁴⁸ 매카트니는 또한 야고보서 3:15에서 세속적 지혜가 귀신의 것이라고 말한 것은 곧 세속적 지혜의 근원이 귀신에게 있음을 지적하고, 이는 야고보서 3:6에서 세속적 말이 지옥에 의해서 불붙는 것과 같다고 한다.⁴⁹ 매카트니의 주장과 같이 야고보서에서 사용된 ‘지옥의 불’이 예수께서 사용하신 말씀과 동일하다고 하더라도, 이 표현이 사용된 마태복음 5장이나 18장의 문맥은 온전히 ‘심판’에 대한 것임을 주목해야 한다. 두 본문 모두에서 형제들을 대하는 데 있어서 실족하게 하거나 악한 말을 할 때, 그리고 스스로 자신을 범죄 하게 할 때 받게 될 심판에 대해서 말한다. 예수께서 이 두 본문을 통해 악의 근원이 ‘지옥 불’이라든지, 아니면 그 ‘지옥 불’ 안에 마귀(혹은 사탄)가 머물고 있다는 사실을 말하려는 것 같지는 않다. 또한, 야고보서 3:15에서 말하는 ‘땅 위의 지혜’가 ‘귀신의 것’이라는 표현은 그 지혜가 ‘귀신으로부터 영감을 받은’ 것을 의미할 수도 있지만 ‘귀신의 행동과 같은’ 것을 의미할 수도 있다. 즉, 땅으로부터의 지혜의 근원을 말할 수도 있고,⁵⁰ 땅으로부터의 지혜로 행사하는 인간의 행위가 귀신의 행위와 비슷하다는 것을 지적할 수도 있다.⁵¹

48 McCartney, *James*, 190-91.

49 McCartney, *James*, 191. 는 ‘세속적 말이 지옥에 의해 불붙는다’라는 표현에서 ‘불붙는다’라는 말의 의미를 심판의 의미로 보기보다는 근원을 나타내는 표현으로 보는 듯하다. 즉, 야고보서 3:15에서 “이러한 지혜는 위로부터 내려온 것이 아니요 땅 위의 것이요 정욕의 것이요 귀신의 것이니”을 근거로 세속적 지혜의 근원을 ‘귀신’으로 본 것과 같이 지옥을 세속적 말의 근원으로 보는 것이다.

50 McKnight, *James*, 307-308; Adamson, *James*, 152-53; Stulac, *James*, 136; Moo, *James*, 170-71; Blomberg and Kamell, *James*, 174.

51 Laws, *James*, 161-163; McCartney, *James*, 201; Martin, *James*, 132. 비교. Richardson, *James*, 166-67은 마태복음 16:16-23에서 베드로가 계시적인 말(revelatory word)을 함과 동시에 귀신적인 말(demonic word)을 하는 것을 예로 들면서, ‘귀신적’(demonic)이라는 것은 직접적으로 귀신적인 것을 의미하거나 아니면 하나님과 그의 성령에 대한 모든 인간의 대적을 아우르는 표현으로 본다. 즉, 사람이 하나님을 대적하는 것 자체도 그 대적의 근원이 ‘귀신적’인

앞서 제시한 학자들의 견해 외에도 조금씩 다르긴 하지만 비슷한 견해들이 많이 있고, 학자 대부분은 ‘그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라’(Φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης)로 번역된 것을 ‘혀라는 불’의 근원이 지옥 불이라는 것을 밝히기 위한 것이라고 본다. 그러나 앞서 논의하면서 밝힌 바와 같이 학자 대부분이 그렇게 해석하면서도 그것을 뒷받침할 만한 설명이나 근거를 제대로 제시하지 않은 듯하다. 그리고 본문에 나타난 표현인 ὑπὸ τῆς γέεννης라는 표현 자체가 가지고 있는 의미보다는 그 이면에 있을 법한 의미와 혀의 이미지를 연결시킨다. 즉, ‘지옥’에는 악의 대명사인 사탄이 머무는데 이는 ‘불의의 세계’로 표현된 혀와 연결되고, ‘지옥 불’의 이미지 또한 ‘불’로 묘사된 ‘혀’와 연결된다. 이 혀가 내뿜는 불, 곧 혀의 불이 지옥 불에 의해서 탄다는 말은 말 그대로 혀의 불이 지옥 불에 의해서 태워지고 있으므로 ‘혀의 불’ 또한 인생 전체를 태울 수 있다고 보는 듯하다. 이러한 학자들의 견해를 인지하고 야고보서 3:6의 문맥과 문법적 분석을 하려 한다.

2. 야고보서 3:6의 문맥을 고려한 분석

앞서 언급한 바와 같이 3:6이 구문론적으로 번역과 해석이 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 명확한 것은 본 구절에서 ‘혀’에 대해서 두 가지 이미지(‘불’과 ‘불의의 세계’)를 제시한다는 사실이다. 그러나 몇몇 학자들은 야고보서 3:6의 혀가 가진 이미지에 대해 논하면서 그것의 ‘더럽히는 이미지’에만 초점을 맞추는 듯하다. 야고보서 3:6의 전후 문맥이 혀가 가진 악한 영향력 즉, 혀의 더럽히는 이미지를 점점 더 확장해서 설명하는 것으로 본다.⁵² 심지어 ‘불사르나니’라는 표현을 ‘온몸을 더럽히고’의 병행으로 보면서 혀가 온몸을 더럽히는 것에서 존재 자체를 더럽히는 의미로 확장되는 것으로 본다.⁵³ 이러한 주장이 가능할 수도 있지만, ‘불과 같은 혀’의 태우는 이미지와 ‘불의의 세계인 혀’의 더럽히는 이미지는 엄연히 다른 것으로 보아야 한다. 어쩌면 야고보서의 저자는 혀의

것과 상관없이 ‘귀신적’이라는 말이다.

⁵² Dibelius, *James*, 193-98; McCartney, *James*, 188.

⁵³ McKnight, *James*, 284-85.

두 가지 다른 이미지를 통해서 혀가 가진 영향력이 얼마나 크고 악한지에 대해서 더 생생하게 설명하려고 했을 수도 있다.

‘불’의 이미지가 이미 3:5b에 나타난 것은 주목할 만하다. 왜냐하면, 야고보서의 저자는 3:3-5a에서 말(horse)을 제어하기 위한 목적으로 그 입에 물리는 작은 재갈, 큰 배를 운행하는 작은 키의 이미지를 사용한 후에 마지막으로 큰 숲을 태우는 작은 불의 이미지를 사용하여 작지만 큰 영향력을 행사하는 혀의 능력에 대해 묘사하고 있기 때문이다. 로스(S. Laws)는 야고보서 3:3의 ‘재갈’은 ‘통제’를 강조하고, 3:4의 ‘배의 키’ 이미지에는 통제의 의미가 남아 있으면서 작은 물체가 큰 것을 통제한다는 사실을 명확히 하고, 3:5b에서는 여전히 크고 작음의 대조를 강조하면서 이제는 통제의 개념에서 ‘파괴적 힘’(destructive power)의 개념으로 넘어가고 있다고 주장한다.⁵⁴ 맥나이트(S. McKnight) 역시 재갈과 말의 유비는 작은 것의 큰 영향력(great impact), 배와 키의 유비는 여기에 더해서 안내(guidance)를, 그리고 작은 불과 숲의 유비는 작은 것의 큰 영향력에 파괴(destructiveness)의 의미를 강조한다고 본다.⁵⁵ 로스나 맥나이트가 지적한 바와 같이 각각의 이미지나 유비를 이와같이 구분할 수 있는지는 의문이지만, 작은 불이 큰 숲을 태우는 이미지가 불의 파괴적인 힘(destructive power)을 강조한다고 지적한 것은 옳아 보인다. 스투락(G. M. Stulac)은 도끼의 이미지를 예로 들면서, 도끼 이미지는 작은 기구로 큰 숲을 파괴할 수 있다는 사실을 보여줄 수 있지만, 야고보서의 저자가 “[도끼와 같이] 독립된 파괴 행동이 아니라 퍼져나가는 파괴를 묘사하기로 했다”라고 바르게 말한다.⁵⁶ 이 외에도 많은 학자가 ‘불’의 이미지를 통제할 수 없으면서도 파괴적인 혀의 역할에 관해서 설명하는 것으로 보는 것은 타당해 보인다.⁵⁷

⁵⁴ Laws, *James*, 148.

⁵⁵ McKnight, *James*, 280.

⁵⁶ Stulac, *James*, 124, 은 계속해서 “도끼는 한 번에 나무 하나를 파괴하지만, 혀는 하나의 악한 행위로부터 파괴를 시작해서 원래의 행동 이상으로 퍼져나간다”라고 한다.

⁵⁷ Blomberg and Kamell, *James*, 156-57; Martin, *James*, 113; McKnight, *James*, 184-85; Laws, *James*, 148-49; Davids, *James*, 144. 비교. Dibelius, *James*, 191-95는 이 불의 이미지가 ‘통제할 수 없는 열정’을 의미하는 것으로 본다.

야고보서 3:6에서 불의 파괴적 능력을 묘사하기 위해 문장의 마지막 두 분사에 반복해서 사용된 동사 ‘불사르다’(φλογίζω)는 본 구절 외에는 신약성경에 나타나지 않는다. 그러나 칠십인역(LXX; 출애굽기 9:24; 민수기 21:14; 시편 96:3; 다니엘[TH] 3:94)과 외경(마카베오 1서 3:5; 집회서 3:30), 그리고 위경(솔로몬의 시편 12:3)에 나타난다.⁵⁸ 출애굽기 9:24에서는 하나님께서 애굽에 우박을 내리실 때 함께 내린 ‘번쩍이는 불’(불덩이; τὸ πῦρ φλογίζον)을 표현하기 위해서 분사가 사용되었다. 시편 97:3(“불이 그의 앞에서 나와 사방의 대적들을 불사르시는도다”)에서는 불이 대적을 불사르는 것을 묘사하기 위해서 현재 능동태 동사(φλογιέ)가 사용되었다. 다니엘(Th) 3:94(단 3:27; “총독과 지사와 행정관과 왕의 모사들이 모여 이 사람들을 본즉 불이 능히 그들의 몸을 해하지 못하였고 머리털도 그을리지 아니하였고 겉옷 빛도 변하지 아니하였고 불탄 냄새도 없었더라”)에서는 머리털이 불에 그을리지 않은 것을 묘사하기 위해서 부정과거 수동태 동사(ἐφλογίσθη)가 사용되었다. 마카베오 1서 3:5(“그는 범법자들을 뒤쫓아 가 잡아내고, 자기 민족을 괴롭힌 자를 태워 죽였다”)은 마카비라고 불리는 유다가 그의 백성을 괴롭히는 자들을 불태우는 장면을 묘사하기 위해서 부정과거 동사(ἐφλόγισεν)가 사용되었다. 집회서 3:30(“물은 타고르는

58 민수기 21:14의 히브리어 *הַפּוֹטִים*를 헬라어 플로기조(ἐφλόγισεν [Num 21:14 BGT])로 번역한 문제는 칠십인 역에서 본문 이해를 잘 못 하고 번역한 듯하다. “여호와와 전쟁기”를 “여호와께서 수파와 전쟁하셨다(즉 와하브를 불로 태우셨다)”로 이해한 듯하지만, 동사형도 맞지 않고 다음에 나오는 나할림-아르논과 어울리지 않는다. 만약 그러기 위해서는 날함-베나할림 아르논으로 해야 한다. 마소라 본문은 “여호와와 전쟁기”라고 바로 이해했고 그다음에 나오는 ‘에트’로 인도되는 두 개의 목적어(수파와 와하브와 아르논 골짜기를)와도 잘 어울린다. 칠십인역이 오해한 것은 ‘베-수파’인데 이것을 ‘수파에 있는’으로 해석해야 하지만 알 수 없는 이유로 ‘불로 태우다/불 지르다’로 번역한다. 오해의 이유는 아마도 ‘수파’(פּוֹטִים)를 ‘스레파’(סֶרֶפָה)로 잘못 읽었을 수 있다. 이 경우는 가운데 글자 히브리어의 ‘와우’와 ‘레이쉬’를 혼동한 경우이다. ‘스레파’(firing, 태움)는 *פ*(신)으로 시작하지만, 발음상으로 *ר*(사맥)과 같아서 생겨난 문제라고 할 수 있다. 괴팅겐(BHS) f.n.에서 칠십인역 번역자가 혹시 פּוֹטִים(사파프)로 이해했을 가능성이 있다고 하지만, 그러면 그것은 아랍어의 *incendere*, ‘계곡’으로 번역했어야만 할 것이다. 가장 가능성 큰 것은 위에서 언급한 바브와 레이쉬의 혼동일 수가 있고, 또는 모르는 단어를 의도적으로 자기가 아는 단어로 연관 지어 번역했을 가능성이 있다. 칠십인역 번역자가 모르는 단어일 때에 고의적으로 그렇게 번역할 때도 많다. 문맥적으로 적절하게 자기가 아는 단어와 연관해서 그렇게 읽는 것이다(2020년 4월 3일 문자로 주고받은 김하연 박사와의 내용 중).

불을 끄고 자선은 죄를 없앤다”)에서는 타오르는 불을 묘사하기 위해서 현재 분사(φλογιζόμενον)가 사용되었다. 솔로몬의 시편 12:3(“ His visit [happens] to set homes on fire with a false tongue, to cut down trees of joy which inflames the lawless ones, to destroy homes by a war of slanderous lips”)은 무법한 자를 태우는 기쁨의 나무를 묘사할 때 사용되었다. 이상에서 보는 바와 같이 ‘불사르다’(φλογίζω)는 동사는 대부분 태우거나 태워서 멸하는 것을 묘사하기 위해서 사용된, 불의 파괴적 이미지를 나타내기 위해 사용되었다.

불의 이미지가 혐의 파괴적인 이미지를 전달하기 위해 사용되었다면, ‘불의의 세계’는 혐의 악한(더럽히는) 영향력을 묘사하기 위해 사용된 듯하다. 야고보서 3:6에 “혐의는 우리 지체 중에서 온몸을 더럽히고”라 하면서 ‘더럽히다’(σπιλώω)는 동사를 사용한다. 이 표현은 영어 번역본에서 ‘stain’(‘더럽히다’, ‘얼룩지게 하다’; ESV, NRSV) 또는 ‘defile’(‘더럽히다’; KJV, NASB), ‘corrupt’(‘부패하게 만들다’, ‘오염[변질]시키다’; NIV, NLT) 등으로 번역된다. 이 표현은 지혜서 15:4에서(“우리는 인간이 만들어낸 간교한 작품이나 화공의 부질없는 노력의 산물이나 혹은 여러 가지 색깔을 해놓은 조각상[εἶδος σπιλωθὲν χρώμασιν] 따위에 미혹되지 않았다”) 문자적 의미 그대로 사용되어 ‘색칠되다’ 혹은 ‘착색되다’로 번역된다. 유다서 1:23(“그 육체로 더럽힌 옷”[τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα])에서는 분사로 사용되어 비유적 의미를 전달하는데, 흥미롭게도 영어 번역본에서 이 분사(ἐσπιλωμένον)는 ‘stained’(‘더럽힌’, ESV), ‘spotted’(‘얼룩진’, KJV), ‘polluted’(‘오염된’, NASB), ‘contaminate’(‘오염시키는’, NLT), ‘defiled’(‘더럽혀진’, NRSV)등으로 번역되었다. 이러한 예들을 볼 때, 동사 σπιλόω가 문자적인 의미로 사용될 때나 비유적 의미로 사용될 때 모두 ‘파괴적 의미’를 전달하는 것 같지는 않다. 3:6a에 나타난 ‘불의의 세계’(ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας)라는 표현 중에서 ‘불의의’에 해당하는 속격 τῆς ἀδικίας를 서술적 속격(descriptive genitive)으로 볼 때, 야고보서의 저자가 말하는 ‘세계’는 ‘불의’하고,⁵⁹ 따라서 그 ‘불의한 세계’인 ‘혐’는 지체 중에 거하면서 ‘온몸’(ὅλον τὸ

σῶμα)을 불의하도록 더럽히는 것이다.

앞서 지적한 바와 같이 야고보서 3장은 심판의 문맥에서 보아야 한다. 야고보서의 저자는 2:12에서 “너희는 자유의 율법대로 심판받을 자처럼 말도 하고 행하기도 하라”고 하면서 수신자들에게 마지막 때의 심판을 염두에 두고 공흠을 행하라고 한다. 저자가 그와 같이 말하는 이유는 공흠이 심판을 이기기 때문이다(2:13). 테일러는 이처럼 말하는 것과 심판에 대한 것이 3:1-12에서 확장된다고 바르게 주장한다.⁶⁰ 그래서 저자는 3:1을 시작하면서 “선생 된 우리가 더 큰 심판을 받을 줄 알고 선생이 많이 되지 말라”고 명하는 것이다. 본문에서는 설명하지 않지만, 선생이 더 크고 엄격한 심판을 받는 것은 그만큼 공동체 내에서 맡은 역할이나 영향력이 크기 때문일 것이다. 만약 그것이 사실이라면, 지체 중에서 큰 역할을 감당하는 혀 또한 더 큰 심판을 받을 것이다.⁶¹ 특히, 3:6에서는 불의의 세계인 혀가 온몸을 더럽히고, 불인 혀가 삶의 수레바퀴를

59 Moo, *James*, 159, 는 여기서 사용된 ‘세계’(κόσμος)라는 단어가 야고보서의 다른 구절에서 나타난 경우(1:27; 4:4[2회])와 같은 의미로 보면서, ‘불의의 세계’(ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας)는 “타락하고, 거역하며, 죄악이 가득한 세계체계(world system)”를 가리킨다고 본다. Blomberg and Kamell, *James*, 157도 보라.

60 Taylor, “The Structure of James,” 696-97, 는 말과 심판에 관한 것이 3:1-12에서 확장되는 것과 관련하여, “첫째, 3:1에서 심판의 문맥이 명확히 표현되어있다. 여기서 선생은 더욱 엄격한 심판에 임하게 될 것이라고 한다. 둘째, 3:2의 ‘실수하다’(πταίω)는 동사의 사용은 2:8-11을 암시하고, 여기서 실수하는 것은 율법을 지키는 것과 관련이 있다. 셋째, 3:1-12에서는 2:2-4와 2:15-16의 설명에 내재하는 말과 행동의 문제를 분리할 수 없다는 사실을 발전시킨다. 누군가가 말하는 것은 그의 성격을 반영하고 그의 행동으로 해결된다. 넷째, 2:12-13에서 시작된 인클루지오를 닫는 단락인 4:11-12는 서로에 대해서 적대적으로 말하는 것이 그 공동체 안에서 주목해야 할 주된 문제임과 동시에 이 공동체가 하나님의 율법을 어기는 구체적인 방식이었음을 명확히 한다. 따라서 혀의 파괴적인 힘에 대한 확장된 내용이 이 강화에서 중요한 역할을 차지하는 것은 놀라운 일이 아니다”라고 바르게 주장한다.

61 몸의 특정한 부분이 죄를 지었을 때, 그 부분이 벌을 받는 것은 여러 유대 문헌에서 볼 수 있다. 예를 들면 민수기 주석서 시프레(Sifre to Numbers) XVIII:I.1.T에 “the limb with which she began to commit the transgression-from there the punishment begins”라고 기록한다(Jacob Neusner, *Theological Dictionary of Rabbinic Judaism: Part Two: Making Connections and Building Constructions* [Lanham: University Press of America, 2005], 113). 그리고 b.Ket. 5a에 “Let not your ears hear idle words, because they are burnt first of the organs”라고 기록한다(Marcuss van Loopik, *The Ways of the Sages and the Way of the World* [Leiden: Brill, 1991], 260).

불사른다고 했다. 앞서 논의한 바와 같이 ‘불사르다’(φλογίζω)는 동사가 불의 파괴적 이미지를 나타낸다면, 불인 혀가 삶의 수레바퀴를 불사르는 것(능동태 분사[φλογίζουσαι]은 인생 전체를 파괴하는 것을 말하고 이어서 수동태 분사[φλογιζόμενη]를 사용하여 혀가 불탄다고 한 것은 그 혀 역시 불살라지는 것을 의미할 것이다. 그리고 그 혀를 불태우는 주체는 종말적 심판의 장소인 게엔나(ὕπὸ τῆς γεέννης)이다. 이는 혀가 종말적 심판의 장소인 게엔나에서 심판을 받는 것을 의미한다.

야고보서 3:6의 마지막 두 문장을 종말적 심판, 곧 종말적 *ius talionis*에 관한 보편적 예로 보는 보감의 주장은 옳다. 즉, 형벌(punishment)은 범죄(crime)에 적합하다는 것이다. 이는 앞서 밝힌 바와 같이 삶의 수레바퀴를 불태우는(φλογίζουσα) 죄를 저지른 혀 그 자체가 게엔나에 의해서 불태워지는(φλογιζόμενη) 형벌을 받는 것은 당연하다는 말이다. 보감은 이와 같은 죄와 형벌 간의 언어적 상호관련성은 범죄의 대상(τῆς γενέσεως)과 심판의 대리자(τῆς γεέννης)를 나란히 배열한 언어 유희로 더 강화된다고 한다.⁶² 죄와 형벌 간의 언어적 상호관련성을 통해서 표현되는 종말적 *ius talionis*의 예는 야고보서 외에 여러 성경에서도 찾아볼 수 있다. 대표적으로 마가복음 8:38에 “누구든지 이 음란하고 죄 많은 세대에서 나와 내 말을 부끄러워하면(ἐπαισχυθῆ) 인자도 아버지의 영광으로 거룩한 천사들과 함께 올 때에 그 사람을 부끄러워하리라(ἐπαισχυθήσεται)”, 고린도전서 3:17에 “누구든지 하나님의 성전을 더럽히면(φθείρει) 하나님이 그 사람을 멸하시리라(φθερεῖ)”, 유다서 6에 “또 자기 지위를 지키지(τηρήσαντας) 아니하고 자기 처소를 떠난 천사들을 큰 날의 심판까지 영원한 결박으로 흑암에 가두셨으며(τετήρηκεν)”, 요한계시록 11:18에 “...주의 이름을 경외하는 자들에게 상주시며 또 땅을 망하게 하는(διαφθεῖραι) 자들을 멸망시키실(διαφθεironτας) 때로소이다 하더라”와 같은 것을 들 수 있다. 심지어 야고보서에서도 부정적(2:13; “금홍[ἐλεος]을 행하지 아니하는 자에게는 금홍 없는[ἀνέλεος] 심판이 있으리라...”), 그리고 긍정적 종말적 *ius talionis*(3:18; “화평하게[εἰρήνην]

62 Bauckham, “The Tongue Set on Fire by Hell(James 3:6),” 123.

하는 자들은 화평[εἰρήνη]으로 심어 의의 열매를 거두느니라”)를 찾아볼 수 있다.⁶³

야고보서 3:7-12에서 계속해서 심판받을 수밖에 없는 혀의 악함에 관해서 설명한다. 먼저 3:7은 *γάρ*로 시작하면서 앞서 설명한바, 혀가 작지만 불의의 세계로서 온몸을 더럽히고 불로서 인생 전체를 태워버릴 뿐 아니라 그 자신도 지옥에서 심판을 받을 수밖에 없는 이유를 설명한다. 3:7에서 저자는 여러 종류의 짐승과 새와 벌레와 바다의 생물은 사람에게 의해서 길들여져 왔다고 묘사한다.⁶⁴ 그러나 그와 같이 대단한 사람 중에 혀를 길들일 수 있는 사람은 아무도 없다(3:8a). 그 혀는 “쉬지 아니하는 악이요 죽이는 독이 가득”하다(3:8b). 주목할 만한 사실은 3:7-8의 묘사가 하나님의 창조기사와 인간의 타락 상황을 상기시킨다는 사실이다.⁶⁵ 하나님께서 인간을 창조하시고 “바다로 바다의 물고기와 하늘의 새와 가축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게” 하셨다(창 1:26. 참고. 창 1:28). 그리고 앞서 제시된 모든 생물은 인간을 두려워하고 무서워할 것이라고 했다(창:9:2). 야고보서 3:7은 이 하나님의 약속 말씀을 확증한다. 그러나 3:8에서 묘사된 ‘쉬지 아니하는 악이요 죽이는 독이 가득한 혀’는 사람의 다스림을 거부하고 오히려 지체 중에서 온몸을 더럽히고 사람의 일생을, 그리고 교회를 파괴한다(3:6).⁶⁶ 이와 같은 혀에 대한 묘사는 평화롭던 에덴동산을 악으로 몰들게 했던 마귀의 유혹을 상기시킨다. 확실히 블룸버그와 카멜은 “죽음을 가져다주는 독의 이미지는, 특히 혀가 생명을 주는 음식과 음료

63 종말적 *ius talionis*와 관련된 더 많은 예는 Bauckham, “The Tongue Set on Fire by Hell(James 3:6),” 123-24를 보라.

64 저자는 3:7에서 ‘길들이다’(tame) 또는 ‘다스리다’(subdue)라는 의미의 동사 *δαμάζω*의 현재 수동태 직설법(*δαμάζεται*)과 완료 수동태 직설법(*δεδάμασται*)을 연속으로 사용하여 과거로부터 지금까지 모든 종류의 짐승이 사람에게 의해서 길들여지지 않은 때가 없음을 강조한다. 사람은 현재에도 여전히 모든 짐승을 길들일 수 있을 만큼 위대하다. 참고. Moo, *James*, 126; Martin, *James*, 117.

65 McCartney, *James*, 191-92; McKnight, *James*, 287-90; Martin, *James*, 116-18; Blomberg and Kamell, *James*, 159-60.

66 McCartney, *James*, 192, 는 쉬지 아니하는 악이요 죽이는 독이 가득한 혀가 내뿜는 말은 단순히 사람의 몸을 죽일 뿐 아니라 사람의 영혼, 그리고 심지어 교회까지 죽인다고 바르게 지적한다. 참고. McKnight, *James*, 289.

를 맞보는 데 주로 사용된다는 점을 고려하면 극적이다. 그 은유는 공격할 태세를 갖춘 뱀의 모습, 그보다 더 에덴동산에서 이브에게 했던 파괴적이면서도 기만적인 뱀의 말을 암시하는데, 그것이 낙원을 오염시켰다”라고 바르게 지적한다.⁶⁷

창세기 기사에 대한 암시는 3:9에서도 나타난다. 저자는 “이것[혜]으로 우리가 주 아버지를 찬송하고 또 이것으로 하나님의 형상대로 지음을 받은 사람을 저주하나니”라고 한다. 3:7-8을 염두에 두고 볼 때, 3:9에서 ‘하나님의 형상대로’(καθ’ ὁμοίωσιν θεοῦ)라는 표현을 사용한 것은 다분히 의도적이라고 볼 수 있다.⁶⁸ 왜냐하면, 앞서 야고보서 3:7에서 하나님의 형상을 따라 지음을 받은 인간이 모든 생물을 다스려 왔다는 언급을 통해 창세기 1:26을 상기시키기 때문이다. 그러나 어느 사람에게도 길들여지지 않는, 쉬지 아니하는 악이요 죽이는 독이 가득한 혀는 하나님을 찬송함과 동시에 하나님의 형상대로 지음을 받은 사람을 저주한다. 더 깊은 논의가 필요하겠지만, 야고보서 3:7-9은 하나님의 창조세계, 하나님의 형상으로 지음 받은 인간, 그리고 타락을 부추겼던 마귀를 연상시킨다.⁶⁹ 야고보서의 저자가 이와 같은 암시를 한 것은 분명 마귀와 그의 하수, 그리고 저주받은 자들을 위해서 준비된 영원한 불인 계엔나(3:6)를 염두에 두고 있었기 때문일 것이다.⁷⁰ 즉, 앞서 3:7 이하는 그 이전의 언급에 대한 이유를 설명한다고 한 것과 같이 3:7-9는 삶의 수레바퀴를 불사르는 혀도 계엔나에 의해서 심판받을 수밖에 없는 이유를 설명하는 것이다. 3:12b의 결론

67 Blomberg and Kamell, *James*, 160. 참고. Mayor, *The Epistle of James*, 117. 비교. Martin, *James*, 118, 은 혀의 사악한 능력을 묘사하는 것은 당시 매우 일반적인 표현이었다고 주장한다. 대표적으로 *Sibyl Frag.* 3:32-33에서 θανατηφόρος ἴσος를 발견할 수 있는데, 우상숭배에 대한 심판에서 “속인수로 아무 생각이 없는 자들의 리더가 된 신들이 있는데, 그것들의 입으로부터 치명적인 독을 쏟아낸다”라고 한다.

68 McCartney, *James*, 192, 는 ‘형상’(ὁμοίωσις)이라는 표현이 신약성경에서는 야고보서 3:9에서만 나타나고 칠십인 역에서도 드물게 나타나는 것으로 창세기 1:26을 암시하는, 거의 확실히 의도적 사용이라고 바르게 주장한다. McKnight, *James*, 293-94도 보라.

69 본 논의는 단순히 야고보서와 창세기의 연관성에 대한 것을 지적하기 위한 것이기에 더 구체적인 논의는 생략한다.

70 참고. NIDNTT, γέεννα, 548.

적이면서도 요약적인 언급(“이와같이 잔물이 단물을 내지 못하느니라”)에서 볼 수 있는 바와 같이 혀는 단물을 내지 못하기 때문에 결국 심판을 받을 수밖에 없다. 다시 말해서 3:2에서 “만일 말에 실수가 없는 자라면 곧 온전한 사람이라 능히 온몸도 굴레 씌우리라”라고 가정했지만 결국 아무도 온전한 사람이 없다는 것이다.⁷¹

3. 야고보서 3:6의 문법을 고려한 분석

앞서 살펴본 바와 같이 야고보서 3:6이 구문론적으로 복잡하고 번역하기 어려운 문장이지만, 그럼에도 불구하고 분명한 것은 혀와 관련하여 두 개의 이미지(‘불’과 ‘불의의 세계’)를 사용한 것이라고 했다. 그리고 저자는 3:6에서 혀의 두 이미지가 가지는 특징과 관계된 두 개의 동사(‘불사르다’와 ‘더럽히다’)를 사용하여 그 혀가 어떻게 한 사람의 몸 전체에 영향을 미치는지 묘사한다. 야고보서 3:6의 문장(*καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ· ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὄλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*)에서 볼 수 있는 바와 같이 먼저 혀가 ‘불’(ἡ γλῶσσα πῦρ)이고 ‘불의의 세계’(ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας)라고 묘사한다. ‘불의의 세계’라는 표현 뒤에 다시 ‘혀’(ἡ γλῶσσα)라는 주격 명사가 사용되었고 이어서 ‘위치하다’(καθίσταται)는 3인칭 단수 현재 중간태 직설법인 주동사가 등장한다.⁷² 문장의 구조가 어떻게 되었든지, 여기서 주어는 분명히 첫 번째 문장과 두 번째 문장에서 두 번이나 반복해서 나타나는 ‘혀’(ἡ γλῶσσα)이다.

71 야고보서 3:1-12에서 철저하게 혀의 부정적인 면을 부각하는 이유는 아마도 인간의 힘으로는 불가능함을 나타내기 위함일 것이다. 따라서 사람은 하늘로부터 오는 지혜가 필요하다. 이어지는 3:13-18에서 위로부터 내려온 지혜와 땅 위의 것을 대조하면서 “마음속에 시기와 다툼이 있으면 자랑하지 말라 진리를 거슬러 거짓말하지 말라”(3:14)고 한 이후에 이러한 것은 “땅 위의 것이요 정욕의 것이요 귀신의 것”(3:15)이라고 한 것은 흥미롭다. 특히 ‘귀신의 것’(δαίμονιάδης)이라는 표현은 앞서 “혀도 계엔나에 의해서 불살라질 것이다”라고 말한 3:6과 연관이 있다. 확실히 블룸버그와 카멜은 “이 용어[δαίμονιάδης]는 혀가 ‘지옥에 의해 불탄다’라고 한 3:6의 진단을 상기시키고 ‘마귀를 대적하라’라고 한 4:7의 경고를 내다본다”라고 바르게 말한다(Blomberg and Kamell, *James*, 174. 참고. McKnight, *James*, 307-8).

72 3:6에서 사용된 동사 *καθίσταται*의 의미와 관련해서는 앞서 이미 논했지만, 중간태 직설법으로 보면서 혀가 스스로에게 ‘불’과 ‘불의의 세계’의 역할을 하도록 한 것으로 보거나, 단순히 문자적인 의미 그대로 ‘위치하다’로 보아도 될듯하다. 참고. 각주 12-15.

그리고 저자는 비유적 표현을 사용하여 그 혀가 ‘불’과 같고 ‘불의의 세계’와 같다고 묘사한다.

이어지는 문장에서 세 개의 분사구가 나타난다. 첫 번째 것에는 동사 ‘더럽히다’(σπιλώω)의 현재 능동태 분사(σπιλοῦσα)가 사용되었다. 그리고 이어지는 두 번째와 세 번째 분사구에는 ‘불사르다’(φλογίζω)는 동사의 분사가 반복해서 사용된다. 두 번째 분사구에는 현재 능동태 분사(φλογίζουσα)가 사용되었고 세 번째 것에는 현재 수동태 분사(φλογιζομένη)가 사용되었다. 문장구조로 보았을 때 ‘혀’ - ‘불’ - ‘불의의 세계’ - ‘혀’ - ‘위치하다’ - ‘더럽히다’ - ‘불사르다’ - ‘불살라지다’는 순서로 되어있다. 저자는 먼저 혀에 대한 비유적 표현인 ‘불’과 ‘불의의 세계’를 사용하여 그와 같은 혀가 지체 중에 있다(‘위치하다’)고 언급한다. 그런 후에 앞서 혀를 묘사한 두 개의 표현 중에서 두 번째 것인 ‘불의의 세계’가 가진 악한 영향력을 묘사하는 동사 ‘더럽히다’가 먼저 나타난다. 이는 어쩌면 서술의 편의상 역으로 ‘불의의 세계’의 특성을 묘사하는 동사를 먼저 사용한 듯하다. 그런 후에 ‘불’의 파괴적인 영향력을 묘사하는 ‘불사르다’는 동사를 사용했다. 이처럼 볼 때 많은 학자가 지적하듯이 비록 3:6의 구문론적 설명과 번역이 쉽지 않지만, 이 문장에서 제시된 혀의 이미지와 그 이미지를 특징짓는 두 개의 동사를 통해서 저자가 전달하고자 하는 의미가 무엇인지 파악하는 것은 어렵지 않다. 즉, 혀는 몸의 작은 지체지만 불과 같이 파괴하는 능력이 있을 뿐만 아니라 불의의 세계와 같이 온몸을 악으로 더럽힐 수 있는 능력이 있다는 것이다. 저자는 이처럼 이 두 가지 이미지를 사용하여 작은 혀의 큰 능력을 더 강조하고자 했을 것이다.

위에서 언급한 야고보서 3:6의 문장 구조를 다음과 같이 도표로 나타낼 수 있을 듯하다.

καὶ ἡ γλῶσσα
πῦρ·

(주어: 혀)
(보어: 불)

ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας (보어: 불의의 세계)
 ἢ γλώσσα (주어: 혀)
 καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, (주동사)
 ἡ σπιλοῦσα ὄλον τὸ σῶμα
 (분사구 1-불의의 세계인 혀:몸을 더럽힘)
 καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως
 (분사구 2-불인 혀:인생을 불태움)
 καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης
 (분사구 3-불인 혀: 게엔나에 의해 불탐)

앞서 마지막 분사 두 개는 ‘불사르다’(φλογίζω)는 동사의 현재 능동태 분사(φλογίζουσα)와 현재 수동태 분사(φλογιζομένη)가 사용되었다고 했다. 그리고 혀를 ‘불’의 이미지로 묘사한 것은 그 혀의 파괴적인 능력을 나타낸다고 했다. 따라서 ‘불사르다’(φλογίζω)의 능동태 분사를 사용하여 혀가 삶의 수레바퀴를 불사르다고 묘사한 것은 혀가 주체가 되어서 한 사람의 인생 전체를 파괴한다는 의미이다. 만약 그렇다면 혀를 주어로 하여 앞서 사용된 ‘불사르다’(φλογίζω)의 수동태 분사형이 사용된 마지막 문장(φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης)을 개역 개정 성경에서처럼 “그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라”로 번역하는 것은 어색하다.⁷³ 오히려 “[혀가] 게엔나에 의해서 불태워진다[불태워질 것이다]”로 번역해야 한다.⁷⁴ 그리고 이는 말 그대로 혀가 게엔나에 의해서 불살라지는, 완전히 파괴되는 것을 의미한다. 대부분의 영어 번역본처럼 혀가 게엔나에 의해서 불태워진다고 번역은 하면서, 혀가 내뿜는 불의 근원이 게엔나임을 밝히는 것으로 해석하는 것도 어색하다. 만약에 이와같이 해석을 한다면 “[혀가] 삶의 수레바퀴를 불사르

73 개역 개정 성경에서는 ‘지옥 불’로 번역했지만, 원어에서는 단순히 ‘게엔나’(γεέννης)만 사용되었다. 이 용어는 신약성경에서 대부분 ‘지옥’으로 번역된다(마 5:29, 30; 10:28; 23:15; 23:33; 막 9:45, 47; 눅 12:5). 몇 군데에서 ‘지옥불’로 번역된 곳이 있는데, 그때는 반드시 ‘불’에 해당하는 표현(πῦρ)이 나타나야 한다(참고. 마 5:22; 18:9; 막 9:43).

74 ‘불태워진다’(φλογιζομένη)는 분사는 현재형이지만 미래적인 의미가 있는 것으로 볼 수 있다. 신약성경에서 미래 분사는 잘 사용되지 않는다. Bauckham, “The Tongue Set on Fire by Hell(James 3:6),” 123, n. 20을 보라.

나니”라는 문장 역시 다르게 해석되어야 한다. 즉, ‘삶의 수레바퀴’를 주어로 해서 수동태 문장을 만들었을 때 “삶의 수레바퀴가 [혀에 의해서] 불살라진다”로 번역되지만, 그 의미는 인생 전체를 지칭하는 삶의 수레바퀴가 내뿜는 불의 근원이 혀임을 밝히는 것으로 해석해야 한다.⁷⁵ 그러나 본문 어디에도 ‘사르다’는 동사를 혀가 내뿜는 불의 근원을 나타내는 것으로 볼 수 있도록 하는 근거가 없다.

V. 나가는 말

이상에서 논의한 바와 같이 *φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*는 보편적으로 혀가 내뿜는 불의 근원이 ‘게엔나’(γέεννα), 곧 지옥의 불인 것을 나타내는 표현으로 보는 견해가 지배적이다. 그러나 고대의 유대 문헌에서 게엔나는 사탄이나 악의 세력이 현재 머물고 있는 장소나 지상 세계에 악한 능력을 제공하는 근원으로 이해되지 않는다. 오히려 게엔나는 미래의 심판 장소로서, 사탄 또한 그곳에서 심판을 받을 존재로 여겨진다. 야고보서 3:6의 전후 문맥을 보았을 때, 저자는 작은 혀의 큰 능력을 강조하기 위해서 더럽히는 이미지와 파괴적인 이미지를 사용한다. 즉, 혀는 불의의 세계로서 온몸을 더럽힐 뿐 아니라 불로서 삶의 수레바퀴를 불태울 수 있는 존재로 묘사된다. 이와 같은 혀는 3:1-12에서 제시하는 심판의 문맥에서 보았을 때, 공동체에 큰 영향력을 미치는 선생이 더 큰 심판을 받는 것처럼(3:1), 지체 중에서 온몸을 더럽히고 삶의 수레바퀴를 불태우는 것에 대한 심판으로서 종말에 게엔나에 의해서 불태워질 것이다(3:6). 이는 3:6의 마지막 문장(*φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*)의 문법적 해석의 지지도 받는다. 삶의 수레바퀴를 불태우는 혀는 게엔나에 의해서 불태워진다. 따라서 이제껏 살펴보았던 문장 *φλογιζομένη υπό τῆς γέεννης*는 “[혀도] 게엔나에 의해서 불태워진다[불태워질 것이다]”로 번역되어야 하고, 혀가 게엔나에 의해서 심판

75 ‘불사르다’(φλογίζω)는 동사를 개역 개정 성경 식으로 번역을 한다면 3:6b는 “...삶의 수레바퀴에 사르는 것을 제공하고 그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라”가 되어야 한다.

받는 것으로 해석되어야 옳다.

[참고문헌]

- Adamson, J. B. *The Epistle of James* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1989[1976]).
- Barclay, W. *The Letters of James and Peter*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- Baukhham, R. "The Tongue Set on Fire by Hell(James 3:6)" in *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*. Leiden: Brill, 1998, 119-31.
- _____. *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. London: Routledge, 1999.
- Blomberg, C. L. and Kamell, M. J. *James* ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Bray, G. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture: James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*. Illinois: InterVarsity Press, 2000.
- Calvin, J. *Commentaries on the Catholic Epistles*. trans. J. Owen. Edinburgh: T. Constable, 1755.
- Davids, P. H. *The Epistle of James* NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1982.
- Dibelius, M. *A Commentary on the Epistle of James*. Philadelphia: Fortress Press, 1988[1975].
- Johnson, L. T. *The Letter of James* AB 37A. New York: Dobuleday, 1995.
- Johnstone, R. *A Commentary on James*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1977[1871].
- Laws, S. *A Commentary on the Epistle of James*. London: A. & C. Black, 1980.
- _____. *The Epistle of James* BNTC. Massachusetts: Hendrikson Publishers, 1980.
- Loopik, Marcuss van, *The Ways of the Sages and the Way of the World*. Leiden: Brill, 1991.

- MacArthur, J. *The MacArthur New Testament Commentary: James*. Chicago: Moody Publishers, 1998.
- MacCulloch, J. A. *The Harrowing of Hell*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1930.
- Martin, R. P. *James* WBC 48. Waco: Word Books, 1988.
- Mayor, J. B. *The Epistle of James: The Greek Text with Introduction Notes and Comments*. 2nd ed. New York: The Macmillan Company, 1897.
- McCartney, D. G. *James* BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- McKnight, S. *The Letters of James* NICNT. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2011.
- Mitton, C. Leslie. *The Epistle of James*. London: Marshall, Morgan and Scott, 1966.
- Moo, D. J. *James* TNTC 16. IL: InterVarsity Press, 2015.
- Neusner, Jacob. *Theological Dictionary of Rabbinic Judaism: Part Two: Making Connections and Building Constructions*. Lanham: University Press of America, 2005.
- Nolland, John. *The Gospel of Matthew* NIGTC. Grand Rapids. Mich.: Eerdmans, 2005.
- Richardson, K. A. *James*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.
- Ropes, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973[1916].
- Saldarini, Anthony J. "Delegitimation of Leaders in Matthew 23," *CBQ* 54 (1992), 659-80.
- Shepherd, Jr. M. H. "The Epistle of James and The Gospel of Matthew," *JBL* 75(1956), 40-51.
- Stulac, George M. *James* IVPNTC 16. Leicester: InterVarsity Press, 1993.
- Taylor, M. E. "The Structure of James," *CBQ* 68(2006), 681-705.
- Vlachos, Chris A. *James: Exegetical Guide to the Greek New Testament*. Nashville: B & H Academic, 2013.

Watson, D. F. "The Rhetoric of James 3:1-12 and A Classical Pattern of Argumentation," *NovT* 35(1993), 48-64.

강대훈. "마태복음의 계헨나 연구," 「신약연구」14(2015), 8-38.

[Abstract]

The matter of translation and interpretation of
φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης in James 3:6

Ki Cheol Joo

(Kosin University, Assistant Professor, New Testament Theology)

According to the New Korean Revised Version(NKRV), the last participle phrase in James 3:6 (*φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*) is translated as "the flaming fire is from hellfire." Most English versions, however, translate the phrase into "the tongue is burned by hellfire," although there are slight differences in details. When looking at translations like this, it can be said that the NKRV understand the participle phrase as to mean that hell is the source of the flame of tongue, whereas English translations see the tongue as an object to be burned by hell.

Despite the translations of most English Versions as seen above, many scholars understand that the phrase *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης* refers to Hell being the source of fire emitted by the tongue. In other words, even though most scholars follow English translations, they interpret it like the NKRV. The purpose of this article is to examine how the phrase *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης* should be translated and interpreted. First of all, several scholars who had foregoing views on the phrase *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης* will be examined. Afterwards, the meaning of the word translated into 'hell'(*γεέννηα*), which plays an important role in interpreting the phrase, will be observed. After discussing how *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης* should be translated on the basis of grammar and

context, we will discuss how to understand this passage in the conclusion. I will argue that *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης* should be translated as most English versions do; that it is more desirable to interpret it as referring to the tongue as the object of judgment.

Key Words: James 3:6, gehenna, judgement place, final judgement on tongue, translation of James 3:6, interpretation of James 3:6.

종말론과 크리스천의 환경 책무: 베드로후서 3:10-13을 중심으로

송영목

(고신대학교, 교수, 신약학)

- I. 들어가면서
- II. 베드로후서 3:10의 본문비평
- III. 베드로후서 3장의 담론분석
- IV. 베드로후서 3:10-13의 주해를 통한 예수님의 재림과 세상의 변화 사이의 상관성 탐구
- V. 베드로후서의 기록 목적과 세상의 변화에 비추어 본 크리스천의 환경에 대한 책무
- VI. 나오면서

[초록]

환경 상태가 급격하게 악화일로에 처해 있다. 이렇게 악화되는 현상은 성령론적 생태신학, 종말론적 생태신학, 생태여성신학, 그리고 생태정의와 같은 생태신학에 대한 다양한 연구를 촉진시켜 왔다. 그런데 연구자의 종말론은 본인의 연구의 방법과 결론 모두에 영향을 미칠 수밖에 없다. 이 사실을 염두에 둔 채, 본 연구자는 종말론과 그리스도인의 환경 책무의 관련성을 베드로후서 3:10-13을 주해함으로써 탐구한다. 이러한 연구 목적을 달성하기 위하여 본 연구는 다음과 같이 네 가지 단계를 따라 진행된다. (1) 여섯 개의 이문들을 분석함으로써 베드로후서 3:10의 본문비평을 시도한다. (2) 베드로후서 3장의 담론분석을 시도한다. (3) 지구 소멸과 지구 재창조 사이의 관계성을 밝히기 위하여 베드로후서 3:10-13을 자세히 주해한다. 그리고 (4) 베드로후서의 기록 목적과 세상 갱신설의 빛 하에서, 예수님의 재림을 기다리는 크리스천의 환경 책무가 무엇인지 탐구한다. 크리스천은 세상 갱신을 추진 중이신 예수 그리스도의 동역자가 되기 위하여 하나님의 신성한 성품에 마땅히 참여해야 한다. 본 연구는 베드로후서의 종말론과 크리스천의 환경 책무를 연결하여 종합함으로써, 지역 교회는 물론 개별 크리스천이 환경에 대해서 어떤 자세를 취해야 하며 어떻게 실천해야 할 것인지 통찰력을 제공할 것이다.

키워드: 베드로후서 3장, 본문비평, 담론분석, 환경 위기, 종말론, 크리스천의 환경 책무

논문투고일 2021.01.26. / 심사완료일 2021.02.25. / 게재확정일 2021.03.02.

1. 들어가면서

악화일로에 있는 기후 위기(climate crisis)와 지구 가열(global heating)에 자본주의 탐욕과 인간의 편의주의가 결합하여 지구-생태살해(geo-biocide)를 계속 유발하고 있다. 현재 진행형인 코로나19 역시 인간의 탐욕이 빚어낸 결과인 생태계 파괴나 기후 변화와 무관하지 않다.¹ 이렇게 창조주께서 생태계에 부여하신 존재가치, 복원력, 그리고 아름다움이 훼손되는 차제에 크리스천의 청지기 사명에 대한 강조를 넘어, '성령론적 생태신학', '종말론적 생태신학', '에코-페미니즘', '생태 정의', 그리고 '생태 영성'과 같은 새로운 연구가 촉진되고 있다.² 그런데 환경과 생태 위기를 특정 상황과 이데올로기에 근거하여 탐구한다면, 연구자가 선호하는 결론을 도출하기 위한 주관주의로 흐르기 쉽다. 또한 연구자가 지지하는 종말론은 생태 문제에 접근하는 방법과 결론에 영향을 준다.

이런 사항들을 염두에 두고, 이 글은 특정 이데올로기와 종말론을 전제하거나 출발점으로 삼기보다, 베드로후서 3장을 출발점으로 삼아 주석적으로 접근한다. 이 글의 목적은 베드로후서 3:10-13에 강조된 예수님의 재림이라는 미래 종말론의 관점에서 크리스천의 환경 윤리와 책무를 파악하는데 있다. 이를 위해, (1) 베드로후서 3:10의 6개 이문(異文)에 대한 본문비평, (2) 베드로후서 3장의 담론분석, (3) 베드로후서 3:10-13의 주해를 통한 예수님의 재림과 세상의 변화(불타 혹은 갱신) 사이의 상관성 탐구, 그리고 (4) 베드로후서의 기록 목적과 세상의 변화에 비추어 본 크리스천의 환경에 대한 책무를 차례로 탐구한다. 예수님의 재림을 대망하는 크리스천은 어떤 환경 책무를 지니고 있는지 논증할 것이다.

1 C. F. Mutel, "COVID-19: Dress Rehearsal for a Climate in Crisis," *Currents in Theology and Mission* 47/3 (2020), 40-41.

2 E. M. Conradie, "Contemporary Challenges to Christian Ecotheology: Some Reflections on the State of the Debate after Five Decades," *Journal of Theology for Southern Africa* 147 (2013), 108-20; M. P. de Wit, "Christ-Centred Ethical Behaviour and Ecological Crisis: What Resources do the Concepts of Order in Creation and Eschatological Hope offer?" *Koers* 78/1 (2013), 4.

II. 베드로후서 3:10의 본문비평

베드로후서 3:10은 Nestle Aland 28(이하 NA28)에서 본문의 표기가 완전히 바뀌어 큰 논란이 되는 본문이다. 대한성서공회(KBS)는 세계연합성서공회(UBS)의 지부이므로, NA28처럼 Greek New Testament 5(이하 GNT5)가 베드로후서 3:10의 의미를 완전히 변경한 것은 앞으로 새로운 한글성경의 번역에도 영향을 미쳐 독자들의 혼란을 야기할 것으로 예상된다. 뒤에서 상세히 논증하겠지만, 이런 본문의 변화는 NA28이 NA27의 알렉산드리아 계열에 기반을 둔 채로 따랐던 절충주의 방식을 많이 포기한 결과이다.³ GNT5는 10절의 본문비평 등급을 기존의 {D}에서 상향시켜 {C}로 매기는데, 이것은 GNT5의 편집자들 가운데 여전히 의견이 분분하다는 방증이다. 10절의 주요 이문은 6개인데, 하나씩 소개하고 평가할 차례이다.

1. οὐκ εὐρεθήσεται

10절에서 οὐκ εὐρεθήσεται(드러나지 않을 것이다)는 NA28이 새로 본문으로 채택한 표현이므로, 여기서 상세한 본문비평이 필요하다. AD 4세기 사히덕 콥트어 역본과 6세기 하르클레안(Harclean) 시리아어 역본을 따라 NA28이 부정어(οὐκ)를 본문에 첨가한 것은 내증과 외증의 합리적 절충주의를 따른 NA27로부터 수정한 24본문 중에서 가장 큰 변화이다. 그런데 10절에서 위에서 언급한 4-6세기의 두 고대 역본 그리고 The Moffatt Translation of the Bible(1953)을 제외한다면, 모든 헬라어 사본과 고대와 현대 역본들은 이 부정어를 생략한다. 그렇다면 NA28의 편집자들이 부정어를 추가한 이유를 추적해보아야 한다. 이를 위해, NA28이 본문 구축을 위해 따른 ‘일관성에 근거한 계보적 방법’(Coherence-Based Genealogical Method; 이하 CBGM)을 먼저 검토해야 한다. CBGM에 따르면, 먼저 현존하는 사본의 90%와 교부문헌 중 검증 가능한 모든 자료를 모으고, 그 자료들을 일관성의 관점에 따라 분석하기

3 J. K. Elliott, “The Petrine Epistles in the ‘Editio Critica Major,’” *Novum Testamentum* 42 (2000), 334.

에, 모든 본문비평 방법에서 사용할 수 있다는 특징을 가지고 있다.⁴ 그렇다면 “10절의 부정어는 사본들의 어떤 계보적 일관성을 반영한 결과인가?”라는 합리적인 의문이 제기될 수밖에 없다. 왜냐하면 10절의 경우, GNT5 비평장치는 부정어를 포함하는 고대의 두 역본을 포함하여 무려 43개의 헬라어 사본과 고대 역본의 목록을 제시하기 때문이다(참고. NA28은 총 34개). 위에서 언급한 CBGM의 특징을 인정한다면, 10절에서 부정어를 포함하는 두 역본은 나머지 사본 41개와 계보적 일관성을 가지고 있지 않다는 결론에 도달한다. 물론 사히덕 콥트어 역본과 하르클레안 시리아어 역본은 시간적 간격이 약 200년에 불과하며, 두 역본이 필사된 장소도 지리적으로도 가깝기에 서로 계보적 일관성과 친밀성을 어느 정도 유지할 수 있었을 것이다. 하지만 두 역본 간의 이러한 계보적 일관성보다 훨씬 더 큰 경우는 10절에서 부정어를 생략하는 α (4세기), B(4세기), K(9세기), P(9세기), 1175(10세기), 1448(12세기)에서 볼 수 있다. 따라서 이런 헬라어 대문자 사본들 간의 계보적 응집력은 큰 시간적 간격에도 불구하고 유지되었다. 그러므로 상이한 언어인 콥트어 역본과 시리아어 역본 간의 계보적 응집력보다는 동일한 헬라어 사본들 간의 응집력을 가정하는 것은 무리가 아니다. 따라서 NA28이 10절에서 계보적 일관성에 근거하여 원본을 추적하려는 시도는 CBGM의 특징을 두 역본에만 편향적으로 적용할 때만 가능하기에 설득력은 떨어질 수 밖에 없다.

또한 10절에서 부정어가 추가된 이유와 정당성은 CBGM이 전제하는 다음의 4가지 가정을 검토함으로써 추적하고 평가할 수 있다.⁵ (1) 필사자는 저본(vorlage)을 신실하게 필사하기를 원했는데, 이 가정은 전승과정에서 생성된 많은 증거들의 유사성으로써 증명된다. (2) 필사자가 다른 이문들을 제시할 경우 그 이문들은 다른 자료에 온 것이지만, 필사자는 이문을 의도적으로 반복해

4 고영렬, “네스틀레 알란트(Nestle-Aland) 28판의 이론적 배경과 평가,” 「신약논단」 22/2 (2015), 254; T. Wasserman and P. J. Gurry, *A New Approach to Textual Criticism: An Introduction to the Coherence-Based Genealogical Method* (Atlanta: SBL Press, 2017), 77.

5 CBGM의 4가정은 김주한, “NA28판에 대한 비평적 고찰: 공동서신을 중심으로,” 「성경과 신학」 80 (2016), 250-51과 고영렬, “네스틀레 알란트(Nestle-Aland) 28판의 이론적 배경과 평가,” 260-62에서 요약 인용함.

서 만들어 내지 않는다. (3) 필사자는 많은 자료들보다는 소수의 자료를 사용하였는데, 이 가정은 사본의 필사 과정에 나타난 최소한의 규칙에 따른 것이다. (4) 필사자가 사용한 자료들은 서로 느슨한 관계보다는 밀접한 관계로 나타나는 데, 이 가정은 첫 번째 가정에서 추론할 수 있다. 그러나 이 가정은 아주 다른 성격의 본문 변형이 이루어질 가능성을 배제하지는 않는다. 이상의 4가정을 따른다면, 다음과 같이 추론하여 결론을 내릴 수 있다. 10절의 부정어는 헬라이어 저본에 포함되어 있었고(참고. 1번 가정), 사히디 콥트어 역본과 하르클레안 시리아어 역본의 필사자들은 부정어를 포함하는 서로 가까운 관계를 맺은 소수의 자료를 활용했다(참고. 3-4번 가정). 그렇다면 여기서 제기되는 중요한 질문은 크게 두 가지이다. 첫째, 왜 이 두 역본은 그들이 참고한 소수의 헬라이어 대문자 사본들을 신실하게 번역했음에도 불구하고, 두 역본과 헬라이어 사본들 사이에 계보적 응집력은 전혀 나타나지 않는가?(참고. 1, 3, 4번 가정). 이 질문은 CBGM의 두 번째 가정으로써 해결되어야 하는데, 두 역본의 번역자들이 다른 자료 곧 부정어가 포함된 소수의 헬라이어 사본을 신실하게 필사했기 때문이다. 그렇다면 CBGM의 가정은 자체적으로 심각한 모순에 직면한다. 왜냐하면 부정어를 포함하는 AD 4세기 이전의 헬라이어 사본이 남아 있지 않기 때문이다. 둘째, 부정어를 포함하지 않는 이문들의 필사자들은 어떤 종류의 응집력을 가진 소수의 자료들을 활용했는가? 4세기의 알렉산드리아계열로 분류되는 α 와 B의 필사자들로 범위를 좁혀서 CBGM의 4가정을 그들에게 적용한다면, 그 필사자들도 부정어가 포함되지 않은 소수의 계보적 일관성을 가진 사본들을 참고했을 가능성이 매우 크다. 따라서 CBGM의 4가정으로는 부정어를 포함하는 이문을 원본으로 단정할 수 없다.

여기서 덧붙일 수 있는 비평은 ‘드러나지 않을 것이다’(οὐκ εὐρεθήσεται)가 ‘드러날 것이다’(εὐρεθήσεται)보다 더 길므로, 짧은 표현일수록 원본에 가까울 가능성이 더 크다는 NA 편집자들의 기존의 추론 방식에도 맞지 않다는 점이다.⁶ NA28은 부정어가 포함된 표현이 더 길지만 이해하기 더 어려우므로 원본에 일치한다고 보았다. 그렇다면 여기서 제기되는 질문은 “부정어가 포함되면 더

6 고영렬, “네스틀레 알란트(Nestle-Aland) 28판의 이론적 배경과 평가,” 275.

어려운 독법이므로 원본에 가깝다고 볼 수 있는가?”이다. 다시 말해, “땅과 그 중에 있는 모든 일이 드러나지 않을 것이다”가 더 어려운 독법인지 살펴야 한다. 10절에서 주의 날에 하늘이 큰 소리로 떠나가고 물질이 뜨거운 불에 풀어지게 될 것이라고 밝히기에, 땅과 그 중에 있는 모든 일이 드러날 것이 없게 될 것이라고 이해할 수 있다. 그렇다면 부정어가 포함된 표현은 그리 어렵지 않다. 환언하면, 하늘과 물질이 떠나가고 풀어져서 모든 것이 사라져 버리면 더 이상 드러날 것이 없기 때문이다.⁷ 그러나 NA28의 본문 확정의 원칙을 따른다면, 10절에서 부정어가 포함된 표현은 더 길므로 원본과 거리가 있으며, 더욱이 후대의 조화 덕분에 더 어렵지도 않다.⁸

2. κατακαήσεται

A, 048, 33 그리고 비잔틴 계열의 다수사본은 κατακαίω(불타다)의 미래 수동태 직설법 3인칭 단수 κατακαήσεται(불타게 될 것이다)로 표기한다. 이 표현을 지지하는 사본들은 A를 제외하면, 모두 서방본문이므로 사본의 지리적 분포도가 그리 넓지 않다. 이에 맞추어 KJV는 ‘shall be burned up’이라 번역한다. 잘 알려진 대로, 소문자로 표기된 다수사본의 주요 특징은 조화이다. 이 표현의 필사자들은 이런 특징을 따르고 나름대로 문맥을 고려하여, 물질이 뜨거운 불에 풀어지는 것(στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσεται)과 땅과 그 중에 있는 모든 일이 불타는 되는 것은 자연스럽게 병행을 이룬다고 판단한 것으로 보인다.⁹

NA28이 기초한 2013년의 ECM2(대비평본 2판)의 본문 구축 원리에 따르면, 비잔틴 계열의 본문은 헬라어 대문자로 기록된 오래된 이문들의 사본경향을 포함한다.¹⁰ 환언하면, 알렉산드리아 계열의 본문을 높이 평가하면서도 절충방

7 물론 한글 개역개정이 ‘물질’로 번역한 στοιχεῖα 그리고 ‘땅과 그 중의 모든 일’로 번역된 γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα를 어떻게 번역하며 이해하는가에 따라 위에서 제기된 질문의 답과 평가는 달라질 것이다.

8 K. Petzer, *Die Teks van die Nuwe Testament* (Pretoria: University van Pretoria, 1990), 269.

9 Petzer, *Die Teks van die Nuwe Testament*, 296.

10 NA28에 나타난 베드로후서의 다양한 변경(철자, 철자의 추가와 삭제, 구두점, 띄어쓰기, 약센트,

식을 따른 NA27의 외증을 찾는 방식을 NA28이 새롭게 적용한 결과는 비잔틴 계열의 본문의 가치가 격상된 것이다. 하지만 ECM2와 NA28의 편집자들은 *κατακαθήσεται*가 A와 048을 비롯하여 대다수의 소문자 사본들과 유의미한 계보적 일관성을 강하게 가지고 있다고 판단하지 않은 것으로 보인다. 왜냐하면 편집자들은 A와 048 그리고 33과 다수사본의 표현을 NA28의 본문으로 채택하지 않았기 때문이다.

3. *εὔρεθήσεται*

고대의 주요 대문자 사본들(M, B, K, P)과 소문자 사본(1175) 그리고 시리아어 역본 하나는 *εὔρισκω*의 미래 수동태 직설법 3인칭 단수 *εὔρεθήσεται*(드러나게 될 것이다)로 표기한다. 이 표현은 NA27의 본문이었는데, 이를 반영하여 ESV는 ‘will be exposed’로, NIV는 ‘will be laid bare’로, 아프리카스 성경(2012)은 능동태 ‘sal verskyn’(will appear)로 번역한다. 절충주의를 따른 NT27은 이 표현이 본문비평 상 중요한 본문 유형인 알렉산드리아계열과 사본의 광범위한 지리적 분포도로부터 나온 사실을 중요하게 판단했다. 또한 심판의 때인 주의 날에 땅과 그 안의 모든 일들이 정화된 후에 새 하늘과 새 땅에서 드러나야 하므로, 이 표현은 문맥에도 적합하다(참고. 벤후 3:13; 히 4:13).¹¹

4. *εὔρεθήσεται λυόμενα*

AD 3-4세기경의 p72는 *εὔρεθήσεται* 뒤에 현재 수동태 분사 중성 복수 주격 *λυόμενα*를 추가하여 “파괴된(풀어진) 상태로 드러날 것이다”라고 표기한다. 이 분사는 10절의 미래 수동태 직설법 동사 *λυθήσεται*(풀어질[파괴될] 것이다)와 11절의 *λυθήσονται*(풀어질[파괴될] 것이다)의 영향을 받은 것으로 추정되며, 나름대로 문맥을 고려하여 *εὔρεθήσεται*의 의미를 매끄럽게 다듬어 확장한 것이다. 하지만 10절에서 p72를 따른다면, 10-12절에 *λύω*에서 파생된 동사를

비평장치 등은 김주한, “NA28판에 대한 비평적 고찰: 공동서신을 중심으로,” 250, 270-78을 보라.

11 Petzer, *Die Teks van die Nuwe Testament*, 268-69.

4회나 반복하는 무리가 따른다.¹²

5. ἀφανισθήσονται

4세기의 C(03)는 ἀφανίζω(to disappear) 미래 수동태 직설법 3인칭 복수 ἀφανισθήσονται(사라질 것이다)로 표기한다. 이와 유사하게, 아프리카스 성경(1999)은 ‘vergaan’(shall perish)이라 능동태형으로 강한 의미로 번역한다. 의미상, ‘사라질 것이다’는 주의 날에 물질이 불에 풀어질 것이라는 문맥에서 벗어난다고 보기 어렵다. 그런데 다른 이문들과 달리 C는 3인칭 단수형이 아니라 복수형 동사로 표기한다. 그러나 베드로는 복수 명사형 주어를 단수 동사로 표기하기도 한다(예. 벵후 1:2).

6. καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα οὐχ εὐρεθήσεται를 생략

9-10세기의 Ψ (044)와 고대 라틴어 역본들은 10절 하반부의 καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα οὐχ εὐρεθήσεται를 생략하는데, 이유는 나름대로 문맥을 고려할 때 이 절(clause)은 10절 상반부의 진술과 의미가 중복된다고 판단했기 때문이다. 환언하면, 하늘이 떠나가고 물질이 뜨거운 불에 풀어진다면 (οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσεται) 땅과 그 중에 있는 모든 일이 드러날 수 없다. 그런데 이렇게 긴 표현을 생략하여 가장 짧게 표현한다고 해서 원본에 일치한다고 결론을 내리는 것은 무리이다. 왜냐하면 Ψ 는 대문자 사본이지만 헬라어 소문자가 발명된 이후 시대의 늦은 사본이며, Ψ 이외에는 어떤 사본도 이 긴 표현을 생략하지 않기 때문이다.

7. 소결론

10절은 본문비평 상 크게 6가지 이문으로 분류된다.¹³ 위에서 살핀바와 같이,

12 B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek Testament* (Second Edition: New York: UBS, 2001), 636.

13 벵후 3:10의 다양한 이문에 대한 논의는 G. van den Heever, “In Purifying Fire: World View and 2 Peter 3:10,” *Neotestamentica* 27/1 (1993), 108을 보라.

모든 이문은 나름대로 문맥을 고려한 것이므로 어느 정도 설득력을 가지고 있다. 여기서 본문비평의 논의를 좁힌다면, 이슈는 크게 2가지이다. 첫째는 부정어의 유무 문제이다. 둘째는 ‘드러날 것이다’와 ‘불탈 것이다’ 중에서 어느 것이 원본에 일치하는가이다.¹⁴ 이 두 문제는 베드로후서 3장의 담론분석(discourse analysis)을 통해서 어느 정도 해결할 수 있다. 왜냐하면 이 글에서 본문비평 다음으로 수행하게 될 담론분석은 문맥과 베드로후서의 메시지와 신학이라는 내적 증거를 밝히는 작업과 관련되기 때문이다.

III. 베드로후서 3장의 담론분석

여기서 활용하는 담론분석의 순서는 (1) 베드로후서 3장을 가장 작은 하나의 사고 단위(thought unit)인 콜론(colon)을 따라 다시 배열하고, (2) 2회 이상 반복된 단어인 수평적 표지(marker)와 수직적 표지를 각기 다른 방식으로 표시하고, (3) 베드로후서 3장의 특정 부분에만 등장하는 수평적 표지를 중심으로 콜론을 묶고, (4) 콜론의 묶음마다 주제(caption)를 달며, (5) 수평적 표지와 수직적 표지를 설명한 후 종합적 메시지를 밝히고, 마지막으로 (6) 콜론과 절과 콜론 묶음의 주제와 관련성을 도표로 요약한 후 설명한다.¹⁵ 이런 6단계를 거친 담론분석은 아래와 같다.

A: 주와 구주이신 예수님의 강림에 대한 약속의 말씀을 부인하는 자들

1(1절) Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν,

2 ἐν αἵς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν

3(2절) μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν καὶ
τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος,

4(3절) τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες

14 ‘불탈 것이다’ 앞에 부정어가 첨가된 사본이 없는 점도 앞으로 연구할 가치가 있는 주제이다.

15 이 글에서 사용된 담론분석의 방법론은 J. P. Louw, “Discourse Analysis and the Greek New Testament,” *Bible Translator* 24 (1973), 101-118을 참고하라.

- 5 ὅτι ἐλεύσονται ἐπ’ ἐσχάτων τῶν **ἡμερῶν** ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαίκεται
 6 κατὰ τὰς **ιδίας** ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι
 7(4절) καὶ λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ἡ **ἐπαγγελία** τῆς παρουσίας αὐτοῦ;
 8 ἀφ’ **ἧς**¹⁶ γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν,
 9 πάντα οὕτως διαμένει ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως.

B: 하나님의 말씀으로 창조된 천지가 물로 멸망당한 후 멸망의 날까지 보존됨

- 10(5절) Λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας
 11 ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι
 12 καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι’ ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ,
 13(6절) δι’ ὃν ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπόλετο.
 14(7절) οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶν πυρί
 15 τηρούμενοι εἰς **ἡμέραν** κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.

C: 하루가 천 년 같이 이루어질 주님의 약속

- 16(8절) Ἐν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί,
 17 ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία.
 18(9절) οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας,
 19 ὡς τινες βραδύτητα ἠγοῦνται,
 20 ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς,
 21 μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι
 22 ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρήσαι.

D: 주님의 날에 천지의 물질이 풀어져 신천지가 될 것이므로 거룩하라

- 23(10절) Ἦξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς,
 24 ἐν **ᾗ** οἱ οὐρανοὶ ροιζήδον παρελεύσονται,

16 P. H. Davids, *II Peter and Jude: An Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2011), 95.

- 25 στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται
 26 καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα (οὐκ) εὐρεθήσεται.
 27(11절) Τούτων οὕτως πάντων λυσομένων
 28 ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς
 29 ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, (12절) προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας
 τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας
 30 δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται
 31 καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται.
 32(13절) καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν,
 33 ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.

E: 주님 앞에 점과 흠 없이 나타나도록 힘써라

- 34(14절) Διό, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες
 35 ~~πιστεύετε~~ ἄσπιλοι καὶ ἀμάμητοι αὐτῶ εὐρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ
 36(15절) καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε,
 37 καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν
 38 ἔγραψεν ὑμῖν,
 39(16절) ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων,
 40 ἐν αἷς ἐστὶν δυσνόητά τινα,
 41 ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλώσουσιν
 42 ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ιδίαν αὐτῶν ἀπάλειαν.
 43(17절) ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί, προγινώσκοντες φυλάσσεσθε,
 44 ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες
 45 ἐκπέσητε τοῦ ιδίου στηριγμοῦ,
 46(18절) αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ
Χριστοῦ.
 47 αὐτῶ ἢ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.

총 18절로 구성된 베드로후서 3장은 콜론 47개로 구성된다. 수평적 표지는 총 10개이다. *λυθήσονται*(풀어지다, 25, 27, 30; 3회), *ὑδατος*(물, 12[x2], 13; 3회), *στοιχεῖα*(물질, 25, 31; 2회),¹⁷ *σπουδάσατε*(힘쓰다, 29, 35; 2회), *εὐρεθήσεται*(나타나다, 26, 35; 2회), *χίλια*(1,000, 17[x2]; 2회), *μία*(1, 17[x2]; 2회), *ἔτη*(년, 17[x2], 2회), *ἀπολέσθαι*(멸망하다, 13, 21; 2회), *καινὴν*(새로운, 32[x2]; 2회). 이상의 수평적 표지를 종합하면 베드로의 취지는 다음과 같다. 물에서 분리된 (세상이) 물로써 멸망했듯이 하루가 천년 같은 (하나님의 시간표를 따라 결국) 물질이 풀어질 것이고 모든 일이 드러날 것이므로, 크리스천은 멸망당하지 않고 (새 세상에서 주님 앞에 점과 흠 없이) 나타나도록 힘써야 한다.

수직적 표지는 총 15개이다. *κυρίου/σωτήρος/Ἰησοῦ/Χριστοῦ*(구주, 주, 예수, 그리스도(3[x2], 7, 17, 18, 23, 35, 36, 46[x2], 47; 11회), *ἡμέρα*(날, 5, 8, 15, 17[x2], 23, 24, 29, 47; 9회), *οὐρανοὶ*(하늘, 11, 14, 24, 30, 32; 5회), *γῆ*(땅, 12, 14, 26[x2], 32; 5회), *ἀγαπητοί*(사랑하는, 1, 34, 37, 43; 4회), *λόγῳ/ῥημάτων*(말씀, 3, 12, 14; 3회), *ἐπιστολὴν*(편지, 1, 2, 39[x2]; 4회), *θεοῦ*(하나님, 12, 29, 32; 3회), *ἰδίου*(자신의, 6, 42, 45; 3회), *παρουσία*(강림, 7, 29; 2회), *ἐπαγγελίας*(약속, 7, 18, 32; 3회), *πυρούμενοι*(불타다, 14, 30; 2회), *ἀπώλειαν*(멸망, 15, 42; 2회), *καυσούμενα*(불타다, 25, 31; 2회), *ἀγίαις*(거룩; 3, 29; 2회). 이상의 수직적 표지를 종합하면 베드로의 취지는 다음과 같다. 편지를 받은 사랑하는 이들은 주와 구주이신 예수 그리스도께서 약속하신대로 강림하시는 날에 하나님의 말씀으로 창조되고 간수된 하늘과 땅이 불에 타서 떠나갈 것을 알아야 하고, 멸망당하지 않도록 자신의 거룩함을 유지해야 한다.

17 10절에서 *στοιχεῖα*가 지구를 구성하는 땅, 공기, 불, 물과 같은 물질을 가리키는 이유는 7절의 하늘과 땅은 10절의 하늘과 물질에 상응하고, 12절에서 지구의 모든 구성 물질은 하늘과 대조되기 때문이다. 그렇다면 불을 포함하는 물질(*στοιχεῖα*)은 초자연적 불에 의해 태워질 것이다. J. B. Green, *Jude & 2 Peter* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 2008), 330; E. A. Johnson, *Semantic and Structural Analysis of 2 Peter* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1988), 102.

따라서 상대적으로 적은 수평적 표지들을 종합한 메시지와 수직적 표지들의 종합적 진술은 거의 일치한다. 이 두 메시지를 종합한 베드로의 요지는 다음과 같다. 예수님께서 강림하시면 세상이 멸망을 당하고 불타서 풀어져 다 드러날 것이므로, 성도는 새로운 세상에 나타나도록 거룩히 살아야 한다. 이상의 논의는 아래의 도표로 요약된다.

콜론	절	주제	관계
1-9	1-4	주와 구주이신 예수님의 강림에 대한 약속의 말씀을 부인하는 자들	권면의 동기
10-15	5-7	하나님의 말씀으로 창조된 천지가 물로 멸망당한 후 멸망의 날까지 보존됨	권면의 근거 1
16-22	8-9	하루가 천 년 같이 이루어질 주님의 약속	권면의 근거 2
23-33	10-13	주님의 날에 천지의 물질이 풀어져 신천신지가 될 것이므로 거룩하라	권면의 내용 1
34-47	14-18	주님 앞에 점과 흠 없이 나타나도록 힘써라	권면의 내용 2

위의 담론분석을 요약하면, 베드로후서 3장은 거짓 선생들이 예수님의 강림을 부인하는 상황이라는 권면의 동기를 밝힘으로써 시작한다. 그 후 베드로는 세상이 장차 멸망당하기 위해서 보존되고 있으며, 하나님의 시간표를 따라서 그 멸망은 진행될 것이라는 두 가지 근거를 언급한다. 베드로는 실제 권면을 두 가지로 전달하며 서신을 마무리하는데, 신천신지에서 주님 앞에 점과 흠이 없도록 거룩하게 살라는 것이다.

IV. 베드로후서 3:10-13의 주해를 통한 예수님의 재림과 세상의 변화 사이의 상관성 탐구

베드로후서 3:10의 본문비평과 베드로후서 3장의 담론분석은 크게 두 가지

주제와 결론으로 나뉜다. 하나는 세상의 불탐 즉 소멸이고, 다른 하나는 세상의 갱신 곧 새 창조이다. 이제 베드로후서 3:10-13의 주해를 통하여 예수님의 재림과 세상의 변화의 관련성을 밝힐 차례이다. 여기서 ‘세상의 변화’라고 표현한 이유는 세상이 불타서 없어지거나 세상이 갱신되는 것(참고. 행 3:21) 둘 다 ‘변화’이기 때문이다. 세상의 불탐과 소멸 그리고 세상의 갱신을 3:10-13의 절별 주해와 구약과 신약의 상호텍스트(이하 간본문)와 비교하며 탐구할 차례이다.¹⁸

1. 세상의 불탐과 소멸

예수님의 재림 시에 온 세상이 불타 사라질 것이라는 논지는 10-13절의 주해로 증명이 될 수 있는지 절별 주해로써 평가해야 한다.

(1) 10절

10절d에서 다수사본을 따르면, “땅과 그 중에 있는 모든 일들이 불타게 될 것이다(κατακαήσεται)”이다. 그리고 C(03)를 따르면 ‘사라지게 될 것이다’(ἀφανισθήσονται)라는 뜻이다. 여기서 ‘일들’(ἔργα)은 도덕적 의미로 사람이 행한 모든 행위를 가리킬 수 있다. 그런데 땅의 창조주이신 하나님과 땅 안에 사는 사람들이 행한 모든 일을 가리키는 것으로 더 넓게 이해하는 것도 가능하다.¹⁹ 그런데 베드로가 예수님의 재림 때에 하나님과 사람이 행한 모든 일들이 불타버릴 것이라고 진술한 것으로 보기 어렵다(참고. 고전 3:13-14). 왜냐하면 재판관이 피고를 심문하듯이, 재림의 예수님은 사람의 ‘드러난 행위들’을 따라 심판하시기 때문이다(참고 14절; 막 4:22; 13:34; 고전 3:13; 엡 5:13).²⁰

18 이 글 II에서 수행한 벵후 3:10의 본문비평 작업이 사본 상의 증거라는 외증을 중요하게 여겼다면, 문맥과 베드로의 논증에 나타난 메시지를 밝히는 절 별 주해는 내증을 확인한다. 내증은 앞에서 언급한 CBGM에도 중요하다.

19 E. Johnson, *A Semantic and Structural Analysis* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1988), 103.

20 D. Wenham, “Being ‘found’ on the Last Day: New Light on 2 Peter 3:10 and 2 Corinthians 5:3,” *New Testament Studies* 33/3 (1987), 477; J. H. Neyrey, *Jude* (Anchor Bible; New Haven: Yale University Press, 1993), 244; Green, *Jude & 2 Peter*, 330.

여기서 소문자 다수사본을 따른다면, 10절과 12절은 그레코-로마 세계의 철학 중 스토아학파의 대화재(ἐκπύρωσις) 개념을 반영하는가 중요한 질문이다. 베드로후서 3:5-12는 세상에 영원한 것은 없으며 결국 불타서 파멸될 것이라는 스토아철학의 주기적인 불타이라는 개념과 이사야 24:28과 에스겔 38:18-23과 같은 구약의 영향을 두루 받았을 가능성이 있다.²¹ 스토아학파의 대화재 이론의 빛에서 베드로후서 3:13의 간본문인 이사야 65-66장 그리고 계시록 6:12-14와 21:1을 이해한다면, 기존 존재의 갱신과 변형이 아니라 옛 세상과 새 세상 사이의 ‘불연속적 단절’을 통하여 더 나은 세상이 생성된다는 결론에 도달할 수 있다.

그런데 과연 베드로는 스토아철학의 영향을 반영하는지 평가가 필요하다. 베드로후서의 독자 가운데 특히 이방인 출신 크리스천은 그 당시 널리 알려진 대화재 개념에 익숙했을 것이다.²² 하지만 베드로가 언급한 의가 거하는 신천지(13절)의 단회적 도래는 스토아철학의 순환적이며 주기적인 불타를 통한 세계의 갱신과는 다른 개념이다. 그리고 13절의 형용사 ‘새로운’(καινούς, καινήν)은 ἐκπύρωσις를 통해 주기적으로 새로워진다는 시간적인 개념이 아니라, 기존 존재가 더 나은 특질로 변혁 및 갱신되는 것을 가리킨다(참고. 사 65:17; 66:22; 계 21:1). 또한 베드로는 6절에서 노아 홍수라는 구약을 사용하기에, 비록 헬라 철학은 터키에 거주한 베드로후서의 수신자들이 익숙했을 수 있지만, 구약과 유대교 묵시사상의 빛에서 10-12절을 이해하는 것이 더 자연스럽다.²³

(2) 11절

“이 모든 것들이 이렇게 풀어진다”에서 ‘이렇게’(οὕτως)는 10절의 불에 타서 풀어지는 방식을 가리킨다. 그리고 ‘이 모든 것들’(Τούτων πάντων)은 10절의 ‘하늘’과 ‘물질’을 가리킨다. 여기서 중요한 의문은 “하늘과 물질이 불에 타서

21 M. Öhler, “Das Bestehen des Kosmos vor dem Hintergrund Frühjüdischer und Frühchristlicher Apokalyptik: Anmerkungen zur Bedeutung des Neuen Testaments für Eine Gegenwärtige Ökotheologie,” *Kerygma und Dogma* 62/1 (2016), 4-9.

22 C. P. Thiede, “A Pagan Reader of 2 Peter: Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the Octavius of Minucius Felix,” *JSNT* 8/26 (1986), 80.

23 Green, *Jude & 2 Peter*, 330.

풀어져 소멸된다면, 13절의 신천지는 어디로부터 생성되는가?”이다. 그리고 ‘땅’이 불살라질 것은 이미 7절에서 예고되었다. 그렇다면 재림 시에 땅과 하늘이 불타서 풀어지고 사라져버린다면, 새 하늘과 새 땅은 어디에서 무엇으로부터 생성되는지 설명할 수 없게 된다.

(3) 12절

베드로는 10절처럼 12절에서도 예수님의 재림 시에 하늘과 물질이 불에 타서 풀어진다고 언급한다. 여기서도 의가 거하는 새 하늘과 새 땅(13절)은 어디에서 그리고 어떻게 출현하는가라는 질문이 제기된다.

(4) 13절

13절에서 베드로가 스토아철학보다는 구약을 우선적으로 활용했다면, 이사야 65:17과 66:22의 신천신지와 그 사상을 반영하는 계시록 21:1의 신천신지의 특성을 간본문적으로 살피는 것이 필요하다.²⁴ 이스라엘 백성의 범죄에 대한 증인인 하늘과 땅(사 1:2-3)은 갱신되어 심령에 통회하며 예배하는 남은 자들의 처소가 될 것이다(사 66:1-5, 23). 물론 신천신지가 회복될 예루살렘, 천년왕국, 갱신될 영원한 세상 가운데 어느 것을 가리키는지 의견이 갈리지만, 현 지구의 소멸이나 무로부터(ex nihilo)의 재창조를 지지하는 것은 아니다.²⁵ 이와 보조를 맞추어, 요한은 신천신지를 언급한 후(계 21:1), 예수님께서서 만물을 갱신하시는 사역을 현재 진행형(καὶνὰ ποιῶ πάντα)으로 언급한다(계 21:5). 따라서 이사야와 요한은 하늘과 물질 그리고 사람의 소멸이 아닌 갱신으로써 신천신지와 거기에 거주할 사람이 완성될 것을 설명한다고 이해하는 것이 자연스럽다(참고. 빌 3:20-21의 μετασχηματίζω[transform]).²⁶

24 Contra 벤후 3장은 의인이 받을 보상을 제외한다면 신천신지에 관하여 긍정적으로 논의를 발전시키지 않으며, 계 21장과 조화시켜서는 안 된다고 주장하는 B. R. Rossing, “Hastening the Day when the Earth will burn?: Global Warming, Revelation and 2 Peter 3 (Advent 2, Year B),” *Currents in Theology and Mission* 35/5 (2008), 367, 369.

25 J. N. Oswalt, 『이사야』, 장세훈·김흥련 역 (서울: 성서유니온선교회, 2007), 918.

26 G. Z. Heide, “What is New about the New Heaven and the New Earth?: A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3,” *Journal of the Evangelical Theological*

이상의 소멸론 논의를 요약하면, 베드로후서 3:10-13은 하늘과 땅과 모든 구성 물질들이 불타서 녹아지고 소멸되는 것처럼 보인다. 하지만 이런 소멸론은 심판 때에 사람의 행실들은 불타거나 사라지지 않고, 천지가 전소된다면 질적으로 더 새로운 신천신지가 어디에서 도래하는지 설명하기 어려우며, 베드로가 의도한 단회적인 불타를 통한 정화는 스토아학파의 반복적인 대화재 개념과 다르다.²⁷

2. 세상의 갱신

예수님의 재림 시에 세상이 갱신될 것이라는 논지는 10-13절의 주해로 증명될 수 있는지 절별 주해로 평가해야 한다.

(1) 10절

베드로후서 3장은 물론, 베드로전서까지 범위를 넓히면 *εὕρισκω*(발견하다, 어떤 결과로 판명되다)의 의미를 찾는데 베드로후서 3:10의 실마리를 찾을 수 있다. 베드로는 *εὕρισκω*를 재림하시는 주님 앞에 점과 흠이 없이 ‘발견되다’ 혹은 ‘드러나다’라는 종말론적 정화와 갱신의 의미로 사용한다(벰후 3:14). 그리고 베드로는 베드로전서 1:7에서도 예수 그리스도의 나타나심(*ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ*)의 맥락에서, 성도가 이 세상에서 불로써(*διὰ πυρός*) 단련되면 주님으로부터 칭찬과 영광과 존귀를 받도록 드러나게 될 것(*εὐρεθῆναι εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν*)이라고 언급한 바 있다.²⁸ 따라서 베드로전후서 전체는 재림이라는 미래종말론과 크리스천이 재림의 주님 앞에 거룩하게 드러나는 것으로 감싸여진 수미상관구조를 보인다.

스토아학파의 *ἐκπύρωσις*와 다른 차원의 세상의 갱신은 유대문헌에 자주 언급된다(1에녹 10-11; 희년서 1:29; 4에스라 7:75; 바룩 32:6; LAB 32:17).²⁹

Society 40/1 (1997), 48.

²⁷ 참고. J. A. Harrill, “Stoic Physics, the Universal Conflagration, and the Eschatological Destruction of the Ignorant and Unstable,” in *Stoicism in Early Christianity*, ed. T. Rasimus et als (Grand Rapids: Baker, 2010), 115-41.

²⁸ Wolters, “Worldview and Textual Criticism in 2 Peter 3:10,” 411.

²⁹ 참고. Öhler, “Das Bestehen des Kosmos vor dem Hintergrund Frühjüdischer und

베드로가 구약을 반영하는 이런 유대묵시사상을 활용했다면, 우주의 대화재의 이미지를 통하여 묘사된 불탐은 더러움과 죄의 파괴를 가리키지, 전체 창조세계의 파괴는 해당 사항이 아니다.³⁰ 그렇다면 7절의 ‘땅’이 불살라질 것도 새로운 땅으로의 갱신으로 이해하는 게 자연스럽다.

아래의 도표처럼 10절과 12-13절은 11절을 연결고리로 삼아 병행을 이룬다. 이런 병행 역시 세상의 갱신을 강조한다.

10절	11절a	12-13절
10절a: 주님의 날(<u>ἡ ἡμέρα κυρίου</u>)	이 모든 것들이 풀 어짐(<u>Τούτων πάντων ν λυομένων</u>)	12절a: 하나님의 날(<u>θεοῦ ἡμέρας</u>)
10절b: 하늘이 떠나감(<u>οὐρανοὶ παρελεύσονται</u>)		12절b: 하늘이 불에 타서 풀 어짐(<u>οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθή σονται</u>)
10절c: 물질이 뜨거운 불에 풀어짐(<u>στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσεται</u>)		12절c: 물질이 뜨거운 불에 녹아짐(<u>στοιχεῖα καυσούμενα τ ήχεται</u>)
10절d: (파괴되거나 사라지 지 않은) 땅과 그 중에 있는 모든 일이 드러남(<u>γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὐρεθήσεται</u>)		13절a: 새 하늘과 새 땅의 도 래(<u>καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν κ αινὴν</u>)

λύω의 미래 수동태 직설법 동사가 ‘물질’(10절c)과 ‘하늘’(12절b)에 사용되는 데, 연결 고리인 11절에도 λύω의 수동태형이 등장한다. 11절a의 ‘이 모든 것들’은 10절과 12절의 ‘하늘’과 ‘물질’이다.³¹ 그런데 위의 표에서 보듯이, 10절과 12절에서 동사 형태는 다르지만 의미가 병행을 이루는 경우는 두 번이다. (1) 10절b의 하늘이 ‘떠나가다’(παρελεύσονται)와 12절b의 하늘이 ‘풀어지다’(λυθήσονται)

Frühchristlicher Apokalyptik,” 7.

30 J. R. Middleton, 『새 하늘과 새 땅』, 이용중 역 (서울: 새물결플러스, 2015), 242.

31 참고. Middleton, 『새 하늘과 새 땅』, 284.

σονται), (2) 10절c의 물질이 ‘풀어지다’(λυθήσεται)와 12절c의 물질이 ‘녹아지다’(τήκεται). 그렇다면 11절a의 ‘이 모든 것들’(Τούτων πάντων) 곧 하늘과 물질이 풀어지는 것(λυομένων)은 떠나가고 녹아진다는 의미이다.

여기서 비슷한 뉘앙스를 가진 10-12절의 동사들의 의미를 정확하게 정의하는 것이 유익하다. 10절b의 미래 디포넌트 직설법 *παρελεύσονται*의 현재형 *παρέρχομαι*는 ‘지나가다’(pass), ‘능가하다’(surpass), ‘피하다’(escape), ‘사라지다’(disappear), 혹은 ‘들어가다’(enter)라는 의미를 가진다.³² 베드로전서 4:3의 완료 능동태 분사 남성 단수 대격(*παρεληλυθώς*)은 ‘때’(χρόνος)를 수식하여, 과거에 수신자들이 여러 죄악을 저질렀던 지나간 시간을 설명한다. 흥미롭게도 감람산강화는 미래 디포넌트 직설법 *παρελεύσεται*를 통해, 예수님의 영원한 말씀과 대조되는 없어질 하늘과 땅을 은유적으로 언급한다(마 24:35; 막 13:21; 눅 21:33; 참고, 디다케 10:6).³³ 따라서 10절b의 *παρελεύσονται*는 영원한 상태가 아닌 현재의 하늘이 지나가는 것을 가리킨다.³⁴

10절c, 11절a, 그리고 12절b의 ‘풀어질 것이다’(λυθήσονται, λυθήσεται, λυομένων)의 능동형 *λύω*의 인도-유럽 어원(*lh, u*)은 ‘자르다’(cut off) 혹은 ‘풀어주다’(release)는 뜻이다.³⁵ 이 동사의 수동형은 ‘풀어지다’(loosened), ‘파괴되다’(destroyed), ‘끝나다’(finished), 혹은 ‘닳아지다’(worn out), ‘자유하게 되다’(freed)라는 의미이다.³⁶ 이 수동태 동사들은 사물 전체가 작은 부품으로 ‘해체되다’(dissolved)는 의미로 이해되기도 한다.³⁷ 신적수동태로 본다면, 하나님께서 현재의 영원한 상태에 있지 않은 하늘과 물질을 풀어서 해체하실 것이다.³⁸

12절c의 ‘녹아지다’(τήκεται)의 능동형 *τήκω*는 ‘녹다’(dissolved), ‘액화되

32 F. Montanari, *The Greek Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2015), 1581.

33 J. Schneider, “ἔρχομαι κτλ.,” in G. Kittel ed., *TDNT*, Volume II (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 682.

34 Johnson, *Semantic and Structural Analysis of 2 Peter*, 101.

35 R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Volume 1 (Leiden: Brill, 2009), 881.

36 Montanari, *The Greek Dictionary of Ancient Greek*, 1263.

37 F. Büchsel, “λύω κτλ.,” in G. Kittel ed., *TDNT*, Volume IV (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 336.

38 채영삼, 『베드로후서의 이해: 신적 성품과 거짓 가르침』 (서울: 이레서원, 2017), 455.

다'(liquefied), '불타다'(burnt), 혹은 '파괴되다'(destroyed)라는 의미이다.³⁹ 수동형은 '녹다'(melted), '약해지다'(festered), '썩다'(rotted), '불타다'(consumed), 또는 '사라지다'(disappeared)와 같이 다양한 의미로 사용되었고, 명사형 *τήγμα*는 '사라짐'(fading away)이라는 뜻을 가진다.⁴⁰ 신적수동태로 본다면, 하나님께서 영원한 상태에 있지 않은 물질을 심판의 불로써 녹이셔서 다른 것으로 갱신하여 대체하실 것이라는 뜻이다(참고. 미 1:4; 4:1).⁴¹

하나님께서 주체가 되어서 현재의 하늘과 땅과 물질을 영원한 상태로 변형시키실 것을 염두에 두면서, 베드로가 활용하는 본문들에 주목하며 정확한 간본문적 해석을 시도해야 한다. 베드로후서 3장에서 베드로가 분명하게 활용하는 본문은 구약 선지서나 유대묵시문헌이 아니라 창세기이다. 5절의 창조 사건과 6절의 홍수 사건이 이를 증명하며, 베드로후서 2장에서도 창세기의 천사들의 타락(4절)과 의의 선포자인 노아(5절) 그리고 소돔과 고모라와 롯(6-8절)이 언급되었다. 따라서 베드로가 3:10-13에서 소돔과 고모라와 거기의 죄인들에게 임한 불 심판(창 19)을 염두에 두었다면, 10절과 12절의 불타서 풀어질 *στοιχεία*는 창세기 19장과 관련이 없는 하늘의 천체나 천사를 가리키기 어렵다. 그리고 10절과 14절의 *εὐρίσχω*는 소돔과 고모라에 심판이 임하기 전의 상황을 묘사하는 창세기 18:22-33에 적절하다. 왜냐하면 창세기 18:26-32 LXX는 무려 7회에 걸쳐 *εὐρίσχω*를 사용할 뿐 아니라(창 18:26, 28, 29, 30[x2], 31, 32), 베드로후서 3:13의 의가 거하는 신천지와 14절의 점과 흠이 없는 크리스천의 생활에 비추어 볼 때, 창세기 18-19장에서 소돔과 고모라에 의로운 사람들이 발견되는 여부는 중요 이슈이기 때문이다.⁴² 그리고 오래 참으신 하나님 덕분에 소돔에서 의로운 롯의 가족이 구원을 받았듯이, 하나님은 아무도 멸망치 않기를 원하신다(벰후 3:9; 참고. 벰전 3:20). 그래서 베드로후서의 수신자들도 롯의 사위와 거짓 선생들처럼 하나님의 심판을 조롱하다가 멸망당하지 말고(창

39 R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Volume 2 (Leiden: Brill, 2009), 1477.

40 Montanari, *The Greek Dictionary of Ancient Greek*, 2111.

41 D. J. Moo, *2 Peter, Jude* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 199, 201.

42 R. P. Juza, "Echoes of Sodom and Gomorrah on the Day of the Lord: Intertextuality and Tradition in 2 Peter 3:7-13," *Bulletin for Biblical Research* 24 (2014), 239.

19:14; 벨후 3:5), 점과 흙 없이 주님 앞에 나타나기(εὐρίσχω)를 힘써야 한다(벨후 3:14). 논의의 범위를 확대하면, εὐρίσχω를 사용하는 베드로전서 1:7도 예수님의 재림 시에 불로 제련되어 정화된 믿음을 가진 수신자들이 칭찬과 영광을 얻게(εὐρίσχω) 할 것이라고 밝힌다. 그렇다면 10절의 불과 εὐρίσχω는 대화재보다는 귀금속의 제련을 염두에 둔 이미지로 보는 게 자연스럽다(참고 말 3:2-3; 4:1; 2클레멘트 16:3). 더불어 고린도전서 3:10-15도 중요한 간본문이다. 금, 은, 보석과 같은 공적은 불을 통과하면 정화되어 남아 있어 상을 받지만, 풀이나 짚 같은 공적은 사라지고 만다(고전 3:12-13). 주님의 재림으로 세상에 심판이 임하더라도 의인의 공적은 남게 된다.⁴³ 이와 유사하게 감람산강화에 따르면, 재림의 주님은 자기 종들이 행한 선한 일들을 보시며(εὐρήσει) 복되다고 인정하실 것이다(마 24:46).

지구 소멸 혹은 갱신을 결정하기 위해서 베드로후서 3:10-13의 문맥을 살피는 것도 중요하다. 앞 장에서 노아 홍수(2:5) 다음에 소돔과 고모라 심판(2:6)이 언급된다. 그렇다면 3장에서도 노아 홍수(3:6)가 언급된 후 7절의 ‘불’은 소돔과 고모라 심판을 연상시키는 것으로 보는 것은 자연스럽다.⁴⁴ 베드로후서 2:5-6과 3:6-7 사이의 병행은 아래의 도표와 같이 요약된다.

벨후 2:5-6	벨후 3:6-7
κατακλυσμὸν κόσμου ἐπάξας (홍수가 세상을 덮음, 2:5)	κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο (세상은 물로 망함, 3:6)
πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας (소돔과 고모라가 심판을 받아 재가 됨, 2:6)	οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ πυρὶ (하늘과 땅은 불살라질 것임, 3:7)

10절의 근접 문맥에 놓인 노아 홍수 사건(벨후 3:6)에서 홍수로 땅이 사라져버린 것이 아니라, 땅 위의 죄인이 심판을 받아 새로운 세상이 도래했다. 그러므로

⁴³ Middleton, 『새 하늘과 새 땅』, 292.

⁴⁴ Juza, “Echoes of Sodom and Gomorrah on the Day of the Lord,” 230.

요점은 세상의 소멸이 아니라 죄의 소멸이다.

(2) 11절

재림을 준비하는 크리스천의 ‘거룩한 행실과 경건’(εὐσέβεια)은 신적 성품이다(벧전 1:16; 벧후 1:7). 경건한 이들은 장차 예수 그리스도의 영원한 나라에 들어갈 것이다(벧전 1:11). 그 나라는 다름 아닌 베드로후서 3:13의 신천신지인데, 재림을 부인하는 불의하고 불경건하여 방탕한 거짓 선생들은 그 나라에 참여할 수 없다(벧후 2:2, 13).

