

# 갱신과 부흥

Reform & Revival

2023. Vol. 31



고 신 대 학 교  
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

## 갱신과 부흥 31호

**발행일** 2023. 03. 31.

**발행인** 이병수

**편집인** 황대우

**발행처** 고신대학교 개혁주의학술원  
kirs@kosin.ac.kr / www.kirs.kr

부산시 영도구 와치로 194 (051) 990-2267

**판권** 고신대학교 개혁주의학술원



## 「갱신과 부흥」 31호를 펴내며

황대우(개혁주의학술원 원장)

2006년 5월 30일에 개원한 고신대 개혁주의학술원은 2008년에 얇은 책자 「갱신과 부흥」 제1호를 학술원 소식지로 출간하였고 2012년 7월 제10호부터 학술지의 면모를 갖추기 시작했는데, 드디어 2019년 9월에 출간된 제24호부터는 표지에 “한국연구재단 등재후보학술지”라는 문구를 달았고 2021년 제27호부터는 승격된 “등재학술지”로 출간하여 오늘에 이르렀습니다. 「갱신과 부흥」의 역사를 되돌아보니 감회가 새롭습니다.

이번 제31호를 위해 19편의 논문이 투고되었으나, 연구재단이 정해놓은 지나친 탈락률 때문에 논문을 떨어뜨리기 위한 심사라 해도 과언이 아닐 정도의 엄격한 심사를 통과한 10편의 논문만 게재하게 된 점은 실로 아쉽고도 안타깝지 않을 수 없습니다. 이런 현실에도 불구하고 상반기와 하반기로 나누어 연간 두 번 출간하는 「갱신과 부흥」에 많은 관심을 가지고 투고해주신 모든 연구자 분들께 이 자리를 빌려 감사드립니다.

특별히 「갱신과 부흥」이라는 주제에 부합하는 투고논문들을 기다립니다. 넓은 의미에서 갱신과 부흥은 구약과 신약의 성경 역사를 포함하여 초대교회 이후 21세기의 오늘에 이르기까지 모든 기독교 역사를 아우르는 용어입니다만,





좁은 의미에서 갱신은 16세기 종교개혁과 종교개혁 이후 17세기의 개신교 역사, 예컨대 청교도나 경건주의 등과 직결되고, 부흥은 18세기 이후 개신교의 모든 간헐적인 부흥역사와 직결됩니다. 따라서 성경과 역사 속에서 갱신과 개혁, 부흥과 성장에 연관된 내용을 직간접적으로 다룬 논문이라면 더더욱 좋을 것 같습니다.

우리 학술지 「갱신과 부흥」에 투고해주신 모든 분들께 다시 한 번 진심으로 감사의 말씀을 전하며 앞으로도 계속 좋은 논문 투고해주시길 바랍니다. 저희도 우수한 학술지로 거듭날 수 있도록 최선을 다하겠습니다. 마지막으로 매번 교정과 편집에 수고를 아끼지 않으시는 김혜원 간사에게도 감사의 마음을 전합니다.

2023년 3월 20일  
개혁주의학술원장 및 편집위원장 황대우



# 개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2023. Vol. 31

## 차례

- |  |           |
|--|-----------|
| 3 「개혁과 부흥」 31를 펴내며   | 황대우       |
| <b>논문</b>  |           |
| 7 영혼의 눈병 : 요한 크리스스토과 구제의 녹내장 치료  | 배정훈       |
| 47 진 엘슈테인의 정치한계주의 : 아우구스티누스의 공공신학과와의 관계를 중심으로  | 우병훈       |
| 89 초빙글리의 은혜 언약의 통일성과 차이점 인식의 발전 과정 : 창세기 17장을 중심으로   | 이은선       |
| 123 피에르 비레의 저항권 사상 : 그의 생애와 작품을 중심으로   | 박경수       |
| 153 오퍼레이설(Overijssel)주 총대단의 견해서 작성 과정 : 시벨리우스 일지에 포함된 단서를 중심으로   | 홍주현       |
| 185 조나단 에드워즈의 개혁파 양립주의 : 필연과 우연에 대한 에드워즈의 견해   | 김찬영       |
| 217 토마스 홉스와 존 로크의 근대철학이 후기 개혁파 정통주의 시대의 자유의지론에 미친 영향에 대한 연구 : 에드워드 윌리엄스(1750-1813)의 <i>An Essay on the Equity of Divine Government and the Sovereignty of Divine Grace</i> 와 <i>A Defence of Modern Calvinism</i> 을 중심으로 | 유정모       |
| 259 김상준(金相濬) 목사의 종말관 분석 : 『四重敎理』(1921), 『默示錄講義』(1918), “秋收의 雨를 빌나”(1921)를 중심으로   | 안수강       |
| 297 신설교학 : 개별 청중으로 방향 전환   | 조광현       |
| 323 실천신학 연구를 위한 함의적 질적연구의 활용   | 배아론 · 이현철 |

# 개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2023. Vol. 31

## Contents

- |        |   |                            |
|--------|---|----------------------------|
| 3      | Introduction  | Dae Woo Hwang              |
| Thesis |   |                            |
| 7      | Diseased Eyes of the Soul : Almsgiving and Glaucoma Treatment in John Chrysostom's Thought  | Jung Hun Bae               |
| 47     | Jean Bethke Elshtain's Political Limitism in Relation to Augustine's Public Theology  | Byung Hoon Woo             |
| 89     | The Development Process of Recognizing the Unity and Difference of Zwingli's Covenant of Grace : Focusing on Genesis 17   | Eun Seon Lee               |
| 123    | Pierre Viret's Thought on the Right of Resistance : Focusing on His Life and Works  | Gyeong Su Park             |
| 153    | The Procedure of Making Common Judgment of the Overijssel Delegation : Based on Clues Included in the Journal of Caspar Sibelius  | Joo Hyun Hong              |
| 185    | Jonathan Edwards' Reformed Compatibilism : His Understanding of Necessity and Contingency   | Chan Young Kim             |
| 217    | The Study of Thomas Hobbes and John Locke's Influence on the Doctrine of Free Will during the Period of Late Reformed Orthodoxy : The Analysis of Edward William's <i>An Essay on the Equity of Divine Government and the Sovereignty of Divine Grace and A Defence of Modern Calvinism</i> | Jeong Mo Yoo               |
| 259    | An Analysis of Rev. Sang-Jun Kim's Views of Eschatology : Focused on <i>Four-fold Doctrine</i> (1921), <i>Lecture on Revelation</i> (1918), and "Pray for Autumn Rain for Harvest"(1921)  | Su Kang Ahn                |
| 297    | The New Homiletic : The Turn to the Individual Listener   | Kwang Hyun Cho             |
| 323    | Use of Consensual Qualitative Research for Practical Theology Research  | Aa Ron Bae · Hyun Chul Lee |