(3) 12절

앞에서 살핀 대로, 하늘과 지구의 구성 요소인 물질은 불타서 소멸되지 않고 갱신될 것이다. 따라서 하늘과 물질이 불타 소멸되어야 행실이 드러나는 것은 아니다.⁴⁵

(4) 13절

‘의’(δικαιοσύνη)가 거하는(κατοικεῖ) 신천신지의 관련 본문인 이사야 65-66장 그리고 계시록 21장도 세상의 갱신을 지지한다. 흥미롭게도 ‘의인’(δίκαιος)은 불경건한 자들이 거주했던(κατοικοῦντας, 창 19:25) 소돔과 고모라가 파멸되기 이전 맥락에서 하나님께서 찾으시던 사람으로 무려 8회나 등장한다(창 18:23[x2], 24[x2], 25[x2], 26, 28).⁴⁶ 신천신지는 의인이 거의 거주하지 않았던 소돔과 고모라와 대조된다. 소돔과 고모라 사건을 염두에 둔 베드로의 신천신지에 대한 설명은 바울신학과도 일맥상통한다. 바울은 사람의 장막 육신이 무너지는 죽음 이후에 하늘에서 내려오는 영원한 처소 곧 부활의 몸을 덧입으므로(ἐπενδύσασθαι) 나체로 드러나지(εὐρεθησόμεθα) 앓을 것을 소망한다(고후 5:2-3; 참고. 계 16:15; 바나바서신 21:6; 2클레멘트 16:3).⁴⁷ 여기서 ‘덧입다’(ἐπενδύω)는 ‘추가로 입다’(put on in addition)는 의미인데, 크리스천은 그리스도의

⁴⁵ Contra Juza, “Echoes of Sodom and Gomorrah on the Day of the Lord,” 245.

⁴⁶ Juza, “Echoes of Sodom and Gomorrah on the Day of the Lord,” 243.

⁴⁷ Wenham, “Being ‘found’ on the Last Day,” 478.

심판대 앞에 드러나 선악 간에 몸으로 행한 일들에 따라 보응을 받고(고후 5:10), 기존의 육신과는 질적으로 다른 차원의 영광스러운 부활의 몸을 입고 신천신지에서 살 것이다. 바울처럼 베드로도 장막 육신을 벗는 죽음과 예수님께서 능력으로 강림하심을 연결하여 논의한바 있다(베헤후 1:14, 16).

이상의 갱신론에 대한 논의를 요약하면, 재림 시에 하늘과 땅과 물질은 불에 타고 풀어질 것인데, 그것은 천지의 갱신이다. 그리고 땅과 그 중에 있는 모든 일들 곧 사람들이 행한 일들은 심판을 받기 위해서 드러날 것이다. 또한 재림을 기다리고 준비하면서 거룩과 경건이라는 신적 성품에 참여한 이들은 의로운 신천신지에서 살게 될 것이다.

3. 소결론

심판을 강조하는 지구의 소멸론과 심판을 통한 회복을 강조하는 갱신론 모두 미래 종말론적 주제인데, 어떤 이론을 따르는가는 크리스천의 현재의 삶에 지대한 영향을 미친다. 지구가 아닌 다른 장소에 신천신지가 임한다고 믿는 소멸론자는 크리스천의 환경보호 책무를 굳이 강조할 이유가 없다. 하지만 갱신론자들은 세상 갱신을 위한 예수님의 사역에 동참하고, 신천신지를 앞당겨 누리기 위해 환경 책무를 적극적으로 수행하려고 시도한다. 크리스천이 현재 지구와 갱신된 지구 사이의 연속성을 수용하는 것은 재림을 통한 심판 그리고 기존 창조와 새 창조 사이의 불연속성을 수용하는 것과 충돌하지 않는다.⁴⁸ 왜냐하면 그리스도 안에서 이미 시작된 새 창조는 새 창조의 완성을 향하여 긴장 가운데 진행되기 때문이다. 아래의 도표에서 보듯이, 이런 진행 과정은 베드로후서 3장의 세 가지 세계가 완성을 향하여 전개되는 방식이 지지한다.⁴⁹

48 De Wit, "Christ-Centred Ethical Behaviour and Ecological Crisis," 6.

49 Wolters, "Worldview and Textual Criticism in 2 Peter 3:10," 411-12.

하늘과 땅(세계)의 종류	정화 및 갱신의 수단과 결과
첫 번째 세계: 홍수 이전의 하늘과 땅(5-6절)	홍수(6절): 불경건한 자들의 파멸과 거룩하고 경건한 의인들의 구원(2:5; 3:10)
두 번째 세계: 홍수 이후의 갱신되었지만 불사름을 기다리는 하늘과 땅(7절)	불(7, 10-12절): 주님의 재림을 경건하게 준비하는 의인들이 영원히 거주할 장소 ⁵⁰
세 번째 세계: 새 하늘과 새 땅(13절)	영원한 상태를 유지(1:11)

위의 표에서 보듯이, 베드로는 스토아학파의 *ἐκπύρωσις*에 동의하지 않을 뿐 아니라, 세상이 어떤 급변을 겪지 않고 지속될 것이라는 거짓 선생들의 주장도 배격한다.

V. 베드로후서의 기록 목적과 세상의 변화에 비추어 본 크리스천의 환경에 대한 책무

위에서 살핀 대로, 본문비평과 담론분석 그리고 3:10-13의 주해는 세상 갱신을 지지한다. 그렇다면 주님의 재림 때 발생할 세상의 완전한 갱신이라는 변화는 오늘날 크리스천의 환경에 대한 책무 곧 환경 윤리와 어떻게 연결되는가를 고찰해야 한다.

먼저 베드로후서의 기록목적에서 본 크리스천의 환경 책무를 살펴야 한다. 베드로후서의 수신자들을 미혹한 거짓 선생들은 재림을 부인함으로써, 세상이 영원히 존속된다고 주장하며 부도덕하게 살았다(벧후 2:1-2; 3:4). 따라서 거짓 선생들의 주장은 지구 소멸론 혹은 갱신론과 무관하다. 베드로후서는 생태계 위기라는 상황을 직접적인 배경으로 삼지 않고, 도덕폐기를 주장하며 재림을 부정하는 거짓 선생들의 위협을 배경으로 한다. 베드로는 수신자들이 거짓 선생

50 벧전 4:12의 불같은 시험은 4:17의 하나님의 집인 교회를 정화시킨다. 이런 불을 통한 정화 사상은 야금술(metallurgy)의 이미지인데, 구약 선지자들은 물론 베드로와 요한도 활용했다(스 13:9; 말 3:2-4; 벧전 1:7; 계 1:15). A. L. Wolters, "Worldview and Textual Criticism in 2 Peter 3:10," *Westminster Theological Journal* 49 (1987), 409, 413.

들에 맞서도록 무엇보다 8가지 ‘신적 성품’(θείας φύσις, 벵후 1:4)에 최선을 다해 참여할 것을 제시한다(벵후 1:4-7). 그렇다면 베드로후서의 핵심 개념인 신적 성품과 크리스천의 환경 책무의 관련성을 어떻게 도출할 수 있는가? 다시 말해, 신적 성품은 베드로후서 3장에 나타난 새 창조의 종말론이라는 내러티브가 형성하는 크리스천의 환경 덕 윤리(ecological virtue ethics)와 어떻게 맞물리는가?⁵¹ 베드로후서 3:8-13은 하나님의 두 성품인 ‘자비’(회개와 구원)와 ‘정의’(심판)를 강조하기에, 신적 성품(1:4-7)과 분명한 연결고리를 찾기가 쉽지 않지만, 이상의 총 10가지 신적 성품을 다음과 같이 연결하는 것은 불가능하지 않다.⁵² 하나님께서 창조하셨고 갱신하실 세상과 환경에 대한 크리스천의 ‘신실함’, 환경을 배려하는 ‘덕’, 환경에 대한 올바른 ‘지식’, 환경 개발에 대한 ‘절제’, 주님의 재림을 ‘인내’하면서 ‘경건’한 청지기로서 환경을 ‘사랑’하며 돌보아야 한다.

여기서 환경문제와 관련하여 제기할 수 있는 질문은 “지금부터 2000년 전에 베드로가 로마에서 편지를 쓸 때도 생태계가 탄식할 정도로 오염되었는가?”이다(참고. 롬 8:19-21).⁵³ AD 1세기경 상아를 좋아했던 로마황제 때문에 아프리카의 코끼리가 멸종 위기에 처한 적은 있었다. 팍스 로마나 선전과 로마제국의 야망과 군사 정복으로 인해, 지중해 연안 국가들은 경제적 약탈을 당했고, 정복당한 도시는 폐허로 방치되고, 산의 숲은 잘려나갔고, 강은 오염되었고, 들은 황폐화되었다.⁵⁴ 베드로와 베드로후서의 독자는 황제가 약속한 신천신지에 대한 선전도 알고 있었다. BC 17년에 아우구스투스는 변영의 새 시대의 탄생을 홍보했으며, 이에 맞춰 버질(BC 70-19)은 인간의 불경건함이나 사악함이 더 이상 지구를 오염시키지 않는다고 강변하면서 아우구스투스의 황금시대를 칭송했다.⁵⁵ 로마제국의 프리네(Priene)에서 발굴된 비문에 의하면, 아우구스투스

51 S. Bouma-Prediger, “Eschatology shapes Ethics: New Creation and Christian Ecological Virtue Ethics,” *Canadian Theological Review* 2/2 (2013), 18-28.

52 Neyrey, *Jude*, 241; 채영삼, 『베드로후서의 이해: 신적 성품과 거짓 가르침』, 74.

53 롬 8:22-24에 따르면, 피조물은 소멸과 파괴와 사라짐을 위해서 탄식하는 게 아니라, 오히려 구속의 소망을 기대한다.

54 R. Jewett, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007), 513.

55 참고. R. N. Longenecker, *Romans* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 724.

는 썩어짐으로부터 이미 이 세상을 자유케 했다.⁵⁶ 시쿨루스(Calpurnius Siculus)는 네로가 이룬 황금시대를 찬양했고, ‘평화의 제단’에 새겨진 지구의 여신 텔루스(Tellus) 상(像)은 풍요로운 소출과 가정의 평안과 동물 세계의 안식을 선전했다.⁵⁷ 그러나 평화롭고 풍성한 새 세상이라는 제국의 선전 구호는 군사 정복으로는 불가능하다. 환경 문제는 베드로후서의 주요 관심사가 아니지만, 그렇다고 이 서신의 일차 독자들과 무관하지도 않았다.

베드로후서 3:10-13에서 도출한 세상의 변화에 비추어 본 크리스천의 환경 책무는 무엇인가? 세상의 갱신이 현재 진행 중이라는 사실은 베드로후서 3장은 물론, 구약과 신약의 지지를 받는다(사 65:17; 66:22; 마 19:28; 행 3:21; 계 21:1, 5).⁵⁸ 그렇다면 세상의 갱신이라는 종말론을 따르는 크리스천의 환경 책무는 무엇인가? 주님의 재림 시에 지구는 완전히 갱신되기에, 사람의 환경보호를 위한 노력으로 갱신되는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 승천하신 예수님의 세상 갱신 사역에 동참하면서 환경의 청지기로서 보호하고 갱신을 돕는 것은 크리스천의 마땅한 책무이다. 그리스도인이 신천신지를 대망하는 종말론적 삶은 환경 책무를 포기하는 것이 아니라, 적극적으로 수행하는 동인(動因)이다.⁵⁹

VI. 나오면서

56 F. Thielman, *Romans* (ZECNT: Grand Rapids: Zondervan, 2018), 404.

57 로마제국은 ‘덕의 원천’(fountainhead of virtues)이라고 선전되었지만(스트라보, *Geographica* 6.4.2), 베드로에게 그 제국은 악과 파괴의 근원에 지나지 않는다(참고: 시빌린 신탁 5.386). Thielman, *Romans*, 400-402.

58 자세한 논의는 D. J. Harrington, *Jude and 2 Peter* (Sacra Pagina; Collegeville: The Liturgical Press, 2008), 292-94를 보라.

59 E. Adams, “Does Waiting for ‘New Heavens and a New Earth’ (2 Pet. 3.13) mean Abandoning the Environment?” *Expository Times* 121 (2010), 168-75. 참고로 그리스도인이 생태계 보존과 같은 문화명령을 수행할 때 자신이 받은 구원의 은혜와 분리하지 않으면서도 스스로 세상을 구원할 수 있다는 교만을 경계해야 한다는 주장은 김재운, “그리스도, 교회 그리고 문화: 끝라스 스킬더와 디트리히 본회퍼를 중심으로,” 『갱신과 부흥』 26 (2020), 290을 보라.

오늘 날 환경 위기에 대처하려면 무엇보다 성경의 내러티브와 신학을 따라 올바른 종말론을 정립하고, 환경 덕 윤리를 확립해야 한다. 주님의 재림이 지연되면 죄인은 물론 환경의 구원을 위한 기회가 연장된다. 이 연장되는 기간 동안 크리스천이 환경 책무를 수행하는 것은 베드로가 강조하듯이 하나님의 성품에 참여하면서 세상을 갱신하시는 그리스도의 사역에 동참하여 신천신지를 선취(foreshadow)하기 위함이다. 그것은 예수님의 재림을 부인하면서 환경을 파괴하는 현대판 거짓 선생들에 맞서는 일이기도 하다. 앞으로 사본학, 성경주해, 종말론, 생태학, 그리고 윤리학이 어우러진 통전적이며 간학문적인 연구가 활발히 진행되기를 소망한다.

[참고문헌]

- Adams, E. "Does Waiting for 'New Heavens and a New Earth' (2 Pet. 3.13) mean Abandoning the Environment?" *Expository Times* 121 (2010), 168-75.
- Beekes, R. *Etymological Dictionary of Greek*. Volume 1, 2. Leiden: Brill, 2009.
- Bouma-Prediger, S. "Eschatology shapes Ethics: New Creation and Christian Ecological Virtue Ethics." *Canadian Theological Review* 2/2 (2013), 15-32.
- Büchsel, F. "λύω κτλ." In G. Kittel ed. *TDNT*. Volume IV. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, 328-56.
- Conradie, E. M. "Contemporary Challenges to Christian Ecotheology: Some Reflections on the State of the Debate after Five Decades." *Journal of Theology for Southern Africa* 147 (2013), 106-123.
- Danker, F. W. "2 Peter 3:10 and Psalm of Solomon 17:10." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 53/1-2 (1962), 82-86.
- Davids, P. H. *II Peter and Jude: An Handbook on the Greek Text*. Waco: Baylor University Press, 2011.
- De Wit, M. P. "Christ-Centred Ethical Behaviour and Ecological Crisis: What Resources do the Concepts of Order in Creation and Eschatological Hope offer?" *Koers* 78/1 (2013), 1-8.
- Elliott, J. K. "The Petrine Epistles in the 'Editio Critica Major'." *Novum Testamentum* 42 (2000), 328-39.
- Green, J. B. *Jude & 2 Peter*. BECNT. Grand Rapids: Baker, 2008.
- Harrill, J. A. "Stoic Physics, the Universal Conflagration, and the Eschatological Destruction of the Ignorant and Unstable." In *Stoicism in Early Christianity*. Edited by T. Rasimus et als. Grand Rapids: Baker, 2010, 115-41.

- Harrington, D. J. *Jude and 2 Peter*. Sacra Pagina. Collegeville: The Liturgical Press, 2008.
- Heide, G. Z. "What is New about the New Heaven and the New Earth?: A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3." *Journal of the Evangelical Theological Society* 40/1 (1997), 37-56.
- Jewett, R. *Romans*. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007.
- Johnson, E. *A Semantic and Structural Analysis of 2 Peter*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1988.
- Juza, R. P. "Echoes of Sodom and Gomorrah on the Day of the Lord: Intertextuality and Tradition in 2 Peter 3:7-13." *Bulletin for Biblical Research* 24 (2014), 227-45.
- Longenecker, R. N. *Romans*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Louw, J. P. "Discourse Analysis and the Greek New Testament." *Bible Translator* 24 (1973), 101-118.
- Metzger, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Second Edition. New York: UBS, 2001.
- Middleton, J. R. 『새 하늘과 새 땅』. 이용중 역. 서울: 새물결플러스, 2015.
- Montanari, F. *The Greek Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2015.
- Moo, D. J. *2 Peter, Jude*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Mutel, C. F. "COVID-19: Dress Rehearsal for a Climate in Crisis." *Currents in Theology and Mission* 47/3 (2020), 35-41.
- Neyrey, J. H. *Jude*. Anchor Bible. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Öhler, M. "Das Bestehen des Kosmos vor dem Hintergrund Frühjüdischer und Frühchristlicher Apokalyptik: Anmerkungen zur Bedeutung des Neuen Testaments für Eine Gegenwärtige Ökotheologie." *Kerygma und Dogma* 62/1 (2016), 3-26.
- Oswalt, J. N. 『이사야』. 장세훈·김홍련 역. 서울: 성서유니온선교회, 2007.
- Rossing, B. R. "Hastening the Day when the Earth will burn?: Global

- Warming, Revelation and 2 Peter 3 (Advent 2, Year B).” *Currents in Theology and Mission* 35/5 (2008), 363-73.
- Schneider, J. “ἔρχομαι κτλ.” In G. Kittel ed. *TDNT*. Volume II. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, 666-84.
- Thiede, C. P. “A Pagan Reader of 2 Peter: Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the Octavius of Minucius Felix.” *JSNT* 8/26 (1986), 79-96.
- Thielman, F. *Romans*. ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2018.
- Van den Heever, G. “In Purifying Fire: World View and 2 Peter 3:10.” *Neotestamentica* 27/1 (1993), 107-118.
- Wasserman, T. and Gurry, P. J. *A New Approach to Textual Criticism: An Introduction to the Coherence-Based Genealogical Method*. Atlanta: SBL Press, 2017.
- Wenham, D. “Being ‘found’ on the Last Day: New Light on 2 Peter 3:10 and 2 Corinthians 5:3.” *New Testament Studies* 33/3 (1987), 477-79.
- Wolters, A. L. “Worldview and Textual Criticism in 2 Peter 3:10.” *Westminster Theological Journal* 49 (1987), 405-413.
- 김재윤. “그리스도, 교회 그리고 문화: 플라스 스킨더와 디트리히 본회퍼를 중심으로.” 「갱신과 부흥」 26 (2020), 265-94.
- 고영렬. “네스틀레 알란트(Nestle-Aland) 28판의 이론적 배경과 평가.” 「신약논단」 22/2 (2015), 253-82.
- 김주한. “NA28판에 대한 비평적 고찰: 공동서신을 중심으로.” 「성경과 신학」 80 (2016), 248-309.
- 채영삼. 『베드로후서의 이해: 신적 성품과 거짓 가르침』. 서울: 이레서원, 2017.

[Abstract]**Eschatology and Christian's Eco-Responsibility Focused
on 2 Peter 3:10-13**

Young Mog Song

(Kosin University, Professor, New Testament Theology)

The environmental condition has rapidly been worsening. This phenomenon has resulted in diverse researches on eco-theology including pneumatological eco-theology, eschatological eco-theology, eco-feminism, and eco-justice. The eschatology of the investigator affects the way and result of the research. Keeping this in mind the present researcher delves into the relationship between eschatology and Christians' eco-responsibility by interpreting 2 Peter 3:10-13. To this end, the following four steps are utilized: (1) textual criticism of 2 Peter 3:10 by analyzing six textual variants; (2) discourse analysis of 2 Peter 3, (3) exegesis of 2 Peter 3:10-13 to find out the relationship between world annihilation and world re-creation, and (4) understanding the eco-responsibility of Christians who are waiting for the second coming of Christ in terms of the purpose of 2 Peter and of the re-creation of the world. Christians have to be coworkers of the renewing work of Christ by participating in the divine characteristics. By integrating the eschatology of 2 Peter and Christians' environmental responsibilities, this study is to provide insights into what individual Christians as well as local churches should stand and practice with respect to the environment.

Key Words: 2 Peter 3, textual criticism, discourse analysis, environmental crisis, eschatology, Christian's eco-responsibility

로마교황청의 루터 인식
-“Exsurge Domine”(주여, 일어나소서) 연구-

조용석

(안양대학교, HK연구교수, 교회사)

- I. 글을 시작하며
- II. “Exsurge Domine” 41개 조항 전문 소개
- III. 이단자로서의 루터
- IV. 이탈리아 가톨릭 인문주의자들과 독일인 수도사의 대립
- V. 글을 정리하며

[초록]

1520년 6월 15일 공포된 루터 파문위협칙서인 “Exsurge Domine”(주여, 일어나소서)는 루터를 이단자로서 판단했던 로마교황청의 루터인식을 보여주고 있다. “Exsurge Domine”는 참회, 교황권, 연옥에 대한 로마 가톨릭 교회의 전통적인 교리를 비판하는 루터의 신학적 입장을 비난하고자, 그의 저서들 중에서 발췌한 내용들을 41개 조항으로 정리, 요약하였으며, 41개 조항을 루터를 이단으로 규정하기 위한 중요한 근거로 제시했다. “Exsurge Domine”는 루터에게 그의 교리를 철회할 것을 요구했으며, 즉시 설교를 중단할 것을 명령했다. 그럼에도 불구하고 루터는 파문위협칙서를 교회법전과 함께 소각하며, 로마교황청에 저항했다. 그의 행동은 교황권 수호를 위한 교회법 체계를 상징적으로 거부한 것이나 다름이 없다.

더 나아가 로마교황청은 루터를 그리스-로마 전통과 기독교의 융합시킨 위대한 중세유럽 기독교의 전통과 이탈리아 르네상스 인문주의를 오히려 이해하지 못하는 열등한 독일인 수도사로서 간주했다고 볼 수 있다. 루터의 이단혐의를 41개 조항으로 요약, 거론하며, 그에 대한 파문을 예고했던 “Exsurge Domine”는 이와 같은 해석의 단서를 제공한다. 그러나 루터는 교황의 권위에 거부했으며, 그를 적그리스도라고 간주했다. 결론적으로 루터의 이단자 이미지는 그가 이탈리아의 르네상스 인문주의와 중세 스콜라주의를 제대로 이해하지 못한다고 평가했던 로마교황청의 인식을 반영한다고 볼 수 있다.

키워드: 주여 일어나소서, 로마교황청, 이단자로서의 루터, 교황의 권위, 적그리스도로서의 교황, 이탈리아 르네상스 인문주의

I. 글을 시작하며

본 연구는 1520년 6월 15일 공포된 로마교황청의 루터 파문위협칙서인 “Exsurge Domine”(주여 일어나소서) 및 관련문헌 원문연구에 근거하여, 로마교황청이 규정했던 루터의 이단성의 교리적 근거를 파악하고자 한다.¹ 41개 조항은 로마-가톨릭 교회의 전통적인 교리 및 교황의 수위권을 근본적으로 부정하는 루터의 신학적 진술로서, 그가 발표했던 여러 문서들 중에서 발췌되었다. 카톨릭 신학자 요한네스 에크(Johannes Eck, 1486-1543), 카예탄(Thomas Cajetan, 1469-1534) 추기경 및 피에트로 아콜티(Pietro Accolti, 1455-1532) 추기경이 본 칙서를 공동으로 작성했으며, 루터의 종교개혁신학에 대한 로마 교황청의 편향적 이해를 보여주고 있다. 본 연구가 시도한 “Exsurge Domine”의 41개 조항과 서문의 핵심부분, 그리고 관련문헌에 대한 원문연구는 로마교황청의 이단자로서의 루터인식의 전모를 파악할 수 있는 핵심적 단서를 제공할 것이다.

II. “Exsurge Domine” 41개 조항 전문 소개

1517년 10월 31일 루터가 비텐베르크 성문에 면죄부(면벌부) 비판 95개조 반박문²이 제시된 이후, 1518년 하이델베르크 논쟁, 1519년 라이프치히 논쟁을

*이 논문 또는 저서는 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-과제번호)(NRF-2019S1A5B5A07087731)

1 아직까지 국내신학계에 “Exsurge Domine”의 내용이 피상적으로 소개되었기 때문에, 이와 관련된 선행연구는 존재하지 않는다. 본 연구는 앞으로 국내 루터연구를 위한 유익한 기초자료를 제공할 것이다.

2 95개조 면죄부(면벌부) 반박문은 교황권 및 면죄부의 남용을 제어하고, 올바른 참회의 의미를 강조하기 위하여 작성되었다. 결코 로마-가톨릭 교회의 분열이 아니라 개혁을 열망한 간절한 호소문의 특성을 지니고 있다. 95개조 면죄부(면벌부) 반박문은 현존하는 로마-가톨릭 교회 내의 합법적 주장으로서 교황과 연옥의 존재를 인정하면서도, 동시에 교황의 영향력이 연옥에 미칠 수 없다고 명시하고 있다. 즉 교황이 발행하는 면죄부는 살아있는 자에게만 효력이 있으며, 연옥에 있는 영혼들의 천국으로의 상승을 전혀 보증할 수 없다. 루터의 95개조 면죄부 반박문 중 제5조, 제22조, 제27조는 이 사실을 분명하게 주장하고 있다.

통하여, 로마교황청과 루터 사이의 극단적 대립은 전혀 해소될 수 없던 상황으로 변모해 갔으며, 급기야 1520년 6월 15일 로마교황청은 “Exsurge Domine”를 공포하면서, 루터를 이단자로서 분명하게 규정했다. 파문을 예고하는 차원에서 공포된 “Exsurge Domine”는 루터의 이단성에 대한 합리적 논증이 아니라, 선정적 문구를 활용하여 루터의 이단혐의를 41개 조항으로 요약하면서, 그를 공개적으로 비난한 문서였다.³ 아직까지 41개 조항의 라틴어 원문번역이 소개된 바 없기 때문에, 지면을 통하여 필자가 번역한 41개 조항을 다음과 같이 소개하고자 한다.

제1조 새로운 율법의 성례전이 (죄의 행위를) 멈추지 않는 사람들에게 용서하는 은혜를 주신다는 것은 이단적인 견해이지만, (루터를 따르는 사람들에게 있어서) 일반적인 견해이기도 합니다.⁴

제5조 교황은 그 직권이나 교회법에 부과된 징벌 외에 별하거나 용서할 권리가 없다. (“Papa non vult nec potest ullas penas remittere preter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit.”)

제22조 교황은 연옥에 있는 영혼에 대해 어떤 형벌도 용서할 수 없다. 이 형벌은 교회법에 의하여 현재 삶 속에서 해결해야만 하는 것이다. (“Quin nullam remittit animabus in purgatorio, quam in hac vita debuissent secundum Canones solvere.”)

제27조 연보게 안에 던진 돈이 딸랑 소리를 내자마자 영혼이 연옥에서 벗어난다고 말하는 것은 인간적인 것을 설교하는 것이다. (“Hominem predicant, qui statim ut iactus nummus in cistam tinnierit evolare dicunt animam.”) Martin Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. 1517, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Band 1 (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1883), 233ff. 이후 약어 WA로 표기.

3 루터는 파문위협칙서 공포 이후 설교를 금지당하고, 60일 이내에 자신의 주장할 철회할 것을 요구받았지만, 1520년 12월 10일 비텐베르크 성문 앞에서 교회법전과 파문위협칙서를 소각함으로써, 로마교황청의 요구를 묵살했다. 뿐만 아니라 1520년 12월 『레오 10세의 최근 칙서를 통하여 유죄판결을 받은 마틴 루터의 모든 글들의 주장』(*Assertio omnium articulorum M. Luther per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*)을 발표하며, “Exsurge Domine”에 대한 비판적 견해를 표명하며, 자신의 신학적 정당성을 주장했다. 1521년 1월 3일 로마교황청은 “Decret Romanum Pontificem”를 공포함으로써, 루터의 이단파문을 공식적으로 예고했으며, 그 해 5월 26일 보름스 제국의회에서 보름스 칙령이 공포됨으로써, 신성로마제국 내에서 루터는 이단으로 규정되어, 파문과 추방이 결의되었다.

4 “Haeretica sententia est, sed usitata, Sacramenta novae legis justificantem gratiam illis dare, qui non ponunt obicem.” “Exsurge Domine”, *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521) 2. Teil: Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521*,

- 제2조 어렸을 때, 세례를 받은 이후에, 남아 있는 죄를 부정하는 것은
바울과 그리스도를 동시에 모욕하는 것입니다.⁵
- 제3조 실제적인 죄가 없더라도 죄의 성향은 육체로부터 나와 하늘로
들어가는 영혼을 가로 막습니다.⁶
- 제4조 죽어가는 사람들의 불완전한 사랑은 큰 두려움을 동반하며, 이것
만으로도 연옥에서 받아야 할 징벌을 받기에 충분합니다. 그리고
천국의 입성을 가로막습니다.⁷
- 제5조 세 가지 종류의 참회가 있습니다. 통회, 고해, 보속. 이것은 성경과
거룩한 기독교의 박사들에게는 근거가 없습니다.⁸
- 제6조 죄악들을 탐구하고, 추론하고, 혐오하는 통회 속에서 인간은 자신
의 인생의 시간 동안 영혼의 괴로움 속에서 깊이 생각합니다.
(예레미야 38:15) 인간은 자신의 죄악의 무게, 다양함, 흉측함,
영원한 생명의 상실, 영원한 저주를 받게 되는 것에 대하여 숙고함
으로써, 통회는 인간을 위선자로, 더 심각한 죄인으로 만듭니다.⁹
- 제7조 그 속담과 지금까지 통회에 대하여 주어진 모든 교리는 매우
진실합니다. 앞으로 참회를 하지 마십시오. 최고의 참회, 최선의
참회는 새로운 삶입니다.¹⁰

ed. P. Fabisch und E. Iserloh (Münster: Aschendorffische Verlagsbuchhandlung, 1991), 372

- 5 “In puero post baptismum negare remanens peccatum, est Paulum et Christum simul conculcare.” “Exsurge Domine”, 372.
- 6 “Fomes peccati, etiam si nullum adsit actuale peccatum, moratur exeuntem a corpore animam ab ingressu coeli.” “Exsurge Domine”, 372.
- 7 “Imperfecta caritas morituri fert secum necessario magnum timorem, qui se solo satis est facere poenam purgatorii, et impedit introitum regni.” “Exsurge Domine”, 372.
- 8 “Tres esse partes poenitentiae, contritionem, confessionem, et satisfactionem, non est fundatum in sacra scriptura, nec in antiquis sanctis Christianis doctoribus.” “Exsurge Domine”, 372.
- 9 “Contritio, quae paratus per discussionem, collectionem, et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae [cf. Is 38,15], ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis, ac aeternae damnationis acquisitionem, haec contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem.” “Exsurge Domine”, 374.

제8조 용서받을 죄를 고해했다고 추정하지 마십시오. 모든 죽을 죄를 고해했다고 추정하지 마십시오. 왜냐하면 당신이 모든 죽을 죄를 알게 되는 것은 불가능하기 때문입니다. 따라서 초대교회에서는 명백하게 죽을 죄만 고해되었습니다.¹¹

제9조 우리가 모든 것을 고해하기를 원하는 한, 우리는 용서를 위하여 하나님의 자비 이외에 어떤 것도 남기지 않는 것 외에 어떤 것도 할 수가 없습니다.¹²

제10조 만일 그가 사제를 통한 용서, 즉 그가 용서받는다든 것을 믿지 않는다면, 누구도 용서받을 수 없습니다. 도리어 그가 용서받는다든 믿지 않는다면, 죄를 그대로 남아 있습니다. 죄의 용서와 은혜를 주시는 것이 중요한 것이 아니라, 죄가 용서받았다고 믿는 것만으로 충분한 것입니다.¹³

제11조 통회가 아니라 그리스도의 말씀으로 사면된다고 믿으라(내가 푸는 모든 것) 따라서 내가 말합니다. 당신이 사제의 사면의 권고를 받았다면, 당신이 사면되었다고, 앞으로 진실로 사면될 것이라고, 그러면 통회가 동반되어 있을 것입니다. ¹⁴

제12조 불가능한 경우를 전제한다면, 고해하는 사람인 통회하지 않거나, 사제가 진지하지 않고, 농담처럼 사면한다면, 그럼에도 불구하고

- 10 "Verissimum est proverbium, et omnium doctrina de contritionibus hucusque data praestantius, de cetero non facere, summa poenitentia, optima poenitentia, nova vita." "Exsurge Domine", 374.
- 11 "Nullo modo praesumas confiteri peccata venialia, sed nec omnia mortalia, quia impossibile est, ut omnia mortalia cognoscas: unde in primitiva Ecclesia solum manifesta mortalia confitebantur." "Exsurge Domine", 374.
- 12 "Dum volumus omnia pure confiteri, nihil aliud facimus, quam quod misericordiae Dei nihil volumus relinquere ignoscendum." "Exsurge Domine", 374.
- 13 "Peccata non sunt illi remissa, nisi remittente sacerdote credat sibi remitti; immo peccatum maneret nisi remissum crederet; non enim sufficit remissio peccati et gratiae donatio, sed oportet etiam credere esse remissum." "Exsurge Domine", 374.,
- 14 "Nullo modo confidas absolvi propter tuam contritionem, sed propter verbum Christi: "Quodcumque solveris." etc. Sic, inquam, confide, si sacerdotis obtinueris absolutionem, et crede fortiter te absolutum; et absolutus vere eris, quidquid sit de contritione." "Exsurge Domine", 376.

- 그는 사면되었다고 믿는다면, 그는 진실로 사면된 것입니다.¹⁵
- 제13조 참회와 죄의 용서의 성례전에서, 교황과 주교는 연약한 일개 사제 이상의 일을 할 수 없습니다. 모든 그리스도인들은, 여성이든지, 어린이든지, 사제가 없는 곳에서, 동일하게 사역합니다.¹⁶
- 제14조 어느 누구도 사제에게 본인이 후회한다고 대답하거나, 사제가 이에 대하여 질문할 의무가 없습니다.¹⁷
- 제15조 죽을 죄를 인식하지 않고, 그들이 기도와 준비를 미리 했다고 믿으며 성찬의 성례전에 참여하는 사람들은 큰 오류를 범하고 있습니다. 그들은 심판을 먹고 마시는 것이 됩니다. 그러나 그들이 그 곳에서 은총을 얻을 것이라고 믿고 신뢰한다면, 이 신앙이 그들을 깨끗하게 하고, 가치있게 만들어 줄 것입니다.¹⁸
- 제16조 공의회 안에서 교회는 두 가지 형태로 평신도들이 교제하는 것을 혐의한 것으로 보입니다. 두 가지의 방법으로 교제하는 보헤미안들은 이단자가 아니라 분열주의자입니다.¹⁹
- 제17조 교황은 교회의 보화들을 통하여 면죄부를 발행했는데, 이것들은 그리스도와 성인의 공적이 아닙니다.²⁰

15 “Si per impossibile confessus non esset contritus, aut sacerdos non serio, sed joco absolveret, si tamen credat se absolutum, verissime est absolutus.” “Exsurge Domine”, 376.

16 “In sacramento poenitentiae se remissione culpae non plus facit Papa aut episcopus, quam infimus sacerdos; immo ubi non est sacerdos, aequè tantum quilibet Christianus, etiam si mulier, aut puer esset.

17 “Nullus debet sacerdote respondere, se esse contritum, nec sacerdos requirere.” “Exsurge Domine”, 376.

18 “Magnus est error eorum, qui ad sacramenta Eucharistiae accedunt huic innixi, quod sint confessi, quod non sint sibi conscii alicujus peccati mortalis; quod praemisissent orationes suas et praeparatoria; omnes illi ad iudicium sibi manducant et bibunt; sed si credant et confidant se gratiam ibi consecuturos, haec sola fides facit eos puros et dignos.” “Exsurge Domine”, 376.

19 “Consultum videtur, quod Ecclesia in communi concilio statueret, laicos sub utraque specie communicandos; nec Bohemi communicantes sub utraque specie sunt haeretici, sed schismatici.” “Exsurge Domine”, 378.

20 “Thesauri Ecclesiae, unde Papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et sanctorum.” “Exsurge Domine”, 378.

제18조 면죄부들은 성도들을 속이는 경건한 속임수며, 선행을 단념시키는 것입니다. 그리고 허락된 것이지, 유익한 것은 아닙니다.²¹

제19조 진정으로 면죄부를 얻은 사람들에게 면죄부는 하나님의 정의를 위하여 실제적인 죄로 인한 징벌의 경감에 영향을 미치지 않습니다.²²

제20조 면죄부(면벌부)가 구원을 위하여 효력이 있고, 영적인 유익이 있다고 믿는 사람들은 잘못된 것입니다.²³

제21조 면죄부(면벌부)는 공적인 범죄에만 필수적인 것이고, 본래적으로 냉혹하고 편협한 사람들에게 부여됩니다.²⁴

제22조 면죄부는 여섯 종류의 사람들에게는 필요하지도 않고 유용하지도 않습니다. 즉 죽은 사람과 곧 죽을 사람, 병자, 합법적 장애인, 범죄자, 범죄를 저질렀지만, 공적인 범죄를 저지르지 않은 사람, 더 선한 일을 할 수 있는 사람.²⁵

제23조 출교는 외적인 징벌일 뿐, 사람들로부터 교회 공동의 영적인 기도를 뺏지 않습니다.²⁶

제24조 그리스도인들은 출교를 두려워하는 것보다 사랑하는 것을 더 많이 배워야 합니다.²⁷

21 "Indulgentiae sunt piae fraudes fidelium, et remissiones bonorum operum, et sunt de numero eorum, quae licent, et non de numero eorum, quae expediunt." "Exsurge Domine", 378.

22 "Indulgentiae his, qui veraciter eas consequuntur, non valent ad remissionem poenae pro peccatis actualibus debitae apud divinam iustitiam." "Exsurge Domine", 378.

23 "Seducuntur credentes indulgentias esse salutare, et ad fructum spiritus utiles." "Exsurge Domine", 378.

24 "Indulgentiae necessariae sunt solum publicis criminibus, et proprie conceduntur duris solummodo et impatientibus." "Exsurge Domine", 380.

25 "Sex generibus hominum indulgentiae nec sunt necessariae, nec utiles; videlicet mortuis seu morituris, infirmis, legitime impeditis, his qui non commiserunt crimina, his qui crimina commiserunt, sed non publica, his qui meliora operantur." "Exsurge Domine", 380.

26 "Excommunicationes sunt tantum externae poenae, nec privant hominem communibus spiritualibus Ecclesiae orationibus." "Exsurge Domine", 380.

27 "Docendi sunt Christiani plus diligere excommunicationem quam timere." "Exsurge Domine", 380.

제25조 베드로의 후계자인 로마주교는 온 세계 교회 위에 복된 베드로 안에서 그리스도께서 직접 임명하신 그리스도의 대리자가 아닙니다.²⁸

제26조 베드로를 향한 그리스도의 말씀: “네가 땅에서 풀었던 모든 것”은 베드로 스스로가 묶은 것으로만 해당됩니다.²⁹

제27조 신조를 제정하는 것은 교회 혹은 교황에 달려 있지 않습니다. 도덕 혹은 선행을 위한 율법 또한 아닙니다.³⁰

제28조 교황이 많은 교회들과 함께 생각하고, 오류를 범하지 않는다면, 전체 공의회가 하나를 거부하고, 다른 하나를 인정했을 때까지, 구원을 위하여 필수적이지 않는 사안에서 반대로 생각하는 것은 죄나 이단이 아닙니다.³¹

제29조 우리에게 길이 만들어졌습니다. 우리는 공의회의 권위를 박탈하거나, 공의회 시행에 저항하는 것, 공의회 결의를 비판하는 것, 이 모든 것들이 공의회에서 항상 인준되고 부결된 것처럼 보인다고 말할 수 있습니다.³²

제30조 콘스탄츠 공의회에서 이단으로 정죄받았던 얀 후스의 몇 가지 조항은 매우 기독교적이며, 진리를 담고 있고 복음적입니다. 전체 교회가 그를 정죄할 수 없습니다.³³

28 “Romanus Pontifex, Petri successor, non est Christi vicarius super omnes mundi ecclesias ab ipso “Christo in beato Petro institutus.” “Exsurge Domine”, 380.

29 “Verbum Christi ad Petrum: “Quodcumque solveris super terram,” etc., extenditur duntaxat ad ligata ab ipso Petro.” “Exsurge Domine”, 380.

30 “Certum est in manu Ecclesiae aut Papae prorsus non esse statuere articulos fidei, immo nec leges morum, seu bonorum operum.” “Exsurge Domine”, 380.

31 “Si Papa cum magna parte Ecclesiae sic vel sic sentiret, nec etiam erraret, adhuc non est peccatum aut haeresis contrarium sentire, praesertim in re non necessaria ad salutem, donec fuerit per Concilium universale alterum reprobatum, alterum approbatum.” “Exsurge Domine”, 382.

32 “Via nobis facta est enarrandi auctoritatem Conciliorum, et libere contradicendi eorum gestis, et iudicandi eorum decreta, et confidenter confitendi quidquid verum videtur, sive probatum fuerit, sive reprobatum a quocumque concilio.” “Exsurge Domine”, 382.

33 “Aliqui articuli Joannis Husz condemnati in concilio Constantiensi sunt

- 제31조 의인은 모든 선행 속에서 죄를 범합니다.³⁴
 제32조 최고의 선행은 용서하는 죄입니다.³⁵
 제33조 이단자를 화형시키는 것은 성령의 뜻을 거스르는 것입니다.³⁶
 제34조 투르크와 전쟁하는 것이 하나님을 거역하는 것이며, 그들을 통하여 하나님께서 우리의 불의함을 벌하신 것입니다.³⁷
 제35조 깊이 숨겨져 있는 교만의 악으로 인하여 치명적인 죄를 짓지 않는다고 확신하는 사람은 아무도 없습니다.³⁸
 제36조 죄를 따라가는 자유의지는 단지 이름에 불과합니다. 자신 안에 있는 것을 하는 한, 그는 치명적인 죄를 짓는 것입니다.³⁹
 제37조 연옥은 경전 안에 있는 기록한 문서, 성경을 통하여 증명될 수 없습니다.⁴⁰
 제38조 연옥에 있는 영혼들은 그들의 구원에 대하여 안심하지 않습니다.

Christianissimi, verissimi et evangelici, quos non universalis Ecclesia posset damnare.” “Exsurge Domine”, 382.: “Exsurge Domine”에 대한 루터의 답변문서인 『레오 10세의 최근 칙서를 통하여 유죄판결을 받은 마틴 루터의 모든 글들의 주장』(*Assertio omnium articulorum M. Luther per bullam Leonis X.*)는 자신의 본래적인 종교개혁사상에 근거하여 41개 조항들을 반박했다. 이 문서에서 주목할만한 부분은 체코의 종교개혁자 안 후스와 루터와의 관계에 대한 루터의 이해이다. 그는 다음과 같이 말한다. “그들은 저를 후스파 교도라고 불렀는데 이는 잘못된 것입니다. 후스파 교도는 저를 (후스파 교도)라고 생각하지 않습니다. 후스가 이단자라면 저는 후스보다 열 배는 더 이단입니다. 왜냐하면 후스는 중요한 사실을 저보다 훨씬 적게 말했고, 그 사람으로 인해 진리의 빛이 떠올랐습니다.” (non recte faciunt, qui me Hussitam vocant. Non enim mecum ille sentit, sed si ille fuit haereticus, ego plus decies haereticus sum, cum ille longe minora et pauciocta dixerit velut inchoans lucem veritatis aperire.) Martin Luther, *Assertio omnium articulorum M. Luther per bullam Leonis X.*, WA 7, 135.

- 34 “In omni opere bono Justus peccat.” “Exsurge Domine”, 382.
 35 “Opus bonum optime factum veniale est peccatum.” “Exsurge Domine”, 382.
 36 “Haereticos comburi est contra voluntatem spiritus.” “Exsurge Domine”, 382.
 37 “Praeliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos.” “Exsurge Domine”, 384.
 38 “Nemo est certus se non semper peccare mortaliter propter occultissimum superbaa vitium.” “Exsurge Domine”, 384.
 39 “Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter.
 40 “Purgatorium non potest probari ex sacra scriptura, quae sit in canone.” “Exsurge Domine”, 384.

모두가 그런 것은 아닙니다, 이성 혹은 성경을 통해서 그들이 공로를 얻거나 사랑을 증대할 수 있다는 것이 증명되지 않습니다.⁴¹

제39조 연옥에 있는 영혼들은 그들이 평온을 구하면서, 벌받는 것에 대하여 두려워하는 한, 끊임없이 죄를 행합니다.⁴²

제40조 살아있는 사람들의 대도를 통하여 연옥에서 구원받은 영혼들은 그들이 스스로 속죄되었을 때보다, 덜 행복합니다.⁴³

제41조 교회지도자들과 세속군주들이 모든 구걸하는 거지들을 없애 버렸다면, 나쁘게 행동하지 않을 것입니다.⁴⁴

III. 이단자로서의 루터

-“Exsurge Domine” 41개 조항 해제-

“Exsurge Domine”는 로마 가톨릭 교회의 입장에서 바라볼 때, 루터의 이단 혐의를 입증할 수 있는 루터의 신학적 입장을 41개 조항으로 압축, 요약한 것으로서, 41개 조항이 명시한 루터의 이단성 판정의 구체적 사유를 논리적으로 설명하지 않은 채, 공식적으로 루터를 이단자로서 선언하고 있다.⁴⁵ 즉 루터를 거룩한 로마-가톨릭 교회의 심오한 교리를 제대로 이해하지 못하는 일개 독일인

41 “Animae in purgatorio non sunt securae de earum salute, saltem omnes; nec probatum est ullis aut rationibus aut scripturis, ipsas esse extra statum merendi, aut agenda caritatis.” “Exsurge Domine”, 384.

42 “Animae in purgatorio peccant sine intermissione, quamdiu quaerunt requiem, et horrent poenas.” “Exsurge Domine”, 384.

43 “Animae ex purgatorio liberatae suffragiis viventium minus beantur, quam si per se satisfecissent.” “Exsurge Domine”, 384.

44 “Praelati ecclesiastica et principes seculares non malefacerent si omnes saccos mendicitatis delerent.” “Exsurge Domine”, 386.

45 토마스 카우프만에 의하면, 가톨릭 신학자들이 루터의 저작에서 발췌한 41개 조항은 주로 그의 비난받는 교리들만을 인용한 것이며, 그의 신학사상의 발전과정을 고려하지 않은 채, 중요하지 않은 내용들을 인용하였다. Thomas Kaufmann, *Erlöste und Verdammte: Eine Geschichte der Reformation* (München: C. H. Beck, 2017), 127.

수도사로서 묘사하면서, 루터의 신학적 입장을 올바르게 파악하지 못한 채, 매우 감정적인 어조로 루터의 이단성을 부각시키는 작업에 집중하고 있다.⁴⁶ 필자는 다음과 같이 “Exsurge Domine”의 핵심적 내용을 다음과 같이 분류, 요약해 보았다.

1. 루터의 칭의론과 관련하여

“Exsurge Domine”의 41개 조항 중에서 제1조-제4조는 무조건 죄를 범할 수밖에 없는 인간과 그럼에도 불구하고 무조건적으로 용서하시는 하나님의 은혜를 양립시키면서, 루터의 칭의론의 모순을 표현하고 있다. 그러나 루터는 단순하게 인간의 죄성을 강조한 것이 아니라, 인간의 선행을 통하여 구원에 도달할 수 없다는 사실과 죄인을 의롭게 하시는 하나님의 사랑을 강조했을 뿐이다. 또한 인간의 구원을 위하여 필수적인 요소인 선행 또한 루터가 ‘죄의 용서’로 대치하고 있다고 주장한다.(제32조) 그러나 루터는 선행을 칭의의 자연스러운 열매, 즉 칭의의 자연스러운 결과라고 이해하고 있다는 점에 있어서, 본 칙서는 루터의 본래적인 신학적 의도를 제대로 파악하지 못했다고 볼 수 있다.

루터의 “의인이면서 죄인”(simul justus et peccator)이라는 테제와 관련하여

46 본 41개 조항의 구성은 다음과 같다.

제1조-제4조	죄
제5조-제15조	참회와 고해성사
제16조	후스파의 평신도
제17조-제22조	면죄부
제23조-제24조	출교
제25조-제28조	교황의 수위권
제29조-제30조	공의회
제31조-제32조	선행과 죄
제33조	이단자 화형
제34조	투르크와의 전쟁
제35조	치명적인 죄를 범할 수밖에 없는 인간의 속명
제36조	자유의지
제37조-제40조	연옥
제41조	교회지도자들과 세속군주에 대한 비판

여, 본 칙서는 의인이 선행 중에도 죄를 범할 수 있다고 과도하게 해석하며(제31조), 인간의 죄성을 강조했던 루터의 입장을 치명적인 죄를 범할 수밖에 없는 인간의 숙명을 강조한 것이라고 편향적으로 해석한다.(제35조). 더 나아가 루터가 인간의 죄성을 극대화시켜 강조하기 위하여 인간의 자유의지를 근본적으로 부정하고 있다고 비판적으로 해석한다.(제36조) 결과적으로 본 칙서는 루터가 죄인으로서의 인간의 측면을 과도하게 집중하면서, 동시에 용서하시는 하나님이 은혜를 과도하게 강조한 나머지, 로마-가톨릭 교회의 고해성사, 성찬 및 면죄부 제도를 폄하하고 있다고 판단한다.(제5조-제15조, 제17조-제22조)

2. 로마-가톨릭 교회의 전통적 권위에 대한 도전

본 칙서는 루터가 교황이 그리스도의 대리자가 아니라고 주장하며 교황의 수위권을 강도높게 비판하면서(제25조-제28조), 동시에 공의회 권위에 도전하고 있다고 명시함으로써(제29조-제30조), 참회의 문제 뿐만 아니라, 로마-가톨릭 교회의 전통적 권위에 도전하고 있는 이단자로서의 루터를 조명한다. 또한 로마-가톨릭 교회의 면죄부의 교리적 근거로서 활용되었던 연옥에 대하여, 루터의 연옥비판이 성경적 근거가 부재하며, 살아있는 사람들의 대도의 효력 또한 부정하고 있다고 명시하며, 로마-가톨릭 교회의 전통적 권위에 도전하고 있는 루터를 부각시킨다. (제37조-제40조) 루터가 출교와 신앙은 전혀 무관하며, 도리어 출교를 두려워하는 것이 아니라, 사랑해야 한다고까지 주장하며, 로마-가톨릭 교회의 합법적 처리를 거부하고 있다고 본 칙서는 명시한다.(제23조-제24조)

3. 기타 이단자로서의 혐의

부수적으로 후스와 후스파에 대한 루터의 입장을 소개하고 있는 제16조와 제30조는 후스의 이단혐의를 부정하고 있는 루터와 후스를 동일하게 이단자로서 규정했던 로마 교황청의 의도를 보여주고 있다. 이와 관련하여 이단자를 화형하는 것이 성령의 뜻을 거스르는 것이라고 주장하며(제33조), 투르크의 유럽침공은 유럽 기독교인들을 위한 하나님의 채찍으로서, 투르크와의 전쟁은

하나님의 뜻을 거역하는 것(제34조)⁴⁷이라고 주장하는 루터의 입장을 정죄하고 있다. 마지막으로 제41조는 가난한 자를 돕지 않는 교회지도자들과 세속군주에 대한 루터의 비판을 우회적으로 조롱하는 듯이 소개하고 있다. 필자는 본 칙서의 41개 조항에 대하여 다음과 같이 평가하고자 한다.

본 파문위협칙서의 41개 조항은 루터의 신학사상의 이단성을 논증하고자 객관적, 합리적 근거를 제시하지 않았으며, 오히려 루터를 이단으로 이미 규정한 후, 로마-가톨릭 교회의 전통적인 교리와 전적으로 대립되는 루터의 교리를 단적으로 극명하게 드러내고자 시도했다.

IV. 이탈리아 가톨릭 인문주의자들과 독일인 수도사의 대립

본 칙서는 루터의 이단자 이미지를 확고하게 구축하기 위하여 매우 선정적인 문구를 사용하며, 루터의 본래적인 신학적 의도에 대한 객관적 이해 및 그를 비판하기 위한 합리적 논증을 전혀 시도하지 않았다. 볼커 라인하르트(Volker Reinhardt)에 의하면, 이와 같은 로마교황청의 판단은 그리스 철학과 신학과의 융합을 통하여 중세 가톨릭 신학의 지적 성취를 실현한 이탈리아의 가톨릭 인문주의자들과 신학적으로 무지한 일개 독일인 수도사 사이의 대립을 암묵적으로 전제한다.⁴⁸ 로마 교황청이 규정했던 로마 가톨릭 교회와 독일민족의 관계를

47 루터는 『투르크 전쟁에 대하여』(*Vom Kriege wider die Türken*, 1528)에서 투르크가 하나님의 채찍이라고 언급한다. “교황과 그의 추종자들이 가르치는 것처럼, 육적인 방법으로 투르크와 싸우거나, 주먹으로 저항해서는 안됩니다. 그러나 하나님께서 그리스도인들의 죄를 들추어 내신다면, 그리스도인들은 투르크가 하나님의 채찍이며 분노라는 사실을 인지해야 합니다. 그리고 인내해야 하며, 회개, 눈물, 기도를 통하여 싸우면서, 그들을 몰아내야 합니다.” (“Denn dieser man sol nicht leiblich mit dem Turcken streiten, wie der Bapst und die seinen leren, noch yhm mit der faust widder streben, sondern den Turcken erkennen fur Gottes ruten und zorn, welche den Christen entweder zu Leyden ist, so Gott yhre sunde heimsucht, odder allein mit busse, weinen und gebet widder yhn fechten und veriaagen muessen.”) Martin Luther, *Vom kriege widder die Türcken*, WA 30/II, 129.

48 Volker Reinhardt, *Luther, der Ketzler: Rom und die Reformation* (München: C. H. Beck, 2016), 145-208.

이해한다면, 그의 주장은 설득력을 지닐 수 있다. 매우 감정적인 어조로 이단자 루터를 비난하고 있는 “Exsurge Domine”의 서문의 핵심부분은 로마교황청이 규정한 로마-가톨릭 교회와 독일민족의 관계를 표명하고 있다. 이를 소개하자면, 다음과 같다.

“참으로 우리 눈 앞에서 수많은 오류를 보았고 읽었습니다. 이미 우리 전임자들의 공의회와 결정들을 통하여 정죄되었습니다. 그리스인과 보헤미아인이 포함되어 있습니다. 이외에도 다른 이단자 혹은 오류를 범한 사람들 혹은 스캔들을 일으키는 사람 혹은 주로 남성들이 경건한 귀들에게 불쾌하거나, 순진하게 유혹합니다. 그들은 신앙을 지키는 사람이라고 자처합니다. 그들은 진리 안에서 세상의 명성을 얻고자 교만한 호기심을 가지고 욕심을 내면서, 사도들의 가르침을 거역하기를 원합니다.....하나님을 경외하는 그들의 눈에 있어서는 낯선 것입니다. 그는 인류의 적입니다. 그를 통하여 고귀한 독일민족 안에서 그러한 오류가 자국이 되고, 몇몇 경박한 사람들 사이에 씨가 뿌려졌습니다. 그러한 모든 것이 우리를 아프게 하면 할수록, 우리는 우리의 조상들처럼, 독일민족을 특별하게 사랑하게 됩니다. 그리스에서 로마교회로, 로마교회에서 독일제국으로 옮겨가게 되면서, 우리의 조상과 우리들은, 항상 독일인들 중에서 교회의 변호자와 보호자를 구했습니다. 진실로 가톨릭 교회의 진리를 받아들인 독일인들이 항상 이단의 격렬한 적수였습니다. 교회의 자유(libertate Ecclesiae)와 모든 이단자들이 독일에서 추방되고 제거되기 위한 독일 황제들의 훌륭한 법들이 이 일의 증거들입니다.”⁴⁹

49 “immo vero, pro dolor oculis nostris vidimus ac legimus, multos et varios errores quosdam videlicet jam per Concilia ac Praedecessorum nostrorum constitutiones damnatos, haeresim etiam Graecorum et Bohemicam expresse continentes: alios vero respective, vel haereticos, vel falsos, vel scandalosos, vel piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos, a falsis fidei cultoribus, qui per superbam curiositatem mundi gloriam cupientes, contra Apostoli doctrinam plus sapere volunt.....a quorum oculis Dei timor recessit, humani generis hoste suggerente, noviter suscitatos, et nuper apud quosdam leviores in inclyta natione Germanica seminatos. Quod eo magis dolemus ibi evenisse, quod eandem nationem et nos et Praedecessores nostri in visceribus semper gesserimus caritatis. Nam post translatum ex Grecis a Romana Ecclesia in eosdem Germanos imperium, iidem Praedecessores nostri et nos ejusdem Ecclesiae advocates defensoresque ex eis semper accepimus. quos quidem Germanos, Catholicae veritatis vere germanos,

위 문장은 유럽대륙 안에서 로마-가톨릭 교회를 수호하는 독일민족의 역할을 강조하는 듯한 어조로 전개되지만, 오히려 행간의 의미는 이와는 매우 상이하다. 콘스탄티누스 대제가 기독교로 개종한 이후, 로마의 서쪽 지역을 로마-가톨릭 교회의 위임했다는 증거로서 활용되었던 “콘스탄티누스 대제의 기증문서 (Donatio Constantini)”에 근거하여, 로마제국을 계승하여 로마제국의 서쪽 지역, 즉 유럽을 통치하고 있는 로마-가톨릭 교회의 조력자로서의 독일민족의 역할을 우회적으로 강조한 것이나 다름이 없다. 이와 관련하여 콘스탄티누스 대제의 기증문서는 이탈리아의 인문주의자 로렌조 발라(Lorenzo Valla, 1407-1457)에 의하여 위조문서라는 사실이 증명되었음에도 불구하고, 유럽대륙을 통치하는 합법적 후계자로서의 로마-가톨릭 교회의 위치는 교황의 수위권을 지속적으로 수호하기 위한 중요한 정치적 수단이었다는 사실을 고려할 필요가 있다. 바로 이 지점에서 로마-가톨릭 교회와 독일민족의 주종관계가 다음과 같이 성립될 수 있다.:

기독교의 전통과 결합된 그리스-로마문명을 계승하고 있는 로마-가톨릭 교회는 콘스탄티누스 대제의 유언에 따라 유럽의 통치자로서, 야만인이었던 독일인들에게 그리스-로마문명과 기독교를 전파했으며, 이와 같은 로마-가톨릭 교회의 호의에 보답하기 위하여, 전통적으로 독일인들은 로마-가톨릭 교회의 수호자로서 역할을 수행했다.

위에서 소개한 “Exsurge Domine” 서문의 핵심부분은 독일민족에 대한 로마-가톨릭 교회, 부연하자면, 로마 가톨릭 교회의 주역인 이탈리아인들의 문화적 우월감을 전제하고 있으며, 독일민족이 지속적으로 이탈리아인들의 지도를 받아야 할 위치에 있다는 사실을 강조한다. 따라서 이 사실과 아울러

constat haeresum (haeresium) acerrimos oppugnatores semper fuisse: cuius rei testes sunt laudabiles illae constitutiones Germanorum Imperatorum pro libertate Ecclesiae, proque expellendis exterminandisque ex omni Germania haereticis.” “Exsurge Domine”, 368ff.

언급되는 이단자 루터는 전통적인 독일민족의 지위를 망각했으며, 더 나아가 과거 로마제국의 영광을 재현하는 로마 가톨릭 교회의 가르침을 거부한 경박하면서도 무지한 수도사로서 간주될 수밖에 없다. “Exsurge Domine”의 서두는 이와 같이 로마 가톨릭 교회 수호자로서 인정을 받아왔던 독일민족에 해를 끼치는 이단자 루터의 악행을 다음과 같이 극단적인 표현을 사용하며 개탄, 비난한다.

“주여, 일어나소서, 당신의 일을 바로 잡아 주옵소서. 하루 종일 어리석은 자들이 가하는 당신의 치욕을 기억하소서. 우리 기도에 당신의 귀를 기울여 주소서. 왜냐하면 여우가 포도원을 짓밟기 위하여 설치고 있기 때문입니다. 당신만이 (포도원에 있는) 포도즙 틀을 다룰 수 있습니다. 당신은 하늘에 계신 하나님께로 올라가기를 원하실 때, 당신은 당신의 대리자이며 머리이신 베드로 및 그의 후계자들에게 위탁하신 승리하는 교회(triumphantis Ecclesiae)의 통치와 운영에 대하여 걱정하셔야 합니다: 멧돼지 한 마리가 포도원을 허물고, 먹어 치울려고 합니다.”⁵⁰

1520년 6월 15일 “Exsurge Domine”가 공포된 이후에, 루터는 자신을 이단자로 규정했던 로마교황청을 비판하고자, 『마틴 루터에 대한 답변의 발췌(수도사 실베스타 프리에리아스⁵¹를 통하여)』(*Epitoma responsionis ad Martinum Luther(per Fratrem Silvestrum de Prierio)*)에서 교황을 적그리

50 “Exsurge, Domine, et judica causam tuam, memor esto improperorum tuorum, eorum, quae ab insipientibus fiunt tota die; inclina aurem tuam ad preces nostras, quoniam surrexerunt vulpes quaerentes demoliri vineam, cujus tu torcular calcasti solus, et ascensurus ad Patrem ejus curam, regimen et administrationem Petro tanquam capiti et tuo vicario, ejusque successoribus instar triumphantis Ecclesiae commisisti: exterminate nititur eam aper de silva, et singularis ferus depasci eam.” “Exsurge Domine”, 368.

51 Sylvester Prierias(1456-1523)는 이탈리아 출신 도미니쿠스 수도회 수도사로서, 루터소송사건(Causa Lutheri)의 해결을 위한 교황의 특사로써 활동했다. 면죄부 판매자 요하네스 테젤(Johannes Tetzel, 1465-1519), 교황의 특사로써 루터를 심문했던 추기경 카예탄(Thomas Cajetan, 1469-1534), 추기경 프리에리아스(Sylvester Prieria)가 도미니쿠스 수도회 소속이었다는 사실은 당시 루터가 속한 아우구스투스 수도회와 도미니쿠스 수도회 사이의 갈등상황을 함의할 수 있다.

스도라고 표현하면서, 로마, 교황, 로마교황청에 대한 적대감을 과감하게 드러낸다.⁵²

“만일 로마에서 사람들이 그렇게 느끼고 가르친다면, 정확히 말해 교황과 추기경의 지식대로 가르친다면(희망하는 바는 아니지만), 나는 이 글에서 솔직히 다음과 같은 사실을 알려야 하겠습니다. 그 진정한 적그리스도(Antichrist)가 하나님의 성전에 앉아서, 바빌론, 즉 자주빛(purpurata Roma, 추기경의 옷)으로 장식한 로마에서 지배하고 있으며 교황청은 악마의 회당이라는 사실입니다.”⁵³

“이제 불길하고 타락한, 하나님을 모독하는 로마로 갑니다. 당신에게 하나님의 분노가 내릴 것입니다.....우리가 바빌론을 치료했지만, 치유되지 않았습니다. 따라서 우리는 용과 유령, 귀신과 흡혈귀들의 거주지인 그 곳을 떠날 것입니다.”⁵⁴

교황 레오 10세는 이단자 루터가 야기시키고 있는 혼란한 상황을 수습하기

52 로마의 문화와 로마화된 가톨릭 교회에 대한 루터의 반감은 1510년 11월 루터가 수도원 총회 참석차 로마를 4주 동안 방문하면서 체감했던 이탈리아 르네상스의 화려한 예술과 세속화된 로마 가톨릭 교회 사제들의 타락한 모습에 실망하게 되면서 시작되었다.

53 “Si Romanae sic sentitur et docetur scientibus Pontifice et Cardinalibus (quod non spero), libere pronuntio his scriptis, Antichristum illum verum sedere in templo dei et regnare in Babylone illa purpurata Roma et curiam Romanam esse synagogam Satanae.” Martin Luther, *Epitoma responsionis ad Martinum Luther(per Fratrem Silvestrum de Prierio)*, WA 6, 328.

54 “Nunc vale, infoelix, perdita et blasphema Roma: pervenit ira dei super te,.....Curavimus enim Babylonem, et non est sanata: relinquamus ergo eam, ut sit habitatio draconum, lemorum, larvarum, lamiarum.” WA 6, 329: 뿐만 아니라 『추악한 적그리스도의 칙서에 대항해서』(*Adversus execrabilem Antichrist bullam*)에서도 교황주의자들을 매우 공격적으로 비판했다. “자 이제 너희 패덕하고 미친 교황주의자들이여, 침착하게 생각이 떠오르는 대로 그렇게 써대라. 이 칙서는 한 밤 중 창녀들의 방탕한 축제에서 만들어졌거나 미친 개들이 물어 내던져버린 것과 같다. 가장 어리석은 바보라도 그런 비정상적인 생각을 할 수는 없을 것이다.”(Ite ergo, vos impii et insensati Papistae, et sobrii scribite, si quid scribere vultis. nam hanc Bullam apparet vel inter putanas nocturno convivio esse egestam aut in canicularibus furiis confusam. Neque enim ulli moriones sic insanirent.) Martin Luther, *Adversus execrabilem Antichrist bullam*, WA 6, 602.

위하여, 1520년 7월 8일 작센주 선제후 프리드리히에게 보낸 편지에서 다음과 같이 언급한다. 그는 루터의 로마 교황청에 대한 저항이 교황의 수위권과 로마 문화에 반감으로부터 시작하여, 로마-가톨릭 교회의 파멸을 향해 진행되고 있다고 파악했다.

“우리는 전능하신 하나님과 전하께서 증인이 되어 주시기를 부탁드립니다. 우리가 교황과 로마적인 모든 것에 저항하는 간계와 파렴치한 악의를 가지고 날뛰는, 그리고 올바른 신앙의 근거를 무너뜨리고 선한 도덕과 인간들을 타락 시키며, 교회의 질서를 붕괴시킨 마틴 루터(우리는 이 사람을 더 이상 우리의 아들이라 불러서는 안 됩니다.)의 이전의 광기를 알게 된 후에, 우리는 이런 난동을 인내해 왔습니다. 목자의 깨어 있음과 돌보심이 요구됩니다.”⁵⁵

여기서 ‘로마적’이라는 표현은 당시 시대적 분위기 속에서 이탈리아의 르네상스 문화와 예술을 지칭한다. 이와 관련하여 루터의 저서인 『바빌론의 포로가 된 교회에 대하여』(*De captivitate Babylonica ecclesiae*)에서 ‘바빌론’의 의미 또한 루터의 입장에서 바라볼 때, 타락한 로마적 문화를 함의할 수 있다. 그에게 있어서 이탈리아 피렌체 명문가문 메디치(Medici)가의 일원으로서, 르네상스 문화에 심취했던 당시 교황 레오 10세는 ‘로마적 문화’와 결합된 로마-가톨릭 교회의 타락을 주도하는 적그리스도(Antichrist)이며, 바빌론으로 비유된 로마는 하나님 말씀으로서의 성경의 본래적 의미를 망각한 당시 로마-가톨릭 교회의 타락을 상징한다. 그는 자신과 논쟁하는 로마 교황청의 특사 『교황의 권세에 대한 실베스타 프리에리아스의 대화에 대한 답변』(*Ad dialogum*

55 “Itaque Testem Deum omnipotentem et tuam nobilitatem facimus nos iam ab initio cum Martini Luteri, quem filium amplius nostrum vocare non possumus, primum malivolentia et inaudito quoda, in hanc Sanctissimam Sedem totum que nomen Romanum odio prorumpentem temeritatem, deinde usque ad fidei orthodoxae fundamenta convellenda, bonos, et mores et animus corrupendos, omnemque ordinem Christianae Reipublicae pervertendum provectam insaniam videremus diutius esse passos, quam forsitan pastoralis Curae vigilantia postulabat.” “Friderico Duci Saxoniae. Sancti Romani Imperii electori LEO PAPA X.” *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, 434f.

Silvestri Prieratis de potestate papae responsio)에 대하여 다음과 같이 혹평한다. 그는 로마 가톨릭 교회 스콜라 신학을 ‘이탈리아적’이라고 단언한다.

“존경하는 아버지, 당신 명령에 따라 쓰인 아주 교만하고 매우 이탈리아적 (Italicus)이며 토마스주의적(Thomiscus)인 문답이 제게 도착했습니다.”⁵⁶

최종적으로 이는 중세시기 아리스토텔레스의 철학과 기독교의 혼합을 주도했던 전통적인 스콜라 신학에 대한 급진적 거부로 귀결되었다. 즉 루터는 철학의 불순물이 제거된 순수한 성경말씀으로의 선회만이 로마화된 가톨릭 교회를 근본적으로 개혁할 수 있는 최우선적 과제라고 확신했던 것이다.

V. 글을 정리하며

로마 교황청은 이탈리아 르네상스와 인문주의의 이상을 적극적으로 수용했던 가톨릭 신학자들을 루터와의 논쟁의 전면에 배치하여, 그들을 통하여 게르만 민족주의자로서의 루터의 이단자 이미지를 고착화시키는 작업에 몰두했다. 이와 관련된 중요한 역사적-신학적 전제는 다음과 같다: 메디치(Medici)가문 출신의 교황 레오 10세(Leo X. 1475-1521)와 이탈리아 가톨릭 인문주의자들에게 있어서 이탈리아의 문화적 우위에 대한 자부심은 고대 그리스-로마 문명과 성경의 계시를 일치시켰던 이탈리아 인문주의의 문화적 성취에 기인한다.⁵⁷ 따라서 그들이 창조했던 루터의 이단자 이미지는 이탈리아의 르네상스-인문주의적 정신에 도달하지 못한 독일민족의 문화적 열등감 및 미성숙한 신학적 수준을 상징하는 일종의 메타포로서 해석될 수 있을 것이다. 부연하자면, 로마교

56 “ervenit ad me, Reverende Pater, Dialogus ille tuus satis superciliosus et plane totus Italicus et Thomiscus.” Martin Luther, *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio*, WA 1, 647.

57 Volker Reinhardt, *Luther, der Ketzer: Rom und die Reformation* (München: C. H. Beck, 2016), 44.

황청은 루터를 고귀한 르네상스 예술과 그리스 철학과 기독교의 융합시킨 위대한 중세 유럽기독교의 전통을 올바로 이해하지 못하는 열등한 독일인 수도사로서 간주했다고 볼 수 있다. 더 나아가 그는 성베드로 성당 신축을 위한 기금마련을 위한 면죄부 발행을 통하여 독일지역에서 상당한 판매수익을 올렸던 로마교황청을 강도높게 비판한 게르만 민족주의자로서 간주되었을 것이다.⁵⁸ 반면에 루터는 그리스 철학과 기독교의 습합을 거부하고, 성경에 근거한 신학의 고유한 영역을 구축하고자 시도했다. 루터는 『면죄부의 덕에 대한 논쟁의 해결』(*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*)에서 다음과 같이 스콜라 신학자들을 비판한다.

“그들은 아리스토텔레스의 몽상을 신학의 핵심내용과 혼합하고, 이와 같은 방식으로 그들에게 제공된 대학 학과들에 대항하며 논쟁합니다.”⁵⁹

이와 같은 역사적-신학적 맥락을 전제한다면, 1517년 10월 31일 이후 본격적 시작된 루터의 프로테스탄트 종교개혁운동에 대한 로마교황청의 대응과 이에 반발하며 교황의 수위권 및 로마-가톨릭 교회의 전통적 교리를 급진적으로 비판했던 수도사 루터 사이의 심화된 갈등과 대립의 상황을 심층적으로 이해할 수 있는 단서를 확보할 수 있다. 정리하자면, 다음과 같다.

루터에게 있어서 교황과 로마-가톨릭 교회의 전통적 교리 및 타락한 모습에

58 이와 관련하여 중세말기부터 독일지역 내에서 과도하게 세금을 징수했던 로마 교황청에 대한 불만이 고조되기 시작했다는 사실을 주목할 필요가 있다. 1451년 마인츠(Mainz)의 대주교 디트리히 폰 에르바흐(Dietrich von Erbach, 1390-1456)에 의하여 작성된 문건, “로마교황청에 대한 게르만 민족의 불만”(Gravamina nationis Germanicae adversus Curiam Romanam)은 당시 독일지역 내에서 고조된 로마교황청에 대한 불만을 보여주는 중요한 문헌학적 증거라고 할 수 있다. 이와 관련하여 필자는 로마교황청의 과도한 세금징수에 대하여 반발하여 고조된 불만이 루터의 프로테스탄트 종교개혁운동을 가능하게 했던 중요한 역사적 배경이라고 생각한다. 즉 독일지역 내에서 강화되고 있었던 반로마적 정서가 루터의 프로테스탄트 종교개혁운동의 중요한 정황적 증거라고 할 수 있다.

59 “scilicet quod Aristotelis somnia in medias res theologiae miscent atque de divina Maiestate meras nugas disputant contra et citra facultatem eis datam.” Martin Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, WA 1, 528.

대한 비판은 로마화된 가톨릭 교회에 대한 총체적 비판을 의미했으며, 이와는 달리 로마 교황청은 찬란한 이탈리아의 르네상스 예술과 그리스 철학, 그리고 기독교를 융합시킨 중세 유럽 기독교의 전통을 오히려 이해하지 못하는 루터의 무지가 루터의 프로테스탄트 종교개혁운동을 야기시킨 중요한 원인이라고 파악하고 있다.

따라서 “Exsurge Domine”의 41개 조항은 로마 교황청의 입장에서 바라볼 때, 루터의 신학적 무지를 드러낼 수 있는 내용만 간단하게 발췌하여, 합리적 논증의 절차 없이 이단혐의의 주요 증거로 제출했던 것이다. 즉 결론적으로 “Exsurge Domine”는 루터는 주님의 포도원을 어지럽히는 멧돼지로 비유하며, 1517년 10월 31일 이후 루터의 무지가 일으킨 일종의 소란이 당시 신성로마제국 독일지역의 로마-가톨릭 교회를 소요상태로 만들었다고 단정한다. 그럼에도 불구하고 로마교황청의 “Exsurge Domine”의 공포는 루터에게 있어서, 자신의 종교개혁사상을 체계적으로 정리할 수 있는 기회를 제공해 주었다. 그는 『독일 그리스도인 귀족들에게, 교회의 개선에 대하여』(*An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*), 『바빌론의 포로가 된 교회에 대하여』(*De captivitate Babylonica ecclesiae*), 『그리스도인의 자유에 대하여』(*De Libertate Christiana*)의 출판을 통하여 로마-가톨릭 교회에 대한 근본적 비판 뿐만 아니라, 올바른 성경해석 및 성경에 근거한 올바른 교리의 정립을 과감하게 시도하면서, 프로테스탄트 종교개혁운동의 확고한 교리적 토대를 구축했다.

[참고문헌]

-1차 문헌

- Luther, Martin. *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio*. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Band 1. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1883.
- _____. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Band 1. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1883.
- _____. *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum. 1517*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Band 1. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1883.
- _____. *Epitoma responsionis ad Martinum Luther(per Fratrem Silvestrum de Prierio)*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Band 6. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1888.
- _____. *Adversus execrabilem Antichrist bullam*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Band 6. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1888.
- _____. *Assertio omnium articulorum M. Luther per bullam Leonis X.*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Band 7. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1897.
- _____. *Vom kriege widder die Türcken*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Band 30/II. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1909.

-2차 문헌

- Beutel, Albrecht. Martin Luther: Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- “Exsurge Domine.” *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521) 2. Teil*:

Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521. ed. P. Fabisch und E. Iserloh. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1991.

“Friderico Duci Saxoniae. Sancti Romani Imperii electori LEO PAPA X.”
Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521) 2. Teil: Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521, ed. P. Fabisch und E. Iserloh. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1991.

Jung, Martin H. *Die Reformation: Wittenberg - Zürich - Genf 1517-155.* Wiesbaden: Verlagshaus: Römerweg, 2016.

Kaufmann, Thomas. *Erlöste und Verdammte: Eine Geschichte der Reformation.* München: C. H. Beck, 2017.

Reinhardt, Volker, *Luther, der Ketzer: Rom und die Reformation.* München: C. H. Beck, 2016.

조용석. “루터소송사건 (Causa Lutheri)과 프로테스탄트 종교개혁 - 카를 5세 (Karl V) 의 종교정책연구 (1521-1530)”. 「장신논단」. 제49집 1호(2017), 3.

_____. “루터와 오스만 투르크-오스만 투르크 침공에 대한 루터의 신학적 인식의 변천과정 연구”, 「장신논단」. 제49집 1호(2017), 12.

[Abstract]**The Vatican's view of Martin Luther: A study of the papal bull “Exsurge Domine”(Arise, O Lord)**

Yong Seuck Cho

(Anyang University, HK Research Professor, Church History)

The papal bull “Exsurge Domine”(Arise, O Lord) published on June 15, 1520 shows the Vatican's view of Martin Luther as a heretic. “Exsurge Domine” condemned forty-one propositions drawn from the writings of Martin Luther, which ranged from Luther's doctrine of penance, papal authority, and purgatory against Roman Catholic traditional doctrines and was presented as important grounds for defining Luther as a heretic. Luther ceremonially burned the bull along with the books of canon law. His action means that Luther symbolically rejected the ecclesiastical and the legal system supporting papal authority.

Furthermore, the Holy See would regard Luther as an inferior German monk who could not understand the great medieval European Christian tradition, which combined Christianity with Greco-Roman tradition and Italian Renaissance Humanism, and as a German nationalist who expressed antipathy extremely against the papal exploitation of the German people. The introduction of “Exsurge Domine” provides a clue to this interpretation. But Luther rejected the authority of the Pope and regarded the pope as an Antichrist. In conclusion, the image of Luther as a heretic can be the Vatican's View of Martin Luther that he was not able to properly understand Italian Renaissance humanism and medieval Scholasticism.

Key Words: Exsurge Domine, The Holy See, Martin Luther as a heretic, Papal authority, The pope as the Antichrist, Italian Renaissance Humanism

아르굴라 폰 그룸바흐의 저항과 항변: ‘아르사키우스 제호퍼 사건’을 통해 본 여성 평신도 프로테스탄트의 자기정체성

박경수

(장로회신학대학교, 교수, 역사신학)

- I. 서론
- II. 아르사키우스 제호퍼 사건과 아르굴라
- III. 여성 평신도
- IV. 프로테스탄트 개혁자
- V. 결론

[초록]

본 논문은 16세기 종교개혁 운동이 일어나기 시작한 1520년대 초반 독일의 바이에른 지역에 살았던 아르굴라 폰 그룸바흐라는 한 여성 평신도 프로테스탄트 개혁자의 사상을 그녀가 쓴 팸플릿을 통해 규명하려는 시도이다. 이 연구는 16세기 여성 개혁자의 활동과 사상을 부각함으로써 지나치게 남성에게 편중되어 반쪽으로 남아있는 종교개혁 역사서술에 균형을 잡고 그 이야기를 한층 풍성하게 만들려는 목적을 가진다.

아르굴라는 최초의 프로테스탄트 여성 개혁자 또는 최초의 프로테스탄트 여성 저술가라는 칭호를 받을만한 인물이다. 그녀는 1523-24년 사이에 7개의 공개서신과 1편의 시 작품을 통해 프로테스탄트 종교개혁을 옹호하고 로마가톨릭교회와 신학자들의 부당한 처신에 대해 공개적으로 항의함으로써 큰 파장을 일으켰다. 필자는 본 논문에서 그녀가 쓴 최초의 작품인 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”을 일차 사료로 사용하여, 그 안에 나타난 아르굴라의 사상과 주장을 여성 평신도라는 관점과 프로테스탄트 개혁자라는 관점에서 조명할 것이다.

필자는 먼저 아르굴라가 잉골슈타트 대학의 신학자들에게 항변의 공개서신을 쓰도록 만든 아르사키우스 제호퍼 사건이 어떤 것인지를 간략하게 알아볼 것이다. 그런 다음 필자는 아르굴라의 편지에 나타난 그녀의 ‘평신도 여성’으로서의 정체성과 ‘프로테스탄트 개혁자’로서의 정체성을 규명할 것이다. 또한 아르굴라의 작가로서의 재능과 성서 주석가로서의 능력을 살펴볼 것이다. 이를 통해 우리는 아르굴라가 ‘오직 성서’와 ‘만인제사장설’에 근거하여 성직자와 평신도, 남성과 여성 사이에 존재했던 견고한 담을 허물고 그리스도의 제자로서 여성의 책임과 의무를 강조했음을 알게 될 것이다.

키워드: 아르굴라 폰 그룸바흐, 아르사키우스 제호퍼, 마르틴 루터, 잉골슈타트 대학, 여성 평신도, 여성 종교개혁자.

1. 서론

16세기 유럽은 종교개혁이라는 거센 폭풍을 만났다. 이전 로마가톨릭교회가 가르쳤던 중요한 교리에 의문이 제기되었고, 기존의 예전과 관습과 질서에 대한 근본적 비판이 뒤따랐다. 결국 로마가톨릭교회는 '프로테스탄트'라는 새로운 거대한 실체와 맞닥뜨릴 수밖에 없었다. 프로테스탄트 진영은 1520년대 초반 독일에서는 루터의 가르침에 근거하여 확산된 루터주의로, 스위스에서는 츠빙글리의 사상에 기초하여 점차 퍼져나간 개혁주의로 분화되었다. 1520년대 후반에는 스위스와 남부독일을 중심으로 재세례파가, 1530년대에는 잉글랜드에서 로마가톨릭을 비판하는 프로테스탄트 사상이 확산되었고 이후 성공회로 발전하면서 독자적인 노선을 걷게 되었다.

16세기 프로테스탄트 종교개혁은 종교뿐만 아니라 정치, 경제, 문화 등 사회의 제반 영역에서 큰 변화의 바람을 일으켰다. 그러나 여전히 무풍지대로 남은 곳이 있었다면 남성과 여성 사이에 존재했던 성적 차별의 영역일 것이다. 따라서 최근까지도 종교개혁의 역사 서술은 남성 개혁자 중심일 수밖에 없었다. 하지만 20세기에 들어서면서 여성 개혁자에 대한 관심이 고조되면서, 16세기 당시 여성들이 시대적 제약으로 인해 활동할 충분한 공간을 얻지 못했음에도 불구하고 그들 역시 개혁 운동의 중요한 한 축이었음이 밝혀지고 있다.

본 논문은 16세기 종교개혁의 바람이 불기 시작하던 1520년대 초반 독일의 바이에른 지역에 살았던 아르굴라 폰 그룸바흐라는 한 여성 평신도 프로테스탄트 개혁자의 사상을 그녀가 쓴 팸플릿을 통해 규명하려는 시도이다. 이는 16세기 여성 개혁자의 활동과 사상을 부각함으로써 지나치게 남성에게 편중되어 반쪽으로 남아있는 종교개혁 역사 서술에 균형을 잡고 그 이야기를 한층 풍성하게 만들려는 목적을 가진다.¹

* 이 논문은 2021년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

1 필자는 오랫동안 여성 종교개혁자들에게 관심을 가지고 연구를 진행해 왔다. 2013년 핀란드 출신의 여성 신학자 키르시 스티에르나(Kirsi Stjerna)의 책을 『여성과 종교개혁』(서울: 대한기독교서회, 2013)이라는 이름으로 번역 출판하였다. 또한 스트라스부르의 카타리나 쉬츠 젤, 제네바의 마리 당티에르, 나바라의 잔 달브레와 같은 여성 개혁자들에 대한 연구를 학술지에 게재하고, 그 결과물들을 『인물로 보는 종교개혁사』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2019)에 수록하였다.

아르굴라는 최초의 프로테스탄트 여성 개혁자 또는 최초의 프로테스탄트 여성 저술가라는 칭호를 받을만한 인물이다. 그녀는 1523-24년 사이에 7개의 공개서한과 1편의 시 작품을 통해 프로테스탄트 종교개혁을 옹호하고 로마가톨릭교회와 그 신학자들의 부당한 처신에 대해 공개적으로 항의함으로써 큰 파장을 일으켰다.² 필자는 본 논문에서 그녀가 쓴 최초의 작품인 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”을 일차 사료로 사용하여,³ 그 안에 나타난 아르굴라의 사상과 주장을 여성 평신도라는 관점과 프로테스탄트 개혁자라는 관점에서 조명할 것이다.

II. 아르사키우스 제호퍼 사건과 아르굴라

1. 아르사키우스 제호퍼 사건

아르굴라가 역사의 전면에 개혁자로 등장하게 된 계기는 소위 ‘아르사키우스 제호퍼’ 사건 때문이었다. 뮌헨 출신의 아르사키우스 제호퍼(Arsacius Seehofer)는 16세기 루터주의 프로테스탄트 운동의 중심지였던 비텐베르크에서 필립 멜란히톤과 안드레아스 칼슈타트에게서 수학한 후 1521년 잉골슈타트 대학에 온 18살의 학생이었다.⁴ 잉골슈타트 대학에서 아르사키우스는 자신이 배운 루터주의 신학에 대해 이야기하고 나누면서 점차 주변에 영향을 끼치게 되었다. 하지만 당시 잉골슈타트 대학은 로마가톨릭신학의 중심지였고, 그 대학의 신학자 요하네스 에크는 1519년 라이프치히에서 루터와 치열한 신학적

2 Peter Matheson, “Breaking the Silence: Women, Censorship, and the Reformation,” *Sixteenth Century Journal*, Vol. 27, No. 1 (Spring, 1996), 97쪽에 따르면 당시 아르굴라의 팸플릿이 대략 30,000부가 유통되었다. 이것은 그녀의 주장이 일반 대중들에게 상당한 영향력이 있었음을 보여준다.

3 프리드리히 페이푸스(Friedrich Peypus)가 최초로 아르굴라의 잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신의 초판과 재판을 출판하였다. 이어서 여러 다른 도시들에서 아르굴라의 편지가 인쇄되었다. 16세기에 여성의 편지를 기꺼이 인쇄한 출판업자 페이푸스의 공헌이 간과되어서는 안 된다. Peter Matheson, “Breaking the Silence: Women, Censorship, and the Reformation,” 103.

4 아르사키우스가 비텐베르크에서 공부할 당시 루터는 보름스 제국의회에 참석했다가 아이제나흐의 바르트부르크 성에 은신해 있었던 터라 그가 루터에게서 직접 배우지는 못했다.

논쟁을 펼친 인물로 루터에 반대하는 최대의 호적수였다. 따라서 대학 내에서 '이단적'인 루터파 사상이 퍼져나가는 것을 묵과할 수 없었다. 이에 잉골슈타트 대학은 루터주의를 따른다는 이유로 아르사키우스를 체포하여 심문하였고, 만일 그가 자신의 이단적 견해를 철회하지 않는다면 화형을 당할 수도 있다고 위협하였다. 결국 아르사키우스는 잉골슈타트 대학의 평의회 앞에서 자신의 신념을 철회하고 스스로를 바이에른 남쪽의 에탈수도원에 유배하겠다고 약속하였다.

이 소식을 들은 아르굴라는 속에서부터 불처럼 일어나는 의분을 도저히 억누를 수가 없었다. 그녀는 아르사키우스 사건을 알게 되자마자 잉골슈타트 대학의 신학자들에게 보내는 공개서신을 작성하였다. 아르사키우스가 대학으로부터 고발된 것이 1523년 9월 7일이고, 아르굴라의 항의 서신이 작성된 날짜가 9월 20일인 것을 볼 때, 그녀의 반응이 얼마나 즉각적이었는지 알 수 있다. 아르굴라는 이 일을 듣고 자신이 느꼈던 감정을 그대로 편지에서 표현한다.

대학의 신학자라는 사람들이 하나님의 말씀에 어긋나는 어리석은 폭력을 행사하고 있다. 당신들은 아르사키우스 제호퍼 사건에서 보듯이, 거룩한 복음을 붙들려는 사람을 헐박하여 그것을 부인하도록 만들고 있다. 당신들은 그가 철회의 맹세를 할 수밖에 없도록 강제하고 있으며, 그가 그리스도와 그분의 말씀을 부인하게 하려고 투옥과 심지어는 화형의 위협까지 동원하고 있다. 이러면서 도대체 어떻게 당신들이 하나님의 이름으로 행한다고 자부할 수 있는가?⁵

이어서 아르굴라는 잉골슈타트의 신학자들이 그리스도와 사도의 모범에서 벗어난 자들이라고 비판하면서, 소위 성서에 능통한 전문가들이라는 사람들이 얼마나 비성서적인지를 지적한다.

5 Argula von Grumbach, "To the University of Ingolstadt," *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 76.

이 일을 생각할 때면 내 심장과 팔다리가 심히 떨린다. … 그리스도가 당신들에게 그렇게 가르쳤는가, 아니면 사도들이나 선지자들이나 복음서 저자들이 그렇게 가르쳤는가? 어디에 그런 내용이 있는지 나에게 보여 달라! 대단하신 전문가들인 그대들이여, 나는 성서 어디에서도 그리스도와 사도들과 선지자들이 백성을 투옥하고, 불태우고, 살해하고, 추방했다는 내용을 발견하지 못했다.⁶

아르굴라는 아르사키우스의 양심을 이처럼 폭력적으로 억압한 것이 과연 정당한 조치인지에 대해 누구나 이해할 수 있도록 독일어로 공개토론을 하자고 제안하였다. “나는 당신들 앞에 나서 당신들의 이야기를 듣고 토론하는 것에 아무런 주저함이 없다. 하나님의 은혜로 나도 독일어로 질문하고 대답을 듣고 읽을 수 있다. … 나는 라틴어를 모르지만, 당신들은 독일어를 모국어로 하고 자랐다.”⁷ 아르굴라는 신학자들의 언어인 라틴어를 배우지 못했다. 사실 당시 여성은 교육의 기회에서 배제되어 있었기에 문맹률이 매우 높았다. 여성들의 경우 독일어로 듣고 말하는 것은 문제가 없었지만, 교육을 받지 않았을 경우 독일어로 읽고 쓰는 것은 쉽지 않았다. 하지만 아르굴라는 귀족 가문의 딸로 태어나 자랐기 때문에 독일어를 능숙하게 구사할 수 있었다. 아르굴라는 자신이 라틴어를 모른다는 사실을 부끄러워하기보다는 오히려 모든 사람이 듣고 이해할 수 있는 독일어로 이 사건의 정당성에 대해 공개토론을 할 것을 당당하게 요구하였다.

2. 아르굴라 폰 그룸바흐

1523년 아르사키우스 제호퍼 사건으로 역사의 무대에 혜성처럼 등장한 아르굴라는 어떤 사람이었을까?⁸ 그녀는 1492년경 독일 바이에른 지역의 슈바르츠

6 “To the University of Ingolstadt,” 76.

7 “To the University of Ingolstadt,” 89, 90.

8 아르굴라의 생애에 관한 자세히 알기 원한다면 다음의 글들을 참고하라. 단행본으로 출간된 신뢰할 만한 아르굴라 전기는 Peter Matheson, *Argula von Grumbach: A Woman before Her Time* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013)이다. 그 외에도 Kirsi Stjerna, 박경수·김영란 옮김, 『여성과 종교개혁』 (서울: 대한기독교서회, 2013), 144-74; Peter Matheson, “Form

라버(Schwarze Laber) 강 근처 에렌펠스 성(Burg Ehrenfels)에서 귀족인 폰 슈타우프 가문 출신으로 태어났다.⁹ 아르굴라는 열살 때 아버지 베른하르딘(Bernhardin von Stauff)으로부터 1483년판 독일어 코베르거 성서(Koberger Bibel)를 선물로 받아 일찍부터 성서를 탐독하였다.¹⁰ 아르굴라는 십대 후반이었던 1509년 흑사병으로 양친을 모두 잃었고, 그 후 삼촌인 히에로니무스 폰 슈타우프가 그녀의 후견인이 되었지만 1516년 삼촌마저 정치적 음모에 연루되어 죽임을 당했다.

아르굴라는 1516년 프리드리히 폰 그룸바흐(Friedrich von Grumbach)와 결혼하여 네 자녀를 두었지만, 남편과 세 자녀를 먼저 하나님의 품으로 보내는 아픔을 겪었다. 그녀의 남편 프리드리히는 1530년 사망하였고, 첫째 아들 게오르크(Georg)와 막내였던 딸 아폴로니아(Apollonia)는 1539년에, 둘째 아들 한스 외르크(Hans-Jörg)도 1544년 사망하였다. 유일하게 셋째 아들 고트프리트(Gottfried)만이 살아남았다. 역설적으로 아르굴라의 편지들이 지금까지 보존될 수 있었던 것은 당국이 그녀의 아들 고트프리트와 관련된 법적 증거로 아르굴라의 편지들을 압수했기 때문이다.¹¹ 아르굴라는 남편이 죽은 후 1533년 포포 폰 슈리크(Poppo von Schlick)와 재혼했지만 그도 얼마 지나지 않은 1535년 사망하였다.

아르굴라는 십대 중반 뮌헨의 궁정에서 지냈는데, 이때 루터의 고해신부였던

and Persuasion in the Correspondence of Argula von Grumbach,” *Women’s Letters across Europe, 1400-1700*, ed. Jane Couchman and Ann Crabb (Burlington, VT: Ashgate, 2005), 275-96; Idem, “Pushing the Boundaries: Argula von Grumbach as a Lutheran Laywoman, 1492-1556/7,” *Practices of Gender in Medieval and Early Modern Europe*, ed. Megan Cassidy-Welch and Peter Sherlock (Turnhout: Brepols, 2009), 24-42를 참조하라.

9 당시 여성은 언제 태어나서 언제 죽었는지 정확하게 기록되지 않았다. 아르굴라의 출생 연도도 1490, 1492, 1493 등 다양하게 나타나며, 사망 연도도 1554, 1560, 1568 등으로 표기된다.

10 아르굴라는 루터의 독일어 성서가 나오기 훨씬 이전 안톤 코베르거(Anton Koberger)가 1483년에 펴낸 코베르거 독일어 성서를 탐독하였다. 아르굴라는 잉골슈타트의 신학자들에게 루터 이전에 나온 독일어 성서에 기초해서 공개토론을 하자고 제안한다. “To the University of Ingolstadt,” 89: “우리에게는 루터의 번역이 아닌 독일어 성서가 이미 있다. 당신들은 루터가 아직 생각지도 못하고 있던 때인 41년 전에 출판된 독일어 성서를 가지고 있지 않은가?”

11 Peter Matheson, “Our First Woman Reformer,” *Christian History* 139 (2019), 18.

요한 폰 슈타우피츠(Johann von Staupitz)와 게오르크 슈팔라틴(Georg Spalatin)를 만났고, 그들을 통해 루터주의 종교개혁 사상을 접하게 된 것으로 보인다. 이후 아르굴라는 루터, 멜란히톤, 슈팔라틴과 편지를 주고받으며 개인적인 접촉을 계속 이어나갔다. 아르굴라와 루터가 주고받은 편지는 아쉽게도 남아 있지 않지만, 루터의 여러 편지들에서 아르굴라와의 서신 왕래가 언급되고 있으며, 편지의 내용으로 볼 때 루터는 아르굴라의 사정과 형편을 잘 알고 있었다. 그리고 아르굴라는 1530년 6월 2일 코부르크 성에서 루터를 직접 만나기도 했다. 아마도 두 사람은 아우크스부르크에서 진행되고 있는 제국의회에 대해서, 그리고 비텐베르크에서 공부하고 있던 아르굴라의 아들 게오르크에 대해 이야기를 나누었을 것이다.¹² 또한 아르굴라는 바이에른 주에 속한 도시 뉘른베르크의 개혁자 안드레아스 오시안더(Andreas Osiander)와 각별한 관계를 맺었다. 오시안더는 신앙적 문제에 있어서 아르굴라의 조언자 역할을 해주었고 그녀의 아이들의 보호자가 되어주었다. 아르굴라의 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”에 서문을 작성한 사람도 오시안더라고 알려져 있다.¹³ 뿐만 아니라 아르굴라는 급진적 개혁자에 속하는 발타자르 후프마이어, 세바스티안 로체, 한스 텅크와 같은 인물들과도 친밀한 관계를 유지했다. 이를 통해 아르굴라 개혁 사상과 네트워크의 폭이 주류 종교개혁자를 넘어서고 있음을 알 수 있다.

III. 여성 평신도

아르굴라는 “나는 빛으로 세상에 왔다.”(요 12:46)라는 주님의 선포를 인용하

12 Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” *Lutheran Quarterly*, Vol. 22, No. 1 (Spring 2008), 8.

13 일반적으로 오시안더가 서문의 작성자라고 여겨져 왔다. 그가 아르굴라와 친밀한 관계를 맺고 있었고, 이 서문이 오시안더 전집에도 수록되어 있음을 고려한다면 충분한 개연성이 있다. 하지만 서문의 어휘나 문체가 오시안더의 것과 많이 다르다는 이유로 서문의 작성자가 발타자르 후프마이어(Balthasar Hubmaier), 귄츠부르크의 요한 에베를린(Johann Eberlin von Günzburg), 세바스티안 로츠(Sebastian Lotzer) 등 다른 사람일 수 있다는 가능성도 제기되었다. 서문의 저자에 관한 자세한 논의는 *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson, 56-61쪽을 참조하라.

먼서, 이 세상의 모든 사람들 특히 잉골슈타트 대학의 신학자들 같은 완악하고 맹목적인 사람들에게까지도 이 빛이 비취지기를 바라는 간절한 기도로 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”을 시작한다. 그리고 곧바로 왜 자신이 당시의 관습에 맞지 않게 잉골슈타트 대학의 고매한 신학자들을 비판하는 편지를 쓸 수밖에 없었는지를 밝힌다.

아르굴라는 예수께서 친히 “누구든지 사람 앞에서 나를 시인하면 나도 하늘에 계신 내 아버지 앞에서 그를 시인할 것”(마 10:32)이라고 하신 말씀을 붙든다. ‘누구든지’라는 말씀에서 알 수 있듯이, 주님의 진리를 모든 사람 앞에서 시인하는 일에 있어서는 “여자든 남자든 누구도 예외가 아니다. 이것이 내가 그리스도 인으로서 당신들에게 편지를 쓰지 않을 수 없는 이유이다.”¹⁴ 아르굴라는 자신이 공개서신을 쓰는 것은 다름 아닌 주님의 진리를 모든 사람 앞에서 공개적으로 시인하는 행위라고 믿었다.

아르굴라도 처음에는 어떻게 하든지 자신의 마음에서 일어나는 의분을 잠재우고 억누르려고 애썼다. 왜냐하면 당시 여성은 교회의 문제에 대해서 공적인 발언을 할 수 없었고, 특히 신학자들의 논쟁에 나서는 것은 있을 수 없는 일로 간주되었기 때문이다.¹⁵ 그러나 아르굴라는 예언서와 복음서의 내용을 통해 자신이 아르사키우스 사건에 대해 발언하는 것이 정당하며 마땅한 의무라는 것을 확신하였다.

나는 내 성정을 억누르고 무거운 마음으로 아무 것도 실행에 옮기지 않았다. 바울이 디모데전서 2장에서 “여자는 침묵해야 하고, 교회에서 말해서는 안 된다.”고 이야기하고 있기 때문이다. 그러나 어떤 남성도 나의 기대에 부응하는 사람이 없다. 그 누구도 이 일에 대해 말할 생각도 없고 말할 능력도 없다는 사실을 확인한 지금, 내가 앞에서 말한 “누구든지 나를 시인하면”이라는 말씀이 나로 하여금 나서지 않을 수 없도록 한다.¹⁶

14 “To the University of Ingolstadt,” 75.

15 신약성서에서 바울이 여자에 대해 말한 것들이 마치 만고불변의 유일한 진리인 양 강요되고 있었다. “여자는 교회에서 잠잠하라. 그들에게는 말하는 것을 허락함이 없나니 율법에 이른 것 같이 오직 복종할 것이요.”(고전 14:34) “여자가 가르치는 것과 남자를 주관하는 것을 허락하지 아니하노니 오직 조용할지니라.”(딤후전 2:12)

아르굴라는 그 어떤 남자도 복음의 진리를 억압하고 강압으로 양심을 굴복시키는 잉골슈타트 대학의 조처에 대해 항변하지 못하는 상황이라면, “어린 아이들과 젖먹이들의 입으로 권능을 세우시는”(시 8:2) 하나님께서 여자인 자신을 들어 사용하신다고 믿었다. 만일 자신마저도 이 상황을 외면하고 침묵을 지킨다면 “돌들이 소리 지를”(눅 19:40) 것이기 때문이었다.

아무리 교황의 법이 여성의 발언권을 금한다고 할지라도 하나님의 명령과 뜻에 어긋난다면 교황법은 아무런 효력도 없다. 아르굴라는 “법학자와 신학자들이 하나님의 뜻과 말씀이 아니라 자신들의 머리에서 나온 법을 만들어 낸다면 어떻게 그들을 인정할 수 있단 말인가?”¹⁷라며 되묻는다. 아르굴라는 “하나님의 말씀에 관계되는 한, 교황도, 황제도, 영주도 그 누구도 어떠한 권한도 지닐 수 없다.”¹⁸면서, “당신네 교황법이 결코 우리를 구속할 수 없을 것”¹⁹이라고 말한다. 그녀는 오직 하나님의 말씀만이 우리 삶과 행동의 기준이라고 역설한다.

아르굴라는 18세의 젊은 학생 아르사키우스 제호퍼를 부당하게 억압하고 위협하여 그가 믿는 바를 철회하도록 만든 잉골슈타트의 신학자들에게 정면으로 도전하면서 공개토론을 요구하였다. 그리고 로마가톨릭교회가 그토록 중요하게 여기는 라틴어 불가타 성서의 번역자인 히에로니무스의 예를 들면서 여성인 자신도 성서에 근거한 토론을 요구할 권리가 있다고 주장하였다.

선지자 예레미야가 예레미야서 22장에서 “땅이여, 땅이여, 땅이여, 여호와의 말을 들을지니라.”라고 외친 것처럼, 나도 외친다. 나는 당신들에게 답변을 간곡히 요청한다. 내가 알지 못하는 오류가 나에게 있다고 생각한다면 알려 달라. 히에로니무스가 브레실라(Blesilla), 파울라(Paula), 에우스토키움(Eustochium)과 같은 여성들에게 많은 편지를 쓰는 것을 부끄럽게 여기지 않았다. 그렇다. 우리 모두의 유일한 교사이신 그리스도 자신도 막달라 마리아와 우물가의 여인에게 가르치는 것을 부끄럽게 생각하지 않았다.²⁰

16 “To the University of Ingolstadt,” 79.

17 “To the University of Ingolstadt,” 81.

18 “To the University of Ingolstadt,” 76.

19 “To the University of Ingolstadt,” 80.

이와 같이 아르굴라는 자신이 한 사람의 여성 평신도이기는 하지만, 복음의 진리와 관계된 문제에 대해 발언할 자유가 있으며 또 잉골슈타트 대학이 제호퍼에 대해 내린 조치가 적당한지를 공개적으로 묻고 대답을 들을 권리가 있다고 확신하였다.

물론 잉골슈타트 대학의 로마가톨릭 신학자들은 어쩌면 너무나 당연하게 평신도 여성과 토론을 벌일 가치가 없다고 판단하고 그녀의 편지를 애써 무시하였다. 하지만 아르굴라의 친구들은 그녀의 편지를 당시 새롭게 등장한 미디어인 인쇄기를 통해 출판하였다. 이 항변서가 최소 17판 이상 출판된 베스트셀러라는 사실은 당시 아르굴라의 주장이 일반 대중에게 상당한 호소력을 지녔음을 말해 준다.²¹ '일개' 평신도 여성이 감히 대학의 소위 고매한 신학교수들에게 도전장을 던진 일은 엄청난 파장을 일으킨 대사건이었다.²²

아르굴라가 잉골슈타트 신학교수들에게 편지를 쓴 1523년에는 라틴어를 알지 못하는 평신도, 그것도 여성이 신학적 주제에 문제를 제기하고 토론을 요청할 권리를 주장하는 것은 가당치도 않은 일이었다. 로마가톨릭의 남성 성직자와 신학자 집단은 여성은 감정적이 존재여서 종교적 주제를 다루기에는 적합하지 않다고 단정하였다. 그러나 아르굴라는 성서와 교회 역사는 특별한 시기에 성령의 감동을 받은 여성들이 하나님의 뜻을 대언했음을 증언하고 있다고 주장한다. 그녀는 자신이 이러한 예언자적 전통에 서 있다고 믿었다. 이것이 그녀의 글에서 예언서의 인용이 두드러지게 많은 이유이다.

일반적으로 오시안더가 썼다고 여겨지는 이 편지의 서문은 아르굴라가 에스더, 수산나, 유딧과 같은 여성 예언자들의 전통과 연결되어 있음을 강조하고

20 "To the University of Ingolstadt," 88. 아르굴라가 불가타 성서의 독일어 번역 성서에 실려 있는 히에로니무스의 서문에서 이 사실을 알았다는 것은 분명해 보인다. 예를 들어 코베르거 역본의 아가서 머리말에서 히에로니무스는 그 여성들을 언급하고 있다.

21 아르굴라의 첫 번째 공개서신이 몇 판까지 출판되었는지는 자료에 따라 다소 차이가 있지만, 필자는 Peter Matheson, "A Life in Letters: Argula von Grumbach(1492-1556/7)," *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal*, vol. 4 (2009), 28쪽의 의견을 따라 17판으로 제시하였다.

22 Peter Matheson, "Our First Woman Reformer," 17.

있다.

경건한 에스더가 백성들을 구하기 위해 죽음과 파멸에 맞섰던 것처럼, [아르굴라] 역시 거룩한 말씀의 옹호자들에게 최근 부과되는 섬뜩한 형벌 때문에 자신의 그리스도인으로서의 정체성을 단념하는 것을 거부한다. 경건한 수산나처럼, 아르굴라는 진리에 대해 침묵함으로써 하나님을 대적하는 죄를 범하기보다는 자신의 행동으로 인해 사람들의 손에 내맡겨지는 쪽을 원했다. 따라서 우리는 유딧서 9장에서 “오! 주님, 당신의 이름에 합당한 영광을 돌릴 수 있도록 여자의 손을 이용하여 그들의 콧대를 꺾으소서.”라고 말한 것처럼, 이런 교만하고 강압적인 그리스도의 적대자들이 무너지고 사라지기를 하나님께 기도해야만 한다.²³

하나님께서 비상한 시기에 여성들을 들어 당시 정치와 종교 권력자들을 비판하고 개혁의 등불로 사용하신 것처럼, 아르굴라는 자신도 자기 시대의 교회개혁을 위해 하나님의 손에 붙들린 도구라고 확신했다. 16세기 여성이 교회의 권위에 맞서 비판적 발언을 하고 전면에 나서는 일은 대단히 위험한 일이었다. 하지만 위의 인용문에서 볼 수 있듯이 아르굴라는 “섬뜩한 형벌 때문에 자신의 그리스도인으로서의 정체성을 단념”할 수는 없었다. 그녀는 “진리에 대해 침묵함으로써 하나님을 대적하는 죄를 범하기보다는 자신의 행동으로 인해 사람들의 손에 내맡겨지는 쪽을 원했다.” 이는 자신의 행동으로 인해 목숨이 위태로울 수도 있음을 알고 있었다는 말이다. 당시 이단으로 정죄된 루터를 옹호하는 것도 모자라 루터주의 사상을 따르다가 징벌을 받은 청년을 변호하고 나선다는 것 자체가 스스로 이단 사상에 동조한다는 것을 자인하는 격이기 때문이다.

아르굴라를 세상에 알린 첫 번째 출판물이 1523년 9월에 씌어진 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”이라면, 그녀의 마지막 작품은 1524년 가을 뉘른베르크에서 출판된 “잉골슈타트 대학의 한 사람의 시에 대한 대답”이라는 제목의

23 Preface of “To the University of Ingolstadt,” 74. 수산나 이야기는 프로테스탄트 교회에서 외경으로 간주하는 다니엘서 13장에 나오는 이야기이다. 프로테스탄트 교회에서 사용하는 성서 다니엘서는 12장으로 끝나지만, 당시 로마가톨릭교회는 거기에 13장과 14장을 추가하여 사용하였다. 유딧서도 프로테스탄트 교회에서는 외경으로 간주하는 책이다.

장문의 시이다. 1524년 초여름 란츠후트의 요하네스(Johannes von Lanzhut)라는 가명을 사용하는 인물이 “슈타우펜 가문의 여성과 그녀의 논쟁에 관한 한마디 충고”라는 제목으로 시를 발표하였다. 요하네스는 이브의 딸, 즉 여성은 그녀의 남편에게 복종하고 교회에서 잠잠해야 한다고 말한다. 아르굴라에게 물레 돌리는 본연의 일상으로 돌아가라고 말한다. “여성의 자리는 뜰내며 활보하는 것이 아니다. 하나님의 말씀으로 남자를 가르치는 것도 아니다. 막달라 마리아처럼 귀 기울여 듣는 자리이다.”²⁴ 이에 대한 대답으로 아르굴라가 쓴 시가 바로 “잉골슈타트 대학의 한 사람의 시에 대한 대답”이다.

아르굴라의 도덕성과 정직성을 비난하는 요하네스의 시가 130행으로 이루어져 있는 반면, 아르굴라의 시는 네 배가 넘는 556행의 작품이다. 아르굴라는 성서에 의지하여 자신의 논지를 전개하면서 요하네스의 턱없는 비난에 적절히 응수하였다. 그녀는 이 시 작품을 통해 자신의 문학적 재능을 분명하게 보여주었을 뿐만 아니라 신학적 주제를 두고서 토론과 논쟁을 벌일 수 있는 능력이 있음도 확실히 드러내었다. 아르굴라는 우리가 바로 하나님의 성전이라는 바울의 말(고전 3:16)을 인용하면서, “너희 안에 하나님의 성령이 거하신 다는 것을 믿지 못하였는가? 정말 여성은 거기에서 제외되어 내쫓겼는가?”²⁵ 반문한다. 그리고 요하네스와 잉골슈타트의 신학자들을 향해 분명하게 선언한다. “당신이 하나님의 말씀을 억압하는 한, 영혼을 악마의 속임수에 넘긴 것이다. 부끄러운 줄 알라! 나는 멈출 수도 없고 멈추지도 않을 것이다. 집에서나 거리에서나 하나님의 말씀을 전하고 선포하는 것을.”²⁶ 이 얼마나 강단(剛斷) 있는 여성 예언자의 목소리인가!

아르굴라의 저술활동은 1523-24년 사이 1년이 채 되지 않는 짧은 시간 이어지다가 끝이 났다.²⁷ 1525년 농민전쟁이 발발하면서 팽플릿 문학이 쇠퇴하

24 Johannes von Lanzhut, “A Word about the Stauffen Woman and Her Disputativeness,” *Argula von Grumbach: A Woman’s Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 168.

25 Argula von Grumbach, “An Answer in Verse to a Member of the University of Ingolstadt,” *Argula von Grumbach: A Woman’s Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 178.

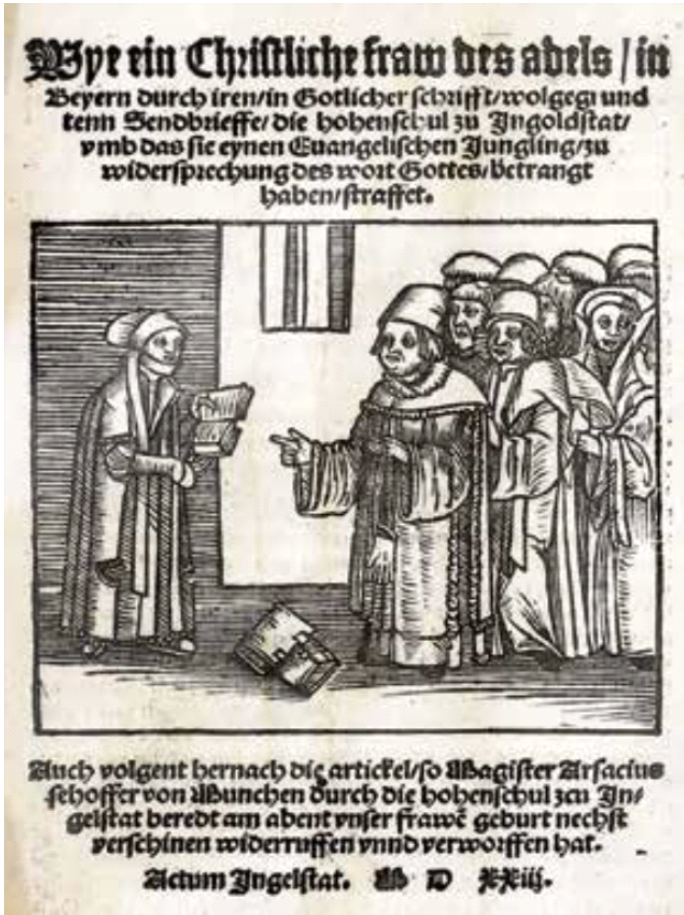
26 “An Answer in Verse to a Member of the University of Ingolstadt,” 182.

였고, 바이에른은 로마가톨릭의 소위 ‘반(反)종교개혁’의 중심지가 되었다. 아르굴라는 다행인지 불행인지 순교를 피할 수 있었다. 비록 단기간의 소동으로 마무리되었지만 평신도 여성이 교회의 신학자들을 공개 비판하고 당시 이단으로 정죄된 프로테스탄트 사상을 옹호한다는 것은 사회의 근간을 뒤흔드는 사건이었다. 그녀는 여성으로서 드물게 성서에 정통했으며, 성서를 능수능란하게 인용하며 자신의 주장을 펼쳤고, 아르사키우스 제호퍼 사건을 통해 양심의 자유, 말할 수 있는 자유를 옹호한 시대를 앞선 여성 개혁자였다.

IV. 프로테스탄트 개혁자

아르굴라의 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신” 팸플릿 표지의 목판화는 아르굴라가 신학자 무리들 앞에 홀로 서서 논쟁하는 모습을 그리고 있다. 왼편에는 아르굴라가 성서를 손에 들고 혼자 서 있고, 오른편에는 신학자들이 무리지어 아르굴라를 위협하는 모습을 보이고 있는데 로마교회의 전통적 신학과 교회법을 담고 있는 두꺼운 책은 바닥에 나뒹굴고 있다. 이 목판화는 개혁자로서의 아르굴라의 용기를 잘 보여준다.

27 아르굴라가 잉골슈타트 대학에 보낸 첫 편지가 1523년 9월 20일자이고, 레겐스부르크의 행정관과 의회에 보낸 마지막 편지는 1524년 6월 29일자이다. 그 후 란츠후트의 요하네스라는 인물이 아르굴라를 비난하는 시를 발표하자, 이것에 대한 대답으로 그녀가 쓴 시가 1524년 가을에 인쇄되었으니 그녀가 남긴 저술은 모두 1년 안에 이루어진 것이다. 아르굴라의 7개의 편지와 1편의 시 출판은 표현의 자유를 위한 한 여성의 전례 없는 캠페인이었다.



[그림1] 아르굴라가 성서를 들고 로마가톨릭교회 신학자들과 논쟁을 벌이는 모습.

1. ‘오직 성서’와 ‘만민제사장설’

아르굴라는 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”에서 프로테스탄트 종교개혁자의 면모를 가감 없이 드러내고 있다. 무엇보다도 그녀는 ‘오직 성서’(sola scriptura)라는 종교개혁의 원칙에 철저히 기초하고 있다. 아르굴라의 성서

에 대한 강조는 잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신에서만 아니라 그녀의 모든 작품에서 확인할 수 있는 뚜렷한 특징이다. 아르굴라의 편지와 시는 거의 성서 인용으로 조밀하게 짜여 있는 모자이크에 가깝다. 특별히 구약의 예언서와 신약의 예수와 바울의 인용이 두드러진다. 아르굴라는 성서의 내용이 자기 논증의 근거가 되도록 자유자재로 인용함으로써 성서에 대한 지식이 남다름을 보여주었다.

아르굴라는 어떤 사람도, 그가 교황이든, 황제든, 영주든, 철학자 아리스토텔레스든, 신학자든 누구도 하나님의 말씀과 다른 것을 가르치거나 강요할 권한이 없음을 분명하게 지적한다.²⁸ 이것은 잉골슈타트의 신학자들이 교황령을 앞세워 하나님의 말씀인 성서의 가르침에 따라 신앙을 고백한 아르사키우스를 억압하고 변절을 강요한 것에 대한 항변이다. 아르굴라는 편지에서 “나는 당신들이 성서에 근거하여 아르사키우스의 조항 중 하나라도 논박했다는 이야기를 듣지 못했다.”²⁹며 아르사키우스 사건의 처리 과정이 부당했음을 강조한다. 아르굴라는 편지에서 예레미야의 ‘끓는 가마의 환상’(렘 1:13-14)에 빗대어 잉골슈타트 대학과 신학자들이 하나님의 분노를 자초하고 있다고 비판한다.³⁰ 또한 호세아 선지자가 하나님을 거역하고 배반한 이스라엘 백성이 사자와 표범과 곰을 만나게 될 것이라고 예언한 것처럼, 거짓 신학자들이 하나님의 분노를 맞닥뜨리게 될 것임을 경고한다.³¹ 아르굴라는 하나님의 뜻과 말씀이 아니라 법학자와 신학자의 머리에서 나온 법은 결코 그리스도인을 구속할 수 없다고 주장한다.³² 아르굴라는 잉골슈타트의 신학자들을 “두어 움큼 보리와 두어 조각 떡을 위하여”(겔 13:19) 하나님의 말씀에서 떠나 자기 마음대로 헛된 것을 가르치는 거짓 선지자라고 거침없이 공격한다.

성서야말로 아르굴라에게는 빛 그 자체였다. 캄캄한 어둠 가운데 있던 그녀에

28 “To the University of Ingolstadt,” 76-77.

29 “To the University of Ingolstadt,” 85.

30 “To the University of Ingolstadt,” 77.

31 “To the University of Ingolstadt,” 77.

32 “To the University of Ingolstadt,” 80: “당신네 교황법이 결코 우리를 구속할 수 없을 것이다.” “To the University of Ingolstadt,” 81: “법학자와 신학자들이 하나님의 뜻과 말씀이 아니라 자신들의 머리에서 나온 법을 만들어 낸다면 어떻게 그들을 인정할 수 있단 말인가?”

게 복음은 빛이었고 하나님의 해방하시는 메시지였다. 그녀는 성서를 통해 자신이 빛을 발견하고 새로운 깨달음을 얻게 된 경험을 다음과 같이 표현하였다.

아! 하나님의 영이 성서 본문을 넘나들며 우리를 가르치고 깨달음을 주실 때 얼마나 기쁘는지, 그 결과 나는 참되고 진정한 빛이 비치는 것을 보게 되었다. 하나님께 찬송을 돌릴지이다. 만약 주님께서 나에게 은혜를 베푸신다면, 나는 나의 달란트를 묻어두기를 원하지 않는다.³³

아르굴라는 자신이 경험한 빛과 깨달음을 혼자만의 감격으로 간직하는 데서 그치지 않고 널리 전하고 알리기를 소원하였다. “나의 달란트를 묻어두기를 원하지 않는다.”는 고백은 아르굴라가 당시의 여성관에 갇혀 침묵하기보다는, 드보라, 에스더, 수산나, 유딧의 뒤를 이어 비상한 시기에 하나님의 뜻을 전하는 참된 예언자의 역할을 하겠다는 다짐이다.

‘오직 성서’와 더불어 ‘만인제사장’(priesthood of all believers) 교리는 아르굴라의 프로테스탄트 사상의 두 기둥이라 할 수 있다. 아르굴라는 성직자만이 아니라 소위 평신도도, 남성만이 아니라 여성도 하나님 앞에서 제사장이라는 프로테스탄트 교리를 적극 받아들였다. 아르굴라는 “내가 내 영을 만민에게 부어 주리니 … 내가 또 내 영을 남종과 여종에게 부어 줄 것이다.”(골2:28-29)는 말씀에서 성령이 성직자와 평신도, 남성과 여성을 포함한 모든 사람, 즉 만민에게 임한다는 것을 강조한다. 요엘서 2장의 이 말씀은 아르굴라의 작품 곳곳에서 자주 언급되고 있다.

아르굴라는 복음서에서 예수께서 친히 하신 말씀에서도 모든 믿는 자들이 하나님 앞에서 제사장이라는 사실을 다시금 확인한다.

나는 “누구든지 사람 앞에서 나를 시인하면 나도 하늘에 계신 내 아버지 앞에서 그를 시인할 것”(마 10:32)이라는 말씀과, “누구든지 나와 내 말을 부끄러워하면 인자도 자기와 아버지와 거룩한 천사들의 영광으로 올 때에 그 사람을 부끄러워”(눅 9:26)할 것이라는 말씀을 본다. 하나님의 입에서

33 “To the University of Ingolstadt,” 86-87.

나온 이 말씀들이 언제나 내 눈 앞에 있다. 이 말씀에서 여자든 남자든 누구도 예외가 아니다.³⁴

모든 그리스도인들은, 여자든 남자든 예외 없이 사람들 앞에서 그리스도와 그의 복음을 부끄러워하지 말고 시인하며 증언해야 한다. 그래야만 하나님께서도 그를 기꺼워하시며 인정해 주실 것이기 때문이다.

2. 아르굴라와 루터의 관계

아르굴라가 오직 성서와 만인제사장설을 강조한 프로테스탄트 개혁자가 된 데에는 분명 루터와 멜란히톤의 영향이 짙게 배어 있다. “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”에서도 이러한 점은 분명하게 드러난다. 아르사키우스가 루터 주의를 받아들였다는 이유로 위협을 당하고 그 견해를 철회하도록 강요를 받았기 때문에 아르사키우스를 옹호하는 것은 당연히 루터주의 개혁사상을 옹호하는 것과 연결되었다. 피터 매테슨은 아르사키우스가 아르굴라의 편지를 루터에게 전해준 전달자였다고 생각한다.³⁵ 매테슨의 주장이 옳다면, 왜 아르굴라가 아르사키우스의 루터주의 신앙을 폭력을 사용하여 굴복시킨 잉골슈타트 대학의 신학자들을 그토록 즉각적으로 비판하며 나섰는지 충분히 이해할 수 있을 것이다.

아르굴라는 루터와 멜란히톤으로 대표되는 비텐베르크 개혁자들을 옹호한다. 이 당시 이미 루터가 이단으로 정죄되었고, 루터와 루터주의자들의 글을 읽거나 소지하는 것도 금지된 때이기 때문에, 공개적으로 루터를 옹호한다는 것은 위험천만한 행동이었다. 그럼에도 불구하고 아르굴라는 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신” 여러 차례 루터를 지지하고 나섰다.

루터와 멜란히톤이 당신들에게 하나님의 말씀 이외에 무엇을 가르치는가?
당신들은 그들을 논박하지도 않은 채로 정죄하고 있다.³⁶

³⁴ “To the University of Ingolstadt,” 75.

³⁵ Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” 4.

³⁶ “To the University of Ingolstadt,” 76.

내가 루터와 멜란히톤의 작품을 부인하려 든다면, 그것은 하나님과 그분의 말씀을 부인하는 꼴이 되고 말 것이다. 그런 일이 결코 없기를. 아멘.³⁷

나는 복음의 충실한 일꾼인 마르틴 루터가 가르쳤다고 여겨지는 이단적 사실이 무엇인지 나에게 제시해 줄 것을 요구하는 편지를 그[교령(敎令) 설교자]에게 쓰려고 했었다.³⁸

아르굴라는 루터와 멜란히톤이 쓰고 가르친 것은 모두 성서에 기초한 것임을 분명히 하였다. 아르굴라는 만일 루터가 쓴 모든 작품을 이단시한다면, 그가 충실히 번역한 독일어 신약성서마저도 이단으로 치부해버리는 것이며 이것은 로마가톨릭교회가 성서마저도 부인하는 자가당착에 빠지는 것이라고 비판한다. 그러면서 자신은 독일어로 출판된 루터의 모든 글을 읽었다고 당당하게 고백한다.

루터와 멜란히톤이 쓴 어떤 글이 당신들 보기에 이단적인지 나에게 말해 달라. 나는 독일어로 쓴 어떤 글에서도 이단적인 것을 보지 못했다. 사실 독일어로 출판된 많은 책들을 나는 모두 읽었다. … 루터의 모든 작품은 성서를 향하고 있고, 우리로 성서를 읽도록 안내하고 있다.³⁹

이처럼 아르굴라는 루터의 글이 모두 성서에 근거한 개혁사상을 전하고 있으며, 우리를 성서로 인도하는 안내서의 역할을 하고 있다고 선언한다. 그런데 로마가톨릭의 신학자들은 루터의 주장을 성서에 근거해서 논박하지도 못하면서 로마교회의 교령을 근거로 이단 사상으로 치부하고 그의 글을 읽는 것조차 금하고 있다. 이것은 “화 있을진저 너희 율법교사여! 너희가 지식의 열쇠를 가져가서 너희도 들어가지 않고 또 들어가고자 하는 자도 막았느니라.”(눅

37 “To the University of Ingolstadt,” 77.

38 “To the University of Ingolstadt,” 79. 아르굴라 편지의 편집자이자 번역자인 피터 매테슨은 이 교령 설교자가 게오르크 하우어(Georg Hauer)일 것이라고 추정한다.

39 “To the University of Ingolstadt,” 86.

11:52)라는 주님의 말씀처럼, 로마교회의 신학자들이 자신들은 물론 사람들을 진리에 이르지 못하도록 막는 걸림돌일 뿐이라는 사실을 보여주는 것이다.

아르굴라와 루터는 1530년 코부르크 성에서 직접 만났지만, 그 이전에 편지 왕래를 통해 서로를 잘 알고 있었다. 루터는 바이에른의 귀족 여성이자 네 자녀의 어머니인 아르굴라가 복음을 위해 기꺼이 감수한 고통, 손실, 위협에 대해 익히 알고 있었다. 1524년 2월 하순 요한 브리스만(Jahann Briessman)에게 보낸 루터의 편지는 루터가 아르굴라를 주목하고 있었음을 분명히 보여준다. 루터는 바이에른에서 복음이 모진 박해를 받고 있음을 언급하면서 아르굴라 폰 슈타우프라는 귀족 여성의 신앙적 용기를 높이 칭송하였다. “그녀는 그리스도가 특별한 방식으로 사용하는 도구입니다. 나는 당신에게 그녀를 추천합니다. 그리스도께서 그분의 지혜로 그 거만한 유력한 자들을 꺾으실 것입니다.”⁴⁰ 이 편지에서 루터는 잉골슈타트에서 벌어진 아르사키우스 제호퍼 사건을 알고 있고, 이 일에 있어서 아르굴라를 지지하고 있음을 분명하게 보여주었다. 1524년 겨울 아르굴라가 루터에게 보낸 편지에서 그녀는 루터에게 서둘러 결혼하라고 재촉하였고, 루터는 선한 뜻으로 조언해 준 아르굴라에게 고마움을 표시하기도 했다.⁴¹ 이는 두 사람의 관계가 상당히 밀접한 개인적 관계였음을 알게 해준다.

분명 아르굴라는 루터를 통해 프로테스탄트 종교개혁 사상의 세례를 받았다. 그녀는 루터가 하나님의 손에 들린 도구이며 복음의 충실한 일꾼임을 의심치 않았다. 그러나 동시에 아르굴라는 자신이 루터의 제자가 아니라 그리스도의 제자라는 사실을 분명하게 천명하였다. 따라서 그녀는 만에 하나라도 루터가 아르사키우스처럼 강압에 못 이겨 실족한다고 하더라도, 복음을 향한 자신의 충성과 헌신은 달라지지 않을 것이라고 말한다.

결코 있어서는 안 될 일이지만 루터가 자신의 견해를 철회하는 일이 일어난다

40 *Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, eds. J.F.K. Knaake et al (Weimar: Böhlau, 1883~), Br 3, 247. 재인용 Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” 7.

41 Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” 8.

할지라도, 나는 결코 근심하지 않을 것이다. 나는 루터나 다른 어떤 사람의 견해 위에 내 생각을 세우는 것이 아니라, 참된 바위이나 건축가들에게 버린바 된 그리스도 그분 위에 세운다.⁴²

아르굴라는 자신이 루터주의자로 간주되기보다 그리스도인이라 불리기를 원했다. 아르굴라는 1523년 12월경에 친척인 아담 폰 테링(Adam von Thering)에게 보낸 편지에서도 “나는 루터의 추종자라 불리고 있지만 사실은 그렇지 않다. 나는 그리스도의 이름으로 세례를 받았다. 나는 루터가 아니라 그리스도에게 고백한다.”⁴³라고 밝혔다. 그리고 곧 이어서 “나는 루터 또한 그리스도를 고백하는 신실한 그리스도인임을 인정한다.”⁴⁴고 말한다. 이와 같이 아르굴라는 자신과 루터 모두 하나님의 말씀의 능력에 기초한 동역자라는 인식을 가지고 있었다.

루터와 아르굴라의 관계를 연구한 매테슨은 아르굴라가 루터로부터 영감을 받은 것은 사실이지만, 자신만의 방식으로 루터의 개혁 사상을 분별하고 수용했다고 보았다. 매테슨은 두 사람의 차이에 대해서 다음과 같이 평가하고 있다. “아르굴라가 루터의 인간론을 긍정했지만, 개인적 죄성으로부터 사회적 부정의에 대한 강조로, 그리고 공동체적 의의 필요성에 대한 강조로 방향을 전환시키고자 했다.”⁴⁵ 덧붙여 아르굴라는 남성 개혁자로서의 루터의 한계를 넘어서서 여성 평신도로서의 자신의 입장과 논지를 발전시켰다고 평가할 수 있을 것이다.

아르굴라는 루터와 멜란히톤은 물론이고 뉘른베르크의 안드레아스 오시안더나 아우크스부르크의 우르바누스 레기우스(Urbanus Rhegius) 같은 개혁자들과 교류하였다. 아르굴라는 또한 멜란히톤에게 마르틴 부처를 만나도록 주선함으로써 성만찬 문제로 불화를 겪고 있던 루터교회와 개혁교회 진영의 일치를 진작시키는 일에도 적극적이었다. 그뿐 아니라 발타자르 후프마이어, 한스 뎅크와 같은 재세례파 개혁자들과도 연대하는 폭넓은 행보를 보여주었다. 이는 아르

42 “To the University of Ingolstadt,” 89.

43 Argula von Grumbach, “To Adam von Thering,” *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 144-45.

44 “To Adam von Thering,” 145.

45 Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” 11.

굴라가 루터주의에 갇힌 것이 아니라 성서의 가르침에 근거하여 잘못된 기존의 질서에 대항하여 복음으로 강력하게 저항한 진정한 프로테스탄트였음을 보여준다.

V. 결론

아르굴라에 대한 평가는 극명하게 엇갈린다. 로마가톨릭교회는 금기를 깬 여성에게 결코 호의적일 수가 없었다. 로마가톨릭교회의 그라티아누스 교회법전은 “아무리 학식 있고 경건한 여자라 할지라도 공적 모임에서 남자를 가르치지 못하도록 하라.”고 명시하고 있다.⁴⁶ 교황 인노켄티우스 3세는 1210년 교령에서 비록 복되신 동정녀 마리아가 존엄과 지위에서 모든 사도들보다 더 높다고 할지라도, 열쇠의 권세는 그녀가 아니라 사도들에게 주어졌다고 말한다.⁴⁷ 이 정도로 중세 로마교회에서는 여성이 설교하고 가르치는 것을 엄격하게 금지하였다. 따라서 여성 평신도 아르굴라가 교회의 조처에 반대하면서 성직자와 신학자를 비판하는 공개 도전장을 던진 것은 결코 용납될 수 없는 돌출행위였다.

아르굴라가 공개서신을 보낸 잉골슈타트 대학의 대표적 신학자인 요하네스 에크는 “루터주의자들이 평신도, 심지어 노망난 늙은 여자들도 성서를 해석하도록 길을 터주었다.”⁴⁸며 흥분하였다. 에크가 말하는 “노망난 늙은 여자들”에 분명 아르굴라가 포함될 것이다. 잉골슈타트 신학자들은 아르굴라를 “어리석은 계집,” “이단적인 계집,” “오만한 사탄,” “간악한 마녀,” “부끄러움을 모르는 매춘부”와 같은 경멸적인 어휘를 사용하여 저주를 퍼부었다.⁴⁹ 16세기의 저명한

46 *Corpus iuris canonici*, ed. Emil Friedberg, vol. 1 (Leipzig: Bernard Tauchnitz, 1879–1881), 86. 재인용 R. Gerald Hobbs, “The Biblical Canon of Early Evangelical Feminists,” *Reformation & Renaissance Review*, 18/3 (2016), 217.

47 *Corpus iuris canonici*, ed. Emil Friedberg, vol. 2, 887. 재인용 R. Gerald Hobbs, “The Biblical Canon of Early Evangelical Feminists,” 217.

48 Johannes Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525), ed. Pierre Fraenkel, *Corpus Catholicorum*, 34 (Münster: Aschendorff, 1979), 79. 재인용 R. Gerald Hobbs, “The Biblical Canon of Early Evangelical Feminists,” 216.

예수회 작가인 야콥 그레처(Jacob Gretser)는 자신의 동생과 자녀들까지 죽인 그리스 신화의 마녀 메데아(Medea)에 빗대어 아르굴라를 '루터주의 메데아'라 불렀다.⁵⁰ 신학자들은 아르굴라의 남편인 프리드리히에게 어리석은 아내를 단속 하라고 압박하였다. 프리드리히는 결코 프로테스탄트가 아니었음에도 불구하고 아내를 제지하지 못했다는 이유로 디트푸르트의 행정관 지위를 박탈당하였다. 이로 인해 아르굴라의 결혼 관계는 악화되었고, 경제적으로는 빈곤에 빠졌다. 기존의 질서에 반항하여 '반란'을 일으킨 평신도 프로테스탄트 여성에게 돌아온 것은 가난과 가정의 파탄이었다.

반면 아르굴라에 대한 종교개혁자들의 평가는 로마가톨릭 신학자들의 그것과는 상반된다. 잉골슈타트 신학자 에크에게서 박사학위를 받았지만 이후 급진 종교개혁 사상가로 회심한 발타자르 후프마이어는 아르굴라를 “붉은 모자를 쓴 사람들(교회법학자나 추기경)보다 더 성서에 정통한 경건하고 그리스도교적인 여성”이라고 선언하였다.⁵¹ 또한 그는 1524년 9월 출판한 자신의 저서 『공리』(Axiomata)에서 아르굴라를 구약성서의 드보라, 홀다, 한나와 같은 여성에 비유했으며, 신약성서의 빌립의 네 딸과 같은 여예언자로서 에크에 대항하는 선지자로 간주하였다.⁵²

루터 역시 1524년 1월 18일 슈팔라틴에게 보낸 편지에서 아르굴라를 “그리스도의 제자, 아르굴라 폰 그룸바흐”라고 부르며 기회가 된다면 아르사키우스 사건으로 어려움을 당하고 있는 그녀에게 자신의 위로를 전해달라고 부탁했다. 그리고 1528년 11월 슈팔라틴에게 보낸 또 다른 편지에서는 “우리의 아르굴라”라고 부르고 있다.⁵³ 루터가 자신이 쓴 기도서에 직접 “고귀한 여성 그룸바흐의 아르굴라 폰 슈타우프에게”라는 헌정의 글을 남긴 책이 지금까지 전해진다.⁵⁴

아르굴라는 16세기 초 당시 여성에게 강요되었던 관념, 즉 여성은 공적 영역

49 Peter Matheson, "Introduction," *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, 19-20; Kirsi Stjerna, 박경수 · 김영란 옮김, 『여성과 종교개혁』, 158-60.

50 Peter Matheson, "Our First Woman Reformer," 20.

51 "To the University of Ingolstadt," 58.

52 "To the University of Ingolstadt," 58.

53 Peter Matheson, "Martin Luther and Argula von Grumbach," 7-8.

54 Peter Matheson, "Our First Woman Reformer," 17.

에서 침묵을 지켜야 하고 가정의 부역으로 물러나 자녀를 양육하는 책임을 다해야 한다는 여성 차별적 금기를 깨뜨렸다. 이 금기는 루터마저도 넘어서지 못한 고정관념이었다.⁵⁵ 하지만 아르굴라는 오직 성서와 만인제사장설에 근거하여 이 견고한 관념을 허물고 그리스도의 제자로서 여성의 책임과 의무를 강조하였다. 키르시 스티에르나의 말처럼, “만일 그녀가 남성이었다면, 지난 세기 동안 그녀는 독일 종교개혁의 가장 중요한 인물 중 한 사람으로 인정받았을 것이다.”⁵⁶ 그렇지만 아르굴라를 선부르게 16세기의 페미니스트로 간주하려고 한다면, 이는 500년의 역사적 간격을 무시한 몰역사적 해석과 과장이 될 위험이 있다.

아르굴라는 1523-24년 사이에 7개의 편지와 1편의 시를 통해 여성의 말할 수 있는 자유, 사상 검열의 정당성, 교회 개혁의 긴급성, 종교적 문제에 있어서 성서의 위치와 같은 중요한 주제를 부각시켰다. 그녀는 자신의 저술을 통해 평신도 여성으로서의 정체성과 프로테스탄트 개혁자로서의 정체성을 분명하게 보여주었다. 또한 작가로서의 탁월한 재능과 성서 주석가로서의 능력을 유감없이 발휘하였다.

아르사키우스 제호퍼 사건을 계기로 아르굴라가 쓴 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”의 마지막 문단은 ‘평신도’ ‘여성’ ‘프로테스탄트 개혁자’로서의 그녀의 자기정체성을 집약적으로 보여주며, 동시에 하나님의 은혜로 교회가 그리스도의 몸으로 올곧게 서기를 바라는 그녀의 간절한 염원을 드러내고 있다. 500년이 지난 오늘날 한국교회, 특히 한국의 프로테스탄트 교회에도 이 기도가 여전히 필요한 것은 아닌가?

내가 당신들에게 쓴 것은 여인의 수다가 아니라 하나님의 말씀이다. 나는 그리스도 교회의 일원으로서 지옥문이 교회를 점령하지 못하도록 하려고 글을 쓴다. 그렇지만 로마교회는 지옥문에 사로잡혀 있다. 로마교회를 보라! 어떻게 로마교회가 지옥의 권세를 이길 수 있겠는가? 하나님께서 우리에게

55 Albrecht Classen, “Woman Poet and Reformer: The 16th-Century Feminist Argula von Grumbach,” *Daphnis* 20/1 (1991), 171.

56 Kirsi Stjerna, 박경수 · 김영란 옮김, 『여성과 종교개혁』, 147.

은혜를 베풀어 우리 모두가 구원을 받도록, 그리고 (하나님께서) 자신의 뜻대로 우리를 다스리시기를. 이제 그분의 은혜로 그 날이 오기를 바란다. 아멘.⁵⁷

57 "To the University of Ingolstadt," 90.

[참고문헌]

- Bainton, Roland H. *Women of the Reformation in Germany and Italy*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Classen, Albrecht. "Woman Poet and Reformer: The 16th-Century Feminist Argula von Grumbach." *Daphnis* 20/1 (1991), 167-97.
- Grumbach, Argula. "An Answer in Verse to a Member of the University of Ingolstadt." *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*. ed. Peter Matheson. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- _____. "To Adam von Thering." *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*. ed. Peter Matheson. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- _____. "To the University of Ingolstadt." *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*. ed. Peter Matheson. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Hobbs, R. Gerald. "The Biblical Canon of Early Evangelical Feminists." *Reformation & Renaissance Review* 18/3 (2016), 216-32.
- Lanzhut, Johannes. "A Word about the Stauffen Woman and Her Disputativeness." *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*. ed. Peter Matheson. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Matheson, Peter. "A Life in Letters: Argula von Grumbach(1492-1556/7)." *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal* Vol. 4 (2009), 27-60.
- _____. "Breaking the Silence: Women, Censorship, and the Reformation." *Sixteenth Century Journal* Vol. 27. No. 1 (Spring, 1996), 97-109.
- _____. "Form and Persuasion in the Correspondence of Argula von Grumbach." *Women's Letters across Europe, 1400-1700*. ed. Jane Couchman and Ann Crabb. Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- _____. "Martin Luther and Argula von Grumbach." *Lutheran Quarterly*

Vol. 22. No. 1 (Spring 2008), 1-15.

_____. "Our First Woman Reformer." *Christian History* 139 (2019), 17-21.

_____. "Pushing the Boundaries: Argula von Grumbach as a Lutheran Laywoman, 1492-1556/7." *Practices of Gender in Medieval and Early Modern Europe*. ed. Megan Cassidy-Welch and Peter Sherlock. Turnhout; Brepols, 2009.

_____. *Argula von Grumbach: A Woman before Her Time*. Eugene, OR: Cascade Books, 2013.

Stjerna, Kirsi. 박경수 · 김영란 옮김. 『여성과 종교개혁』. 서울: 대한기독교서회, 2013.

박경수. 『인물로 보는 종교개혁사』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2019.

[Abstract]

Argula von Grumbach's Resistance and Protest:
The Self-Identity of a Lay Woman Protestant Reformer
through the "Arsacius Seehofer Case"

Gyeong Su Park

(Presbyterian University and Theological Seminary,
Professor, Historical Theology)

This paper is an attempt to find out the ideas of a laywoman Protestant reformer named Argula von Grumbach, who lived in Bavaria, Germany, in the early 1520s when the 16th century religious reform movement began. This study aims to enrich the story of religious reform by highlighting the activities and ideas of female reformer in the 16th century, and balance the history of the Reformation that is too biased toward men due to excessively male oriented.

Argula was a person who deserves the title of the first Protestant female reformer or the first Protestant female writer. Between 1523–24, with seven public letters and one poem, she made a huge impact by advocating Protestant Reformation and publicly protesting against the unfair behavior of Roman Catholic Church and theologians in the Arsacius Seehofer case. I will use her first open letter, "To the University of Ingolstadt," as a primary source, to shed light on Argula's ideas and arguments from the perspective of a female layperson and a Protestant reformer.

I will first briefly examine what was the Arsacius Seehofer case, which led Argula to write an open letter of protest to the theologians

at Ingolstadt University. I will then clarify Argula's identity as a 'lay woman' and as a 'Protestant reformer.' I will also examine Argula's talent as a writer and his ability as a biblical commentator. Through this, we will find that Argula, based solely on the 'sola scriptura' and the 'theory of the priesthood of all believers,' broke down the solid walls between clergy and lay, men and women, and emphasized women's responsibilities and duties as disciples of Christ.

Key Words: Argula von Grumbach, Arsacius Seehofer, Martin Luther, University of Ingolstadt, Laywoman, Female Reformer

The Order of Divine Decrees in the Theology of John Davenant

Hyo Ju Kang

(Jinju Hwapyeong Church, Associate Pastor, Church History)

- I. Introduction
- II. Davenant's View on the Order of the Divine Decrees
- III. Cameron's View on the Order of the Divine Decrees
- IV. The Order of Divine Decrees at the Synod of Dort
- V. Conclusion

[Abstract]

This paper examines Davenant's view on the order of the divine decrees. His view had not changed during his life. His view before the Synod of Dort, during the Synod, and after the Synod was consistent. Some modern scholars have stated that Davenant's view on the order of the decrees was in line with Amyraut's. In this paper, Davenant's view is compared with Cameron's position which influenced Amyraut's view. Cameron's view was clearly distinct from Davenant's. This difference implies that Davenant held a non-Cameronian view on the order of the divine decrees. One critical point is that, unlike Davenant, the decree of sending Christ preceded the decree of choosing the elect in Cameron's thought. Davenant believed that God's decrees did not just make salvation possible nor were they frustrated. That is another significant point for making a distinction between Davenant's and Cameron's thought. Davenant's view on the universal aspect of the divine decree was based on the universal proclamation of the Gospel which was revealed in Scripture. As such, though both Davenant and Cameron maintained a twofold predestination, the former differed from the latter. Davenant's view on the order of the divine decree was closer to the Canons of Dort.

Key Words: John Davenant, John Cameron, The Synod of Dort, Supralapsarianism, Infralapsarianism, Amyraldianism

논문투고일 2020.12.17. / 심사완료일 2021.02.20. / 게재확정일 2021.03.02.

I . Introduction

Among the Reformed in the early modern era, there were differences concerning the order of the divine decrees. As Pieter Rouwendal comments, the important question was as follows: “Did the Fall precede predestination or did predestination precede the Fall in God’s decree?”¹ B. B. Warfield remarks that the Amyraldian position on the decree of God is clearly different from that of the Reformed position. The “Gift of Christ to render salvation possible to all,” according to Amyraldianism, would be followed by the “Election of some for [the] gift of moral ability,” and then the latter is followed by the “Gift of the Holy Spirit to work moral ability in the elect,” whereas the “Election of some to eternal life with God” precedes the “Gift of Christ to redeem the elect and ground offer to all” in the Reformed position (Supralapsarian or Infralapsarian).²

Some theologians regard the theological position of John Davenant concerning the order of divine decrees as nearly identical with an

¹ Pieter L Rouwendal, “Doctrine of Predestination in Reformed Orthodoxy” in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, ed. Herman Selderhuis (BRILL, 2013), 554–555; according to Richard Muller’s dictionary, those who adopted the infralapsarianism “define *electio* as that positive decree of God by which he chose in Christ those who will be his eternally, but they view *reprobatio* as a negative act or passing over of the rest of mankind, leaving them in their sins to their ultimate *damnatio*”, but on the other hand, those who adopted the supralapsarianism “define *electio* and *reprobatio* as positive, coordinate decrees of God by which God chooses those who will be saved and those who will be damned, in other words, a fully double predestination, or *praedestinatio gemina*”. Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1995), 234–235; it should be noted that John Davenant in his works sometimes used the word, the “sublapsarian” instead of the “infralapsarian” perspective.

² Benjamin B. Warfield, *The Plan of Salvation* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977), 31.

Amyraldian view.³ Brian Armstrong considers that Davenant was a “near-Amyraldian”.⁴ Michael Thomas concurs with Armstrong, saying that Davenant was a “forerunner of the theology of Saumur”.⁵ Thomas describes Davenant’s thought concerning the decree of God as an Amyraldian view, saying, “the work of Christ logically precedes the decree of election, which, by supplying to certain persons the condition of faith, fits into the system as that which overcomes the human failure to respond to the gospel”.⁶ If Thomas’ assertion is correct, Davenant’s position would be different from the mainstream Reformed tradition (Supralapsarian or Infralapsarian). Herman Hanko even asserts without any reference that Davenant was John Cameron’s student in the University of Glasgow.⁷ These theologians

3 John Davenant was born in London in 1572. He became a student of Queen’s college at Cambridge in 1587, where he became a fellow in 1594. Subsequently, after obtaining his doctorate degree in 1609, Davenant became Lady Margaret’s Professor of Divinity, and soon after that, in 1614 he was appointed as the President of Queen’s College. After attending the Synod of Dort, Davenant was appointed as the Bishop of Salisbury by King James I in 1621. He retained the position until his death in 1641. The commentary on Colossians, republished by the Banner of Truth Trust in 2005, is well known among many works of Davenant. For the details of Davenant’s life, see Kang Hyo Ju, “The Extent of the Atonement in the Thought of John Davenant (1572-1641) in the Context of the Early Modern Era” (Ph.D., University of Aberdeen, 2018), 23–39.

4 Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004), 99 n.102.

5 G. Michael Thomas, *The Extent of the Atonement: A Dilemma for Reformed Theology from Calvin to the Consensus (1536-1675)*, Paternoster biblical and theological monographs (Carlisle: Paternoster, 1997), 152.

6 G. Michael Thomas, *The Extent of the Atonement*, 151–152.

7 H. C. Hanko, *The History of the Free Offer* (Grandville, Michigan: Theological School of the Protestant Reformed Churches, 1989), Chapter 5, (accessed February 17, 2015), <http://www.prca.org/current/Free%20Offer/chapter5.htm>: Gatiss points out Hanko’s mistake, saying that Davenant ‘learned his hypothetical universalism well before Amyraut had even begun to study theology,’ so Hanko’s assertion would be ‘inadequate and potentially misleading more widely.’ See Lee Gatiss, “Shades of

do not think that there was a distinction between John Cameron's and John Davenant's view regarding the order of divine decrees.

However, others argue that Davenant's view on the order of God's decrees was distinct from the Amyraldian view.⁸ Richard A. Muller regards the position of Davenant as a non-Amyraldian or non-speculative form of hypothetical universalism, which is different from an Amyraldian form of hypothetical universalism. One of the reasons why he gives is that Davenant's view on the order of the divine decrees belongs to the Reformed tradition.⁹ Ian Hamilton concurs with Muller, saying that Davenant "by and large held to the orthodox understanding of the order of the decrees, something Amyraut vigorously opposed".¹⁰ Jonathan D. Moore states that Davenant explicitly defended the "infralapsarian position over and against the Arminian and Supralapsarian positions".¹¹ Moore goes

Opinion within a Generic Calvinism: The Particular Redemption Debate at the Westminster Assembly," *RTR* 69, no. 2 (August 1, 2010), 109.

8 Richard A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2012); Jonathan D. Moore, *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007); Oliver D. Crisp, *Deviant Calvinism: Broadening Reformed Theology* (Minneapolis: Fortress, 2014); Michael J. Lynch, "Richard Hooker and the Development of English Hypothetical Universalism" in *Richard Hooker and Reformed Orthodoxy*, ed. Scott N. Kindred-Barnes and W. Bradford Littlejohn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).

9 Richard A. Muller, "Review of 'English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology'" (April 1, 2008), 150; Moore, *English Hypothetical Universalism*, 218.

10 Ian Hamilton, *Amyraldianism - Is It Modified Calvinism?* (Worcester: Evangelical Presbyterian Church in England and Wales, 2003), 2 n.

11 Moore, *English Hypothetical Universalism*, 188 n.74: However, Moore only cites Davenant's *Animadversions* when he argues Davenant's position concerning the order of divine decrees, but there are other writings which need to be investigated. It should be examined whether Davenant maintained the same view before the Synod of Dort (prior to 1618), during the Synod and after the Synod. In his response

on to argue that Davenant's later treatises, such as *Animadversions*, explicitly express his position regarding the order of decree, which is an Infralapsarian view.¹²

One crucial source relating to the latter argument is Davenant's short tract, *De Gallicana Controversia* or "The Opinion on the French Controversy".¹³ During his tenor of bishopric in Salisbury, an inquiry was made to him from certain French divines in the midst of a French Controversy.¹⁴ This controversy arose on the teaching of John Cameron, who was known as the Father of Amyraldianism owing to his influence on his pupils in Saumur.¹⁵ In this tract, Davenant

to Samuel Hoard, who was formerly a Calvinist yet converted into the Arminian camp, Davenant published *Animadversions* in order to repudiate Hoard's assertion, namely, that the doctrine of absolute reprobation was a false doctrine. Davenant remarks, "Reprobation is not a denial of sufficient grace, but a denial of such special grace, as God knoweth would infallibly bring them to glory." See Josiah Allport, "Life of Bishop Davenant" in *An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians* (Edinburgh: Banner of Truth, 2005), xlii.

- 12 Nonetheless, Moore neither specifically deals with the treatise nor analyses its contents in his book. See Moore, *English Hypothetical Universalism*, 188 n.74; Nicholas Tyacke also asserts that Davenant's hypothetical universalism was never identical with Arminianism. Moreover, Davenant's *Animadversions... upon a Treatise intitled Gods love to Mankind* proves that "the practical limits of hypothetical universalism emerge very clearly from Davenant's reply to Samuel Hoard and Henry Mason". See Nicholas Tyacke, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, c. 1590-1640* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 99 n.51.
- 13 John Davenant, *De Gallicana Controversia D. Davenantii Sententia*, Appended to *John Davenant, Dissertatio de Morte Christi... Quibus Subnectitue Eiusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana Controversia: Sc. De Gratiosa & Salutari Dei Erga Homines Peccatores Voluntate* (Cambridge: Roger Daniels, 1683).
- 14 Allport, *Life of Bishop Davenant*, xlvi.
- 15 Bonet-Maury regards Cameron as the true founder of the "Saumur school of divines". See Gaston Bonet-Maury, "John Cameron: A Scottish Protestant Theologian in France (1579-1625)," *The Scottish Historical Review* 7, no. 28 (1910), 344; There have been other theologians who held the same view to Bonet-Maury on this issue. See François Laplanche, *Orthodoxie et prédication l'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle* (Paris: Presses Univ. de France, 1965); Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*; Albert Gootjes, "John Cameron and the French Universalist

made a critique on Cameron's position on the extent of the atonement.¹⁶ This is crucial since it shows that Davenant distanced himself from Cameron's thought and expressed his opinions on the controversy. However, when Cameron's view on this doctrine is mentioned in recent scholarship, it has been only for comparing his view with the position of his pupils in Saumur.¹⁷ That is to say that Cameron's view has not been compared with Davenant's position.

Hence, in this paper, the position of Davenant regarding the order of divine decrees will be examined, having consulted his extensive writings. It will focus on the issue, whether or not Davenant's view on the order of divine decrees is identical to Cameron's. For that purpose, Cameron's position will be compared to Davenant's alongside the Canons of Dort. Then, some implications from the comparison between Davenant's and Cameron's view on the order of divine decrees will be drawn in conclusion.

II. Davenant's View on the Order of the Divine Decrees

"Tradition" in *The Theology of the French Reformed Churches: From Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes*, ed. Martin I. Klauber, Reformed historical-theological studies (Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books, 2014); Frans Pieter Van Stam, *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650: Disrupting Debates among the Huguenots in Complicated Circumstances* (Amsterdam & Maarssen: APA-Holland University Press, 1988).

¹⁶ For an analysis of this tract, see Richard A. Muller, "Davenant and Du Moulin" in *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2012), 136-144; For the historical backgrounds relating to the tract, see Richard A. Muller, "Dating John Davenant's *De Gallicana Controversia Sententia* in the Context of Debate over John Cameron: A Correction," *Calvin Theological Journal* 50 (2015), 10-22.

¹⁷ Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 58-60; Gootjes, 'John Cameron and the French Universalist Tradition', 185-195.

Prior to 1618, Davenant maintained that fallen humankind was the subject of divine predestination. In the twenty sixth chapter of *Determinations*, he stated, “the fall of man is not the cause of reprobation, but that man fallen is the proper subject of both election and reprobation.”¹⁸ This implies that he held to an Infralapsarian view during his tenor as Lady Margaret Professor at Cambridge.¹⁹ But, when he published *Animadversions* just before he died in 1641, Davenant emphasised that he did not favour speculating on the order of God’s decrees at all. In his *Animadversions*, for instance, he mentioned that it would be helpful for Christians to understand the “deep mystery” of God if they ponder whether they are elected or whether they are saved, yet, if someone tried to establish an order with regard to God’s eternal free will or intuition, he would deceive himself and trouble others with “vain jangling”.²⁰ Davenant warned

-
- 18 Three years after publishing his *Treatise on Justification*, Davenant published a small folio called *Determinations* or *Resolutions of Certain Theological Questions*. This treatise is a collection of essays, and it consists of forty-nine subjects which Davenant set as theses for his students at Queens’ College in the University of Cambridge. It was published in 1634 and re-published in 1639. See John Davenant, *The Determinations, Or Resolutions of Certain Theological Questions, Publicly Discussed in the University of Cambridge* (London: Hamilton, Adams, 1844), 359; In Latin, “*Concludamus igitur ex orthodoxorum sententia, Lapsum hominis non esse causam reprobationis, sed lapsum hominem esse proprium subjectum tum electionis tum reprobationis.*” See John Davenant, *Determinationes Quaestionum Quarundam Theologicarum* (Cambridge: Thomas & John Buck and Roger Daniel, 1634), 123.
- 19 Davenant’s *Determinations* was probably written during his tenor as Lady Margaret Professor at Cambridge (prior to the Synod of Dort). Muller concurs with this opinion. See Richard A. Muller, ‘John Davenant (1572-1641): A Chronological Bibliography [Work in Progress]’ (Unpublished).
- 20 Although he recognised the difference between the views of ‘Supralapsarians’ and ‘Sublapsarians’, Davenant emphasised the futility of discussing about the order of God’s decrees, saying “there is no cause why men should stiffly contend about these Priorities and Posteriorities, which are humane imaginations, or intellectiis nostri

the reader that it was dangerous to imagine the order of God's decrees, because everyone tended to describe it "according to their own manners of imagination".²¹ Then, Davenant stated,

First, whereas he [viz. Hoard] troubleth himself with distinguishing the Supralapsarian and Sublapsarian Doctrine, calling them Supralapsarians who in ordering the eternall decrees of God concerning Election and Preterition or Reprobation place them before the consideration of the fall, and those Sublapsarians who place them after; this pains might well have been spared. For Priorities and Posteriorities in the eternall immanent decrees of God are but imaginations of mans weak reason, and framed diversly (nay contrarily) as well by Schoolmen and Papists as by Protestants or those which are termed Calvinists; and finally they have little or no use in this controversie, as hath been formerly shewed.²²

fictions, as some truly teare them". See John Davenant, *Animadversions Written by the Right Reverend Father in God John, Lord Bishop of Salisbury, upon a Treatise Intituled Gods Love to Mankind* (London: John Partridge, 1641), 22, 24–25.

- 21 In the original, Davenant stated, "so uncertain that amongst twenty who give us such delineations of Gods eternall decrees, you shall not finde two who agree between themselves in numbring them and ordering them... every man ordereth them secundum suone modum imaginandi [according to their own manners of imagination]. To build therefore any doctrines of faith upon the Priority or Posteriority of such decrees, is to build castles in the aire." See John Davenant, *Animadversions*, 14–15.
- 22 Davenant cited Thomas Aquinas' statement: "Aquinas thought it no such matter of moment whether Predestination be considered before mans fall and state of miserie or after: [Part. 1. qu. 23. art. 1.] *Motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem. Nihil enim refert quantum ad rationem dealbationis, utrùm ille qui dealbatur fuerit niger, aut pallidus, aut rubeus: & similiter nihil refert ad rationem praedestinationis, utrùm aliquis praedestinetur in vitam aeternam à statu miseriae vel non.*" (The movement takes its character not from the end from which, but from the end to which. For nothing recalls so much to an illustration of whitewashing, whether that which is whitewashed might be black, or pale, or red: and similarly nothing recalls to the doctrine of predestination, whether anyone

He firmly believed that the decrees of God belonged to God's secret knowledge which humankind could not understand exactly.²³ This is a crucial presupposition in examining Davenant's position with regard to the order of the divine decrees. In *De Praedestinatione et Reprobatione*, Davenant stated, "Nevertheless, according to the things themselves, which God understands and decrees, certain signs of priority and posteriority can be distinguished according to our understanding."²⁴ In other words, God's decree (priority and posteriority) could be ordered only "according to our mode of understanding" because God's act of decreeing is certainly without any metaphysical ordering or division. Davenant believed that we should not impose our own understanding into God's act of decreeing. With this view, Jonathan Roberts argues, after the Synod of Dort, Davenant hoped "to cool down the heat generated by debate about

is predestined to everlasting life from the state of misery or not. [my translation]
See John Davenant, *Animadversions*, 160–161.

- 23** Davenant cited Hilary's statement, that is, "*Omnia penes Deum aequabili eternitatis infinitate consistunt* [all things belonging to God equally remain eternal and infinite]". See John Davenant, *Animadversions*, 15; Dabney also argues that the question of the order of the divine decrees "never ought to have been raised". See Robert Lewis Dabney, *Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985), 233.
- 24** "tamen, ex parte ipsarum rerum quae Deus intelligit et decrevit, signa quaedam prioritatis et posterioritatis distingui possunt, secundum nostrum modum intelligendi." John Davenant, "De Praedestinatione et Reprobatione" in *Dissertationes Duæ: Prima de Morte Christi, Quatenus Ad Omnes Extendatur, Quatenus Ad Solos Electos Restrungatur. Altera de Praedestinatione & Reprobatione ... Quibus Subnectitur Ejusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana Controversia: Sc. de Gratiâ & Salutari Dei Erga Homines Peccatores Voluntate*, ed. Thomas Bedford (Cambridge: Roger Daniel, 1650), 108; this is the translation of Jonathan Roberts. Jonathan Roberts, "The Nature of God & Predestination in John Davenant's *Dissertatio De Praedestinatione et Reprobatione*" (Master of Arts in Philosophy, University of Missouri-St. Louis, 2017), 21.

the proper ordering of the divine decrees”.²⁵ Although several modern scholars suggest various opinions concerning Davenant’s position on that issue, it should be noted that Davenant himself urged that the speculative analysis of the order of God’s decrees must be avoided.²⁶

Nonetheless, Davenant did not change his position. For example, he had his own view regarding the order of the divine decrees before he was sent to the Synod of Dort. In *Determinations*, he stated,

But here it must first be laid down, That we do not assign a real precedence or succession of views or decrees in the Divine mind and will; for in God all things are seen and decreed at once from eternity; but, according to our mode of understanding things, like as things depend upon one another by a certain order, so, also we are accustomed to apply the terms former or latter to the Divine intelligence and decrees. Certainly, then, the permission of the fall with regard to God himself, is neither before nor after in Predestination, (for each of them is from eternity;) yet, if we weigh the two things themselves by our mode of understanding, or in their relation to one another, we shall perceive Predestination

25 Roberts, “The Nature of God & Predestination in John Davenant’s *Dissertatio De Praedestinatione et Reprobatione*,” 22.

26 For example, Clausen regards Davenant as a Supralapsarian, though she recognises Davenant’s unwillingness to speculate the divine decrees. By contrast, Daniel argues that Davenant was not a Supralapsarian and Moore attests that he was actually an Infralapsarian. See Sara Jean Clausen, “Calvinism in the Anglican Hierarchy, 1603–1643: Four Episcopal Examples” (Ph.D., Vanderbilt University, 1989), 165, 355, 358; Curt. D. Daniel, “Hyper-Calvinism and John Gill” (Ph.D., University of Edinburgh, 1983), 526; Moore, *English Hypothetical Universalism*, 188 n.4; Davenant states, “Such are the discussions which are made by Divines about the signes of Priority and Posteriority in the eternall decrees of God, with great labour and little profit. ... A wise Minister should wholly abstain from handling these thorny questions: however the businesse never ought to come to that point, that if we fail in these our speculations, any reproach should be fastened upon God himself.” See Davenant, *Animadversions*, 375–376.

to be so allied to the fall, that no one can be understood to be predestined, unless he is supposed to be fallen.²⁷

After the Synod of Dort, Davenant held to the same position. In his *God's Love to Mankind*, Hoard tried to divide the Contra-Remonstrants into two groups. On the one hand, he defined Supralapsarians as those who believe that God, in his “mere pleasure”, decreed some to be the elect and others reprobate before decreeing all the original or actual sins of all men; on the other hand, he defined Sublapsarians or Infralapsarians as those who hold that God decreed numerous people into “hell-torments for ever” after looking at “miserable humankind” who would inherit Adam’s sin.²⁸ Hoard classified Calvin into the Supralapsarian group, whereas Davenant argued that Calvin did not try to determine the order of the eternal decrees of God. It is because Calvin merely wanted to oppose the thought, namely, that foreseen depravity can be a cause or motive of the divine election or reprobation.²⁹ As Davenant put it, “he [Calvin]

²⁷ Davenant, *Determinations*, 119–120; Davenant, *Resolutions*, 354–355.

²⁸ Hoard classified Calvin, Beza, Zanchi, Piscator, and Gomarus as Supralapsarians. He described the latter as those who avoid the ‘great inconveniences’ of that ‘Supralapsarian way’. He added that the difference between the former and the latter is ‘not much, and even in their own account too small a discord to cause a breach’. See Samuel Hoard, *Gods Love to Mankind Manifested by Disproving His Absolute Decree for Their Damnation* (London: Printed for John Clark, 1673), 3.

²⁹ Berkhof pointed out that the original point in controversy, since the days of Reformation, had been a question whether ‘the fall of man was also included in the divine decree’, that is, ‘Was the first sin of man, constituting his fall, predestinated, or was this merely the object of divine foreknowledge?’. Supralapsarians, regarding this question, held that the fall of man was included in the divine decree. In this sense, Calvin was ‘clearly a Supralapsarian’. Later the controversy was developed by Beza and the original point ‘gradually retires into the background, and other differences are brought forward’, i.e., the decrees of election and reprobation are prior to that of the fall of man. However, Hoard seemed to refer to the later dispute among the two disputes. Then, it is not

never troubled himself with these imaginary Priorities and Posteriorities in the eternall immanent operations of God.”³⁰ Davenant argued that, if Hoard joined himself with the Remonstrants, he would abandon the doctrine of the Church of England as well as the opinions of Beza, Zanchi and Piscator.³¹ Interestingly, in *Animadversions*, Davenant did not oppose the position of Calvin and Beza with respect to the doctrine of predestination. Rather, he defended their position throughout this work.³² Davenant pointed out that in Hoard’s category “Sublapsarians [viz. Infralapsarians]” he should put those who embraced Augustine’s view and subscribed to the seventeenth article of the Thirty-Nine Articles.³³

Davenant’s view was close to the Infralapsarian view concerning the order of divine decrees in some ways. First, fallen humankind

legitimate to say that Calvin was a Supralapsarian. See Berkhof, *Systematic Theology*, 118; in Calvin’s works, as Rouwendal argues, there are some Infralapsarian statements as well as Supralapsarian statements. ‘However, one should be aware that the question concerning the order of the decrees was not an actual question in Calvin’s time. It seems that he did not make a conscious choice between supra- and infralapsarianism’. See Pieter L Rouwendal, *Predestination and Preaching: In Genevan Theology from John Calvin to Benedict Pictet*. (Kampen: Sumnum, 2016), 26–27, 147.

³⁰ Davenant, *Animadversions*, 21–22.

³¹ As the Sublapsarians opposed the Arminian doctrine, namely, the ‘conditionate Election and Preterition’, with Supralapsarians such as Piscator and Gomarus, Hoard would oppose all of them if he upholds the Arminian view of predestination. See Davenant, *Animadversions*, 23.

³² Davenant, *Animadversions*, 23, 76, 78, 110–113, 128–129, 145–146, 163, 181–182.

³³ Note that Davenant was not explicitly saying that Augustine was an Infralapsarian or Sublapsarian, but those who agree with Augustine’s view among his contemporaries on the divine decrees are Infralapsarians. If he classified Augustine and his followers who lived before the Reformation as Infralapsarians, it would be anachronistic. Davenant, *Animadversions*, 23; those who maintained Supralapsarian view were also followers of Augustine. As Rex remarks, “Generally speaking only the most conservative followers of Beza and St. Augustine were willing to run this risk at the Synod”. Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy* (The Hague, 1965), 82.

needed their Saviour. In *Determinations*, he wrote,

In the first place, there occurs the consideration of Christ incarnate and predestined, who is the head of all the elect, and the bond of union between God choosing and man chosen. If, then, Christ himself, who is regarded as the head in Predestination, is destined to be incarnate as Mediator, and Redeemer of the fallen, (Heb. ii. 14.) it is manifest, that all they who are chosen in Christ, are to be considered as in need of a Mediator and Redeemer, i.e. as fallen. (Ephes. i. 4.) ... Christ himself is predestinated to be incarnate, and sent as the Redeemer to the fallen and miserable; therefore, men were not predestined in this incarnate Redeemer, unless as miserable and fallen.³⁴

Secondly, Davenant believed that God's decree to permit the fall preceded his decree of election of some to eternal life. He stated that the reprobate were not created in order to be damned by God. For example, in *De Predestinatione et Reprobatione*, Davenant remarked,

Certain persons are created by God, whom he has foreseen never to be partakers of eternal life; they are created, whom he decreed with his own free will to permit, that is, the least kept from falling by special grace; and indeed they are created, whom he decreed to make subject to the most just damnation on account of sins. Meanwhile, this perdition or damnation is not the purpose of the creation, but the recompense of transgression has to be recognised: that the justice of God might stand always according to Hosea, Oh Israel, you are destroyed (Hos. 13:9).³⁵

³⁴ Davenant, *Determinations*, 120; Davenant, *Resolutions*, 355.

This is clearly Infralapsarian language, because Infralapsarians tended to hold that the decree related to sin is “permissive” considering reprobation as an “act of God’s justice”.³⁶ Berkhof stated that Infralapsarians will “admit that sin is included in God’s decree, but hasten to add that the decree, in so far as it pertains to sin, is permissive rather than positive”, then he went on to say that although Infralapsarians regarded the decree regarding sin as a “permissive decree”, they had a distinctive understanding that “this decree rendered the entrance of sin into the world certain”.³⁷

Another comment of Davenant seemed to deny the Supralapsarian view. As Davenant said in his letter to Hildebrand, “It is not only false, but also impossible, that God, who looks at all the future just as he sees the present time from eternity, was able to condemn beforehand even one human, having looked at their sins; nor is said that he created the non-elect to condemn, because he decrees them to have been appointed sufficiently to blessedness in Adam.”³⁸

35 “*Creantur quidam a Deo, quos praevidit aeternae vitae participes nunquam fore: creantur, quos decrevit suo libero arbitrio, idque speciali gratia minime suffulto, permittere: Creantur denique, quos decrevit propter peccata justissime damnationi subijcere. Perditio interim haec sive damnatio non finis creationis, sed merces transgressionis aestimanda est: ut semper stet illud Dei apud Hoseam, Perditio tua ex te. Hos. xiii. 9.*” Davenant, *De Prædestinatione et Reprobatione*, 172.

36 Davenant, *Animadversions*, 22–23.

37 Berkhof, *Systematic Theology*, 119, 123.

38 “*Non falsum solummodo, sed impossibile est, Deum, qui ab aeterno omnia futura tanquam praesentia intuetur, potuisse vel unum hominem absq; intuitu peccatorum suorum praedamnare. Neq; ad damnationem creasse dicitur ipsos non-electos, quod in Adamo ad beatitudinem sufficienter ordinatos fuisse constat.*” Herman Hildebrand, *Orthodoxa Declaratio Articulorum Trium: De Mortis Christi Sufficientia et Efficacia, Reprobationis Causa Meritoria, Privata Denique Communione, Conscio & instante venerando ministerio Bremensi, pro sopiendis inter quosdam collegat hinc exortis controversiis concepta, & in eodem collegio ann. 1639. d. 4. & 3.*

III. Cameron's View on the Order of the Divine Decrees

Compared to Davenant's view, Cameron held a distinctive view on the order of divine decrees. The first decree is about restoring the image of God to his creation, but the justice of God is procured. The second decree is about sending the Son, who saves every single individual who believes in him, that is, those who are his members. The third decree is about rendering human beings adequate to trust. The fourth decree is about saving those who believe. The first two decrees are general, the last two decrees are particular.³⁹ The general or universal decrees are followed by the particular decrees. In the first place, God willed to restore humankind by the undamaged divine justice. This is a general decree without considering its mode (the first and second decrees). Then, in the second place, God willed to restore humankind through his Son who was crucified and raised from the dead. This is a particular decree since it signifies the mode of restoration (the third and fourth decrees).⁴⁰ Cameron remarked,

(Bremae: Typis Bertholdi Villieriani, 1642), 32–33.

39 'Primum decretum est de restauranda imagine Dei in creatura, salua tamen Dei iustitia. Secundum est de mittendo Filio, qui seruet omnes & singulos qui in eum credunt, hoc est, qui eius membra sunt. Tertium est de reddendis hominibus idoneis ad credendum. Quartum de seruandis credentibus. Priora duo Decreta generalia sunt, posteriora duo specialia.' See John Cameron, 'De Ordine Salutis' in *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ sive opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nusquam hactenus publicata, vel e gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translata* (Geneva: Petrus Chouët, 1658), 529b.

40 'Porro secundum modum considerandi nostrum, praecipuae minus praecipuis, & generalia specialibus priora sunt. Cum igitur restauratio imaginis Dei salua iustitia praecipua sit, primum obtinebit locum. Et cum ea duobus modis considerari possit, generaliter sine vlla modi consideratione, vt si quis dicat, 'Deus voluit salua iustitia

The third and the last decrees are not only particular, but also they consider every individual person, but not without order. For God considers human beings as believers before He considers them as being saved; thus, in the decree faith is prior to salvation. Hence, the third decree, regarding rendering human beings fit to trust, precedes the fourth decree. But all these are to be understood with regard to the things accommodated by God to the weakness of human nature.⁴¹

Two universal decrees relating to the restoration of the divine image and to sending Christ are followed by two particular decrees pertaining to granting of faith and to saving those who have faith.

Davenant did not explicitly comment on Cameron's view with regard to the order of the divine decrees. In his *Animadversions*, Davenant only criticised Jacob Arminius' view from which the

restaurare genus humanum', rem enunciat, modum vero rei non declarat, vel specialiter, vt si quis dicat, 'Deus voluit per Filium suum crucifixum & excitatum a mortuis restaurare genus humanum', non modo rem significat, secundo loco in Deo considerata venit. (Then, according to the mode of being considered, the general prior decrees are followed by special decrees. Hence, when the restoration of image of God might be the particular intact justice of God, it will occupy the first place. And when it could be considered by two modes, generally without any consideration of mode, as if it says, 'God willed to restore human race without justice', it announces the thing, it truly does not declare the mode of the thing, or specially, as if he says, 'God willed to restore human race through His Son crucified and raised from the dead', it not only signifies the thing by mode, it comes to the second place considered in God.) See Cameron, *De Ordine Salutis*, 529b.

41 *'Tertium vero & vltimum decretum sunt non modo specialia, sed respiciunt etiam indiuidua & singulas personas, non sine ordine tamen. Nam prius Deus considerat hominem vt credentem quam consideret vt seruandum: itaq; in decreto prior est fides quam salus. Tertium igitur decretum, de reddendis hominibus idoneis ad credendum, praecessit quartum. Atque haec omnia intelligenda sunt de Deo dicta accommodate ad infirmitatem ingenij humani.'* See Cameron, *De Ordine Salutis*, 529b.

Remonstrant view was derived.⁴² Davenant described Arminius' thought on the order of God's decrees in four ways: first, the decree of sending Christ to corrupted humankind; second, the decree of deciding who is elected and who is not elected, on the basis of the foreseen knowledge of God; third, the decree of granting the means of grace; lastly, the decree of saving some and leaving others in damnation on the basis of the prescience of God.⁴³ When the position of Davenant is compared with Cameron's and Arminius', it can be tabulated as following:

42 The sevenfold Remonstrant view of decrees was an 'expanded version' of the fourfold scheme of Jacob Arminius. Sinnema says, 'The product was a full set of decrees corresponding to the historical order'. Donald W Sinnema, "The Issue of Reprobation at the Synod of Dort (1618-1619) in Light of the History of This Doctrine" (University of St. Michael's College, 1985), 310.

43 Davenant, *Animadversions*, 41; Warfield describes the Arminian position on the order of the Divine decrees as follows: 1. Permission of Fall-(physical) deterioration (followed by moral); 2. Gift of Christ to render the gift of sufficient grace possible; 3. Gift of sufficient(suasive) grace to all; 4. Salvation of all who freely co-operate with this grace. It needs to be noted that the Amyraldian scheme is slightly different from the Arminian one. According to the Amyraldian scheme the order of the divine decrees can be presented thus: 1. Permission of Fall - corruption, guilt and moral inability; 2. Gift of Christ to render salvation possible to all; 3. Election of some for the gift of moral ability; 4. Gift of the Holy Spirit to work moral ability in the elect. See Warfield, *The Plan of Salvation*, 31; an important difference between the Arminian scheme and the Amyraldian's is that in Amyraut's view on the order of the divine decrees, 'the decree of election is posterior to that of redemption, and comes in only to rescue the first one from failure'. See Amar Djaballah, "Controversy on Universal Grace," in *From Heaven He Came and Sought Her*, ed. David Gibson and Jonathan Gibson (Wheaton, Illinois: Crossway, 2013), 191.

Order	Davenant's view	Arminius' view	Cameron's view
First	Permission of the fall of humankind	Sending Christ to fallen humankind	Restoring the image of God into the creation
Second	Election of some out of fallen humankind	Election of some on the basis of the foreseen knowledge of God	Sending Christ, who saves those who believe in him
Third	Granting the gift of Christ	Granting the means of grace	Rendering some fit to trust
Fourth	Granting the gift of the Holy Spirit to the elect	Saving some on the basis of the prescience of God	Saving those who believe

Table 1. Comparison concerning the order of the divine decrees

Concerning the first decree in Arminius' view, i.e., "an absolute decree of giving Christ for a Mediator and Redeemer unto mankind considered as faln [viz. fallen], in the state of sin", Davenant maintained that Arminius made an error in separating Christ from the elect, namely, that God made a decree for the predestination of Christ and then made another decree for his subordinated members, that is the elect.⁴⁴ He remarked, "for as it were an absurd imagination to conceive that God first decreed to make Adams head, and then by another decree, to make him members subordinate to his head; so is it, to frame a particular decree for the Predestination of Christ, and then to devise another for the Predestination of his subordinate members."⁴⁵

One common feature between Cameron's and Arminius' view was that they placed the decree of sending Christ prior to the decree of electing some people, whereas Davenant placed the decree of

⁴⁴ Davenant, *Animadversions*, 15.

⁴⁵ Davenant, *Animadversions*, 15.

electing some prior to the decree of sending Christ into the world. Since Cameron also maintained that the decree of sending Christ preceded the decree of rendering some people in a fit state to believe, Davenant's criticism, namely, the error of separating the decree of Christ from the decree of his members, is applied to Cameron. If the decree of sending Christ precedes the decree of election, Christ's death might be regarded as a universal remedy, but the decree of sending Christ does not carry the application of Christ's atonement. In Davenant's thought, the decree of election precedes the decree of sending Christ, which means that the gift of Christ and the gift of the Holy Spirit are given to the elect alone. They are infallibly saved according to this order of the decrees. That is to say, there is no frustration of God's will in Davenant's view. The decree of separating the non-elect from the elect was still in effect when Christ came to the world to save those who believe, whereas in Cameron's thought, this decree of election became in effect only after the unregenerate choose to remain in their unbelief.⁴⁶

Moreover, it should be noted, as Albert Gootjes points out, that in Cameron's view "the universality or particularity of the decrees does *not* correspond to their absoluteness or conditionality (italics original)".⁴⁷ From the first to the third decree there is no condition, that is, they are absolute, but only the fourth decree is conditional in Cameron's thought.⁴⁸ Cameron believed that certain qualities of God require no object. If they require a certain object, they do not

⁴⁶ Rex, *Essays on Pierre Bayle*, 89 n.27.

⁴⁷ Gootjes, 'John Cameron and the French Universalist Tradition', 186.

⁴⁸ Cameron's followers, e.g. Amyraut, La Place and Cappel, maintained the similar view with Cameron though they had slight differences regarding conditioned and absolute decrees. See Gootjes, 'John Cameron and the French Universalist Tradition', 189-196.

demand any condition because they flow from his power and wisdom.⁴⁹ From the decree of restoring the image of God in creation to the decree of rendering faith to some, no condition is required because they are absolute.⁵⁰ But, the last decree of saving those who believe requires a condition, namely, faith and repentance.⁵¹

For Davenant, the divine decrees are absolute. It does not mean that God made a decree which reveals how many people would go to heaven in time, but rather Davenant argued that God's decree was secretly made for the people, whom he pleased to choose in eternity, to possess the kingdom of heaven without failure.⁵² As he said, "for that this eternall decree, *Quicumque crediderit & perseveraverit, salvus erit* [whoever might believe and persevere will be saved], might stand true, though no man in the world should either believe or be saved."⁵³ Davenant wrote that the work of grace which flows from the divine predestination never failed to bring the elect to eternal salvation.⁵⁴ The true predestination is the decree which prepares and declares the effectual grace to bring the elect infallibly

49 Cameron, *De Ordine Salutio*, 529a.

50 Cameron, *De Ordine Salutio*, 529a: Gootjes rightly interpretes Cameron's statements that the restoration of the world and the production of faith require no condition. See Gootjes, 'John Cameron and the French Universalist Tradition', 186.

51 '*Porro totidem sunt genera Decretorum, vnum eorum quae conditionem requirunt, alterum quae nullam requirunt. Id conditionatam, hoc vero absolutum licet appellare. A priori illo pendet Justificatio, vnde & ipsa conditionem requirit. Fidem & Poenitentiam. A posteriori isto Vocatio, vnde sit vt nullam requirat conditionem.*' (Moreover, there are the same number of modes of Decrees, some of which require condition, others which require no condition. The former is conditional, and the latter is indeed absolute as one may call it. Justification depends on that former decree, from where it requires condition, Faith and Repentance. Calling depends on the latter decree, from where it might require no condition.) See Cameron, *De Ordine Salutio*, 529b.

52 Davenant, *Animadversions*, 16.

53 Davenant, *Animadversions*, 16.

54 Davenant, *Animadversions*, 16.

to glory.⁵⁵

IV. The Order of Divine Decrees at the Synod of Dort

At the Synod of Dort, the British delegation presented their position as an Infralapsarian view. In the Collegiat Suffrage of Great Britain, the first article read,

The decree of election, or predestination to salvation, is the effective will of God, by which according to his own good pleasure, he intended [viz. purposed] the salvation of the fallen human being for the demonstration of his mercy, and prepared such means, by which he willed to lead [viz. would bring] the elect efficaciously and infallibly to the [self] same end.⁵⁶

They explicitly said that God intended the salvation of the “fallen human being”.⁵⁷ Concerning the doctrine of reprobation, they

⁵⁵ Davenant, *Animadversions*, 16.

⁵⁶ *Decretum Electionis, seu Praedestinationis ad salutem, est efficax voluntas Dei, qua pro suo beneplacito, ad demonstrationem suae misericordiae, salutem hominis lapsi intendit, eique media talia praeparavit, quibus electos ad istum finem, efficaciter & infallibiliter perducere voluit.* See ACTA SYNODI NATIONALIS, In Nomine Domini Nostri IESV CHRISTI, Autoritate ILLVSTR. ET PRAEPOTENTVM DD. ORDINVM GENERALIVM FOEDERATI BELGII PROVINCIARVM, DORDRECHTI HABITAE ANNO 1618 ET 1619. *Accedunt Plenissima, de Quinque Articulis, Theologorum Judicia.* (LVGDVNI BATAVORVM: Typis ISAACI ELZEVIRI, Academiae Typographi, Societatis DORDRECHTANAE sumptibus, 1620), II: 3; for other possible translated words in brackets, see John Davenant et al., *The Collegiat Suffrage of the Divines of Great Britaine, Concerning the Five Articles Controverted in the Low Countries. Which Suffrage Was by Them Delivered in the Synod of Dort, March 6 Anno 1619. Being Their Vote or Voice Foregoing the Joint and Publique Judgment of That Synod* (London: Printed for Robert Millbourne, 1629), 1–2.

⁵⁷ J. V. Fesko, ‘Lapsarian Diversity at the Synod of Dort’ in *Drawn Into Controversie:*

recorded,

Reprobation properly called, or non-election, is the eternal decree of God, by which he purposed [viz. decreed], according to his most free will, not so far to have mercy on certain human beings fallen in Adam, that he might rescue them efficaciously from the state of misery through Christ and might bring them infallibly to blessedness.⁵⁸

Again they stated that God decreed not to have pity on some people “fallen in Adam”. Thus, when they defined election and reprobation, they carefully recorded the Infralapsarian expressions. As Fesko argues, the British delegation was so specific regarding this issue because, when they were sent to Holland, they were instructed to remain within the doctrinal standards of the Church of England.⁵⁹ They maintained at the Synod that the Thirty-Nine Articles were in accord with the Infralapsarian position. For instance, in Session 108, Bishop George Carleton spoke, “Dr. Gomarus told the Synod in the morning, that the question, whether Fallen Man were the Object of Predestination, had not been decided in the Confession of the French churches; and he said the same thing, if I and my Collegues heard

Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism, ed. Michael A. G. Haykin and Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 106.

⁵⁸ *‘Reprobatio proprie dicta, seu non-electio, est aeternum Dei decretum, quo statuit, pro liberrima sua voluntate, quarundam personarum in Adamo lapsarum, non usque eo misereri, ut eas per Christum efficaciter eripiat e statu miseriae, & infallibiliter ad beatitudinem perducatur.’* See *Acta Synodi Nationalis*, II: 11; Davenant et al., *The Collegiat Suffrage*, 30.

⁵⁹ Fesko remarks, ‘they were instructed not to commit the Church of England to any new doctrinal positions and to remain firmly within the confines of the Thirty-Nine Articles.’ See Fesko, ‘Lapsarian Diversity’, 106.

him right, of the Confession of the English church; for which cause, I beg the Doctor, in my own and Brethrens name, that he would declare, whether he said so or not?” Gomarus replied that the Thirty-Nine Articles “determined the Object of Predestination no otherwise than by the words, Some out of Mankind!” However, the bishop disagreed. Thomas Goad read out the 17th Article, which recorded, “To deliver from Curse and Damnation those whom he hath chosen in Christ out of Mankind,” and Goad said, “the former part of which, namely, from Curse and Damnation, had been omitted by Gomarus.”⁶⁰ As Goad pointed out the article recorded that God determined as the object of predestination some out of mankind “from curse and damnation”. This implied that they held to the Infralapsarian view.

The position of Davenant and his colleagues was in line with the first article of the first head of the Canons, “Since all human beings fell [viz. sinned] in Adam, and lie under the curse, and are deserving

60 Gerard Brandt, *The History of the Reformation, and Other Ecclesiastical Transactions in and about the Low-Countries, from the Beginning of the Eighth Century down to the Famous Synod of Dort, Inclusive in Which All the Revolutions That Happen'd in Church and State, on Account of the Divisions Between The Protestants and Papists, The Arminians and Calvinists, Are Fairly and Fully Represented* (London: Printed by T. Wood, for John Nicks, 1723), 244-245; The seventeenth article reads as follows, ‘*Prædestinatio ad uitam, est æternum Dei propositum, quo ante iacta mundi fundamenta, suo consilio, nobis quidem occulto, constanter decreuit, eos quos in Christo elegit ex hominum genere, à maledicto et exitio liberare, atque ut uasa in honorem efficta, per Christum ad æternam salutem adducere.*’ (Predestination to life, is the eternal purpose of God, by which he firmly [viz. constantly] decreed, before the foundation of the world was established, by his counsel secret to us to liberate *from curse and damnation* those whom he chose in Christ out of the human race and to bring them as vessels formed to honour to eternal salvation through Christ. [emphasis added]) I consulted the American revision version of the English translation(1801). See Philip Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, vol. 3 (Grand Rapids: Baker Books, 1993), 497; Fesko, *Lapsarian Diversity*, 106 n.28.

of eternal death, God would have done injustice to nobody even if he had willed to leave behind the whole human race in sin and curse, and to condemn them on account of sin, according to the words of the Apostle (Romans 3:19, 23; 6:23).⁶¹ The Canons, as we can observe, firstly mentioned the fall of humankind before stating the decree of election. The seventh article read,

Election is the unchangeable purpose of God, whereby, before the foundation of the world, he hath, out of mere grace, according to the sovereign good pleasure of his own will, chosen, from the whole human race, *which had fallen through their own fault, from their primitive state of rectitude, into sin and destruction*, a certain number of persons to redemption in Christ, whom he from eternity appointed the Mediator and head of the elect, and the foundation of salvation (italics added).⁶²

61 *CVM omnes homines in Adamo peccaverint, & rei sint facti maledictionis & mortis aeternae, Deus nemini fecisset injuriam, si universum genus humanum in peccato & maledictione relinquere, ac propter peccatum damnare voluisset, juxta illa Apostoli* (Rom. 3:19, 23; Rom. 6:23). See The Synod of Dort, *Iudicium Synodi Nationalis*, 3; 'As all men have sinned in Adam, lie under the curse, and are obnoxious to eternal death, God would have done no injustice by leaving them all to perish, and delivering them over to condemnation on account of sin, according to the words of the Apostle "that every mouth may be stopped, and all the world may become guilty before God (Rom. 3:19)", "for all have sinned, and come short of the glory of God (Rom. 3:23)" and "for the wages of sin is death (Rom. 6:23)".' This is the translation of the Constitution of the Reformed (formerly Reformed Dutch) Church in America. See Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, 581.

62 *'Est autem Electio immutabile Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum & exitium sua culpa prolapsa, secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum, ex mera gratia, certam quorundam hominum multitudinem, alijs nec meliorum, nec digniorum, sed in comuni miseria cum alijs jacentium, ad salutem elegit in Christo, quem etiam ab aeterno Mediatorem & omnium Electorum Caput, salutisque fundamentum constituit.'* See The Synod of Dort, *Iudicium Synodi Nationalis*, 7; Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, 582.

The phrase “from the whole human race, which had fallen through their own fault” should be highlighted since it implies the Infralapsarian view with respect to the order of the divine decrees. Nonetheless, the Canons neither condemn nor comment negatively on the Supralapsarian view.⁶³

Armstrong states, “There is very little in it [Cameron’s view] which differs from the orthodox expression found in the Canons of Dort.”⁶⁴ However, Cameron’s position does not seem to be “very little” different from that of the Canons for three reasons. First, as we have already pointed out, Cameron put the decree of sending Christ prior to the decree of electing some people which separates Christ from his members. This is different from both Supra- and Infralapsarian views.⁶⁵ Second, it is ambiguous in Cameron whether or not the first decree (restoring the image of God into the creation) fits either the Supralapsarian or Infralapsarian view. Third, unlike the Supra- and Infralapsarian views, the last decree (saving those who believe) in

63 Rex states, “The Canons did not attempt to decide the question: although by implication they seem to favor the milder infralapsarians, the formulae are ambiguous enough to leave room for the supralapsarians also”. See Rex, *Essays on Pierre Bayle*, 82; Fesko concurs with Rex’s opinion, saying, ‘though the Canons decided for homo lapsus, there is no mention, either positive or negative, of the supralapsarian position. The Synod wished to leave supralapsarianism as a “private opinion” and left the Canons silent on the issue’. See Fesko, *Lapsarian Diversity*, 120–23.

64 Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 59.

65 Rex remarks, ‘Cameron brought to France an antidote to the stultifying rigidity of the post-Dordrecht conservatives; his re-thinking of the theological commonplaces set Calvinism on a new path after his death’. It is not surprising to observe that Pierre Du Moulin, in his letter to the Synod of Alençon (1637), mentioned, ‘liberal theology [the Amyraldian view] reversed the usual order of the Divine Decrees’, Du Moulin regarded the origin of an innovation as Cameron’s thought. See Rex, *Essays on Pierre Bayle*, 88–89, 89 n. 27.

Cameron's formula is conditional. Cameron's view, unlike Davenant's, was not compatible with the Canons.

V. Conclusion

We have examined Davenant's view on the order of the divine decrees. His view had not changed during his life. His view before the Synod of Dort, during the Synod, and after the Synod was consistent. Some modern scholars have stated that Davenant's view on the order of the decrees differed from Amyraut's.⁶⁶ We have compared Davenant's view with Cameron's position which influenced his disciple's view.⁶⁷ As we have observed in detail, Cameron's view was clearly distinct from Davenant's. This difference implies that Davenant held a non-Cameronian view on the order of the divine decrees. One critical point was that, unlike Davenant, the decree of sending Christ preceded the decree of choosing the elect in Cameron's thought.

Cameron upheld his own distinctive order of the divine decrees, whereas Davenant's position was close to the Infralapsarian view which was endorsed by the Canons. Although Davenant consistently urged his hearers to avoid the speculative analysis of the divine decrees, his description concerning election and reprobation showed that he believed the Infralapsarian view was correct and that it was the position of the Church of England. This is crucial in order to

⁶⁶ Djaballah, 'Controversy on Universal Grace', 197; Moore, *English Hypothetical Universalism*, 188 n.74; Crisp, *Deviant Calvinism*, 184–186.

⁶⁷ Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 58–60; Gootjes, 'John Cameron and the French Universalist Tradition', 186–196.

distinguish Davenant's position from the Cameronian view on the order of the divine decrees. It is evident that he did not hold the position which Cameron and his followers upheld later.⁶⁸ Modern scholars have discussed Davenant's view on the order of the divine decrees. Some have argued that it was the Infralapsarian view, but they do not provide sufficient proof. In this paper, it has been substantiated, analysing not only his later work, *Animadversions*, but also his earlier works such as *Determinationes* and the British delegation's writings presented at the Synod of Dort. Davenant's view on that doctrine had not changed though he frequently stated that he did not want to speculate the order of the decrees in *Animadversions*.

It is likely that Cameron favoured neither a Supra- nor Infralapsarian order of the decrees. It was crucial to recognise that Cameron placed the sending of Christ prior to the electing some people unlike the orthodox position of the Canons of Dort. Thus, in Cameron's view the redemptive work of Christ was ordained for all people. His concept of the antecedent and consequent love of God, then, was consistent with his view on the order of the decrees due to the conditionality in saving those who believe. That is to say, those who anticipate the divine antecedent love by faith might be saved, yet faith is a gift – not conditional, but refusable one. This antecedent and consequent love was in accord with Cameron's twofold predestination. The decree of granting salvation left a space for human beings to believe or not to believe. According to the decree of granting faith, the elect will be saved.

⁶⁸ Gootjes explores how Cameron's view on the order of the divine decrees was developed by his followers. This aspect of the studies is beyond the scope of this paper. See Gootjes, 'John Cameron and the French Universalist Tradition'.

In this formula of Cameron, unlike Davenant, there was a possibility of a frustration of the divine decree. Davenant believed that God's decrees did not just make salvation possible nor were they frustrated. That is another significant point for making a distinction between Davenant's and Cameron's thought. Davenant's view on the universal aspect of the divine decree was based on the universal proclamation of the Gospel which was revealed in Scripture. Since Davenant stuck to the Scholastic distinction between the common order of providence and special providence, he maintained that the divine decree was not to be frustrated. As such, though both Davenant and Cameron maintained a twofold predestination, the former differed from the latter. Davenant's twofold predestination was closer to the Canons of Dort.

[Bibliography]

ACTA SYNODI NATIONALIS, In Nomine Domini Nostri IESV CHRISTI, Autoritate ILLVSTR. ET PRAEPOTENTVM DD. ORDINVM GENERALIVM FOEDERATI BELGII PROVINCIARVM, DORDRECHTI HABITAE ANNO 1618 ET 1619. Accedunt Plenissima, de Quinque Articulis, Theologorum Judicia. LVGDVNI BATAVORVM: Typis ISAACI ELZEVIRI, Academiae Typographi, Societatis DORDRECHTANAE sumptibus, 1620.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996.

Brandt, Gerard. *The History of the Reformation, and Other Ecclesiastical Transactions in and about the Low-Countries, from the Beginning of the Eighth Century down to the Famous Synod of Dort, Inclusive in Which All the Revolutions That Happen'd in Church and State, on Account of the Divisions Between The Protestants and Papists, The Arminians and Calvinists, Are Fairly and Fully Represented*. London: Printed by T. Wood, for John Nicks, 1723.

Cameron, John. *Amica Collatio De Gratiae Et Voluntatis Humanae Concursu In Vocatione & Quibusdam Annexis, Instituta Inter cl. V. Danielem Tilenum et Johannem Cameronem*. Saumur: Lvgdvni Batavorvm Sumptibus Benedicti Mignonii, 1622.

_____. 'Concerning the Three-Fold Covenant of God with Man' in *The True Bounds of Christian Freedom Or a Treatise Wherein the Rights of the Law Are Vindicated, the Liberties of Grace Maintained: And the Several Late Opinions against the Law Are Examined and Confuted*. Edited by Samuel Bolton. London: Printed, for P.S. and are to be sold by

- Austin Rice at the three Hearts at the west end of Pauls., 1656.
- _____. 'De Electionis Oppositae Reprobationis Obiecto' in *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ Sive Opera Partim Ab Auctore Ipso Edita, Partim Post Ejus Obitum Vulgata, Partim Nusquam Hactenus Publicata, Vel e Gallico Idiomate Nunc Primum in Latinam Linguam Translata*. Geneva: Petrus Chouët, 1658.
- _____. 'De Ordine Salutis' in *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ Sive Opera Partim Ab Auctore Ipso Edita, Partim Post Ejus Obitum Vulgata, Partim Nusquam Hactenus Publicata, Vel e Gallico Idiomate Nunc Primum in Latinam Linguam Translata*. Geneva: Petrus Chouët, 1658.
- _____. 'De Triplici Dei' in *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ Sive Opera Partim Ab Auctore Ipso Edita, Partim Post Ejus Obitum Vulgata, Partim Nusquam Hactenus Publicata, Vel e Gallico Idiomate Nunc Primum in Latinam Linguam Translata*. Geneva: Petrus Chouët, 1658.
- _____. *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ Sive Opera Partim Ab Auctore Ipso Edita, Partim Post Ejus Obitum Vulgata, Partim Nusquam Hactenus Publicata, Vel e Gallico Idiomate Nunc Primum in Latinam Linguam Translata*. Geneva: Petrus Chouët, 1658.
- Clausen, Sara Jean. *Calvinism in the Anglican Hierarchy, 1603-1643: Four Episcopal Examples*. Unpublished Ph.D., Vanderbilt University, 1989.
- Crisp, Oliver D. *Deviant Calvinism: Broadening Reformed Theology*. Minneapolis: Fortress, 2014.
- Dabney, Robert Lewis. *Systematic Theology*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985.
- Daniel, Curt. D. *Hyper-Calvinism and John Gill*. Unpublished Ph.D., University of Edinburgh, 1983.

Davenant, John. *A Dissertation on the Death of Christ*. Weston Rhyn: Quinta Press, 2006.

_____. *An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians*, Translated by Josiah Allport. London: Hamilton, Adams and Company, 1832.