# 영혼의 눈병 : 요한 크리소스톰과 구제의 녹내장 치료

---

**배정훈**

(고신대학교, 조교수, 교회사)

- I. 서론
- II. 영혼의 눈병
- III. 구제의 카우칭(Couching) 수술
- IV. 영혼의 눈의 메타포
- V. 결론

## [초록]

최근 학자들은 요한 크리소스톰(John Chrysostom, C.E. c.349-407)의 저술과 설교에 자주 등장하는 병과 치료의 메타포에 주목하며 새로운 연구를 시도했다. 이들은 이러한 메타포 이면에 그리스-로마 철학과 의학에서 지속되어 왔던 '영혼의 의사' 전통이 있음을 발견했고 요한이 이를 어떻게 사용하고 있는지 추적하였다. 그러나 이러한 연구들은 고대 철학적 치료(ancient philosophical therapy)이론이 요한의 구제사상 형성에 미친 영향에 대해서는 거의 관심을 기울이지 않았다. 고대 후기에 요한만큼 가난한 자들을 위한 도움을 호소한 교부가 없었다는 점을 고려하면 그의 사상 전반에 퍼져있는 영혼 치료학(psychagogy)이 구제사상에도 관련이 있을 것으로 추정할 수 있다. 본 연구의 목적은 고대 철학과 의학 배경에서 기독교적 나눔에 대한 요한의 이해를 상세하게 분석하는 것이다. 특별히 영혼의 눈병과 치료에 대한 그의 언급에 주목하고자 한다. 요한은 물질에 대한 욕심으로 인해 마음의 눈이 어두워진 그의 회중들을 하나님의 안과병원(Divine ophthalmic hospital)으로 인도한다. 본 논문은 요한의 『마태복음 20번째 설교』(*In Matthaeum homiliae* 20)에 초점을 둔다. 요한에 따르면 탐심은 영혼의 눈의 병, 즉 녹내장이다. 이 병은 결코 가볍지 않다. 눈이 보이지 않으면 아무것도 할 수 없는 것 같이 영혼의 눈도 마찬가지이다. 하지만 나누고자 하는 마음만 있다면 고칠 수 있다. 나눔은 강력한 영적 안과수술, 즉 카우칭 수술이다. 이는 누구든지, 부담 없이 받을 수 있다. 영혼의 녹내장과 치료에 대한 요한의 담론은 상당히 체계적이며 세속 철학자와 의사들의 치료 담론과 실천을 대체한다.

**키워드:** 초대 기독교, 요한 크리소스톰, 영혼의 눈, 녹내장, 카우칭 수술, 구제

논문투고일 2023.01.09. / 심사완료일 2023.02.27. / 게재확정일 2023.03.02.



## 1. 서론

최근 학자들은 요한 크리소스톰(John Chrysostom, C.E. c.349-407)의 저술과 설교에 자주 등장하는 병과 치료의 메타포에 주목하며 새로운 연구를 시도했다. 이들은 이러한 메타포 이면에 그리스-로마 철학과 의학에서 지속되어 왔던 ‘영혼의 의사’ 전통이 있음을 발견했고 요한이 이를 어떻게 사용하고 있는지 추적하였다.<sup>1</sup> 대표적인 연구자는 웬디 마이어(Wendy Mayer)이다. 그녀는 요한이 몸과 마음의 건강 모두를 다루는 총체적인 의사였으며, 그의 저술은 기독교화된 의학 논문이자 치료서라고 주장했다.<sup>2</sup> 그러나 이러한 연구들은 고대 철학적 치료(ancient philosophical therapy)이론이 요한의 구제사상 형성에 미친 영향에 대해서는 거의 관심을 기울이지 않았다.<sup>3</sup> 국내외적으로 요한의 부와 가난 연구는 주로 신학적, 금욕주의적, 사회-문화적인 배경에서 이루어졌다.<sup>4</sup>

\* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A5A8046682).

1 이에 대한 비평적인 개관은 다음을 참고. 배정훈, “요한 크리소스톰과 철학-의학적 치료,” 『갱신과 부흥』 26 (2020), 43-80.

2 Wendy Mayer, “Medicine in Transition: Christian Adaptation in the Later Fourth-Century East,” in *Shifting Genres in Late Antiquity*, ed. G. Greatrex and H. Elton (Farnham: Ashgate 2015), 11-26; Wendy Mayer, “The Persistence in Late Antiquity of Medico-Philosophical Psychic Therapy,” *Journal of Late Antiquity* 8 (2015), 337-51. 고대 세계는 몸과 영혼이 긴밀하게 연결되어 있다고 간주했고, 철학과 의학도 통합된 하나의 학문이었다. 철학자와 의사들은 둘 다 몸과 영혼을 치료하려고 했다. Philip J. van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Brooke Holmes, “Disturbing Connections: Sympathetic Affections, Mental Disorder, and the Elusive Soul in Galen,” in *Mental Disorders in the Classical World*, ed. William V. Harris (Leiden: Brill, 2013), 147-76.

3 고대 철학적 치료에 대한 연구는 다음을 참고. Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); Christopher Gill, “Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine,” in *Mental Disorders in the Classical World*, ed. William V. Harris (Leiden: Brill, 2013), 339-60.

4 배정훈, “*Status Quaestionis*: 요한 크리소스톰 가난 연구의 과거, 현재, 미래,” 『역사신학논총』 36 (2020), 48-87.