_____. *Animadversions Written by the Right Reverend Father in God John, Lord Bishop of Salisbury, upon a Treatise Intituled Gods Love to Mankind*. London: John Partridge, 1641.

_____. ‘De Gallicana Controversia D. Davenantii Sententia’, Appended to John Davenant, *Dissertatio de Morte Christi... Quibus Subnectitur Ejusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana Controversia: Sc. De Gratiōsa & Salutari Dei Erga Homines Peccatores Voluntate*. Cambridge: Roger Daniels, 1683.

_____. ‘De Prædestinatione et Reprobatione’ in *Dissertationes Duæ: Prima de Morte Christi, Quatenus Ad Omnes Extendatur, Quatenus Ad Solos Electos Restrīngatur. Altera de Prædestinatione & Reprobatione ... Quibus Subnectitur Ejusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana Controversia: Sc. de Gratiōsa & Salutari Dei Erga Homines Peccatores Voluntate*. Edited by Thomas Bedford. Cambridge: Roger Daniel, 1650.

_____. *Dissertatio de Morte Christi Per Reverendissimum Virum Joannem Davenantium: Quibus Subnectitur Ejusdem D Davenantii Sententia de Gallicana Contro*. Cambridge: Roger Daniel, 1683.

_____. *Dissertationes Duæ: Prima de Morte Christi, Quatenus Ad Omnes Extendatur, Quatenus Ad Solos Electos Restrīngatur. Altera de Prædestinatione & Reprobatione ... Quibus Subnectitur Ejusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana*

Controversia: Sc. de Gratiōsa & Salutari Dei Erga Homines Peccatores Voluntate. Edited by Thomas Bedford. Cambridge: Roger Daniel, 1650.

Davenant, John. George Carleton, Samuel Ward, Thomas Goad, and Walter Balcanquall. *The Collegiat Suffrage of the Divines of Great Britaine, Concerning the Five Articles Controverted in the Low Countries. Which Suffrage Was by Them Delivered in the Synod of Dort, March 6 Anno 1619. Being Their Vote or Voice Foregoing the Joint and Publique Judgment of That Synod.* London: Printed for Robert Milbourne, 1629.

Djaballah, Amar. 'Controversy on Universal Grace,' in *From Heaven He Came and Sought Her.* Edited by David Gibson and Jonathan Gibson. Wheaton, Illinois: Crossway, 2013.

Fesko, J. V. 'Lapsarian Diversity at the Synod of Dort' in *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism.* Edited by Michael A. G. Haykin and Mark Jones. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Gootjes, Albert. 'John Cameron and the French Universalist Tradition' in *The Theology of the French Reformed Churches: From Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes,* ed. Martin I. Klauber, *Reformed Historical-Theological Studies.* Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books, 2014.

Hildebrand, Herman. *Orthodoxa Declaratio Articulorum Trium: De Mortis Christi Sufficientia et Efficacia, Reprobationis Causa Meritoria, Privata Denique Communionē, Conscio & instante venerando ministerio Bremensi, pro sopiendis inter quosdam collegat hinc exortis controversiis concepta, & in eodem*

- collegio ann. 1639. d. 4, & 3.* Bremae: Typis Bertholdi Villieriani, 1642.
- Hoard, Samuel. *Gods Love to Mankind, Manifested by Disproving His Absolute Decree for Their Damnation.* London: Printed for John Clark, 1673.
- Moore, Jonathan D. *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007.
- Muller, Richard A. 'A Tale of Two Wills? Calvin, Amyraut, and Du Moulin on Ezekiel 18:23' in *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation.* Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2012.
- _____. 'Dating John Davenant's De Gallicana Controversia Sententia in the Context of Debate over John Cameron: A Correction.' *Calvin Theological Journal.* 50 (2015), 10-22.
- _____. 'Davenant and Du Moulin' in *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation.* Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2012.
- _____. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology.* Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1995.
- _____. 'Review of "English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology".' (2008), 149-150.
- Rex, Walter. *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy.* M. Nijhoff, 1965.
- Rouwendal, Pieter L. *Predestination and Preaching: In Genevan Theology from John Calvin to Benedict Pictet.* Kampen: Summum, 2016.

- _____. 'Doctrine of Predestination in Reformed Orthodoxy' in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, Edited by Herman Selderhuis. BRILL, 2013.
- Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*. Grand Rapids: Baker Books, 1993, Volume iii.
- Sinnema, Donald W. *The Issue of Reprobation at the Synod of Dort (1618-1619) in Light of the History of This Doctrine*. Unpublished Ph.D. University of St. Michael's College, 1985.
- Tyacke, Nicholas. *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, c. 1590-1640*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Warfield, Benjamin B. *The Plan of Salvation*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.

[초록]**존 다브네프의 하나님의 작정의 논리적 순서에 관한 입장 연구**

강효주

(진주화평교회, 부목사, 교회사)

이 소논문은 17세기 초에 도르트 총회에 영국 총대로 참석했던 존 다브네프(John Davenant)의 하나님의 논리적인 작정의 순서에 대한 입장에 관한 연구이다. 이 신학적 주제에 대한 다브네프의 입장은 그의 생애동안 한 번도 바뀌지 않았다. 특히 그가 참석했던 도르트 총회 전과 총회 기간동안, 그리고 총회 이후에도 그의 입장은 한결 같았다. 어떤 학자들은 다브네프가 작정의 논리적인 순서에 대해서 아미랄두스 주의의 입장을 취했다고 주장한다. 이 소논문에서는 그 교리에 관한 다브네프의 입장이 아미랄두스 주의(Amyraldianism)와 다르다는 것을 입증하려고 시도한다. 그것을 위해서 먼저 모이세 아미로(Moïse Amyraut)의 스승이었던 존 카메론(John Cameron)의 하나님의 작정의 논리적 순서에 대한 입장을 다브네프의 입장과 비교, 대조함으로써 구체적으로 무엇이 다른지를 분석한다. 그리고 다브네프의 신학적 견해가 도르트 신조의 입장과 일치하는지 살펴본다. 작정의 논리적 순서에 관한 존 카메론의 입장이 다브네프와 다른 점은 그리스도를 세상에 보내기로 한 작정이 택자들을 선택하는 작정보다 논리적으로 앞선다는 것이다. 다브네프는 하나님의 작정이 단순히 구원을 가능하게 만드는 것이 아니며, 하나님의 작정이 무산되는 것은 있을 수 없는 일이라고 믿었다. 작정의 논리적 순서에 관한 다브네프의 입장은 성경에 드러난 우주적인 복음 선포에 근거하고 있다. 결론적으로, 하나님의 작정의 논리적 순서에 관한 다브네프의 입장은 아미랄두스 주의와 다르고, 도르트 신조의 내용과 충돌되지 않으며, 17세기 초의 정통 개혁주의 입장에서 타락 후 선택설(infralapsarianism)에 가깝다.

키워드: 존 다브네프, 존 카메론, 도르트 총회, 타락전선택, 타락후선택, 아미랄두스주의

아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의

박재은

(충신대학교 신학대학원, 외래교수, 조직신학)

- I. 들어가는 글
- II. 아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의
- III. 실천적 고찰
- IV. 나오는 글

[초록]

아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)는 신학적 논적이 많기로 유명한 네덜란드 개혁파 신학자이다. 카이퍼가 신학적 논적이 많았던 이유는 그의 사상이 그 당시 19-20세기의 인본주의 사상과 날카로운 대립각을 세웠기 때문이며, 그 과정 가운데 전통적인 신학 관점과는 다소 결이 다른 관점들을 취했기 때문이다. 결이 다른 관점들 속에서도 칭의를 영원으로부터 보는 관점은 많은 사람들의 우려를 낳았던 관점이다. 본 연구는 그간 해왔던 바대로 카이퍼를 소위 '영원 칭의론자'로 단순히 규정할 수 있는지에 대해 탐구한다. 이 질문에 답하기 위해서는 여러 가지 사안들을 다각도로 고찰할 필요가 있다. 첫째, 영원으로부터 칭의(혹은 영원 칭의) 개념을 정확히 파악해야 한다. 둘째, 카이퍼 당시의 신학적 맥락을 살펴야 한다. 그 이유는 시대적 맥락과 동떨어진 신학 사상은 없기 때문이다. 셋째, 카이퍼가 전개했던 칭의론의 다양한 국면들에 대해 살필 필요가 있다. 카이퍼는 칭의를 단순하게 보지 않았고 오히려 다양한 신학 사상들이 얽히고설킨 다층국면적 사건으로 이해했다. 넷째, 카이퍼의 칭의론에서 믿음의 본질과 역할이 정확히 무엇인지에 대해 살펴야 한다. 만약 영원으로부터의 칭의 개념이 시간과 상관없이 영원에서 칭의가 완료되는 개념이라면 이런 배타적인 영원 칭의론에서는 믿음의 역할이 전무 할 것이기 때문이다. 다섯째, 카이퍼의 칭의론에 나타난 실천적 장단점을 고찰해야 한다. 신학은 건조하게 머리 속에서만 사변적으로 남아서는 안 되며 오히려 삶의 구석구석에서 삶의 구체적인 행동을 이끌어야 하기 때문이다. 이런 일련의 작업을 통해 카이퍼의 칭의론이 '배타적인' 영원 칭의론이 아니라는 사실이 규명될 것이며, 그럼에도 카이퍼의 칭의론 내부적으로 다양한 신학적 긴장들이 존재한다는 사실도 드러나게 될 것이다. 아브라함 카이퍼와 그의 영원으로부터의 칭의론을 보다 더 객관적으로 분석·평가적 용함을 통해 카이퍼의 칭의론에 대한 정확한 이해를 추구하는 것이 본 연구의 최종 목표이다.

키워드: 아브라함 카이퍼, 영원으로부터의 칭의, 영원 칭의, 믿음, 신율법주의, 반율법주의

I. 들어가는 글

아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)¹는 생전과 생후를 막론하고 다양한 신학적 공격을 다 각도로 받았던 인물이었다.² 특히 카이퍼의 구원론은 많은 비판의 대상이었는데, 그중에서도 그의 중생론³과 칭의론⁴은 좀처럼

* 본고는 고신대학교 개혁주의학술원에서 2020년 11월 5일에 주최했던 제15회 종교개혁기념 학술 세미나(주제: 아브라함 카이퍼와 네덜란드 개혁신학)에서 발표한 논문을 수정 증보한 논문임을 미리 밝힌다.

- 1 한 신학자의 신학을 제대로 파악하기 위해서는 그 신학자의 생애 이해가 무엇보다도 필수적이다. 영어권 자료로는 Jan de Bruijn, *Abraham Kuyper: A Pictorial Biography*, trans. Dagmare Houniet (Grand Rapids: Eerdmans, 2014); James D. Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013); Richard J. Mouw, *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011); James Edward McGoldrick, *God's Renaissance Man: The Life and Work of Abraham Kuyper* (Darlington: Evangelical Press, 2000); Frank Vandenberg, *Abraham Kuyper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960)을 참고하라. 네덜란드어 자료로는 Jeroen Koch, *Abraham Kuyper: een biografie* (Amsterdam: Boom, 2006); G. Puchinger, *Abraham Kuyper: de jonge Kuyper (1837-1867)* (Franeker: Wever, 1987); P. Kasteel, *Abraham Kuyper: een levensschets* (Kampen: J. H. Kok, 1938); J. C. Rullmann, *Abraham Kuyper: een levensschets* (Kampen: J. H. Kok, 1928); H. S. S. Kuyper and J. H. Kuyper, *De levensavond van Dr. A. Kuyper* (Kampen: J. H. Kok, 1921); W. F. A. Winckel, *Leven en arbeid van Dr. A. Kuyper* (Amsterdam: Uitgave W. Ten Have, 1919)을 참고하라. 한국어로 번역된 자료로는 리처드 마우, 『리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는 아브라함 카이퍼』, 강성호 역 (서울: SFC출판부, 2015); 루이스 프람스마, 『그리스도가 왕이 되게 하라』, 이상웅·김상태 공역 (서울: 복있는 사람, 2011)을 참고하라. 한국인 저자에 의해 기술된 카이퍼의 사상과 삶에 대한 고찰은 정성구, 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』 (서울: 킹덤박스, 2010)을 참고하라. 카이퍼는 출중한 다작가이었음에도 불구하고 현재까지 한국어로 번역된 1차 자료와 2차 자료는 생각보다 많지 않다. 최신 출간 순서로 정리하면 다음과 같다. 아브라함 카이퍼, 『아브라함 카이퍼의 영역주권: 인간의 모든 삶에 미치는 하나님의 주권』, 박태현 역·해설 (군포: 다함, 2020); 빈센트 바코트, 『아브라함 카이퍼의 공공신학과 성령』, 이의현·정단비 공역 (서울: SFC출판사, 2019); 아브라함 카이퍼, 『아브라함 카이퍼의 정치 강령』, 손기화 역 (서울: 새물결플러스, 2018); 아브라함 카이퍼, 『칼빈주의 강연』, 김기찬 역 (파주: CH북스, 2017); 아브라함 카이퍼, 『일반 은혜 1』, 임원주 역 (서울: 부흥과개혁사, 2017); 아브라함 카이퍼, 『하나님께 가까이』, 정성구 역 (파주: CH북스, 2015); 아브라함 카이퍼, 『기독교와 사회문제』, 조계광 역 (서울: 생명의말씀사, 2005); 아브라함 카이퍼, 『성령의 사역: 성령론을 조직신학적으로 다룬 명저』, 김해연 역 (서울: 성지출판사, 1998); 아브라함 카이퍼, 『경건의 연습』, 유희자 역, 크리스찬 시리즈 68 (서울: 생명의말씀사, 1981).
- 2 본고는 Jae-Eun Park, *Driven By God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018)의 내용 중 7장 내용에 큰 빛을 줬음을 미리 밝힌다.

끊이지 않는 신학 논쟁의 치열한 주제였다. 카이퍼의 칭의론에 대한 공격의 핵심은 과연 카이퍼가 영원으로부터의 칭의(justification from eternity) 혹은 영원 칭의(eternal justification) 개념을 적극적으로 받아들인 후 그 개념에 근거해 자신의 칭의론을 전개했는가 아닌가와 밀접한 관련이 있다.⁵

하지만 안타깝게도 카이퍼의 영원 칭의 개념에 대한 신학적 평가는 지나치게 단선적이며 지나치게 건조할 뿐 아니라 지나치게 단정적이기까지 하다.⁶ 그러나

-
- 3 카이퍼의 중생론은 그 자체로 대단히 큰 주제이기 때문에 본고에서는 다루지 않을 것이다. 카이퍼의 중생론에 대한 논쟁을 간략히 기술하자면, 카이퍼의 중생론은 즉각적 중생(immediate regeneration) 혹은 추정적 중생(presumptive regeneration)이라고도 칭하는데 핵심은 신자가 중생할 때 말씀과 성례와 같은 중간적 수단이 필요한가, 아니면 전적으로 하나님의 구원 약속과 사역만이 필요한가에서 후자를 지지하는 것이다. 그러므로 즉각적 혹은 추정적 중생 개념 가운데서는 유아 세례의 집행도 부모들이 영원 전부터 계획된 하나님의 구원 약속에 근거해 자녀들의 중생을 추정하는 것에 근거한다. 이 사안에 대한 구체적인 논의로는 Herman Bavinck, *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*, ed. J. Mark Beach, trans. Nelson D. Kloosterman (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008)을 참고하라. 분리 측 신학자였던 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 애통 측 신학자였던 아브라함 카이퍼의 신학과 다양한 방식으로 교감했는데 그중 하나가 「더 바자윈」(*De Bazuin*)에 글을 기고하는 것이었고, 나중에 기고된 글들을 모아 출판된 책이 『소명과 중생』(*Roeping en wedergeboorte*)이다(Herman Bavinck, *Roeping en wedergeboorte*, [Kampen: G. Ph. Zalsman, 1903]). 바로 위의 *Saved by Grace*는 *Roeping en wedergeboorte*의 영역본이다. 바빙크의 구원론에 대해서라면 Aart Goedvree, *Een ondoordringbaar mysterie: Wedergeboorte volgens Herman Bavinck* (Apeldoorn: Labarum Academic, 2018), 120-43도 참고하라. 카이퍼의 중생론에 대한 국내 연구로는 다음을 참고하라. 강웅산, “카이퍼의 중생교리에 대한 바빙크의 반론,” 『신학지남』 80.4 (2013), 133-164; 차영배, “아브라함 카이퍼의 중생전제설 비평,” 『신학지남』 45.3 (1978), 72-102.
- 4 Cf. 박재은, “능동적 칭의(Active Justification) 개념의 신학적 중요성과 필요성 고찰,” 『갱신과부흥』 22 (2018), 121-147(특히 128-131을 참고하라).
- 5 영원으로부터의 칭의(justification from eternity)와 영원 칭의(eternal justification)라는 용어는 동의어이다. 영원으로부터 칭의 개념에 대한 간략한 설명으로는 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』 (서울: 후흥과개혁사, 2016), 41-46을 참고하라.
- 6 카이퍼의 신학에 대해 부정적인 평가를 내리는 학자들의 글은 다음과 같다. Cornelis Pronks는 카이퍼가 현대주의의 영향을 받아 지나치게 사변적이고 관념적인 신학을 전개했다고 비판했다. Cornelis Pronk, “F. M. Ten Hoor: Defender of Secession Principles against Abraham Kuyper’s Doleantie Views” (ThM Thesis, Calvin Theological Seminary, 1987)을 참고하라. W. H. Velema와 Johannes Stellingwerf도 비슷한 논리로 카이퍼의 신학이 사변적인 것에 대해 비판한다. W. H. Velema, “Abraham Kuyper – Born 150 Years Ago: A Study in Strengths and Pitfalls,” *Reformed Ecumenical Synod Theological Forum* 16 (1988), 9-14; Johannes Stellingwerf, *Dr. Abraham Kuyper en de Vrije Universiteit* (Kampen:

영원으로부터의 칭의 개념은 결코 단순한 개념이 아니다.⁷ 한 신학자가 영원으로부터의 칭의 개념을 *베타적으로* 주장했느냐 아니냐는 그 당시의 신학적 맥락, 칭의 속에서의 시작점의 문제, 칭의와 믿음과의 관계 등을 포괄적으로 고려할 때에만 정확한 평가가 가능하다.

본고의 목적이 바로 이것이다. 본고는 카이퍼를 보다 더 객관적인 시각 하에 조망하는 가운데, 왜 카이퍼의 칭의론이 영원으로부터의 칭의론으로 공격 받았는지를 신학적 맥락, 칭의의 시작점 문제, 칭의와 믿음과의 관계의 틀 안에서 분석할 것이다. 이 작업은 카이퍼를 숭상하기 위함도 아니요, 반대로 카이퍼를 신학적으로 매장하기 위함도 아니다.⁸ 오히려 이 작업은 카이퍼의 칭의론을 보다 더 객관적으로 살펴봄을 통해 혹시라도 카이퍼가 불필요한 오해 혹은 찬사를 받고 있는 부분이 있다면 그 오해 및 찬사를 벗긴 채 그를 보다 더 정당하고 공정하게 평가하기 위함이다.⁹

본고의 순서는 다음과 같다. 먼저 영원으로부터의 칭의 혹은 영원 칭의 관점에 대한 개념적 정리를 한 후, 카이퍼 당시의 신학적 맥락에 대해 살펴보도록 하겠다.¹⁰ 그 후 신학적 맥락 가운데 카이퍼가 전개했던 영원으로부터의 칭의 개념을 분석하고, 카이퍼의 칭의론에서 믿음의 역할에 대해 살펴보도록 하겠다. 이런 논의를 통해 도출되는 실천적 고찰을 한 후에 본고를 재정리하며 마무리

Kok, 1987), 특별히 253-282를 참고하라. 부정적인 평가의 이유는 신학적인 이유(카이퍼의 중생론과 칭의론 문제)뿐 아니라, 교회 정치적인 이유(교단의 진영논리)도 포함되어 혼재되어 있다.

7 Park, *Driven By God*, 188-205.

8 가장 경계해야 할 것이 바로 '신학적 진영 논리 오류'에 빠지는 것이다. 그 어떤 신학자도 공과(功過) 없는 신학자는 없다. 인간의 뿌리 깊은 죄성의 인지적 영향력 때문에 그 어떤 신학자의 사상도 완벽할 수는 없다. 하지만 특정 신학자의 과오를 의도적으로 간과한 채 진영 논리에 빠져 아무 근거 없이 특정 신학자를 숭상하거나 혹은 비판하는 태도는 이미 객관성을 잃은 신학 태도로 반드시 경계하고 제거해야 할 신학 태도이다.

9 Bratt, *Abraham Kuyper*의 논지도 살펴보라. Bratt은 자신의 책 전반에 걸쳐 가능하면 카이퍼를 객관적 시각하에서 조망하기 위해 애쓴다.

10 카이퍼의 신학과 사상에 대한 개괄적인 이해를 위해서라면 김재운, "아브라함 카이퍼를 통해서 본 신학의 학문성과 실천성," 『개혁논총』 43 (2017), 61-95; 이승구, "아브라함 카이퍼의 생애를 통해 배우는 교훈들," 『교회와문화』 33 (2014), 119-146; 이상용, "아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1," 『신학지남』 80.2 (2013), 197-227; "아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 2," 『신학지남』 84.2 (2017), 69-121 등을 참고하라.

짓도록 하겠다.

이런 일련의 작업을 통해 과연 아브라함 카이퍼의 칭의론을 영원으로부터의 칭의론으로 배타적으로 규정할 수 있는지가 드러나게 될 것이며, 보다 더 객관적인 시각 하에서 카이퍼의 신학적 정체성이 규명되고 규정되게 될 것이다.

II. 아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의

1. 개념 정리: ‘영원으로부터의 칭의’ 혹은 ‘영원 칭의’

아브라함 카이퍼의 칭의론이 영원으로부터의 칭의론인지 아닌지에 대해 본격적으로 논하기 앞서 반드시 선행되어야 할 작업은 영원으로부터의 칭의가 정확히 무엇인지에 대한 개념적 정의를 선명하게 내리는 일이다.¹¹

영원으로부터의 칭의 혹은 영원 칭의 개념은 일반적으로 통용되는 칭의 개념인 ‘이신칭의’(以信稱義, justification through faith) 개념과는 신학적 결이 사뭇 다른 개념이다. 이신칭의 개념은 그리스도의 인격과 사역을 지·정·의로 신뢰하는 믿음을 도구로 삼아(δὴ ἀπίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ)¹² 여전히 죄인임에도 불구하고 하나님께 법정적으로 의롭다 인정받고, 칭해지고, 일컬어지는 개념이다. 그러므로 이신칭의의 기본 개념은 시간 속에서 벌어지는 개념이며(그 이유는 시간 속에서 살아가는 인간이 믿음을 선물로 받아[엡 2:8]¹³ 그 믿음을

11 영원으로부터의 칭의 개념에 대해서라면 John P. Marcus, “The Doctrine of Eternal Justification in Light of the Westminster Tradition (1),” *Protestant Reformed Theological Journal* 38, no. 1 (November 2004), 43-69; “The Doctrine of Eternal Justification in Light of the Westminster Tradition (2),” *Protestant Reformed Theological Journal* 38, no. 2 (April 2005), 47-69를 참고하라. 하지만 존 마커스의 논문은 영원으로부터의 칭의 개념에 대한 역사적 배경과 신학적 내용을 지나치게 일반화했으므로 어느 정도의 객관성 어린 분별력을 가지고 읽을 필요가 있다.

12 “사람이 의롭게 되는 것은 율법의 행위로 말미암음이 아니요 오직 예수 그리스도를 믿음으로 말미암는 줄 알므로 우리도 그리스도 예수를 믿나니 이는 우리가 율법의 행위로써가 아니고 그리스도를 믿음으로써 의롭다 함을 얻으려 함이라 율법의 행위로써는 의롭다 함을 얻을 육체가 없느니라”(갈 2:16). 이후로 인용되는 모든 한글 성경은 개역개정역이다.

13 “너희는 그 은혜에 의하여 믿음으로 말미암아 구원을 받았으니 이것은 너희에게서 난 것이 아니요 하나님의 선물이라”(엡 2:8).

시간 속에서 도구로 삼아야 하기 때문이며), 인간의 믿음이 수단으로 작용하는 개념이다(그 이유는 행위가 아닌 믿음으로[이신, 以信] 의롭다 칭해지기 때문이다[칭의, 稱義]).¹⁴

하지만 영원으로부터의 칭의 개념은 이신칭의 개념의 기본 요소를 취하지 않는다. 오히려 영원으로부터의 칭의 개념은 영원 전부터 이미 계획된 하나님의 칭의 작정에 더 큰 관심을 두는 개념이다.¹⁵ 하나님의 칭의 계획은 기본적으로 하나님의 영원 전 작정과 예정에 근거하기 때문에, 영원으로부터의 칭의 개념 속에서 인간의 믿음은 큰 역할을 하지 않는다. 게다가 이신칭의 개념과는 다르게 영원으로부터의 칭의 개념은 칭의의 완성이 시간 속에서 일어나지 않고 영원 속에서 일어난다.¹⁶

영원으로부터의 칭의 개념이 교리사 가운데서 끊임없이 거센 비판을 받은 이유는 크게 세 가지 이유 때문이다. 첫째, 영원으로부터의 칭의 개념이 주장하듯이 만약 영원 전 하나님의 칭의 작정에서 칭의가 완료된다면, 시간 속에서의 칭의 개념이 무색해진다는 생각 때문이다. 둘째, 만약 시간 속에서의 칭의 개념이 무색해진다면 칭의 가운데서 인간의 믿음의 역할이 과연 무엇인가라는 의문점이 들기 때문이다. 셋째, 만약 칭의에 있어서 시간 속에서 살아가는 인간의 믿음이 필요 없다면, 인간의 믿음의 대상인 그리스도의 인격과 사역도 무의미해지는 것이 아니냐는 의문 때문이다.

카이퍼에게 가해진 비판의 근거도 바로 위에서 언급한 세 가지 이유에 근거한다.¹⁷ 아래에서 구체적으로 살펴보겠지만 카이퍼의 칭의론도 시간 속 인간의

14 “이제는 율법 외에 하나님의 한 의가 나타났으니 율법과 선지자들에게 증거를 받은 것이라 곧 예수 그리스도를 믿음으로 말미암아 모든 믿는 자에게 미치는 하나님의 의니 차별이 없느니라 모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니 그리스도 예수 안에 있는 속망으로 말미암아 하나님의 은혜로 값 없이 의롭다 하심을 얻은 자 되었느니라”(롬 3:21-24).

15 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 41-46.

16 이런 형태의 영원으로부터의 칭의론은 교회 역사 속에서 소위 하이퍼 칼빈주의(hyper-Calvinism)로 명명되는 극단적 전통 내에서 한껏 짝을 피웠다. 하이퍼 칼빈주의 전통은 하나님의 영원 전 작정만을 극단적으로 강조한 결과, 시간 속에서 일어나는 작정의 실행 영역이 날카롭게 거세되는 불균형적 특징을 가지고 있다. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 38-40을 참고하라.

17 J. Mark Beach, “Abraham Kuiper, Herman Bavinck, and ‘the Conclusions of Utrecht 1905,’” *Mid-America Journal of Theology* 19 (2008), passim. 이 자료는 카이퍼의 신학에

믿음의 역할보다는 영원 전 하나님의 칭의 작정에 더 큰 강조점을 두기 때문에 일견 카이퍼의 칭의론도 영원으로부터의 칭의론으로 내비쳐질 여지가 있는 것도 사실이다.

그렇다면 왜 카이퍼는 영원으로부터의 칭의론이라는 비판을 가열 차게 받을 만큼 영원 전의 칭의 작정을 그토록 강조했을까? 이 질문에 답하기 위해서는 카이퍼 당시의 신학적 맥락을 반드시 살펴봐야 한다.

2. 신학적 맥락¹⁸

아브라함 카이퍼가 한창 활동했었던 시점¹⁹은 소위 현대주의(modernism)²⁰의 급진적 타격이 전 유럽을 강타했던 시절이었다.²¹ 카이퍼를 연구하는 학자들은 카이퍼가 당대를 관통해 존재하는 “원리”(principle) 혹은 “삶의 체계”(life system)를 현대주의로 명명하며 현대주의가 가지고 있는 위험성을 끊임없이 제기했다고 기록한다.²² 카이퍼가 가장 경계했던 것 중 하나는 현대주의가 신자

대한 바빙크의 신학적 평가 및 의견을 1905년 우트레흐트 총회의 맥락 속에서 충실한 연구한 자료이다. 우트레흐트 총회의 신학적 결론을 위해서라면 J. L. Schaver, *The Polity of the Churches* (Chicago: Church Polity Press, 1947), 2:34-37도 참고하라.

- 18 신학적 맥락을 다룸에 있어서 대부분 Park, *Driven By God*, 182-188을 참고했다. 19-20세기 네덜란드 신학적·종교적 맥락을 구체적으로 살펴보려면 James Hutton Mackay, *Religious Thought in Holland during the Nineteenth Century* (London: Hodder & Stoughton, 1911)을 참고하라.
- 19 카이퍼 당시의 시대적 상황과 카이퍼 신학의 관계성에 대해서라면 L. Praamsma, *Let Christ Be King: Reflections on the Life and Times of Abraham Kuyper* (Jordan Station: Paideia Press, 1985)을 전반적으로 참고하라.
- 20 사실 카이퍼가 살았던 19-20세기 당시에는 modernism이 현대주의였지만, 오늘날 21세기의 관점에서 카이퍼 시대를 바라봤을 때는 19-20세기의 modernism이 현대주의라기보다는 근대주의라고 명명해야 더 옳다. 하지만 본고에서는 카이퍼가 적극적으로 싸웠던 modernism을 카이퍼 당시의 맥락 하에서 “현대주의”로 명명하도록 하겠다.
- 21 제임스 에글린턴(James Eglinton)의 헤르만 바빙크 전기 근간에서도 바빙크 당시의 신학적 맥락과 19세기 현대주의 사이의 관계성을 잘 규명하고 있다. 바빙크와 카이퍼는 동시대 인물이었기 때문에 바빙크와 카이퍼가 적극적으로 싸운 대상은 같은 대상, 즉 현대주의였다. James Eglinton, *Bavinck: A Critical Biography* (Grand Rapids: Baker Academic, 2020), 특히 서론 내용.
- 22 John Bolt, “Abraham Kuyper as Poet: Another Look at Kuyper’s Critique of the Enlightenment,” in *Kuyper Reconsidered: Aspects of His Life and Work*, eds. Cornelis van der Kooi & Jan de Bruijn (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999), 30-31; Park, *Driven*

들의 삶의 원리 혹은 삶의 체계가 되는 것이었다.²³

그렇다면 카이퍼는 왜 이토록 현대주의에 경계를 표했던 것일까? 카이퍼는 자신의 『현대주의』(*Het modernisme*)란 책에서 현대주의 사상이 “기가 막히게 아름답게 보일지 몰라도” 사실 현대주의의 아름다움은 “속임수로 가득 찬 아름다움”이며 그 이유는 현대주의 안에는 “모든 실재가 전무(全無)”하기 때문이라는 의미심장한 말을 남겼다.²⁴ 카이퍼는 겉으로는 아름답게 보이는 현대주의 안에는 크게 세 가지 핵심적인 실재가 없다고 진단했는데, 첫째는 완전한 실재인 하나님이고, 둘째는 종교적 행위인 기도가 없으며, 셋째는 신적 통치와 섭리가 없다고 날카롭게 지적했다.²⁵

카이퍼의 지적대로 만약 현대주의 안에 하나님, 종교적 행위, 신적 섭리라는 핵심적인 실재가 없다면, 과연 현대주의 안에는 어떤 실재가 존재한다고 말할 수 있는가? 이 질문에 대한 카이퍼의 답변은 분명하다. 카이퍼는 자신의 『거룩한 신학의 백과사전』(*Encyclopædie der heilige godgeleerdheid*)에서 현대주의가 가진 실재는 기껏해야 “심리-경험주의적” 신학 방식 혹은 “사변적인” 신학 방식뿐이며, 이처럼 인간의 주관과 이성에 집중하고 있는 현대주의의 결과는 “신학 개념의 고향”일 뿐이라고 강한 어조로 기술했다.²⁶

카이퍼가 판단하기에 현대주의가 가진 가장 핵심적 문제는 인본주의였다. 카이퍼는 자신의 『칼빈주의 강연』(*Lectures on Calvinism*)에서 현대주의를

By God, 182.

23 이는 개혁파 신학자들이 가장 우려했던 바이기도 했다. 그 이유는 개혁파 신학 원리는 근본적으로 성경을 삶의 원리 및 인식 체계로 삼는 것이었기 때문이다.

24 Abraham Kuyper, “Modernism: A Fata Morgana in the Christian Domain,” in *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt, trans. John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 87-124. 네덜란드어 원문은 Abraham Kuyper, *Het modernisme een Fata Morgana op christelijk gebied* (Amsterdam: H. de Hoogh, 1871)이다.

25 Kuyper, “Modernism,” 107-110; Park, *Driven By God*, 185. 개혁파 신학이 추구하는 실재에 대한 바르고 포괄적인 성경적 관점은 헤르만 바빙크, 『계시 철학: 개정·확장·해제본』, 코리 브룩·나다니엘 수탄토 편, 박재은 역·해제 (군포: 다함, 2019)을 참고하라.

26 Abraham Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles*, trans. Hendrik de Vries (New York: Scribner’s, 1898), 228, 330 (III.1. §56, §63). 네덜란드어 원문은 Abraham Kuyper, *Encyclopædie der heilige godgeleerdheid: Inleidend deel* (Amsterdam: J. A. Wormser, 1894)이다. Park, *Driven By God*, 186.

“자연적 인간의 자료와 정보로부터 [스스로를] 쌓아나가는 세계”로 보았다.²⁷ 카이퍼는 만약 신학이 현대주의에 의해 잠식된다면, 그 신학은 결국 “인간을 위한 신학, 인간의 안전을 목표로 삼는 신학, 인간의 자유와 진보를 위한 신학”으로 전락되고 말 것이라고 경고했다.²⁸

현대주의가 가진 인본주의, 사변 신학, 심리-경험주의 신학에 적극적으로 반대했던 카이퍼의 반(反)현대주의 사상은 그의 구원론, 특히 그의 칭의론 형성에도 큰 영향을 미치게 된다. 카이퍼가 가장 우려했던 것은 인본주의적 현대사상이 기독교 신학의 구원론을 그 뿌리에서부터 잠식해버리는 것이었다. 사실 그런 조짐은 카이퍼 당시에도 분명히 드러났다. 카이퍼 당시에는 온갖 종류의 인본주의형 현대주의에 힘입어 인간중심형 구원론이 득세했기 때문에 온갖 형태의 펠라기우스주의형, 반(半)펠라기우스주의형, 아르미니우스주의형, 항론파형, 자유주의형 행위 구원론이 판을 쳤던 시대였다.²⁹ 카이퍼는 구원론 가운데서 인간이 궁극적인 주도권을 쥐는 모습을 심히 못 견뎠다.³⁰ 그러므로 카이퍼의 지상 최대의 목표는 단순히 신학의 영역에서뿐 아니라 일반은혜가 미치는 전 피조 세계 속에서도 하나님의 포괄적 주권이 찬란하게 드러나게끔 하나님의 절대 주권성이 만방에 선포되는 것이었다.³¹

특히 카이퍼에게 있어서 칭의론의 근거와 토대는 현대주의가 주장하듯 인간

27 Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 25. 카이퍼가 1898년에 프린스턴 대학의 스톤 강연에서 강의한 주제인 *Lectures on Calvinism*에 대한 개괄적인 이해를 위해서라면 Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998)을 참고하라.

28 Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 44.

29 카이퍼의 신학과 당시의 현대주의 사상 사이의 응전에 대한 이해를 위해서라면 Dirk Jellema, “Abraham Kuyper’s Answer to ‘Liberalism.’” *Reformed Journal* 15, no. 5 (1965), 10-14; “Abraham Kuyper’s Attack on Liberalism,” *The Review of Politics* 19, no. 4 (1957), 472-485; Edward E. Ericson, “Abraham Kuyper: Cultural Critic,” *Calvin Theological Journal* 22, no. 2 (1987), 210-227을 참고하라.

30 하나님의 절대 주권을 드높이는 개혁파 원리의 참된 대변자로서 카이퍼를 그려낸 Ronald M. Rewerts, “The Significance of Abraham Kuyper for Reformed Theology,” *Trinity Journal* 7 (1977), 149-171; Rex Ambler, “The Christian Mind of Abraham Kuyper,” in *Puritan Papers: Volume 4, 1965-1967* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2001), 201-205를 살펴보라.

31 카이퍼, 『아브라함 카이퍼의 영역주권』을 참고하라.

의 행위가 되어서는 절대 안 되었다. 그러므로 카이퍼는 칭의론을 전개함에 있어 인간의 영역보다는 하나님의 영역, 즉 하나님의 영원 전 칭의 작정, 하나님의 영원 전 약속, 하나님의 영원 전 신적 결정에 더 큰 무게중심을 두었다.³² 이는 의도적인 무게중심 이동으로서 카이퍼는 어떻게 해서든 칭의의 영역 내에서 하나님의 절대 주권을 확보하고 싶어했고, 칭의의 시작점을 영원으로 규정함을 통해서 인간의 구원론적 주권을 말끔히 거세하고 싶어 했다.

카이퍼의 영원으로부터의 칭의 개념은 바로 이런 신학적 맥락에 대한 이해로부터 반드시 시작해야 한다.

3. 카이퍼와 영원으로부터의 칭의

카이퍼의 강의를 들었던 학생들이 카이퍼의 강의를 받아쓰기한 원고인 *Dictaten dogmatiek*³³에서 카이퍼는 칭의의 국면들을 총 아홉 개로 구체적으로 구별한다. 순서는 다음과 같다.

- (1) 신적 작정
- (2) 증보자의 구성 안에서의 영원한 고정
- (3) 능동적·수동적 제물
- (4) 그리스도의 부활
- (5) 믿음의 능력을 심음
- (6) 복음 설교
- (7) 회심 속에서의 믿음
- (8) 지속되는 회심 속에서의 믿음의 효과(결과)
- (9) 마지막 심판³⁴

³² 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 43-46.

³³ Abraham Kuyper, *Dictaten dogmatiek: College-Dictaat van een der Studenten*, 5 vols. 2nd ed. (Grand Rapids: J. B. Hulst, 1910). 이 원고는 총 5권으로 구성되어 있는데 1권은 신론, 2권은 성경론과 창조론, 3권은 섭리, 죄, 언약론, 4권은 구원론, 교회론, 성례론, 5권은 종말론에 대해 다룬다.

³⁴ Kuyper, *Dictaten dogmatiek*, 4:45 (Locus de salute, §4. De Justificatione).

신적 작정이란 구원과 칭의를 위한 삼위일체 하나님의 영원 전 작정을 뜻하며,³⁵ 중보자의 구성 안에서의 영원한 고정이란 칭의의 근거를 그리스도의 굳건한 중보와 보증 사역에 둔다는 뜻이고, 능동적·수동적 제물이란 그리스도의 능동적 순종(율법을 다 지키심)과 수동적 순종(고난과 죽임당하심)을 뜻하며, 그리스도의 부활은 칭의의 궁극적인 토대를 뜻한다. 그러므로 첫 번째부터 네 번째까지의 국면은 인간의 의식이나 노력, 행위와는 상관없는 신적 사역의 본질과 속성이 오롯이 드러나는 국면이다.

하지만 다섯 번째 국면부터는 인간의 국면이 포함된다. 그 이유는 네 번째 국면까지 전혀 볼 수 없었던 인간의 믿음에 대한 국면이 다섯 번째 국면부터 본격적으로 전면에서 등장하기 때문이다. 하지만 믿음이 등장한다고 해서 인간 스스로가 믿음을 창출해내는 방식으로 등장하는 것은 아니다. 오히려 하나님께서(칭의의 주체) 인간에게(칭의의 대상) 믿음의 능력을 심어주시는 개념으로서 인간의 믿음이 등장한다.³⁶ 그 이후의 국면부터는 복음 설교를 들음으로 회심하여 믿음이 자라나게 되고 그 믿음의 지속적인 사역의 결과가 마지막 심판 때에 온전히 드러나게 되는 내용과 관련된다. 그러므로 다섯 번째부터 아홉 번째 국면에까지 내포된 내용은 하나님으로부터 선물로 주어진 믿음의 역할에 대한 이야기가 주를 이룬다.

물론 카이퍼의 관심은 다섯 번째부터 아홉 번째 국면보다는 첫 번째부터 네 번째까지의 국면에 훨씬 더 강하게 놓여 있다. 주목할 만한 사실은 첫 번째부터 네 번째까지의 국면 중에서도 카이퍼의 주된 관심은 첫 번째 국면, 즉 ‘신적 작정’에 대한 강조로 훨씬 더 기울어져 있다는 점이다.³⁷ 이는 타락전선택설(supralapsarianism)을 철저히 지지했던 카이퍼에게 있어 당연한 결과로

35 카이퍼는 신적 작정을 소위 구속언약(the *pactum salutis*)의 영역으로 돌리기보다는 오히려 신적 결정 혹은 선택으로 돌리는 경향이 크다. Abraham Kuyper, *The Biblical Doctrine of Election*, trans. G. M. van Pernis (Grand Rapids: Zondervan, 1934)을 참고하라.

36 Abraham Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 3 vols. (Amsterdam: J. A. Wormser, 1888-9), 2:224.

37 Abraham Kuyper, *E Voto Dordraceno: toelichting op den Heidelbergschen Catechismus*, 3rd ed., 4 vols. (Kampen: J. H. Kok, 1892), 2:334 (Sunday XXIII, Chap. VII).

보인다.³⁸ 카이퍼는 칭의야말로 성경에 계시 된 대로 인간의 어떤 결정에도 묶이지 않는 하나님의 영원한 사역이라고 굳건히 믿었다.³⁹ 카이퍼는 하나님의 영원한 구원 사역이야말로 칭의의 첫 번째 국면인 신적 작정에 근거해야만 한다고 생각했다.⁴⁰

앞에서 살펴보았듯이 카이퍼는 인본주의적 현대주의에 적극적으로 반대하는 가운데 영원 전 신적 작정을 칭의의 근거와 토대로 삼으려는 노력에 전인을 쏟아부었다. 그 쏟아부음의 결과는 다소 극단적인 이해를 창출해냈는데 그것은 다름 아닌 영원한 칭의의 우선성을 그 무엇보다도 더 지나치게 강조한 것이었다. 카이퍼는 이에 대해 확신에 찬 어조로 다음과 같은 말을 남겼다. “죄인의 칭의는 그의 회심, 심지어 그의 의식과 출생 때까지 반드시 기다릴 필요가 없다.”⁴¹ 이는 마치 칭의가 회심(회개와 믿음), 의식적인 믿음, 심지어는 사람의 출생 ‘전에’ 이미 완료되었다는 듯한 뉘앙스를 풍기기 때문에 카이퍼의 칭의론이 영원으로부터의 칭의론으로 규정됨에 있어 큰 여지를 스스로 연 것만큼은 확실하다고 볼 수 있다.⁴²

카이퍼는 자신의 하이델베르크 요리문답 설명서였던 *E Voto Dordraceno*⁴³ 에서도 칭의의 다양한 국면들에 대해 묘사한다. 여기서는 총 다섯 개로 칭의의 국면들을 묘사하는데 다른 국면들보다는 여전히 첫 번째 국면인 하나님의 주권

38 카이퍼 당시의 타락전선택설과 타락후선택설 사이의 논쟁에 대한 개괄적인 이해를 위해서라면 Beach, “Abraham Kuyper, Herman Bavinck, and ‘the Conclusions of Utrecht 1905,’” 21-22, 55-59; Willem van der Schee, “Kuyper’s Archimedes’ Point: The Reverend Abraham Kuyper on Election,” in *Kuyper Reconsidered: Aspects of His Life and Work*, eds. Cornelis van der Kooi & Jan de Bruijn (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999), 102-110을 참고하라.

39 “... dat de rechtvaardigmaking in de Heilige Schrift als een eeuwige daad Gods wordt geopenbaard, dat is zulk een daad, die aan geen bepalingdoor eenig oogenblik uit het menscheijk aanzijn gebonden is.” Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 3:222.

40 Kuyper, *Dictaten dogmatiek*, 4:45 (Locus de salute, §4. De Justificatione).

41 “... dan is het hieruit tevens duidelijk, waarom de rechtvaardigmaking van den zondaar volstrekt niet behoefde te wachten op zijn bekeering, ja, zelfs niet op zijn bewustzijn, zijn aanzijn of geboorte.” Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 3:222.

42 Park, *Driven By God*, 199-202.

43 Kuyper, *E Voto Dordraceno*.

적 결정에 큰 강조를 둔다. 각 국면들의 순서는 다음과 같다.

- (1) 하나님의 주권적 결정
- (2) 그리스도의 부활
- (3) 믿음의 능력을 심음
- (4) 실제적 믿음
- (5) 심판의 날⁴⁴

*Dictaten dogmatiek*에서 아홉 개로 구별된 국면들보다는 다소 간소화되었지만 여전히 논리적 구조와 지향점은 같다. 첫 번째부터 두 번째까지의 국면은 하나님의 영원 전 작정과 그리스도의 사역에 대한 국면이기 때문에 오롯이 신적인 영역이다. 세 번째부터 다섯 번째까지는 인간의 믿음이 등장하고 그 믿음의 종말론적 실행까지도 다룬다. 그러므로 세 번째 국면 이후로는 칭의의 인간적 국면에 대한 내용을 포함한다. 특히 카이퍼는 세 번째부터 다섯 번째까지 국면의 궁극적 토대를 첫 번째 국면에 둬를 통해 칭의의 영역 속에서 하나님의 영원 전 작정과 절대적 주권에 무게중심을 더욱 더 강하게 두고 있다.⁴⁵

하지만 첫 번째 국면인 영원 전 하나님의 신적 결정을 지나치게 강조함을 통해 *Dictaten dogmatiek*에서의 극단적 강조가 여기에서도 여전히 드러나고 있다. 칭의의 토대인 첫 번째 국면을 강조하면 할수록 영원으로부터의 칭의론을 지지한다는 평가는 어찌 보면 자연스러워 보이기까지 한다.

그럼에도 불구하고 지금까지의 논의에 비추어 좀 더 객관적으로 카이퍼의 칭의론을 조망하면 카이퍼의 칭의론이 최소한 극단적 혹은 배타적인 영원 칭의론은 아니라는 사실이 분명해진다.⁴⁶ 그 결정적인 이유는 여전히 카이퍼는 ‘믿음’에 대한 이야기를 하고 있기 때문이다. 만약 극단적인 영원 칭의론을 영원에서의 칭의 완료 사상이라고 정의 내린다면, 최소한 이런 정의 앞에 서 있는 카이퍼는 더 이상 영원 칭의론자가 아니다. 앞에서 살펴본 것처럼, 카이퍼는

⁴⁴ Kuyper, *E Voto Dordraceno*, 2:340 (Sunday XXIII, Chap. VIII).

⁴⁵ Kuyper, *E Voto Dordraceno*, 2:334 (Sunday XXIII, Chap. VII).

⁴⁶ Park, *Driven By God*, 201-202.

다양한 칭의 국면들의 후반부에 가서는 믿음의 심겨짐, 믿음의 작용, 믿음의 역할에 대해 반드시 이야기하고 있기 때문이다.⁴⁷ 그러므로 카이퍼의 칭의론에서는 여전히 믿음의 시간 속 실행의 영역이 존재한다.⁴⁸

하지만 카이퍼의 칭의론 내에 찢을 수 없는 신학적 긴장이 있는 것도 사실이다. 그 이유는 하나님의 영원 전 칭의 작정에 지나치게 강조점을 둔 결과 카이퍼는 죄인의 칭의가 십자어 회심 전, 의식 전, 출생 전에도 일어날 수 있다는 식의 논리 구조를 남겼기 때문이다.⁴⁹ 이런 논리 구조는 이후에 카이퍼 스스로가 전개했던 믿음의 역할과 작용의 논리와 근본적으로 상충되며 모순된다. 카이퍼를 공격하는 비판자들은 카이퍼의 논리 구조 가운데 서려 있는 이런 긴장 구도를 집요하게 물고 늘어지고 있으며, 믿음을 이야기하고 있긴 하나 결국 카이퍼의 칭의론에서 믿음은 개점 휴업 상태가 아닌가라고 반문하며 카이퍼를 영원 칭의론자로 잔뜩 몰아세우고 있는 형편이다.⁵⁰

결국 영원으로부터의 칭의론을 판명할 수 있는 중요한 기준은 인간의 믿음이 시간 속에서 어떻게 작용하는가를 보다 더 구체적으로 살핌을 통해 세울 수 있다. 이 작업을 아래에서부터 하도록 하겠다.

4. 카이퍼와 믿음

분명 카이퍼의 칭의론 안에 영원으로부터의 칭의론 요소가 강하게 포함된 것은 확실히 맞다. 하지만 카이퍼의 영원으로부터의 칭의 개념이 18-19세기 하이퍼 칼빈주의자들처럼 극단성이나 배타성을 띠고 있지 않다는 사실도 분명하다. 그 이유는 카이퍼는 자신의 칭의론 전반에 걸쳐 인간의 믿음의 필요성에 대해 지속적으로 논하고 있기 때문이다.

47 Kuyper, *Dictaten dogmatiek*, 4:62; *Het werk van den Heiligen Geest*, 2:223-224.

48 이런 측면에서 카이퍼의 칭의론을 하이퍼 칼빈주의 칭의론, 즉 칭의를 하나님의 영원 속 내재적 행위로 배타적으로 이해하고 시간 속 믿음의 역할을 완전히 거세해 버린 칭의론과 등치 시킬 수는 없다. 여전히 인간의 믿음의 역할과 작용을 이야기하고 있다는 점에서 카이퍼의 칭의론은 분명 하이퍼 칼빈주의형 칭의론과는 거리가 있다.

49 Cf. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 3:222.

50 최근 헤르만 바빙크 전기를 썼던 에글린턴도 큰 고민 없이 카이퍼의 칭의론을 영원 칭의론으로 규정한다. Eglinton, *Bavinck*, 197.

카이퍼는 구원론을 포괄적으로 다룬 자신의 『성령의 사역』(*Het werk van den Heiligen Geest*)에서 믿음의 중요성에 대해 다음과 같은 말을 남겼다. “구원의 방식은 믿음에 의존한다. 그러므로 믿음에 대한 바른 개념이 그 무엇보다도 중요하다.”⁵¹ 그렇다면 카이퍼가 생각하기에 믿음에 대한 바른 개념은 무엇인가? 카이퍼에게 있어 믿음에 대한 바른 관점은 믿음 그 자체는 절대로 칭의의 충분한 근거가 될 수 없다는 관점이다.⁵²

일반적으로 칭의의 원인을 4중 원인 혹은 6중 원인으로 나누어 고찰한다.⁵³ 칭의의 원인을 4중 원인으로 나누면, 작용인, 형상인, 도구인, 목적인으로 나눌 수 있으며,⁵⁴ 6중 원인으로 나누면 작용인, 형상인, 질료인, 도구인, 공로인, 목적인으로 나눌 수 있다.⁵⁵ 카이퍼는 믿음은 절대로 칭의의 공로적 원인(*causa meritoria*)이 될 수 없다고 생각했다. 카이퍼에게 있어서 칭의의 공로적 원인은 오로지 그리스도의 완전한 의로움만 되어야 했다.⁵⁶ 19-20세기 유럽 전역을 강타했던 신학적 현대주의의 특징은 칭의의 공로인을 인간에게 돌린 것이었다. 카이퍼는 인간의 믿음이 칭의의 공로가 되는 논리 구조는 절대 용납될 수 없는 신학적 내용이라고 생각했다.

하지만 인간의 믿음이 공로인이 되는 구조를 초장부터 철저히 배격하려는 마음이 지나쳤기 때문에 카이퍼의 칭의론에서 믿음의 역할과 작용은 대단히 축소될 수밖에 없었던 것도 사실이다. 사실 믿음은 도구인 혹은 수단인⁵⁷으로

51 Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 2:233.

52 “Hierbij echter is het nu duidelijk, dat, hoe niets afdoende voor uw wezenlijke rechtvaardigmaking uw geloof ook zij, bij die rechtvaardigmaking uw geloof voor u zelven persoonlijk het alles afdoende is.” See Kuyper, *E Voto Dordraceno*, 2:344 (Sunday XXIII, Chap. VIII).

53 Cf. 박재은, “칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의,” 『갱신과부흥』 20 (2017), 51-85.

54 작용인은 원인에 있어서 가장 유효적인 원인으로 어떤 결과가 도출되기 위해 결정적인 역할을 하는 원인이며, 형상인은 결과를 위한 구성 요인이고, 도구인은 어떤 결과가 도출되기 위해 사용 된 수단을 뜻하고, 목적인은 결과의 궁극적인 이유를 뜻한다.

55 6중 원인은 4중 원인에 질료인과 공로인을 덧붙인 개념인데, 질료인은 어떤 결과가 도출되기 위해 재료로 사용된 원인을 뜻하고, 공로인은 결과가 도출됨에 있어 가장 결정적인 역할을 한 요인을 찾는 개념이다.

56 Kuyper, *Dictaten dogmatiek*, 4:67; *Het werk van den Heiligen Geest*, 2:219.

57 “하나님께서서는 효력 있게 부르신 자들을 또한 값없이 의롭다 하시되, 그들 속에 의를 부어 넣으심

이해하는 것이 가장 신학적으로 건전하다.⁵⁸ 하지만 카이퍼는 믿음에 어떤 원인이라도 부여하면(심지어 그 원인이 도구인이라고 할지라도) 인간의 죄성이 그 좁은 틈을 비집고 들어와 믿음을 공로인으로 너무나도 쉽게 뒤바꾸어 버릴 수 있다고 생각했다. 카이퍼는 실제로 이런 사례들을 현대주의 신학 가운데서도 너무나도 많이 목도했기 때문에 더욱더 믿음의 원인화에 대한 경계를 단단히 했던 것이다.

그 결과 카이퍼의 칭의론에서 믿음은 도구인 혹은 수단인으로도 남지 않는다.⁵⁹ 오히려 카이퍼의 칭의론에서 믿음의 역할은 영원 전 하나님의 작정에서 ‘이미 일어난 일에 대한 의식을 갖게끔 만드는 역할’ 정도로 작용한다.⁶⁰ 결국 믿음은 의롭게 칭함받는 도구로서 작용하는 것이 아니라, 이미 영원 전 칭의의 주권적 작정 가운데서 벌어진 일에 대한 ‘결과로서’ 작용한다.⁶¹

결국 앞에서 살펴보았듯이 카이퍼는 칭의의 국면들 후반부에 인간의 믿음을 배치시킴으로서 이신칭의의 논리를 취하고 있는 것처럼 보이지만, 이를 자세히 뜯어보면 믿음이 칭의의 도구 혹은 수단으로 활용되는 것이 아니라 이미 칭의 국면들의 전반부에서 완료되었던 칭의의 영원 전 작정과 결과가 인간의 의식 속으로 들어오게끔 만드는 기능 정도로 활용될 뿐이다.⁶² 카이퍼의 이런 믿음 이해는 영원 전 작정을 그 어떤 것들보다도 더 강조하는 카이퍼의 성향과 보폭을

으로가 아니고, 그들의 죄를 사하시며 그들 자신을 의롭게 여기시고 받아들이심으로이며, 그들 안에 이루어진 혹은 그들에 의해 행해진 어떤 것 때문이 아니고, 오직 그리스도 때문이며, 믿음 자체 즉 믿는 행위나, 다른 어떤 복음적 순종을 그들의 의로 그들에게 전가시킴으로써가 아니고, 그들이 믿음으로 그리스도와 그의 의를 받아들이고 의지할 때, 그의 순종과 만족을 그들에게 전가시킴으로써인데, 그 믿음도 그들 자신에게서 난 것이 아니고 하나님의 선물이다.” Philip Schaff, ed., “The Westminster Confession of Faith,” in *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*, 3 vols. (New York: Harper & Brothers, 1919), 3:626(11.1).

58 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 20-23.

59 Park, *Driven By God*, 203.

60 Kuyper, *E Voto Dordraceno*, 2:338 (Sunday XXIII, Chap. VII).

61 Kuyper, *E Voto Dordraceno*, 2:339 (Sunday XXIII, Chap. VII).

62 그러므로 G. H. Kersten도 카이퍼의 이런 믿음에 대한 이해를 강도 높게 비판한다. G. H. Kersten, *Reformed Dogmatics: A Systematic Treatment of Reformed Doctrine*, trans. Joel R. Beeke (Grand Rapids: Netherlands Reformed Book, 1980), 2:421을 참고하라.

맞추며 칭의의 영역 내에서 인간의 주권보다는 하나님의 주권이 더 높아지는 결과를 낳고 있다.

비록 믿음이 도구 및 수단으로 적극적으로 활용되지는 않지만, 여전히 믿음의 역할은 존재한다는 측면에서 카이퍼의 칭의론을 *배타적인* 영원 칭의론으로 규정하는 것은 다소 무리가 따른다고 평가할 수 있다. 그럼에도 불구하고 믿음의 역할 및 작용이 최소화되고, 그 최소화시킨 신학적 에너지를 영원 전 칭의 작정의 결정성과 주권성에 의도적으로 덧붙이는 카이퍼의 칭의론은 분명 전통적인 이신칭의 개념과는 사뭇 결이 다르다는 것은 분명하다.

III. 실천적 고찰

카이퍼의 칭의론은 한국 신학계와 교계에 시사하는 바가 크다. 크게 두 가지 측면에서 고찰 가능한데 첫째는 카이퍼 칭의론의 긍정적인 측면으로 카이퍼의 칭의론을 통해 신율법주의에 효과적으로 대항할 수 있는 전략을 세울 수 있으며, 둘째는 부정적인 측면으로 카이퍼의 칭의론을 통해 자칫 잘못하면 반율법주의로 향해 갈 수 있는 위험성이 도사리고 있다는 점이다.

1. 신율법주의에 효과적으로 대항함

한국 신학계와 교계는 신율법주의(neonomianism)가 독버섯처럼 퍼지고 있는 형국이다. 신율법주의는 보다 더 교묘한 형태의 인간중심적 구원론으로 핵심은 그리스도를 따르는 순종을 통해 의롭다 인정받을 수 있다는 논리가 내포된 구원론이다.⁶³ “순종이 제사보다 낫다”(삼상 15:22)라는 말씀이 강단에서부터 불순한 의도성이 잔뜩 함의된 채 필터링 없이 울려 퍼지고 있으며, 이는 결국 신자들의 순종을 담보로 삼아 목회자의 안위를 채우며, 교회 건물을 확장하고, 교회 운영의 편의를 도모하는 일로 신자의 순종이 불순하게 소비되고 있는 형편이다.

63 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 33-36.

하지만 만약 신율법주의가 주장하듯 순종했기 때문에 구원받으면 그 구원은 언제든지 잃어버릴 수 있는 사상누각과도 같은 구원이 될 것이다. 그 이유는 순종했기 때문에 구원받으면, 반대로 순종하지 않았을 때는 그 순종을 잃어버릴 수도 있는 논리 구조를 가졌기 때문이다.

신율법주의가 가지고 있는 보다 더 심각한 신학적 맹점은 인간에게 지나치게 많은 능력을 부여하는 논리 구조를 가졌다는 점이다. 신율법주의의 논리 구조에 의하면 인간은 순종할 수 있는 능력이 있으며, 그 순종을 위해 스스로가 최선을 다해 노력할 수 있는 의지까지도 있는 존재이다. 하지만 만약 구원받기 위한 순종을 스스로가 할 수 있다면, 그 순종의 공로인은 애써서 순종한 존재가 취하게 될 것이며, 그 공로인이 자기 의가 되어 질료인인 그리스도의 의로움까지도 자신의 의가 빼앗는 형국이 발생되고 말 것이다.

이런 신율법주의적인 자기 의가 한국 교계와 신학계에 얼마나 가득한가? 이는 앞에서 살펴보았듯이 19-20세기 유럽 전역에 뿌리내린 현대주의의 인본주의와 하등 다를 바가 없는 상황이다. 그러므로 한국 교계와 신학계는 카이퍼의 칭의의 국면들 가운데 전반부 부분을 분석하고 묵상할 필요가 있다. 구원의 시작점을 인간의 행위나 순종, 공로가 아니라 삼위일체 하나님의 영원 전 작정과 신적 결정에 두어야만 한다. 자기 의가 지독하게 박혀 있는 한국 교계와 신학계 내에서 다시 한번 하나님의 절대 주권이 만방에 드러나야 한다.⁶⁴ 심지어 영원 칭의론을 주장하고 있다고 비판받은 카이퍼처럼, 더욱 더 인본주의적 칭의론과 구원론을 타파해나가야 한다. 이미 인간 중심적 칭의론으로 기울어질 대로 기울어진 신학적 운동장에서 한껏 반작용으로 발돋움하여 구원을 향한 하나님의 절대 주권을 강조하는 방향으로 기수를 틀어야 한다. 이때 카이퍼의 신학적 자세와 태도는 얼마든지 본받을 만하다.⁶⁵

64 그러므로 바른 칭의 이해는 반드시 바른 성화 이해와 함께 보폭을 맞춰야 한다. 성화론 가운데 하나님의 절대 주권성을 강조하는 논리에 대한 구체적인 논의로는 다음을 참고하라. 박재은, “결정적 성화(definitive sanctification) 개념과 구원의 순서(the ordo salutis) 사이의 관계성 고찰,” 『조직신학연구』 27 (2017), 256-281; 박재은, 『성화, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 성화』 (서울: 부흥과개혁사, 2017).

65 Cf. 이신열, “아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 성화론,” 『진리논단』 11 (2006), 141-155.

2. 반율법주의로 향해 갈 수 있는 위험함

그럼에도 불구하고 카이퍼의 칭의론을 무비판적으로 수용할 수는 없다. 그 이유는 카이퍼의 칭의론은 그 신학적 의도는 선했다 하더라도, ‘하나님의 영원 전 작정 & 시간 속 실행’이라는 균형의 틀 가운데서 어느 정도 균형을 잃었다고 평가할 수 있기 때문이다. 하나님의 영원 전 작정은 언제나 그 작정의 시간 속 실행의 근거와 토대를 이룬다. 하지만 영원 전 작정이 그 작정의 시간 속 실행을 절대 잠식하거나 제거하지 않는다. 영원 전 작정과 시간 속 실행은 언제나 정확한 우선순위와 상호 관계 가운데 균형이 유지되어야 한다. 하지만 카이퍼는 그 균형을 어느 정도 잃었다.

하나님의 영원 전 칭의 작정만을 지나치게 강조하면, 시간 속 실행의 영역이 상대적으로 거세되거나 약화 될 수밖에 없다. 앞에서 살펴본 것처럼, 영원 전 칭의 결정이 지나치게 강조된 결과 시간 속의 믿음의 역할 및 작용이 최소화되었다. 이는 분명히 문제이다.

만약 영원 전 작정만 지나치게 강조되면 결국 반(反)율법주의 혹은 무(無)율법주의로 흐를 가능성이 농후해진다. 반율법주의 혹은 무율법주의란 어차피 하나님께서 영원 전에 모든 일을 다 하셨으니, 우리 인간이 할 일은 더 이상 없다는 식의 무책임한 논리 구조를 뜻한다.⁶⁶ 실제로 만약 칭의가 영원에서 완료되었다면, 더 이상의 믿음의 행위, 믿음의 의식, 믿음의 논리는 불필요해진다. 이는 신자의 믿음을 강력히 요구하는 성경 전체의 가르침과도 배치되는 매우 위험한 사상이다.

한국 교계와 신학계에 한 편으로는 신율법주의의 그림자, 또 다른 한 편으로는 반율법주의의 그림자가 얼마나 강하게 드리워져 있는가? 양극단은 늘 만나게 되어있다. 신율법주의와 반율법주의라는 양극단은 언제나 서로 다른 모습으로 같은 뿌리 안에 존재한다. 그 뿌리는 결국 하나님의 본성과 속성을 오해함으로써 비롯되는 뿌리이며, 그리스도의 의의 공로를 무색하게 만들며 통해 사라가는

66 반율법주의와 개혁파 신학 사이의 관계성에 대해서라면 Mark Jones, *Antinomianism: Reformed Theology's Unwelcome Guest?* (Phillipsburg: P & R Publishing, 2013)을 참고하라. Cf. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 26-33.

뿌리일 뿐 아니라, 복음의 능력과 속성을 무시함을 통해 스멀스멀 올라오는 뿌리이기도 하다.⁶⁷

현대주의와 치열하게 싸우며 온갖 형태의 인본주의형 칭의론을 혁파하고 있는 카이퍼의 모습은 대단히 고무적이거나, 자칫 잘못하면 반율법주의로 흐를 수 있는 논리 구조가 존재하기 때문에 늘 조심하고 경계해야 한다. 모든 것은 한끝 차이다. 카이퍼의 칭의론 가운데 자칫 줄을 놓치면 인간의 믿음을 날카롭게 거세한 반율법주의의 수렁으로 깊이 빠질 수 있다는 점을 늘 유념하고 명심할 필요가 있다.

IV. 나오는 글

논의를 마무리하며 만약 ‘아브라함 카이퍼는 영원으로부터의 칭의를 주장했는가?’라는 질문을 던진다면, 이 질문의 대답은 그렇기도 하고 그렇지 않기도 하다고 대답하는 것이 옳다.

만약 영원으로부터의 칭의 개념을 극단적이고 배타적으로 볼 경우에(즉 인간의 시간 속 믿음의 역할을 아예 거세할 경우에) 카이퍼의 칭의론을 영원으로부터의 칭의론으로 보기에선 분명 무리가 따른다. 그 이유는 앞에서 살펴보았듯이, 카이퍼는 칭의의 국면들 후반부에서 분명 믿음의 역할과 작용에 대해 이야기하고 있기 때문이다.

하지만 카이퍼의 칭의론 내에서 인간의 믿음의 역할이 도구인 혹은 수단인으로 작용한다기보다는 오히려 가능하면 최소화로 지향점을 강하게 두는 것을 통해 봤을 때, 어느 선까지는 카이퍼의 칭의론을 온전한 형태의 영원으로부터의 칭의론으로 규정할 수도 있다.

물론 특별한 상황과 맥락이 신학의 비(非)건전성을 정당화시킬 수는 없다. 인본주의형 현대주의와 정면으로 투쟁했던 카이퍼의 상황에 비추어 볼 때 카이

67 이와 관련된 의미 있는 논의는 싱클레어 퍼거슨, 『온전한 그리스도』, 정성목 역 (서울: 디모데, 2018)을 참고하라.

퍼가 왜 영원 전 칭의 작정에 무게중심을 무리하게 두었는지 전혀 이해하지 못하는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 신학자라면 어떤 상황 속에서도 신학적, 성경적, 해석학적 균형을 반드시 잡아야 한다. 그 점에서 카이퍼의 칭의론 구성이 다소 아쉽게 느껴지는 것은 어쩔 수 없다.

앞에서도 살펴보았듯이, 카이퍼의 칭의론에서는 여러 가지 긴장들이 존재한다. 이런 긴장은 이미 카이퍼도 인지했던 바이다. 카이퍼는 칭의가 영원 전 하나님의 법정에서 완료된다고 말하면서, 동시에 시간 속에서 믿음을 통해 그 완료된 칭의가 우리의 것이 된다고도 언급했다.⁶⁸ 하지만 이런 언급은 어찌 보면 신학적 긴장을 유발할 수밖에 없으므로 카이퍼는 이를 아예 “충돌하는”(tegenstrijdig) 진리라고 표현했다.⁶⁹

오히려 카이퍼의 이런 직설적 화법이 진리를 표현함에 있어 훨씬 더 담백한 표현이 아닐까 생각된다. 사실 칭의의 진리는 인간의 이성과 생각의 범주를 훨씬 뛰어넘는 신비 그 자체이다. 하나님의 영원 전 작정(하나님의 주권)과 인간의 믿음의 역할(인간의 자유의지와 책임)이 어떻게 서로 조합되고 어떻게 상호 관계 속에서 작동하는지는 인간 이성의 한계 내에서는 도무지 이해할 길이 없다. 어찌 보면 충돌되고 모순되는 듯이 보이는 이 관계성에 대해서는 믿음으로 이해하고 수납하는 길 외에는 사실 다른 길이 없다.

하지만 카이퍼의 칭의론을 통해 얻을 수 있는 교훈은 그럼에도 불구하고 칭의의 주체는 하나님이시며, 칭의의 대상은 인간이라는 진리에 대한 확증이다. 카이퍼는 이 단순하고도 폭발성 있는 진리를 붙잡기 위해 다소 무리 되는 주장을 하면서까지, 게다가 지금까지도 영원 칭의론자라는 낙인과 도장을 받으면서까지, 구원에 있어서의 하나님의 절대 주권성을 지키고 싶어 했던 것이다. 카이퍼의 신학적 공과는 분명하지만, 그의 이런 정신과 마음만큼은 모더니즘을 지나 포스트모더니즘의 극단적 인간중심주의로 향해 가는 작금의 신학적 상황 가운데 유의미하다는 사실만큼은 분명하다.

68 Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 2:224.

69 Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 2:224.

[참고문헌]

- Ambler, Rex. "The Christian Mind of Abraham Kuyper." In *Puritan Papers: Volume 4, 1965-1967*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2001.
- Bavinck, Herman. *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*. Edited by J. Mark Beach. Translated by Nelson D. Kloosterman. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008.
- _____. *Roeping en wedergeboorte*. Kampen: G. Ph. Zalsman, 1903.
- Beach, J. Mark. "Abraham Kuyper, Herman Bavinck, and 'the Conclusions of Utrecht 1905.'" *Mid-America Journal of Theology* 19 (2008), 11-68.
- Bolt, John. "Abraham Kuyper as Poet: Another Look at Kuyper's Critique of the Enlightenment." In *Kuyper Reconsidered: Aspects of His Life and Work*. edited by Cornelis van der Kooi & Jan de Bruijn. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999.
- Bruijn, Jan de. *Abraham Kuyper: A Pictorial Biography*. Translated by Dagmare Houniet. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Bratt, James D. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- Eglinton, James. *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids: Baker Academic, 2020.
- Ericson, Edward E. "Abraham Kuyper: Cultural Critic." *Calvin Theological Journal* 22, no. 2 (1987), 210-227.
- Goedvree, Aart. *Een ondoordringbaar mysterie: Wedergeboorte volgens Herman Bavinck*. Apeldoorn: Labarum Academic, 2018.
- Heslam, Peter S. *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Jellema, Dirk. "Abraham Kuyper's Answer to 'Liberalism.'" *Reformed Journal* 15, no. 5 (1965), 10-14.

- _____. "Abraham Kuyper's Attack on Liberalism." *The Review of Politics* 19, no. 4 (1957), 472-485.
- Jones, Mark. *Antinomianism: Reformed Theology's Unwelcome Guest?* Phillipsburg: P & R Publishing, 2013.
- Kasteel, P. *Abraham Kuyper*. Kampen: J. H. Kok, 1938.
- Kersten, G. H. *Reformed Dogmatics: A Systematic Treatment of Reformed Doctrine*. Translated by Joel R. Beeke. Grand Rapids: Netherlands Reformed Book, 1980.
- Koch, Jeroen. *Abraham Kuyper: een biografie*. Amsterdam: Boom, 2006.
- Kuyper, Abraham. "Modernism: A Fata Morgana in the Christian Domain." In *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Edited by James D. Bratt. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Kuyper, Abraham. *The Biblical Doctrine of Election*. Translated by G. M. van Pernis. Grand Rapids: Zondervan, 1934.
- _____. *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1931.
- _____. *Dictaten dogmatiek: College-Dictaat van een der Studenten*. 5 vols. 2nd Edition. Grand Rapids: J. B. Hulst, 1910.
- _____. *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles*. Translated by Hendrik de Vries. New York: Scribner's, 1898.
- _____. *Encyclopædie der heilige godgeleerdheid: Inleidend deel*. Amsterdam: J. A. Wormser, 1894.
- _____. *E Voto Dordraceno: toelichting op den Heidelbergschen Catechismus*. 3rd Edition. 4 Vols. Kampen: J. H. Kok, 1892.
- _____. *Het werk van den Heiligen Geest*. 3 Vols. Amsterdam: J. A. Wormser, 1888-9.
- _____. *Het modernisme een Fata Morgana op christelijk gebied*. Amsterdam: H. de Hoogh, 1871.
- Kuyper, H. S. S. & J. H. Kuyper. *De levensavond van Dr. A. Kuyper*. Kampen: J. H. Kok, 1921.

- Mackay, James Hutton. *Religious Thought in Holland during the Nineteenth Century*. London: Hodder & Stoughton, 1911.
- Marcus, John P. "The Doctrine of Eternal Justification in Light of the Westminster Tradition (1)." *Protestant Reformed Theological Journal* 38, no. 1 (November 2004), 43-69.
- _____. "The Doctrine of Eternal Justification in Light of the Westminster Tradition (2)." *Protestant Reformed Theological Journal* 38, no. 2 (April 2005), 47-69.
- McGoldrick, James Edward. *God's Renaissance Man: The Life and Work of Abraham Kuyper*. Darlington: Evangelical Press, 2000.
- Mouw, Richard J. *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Park, Jae-Eun. *Driven By God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Praamsma, L. *Let Christ Be King: Reflections on the Life and Times of Abraham Kuyper*. Jordan Station: Paideia Press, 1985.
- Pronk, Cornelis. "F. M. Ten Hoor: Defender of Secession Principles against Abraham Kuyper's Doleantie Views." Th.M. Thesis, Calvin Theological Seminary, 1987.
- Puchinger, G. *Abraham Kuyper: de jonge Kuyper (1837-1867)*. Franeker: Wever, 1987.
- Rewerts, Ronald M. "The Significance of Abraham Kuyper for Reformed Theology." *Trinity Journal* 7 (1977), 149-171.
- Rullmann, J. C. *Abraham Kuyper: een levensschets*. Kampen: J. H. Kok, 1928.
- Schaff, Philip ed., "The Westminster Confession of Faith." In *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*. 3 Vols. New York: Harper & Brothers, 1919.
- Schaver, J. L. *The Polity of the Churches*. Chicago: Church Polity Press,

1947.

Schee, Willem van der. "Kuyper's Archimedes' Point: The Reverend Abraham Kuyper on Election." In *Kuyper Reconsidered: Aspects of His Life and Work*. Edited by Cornelis van der Kooi & Jan de Bruijn. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999.

Stellingwerff, Johannes. *Dr. Abraham Kuyper en de Vrije Universiteit*. Kampen: Kok, 1987.

Vandenberg, Frank. *Abraham Kuyper*. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

Velema, W. H. "Abraham Kuyper - Born 150 Years Ago: A Study in Strengths and Pitfalls." *Reformed Ecumenical Synod Theological Forum* 16 (1988), 9-14.

Winckel, W. F. A. *Leven en arbeid van Dr. A. Kuyper*. Amsterdam: Uitgave W. Ten Have, 1919.

강웅산. "카이퍼의 중생교리에 대한 바빙크의 반론." 「신학지남」 80.4 (2013), 133-164.

김재윤. "아브라함 카이퍼를 통해서 본 신학의 학문성과 실천성." 「개혁논총」 43 (2017), 61-95.

마우, 리처드. 『리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는 아브라함 카이퍼』. 강성호 역. 서울: SFC출판부, 2015.

바빙크, 헤르만. 『계시 철학: 개정·확장·해제본』. 코리 브룩·나다니엘 수탄토 편. 박재은 역·해제. 군포: 다함, 2019.

바코트, 빈센트. 『아브라함 카이퍼의 공공신학과 성령』. 이의현·정단비 공역. 서울: SFC출판사, 2019.

박재은. "능동적 칭의 개념(Active Justification)의 신학적 중요성과 필요성 고찰." 「갱신과부흥」 22 (2018), 121-147.

_____. "칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의." 「갱신과부흥」 20 (2017), 51-85.

_____. "결정적 성화 개념(definitive sanctification)과 구원의 순서(the ordo salutis) 사이의 관계성 고찰." 「조직신학연구」 27 (2017), 256-281.

_____. 『성화, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서

- 바라본 성화』. 서울: 부흥과개혁사, 2017.
- ____. 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』. 서울: 부흥과개혁사, 2016.
- 이상웅. “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1.” 『신학지남』 80.2 (2013), 197-227.
- ____. “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 2.” 『신학지남』 84.2 (2017), 69-121.
- 이신열. “아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 성화론.” 『진리논단』 11 (2006), 141-155.
- 이승구. “아브라함 카이퍼의 생애를 통해 배우는 교훈들.” 『교회와문화』 33 (2014), 119-146.
- 정성구. 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』. 서울: 킹덤북스, 2010.
- 차영배. “아브라함 카이퍼의 중생전제설 비평.” 『신학지남』 45.3 (1978), 72-102.
- 카이퍼, 아브라함. 『아브라함 카이퍼의 영역주권: 인간의 모든 삶에 미치는 하나님의 주권』. 박태현 역·해설. 군포: 다함, 2020.
- ____. 『아브라함 카이퍼의 정치 강령』. 손기화 역. 서울: 새물결플러스, 2018.
- ____. 『칼빈주의 강연』. 김기찬 역. 파주: CH북스, 2017.
- ____. 『일반 은혜 1』. 임원주 역. 서울: 부흥과개혁사, 2017.
- ____. 『하나님께 가까이』. 정성구 역. 파주: CH북스, 2015.
- ____. 『기독교와 사회문제』. 조계광 역. 서울: 생명의말씀사, 2005.
- ____. 『성령의 사역: 성령론을 조직신학적으로 다룬 명저』. 김해연 역. 서울: 성기출판사, 1998.
- ____. 『경건의 연습』. 유희자 역. 크리스찬 시리즈 68. 서울: 생명의말씀사, 1981.
- 퍼거슨, 싱클레어. 『온전한 그리스도』. 정성목 역. 서울: 디모데, 2018.
- 프람스마, 루이스. 『그리스도가 왕이 되게 하라』. 이상웅·김상래 공역. 서울: 복있는 사람, 2011.

[Abstract]

Abraham Kuyper and Justification from the Eternity

Jae Eun Park

(Chongshin Theological Seminary, Adjunct Professor, Systematic Theology)

Abraham Kuyper(1837-1920) is Reformed Dutch theologian who has been famed for having a lot of theological opponents. The reason why Kuyper had many enemies is because his theological standpoints and the human-centered standpoints in the nineteenth and twentieth centuries were sharply opposed each other, and in this conflict course, he took theological viewpoints that are somewhat different from the traditional perspectives. Among his different viewpoints, the perspective on 'justification from the eternity' has caused many theological worries so far. This study is to investigate whether or not Kuyper is a so-called defender for justification from the eternity. To answer this, several dimensions need to be scrutinized. First, the concept of justification from the eternity(or eternal justification) needs to be accurately identified. Second, it is necessary to inspect the theological context of Kuyper's time, since there is no theological viewpoint totally apart from the contemporary context. Third, a multilayer dimension of Kuyper's doctrine of justification needs to be meticulously considered. Kuyper did not look at justification in a single dimension, but rather see it in complex and multilayer dimensions which are closely intertwined with diverse related theological subjects. Forth, it is necessary to grasp Kuyper's understanding on the nature and role of faith. Fifth, practical

strengths and weaknesses in Kuyper's thought need to be carefully contemplated, inasmuch as theology should not remain its tenets speculatively in a human head, but rather should lead them to do something concretely in one's whole life. Through this study, both of that Kuyper did not hold an 'exclusive' doctrine of eternal justification and that there were several theological tensions in Kuyper's thought will be established. The ultimate purpose of this study, therefore, is to seek a right and sound understanding on Kuper's theology through objectively analyzing, evaluating, and applying Kuyper's perspectives on justification.

Key Words: Abraham Kuyper, justification from the eternity, eternal justification, faith, neonomianism, antinomianism

‘코넬리우스 반틸의 삼위일체론’에 관한 비평적 고찰 : ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통성’ 및 ‘차이성’을 중심으로

문정수

(우리교회, 부목사, 조직신학)

- I. 들어가는 말
- II. ‘본질과 속성’을 통해 이해한 ‘절대적 합리성’으로서의 ‘삼위일체 하나님’
- III. ‘한 인격-세 인격들’로 사유된 ‘절대적 인격체’로서의 ‘삼위일체 하나님’
- IV. ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통성’ 및 ‘차이성’에서 고찰한 ‘반틸의 삼위일체론’
- V. 맺음말: 반틸의 삼위일체론적 공헌과 그 지향적 연구방향

[초록]

본 연구는 전통적 삼위일체론과의 공통성 및 차이성에 기초하여 코넬리우스 반틸의 삼위일체론을 비평적으로 고찰하는 것을 목적으로 한다. 전통적 삼위일체론의 핵심논점은 ‘니케아-콘스탄티노플 공의회’를 통해 ‘한 본질-세 위격들’로 정식화되었다. 일반적으로, “전통적 삼위일체론에서 본질과 위격은 서로 다른 논의 지평에 속하기 때문에 전승되어온 삼위일체론에는 아무런 모순이나 비합리적인 요소도 없다”라고 말해진다. 그러나 반틸은, “본질과 위격이 개념적으로 서로 구별되는 것이기 때문에, 전통적 삼위일체론에는 이제 그 어떠한 형태의 한계성도 존재하지 않는다”라고 주장하는 것만으로는 “아직 충분치 않다”고 역설한다. 이를 입증하기 위해, 반틸은 먼저 자함적인 삼위일체 하나님을 자기 존재의 근거적 의미를 자기 안에 담지하는 절대적 합리성의 개념을 통해 사유한다. 그리고 반틸은 이러한 절대적 합리성을 가진 삼위일체 하나님은 개별성과 보편성이 모두 궁극적인 것으로 제시되는 ‘절대적 인격체’, 곧 ‘한 인격-세 인격들’로 계신 하나님이시라고 강조한다. 이와 같은 반틸의 삼위일체론은 전통적 삼위일체론, 특히 서방교회적 삼위일체론과의 발전적 연속성 아래에서 이해된 공통성과 차이성을 동시에 가진다. 전통적 삼위일체론보다도 더 정통적인 삼위일체론을 추구했던 반틸은, 서방교회가 ‘한 본질-세 위격들’로 정식화된 전통적 삼위일체론에서 ‘한 본질’의 존재론적 성격을 유비적 사유에 기초하여 ‘비인격적인 것’으로 이해함으로써 근본적인 한계성을 가지게 된다고 파악한다. 반틸은 삼위일체 하나님의 ‘한 본질’이 ‘비인격적인 본질’에만 머무르는 것이 아니라 ‘한 인격’임을 계시적으로 밝혀냄으로써, 개혁주의 삼위일체론에 독창적인 공헌을 남겼다. 그럼에도, 논자는 그 ‘한 인격’을 계시된 말씀에 근거하여 ‘긍정적’으로 이해할 수 있는 방향으로 추가적인 보충연구가 이루어져야 한다고 본다.

키워드: 전제주의 신학사상, 전통적 삼위일체론, 한 본질-세 위격들, 반틸의 삼위일체론, 절대적 인격체, 한 인격-세 인격들

1. 들어가는 말

코넬리우스 반틸(Cornelius Van Til, 1895-1987)은, ‘정통개혁신학’(Orthodox Reformed Theology)에 충실한 ‘전제주의 신학사상’(Presuppositionalism)¹의 주창자로서, “삼위일체가 기독교 신앙의 심장”²

- 1 ‘전제주의’에서 ‘전제’(前提, presupposition)란, 보통 ‘논리학’(logic)의 추론과정에서 활용되는 ‘명제적’(propositional)인 ‘항’(項, premise)을 가리키는 것이 아니다. 또한 이 ‘전제주의’는 ‘특정이론’에 대한 ‘비판적 교설’이 아니라, ‘삼위일체 하나님’과 그에 의하여 ‘초자연적’(supernatural)으로 계시된 ‘객관적인 성경말씀’을 상정하지 않고서는, 그 어떠한 ‘진리체계’도 가능하지 않음을 ‘초월적 방법’(transcendental method)을 통해 ‘간접적’(indirect)으로 입증해 보이는 ‘개혁주의 신학사상’이다. 쉽게 말해서, ‘전제주의’는, ‘하나님’과 ‘계시된 말씀’에 기초하지 않고서 정립된 모든 이론들은 ‘그 자신이 세운 내적논리에 의해 스스로 붕괴할 수밖에 없는’ 그런 ‘자멸적’(self-defeating)인 체계를 증명하고, 이를 벗어날 수 있는 체계가 ‘삼위일체 하나님’과 ‘기록된 성경말씀’을 통해서만 유일하게 성립 가능함을 밝히는 ‘신학사상’인 것이다. 긍정적으로 표현해서, ‘전제주의’란 ‘삼위일체 하나님’에 의해 계시된 ‘성경말씀’에 근거하여, ‘하나님’과 ‘창조세계 전체’를 ‘총체적’(holistic)으로 ‘재해석’(reinterpretation)하는 ‘하나님 중심적 신학사상체계’(Theocentric System)라고 할 수 있겠다. 따라서 화란의 개혁주의, 특별히 바빙크에게 직간접적인 영향을 받아 성립하게 된 ‘전제주의’는(Donald Macleod, “Bavinck’s Prolegomena: Fresh Light On Amsterdam, Old Princeton, and Cornelius Van Til,” *Westminster Theological Journal* 68(2006), 264.), ‘패러다임’(paradigm)이나 ‘선판단’(prejudice) 그리고 ‘선이해’(preunderstanding) 및 ‘선행적’(a priori)인 ‘믿음’(Faith)이나 ‘가설’(hypothesis) 등과는 개념적으로 구분되는 ‘기독교 유신론’, 더 정확히 말해서 ‘개혁주의적 세계관’(Reformed view of the world)을 가능케 하는 ‘신본주의적인 사유 틀’이라고 규정해 볼 수 있다. ‘하나님의 말씀’을 최대한 ‘체계적’(systemic)으로 조직화하고자 진력(盡力)하는 ‘개혁주의’를 더 완전한 ‘일관성’(consistency)을 갖춘 ‘정합적 체계’(system as coherence)로 성립시키는 것이 ‘전제주의 신학사상’의 ‘최종적인 지향점’이라고 할 수 있는데, 이를 위해, 반틸은 ‘성경적인 사유맥락 속’에서 이해된 ‘다양한 철학적 용어와 개념들’, 예컨대 ‘초월적’(transcendental), ‘한계개념’(limiting concept), ‘일과 다’(one and many)의 문제, ‘동일연장적’(coterminous), ‘구체적 보편’(concrete universal), ‘외관상 모순’(apparent contradiction), ‘날것으로서의 사실’(brute fact) 등을 ‘전제주의적 체계형성’을 위한 ‘도구’(tool)로서 도입한다(Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2008), 118-121.). 요컨대 ‘전제주의’는 ‘맹목적인 성경주의’(biblicism)나 ‘불합리한 맹신주의’(fideism)가 아니고, ‘삼위일체 하나님과 그의 말씀’을 ‘궁극적 준거점’(the ultimate reference-point)으로 삼고서 전개되는 ‘절대적 학문체계’인데, 그 ‘전제주의’를 근거지우는 ‘핵심원리’는 바로 ‘삼위일체론’이다.
- 2 “삼위일체는 기독교의 핵심이다”(Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. 2 박태현 역, 『개혁교의학 2권』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 355.). “기독교의 심장은 삼위일체에 대한 신앙고백에서 박동한다”(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 360.). “삼위일체는 기독교에서 최고의 비중을 지닌다. ... 삼위일체는 기독교 신앙의 핵심이며, 모든 교리들의 근간이다. ... 삼위일체론에서 인류의 구원을 위한 하나님의 전체 계시의 심장이 박동한다”(Bavinck, 『개혁교의학 2권』,

이라고 말한 바 있는 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)와 동일하게, “기독교 유신론’의 교리들 중에서도 가장 근본이 되는 교리가 바로 삼위일체 교리”³라는 점을 강조하였다. 기본적으로, 반틸은 ‘니케아 공의회’(Councils of Nicaea, A.D. 325)와 ‘제1차 콘스탄티노플 공의회’(Councils of Constantinople, A.D. 381) 이후, 교리적으로 확고하게 정립된 ‘한 본질-세 위격’(μία οὐσία-τρεις ὑπόστασις)의 ‘삼위일체 하나님’을 분명하게 고백한다.⁴ ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’은, ‘하나의 동일한 신성’으로서의 ‘본질’(essence)을 공유하는, ‘한분 하나님’(one God)이시라는 ‘정통적인 관점’⁵을 명확하게 증명하는

420-421.).

3 Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*, 33-34.

4 핵심적으로, ‘니케아 공의회’에서 ‘성자’의 ‘성부’와의 ‘동일본질성’이, ‘제1차 콘스탄티노플 공의회’에서는 ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질’과 ‘위격’의 ‘개념적 구별’이 논의되었다. 그리고 ‘니케아-콘스탄티노플’ 이 두 공의회를 통해, ‘한 본질-세 위격’(μία οὐσία-τρεις ὑποστάσεις)의 ‘삼위일체 하나님’이 교리적으로 확립되었다. 즉, ‘니케아-콘스탄티노플’ 공의회에 의해, ‘한분 하나님의 단일한 본질 안’에 ‘세 위격들의 통일적 일체’가 존재함이 교회적으로 공식 인정된 것이다 (Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology: Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2007), 356-358.). 일반적으로, 정통교회는 ‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격들’을 구별 하되, 이러한 구별이 ‘본질의 구별’이 아님을 지속적으로 강조하였다. 간략히 부연하면, ‘성부’도 ‘하나님’이시고, ‘성자’도 ‘하나님’이시며, ‘성령’도 ‘하나님’이시다. 그런데 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘세 위격들’은, ‘각기 다른 세 본질’을 가진 ‘세 하나님’으로 계시는 것이 아니라, ‘하나의 동일본질’을 가지신 ‘한분 하나님’으로 계신다. 그럼에도, ‘성부’는 ‘성자’가 아니고, ‘성자’는 ‘성령’이 아니고, ‘성령’은 ‘성부’가 아니다. ‘한분 하나님의 세 위격들’은 ‘각기 고유한 특성’, 곧 ‘서로 공유할 수 없는 ‘비출생’(ἀγεννησία), ‘출생’(γεννησις)과 ‘발출’(ἐκπορευσις)의 위격적 특성들’에 의해 구별되는 것이다. 그렇지만, ‘하나님의 한 신적본질 전체’는 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘세 위격 안’에 각각 완전하게 존재한다. 즉, ‘하나의 동일한 신적 본질’을 가지신 ‘한분 하나님’은 ‘자기 자신’을 ‘세 위격들’로 스스로 구별하는 동시에, 이 구별된 ‘각 세 위격들 속’에는 ‘하나의 동일한 신적본질 전체’가 담겨있다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 356-357.). ‘계시된 말씀’을 통해, ‘하나님의 한 신적본질 안에 세 위격들’이 있고, 이러한 ‘세 위격들’을 통해 또한 ‘하나님’은 ‘한분 하나님이심’이 인식되어지는 것이다(*unitas in trinitate, et trinitas in unitate*). 여기서, 아리우스(Arius, 250?-336)의 ‘종속론’(Subordinationianismus)과 사벨리우스(Sabellius, ?-260)의 ‘양태론’(Modalismus)의 주장들이 각각 반박된다. 아리우스는 ‘성자’의 ‘성부’와의 ‘동일본질’(ὁμοούσιος)이심을 부정했고, 그리스도가 ‘무(無)로부터’(ek ouk ontoon) 피조되었다는 ‘비(非)성경적’인 견해를 고수하였다. 사벨리우스는 하나님의 ‘본질’과 ‘위격’의 구별을 하나님의 ‘존재’와 ‘속성’의 구별 정도로 파악하였고, ‘삼위의 구별’을 ‘존재론적’(ontological)으로가 아닌 ‘경륜적’(economical)으로만 주장하는 ‘양태론적 단일신론’을 견지(堅持)했기 때문에, ‘반(反)삼위일체론적’이라고 할 수 있다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 355-356.).

것이다. 즉, 반틸은 ‘삼위일체론’(Trinitarianism)을 ‘본질에 있어 하나-인격에 있어 셋’(one in essence-three in person)에 따라 이해하는 것이, ‘객관적으로 제시된 성경말씀’에 근거하고 있을 뿐만 아니라, 교회의 장구한 교리 역사를 통해서도 견고하게 확립되어온, ‘기독교 유신론’(Christian Theism)의 정수(精髓)가 되는 ‘근본교리’(fundamental doctrine)라고 정확하게 인정한다.⁶ 그러나 반틸은 ‘한 본질-세 위격’(one *ousia*-three *hypostasis*)으로 ‘정식화’(formulation)된 ‘정통삼위일체론’(Orthodox Trinitarianism) 그 자체만으로는 ‘삼위일체 하나님’의 ‘전체 본질과 성격’을 남김없이 다 개현(開顯)한 것은 아니라고 또한 역설(力說)하고 있다.⁷ 다시 말해서, 반틸은 하나님의 ‘본질’(οὐσία)⁸과 ‘위격’(ὑπόστασις) 그리고 ‘이 둘의 관계’에 관한 ‘전통적 삼위일체

5 Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmen Geschichte*, 구영철 역, 『기독교 교리사 : 각 시대별로 본 입장』(서울: 컨콜디아사, 1988), 60.

6 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 351-352.

7 “Yet this is not the whole truth of the matter”(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.).

8 ‘우시아’(ousia)의 의미를 표현하기 위해, ‘본질’(essence)이라는 용어와 더불어, ‘본체’(noumenon), ‘본성’(nature), ‘실체’(substance) 등의 용어가 함께 쓰인다. ‘우시아’는 ‘있다’라는 뜻의 헬라어 동사 ‘에이나이’(einai)의 현재분사형으로 ‘항상 있는 존재’를 뜻하는 ‘우사’(ousa)에서 파생한 단어인데, 근본적으로 ‘존재’를 가리키는 단어이고, 라틴어 ‘에센티아’(essentia)로 번역되었다(Louis Berkhof, *Systematic Theology*(Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1949), 87.). ‘본체’는 ‘현상’을 가리키는 ‘페노메논’(phenomenon)에 대응하는 것으로, 플라톤(Platon, B.C.428-B.C.347)이 처음으로 ‘이デア’(Idea)를 ‘누메논’(noumenon)이라고 불렀다. 또한 ‘본성’은, 헬라어로 ‘생성되다’의 ‘피나이’(Φύω)에서 유래한 ‘피시스’(Φύσις)이고, 라틴어로는 ‘태어나다’의 ‘나시’(nasci)에서 파생된 ‘나투라’(natura)로, ‘각 존재자들의 내적인 존재 근거’를 말한다. 특별히, ‘본질’(essence)과 ‘실체’(substance)는 개념적으로 구분되어야 하는데, 헬라어 ‘우시아’(ousia)-‘히포케이메논’(hypokeimenon)의 대립적 의미는 비교적 명확했으나, 라틴어 ‘에센티아’(essentia)-‘슈스탕티아’(substantia)의 대립적 의미는 명확하지 않았기 때문에 서로 혼용되기도 했고, 이로 인해 후대에 상당한 ‘개념적 혼동’과 ‘용어적 혼란’이 초래되었다. ‘악시덴티아’(accidentia)의 대립어인 ‘슈스탕티아’는 ‘에센티아’의 뜻으로 사용되는 경우가 잦았고, 나중에는 ‘에센티아’와 ‘슈스탕티아’가 서로 ‘동어’로 쓰일 수 있는 것으로 받아들여졌으므로, ‘서방교회’(Western Church)는 ‘하나님의 인격적 특질’을 표현하기 위해, 빅토리아누스(Marius Victorinus, 4C?)처럼 ‘슈시스텐티아’(subsistentia)와 같은 단어를 조어(造語)하거나, ‘페르소나’(persona)와 같이 따로 구별된 용어를 사용하게 된다. ‘우시아’와 ‘히포케이메논’, 이 두 용어의 개념적 차이를 약술하면, ‘우시아’는 “한 존재자를 그 존재자이도록 만들어 주는 추상적인 본질규정성”을 의미하고, ‘히포케이메논’은 한 존재자의 ‘술어’(predicate)가 ‘주어’(subject)에 귀속할 수 있도록 해주는 ‘담지체’(擔持體, bearer)로서의 ‘기체’(基體, *suppositum*) 내지는 ‘주체’(subjectum)를 뜻한다(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 370-374.). 그런데 상기 여러 ‘용어들’

론'(Traditional Trinitarianism)⁹의 논의에서 '특유한 형태'의 '개념적인 불충분성'(conceptual insufficiency)이 나타나고 있다고 주장한다. 이처럼, 반틸은, '삼위일체 하나님'을 '한 본질-세 인격'(una essentia-tres personae)의 '논의 틀'을 통해 이해하고서, "'본질'(essence)과 '인격'(person)¹⁰은 '동일한

은 '객관적으로 계시된 말씀'을 최대한 정확하게 표현하기 위한 수단으로서, '불가피하게 도입된 한계성이 다분한 용어들'이라는 점이 늘 의식되어야 한다(Bavinck, 『개혁신학의 2권』, 369-370.). 중요한 것은 '용어'가 아니라, '전달하고자 하는 계시적 내용'이다. 따라서 각 용어들을 그 필요에 따라 사용하기는 하되, 이러한 용어가 가진 내적 의미는 항상 '성경적'(biblical)이어야 하며, '철학적'(philosophical)이어서는 안 된다. 먼저는, '기록된 계시말씀'에 기초하여 이 모든 '용어들'이 이해되어야지, 역으로 이와 같은 '용어들'에 근거하여 '계시된 성경말씀'이 이해되어서는 안 되는 것이다. 본 논문에서는, 상기 논의된 각 용어의 의미에 유의하면서, '성경적 맥락'에 맞게 활용한다.

9 '오래 전통'을 통해, '참된 진리의 바른 계통'을 의미하는 '정통'이 형성되어 왔다는 뜻에서, 본 논문에서는 '전통'(傳統, tradition)이라는 표현과 '정통'(正統, orthodoxy)이라는 표현을 상호교차적(相互交叉的)으로 사용한다.

10 'person'은 '인격'을 지칭하는 단어이다. 그런데 'person'은 '사람'에 관해서는 자유롭게 사용할 수 있으나, '하나님'에 대해서는 그 사용이 제한적일 수밖에 없다. 왜냐하면 사람의 'person'이 '하나님'에 대해 근원적일 수 없고, 반대로 '하나님'이 사람의 'person'에 대해 근원적이시기 때문이다. 하지만 하나님의 '인격적 특질'을 드러낼 또 다른 표현이 마땅히 없으므로, '하나님의 인격성'을 나타내는 것에는 어려움이 따른다. 한글에는 '위격'(位格)이라고 하는 한자어가 있는데, 이 '위격'이라는 단어는 기본적으로 '인격의 자리'를 가리키는 것이다. '삼위일체 하나님'의 'Person'과 관련하여, '위격'이라는 표현은 '한계성'과 '유용성' 두 가지 측면에서 이해될 필요가 있다. '위격'은 '인격의 구별된 자리'라는 의미가 강하기 때문에, '하나님의 풍성한 인격적 특질'을 표현하기에는 다소 부족함이 있을 수밖에 없다(정승원, "하나님과 인간 사이의 유추를 통한 코넬 리우스 반틸의 삼위일체론 이해," 『ACTS 신학저널』 통권 43호(2020), 73.). 그럼에도, '위격'이라는 단어가 적절하게 사용될 수 있는데, 곧 '삼위일체 하나님의 동일본질 안에서의 자기구별적인 표현'이라고 할 수 있는 '각 인격들(Persons, πρόσωπον)이, 단지 '사벨리안니즘'(Sabellianism) 적일 뿐인 그런 '양태적인 이름'만이 아니라, 실제적으로 구별되는 '각각의 자리'를 가진 '실존적인 실체로서의 인격'(subsistentia, ὑπόστασις)임을 표현할 때, 이 '위격'이라는 단어가 효과적일 수 있다(Bavinck, 『개혁신학의 2권』, 376-377.). 즉, 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)가 주장한, '주'(主, Lord)이신 하나님이 자신을 '삼중적'(threefold)으로 '반복'(repetition)하는 '존재방식'(mode of being, Seinsweise)과 같은 그런 '양태론적'(Modalistic)인 의미와는 다른 뜻에서, '각 위격들'을 '삼위일체 하나님의 동일본질'의 '인격적인 자기구별'로서 이해해 볼 수 있는 것이다(김용준, "칼 바르트의 신적 위격개념 'Seinsweise'에 대한 개혁주의적 비평," 『개혁논총』 통권 21호(2012), 78-81.). 물론, '삼위일체 하나님'의 '각 위격들'과, '하나님의 동일본질 안'에서의 실제적인 '실존 양식들'(modi subsistendi) 혹은 '존재 양식들'(τροποὶ ὑπαρξεως)은 서로 구별된다. 전자는 '실체적 존재'로서 '위격 그 자체'를 말하고, 후자는 '위격적 존재'가 본질 안에서 실존하는 '방식'(modus)을 가리킨다. '각 위격들'은 단지 이름으로만 존립하는 '명목상의 양태론적 존재'가 아니라 '자립적'(subsistent)인 실체들이며, 이 '자립체들'(subsistent Beings)은 또한 본질의 나뉘 없이 '상호관계'(interrelation)적으로 실재한다. 본 논문에서는,

범주’(same category)에 포함시킬 수 없는 ‘서로 다른 논의지평’에 속하는 개념들이기 때문에, 이제 ‘전통적 삼위일체론’에는 그 어떠한 ‘모순’(contradiction)이나 ‘비합리적인 요소’(irrational element)도 내함(內含)되어 있지 않다”라고 강조하는 것만으로는, 아직 충분치 않다고 본다.¹¹ 요컨대 ‘전통적 삼위일체론’이 ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질’과 ‘위격’, 그리고 ‘이 둘의 관계’에 대해 서술할 때, 반틸은 이와 같은 기술들이 여전히 ‘불충분’하므로, 그러한 논의들 속에는 더 많이 길어내져야 할 ‘구명적인 진술들’(clarification statements)이 요청된다고 이해한다.

그럼에도, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’이 정식화하고 있는 ‘한 본질 안에 있는 세 인격’(trois personnes en une essence)의 계시적인 ‘사유 틀’(frame of thought)이 오류에 속한 것이라고 단정적으로 ‘부정’(denial)해 버리거나, 그것을 ‘수정’(modification)하여, 다른 신학적 ‘사유 틀’로 ‘대체’(replacement)해야 한다고 주장하고 있는 것은 아니다. 또한 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’과 신학적으로 상합(相合)하지 않는 ‘생경한 형태의 삼위일체론’을 제출하거나, 반대로 ‘폭넓게 수용되어온 삼위일체론’과 단지 ‘표현방식’에 있어서만 다를 뿐인, 그런 ‘천편일률적인 신학적 사유작업’을 반복하는 것도 아니다. 오히려, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’을 ‘성경적’으로 보다 적확(的確)하게 이해하기 위해, 기존에 정초된 ‘교리적인 틀’(frame of Dogma)을 있는 그대로 수용하면서도, 다만 ‘전통적 삼위일체론’에 내재된 ‘불충분성’이 완전하게는 ‘해소’(solution)되지 않았다는 견지(見地)에서 그것의 ‘한계성’을 논하여, ‘전통적 삼위일체론’의 ‘불충분성’을 일소(一掃)할 수 있는, ‘객관적으로 계시된 말씀’에 근거한 ‘보충적인 추가진술들’(supplementary-additional statements)이 요구된다는 점을 주지(周知)시키고 있다. 이와 같이, 반틸이 ‘삼위일체론’과 관련하여 수행하는 ‘신학작업’은, 종교개혁의 역사적 정황 속에서 ‘성자’의 ‘스스로 신적이심’(autotheotes)을 재강조하여 ‘개혁주의 삼위일체론’에서 ‘종속론적인 경향’을 근절시킨 바 있는 존 칼빈(Jean Calvin, 1509-1564)처럼,

이와 같은 배경적인 의미맥락에 주의하여, ‘인격’과 ‘위격’을 필요한 맥락에 따라 교호적(交互的)으로 사용한다.

11 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.

‘전통적 삼위일체론’과 ‘동일한 내용’을 ‘성경’에 기반하여 더욱 ‘엄밀’(preciseness)하게 표현하는 ‘계시적인 재진술’(revelational restatement)의 신학작업이다.¹² 따라서 반틸의 ‘삼위일체론’ 논의 속에는, 기재(既在)해온 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통적 성격’과 더불어 ‘차이적 성격’도 함께 발견된다. 즉, ‘반틸의 삼위일체론’에서, 교회사를 통해 지속적으로 수립되어온 ‘전통적 삼위일체론’과 일치하는 내용들을 기술하는 ‘공통성’(commonality)과, 또한 기존 ‘전통적 삼위일체론’의 ‘불충분성의 한계’를 자각하고 이를 ‘보완적’(complementary)으로 심화시켜 ‘새로운 방식’으로 진술하는 ‘차이성’(difference)을, 동시에 찾아볼 수 있는 것이다.

그렇다면, ‘전통적 삼위일체론’은 구체적으로 ‘어떤 점에서’ ‘추가적인 진술들’을 필요로 하는가? 곧, ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질과 위격 그리고 그 둘의 관계’에 관해, ‘전통적 삼위일체론’이 충분히 다 ‘기술’(predication)하지 못한 ‘핵심적 내용’들은 무엇인가? 더 근원적으로 물음을 제기하자면, ‘전통적 삼위일체론’의 ‘불충분성’은 ‘어디에서부터’ 기인하고 있는가? 그리고 이와 같은 물음들에 대해, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’의 ‘불충분성’을 ‘어떠한 방식으로 규명’해내고 있으며, 또한 그러한 ‘한계성’을 ‘어떻게 극복’하고 있는가? 큰 틀에서, 반틸은 “‘전통적 삼위일체론’이, ‘본질과 ‘위격’ 그리고 ‘이 둘의 관계성’을 ‘성경 말씀’에 따라 더 ‘적확’(accuracy)하게 ‘재구성’(reconstruction)하지 않았기 때문에, 특별히 현대에 이르러 ‘전통적 삼위일체론’의 ‘엄밀하지 못함’(impreciseness)의 ‘한계성’이 두드러지게 나타나게 되었고, 이를 넘어서기 위해서는 ‘기록된 말씀’에 기초하여, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’(ὁμοούσιος)이 가진 ‘인격성’(personality)을, ‘존재론적으로’(ontologically) 더 명료하게 열어 밝혀야한다”라고 사유하고 있다.¹³ 이에, 논자는 ‘반틸의 삼위일체론’을 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통성’ 및 ‘차이성’의 관점에서 분석하고, 반틸이 ‘개혁주의 삼위일체론’에 ‘어떠한 공헌’을 하고 있는지를 ‘비평적’(critical)으로 검토하여, 최종적으로는 ‘반틸의 삼위일체론’에 관한 전체적인 연구가 ‘어떠한

12 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-362.

13 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 362-364.

방향’으로 노정(路程)되어야 하는지, 그 ‘지향적 전망’을 제시해 보도록 하겠다. 이를 위해, 먼저 반틸이 ‘하나님의 본질과 속성’을 ‘어떤 신학적 방법’을 통해 사유하고 있는지 일별하고, ‘한 인격이시자 동시에 세 인격들(one Person-three Persons)로서 ‘절대적 인격체(Absolute Personality)이신 ‘삼위일체 하나님’(the Trinitarian God)에 관해 고찰한다.

II. ‘본질과 속성’을 통해 이해한 ‘절대적 합리성’으로서의 ‘삼위일체 하나님’

‘반틸의 삼위일체론’에 대한 구체적인 연구로 들어가기에 앞서, 반틸이 ‘하나님’을 ‘어떠한 분’으로 이해했는지 살펴볼 필요가 있다. 무엇보다 반틸은 ‘정통 개혁주의 신학사상’에 입각하여 ‘하나님의 본질과 속성’에 대해 사유하고 있는데, ‘하나님의 본질’(the essence of God)은 ‘정의적’(definitional)으로 개념 규정될 수 없고, 단지 ‘하나님의 속성’(the attribute of God)에 관해, 계시에 기반한 ‘기술적’(descriptive)인 진술만이 가능하다고 주장한다. 왜냐하면 ‘하나님의 본질’에 대하여 ‘정의적인 개념규정’이 가능하려면, ‘유개념’(generic concept)과 ‘종개념’(specific concept) 그리고 ‘종차’(specific difference)가 ‘선결적’(preconditional)으로 마련되어 있어야 하지만, ‘하나님’에 관해서는 이와 같은 개념들이 불가능하기 때문이다.¹⁴ 말하자면, ‘하나님의 본질’은

14 ‘하나님에 대한 지식’은 ‘계시적 재구성’(revelational reconstruction)에 따른 방식으로만 가능하고, ‘정의적 본질규정’을 통한 방식으로는 가능하지 않다. ‘하나님의 개념’에는 “존재하는 모든 유개념들을 ‘초월’(transcendenta)한다”는 의미가 ‘분석적’(analytic)으로 이미 내포되어 있다. ‘하나님’보다 상위의 어떤 존재자 개념이 있어서, ‘하나님’을 ‘종적’(specific)으로 포괄하여, 특정한 ‘유개념’ 속에 포함시킬 수 있는, 그러한 ‘의미 가능성’은, ‘하나님 개념 그 자체’와 모순된다. 그 어떠한 형태의 ‘존재’(being)나 ‘비존재’(nonbeing)라 하더라도, ‘하나님’보다 상위에 있는 ‘어떤 것’이라는 개념은, ‘하나님 개념’과는 배리(背理)일 수밖에 없는 것이다. 뿐만 아니라, ‘하나님’과 그 어떤 방식으로든 서로 맞세워질 수 있는 존재자의 개념은 불가능하며, 그 어떠한 복합이나 분리도 없이 단순하시다. ‘하나님’은 ‘바깥’이 없으시기 때문에, 심지어 그것이 ‘절대적인 무’(absolute nothingness)라 하더라도, ‘그 어떠한 것’(res)을 ‘하나님 바깥’에 두어 ‘하나님’과 비교할 수 없는(Van Til, *The Defense of the Faith*, 85.) ‘가장 단순한 현실태’(actus purissimus)이시다. 단적으로 말해서, ‘하나님’은 ‘어떤 한 종류’에 속하는 그런 ‘대상’(object)이 아니시다. ‘하나님’과 관련하여, ‘유개념’, ‘종개념’, ‘종차’란 존재할 수 없고, ‘하나님’에 관한

‘정의’(definition)될 수 없고, 오직 ‘계시된 말씀’에 나타난 ‘하나님의 속성들’에 따라 ‘묘사적’으로만 논구할 수 있을 뿐이다. 따라서 반틸은 ‘하나님의 본질이해’를 위해 ‘하나님의 존재’에 대해 판단하기 이전에, 그러한 하나님이 ‘어떠한 분이신지’를 먼저 물어야 한다고 말한다.¹⁵ ‘하나님의 존재’에 관한 ‘외연적’(extensional) 판단보다, 하나님이 ‘어떤 분이신지’를 묻는 ‘내포적’(intentional) 물음이 선행해야 한다는 것이다. 이를 통해서, 반틸은 ‘하나님의 속성들’(the attributes of God)을 ‘공유적 속성’(communicable attribute)과 ‘비(非)공유적 속성’(incommunicable attribute)으로 구분하는 ‘개혁주의의 통상적인 구분방법’을 따라, ‘하나님 속성론’(the Doctrine of God’s Attributes)을 전개해 나간다.

그런데 ‘하나님의 속성들’ 가운데서, 반틸이 중점적으로 다루고 있는 ‘비공유적 속성’은, ‘자함적인 존재’(a self-contained Being)로서의 ‘하나님 속성’이다. 반틸은 특징적으로 하나님의 ‘자존성’(aseity)과 ‘비의존적’(non-dependency)인 ‘독립성’(independency)을 ‘하나님의 자함적 성격’과 연관지어 사유하고 있다.¹⁶ 달리 말하면, ‘자함적 존재’, 곧 ‘자기 스스로 존재’(self-existence)하는 ‘독립적이신 비의존적 하나님’은, ‘모든 것들에 대하여 충족’(all-sufficiency)하시므로 ‘결핍’(deficiency)이 전혀 없으신 존재 이실 뿐만 아니라, 특히 ‘자신 스스로에 대해서도 충족’(self-sufficiency)하신 ‘자충족적 존재’(a self-sufficient Being)이시라고 할 수 있다.¹⁷ 이러한 ‘자충

‘정의적인 본질규정으로서의 어떤 앎’, 곧 ‘최근류’(最近類, proximate genus) 안에서의 ‘총차적 규정을 통한 앎’이란 성립 불가능하다는 점, ‘하나님 그 자체의 개념’에 의해 즉시로 알려진다. 결국, 하나님은 ‘규정적인 대상’일 수 없으므로, 하나님을 일반적인 의미로 이해된 ‘대상성’에 기초하여 탐구할 수는 없다. ‘하나님에 관한 참된 앎’은 ‘하나님이 계시해 주신 성경말씀’에 의해 ‘재구성적’으로만 ‘수용적으로’(receptively) 이해될 수 있을 뿐이므로, 인간이 ‘자율적 이성’(autonomous reason)을 ‘주체적’(subjective)인 자리에 놓고 하나님을 ‘객체적’(objective)으로 연구하는 것은 ‘신학의 학문 본질상’ 바람직하지 않다. ‘신학의 학문성격’과 관련하여, 인간이 취해야 할 ‘참된 학문적 자세와 태도’에 관해서는, 보스의 다음 저서에 나오는 내용들을 참고하라. Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*(Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 11-13.

15 Van Til, *The Defense of the Faith*, 30.

16 Rousas John Rushdoony, *By What Standard?*(Philadelphia Pennsylvania: P&R Publishing Company, 1965), 157-158.

족성’(autarkia, omnisufficiencia)과 관련하여, 피조물이 ‘다른 것으로부터’(ab alio, from another) 존재하는 것과는 다르게, 하나님은 ‘그 자신에서’(a se, by Himself) 존재하시는데, 이는 ‘자기 생성적으로 산출된 존재’(a self-produced Being)를 뜻하지 않고, ‘자기 존재의 의미적 근거’를 ‘자기 안에 가지고 있음’(self-contain)을 가리킨다. 하나님은 ‘자기 자신’이라 하더라도 ‘생산의 원천’(the source of production)으로서 ‘자기 원인적’(causa sui, caused by himself)이지 않고, ‘존재의 이유나 의미’(the reason for and meaning of his existence)의 관점에서 ‘자기 원인적’이다.¹⁸ 즉, 하나님은 ‘발생의 원인성’(causality of occurrence)을 ‘자기 안’에 가지신 분으로 보아서 안 되고, ‘스스로 존재하는 그 존재의 의미와 이유의 근거’를 ‘자기 안’(in Himself)에 가지고 계신 분으로서 이해해야 한다는 것이다.¹⁹ 왜냐하면 하나님

17 반틸은, ‘자함적 특성’에 기초한 ‘하나님의 자충족성’을, 바빙크가 ‘하나님의 특성’과 연관하여 논구한 바 있는 ‘충만성’(fullness)의 개념을 통해 ‘계시적’으로 이해한다(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 376.). 하나님은 자신 이외의 타(他) 존재로부터 ‘충족함’을 끌어오지 않고, ‘영원히 자신 안에서 충족한 존재’이신데(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 387-388, 417-418.), 이러한 ‘충족성’은 아리스토텔레스(Aristoteles, B.C.384-B.C.322)의 “운동하지 않으면서 운동을 낳는 어떤 것”(ti ho ou kinoumenon kinei) 즉, ‘부동의 동자’(the unmoved mover)와 같은(Aristoteles, *Metaphysics*, 초대호 역, 『형이상학』(서울: 도서출판 길, 2017), 477-480.) ‘운동하지 않는 영원한 실체’(aidios ousia akinytos)의 ‘비활동적’(inactive)인 존재성격이 아닌, 생명으로 충만한 ‘활동적’(active)인 존재성격을 가리킨다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 333-347.). 구체적으로 말해서, 하나님은 ‘하나의 동일한 신적존재 안’에서 ‘자신의 충만함’을 ‘인격성’을 통해 ‘세 위격들’로 스스로 영원히 전개해 나가시는데, “삼위’는 존재 안에서, 존재로부터, 존재를 통해, 존재 내부에서 완전한 자기 전개를 이룬 단 하나의 신적 인격성”(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 380.)이다.

18 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 327-328.

19 반틸의 ‘자기원인성’ 개념은, 스피노자(Baruch de Spinoza, 1632-1677)가 『에티카: 기하학적 순서로 증명된 윤리학』(*Ethica in Ordine Geometrico Demonstrata*)에서 ‘실체’를 규정하기 위해 사용한 바 있는 ‘자기원인’(causa sui)의 개념과는 구별되어야 한다(Baruch de Spinoza, *Ethica in Ordine Geometrico Demonstrata*, trans. William Hale White, ed. James Gutmann(New York, N. Y.: Hafner Publishing Company, 1949), 41.). 스피노자는 ‘자기원인의 개념’을 다음과 같이 ‘정의’(definition)하고 있다. “By cause of itself I understand that whose essence involves existence, or that whose nature cannot be conceived unless existing.”(Spinoza, *Ethica in Ordine Geometrico Demonstrata*, 41.) 즉, ‘본질’(essence)이 ‘존재’(existence)를 포함하고 있어서, 그 본성상 ‘존재하지 않는 것으로는 도저히 생각될 수 없는’(cannot be conceived unless existing) 바로 ‘그러한 개념’을 ‘자기원인의 개념’으로서 ‘정의’하고 있는 것이다. 일견, ‘기독교 유신론의 하나님 개념’과 유사해 보이지만, 『에티카』(*Ethica*) 전체에 걸친 논의를 숙고하여 이와 같은 ‘자기원인’의 개념을 고찰해 보면,

은 자기 스스로 발생하는 그런 ‘시간적인 존재’(temporal being)가 아니시며, 그 어떠한 형태로든 ‘발생’하실 수 없으신, ‘우발성’(contingency)과는 다른 의미에서 ‘비(非)원인적’(non-causal)인 분이시고, 오직 ‘의미적’이고 ‘합리적’인 차원에서만 ‘자기 근거적’(self-substantiated)이신 ‘영원한 현존의 하나님’(the eternal God of existence)이시기 때문이다. 이에 따라, 반틸은 하나님을 ‘자함적인 합리성’(self-contained rationality)을 가지고 계신 하나님으로서, 곧 ‘합리성의 본질’(the essence of rationality)인 ‘절대적 합리성’(absolute rationality)을 소유하신 하나님으로 사유한다. 이러한 ‘절대적 합리성’은 ‘합리성의 본질적 규정성’을 다른 존재로부터 끌어오지 않고 ‘자기 자신 안’에서 마련하는, 즉, ‘합리성의 충족한 의미성격’을 ‘자기 자신으로부터’ 지지(支持)하고 담보하는, ‘궁극적 합리성(Ultimate Rationality)을 의미한다. 말하자면, 하나님 바깥에 ‘합리성의 본질’이 따로 존재해서, 하나님도 이러한 ‘합리성의 본질’에 따라 사유해야만 하는 그런 것이 아닌 것이다. 결국, 하나님을 떠나서 ‘합리성’이란 ‘그 자체’로 성립할 수 없을 뿐 아니라, 생각될 수조차 없었다고 하겠다.²⁰

이 개념이 ‘범신론적’(pantheistic)인 사상의 맥락에서 제출된 것이 명확하게 드러난다. ‘하나님의 존재하심’과 관련하여 아무리 ‘자기 자신으로부터 존재하게 됨’을 중점적으로 강조한다 하더라도, 하나님에 대해서는 ‘~으로부터(from)라는 ‘한정어’를 붙일 수 없다. 왜냐하면 하나님은 모든 ‘제약’으로부터 벗어나 있는 ‘무제약자’이시기 때문이다. ‘삼위일체 하나님’은 ‘자신의 존재’가 설령 ‘자기 자신에 의한 것’이라 하더라도, 그 어떤 형태로든 ‘시간적’(temporal)으로 산출되시거나 무엇으로부터 나오신 분이 아니므로, ‘자기 원인성’이라고 하기보다는, 차라리 ‘우연’(chance)과는 다른 뜻에서 ‘비(非)원인성’(non-causality)이라고 표현하는 편이 더 낫다. 하나님은 ‘비(非)존재’(nonexistence)한다는 것이 불가능한, 처음부터 존재하지 않으신 적이 없으신 필연적으로 영원히 현존하시는 ‘궁극적인 원인 존재자’이시며, 범신론적인 신(神)과는 다르게 무의식적인 ‘잠재태’(dynamis)의 영역이 조금도 없으신 ‘완전한 의식적 빛’ 가운데 거하시는 ‘궁극적 인격체’이시다.

- 20 ‘하나님의 존재하심’은 ‘인간 사유의 끝’으로서 ‘사유의 한계’라고 할 수 있는데, 인간은 ‘하나님의 바깥’을 상상(想像)할 수 없으며, ‘그 존재하심’에 관해 ‘왜?’라고 물을 수 없기 때문에, ‘이성적 근거지움의 사유’로서 ‘하나님의 존재’에 접근하는 일도 불가하다. ‘하나님의 존재’에 대한 근거지움은 ‘그 자신의 존재 그 자체’로 이미 충분하다. ‘하나님의 계시된 진리의 말씀’인 ‘성경’은 바로 이러한 ‘하나님 개념’을 전제하고서 기록되었기 때문에, ‘하나님의 존재’가 ‘회의주의’(Skepticism)에 의해 의심되거나 부정될 수 있다는 ‘인본주의적 견해’에 대해 전혀 우려하지 않을 뿐 아니라, 이에 대응하여, ‘하나님의 존재’를 이성적으로 입증하려는 그 어떠한 증명도 시도하지 않는다. 따라서 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, Leibniz, 1646-1716)가

따라서 반틸은 이와 같은 ‘합리성의 본질’을 ‘인간중심주의적’(anthropocentric)으로 파악해서는 안 된다고 분명하게 밝히고 있다. 반틸은 인간의 ‘이성’(ration)을 ‘궁극적인 준거점’(the ultimate reference-point)으로 하여 ‘절대적 합리성’을 정초할 수는 없다고 본다. 왜냐하면 ‘인간 이성’이 ‘절대성의 형식’을 띠고, ‘모든 합리성의 근거’로 설정되었을 때, 곧바로 ‘비합리적인 문제점들’이 발생하기 때문이다. 대표적인 사례로, 반틸은 인간의 ‘합리적 논리’(rational logic)에 바탕하여, ‘변화하는 세계상’을 거부해 버린 파르메니데스(Parmenides, B.C.515-B.C.445)의 사유를 들고 있다. 파르메니데스의 주장에 따르면, 이 세계에서 일어나는 그 어떠한 운동형태도 다 ‘허상’일 뿐이고, ‘거짓된 표상’에 지나지 않는다. ‘비시간적인 합리성’(atemporal rationality)의 논리에 기반하여, 시간에 따라 운동하는 현상세계를 ‘비합리적’(irrational)인 것으로 규정하고서, 이를 부정해버렸기 때문에, 중국에 가서는 ‘비시간적인 합리성’ 조차 또다시 ‘비합리적’인 것으로 규정할 수밖에 없는, 자가당착의 ‘역설’(逆說, paradox)에 떨어져 버리게 된다.²¹ 이것은 파르메니데스가 ‘실재’(reality)를 오직 ‘지적으로’(intelligently)만 파악했기 때문에 생겨난 문제인데, 인간의 ‘논리적인 틀’(logical frame) 속으로 ‘환원’(reduction)되지 않는 요소들을 모조리 ‘비(非)실재적인 것’(unreality)으로 취급해 버렸기 때문에 야기된 ‘비합리성’이다. 이에, 반틸은 ‘인간의 이성적 특성’이라고 할 수 있는 ‘합리성’(rationality)을 ‘존재일반’(being in general)의 ‘이념’(idea)에 따라 ‘절대적인 것’으로 이해할 것이 아니라, 오히려 ‘자함적

주장한 ‘충족이유율’(principlum rationis sufficientis, principle of sufficient reason)에 따라(Freiherr von Leibniz Gottfried Wilhelm, *Philosophical Writings*, trans. Mary Morris, ed. G.H.R. Parkinson(London: Dent, 1973), 184.) 하나님에 관해서조차 근거 설정하려는 자세나, ‘피로니즘’(Pyrrhonism)의 ‘회의주의적인 사유’로 하나님에 대해 ‘판단중지’(epoche)하려는 태도는(Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, trans. R. G. Bury(Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1933), 10.), ‘계시된 성경말씀’이 전제하고 있는 ‘하나님 사유’의 ‘백락과 취지’에 부합하지 않는 것이라고 하겠다. 결국, ‘하나님 없이 ‘인간의 이성적 활동’이란 그 시작에서부터 가능하지 않기 때문에, ‘하나님의 존재’가 ‘인간 이성’에 의해 납득되어야 하는 것이 아니라, 반대로 ‘하나님의 계시된 말씀’에 따라서 ‘자율적 이성의 가능근거’가 ‘유추적’(analogical)으로 재검증되어야 한다.

21 정승원, 『계시와 변증』(서울: 세계밀알, 2007), 121-124.

인 하나님을 통해 ‘절대적 합리성’의 자리를 확보할 것을 주장한다. 다시 말해서, ‘존재일반에 관한 해석’은, 인간의 ‘이성적 합리성’을 그 ‘절대적인 기준’으로 설정하여 이루어져서는 안 되고, 오직 ‘절대적인 합리성’으로서의 하나님을 전제로 하여 이루어질 때에만, 비로소 ‘존재일반’의 ‘참된 의미성’이 가능해지게 된다고 상술(詳述)하고 있다.

여기서, 반틸은 하나님의 이러한 ‘절대적 합리성’의 특징들을 사유할 때, 유의해야 할 지점들이 있음을 자세하게 설명한다.²² 곧, 반틸은, 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)과 달리 ‘존재 그 자체’(being in itself)를 ‘절대무’(絶對無, absolute nothingness)와의 ‘차이’(difference)에서 사유하고자 한 P. 코페이(Peter Coffey, 1876-1943)의 견해²³를 비판하면서, ‘절대적 합리성’으로서의 하나님을 ‘순수 사유’(pure thought)와 같은 존재로 파악해서는 안 된다고 거듭 강조하고 있다. 반틸은, 헤겔처럼 ‘순수 존재’(pure being)와 내재적인 ‘절대적 차이’(absolute difference)의 관계에 있는 ‘순수 비존재’(pure nothingness)를 ‘변증법적’(dialectical)으로 ‘종합’(synthese)하든²⁴, 아니면 코페이처럼 ‘순수 존재’와 ‘순수 비존재’를 ‘지양’

22 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 329.

23 코페이는 ‘존재일반’을 ‘유개념’과 ‘중개념’ 그리고 각 중개념들 간의 차이인 ‘중차’를 통해 ‘정의적’으로 개념 규정될 수는 없다고 주장한다. 하지만, 코페이에 따르면, ‘존재일반’이 전적으로 ‘비규정적’(indeterminate)인 개념인 것은 아닌데, ‘존재일반’에 대한 최종적인 개념규정은, ‘존재’(being), ‘비존재’(nothingness), ‘사유’(thought)와 관련하여 다음의 세 가지로 나타나게 된다. 첫째, “존재란 ‘현존하는 것’, 또는 ‘적어도 현존할 수 있는 것’이다”(Being is that which exists or is at least capable of existing). 둘째, “존재란 ‘절대적 무’가 아닌 것이다”(Being which is not absolute nothingness). 셋째, “존재란 그 사유의 대상이 어떤 것이든지 ‘생각될 수 있는 것’이다”(Being is whatever is thinkable, whatever can be an object of thought). 헤겔과 코페이의 차이점은, 헤겔이 ‘존재’와 ‘비존재’를 ‘변증법적 지양운동’ 속에서 함께 작용하는 계기로서 사유한 반면에, 코페이는 ‘존재’와 ‘비존재’ 각각을 ‘지양적 운동’ 안에 편입시키지 않고, 이 둘의 차이를 차이 그대로 남겨두고서 사유하고자 했다는 점에 있다(Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 332.). 이와 같은 코페이의 ‘존재론적 사유’에 관한 비트겐슈타인(Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889-1951)의 비판적인 분석철학적 평가로는, 다음의 비평을 살펴볼 수 있다. Ludwig Wittgenstein, “Review: P. Coffey, The Science of Logic,” *The Cambridge Review*, Vol. 34, No. 853(March 1913), 351.

24 ‘변증법’(辨證法, dialectic)은 ‘모순적 대립’을 ‘외적인 형식모순’이 아닌 언제나 ‘내적인 본질모순’, 즉 ‘존재의 본질적인 내적구조’로서 파악한다. ‘존재’란 필연적으로 ‘모순’을 포함하고 있고, 이 ‘모순’에 의해 비로소 ‘지양운동’이 가능해진다. 이처럼 ‘내적인 모순의 대립’은 ‘형식 논리학에

(止揚, sublation)하지 않고 ‘차이’ 그대로 남겨두든, 어쨌든 두 가지 견해 모두는 결국 ‘절대적 합리성(Absolute Rationality)을 가지신 ‘인격적인 하나님(personal God)이 아닌, 모호한 ‘존재일반’(being in general)의 개념으로 귀결될 뿐이라고 분석하면서, 하나님은 ‘모호한 존재일반의 개념’이 아닌, ‘구체적 보편’(concrete universal)의 ‘절대적 합리성’을 가지신 ‘인격적인 분’이심을 논구하고 있다. 이로써, 반틸은 ‘절대적 합리성’을 소유하신 ‘인격적인 하나님’은 ‘절대적 인격체(Absolute Personality)로서 ‘삼위일체 하나님’ 이외에 다른 존재가 있을 수 없다고 확정짓게 된다.²⁵ 객관적으로 제시된 말씀’에 근거하여 이해된 하나님은, ‘절대적 합리성’을 가진 ‘개념적인 대상’으로 존립하지 않고, ‘유일무이한 절대적 인격체’로서, 곧 ‘한 인격이시자 동시에 세 인격들(one Person-three Persons)이신 ‘삼위일체 하나님’으로서 존재하시는 것이다.²⁶

서의 전면 대립적 모순’과는 다른 의미를 가지는데, 헤겔이 정초한 ‘모순의 변증법’은 ‘모순’에 의한 ‘지양의 구조계기’를 자신 내부에 함축하고 있는 그런 ‘자기 내적인 모순’이라고 할 수 있다(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 임석진 역, 『정신현상학 1권』(경기: 한길사, 2015), 50-56.). ‘모순적 대립’은 ‘지양’(Aufheben)을 일으키는데, 이 ‘지양’에는 ‘부정’(tollere)-‘보존’(reservare)-‘고양’(elevare)의 ‘세 구조계기’가 모두 포괄되어 있다. ‘존재’는 ‘비존재’를 ‘절대적 모순’, 곧 ‘지양의 한 계기’로서 자기 안에 배태(胚胎)하고 있으며, 이것이 바로 ‘변증법’의 ‘본질적인 구조계기’인 것이다. 이런 맥락에서, ‘궁극적 목적성’에 따른 ‘지양 운동’의 ‘최종적 상태’는, 이미 그 출발에서부터 모순적 계기와 함께 ‘잠재해 온 것’이라고 말할 수 있다. ‘모순’에 의한 ‘지양적 구조계기’는, ‘정립’(定立, thesis)-‘반정립’(反定立, antithesis)-‘종합’(綜合, synthesis) 혹은 ‘즉자’(卽自, ansich)-‘대자’(對自, fürsich)-‘즉자대자’(卽自對自, an und fürsich)의 구조계기로 구체화된다(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 407-408.). ‘정립적 단계’는 ‘내포된 모순’에도 불구하고 자신의 모순을 자각하지 못하는 단계이고, ‘반립적 단계’는 ‘내재적 모순’이 자각되어 밖으로 표현된 ‘외화’(Entäußerung)의 상태이며, ‘종합적 단계’는 ‘정립’과 ‘반정립’이 ‘종합적으로 통일된 단계’로서, ‘정립에 대한 부정’의 부정’을 통해, ‘첫 단계의 정립’보다 상위에 있는 ‘두 번째 정립의 단계’로 ‘지양적’으로 이행한 것을 가리킨다. 이와 같은 ‘지양운동’의 과정은 ‘궁극 목적’에 도달할 때까지 지속하는데, 이에 대해, 반틸은, ‘사변적 관념론자’(speculative idealist)였던 헤겔이 ‘절대정신’(absoluter Geist)의 ‘지양적 역사전개’를 ‘삼위일체 하나님의 경륜적 역사’와 동일시하는 오류를 범하였다고 보았다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 361.).

25 Timothy I. Mcconnel, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til," *Journal of the Evangelical Theological Society* 48(September 2005), 565-566.

26 ‘삼위일체 하나님’에 관한 이해에 있어서 ‘동일본질의 인격성’에 대한 강조는, 반틸에 앞서 게할더스 보스(Geerhardus Johannes Vos, 1862-1949)의 『개혁신학의학』(*Reformed Dogmatics*)에

III. ‘한 인격-세 인격들’로 사유된 ‘절대적 인격체’로서의 ‘삼위일체 하나님’

‘절대적 인격체’로서 ‘한 인격이시자 동시에 세 인격들로 존재하시는 ‘삼위일체 하나님’을 ‘계시적’(revelational)으로 사유하기에 앞서, ‘절대성의 개념’(the concept of absoluteness)을 정리해볼 필요가 있다. ‘절대성’(absoluteness)은 ‘상대성’(relativity)과 대립되는 개념으로, ‘특정한 조건이나 제약이 부차되지 않은 성질’을 의미한다.²⁷ 본래, ‘절대적’이라는 뜻의 ‘absolute’는 어원인 라틴어 ‘*absolutus*’에서 유래했는데, ‘*ab*’의 ‘~으로부터’(from)와 ‘*solutus*’의 ‘결박되지 않은’(unbound)이 합성되어, ‘그 어떠한 것에도 얽매이지 않는’, 곧 모든 조건적인 제약으로부터 자유롭게 풀려나와 존재하는 ‘무제약적’(unconditional)인 성격의 존재를 지칭할 때, 사용된다. 이처럼 ‘절대성’은 ‘가능적 제약’으로부터 완전히 벗어나 있기 때문에, ‘비의존성’으로서의 ‘독립성’을 가진 ‘자충족성’을 내포(內包)할 수밖에 없다. 그리고 ‘절대성’이 내함하고 있는 이러한 ‘무제약적-독립적 자충족성’의 개념에는 또한 ‘궁극성’(finality)의 의미도 ‘분석적’(analytic)으로 함께 포함되어 있다. 즉, ‘절대성’의 개념에는 ‘특정 조건들을 붙여서 무엇인가를 제한’하는 그런 ‘제약성’의 의미가 탈각(脫却)되어 있으므로, 그것은 모든 ‘제약성들’이 방향 잡는 ‘궁극적인 지향점’으로서 성립하게 되는 것이다. 그런데 반틸은 ‘절대적 인격체’로서의 ‘하나님’(the God)과 ‘관념론’(Idealism)의 ‘절대자’(the Absolute)는 서로 구별해야 한다고 말한다. 왜냐하면 ‘하나님’은 ‘절대자’이시기는 하지만, 앞서 언급한 대로 단지 ‘추상적인 개념’(abstractional concept)으로서의 ‘대상’에만 그치시는 분이실 수 없기 때문이다. 반틸은 자신의 박사 논문인 “하나님과

서 찾아볼 수 있다. 반틸에게 깊은 신학적 영향을 주었던 보스는 자신의 ‘언약신학’(Covenant Theology)의 토대를 정초하기 위해, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질의 인격성’을 강조하였다 (Geerhardus Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 1 trans. Richard B. Gaffin Jr.(Bellingham: Lexham, 2013), 48-49).

27 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*(Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956), 380-383.

절대자”(*God and the Absolute*)에서 ‘기독교의 하나님’을 ‘관념론’에서 주장하고 있는 ‘절대자’와 동일시해서는 안 된다고 강조하였다.²⁸ 왜냐하면 ‘객관적으로 제시된 성경말씀’에 기초한 ‘기독교 유신론의 하나님’은, ‘철학적 관념론’(philosophical Idealism)에서 정립된 어떤 ‘개념적 대상’(conceptual object)이나 ‘사물’(thing)과 같은 ‘비인격적’(impersonal)인 존재가 아니라 ‘인격적’(personal)인 분이시기 때문이다.²⁹ ‘기독교 유신론’에서 하나님은 ‘절대성’을 가진 ‘개념적 존재’(conceptual being)로서 사유되지 않고, ‘절대성’을 소유하신 ‘살아계신 인격체’로 고백된다. 따라서 반틸의 ‘삼위일체 하나님의 절대성 개념’에는, ‘제약성’이 완전히 제거된 무제약적 ‘자충족성’, 모든 제약들의 지향점으로서의 ‘궁극성’, ‘개념적 대상’이 아닌 ‘살아계신 인격체’와 같은 개념들이 각각 자리 잡고 있다.³⁰

한편, 반틸은 하나님의 ‘절대적 인격성’의 ‘핵심적인 특징’과 관련하여 ‘하나님의 비(非)공유적 속성’인 ‘단일성’(unity) 개념을 부각시키고 있다. 반틸은 ‘단수성의 단일성’(the unity of singularity)과 ‘단순성의 단일성’(the unity of simplicity)을 개념적으로 구분하는데, ‘단수성의 단일성’은 ‘수적인 의미에 있어 단 하나임’(singularitatis)을 가리키고, ‘단순성의 단일성’은 하나님은 ‘이전에 존재하던 어떤 부분이나 요소들이 모여서 복합적으로 구성되어진 존재가 아니라는 것’(simplicitatis)을 뜻한다.³¹ ‘속성들’이란 ‘한 본질이 가진 여러

28 Cornelius Van Til, “God and the Absolute,”(Ph.D. diss., Princeton University, 1927), 18-22.

29 정승원, “하나님과 인간 사이의 유추를 통한 코넬리우스 반틸의 삼위일체론 이해,” 85.

30 반틸이 중시한 ‘절대성’ 개념에 신학적으로 영향을 받은 존 프레임(John M. Frame, 1939-)은, 하나님이 ‘절대적 인격체’(the absolute personality)임을 밝히면서, ‘자존(self-existent)-자충족(self-suffinent)하신 ‘창조주(the Creator) 하나님이 모든 ‘실재성’(reality)의 근거가 된다는 의미에서 ‘절대성’을 소유하고 있고, 하나님이 ‘영’(Spirit)이시라는 관점에서 ‘인격성’을 논구한다(John M. Frame, *Apologetics: A Justification of Christian Belief*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2015), 34.). 프레임은 ‘삼위일체 하나님의 절대성’과 관련하여, 다음 세 가지의 핵심적인 내용들을 정리한다. 즉, ‘삼위일체 하나님’이 ‘절대적’이라 함은, (1)“하나님이 최고의 완전성을 소유하는 것”, (2) “하나님이 다른 모든 존재에 대한 기준을 정하는 것”, (3) “하나님은 자존하시고 자충족적이신 것”을 가리킨다(John M. Frame, *Systemic Theology*, 김진운 역, 『존 프레임의 조직신학』(서울: 부흥과개혁사, 2017), 68.).

31 Van Til, *The Defense of the Faith*, 31.

양상적인 특질들'이라고 볼 수 있는데, '삼위일체 하나님'에 있어서는 '각 부분의 속성들'이 '하나님의 전체 존재'와 완전히 동일하다. 각 속성들은 한 본질에서 '시간적-점진적'(temporal-progressive)으로 발현되어 나온 것이 아니며, '부분적 속성들'은 '하나님의 전(全) 존재'와 '절대적'으로 '동일연장적'(同一延長的, coterminous)³²인, 즉 '동연적'(同延的)인 특질을 가진다. 말하자면, '하나님의 무한성'은, '하나님의 전지하심'이자, '하나님의 전능하심'이며, 또한 '하나님의 영원하심'이라고도 할 수 있는데, '하나님의 각 속성들'은 '유한한 사람'의 '제약된 이해'에 맞추어 구별된 것일 뿐, '하나님의 속성들' 사이의 '실제적인 구별'은 가능하지 않은 것이다. 따라서 '하나님의 존재'는 '단일성과 다양성'(the unity and diversity) 둘 모두가 근원적으로 함께 속하는 '공속(共屬)의 관계', 말하자면 '상호적인 자기 내적관계 속'에 있다고 볼 수 있다. 여기서, 반틸은 '하나'(one)와 '여럿'(many)의 문제, 즉 '일(一)과 다(多)의 문제'를, '삼위일체 하나님'의 '절대적 인격성'과 연관지어 제기한다. '삼위일체 하나님'은 통일적인 '보편적 단일성'과 분기적(分岐的)인 '구체적 다양성'이 '동연적'으로 성립하고

32 반틸이 '하나님의 속성'과 관련하여 자주 사용하는 '동연적'이라는 용어의 개념을 보다 명료하게 밝힐 필요가 있다. "하나님이 '동연적인 성격'을 가지신다는 것은, '하나님의 존재'와 '그 속성'은 '실질적'(real)으로 '구분'(division)되거나 '분리'(separation)될 수 없는, 사실상 서로 동일하다"는 것을 가리킨다. '하나님의 속성'은 '하나님의 존재'에 덧붙여지는 어떤 '부가적인 첨가요소'가 아니며, '하나님의 단일하고 단순한 존재'에 이미 '존재론적으로'(ontologically) 귀속되어 있기 때문에, '실질적인 의미'에서 '그 속성'은 바로 '하나님의 존재'이다. 즉, '하나님의 존재'에서 '하나님의 속성'에로의 이행은, '단일하고 단순하신 하나님의 존재'로부터, 마찬가지로 '단일하고 단순한 하나님의 속성'에로의 '동일한 연장'(coterminous)이라고 할 수 있다. 예컨대, "하나님은 사랑이시라"(요일 4:8, 16)라고 말했다 때, '사랑'이라고 하는 '속성'이 '하나님의 존재'에 더해지는 것이 아닐 뿐만 아니라, '하나님의 존재'에서 '하나님의 속성'으로서의 '사랑'을 따로 떼어낼 수도 없는데, 왜냐하면 '하나님 자기 자신'이 바로 '사랑 그 자체'이시기 때문이다. '하나님 바깥'에 '사랑'이라고 하는 '어떤 또 다른 속성'이 독립적으로 존재해서, 하나님도 자신의 외부로부터 '사랑의 속성'을 별도로 취해야 하는 그런 사태는 성립할 수 없는 것이다. 이러한 관점에서, '하나님 안'에서의 '단순성'(simplicity)과 '다양성'(diversity)의 구별은 '실질적인 구별'(real distinction)일 수가 없다. '하나님의 속성'은 '하나님의 존재'와 '실체적'(substantive)으로 분리되어 존재하는 '어떤 것'(something)이 아니다. 그래서 '삼위일체 하나님'의 '신성'(Godhead)은 '어떤 것'(something)과 '어떤 것'(something)의 '결합적 구조'로서 성립하지 않는다. '신적 속성의 특징들'은 '하나님의 본질'과 '실질적'으로는 '하나'이기 때문에, '하나님의 속성들의 구별'은 '하나님의 존재의 특성'을 나타내 보여주는 '형식 상'(formal)의 구별일 뿐이다(Richard A. Muller, *The Divine Essence and Attributes*, 김용훈 역, 『하나님의 본질과 속성』(서울: 부흥과 개혁사, 2014), 445-452.).

있는 ‘구체적 보편’(concrete universal)이시라는 것이다.³³

‘유한한 피조물’인 인간의 인식은 ‘궁극적 의미’(ultimate meaning)에서가 아닌 ‘제한된 의미’(restrictive meaning)에서 ‘구체적 보편’이라고 할 수 있다. 엄격하게 말해서, ‘제한된 의미에서의 구체적 보편’은 구체성이 사상(捨象)된 다른 아닌 ‘추상적 보편’(abstract universal)이다. 간략하게 반틸의 논지를 살펴보면, ‘보편성’(universality)을 극단적으로 추구하여, 인간에게 ‘최상의 보편 개념’이라고 할 수 있는 ‘존재 그 자체’(being itself)에 이르렀을 때, 이 ‘존재 그 자체’의 개념에는 그 어떤 형태의 ‘구체적 개별성’도 내포되어 있지 않다. 반대로, ‘개별성’(particularity)이 극단적으로 추구되어, 인간에게 최대한의 구체적인 대상인 ‘개별 그 자체’(particular itself)를 사유해 보았을 때, 이 ‘개별 그 자체’의 개념은 그 어떠한 유형의 ‘일반적 보편성’도 포함하지 않게 된다. 그런데 이와 같은 ‘최상의 보편성’ 혹은 ‘최대한의 개별성’ 둘 모두는 사실상 ‘추상적인 대상들’(abstract objects)일 뿐이다.³⁴ 따라서 ‘인간의 유한한 인식’은, 이 양 극단 사이에서 이루어질 수밖에 없는데, 바로 ‘최근류’(proximate genus)라고 하는 ‘보편개념’ 속에서 ‘구체적인 각 개별들 간의 차이’인 ‘종차’에 관한 규정에서 비로소 생겨난다. 쉽게 말해서, ‘특정한 대상에 관한 개념적 인식’은 ‘그 특정한 대상’을 포괄하는 ‘최근류’의 보편개념 안에서 각 종개념들 간의 차이, 곧 ‘종차’로서 지정되는 ‘규정성’이라고 할 수 있는 것이다. 그러나 이와 같은 ‘유한한 인간의 제한된 인식’에는 ‘절대적인 합리성’이 함축되어 있다고 보기 어렵다. 왜냐하면 ‘개별성’과 ‘보편성’의 ‘종합’(synthesis)을 통한 ‘규정적 의미의 발생’이 ‘그 자체 내’에서, 곧 ‘자기 자신 안’에서 완결(完結)되지 않기 때문이다. 더욱이, ‘인간의 유한한 인식’에서 ‘개별성’과 ‘보편성’이 모두 ‘궁극적인 것’으로서 제시되는 일은 가능할 수 없다. 다시 말해서, ‘구체성’이 ‘보편성’으로 올라갈 때, ‘개별적인 구체성’은 사상되어 감(減)해질 수밖에 없는데, 왜냐하면 ‘각 개별성들’이 가진 ‘내용적 구체성’을 어느 정도 제거하지 않고서 ‘보편성’이란 생겨날 수 없기 때문이다. 역으로,

³³ 정승원, 『계시와 변증』, 129-134.

³⁴ Van Til, *The Defense of the Faith*, 48-49.

‘보편성’에서 ‘개별성’으로 내려올 때, ‘개별성’을 취하기 위해서 ‘보편성’은 자신의 ‘일반적 성격’을 버려야 한다. ‘구체성’을 획득할 수는 있지만, 이 ‘구체성’을 통일시켜 줄 수 있는 ‘원리적 성격’은 일정부분 포기해야만 하는 것이다. 결국, 위로 올라가 ‘보편성’을 취하든지, 아래로 내려와 ‘개별성’을 취하든지, 어쨌든 ‘하나의 규정성격’을 얻기 위해서는 ‘다른 하나의 규정성격’을 제(除)할 수밖에 없는데, 이 과정에서 ‘추상적 불충분성’(abstract insufficiency)과 같은 ‘불완전성’을 반드시 수반하게 된다.

이와 달리, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’을 ‘구체적 보편’, 혹은 같은 말이지만 ‘보편적 구체’(universal concrete)이시라고 말한다.³⁵ 즉, ‘삼위일체 하나님’은 ‘절대적 합리성’을 가지신 ‘절대적 인격체’이신데, 이 ‘절대적 인격체 안’에서 ‘개별’(particular)과 ‘보편’(universal)은 영원으로부터 통일되어 ‘구체적인 보편’으로서 나타난다. ‘구체적인 보편’으로서의 ‘삼위일체 하나님 안’에서, ‘구체성’과 ‘보편성’은 모두 ‘궁극적인 것’으로 설명되는 것이다. 그런데 ‘개별적 구체성’과 ‘보편적 추상성’이 함께 ‘궁극적인 것’으로 사유되는 ‘구체적 보편’으로서 ‘삼위일체 하나님’이라는 표현은 일종의 ‘형용모순’(oxymoron)처럼 생각될 수 있다. 왜냐하면 ‘구체성’을 확보하려면 ‘보편성’이 제거되어야 하고, ‘보편성’이 확보하려면 ‘구체성’이 사상될 수밖에 없는데, 이러한 ‘구체성’과 ‘보편성’이 각각 제거되거나 무화(無化)됨 없이, 이 둘 모두가 ‘하나님 자기 자신 안’에서 동등하게 ‘궁극적’이라고 주장하는 것은, 인간의 ‘이성적 사유’로는 수납(收納)하기 어렵다고 여겨질 수 있기 때문이다. 그렇지만 반틸은 ‘하나님 내(內)’에서 발견되는, ‘보편성’과 ‘개별성’에 동일하게 ‘근원적인 궁극성’이 부여되어야 한다고 ‘계시된 말씀’에 근거하여 일관되게 주장한다. ‘삼위일체 하나님 안’에서, ‘보편성’은 ‘개별성’에 대해 ‘근원적’이라고 말할 수 없고, ‘개별성’도 ‘보편성’에 대해 ‘근원적’이라고 말할 수 없다. ‘보편성’이 근원적이어서 ‘개별성’을 산출한 것이 아니며, 마찬가지로 ‘개별성’이 근원적이어서 ‘보편성’을 도출한 것도 아니다.³⁶ 환언하면, ‘삼위일체 하나님 안’에서 ‘보편성’과 ‘개별성’은 서로를 제약하

35 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 348.

36 Van Til, *The Defense of the Faith*, 33-34.

는 ‘조건’(condition)으로 작용하지 않고 동시에 성립하며, ‘각 위격들’은 서로에 대해 ‘무제약적’으로 ‘상호포괄적’(inter-comprehensive)이다. ‘삼위일체’의 ‘삼위’(three Persons)는 그 ‘본질 상’(essential) 서로 ‘동일한 것’이며, 그 중의 ‘어느 한 위의 본질’이 ‘다른 한 위’ 또는 ‘다른 두 위’로부터 ‘유래’(origin)하지 않는다.³⁷

이와 같은 논 의 맥락에서, 반틸은 ‘구체적 보편’으로서 ‘삼위일체 하나님’은 ‘절대적 인격체(Absolute Personality)이시며, 따라서 ‘한 인격이시자 동시에 세 인격들(one Person-three Persons)로 계시는 분³⁸으로 사유한다. 물론, 반틸은 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘세 인격들’은, ‘본질이 각기 다른 개별자들’처럼 ‘세 개체적 인격들’이 아니라는 점을 확고하게 주장하고 있다. 뿐만 아니라, 반틸은 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 세 위격들이 시간적으로 ‘종합적 통일’(synthetic unity)을 이루어 ‘새로운 하나의 보편적 본질’을 ‘형

37 반틸은 ‘보편성’(universality)과 ‘개별성’(particularity)이 함께 ‘궁극적인 것’으로서 제시되는 ‘삼위일체 하나님’을 전체 ‘인식론’(epistemology)의 기초로 삼고 있다. 즉, 반틸은 ‘영원한 개별성과 보편성’ 그리고 ‘일시적인 개별성과 보편성’을 선명하게 구분하고, ‘영원한 구체적 보편’이신 ‘삼위일체 하나님’을 전제하지 않고서는, ‘일시적인 구체적 보편’으로서의 ‘인간의 인식’이란 가능할 수 없음을 강조한다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 348.). 반틸은 ‘세상의 피조된 사실들’은 ‘하나님의 자의식적인 역사하심의 결과’로 존립하게 된 사실들이며, 세상에 존재하는 ‘복수성’(plurality)과 ‘단일성’(unity)은, ‘복수성’과 ‘단일성’이 모두 궁극적인 것으로서 제시되는 ‘삼위일체 하나님’이 그 배후에 계시한다는 진리에 대한 ‘유비’(analogy)로 생각해 볼 수 있다고 주장한다. 이 창조세계는 ‘삼위일체’로 존재하시는 하나님을 존재하시는 대로 모형적으로 ‘반영’(reflection)하여 계시해 주고 있다고 하겠다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364-365.).

38 국어에는 ‘분’이라는 한글 단어가 있는데, 이 ‘분’은 ‘높이는 사람을 세는 단위’란 의미로서, ‘독립적인 개별 인격체’를 높여 부를 때, 사용한다. 그런데 ‘삼위일체 하나님’에 대해, 이 ‘분’이라는 용어를 적용함에 있어서, 앞서 규명해 보아야 하는 지점들이 있다. ‘삼위일체 하나님’은 ‘한분 하나님’이시라고 말할 때, ‘삼위일체 하나님’은 ‘비인격적 존재’(impersonal being)가 아니라 ‘하나의 인격적 존재’(personal one Being)이시므로, 이 ‘한분’이라는 표현을 ‘삼위일체 하나님’에 대해 충분히 쓸 수 있다. 그러나 이 ‘한분’이라는 표현이 하나님의 ‘하나의 인격적 존재’를 가리키지만, ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘각 위격들’과 같은 그런 ‘개별적인 위격’으로서 성립하는 것을 표현하고 있지는 않다는 점이 의식되어야 한다. 또한 ‘삼위일체 하나님의 위격’과 관련하여 ‘세 분’이라고 말할 때도, 이것은 ‘위격의 세 개별적 실체’를 가리키지만, ‘서로 다른 본질을 가진 세 개체적 실체’, 즉 ‘세 하나님’을 말하는 것이 아니라는 점도 아울러 인식될 필요가 있다. 이 모든 난점들은 ‘분’이라는 단어가, ‘단일인격을 가진 개체적인 사람’을 일컬을 때 쓰이던 용어이기 때문에 발생하는 것인데, 하나님에 대해 이 단어가 사용될 때에는, 위의 ‘제한적 의미들’이 충분히 인지된 상태에서 활용되어야 한다.

성’(formation)하는 것도 아니라고 확고하게 명시한다. ‘삼위일체 하나님’은 ‘시간성’(temporality)을 무한히 초월하시는 ‘영원한 존재’(eternal Being)이시기 때문에, 마치 ‘각 개별적 인격들’이 시간 속에서 ‘종합적으로 통일’되어 ‘보편적인 본질개념’으로 나아가는 그러한 존재로서 파악될 수 없다. 예를 들어, ‘베드로’, ‘야고보’, ‘요한’과 같은 ‘개별적인 세 사람들’이 ‘인간’이라고 하는 ‘하나의 공통된 본질’을 형성하는 것처럼, ‘하나님의 각 인격들’이 ‘종합적 통일’을 이루어 ‘하나님의 본질’을 형성하는 것으로 보아서는 안 되는 것이다.³⁹ 왜냐하면, ‘삼위일체 하나님’을 ‘세 사람의 유비’(three-person analogy)⁴⁰를 통해 이해하는 것은, ‘삼위일체 하나님’을 ‘한분 하나님’으로 이해하지 않고, ‘삼신론’(Tritheism)의 ‘각기 다른 세 본질의 하나님’으로 생각하도록 호도(糊塗)할 수 있기 때문이다. 더욱이, ‘세 사람의 유비’에서 ‘각 개별적인 인격들’은 ‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격들’ 간 ‘상호내주’(περιχώρησις, perichoresis)의 특질을 가지지 않으며, ‘세 사람의 동일본질’로서의 ‘인간’이라는 개념 속에는 ‘각 개별적인 인격들’이 완전하게 내포되어 있지 않다. ‘세 사람의 유비’와는 달리,

39 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 373-376.

40 ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질과 위격’의 구별과 관련하여, 처음으로 논의를 전개한 교부는 ‘갑바도기아 교부들’(Capadocian)이다. ‘갑바도기아 교부들’은, ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질과 위격들’의 구별을 ‘일반적인 것’(general)과 ‘개별적인 것’(particular)의 구별에 빗대어 사유하는 방식을 도입하였다. 특별히, ‘니사의 그레고리’(Gregory of Nyssa, 335-395)는 ‘삼위일체 하나님’을 이해하기 위해, ‘세 사람의 유비’를 활용했는데, 이 ‘세 사람의 유비’는 유노미우스(Eunomius of Cyzicus, ?-393)에 의해 처음으로 사용되었다. 유노미우스는 ‘성부’와 ‘성자’가 그 본질에 있어 서로 상이하다는 점을 입증하고자 『변증』(Apologeticus)을 저술(공성철, “유노미우스(Eunomius of Cyzicus)의 신학과 그 교리사적 의미,” 『한국교회사학회지』 통권 19호(2006), 10-12.)했지만, ‘니사의 그레고리’ 혹은 바실리우스(Basil of Caesarea, 329/330?-379)에 의해 논박되었다. 사실, ‘니사의 그레고리’가 ‘세 사람의 유비’를 사용한 것은, ‘사벨리안적인 양테론’의 주장을 피하면서 ‘삼위일체 하나님’을 ‘계시적’으로 분별하기 위함이었다. 즉, ‘세 사람의 유비’가 표현하고 있는 ‘세 사람의 인격적 개별특성들’은, ‘삼위일체 하나님’의 ‘위격의 구별’이 단순히 ‘유명론’(Nominalism)적인 ‘이름’을 통해서만 이루어지는 것이 아님을 보여주는 것에 유용할 수 있는 것이다. 그렇지만, ‘니사의 그레고리’는 이 ‘세 사람의 유비’가 ‘삼위일체 하나님’을 ‘한분 하나님’이 아닌, ‘세 하나님’의 ‘삼신론’으로 오도(誤導)할 수 있는 위험성을 가지고 있음을 충분히 간파하고 있었다. 그래서 ‘니사의 그레고리’는 이 ‘세 사람의 유비’를 사용하면서도, ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘각 위격들’이 ‘상호내주’의 ‘연합적이고 비(非)분리적’(cojoint and inseparable)으로 결합되어 있으므로, ‘세 사람들’과 달리, ‘세 하나님들’이라고 표현할 수 없음을 주의해야 한다고 주장하였다(김병훈, “삼위일체 : 삼위 하나님의 위격의 이해,” 『신학정론』 통권 22호(2004), 187-188.).

‘삼위일체 하나님의 동일본질’에는 ‘세 위격들’의 구체성이 사상됨 없이 완전하게 내포되어 있고, 이러한 ‘세 위격들’ 각각에는 또한 ‘하나님의 동일본질 전체’가 일체의 가감됨 없이 포함되어 있다. 이에 더하여, ‘각 위격들’은 서로의 위격에 대해 ‘상호적으로 교통’(κοινωνία, *communio*)⁴¹하고 있을 뿐만 아니라, 하나님의 ‘본질’과 ‘위격’은 ‘실제적’(realiter)으로는 구분될 수 있으나, ‘실질적’(re)으로는 전혀 구분되지 않는다.⁴² 따라서 반틸은 ‘삼위일체 하나님’에서 ‘각 위격들’이 공유하는 ‘동일본질’은 단지 ‘추상적인 본질개념’에만 그치고 마는 그러한 것이 아니라, ‘절대적 인격체(Absolute Personality) 즉, ‘전체 신성(the whole Godhead)의 관점에서 볼 때에는 오히려 ‘하나의 인격(one Person)이시라고 분명하게 결론 내리고 있다.⁴³ 반틸은, 만약 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’을 ‘하나님의 인격성’을 통해 이해하지 않는다면, 이것은 ‘객관적으로 제시된 성경말씀’에 부합하지 않는 ‘비성경적인 사유’가 될 것이고, 더 나아가 ‘하나님 바깥’에 어떤 해석되지 않은 ‘날것으로서의 사실’(brute fact)⁴⁴을 허용하는 ‘불합리한 관점’이 발생하게 될 것이라고 주장한다. 하나님에 의해 해석되지 않은 이러한 “중립적인 순수사실의 망령”(the specter of brute fact)⁴⁵을 피하기 위해서, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격들’은 ‘신성의 존재’(the being of the Godhead)와 ‘동연적’이라는 ‘계시적 진리’를 붙들어야

41 조병하, “삼위일체와 그리스도 신앙 이해 논쟁과정에서 형성된 용어 “페리호레스시스(περιχώρησις)”에 대한 고찰,” 『성경과 신학』 통권 64호(2012), 267.

42 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 381.

43 “We do assert that God, that is, the whole Godhead, is one person”(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.).

44 반틸은, “삼위일체 하나님’은 ‘창조된 세계의 전(全) 존재’와 ‘그 가운데서 발생하는 모든 사태들’에 관해 영원 전에 이미 ‘분석적’(analytical)으로 알고 계신다”는 ‘정통 개혁주의 신학사상’과 동일한 관점을 새롭게 재강조한다. 하나님이 ‘세계 전체를 아시는 것은 ‘시간적인 종말’의 과정을 통해서 이루어진 것이 아니다. 이와 달리, 하나님은 ‘무시간적인 영원 속에서 세계의 시종(始終)을 완전하게 ‘분석적’으로 인식하신다(Van Til, *The Defense of the Faith*, 31-32.). 따라서 하나님의 관점에서 자신의 뜻 바깥에서 일어나는 ‘의외의 일’이란 존재할 수가 없다. 결국, ‘날것으로서의 사실’(brute fact)이란, 하나님에 의해 전혀 해석되지 않은 채로 존재하는 ‘순수한 사실 그 자체’를 가리키는데, 반틸의 ‘전제주의적 입장’에서는 그와 같은 사태는 결코 성립하지 않는다. 반틸이 파악하기에, 하나님과 아무런 관련 없이 ‘그 자체로 독립적으로 존재하는 사실’, 하나님 바깥에 별도로 존재하는 ‘중립적 사실 그 자체’란 존립 불가능한 것이다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363-364.).

45 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.

한다고 말한다. 이로써, ‘반틸의 삼위일체론’에서 “한 인격-세 인격들”(one Person-three Persons)이라고 하는 일종의 ‘정식화’(formularization)가 ‘계시적’으로 확고하게 성립하게 된다. 그렇다면, 이제 반틸의 이러한 정식화가 과연 ‘전통적 삼위일체론’의 맥락에서 어떻게 이해되고 수용되어질 수 있는지를 ‘분석적’(annalistic)으로 고찰하고, 이를 ‘비평적’(critical)으로 검토해 볼 필요가 있다. ‘반틸의 삼위일체론’이 동서방교회의 ‘전통적 삼위일체론’과 어떠한 관계성 안에서 이해될 수 있는지, 그것의 ‘공통적 성격’(commonality)과 ‘차이적 성격’(difference)을 통해 규명하는 것이 필수적이라 하겠다. 이와 같은 논구를 통해, ‘반틸의 삼위일체론’이 주장하고자 했던 바가 무엇인지 더욱 명료하게 밝혀지게 되고, 그것이 가지는 ‘신학적인 의의’가 무엇인지 보다 선명하게 드러나게 될 것이다.

IV. ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통성’ 및 ‘차이성’에서 고찰한 ‘반틸의 삼위일체론’

‘반틸의 삼위일체론’은 ‘전통적 삼위일체론’과의 분명한 ‘연속성’(continuity)을 가진다.⁴⁶ 즉, ‘반틸의 삼위일체론’은 ‘정통적 삼위일체론의 관점’을 확고하게 ‘계승’(succession)하는 ‘긍정적 연속관계’에 있는 것이다.⁴⁷

46 Ralph Allan Smith, “Van Til’s Insights on the Trinity,” *Global Missiology* vol. 2(January 2005), 1-2.

47 반틸은 ‘삼위일체 교리사’의 초창기(A.D. 1-325)에 속하는 교부들과 2세기의 변증가들, 특별히 저스틴 마티(Justin Martyr, 100-165)에서부터 이레니우스(Irenaeus of Lyons, 130-202?), 터툴리안(Quintus Septimius Florens Tertullianus, 160-220), 오리겐(Origenes, 185?-254?)을 거쳐 ‘니케아 신조’(the Nicene Creed, 325)와, ‘제1차 콘스탄티노플 공의회’(Council of Constantinople, 381) 그리고 ‘칼케돈 공의회’(Council of Chalcedon, 451)에서 논의된 ‘삼위일체론’과 관련된 다양한 교리적 내용들을 고찰한다. 그리고 웨스트민스터 신앙고백서(Westminster Confession, 1643-1647)에서 기술되고 있는 ‘삼위일체론’을 긍정적으로 수용하고, 현대의 반(反)삼위일체론자들, 즉 에피스코피우스(Simon Episcopius, 1583-1643), 컬셀레우스(Curcellaeus Stephanus, 1586-1659), 조지 벌(George Bull, 1634-1710), 사무엘 클락(Samuel Clarke, 1675-1729)과 같은 ‘알미니안주의자들’(Arminians) 및 ‘유니테리안주의자들’(Unitarians) 그리고 헤겔 등 ‘관념론 철학자들’(the

따라서 ‘반틸의 삼위일체론’이 ‘전통적 삼위일체론’과 비교하여, 각각 ‘공통적 성격’과 ‘차이적 성격’을 동시에 가진다고 말할 때, 이것은 기본적으로 이 둘 간의 ‘연속성’을 전제하고서 그러하다는 뜻이다. ‘반틸의 삼위일체론’과 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘차이’는 ‘불연속성’(discontinuity)의 관점에서 파악된 ‘차이’가 아닌, ‘연속성’ 아래에서 고찰된 ‘차이’라는 점이 잘 이해되어야 한다. 그런데 ‘반틸의 삼위일체론’이 가지고 있는 ‘전통적 삼위일체론’과의 이러한 ‘연속성’은 일반적으로 ‘서방교회적 전통’의 ‘연속성’을 가리킨다. 반틸은 ‘서방교회’가 정립해온 ‘삼위일체론적 전통’, 즉 “‘성부’만이 아니라 ‘성자로부터도’(filioque) ‘성령의 발출’(procession of the Holy Spirit)이 이루어진다”는 관점에 입각하여, 자신의 ‘삼위일체론’을 논구하고 있는 것이다.⁴⁸ 그리고 반틸은 ‘서방교회’의 ‘삼위일체론적 전통’ 가운데서도, 자율적인 ‘인간의 이성’(human rationality)에 따라 ‘사변적’(speculative)으로 ‘삼위일체론’을 구성하지 않고, ‘객관적으로 계시된 성경말씀’에 바탕하여 ‘성경적 삼위일체론’을 성립시켜 나간다. 요컨대 반틸은 철저하게 ‘객관적으로 기록된 구약과 신약의 성경말씀’에 기초하여, ‘서방교회적 전통과의 연속성’에 하에서, 기독교 전통 중에서도 ‘로마 가톨릭’이나 ‘루터파’와는 구분되는 ‘개혁파 정통 삼위일체론’의 관점을 분명하게 견지(堅持)하고 있다.

이와 더불어, 반틸은 ‘개혁파 삼위일체론’을 그저 답습(踏襲)하는 것에만 머무르지 않고, 그것을 ‘새로운 지평’에서 사유하고자 시도한다. 따라서 ‘반틸의 삼위일체론’에서 발견되는 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘차이점들’이 어떠한 성격을 가지는지, 더욱 명확하게 분석할 필요가 있다. 우선, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’을 ‘거부’(refusal)하거나, ‘변형’(transformation)하여, ‘교체’(substitution)하고자 하는 의도를 전혀 가지고 있지 않다는 점이 명료하게 파악되어야 한다. 근본적으로, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론의 틀’을 ‘변화’(alteration)시키고자 하기보다는, 오히려 ‘계시된 말씀’에 근거하여 ‘정통적

idealist philosophers) 뿐만 아니라, ‘신정통주의’(Neo-Orthodoxy) 칼 바르트의 핵심적인 관점들을 ‘비판적’(critical)으로 정리하고 있다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 352-363.).

48 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 357-358.

인 삼위일체론 해석'을 넘어서서 '보다 더 정통적인 해석'을 제출하고자 전력(全力)하고 있다. 다시 말해서, 반틸은 칼빈처럼 '정통적 삼위일체론'이 추구해왔던 바, '계시에 기초한 삼위일체론적 사유'를 한층 더 심화하고 것이다.⁴⁹ 어떤 의미에서, 반틸은 "전통적 삼위일체론'이 '말하지 않았던 것'을 '더욱 엄밀하게 진술'하고자 애쓰고 있다"고 볼 수 있다. 혹은 "전통적 삼위일체론'이 '말하고 싶었지만 말할 수 없었던 것'을 '더 정확하게 표현'하고자 시도하고 있다"라고도 할 수 있다. 이렇게 '더욱 적확하고 엄밀하게 말하기'의 작업을, '전제주의적 관점'에서 보면, 이는 다름 아닌 "하나님을 따라 하나님의 사유를 사유하는"(Thinking God's thoughts after Him)⁵⁰ 그런 '재해석'(reinterpretation) 및 '재진술'(restatement)의 신학작업이다. 결국, '전통적 삼위일체론'과 차이를 가지는 '반틸의 삼위일체론적 논구들'은, 근본적으로 '그 내용에 있어서의 차이'라기보다는, '삼위일체'와 관련한 '동일한 계시적 내용들'을 "어떻게 더 명확하게 해석하여 드러낼 수 있는가?" 하는 '방법론적인 차이'에 있음을 확인해 볼 수 있고,⁵¹ 반틸의 '삼위일체론적 공헌점'은 바로 이 지점에서 밝혀져야 한다.

1. '전통적 삼위일체론'과의 '공통성' 관점에서의 고찰

반틸이 기본적으로 인정하고 있는 '서방교회'와 '동방교회' 사이에서 이루어진 구체적인 논의들을 '공통성의 관점'에서 고찰해 보도록 한다.⁵² 앞서 언급했

49 John Calvin, *Christianae Religionis Institutio*, 문병호 역, 『기독교강요 1권』(서울: 생명의말씀사, 2020), 364-369.

50 Van Til, *The Defense of the Faith*, 21.

51 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-361.

52 '삼위일체론'과 관련하여, '서방교회'와 '동방교회'의 구분은 통상적으로 '필리오케 논쟁'을 통해 이루어진다. 그러나 '필리오케 논쟁'은 상당히 긴 역사적 기간에 걸쳐 진행되었고, 신학적인 문제만이 아니라 복합적인 교회 정치적 상황과 맞물려 이루어졌다. '제1차 콘스탄티노플 공의회'(381)를 통해 채택된 '니케아-콘스탄티노플 신경' 이후에, '제3차 톨레도회의'(589)에서 '필리오케' 문구가 처음으로 삽입되어 '헬라이어 신경'과 '라틴어 신경' 간 불일치가 발생한 후, '동서방 교회의 분열'(1054)까지 '필리오케 논쟁'이 지속적으로 일어났다. 니케아 이전과 이후 그리고 동서방의 지역적인 특성 및 동서방교부들을 충분히 고려해야 하지만, 대체적으로 '서방교회'에서 '삼위일체 신학'의 효시로 손꼽히는 인물은, '양태론적 단일신론'(Modalismus)을 논파하는 저서 『프락세아스에 대항하여』(*Adversus Praxean*)를 라틴어로 저술한 카르타고의 터툴리안

듯이, ‘반틸의 삼위일체론’은 ‘전통적 삼위일체론’과의 분명한 ‘연속성’을 가지고 있는데, 그 연속성은 서방교회적인 ‘삼위일체론 전통’이다. 대표적으로, 그렉 반슨(Greg L. Bahnsen, 1948-1995)⁵³, 존 프레임⁵⁴, 윌리엄 에드가(William Edgar, 1944-)⁵⁵, 번 포이트레스(Vern S. Poythress, 1946-)⁵⁶, 랄프 스미스(Ralph A. Smith, 1949-)⁵⁷, 스코트 올리핀트(K. Scott Oliphint, 1955-)⁵⁸, 레인 텃턴(Lane G. Tipton)⁵⁹, 폴 맥스웰(Paul C. Maxwell)⁶⁰ 등은 ‘반틸의 삼위일체론’을 이와 같은 ‘연속성 아래’에서 파악한다. 이들은 “반틸이 ‘계시된

(Quintus Septimius Florens Tertullianus Kartaginensis, 160-220)이다(조병하, “서방교회 삼위일체 신학의 효시로서의 테르툴리아누스의 글,” 『기독교사상』 통권 42호(1998), 93.). 그 다음으로는, 키프리아누스(Thascius Caecilius Cyprianus, 190?-258), 노바티아누스(Novatianus, 200-258), 힐라리우스(hilarius, 300-368), 빅토리아누스(Gaius Marius Victorinus, 4C?), 암브로시우스(Ambrosius, 340-397)가 등장하고, 아우구스티누스(Augustinus, 354-430)에 의해 비로소 ‘초기기독교회’의 ‘삼위일체론적 신앙’을 계시적으로 상세하게 정리 및 해설되었을 뿐만 아니라, ‘삼위일체론 연구’에 중대한 진전이 이루어졌다. ‘삼위일체론’과 관련하여 ‘동방교회’의 대표적인 신학자의 경우, 더 복잡한 논의가 필요하겠으나, 일반적으로 이그나티우스(Ignatius of Antioch, 30/35?-107/115?), 이레니우스(Irenaeus, 130-202)를 들 수 있다. 그리고 ‘아리우스주의’와 대립하여 동서방교회 모두가 긍정하는 ‘정통기독교신앙’을 수립하는데 공헌한 아타나시우스(Athanasius of Alexandria, 296/298?-373)와 그 이후에 대표적으로 ‘세 명의 갑바도기아 교부들’[Basil of Caesarea(329/330?-379), Gregory of Nyssa(335-395), Gregory of Nazianzus(329-390)]이 등장하여 ‘동방교회적 삼위일체론’이 발전해 나갈 수 있는 초석(礎石)을 놓게 된다.

- 53 Greg L. Bahnsen, *Van Til's Apologetic: Readings and Analysis*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1998), 238-241.
- 54 Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, 68-70.
- 55 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 7, 357(편집자 William Edgar의 서문과 17장의 각주 28. 참조).
- 56 Vern S. Poythress, “Reforming Ontology and Logic in the Light of the Trinity: An Application of Van Til’s Idea of Analogy,” *Westminster Theological Journal* 57(1995), 211-212.
- 57 Ralph A. Smith, “Van Til’s Insights on the Trinity,” *Global Missiology* vol. 2 no. 2(January 2005), 1-2.
- 58 Van Til, *The Defense of the Faith*, 27-34(편집자 K. Scott Oliphint의 각주 14, 17. 참조).
- 59 Lane G. Tipton, “The Function of Perichoresis and the Divine Incomprehensibility,” *Westminster Theological Journal* 64(2002), 289-290.
- 60 Paul C. Maxwell, “The Covenant Theology of Cornelius Van Til in Light of his Interaction with Karl Barth and Hans Urs von Balthasar,” *Criswell Theological Review* 12(2014), 95-107.

말씀'에 근거하여 '전통적 삼위일체론'보다도 '더 정통적인 삼위일체론'을 추구한다"는 일치된 입장을 가지고 있다. 구체적으로, '동서방교회'의 '전통적 삼위일체론'부터 고찰하면, '서방교회'(Western Church)와 '동방교회'(Eastern Church)가 '삼위일체론 논의' 가운데서 결정적으로 '필리오크'(Filioque) 논쟁을 통해 분열했다는 것은 주지의 사실이다. 그 당시, '서방교회'는 대체로 '아리우스의 종속론'과 대립하고 있었고, '동방교회'는 '사벨리우스의 양태론'을 상대적으로 더 집중하여 상대하고 있었다. 즉, '서방교회'는 '제3차 톨레도회의'(Toledo Synod, 589)에서 처음으로 "성자를 통해서도 '성령'이 발출된다"는 점을 강조하여 '종속론'에 '교리적'으로 대응하고자 했고, '동방교회'는 "성부를 통해 '성자', '성령'의 '각 위격들'에 '동일본질'이 전달된다"는 점을 강조함으로써 '양태론'을 방지하고자 하였다. 이러한 전반적인 상황 속에서, '서방교회'와 '동방교회'는 '삼위일체론'과 관련하여 논쟁을 벌이게 되는데, '동방교회'(Greek Church)는 '서방교회'를 향해 '양태론'(Modalism)이라고 비판하게 되고, '서방교회'(Latin Church)는 '동방교회'를 향해 '삼신론'(Tritheism)이라고 비판하게 된다. 기본적으로, '서방교회'는 '페르소나'(persona)을 사용하여 '삼위일체 하나님'의 '각 위격들'을 이해하고자 했고, '동방교회'는 '히포스타시스'(hypostasis)을 사용하여 '각 위격들'을 사유하고자 했다.⁶¹ '동방교회'는 '페르소나'라는 용어가 '양태론적'으로 오해될 소지가 많은 것으로 보았고, '서방교회'는 '히포스타시스'라는 용어가 '삼신론적'으로 오도(誤導)될 가능성이 높은 것으로 보았다.⁶² 하지만 이 둘은 서로 '용어상의 차이'만 가질 뿐, '본질적인 내용'에 있어서는 전혀 다르지 않았기 때문에⁶³, '삼위일체론'과 관련하여 '동서방교회' 모두는, "삼위일체 하나님"은 '하나의 동일본질'을 가지시면서, 동시에 '구별된 세 위격'을 가지신다"고 하는 '동일한 계시내용'을 통해 '각종 이단적인 주장들'에 대응하고자 하였다. 결국, 이러한 논쟁의 과정들을 통해, 핵심적으로 두 가지 잘못된 관점들, 곧 "각 위격들이 '동일본질'의 양태에

61 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 376-377.

62 김은수, "지지올라스의 관계적 삼위일체론에 대한 이해," 『갱신과 부흥』 통권 16호(2015), 94-95.

63 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 377.

불과하다”는 ‘양태론’과 “‘각 위격들은 ‘서로 동일한 본질’을 가지고 있지 않다”라는 ‘종속론적 삼신론’(subordinationist Tritheism)의 견해가 각각 ‘교리적으로’ 배격된다. 그럼에도, ‘서방교회’와 ‘동방교회’의 ‘교리적 해석의 대립’이 완전히 ‘해소’(solution)된 것은 아니었다. 분명히, ‘계시된 성경말씀’에는 ‘동일본질적 공통성’과 ‘각 위격적 차이성’이 함께 기록되어 있다. 그렇지만, ‘공통된 동일본질’을 중심으로 ‘각 위격들의 차이’를 사유해 나갈 것인지, 아니면 ‘각 위격들이 가진 차이’를 중심으로 ‘공통된 동일본질’을 사유해 나갈 것인지에 따라, ‘삼위일체론 논의’의 ‘전체적인 틀’이 크게 달라질 수 있는 것이다. 더 자세하게 말하자면, ‘서방교회’는 ‘동일본질적 통일성’을 통해 ‘각 위격들의 차이성’을 설명하는 방향으로 ‘교리적 정립’(doctrinal thesis)을 추구하였고, ‘동방교회’는 ‘각 위격들의 차이성’을 통해 ‘동일본질적 통일성’을 이해하는 방향으로 ‘교리적 정립’을 지향(指向)하였다.

‘서방교회’는 ‘아리우스의 종속론’을 극복하면서, ‘삼위일체 하나님’은 ‘한분 하나님’임을 강조하였고, ‘각 위격들은 ‘동일본질 안’에 ‘동연적’으로 존재하기 때문에 ‘하나님의 단순성’(the simplicity of God)이 부각(浮刻)되어 나타난다.⁶⁴ ‘각 위격들은 본질과 ‘단지 개념적으로만’(only conceptually) 구별될 수 있을 뿐이지, ‘실질적으로’(really)는 ‘동일한 존재’이다. 그렇다면, ‘동일본질 안’에 ‘차이를 가진 각 위격들이 어떻게 ‘단순한 존재’로서 존립할 수 있는지가 설명되어야 하는데, 터툴리안(Tertullianus, 160-220)은 처음으로 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘각 위격들을 ‘하나님의 동일본질’에서부터 이끌어냈다.⁶⁵ 아우구스티누스(Aurelius Augustinus Hipponensis, 354-430)는 ‘하나님의 본질’(essentia Dei)에서부터 출발하여, ‘니케아신경’(Symbolum Nicaenum, 325)의 ‘하나님에게서 나온 하나님’(Deus de Deo)의 ‘삼위일체론적 논지’를 해석 및 정리하였고,⁶⁶ 이후에 ‘서방교회’는 토마스 아퀴나스(Thomas

64 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 397-400.

65 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 355.

66 ‘아우구스티누스 삼위일체론’의 핵심은, ‘각 위격들의 출발점’이 ‘성부의 위격’(the Person of the Father)이 아닌 ‘하나님의 본질’(the essence of God)이라는 점에 있다. ‘세 위격 각각’에는 ‘하나님의 완전한 신적본질 전체’가 내함되어 있기 때문에, ‘세 하나님’이 아닌 ‘절대적으로 단일한 한분 하나님’이 계신다. 이로써, 아우구스티누스가 강조한 것은 ‘각 위격들의 차이’란 서로

Aquinas, 1224-1225)가 『신학대전』(*Summa Theologiae*)에서 활용한 바 있었던 ‘존재의 유비’(*analogia entia*)와 같은 ‘사유방식’을 발전시켜 나가게 된다.⁶⁷ ‘이성’(*ratio*)의 통상적인 관점에서는, ‘동일본질 안’에서 ‘차이성을 가진 각 위격들이 어떻게 동시에 존립할 수 있는지를 이해할 수 없을 뿐만 아니라, 설명할 수도 없다. 그런데 ‘성경에서 계시되고 있는 하나님’은, ‘인간에게 완전히 이해되는 하나님’일 수 없다. ‘삼위일체 하나님’에 대해 ‘모순’이 용인(容認)될 수 있다는 그런 뜻은 아니지만, ‘하나님의 실체적 본질 안’에는 ‘인간’에게 마치 ‘모순인 것처럼 여겨지는 두 특성들이 동시에 성립할 수도 있다. 쉽게 말해서, ‘삼위일체 하나님’을 ‘하나의 동일본질’과 ‘세 위격들’로 구별한 것은 ‘유한한

간의 ‘관계에 있어서의 차이’일 뿐이라는 관점이다. 이에 따라, 아우구스티누스는 ‘정통 삼위일체론’이 종속론적으로 흘러갈 수 있는 경향성을 근본적으로 차단시켰다. 비록, 아우구스티누스가 ‘성부’에 대하여 신성의 ‘원천’(πηγη, *fons*)이라는 표현을 사용하지만, 이러한 표현은 ‘성부’로 인해 ‘성자’에게 ‘신성의 본질’이 전달된다는 뜻이 아니라, ‘성부’가 한 위격으로서 ‘성자’에 대하여 ‘성부’이시라는 뜻이다. 따라서 아우구스티누스는 니케아신경(325)의 ‘하나님에게서 나온 하나님’의 의미를 이와 같은 맥락에서 이해한다. ‘성부’와 ‘성자’ 그리고 ‘성령’의 ‘그 전체 위격들’은 ‘하나의 위격’보다 더 큰 본질인 것이 아니며, ‘모든 위격들’은 ‘각 위격들 속’에 있고, ‘각 위격들’은 ‘모든 위격들 속’에 있으며, 이 ‘모든 위격들’은 또한 ‘모든 위격들 속’에 있으므로, 이들 모두는 하나이다. 물론, ‘관계성’에 의해 ‘위격적 존재 그 자체’가 ‘관계’로 환원되어 버리는 것은 아니지만, 여기서 ‘위격들 간의 차이’는 ‘본질적 차이’일 수 없고 ‘상호 간 관계적 차이’만을 가질 뿐이다. 따라서 아우구스티누스는, ‘에센티아’(*essentia*)와 ‘쑤스스탄티아’(*substantia*)의 용어를 통해 ‘하나님의 본질’로부터 ‘삼위일체 하나님의 세 위격적 성립’을 최초로 제시했던 터툴리안의 ‘신학적 사유작업’을 완성하였다고도 볼 수 있다(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 357-359.).

67 아퀴나스는 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’과 ‘위격’에 관한 이해에 있어서, ‘유비적’(analogical)인 이해를 추구해야 한다고 보았다. ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’과 ‘위격’을 ‘일의적’(一意的, univocal)으로 이해하거나, ‘이의적’(異意的, equivocal)으로 이해할 경우, ‘삼위일체 하나님’을 참되게 알지 못하게 된다고 주장한다. ‘하나님에 관한 진리들’을 표현하는 인간의 언어는, ‘하나님이 존재하시는 그 자체’로서가 아닌 ‘피조물에게 이해될 수 있는 형태’를 따라서 성립한 것이다. 따라서 하나님에 대해 ‘본질’이나 ‘위격’이라는 단어를 사용할 때, 이것은 인간이 그 단어를 사용하는 내적 의미와 ‘완전히 동일한 것’도, 또한 ‘완전히 다른 것’도 아니다. 아퀴나스는 ‘삼위일체 하나님’을 이해하기 위해 사용하는 단어의 의미는, 인간이 사용하는 단어의 의미와 ‘유사한 것’으로서 파악해야 한다고 사유하였다. 반틸은 아퀴나스와 동일하게 ‘아날로지’(analogy)라는 표현을 사용하지만, 그 내적인 의미에 있어서는 서로 차이가 있다. 반틸은 사람이 하나님을 아는 것은, ‘하나님이 자신 스스로를 계시해 주신 범위 내’에서만 가능할 수 있을 뿐이라는 관점을 피력한다. 즉, 아퀴나스처럼 ‘하나님’과 ‘사람’ 사이에서 발견되는 단순히 ‘비슷한 측면’을 통하여 하나님을 아는 것이 아니라, ‘객관적으로 계시된 말씀’을 따라 하나님을 ‘유추적으로’(analogically) 아는 것만이, ‘하나님을 참되게 아는 지식’으로서 성립 가능하다는 것이다(정승원, “하나님과 인간 사이의 유추를 통한 코넬리우스 반틸의 삼위일체론 이해,” 71.).

인간’이지, 하나님 자신 내부적으로는 이와 같은 구별을 허용하지 않으시는 것이다. 즉, ‘구별’(distinction)은 ‘제한된 인간의 사고체계 내’에 존재하는 것이지, ‘하나님 자신 스스로’에게는 이러한 ‘실제적 구별’(real distinction)이 존재하지 않는다. 이에, ‘서방교회’는 인간 이성으로는 더 이상 접근할 수 없는 하나님을 ‘계시된 말씀’과 ‘믿음’을 통해 수납함으로써, 오직 ‘하나님’만을 찬탄, 송영(頌榮), 경배하는 전통을 형성해 간다. 그리고 ‘삼위일체 하나님’에 관한 이러한 ‘서방교회적 사유전통’을 통해, 서방교회적인 ‘신비주의’(Mysticism)의 ‘중심적 개념들’이 자라 나오게 된다.

이와는 다르게, ‘동방교회’에서는 ‘사벨리우스의 양태론적인 공격’을 적극적으로 방어해야 했으므로, ‘세 위격적 실체로 존재하시는 하나님’을 강조할 필요가 있었다. 그런데 ‘동방교회’는 ‘하나님의 단순성’(simplicity)을 ‘서방교회’와 다르게 파악하였다. ‘동방교회’는 ‘삼위일체 하나님’ 안에 ‘본질’과 ‘위격’ 뿐만 아니라 ‘하나님의 활동’(God’s operation)을 구별한다.⁶⁸ 당연히, ‘하나님의 활동’은 ‘하나님의 위격’과 분리되어 존재하는 것일 수 없는데, ‘감추어져 있는 불가지적인 하나님의 본질’이 ‘각 위격의 활동과 작용’을 통해 비로소 세계에 알려지실 수 있는 것이다. 이에 따라, ‘동방교회’는 ‘세 위격적 실체의 차이성’을 중심으로 ‘하나님의 동일본질성’을 파악하게 된다. 그럼에도, ‘동방교회’는 ‘하나의 동일본질’과 ‘차이성’을 가진 각 위격들이 어떻게 ‘상호적인 연합’ 가운데 존재할 수 있는지를 설명해야만 했고, 이를 위해 ‘각 위격의 상호내주’, 곧 ‘페리코레스시스적 관계성’(the relationship of *perichoresis*)에 관한 신학적 사유를 발전시키게 된다.⁶⁹ 그런데 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’이 ‘각 위격들 간’의 ‘상호내주’를 통해 도출되는 그런 ‘어떤 개념적인 대상’이 아님을 보여주어야 했기 때문에, ‘동방교회’는 ‘영원한 상호내주’로서의 ‘침투적 교통’(circumincessio, circuminsessio)의 개념을 활용한다.⁷⁰ 그렇지만, ‘각

68 김병훈, “삼위일체: 삼위 하나님의 위격의 이해,” 202-207.

69 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 367-368.

70 반틸은 하나님은 ‘세 지성들’(three intelligences)과 ‘세 의지들’(three wills) 그리고 ‘세 작용들’(three efficiencies)을 가지시지 않고, 오직 ‘한 정신’(one mind)과 ‘한 의지’(one will) 그리고 ‘한 작용’(one efficiency)를 가지신다는 찰스 하지(Charles Hodge, 1797-1878)의 주장(Charles Hodge, *Systematic Theology* vol. 3(Grand Rapids: Eerdmans, 1979),

위격들의 동일본질이 어떻게 ‘개별화’되어 성립가능하게 되었는지를 밝혀야 했는데, ‘동방교회’는 ‘성부’의 ‘낳으심’(generation)을 통해 ‘우리가 전혀 알 수 없는 방식’으로 ‘신성의 본질’이 ‘성자’에게로 전달되었고, 또한 ‘나오심’(procession)을 통해 ‘우리가 전혀 알지 못하는 방법’으로 ‘신성의 본질’이 ‘성령’에게로도 전달되었다고 분별하였다. ‘성자’와 ‘성령’의 ‘신적 본질’은 모두 ‘하나의 근원’으로부터, 곧 ‘신성의 원천과 원리’(πηγη και αρχη της θεοτητος)인 ‘성부’로부터 ‘기원’(origin)한 것이라고 주장하고 있는 것이다.⁷¹ 물론, ‘동방교회’는 ‘하나님의 신성의 본질’이 ‘성부’로부터 ‘각 위격들’에 영원히 전달된 것이지만, 이 때문에 ‘성자’와 ‘성령’이 ‘성부’에 종속되는 것은 아니라고 역설한다.⁷² 이 지점에서, ‘동방교회’는 ‘코이노니아적인 관계성’(the relationship of *koinonia*)을 통해 ‘신비의 개념’을 수용하게 되고⁷³, 이제 ‘신화’(神化, *theosis*)라고 하는 ‘신비주의적 주요개념’으로 진행하게 된다.

‘서방교회’는 ‘한분 하나님의 동일본질성’을 중시했기 때문에 ‘동방교회’로부터 ‘양태론’이라고 비판을 받았지만, ‘동일본질의 세 위격에로의 인격적 자기구별’이라는 주장을 통해, 즉 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 본질은 ‘어느 한 위격의 본질’ 혹은 ‘두 위격의 본질’로부터 기원한 것이 아니라고 주장함으로써, ‘각 위격들의 자존적 독립성’이 오히려 강화되고, 이를 통해 ‘양태론적인 경향’을 극복하여, ‘삼위일체론적 균형감’을 유지할 수 있게 된다. 반대로, ‘동방교회’는 ‘세 위격적 실체로 존재하시는 하나님’을 강조했다기 때문에, ‘서방교회’로부터 ‘삼신론’이라는 비판을 받았지만, ‘성자와 성령의 본질과 위격의 원천’을 ‘성부 하나님’으로 정위(定位)시켰기 때문에, 오히려 ‘한분 하나님’의 ‘통일성’을 놓치지 않을 수 있었고, 또한 ‘단일성’과 ‘복수성’을 ‘코이노니아적인 교통’(the

453.)을 인용하면서, 이와 같은 이해를 위해 동방교회(Greek Church)가 ‘페리코레스시스’(perichoresis)라는 용어를 사용했다고 설명한다. 또한 반틸은 이 ‘페리코레스시스’가 라틴어로는 ‘inexistentia’(내재, coexistence), ‘inhabitatio’(내주, cohabitation), ‘intercommunió’(상호연합, intercommunio) 등으로 표현되었다고 하지를 통해 설명한다 (Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 356-357.).

71 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 399.

72 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 398-399.

73 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 399-400.

communio of *koinonia*)으로 조화롭게 성립시킴으로 ‘삼신론적인 경향’을 극복하여 넘어서는 ‘삼위일체론적인 균형감’을 가지게 된다. 요컨대, ‘서방교회’는 ‘하나님의 동일본질성’을 중심으로 ‘각 세 위격들’을 ‘관계적’(relational)으로 이해하는 ‘교리적 틀’을 형성하였고, ‘동방교회’는 ‘각 위격적 존재의 실체성’을 강조함에도 ‘성부에 의한 동일본질적 통일성’을 재차 부각함으로써 나름 ‘일관성’있고 균형잡힌 ‘삼위일체론적 논의 틀’을 정립해 나간다. 그런데 ‘삼위일체론’에 관한 ‘서방교회’와 ‘동방교회’의 이러한 입장 차이는, 앞서 말한 ‘필리오케 논쟁’으로 인해 더욱 첨예한 ‘대립적 입각점’을 가지고서 대두(擡頭)하게 된다.⁷⁴ ‘필리오케’(filioque)는 “성자로부터도 성령이 발출되어진다”는 교리적 분별을 의미하는데, ‘서방교회’의 입장에서는 이 ‘필리오케’를 주장하지 못할 이유가 전혀 없었고, 어떤 의미에서 ‘서방교회’는 이 ‘필리오케’를 반드시 주장해야만 한다. 왜냐하면 ‘성자의 본질’은 ‘성부’로부터 유래한 것이 아니라, ‘하나의 동일본질’로서 ‘성자’에게 영원히 존재한 것일 뿐이므로, ‘성자’는 그 자체로 ‘동일본질의 신성’을 가지고 있다는 점이 ‘필리오케’를 통해 더욱 선명하게 제시될 수 있기 때문이다. 그러나 ‘동방교회’의 입장에서 이 ‘필리오케’를 주장하게 되면, ‘성부’ 이외의 또 다른 ‘신성의 근원(根源)’으로서 ‘성자’를 인정하는 셈이 되고, 그렇게 되면 ‘동방교회적 삼위일체론의 통일성’이 존립할 수 없으므로, ‘동방교회’의 ‘삼위일체론적 균형’은 붕괴하게 된다.⁷⁵ 따라서 ‘동방교회’는 이 ‘필리오케’를 인정해서는 안 되고, 적극적으로 거부해야 할 ‘필요성’이 성립하게 되는 것이다.

결국, 이러한 ‘필리오케’의 문제는 “‘본질의 동일성’과 ‘각 위격들 간 차이성’을 어떻게 사유할 것인가?”하는 문제로 또다시 소급(遡及)된다. ‘서방교회’는 ‘차이성’을 ‘동일본질 안’으로 끌어왔고, 이로 인해 ‘모순으로 보이는 상황’이 발생하는데, 이러한 ‘모순적인 상황’은, 인간이 완전히 이해할 수 없는 하나님을 ‘신비의 영역’에 위치시키는 ‘유비적 사유’(analogical thinking)를 통해 우선은 일단락 짓는다. ‘하나님의 단순성’을 강조하는 ‘서방교회’는 ‘하나님의 동일

74 Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 398.

75 Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 399.

본질성'을 중심으로 '각 위격들의 차이성'에 대한 이해를 추구하는 '삼위일체론'을 전개하면서, '모순처럼 보이는 측면들'을 '유비론적 관점'에서 극복해 나간 것이다. 이와 달리, '동방교회'는 '각 위격들 간의 차이성'을 '개념적'으로 '동일본질의 바깥'에 둔다.⁷⁶ '각 위격들의 차이'는 말 그대로 '차이성'을 통해서 이해되어야 하며, '동일본질성'은 이러한 '차이성'과는 '다른 것'으로서 생각해야 한다는 것이다. 즉, '동일본질'과 '각 위격들'은 '존재론적으로'(ontologically) 동일하지 않으며, '공통된 것'은 말 그대로 '본질'이지 '위격'이 아니라는 뜻이다. '동방교회'는 '삼위 하나님의 동일본질성'과 '각 위격들'에 차이를 가진 여러 특성들은 '서로 다른 논의지평'으로 사유해야 하며, '각 위격들'을 '존재론적으로' '동일본질 안'으로 밀어넣지 말아야 한다는 관점을 밝힘으로써, "삼위일체론'에 모순이란 전혀 없다"라고 주장하게 된다. 그렇다면 "'동일본질'과 '각 위격들'은 서로 아무런 관련 없이 '분리'(divisio), '분할'(separatio)될 수 있는 그런 '상이'(diversitas)한 존재들'일 뿐인가?" 하는 물음에 대해, '동방교회'는 '코이노니아적인 교통관계' 즉, '각 위격들 간의 상호연합'의 관계에 따라 '동일본질'은 '각 위격들'과 '실질적으로 하나임'을 밝힌다. 그럼에도, '동방교회'는 이와 같은 영원한 '페리코레스시스적 관계', 즉 '상호내주적 침투'의 관계를 통해 '삼위일체 하나님의 동일본질'이 도출되는 것은 아님을 또한 강조하게 된다.⁷⁷

반틸은, 이와 같은 '전통적 삼위일체론' 논의의 '전체적인 틀'을 수용하면서도, 기본적으로 '동일본질'과 '각 위격들'을 '존재론적으로 구별'하지 않는 '서방교회적 전통' 아래에서, '단순하신 하나님의 동연적인 성격'을 비중 있게 취급한다.⁷⁸ 반틸은 '동방교회'와 같이 "'삼위일체 하나님'의 '동일본질'과 '각 위격들'을 서로 '존재론적'으로 구별하고 '각 위격들'을 '동일본질 바깥'에 위치시키는

76 김병훈, "삼위일체: 삼위 하나님의 위격의 이해", 204.