고대 후기에 요한만큼 가난한 자들을 위한 도움을 호소한 교부가 없었다는 점을 고려하면 그의 사상 전반에 퍼져있는 영혼 치료학(psychagogy)이 구제사상에도 관련이 있을 것으로 추정할 수 있다. 본 연구의 목적은 고대 철학과 의학 배경에서 기독교적 나눔에 대한 요한의 이해를 상세하게 분석하는 것이다. 특별히 영혼의 눈병과 치료에 대한 그의 언급에 주목하고자 한다. 요한은 물질에 대한 욕심으로 인해 마음의 눈이 어두워진 그의 회중들을 하나님의 안과병원(Divine ophthalmic hospital)으로 인도한다. 본 논문은 요한의 『마태복음 20번째 설교』(*In Matthaenum homiliae 20*)에 초점을 둔다. 이 설교는 마태복음 6장 19-24절을 다룬다. 마태복음 시리즈 설교는 부와 가난에 대한 요한의 사상과 실천을 이해하는 데 매우 중요한 자료이다. 총 90편의 설교 중 약 55편이 부, 가난, 자선이 주요 주제이기 때문이다.<sup>5</sup> 이 중에서 20번째 설교는 에릭 코스탄조(Eric Costanzo)도 옳게 지적했듯이 핵심적인 위치를 차지한다.<sup>6</sup> 요한의 설교에서 구제에 관한 가르침은 일부분, 보통 마지막에 등장하는데, 이 설교는 대부분이 이 주제를 설명하고 있다.<sup>7</sup>

연구는 크게 세 부분으로 구성되어 있다. 첫째, 영적인 눈병 진단에 대한 요한의 언급을 고대 철학과 의학 배경에서 분석할 것이다. 언급된 병의 정체가 무엇인지 밝히고 증상을 상세하게 설명한다. 둘째, 영적 눈병을 앓고 있는 환자들을 요한이 어떻게 치료하는지 보여줄 것이다. 고대 안과학 배경에서 어떤

5 참고. C. Bauer, *John Chrysostom and His Time*, trans. M. Gonzaga, vol. 1 (London: Sands, 1959), 217.

6 Eric Costanzo, *Harbor for the Poor: A Missiological Analysis of Almsgiving in the View and Practice of John Chrysostom* (Eugene, OR: Pickwick Publication, 2013), 69.

7 Richard. D. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice (313-450)* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 152. 마태복음 20번째 설교 장소와 시기는 정확하게 파악하기 어렵다. J.N.D. 켈리(Kelly)에 따르면 마태복음 설교들은 390년 안디옥(Antioch)에서 연속적으로 전해졌다. J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop* (New York: Cornell University Press, 1995), 90. 그러나 웬디 마이어(Wendy Mayer)는 요한 설교의 기록연대와 장소에 대한 혁신적인 연구에서 같은 시리즈에 속한 설교라고 해도 기록 시기와 장소가 다를 수 있다고 주장했다. 즉, 마태복음 설교 중 한 편이 390년 안디옥에서 기록되었다고 해서 마태복음 설교 전체가 이에 속하지 않는다는 것이다. Wendy Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom - Provenance: Reshaping the Foundations* (Roma: Pontificio Istituto orientale, 2005), 22-23. 필자는 이러한 주장을 염두에 두면서 20번째 설교는 390년대에 안디옥에서 전달되었다고 가정한다.

치료 방법이 처방되었는지 살펴보고 치료과정에 사용된 원리와 방법을 보여줄 것이다. 마지막으로 요한의 눈의 수사학이 의도하고 있는 목적이 무엇인지 고찰할 것이다. 그가 특정한 눈병을 주요 메타포로 채택한 이유를 분석하고자 한다. 이러한 연구를 통해 영혼의 안과의사(ophthalmologist)로서의 요한의 목회적 돌봄을 이해하고자 한다.

## II. 영혼의 눈병

### 1. 녹내장 진단

『마태복음 20번째 설교』는 탐심(*φιλαργυρία*)의 병과 치료를 이야기한다. 요한은 영혼의 의사로서 먼저 안디옥 교회 성도들의 영적 상태를 진단한다. 고대 철학적 치료에 따르면 치료과정은 병의 진단에서 시작한다.<sup>8</sup> 『화에 대하여』(*De Ira*)에서 로마 스토아 철학자 세네카(B.C.E. c.1-C.E. 65)는 우선 화가 영혼에 얼마나 큰 해를 입히는지 자세하게 묘사한다.<sup>9</sup> 영적인 병의 정체와 증상은 악덕의 본성과 관련 있다. 철학 학파에 따라 이에 대한 서술이 달랐다.<sup>10</sup> 요한은 신자들의 영혼의 눈이 탐욕으로 인해 녹내장(*Glaucoma, γλαύκωμα*)에 걸렸다고 주장한다. 그는 다른 설교에서도 여러 가지 병명을 사용하여 영혼의 병을 규정했다. 영혼은 병들고 염증, 종양, 상처를 입고 정신병에 걸리기도 한다. 이러한 병리학적 진술은 은유 이상이다. 실제로 영혼은 병들고 아프다.<sup>11</sup> 고대 철학자들은 욕망, 정욕, 잘못된 생각 등을 인간의 삶을 불행하게 만드는 영혼의 병으로 여겼다. 그중에서 화, 동정심, 두려움, 걱정 등과 같은 감정/욕망(*πάθη*)이 주된 문제였다. 로마의 정치가이자 철학자 키케로(B.C.E. 106-43)에

<sup>8</sup> Gill, "Philosophical Therapy," 351.

<sup>9</sup> Seneca. *De Ira*. 1.1-2.17(LCL 214:1-6-203).

<sup>10</sup> Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 159-62.

<sup>11</sup> 배정훈, "구제와 영혼의 치유에 대한 존 크리소스톰의 사상 연구: 그의 마태복음 설교를 중심으로," 『성경과 신학』 88 (2018), 125-28.