77 조병하는 '페리코레스시스적 관계'를 통해 '신적 실체'(divine ousia)의 '동일성'(identity)이 확보되는 것은 아니라고 말한다. 왜냐하면 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'은 '연합의 방법'을 통해 비로소 성립하게 되는 것이 아니라, 오히려 '한분 하나님'으로 고백되는 것이기 때문이다. 따라서 각 용어들을 개념적으로 정확하게 구별하여 활용할 필요가 있는데, 곧 '한분 하나님'과 관련해서는 'deitas', '삼위의 구별'은 'unitas', '연합의 방법'은 'perichoresis'나 'communio' 등을 사용해야 한다고 정리한다(조병하, "삼위일체와 그리스도 신앙 이해 논쟁과정에서 형성된 용어 '페리호레스시스(περιχώρησις)'에 대한 고찰," 260, 266-267.).

78 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 357-358.

분별”을 받아들이지는 않는다. 왜냐하면 ‘동방교회’와 같이 하나님의 ‘동일본질’과 ‘각 위격들’을 ‘존재론적’으로 구별하게 되면, ‘한분 하나님’에 관한 ‘단순한 통일성’이 성립할 수가 없다고 보기 때문이다. ‘필리오케 논쟁’을 통해 분명하게 드러났듯이, 반틸은 ‘서방교회’의 이해와 마찬가지로 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’에 역점을 두고서 ‘각 위격들’을 ‘동일본질’의 ‘인격적인 자기구별’로 이해한다.⁷⁹ ‘서방교회’는, ‘동방교회’에서 분별한 것처럼 ‘성자의 본질’은 ‘성부의 본질’로부터 ‘인간이 이해할 수 없는 방식’으로 전달된 것이 아니라, 칼빈이 주장했듯이⁸⁰, ‘영원으로부터 자존하시는 성자’가 ‘자신 스스로의 신적 본질’을 처음부터 영원히 소유하신 것으로 사유한다. 따라서 ‘성부’와 마찬가지로 ‘성자’로부터도 ‘성령’이 ‘발출’되는데, 이로써 ‘신성의 또 다른 근원’이 생기(生起)하는 것이 아니라, 오히려 ‘본체론적 삼위일체’의 내적구조가 무(無)시간적으로 영원히 완결된다.⁸¹ ‘영원하신 삼위일체 하나님 내부’에 있는 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘삼원적인 내적관계’가 영원 속에서 ‘일정한 목적론적 방향성’을 가지게 되고, 최종적으로는 ‘남지’ 않음이고, ‘발출’하지도 않음시는 ‘성령’으로 귀결되면서 ‘본체론적인 내적관계’가 영원히 완성되는 것이다.⁸² 이러한 측면에서, 반틸은 ‘서방교회’가 ‘동방교회’보다 ‘세 위격의 동등성’을 더욱 명확하게 파악했고, ‘필리오케 교리’의 정립 없이는 삼위 간에 이루어지는 ‘내적교통’(internal intercommunication)이 가지는 ‘특별한 성격들’을 드러내기가 어려웠을 것이

79 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 357-358.

80 Calvin, 『기독교강요 1권』, 322-324.

81 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 357.

82 ‘필리오케 교리’를 통해 성립하게 된 ‘존재론적 삼위일체’의 ‘내재적인 완결구조’에 따라 ‘경륜적 삼위일체’와의 일정한 ‘대응관계’(correspondence)가 성립하게 된다(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 393-394, 397-400.). ‘존재론적 삼위일체’와 ‘경륜적 삼위일체’를 동일시한 칼 라너(Karl Rahner, 1904-1984)와 달리, 반틸은 ‘영원성’과 ‘시간성’을 구분함으로써 ‘존재론적 삼위일체’와 ‘경륜적 삼위일체’를 구별하지만, 이 둘이 서로 무관계인 것으로 사유하지는 않는다. 즉, ‘자충족적이신 삼위일체 하나님’은 자기 자신을 세상에 계시하기 위해 ‘경륜적’으로 역사하신다. 반틸은 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 각각의 위격들에 둘러지는 ‘경륜적 사역들’을 통해 ‘존재론적 삼위일체 안’에 참된 ‘내적구별’(internal distinguishment)이 있음을 알 수 있다고 주장한다. 그럼에도, 각 위격들에 둘러진 ‘경륜적 사역들’은 ‘한분 하나님의 절대적 사역’이기 때문에, ‘전체 신성으로서의 삼위일체 하나님’은 ‘한 인격(one Person)이시라고 강조하고 있다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 362.).

라고 주장하고 있다.⁸³ 요컨대, 반틸은 ‘삼위의 본질과 위격’은 각각 ‘개념적’으로만 구별될 수 있을 뿐, ‘존재론적’으로는 ‘한분 하나님’으로 사유해야, 성경적으로 ‘단순하신 삼위일체 하나님’에 관한 이해가 가능하다는 ‘서방교회적 입장’을 확고하게 물려받고 있다. 그러나 반틸은 또한 이 지점에서 ‘서방교회적인 전통적 삼위일체론’이 가진 한계성을 예리하게 지적해낸다. 구체적으로 말해서, ‘성자와 ‘성령’의 ‘위격과 본질’을 ‘성부의 위격과 본질’로부터 각각 ‘개별화’하지 않고, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’로부터 ‘각 위격들’이 ‘개별화’된다는 점을 논구하면서, ‘동일본질’의 ‘존재론적 성격’에 관해 물음을 제기한 것이다.⁸⁴ 이와 함께, 반틸은 ‘동일본질’이 ‘각 위격들’과 가지게 되는 ‘관계 성격’에 대해서도 마찬가지로 물음을 제기하는데, 이러한 ‘반틸의 전반적인 문제제기’는 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘차이성’을 통해 보다 더 적실(的實)하게 밝혀지게 된다.

2. ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘차이성’ 관점에서의 고찰

반틸은 ‘서방교회적 전통’에 바탕하여 자신의 ‘삼위일체론’을 전개해 나갔지만, ‘서방교회의 삼위일체론적 논의’가 더 이상 아무런 한계성도 없는 ‘완전무결한 것’으로는 생각하지 않았다. 칼빈도 깊이 인식하고⁸⁵ 있었던 바와 같이, 반틸은 ‘서방교회’의 ‘전통적 삼위일체론’이 ‘하나님의 동일본질’을 중심으로 ‘각 위격들’을 설명하고자 시도했기 때문에, ‘한분 하나님’의 ‘통일성’이 강조될 수는 있었으나, ‘각 위격들의 차이성’이 ‘계시적으로’ 뚜렷하게 드러나지 않는 ‘근본적인 약점’을 지니고 있다고 파악하였다. 물론, ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 서로 공유할 수 없는 ‘각각의 차이들’이 논의되지만, 영원 속에서 ‘각 위격들’이 ‘동일본질’과 ‘어떠한 개별화의 원리’에 따라 구별되어야 하는지를 규정하기가 어렵게 되는 것이다.⁸⁶ ‘사람’의 경우에는, 예컨대 ‘질료’(hylē)와 ‘형상’(eidos)의 ‘질료형상론’(Hylomorphism)이라고 하는 ‘개별화의 원리’(the principle of individuation)에 따라 나름 적절하게 ‘개별화’될 수 있다. 그러나 하나님의

83 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 357-358.

84 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 355.

85 Calvin, 『기독교강요 1권』, 350-353.

86 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 367.

경우에는, 예로 든 ‘질료와 형상’과 같은 ‘개별화의 원리’가 결코 적용될 수 없는데, 왜냐하면 하나님은 ‘영’(Spirit)이시므로 ‘질료’를 가지지 않으시기 때문이다. 이처럼, 만약 ‘한분 하나님’에 대해 ‘개별화의 원리’가 영원 안에서 적합하게 적용되지 않는다면, ‘삼위일체 하나님의 위격’에 관한 ‘구별적 이해’가 가능하지 않게 되기 때문에, 의도치 않게 이미 ‘양태론적인 경향’으로 접어들게 된다.⁸⁷ ‘동방교회’의 경우에는, ‘성부’로부터 ‘낳으심’(γεννησις)과 ‘나오심’(ἐκπορευσις)의 ‘개별화의 원리’를 적용하여 ‘본질과 위격’의 ‘통일성’과 ‘차이성’을 설명하였다. ‘서방교회’도 ‘낳으심’(generatio)과 ‘나오심’(spiratio)으로 ‘개별화’를 시도하여 ‘위격의 존립’을 논구하지만, ‘동방교회’와 달리 ‘개별화’가 ‘위격’에서만 이루어지고, ‘동방교회’에서 주장하는 것처럼 ‘본질의 각 위격으로 전달’을 통한 ‘개별화’는 가능하지 않다. ‘서방교회’에서 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘각 위격들’은 ‘동일본질’이 ‘자기 안’에서 ‘인격적으로 개별화함’을 통해 ‘서로 동등한 위격’으로서 나타나게 되는 것이지, ‘성부’의 ‘본질과 위격’이 ‘성자’와 ‘성령’의 ‘각 본질과 위격’을 ‘존재론적’(ontological)으로 성립시키는 것은 아닌 것이다. 즉, ‘동방교회’와는 다르게, ‘서방교회’에서 ‘성부’는, ‘성자’, ‘성령’과의 관계 속에서, ‘그 어떠한 존재로부터도 출생하지 않음’(ἀγεννησία)⁸⁸의 ‘위격적 특성’

87 칼 바르트는 ‘Seinsweise’의 개념을 ‘개별화의 원리’로 제시한 바 있는데, 이 ‘Seinsweise’는 갑바도기아 교부들이 정립한 ‘존재양식들’(τροποι ὑπαρξεως)과는 달리 ‘양태론적인 한계성’을 가지고 있다. 이를 인지한 칼 라너는 ‘개별화의 원리’를 ‘하나님 내부의 구별되는 세 가지 자기교통적 존재방식’(three distinctive manners of subsisting as the self-communication of the one God)으로 재출하게 된다. 핵심논점은, “‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격’을 ‘의식 중심체’로서의 ‘인격개념’으로 이해할 수 있는가?” 하는 물음에 놓여있다. 반틸은 ‘한 동일본질’의 ‘각 위격으로의 개별화’를 ‘비출생’(ἀγεννησία), ‘출생’(γεννησις)과 ‘발출’(ἐκπορευσις)의 ‘각 위격적 특성’과 더불어 ‘각 의식체의 인격적 구별성격’도 종합적으로 고려해야 한다고 본다. 물론, 반틸은 ‘개별화의 원리’가 하나님 바깥에 있어서, 하나님조차 이 ‘개별화의 원리’에 따라야 하는 그러한 것으로 사유하지 않았다. ‘삼위일체 하나님’의 개별화와 관련하여 ‘각 위격의 성립’은 영원하신 ‘삼위일체 하나님 내부’의 자연적이고, 본성적이며, 필연적인 것이라 하겠다.

88 ‘태어나지 않음’을 뜻하는 헬라어 ‘ἀγεννησία’는 특별히 ‘성부’에게만 독점적으로 사용될 수 있는데, 왜냐하면 “‘낳다’라는 동사 ‘γεννᾶν’에서 파생한 ‘γεννητός’와 ‘되다’라는 동사 ‘γινεσθῆναι’ 파생한 ‘γεννητός’는 서로 다른 뜻을 지니고 있기 때문이다. 전자는 ‘출생’의 의미이고, 후자는 ‘피조’의 의미이다. 따라서 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’ 모두에 대하여, ‘ἀγεννησία’라고 할 수 있지만, ‘ἀγεννησία’는 오직 ‘성부’에게만 붙여질 수 있다. 요컨대, ‘ἀγεννησία’는 ‘하나님의 위격’에 속하는 것이지, ‘하나님의 본질’에 속하는 것이 아닌 것이다(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 384-387.).

을 가지고 있을 뿐이고, ‘성자’와 ‘성령’과 같은 ‘두 위격들의 본질’을 ‘개별화시켜 전달’하는 ‘전체 신성의 원천(源泉)적 존재’(the source of the whole divinity)일 수 없다. 결국, ‘서방교회’에서 ‘각 위격들 사이의 차이’는 오직 ‘자립하는 각 위격들’의 ‘관계적 차이’를 통해서만 이해되고, ‘각 위격들 간의 동등성’이 전적으로 긍정되므로 ‘종속론’은 완전히 추방되지만, 이제 물음은 ‘각 위격들’을 ‘개별화하는 원리’로서 제시된 ‘동일본질’ 바로 ‘그 자신 스스로의 존재론적 성격’ 그리고 ‘이 동일본질과 각 위격들이 가지는 관계성’을 향해 던져지게 된다.

특이(特異)하게도, ‘서방교회’는 이 ‘동일본질’의 ‘존재론적 성격’이 무엇인지에 관한 ‘계시적 사유’ 앞에서 ‘탐구적으로 진술하기’를 중지하였다. ‘서방교회’는 ‘동일본질의 존재론적 지위’를 더 이상 열어 밝히지 않고, 이 지점에서 멈추어서서 ‘유비적 사유’로 옮겨갔다. “‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 서로 공유할 수 없는 ‘각 위격적 특성’을 동등하게 긍정하면서도, 삼위로 ‘개별화’하는 이 ‘동일본질의 존재’가 어떻게 규정되어야 하는가?” 하는 물음에 직면하여, ‘서방교회’는 ‘피조물이 다 이해할 수 없는 하나님의 개념’에 이행함으로써 ‘신비의 개념 속’에서 일종의 ‘피난처’(refuge)를 마련했던 것이다.⁸⁹ 이는 ‘서방교회’가 ‘동일본질’의 성격을 규정하는 과제를 앞두고서 ‘신학적 사유의 걸음’을 멈춘 것이라고 할 수 있는데, 반틸이 분별하기로, 이것은 ‘계시된 성경말씀’으로부터의 ‘이탈’이고, ‘계시적 사유’에 더 정확하게 진행해 나가지 못한 ‘한계성’이며, ‘기록된 말씀’의 ‘본래적 취지’에서 벗어나고자 하는 ‘경향의 발생’이다.⁹⁰ 여기서, 반틸은 ‘서방교회 삼위일체론’에 대해 제기되는 ‘근원적인 물음’, 곧 ‘삼위일체 하나님의 동일본질의 존재론적 지위’ 그리고 ‘그 동일본질이 각 위격들과 가지는 관계’에 관한 물음을, 반드시 깊고 넘어가야 할 물음으로서 제출하고 있다.⁹¹ 그렇다면, 앞서 고찰한 신학적 사유의 맥락에서, “‘서방교회’는 결정적으로 왜 ‘동일본질의 존재론적 성격’을 확정 짓지 않고 내버려 두었는가?”라고 먼저 물어보아야만 할 것이다. 논의를 위해, 핵심논지를 다시 정리하면, “‘삼위일체

89 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 366.

90 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.

91 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-368.

하나님은 ‘세 하나님’이 아니라 ‘한분 하나님’일 수밖에 없는데, 이 ‘한분 하나님’은 ‘세 위격’으로 존재하시고, ‘동일본질’에 있어서는 ‘단일’하시다. 그리고 ‘한분 하나님의 단일한 동일본질’은 ‘자신 스스로’를 ‘세 위격’으로 개별화한다. 그렇다면, “이 ‘단일한 동일본질’의 ‘존재론적 성격’은 무엇으로 규정될 수 있는가? ‘동일본질’은 ‘인격’(person)인가? 아니면 ‘비(非)인격’(imperson)인가?” ‘인격’이라고 대답할 경우, 당장에 ‘모순’(contradiction)이 발생하는 것처럼 보인다. 즉, ‘삼위일체 하나님’은 ‘한 인격’이면서 동시에 ‘세 인격’이 되는 것이다. 그러나 ‘비인격’이라고 하더라도, 문제는 사라지지 않고 여전히 남아있다. 바로 ‘하나님의 인격 바깥’에 ‘비인격적인 하나님의 본질’이 따로 존립하게 되기 때문이다. 그런데 반틸은 ‘서방교회’가 후자의 방향으로 기울어지는 ‘삼위일체론’을 전개하면서, ‘유비적 사유’에 기초하여 ‘하나님의 동일본질’을 ‘신비의 영역’에 놓았다고 주장한다.⁹² 왜냐하면 “‘삼위일체론’에서 ‘모순’이 발생하는 것을 허용하기보다는, ‘동일본질’을 ‘불가지’(不可知, unknowableness)의 영역에 있는 ‘신비’로서 그대로 덮어두는 편이 더 낫다”라고 판단했기 때문이다. 앞서 말한 바와 같이, 반틸이 이해하기에, 이와 같은 방향으로 경도(傾倒)된 ‘신학적 사유의 흐름’은, ‘객관적으로 제시된 말씀’으로부터 ‘벗어남’을 의미한다.

‘동방교회’는 ‘본질’과 ‘위격’을 ‘존재론적’으로 다르게 설정했기 때문에, ‘하나님의 단순성’(God’s simplicity)을 표현하는데 어려울 수밖에 없고, ‘종속론적 성격’을 완전히 배제할 수 없는 근본적인 한계를 가진다. 하지만 ‘위격’을 중심으로 ‘하나님의 동일본질’을 사유하기 때문에, 어떤 의미에서는 ‘하나님의 통일성’을 설명하기가 상대적으로 더 용이할 수도 있다. 더욱이, ‘위격의 근원’을 ‘성부’로부터 출발시키고 있으므로, ‘본질과 위격’의 ‘존재론적 질서’에 있어 그 우선권이 확실하게 ‘위격’에 주어지게 된다. 물론, 그렇다고 ‘본질’이 ‘위격’에 다 환원되어 버리는 것은 아니지만, 이 경우에 ‘위격’은 그 순서상 ‘본질’에 앞서게 되고, ‘본질’을 담지(擔持)한 ‘기체’(suppositum) 혹은 ‘주체’(subjectum)로서의 ‘위격’을 통해 ‘동일본질’을 비교적 자연스럽게 일관성

⁹² Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 366.

있게 논구해 나갈 수 있다. 그러나 ‘서방교회’는, ‘동일본질’을 중심으로 ‘각 위격들’의 ‘차이’를 이해했기 때문에, ‘각 위격들’이 서로 ‘중속적’이지 않고 ‘위격들’ 간 ‘동등성’이 온전히 주어질 수 있지만, ‘동일본질’에 의해 ‘각 위격들’에로의 ‘개별화’가 어떻게 이루어질 수 있는지 제시하기가 곤란해지는 난점을 가진다. ‘서방교회’에서 ‘각 위격들’은 ‘동일본질’이 ‘자기 자신 안에서 스스로를 인격적으로 개별화’한 것으로 밖에는 달리 생각할 도리가 없는데, 이때 ‘동일본질’이 ‘비인격’이라면 ‘각 위격들을 개별화하는 동일본질 그 자체’가 ‘개별화하는 주체’로서 존립할 수가 없게 되는 것이다. 그럼에도, ‘비인격적인 동일본질’이 ‘각 위격들’을 ‘개별화’한다면, 이는 ‘비인격적인 동일본질’이 ‘각 위격들’보다 ‘근원적인 것’으로 인정하는 셈인데, ‘개혁주의 신학사상’에서 이와 같은 견해는 성립할 수가 없다. 왜냐하면 ‘신학적 개념 질서상’ ‘본질’이 ‘인격’보다 앞선다고 주장하는 것은, ‘삼위일체 하나님’의 ‘절대주권’(absolute sovereignty)을 사실상 폐기하는 것과도 같고, 아무런 유신론적 토대 없이 ‘언약신학’(covenant theology)을 전개하는 것과도 같기 때문이다.⁹³ 이처럼, ‘삼위일체 하나님의 동일본질’을 ‘비인격적’으로 규정할 경우, ‘동일본질’에 의한 ‘각 위격들에로의 개별화’가 계시적으로 명석하게 설명될 수 없으므로, ‘동일본질 그 자체의 존재론적 성격’ 뿐만 아니라 ‘동일본질과 각 위격들과의 관계’를 이해함에 있어서도 ‘일정한 한계성’이 뒤따라오게 된다.

이 지점에서, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’을 ‘객관적으로 기록된 계시로서 성경 말씀’에 기초하여 사유해야 한다고 명확하게 밝히고 있다.⁹⁴ 바로, “하나님을

93 ‘삼위일체 하나님의 동일본질’이 ‘한 인격’(one Person)임을 강조하는 반틸은 ‘기독교 유신론’에서 ‘일반형이상학’(metaphysica generalis)은 ‘특수형이상학’(metaphysica specialis)에 우선할 수 없음을 확정 짓고 있다고 하겠다. 반틸의 ‘전제주의 신학사상’에 영향을 받은 존 프레임은 ‘삼위일체 하나님’은 ‘비인격적인 대상’이나 ‘개념적인 원리’일 수 없는 ‘인격적인 분’이므로, ‘인격’은 ‘본질’에 앞설 수밖에 없다는 관점에 기초하여 ‘하나님 주권사상’을 전개하였다(Frame, 『존 프레임의 조직신학』, 68-70.). 보스는 자신의 ‘언약론’의 토대설정을 위해, 반틸과 마찬가지로, ‘동일본질’은 ‘본질 그 자체’로 존재하는 것이 아니라, 언제나 ‘하나님의 인격 안’에 존재하는 ‘본질’임을 강조한다(문정수, “제할더스 보스의 『개혁교의학』에 나타난 ‘하나님 중심적 신학사상’ 연구 : ‘언약론’을 통해 드러난 ‘증보자 그리스도의 인격성’을 중심으로,” 『개혁논총』 통권 53호 (2020), 206-207.).

94 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364.

따라서 하나님의 사유를 사유하는 것'이다. '성경말씀'에는 '한분 하나님'이 '비인격적인 본질'이 아닌, '인격적인 존재' 그것도 '한 인격의 하나님'으로서 기록되어 있다.⁹⁵ '삼위일체 하나님'은 "하나의 인격"을 가지신 '세 위격의 하나님'"이십이 '계시된 말씀' 가운데 객관적으로 드러난다.⁹⁶ 반틸은, '하나님의 동일본질'이 '단순한 본질'이 아니라, '절대적 인격체 안에서의 본질'이라는 점을 거듭해서 논구한다. 그럼에도, 반틸이 '동일본질의 개념' 그리고 '각 위격들과 '본질' 사이의 '구분 그 자체'를 폐기해 버리는 것은 아니다. 반틸은 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'을 긍정하고, '동일본질'이 '각 위격들과 차이를 가진다는 '전통적 관점'을 그대로 받지만, "동일본질"을 그저 '비인격적인 본질'로서만 사유해서는 안 된다"라는 입장을 분명하게 밝힌다. 왜냐하면 '삼위일체 하나님'에 대해 '비인격적인 본질'을 적용하게 될 경우, 하나님에 관해서조차 '낯것으로서의 사실'(brute fact)을 인정해야만 하는 '비성경적인 불합리성'이 발생할 것이라고 보기 때문이다. 이에, 반틸은 '삼위일체 하나님'은 '세 위격을 가진 하나로 단일한 인격'이시라고 주장하게 된다.⁹⁷ 즉, 반틸은 '정통적-역사적'(orthodox-historical)인 '삼위일체론'의 '한 본질-세 위격'의 '논의 틀'을 그대로 받아들이면서도, 이 '하나의 본질(one essence)이 '어떤 개념이나 대상'과 같은 '것'(res)으로서 머물지 않고, 또한 '인격성'(personality)을 가진 '하나의 본질'이 아니라, 오히려 그 자체로 '한 인격(one Person)이라는 '계시적 진리'를 강조하고 있는 것이다.⁹⁸ 이처럼, 반틸은 '삼위일체 하나님'은 '한

95 성경 구절들, 특히 구약의 많은 구절들에서 '한분 하나님'은 '하나의 인격을 가지신 분'으로서 기록되어 있다. 대표적으로, 요한복음에서 "내가 있느니라"(요 8:58)라고 말씀하신 주님은, 구약의 '한분 하나님'이신 '여호와 하나님'(출 3:14)과 존재론적으로 동일하신 분이시다. 이는 우리의 신앙경험과도 일치한다고 말할 수 있다. 즉, 우리는 기도하거나 예배를 드릴 때, 그것이 아무리 '무한한 속성'이라 하더라도, '비인격적인 본질 그 자체'에 대해 기도하거나 예배하지 않고, '한 인격'으로 계신 '삼위일체 하나님' 혹은 '성부', '성자', '성령'의 '각 위격적 하나님'을 향해 기도하고 예배드린다.

96 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363(각주 45 참조).

97 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364-365.

98 반틸은 '기독교 유신론의 인격개념'은 '비기독교의 인격개념'과는 구별되어야 한다고 강조한다 (Lane G. Tipton, "Triune Personal God: Trinitarian Theology in the Thought of Cornelius Van Til,"(Ph.D. diss, Westminster Theological Seminary, 2004), 1-15.). 반틸은, 비기독교적인 일부 철학체계들이 하나님에 '인격성'을 가진 것에 관하여 부정하지는

본질-세 위격들'(one ousia-three hypostasis)의 정식화만으로는 충분하지 않고, 이와 더불어 '한 인격-세 인격들(one Person-three Persons)을 함께 강조해야 함을 주창(主唱)한다.⁹⁹ 뿐만 아니라, 반틸은 '삼위일체 하나님의 존재'는 절대적인 '숫자적 단일성'(numerically one)을 통해 파악되어야 하며, '존재론적'(ontological)으로뿐만 아니라, '경륜적'(economical)으로도 이러한 '단일성'이 지속되어야 한다고 본다. 반틸은 '삼위일체 하나님'의 '인격적 의식'(personal conscious)과 관련하여, 찰스 하지(Charles Hodge, 1797-1878)가 『조직신학』(Systematic Theology)에서 주장한 내용들을 인용하면서¹⁰⁰, 결국 하나님은 '한 의식적 존재(one-conscious Being)이시면서, 동시에 '세 의식적 존재(tri-conscious Being)이시라고 논술한다.¹⁰¹ 요컨대, 반틸은 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'은 '하나의 인격'이기 때문에, 하나님은 '한 인격-세 인격'으로 존재할 수밖에 없는 '절대적 인격체(Absolute Personality)이심을 역설하였다.¹⁰² 그런데 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'이 단순히 '인격성(personality)이 아닌 '한 인격(one Person)이라는 반틸의 주장은, 터틀리안이 비판한 바 있는 프락세아스(Praxeas, 2C?)의 '단일신론'(Monarchianismus)적인 주장과 동일한 것일 수 없다. 왜냐하면 반틸은 '동일본질'이 '한 인격'이지만 이 인격은 '성부', '성자', '성령'의 위격과 같은

않지만, 그 인격이 '절대적인 인격성'이라는 점에 대해서는 부인하고 있다고 언급하였다. '기독교 유신론'은, 우리가 하나님과 유사한 '어떤 인격적 특성'을 그 '공통성'으로서 소유하고 있으나, 하나님은 '절대적인 인격'(absolute Person)이신 반면, 사람은 '제한된 인격'(finite person)일 수밖에 없음을 참되게 인정한다. 결국, '비기독교적인 사상'은 하나님의 '절대적인 인격성'과 우리의 '제한적인 인격성' 사이의 구별이 '질적인 차이'에 있다는 점을 주장해서는 안 된다고 그릇되게 강변하고 있는 셈이다.

99 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.

100 Charles Hodge, *Systematic Theology* vol. 3(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 452-454.

101 바빙크는 '인격의 개념'을 기본적으로 '실체성(substantia)과 '합리성(ratio)을 통해 규정하고 있는데, 이와 같은 '인격개념'은 '스콜라주의'(Scholasticism)에서 뿐 아니라 더 나아가 '로마 가톨릭'과 '루터파' 그리고 '개혁파'에서도 사용되고 있다고 본다. 즉, '인격'이 '합리적 본성을 지닌 개별적 실체'(naturae rationalis individua substantia)의 의미로 이해되고 있는 것이다(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 377.). 스코트 올리핀트는, '개혁주의'에서 '인격'(personality)은 '생각'(mind)과 '의식'(consciousness) 그리고 '의지'(will)를 포함하는 개념으로 수용되어왔다고 설명한다(Van Til, *The Defense of the Faith*, 33 각주 17.).

102 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 348, 357.

그러한 ‘또 다른 네 번째 위격’으로서 성립한다고는 말하지 않기 때문이다.¹⁰³ 이와 정반대로, 반틸은 힐라리우스(Hilarius, 300-368)¹⁰⁴나 튜레틴(Francis Turretin, 1623-1687)¹⁰⁵과 동일하게, ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘각 위격들 간의 구별’을 무효화시켜 버리는 그런 ‘단일 위격’(mono hypostasis)의 정립을 오히려 비판하고, ‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격들 간의 차이’와 함께 ‘페리코레시스적인 교통관계’를 명확하게 제시하고 있다. 반틸은 ‘동일본질’의 ‘한 인격’임을 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’과 같은 ‘위격’으로서 논구하지 않았기 때문에, ‘사위일체’(Quaternity)와 같은, 말 그대로 ‘모순된 주장’을 하고 있는 것은 아니다.¹⁰⁶ 결론적으로, 반틸은 ‘한 인격-세 인격들’이라는 자신의 정식화가 ‘겉으로 보기에 는 모순’(apparent contradiction)처럼 보이지만, ‘계시적-진리적’으로는 전혀 ‘모순’이 아니라고 압축적으로 정리한다.

사실, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’이 ‘본질’과 ‘위격’을 개념적으로 구별하는 방향으로 경사(傾斜)된 채, 진행되어 왔는데, 그 이유가 ‘형식 논리학’(formal logic)에서의 ‘모순율’(the law of contradiction)을 범하지 않고자 하는 의도 때문이었음을 밝히고 있다. 곧, “A이면서 동시에 ~A일 수는 없다”는 ‘비모순의 원리’(law of noncontradiction)를 최우선으로 준수하고자 하는 사유의 경향이 ‘전통적 삼위일체론’ 정립에 결정적인 영향을 준 것으로 반틸은 파악한다. “삼위일체 하나님’은 한분이시면서 동시에 세분이시다”라고 주장하는 것은 ‘모순’일 뿐이라는 비판을 피해가고자 ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질’과 ‘위격’을 개념적으로 구분하는 것을 넘어, 그 ‘본질’과 ‘위격’이 마치 서로 다른 ‘두 논의

103 조병하, “서방교회 삼위일체 신학의 효시로서의 테르툴리아누스의 글,” 97-99.

104 서방교부인 힐라리우스는 ‘성부’와 ‘성자’의 ‘인격적 합일’(unione personae)과 ‘본질의 하나됨’(substantiae unitate)을 구별하였다. 즉, ‘합일’(unio)과 ‘하나됨’(unitatis)을 서로 다르게 이해한 것이다. ‘합일’은 ‘단일화’라고 할 수 있고, ‘하나됨’은 ‘연합적 공유함’의 의미를 가진다. ‘하나님의 단일성’만 강조하고 ‘복수적 인격성’을 양태로만 이해하는 사벨리우스와 달리, 힐라리우스는 ‘성부’와 ‘성자’의 ‘인격적 구별’을 실체적으로 인정하지만, ‘본질’은 ‘하나임’을 강조하였다. 결국, ‘삼위일체론’은 ‘본질’이 ‘하나’이므로 ‘다신론’(Polytheism)이라고 할 수 없고, ‘인격의 구별’이 있으므로 ‘단일신론’(Monotheism)이라고 볼 수도 없다(역사신학연구회, 『삼위일체론의 역사』(서울: 대한기독교서회, 2008), 173-174).

105 Francis Turretin, *Institutio Theologiae Elencticae*, 박문재, 한병수 역, 『변증신학강요』(서울: 부흥과개혁사, 2017), 434.

106 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363-364.

범주'에 속한 것으로 실제적으로 '분리'(separate)하여 사유할 수 있는 듯이, 또한 '삼위일체 하나님'은 '본질'과 '위격'의 '결합'(conjunction)이라는 식으로 사유하는 심각한 폐단이 야기되었다는 것이다. 반틸은 “‘모순율’(law of contradiction)을 지키고자 하는 동기 때문에 ‘계시된 말씀’을 있는 그대로 드러내지 않는 것은 합당하지 않다”는 기본적인 시각을 가지고 있다. 당연히, 반틸은 '삼위일체론'과 관련하여 “모순적으로 사유할 수 있다”거나, “모순이 허용될 수 있다”는 그런 주장을 하고 있는 것이 아니다. 이와 다르게, 반틸은 '삼위일체 하나님'을 계시하는 말씀보다 더 우선적이고 상위에 있는 원리로서 '모순율'을 놓아서는 안 된다고 역설하고 있을 뿐이다. 반틸이 파악하기로, '모순율'은 '삼위일체 하나님' 내부의 '정합성'(coherence)을 피조적 차원에서 모형적으로 표현하는 것¹⁰⁷일 뿐이다. 따라서 '이성적 사유'나 '인간적 논리'에 따라 성립하지 않는다고 판단되는 '계시적인 내용들'을 제한적으로 가려 버리는 것은 온당치 못하다. 이는 근본적으로 하나님의 계시된 말씀을 절대적인 '최종 준거점'(the final reference-point)으로 두지 않고, 인간의 '자율적 이성'(autonomous reason)을 절대시하기 때문에 발생하는 문제이다. 이로써, '인간 이성'에는 만족을 줄 수 있을지는 모르나, 그 결과로 '계시된 하나님의 말씀'으로부터는 전락(轉落)하게 된다. 결국, 반틸은 '삼위일체 하나님'에 관해 객관적으로 기록된 계시 가운데에는 '동일성'과 '차이성'이 함께 궁극적인 것으로 나타나므로, '하나님'은 반드시 '그 계시된 말씀'에 따라 사유되어야 하며, '삼위일체 하나님 안'에서 '동일성'과 '차이성'이 어떻게 동시적으로 성립할 수 있는지에 대한 '신학적 사유의 뿌리'가 '인간의 이성적 사유'에 있지 않고, '계시된 성경말씀'에 있음을 분명하게 밝힌다.

반틸의 이와 같은 주장에 대해, 올리버 버스웰(J. Oliver Buswell, 1895-1977)¹⁰⁸, 세실 드 보어(Cecil De Boer, 1898-1955)¹⁰⁹, 제시 드 보어

¹⁰⁷ Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 11.

¹⁰⁸ Buswell, J. Oliver, Jr., "The Fountainhead of Presuppositionalism," *The Bible Today* 42(November 1948), 41-64.

¹⁰⁹ Cecil De Boer, "The New Apologetic," *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 3.

(Jesse De Boer, 1912-1990)¹¹⁰, 클리프톤 올레베케(Clifton Orlebeke, 1926-2016)¹¹¹, 윌리엄 마셀링크(William Masselink, 1897-1973)¹¹², 고든 클라크(Gordon H. Clark, 1902-1985)¹¹³는 ‘비판적 입장’을 표명한다. 이들은 공통적으로 반틸이 ‘계시적 사유’에서 이탈하여 ‘철학적 개념’으로 함몰되었다고 비평했지만, 정확히 그 반대가 옳다고 하겠다. 반틸이 이해하기에, ‘삼위일체’ 교리는, ‘정적인 교리체계’로서 아무런 변화도 없는 그런 고정불변의 것이 아니다. 오히려 ‘삼위일체론’을 역사적으로 살펴보았을 때, 그 본질적인 내용에서는 동일하지만, 그것을 표현하는 방식에서는, 각 시대에 맞게 지속적으로 변화하며 ‘재진술’(restatement)되어 왔다. 반틸은, 벤자민 B. 워필드(Benjamin B. Warfield, 1851-1921)의 견해를 인용하면서, 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 ‘성자의 스스로 신적이심’(the *autotheotes*)¹¹⁴을 강조한 것은¹¹⁵, ‘성자의 신성’을 파악하는 그 당시의 결합있는 ‘신학적 사유방식’

110 Jesse De Boer, “Professor Van Til’s Apologetics, Part I: A Linguistic Bramble Patch,” *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 12.

111 Clifton Orlebeke, “On Brute Facts,” *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 13-17.

112 William Masselink, “New Views Regarding Common Grace,” *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 172-177.

113 Gordon H. Clark, “The Trinity,” *The Trinity Review*(1979, November), 3.

114 Turretin, 『변증신학강요』, 452-453.

115 반틸은 ‘삼위일체론’과 관련한 자신의 ‘신학적 사유활동의 의의’를, 칼빈의 ‘삼위일체론 논의’에서 찾아내고, 이를 비중 있게 다루었다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-362.). 일반적으로, 칼빈은 ‘신성의 삼위’(the three Persons of the Godhead)가 함께 가지고 있는 ‘동일본질성’(consubstantiality)을 성경적으로 확립하기 위해, ‘성자’의 ‘성부’에로의 아리우스적인 ‘종속’(subordination)에 기초하여 제기된 여러 이단적인 견해들을 강하게 반대하였고, ‘성자’의 ‘스스로 신적이심’(deity of himself, *autotheotes*), 곧 ‘성자’의 ‘신성’(deitas)으로서의 ‘자존성’(αὐτοουσία)을 부각시켜 논술한 것으로 잘 알려져 있다. 칼빈의 이러한 관점은, ‘삼위일체론’의 교리사를 살펴보았을 때, 새로운 내용의 독창적인 것이라고 보기는 어렵다. 왜냐하면 ‘출생하신’(γεννησις) ‘성자’의 ‘신적본질’은, ‘출생하지 않으신’(ἀγεννησία) ‘성부’의 ‘신적본질’로부터 유래한 것이 아니며, 각 위격들의 ‘원인 관계성’(causal relationship)은 ‘본질에 따른 원인 관계성’이 아니라, ‘관계에 따른 원인 관계성’, 곧 ‘존재의 방식에 따른 차이’(difference in manner of existence, τὴν κατὰ τὸ εἶναι διαφορῶν)로 인한 것임이 ‘갑바도기아 교부들’에 의해 이미 신학적으로 정리가 되어 있었기 때문이다(김병훈, “삼위일체: 삼위 하나님의 위격의 이해,” 188-189). ‘칼빈 삼위일체론’의 핵심은, “하나님 안에서 순서적 상호관계 속에 있는 구별된 세 위격”(three distinct Persons in their ordered interrelations in God)이라고 할 수 있는데(T. F. Torrance, “The Doctrine of the Trinity

을 극복하기 위한 것이었다고 주장한다.¹¹⁶ 반틸은, “성자의 신성”을 재강조한 칼빈 자신은, ‘각 위격’에로의 ‘동일본질의 전달 문제’와 관련하여, ‘니케아 공의회’의 교부들과 다른 내용들을 말하고 있다고 전혀 생각하지 않았었다”는 점을 언급한다.¹¹⁷ 각 시대에 맞게 ‘전통적 삼위일체론’이 함의하고 있는 ‘고유한 특정 내용들’을 다시금 엄밀하게 심화시켜 ‘재진술’한다는 측면에서, 반틸과 칼빈은 서로 유사한 신학적 작업을 전개하고 있다고 하겠다. 이제 칼빈과 꼭 마찬가지로, 반틸은 ‘삼위일체 하나님의 동일본질’을 ‘비인격적’(impersonal)인 존재로 이해하는 현대의 ‘비성경적인 사상흐름’에 맞서, 반틸은 ‘삼위일체 하나님의 동일본질’의 ‘인격성’(personality)을 재차 강조하는 신학작업을 수행

in Gregory of Nazianzus and John Calvin,” *Trinitarian Perspectives*(Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), 172.), 칼빈은 그 당시 ‘재세례파’(Anabaptist)였던 ‘폴란드 형제단’(Poland Brethren)이나 장 샤프노(Jean Chaponneau, 1473-1536), 카롤리(Peter Caroli, 1480-1550), 세르베투스(Michael Servetus, 1511?-1553), 그리발디(Matteo Gribaldi, 1505-1564), 알치아티(Giovanni Paolo Alciati, 1515-1573), 블란드라타(Giorgio Blandrata, 1515-1585), 젠틸리스(Valentinus Gentilis, 1520-1566) 등 ‘성자의 신성’을 충분히 강조하지 않았을 뿐만 아니라 ‘성자의 자존성’에도 반대하는, ‘비성경적이고 반삼위일체론적인 경향’에 대립하여, ‘성자’의 ‘스스로 하나님이심’을 예리하게 재강조함으로써, ‘개혁주의 신학사상’에 탁월한 기여를 하게 된다(박경수, “삼위일체론에 대한 칼뱅의 공헌,” 『장신논단』 통권 24호(2005), 142-143.). 즉, 칼빈은 ‘영원한 출생’(aeterna generatio)과 ‘자존성’의 의미를 각각 ‘위격’과 ‘본질’을 통해 엄밀하게 구별하지 않았던 당대의 논의들을 비판하고, 아우구스티누스(Aurelius Augustinus Hipponensis, 354-430)와 동일하게, ‘본질’에 있어서 ‘세 위격들’은 ‘수적으로’(numerically) 하나인데, ‘실체적 중속’이 아닌 ‘상호적인 관계’를 통해 이해되어야 하며, ‘각 위격’(in unaquaque hypostasis)에는 하나님의 ‘본질 전체’(tota natura)가 담겨져 있다는 점을 강조한다(김선권, “내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체에서 본 칼뱅의 삼위일체론,” 『한국조신학논총』 통권 59권(2020), 44-51.). ‘하나님의 본질’에는 ‘기원’(origin)이 있을 수 없고 ‘위격의 기원’은 ‘하나님 자신’이며, ‘성자’는, 말 그대로 ‘아들’이시기 때문에 ‘성부’로부터 ‘위격적’으로 ‘영원히’(in aeterna) 낳아지지 않지만, ‘성자’의 ‘신성’(divinitas)의 본질은 ‘성부’로부터 유래한 것이 아니라, ‘그 자신 스스로에서 자존’(ex se ipsa)하는 신적본질’이라는 점이 중점적으로 밝혀지고 있다(창 32:29-30, 사 6:11-24:13:8-25, 사 25:9, 호 12:5, 숙 2:3-9, 말 3:1, 고전 10:4). 이러한 ‘칼빈의 삼위일체론’에 관한 개혁주의적 해석은, 벤자민 B. 워필드(Benjamin B. Warfield, 1851-1921)의 『칼빈과 어거스틴』(*Calvin and Augustine*)에 수록된 두 논문, “하나님에 관한 칼빈의 교리”(Benjamin Breckinridge Warfield, “Calvin’s Doctrine of God,” in *Calvin and Augustine*, ed Samuel G. Craig(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 1980), 133-185.)와 “삼위일체에 관한 칼빈의 교리”(Warfield, “Calvin’s Doctrine of the Trinity,” in *Calvin and Augustine*, 189-284.)를 참조하라.

116 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360.

117 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-361.

해 나간다. 즉, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’을 ‘실재의 한 국면’(an aspect of reality) 정도로밖에 받아들이지 않는 현대인의 이해방식에 반대하여, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’이 ‘하나의 인격’임을 강력하게 언급해야 한다고 본다. 왜냐하면 대부분의 현대인들은 ‘인격적이신 하나님’과 대면하지 않으려 회피하거나, 어떤 초월적인 비합리적 ‘대상이나 개념’의 ‘거짓된 신비영역’으로 도피하려는 성향을 강하게 가지고 있기 때문이다.¹¹⁸ 기독교가 비신자들을 ‘회개’로 이끄는 ‘참다운 도전’을 주기 위해서는, 반드시 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질의 한 인격’임을 두드러지게 천명(闡明)할 필요가 있다는 것이다. “삼위일체 하나님의 ‘동일본질’(ὁμοούσιος)이 ‘인격성’(personality)을 넘어, ‘하나의 인격’(a Person) 그 자체로서 존재한다”는 반틸의 논구에 대해, 존 프레임(John Frame, 1939-)은 “아주 대담한 신학적 움직임”(very bold theological move)¹¹⁹이라고 비평하였고, 윌리엄 에드가(William Edgar, 1944-)는 ‘개혁주의 신학’에 대한 “가장 독창적인 공헌들 가운데 하나”(one of the most original contributions)라고 평가하였다.¹²⁰

V. 맺음말: 반틸의 삼위일체론적 공헌과 그 지향적 연구방향

반틸은 ‘전통적 삼위일체론’이 ‘계시된 성경말씀’에 나타난 ‘삼위일체 하나님’을 ‘교리적’으로 정립하고자 시도하고 있다고 사유한다. 즉, ‘타(他) 종교’나 ‘인본주의적 신(神)개념’과는 확연히 구별되는 ‘기독교 유신론의 하나님’을, ‘객관적으로 기록된 말씀’에 따라 ‘교리적으로’(doctrinally) 성립시키고자 하는

118 반틸은 오직 ‘기독교 유신론’만이 ‘참된 신비의 개념’을 보존하고 있고, 또한 비신자들에게 전달해 줄 수 있다고 사유하였다. 말하자면, ‘삼위일체 하나님’이 ‘신비로운 존재’인 것은, 그가 단순히 ‘불가지’의 ‘신비로운 어둠’ 가운데 계시기 때문이 아니라, 오히려 ‘절대적으로 합리적’이신 분이로서 ‘완전한 빛’ 가운데 거하시기 때문이라는 것이다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 365.).

119 John Frame, *Van Til: The Theologian*(Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1976), 14.

120 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363(각주 45. 참조).

동기에서, ‘전통적 삼위일체론’이 성립하고 있다고 파악한 것이다. 그리고 반텔은 교회를 통해 지금까지 전개되어온 ‘전통적 삼위일체론’의 ‘핵심 요체’로 ‘창조주(the Creator)와 피조물들(creatures) 간 ‘절대적인 구분선’인 ‘영원성’(eternity)과 ‘시간성’(temporality) 사이의 엄격한 구별을 제시하였다. 반텔은 역사상 ‘전통적 삼위일체론’에 반(反)하여 등장한 거의 대부분의 이단들이, 사실상 ‘영원성’과 ‘시간성’을 성경에 기초하여 구분하지 않았기 때문에 발생한 것이라고 주장하고 있다.¹²¹ ‘전통적 삼위일체론’에 대립하여 출현했던 대표적인 두 가지 극단적 견해가 ‘양태론’(Modalism)과 ‘삼신론’(Tritheism)인데, 이 둘 모두는 ‘영원성’과 ‘시간성’을 계시적으로 구분하지 않는 오류에 빠진

121 반텔은 ‘삼위일체론’과 관련하여 ‘시간적인 것’과 ‘영원한 것’의 구분을 매우 중시한다. ‘창조주’(the Creator)와 ‘피조물들’(creatures) 사이의 ‘구분’(distinction)을 위해, ‘영원성’(eternity)과 ‘시간성’(temporality)의 ‘구분선’을 도입하는 것이다. 반텔은 이 ‘영원성’과 ‘시간성’의 구분선은 ‘인간의 자율적인 사유’에 기초하여 설정되기보다는, ‘객관적으로 계시된 하나님의 말씀’에 근거하여 그어져야 한다고 이해한다. 따라서 ‘하나님의 말씀’에서 강조되고 있는 ‘영원성’은 ‘시간성’을 통해서 이해된 ‘영원성’과는 다른 것이라고 주장한다. 이와 같은 측면에서, ‘현존재’(Dasein)에 대한 ‘실존론적 분석’에 의해 연역된 ‘현존재의 시간성’을 통해 ‘기초존재론’(Fundamentalontologie)을 근거지우고자 했던(Martin Heidegger, *Sein und Zeit*(Tübingen: Max Niemeyer, 2006), 2-8.) 하이데거(Martin Heidegger, 1889-1976)의 ‘존재론적-해석학적’ 기획은, ‘성경적인 사유’라고 보기 어렵다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 289). ‘성경적인 영원성’은 ‘시간성’(Zeitlichkeit)의 ‘초월적 시간화 구조’를 통해서만 결코 이해할 수 없는, 그 자체만의 ‘고유한 성격’을 가진다. ‘영원성’은 하이데거가 논한 것처럼, ‘시간성’의 ‘파생적 양태’가 아니며, ‘영원성’을 ‘시간성에 내포된 현재의 개념’을 통해, 즉 ‘현존성의 개념’을 따라 파악하고자 한, 후설(Edmund Husserl, 1859-1938)의 ‘현상학적’(phenomenological)인 사유의 시도(Edmund husserl, *Zur Phänomenologie des inneres Zeitbewußtseins 1893-1917*, 이종훈 역, 『시간의식』(경기: 한길사, 1996), 94-97.)도, 또한 ‘영원성’을 ‘시간성’으로 끌어내려 혼합하려는 사유로서, ‘비성경적인 위험성을 가진 것이라 하겠다(Van Til, *The Defense of the Faith*, 231.). ‘삼위일체론’과 관련하여, 반텔은 ‘고대’(ancient times)나 ‘현대’(modern times)의 ‘반삼위일체주의’(Antitrinitarianism)의 모든 기저에는 근원적으로, ‘영원한 것’(the eternal)과 ‘시간적인 것’(the temporal)을 뒤섞어 ‘종합’(synthesis)하고자 하는 ‘비(非)성경적인 사고방식’이 자리잡고 있다고 파악한다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-361.). 그래서 반텔은 칼 바르트가 주장한 ‘절대적 타자성’(absolute otherness)과 같은 ‘이신론적’(deisticalness)인 관점이나, 헬라철학의 ‘범신론적’(pantheistic)인 관점은 모두 ‘영원’과 ‘시간’을 ‘혼합’하거나 ‘혼동’해서 생겨난 것들이라고 결론 내린다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 359-360.). 반텔에게 신학적 사유에 있어 깊은 영향을 준, 보스도 『개혁교의학』(*Reformed Dogmatics*)에서 일반적인 의미에서의 ‘시간성’(temporality)과는 구별되는 ‘성경적 영원성’(biblical eternity)의 개념을 명쾌하게 정리해 주고 있다(Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 1, 8-10.).

것으로 볼 수 있다.¹²² 즉, 반틸은, ‘양태론’과 ‘삼신론’이 ‘객관적으로 제시된 성경말씀’에서 이탈한 채, ‘영원성’과 ‘시간성’을 혼합함으로써 ‘삼위일체 하나님’을 ‘통합된 일원적인 세계 속’에서 이해해 보고자 하는 ‘헛된 시도’를 한다고 비판적으로 검토한다. 요컨대, 반틸은 바빙크와 마찬가지로,¹²³ ‘전통적 삼위일체론’은 ‘창조주’와 ‘피조물’의 절대적 구분, 곧 ‘영원성’과 ‘시간성’ 사이를 구별하고 있으며, ‘삼위일체 하나님’은 ‘창조된 세계’와 상관없이 ‘그 자신의 영원한 존재’에서부터 ‘자기 표현적’(self-expressional)이시라고 논구하였다.¹²⁴ 그렇지만, ‘삼위일체 하나님’은 ‘피조물’과 ‘특별한 관련성’을 가지시는데, 그것은 바로 ‘하나님의 경륜 가운데 놓인 피조물의 개념’이라고 할 수 있다. ‘삼위일체 하나님’은 ‘피조물’에 ‘비의존적인 분’이시지만, ‘피조물’과 ‘무연관적’으로 절연(絶緣)된 ‘이신론적’(deistical) 하나님이 아니다. 이에 따라, 반틸은 ‘존재론적 삼위일체’(ontological Trinity)와 ‘경륜적 삼위일체’(economical Trinity)를 개념적으로 엄격하게 구별하고¹²⁵, ‘창조주’와 ‘피조물’ 사이의 ‘절대적인 간격’(absolute distance)이 훼손됨 없이, 어떻게 ‘창조주’와 ‘피조물’이 서로 관련을 가질 수 있는지를 ‘계시된 말씀’에 근거하여 논의한다. 결국, ‘삼위일체 하나님’은 피조물이 창조되기 전부터 ‘존재론적’(ontological)으로 영원한 자기 ‘내재적’(immanent) 구별을 전개하면서도, 피조물 가운데 섭리하시는 ‘경륜’(oikonomia) 안에서 ‘세 위격들’로 ‘계시’되는데, ‘전통적 삼위일체론’은 이러한 ‘삼위일체 하나님’을 ‘한 본질-세 위격’(one essence-three persons)의 교리적 틀로서 규정하였다.

이와 함께, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’에서 정립한 ‘한 본질-세 위격’의 틀을 ‘절대적 합리성’(Absolute Rationality)의 개념을 통해 새롭게 이해하고자 시도한다. 반틸은 ‘삼위일체 하나님’은 ‘자기 생산적인 차원’에서 ‘자기원인’이 아니라, 오직 ‘의미적 차원’에서 ‘자기원인’이시라고 분별한다. 즉, ‘존재함의

122 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-361.

123 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 355-356.

124 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 354.

125 James Douglas Baird, “Analogical Knowledge: A Systematic Interpretation of Cornelius Van Til’s Theological Epistemology,” *Mid-America Journal of Theology* 26(2015), 79-80.

의미'를 자기 바깥에서 끌어오지 않고, 자신 안에 가지고 계시는 것이다. '존재함의 의미적인 근거'를 '자기 안'에 확보하기 위해서는 '개별성'과 '보편성'이 모두 궁극적인 것으로서 제시될 수 있어야 한다. 이처럼, '개별성'과 '보편성' 둘 모두가 궁극적인 것으로 있는 '삼위일체 하나님'은 '궁극적 합리성(Ultimate Rationality), 곧 '절대적 합리성'을 소유하신 하나님이시다. '삼위일체 하나님 안'에서 '개별성'은 '보편성'을 '한계규정'하지 않으며, '보편성'은 '개별성'을 '한계규정'하지 않는다. 달리 표현해서, '보편성'은 '개별성'을 제(除)하지 않고, '개별성'은 '보편성'으로 환원(還元)되지 않는다. '삼위일체 하나님'의 '보편성' 속에는 각기 다른 '삼위의 개별성'이 존재하는데, 이 '보편성'과 '개별성'은 '파생적'(derivative)이지 않고, '단일성'(unity)과 '복수성'(plurality)이 동등하게 궁극적이다. 여기서 반틸은 '개별성'과 '보편성'이 함께 궁극적인 '절대적 합리성'으로서의 '삼위일체 하나님'을 '절대적 인격체(Absolute Personality), 곧 '한 인격-세 인격들(one Person-three Persons)로 계시는 하나님으로 정립한다. 기본적으로, 반틸이 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'이 '한 인격'임에 대해 강조하는 이유는, '낱것의 사실(brute fact)은 성립할 수가 없다고 보기 때문이다.¹²⁶ '삼위일체 하나님'은 '어떤 개념으로서 사물적 대상'이 아니시고 '살아계신 인격체'이신데, 그 '동일본질과 위격'이 '동연적'이신 분이시기 때문에, 당연히 '동일본질'은 '위격 바깥'에 존재하는 어떤 '낱것의 사실'일 수 없다. '세계에 존재하는 모든 사실들'은 '전포괄적'(all-comprehensive)인 지식을 가지신 '삼위일체 하나님'에 의해 이미 '해석된 사실'(interpretational fact)이므로, '그 자체로 낱것인 사실'은 존립이 불가하다. 따라서 '전통적 삼위일체론'에서 정초된 '한 본질'은 그저 '비인격적인 본질'이 아니라, '*하나의 인격체*로서 '계시적으로' 사유되어야 한다. 특히, 반틸은 '동일본질'이 '한 인격'이라는 것은, '동일본질의 속성'으로서 '인격성'(personality)이 아니라, 실제적인 '*한 인격(one Person)*임을 중점적으로 강조한다.¹²⁷ 이와 같은 맥락에서, 반틸은 '필리오케'를 강조하는 '서방교회적인 전통적 삼위일체론'이 '삼위일체 하나님'

126 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364.

127 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364.

과 관련하여 ‘성경말씀’을 엄밀하고 적확하게 열어 밝히지 못한 지점들이 있다고 분석하였다. 반틸은 ‘서방교회’가 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’이 가지는 ‘존재론적인 성격’을 ‘한 인격’으로서 개현하지 못하였고, ‘유비적 사유’(analogical thinking)에 의존하여 그 ‘동일본질’을 ‘모순’으로부터 안전하다고 여겨진 ‘불가지적인 신비’의 자리에 놓았기 때문에, ‘고유한 한계성’을 가질 수밖에 없다고 축약적으로 비평한다. 요컨대 반틸은 ‘서방교회적인 전통’, 더 정확하게 말해서 ‘정통개혁주의 삼위일체론’에 기반하여, ‘삼위일체 하나님의 동일본질’은 결코 ‘하나님의 인격’ 바깥에 놓인, 하나님에 의해서조차도 아직 해석되지 않은 ‘날것으로서의 사실’일 수 없음을 예리하게 짚어내고, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’이 ‘한 인격’임을 ‘계시적으로’ 밝혀내었다. 이에, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’과 단지 다르게 말하는 정도¹²⁸에서 그치지 않고, ‘하나님의 말씀’에 가장 근접하는 형태의 ‘삼위일체론’을 주창함으로써, ‘정통개혁주의 삼위일체론’에 특별한 ‘공헌점’을 제공하고 있다.

그런데 반틸의 이러한 ‘한 인격-세 인격들(one Person-three Persons)’의 ‘삼위일체론적 정식화’는 ‘사위일체(四位一體)’를 뜻하지 않는다. ‘동일본질’은 분명히 ‘한 인격(one Person)’이지만, ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’과 같은 ‘위격적 존재’로서 성립하지는 않기 때문이다.¹²⁹ 그리고 반틸의 ‘one Person-three Persons’ 정식화는 ‘양태론적 단일신론’을 주장하기 위한 것일 수도 없다. 엄격하게 말해서, ‘반틸의 삼위일체론’의 핵심적 관점은 칼 바르트가 정초한 ‘존재방식’(Seinsweise)의 양태론적 특질과는 전혀 다르게, ‘객관적인 계시말씀’에 근거하여 ‘코이노니아적 교통’으로서의 ‘페리코레스시스적 관계성’을 ‘상호내주적인 소진’(exhaustive)의 개념을 통해 더욱 엄밀하게 사유해 나간다.¹³⁰ 또한 ‘반틸의 삼위일체론’은 ‘종속론적인 삼신론’과도 엄밀하게 구별되어야 한다. 반틸의 주된 강조점은, 칼빈과 꼭 마찬가지로¹³¹, 그 어떠한 형태의 ‘종속론적

128 John M. Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1995), 69.

129 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363-364.

130 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 367-368.

131 Calvin, 『기독교강요 1권』, 330-344.

경향성'도 '삼위일체론 논의'에 유입(流入)되지 못하도록 방지하는 것에 있다. '서방교회적 전통'에 입각하고 있는 '반틸의 삼위일체론'에서 '종속론'은 설 자리가 없으며, '각 위격들'에는 '완전한 동등성'이 주어진다. 이와 더불어, '종속론'에서 유래한 '각기 다른 세 본질'을 가진 '세 하나님'의 '삼신론'도 완벽하게 차단된다. '한 인격'으로서의 '동일본질'은 몰트만(Jürgen Moltmann, 1926-)의 주장처럼 단지 이름뿐인 그런 '유명론적 개념'일 수가 없는 것이다. 더 나아가, '반틸의 삼위일체론'은 "세 위격"이 '또 다른 유형의 단일인격'을 '형성'(formation)한다"는 견해에 확고하게 반대하는 입장에 있다. '반틸의 삼위일체론' 논의에서 '각 위격들'이 시간적으로 '종합적 통일'을 이루어 '단일인격'을 '형성'하는 그런 과정은 전적으로 배제된다. 뿐만 아니라, 반틸이 주장하는 '한 인격'으로서의 '동일본질'은 '각 위격들' 배후에 혹은 그 위에 자리 잡고 있는 '어떤 실재적인 존재'를 가리키는 것이 아니다. 반틸은 '하나님의 동일본질'을 과도하게 '실재론'(Realism)적인 지평에서 사유하는 것을 수용하지 않는 것이다. 이로써, '반틸의 삼위일체론'은 당연히 '애니미즘'(Animism), '다신론'(Polytheism), '범신론'(Pantheism), '이신론'(Deism)이나 '유대교'와 '이슬람'에서 말하는 신관과도 정확하게 구별되는, '전통적 삼위일체론'을 '더 정통적'으로 해석하고자 진력(盡力)하는 '철저한 개혁주의적 삼위일체론'이라고 할 수 있다.

'반틸의 삼위일체론'은, '양태론'으로 경도될 수 있는 '바르트의 삼위일체론'과 '삼신론'으로 경향할 수 있는 '몰트만의 삼위일체론'을 넘어서는, '정통 개혁주의 삼위일체론'의 가장 균형 잡힌 형태의 '삼위일체론'을 제시해 주고 있다. '본질'과 '위격'의 존재론적 성격을 다르게 설정한 '동방교회'와 달리, '하나님의 동연적인 단순성'을 강조함으로써 필연적으로 발생할 수밖에 없었던 '동일본질의 존재성격'에 관한 물음에 '한 인격(one Person)'이라고 '계시적으로' 대답함으로써 '서방교회의 삼위일체론 연구방향'에 '커다란 이정표'가 세워지게 된다. 그럼에도, '반틸의 삼위일체론'이 이미 다 완성된 형태로서 제출되었다고 생각해서는 안 될 것이다. '반틸의 삼위일체론'은 '삼위일체론적 탐구를 위한 연구방향성'을 지속적으로 지시(指示)해 주고 있을 뿐, 여전히 '진행형'이라고 할

수 있겠다. ‘서방교회’의 ‘개혁주의 신학사상 진영’은 ‘반틸의 삼위일체론’을 통해, ‘동일본질’이 결국 ‘한 인격’이라는 것을 ‘계시된 말씀’을 통해 분별하게 되었고, 이를 통해 ‘서방교회’의 ‘삼위일체론적 한계성’을 우선은 벗어날 수 있게 되었다. 그렇지만, 여전히 핵심적인 연구과제는 남아 있는데, 그것은 “‘동일본질’이 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’과 같은 ‘일종의 위격’으로 성립하는 것은 아니지만, 그럼에도 그것이 ‘한 인격’이라는 것이 명확해진 이상, ‘위격’이 아닌데도 ‘동일본질’은 어떻게 ‘한 인격’으로 존립할 수 있는가?”하는 물음에 따라 이루어지는 연구과제이다. 더 정확하게 물음을 던지면, “‘동일본질’의 ‘한 인격(one Person)됨은 계시된 말씀을 통해 어떻게 ‘긍정적’(positive)으로 사유될 수 있는가?”하는 것이다. ‘삼위일체 하나님의 동일본질’은 ‘계시적 영역 안’에서 결코 ‘낱것의 사실’일 수 없기 때문에, 필연적으로 그것은 ‘한 인격’이어야만 한다고 말하는 것만으로는 여전히 ‘불충분’(insufficient)하다. 말하자면, ‘본질’에 대별(大別)하여 ‘위격’을 ‘본질적 존재’(essential being)나 ‘우유적 존재’(accidental being)가 아닌 ‘자립적 존재’(subsistent being)로 설정하고서 ‘삼위일체론’을 시작할 때, “이 ‘자립적 존재’는 또한 ‘어떠한 존재론적 위치’에 있는가?”하는 물음에 대답하기가 쉽지 않은 것처럼, 위의 물음에 대해서도 마찬가지로 대답하기란 쉽지 않다. ‘동일본질’이 ‘낱것의 사실’(brute fact)로서 존재하는 것이 아니라, ‘한 인격’(one Person)으로 존재함이 ‘계시된 객관적 성경말씀’에 기초하여 열어 밝혀졌으므로, 이제는 그것의 ‘긍정적 규정 가능성’이 ‘계시적’으로 보다 더 깊이 연구되어야 한다. 이를 통해, ‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격들’을 규정하는 ‘새로운 연구지평’이 열려질 수 있다. 즉, “‘비출생’(ἀγεννησία), ‘출생’(γεννησις)과 ‘발출’(ἐκπορευσις)의 고유한 ‘위격적 특성’(attribute of Hypostasis)과 ‘의식의 중심체’(the center of consciousness)로서의 ‘인격개념’(the concept of Persona)이 어떻게 ‘삼위일체론 논의’에서 통일성 있게 함께 논구될 수 있는가?”하는 물음에 대한 ‘가능적 답’의 단초(端初)가 ‘서방교회적 전통’과 연속선 상에 있는 ‘반틸의 삼위일체론’에서 발견될 수 있을 것이다.

[참고문헌]

- Aristoteles, *Metaphysica*. 조대호 역. 『형이상학』. 서울: 도서출판 길, 2017.
- Bahnsen, Greg L. *Van Til's Apologetic: Readings and Analysis*. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1998.
- Baird, James Douglas. "Analogical Knowledge: A Systematic Interpretation of Cornelius Van Til's Theological Epistemology." *Mid-America Journal of Theology* 26(2015), 77-103.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. vol. 2 박태현 역. 『개혁교의학 2권』. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1949.
- Boer, Cecil De. "The New Apologetic." *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 3-6.
- Boer, Jesse De. "Professor Van Til's Apologetics, Part I: A Linguistic Bramble Patch." *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 13-17.
- Buswell, J. Oliver, Jr., "The Fountainhead of Presuppositionalism," *The Bible Today* 42(November 1948), 41-64.
- Calvin, John. *Christianae Religionis Institutio*. 문병호 역. 『기독교강요 1권』. 서울: 생명의말씀사, 2020.
- Clark, Gordon H. "The Trinity." *The Trinity Review*(1979, November), 1-3.
- Clifton Orlebeke. "On Brute Facts." *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 13-17.
- Empiricus, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*. trans. R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
- Frame, John M. *Apologetics: A Justification of Christian Believe*. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2015.
- _____. *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*. Phillipsburg, N.J.:

- P&R Publishing, 1995.
- _____. *Systemic Theology*. 김진운 역. 『존 프레임의 조직신학』. 서울: 부흥과 개혁사, 2017.
- _____. *Van Til: The Theologian*. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1976.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. 임석진 역. 『정신현상학 1권』. 경기: 한길사, 2015.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. vol. 3 Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneres Zeitbewußtseins 1893-1917*. 이종훈 역. 『시간의식』. 경기: 한길사, 1996.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.
- Leibniz Gottfried Wilhelm,, Freiherr von. *Philosophical Writings*. trans. M. Morris, G.H.R. Parkinson. London, 1973.
- Lohse, Bernhard. *Epochen der Dogmen Geschichte*. 구영철 역. 『기독교 교리사: 각 시대별로 본 입장』. 서울: 컨콜디아사, 1988.
- Macleod, Donald. “Bavinck’s Prolegomena: Fresh Light On Amsterdam, Old Princeton, and Cornelius Van Til.” *Westminster Theological Journal* 68(2006), 261-282.
- Masselink, William “New Views Regarding Common Grace.” *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 13-17.
- Maxwell, Paul C.. “The Covenant Theology of Cornelius Van Til in Light of his Interaction with Karl Barth and Hans Urs von Balthasar.” *Criswell Theological Review* 12(2014), 81-107.
- McConnell, Timothy I. “The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 48(September 2005), 557-588.
- Muller, Richard A. *The Divine Essence and Attributes*. 김용훈 역. 『하나님의

- 본질과 속성』. 서울: 부흥과 개혁사, 2014.
- Poythress, Vern S.. "Reforming Ontology and Logic in the Light of the Trinity: An Application of Van Til's Idea of Analogy." *Westminster Theological Journal* 57(1995), 187-219..
- Rushdoony, Rousas John. *By What Standard?*. Philadelphia Pennsylvania: P&R Publishing Company, 1965.
- Smith, Ralph Allan. "Van Til's Insights on the Trinity." *Global Missiology* vol. 2(January 2005), 1-17.
- Spinoza, de Baruch. *Ethica in Ordine Geometrico Demonstrata*. trans. William Hale White. New York, N.Y.: Hafner Publishing Company, 1949.
- Tipton, Lane G. "The Function of Perichoresis and the Divine Incomprehensibility." *Westminster Theological Journal* 64(2002), 289-306.
- _____. "Triune Personal God: Trinitarian Theology in the Thought of Cornelius Van Til." Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary, 2004.
- Torrance, T. F. "The Doctrine of the Trinity in Gregory of Nazianzus and John Calvin." *Trinitarian Perspectives*(1994), 21-40.
- Turretin, Francis. *Institutio Theologiae Elencticae*. 박문재, 한병수 역. 『변증신학강요』. 서울: 부흥과개혁사, 2017.
- Van Til, Cornelius. *The Defense of the Faith*. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2008.
- _____. *An Introduction to Systematic Theology: Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God*. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2007.
- Vos, Geerhardus. *Reformed Dogmatics*. vol. 1. translated by Richard B. Gaffin Jr. Bellingham: Lexham, 2013.
- _____. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

- Warfield, Benjamin Breckinridge. "Calvin's Doctrine of God." In *Calvin and Augustine*, edited by Samuel G. Craig, 28-185. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 1980.
- _____. "Calvin's Doctrine of the Trinity." In *Calvin and Augustine*, ed Samuel G. Craig, 189-284. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 1980.
- Wittgenstein, Ludwig. "Review: P. Coffey, *The Science of Logic*." in *The Cambridge Review*, Vol. 34 London: Cambridge Publishing, 1913.
- 공성철. "유노미우스(Eunomius of Cyzicus)의 신학과 그 교리사적 의미." 『한국 교회사학회지』 통권 19호(2006), 7-36.
- 김선권. "내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체에서 본 칼뱅의 삼위일체론." 『한국조 직신학논총』 통권 59권(2020), 35-78.
- 김은수. "지지올라스의 관계적 삼위일체론에 대한 이해." 『갱신과 부흥』 통권 16호 (2015), 83-120.
- 김병훈. "삼위일체: 삼위 하나님의 위격의 이해." 『신학정론』 통권 22호(2004), 183-220.
- 김용준. "칼 바르트의 신적 위격개념 'Seinsweise'에 대한 개혁주의적 비평." 『개혁 논총』 통권 21호(2012), 71-96.
- 문정수. "게할더스 보스의 『개혁교의학』에 나타난 '하나님 중심적 신학사상' 연구 : '언약론'을 통해 드러난 '중보자 그리스도의 인격성'을 중심으로." 『개혁논 총』 통권 53호(2020), 195-240.
- 박경수. "삼위일체론에 대한 칼뱅의 공헌." 『장신논단』 통권 24호(2005), 139-166.
- 역사신학연구회. 『삼위일체론의 역사』. 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 조병하. "삼위일체와 그리스도 신앙 이해 논쟁과정에서 형성된 용어 "페리호레스시스(*περιχώρησις*)"에 대한 고찰." 『성경과 신학』 통권 64호(2012), 255-284.
- _____. "서방교회 삼위일체 신학의 효시로서의 테르툴리아누스의 글." 『기독교사 상』 통권 42호(1998), 93-114.
- 정승원. "하나님과 인간 사이의 유추를 통한 코넬리우스 반틸의 삼위일체론 이해."

「ACTS 신학저널」 통권 43호(2020), 71-104.
_____. 『계시와 변증』. 서울: 세계밀알, 2007.

[Abstract]

**A Critical Study on Cornelius Van Til’s Trinitarianism :
Focusing on Commonality and Difference with Traditional
Trinitarianism**

Jeong Su Moon

(Woori Presbyterian Church, Associate Pastor, Systematic Theology)

The purpose of this study is to critically examine the Trinitarianism of Cornelius Van Til based on the Commonality and Difference with the Traditional Trinitarianism. The Traditional Trinitarianism was formulated as ‘one Essence-three Persons’ through ‘the Council of Nicaea-Constantinople’. Generally, it is said that there is no contradiction or irrational element in the Traditional Trinitarianism because Essence and Person belong to different horizons of discussion. However Van Til insists that it is not yet enough to argue that there is no limit to the Traditional Trinitarianism because Essence and Person are conceptually distinguished. To prove this, Van Til first thinks of the Trinity God through the concept of Absolute Rationality which contains the grounded meaning of self-being in Himself. And Van Til emphasizes that the Trinity God with such Absolute Rationality is God who is Absolute Personality, in which particularity and universality are both as the Ultimate that is ‘one Person-three Persons’. Such Trinitarianism of Van Til has the Commonality and Difference understood under developmental continuity with the Traditional Trinitarianism, especially Western Church Trinitarianism. Here, Van Til seek after more Orthodox Trinitarianism than Traditional

Trinitarianism. Van Til who pursued more orthodox Trinitarianism than the Traditional Trinitarianism grasps that Western Church has fundamental limit by understanding the ontological nature of one essence as non-person based on analogical thinking in the Traditional Trinitarianism formalized as one Essence-three Persons. Van Til made a creative contribution to the Reformed Trinitarianism by revealing that the One Essence of the Trinity God is not only non-personal essence but one Person. Nevertheless, the author thinks that additional supplementary research should be conducted in a direction that can be understood positively the one Person based on the Bible's written revelation.

Key Words: Presuppositionalism, Traditional Trinitarianism, One Essence-Three Persons, Van Til's Trinitarianism, Absolute Personality, One Person-Three Persons

이상규 박사의 역사관과 교회사 연구

신민석

(시드니신학대학, 외래교수, 교회사)

- I. 서론
- II. 역사철학(사관)
- III. 교회사 연구 분야
- IV. 결론

[초록]

이상규 박사는 교회사 연구에 있어서 뛰어난 역사학자이자 신학자이다. 2018년 2월 은퇴하기까지, 그는 공저와 편저를 포함해 총 57권의 단행본을 저술했고 177개의 학술논문을 발표했는데 그의 다작으로만 봐도 학자로서의 일가를 이루었음에 분명하다.

이상규가 일관되게 추구한 역사관으로 세 가지 원칙을 말할 수 있다. 첫째, 그는 통합사적 접근을 시도했는데 이는 본류로 비유되는 서양교회의 맥락에서 한국교회의 역사를 이해하고 또 서양교회의 전통과 유산을 한국교회의 눈으로 읽는 것을 말한다. 둘째, 그의 교회사 이해는 16세기 개혁주의 전통에서 있었고, 좀 더 좁혀서 말한다면 화란의 개혁주의 신학의 토대위에서 있었다. 셋째, 그는 사료와 사실에 정직해야 한다는 원칙으로 객관적 사실의 서술을 노력해왔는데, 이런 그의 연구는 실증주의 연구방법의 본을 보였다.

그의 연구 분야는 크게 다섯 가지로 구분하여 설명할 수 있다. 첫째, 고신교회사 연구인데 초기 대표적인 작품인 『한상동과 그의 시대』(2006)는 인물 중심의 연구서이다. 둘째, 부산, 경남지방 교회사 연구로 당시 이 지역 기독교 운동 관련 연구는 거의 전무했다는 점에서 그의 연구는 개척의 길이었다. 셋째, 16세기 종교개혁사도 그의 주요한 연구 분야로, 『교회개혁사』(1997), 『종교개혁의 역사』(2016), 『교양으로 읽는 종교개혁 이야기』(2017)를 출간했다. 후자의 두 권은 청소년 세대와 일반대중을 위해 간명하고 평이하게 기술한 작품이다. 넷째, 그는 초기 기독교에도 관심을 가지고 연구를 했는데, 23편의 논문을 기초로 한 『초기 기독교와 로마사회: 로마 제국 하에서의 기독교』(2016)는 주요 연구서이다. 마지막으로 그의 가장 중요한 연구분야는 호주장로교의 한국선교에 대한 연구라고 볼 수 있다. 그의 박사학위과정 연구 결과인, *To Korea With Love: Australian Presbyterian Mission Work in Korea, 1889-1941*(2009)는 2009년 호주빅토리아장로교 150주년을 기념하여 출판된 서적이다. 이상규 박사는, 자신에게 주신 은사와 재능을 소중히 여기며 학문적인 영영과 삶에서 그 소명을 이루어 간 교회사의 ‘큰 산’으로 평가할 수 있다.

키워드: 이상규, 교회사, 통합사적 견해, 개혁주의, 호주 선교, 초기 기독교

I. 서론

이상규 박사는 한국의 대표적인 교회사 연구자, 탁월한 학자로 알려져 있다. 그는 1982년 연구조교로 임명받은 후부터 2018년 2월 은퇴하기까지 36년간 고신대학교에서 가르치며 연구했으며, 2019년 3월부터는 백석대학교 석좌교수로 임명되어 학문의 외길을 걷고 있다. 은퇴하기까지, 이상규는 공저(27), 편저(5) 모두 포함해 총 57권의 단행본, 177개의 학술논문을 썼고, 번역으로는 5권의 단행본과 15개의 논문이 있다.¹ 다작(多作)으로만 봐도 교회사학자로서 일가(一家)를 이루었음에 분명하다.² 다산 정약용은 머릿속에 5,000권의 이상의 책이 들어있어야 비로소 세상을 제대로 볼 수 있다고 했던가. 이상규는 개인 장서가 2만권에 이른다고 하니 역사를 꿰뚫는 뛰어난 그의 통찰력과 균형 잡힌 시각은 다독(多讀)에서 나왔다고 해도 과언이 아닐 것이다.

이상규는 특히 교회사학의 대중화를 위해서도 강연하며 노력해왔는데, 교회를 섬겨야 한다는 그의 신앙에서였다. “그의 신학이나 가르침이나 저술이나 모두 교회를 위한 신학이었다” 라는 박용규의 평가는 이를 잘 반영한다.³ 한국교

* 본 논문 본론의 내용은 “이상규의 생애와 신학,” 『한국의 신학자들 1권』 (이레서원, 2021년 발간 예정)에도 수록됨을 미리 밝혀 둔다.

1 이상규 교수 정년퇴임 기념문집 편찬위원회, 『한국 교회와 개혁신학: 이상규 교수 정년퇴임 기념문집』 (부산: 카리타스, 2018), 40-51에 있는 저작목록을 근거로 하고 있다. 이 글에서 별다른 언급이 없으면, 이 저작목록을 가리킨다.

2 은퇴 후 그가 기고한 논문으로는 “부산일신여자학교에서의 만세운동,” 『부경교회사연구』 78(2019), 10-19; “삼일운동과 한국기독교,” 『백석저널』 36(2019.6), 37-70; “3.1운동, 어떻게 볼 것인가?,” 『신학과 교회』 11(2019), 11-50; “서기기독교전통에서 본 ‘기독교문화’ 이해,” 『부경교회사연구』 82(2019), 28-53; “한국기독교와 민족, 민족주의,” 『개혁논총』 49(2019), 9-33; “이보민 박사의 생애와 신학,” 『한국교회를 빛낸 칼빈주의자들』 (용인: 킹덤북스, 2020), 558-81; “교회는 중혼자(重婚者)를 받아드릴 수 있는가?” 『동서신학』 2(2020), 11-39가 있다.

단행본 저술로는, 『기억과 추억의 역사: 부산지방에서의 초기 기독교』 (한국교회와 역사연구소, 2019), 공저로는, 『해방 후 한국 기독교인의 정치활동』 (선인, 2018); 『3.1운동과 기독교민족대표 16인』 (한국기독교역사연구소, 2019); 『남기고 싶은 이야기들1: 대담으로 읽는 역사』 (한국교회와 역사 연구소, 2019); 『호주 선교사열전, 진주와 통영』 (동연, 2019); 『한국교회와 대구, 경북지역 3.1운동』 (정류아카데미, 2019); 『전염병과 마주한 기독교』 (다함, 2020), 편저로는 『일본인이 본 주기철 목사』 (한국교회역사연구소, 2019)가 있다. 또한 『개혁주의란 무엇인가』의 개정판이 2020년 SFC를 통해 출간되었다.

3 박용규, “교회사가 이상규 교수의 학문세계,” 『장로교회와 신학』 13(2017), 17.

회를 위한 그의 중요한 봉사는 강연뿐만 아니라 설교에서도 나타났다. 그의 저작물 중 눈에 띄는 두 권이 있는데, 『예수 따라가며 복음 순종하면』(2006), 『구약의 메시지』(2013)가 그것이다. 전자는 예수님의 생애와 교훈을 연대기적 순으로 한 33편의 설교집이고, 후자는 구약성경 각권을 순차적으로 강론한 것으로 역시 33편의 설교문이 담겨 있다. 그의 설교에는 교회사적인 해안이 늘 들어있다. 이를테면, 예수의 생애에 대한 성경 밖의 증거를 설교하면서 요세 푸스와 로마 문필가(타키투스, 플리니, 수에토니우스)의 증언을, 하늘에 보물을 쌓아두라는 본문에서 18세기 클레핼의 사람들의 용기 있는 이야기를, 원수도 사랑하라는 메시지에서 16세기 위렘스의 감동적인 순교의 이야기를 예화로 든다.⁴ 청중들은 자연스럽게 교회사와 더불어 본문이해를 더해 가는데, 박응규의 지적처럼 그는 “심오한 내용들을 재미있게 풀어내는 역사 이야기꾼”으로 교회사를 대중화시켰다.⁵

이상규의 생애를 비롯해 신학과 학문을 연구한 여러 편의 글들이 그의 은퇴시기를 전후에 나타났다.⁶ 이들 연구에서 생애를 다룬 내용은 대부분 이상규가 직접 작성한 자서전적 기록에 근거하고 있다.⁷ 박응규는 그의 주요 학술 논문들을 특히 1980년대부터 2010년대까지 10년 단위로 정리했는데, 이상규의 학문적 관심이 어떻게 발전했는지 그 흐름을 쉽게 파악할 수 있는 장점을 제공한다.

4 이상규, 『예수 따라가며 복음 순종하면』(부산: 한국교회와 역사연구소, 2006), 11, 107, 158-59.

5 박응규, “교회를 위한 교회사가: 이상규 박사의 학문여정에 관한 소고(小考),” 『한국 교회와 개혁신학: 이상규 교수 정년퇴임 기념문집』, 99.

6 시기별로 정리하면 다음과 같다. 박응규, ““교회를 위한 교회사가:’ 이상규 박사의 학문여정에 관한 소고(小考),” 『개혁논총』 44(2017), 25-63; 우병훈, “이상규 박사의 초기 기독교 연구: 성경 중심적, 사회학적, 교회 중심적 측면을 중심으로,” 『고신신학』 19(2017), 245-86; 김홍만, “이상규 박사의 생애와 신학사상,” 안명준 외, 『한국의 칼빈주의자들』(용인: 킹덤북스, 2019), 1037-64.

그리고 2018년 초에 발행된 그의 은퇴문집에 여러 편이 실렸는데, 대표적인 것으로 탁지일, “교회사학자, 그리스도인, 현대인 이상규,” 109-19; 이정석, “역사와 신학: 역사관에 관한 일고찰,” 131-50; 주강식, “이상규 박사의 교회사학 연구,” 151-65 등을 들 수 있다.

7 이상규 박사는 자서전적 기록을 은퇴문집인 『한국 교회와 개혁신학: 이상규 교수 정년퇴임 기념문집』 제1부(학문의 세계) “내가 살아온 날들 - 나의 수학(受學 修學 授學)기 - Apologia pro vita mea”라는 제하(題下)에 남겼다. 여기에는 그의 생애와 신학, 학문을 다룬 8명의 필자들의 글들도 함께 실려 있다. 제2부(순례자의 여정에서 만난 이상규 교수)에서는 그를 아는 44명의 따뜻한 이야기들이 실려 있다.

주강식은 그의 연구 분야와 학문적 공헌을 크게 다섯 가지(호주장로교회의 한국 선교사, 부산경남지역 교회사, 고신교회의 역사, 한국에서의 개혁신의, 초기 기독교)로 정리했는데, 역시 각 분야별 연구를 주제별로 한 눈에 읽을 수 있다.⁸ 우병훈의 글은 그의 두 작품(『헬라 로마적 상황에서의 기독교』와 『초기 기독교와 로마사회』)에 근거해, 이상규의 초기 기독교회사 연구를 집중 분석했는데 성경 중심적이며, 사회학적이며, 교회 중심적이라고 평가하고 있다.⁹ 이들 각각의 주요 연구에도 불구하고, 그의 사관과 연구 분야를 구별해 논하면서도 동시에 모두를 살펴볼 수 있는 정리된 연구가 필요한데, 본 글은 이런 의도에서 쓰여졌다. 특히 이상규 박사가 일관되게 추구한 역사관의 경우 그의 저작물에 담긴 내용에서 실제 어떻게 나타나는지를 본 연구에서는 고찰하고 있다.

본 글에서는 먼저, 이상규의 역사관과 관련해서는 그가 주요 토대로 여긴 세 가지 원칙을 논할 것인데, 통합사적 관점, 개혁신의 신학의 관점, 그리고 실증주의 역사관의 태도로 그가 어떻게 사료와 사실에 정직한 연구를 펼쳤는지를 살펴볼 것이다. 그리고 난 뒤, 이상규의 연구 분야와 관련해서는 크게 다섯 가지로 구분해 논할 것인데, 그가 몸담았던 고신교회 역사, 새로운 지평을 개척한 부산경남지방 교회사, 첫 작품인 16세기 교회개혁사, 본래의 기독교 모습을 제시한 초대교회사, 그리고 그의 가장 중요한 연구 분야라 볼 수 있는 호주장로교의 한국선교 분야를 중심으로 다룰 것이다. 그의 역사관과 연구 분야를 함께 살펴봄으로써, 그의 사관이 실제적으로 그의 교회사 연구에 어떻게 반영되었는지를 고찰할 수 있을 것이다. 아울러, 그가 이룩한 학문적 업적에도 불구하고 자칫 약점이 될 수 있는 몇 가지를 언급하고자 한다.

II. 역사철학(사관)

역사가의 임무는 기록으로서의 역사(history as historiography)를 통해

8 주강식, "이상규 박사의 교회사학 연구," 151-65.

9 우병훈, "이상규 박사의 초기 기독교 연구," 245-86.

사실로서의 역사(history as past fact)를 파악하는 것이라 볼 수 있다. 기술된 내용은 역사가의 선택에 의해 결정되고, 해석과 평가 역시 그의 몫이 된다. 교회사가가 어떤 신학적인 관점을 가지고 해석하는가에 따라 동일한 사건일지라도 전혀 다르게 해석될 수 있다. 이런 점 때문에 교회사가의 역사철학(사관)을 파악하는 것은 매우 중요하다. 이상규 박사의 경우, 세 가지 원칙을 주요 토대로 하고 있는데, 통합사적 관점과 개혁주의 신학이다. 또한 실증주의 역사관의 태도로 사료와 사실에 정직한 연구를 펼쳤다.¹⁰ 먼저 그가 추구한 통합사적 관점이 무엇인지 살펴보자.

1. 통합사적 관점

이상규가 말한 통합사적 접근(integrative approach to history)이란 “한국 교회의 역사를 서양교회의 눈으로 읽고, 서양교회의 유산을 한국교회의 눈”으로 읽는 것을 말한다.¹¹ 교회사 전반에 대한 그의 폭넓은 연구에서 얻은 안목으로, 지류, 개별성, 특수성, 고유성으로 표현되는 한국교회를 본류로 비유되는 서양 교회 전통이라는 맥락에서 이해하는 것을 말한다. 교회의 보편성에 대한 그의 신학적 확신에서 비롯된 것으로, “한국교회는 오랜 전통을 지닌 서구교회와 무관한 독자적인 교회가 아니라 교회의 보편성을 지닌 ‘한국에서의 교회’(church in Korea)일 뿐이다”라는 그의 고백에서도 분명히 나타난다.¹²

이런 통합사적 안목은 그의 글 여기저기 배여 있다. 예를 들면, “초기 그리스도 인들은 어디서 모였을까?”라는 논문에서, 첫 3세기 동안 예배당이 어떤 형식으로 변천, 발전했는지를 고찰한 후 한국교회의 예배당 건축사도 2페이지에 걸쳐 소개한다.¹³ 초기기독교와 초기 한국교회라는 서로 다른 맥락이지만 예배당 변천과정을 상호보완적으로 이해할 수 있게 된다. 한국교회사에 나타난 이단, 특히 1930년대, 1960년대, 1990년대 거짓 계시운동을 다루는 논문에서도,

10 박용규도 이와 비슷하게 세 가치를 언급하는데, 칼빈주의(혹은 개혁주의적) 기초, 통합사적 접근, 그리고 성경중심적/교회론적 역사편찬이 그것이다. “교회를 위한 교회사가: 이상규 박사의 학문 여정에 관한 소고(小考),” 102-6.

11 이상규, 『한국교회 역사와 신학』 (서울: 생명의 양식, 2007), 4.

12 이상규, 『해방 전후 한국장로교회의 역사와 신학』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2015), 654.

13 이상규, 『초기 기독교와 로마사회: 로마 제국 하에서의 기독교』 (서울: SFC, 2016), 94-95.

초대교회 몬타누스의 거짓계시운동을 언급하며 한국의 종말론적 이단들은 새로운 것이 아니라 “몬타누스 이단들의 아류”라고 지적한다.¹⁴ 그러면서 “몬타누스 운동이 2세기적 상황에서 일어났듯이 한국교회의 이단들은 한국교회적 상황을 반영하고 있을 따름이다”라는 부언으로 통합사적 이해를 갖게 한다.¹⁵ 또한, “기독교는 한국에 어떤 기여를 했을까?”라는 글 서두에서 초대교회 역시 당시 사랑과 자비의 시혜자였다는 점을 먼저 언급한다.¹⁶ 기독교의 보편적 가치인 사랑이 본류와 지류에서 각각 어떻게 나타났는지를 볼 수 있다.

이렇듯 통합사적 관점의 역사관은 한국교회의 독특성을 유지하면서도 동시에 보편적 교회의 전통에서도 단절되지 않는 장점을 제공한다. 이런 점에서 다른 사관이 갖는 약점을 극복하게 하는데, 교회의 역사를 선교 혹은 기독교 확장사로 이해한 선교사관,¹⁷ 민중을 주체로 기술한 민중주의 사관,¹⁸ 민족교회의 확립이라는 틀 안에 서술한 민족교회사관,¹⁹ 한국민족이라는 토양에서 수용-해석-적용의 과정을 거쳐 토착화된(indigenized) 교회로 이해한 토착교회사관 등이 그것이다.²⁰ 교회사 연구에 있어 통합사적 접근이 주는 묘미는 또 있다. 바로, 전체 교회사를 한 눈에 이해, 평가할 수 있는 교회사적 해안을 갖게 한다는 것이다. 본류와 지류를 자유롭게 넘나들며 상호보완적으로 볼 수 있으니 교회사 공부의 즐거움은 더해진다. 이는 교회사 연구의 대중화에도 한 몫을 했다고 평가 내릴 수 있다.

2. 개혁주의 신학

이상규가 추구한 또 다른 주요 원리는 개혁주의 신학이다. 자신의 회고록에서

14 이상규, 『한국교회 역사와 신학』, 405.

15 이상규, 『한국교회 역사와 신학』, 405.

16 이상규, 『한국교회 역사와 신학』, 444-45.

17 백낙준, 『한국개신교사, 1832-1910』 (서울: 연세대학교 출판부, 1973), v-vi, “기독교사는 그 본질에서 선교사이다. 또한 반드시 선교사가 되어야 한다... 기독교사는 자초지금에 선교사로 일관되어 왔다. 이러한 입장에서 볼 때 우리 한국 개신교사도 선교사가 되어야 한다.”

18 주재용, “한국기독교 백년사 - 민중사관의 입장에서의 분석과 비판”, 『신학연구』21(1979), 199-216.

19 민경배, 『한국기독교교회사』 (서울: 연세대학교 출판부, 1972).

20 이덕주, 『한국 토착교회 형성사 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2000).

도 밝히듯, 이상규는 개혁주의 신학 토대에서 연구하고 가르쳤다.²¹ 박용규도 이 점을 언급한다. 이상규의 학문세계를 평가하는 소론(小論)에서, 그가 견지한 분명한 신학적 입장은 개혁주의 전통이었다고 밝힌다.²² 이상규는 자신의 논문, “교회사 연구와 편찬에 관한 사적 고찰”에서, 역사 연구는 역사가의 신앙 이념에 기초하기에 고백주의적 입장을 펼 수밖에 없다고 주장한 적이 있다.²³ 그러면서, 16세기 개혁주의적 교회사 연구와 편찬은 당시 로마가톨릭의 입장과는 전혀 다른 새로운 시도의 역사서술이었다고 설명했다. 그의 개혁주의적 역사 인식이 바로 16세기 프로테스탄트 신앙고백 사관의 연속선상에 있다.

이상규의 개혁주의 신학은 박윤선의 그것과 일맥상통한다고 말할 수 있다. 이상규는, 한국교회 역사에 있어서 개혁주의 시원으로 박윤선을 꼽는다.²⁴ 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920), 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921), 보스(Geerhardus Johannes Vos, 1862-1949), 리델보스(Herman Nicolaas Ridderbos, 1909-2007)와 같은 화란의 개혁주의 신학을 적극적으로 수용하고 한국교회에 소개했던 첫 인물이 바로 박윤선이라고 지적한다. 박윤선이 교수 혹은 교장으로 고신의 울타리 안에 있었던 14년 간(1946-60년), 그의 개혁주의 사상이 고신신학의 개혁주의 토대를 이루었다는 것은 자명한 사실이다. 이상규가 유학생생활을 마치고 대학으로 복귀한 1990년, 동료 교수들과 함께 기독교적 기초와 가치를 드러내는 기독교대학으로 만들기 위해 노력했는데, 그 가치와 이념이 화란의 개혁주의였던 것이다. 그의 개혁주의 신앙을 나타내는 대표적인 저서, 『개혁주의란 무엇인가?』(2007)는 그 당시

21 이상규 교수 정년퇴임 기념문집 편찬위원회, 『한국 교회와 개혁신학: 이상규 교수 정년퇴임 기념문집』, 71.

22 박용규, “교회사가 이상규 교수의 학문세계”, 17.

23 이상규, “교회사 연구와 편찬에 관한 사적 고찰,” 『역사신학 논총』3(2001), 279-80. 그가 교회사를 신앙고백의 관점에서 설명하는 대표적인 내용은, 한국교회사 분야의 대표적 그의 저서, 『한국교회 역사와 신학』(2007) 서론에 있다. “필자는 교회사란 그 시대의 교회가 무엇을 믿어왔던가에 대한 역사, 곧 신앙고백의 역사라고 생각해 왔다. 그래서 한국교회사란 한국에서의 그리스도인들이 무엇을 믿어 왔던가에 대한 역사라고 할 수 있다. 교회의 역사란 결국 하나님의 말씀에 대한 응답인 것이다... 이렇게 볼 때 교회사는 신앙고백의 역사인 셈이다. 역사가 국경분쟁에서 ‘토지문서’이듯이, 교회사는 ‘신앙고백문서’라고 할 수 있다. 한국교회사는 한국의 그리스도인이 무엇을 믿어 왔던 가를 보여주는 역사인 것이다.”

24 이상규, “한국에서의 개혁주의 신학,” 『역사신학 논총』1(1999), 387-424.

학생들에게 가르친 결과로 나온 것이다.²⁵

이상규는 개혁주의 신학이 최종적으로 추구해야하는 것으로, 신자가 삶에서 하나님의 영광을 드러내야 할 것을 강조했다. “개혁신학은 철학적이기보다는 성경적이고, 사변적이기보다는 실제적”이기 때문에, 기독교인들은 삶의 전 영역에서 “세상을 변화시키기는(transform) 문화적 소명”을 이루어야 한다는 것이, 그가 추구한 개혁주의 신학의 목표였다.²⁶ 개혁주의 신학에 있어서의 삶의 강조점은 앞서 언급한 그의 책, 『개혁주의란 무엇인가?』 마지막 제7장을, ‘개혁주의와 인간의 삶’이라는 제목으로 맺는 것에서도 나타난다.

이상규는 고신대학교에 소재한 개혁주의학술원 원장으로 약 4년간(2010.11~2014.8) 봉사한 적이 있다. 재직기간을 포함해 그 시기 전후로, 그는 개혁주의 역사와 신학 관련해 다수의 주요 논문을 발표했는데, 학술원 발행 정기 학술지인 「갱신과 부흥」에 10편의 논문을, 전문도서인 ‘개혁주의 신학과 신앙총서’에는 7편의 논문을 각각 기고했다.²⁷ 네덜란드의 고마루스(Franciscus Gomarus, 1563-1641)와 귀도 드 브레(Guido de Brès, 1522-1567), 잉글랜드의 니콜라스 리들리(Nicholas Ridley, 1500-1555), 스코틀랜드의 앤드류 멜빌(Andrew Melville, 1545-1622)과 같은 당시 한국

25 고신대학교 출판부를 통해 출간되었으나, 개정판(2020년 1월)은 SFC(학생신앙운동) 출판부를 통해 출판되었다.

26 이상규, 개혁주의 생명신학과 한국교회: 신학은 학문인가 삶의 체제인가, 「생명과 말씀」 1(2010), 27-28.

27 「갱신과 부흥」에 기고된 논문은 “교회개혁으로서의 설교,” 1(2008), 17-18; “피터 왈도와 교회개혁,” 8(2011), 59-75; “브레스치아의 아놀드,” 9(2011), 34-37; “개혁교회의 사회적 책임,” 10(2012), 177-205; “콘실리아운동(Conciliar Movement)과 교회개혁,” 10(2012), 207-11; “한국에서의 개혁주의 신학의 수용과 발전,” 11(2012), 95-114; “교회개혁의 역사와 인물4: 존 위클리프,” 11(2012), 173-78; “종교개혁과 한국교회 개혁,” 12(2013), 66-82; “지롤라모 사바나롤라(Girolamo Savonarola, 1452-1498),” 13(2013), 161-66; “프라하의 제물,” 14(2014), 161-65이다.

‘개혁주의 신학과 신앙총서’에 실린 논문은, “칼빈과 교회연합운동,” 제1집 『칼빈과 교회』(2007), 43-68; “칼빈과 구호활동,” 제3집 『칼빈과 사회』(2009), 177-200; “칼빈과 재세례파들,” 제6집 『칼빈과 종교개혁가들』(2012), 175-96; “고마루스와 예정론 논쟁,” 제7집 『칼빈 이후의 종교개혁가들』(2013), 118-34; “귀도 드 브레와 네덜란드 신앙고백,” 제8집 『칼빈시대 유럽대륙의 종교개혁가들』(2014), 258-74; “잉글랜드의 개혁자 니콜라스 리들리,” 제9집 『칼빈시대 영국의 종교개혁가들』(2015), 191-210; “스코틀랜드의 개혁자 앤드류 멜빌,” 제10집 『칼빈 이후 영국의 개혁신학자들』(2016), 29-48.