따르면 “동정심, 질투, 환희, 기쁨과 같은 감정들은 그리스 용어로 병(*morbos*)인데 이는 곧 이성을 따르지 않는 영혼의 동요(*motus animi*)이다.”<sup>12</sup>

녹내장은 백내장(cataract)과 함께 고대 세계에서 시각장애를 일으키는 심각한 눈병이었다. 물론 고대의 녹내장에 대한 판단이 현재와 같다고 말하기는 힘들지만, 수정체 체액(crystalline lens humor) 이상으로 동공(pupil)이 붓고 눈 색깔이 하늘색이나 녹색 또는 회색을 띠는 현상을 말했다. 녹내장은 시야를 흐리게 하고 심할 경우 실명의 원인이 되었다.<sup>13</sup> 의학의 아버지로 불리는 히포크라테스(Hippocrates, B.C.E. c.460-c.370) 시대는 안과학이 크게 발달하지 않았기 때문에 단순한 관찰로 눈병을 진단했다.<sup>14</sup> 주후 1세기부터 의사들은 녹내장 병과 하늘색 혹은 연녹색의 눈을 구분하기 시작했다. 후자는 아름다움을 상징했다.<sup>15</sup>

안다옥 교인들, 특히 부자들의 영적인 눈병의 상태는 어떠했을까? 고대 그리스-로마는 시각장애를 세밀하게 구분하지 않았다.<sup>16</sup> 모호하기는 하지만 요한이 쓴 *τὸ φλόω*(눈이 멀다)라는 용어를 보면 앞을 전혀 보지 못하는 상태이다. 또한 “어둡게 만들다”라는 뜻의 *σκοτώω*도 사용된다. 그리스-로마 세계에는 시각 장애인이었다. 고대 신화, 역사에는 눈이 먼 사람들의 이야기가 자주 등장한다. 그리스-로마 의학 서적의 상당 부분도 눈병을 다뤘다. 주후 2세기 말의 의사 갈렌(Galen, C.E. 130-210)은 100가지 이상의 눈병을 기록했다.<sup>17</sup>

12 Cicero, *Tusc.* 3.7(LCL 141:232-33). 다른 언급이 없는 한 모든 번역은 본인의 것이다.

13 Christopher T. Leffler 외 4명, “The Early History of Glaucoma: The Glaucomous Eye(800 BC to 1050 AD),” *Clinical Ophthalmology* 9 (2015), 207-12.

14 Papadopoulos G. 외 5명, “Treatment of Eye Diseases in the Hippocratic Era,” *Hellenic Journal of Surgery* 90 (2018), 143.

15 Constantinos Trompoukis and Dimitrios Kourkoutas, “Greek Mythology: The Eye, Ophthalmology, Eye Disease, and Blindness,” *Canadian Journal of Ophthalmology* 42 (2017), 455-59; Leffler, “The Early History of Glaucoma,” 207.

16 Martha L. Rose, *Staff of Oedipus: Transforming Disability in Ancient Greece* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010), 80; Lisa Trentin, “Exploring Visual Impairment in Ancient Rome,” in *Disabilities in Roman Antiquity: Disparate Bodies, A Capite ad Calcem*, ed. Christian Lae 외 2명 (Leiden: Brill, 2013), 93.

17 R. P. J. Jackson, “Eye Medicine in the Roman Empire,” in *Rise and Decline of the Roman World*, ed. Wolfgang Haase (Berlin: De Gruyter, 1996), 2229; Rose, *Staff of Oedipus*, 79.

안디옥에서도 앞을 보지 못하는 사람들을 흔히 볼 수 있었다. 요한은 교회로 오는 길의 시장과 좁은 골목 사이사이에서 눈이 뽑히거나 팔이 잘린 거지들을 보았다. 그들은 추운 겨울에 길거리에서 구걸로 목숨을 연명하고 있었다.<sup>18</sup> 시각장애의 주된 원인은 앞서 언급한 녹내장과 백내장이다. 이 외에도 사고, 전쟁, 유전, 전염병, 노화 등의 원인이 있었다.<sup>19</sup>

마태복음 설교에는 녹내장과 관련된 전문 의학용어가 등장하지 않는다. 하지만 병의 원인에 대한 요한의 언급에서 병명을 추론해 낼 수 있다. 요한은 탐심의 문제에 주목한다.

최소한 우리가 늦게나마 시력을 회복하기 위해(ἀναβλέψωμεν) 그에게 정확하게 주의를 기울입니다. 그러면 어떻게 시력을 회복할 수 있습니까? 만일 여러분이 어떻게 시력을 잃어버리게 되었는지(ἐτυφλώθης) 안다면 [할 수 있습니다]. 어떻게 눈이 멀었습니까? 악한 욕망 때문입니다. 나쁜 체액(πονηρὸς χυμὸς)이 깨끗한 안구(κόρη καθαρῇ)에 쌓인 것처럼 돈에 대한 사랑이 구름을 짙게 만들었습니다.<sup>20</sup>

요한에 따르면 재물에 대한 욕심이 안디옥 그리스도인들의 영적인 눈을 멀게 만드는 나쁜 체액(evil humor, πονηρὸς χυμὸς)이다. 이 체액이 안구에 쌓여 시력을 잃어버리는 것처럼 탐욕의 체액이 영혼의 눈의 시야를 흐리게 만든다. 요한은 고대 의학의 체액 이론(humoristic theory)을 따랐다. 이는 몸의 질병을 네 가지 체액들, 피(blood), 점액질(phlegm), 황담즙(yellow bile)과 흑담즙(black bile) 간의 불균형으로 설명한다.<sup>21</sup> 학자들은 요한의 의학지식의 상당 부분이 갈레네에 의존하고 있다고 지적한다. 갈레네 또한 아리스토텔레스를 거쳐 히포크라테스(Hippocrates, B.C.E. c.460-c.370)에 이르기까지의 의학 전통을 반영한다.<sup>22</sup> 히포크라테스는 녹내장의 원인을 정확하게 알지 못했다. 1세기

18 Chrys. *Eleem.* 1 (PG 51:261.4-20).

19 Rose, *Staff of Oedipus*, 81-86; Trentin, "Exploring Visual Impairment," 95-106.

20 Chrys. *hom.* 20.5 in *Mt.* (PG 57:293.6-11). [] 는 본인의 추가이다.

21 Blake Leyerle, "The Etiology of Sorrow and its Therapeutic Benefits in the Preaching of John Chrysostom," *Journal of Late Antiquity* 8 (2015), 369, 371-73.

이후부터 이에 대한 체계적인 안과학이 발전한다. 녹내장에 대한 최초의 체계적인 설명은 로마의 의학 백과사전 저자인 셀수스(Celsus, B.C.E. c.25-C.E. 50)가 시도했다.<sup>23</sup> 그는 『의학에 관하여』(*De Medicina*)에서 녹내장의 원인은 과도하게 배출된 수정체 체액이라고 지적한다. 이 체액이 굳어져 두터운 막을 만들어 수정체를 가린다. 이는 실명을 초래할 수도 있다.

[안구의] 그 빈 곳에 유리와 비슷하다고 해서 그리스인들이 *hyaloïdes*라고 부르는 물질이 모인다; 이는 체액이다. 이는 액체도 고체도 아닌 굳어진 것이다. 검은색이든 푸른색이든지 동공의 색은 이것의 색에 의존한다...체액이 두 막(tunics) 아래에 생긴다...이것이 굳어짐에 따라 그 안의 시력에 장애물이 된다.<sup>24</sup>

요한은 이러한 안과학적인 진술을 적용하여 사람들의 영혼의 눈이 녹내장에 걸렸다고 주장한다. 과다 배출된 탐욕의 체액이 영혼의 시야를 가려버렸다.

탐심, 영혼의 녹내장, 시각장애 이야기는 요한이 인위적으로 만든 것이 아니라 마태복음 6장 19-24절, 특별히 22-23절 주석에 기초해 있다.<sup>25</sup> 눈과 마음을 비교하는 이 구절은 초대교회에서 영혼의 실명 메타포의 근거 구절이었다.<sup>26</sup> 육신에 눈이 있는 것처럼 마음에도 눈이 있다. 요한에 따르면 마음의 눈은 이성(*νοῦς/δίανοια*)이다. 보물을 땅에 쌓는 사람은 영적인 진리를 볼 수 없다.

22 U. Bachmann, "Medizinisches in den Schriften des griechischen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos" (D.Med. diss., Universität Dusseldorf, 1984), 10-33, 123; Raymond Le Coz, "Les pères de l'église grecque et la médecine," *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 98 (1997), 139-40. 최근에 무스그로브는(Caroline J. Musgrove, "Oribasius' Woman: Medicine, Christianity and Society in Late Antiquity" Ph.D. diss., University of Cambridge, 2017), 요한이 4세기의 의학 연구자이자 의사인 오리바시우스(Oribasius, C.E. c. 320-403)의 저술을 접했을 가능성을 제시하였다.

23 Papadopoulos, "Treatment of Eye Diseases," 143; Leffler, "The Early History of Glaucoma," 211.

24 Celsus, *De Medicina*, 7.13-14 (LCL 336:346-49).

25 "눈은 몸의 등불이니 그러므로 네 눈이 성하면 온 몸이 밝을 것이요. 눈이 나쁘면 온 몸이 어두울 것이니 그러므로 네게 있는 빛이 어두우면 그 어둠이 얼마나 더하겠느냐."

26 Hans D. Betz, "Matt. 6:22-23 and Ancient Greek Theories of Vision," in *Synoptische Studien* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992), 140-54.

왜냐하면 보물이 있는 곳에 마음이 있기 때문이다. 요한은 이 구절을 주석하면서 육신의 눈이 어두워지면 몸 대부분이 기능을 잃는 것과 같이 마음이 부패하면 영혼이 큰 해를 입는다는 것을 보여준다. 영혼이 입는 피해는 훨씬 더 크다.

눈이 보이지 않을 때 나머지 신체 기능 대부분이 사라지고, 그것의 빛이 꺼지는 것처럼 마음(*διάνοια*)이 부패할 때 여러분의 삶은 셀 수 없는 악으로 가득할 것입니다…따라서 그[예수]는 다음과 같이 말했습니다: “만일 네 안에 있는 빛이 어두우면 그 어두움은 얼마나 크겠느냐[마 6:23]?”…만일 여러분이 보물을 곁에 두어 욕망(*πάθη*)을 약하게 할 수 있는 마음(*νοῦς*)이 부패하면 아무런 유익이 없을 뿐만 아니라 영혼 전체가 가장 큰 해를 입고 장애를 입게 될 것입니다.<sup>27</sup>

요한에게 있어서 영혼의 병은 이성이 욕망을 통제하지 못한 데 원인이 있다. 우리의 문제의 근원은 외부에 있지 않고 마음에 있다. 크리스토퍼 길(Christopher Gill)이 적절하게 지적한 것처럼 이런 진단법은 철학적 치료의 핵심적인 특징이다.<sup>28</sup> 고대 도덕 철학자들은 공통적으로 이성의 기능 상실로 인한 잘못된 생각과 신념을 영혼의 병으로 보았다.<sup>29</sup> 요한은 이성으로 우리가 바른 판단을 하고 욕망을 억제한다고 주장한다. 하지만 이성이 약해져 욕망을 통제하지 못하면 영혼의 평화가 깨진다. 이로 인해 올바른 사고 방식(*γνώμη*), 판단(*κρίσις*), 선택(*προαίρεσις*) 등 영혼의 다른 기능들도 피해를 입는다.<sup>30</sup>

콘스탄틴 보시니스(Constantine Bosinis)는 요한이 이러한 영혼의 병리학을 자주 플라톤의 영혼의 전차 비유를 통하여 설명한다는 것을 보여준다.<sup>31</sup> “파이드

<sup>27</sup> Chrys. *hom.* 20.3-4 in *Mt.* (PG 57:291.3-6, 40-43).

<sup>28</sup> Gill, “Philosophical Therapy,” 348-51.

<sup>29</sup> Antigone Samellas, *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D): The Christianization of the East: An Interpretation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 93-108.

<sup>30</sup> Raymond Laird, *Mindset, Moral Choice, and Sin in the Anthropology of John Chrysostom* (NSW: St. Pauls Publications, 2012), 250-51.

<sup>31</sup> Constantine Bosinis, “Two Platonic Images in the Rhetoric of John Chrysostom: “The

로스”(Phaedrus)의 심리적 생리학(physiology)에 따르면 인간의 영혼은 이성 혼(νοῦς), 기개혼(θυμός), 욕망혼(ἐπιθυμία) 세 부분으로 구성되었다. 플라톤은 영혼 전체는 전차에, 이성은 마부에, 나머지 두 부분은 말에 비유한다. 영혼의 건강을 위해서 마부는 매우 완고한 욕망혼의 말을 턱이 피로 물들 정도로 강하게 통제해야 한다.<sup>32</sup> 이러한 플라톤적인 메타포를 차용하여 요한 역시 이성 혼에 의한 다른 두 부분의 통제를 주장한다. 만일 이성이 다른 두 부분을 잘 다스린다면 영혼은 건강하다. 그러나 그렇지 않으면 영혼은 병에 걸린다.<sup>33</sup> 이런 점에서 영혼의 균형 상실이 마음의 병의 원인이다. 요한의 심리학적 진술은 결국 플라톤, 갈렌, 셀수스 등의 철학적, 의학적 균형 상실 이론을 반영한다.<sup>34</sup> 그는 마음을 잘 다스려야 영혼이 건강하다고 주장한다. 이성은 장군이며 선장이 다. 장군이 없다면 아무리 강력한 군대도 전쟁에서 이길 수 없고, 선장이 죽는다면 아무리 좋은 배도 쓸모없다.<sup>35</sup>