독자들에게 잘 알려지지 않은 종교개혁자들을 소개한 것은 의미가 있다.

이상규는 분명한 개혁주의 신학을 기초로 한 교회사가였지만, 그럼에도 불구하고 다른 신학을 가진 이들에 대한 반대 혹은 거리를 두지 않았다. 오히려 존중하며 학문적 교류를 추구해 온 그의 노력은 다음의 사례를 통해 알 수 있다. 2014년 11월 22일 한국장로교총연합회 주최로 개최된 한국장로교신학회 제24회 학술발표회에서, 이상규는 1960년대까지 한국장로교에서의 교회사 교육과 연구가 어떻게 이루어졌는지를 논했다. 그는 이 발제에서, 1960년대 교회사학 연구에 크게 기여한 인물로 특히 한신대 이장식 박사를 꼽았다. 비록 신앙의 색깔은 달랐지만 타자의 학문적 공헌에 칭찬을 아끼지 않았다. 이로부터 약 4년이 지난 2018년 4월 12일, <크리스천투데이> 대담을 통한 두 학자의 만남은, 루터에게 큰 존경심을 보였던 칼빈의 모습을 마치 연상케 한다. 2012년 4월 19-20일 개최된 한경직목사 특별세미나에는 8명의 초교파적 교회사학자들의 발제가 있었는데,²⁸ 이때 한경직 목사의 삶과 목회활동에 대해 종합적인 평가는 마지막 발제자인 이상규에게 주어졌다.²⁹ 고신(高神)의 대표 교회사학자인 그에게 이런 자리가 주어진 것은, 그의 학자적 능력뿐만 아니라 다른 신학적 경향을 가진 이들을 평소 존중해 온 그의 태도에도 기인할 것이다.

3. 사료와 사실(fact)에 충실한 연구

아울러 이상규는 실증주의 역사관의 태도로 사료와 사실에 정직한 연구를 추구했다. 때론 역사가가 사료적 근거 없는 소설을 쓰게 되는 실수 혹은 유혹도 받게 되나, 이상규 박사는 사실에 근거한 정직한 역사연구를 고수해왔다. 예컨대, 인물 연구에서도 사실성이 부족한 하기오그래피(hagiography) 방식으로 사람을 지극히 높이지 않았고, 그렇다고 객관적 근거 없는 단순한 추론으로 비판을 남용하지 않았다. 보수적 근본주의 신학자 박형룡의 경우를 보자. 이상규는, 그의 신학은 “한국장로교 신학의 저초를 놓은 인물이자 장로교신학의 보수주

28 김은섭(예장통합), 박명수(성결교), 박창훈(성결교), 서영석(감리교), 안교성(예장통합), 이상규(예장고신), 이은선(예장통합), 임희국(예장통합).

29 이상규, “한경직 목사의 한국교회사적 의의”, 『고신신학』 16(2014), 227-40.

의적 전통을 엮어간 인물”이라 평하면서도, 한국교회 연합에는 별다른 관심을 보이지 않았던 점을 지적하며 한국 장로교회의 분열의 책임을 그에게 묻기도 했다.³⁰ 한국교회 자유주의 신학의 대변자 김재준의 경우, 이상규는 “1930년대 그를 자유주의 신학자”라고 부르는 것은 지나치다고 보았다.³¹ 그 당시 김재준이 리츨, 슈라이어에르마허의 신학을 추종하지 않았다는 이유에서다.

한국의 슈바이처라 불리는 장기려 박사와 관련해서도 보자. 그가 병원비가 없어 퇴원을 못하는 환자에게, “오늘 저녁에 이 담을 넘어 도망가시오” 하면서 뒷문을 열어둬 몰래 나가게 한 미담은 잘 알려져 있다. 하지만, 이상규는 이 선의의 월담권면 주인공은 장기려가 아닌 박영훈 의사였으며 1961년의 에피소드라는 사실을 밝혀냈다.³² 그렇다 하더라도 가난한 환자에 대한 장기려 박사의 사랑과 존경심은 더 감소되는 것이 아니라고 부언하기도 했다.

손봉호 박사는, 이상규를 일컬어 “책임 있는 학자”라고 말한 적이 있다.³³ 2000년 장기려기념사업회 총회 특강 때 이상규가 ‘장기려의 생애와 사상’을 발표한 적이 있었는데, 보통 기본적 형식만 갖춘 강의와는 달리 학회발표 논문처럼 많은 역사적 자료를 바탕으로 준비한 그를 보고, 손봉호가 내린 첫 인상의 평가였다. 사료와 사실(fact)에 정직해야 한다는 사학자로서의 기본자세에 충실한 그의 모습을 증명한다.

III. 교회사 연구 분야

이상규는 교회사 전반에 걸쳐서 연구하고 저술을 남겼다. 한국기독교사 관련해서는 한국교회사, 고신교회사, 부산경남지방 교회사, 호주장로교회의 초기 한국선교사이며, 서양기독교사로는 초대교회사, 중세교회사, 교회개혁사, 근현

30 이상규, 『한국교회 역사와 신학』, 227.

31 이상규, 『한국교회 역사와 신학』, 213.

32 이상규, “장기려 박사는 월담(越壁)을 권했는가?”, 〈한국기독교신문〉 2015.10.7.

33 이상규 교수 정년퇴임 기념문집 편찬위원회, 『한국 교회와 개혁신학: 이상규 교수 정년퇴임 기념문집』, 27.

대교회사, 선교사, 장로교회사로 분류할 수 있을 것이다. 여기서는 그가 몸담았던 고신교회 역사, 새로운 지평을 개척한 부산경남지방 교회사, 첫 작품인 16세기 교회개혁사, 본래의 기독교 모습을 제시한 초대교회사, 그리고 그의 가장 중요한 연구 분야라 볼 수 있는 호주장로교의 한국선교 분야를 중심으로 다루고자 한다.

1. 고신교회사 연구

대표적인 작품이 『한상동과 그의 시대』(2006)이다.³⁴ 제목이 시사하듯 한상동과 고려신학교 초기 역사를 당시 신학교에 관계했던 아홉 명의 인물들(주남선, 박형룡, 박윤선, 송상석, 한부선, 함일돈, 박손혁, 한명동, 장기려)을 중심으로 기술한 작품이다. 각각의 인물은 많게는 24페이지 적게는 11페이지의 분량에 생애와 신앙의 자취, 신앙사상도 함께 다루고 있다. 한상동을 “가슴의 신학자”, “교회 건설의 신학자”,³⁵ 주남선을 신앙이 약한 자들과도 함께 한국교회 책임을 공유하려 했던 “통합적인 인물”(p.93), 박윤선을 “하나님의 영광을 추구한 진정한 개혁신학자”(p.133), 박손혁을 “항상 뒤에서, 그리고 숨은 곳에서 일하고자 했던 겸손한 인격의 소유자”(p.190), 한명동을 “오늘의 고신대학교가 지향하는 기독교대학운동의 선구자”(p.204), 장기려를 “이 시대의 참 의사, 참 스승, 모범적인 그리스도인”(p.242)라 불렀다. 그가 사용한 수식 어구(語句)는 각 인물의 전체 삶을 요약하는 아주 적절한 표현이다.

이상규가 고신교회 역사 중, 특히 태동시대를 조명한 작품은 『교회 쇄신운동과 고신교회의 형성』(2016)이다. 서장에서 밝히듯, “당시의 모든 자료를 섭렵하고 보다 치밀하게 기술했다는 점에서 고신 교회 생성에 대한 새로운 연구”이다.³⁶ 이 책에서 그는, 1952년 고신의 분열 원인은 경남법통노회의 축출이었지 고려신학교 인사들의 선택이 아니었다는 점을 분명히 제시한다.³⁷ 보다 정확하고,

34 이상규, 『한상동과 그의 시대』(서울: SFC, 2006).

35 이상규, 『한상동과 그의 시대』, 63, 70.

36 이상규, 『교회 쇄신운동과 고신교회의 형성』(서울: 생명의 양식, 2016), 12.

37 주강식, “이상규 박사의 교회사학 연구,” 『한국 교회와 개혁신학: 이상규 교수 정년퇴임 기념문집』, 157.

보다 사실적인 기록을 추구한 사학자로서의 그의 진면모를 볼 수 있다.

아주 최근의 작품, 『남기고 싶은 이야기들1: 대담으로 읽는 역사』(2019) 역시 고신교회의 역사를 헤아리게 하는 주요 사료이다.³⁸ ‘역사의 현장 속으로 원로와의 대화’라는 <기독교보> 기획특집(2011.1-2013.11)으로 직, 간접적으로 고신교회에 기여한 29명의 인물들의 대담의 결과로 나온 책이다. 고령 혹은 고인이 된 인물들의 생생한 증언을 담고 있기에 역사적 자료로 더욱 가치가 있다.

2. 부산, 경남지방 교회사 연구 개척

“이상규 교수를 언급하지 않고는 부산울산경남 교회역사를 이야기할 수 없다”는 탁지일 교수의 지적처럼, 그는 이 분야의 개척자요 선구자다.³⁹ 이상규는 연구 동기로, “1985년으로 기억된다... 여기저기 우뚝 솟은 십자가 불빛을 보면서 도대체 누가 이곳에 와서 복음을 전했기에 이곳 부산과 경남지방에도 교회가 설립되었을까”라는 호기심이라 고백하기도 했다.⁴⁰ 하지만, 단순히 지적 호기심의 발로만은 아니었다. 당시 이 지역의 기독교운동 관련 연구는 거의 전무했고, 이런 현실적 필요성이 교회사가로서의 그에게 사명으로 다가갔을 것이다.⁴¹

그가 애장서로 여기는 『부산지방 기독교 전래사』(2001)는 대표적인 작품이다. 1900년대 초까지 부산과 경남지역 기독교의 연원을 추적한 작품으로 이 분야 최초의 연구 서적이기도 하다. 그 동안 알려지지 않은 자료를 통해 새로운 사실을 밝히고 있다. 예를 들면, 부산지방의 첫 수세자(1894년 4월 22일)로 심상현, 이도념, 귀주라는 여성임을 밝혀냈고, 초랑교회 설립일을 선교사 윌리엄 베어드의 일기에 근거해 1893년 6월 4일로 정정, 김해지방 기독교동체 형성과 운동의 시작을 종전 1898년보다 4년 앞선 1894/5년으로 잡은 것 등 역사적으로 흥미로운 사실들이 많다.⁴²

38 이상규, 신재철, 김홍식 엮음, 『남기고 싶은 이야기들1: 대담으로 읽는 역사』(서울: 쿠파, 2019).

39 탁지일, “교회사학자, 그리스도인, 현대인 이상규”, 『한국 교회와 개혁신학: 이상규 교수 정년퇴임 기념문집』, 109-10.

40 이상규, 『부산지방 기독교 전래사』(부산: 글마당, 2001).

41 이상규, 『부산지방 기독교 전래사』, 7 각주 1에서, 김의환의 “부산의 기독교(신교)포교 고”, 『항도 부산』 2(1963), 293-365가 유일한 연구물이라 밝히고 있다.

『부산경남지역 기독교회의 선구자들』(2012) 역시 주요 작품이다. 초기 복음 전도자로부터 6.25전쟁 순교자까지 총 40인을 중심으로 부산, 경남지역 교회를 다루었다. 인물 중심 연구사로 세간에 알려지지 않은 사진들도 수록하고 있어 역사적 가치가 큰 책이다. 현대사 연구에서 인물연구(prosopography) 중심의 역사서술이 크게 적용된 때는 1960, 70년대로 알려져 있다. 현대 사학자들은 집합적 전기(collective biography)라는 용어를 선호한 반면 고대 사학자들은 프로소포그래피(prosopography)라 불렀는데, 1970년부터 이 두 용어는 상호 교차적으로 사용되었다.⁴³ 이 시대 출판된 고대사 분야의 대표적 연구서로는 *The Prosopography of the Later Roman Empire, A.D. 260-395* (1971)와 *Athènes au IIe et au IIIe siècle. Etudes chronologiques et prosopographiques* (1976)를 들 수 있다.⁴⁴ 한국사에서 인물중심의 연구가 활발히 일어난 때 역시 1970년대 이후인데, 「월간중앙」 1월호 별책부록으로 발행된 『인물로 본 한국사』(1973), 8권으로 된 『역대 인물 한국사』(1979), 10권으로 구성된 『역사의 인물』(1979)이 당시 발행된 대표적인 연구물이다.⁴⁵

이상규의 한국교회사, 고신교회사, 부산경남지방교회사 연구에서 두드러진 것이 이 인물연구 중심의 방법이다. 김홍만 역시 이상규의 신학사상을 설명하면서 한 가지 특징으로 ‘전기적 연구들’을 지적한 바 있다.⁴⁶ 단행본 혹은 논문의

- 42 이상규, 『부산지방 기독교 전래사』, 86-87, 104, 119-20. 부산 외 다른 지역을 연구한 대표적인 연구로는, “진주지역 기독교의 기원과 발전,” 『문화고을 진주』 1(2007), 116-140; “영남지역 기독교문화유산과 보존과제,” 『중교문화학보』 14(2017), 79-101; “대구/경북지방에서의 삼일운동과 기독교,” 『한국교회와 대구/경북지역 3.1운동』 (정류아카데미, 2019), 34-48 등이 있다.
- 43 Krista Cowman, “Collective Biography,” Simon Gunn and Lucy Faire eds., *Research Methods for History* (Edinburgh University Press, 2012), 84. 문자적으로 ‘사람의 얼굴묘사’(προσωπων-γραφια)를 뜻하는 prosopography는 한 인물의 외부적 특성을 묘사하는 것을 말한다.
- 44 A.H.M. Jones, J.R. Martindale, and J. Morris. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 1, A.D. 260-395 (Cambridge University Press, 1971); S. Follet, *Athènes au IIe et au IIIe siècle. Etudes chronologiques et prosopographiques* (Paris, 1976).
- 45 『人物로 본 韓國史』(서울: 중앙일보사, 1973); 『역대 인물 한국사』, 전8권 (신화출판사, 1979); 일신각 편찬위원회에 펴낸 『역대 인물 한국사』, 전10권 (일신각, 1979). 자세한 내용은 박현숙, “고대 인물사연구의 현황과 과제,” 『한국인물사연구』 1(2004), 3-21 참고하라.
- 46 김홍만, “이상규 박사의 생애와 신학사상,” 1054-59. 무려 5페이지에 걸쳐서 그가 주의 깊게 열거하는 인물로는, 주기철, 손양원, 박형룡, 김치선, 박윤선, 한경직, 한상동, 장기려가 그들이 다.

형태로 그가 연구한 한국교회사 관련 인물들은 다음과 같이 정리될 수 있다.⁴⁷

다른 인물

한국인
(총 71명)

길선주 김광일 김이호 김재준 김치선 명향식 민경배 박손혁 박인순 박윤선
박형룡 손양원 송상석 오병세 오혜순 유재기 이갑득 이근삼 이보민 이약신
이현숙 장기려 정규오 조수옥 주기철 주남선 차은희 최성순 한경직 한명동
한상동 (총31명)
*서상룡 서경조 고학운 배성두 정준모 이승규 심상현 심취명 정덕생 박성애
이병수 박신연 김동규 김주관 임치수 황보기 엄주신 최상립 서성희 이현숙
조용학 최덕지 손명복 장바울 양성봉 양한나 심문태 윤인구 이일래 조용석
이정심 강성갑 박기천 배추달 홍반식 (총35명)
**김메리 백사점 백과부 이수정 장수철 (총5명)

선교사
(총 27명)

덕배시(J.H. Davies) 마라연(C.I. McLaren) 매견시(J.N. Mackenzie)
맥목사(J.H. Mackay) 민지사(B. Menzies) 배위량(W.M. Baird)
손안로(A. Adamson) 왕길지(G. Engel) 토마스(R.J. Thomas)
한부선(B.R. Hunt) 함일돈(F.E. Hamilton)
**기일(J.S. Gale) 편위익(M.C. Fenwick) 셔우드 홀(S. Hall)
*거열휴(H. Currell) 대지안(E.J. Davies) 모이리사백(E.S. Moore)
안진주(M.L. Alexander) 추마전(M. Trudinger)
★거이득(E.A. Kerr) 마포삼열(S.A. Moffet) 모삼열(S.F. Moore)
원두우(H.G. Underwood) 윌리엄 맥켄지(W.J. Mckenzie)
이놀서(W.D. Reynolds) 허을(R.S. Hall) 홀(W.J. Hall)

N.B. 비논문 형태로 다룬 글로, 중복인 인물은 생략됨.

* 『부산경남지역 기독교회의 선구자들』(2012), 『교회 쇄신운동과 고신교회의 형성』
(2016)에 기재된 인물들.

** 『한국교회사의 뒤안길』(2015)에서 다루어진 인물들.

※ 『호주 선교사 열전. 진주와 통영』(2019)에서 다루어진 인물들.

★ KMQ (2002-5)에 기재된 인물들.

우리가 루터라는 인물연구를 통해 16세기 당시 독일교회와 사회를 이해하듯, 이상규는 한 특정 인물을 깊게 연구함으로써 역사의 현장에 있던 한국 교회 모습들을 생생하게 재현해 냈다. 그는 인물의 생애, 업적, 혹은 공헌을 단순히

47 신문이나 칼럼 형식으로 기고한 것들은 포함되지 않았다.

열거하는 방식을 취하지 않았다. 인물의 행위를 인과적으로 분석하였고 그가 살았던 사회적 배경과 척도 속에서 올바르게 이해하며 평가할 수 있도록 하였다. 앞서 언급하며 논했던 『한상동과 그의 시대』(2006)가 이 분야의 대표적 예로 볼 수 있다.

3. 16세기 교회개혁사

16세기 종교개혁과 관련된 그의 대표적 작품은 『교회개혁사』(1997)이다. 서문에서 밝히듯, 월간 「고신」(1991.1-1994.12)에 연재했던 글들을 수정, 보완하여 출판한 책이다. 당시 개혁자들의 관심이 교회의 개혁이었다는 점에서 종교개혁이 아닌 ‘교회개혁’이라는 용어를 사용한 것은 눈에 띈다. 그의 역사철학의 중심에 교회가 있다는 것을 반영한다. 그는, 한국에서 ‘종교개혁사’라고 부르는 것은 Die Reformation의 일본어 역을 답습한 것이라는 부차적 설명도 더한다. 그가 『교회개혁사』를 출판할 당시 이 분야에서 한국인 단행본 저술은 홍치모 교수의 『종교개혁사』가 유일했다.⁴⁸ 1977년에 발행된 것으로 그의 첫 작품이기도 하다. 총 6장으로 구성되어 있는데, 실제 종교개혁운동으로는 루터(2-3장), 칼빈(4장), 영국과 스코틀랜드(5장)를 다루고 있다.⁴⁹ 이와 비교할 때, 이상규는 쾰빙글리와 취리히에서의 개혁운동(3장), 프랑스에서의 개혁운동(7장), 재세레파 운동(8장)까지도 함께 다루었는데 이는 큰 차이점이라 볼 수 있다.⁵⁰

이상규는 같은 주제로 또 다른 두 권의 책, 『종교개혁의 역사』(2016)와 『교양으로 읽는 종교개혁 이야기』(2017)를 출간했다. 전자는 종교개혁 500주년 소책자 시리즈(12권) 중 하나로 특히 청소년 세대를 위해 쓴 것이며, 후자는 일반대중을 위해 간명하고 평이하게 기술한 작품이다. 평소 어떻게 하면 쉽고 재미있게 공부할 수 있을까라는 그의 고심에서 나온 것이고, 깊은 내용을 이해하기 쉽게

48 참고로, 오덕교의 『종교개혁사』는, 이상규의 책이 나온 한 해 뒤인 1998년에 출간되었다.

49 홍치모의 목차는 다음과 같다. I.분예부흥과 종교개혁, II.루터와 종교개혁(1), III.루터와 종교개혁(2), IV.칼빈과 종교개혁, V.영국과 스코틀랜드의 종교개혁, VI.역사가의 업적 및 서평.

50 이상규의 목차는 다음과 같다. I.교회개혁이란 무엇인가? II.루터와 독일에서의 개혁운동, III.쾰빙글리와 취리히에서의 개혁운동, IV.칼빈과 제네바에서의 개혁운동, V.영국에서의 개혁운동, VI.존 낙스와 스코틀랜드에서의 개혁운동, VII.프랑스에서의 개혁운동, VIII.재세(침)레파 운동.

풀어내는 역사학자로서의 진면모를 볼 수 있다.

사실, 16세기 교회의 개혁운동에 대한 이상규의 관심은 이전 작품에서도 나타난다. 1984년 한국기독교 100주년을 맞추어 출판한 『한국에서의 칼빈 연구 100년』이다. 비록 자료집에 불과하지만, 한국에서의 칼빈 연구사 첫 문헌 이기에 서지학적으로도 중요한 자료이고, 또한 그가 쓴 첫 단행본이기에 그 의미가 크다 할 수 있다.⁵¹ 이 책이 발행된 1984년은 그가 고신대학에 전임강사로 교수로서의 길을 간 지 불과 2년이 채 되지 않았는데, 16세기 교회개혁자들의 정신과 전통은 그의 전체 학문세계의 기초이자 나침반 역할을 했음을 쉬 짐작할 수 있다. 16세기 교회개혁에 대한 그의 지속적인 관심은 다음의 논문들을 통해서 확인할 수 있는데, “재세례파의 기원과 교의”(2000), “16세기 종교개혁자들과 선교”(2004), “칼빈과 교회연합”(2007), “칼빈과 재침례파”(2012), “귀도 드 브레와 네델란드 신앙고백”(2014), “잉글랜드의 개혁자 니콜라스 리들리”(2015) 등이 그것이다.

또한 그는 16세기 종교개혁사 이후 청교도 역사와 인물, 웨슬리 형제를 필두로 시작된 복음주의 학생운동, 17세기 미국과 영국의 부흥운동에 관해서도 글을 남겼다. “윌리엄 케리 이후의 현대선교운동”(2003), “복음주의 운동과 선교”(2011), 『교회개혁과 부흥운동』(2004) 등이 대표적인 연구물이다. 특히, 역사의 과정 속에서 개혁(부흥)과 타락(쇠퇴)을 반복하는 교회의 모습을 재해석하는 장면에서는, 한국교회의 개혁과 부흥을 향한 “교회사적 고찰과 반성”을 하게 한다.⁵²

4. 초대교회사 연구

주강식은 이상규의 교회사 연구를 세 시기로 구분해 설명한 적이 있다. 초기에 해당되는 1983-89년에는 현대신학과 신사참배문제와 고신교회 신학의 정체성, 호주 유학 이후인 증기(1990-2001년)는 호주장로교 선교사와 부산경남지

51 이후 칼빈 연구를 정리한 대표적인 작품은 정성구의 『칼빈주의 도서목록』(1989), 김광욱의 『한국 칼빈 자료 100년사』(1994)이다.

52 박응규, “교회를 위한 교회사가: 이상규 박사의 학문여정에 관한 소고(小考),” 107.

역 연구, 맥쿼리대학교 연구기간부터 시작되는 후기(2002-2017년)는 초기 기독교 연구에 집중했다고 분석했다.⁵³ 물론 초대교회 관련 연구논문은 후기 이전에도 간간이 있었지만,⁵⁴ 주강식의 분류대로 이상규는 2002년 이후 집중적으로 연구했고 「헤르메네이아 투데이」에 연재된 23편의 논문을 기초로 2016년에는 『초기 기독교와 로마사회: 로마 제국 하에서의 기독교』를 출간했다.

이들 논문들의 특징은 초기기독교를 사회사적인 관점에서 접근하고 해석한 데 있다. 그 대표적인 예를 보자. “바울공동체의 사람들”이라는 논문에서, 이상규는 로마서 16장에 거론된 인물들의 이름과 부가적 정보를 단서로 이들의 사회적 신분, 인종, 직업 등을 추적했고, 그 실례로 11명(비비, 브리스길라, 아굴라, 안드로니고, 유니아, 암블리아, 우르바노, 루포, 가이오, 그리스보, 에라스도)을 분석했다.⁵⁵ 이 분석을 바탕으로 “초기 그리스도인들은 어떤 신분의 사람들이었을까?”라는 글에서는, 초기기독교 공동체는 후견인-가속인의 관계를 중심으로 여러 신분적 계층이 혼합된 집단임을 밝히고 있다.⁵⁶ 1960년대 에드윈 저지의 연구를 바탕으로 한 것으로,⁵⁷ 초기 기독교 구성원들의 인물적 분석에 대한 새로운 관심을 한국교회에 주었을 뿐만 아니라, 성경본문에 대한 교회사적 해석 방법의 유익을 실감케 했다. “성경을 보다 다면적으로 이해하는데 큰 기여”를 했고, 이런 점에서 “성경 중심의 신학을 지향하는 교회사가의 면모”를 보여주었다는 우병훈의 평가는 결코 지나치지 않았다.⁵⁸

이에 앞서 2006년에 출간된 『헬라 로마적 상황에서의 기독교』 역시 초기 기독교공동체의 모습을 재현한 신학적 칼럼들을 모은 단행본이다. 그 동안 한국교회에서 별로 주목하지 못했던 내용들을 평이하게 서술한 것이 특징인데, 그

53 주강식, “이상규 박사의 교회사학 연구”, 162-63.

54 이상규, “역사이해에 관한 사적 고찰, 고대 회랍에서 어거스틴까지”, 『논문집』 11(1983), 199-299; 이상규, “초기기독교공동체에 있어서 종말론의 문제”, 『고려신학보』9(1984), 34-43.

55 이상규, 『초기 기독교와 로마사회: 로마 제국 하에서의 기독교』, 13-35.

56 이상규, 『초기 기독교와 로마사회: 로마 제국 하에서의 기독교』, 53-72.

57 *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century* (London: Tyndale Press, 1960); “The Early Christians as a Scholastic Community: Part II”, *Journal of Religious History* 1.3(1961), 125-37.

58 우병훈, “이상규 박사의 초기 기독교 연구: 성경 중심적, 사회학적, 교회 중심적 측면을 중심으로”, 『고신신학』 19 (2017), 257.

주제만 총 42개에 이른다. 초기 기독교를 헬라-로마의 종교 단체들과는 근본적으로 다른 학문적 공동체(scholastic community)라 규정한 것, 최초의 간호사로 잘못 알려진 비비아(롬 16:1-2)를 1세기 당시 로마사회의 후견인-가속인 제도 속에서 바울을 비롯한 여러 그리스도인들의 보호자 역할을 했던 후견인으로 정정한 것, 성경에서 사용되지 않는 파라볼라노이(παρὰβολάνοι, 위험을 무릎쓰는 자)라는 초기 기독교인들에게 붙여진 칭호를 통해 사랑을 실천했던 초대교회 공동체를 규명한 것 등, 처음 접하는 내용들이 많다.⁵⁹

원형의 기독교가 어떤 것인가를 제시하려는 그의 바램과 연구기간(2002-3년) 에드윈 저지 교수로부터 얻은 영감에서 나온 값진 열매들이다. 한국에서는 사회학적 관점에서 초기기독교 공동체를 광범위하게 다룬 서적이 없기에, 시론적(試論的) 연구라 볼 수 있다. 그의 연구들을 통해 초대교회사 연구에 있어 한국 신학이 크게 발전했음은 매우 고무적인 일이다.

5. 호주장로교의 한국선교사 연구

이상규의 가장 중요한 연구분야는 한호관계사라 말할 수 있다. 호주장로교의 한국선교에 대한 연구라고 볼 수 있는데, 이 연구는 자신의 박사학위과정 연구주

59 이상규, 『헬라 로마적 상황에서의 기독교』(서울: 한들, 2006), 38-41, 46-50, 103-16. 파라볼라노이의 경우, 동일한 형태는 아니지만 같은 어원(παρὰβάλλω, παρὰβολεύομαι)의 용어는 신약성경에서도 발견된다. 바울이 에바브로디도를 “자기 목숨을 돌보지 아니한 자”(παρὰβολευσάμενος τῆ ψυχῆ)라고 소개한 부분에서(빌 2:30). 이 표현(παρὰβολευσάμενος τῆ ψυχῆ)이 제일 처음 발견되는 문헌은 호메르스의 『일리아스』 9.322로, 아킬레스가 말한 부분이다(“나는 전투에서 나의 목숨을 걸지 않습니다”, αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παρὰβαλλόμενος πολεμίζω).

용어 파라볼라노이는 사실 통시적 연구가 필요한데, 이는 그 의미가 다소 변형되었기 때문이다. 이들은 5세기 알렉산드리아의 총감독 관할 아래 수행원의 역할을 맡았는데 500여 명으로 구성된 이들은 종교적, 정치적 일에 개입되면서 난폭한 집단으로 여겨졌다. 대표적인 예로, 416년 킬릭과 로마 장관 오레스테스(Orestes) 사이 분쟁으로 인해 소동이 있었을 때, 여 철학자였던 히파티아(Hypatia, c. 350-415)를 벌거벗겨 잔인하게 살해하기도 했다. 또한, 소위 강도들의 회의라 알려진 449년 8월 에베소 회의 때, 군인들과 함께 교회 안으로 진입해 난폭을 행사한 이들이 바로, 이들 파라볼라노이었다. 이들에 대해서는 Alexandre Philipsborn, “La compagnie d’ambulanciers ‘parabalani’ d’Alexandrie,” *Byzantion* 20(1950), 185-90; W. Schubart, “Parabalani,” *Journal of Egyptian Archaeology* 40(1954), 97-101; Gary B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009), 119-20을 참고하라.

제였고 이 분야의 개척자라고 할 수 있다. 초기 내한 선교사 연구에서 미국 북장로교, 미국 남장로교, 그리고 캐나다장로교 혹은 캐나다연합교회와 관련한 연구는 이미 이루어졌으나 호주장로교의 한국선교사는 연구된 바가 없어 이상규는 이 분야 연구를 개척하게 되었다. 결국 이 주제가 학위논문으로 작성되었고, 연구 결과는 단행본, *To Korea With Love: Australian Presbyterian Mission Work in Korea, 1889-1941* (2009)라는 제목으로 출판되었다.⁶⁰ 2009년 호주빅토리아장로교(Presbyterian Church of Victoria) 총회는, 총회 조직 150주년을 기념하여 교단사를 정리한 연구서, *Reaching Forward: From a Rich Heritage to a Certain Goal, The Presbyterian Church of Victoria 1859-2009* 출판했는데, 이 때 이상규의 학위논문을 일부 평이하게 수정하여 출판하게 된 것이다.

이상규는 호주장로교회사 혹은 호주장로교회의 한국선교사와 관련하여 송실대 한국기독교문화연구원에서 출판한 『왕길지의 한국선교』(2017)의 저술 외에도 『부산의 첫 선교사들』(2007), 『한국교회와 호주교회 이야기』(2012), 『경남 지방기독교전래사』(2014), 『호주선교 한국선교』(2016), 『호주선교사열전, 진주와 통영』(2019) 등을 공저하였고, 호주 시드니에서 발간되는 기독교계 저널인 『크리스찬 리뷰』 ‘호주장로교회의 한국선교 산고’라는 이름으로 100회 연재한 바 있다. 이 주제와 관련된 학술 논문으로는 5편의 영문 논문과 20여 편 이상의 국문 논문을 발표하였다.⁶¹ 이상의 연구를 통해 호주장로교회의 한국선교사를

60 이 책에 대한 서평으로는 Stuart Bonnington, *Reformed Theological Review*, 69,1 (2019), 73-74 등이 있다.

61 영문 논문을 발표연대순으로 정리하면, “J. H. Davies, The First Australian Missionary in Korea,” 『고려신학보』 19(1990), 122-38; “Shinto Shrine Issue in the 1930’s in South Kyung Province,” 『논문집』 18(고신대학교, 1990), 201-41; “To Korea with Love: A Historical Sketch of the Australian Presbyterian Mission Work in Korea,” *Pacific Journal of Theology*, 3(2000), 28-47; “Politics and religion: The Shinto Shrine Issue and the APM,” *Uniting Church Studies*, 21,2(2017), 75-98 등이다.

국문 논문을 발표연대순으로 정리하면, “기독교의 부산전래와 선교운동,” 『논문집』 13(고신대학교, 1985), 247-69; “부산.경남지방 첫 수세자는 누구인가?,” 『미스바』 16(고신대학교, 1990), 130-35; “부산지방 기독교 전래사, 1880-1900,” 『고려신학보』 21(1991), 48-77; “한국에 온 첫 호주 선교사 데이비스,” 『미스바』 17(고신대학교, 1991), 86-84; “부산.경남지방에서의 기독교의 전래와 선교활동,” 『기독교교육연구』 1(1993), 34-69; “부산지방에서의 기독

개척하였고, 호주교회의 역사와 신학, 한호관계사, 호주선교사 분야 연구의 토대를 쌓았다고 할 수 있다.

IV. 결론

이상규는 역사연구의 한 주요방법으로 통합사적 관점을 제시했다. 한국교회사 연구하면서도 서양교회의 전통에서 이해했고 서양교회사를 한국교회의 눈으로도 해석했다. 보편적 교회라는 그의 신학적 이해에 근거한 것으로, 역사연구에서 자칫 빠질 수 있는 편협과 아집에서 벗어날 수 있는 통합사적 견해를 갖게 했다. 이런 점에서 교회사의 보편성을 추구했다고 말할 수 있다. 또한 이상규의 통합사적 역사인식은 개혁주의 신학이라는 틀, 즉 16세기 칼빈, 쾰빙글리르를 비롯한 개혁주의 전통에서 사건과 인물을 해석하고 평가했다. 그가 추구한 개혁주의 신학을 바탕으로 한 교회사 연구는 단지 학문영역에만 머문 공허한 지식이 아니었다. 그가 풀어헤친 역사적 사건은 오늘날의 교회 공동체에게 주는 지혜였고, 그가 발견한 역사 속 인물의 궤적은 현재를 살아가는 신자에게 교훈을 제시한 삶의 범례였다. 박응규는 이상규 박사의 학문여정을 다룬 소고에서 그 제목을 “교회를 위한 교회사가”라 붙였는데, 하나님 나라와 한국교회에 실제적으로 이바지한 그의 학문적 노력을 말 그대로 표현한 것이라 본다.⁶² 그는 역사학자로서의 가장 기본자세인 사료에 늘 충실했고 실증주의(positivism) 연구방법의 본을 보였다. 역사가는 그 시대가 아니라 다음 시대에 인정받아야 한다는

교전래와 교육, 의료활동(1880-1910),” 「항도부산」 11(부산시사 편찬위원회, 1994), 169-222; “호주장로교회의 부산, 경남지역선교활동,” 「기독교사상연구」 5(1998), 63-84; “나환자들의 친구, 매켄지,” *KMQ* 1.4 (2002), 80-83; “호주장로교회의 신학,” 「역사신학논총」, 5(2003), 131-58; “나환자들의 친구, 매켄지,” 「고신선교」 3(2004), 65-91; “복병산에 묻힌 사람들,” 「부경교회사연구」 24(2010), 42-60; “매켄지와 일신병원,” 「부경교회사연구」 28(2010), 15-22; “호주장로교 교육선교사 맹호은,” 「부경교회사연구」 32(2011), 75-92; “호주장로교회의 의료선교,” 「연세외사학」 14.2(2011), 37-53; “호주장로교회와 한국교회,” 『한국교회와 호주교회 이야기』 (장로교출판사, 2012), 25-60; “왕길지와 송실학교,” 「한국기독교문화연구」 8(송실대학교 한국기독교문화연구원, 2016), 1-33 등이다.

62 박응규, “교회를 위한 교회사가: 이상규 박사의 학문여정에 관한 소고(小考),” 79.

그의 평소 소신에서 비롯된 것으로, 사료의 행간에 있는 사실로서의 역사를 밝혀내려 했다.

그가 이룩한 학문적 성취와 연구 업적에도 불구하고, 자칫 약점이 될 수 있는 점들을 몇 가지 언급하고자 한다. 먼저, 그가 추구한 통합사적(integrative) 관점은 앞서 논의했던 여러 가지 장점들을 제공한 하나의 방법론을 제시한 점에서 높이 평가되나, 용어의 보편적인 의미를 고려할 때 다소 혼란을 주는 것은 부인할 수 없다. 가령, 루이스(Gordon R. Lewis)와 데머레스트(Bruce A. Demarest)의 작품, *Integrative Theology: Historical, Biblical, Systematic, Apologetics, Practical*은 그 부제에서 시사하듯이 기독교의 교리를 성경과 역사, 변증, 그리고 문화적이며 실천적인 모든 관점에서 다룬 것인데 이를, ‘통합사적 신학’이라 불렀다.⁶³ 런던 신학교(London School of Theology) 석사과정의 한 프로그램인 ‘MA in Integrative Theology’는 성경, 전통, 철학, 실천, 교회 등 전체적인 접근법(holistic approach)을 통한 신학연구 과정인데, 역시 이를 ‘통합사적 신학’이라 명명했다. 즉, 통합사적 연구의 일반적인 의미는 모든 영역에서의 접근법에 기초한 연구라 볼 수 있다. 본류와 지류, 보편과 특수를 상호 비교, 설명한 이상규의 통합사적 접근은 오히려 ‘비교사적 접근법’이라 불려도 무방해 보인다.

다양한 주제를 다룬 그의 초대교회사 논문들은 각 주제에 대한 전체적인 큰 그림을 제시해 주었으나, 일부 주제에서는 다소 깊이 있는 고찰이 이루어지지 않은 것에 다소 아쉬움이 남는다. 가령, 초기 3세기 로마제국 하에서의 박해와 순교를 다룬 논문은 전체적인 윤곽을 제시해주지만, 막시미누스 트락스(Maximinus Thrax, 235-38), 아우렐리아누스(Aurelianus, 270-75), 특히 발레리아누스(Valerianus, 253-60) 황제 아래서의 기독교 핍박을 다루지 않은 점, 가장 중요한 핍박사건으로 볼 수 있는 디오클레티아누스 황제 아래서 시작된 10년간의 대 박해를 간략히 논한 점은 아쉬움으로 남는다. 또한, 초대교회사 연구와 관련해 최근 20, 30년 안에 발행된 주요 문헌들이 소개되지 않은 점도

⁶³ Gordon R. Lewis and Bruce A. Demarest, *Integrative Theology: Historical, Biblical, Systematic, Apologetics, Practical*, 3 vols (Grand Rapids: Zondervan, 1987-94).

약점으로 보일 수 있다. 가령, 그의 몬타누스 연구에 있어서 이 분야 대표적인 주요 자료인 하이네(Ronald E. Heine), 타브네(William Tabbernee), 트레벳(Christine Trevett) 등 이들 학자들의 작품들은 빠져있다.⁶⁴ 초기 그리스도인들의 모임 장소를 다룬 그의 논문에서도, 역시 최근에 발표된 발크(David L. Balch), 세사(Kristina Sessa), 아담스(Edward Adams)의 주요 연구들이 참고되지 않았는데,⁶⁵ 최근 학계의 연구 동향과 주목받는 이슈들을 제공하는 데는 다소 한계는 있는 듯하다.

물론 이런 소수의 약점들은 이후 계속되는 그의 연구에서 쉽게 보충되리라 본다. 결론적으로, 교회사 전반에 걸친 연구와 저술을 통한 그의 공헌을 다음의 세 가지 연구 분야로 나누어 정리하고자 한다. 첫째, 호주장로교회의 초기 한국 선교사 연구를 바탕으로 부산경남지방 교회사 연구를 개척했다. 2006년 1월에는 ‘부산-경남기독교역사연구회’를 창립해 매년 여섯 번의 정기발표회를 통해 꾸준한 연구를 이어갔다. 학술저널 「부경교회사연구」는 2019년까지 83권이 발행되었고, 400여 편이 넘는 연구논문들이 수록되어 있으니 상당한 발전을 이루었다고 볼 수 있다. 둘째, 고신교회역사 연구에도 기여했는데 고신에 속해 있는 그로서는 자연스러운 결과였다. 고신교회 형성과정을 비롯한 초기 역사를 정리했고, 다양한 역사자료를 수집, 편찬했다. 여성 지도자들을 포함한 주요 인물들에 대한 프로소포그래피 연구는 지역교회사 연구와 더불어 미시사(microhistory) 연구의 중요성을 확인시켰다. 셋째, 그가 이룬 초대교회사 연구는 한국에서의 신학발전에 있어 큰 진보를 가져왔다. 헬라-로마 사회적 배경에

64 이상규, 『초기 기독교와 로마사회: 로마 제국 하에서의 기독교』, 301-18; Ronald E. Heine, *The Montanist Oracles and Testimonia* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1989); William Tabbernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphical Sources Illustrating the History of Montanism* (Macon: Mercer University Press, 1996); Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

65 이상규, 『초기 기독교와 로마사회: 로마 제국 하에서의 기독교』, 73-96; David L. Balch, *Roman Domestic Art and Early House Churches* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); Kristina Sessa, “Domus Ecclesiae: Rethinking a Category of Ante-Pacem Christian Space.” *JTS* n.s. 60.1 (2009), 90-108; Edward Adams, *The Earliest Christian Meeting Places: Almost Exclusively Houses?* revised ed. (London and New York: Bloomsbury T & T Clark, 2016).

서의 연구는, 한국교회가 원형으로써 초대교회 모습을 이해하는데 큰 도움을 주었다. 이상규 박사는 하나님께서 주신 은사와 재능을 소중히 여기며 삶에서 하나님의 소명을 이루어 간 신학자이다. 그가 이룬 학문적 업적을 보건데, 그는 분명 '교회사의 큰 산'(巨山)이라 여겨진다.

[참고문헌]

- Cowman, Krista. "Collective Biography." eds. Simon Gunn and Lucy Faire. *Research Methods for History*. Edinburgh University Press, 2012, 83-100.
- 김홍만. "이상규 박사의 생애와 신학사상." 안명준 외. 『한국의 칼빈주의자들』. 용인: 킹덤북스, 2019, 1037-64.
- 박용규. "교회사가 이상규 교수의 학문세계." 『장로교회와 신학』 13(2017), 16-19
- 박용규. "'교회를 위한 교회사가.' 이상규 박사의 학문여정에 관한 소고(小考)," 『개혁논총』 44(2017), 25-63.
- 백낙준. 『한국개신교사, 1832-1910』. 서울: 연세대학교 출판부, 1973.
- 우병훈. "이상규 박사의 초기 기독교 연구: 성경 중심적, 사회학적, 교회 중심적 측면을 중심으로," 『고신신학』 19(2017), 245-86.
- 이상규. 『부산지방 기독교 전래사』. 부산: 글마당, 2001.
- _____. "교회사 연구와 편찬에 관한 사적 고찰," 『역사신학 논총』 3(2001), 279-80.
- _____. 『헬라 로마적 상황에서의 기독교』. 서울: 한들, 2006.
- _____. 『예수 따라가며 복음 순종하면』. 부산: 한국교회와 역사연구소, 2006.
- _____. 『한국교회 역사와 신학』. 생명의 양식, 2007.
- _____. "민경배 박사의 한국교회사 연구." 『교회사학』 12.1(2013.6), 5-34.
- _____. 『해방 전후 한국장로교회의 역사와 신학』. 서울: 한국기독교역사연구소, 2015.
- _____. 『초기 기독교와 로마사회: 로마 제국 하에서의 기독교』. 서울: SFC, 2016.
- _____. 『개혁주의란 무엇인가』. 개정판. 서울: SFC, 2020.
- _____. *To Korea With Love: Australian Presbyterian Mission Work in Korea, 1889-1941*. Melbourne: Presbyterian Church of Victoria, 2009.
- 이상규 교수 정년퇴임 기념문집 편찬위원회. 『한국 교회와 개혁신학: 이상규 교수 정년퇴임 기념문집』. 부산: 카리타스, 2018.

[Abstract]**Dr. Sang Gyoo Lee's View of History and His Studies of Church History**

Min Seok Shin

(Sydney College of Divinity, Adjunct Professor, Church History)

Dr. Sang Gyoo Lee is a distinguished theologian and church historian. Until his retirement on February 2018, he published 57 monographs, including co-authored and edited books, and 177 academic essays. It is not surprising that he gained great fame.

Three important principals are found in Lee's entire view of history. First, he used integrative approach to history. He viewed history of the church in Korea in the context of the western church(mainstream), and understood the tradition and legacy of the western church in the eyes of the Korean church(tributary). Second, his comprehension of church history was based on the Reformed tradition of the 16th century and the Dutch Reformed theology. Third, he made constant efforts to describe objective facts by being honest with historical data and facts, and showed a good example for positivism studies.

Lee's study can be explained in the following five categories. First, his study of the Presbyterian Church in Korea(Kosin). *Han Sang Dong and His Times*(2006) is his representative study, focused on prosopography. Second, his pioneering research of Christianity of Busan and Kyung-Nam province. Third, the Reformation. He published not only academic books for students and scholars, but also gripping books for the broad public and teen readers. Fourth,

the history of early Christianity in the Graeco-Roman world. *Early Christianity and Roman Society*(2016) is his insightful work. Last, history of Australian Presbyterian mission to Korea. *To Korea With Love: Australian Presbyterian Mission Work in Korea, 1889-1941*, revised version of his doctoral dissertation, is a comprehensive work on this theme. It seems fair to evaluate that Dr. Lee was 'a great mountain' in church history, who tried to fulfill his calling on his life and academic field by using his talents and gifts.

Key Words: Sang Gyoo Lee, Church History, Integrative View, Reformed, Australian Mission, Early Christianity

초기 교회로부터 배우는 오늘 비대면 시대를 위한 목회 원리

양현표

(충신대학교, 조교수, 실천신학)

- I. 들어가는 말
- II. 코로나19로 인한 비대면 사회
- III. 비대면 사회의 특성 및 현상
- IV. 목회의 당위성과 원리를 제공하는 초기 교회
- V. 초기 교회로부터 배우는 오늘 비대면 사회에서 목회 원리
- VI. 나가는 말

[초록]

코로나19로 인한 비대면 사회가 순식간에 찾아왔다. 비대면 사회는 무엇보다도 교회에 큰 충격과 변화를 가져다주었다. 비대면 사회의 모습을 “새로운 기준의 사회”라는 의미의 “뉴노멀”(New Normal)이라 표현하기도 한다. 그런데, 비대면 사회의 도래가 단순히 코로나19로 인한 것이라고는 볼 수 없다. 이미 20세기 말부터 시작된 사회로 보는 것이 타당하다. 비대면 사회의 부정적인 측면과 긍정적인 측면이 공히 존재한다. 먼저 부정적인 측면은 ①비인간화와 ②새로운 계층화(차별화)이다. 반면, 긍정적인 측면은, ①제4차 산업혁명의 촉진, ②과잉 컨택트로 인한 부작용 해소, ③생태계 복원, ④교회의 본질 회복의 기회 등이다.

과연 이러한 특성의 비대면 시대가 종식되고 이전의 대면 사회로 돌아갈 수 있을까? 대부분의 학자들은 그렇게는 되지 않으리라 전망한다. 그렇다면 우리는 이 비대면 사회에 적응해야만 한다. 교회는 이 비대면 사회 속에서도 살아남고 변성해야만 한다. 그렇다면 그 방법이 무엇인가? 그 방법은 1~3세기의 초기 교회들에서 찾아야 한다. 초기 교회들 역시 로마제국의 박해와 전염병 속에서 살아남았다. 그들은 살아남은 것을 넘어서 변성했다.

그렇다면 초기 교회들로부터 배우는 오늘날 비대면 시대를 위한 목회 원리는 무엇인가? ①공동체 삶을 강화하는 것이다. ②세상에 긍휼을 베푸는 것이다. ③교회의 공공성을 회복하는 것이다. ④역설적으로, 가능하고 필수적인 영역의 대면을 더욱 공고히 하는 것이다. ⑤가정과 소그룹 중심의 작은 목회를 조직화한다. ⑥이 시대에 통용되는 목회 매개체를 적극적으로 활용하는 것이다. 이 시대의 매우 중요한 목회의 매개체는 다름 아닌 제4차 산업혁명의 결과물들이다.

키워드: 코로나19, 비대면 사회, 목회 원리, 초기 교회, 전염병, 디지털 매체

논문투고일 2021.01.31. / 심사완료일 2021.02.25. / 게재확정일 2021.03.02.

I. 들어가는 말

“코로나 이전으로 돌아갈 수는 없다.”¹ 이 말은 영향력 있는 저술가인 톰 레이너(Thom Rainer)의 선언이다. 이러한 레이너의 선언에 대해 대부분 전문가가 동의하고 있는 듯하다.² 박영숙과 제롬 글렌은 그들의 공저 『세계 미래보고서 2035-2055』에서 다음과 같이 말함으로써 코로나19 비대면 사회 속의 여러 새로운 현상을 돌이킬 수 없는 변화로 간주하였다.

코로나19 이후 우리 주변, 사회경제가 바뀌었다. 삶 전체가 완전히 바뀐 것이다. 코로나가 급속히 확산되면서 이를 억제하려는 다양한 노력 역시 증가했고 세상에 엄청난 변화를 가져왔다. 이 변화는 이제 돌이킬 수 없을지도 모른다.³

어떤 이들은 흔히 사용하는 예수그리스도의 탄생을 기점으로 하는 연대의 표기법인 B.C.와 A.D.를 “Before COVID-19”(코로나 이전)와 “After COVID-19”(코로나 이후)로 재해석해야만 할 것이라고까지 주장한다. 이는 코로나19에 예수 그리스도의 탄생에 버금갈 정도의 의미를 부여하는 것이며, 그만큼 코로나19가 인류 역사에 큰 변곡점이 될 것이라는 주장이기도 하다. 그렇다. 코로나19가 발생한 이후 세상은 이전과는 판이한 세상이 되었다. 코로나19는 매우 짧은 기간에 인간의 삶 전 영역에 큰 변화를 가져다주었고, 이 변화는 앞으로도 계속될 것이다.

코로나19가 가져온 많은 변화 중에서도 가장 특징적인 변화는 바로 “비대면 사회의 도래”라 할 수 있다. 본 논문은 바로 이 비대면 사회와 관련한 교회에 관한 연구이다. 코로나19로 인해 찾아온 비대면 사회와 그 비대면 사회 속에서 교회와 목회자는 어떤 목회 원리를 장착해야만 하는지를 탐구하는 것이 본

1 Thom Rainer, *The Post-Quarantine Church*: 정성목 역, 『코로나 이후 목회』 (서울: 두란노, 2020), 16.

2 이상명, “팬데믹의 역습과 포스트코로나 시대: 탐욕 바이러스에 물든 세상 속 하나님 나라 운동”, 이상명 편, 『포스트코로나 시대와 교회의 미래』 (서울: 동연, 2020), 49.

3 박영숙 & 제롬 글렌, 『세계 미래보고서 2035-2055』 (파주: 교보문고, 2020), 79.

연구의 목적이다. 이러한 목적을 이뤄내기 위해, 먼저 비대면 사회의 일반적인 특성을 살펴보고자 한다. 그리고 비대면 시대가 가져온 부정적인 면과 긍정적인 면을 논하고, 이러한 시대에서의 목회를 위해서 1~3세기 초기 교회를 들여다보아야만 한다는 사실을 살펴보고, 그리고 마지막으로 본 연구의 핵심이라고 할 수 있는 비대면 시대의 목회 원리 여섯 가지를 제시함으로 본 논문을 마치려 한다.

II. 코로나19로 인한 비대면 사회

코로나19가 출현한 이후, 가장 두드러지게 나타난 현상은 사람과 사람 간의 거리두기라 할 것이다. 즉 “비대면(언택트, Untact)”이다. 비대면 사회가 되므로 인해, 이전에는 상상조차도 못했으며, 불가능하다고 여겨졌던 많은 현상이 일상 가운데 자리를 잡아 가고 있다. “언택트”라는 말은 2017년 출간된 『트렌드 코리아 2018』에서 처음으로 등장한 이후, 2020년 코로나19 사태를 맞아 보편적인 용어가 되었다. 올바른 영문 표기는 “Non-Contact”이다.⁴ 비대면 사회를 “새로운 기준의 사회”라는 의미의 “뉴노멀”(New Normal)이라고 부르기도 한다.⁵ 이외에도 “느슨한 연대”⁶ “혼자 사회”, “초연결”⁷ 등의 단어들도 오늘날의

4 정길호, “비대면 사회의 새로운 트렌드에 대비해야”, 〈위클리 서울〉 (2020. 5.13), <http://www.weeklyseoul.net/news/articleView.html?idxno=53843> (2020년 11월 7일 접속).

5 “뉴노멀”의 의미에 대한 학자들의 견해는 대동소이하다. ①명숙에 의하면, “뉴노멀”이란 말은 원래 경제용어이었다. 모하메드 엘 에리언(Mohamed A. El-Erian)이 『새로운 부의 탄생』에서 “저성장, 규제 강화, 소비 위축, 미국 시장의 영향력 감소 등이 상시화된 시대”를 말하기 위해 사용했다. 또한, 이 말은 제4차 기술혁명 시대를 대비하는 말로도 쓰였다. 신기술의 등장에 의한 초과학 시대를 묘사한 용어이었다. 그러던 이 단어가 코로나19 이후 우리의 바뀐 삶 전반을 일컫는 말이 되었다. 명숙, “대면 없는 비대면 사회는 불가능하다”, 〈함께걸음〉 (2020.9.14.) https://www.cowalknews.co.kr/bbs/board.php?bo_table=HB23&wr_id=3 (2020년 11월 10일 접속). ②이상명은 뉴노멀을 “이전에는 비정상적으로 보이던 현상이 점차 보편적 현상으로 바뀌는 것을 의미”한다고 하며, “뉴노멀 시대에 우리가 직면하게 될 문제는 도식적인 틀로서는 이해되지도 해결되지도 않는 가변적이고 불확실한 상황이다”라고 설명한다. 이상명, “팬데믹의 역습과 포스트코로나 시대: 탐욕 바이러스에 물든 세상 속 하나님 나라 운동”, 53. ③민중기는 “소위 ‘뉴노멀’ 즉 새로운 표준, 혹은 새로운 정상이 과거의 삶을 비정상적으로 규정하며 변화를

새상을 묘사하는 데 사용되는데, 이 모든 용어가 비대면 사회의 라이프 스타일을 가리키는 것들이다.

과거, 아니 불과 1년 전만 하더라도 허용될 수 없다고 여겨지던 많은 영역에 “원격”이 적용되고 있다. 원격근무, 원격진료, 원격매매, 원격수업, 그리고 원격 예배 등이 바로 그러한 것들이다. 문화계에서는 “무관객 라이브 공연”이 이미 자리 잡았다. 사실 “무관객”과 “라이브 공연”은 조화될 수 없는 단어이다. 그런데도 버젓이 무관객 라이브 공연이 펼쳐진다. 경제적인 면에서, 배달 산업이 성황을 이루고 있으며, 비대면 소비시장이 초고속 성장을 하고 있고, 온라인 플랫폼 기업이 황금기를 맞이하고 있다. 홀로 살아가는 방법과 그것을 가능하게 하는 여러 상품과 프로그램이 개발되고 있다. 전통적인 회식 문화가 사양길에 접어들었으며, 집에 머무는 시간이 늘어남에 따라 홈케어와 관련된 비즈니스가 급격히 성장하고 있다. 코로나19로 인해 사회는 점차 분화되고 있다. 실로 다양한 현상들이 뉴노멀로 자리를 잡아가고 있다.

그런데, 비대면 사회의 도래가 단순히 코로나19로 인한 현상이라고만 볼 수 없다. 이미 20세기 말부터 시작된 현상으로 보는 것이 타당하다. 코로나19 이전에 이미 많은 영역에서 비대면 원격이 자리 잡고 있었으며, 점차 그 영역이 확장되는 추세에 있었다. 때문에, 트렌드 분석가인 김용섭은 그의 저서 『언컨택트』에서 “언컨택트는 전염병이 만든 트렌드가 아니라, 이미 확장되려는 트렌드였다”⁸라고 말한다. 다만 코로나19로 인해 그 속도가 가속되었을 뿐이라는 것이다. 그는 다음과 같이 주장한다.

요청하고 있다”라고 뉴노멀 현상을 설명한다. 민중기, “포스트코로나 시대, 교회의 사회윤리적 책임: 공공성의 회복을 중심으로”, 이상명 편, 『포스트코로나 시대와 교회의 미래』 (서울: 동연, 2020), 98.

6 “느슨한 연대”를 김용섭은 “혼자와 함께의 중간지점, 즉 혼자지만 가끔 함께가 되는, 서로 연결되긴 했지만 끈끈하진 않은” 관계로 정의했다. “느슨한 연대”와 대립한 관계는 “끈끈한 연대”이며 이 “끈끈한 연대”에는 가족, 직장, 그리고 인맥이 포함된다고 했다. 김용섭, 『언컨택트』 (서울: 퍼블리온, 2020), 240.

7 김용섭은 “초연결 사회”(Hyper-connected Society)를 “인터넷과 모바일 기기, 센서 기술 등의 진화로 사람과 사물 등 모든 것이 네트워크로 연결된 사회”로 정의한다. 김용섭, 『언컨택트』, 82.

8 김용섭, 『언컨택트』, 12.

가장 심화된 컨택트 사회였던 한국 사회에 코로나19는 언컨택트를 증폭시키는데 중요한 계기가 되어 줬다. 의도치 않은 우연한 계기가 변화하는 흐름의 속도를 가속화시킨 셈이다.⁹

나아가 김용섭은 비대면 사회로의 전환을 “위기 대처”와 “기회 획득”을 위한 이 시대의 “메가 트렌드”¹⁰로 여기면서 다음과 같이 긍정적으로 평가한다.

언컨택트는 서로 단절이 되어 고립되기 위해서가 아니라 계속 연결되기 위해서 선택된 트렌드라는 점을 이해할 필요가 있다. 불안과 위협의 시대, 우리더 편리하고 안전한 컨택트를 위해 언컨택트를 받아들이는 것이지, 사람에게 사람이 필요 없어지는 것을 얘기하는 것이 아니다. 우리가 가진 연결과 접촉의 방식이 바뀌는 것일 뿐, 우리 앞으로도 계속 사람끼리 연결되고 함께 살고 일하는, 서로가 필요한 사회적 동물이다.¹¹

인공지능 과학자 김사무엘 역시 “이전에는 필요한 사람만이 찾아 쓰는 서비스였지만, 이제는 더 이상 선택의 여지가 있는 것이 아닌 반드시 해야 하는 과제가 되었다”¹²라고 말하면서 비대면 사회의 보편성을 주장한다. 하지만, 김용섭이나 김사무엘의 주장대로 비대면 사회의 도래가 자연스러운 현상이라 하더라도, 그 현상은 분명 빛과 그림자라는 양면을 확연히 드러내고 있다. 특별히 비대면 사회가 교회에 준 충격은 가히 상상하기가 어렵다.

III. 비대면 사회의 특성 및 현상

9 김용섭, 『언컨택트』, 10.

10 김용섭, 『언컨택트』, 8.

11 김용섭, 『언컨택트』, 7f.

12 김사무엘, “포스트코로나 시대와 미래사회: 두려움을 넘어 공동체 세우기”, 이상명 편, 『포스트코로나 시대와 교회의 미래』 (서울: 동연, 2020), 75.

이제 코로나19가 야기한 비대면 혹은 뉴노멀 사회의 특성 및 현상을 간략히 살펴보려 한다. 이러한 특성을 살펴보는 이유는 이러한 특성을 알아야만 비대면 시대에 교회가 살아남을 수 있도록 하는 목회의 원리를 찾을 수 있다고 보기 때문이다. 장로교신학대학 교수 박경수는 다음과 같이 말한다.

복음은 절대적이지만 신학은 상대적입니다. 복음은 보편적이지만 신학은 구체적이어야 합니다. 따라서 모든 신학자는 보편적 복음을 자기 시대의 구체적 상황에 적합성을 가지도록 설명하는 그 시대의 신학자이어야 합니다.¹³

연구자는 위의 주장에 전적으로 동의한다. 모든 목회자(신학자 포함)는 자신의 목회 현장을 분석할 수 있어야 하고 그 분석을 적용할 수 있는 능력을 갖추어야 한다. 따라서 비대면 시대의 목회 원리를 찾기 위해 비대면 시대의 특성과 상황을 먼저 살펴보고 하는 것이다. 먼저는 비대면 사회의 부작용을 살펴보고, 그리고 긍정적인 면을 살펴보려 한다.

1. 비대면 사회의 부작용

(1) 비인간화

인간은 사회적 동물이다. 즉 인간의 삶은 본질부터가 대면공동체로서의 삶이다. 그런데 작금의 비대면 사회는 그러한 인간의 존재 방식에 변화를 가져왔다. 사람 간의 소통 단절과 존재의 고립을 요구하는 비대면 사회가 비인간화를 부추긴다. 주성진은 접촉과 대면이 인간의 자연스러운 문화라고 주장하면서, 그런데 이제는 “누구의 간섭도 필요 없는 비대면, 비접촉 유통이 당연하다는 듯 시대의 주류로 자리를 잡아 가고”¹⁴ 있다고 말함으로, 비대면 사회가 가져온 비인간화 문제를 지적한다.

“코로나 블루”(Corona Blue)라는 신조어가 등장할 정도로, 비대면 사회로 인해 우울함과 무기력증이 사람들을 뒤덮는다. 사회적 거리 두기가 마음의 거리

13 박경수 외 2인 편, 『재난과 교회』 (서울: 장로교신학대학교출판부, 2020), 12.

14 주성진, 『COVID-19, 코로나19 사태 속에서 성장하는 네트워크마케팅』 (서울: 도서출판 LINE, 2020), 26.

두기로까지 진전되고 있다. 이웃은 물론이거니와 가족 간에도 접촉이 끊어지고 있으며, 사람을 만나는 것 자체가 두려움의 대상이 되고 있다. 특별히 사회적으로 소외된 계층에 대한 무관심과 무접촉까지도 지금의 비대면 사회에서 정당화되고 있는 형편이다.

프랑스는 2017년 1월1일부터 “연결되지 않을 권리”(right to disconnect)¹⁵를 발효시켰다. 이는 물론 근로자들의 퇴근 후 자유를 보장하기 위한 법이기에 비대면이 비인간화를 부추긴다는 주장과는 직접적인 관련이 없다. 하지만 이러한 무연결의 권리를 주장하는 경향은 분명 사람과 사람의 관계를 무너뜨릴 수 있는 비인간화의 사회적 풍조라 할 수 있겠다.

(2) 새로운 계층화

코로나19로 인한 비대면 사회는 새로운 계층화, 혹은 차별화를 촉진하고 있다. 산업혁명 이후 자본가와 노동자 계층이 생성된 것처럼, 비대면 사회의 출현은 비대면 활동에 익숙한 계층과 그렇지 못한 계층을 생성하고 있다. 즉, 비대면 자원의 확보 여부에 따라 사회적 힘과 삶의 수준이 결정되는 계층화 현상이 나타나고 있다.¹⁶ 이러한 계층화 현상은 “정보 순환의 불균형”과 “기기 활용 능력의 불균형”으로부터 비롯된다.¹⁷ 다른 말로 하면, “디지털 취약계층의 문화 격차”(Culture Divide)¹⁸가 계층화로 나타나는 것이다. 이러한 현상을 “언컨택트 디바이드”(Uncontact Divide) 혹은 “디지털 디바이드”¹⁹(Digital Divide)라고 부른다. 결국, 비대면 사회에서 디지털 격차로 인한 불평등 문제가 심화하고 있다는 것이다.

15 김용섭, 『언컨택트』, 114.

16 박진영, “비대면 사회… 더 질실한 소외계층 보듬기”, <원주신문> (2020.6.27.)
<https://www.iwjnews.com/news/articleView.html?idxno=37375> (2020년 11월 7일 접속).

17 김사무엘, “포스트코로나 시대와 미래사회: 두려움을 넘어 공동체 세우기”, 75.

18 이하은, “사회관계장관회의 개최…비대면시대로 인한 ‘사회적고립’ 해법 논의”, <한국대학신문> (2020.6.4.)

<https://news.unn.net/news/articleView.html?idxno=231396> (2020년 11월 7일 접속)

19 “디지털 디바이드”란 정보를 가진 사람과 그렇지 못한 사람의 격차이자 디지털 시대의 격차를 의미한다. 김용섭, 『언컨택트』, 250.

오늘날, 거의 100%의 인터넷 보급률과 국민 95%가 스마트폰을 사용하고 있음에도 불구하고 장애인, 고령자, 농어민, 저소득층 등 주요 취약계층이 가진 디지털 디바이드는 여전한 형편이다. 특별히 시대를 따라가지 못하는 경향이 있는 교회에서의 디지털 디바이드는 더욱 심각하다고 판단된다. 비대면 온라인 예배를 드림에 있어서 노령자들은 철저히 소외되고 있다고 하겠다. 연구자의 부모 역시 최근 수개월 동안 소속 교회의 온라인 예배로부터 완전히 소외되었다.

비대면 사회는 소위 말해, “그들만의 리그”, 혹은 “끼리끼리”의 문화가 자리 잡도록 한다. 비슷한 생각을 하는 사람들끼리 그룹을 형성하고, 좋아하는 정보만 취사선택함으로써 온라인상에서 교류하는 문화를 의미한다. 자신과 다른 생각을 하는 그룹은 멀리하고, 그 결과 그룹들 사이의 간격이 커지고 있다. 이러한 현상은 당연히 소외와 차별의 원인이 되며, 사회 갈등의 원인으로 이어질 것이다.²⁰ 김용섭 역시 “누군가에겐 기회가 되는 변화가 누군가에겐 위기가 된다. 기회 쪽에 있는 사람과 위기 쪽에 있는 사람이 서로 대결하는 건 아니지만, 현실에선 두 집단의 갈등이 생길 수 있다”²¹라고 말함으로 비대면 사회가 초래하는 갈등을 경고하고 있다.

2. 비대면 사회가 가져온 긍정적 측면

(1) 제4차 산업혁명의 촉진

서울신학대학 교수 김성원은 “코로나19 사태의 최대 수혜자는 제4차 산업혁명 세력”²²이라고 선언한다. 이종찬은 “기술의 변화 속도를 앞당긴 것이 코로나라는 촉매제이다”²³라고 단언한다. 이상명은 “코로나19는 인류에게 분명 대재앙과 같지만, 한편으로는 기존의 규제나 관행 때문에 변하기 어려웠던 분야에서 디지털 전환과 혁신을 촉진하는 계기를 제공한다”²⁴라고 확신한다. 2020년

20 이광형, “비대면 세상 확대가 사회 갈등 부추길 수 있어”, <중앙일보> (2020.7.23.)
<https://news.joins.com/article/print/23831267> (2020년 11월 10일 접속).

21 김용섭, 『언컨택트』, 252.

22 김성원, “코로나 사태의 전망과 교회의 대응”, 안명준 외 45인, 『교회통찰』(서울: 세움북스, 2020), 117.

23 이종찬, 『코로나와 4차산업혁명이 만든 뉴노멀』(서울: 북랩, 2020), 32.; 김사무엘, “포스트코로나 시대와 미래사회: 두려움을 넘어 공동체 세우기”, 73.

6월에 한국국제협력단(KOICA)와 서울대학교 코로나연구네트워크가 공동으로 주최하여 “코로나19, 글로벌 영향과 대안적 전망”이라는 학술대회를 개최하였는데, 이 학술대회 역시 코로나19로 인한 비대면 사회가 결국 4차산업혁명 시대를 앞당길 것이라는 결론으로 마쳤다. 이 학술대회에서 한 발표자이었던 윤유리는 “재택근무, 온라인 수업 등 코로나19로 인해 비대면 사회로 전환되면서 앞으로 혁신기술, 데이터를 활용한 4차산업혁명 시대가 앞당겨질 것”²⁵이라고 단언한다.

이러한 전문가들의 예측은 현실로 나타나고 있다. 비대면 시대를 맞이하여 자의든 타의든 간에 인공지능, 로봇 공학과 사물 인터넷, 3D 프린트를 활용한 비대면 생산방식 등이 가속화되고 있다. 원격근무, 온라인 매매, 온라인 회의, 온라인 강의, 온라인 진료, 온라인 정치, 그리고 온라인 예배 등이 이미 자리를 잡았다. 비대면 상황과 제4차 산업혁명이 맞물린 지금, 이러한 변화들이 노멀(Normal)이 되고 있다.

이러한 새로운 현상들은 비대면 사회가 오기 전까지는 사회적으로 받아들여지기 어려운 현상들이었다. 특별히 기득권자들이나 전통 수호자들에게는 절대적 금기 사항이었다. 하지만 비대면 사회의 도래는 그러한 변화에 대한 심리적 거부감을 무력화시켰다. 비대면 사회는 기득권자들과 전통 수호자들이 이러한 변화를 수용할 수밖에 없도록 만들었다. 이러한 현상에 대해 이광형 KAIST 교수는 “우리 인간은 600만 년 동안 유지하던 성공 전략을 수정하여 새로운 길을 가고 있다”²⁶라고까지 말한다. 그의 말은 비대면이라는 어쩔 수 없는 상황이 제4차 산업혁명을 촉진하여 인류를 새로운 세상에 진입시키고 있다라는 의미이다. 그렇다. 코로나19로 인한 비대면 사회는 기술 발달을 촉진하여 인류로 하여금 새로운 세계로 진입하도록 만들고 있다.

24 이상명, “팬데믹의 역습과 포스트코로나 시대: 탐욕 바이러스에 물든 세상 속 하나님 나라 운동”, 49.

25 강환웅, “코로나로 비대면 사회로 전환...4차 산업혁명 시대 앞당겨질 것”, 〈한의신문〉(2020.6.9.)

www.akomnews.com/bbs/print.php?bo_table=news&wr_id=39761 (2020년 11월 10일 접속).

26 이광형, “비대면 세상 확대가 사회 갈등 부추길 수 있어”, 〈중앙일보〉(2020.7.23.).

(2) 과잉 컨택트로 인한 부작용 해소

접촉(컨택트)을 적어도 네 단계로 나눌 수 있다. 첫째는 “과잉 컨택트”요, 둘째는 “적정 컨택트”이며, 셋째는 “적정 언컨택트”, 그리고 마지막으로 “과잉 언컨택트”이다. 일반적으로 건강한 인간관계란 “적정 컨택트”와 “적정 언컨택트” 사이의 관계라 할 수 있다. 그런데 한국 사회는 그동안 “과잉 컨택트” 사회이었음을 부인할 수 없다. 『언컨택트』의 저자 김용섭은 그동안 한국 전통적인 사회 속에서 과잉 컨택트의 폐해가 심했다고 지적했다. 그는 비대면 사회가 과잉 컨택트에서 오히려 적정 컨택트로 가도록 하는 바람직한 현상으로 이끈다고 주장했다. 그는 한 잡지사와의 인터뷰에서 비대면 사회의 장점을 다음과 같이 말한다.

[비대면 사회의] 환상적인 풍경은 투명하고 공정한 관계로 신뢰를 구축하는 거예요. 쓸데없는 데 낭비하지 않고 합리적으로 시간을 써서 자아 성취한 개인들이 많아지는 거고요. 각자 기준에 따라 컨택트와 언컨택트를 자율적으로 관리하면서요.²⁷

실제로, 비대면 온라인 근무로 인해 회사 내의 불필요하고 불합리한 위계질서가 해체되고 있다. 전통적으로, 회사의 수직적 대면 조직 구조로 인해 끈대 문화, 서열 문화, 위계 문화가 자리 잡았으며, 부정과 청탁과 파당이 난무할 수밖에 없었다. 하지만 얼굴을 직접 마주 대하지 않는 비대면으로 인해, 관계보다는 일 중심이 되었고, 모두가 더 평등해지고, 모든 일이 기록으로 남기기에 더 투명해졌으며, 개인의 인성과 실력만이 중요시되는 사회가 되고 있다. 뜻밖에도, 비대면은 공정과 투명이라는 이슈에 일조하고 있다.

27 김지수, “더 평등하고 더 깊어진 ‘언컨택트 사회’… 진짜 실력자만 살아남는다”, 〈조선비즈〉(2020.05.18)

https://biz.chosun.com/site/data/html_dir/2020/05/16/2020051600055.html (2021년 1월 26일 접속).

(3) 생태계 복원

미래학자 최현식은 “코로나19는 역설적이게도, 지구를 지킬 수 있는 가장 빠르고 효과적인 방법이 인간의 ‘멈춤’이라는 것을 보여주었다”²⁸라고 주장했다. 장로회신학대학 조영훈 교수 역시 “역설적이게도 사람의 이동이 차단되고, 영업활동과 공장의 생산 활동이 멈추자 그간 사람 눈에 보이지 않았던 동물과 자연 세계가 모습을 드러내고 있다”²⁹고 말했다. 빌 게이츠(Bill Gates)는 지금의 시기를 “코로나가 우리에게 주는 교정의 시간”이라고 했으며, 이종찬은 “조물주가 지구와 환경, 인간이 정기적으로 쉬어야 하는 때를 코로나를 통해서 억지로라도 선사한 것이다”³⁰라고까지 말했다.

코로나19로 인해 비대면으로 인간의 활동은 불가피하게 제동이 걸렸다. 각국의 봉쇄조치에 의한 사업장 운영이 중단됨으로 세계 전력 수요가 약 15% 감소했다. 세계적인 경기침체로 석유 수요가 급격히 위축되어 2020년도 세계 석유 수요는 2009년 이후 처음으로 하루에 110만 배럴이 감소할 전망이다. 교통량이 줄어들고 오염물질 배출이 줄었다. 그 결과 대기와 수질은 깨끗해지고 생태계가 회복되고 있다. 세계 곳곳에서 환경개선이 관측되고 있다. 세계적인 공해(公害) 도시인 베이징, 뉴델리, 자카르타 등지의 공기가 맑아졌다. 이탈리아 베네치아에서는 관광객이 급감하면서 운하의 교통량이 줄어들어 60년 만에 수질이 개선되고 있다. 인도 콜카타에서는 수질 개선과 함께 국제 멸종위기종인 갠지스강돌고래가 관측되었다.³¹ 코로나19로 인한 비대면이 지구를 정화하고 있다.

(4) 교회의 본질 회복의 기회

비대면 사회의 도래는 그 무엇보다도 교회에 큰 충격을 가져다주었다. 임성빈은 코로나19는 오늘날 한국교회의 민낯을 드러내었다고 주장한다.³² 이단, 공적

28 최현식, 『코로나 이후 3년 한국교회 대담한 도전』 (서울: 생명의 말씀사, 2020), 47.

29 조용훈, “코로나19 시대의 교회의 환경 책임”, 안명준 외 45인, 『교회통찰』 (서울: 세움북스, 2020), 127.

30 이종찬, 『코로나와 4차 산업혁명이 만든 뉴노멀』, 115.

31 고재경 외 3명, “코로나19 위기, 기후 위기 해결의 새로운 기회”, 『이슈&진단』 (2020.5), 1-25.

32 임성빈, “재난과 사회변동, 교회의 역할”, 박경수 외 2인 편, 『재난과 교회』 (서울: 장로회신학대학 교출판부, 2020), 27.

책무 회피, 전통 사수, 탐욕, 맘모니즘 등에 함몰된 교회의 문제점을 고스란히 드러내었다는 것이다. 그뿐만 아니라 신학적인 측면에서도, 그동안 교회가 붙잡고 있었던 많은 확신과 전통을 무너뜨렸다.³³ 그동안 바뀌어서는 안 된다고 믿었던 교회의 확신들, 즉 주일성수의 개념과 방법, 예배의 장소와 방법, 그리고 심방 목회의 중요성 등이 무너졌다. 모이는 것을 생명처럼 여겼던 교회는 모이지 못함에 대해 당황하고 있다.

하지만 비대면으로 인해서 교회는 교회의 본질에 대해 깊이 고민하는 계기가 되고도 남았다. 지금까지 믿어왔던 교회론에 대하여 회의하고, 교회의 진정한 본질이 무엇인지를 돌아보는 계기가 된 것이다. 김성원은 이러한 반추를 “회당 중심의 신앙생활에 대한 반성”³⁴이라고 표현했다. 장소와 건물이 없으면 교회의 존립이 불가능하다고 그동안 여겨왔는데, 실제 비대면으로 인해 건물이 없이도 교회의 존재가 가능함을, 접촉이 없이 접속만으로도 교회의 사역이 가능함을 깨닫게 되었다. 즉 기독교 역사 초기 300여 년간 보였던 교회의 모습을 되찾을 수 있는 계기가 되었다는 것이다. 비대면 시대를 맞이하여 교회는 인간의 탐욕을 제어하고, 성장주의의 거품을 제거하며, 인간의 청지기적 소명을 회복시키는 기회를 맞이하였다. 이런 차원에서 비록 코로나19로 인한 비대면 상황이 원치 않았던 상황이지만, 그러나 “긴 안목에서 보자면 코로나는 교회가 교회 되는데, 교회가 교회로서의 본질과 예수그리스도께서 이 땅에 교회를 세우신 목적을 회복하는 데 도움을 줄 것”³⁵이 분명하다.

33 미국에서 최근 가장 인기 있는 칼빈주의 목회자요 신학자인 팀 켈러가 2020년 4월 8일 <프리미어 기독교 뉴스>와 인터뷰에서 “코로나 사태 이후 교회가 어떻게 변할 것인가”라는 주제 아래에 “9.11테러 사태와 코로나바이러스 대 감염과의 비교”를 통하여 그의 신학적 견해를 밝혔다. 그는 “9.11 테러 이후, 다른 국가나 세계에서는 볼 수 없었던 방식으로 뉴욕 도시에 큰 영향을 미쳤다. 적어도 우리가 교회에서 ‘앞으로 우리에게 무엇을 의미하는가?’ 우리는 평소처럼 목회 사역을 계속할 수 없으며, 하나님께서 우리가 어떻게 해야 되는 지를 묻고 찾아야 할 것”이라 말했다. “팀 켈러, 코로나19 사태에 대한 신학적 견해를 말하다”, <뉴스파워> (2020.04.09), 출처: http://www.newspower.co.kr/sub_read.html?uid=45806. (2020년 11월 7일 접속)

34 김성원, “코로나 사태의 전망과 교회의 대응”, 121.

35 라영환, “교회의 본질과 사명, 코로나가 묻고 교회가 답하다”, 안명준 외 45인, 『교회통찰』(서울: 세움북스, 2020), 107.

IV. 목회의 당위성과 원리를 제공하는 초기 교회

목회는 사람과 사람이 만나야 가능하다는 것이 우리네의 일반적인 통념이다. 그런데 지금은 비대면 시대이다. 그렇다면 이 비대면 시대에는 목회할 수 없다는 말인가? 아니다. 비대면 시대에도 목회는 계속되어야 하고 교회는 생존하고 번성해야 한다. 사실 교회는 비대면과 유사한 많은 정황 속에서도 생존하고 번성한 역사를 갖고 있다. 즉, 어떤 상황 속에서도 교회는 생존했고, 따라서 어떤 상황 속에서도 목회는 계속되었다. 오늘날 비대면 사회에서도 마찬가지이다. 교회가 생존할 뿐 아니라 생존을 넘어서서 번성하게 하는 목회는 계속되어야 한다.

연구자는 오늘날 비대면 시대의 목회 원리를 찾기 위해 1~3세기의 교회로 돌아가 그들의 생존 방법, 즉 그들이 사용한 목회 원리를 탐구하는 방법을 사용하려 한다.³⁶ 이러한 방법은 본 연구에 두 가지 차원에서 정당성을 가져다준다. 첫째는 교회론적 차원이다. 초기 교회(원시교회 혹은 원형교회)는 모든 시대, 모든 교회에 존재와 생존에 관한 기본 원리를 제공한다. 모든 시대의 모든 교회는 초기 교회들의 모습 속에서 발견되는 원리를 각자의 시대와 환경에 적용할 당위성이 있다. 어려운 때일수록 본질로, 원형으로, 그리고 처음의 매체를 만들던 때의 정신과 원리로 돌아가야 한다.

둘째는 상황적 차원이다. 초기 교회들이 직면한 당시의 세상과 우리들의 교회가 직면한 21세기 세상이 매우 유사하다는 것이다.³⁷ 특별히 교회는 코로나

36 라영환 교수 역시 “오늘날 교회는 혼돈의 시기를 보내고 있다. 이 혼돈의 시기를 극복하기 위해서 먼저 초대교회가 걸어간 길을 되돌아보면서 문제에 대한 해안을 발견해야 한다”라고 역설했다. 라영환, 『3.1운동, 한국교회 그리고 대의명분』 라영환 외 6명, 『3.1운동 정신과 코로나 극복: 코로나 시대의 한국교회의 역할』 (경기 부천: 들음과 봄, 2020), 21f.

37 닐 콜(Neil Cole)은 지금 시대와 1세기의 유사점을 다음과 같이 열거했다. ①세계를 지배하는 강대국의 출현: 1세기의 로마 역할을 지금의 미국이 감당. ②전 세계에 통용되는 언어: 1세기의 그리스어에서 지금의 영어로. ③지구촌을 하나의 공동체로 만드는 기술 문명의 발전: 1세기의 도로의 발달에서 지금의 기술 문명(인터넷) 발달. ④상대주의 철학: 1세기의 빌라도 총독의 진리가 무엇이나에서 지금의 상대주의, ⑤난무하는 사이버 종교: 1세기의 온갖 이방 종교에서 지금의 사이버 종교로, ⑥문란한 성생활, 마약중독: 1세기 로마의 술과 유흥에서 지금의 타락으로, ⑦이

19로 인해서 국가의 통제에 종속되고 있으며, 사회로부터 많은 오해와 비난을 받는 상황이다. 이러한 상황은 로마제국 아래서의 초기 교회들이 당한 형편과 매우 유사하다. 따라서 초기 교회들이 그들의 시대에 대처한 방법을 살펴본다면, 오늘날 교회가 이 시대를 어떻게 대처할 수 있을지를 찾을 수 있다.

먼저 밝혀 둘 점은, 본 연구에서 사용하는 “교회”의 의미는 “가시적(유형적) 지역교회”(Visible Local Church)로서의 교회라는 점이다. 그리고 오늘날의 비대면 사회에서, 이 가시적 지역교회가 생존하는 방법이 무엇인지를 탐구하는 것을 연구의 목적으로 삼는다. 가시적 지역교회의 개념과 대비되는 개념이 “불가시적(무형적) 우주적 교회”(Invisible Universal Church)이다. 불가시적 우주적 교회는 당연히 주님 재림 때까지 확장되고 변영할 것이다. 그러나 가시적 지역교회는 이 땅에서 생성 소멸을 거듭한다. 때문에, 가시적 지역교회에 “생존”이라는 실존적인 단어를 적용할 수 있다. 즉, 지상교회는 살아남아야 한다는 것이다. 그렇다면 교회가 생존하는 방법이 무엇인가? 다른 아닌 포괄적 의미의 목회이다. 목회를 통하여 새로운 영혼들이 교회에 계속 유입되어야만 지상교회가 살아남는다는 것은 명확한 공리이다.

V. 초기 교회로부터 배우는 오늘 비대면 사회에서 목회 원리

이상에서 우리는 코로나19로 인한 비대면 사회의 특성을 살펴보았다. 그렇다 면 이 비대면 사회에서의 목회 역시 비대면 사회의 긍정적 그리고 부정적 특성을 적절하게 고려해야 할 것이다. 최윤식은 “코로나19 사태를 사명의 관점에서 바라보아야 하며, 이 변곡점이 한국교회에 새로운 도전과 변화를 가져다줄 긍정 시그널이 되도록” 해야 한다고 주장한다.³⁸ 한국교회는 이제부터라도 비대면 사회의 변화를 깨닫고 위기를 기회로 삼는 적응이 필요하다 하겠다. 톰 레이너(Thom Rainer)는 코로나 이전과 이후 세상은 전혀 같지 않다고 주장한다.

슬람의 부흥. Neil Cole, *Church 3.0: Upgrades for the Future of the Church*; 안정임 역, 『교회 3.0: 본질과 사명을 되찾는 교회의 재탄생』(서울: 스텝스톤, 2012), 47-57.

38 최현식, 『코로나 이후 3년 한국교회 대담한 도전』, 27.

그는 목회자가 그저 막연히 “정상으로 돌아갈 날”만 기다리는 것은 큰 문제라고 한다. “더 이상 존재하지 않는 세상을 상상하며 전혀 준비되지 않은 채로”³⁹ 새롭게 바뀐 세상으로 들어가서는 안 된다는 것이다.

이제 한국교회는 로마제국에 임했던 대역병 기간에, 기독교가 오히려 폭발적으로 성장했다는 사실을 기억할 필요가 있다.⁴⁰ 기록에 의하면, 로마제국 기간 무려 11번의 전염병이 창궐했다.⁴¹ 그중에서도 165~180년에 창궐한 “안토니우스 역병”(Antonine Plague)⁴²과 251~266년에 창궐한 “키프리아누스 역병”(Plague of Cyprian)⁴³은 특별히 막대한 피해를 가져다주었다. 이 두 전염병은 로마제국에 결과적으로 엄청난 영향을 끼쳤다. 대량의 인명피해로 인한 인구 부족, 노동력 부족, 식량 생산의 부족 등으로 사회적 혼란이 찾아왔으며, 사람들은 생존을 위해 배타적이고 이기적으로 바뀌어 그 시대는 도덕과 윤리가 무너진 사회로 변모했다.

흥미로운 점은 이러한 재난과 혼란의 시기이었음에도 불구하고 기독교는 폭발적으로 성장했다는 것이다. 레녹스(John C. Lennox)는 3세기 역병이 로마제국을 위태롭게 만들었지만 다른 한편으로 교회의 폭발적인 성장을 촉진했다고 주장한다.⁴⁴ 이것은 스타크(Rodney Stark)의 통계에서 확인할 수 있는데 주후

39 Rainer, 『코로나 이후 목회』, 18.

40 Rodney Stark, *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*. 허성식 역, 『기독교 승리의 발자취: 기독교는 어떻게 세계 최대의 종교가 되었는가?』 (서울: 새물결플러스, 2020), 178.

41 William H. McNeill, *Plagues and Peoples*. 허정 역, 『전염병과 인류의 역사』 (서울: 한울, 2019), 131.

42 마르쿠스 아우렐리우스(Marcus Aurelius, 121-180) 황제의 시의였던 갈레노스(Galenos)의 이름을 따서 갈레노스 역병(Plague of Galenos)이라고 부르기도 한다. 맥닐(William H. McNeill)에 의하면 로마제국의 1/4에서 1/3이 죽었다고 한다. 로마에서만 매일 2천 명이 죽었으며, 전체 1천 만에서 1천 800만이 죽음으로 당시 로마제국 인구 6천만 명의 최소 25%에서 최고 30%가 감소하였다. Rodney Stark, *The Rise of Christianity*; 손현선 역, 『기독교의 발흥』 (서울: 좋은씨앗, 2020), 115, 120; McNeill, 『전염병과 인류의 역사』, 132.

43 카르타고의 주교 키프리아누스(Cyprianus)의 이름을 따서 “키프리아누스 역병”이라고 한다. 아마도 홍역이었을 것으로 추측한다. 안토니우스 역병보다 그 피해가 훨씬 컸다. 로마시에서만 하루에 5,000명씩 죽었다. 북아프리카 알렉산드리아(현 이집트)의 경우 인구의 3분의 2가 사망했다. Stark, 『기독교의 발흥』, 116, 121. McNeill, 『전염병과 인류의 역사』, 132.

44 John C. Lennox, *Where is God in a Coronavirus World?*. 홍병룡 역, 『코로나바이러스 세상, 하나님은 어디에 계시는가?』 (서울: 아바서원, 2020), 73.

250년에 기독교인 숫자가 로마제국 전체 인구의 1.9%이었던 것이 300년에는 10.5%인 630만 명으로 증가하였다.⁴⁵ 이와 같은 수치는 당시 매 10년마다 평균 40%씩 기독교인이 증가했다는 결론이다. 결국, 1~3세기의 전염병은 로마 제국에는 “실(失)”이지만, 기독교에는 “득(得)”이 되었음을 알 수 있다.⁴⁶ 어떻게 이러한 결과가 있을 수 있었겠는가? 그것은 전염병에 대한 기독교의 대처가 기독교의 확산에 영향을 주었음이 분명하다.⁴⁷ 이제 이러한 1~3세기의 교회를 돌아봄으로 오늘날 코로나19로 인한 비대면 사회에서 목회 원리를 찾아보려고 한다.

1. 공동체 삶을 강화한다.

비대면 사회에 있어서 가장 강력한 매력을 발하는 것은 공동체이다. 아무리 개인주의가 범람하고 비대면이 뉴노멀로 자리 잡는다고 해도 인간은 근본적으로 사회적 동물로서 대면을 동경할 수밖에 없다. 따라서 이러한 비대면 사회일수록 강력한 공동체를 구축할 필요가 있다. 비대면 세상에서의 사람들은 그러한 공동체에 매력을 느끼고 관심을 가질 수밖에 없다. 진정한 공동체의 모습은 비기독교인들이 복음에 귀 기울이게 하는 가장 효율적인 방법이다.

초기 교회들이 보여준 모습이 바로 이 공동체의 모습이였다. 장로회신학대학 교수 안교성은 초기 교회들이 세상의 인정을 받은 이유를 두 가지로 설명한다. 첫째는 기독교가 진정한 신앙공동체였고, 둘째는 기독교가 희생적 사상을 실천하는 사랑공동체였기 때문이라는 것이다.⁴⁸ 초기 교회는 인종과 신분과 경제력의 경계를 초월한 평등한 공동체였다. 그들은 나눔을 통해 물질의 평등을 이루려 했을 뿐만 아니라 소외된 집단(여성, 노예, 버려진 사람들)들을 평등하게 받아들이는 “사회적 포용과 관용”의 공동체였다.⁴⁹

45 Stark, 『기독교의 발흥』, 23.

46 안희열, “초대교회 시기의 전염병 창궐에 따른 기독교인의 대응에 관한 평가”, 『선교와 신학』 52(2020), 57.

47 Stark, 『기독교의 발흥』, 117f.

48 안교성, “교회와 재난: 한국교회를 중심으로”, 박경수 외 2인 편, 『재난과 교회』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2020), 87.

49 Alan Kreider, *Worship and Evangelism in Pre-Christendom*; 허현 역, 『초기 기독교의

비올라(Frank Viola)의 말대로 그들은 “가족 공동체라는 정신”으로 고양되어 있었다.⁵⁰ 그들은 박해의 시기임에도 불구하고 모였고, 서로 간의 소속감을 보였으며, 예수그리스도를 매개체로 하여 “형제, 자매, 한 가족의 구성원으로서 그리스도의 사랑과 평화로 모두 하나”가 된 평화 공동체였다. 초기 교회들은 강력한 대항 공동체요 대안 공동체였으며, “세상의 좋은 모델”⁵¹로서의 공동체였다. 로마 사회는 그리스도인들의 이러한 공동체에 서로 극단적인 두 가지 반응을 보였다. 하나는 비방과 매도와 박해요, 다른 하나는 그리스도인 공동체의 특별함에 매료되어 그 공동체에 합류하는 것이었다. 당시 사람들은 교회가 보여준 공동체의 모습을 통해 기독교를 배웠다.

한편, 초기 그리스도인들의 이러한 공동체적 삶은 재난 가운데서 그리스도인들의 생존율을 높이는 결정적 원인이 되기도 하였다. 재난은 그리스도인이라 하여 비껴가는 것은 아니었다. 그러나 그 재난에 대한 대처는 그리스도인과 비그리스도인이 서로 달랐다. 당시 전염병이란 재난은 개인위생만 철저히 지키고, 또 옆에서 관리만 잘해주어도 치료될 가능성이 높았다. 그런데 그리스도인 공동체는 서로서로 돌보고 관심을 가졌기 때문에 그리스도인들의 생존율은 비그리스도인보다 훨씬 높을 수밖에 없었다. 이는 결과적으로 기독교의 능력으로 비쳤고, 또 로마제국 내에서 기독교인의 비율을 높였으며, 기독교의 대사회적 영향력을 확대하는 결과를 가져왔다.⁵²

이러한 1~3세기 초기 교회의 강력한 공동체 형성으로부터 오늘날 비대면 사회에서의 목회 원리를 찾을 수 있다. 비대면 사회에서 직접적인 대면 목회는 다소간 어려울 것으로 예상된다. 이러한 비대면 상황 속에서 실효성 있는 목회 방법은 바로 그리스도인들이 또는 교회가 진정한 공동체의 모습을 보이는 것이다. 사람들은 진정한 공동체에 마음이 끌린다. 비대면 사회 속에서 세상은 점점 비인간화 되고 있다. 물질적으로는 제4차 산업혁명 시대에 돌입했고, 정신적으

예배와 복음전도』(충남 논산: 대장간, 2019), 50.

50 Frank Viola, *Rethinking the Wineskin*; 박영은 역, 『1세기 관계적 교회: 제도권 교회의 벽을 허문다』(서울: 미션월드, 2006), 85.

51 신동식, 『팬데믹과 교회 격변: 포스트코로나 시대 뉴노멀 교회는 있는가?』(경기 고양: 우리시대, 2020), 120.

52 Stark, 『기독교 승리의 발자취』, 178.

로는 포스트모더니즘이 지배하고 있다. 이러한 시대일수록 사람들은 진정한 공동체에 매력을 느낀다.⁵³

체스터(Tim Chester)와 티미스(Steve Timmis)는 현대인들이 메시지에는 끌리지 않지만 공동체에는 끌린다고 주장한다. 때문에, 이들은 누군가가 말씀을 받아들이지 않으면 공동체를 보여주라고 제안한다.⁵⁴ 저자들은 그들의 또 다른 책에서 “실제로 사람들은 기독교 메시지에 마음이 끌리기 이전에 대개는 먼저 그리스도인 공동체에 마음이 끌린다”⁵⁵라고 말하기도 했다. 지금의 비대면 시대에 프로그램 혹은 하나의 방법론에 의존하는 목회보다는 성경적이고 원시기독교가 구축했던 공동체를 형성하기 위해 “익숙한 전통적인 방법에 얽매이지 말고 공동체를 세울 수 있는 창의적이고 다양한 방법”⁵⁶들을 연구해야 할 것이다.

2. 공황을 베푼다.

초기 교회가 생존해야 했던 1~3세기에 수많은 재난/전염병이 있었음을 이미 언급하였다. 그리고 그 재난의 시기에 오히려 기독교는 폭발적으로 성장했다고도 말했다. 그런데 어떻게 재난/전염병이 기독교를 성장하게 하는 요인이 될 수 있었을까? 그 답은 분명하다. 바로 그리스도인들이 세상을 향해 공황을 베푼 삶을 살았기 때문이다. 당시의 사회적 대(大) 재난 가운데서 이교 종교들은 재난에 대한 특별한 대안이 없었다. 이교 종교가 제안한 최선의 대책은 재난으로부터의 도피였다. 즉 비대면 그 자체이었다. 따라서 어린이나 노인들은 방치되었고 가축들은 유기되었다. 사람들이 재난에 의해 죽기도 했지만, 그러나 유기되어 굶어 죽는 경우도 허다했다.

이러한 때에 그리스도인들은 이교 종교와 전혀 다른 모습을 보여주었다. 재난/전염병을 두려워하여 피하기보다는 오히려 적극적으로 대처했다. 그리스도인이 그럴 수 있었던 이유는 그들이 전염병에 대한 답을 갖고 있었기 때문이었

53 양현표, 『사도적 교회개척: 신학과 실천과 방향』 (서울: 솔로몬, 2019), 303.

54 Tim Chester & Steve Timmis, *Total Church*; 김경아 역, 『교회다움: 교회를 교회답게 하는 두 가지 중심』 (서울: IVP, 2007), 81.

55 Tim Chester & Steve Timmis, *Everyday Church*; 신대현 역, 『일상 교회: 세상이 이웃 삼고 싶은 교회』 (서울: IVP, 2015), 88.

56 김사무엘, “포스트코로나 시대와 미래사회: 두려움을 넘어 공동체 세우기”, 79.

다. 그리스도인들은 전염병의 원인을 “인간의 죄”로 보았다. 동시에 그들은 죽음에 대한 답도 알고 있었다. 이 땅에서의 죽음이 마지막이 아니라는 것을 그들은 확신했기 때문에 전염병이나 죽음을 두려워하지 않을 수 있었다. 따라서 그리스도인들은 도피보다는 오히려 재난/전염병으로 인해 고통당하고 헐벗고 유기된 이웃들에게 다가가 긍휼을 보일 수 있었다. 정두성에 의하면, 초기 교회가 가장 강조한 말씀은 “착한 행실”을 강조한 마태복음 5:16이다. 초기 교회는 이 말씀을 강조하며 삶을 통해 하나님께 영광을 돌리는 그리스도인 양성하려 하였다.⁵⁷ 그 결과 그리스도인들은 사람을 사랑하고 구제하는데 열심을 내었다.⁵⁸ 이때 나온 말이 바로 “파라볼라노이”(παραβολάνοι)이다.⁵⁹ 이 말은 “위험을 무릅쓰는 자들”이란 뜻인데, 당시 기독교인들을 지칭하는 말로 사용되었다. 초기 교회는 사회적 재난 속에서 절망에 빠진 사람들에게 소망을 주었다. 소유한 물질을 통해 가난한 이웃들의 필요를 채워주었다. 참으로 관대했다. 사람들은 기독교인의 이러한 삶을 경이롭게 바라보았다.

1~3세기 로마 시대의 전염병으로 인한 비대면 사회에서 기독교인이 보여준 모습, 그리고 그 결과로 교회가 오히려 부흥했다는 사실을 오늘 이 시대의 비대면 사회에 적용해보자. 의심의 여지가 없이, 그때 그리스도인들의 모습이야말로 이 시대의 가장 강력한 목회 원리일 것이다. 그것은 오늘의 교회와 그리스도인들이 긍휼과 자비를 세상에 베푸는 것이다. 긍휼과 자비로 인한 구제는 역사 이래 가장 강력한 목회의 원리이자 방법이다. 파이퍼(Jonn Piper)는 “코로나바이러스는 자기 연민과 두려움을 극복하고, 용기와 기쁨과 사랑으로 선을 행함으로써 하나님을 영화롭게 하라는 부르심이다”⁶⁰라고 코로나19의 의미를 해석했다. 레녹스는, 핵무기를 두려워하는 현대인들에게 “핵폭탄이 우리 몸은 부술지 몰라도 우리의 정신을 지배할 필요는 없다”라고 말하면서, 정상적인 일상의

57 정두성, “초대교회 세례준비자(Catechumen) 교육과 한국교회에의 함의점”, 『갱신과 부흥』 21(2018), 82.

58 안희열, “초대교회 시기의 전염병 창궐에 따른 기독교인의 대응에 관한 평가”, 19.

59 이상규, “초대교회 당시의 전염병”, 『전염병과 마주한 기독교』, 안명준 외 17명 (서울: 도서출판 다함, 2020), 123.

60 Jonn Piper, *Coronavirus and Christ*. 조계광 역, 『코로나 바이러스와 그리스도』 (서울: 개혁된 실천사, 2020), 105.

삶을 유지하라는 C. S. 루이스의 말을 인용하여 코로나19에 호들갑 떨지 말고 역사 속 재난 때마다 기독교가 보였던 “희생적인 돌봄의 행습”을 보이라고 말하고 있다.⁶¹

비대면 사회에 새로운 여러 사회적 약자들이 출현하고 있다. 흔히 “바이러스는 평등하지만, 재난은 평등하지 않다”라고 말한다. 비대면이 누군가에게는 큰 문제가 되지 않지만, 누군가에게는 생존의 위협이 된다는 의미이다. 디지털 취약계층인 노약자들이나 장애인들은 비대면 사회의 심각한 사회적 약자들이다. 그들은 비대면 시대를 맞이하여 소외되고 정보로부터 단절되고 있다. 많은 소상공인이나 자영업자가 생존의 위협에 내몰리고 있다. 물론 소형교회들 또한 심각한 재정적 위기에 내몰리고 있음이 사실이다. 그리스도인들은 이러한 비대면 사회의 약자들에게 긍휼을 베푸는 데 매우 적극적이어야 한다. 교회와 그리스도인들은 진지하게 어떻게 하면 이 비대면 사회에서 비대면으로 인해 소외되고 격리된 자들에게 최소한의 인간다운 삶을 모두에게 보장할 것인가를 고민해야 한다. 이것이야말로 이 시대에 가장 강력한 목회 원리이다. 미래학자 최현식은 말하기를 “이 사회의 문제, 욕구, 결핍을 알아 찾아가고 손을 내미는 순간 복음이 살아 움직일 것이고, 우리는 하나님의 일하심을 보게 될 것이다”⁶²라고 선언했다. 지금의 비대면의 세상이 비대면이 가능한 자들만의 세상이 돼서는 안 되도록 교회와 그리스도인들은 적극적으로 나서야 한다.

사실 지금이야말로 교회의 이미지를 바꿀 수 있는 절호의 기회다. 교회의 이미지가 “착함”은 목회에 있어서 매우 효과적인 방법이다. 오늘날 교회의 이미지가 많이 훼손되었음이 사실이다. 그 이유는 이 글에서 논하지 않더라도 그리스도인의 대부분이 인식하고 있으리라 판단된다. 위기를 기회로 삼았던 (물론 그들이 의도하지는 않았지만) 초기 교회 그리스도인처럼, 오늘날 교회가 코로나 19를 기회로 삼아 대사회적인 이슈들을 선점하여 선을 행하고, 지역의 소외된 이들을 구제하며, 넓게는 북한에 대한 의료지원을 비롯하여 국제사회의 구제 대상에게 관심을 보인다면 교회의 이미지가 바뀔 것이고 그 결과 목회에 일조하

61 Lennox, 『코로나바이러스 세상, 하나님은 어디에 계시는가?』, 74.

62 최현식, 『코로나 이후 3년 한국교회 대담한 도전』, 175.

는 일이 될 것이다.

3. 교회의 공공성을 회복한다.

교회의 공공성 회복은 바로 직전에서 언급한 자비를 베푸는 것보다도 깊은 관련이 있다. 교회는 세상을 위해 존재한다는 명제는 익히 알려지고 인정되는 명제이다. 그렇다. 교회는 세상을 위해 존재한다. 캘리포니아 총현선교교회 담임목사 민종기는 “교회는 세상을 위한 존재다. 역사 속에서 교회의 의미 있는 실천은 자신의 공공성을 인식하는 것으로부터 시작하였다”라고 주장하면서, 초대교회나 종교개혁 시대의 개혁교회는 중생과 경건의 개인주의적 차원을 넘어 공공성을 가진 집단이라는 사실을 인식하고 있었다고 한다.⁶³

민종기의 말대로 초기 교회는 교회의 공공성을 인식하고 드러낸 교회이었다. 초기 교회는 당시의 이교도들처럼 전염병으로부터 도피한 것이 아니라, 보살핌과 봉사, 나눔 등의 희생을 같은 기독교인뿐만 아니라 당시의 비신자들에게까지 베풀었다. 그들은 두려운 전염병 속에서도 교회의 공공성을 실천한 것이었다. 그렇기에 사회학자 스타크는 초기 교회의 폭발적 성장의 중요한 원인을 복음전도 측면에서보다는 사회적 측면에서 찾았다.⁶⁴

초기의 한국교회 역시 교회의 공공성을 드러내는 데 부족함이 없었다. 1887년 콜레라가 창궐했을 때 당시 선교사들의 헌신, 3·1 만세운동에 주도권을 갖고 적극적으로 참여한 교회들, 1920~30년대 물산장려운동과 농촌운동 주도, 그리고 한국의 근대화 과정에서 교회의 영향력과 참여는 참으로 교회의 공공성을 실천한 예증이다. 이러한 초기 한국교회의 공공성에 대해 장로회신학대학 명예교수인 임희국은 다음과 같이 설명한다.

한국교회는 130여 년 역사 속에서 시대적 상황마다 교회의 사회 공공성과 사회 공적 책임을 수행했다. 19세기 말, 환자 치유의 기독교 병원설립과 인재 양성의 기독교 학교 설립은 그 시대의 사회가 기독교를 인식하는 첫

63 민종기, “포스트코로나 시대, 교회의 사회윤리적 책임: 공공성의 회복을 중심으로”, 108f.

64 민종기, “포스트코로나 시대, 교회의 사회윤리적 책임: 공공성의 회복을 중심으로”, 100.

단추였다.⁶⁵

물론, 이후 일제의 종교정책으로 인해 선교사들이 개인 구원과 내세 지향적으로 전향되었고, 군사독재정권 아래서의 편향된 정교분리 원칙 적용 등으로 인해 교회가 세상에 무관심하게 된 것은 참으로 안타까운 일이다. 또한, 1980년대 이후 교회가 개교회주의와 성장주의, 그리고 기복주의와 성공주의에 매몰되어 교회의 공공성을 상실한 것이 오늘 한국교회의 생태계를 만들었다는 점에서 아쉽다. 급기야 오늘날 교회는 코로나19 사태 속에서 이기적인 집단으로 매도되고 있으며, 코로나19 확산의 주범으로 내몰리고 있는 형편이다. 이것은 한국교회가 지난 40여 년 동안 공공성을 외면해온 결과이다.

그리스도인이 단지 자신의 구원을 비롯하여 개인 구원에만 관심을 둔다면 이는 성경을 바르게 이해하고 있지 못함이 분명하다. 개인 구원은 의당 사회 구원으로 연결되어야만 한다. 그리스도인은 사회적 책임이 있다. 그리스도인은 고난 겪는 자를 위로하고, 하나님의 공의에 반하는 사회 구조를 개혁해야 하며, 부도덕한 정치 사회 구조에 대항하여 선지자적 목소리를 내고 행동해야만 한다. 교회와 그리스도인들은 “세상에서 카리타스와 평화와 정의를 확장하기 위해 노력”해야만 한다.⁶⁶ 이도영은 교회가 구현해야 할 공공성 영역을 정의, 생태, 평화, 그리고 타자를 위한 교회로 정리했다.⁶⁷ 김선욱 송실대 교수는 교회가 실천해야 할 공공성 범위에 자유, 개인정보 사용, 국제적 연대, 환경, 불평등 등의 이슈를 포함시켰다.⁶⁸

코로나19로 인한 비대면 시대는 한국교회가 공공성을 회복할 수 있는 절호의 기회이다. 지금이 동네를 위한 교회가 될 좋은 기회이다. 교회의 존재에 대한

65 임희국, “코로나19 재난을 극복하기 위한 3·1운동 정신”, 라영환 외 6명, 『3·1운동 정신과 코로나 극복: 코로나 시대의 한국교회의 역할』(경기 부천: 들음과 봄, 2020), 48

66 우병훈, “아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석”, 『갱신과 부흥』 25(2020), 133f.

67 이도영, 『코로나19 이후 시대와 한국교회의 과제』(서울: 새물결플러스, 2020), 36.

68 “코로나19 이후 교회의 ‘디지털 역량’ 키워야”, 〈기독신문〉(2020.6.26.)

<http://www.kidok.com/news/articleView.html?idxno=207218&page=2&total=648>.
(2020년 11월 7일 접속)

동네 사람들의 명분을 얻는 교회, 동네 사람들이 신자이든 신자가 아니든 그들 모두가 “우리 동네 교회”라고 부를 수 있는 교회로 거듭날 기회이다. 문제는 교회가 이 시점에 공공성을 드러내느냐이다. 초기 교회가 공공성을 통해 세상을 바꾸었음은 오늘날 비대면 시대에도 여전히 가치 있는 목회 원리이다.

4. 역설적으로, 가능하고 필수적인 영역의 대면을 더욱 공고히 한다.

코로나19로 인해 비대면 사회가 되었다고 하지만, 그러나 대면이 기초가 되지 않는 비대면 사회란 존재할 수 없다. 비대면 사회는 대면 사회를 전제로만 가능하다. 비대면 사회가 유지되려면 필수적인 대면 사회가 필요하다. 아무리 온라인으로 모든 것을 해결할 수 있다 하더라도, 그 온라인을 활용할 수 있도록 하는 최소한의 오프라인 사회가 존재하지 않는다면 온라인 활동 자체가 불가능하다. 택배 노동자라는 대면 노동자가 없이는 비대면 상품 매매가 가능하지 않다. 콜센터 노동자들의 노동이 없이는 비대면 사회가 가능하지 않다. 따라서 대면 사회와 비대면 사회는 마차의 두 바퀴와 같다. 그렇기에 인권운동가 명숙은 비대면 사회를 위해 대면 사회의 노동이 존중되어야 한다고 했다. 그는 비대면 사회를 위해서 먼저 해야 할 일은 필수적인 대면 사회를 잘 구축하는 것이라고 하면서, 비대면 사회를 유지하기 위해서 잘 구축된 대면 사회가 필요하다고 주장했다.⁶⁹ 혹자는 이와 같은 대면과 비대면을 아우르는 단어로 “딥택트”(Deeptact)라는 단어를 사용하기도 한다.

1~3세기 교회는 오해받고 비방당하고 박해받던 교회이었다. 그들은 오늘의 비대면 사회보다도 더 고립감을 경험한 교회들이었다. 하지만 그들은 살아남았을 뿐만 아니라 더욱 견고해졌고, 더욱 성장했다. 그 이유는 이미 앞에서 언급한 바와 같이 그들이 견고한 대면공동체를 유지했기 때문이었다. 이러한 사실은 오늘날 교회에 그대로 적용된다. 대면 교회가 없이 비대면 교회는 존립할 수 없다. 대면 목회법이 무시되면서 비대면 목회법이 효과적일 수 없다.

따라서 오늘날 교회는 가능하고 필수적인 대면을 더욱 공고히 하고 강화해야만 한다. 대면공동체를 공고히 하기 위한 신학적이고 전통적인 교회론을 강화하

69 명숙, “대면 없는 비대면 사회는 불가능하다”

고, 초기 교회가 보여 준 교회의 본질을 회복하고 강조해야만 한다. 사실 지금 비대면 사회에서 교회가 처한 위기는, 그동안 교회가 교회의 본질에서 벗어나 왔음을 적나라하게 보여주고 있다. 냉정히 말하자면 그동안 장소 중심적이고 건물 중심적이며 이벤트 중심이었던 한국교회의 변질된 모습이 코로나19 사태로 인해 적나라하게 드러나고 있다고 하겠다.

비대면 세상은 교회의 본질을 회복할 수 있는 절호의 기회이다. 조만간 비대면 교회의 모습은 종결되고, 비록 완전하게는 아니겠지만, 다시 대면 교회로 돌아갈 것이다. 여러 학자가 대면 교회로 되돌아가야만 하는 당위와 희망을 드러내고 있다. 최현식은 다음과 같이 말한다.

비대면 예배는 임시적인 것이다. 여러 교리적 현실적 문제를 타결할 수 없는 방안이다. 신학적으로 예배의 가능성, 유효성이나 그 어떤 보편적 이유로 시작된 예배가 아니다. 코로나19로 인한 어쩔 수 없는 상황에서 강제적인 조치였다.

김지찬 역시 비대면 예배는 어쩔 수 없는 최소한의 비상 대책이어야지, 이것이 ‘뉴노멀’(New Normal)이 되어서는 안 된다고 주장한다.⁷⁰ 박영돈 역시 같은 관점을 보인다. 그는 말하기를 “온라인 예배가 회집 예배를 온전히 대체할 수 있다고 보지도 않습니다. 비상한 상황에서 어쩔 수 없이 임시방편으로 택했을 뿐입니다”⁷¹라고 했다. 물론 비대면 예배에 대한 다른 의견도 있지만, 이상의 전문가들은 비대면 예배가 신앙의 본질적 기능을 대신하지 못한다고 주장한다. 비대면 예배와 비대면 활동은 현장성을 주지 못한다고 주장한다. 비대면은 뜨거운 기도, 열정적 찬양, 말씀의 생동력을 제공할 수 없다고 한다. 최현식의 말대로 “예배를 드릴 수는 있지만 대체할 수는 없다”⁷²라는 것이 대체적인 주장이다. 따라서 대면 목회로 돌아가고, 대면 목회를 공고히 해야 한다는 말이다.

70 김지찬, 『성경과 팬데믹: 하나님, 우리의 유일한 위로와 피난처』 (서울: 생명의 말씀사, 2020), 256.

71 박영돈, “코로나19 사태와 예배”, 안명준 외 17명, 『전염병과 마주한 기독교』 (경기 군포: 도서출판다함, 2020), 206.

72 최현식, 『코로나 이후 3년 한국교회 대담한 도전』, 140.

사실 지금을 비대면 시대라고 하지만, 엄밀히 말하면 “선택적 비대면” 혹은 “선택적 대면” 시대라 할 수 있다. 사람들은 필요하다고 생각되는 부분은 대면을 선택한다. 사람들은 만나고 싶은 혹은 만나야만 하는 사람은 만난다. 즉, 비대면이 필수가 아니라는 말이다. 다만 만나고 싶지 않은 사람을 만나지 않아도 된다는 핑계가 생겼을 뿐이다. 문제는, 교회가 사람들의 선택적 대면을 위한 대상이 되느냐이다. 사람들이 비대면을 핑계로 교회를 멀리하는 것이 아니라, 그럼에도 불구하고 대면을 선택할 수 있을 정도의 가치를 주는 교회가 될 필요가 있다. 비대면 시대임에도 불구하고, 교회 내의 필수적인 대면 영역, 대면 활동, 그리고 대면 기능을 보다 견고하게 하는 목회가 절실하다.

5. 가정과 소그룹 중심의 작은 목회를 조직화한다.

초기 교회가 그 엄청난 박해와 전염병 가운데 생존할 수 있었던 중요한 원인 하나가 있다. 그것은 그들의 규모가 작았다는 점이다. 만약 초기 교회들이 첫 교회인 예루살렘 교회처럼 규모가 거대했다면, 그들은 결코 살아남을 수 없었을 이 분명하다. 왜냐하면, 눈에 확연히 드러나 박해자들의 분명한 타겟이 될 수밖에 없기 때문이다.

초기 교회들은 모두 작은 규모의 교회들이었다. Alan Kreider는 초기 교회들에 관해서 “신자들은 부유하지 않았지만 자신들의 주택 제일 큰 방에서 모였고 참석인원은 15명에서 20명을 크게 넘지 않은 수준이었다”⁷³라고 말한다. GL미션 대표인 서형섭 역시 “초대 교회는 주로 가정 단위로 구성된 생명의 공동체였습니다……. 일반적으로 열다섯 명을 넘지 않은 소규모의 가정 교회를 말합니다”⁷⁴라고 주장한다. 이처럼 규모가 작았기에 끈끈한 관계의 생명 공동체를 형성할 수 있었으며, 박해상황에 대해 신속하게 대처했고, 상황에 따라 민첩하게 움직일 수 있었고, 오랜 기간 카타콤과 같은 장소에서 버틸 수 있었다. 결과적으로 그 작은 규모의 공동체들이 연합하여 로마를 정복하는 위력을 발휘했다.

작은 규모를 유지했던 초기 교회로부터 비대면 시대에 교회가 생존하고 번성

73 Alan Kreider, 『초기 기독교의 예배와 복음전도』, 23.

74 서형섭, 『재난과 기독교의 본질』 (서울: 일서원, 2020), 62.

할 수 있는 중요한 목회 원리를 배울 수 있다. 그것은 교회의 규모나 목회의 규모를 줄여 작은 목회를 조직화하는 것이다. 비대면 시대 혹은 포스트 코로나 시대를 위한 중요한 목회 원리가 바로 작은 목회를 추구하는 것이다. 라영환이 강조한 바와 같이 “작은 규모의 공동체로 나누어져 세상 속에서 복음을 실천하는 일상 중심의 신앙”⁷⁵을 추구해야 한다. 소그룹의 목회와 가정을 단위로 하는 목회가 되어야 한다.

작은 교회들로 이루어진 초기기독교가 세월이 흐르면서 국가 종교가 되고, 규모가 비대해지고, 겉모습이 화려해졌다. 그런데 아이러니하게도 이때부터 교회는 교회가 아닌 종교 기관이 되었다. 교회가 종교 기관으로 변질되었을 때 교회의 가치는 비본질적 요소, 즉 건물, 숫자, 헌금 등으로 평가된다. 결국, 교회의 규모가 비대해지면 동맥경화와 같은 문제점이 노출될 수밖에 없다.

이상훈 다음과 같은 언급은 비대면 시대의 목회를 위해 매우 의미심장하다.

크고 둔감한 교회는 살아남을 수 없다, 작고 민첩한 교회가 되어야 한다. 물론 교회를 나누고 분리하지는 말이 아니다. 교회를 구성하고 움직이는 단위를 조정해야 한다는 말이다. 미국에서는 코로나바이러스로 인해 교회 문이 닫혔을 때 오히려 더 활발하게 움직인 그룹이 있다. 소그룹 단위를 기반으로 세워진 선교적 교회들이다.⁷⁶

작으므로 가능한 친밀성과 관계성을 극대화하고, 개인적인 코칭과 멘토링을 통해 그리스도의 제자를 만들며, 작은 공동체만이 가능한 독특한 사역과 사명에 집중한다면 교회는 작지만 강한 교회가 될 수 있다.⁷⁷ 규모가 있는 교회라 할지라도 교회 구조 자체를 강한 소그룹 목회로 변화시켜야 한다. 아무리 비대면 시대의 열악한 목회 환경이라 할지라도 강한 소그룹 모임을 균형 있게 유지한다면 목회에 별 어려움은 없을 것이다.⁷⁸

75 라영환, “교회의 본질과 사명, 코로나가 묻고 교회가 답하다”, 112.

76 이상훈, “창의적 사역으로 미래를 맞으라”, 『목회와 신학』, 372(2020.6), 65.

77 이상훈, “창의적 사역으로 미래를 맞으라”, 67.

78 채이석, “목회철학의 전환: 휴먼터치로서 소그룹”, 안명준 외 45인, 『교회통찰』 (서울: 세움북스, 2020), 313.

6. 이 시대에 통용되는 목회 매개체를 적극적으로 활용한다.

마지막으로, 비대면 시대를 위한 매우 실제적인 목회 원리를 제시하려 한다. 목회하기 위해서는 매개체가 필요하다. 복음서를 보면, 예수님께서서는 지상 사역 기간에 세상의 많은 도구들을 사용하셨다. 예수님은 대체로 그 당시의 평범한 것들을 매개체로 사용하셨다. 하늘의 새, 들의 백합화, 평범한 가정의 비품들 등을 비롯하여 많은 매개체를 사용하셨다. 사도 바울 역시 그의 목회를 위해 많은 접촉점을 사용했다. 대표적인 것이 아마도 두란노 서원(행 19:9)과 그가 속한 노동 현장(행 18:3)이었을 것이다. 소위 말해 사도 바울은 세상 비신자들이 불편해하지 않는 장소와 도구, 즉 중립지역을 적절히 사용했다.

전도학자 그린(Michael Green)은 오늘날 복음 전도자들이 복음을 전하기도 전에 실패한다고 했는데, 그 이유는 복음을 전하는 자들이 교회에 다니지 않는 많은 사람들이 이해를 못 하거나 불편해하는 방법이나 장소를 고집하기 때문이라고 했다.⁷⁹ 목회자는 시대를 읽어야 한다. 그리고 시대에 통용되는 접촉점과 도구들을 목회를 위해 효과적으로 사용할 수 있어야 한다. 그렇다면 오늘 비대면 시대에 목회자들이 사용할 수 있는 목회의 도구와 접촉점은 무엇일까?

이 시대는 비대면 시대이다. 따라서 얼굴과 얼굴을 직접 마주할 수 없다. 교회는 이 시대에 적응해야 한다. 성전 중심의 신앙생활을 했던 이스라엘 백성들이 바벨론에서의 포로라는 새로운 환경에 접하자 회당 중심으로 전환되어 이방인들에게 하나님을 증거하였듯이, 교회 역시 이 비대면 사회 속에서 새로운 목회 접촉점들을 개발해야 한다. 목회를 위한 사람과 접촉하는 방법이 달라져야만 한다. 직접 접촉하면 위험 요소가 매우 크기에 직접 만나지 않고 사람과 연결되어야 한다. 만나지 않고서도 만남과 같은 목회 효과를 낼 수 있는 매개체가 필요하다.

앞에서 코로나19 비대면 세상이 제4차 산업혁명을 획기적으로 진보시킬 것이라는 사실을 언급했다. 따라서 이 시대의 매우 중요한 목회의 매개체는

⁷⁹ Michael Green, *Evangelism through the Local Church*; 박영호 역, 『현대 전도학』 (서울: 기독교문서회, 1994), 398.

다름 아닌 제4차 산업혁명의 결과물들이다. 비대면 시대 목회의 매개체는 결국 사이버를 통한 대면이다. 다른 말로 하면, 접촉을 피하고 접촉을 감행하는 것이다. 즉, 페이스북, 유튜브, 인스타그램, 블로그, Zoom 등과 같은 온라인 플랫폼을 활용하는 것이다. 대중매체를 이용하는 방법 또한 비대면 사회의 효과적인 목회 방법일 것이다. 여기에는 신문, 방송, 출판, 광고 등이 포함된다.

안중배 한세대학 교수는 미디어도 하나님의 섭리로 인한 것으로서 하나님의 나라와 의를 확산하는 도구라고 주장한다. 그는 “미디어를 지혜롭게 잘 활용하되 하나님의 뜻에 합당하게, 그리고 순결한 메시지를 담아 퍼져나가도록 노력”⁸⁰이라고 말한다. 미디어 활용에 관한 다음과 같은 그의 조언은 오늘날 비대면 사회 속에서 목회하는 모든 목회자들에게 시사하는 바가 크다.

모든 미디어는 동전의 양면처럼 유해한 측면과 유용한 측면이 동시에 존재한다. 어떤 측면을 선택할 것인지는 미디어 사용자의 몫이다. 모든 기독교인은 미디어의 유용한 측면을 선택하고…… 미디어와 콘텐츠 사용에 있어 기독교적 가치와 세계관을 기초로 한 분별력을 가지도록 해야 할 것이다.⁸¹

오늘날 온라인 비대면 예배에 관한 논쟁이 뜨겁다. 온라인 미디어를 활용한 비대면 예배가 신학적으로 적절한가에 대한 논쟁이다. 하지만 논쟁의 결과와는 상관없이, 오늘날의 목회자는 온라인 미디어를 목회의 도구로 활용해야만 한다. 목회는 그 시대 문화와 떼어 수 없다. 문화를 이해하지 못하면 교회는 도태된다. 따라서 목회자는 그 시대 일반은총 영역을 목회를 위한 도구로 사용하는 데 주저할 이유가 없다. 고려신학대학원 교수 최승락은 목회자들의 “보신적 패배주의”를 목회자들의 변화거부 원인으로 지적한다. 이것 때문에 목사들이 익숙한 방식만을 고집한다는 것이다.⁸² 이러한 보신적 패배주의로는 이 비대면 사회 속에서 생존할 수 없음이 분명하다. 새로운 도구들을 사용하고 주변의 문화를

80 안중배, “포스트코로나 미디어 목회 선교의 역할과 방향”, 안명준 외 45인, 『교회통찰』 (서울: 세움북스, 2020), 370.

81 안중배, “포스트코로나 미디어 목회 선교의 역할과 방향”, 374.

82 최승락, “포스트모더니즘 시대의 적대적인 사회종교적 환경과 교회”, 『갱신과 부흥』 22(2018), 174.

활용해야 한다.

VI. 나가는 말

교회는 이 변화에 적응해야만 한다. 만약 교회가 변화에 적응한다면 그 변화는 기회가 된다. 그러나 적응하지 못한다면 그 변화는 두려움과 기피의 대상이 된다. 변화에 적응하지 못하는 교회는 변화를 타락으로 간주한다. 그리고 과거를 그리워한다. 그러나 과거는 돌아오지 않는다. 교회는 코로나19 이전의 과거를 회상하기보다는 당면한 현재를 냉철하게 바라보고 초기교회의 모습 속에서 미래를 모색해야 한다.

코로나19가 소멸하면 과거의 대면 사회로 돌아갈 것인가? 다수의 학자가 그럴 리 없다고 말한다. 그중의 한 사람이 밴쿠버 기독교 세계관 대학원 교수 양승훈이다. 그는 “한 가지 분명한 것은 다시는 코로나바이러스 이전과 같은 교회의 모습으로 돌아가지는 않을 것”⁸³이라고 확인한다. 어쩌면 그의 판단이 정확할지도 모른다. 왜냐하면, 사람들은 변화를 거부하지만, 일단 그 변화에 적응하면 불가역적이기 때문이다. 때문에, 코로나19가 소멸한다고 하더라도 다시 과거의 대면 사회로 돌아갈 가능성은 그리 크지 않다.⁸⁴ 따라서 임희국은 “코로나19 이전으로 돌아가는 회복이 아니라 코로나19 이후의 변화에 적응하거나 그 변화를 선도해야 할 것”⁸⁵이라고 제안한다.

사실 “비대면”으로 인한 고립은 거룩함과 정화의 기회이다. 하나님은 종종 그의 종들을 광야로 부르시어 비대면의 고립된 시간을 갖도록 했다. 모세가 하나님의 부르심을 받은 환경이 바로 비대면이란 환경이었다(출 3:2). 엘리야가 하나님의 세미한 음성을 듣게 된 환경은 비대면 환경이었다(왕상 19:12). 예수님

83 양승훈, “코로나 시대와 테크노피아의 환상” 안명준 외 45인, 『교회통찰』 (서울: 세움북스, 2020), 431.

84 김사무엘, “포스트코로나 시대와 미래사회: 두려움을 넘어 공동체 세우기”, 74.

85 임희국, “코로나19 재난을 극복하기 위한 3·1운동 정신”, 라영환 외 6명, 『3·1운동 정신과 코로나 극복: 코로나 시대의 한국교회의 역할』 (경기 부천: 들음과 봄, 2020), 68.

게서도 공생애를 시작하기 전 40일간의 비대면 기간을 거치셨다(마 4:1). 이처럼 비대면을 긍정적으로 보면 하나님의 뜻을 발견하고 소명을 확인하며, 스스로 기록해지고 정화되는 기회이다. 이런 차원에서 파이퍼는 “하나님은 코로나바이러스를 통해 전 세계의 현실안주형 신자들을 일깨워 새롭고 혁신적인 일을 하게 하시고, 복음을 믿지 않는 세상 사람들에게 그리스도의 복음을 전하게 하신다”⁸⁶라고 말했다.

코로나19로 인해 비대면 사회가 갑작스럽게 찾아왔다. 우리는 이 비대면이라는 상황과 꽤 오랫동안 함께 가야 할지도 모른다. 중요한 점은 이러한 비대면 세상 속에서도 교회는 살아남아야 한다는 사실이다. 아니 단지 살아남음을 넘어서서 초기 교회가 그러했듯이 변성해야 한다. 박해와 전염병 속에서 존재했던 초기 교회의 역사는 지금의 코로나19로 인한 비대면 사회가 한국교회의 생존과 변성을 위한 절호의 기회가 될 수 있음을 말하고 있다.

86 Jonn Piper, 『코로나 바이러스와 그리스도』, 116.

[참고문헌]

- Chester, Tim & Timmis, Steve. *Everyday Church*; 신대현 역. 『일상 교회: 세상이 이웃 삼고 싶은 교회』. 서울: IVP, 2015.
- _____. *Total Church*; 김경아 역. 『교회다움: 교회를 교회답게 하는 두 가지 중심』. 서울: IVP, 2007.
- Cole, Neil. *Church 3.0: Upgrades for the Future of the Church*; 안정임 역. 『교회 3.0: 본질과 사명을 되찾는 교회의 재탄생』. 서울: 스텝스톤, 2012.
- Green, Michael. *Evangelism through the Local Church*; 박영호 역. 『현대 전도학』. 서울: 기독교문서회, 1994.
- _____. *Evangelism in the Early Church*. Glasgow, UK: HarperCollins, 1970.
- Kreider, Alan. *Worship and Evangelism in Pre-Christendom*; 허현 역. 『초기기독교의 예배와 복음전도』. 논산: 대장간, 2019.
- Lennox, John C. *Where is God in a Coronavirus World?*; 홍병룡 역. 『코로나 바이러스 세상, 하나님은 어디에 계시을까?』. 서울: 아바서원, 2020.
- McNeill, William H. *Plagues and Peoples*; 허정 역. 『전염병과 인류의 역사』. 서울: 한울, 2019.
- Piper, John. *Coronavirus and Christ*; 조계광 역. 『코로나 바이러스와 그리스도』. 서울: 개혁된실천사, 2020.
- Rainer, Thom. *The Post-Quarantine Church*; 정성목 역. 『코로나 이후 목회』. 서울: 두란노, 2020.
- Stark, Rodney *The Rise of Christianity*; 손현선 역. 『기독교의 발흥』. 서울: 좋은씨앗, 2020.
- _____. *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*; 허성식 역. 『기독교 승리의 발자취: 기독교는 어떻게 세계 최대의 종교가 되었는가?』. 서울: 새물결플러스, 2020.
- Viola, Frank. *Rethinking the Wineskin*; 박영은 역. 『1세기 관계적 교회: 제도권 교회의 벽을 허문다』. 서울: 미션월드, 2006.

- 고재경 외 3명. “코로나19 위기, 기후 위기 해결의 새로운 기회”. 「이슈&진단」 (2020.5), 1-25.
- 김용섭. 『언컨택트: 더 많은 연결을 위한 새로운 시대 진화 코드』. 서울: 퍼블리온, 2020.
- 김지찬. 『성경과 팬데믹: 하나님, 우리의 유일한 위로와 피난처』. 서울: 생명의 말씀사, 2020.
- 라영환 외 6명. 『3·1운동 정신과 코로나 극복: 코로나 시대의 한국교회의 역할』. 부천: 들음과 봄, 2020.
- 박경수 외 2인 편. 『재난과 교회』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2020.
- 박영숙 & 제롬 글렌. 『세계 미래보고서 2035-2055』. 파주: 교보문고, 2020.
- 서형섭. 『재난과 기독교의 본질』. 서울: 일서원, 2020.
- 신동식. 『팬데믹과 교회 격변: 포스트코로나 시대 뉴노멀 교회는 있는가?』. 고양: 우리시대, 2020.
- 안명준 외 17명. 『전염병과 마주한 기독교』. 군포: 도서출판 다함, 2020.
- 안명준 외 45인. 『교회통찰』. 서울: 세움북스, 2020.
- 안희열. “초대교회 시기의 전염병 창궐에 따른 기독교인의 대응에 관한 평가”. 「선교와 신학」 52 (2020), 39-69.
- 양현표. 『사도적 교회개혁: 신학과 실천과 방향』. 서울: 솔로몬, 2019.
- 우병훈. “아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석”. 「갱신과 부흥」 25(2020), 63-142.
- 윤기영. 이명호. 『뉴노멀-우리가 알던 세상은 끝났다』. 서울: 책들의정원, 2020.
- 이도영. 『코로나19 이후 시대와 한국교회의 과제』. 서울: 새물결플러스, 2020.
- 이상명 편. 『포스트코로나 시대와 교회의 미래』. 서울: 동연, 2020.
- 이상훈. “창의적 사역으로 미래를 맞으라”. 「목회와 신학」 372(2020,6), 62-69.
- 이종찬. 『코로나와 4차 산업혁명이 만든 뉴노멀』. 서울: 북랩, 2020.
- 정두성. “초대교회 세례준비자(Catechumen) 교육과 한국교회에의 함의점”. 「갱신과 부흥」 21(2018). 7-42.
- 주성진. 『COVID-19, 코로나19 사태 속에서 성장하는 네트워크마케팅』. 서울: 도서출판 LINE, 2020.
- 최승락. “포스트모더니즘 시대의 적대적인 사회종교적 환경과 교회”. 「갱신과 부흥」

22(2018), 148-177.

- 최현식. 『코로나 이후 3년 한국교회 대담한 도전』. 서울: 생명의말씀사, 2020.
“코로나19 이후 교회의 ‘디지털 역량’ 키워야”. <기독신문> (2020.6.26.).
<http://www.kidok.com/news/articleView.html?idxno=207218&page=2&total=648>. (2020년 11월 7일 접속)
- “팀 켈러, 코로나19 사태에 대한 신학적 견해를 말하다”. <뉴스파워>
(2020.04.09.), http://www.newspower.co.kr/sub_read.html?uid=45806. (2020년 11월 7일 접속)
- 강환웅. “코로나로 비대면 사회로 전환…4차 산업혁명 시대 앞당겨질 것”. <한의신문>
(2020.6.9.) www.akomnews.com/bbs/print.php?bo_table=news&wr_id=39761 (2020년 11월 10일 접속).
- 김지수. “더 평등하고 더 깊어진 ‘언컨택트 사회’… 진짜 실력자만 살아남는다”.
<조선비즈> (2020,05.18). https://biz.chosun.com/site/data/html_dir/2020/05/16/2020051600055.html (2021년 1월 26일 접속).
- 명 속. “대면 없는 비대면 사회는 불가능하다”. <함께걸음> (2020.9.14.) https://www.cowalknews.co.kr/bbs/board.php?bo_table=HB23&wr_id=3
(2020년 11월 10일 접속).
- 박진영. “비대면 사회… 더 절실한 소외계층 보듬기”. <원주신문> (2020.6.27.)
<https://www.iwjnews.com/news/articleView.html?idxno=37375>
(2020년 11월 7일 접속).
- 이광형. “비대면 세상 확대가 사회 갈등 부추길 수 있어”. <중앙일보> (2020.7.23.)
<https://news.joins.com/article/print/23831267> (2020년 11월 10일 접속).
- 이하은. “사회관계 장관 회의 개최…비대면 시대로 인한 ‘사회적 고립’ 해법 논의”.
<한국대학신문> (2020.6.4.) <https://news.unn.net/news/articleView.html?idxno=231396> (2020년 11월 7일 접속).
- 정길호. “비대면 사회의 새로운 트렌드에 대비해야”. <위클리 서울> (2020.5.13.).
<http://www.weeklyseoul.net/news/articleView.html?idxno=53843>
3 (2020년 11월 7일 접속).

[Abstract]**Pastoral Principles for Today's Socially Distanced Era:
Lessons from the Early Church**

Hyun Phyo Yang

(Chongshin University, Assistant Professor, Practical Theology)

The noncontact society that COVID-19 brought feels like it has come in an instant, forcing churches to adapt to this reality. But in reality, the advent of social distancing cannot be attributed to COVID-19 alone; rather, this new society has been taking shape since the end of the 20th century. As with all things, there are both negative and positive consequences to this socially distanced era. On the negative side, it has led to greater dehumanization and amplified existing inequalities in society. On the positive side, it has led to the continued burgeoning of a fourth industrial revolution, the mitigation of ills due to excessive physical contact, the restoration of the ecosystem, and an opportunity to restore the essence of the Church.

Given the difficulty of the adjustments that the world and the church has had to go through, it must be asked: will the “new normal” ever end? Most scholars are not optimistic. Thus, we must adapt more permanently to this “new normal” of noncontact society. This, of course, applies to the Church as well. The Church must not only survive but thrive in this era.

What can we learn about pastoral ministry in today's era from the model of those early churches? First, churches must strengthen and deepen their communal life. Second, churches must show

mercy to those around them. Third, the public witness of the church must be restored. Fourth, paradoxically, churches must find creative ways to enhance social interaction where possible and where essential. Fifth, churches must decentralize to focus on families and small groups. Sixth, churches must innovate to effectively and actively use the methods and tools that are provided for this era.

Key Words: COVID-19, Socially Distanced Society, Pastoral Principles, Early Church, Plague, Digital Medium

소형교회 은퇴목회자의 삶과 딜레마에 대한 질적연구

이현철

(고신대학교, 부교수, 기독교교육)

- I. 서론: 연구의 필요성
- II. 선행연구와의 비교
- III. 연구방법
- IV. 연구 결과: 소형교회 은퇴목회자의 삶과 딜레마
- V. 요약 및 결론: 정책적 시사점

[초록]

본 연구의 목적은 한국사회 내 소형교회에서 은퇴한 목회자들이 직면하고 있는 삶과 딜레마를 심층적으로 이해하고, 이를 지원하기 위한 효과적인 방법을 도출하기 위해 수행되었다. 이를 위하여 본 연구에서는 질적연구방법을 활용하여 그들의 삶과 사역의 딜레마에 초점을 맞추어 현장지향적으로 수행되었으며, 여러 지역 교회의 은퇴목회자들(목사 아내 포함)과 소형교회의 지도자 중에 핵심적인 연구참여자로 선정되어 진행되었다. 본 연구의 질적자료 분석방법은 CAQDAS(Computer-Aided Qualitative Data Analysis Software)를 통해 수행되었으며, 이를 통해 전반적인 연구의 타당성을 확보하였다. 주요한 코딩전략으로는 전체적 코딩(holistic coding)을 활용하여 은퇴목회자들의 삶과 딜레마와 관련된 종합적인 맥락과 의미를 도출하기 위해 노력하였다. 질적자료분석을 통하여 소형교회 은퇴목회자들의 삶과 딜레마와 관련된 5가지 차원의 주요한 주제와 영역들을 도출하였는데 이는 1) 시간 활용과 무료한 일상생활: “시간에 대한 문제가 힘들어요”, 2) 극심한 경제적 어려움: “내가 수급자로 있으니깐, 정부가 39만원 줍니다”, 3) 목사의 정체성: “유지와 갈등 사이에서”, 4) 체계적인 은퇴 준비의 한계와 어려움: “교회의 생존과 존폐 앞에서 나의 은퇴준비를 어찌할 수 있겠습니까!”, 5) 은퇴 후 출석 교회와의 관계성: “누구에게도 부담을 주지 않고, 지혜롭게 출석해야지요” 이다. 해당 주제와 영역들은 소형교회 은퇴목회자들을 위한 각 교단 및 체계 교회 차원에서의 체계적인 지원 및 준비를 위한 정책적 시사점을 제공해준다.

키워드: 한국교회, 소형교회, 은퇴목회자, 삶, 딜레마, 실천신학

논문투고일 2021.01.06. / 심사완료일 2021.02.26. / 게재확정일 2021.03.02.

1. 서론: 연구의 필요성

초고령화 사회로 접어든 한국사회는 다양한 분야에서 은퇴자들에 대한 정책과 노후생활과 관련된 논의가 활발하게 이루어지고 있으며, 은퇴 후 노후를 안정적으로 준비하고자 하는 이들도 증가추세에 있다. 이를 반증해주는 전국에 분포된 지역노후준비지원센터는 107개에 이르며, 국민연금공단에서 국민을 대상으로 실시하고 있는 노후 준비 상담은 2012년 5만 3123건에서 2015년에는 6만 7001건으로 꾸준히 증가해왔으며, 현재 그 증가 폭은 가파르게 상승하고 있는 실정이다.¹ 이러한 상황은 일반 국민들에게 있어 노후 준비와 관련된 사항들이 상식적인 수준에서의 논의될 수 있는 사안임을 시사하는 것이며, 이러한 논의가 어색하거나 무리한 것이 아님을 의미한다.

하지만 해당 노후 준비와 관련된 사항이 목회자들에게 적용되어 논의될 때는 상황이 달라진다. 현재 목회자들의 노후와 관련된 준비는 교회의 형편과 상황에 따라 큰 차이를 보여 실제적인 맥락에서 대다수 목회자는 은퇴 후 노후에 있어 안정적인 사항들을 확보하고 있지 못한 실정이다. 특별히 교회의 양극화로 인해 목회자들의 은퇴 후 삶에 있어 극심한 양극화 현상이 나타나고 있다. 즉, 중대형 교회 은퇴목회자와 작은 교회의 은퇴목회자 간에 커다란 양극화가 발생하고 있다. 소형교회 목회자들의 경우 은퇴 자금은커녕 자신이 거주해야 할 주택마저 소유하지 못한 경우가 많으며, 이는 누구에게도 말 못할 다양한 아픔들을 상상케 하는 대목이기도 하다.

그동안 한국교회와 실천신학계는 소형교회 은퇴 목회자들에 대하여 그들의 삶이 어떻게 구성되고 있으며, 어떠한 딜레마가 있는가에 대하여 면밀하게 분석하거나 논의를 깊이 있게 다루어내지 못하였다. 단순히 목회자의 은금재단과 관련된 문제들과 일부 소수의 목회자들의 과도한 은퇴 자금에 대하여 비판을 하였을 뿐 대다수의 '평범한 은퇴목회자'들의 삶에 대해서는 큰 관심을 기울이지 못한 것이 사실이다. 하지만 한국교회 내 은퇴목회자들이 증가하고 있으며,

* 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2019S1A5A2A01035122)

1 이소정, “노후준비 지원정책의 현황과 과제”, 보건복지포럼(2016), 75-76.

초고령화 시대로 접어든 상황들을 고려할 때 은퇴목회자들에 대한 현장성 짙은 연구와 분석은 그들을 위한 정책 도출과 발전적인 논의를 위한 기초자료를 제시해줄 수 있을 것으로 예상된다. 좀 더 구체적으로 소형교회 은퇴목회자들의 삶과 딜레마에 대한 집중적인 분석을 수행해야 할 이유는 다음과 같다.

첫째, 소형교회 은퇴목회자들의 가치와 의미에 대한 재발견이다. 한국교회의 성장은 현재 은퇴를 한 목회자 세대들의 수고와 헌신이 없었더라면 불가능하였을 것이다. 하지만 그동안 한국교회에서의 은퇴한 목회자들에 대한 가치 인식은 성공한 중대형교회 목회자의 그것에 비하여 현격히 낮은 것이 사실이다. 이러한 소형교회 은퇴목회자들의 삶과 딜레마에 대한 연구는 한국교회 내 은퇴목회자들의 가치와 역할에 대한 재발견을 이룰 것이며, 나아가 은퇴한 목회자들의 노후 정체성에 대한 새로운 논의의 장도 확보할 수 있을 것으로 판단된다. 둘째, 소형교회 목회자들의 삶에 대한 ‘아래로부터’의 분석의 필요성이다. 그동안 한국교회는 평범하고, 일반적인 소형교회 은퇴목회자들에 관하여 관심을 가지지 않았으며, 특정한 업적이 있거나 대형교회의 성공적인 목회 배경을 바탕으로 활약한 은퇴목회자들의 신앙적 전기에 집중했다. 하지만 이러한 접근은 ‘아래로부터’ 터져 나올 수 있는 평범한 은퇴목회자들의 일상적 삶에 기반을 둔 현실적인 모습들을 외면할 수 있으며, 업적 중심의 사항들만을 구성할 가능성이 크다. 일상적인 차원에서의 평범한 은퇴목회자의 삶을 분석함으로써 그들의 삶 속에 내재하고 있는 다양한 수준의 의미와 딜레마들을 살펴봄으로써 소형교회 은퇴목회자들에 대한 이해도를 증진할 수 있을 것이다. 셋째, 소형교회 은퇴목회자들이 경험하고 있는 문제 및 딜레마 해결을 위한 기초적인 방안 및 전략 제시를 위함이다. 현장에 기반을 둔 삶과 딜레마에 관한 연구는 한국교회 내 그들이 경험하고 있는 갈등과 문제들을 해결할 수 있는 선형적인 기초자료가 될 것이다. 실제 소형교회 은퇴목회자들이 인식하고 경험하고 있는 갈등과 문제가 무엇이며, 그것을 어떻게 스스로 관리할 수 있는가에 대한 실제적인 방안 및 전략을 제시해줄 수 있을 것이다. 이는 개인의 신앙 및 삶의 만족도에 직접적인 영향을 줄 것이며, 나아가 교회 전반의 은퇴목회자들에 대한 인식에도 유의미한 관련성이 있을 것이다. 넷째, 은퇴목회자와 일반교회(성도) 간의 이해도 증진의 필요성

이다. 한국교회가 직면하고 있는 다양한 문제 중 목회자와 교회(성도) 간의 갈등은 주요한 요소로 자리 잡고 있다.² 은퇴목회자들의 삶과 딜레마에 대한 현장지향적인 분석과 연구는 일반교회(성도)로 하여금 은퇴목회자들에 대한 이해의 수준과 폭을 실제적으로 넓혀줄 수 있을 것이며, 나아가 건강한 목회자 인식과 교회 사역을 위한 선형적인 자료가 될 수 있을 것이다. 실제로 현재 많은 교회가 소위 ‘목회자의 은퇴’ 문제들로 인해 어려움에 직면하고 있음을 고려 할 때 이는 매우 시급하게 탐색해야 할 요소일 것이다.

전술한 내용과 연구의 필요성을 바탕으로 본 연구에서는 질적연구방법론 중 내러티브 탐구를 활용하여 소형교회 은퇴목회자들의 삶과 딜레마를 현장 중심적으로 분석하고자 하였다. 해당 과정을 바탕으로 소형교회 은퇴목회자들이 직면하고 있는 딜레마는 무엇이며, 어떠한 삶의 요소들이 그들의 딜레마를 구성하게 되는가를 살펴보고자 하였다. 이는 한국교회가 직면하고 있는 은퇴목회자들의 삶의 문제와 그들의 기능적인 은퇴 이후의 사역을 위한 정책적인 시사점을 줄 것으로 판단된다.

II. 선행연구와의 비교

은퇴목회자와 관련된 개념은 일반적으로 은퇴 연령 70세를 기준으로 정년제를 실시하고 있으며, 감리교단의 경우(기독교대한감리회 ‘교리와 장정’ 제3편 74조) 70세 정년제에 65세에 자원은퇴제를 두고 있다.³ 또한 은퇴목사와 관련하여 원로목사의 개념도 존재하고 있는데, 한 개체 교회에서 20년 이상 시무한 목사가 교회에서 원로목사로 추대되어 은퇴할 수 있는 것이다. 이 과정에서는 해당 교회에서 추대절차를 따라 공동의회에서 추대 결의하고, 노회의 허락을 받아 원로목사로 추대할 수 있다.⁴ 해당 개념에 준하여 은퇴목회자들과 관련된

2 “한국교회가 우선적으로 해야 할 일은.....” <기독일보> 2018년 2월 10일

<http://www.christiandaily.co.kr/news/> (접속일: 2021년 2월 23일 검색).

3 손의성, “은퇴목회자의 우울과 고독감과 대처자원 관계 연구”, 『교회사회사업』 22(2013), 12.

4 대한예수교장로회 고신총회, 『헌법』(서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2011), 272.

선행연구들을 살펴보면 주로 그들의 심리적인 측면과 경제적 측면(은급재단 관련 포함)을 고려한 일상생활과 관련된 연구가 수행되었음을 확인 할 수 있다.

먼저 심리적인 측면과 관련하여 대표적으로 손의성은 은퇴목회자의 우울, 고독감, 대처자원 실태를 파악하고자 65세 이상 은퇴목회자 140명을 대상으로 통계 분석 연구를 수행하여 노후 준비의 사각지대에 놓여있는 은퇴목회자들의 정신건강을 위한 대책들이 요구됨을 밝혀주었다.⁵ 또한, 서정국·김미경도 은퇴목사의 갈등관리유형, 삶의 만족도 등이 갈등감소에 미치는 영향을 은퇴목사 84명을 대상으로 설문조사하여 분석해주었다. 이를 통해 은퇴 목사의 갈등감소에 영향을 미치는 갈등관리유형과 삶의 만족도가 무엇인가를 제시하여 은퇴목사의 갈등감소를 위한 실증적인 자료를 제공해주었다.⁶

한편 경제적 측면(은급재단 관련 포함)을 고려한 일상생활과 관련된 연구는 대학원 박사학위논문 수준에서 꾸준히 연구가 이루어져 왔으며, 대규모의 연구를 수행한 변은미의 연구가 대표적이다. 변은미는 각 교단의 은퇴목회자 656명을 대상으로 그들의 노후생활 실태를 조사하였는데, 은퇴목회자들의 경제생활, 가족관계 및 가정활동, 여가 및 봉사활동, 일상생활과 건강, 교단에 대한 복지 정책 및 요구 인식 등 전방위적인 차원에서 기초조사를 수행해주었다.⁷ 변은미의 연구는 은퇴목회자들의 상황과 실태에 대하여 주요한 흐름들을 파악하게 해주는 의미있는 연구로 볼 수 있다. 또한 강명환은 목회자의 은급제도 모형개발을 위한 분석을 수행해주었는데, 그는 국내 7개 교단(예장합동, 예장통합, 기장, 감리회, 예성, 기성, 예장고신 등)의 은급제도를 분석하고 목회자들을 대상으로 한 양적인 연구를 시도하였다. 이를 통하여 목회자의 은급제도에 대한 요구를 바탕으로 은급제도 도입과 수행을 위한 절차와 범위에 대하여 제안해주었다.⁸ 그리고 박근수 역시 65세 은퇴목회자들을 대상으로 설문조사를 수행하였

5 손의성, “은퇴목회자의 우울과 고독감과 대처자원 관계 연구”, 『교회사회사업』 22(2013), 7-42.

6 서정국·김미경, “은퇴목사의 갈등관리유형과 삶의 만족도가 갈등감소에 미치는 영향”, 『복음과 상담』 21(2013), 92-120.

7 변은미, “은퇴목회자 노후생활에 관한 연구: 신앙, 여가, 경제, 주거생활을 중심으로,” (천안: 백석대학교 박사학위논문, 2012).

8 강명환, “목회자의 은급제도 모형개발을 위한 기초 연구: 대한예수교장로회(백석측)목회자를 중심으로,” (천안: 백석대학교 박사학위논문, 2011).

으며, 해당 결과 은퇴목회자들의 노후소득보장 수준이 열악한 것으로 확인되어 제도적 차원의 노후소득 보장 체계를 강화할 필요가 있음을 제시해주었으며, 은퇴목회자의 은퇴 후 소득활동에 대한 필요성을 제시해주었다.⁹ 그 외 석사학위 논문 수준에서도 지속적으로 연구가 이루어져 오고 있으나 대부분이 설문통계에 기반을 둔 접근법으로 확인되었다.

이러한 선행연구의 동향은 본 연구에서 집중하고자 하는 소형교회 은퇴목회자들의 삶과 딜레마와 같은 심층적인 차원의 내용을 학계에서 다루어주지 못하였다는 것을 강력하게 시사하는 것으로 볼 수 있으며, 본 연구자의 문제의식과 유사하게 수행된 연구는 국내에서 거의 이루어지지 못하였다는 것을 의미한다. 이는 은퇴목회자에 대한 의미와 중요성을 고려할 때 매우 안타까운 상황으로 볼 수 있다.

이러한 맥락 속에서 흥미로운 선행연구 1편이 조사되었는데 침례교 은퇴목회자를 중심으로 수행된 권지성의 연구이다. 권지성의 연구는 침례교 은퇴목회자들의 생활경험을 이해하고자 사례연구를 수행하였으며, 침례교단에서 은퇴한 원로목사들을 대상으로 한 심층면접을 통해 자료를 수집하고, 분석하였다. 권지성은 은퇴의 단계에 따른 시간 순서를 반영하여, 은퇴 과정, 은퇴 후 초기적응, 은퇴 후 생활, 미래 전망 등으로 분석을 시도하여, 은퇴목회자들의 생활경험에 대한 흥미로운 자료들을 제시해주었다. 권지성의 연구는 은퇴목회자들과 관련된 선행연구들과는 그 접근법에 있어 차별성이 있어 학술적인 의미가 크다고 할 수 있으며, 본 연구자의 문제의식과도 유사하다. 하지만 연구대상자로 선정된 7명의 목사들이 모두 개체교회에서 20년 이상 목회활동을 성공적으로 수행한 ‘원로목사’들이며, 비교적 안정적인 교회 및 경제적인 지원을 경험하고 있는 목회자들을 대상으로 연구가 수행됐기에 보편적인 은퇴목회자들과 소형교회 은퇴목회자들의 상황과 맥락을 보여주기에는 다소 미흡한 부분들이 있다. 더욱이 특정 교단 소속의 목회자들만을 다루고 있어 더욱 그러하다.¹⁰

9 박근수, “은퇴목회자의 은퇴준비가 성공적 노후에 미치는 영향”, 『노인복지연구』 62(2013), 127-149.

10 권지성, “침례교 은퇴목회자의 생활경험에 관한 질적 사례연구”, 『복음과 실천』 60(1)(2017), 433-463.

전술한 은퇴목회자들에 대하여 그동안 한국교회와 학계의 접근은 심리적인 차원, 은급재단과 관련된 경제적인 차원, 업적 및 인물 중심의 차원에 집중하여 수행되어온 것이 사실이다. 또한, 그 분석적인 차원에서도 설문조사에 근거하여 심층적인 문화와 맥락을 심도 있게 분석하는 것에 한계가 있음을 확인할 수 있다. 이러한 선행연구의 동향은 은퇴목회자에 대한 한국교회와 학계의 관심이 매우 지역적인 수준에서만 수행되었음을 강력하게 시사하는 것이다. 즉, 한국교회 내 은퇴목회자의 역할과 가치가 중요하였음에도 불구하고, 이를 충분하게 다루지 못하고 피상적으로 분석하였던 것이다.

이에 본 연구에서는 선행연구의 한계점을 극복하고, 교회 현장에 기반 한 소형교회 은퇴목회자들에 대한 생생한 아래로 부터의 분석과 연구를 수행하고자 하였다. 이는 한국교회 내 은퇴목회자들에 대한 가치를 재발견하게 하는 계기가 될 것이며, 은퇴목회자들과 관련된 새로운 논의의 장을 실제적으로 열어갈 수 있을 것으로 판단된다.

III. 연구방법

1. 자료수집 방법

은퇴목회자들의 삶과 관련된 자료수집을 위하여 연구자는 심층면담, FGI(Focus Group Interview), 현장자료 등을 통하여 수집을 시도하였으며, 특별히 심층면담, FGI를 통하여 주요 연구대상자들인 은퇴한 목회자들이 경험하고 있는 딜레마를 도출하고자 하였다. 연구자는 심층면담 가운데 편안한 분위기 연출하여, 주제와 관련된 심층적인 내용을 듣고자 하였으며, 은퇴목회자의 삶을 구성하고 있는 심연의 내용을 파악하고자 하였다. 이를 위해서는 적절한 질문 구성 및 개발이 요청되었으며, 해당 과정은 본 연구의 면담가이드를 통해 구현되었다. 구체적으로 1) 은퇴에 대한 개인적 생각 및 경험 영역, 2) 은퇴의 현실 영역, 3) 은퇴와 소명 및 신앙 영역, 4) 은퇴와 교회 영역, 5) 은퇴와 가족 영역, 6) 은퇴 준비 영역 등으로 구성되었으며, 각 항목에 따른 질문들이

이루어졌다. FGI는 관련 주제에 대한 핵심관계자들의 소그룹 면담을 통해 이루어졌으며, 여기에는 은퇴목회자, 목회자의 아내, 소형교회 성도 등이 포함되어 함께 수행됐다. 현장에서 수집된 현장자료들은 은퇴목회자들의 딜레마와 관련된 문서 또는 목회 자료들을 대상으로 내용분석을 시도하였으며, 연구참여자들의 특징과 은퇴 후 활동과 관련된 사항들을 실증적으로 확인하는데 효과적으로 활용되었다. 본 연구에서 수집된 현장자료와 내용분석의 대상으로는 은퇴 후의 활동 관련 자료(책자, 서술시집 및 작품 등), 개인 문서, 사진, 기타 목회 당시 자료 등 연구참여자들의 삶 속에서 확인될 수 있는 모든 자료들이 포함되었다.

2. 연구대상자 선정 및 윤리적 고려사항

연구대상자로서 은퇴목회자들은 본 연구의 문제의식을 적합하게 설명할 수 있는 대상자들을 선정하였으며, 해당 기준의 경우 연구자가 소속된 교단(고신)과 산하 교회, 그리고 초교파적인 교계의 네트워크를 통해 추천이 이루어졌다. 은퇴목회자의 삶과 관련된 연구대상자의 선정 및 추천의 기준은 현재 소형교회 은퇴목회자로서 직/간접적으로 해당 특성과 관련된 목회자, 사역자, 성도들을 대상으로 이루어졌으며, ‘소형교회 사역 경험자, 소형교회 은퇴목회자, 소형교회 직분자, 소형교회의 집사, 권사, 장로, 지역별 소형교회’ 등을 고려하여 진행되었다. 더불어 소형교회의 은퇴준비와 관련된 영역에 대한 실제적인 내용을 확인하기 위하여 소형교회 및 개척교회 목회자와 아내도 연구의 대상으로 포함하였다. 구체적으로 은퇴목회자 및 현장목회자 남성 10명, 여성 5명, 소형교회 구성원 5명(장로, 권사, 집사) 총 20명을 대상으로 연구가 수행됐다. 특별히 교회 특성은 농촌지역과 도시지역 모두를 고려하였으며, 연구에 참여한 소형교회 구성원(장로, 권사, 집사)은 50~60대 자영업 및 전업주부였다.

또한, 본 연구의 핵심적인 연구대상자인 은퇴목회자들은 취약한 연구대상자(노인)에 해당되기에 연구과정에서 이들을 배려하기 위한 방법을 다음과 같이 고려하여 수행하고자 하였다. 1) 노인의 신체적 특성을 고려한 면담 수행: 청력, 시력 저하 등을 고려하여 반복적인 질문과 말의 속도를 조절하여 수행하였다. ② 노인의 심리적 특성을 고려한 면담 수행: 개별화를 전제한 존중을 바탕으로

한 면담을 수행하였다. ③ 연구면담시간: 면담시간을 장시간 수행하지 않고, 참여자가 무리하지 않는 시간 범위에서 수행하였다. 특별히 연구기간 중 COVID-19 팬데믹의 발생으로 심층면담과 FGI 수행에 어려움이 발생하였으며, 면담 보조활동으로서 전화를 통한 비대면 면담도 수행되었다.

해당 사항 모두는 기관생명윤리위원회의 심의결과를 준수하기 위함이었으며, 연구의 전 과정에서 철저하게 기관생명윤리위원회의 지침과 권고 사항을 준행하였다(승인번호 KU IRB 2019-0064).

3. 자료 분석 방법 및 글쓰기

본 연구에서는 질적자료분석 프로그램(CAQDAS: Computer-Aided Qualitative Data Analysis Software) 파랑새 2.0을 활용하여 자료분석을 수행하였다. 본 연구에서 활용한 파랑새 2.0의 특징은 웹 체제를 기반으로 무선인터넷이 허락되는 곳이면 어디서든지 질적 연구 작업이 가능한 현장성을 갖추고 있으며, 자료의 전사에서부터 글쓰기 작성에 이르기까지 원스톱(one-stop) 체제를 제안하고 있다.¹¹⁾ 또한 파랑새 2.0은 질적연구 과정에서 도출되는 주제 관련 개념과 연구자의 현장성 짙은 통찰(insight)들 분석적 메모 작업을 통해서도 면밀하게 작업을 수행할 수 있도록 지원하고 있다.



[그림 1] CAQDAS를 활용한 소형교회 은퇴목회자 자료 분석 과정

11 이현철, 「산간벽지 소재 교회의 딜레마에 대한 질적연구」, 『질적탐구』 4(3)(2018), 278.

본 연구에서의 자료 코딩 방법은 전체적 코딩(holistic coding)을 통해서 수행되었다. 전체적 코딩의 특징은 하나 혹은 여러 개의 문단에 코드를 부여하는 방식인데 이는 현상과 관련된 맥락과 전체적인 흐름을 파악하는데 유용한 코딩 전략이다.¹² 이를 통해 연구자는 연구주제와 관련된 핵심적인 의미와 현상이 제시하는 주요 메시지를 파악할 수 있다. 구체적으로 본 연구에서는 소형교회 은퇴목회자들이 직면하고 있는 ‘시간 활용과 일상생활 측면, 경제적인 측면, 목사의 정체성 측면, 은퇴준비의 측면, 교회와의 관계 측면’들을 핵심적인 딜레마와 이슈들로 도출할 수 있었으며, 각 주제는 하위의 코드들의 종합적인 개념과 가치로서 볼 수 있다. 예를 들어 ‘시간 활용과 무묘한 일상생활: “시간에 대한 문제가 힘들어요”’의 경우 전체적인 코드로서 생성된 소형교회 은퇴목회자와 아내들의 ‘반복되는 하루 일과, 성경 읽기, TV 시청, 등산, 취미 활동, 여행, 소소한 일상, 단순함이 주는 피곤함’ 등의 상황 관련된 하나 혹은 여러 개의 문단에 주어진 코드들의 상위 개념이며, 이를 통해서 ‘시간 활용과 무묘한 일상생활’이라는 핵심적인 주제가 구성될 수 있었다. 이러한 전체인 코딩 과정을 통해서 소형교회 은퇴목회자들이 직면하고 있는 삶과 딜레마들에 대한 전체적인 맥락을 파악하고자 시도한 것이다.

본 연구의 글쓰기는 도출된 ‘주제 관련 도입 → 선행자료 및 이슈화된 자료 제시 → 연구참여자의 인용문 제시 → 연구참여자의 인식 제시 → 연구자의 해석 제시’의 과정으로 수행하였으며,¹³ 이는 연구 관련 주제의 의미를 좀 더 효과적으로 설명하기 위하여 적용되었다. 이 과정에서 연구참여자들의 생생한 인식과 목소리를 제공하기 위하여 연구주제와 연계된 대표적인 내용들은 연구참여자의 인용문을 통하여 제공되었다.

4. 타당성 확보 및 개선 노력

본 연구의 타당성 확보는 다양한 측면을 통해서 이루어졌다. 첫째, 자료 분석

12 오영범 · 이현철 · 정상원, 『질적자료분석』(경기: 아카데미프레스, 2016), 73.

13 이현철, “산간벽지 소재 교회의 딜레마에 대한 질적연구”, 281.

방법으로서 CAQDAS의 활용이다. 이는 기존 질적자료분석 과정이 지닌 타당성의 한계를 극복하게 해주며, 방대한 자료의 관리를 위한 체계성을 개선해줄 수 있는 접근이기 분석과정의 타당성을 개선하는데 이바지하였다. 둘째, 본 연구방법론 전문가로부터 자료 분석과정에 대한 의견 및 피드백을 수렴하면서 연구를 수행해나갔다. 해당 전문가들은 현직 교수 1인, 전문 연구자 2인(국립대학 외래교수)이었으며, 이 중 1인의 경우 박사학위를 가진 소형교회 현장목회자이기도 하다. 이들의 경우 자료 분석과 코딩 과정에서 나타날 수 있는 연구자의 오류를 검토 및 수정해주는 임무를 수행해주었다. 셋째, 현장목회자들과의 공개 포럼 개최이다. 본 연구자는 연구결과를 통해 구성된 기초적인 사항들을 2020년 7월 20일(월) 포럼의 형식으로 공식적으로 발표하였다. 이는 멤버체크(member check)의 과정으로도 볼 수 있는데 전문가 및 현장목회자들에게 분석과정과 초안 형태의 연구결과들을 공개함으로써 분석결과에 대한 타당성을 확보하고자 하였다. 구체적으로 포럼을 통하여 전문가 2인의 지정토론을 수행하고, 소형교회(농어촌교회 등) 현장 목회자들의 의견을 수렴하는 시간을 가졌다. 포럼의 경우 COVID-19 펜데믹의 상황 속에서 발열 체크, 마스크 착용, 거리 두기, 명단 작성 등의 방역 수칙을 철저히 지키며 진행되었다.

IV. 연구 결과: 소형교회 은퇴목회자의 삶과 딜레마

1. 시간 활용과 무료한 일상생활: “시간에 대한 문제가 힘들어요”

일반적인 목회자들의 삶은 주일만이 아니라 일주일 그 자체가 사역과 관련된 활동으로 가득하다. 특별히 소형교회 목회자들은 부교역자 없이 모든 교회의 제반 업무를 담당해야 하고, 동시에 교회의 안정과 성장을 추진해야 하는 상황에 부닥칠 가능성이 크다. 이는 해당 목회자의 삶이 물리적인 시간 자체로도 바쁜 일상을 보낼 뿐만 아니라, 개인 내면적으로도 안정감 있는 여유를 갖기가 힘든 상황임을 추측하게 하는 대목이다. 즉, 교회사역과 관련한 모든 활동을 목회자가 지녀야 할 책임감을 안은 채 탈진에 이르는 생활을 영위하고 있음

의미하는 것이며, 그것이 그들의 일상적 삶의 양식으로 자리 잡고 있다는 것이다. 이와 관련하여 Hye-Jeong Cho는 소형교회의 목회자들이 교회성장으로 인한 좌절과 탈진현상을 경험하고 있음을 확인해주었다.¹⁴ 하지만 은퇴 이후의 목회자의 삶은 은퇴 전의 바쁜 일상과는 많은 차이가 있으며, 소형교회 은퇴목회자들은 은퇴 전과 후의 일상적 삶의 변화에 큰 딜레마를 안고 있었다.

연구참여자: 사실 시골 목회하고 난 이후에 은퇴하고 나니깐 뭘 해야 할지를 모르겠더라고요. 예를 들면 일반 사회 사람들이 퇴직하면은 그래도 그 사람들은 준비된 물질이라든지 관련된 부분이 있기 때문에 할 수 있는데, 목사는 정말 할 게 없어요. 그나간 시간에 대한 문제가 힘들어요. 그 부분이 많은 분들이 아마 동의하실 분들이 있을텐데.....일상 생활을 어떻게 보내는 것인가 가장 큰 문제가 아닌가 싶습니다. 이거를 어떻게 대책을 세우겠냐는 겁니다.....점심 먹고 오후에 운동 좀 하고, 호수가 있어서 40분정도 걷고 오기도 하고, 그렇게 시간을 보내죠.....

2020년 1월 15일(수) 포커스 그룹 면담

연구참여자는 자신의 일상생활 속에서 가장 힘든 부분이 시간 활용에 있음을 고백해주고 있었다. 자신이 시간 활용과 관련된 스트레스를 안고 있었으며, 자신에게 허락된 많은 시간을 어떻게 활용해야 할 것인가에 대한 고민으로 답답함을 토로하였다. 이는 해당 연구참여자만의 문제가 아니었으며, 본 연구에 참여한 대부분 은퇴목회자들이 공통적으로 경험하고 있는 일상적인 딜레마였다. 이를 해결하기 위한 개인적인 노력과 시도들이 이루어지고 있었지만, 신체 및 사회적인 활동은 상당히 제약돼 있는 상황이었다. 신체적으로는 고령화 단계에 이르러 역동적인 활동을 수행하기에는 어려움이 있었으며, 사회적으로 여전히 목사로서 정체성을 가지고 있기에 평신도 은퇴자들과 같이 새로운 직업군에 대한 도전을 수행하는 것도 어려움이 있음을 확인하였다.

14 Hye-Jeong Cho, "A Qualitative Study on the Experiences of Small Church Pastors and their Christian Education Ministry", 「기독교교육정보」51(2016), 232-33.

2. 극심한 경제적 어려움: “내가 수급자로 있으니깐, 정부가 39만원 줍니다”

소형교회 은퇴목회자들이 경험하는 경제적인 상황은 은퇴 전 목회자들이 경험하는 압박보다 더욱 크다고 할 수 있다. 이미 선행연구들에서 확인되고 있듯이 도시지역 혹은 산간벽지 소재의 교회이든 소형교회의 목회자들은 심각한 경제적인 어려움에 직면하고 있다.¹⁵ 연구과정을 통하여 그러한 상황이 목회 현장에서 은퇴한 이후에도 변화 없이 지속되고 있다는 것이다. 오히려 그 압박의 수준이 더욱 커지고 경제적인 상황이 악화되고 있는 경향이였다. 실제로 연구참여자들은 일선 목회 현장에서 은퇴함으로 말미암아 그나마 있었던 보조와 목회 활동에 의한 작은 사례도 끊어져 버림으로 인해 더욱 경제적인 압박을 받는 상황이었다.

연구자 : 목사님 그럼, 여기가 보증금 50만원, 월 15만원인데, 그 경제는 어떻게 유지하십니까?

연구참여자 : 내가 수급자로 있으니깐, 정부가 39만원 줍니다. 39만원하고, 장애 3급이니깐, 이제 4만원 나옵니다. 그리고 노령연금.....도시 목회를 한 사람들은 몇 년을 했던 조금은 낮고, 도시라고 해도 개척을 해서 어렵게 있다가 은퇴를 했던지, 농어촌에 몇 명씩 열 몇 명 이런데 목회를 하다가 은퇴를 하면 정말 힘들어. 내가 살아온 것이 어쩌면 우리 ****(교단)**의 정 코스인지 몰라.....

2020년 1월 10일(금) 심층면담

2020년 3월 현재 정부 최저임금위원회의 공시에 따르면 법제적으로 시급 8,590원, 일급(8시간 기준) 68,720원, 월급(209시간 기준) 1,795,310원을 최저임금으로 규정하고 있으며, 이는 한국사회에서 안정적인 생활을 유지하며 기능적인 사회 구성원으로서의 활동을 위해 요구되는 최소한의 임금과 경제적

15 이현철, “산간벽지 소재 교회의 딜레마에 대한 질적연구”, 285, 이신철·이현철, “한국사회 내 미조직 및 개척교회의 딜레마에 관한 질적연구: 대한예수교장로회(교신)의 도시지역 교회를 중심으로”, 『개혁논총』 25(2013), 232-33.

수준임을 의미하는 것이다.¹⁶ 해당 기준에 준하여 은퇴목회자들의 경제적 상황을 살펴본다면, 소형교회 은퇴목회자와 그 목회자의 아내는 경제적인 최소한의 소득 요건을 충족하지 못하고 있는 상황이며, 그로 인해 안정적인 생활을 유지하기가 어려운 실정임을 강력하게 시사해주고 있다. 실제로 본 연구 과정에 참여한 대부분의 은퇴목회자들과 목회자의 아내들은 해당 상황으로 인해 심각한 경제적 어려움에 직면해있었다. 대부분 목회자들에게 있어 소득원은 존재하지 않았으며, 정부로부터 보조를 받거나, 자녀들로부터 지원을 받아 생활하는 형국이었다. 이러한 맥락에서 가장 중요한 요소로서 자택 소유의 여부는 안정적인 생활을 위한 기반이 되고 있었으며, 자택을 소유하지 못한 은퇴목회자의 경우 더욱 어려운 상황에 자립잡고 있는 모습이었다.

이와 관련하여 목회자들이 자신들의 은퇴를 체계적으로 준비해야 할 필요성이 대두된다고 할 수 있다. 실제로 각 교단에서는 다양한 은퇴준비 정책들이 추진되고 있다. 하지만 소형교회 목회자들에게 있어 해당 준비 과정마저도 매우 힘든 모습으로 확인되었는데, 그것은 은퇴 전 사역 당시에도 이미 경제적인 한계로 인해 체계적인 은퇴 준비 자체가 구조적으로 불가능한 상황이었기 때문이다. 이와 관련하여 해당 주제만을 본 연구에서는 구분하여 다음절에서 다루었다.

3. 목사의 정체성: “유지와 갈등 사이에서”

목사는 그리스도의 복음 전파, 성례집례, 교인 축복, 장로와 협력하여 교회를 치리하는 자이다¹⁷ 구체적으로 목사는 교인을 위하여 기도하는 일, 하나님의 말씀을 봉독하고, 설교하는 일, 찬송을 지도하는 일, 성례를 거행하는 일, 하나님의 사자로서 축복하는 일, 교인을 교육하는 일, 교인을 심방하는 일, 장로와 협력하여 치리권을 행사하는 일을 감당하는 것이다.¹⁸ 이는 그리스도께서 맡겨 주신 사역을 감당하는 구체적인 직무들이므로 노회의 안수로 장립을 받은 목사

16 정부 최저임금위원회 최저임금액 현황

<http://www.minimumwage.go.kr/stat/statMiniStat.jsp> 2020년 3월 5일 검색

17 대한예수교장로회 고신총회, 『헌법』 제5장 제39조(목사의 의의), 268-269.

18 대한예수교장로회 고신총회, 『헌법』 제5장 제41조(목사의 직무), 270.

의 경우 어떠한 상황 속에서도 이를 소홀하지 말고, 전심으로 사역을 감당해야 함이 마땅한 것이다. 그리고 이는 성도의 영성 및 교회의 성장과도 깊은 관련성을 가지고 있으며, 장로교회에서도 강조하고 있는 부분이다.¹⁹

본 연구 과정에서 참여한 대부분의 은퇴목회자의 경우, 목사의 사명과 의미에 있어 전적으로 동의하고 있으며, 은퇴 이후에도 모양과 성격은 다르지만, 목사의 정체성을 훼손하지 않는 범위에서 자신의 삶을 이해하고 바라보고 있었다.

연구참여자 : 은퇴를 하였지만 저는 목사입니다. 그리고 그 목사로서의 삶에 은퇴 이후에도 충실한 것이 당연할 것입니다. 어떻게 목사로 살다가 은퇴하였다고 목사가 아니겠습니까. 제가 목사가 아닌 것은 아니지 않습니다. 하나님 앞에서 한사람의 신앙인으로서 그리고 목사로서 살아가는 것이지요.

2019년 10월 2일(수) 심층면담

연구참여자의 인용문이 보여주는 것은 자신이 가지고 있는 목사의 정체성을 발휘하고, 수행할 수 있는 장이 변화되었거나 사라졌음에서 오는 딜레마로 이해할 수 있다. 다시 말하면 은퇴한 목사는 자신의 삶과 정체성의 측면에서는 여전히 목사이며, 은퇴를 한 것과는 상관이 없이 그 정체성이 훼손되어서는 안 된다는 것이다. 그러나 은퇴한 목회자들이 경험하고 있는 딜레마는 그러한 목사로서의 정체성과 가치가 은퇴 이후에 건강하게 발휘되고, 자연스럽게 은퇴 이후의 모습 속에서도 표출될 수 있는 장이 없다는 것에서 나타난다. 그리고 그러한 맥락 안에서 일상적 삶의 활동과 교제 속에서도 어려움을 느끼고 있는 모습도 시사해주고 있었다. 이는 동일하게 목회자 아내들에게도 유사한 맥락이 이루어지고 있음을 확인할 수 있었다.

연구참여자:은퇴하기 전에는 지역 사모님과 모임이 좋았어요. 한 번씩 모여서 대화도 하고 커피도 마시면서 여행도 가고, 사모님들과 상당히 위로가 되었고, 그런 시간이 좋았는데 막상 은퇴하고 나니깐 제가 리드할 수 없겠더라

19 김진홍, “목회자의 참된 영성과 지성이 교회 성장에 미치는 영향”, 『갱신과 부흥』 23(2019), 149.

고요. 저는 시간도 많은데 그 분들은 시간이 없다보니깐 괜히 눈치도 보이고, 경제적으로 그 사람들한테 밥 사줄 만한 그런 것도 안되고, 현역에 있을 때 관찮았지만.....

2020년 1월 15일(수) 포커스 그룹 면담

목회자로서의 정체성 유지는 하나님의 앞에서 그리스도의 종으로 평생의 삶을 영위한 신실한 목회자들로서는 당연한 생각일 것이다. 그러나 목회 현장에서 주도적으로 사역을 감당하였던 상황과는 다른 차원에서 이루어지는 은퇴 이후의 일상생활 속에서 은퇴 이후의 목사 정체성에 대한 방향성과 개념 정립은 은퇴 이후의 일상적인 삶 속에서 그에 맞는 형편과 내용으로 재구성될 필요가 있음을 확인하였다. 그로 인해 삶의 행위와 활동 영역에서도 편하게 지낼 수 있는 것은 아님을 확인하였다.

4. 체계적인 은퇴 준비의 한계와 어려움: “교회의 생존과 존폐 앞에서 나의 은퇴준비를 어찌할 수 있겠습니까!”

은퇴 목사는 정년이 되거나, 혹은 특수한 사정으로 퇴임한 목사이며, 원로목사는 한 개체 교회에서 20년 이상 시무한 목사가 교회에서 원로목사로 추대하여 은퇴함을 의미한다.²⁰ 본 연구에서 집중하고 있는 은퇴목회자들은 ‘소형교회’의 은퇴목회자들로서 정년이 되었거나, 특수한 사정으로 한 개체 교회에서 은퇴한 이들이었으며, 그 가운데는 20년을 기준으로 그 이상을 근무한 이들과 그렇지 않은 이들도 있었다. 소형교회에서 은퇴한 이들의 경우 세간을 떠들썩하게는 거액의 전별금이나 은퇴 이후의 보장된 삶의 모습과 상황은 찾아볼 수 없었다. 실제로 은퇴 이후의 안정적인 생활이 영위될 수 있도록 경제적인 측면이 보장되거나 지원을 받을 수 있는 구조를 가진 연구참여자는 거의 없었다. 이는 연구참여자로 선정된 이들의 개인적인 상황이기보다는 소형교회로부터 은퇴한 목회자들

20 특별히 원로목사로 추대하여 은퇴할 때에는 해당 교회에서 추대절차를 따라 고동의회에서 추대 결의하고, 노회의 허락을 받아 원로목사로 추대받아야 한다. 이 과정에서 시무기간 산정은 해당 교회에서의 전 시무기간을 통산하여 이루어진다. 대한예수교장로회 고신총회, 『헌법』 제5장 제42조(목사의 칭호), 271.

의 일반적인 상황이었으며, 이를 연구참여자들로부터 명확하게 확인할 수 있었다. 또한, 이는 앞서 언급된 극심한 경제적인 어려움과도 관련되어 있는 것이다.

이러한 맥락에서 볼 때 한국교회 내 대다수를 차지하고 있는 중소형교회의 목회자들은 은퇴 이후에 아내와 함께 거주할 집을 마련하는 것도 부담스러운 상황이며, 노후 대비를 위한체계적인 준비를 시도하는 것 자체가 힘겨운 상황임을 예측할 수 있다. 이와 관련하여서 소형교회 은퇴목회자들 가운데 확인할 수 있는 요소가 바로 체계적인 은퇴 준비의 한계와 어려움이었으며, 그로 인한 딜레마였다.

연구참여자: 응급비를 교회에서 넣어주면 좋죠. 저도 만약 응급비를 교회에서 넣어주었다면 계속 갔겠죠.....한 달에 40,50만원, 호봉이 자꾸 늘어나니깐 한 달에 40,50만원, 우리 애가 **동에서 고시공부를 했거든요. 한 5년 공부했으니깐 거의 다 거기에 다 대주고, 우리가 시골이니깐 우리 쓰는 생활비는 얼마 안 들었었어요. 교회에서 식량 나오고 야채 나오니깐, 그러니깐 볼 때 도시 교회 목사님들은 응급비 넣는게 상당히 힘들겠다. 큰 교회 같은 경우에는 차라리 교회에서 넣어줘서 괜찮지만, 어제 만난 사모님도 많이 어려워하시더라고요.....

2020년 1월 15일(수) 포커스 그룹 면담

연구참여자 : 솔직히 말하면 작은 소형교회는 답은 없죠. 어떤 대안도 없고, 사실은 이제 이걸 고민을 많이 해야 하는 문제도 하고 개척교회 있는 입장에서 뭔가 조금이라도 뭘 할 수 있는 여건이 되면, 어떻게 방법을 연구해볼 수 있지만, 사실은 그게 소형교회, 시골 교회이면 열댓명, 열명 미만 이런 교회가 대부분인데, 더군다나 그런 규모의 재정이 없을 상황이 많고, 주로 또 노인계층이고, 그러다보면 재정적으로 수입원이 없는데, 무슨 다른 일을 할 수 있다든지, 노후를 준비한다든지, 은퇴를 하게 되면 새로운 목사님이 부임해도 그분이 할 수 있는 것이 없다는 거죠. 그 분이 은퇴 목사님에게 마음이 없어서 못해주는 것보다 여건이 안 되어서 못해주는 게 대부분이라 볼 수 있죠.....우리 교회는 개척을 하면서, 80퍼센트가 부채인데.....답이 없는 거예요.

2020년 1월 29일(수) 포커스 그룹 면담

연구참여자의 인용문에서 확인 할 수 있듯이 현재의 미자립교회로서 소형교회 사역 자체도 감당하기 어려운 상황 속에서 은퇴 이후의 노후를 체계적으로 준비하며 나아간다는 것이 쉽지 않음을 확인할 수 있다. 더불어 은퇴 자금의 준비 혹은 은급재단가입과 같은 형태의 내용도 매월 납입 금액 자체의 부담도 존재하고 있음을 확인할 수 있었다.

일반적으로 소형교회에서 사역하고 은퇴하는 목회자들은 기본적으로 소형교회가 가지고 있는 한계 속에서 자신을 희생하며 사역을 감당하고 있는 것이 사실이다. 목회자 자신과 가족에게 기본적인 생활 유지를 위하여 활용 및 적용되어야 할 유·무형적인 요소들이 교회 의 생존과 사역의 유지를 위하여 활용되어야만 하는 상황이 존재하는 것이다. 이러한 측면이 소형교회 목회자들로 하여금 자신의 은퇴준비와 같은 내용이 교회의 존폐(存廢)를 고민해야 할 당장의 상황 앞에서 우선순위에 밀리게 되는 것이며, 목회자로서 쉽게 선택할 수 있는 내용이 되지 못하는 것이다.

5. 은퇴 후 출석 교회와의 관계성: “누구에게도 부담을 주지않고, 지혜롭게 출석해야지요”

목회자로서의 삶 속에서 매주일의 교회 출석과 예배 참석은 일상적이라 고민의 여지가 없을 수밖에 없는 내용들이다. 평생을 목회자로서 살아가는 이들에게 교회와 관련된 활동은 행복이요, 기쁨이기도 하다. 하지만 은퇴목회자로서의 삶 속에서 매 주일의 교회 출석과 예배 참석은 고민의 여지가 발생할 수 있는 요소가 상당 부분 존재하고 있었다. 이는 기본적으로 개인적인 측면과 교회 공동체적인 측면으로 구분되고 있었으며, 그 내용은 다음 연구참여자의 인용문을 통해서 확인할 수 있다.

연구참여자: 은퇴하고 그 주일날 돌아오는 주일날 당장 교회를 가야하는데, 이거부터가 피부적으로 와 달더라고요! 이게 뭐냐 하면은 내가 섬기는 교회가 여기서 5분 거리의 **교회인데, 은퇴할 때 교회에서 원로라는 칭호를 해주었

는데, 그래도 이제 내가 교회에 나올 때에 당분간 이 교회는 출석 안한다.....
그 문제가 내가 평생을.....27년을 목회를 했는데, 막막하더라고요,
2020년 1월 16일(목) 심충면담

개인적인 차원의 경우 은퇴 이후에 목사로서 편하게 주일 예배를 참석할
곳이 사라져버렸다는 것이다. 위에서 언급된 연구참여자의 고백 속에서도 확인
할 수 있지만, 은퇴 이후 맞이한 첫 주일의 상황은 은퇴 준비 과정 속에서
전혀 예상치 못한 상황이었다. 은퇴하였으니 기존에 사역하였던 교회에 가서
예배를 참석하는 것도 부담스러웠다는 것이며, 그렇다고 하여 이웃 교회에 참석
하고자 하니 여러 관계적인 측면에서 쉽게 결정할 수 있는 내용이 아니었다는
것이다. 또한, 은퇴목회자의 경우 개인적인 측면의 맥락과 더불어 교회공동체적
인 측면에서도 출석교회와의 관계성을 고민하고 있었다.

연구참여자: **교회는 장로님들이 저희를 다시 그냥 **교회에 나오시라고
이야기하거든요.....(장로님들이) 후임 목사님보고 '우리는 원로 목사님 다시
모신다'고.....원래는 올 1월(2020년 1월)부터 가려고 했어요. 교회도 가깝
고, 차타고 먼 곳까지 25분 걸리니깐.....우리도 사실은 고민은 되더라고요.
후임 목사님하고 관계가 어떨까?.....지금 목사님이 대답을 안 하시는 거예
요.....목사님이 대답을 안 하시더라고요.....안 가고 있는데.....목사님들이
은퇴하고 나면 갈 곳이 없으니깐.

2020년 1월 15일(수) 포커스 그룹 면담

연구참여자 : 출석하는 교회에서도 의도적으로 본의 아니게, 자꾸 담임 목사를
잘 챙겨라 하는 것도 역효과가 나타나죠..... 한, 두 마디만 해도 영향이
가는 거예요. 평소에 이렇게 이렇게 하면 오히려 역효과가 나고, 그런 면에서
목회자한테 힘을 줄 수 있죠. 도움을 줄 수 있고.

2020년 1월 29일(수) 포커스 그룹 면담

은퇴목회자로서 출석하는 교회에서 자신의 역할과 정체성이 해당 교회의
담임 목회자와 교역자들에게 부담이 되어서도 안 되며, 해당 교회의 성도들로부

터도 지나치게 관심과 존경을 받아서는 안 될 것을 인식하고 있었다. 특별히 은퇴목회자들은 출석하는 교회의 일반성도들이 가지는 인식과 행해지는 작은 언급들이 해당 교회의 교역자들에게 부담과 오해를 줄 수 있다는 생각에 많은 고민을 하고 있었으며, 어떤 의미에서는 눈치를 보는 모습도 확인 할 수 있었다. 이와 관련하여 출석교회의 담임 목사와의 관계성은 중요한 요소로 부각되는데, 은퇴목회자에 대한 이해도에 따라 출석 교회에서의 상황들이 상당한 차이가 나타나고 있음을 확인하였다.

이러한 맥락은 은퇴자로서 자신이 사역하였던 교회와의 관계성 정립에서도 관련이 있는 내용이었다. 즉, 은퇴 이후에 자신이 사역하였던 교회와의 관계성 정립에 있어서도 후임 목회자 및 성도들과의 관계성을 어떻게 구축하는가에 따라 해당 교회와 연관된 활동과 인식을 결정하는 주요한 요인이 될 수 있음을 시사해주는 대목으로 볼 수 있다.

V. 요약 및 결론: 정책적 시사점

본 연구에서는 소형교회 은퇴목회자들의 삶과 딜레마를 현장 중심으로 분석하였으며, 해당 과정을 바탕으로 소형교회 은퇴목회자들이 직면하고 있는 '시간 활용과 일상생활 측면, 경제적인 측면, 목사의 정체성 측면, 은퇴준비의 측면, 교회와의 관계 측면'들을 확인할 수 있었다. 해당 사항들은 소형교회 은퇴목회자들이 직면하고 있는 현상적인 삶의 문제와 딜레마들이며, 이에 대한 적절한 대응 방안들이 강력하게 요청됨을 예상할 수 있다. 전술한 분석결과들을 바탕으로 몇 가지 정책적인 시사점을 제시하여 본다면 다음과 같다.

첫째, 언급재단 혹은 관련 제도 등의 가입과 월납입금액 지원 방안이 요청된다. 은퇴목회자들을 위한 경제적 측면은 은퇴목회자들의 삶의 문제와 관련하여 현실적인 요소와 직접적으로 관련되어 있다. 특별히 소형교회 은퇴목회자들의 경우 교회 은퇴 후 생계를 위한 일정한 수입원을 구하지 못하고 있었으며, 이는 은퇴 이후의 삶의 질적인 수준을 떨어뜨리는 요소가 되고 있었다. 이에

은급재단과 교단에 따라 관련 제도가 운용되고 있기에 이에 대한 적극적인 가입과 월납입 사항이 필요한 실정이다. 하지만 소형교회 목회자들은 교회의 유지 자체에 집중할 수밖에 없는 현실적인 상황 속에서 해당 제도의 월납입 자체가 부담스러운 상황에 부닥쳐있기에 체계적인 은퇴준비의 구조적인 한계가 존재하고 있다.

둘째, 은퇴목회자들의 사택 준비와 관련된 방안이 요청된다. 경제적인 측면과 더불어 가장 현실적인 어려움으로 발생하고 있는 것이 사택 문제인데, 소형 은퇴목회자들은 은퇴 시점에 이르러서 해당 사항을 준비함으로써 교회와 성도들에게 부담도 주고 있었다. 소형교회에서 갑작스러운 사택 준비 자체가 불가능한 상황이며, 이에 대한 의견들도 다양하게 나타나고 있는 경향이 있기 때문이다. 이와 관련하여 장기적인 준비과정으로서 사택 준비를 위한 목적현금을 교회가 준비하고, 이를 위해 5년, 10년, 15년 단위 등으로 체계적으로 구성해나간다면 이와 관련한 갑작스러운 예산 준비에 따른 부담감을 최소화할 수 있을 것이다. 더불어 이를 위해서는 목회자와 그 가족을 위한 안정적인 삶의 체계(사택 및 경제적인 활동 포함)를 보장해주는 것에 대한 교계와 교회 구성원들의 인식 변화가 요청된다고 할 수 있다.

셋째, 은퇴 이후의 삶과 관련된 체계적인 준비 방안이 요청된다. 은퇴목회자들은 경제적인 측면의 준비 이외에도 은퇴 이후 사역 및 활동과 관련된 체계적인 준비가 이루어지지 않았으며, 갑작스럽게 허락된 은퇴자로서의 삶에 대한 고민으로 딜레마를 경험하고 있었다. 그러므로 소형 목회자들을 위한 은퇴 전 체계적인 준비와 관련된 교계의 다양한 프로그램, 세미나, 포럼 등의 활동들이 요청되며, 은퇴와 관련된 이슈가 더 이상 특정한 세대에만 국한된 것이 아니라 사역의 현장에서부터 연계되어 체계적으로 준비되어야 할 요소라는 것에 대한 교계의 인식 변화와 관심이 필요하다.

넷째, 은퇴 이후의 활동과 사역을 위한 장이 요청된다. 은퇴목회자들은 은퇴 이후에도 목사로서의 정체성을 유지하면서 자신의 삶을 영위하고자 하였으며, 시간 활용에서도 목회자로서의 정체성에 반하는 활동을 원하지 않고 있었다. 이는 자연스럽게 은퇴 이후에도 목회자로서의 정체성을 간직하면서 활동할

수 있는 장이 필요로 함을 의미하는 것이다. 이와 관련하여 지역적 특성 혹은 교회 내 상황으로 인해 목회자의 설교를 듣지 못하는 교단 내 교회들을 연결하여 은퇴목회자들을 활용한 설교 지원이나 성례 집행 등을 추진해볼 수 있을 것이다. 이는 현재 한국교회가 유지하고 있는 노회와 시찰 간의 네트워크를 바탕으로 현실적으로 진행해 볼 수 있는 사업이며, 도서·산간벽지 교회의 어려움도 덜어주며, 은퇴목회자들의 은퇴 사역적 측면에서도 의미가 있을 것으로 보인다. 실제로 은퇴목회자들이 가진 노하우와 역량을 힘든 시기를 겪고 있는 교회들에 큰 힘이 될 수 있을 것으로 보인다.

다섯째, 은퇴목회자 및 목회자 아내들 간의 네트워크와 활동이 요청된다. 은퇴목회자들과 아내들은 여전히 건강하며 행복한 삶을 영위하고자 하는 마음과 태도를 지니고 있었다. 하지만 교회 은퇴 후 사역의 장이 사라지고, 후배들과 교회를 향한 덕을 세우기 위해 자신들을 ‘지우는’ 과정을 보내고 있었다. 이에 은퇴목회자와 아내들을 위한 그들 간의 소통과 활동을 위한 네트워크가 필요하며, 이에 대한 교계의 관심이 요청된다. 실제로 은퇴목회자들이 출석하고 있는 교회도 존재하고 있지만, 단순히 예배적인 차원에만 머물 것이 아니라 그들의 역량을 발휘하고 교계와 사회에 이바지할 수 있는 역동적인 활동을 수행할 수 있는 장들이 열릴 필요가 있을 것이다.

여섯째, 소형교회 목회자와 사역자를 위한 체계적인 연구 및 지원이 요청된다. 은퇴목회자들을 위한 프로그램 개발과 지원은 단회적인 차원에서 이루어질 수 없으며, 소형교회와 관련된 현장 목회 상황과 패러다임을 고려하며 추진되어야 효과를 발휘할 수 있을 것이다. 이를 위하여 교단 및 신학교의 실천신학적 접근과 분석의 체계성을 보완하고, 실제로 소형교회 현장 목회 지원을 위한 전문적인 연구자들과 연구사업들을 지원해야 할 것이다. 이와 관련하여 교단 산하에 전문적인 사역을 지원하는 상설 기구 혹은 위원회 구성이 필요할 것이며, 신학대학 소속 연구자들의 참여와 관심도 이루어질 필요가 있을 것이다.

[참고문헌]

- 강명환. “목회자의 은급제도 모형개발을 위한 기초 연구: 대한예수교장로회(백석측) 목회자를 중심으로.” 천안: 백석대학교 박사학위논문, 2011.
- 권지성. “침례교 은퇴목회자의 생활경험에 관한 질적 사례연구.” 『복음과 실천』 60(1)(2017), 433-463.
- 김진홍. “목회자의 참된 영성과 지성이 교회 성장에 미치는 영향.” 『갱신과 부흥』 23(2019), 127-154.
- 대한예수교장로회 고신총회. 『헌법』 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2011.
- 박근수. “은퇴목회자의 은퇴준비가 성공적 노후에 미치는 영향.” 『노인복지연구』 62(2013), 127-149.
- 변은미. “은퇴목회자 노후생활에 관한 연구: 신앙, 여가, 경제, 주거생활을 중심으로.” 천안: 백석대학교 박사학위논문, 2012
- 서정국·김미경. “은퇴목사의 갈등관리유형과 삶의 만족도가 갈등감소에 미치는 영향.” 『복음과 상담』 21(2013), 92-120.
- 손의성. “은퇴목회자의 우울과 고독감과 대처자원 관계 연구.” 『교회사회사업』 22(2013), 7-42.
- 오영범·이현철·정상원. 『질적자료분석』 경기: 아카데미프레스, 2016.
- 이소정. “노후준비 지원정책의 현황과 과제.” 보건복지포럼(2016.6). 70-82.
- 이신철·이현철. “한국사회 내 미조직 및 개척교회의 딜레마에 관한 질적연구: 대한예수교장로회(고신)의 도시지역교회를 중심으로.” 『개혁논총』25(2013), 215-244.
- 이현철. “산간벽지 소재 교회의 딜레마에 대한 질적연구.” 『질적탐구』 4(3)(2018), 269-296.
- Hye-Jeong Cho. “A Qualitative Study on the Experiences of Small Church Pastors and their Christian Education Ministry.” 『기독교교육정보』 51(2016), 219-241.
- “한국교회가 우선적으로 해야 할 일은.....” <기독일보> 2018년 2월 10일 <http://www.christiandaily.co.kr/news/> (접속일: 2021년 2월 23일 검색).

대한민국정부 최저임금위원회 최저임금액 현황

<http://www.minimumwage.go.kr/stat/statMiniStat.jsp> (접속일:

2020년 3월 5일 검색).

[Abstract]

Qualitative Study on Life and Dilemma of Retired Pastors in Small Churches

Hyun Chul Lee

(Kosin University, Associate Professor, Christian Education)

The purpose of this study is to help find effective ways of support for retired pastors in small churches of South Korea, particularly, focusing on their life and dilemma in ministries through qualitative research methods. The participants of this study are selected from retired pastors of several local churches and leaders of small church who in charge of small sized churches, were selected for analysis based on how well they represented the range of experiences across the sample. The qualitative data analysis method of this study was performed through CAQDAS(Computer-Aided Qualitative Data Analysis Software), and through this, the validity of the overall study was secured. In addition, the coding strategy was achieved through holistic coding, and efforts were made to derive the comprehensive context and meaning of retired pastors through qualitative data. Through qualitative approaches, I have discovered five dimensions of the life and dilemma on retired pastors in small churches: 1) difficulty and boredom in using time in daily life, 2) extreme economic difficulties, 3) identity conflict as a pastor, 4) limitations and difficulties of preparing for retirement, 5) relationship with the attending church after retirement. The five themes related to the lives and dilemmas of retired pastors derived through qualitative data analysis give several implications for systematic pastoral

support and preparation of denominations and local churches.

Key Words: Korean churches, small churches, retired pastors, life, dilemma, practical theology

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 날조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 직간접적 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 통보해야한다.

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 제함으로써 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 국내외 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(심사위원회에 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 게재 일 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 가산 점이 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.kr에 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, 논문 형식과 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 이내

에 <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 수정할 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. 단 심사자 가운데 1명이라도 ‘게재 불가’를 부여하면 편집위원장이 심사숙고하여 ‘수정 후 재심’ 혹은 ‘게재 불가’로 판정할 수 있다. “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 아래훈글 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 “상계서” 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 논문 제목 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”, 개혁주의 학술원 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

이텔릭체로 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).
- * 기독교강요의 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 원어명이나 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 원저자 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.
8. 이 규정은 2020년 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. (2021년 3월 현재 / 가나다순)

가음정교회	부산서면교회	울산한빛교회
경주교회	사직동교회	재건부산교회
그루터기교회	산성교회	진주동부교회
그리심교회	새연약교회	진주북부교회
동상교회	섬김의교회	진주성광교회
모든민족교회	성로교회	진해남부교회
모자이크선교회	성안교회	포항충진교회
부산동교회	용호중앙	헤아림교회
부산삼일교회	울산동부교회	한밭교회

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원