## 2. 증상

셀수스에 따르면 녹내장의 증상은 여러 가지가 있다. 눈이 파랗게 변하고 동공이 팽창하고 불규칙하며 고통을 일으킨다. 체액으로 생긴 두껍고 단단한 막 때문에 눈이 침침해지고(dim-sightedness), 악성으로 발전하면 시력을 잃는다.<sup>36</sup> 요한은 영혼의 녹내장도 여러 가지 증상이 있다고 말한다. 먼저 마태복음 6장 21절(“네 보물이 있는 곳에 네 마음도 있느니라”)을 기초로 탐욕에 사로잡힌

Wings of Love’ and ‘The Charioteer of the Soul,” *Studia Patristica* 41 (2006), 436-38.

<sup>32</sup> Plato, *Phdr.*, 246a.8-9, 253d.1-254d.10 (LCL 36:470-71, 494-97).

<sup>33</sup> Chrys. *hom.* 17.3 in *Eph.* (PG 62:120.41-122.2). 요한은 이교 철학을 무비판적으로 수용한 것은 아니다. 욕망을 통제하는 데 있어서 성령의 역할을 강조함으로써 플라톤적인 메타포를 변형한다. Bosinis, “Two Platonic Images,” 436-37.

<sup>34</sup> Wendy Mayer, “Madness in the Works of John Chrysostom: A Snapshot from Late Antiquity,” in *Concept of Madness from Homer to Byzantium: Manifestations and Aspects of Mental Illness and Disorder*, ed. Hélène Perdicoyanni-Paléologou (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2016), 354-55.

<sup>35</sup> Chrys. *hom.* 20.3 in *Mt.* (PG 57:291.6-16).

<sup>36</sup> Celsus, *De Medicina*, 7.13-14 (LCL 336:346-49).



자들은 영적인 것을 볼 수 없다. 그는 이 증상을 설명하기 위해 노예 메타포를 사용한다. 물질의 노예가 된다는 것이다. 의학화 된 요한의 담론에서 영적 노예 비유는 자주 사용된다.<sup>37</sup> 돈과 수익, 사업과 같은 땅의 것만 쫓아간다. 반면 하나님의 말씀, 예배와 영적 생활에는 아무 관심이 없다. 이 환자들의 상태는 어떤 노예들의 상태보다 더 심각하다. 그들은 인간의 핵심적인 본질인 고귀함과 자발성을 스스로 버리고 가장 완악한 군주인 탐욕을 섬긴다. 그리고 무덤을 지키는 경비견처럼 조금이라도 가까이 오는 사람들에게 으르렁댄다.<sup>38</sup>

둘째, 요한은 쉽게 공포심을 느끼는 시각 장애인들의 특징을 이용하여 영혼의 녹내장을 설명한다. 그들은 작은 줄도 뱀으로 착각하고 소리를 지른다. 이와 같이 영적 녹내장 환자는 부를 잃어버릴까 봐 두려워한다. 어떤 사람은 이를 견디지 못해 자살하기도 한다.<sup>39</sup> 두려움, 걱정과 슬픔은 탐심의 합병증이다. 요한은 특별히 부자들이 이런 합병증에 취약하다고 주장한다.<sup>40</sup> 요한은 『마태복음 89번째 설교』에서 화려한 옷과 값비싼 액세서리에 집착하는 귀족 여성들을 신랄하게 비판한다. 그들은 사치의 병에 걸렸다. 이는 쾌락, 허영심, 교만과 헛된 영광을 동반한다. 그들의 화려함의 이면에는 언제 부와 아름다움을 잃어버릴지 모른다는 불안과 염려, 걱정이 가득하다.<sup>41</sup> 가진 것이 많은 수록 영혼의 두려움은 더 커진다.

셋째, 재물이 필요한 곳을 보지 못한다. 요한은 부자들이 여성적이라고 꾸짖는다. 고대 그리스-로마 세계에서 남성성은 남자의 가치를 결정하는 데 매우 중요한 척도였다. 이런 상황에서 남성의 여성스러움에 대한 요한의 주장은 부자들에게 치욕스러움을 안겨주었을 것이다.<sup>42</sup> 그들은 또한 극장의 배우와 같다. 배우들은 줄 위를 걸어가는 위험한 곡예를 하지만 정말 용기가 필요한 상황에는

37 Chris L. de Wet, *Preaching Bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity* (Oakland: University of California Press, 2015), 75-76.

38 Chrys. *hom.* 20.3 *in Mt.* (PG 57:290.7-23).

39 Chrys. *hom.* 20.4 *in Mt.* (PG 57:292.13-25).

40 Leyerle, "The Etiology of Sorrow," 370.

41 Chrys. *hom.* 89.3 *in Mt.* (PG 58:785.5-31).

42 Chris L. de Wet, "Grumpy Old Men? Gender, Gerontology, and the Geriatrics of Soul in John Chrysostom," *Journal of Early Christian Studies* 24 (2016), 507-20.

아무것도 하지 않는다. 마찬가지로 부자들은 사치에는 돈을 아끼지 않지만 가난한 자들을 돕는 데는 매우 인색하다. 『마태복음 89번째 설교』의 귀족 여성들은 가난한 사람에게 빵 한 조각 주는 것도 아깝게 여기지만, 귀걸이 하나에는 수만 달란트를 아끼지 않는다. 요한에 따르면 정말 필요한 상황에 덕을 행하지 않는 것은 가장 수치스러운 것이다.<sup>43</sup> 교부들은 소유 자체보다 그 소유를 어떻게 사용하느냐가 더 중요하다고 생각했다.

마지막은 하나님을 떠나게 된다. 하나님과 재물을 겸하여 섬길 수 없다(마 6:24). 영혼의 눈이 먼 채 재물만 따라가다가 결국 멸망에 이르게 된다. 이들은 하나님의 심판을 받게 될 것이다. 땅에 쌓아둔 부자들의 재산은 모두 없어질 것이다. 좁과 동록이 해하고, 강도가 빼앗을 것이다. 원수들이 그것을 차지할 것이다. 현세의 심판은 피한다고 하더라도 최후의 심판은 아무도 벗어날 수 없다. 요한은 영원한 지옥 형벌을 받을 것이라고 직설적으로 단언한다. 이는 돈을 잃는 것보다 훨씬 더 무섭고 큰 심판이다.<sup>44</sup>

### III. 구제의 카우칭(Couching) 수술

안다옥 그리스도인들은 영적인 치료가 필요하다. 고대 철학적 치유의 진단·처방의 구조와 유사하게 의학화 된 요한의 기독교 구제 담론도 이 순서를 따른다. 병든 영혼의 눈을 치료하는 요한의 의술 역시 정확하게 언급되지 않기 때문에 우리는 이를 그의 설교와 고대 의학 자료 비교를 통해 추론할 수밖에 없다. 히포크라테스는 가벼운 눈병에는 냉·온수 목욕, 안약, 약초 등을, 심할 때는 뜸과 수술을 처방했다. 뜸과 수술은 정맥 근처에 했는데 고대인들은 정맥이 온몸을 연결하는 통로라고 믿었기 때문이다. 수술의 위치는 눈 가까이는 눈꺼풀과 눈의 바깥쪽 부분, 멀리는 이마나 관자놀이, 혹은 머리 뒤였는데 피부를

43 Chrys. hom. 20.4-5 in Mt. (PG 57:292.13-51); Chrys. hom. 89.4 in Mt. (PG 58:787.2-788.4).

44 Chrys. hom. 20. 3, 6 in Mt. (PG 57:289.55-290.23, 294.20-42); hom. 21.2 in Mt. (PG 57:296.17-54).

벗겨 톱과 같은 날카로운 도구로 뼈를 절개하여 고인 체액이나 피, 고름을 제거했다.<sup>45</sup> 1세기 이후 치료법은 좀 더 정교해졌다. 셀수스나 갈렌은 녹내장의 원인이 체액의 과다 배출로 인한 두꺼워진 수정체에 있다는 점을 발견하고 이에 대한 치료법을 개발하였다. 경미한 경우는 히포크라테스와 같은 안약, 약초 등으로 치료했지만, 시력을 잃을 가능성이 있는 중증 이상의 환자들에게는 카우칭(couching)으로 불리는 수술을 했다.

카우칭은 ‘coucher’라는 불어에서 유래한 용어로 ‘놓히다’를 의미한다. 이는 뾰족한 바늘로 체액이 굳어진 막을 시야 밖으로 이동시키는 것이다. 카우칭은 백내장 수술에도 사용되었다. 고대 세계에서 실명을 일으키는 가장 큰 병인 백내장과 녹내장의 원인이 서로 비슷하기 때문이다. 알렉산드리아의 클레멘트(Clement of Alexandria, c.150-c.215)의 세레론을 연구한 에밀리 케인(Emily Cain)에 따르면 클레멘트는 세레 이전의 사람들이 영적인 백내장을 앓고 있다고 보았다. 클레멘트는 이들에게 세레의 카우칭 수술을 시도했다.<sup>46</sup> 눈 가장자리나 표면에 하는 수술과 달리 카우칭은 눈에 직접적으로 하는 수술이었기 때문에 이것만 담당하는 전문 의사가 있었다. 이 수술은 정교하고 위험했지만, 수술법이 간단하고 빠르며 별다른 의료기구를 필요하지 않았다.<sup>47</sup>

셀수스는 『의학에 관하여』에서 고대의 카우칭 수술 과정을 상당히 자세하게 설명한다. 수술 전 여러 예비 작업이 있다. 우선 체액 막이 수술이 가능한 정도로 단단해질 때까지 기다린다. 수술 3일 전부터 환자는 물만 마시고 하루 전에는 온전히 금식한다. 수술 당일 환자는 밝은 방에 빛을 마주 보고 앉고, 의사는 맞은 편 조금 높은 위치에 앉는다. 조수는 환자 뒤에서 환자의 머리가 움직이지 않도록 단단히 잡고 있다. 만일 환자가 조금이라도 움직인다면 설명할 수 있기 때문이다. 환자의 반대편 눈을 가리고 난 후 수술은 시작된다.<sup>48</sup> 셀수스에 따르면 이는 다음과 같다.

<sup>45</sup> Papadopoulos, “Treatment of Eye Diseases,” 143-44.

<sup>46</sup> Emily Cain, “Medically Modified Eyes: A Baptismal Cataract Surgery in Clement of Alexandria,” *Studies in Late Antiquity* 2 (2018), 491-511; Leffler, “The Early History of Glaucoma,” 211-12.

<sup>47</sup> Jackson, “Eye Medicine in the Roman Empire,” 2248-49.

<sup>48</sup> Celsus, *De Medicina*, 7.14 (LCL 336:349-51).

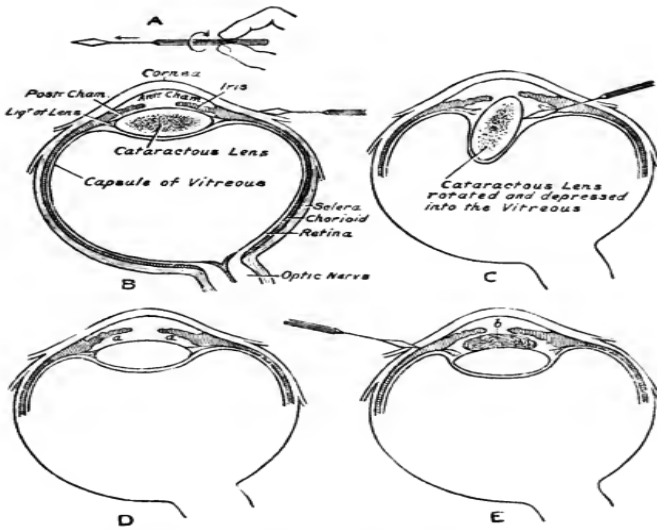
그 후 관통할 수 있을 만큼 뾰족한 바늘을 준비해야 한다. 하지만 너무 가늘어서는 안 된다. 이것을 두 개의 외부 튜닉을 통해 동공과 백내장 중앙에서 떨어진 관자놀이에 인접한 각도 사이의 중간 지점에 정맥이 손상되지 않는 방식으로 일직선으로 삽입해야 한다. 그러나 바늘을 소심하게 넣으면 안 된다. 바늘이 빈 공간으로 들어가기 때문이다. 이것이 도달하면 보통의 경험을 가진 사람도 잘못 판단할 수 없다. 그때에는 압력에 대한 저항이 없기 때문이다. 그 지점에 도달하면 굳은 막을 향해 바늘을 기울여 부드럽게 돌려서 그 막이 조금씩 동공 아래로 내려가게 한다. 백내장이 동공 아래로 지나가면 아래에 자리 잡을 수 있도록 더 세게 압박받는다. 백내장이 거기에 달라붙으면 치료가 완료된 것이다. 만일 그것이 다시 돌아오면 같은 바늘로 그것을 잘라 개별적으로 더 쉽게 치울 수 있는 여러 조각으로 분리해야 한다. 그리고 그것을 시력에 더 작은 장애물로 만들어야 한다.<sup>49</sup>

셀수스가 알려주는 녹내장 수술 방법은 바늘을 이용해 동공에 생긴 두꺼운 막을 동공 아래로 이동시키는 것이다. 녹내장은 거기에 마치 누워있는 것처럼 붙어있다. 이로써 시야가 다시 확보된다. 갈렌 역시 녹내장 혹은 백내장의 위치를 바꿔주는 방법을 적합한 치료 방법으로 권한다. 녹내장을 완전히 제거하는 것은 불가능하다. 로마의 수사학자 아일리언(Aelian, c.175-c.235)은 『동물의 특징에 대하여』(*De natura animalium*)에서 실명 위기에 놓인 염소의 특이한 행동이 카우칭 수술과 연관이 있다고 기록한다. 실명 위기에 처한 염소는 딸기나무 가시가 눈을 찌르게 한다. 눈을 가리고 있던 액체가 밖으로 배출되고 염소는 다시 볼 수 있게 된다.<sup>50</sup>

49 Celsus, *De Medicina*, 7.14 (LCL 336:351).

50 Cain, "A Baptismal Cataract Surgery," 504-505.

〈카우칭 수술 단계〉<sup>51</sup>



*Cataract Couched.*

- A. Paracentesis Needle, pointed, spear-ended, fixed in a cylindrical handle, which was pressed on wards whilst rotated by the thumb and finger.
- B. Eyeball. Lens cataractous. Needle entered midway between the outer angle of the eyelid and the outer margin of the iris—until the point of the needle appeared in the pupil over the front of the Cataract.
- C. Cataractous lens in the course of being "Couched."
- D. Diagram of the supposed "Locus Vacuus," the posterior chamber *a* filled with aqueous humour like the anterior chamber.
- E. Infusion, Suffusion of opaque, diseased humour into the "Locus Vacuus"; *b*, supposed to be the Cataract which was depressed or broken up

[To face p. 350.]

셀수스에 따르면 수술 후 눈에서 비늘을 빼고 부드러운 천으로 염증이 나 피, 체액 등을 닦는다. 그리고 붕대로 감는다. 환자는 당일엔 금식하면서 충분한 휴식을 취한다. 연고와 진정제도 가져간다. 수술 다음 날부터 음식을 먹을 수 있는데 턱의 움직임을 막기 위해 당분간은 물만 마신다.<sup>52</sup>

51 LCL 336:350

52 Celsus, *De Medicina*, 7.14 (LCL 336:351-53).

그렇다면 영혼의 안과의사인 요한은 어떤 처방을 했을까? 앞서 언급했듯이 요한은 부자들이 탐욕의 체액으로 영적인 시력을 잃을 위기에 처해있다고 비판했다. 이런 점에서 그들은 하나님의 안과수술(divine ophthalmic surgery)이 필요한 상태였을 것이다. 요한은 나눔이 내적 카우칭 수술이라고 주장한다. 물질을 흘려보냄으로 탐심의 나쁜 체액을 빼는 것이다. 이 처방은 “너희 보물을 하늘에 쌓으라”는 마태복음 6장 19-20절에 근거하고 있다. 구제는 고대 철학적 치료 전통에서 행동적 치료법(behaviour therapy)에 속한다. 이뿐만 아니라 다른 인식적 치료법(cognitive therapy)도 함께 사용된다. 고대 철학자들은 영혼의 병의 근본적인 원인을 잘못된 생각으로 간주하고 이것을 새로운 가치체계로 대체하려고 했다. 생각의 전환과 변화가 주된 치료였다.<sup>53</sup> 요한의 설교에서 인식적 치료법은 선행과 악행에 대한 미래의 보상과 심판에 대한 교차적 묘사이다. 고대 철학자들, 연설가들과 수사학자들은 효과적인 교육을 위해 칭찬과 질책을 균형 있게 혼합(harmonious mix of gentle and harsh speech)해야 한다고 주장했다. 과도한 칭찬은 교만과 나태함을, 지나친 비판은 절망감과 포기를 일으키기 때문에 교육의 대상의 수준과 상태에 따라 이 둘을 적절하게 배합해야 한다는 것이다.<sup>54</sup> 영혼의 병이 심할수록 여러 가지 치료를 동시에 한다. 요한은 화의 치료에서도 그리스도의 보혈, 설교, 구제의 삼중 치료를 했다.<sup>55</sup>

보상과 심판에 대한 말씀은 영혼의 카우칭 수술 전의 예비단계이다. 먼저 요한은 나눔에 대한 하나님의 보상을 떠올리며 부드럽게 다가간다. 물질을 나누면 하늘에 보물이 쌓인다. 이 복은 현세와 내세의 물질적, 영적 복 모두 포함하며 구원 자체를 의미하기도 한다. 요한은 천국의 복을 의심하지 않고 이를 자주 강조했다. 하나님의 보상은 그의 신학과 목회 사역 전반을 지탱한 중요한 신학적 원리였다. 복에 대한 소망 때문에 어려움과 고난 속에서도 기뻐하고 인내할 수 있다.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Gill, “Philosophical Therapy,” 341, 348; Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 270-72.

<sup>54</sup> 배정훈, “희망과 두려움의 수사학: 존 크리소스톰의 구제담론에서 보상과 심판의 영혼치유적 역할,” 『장신논단』 50 (2018), 71-74.

<sup>55</sup> 배정훈, “구제와 영혼의 치유,” 135.

보상에 대한 부드러운 조언은 그리스도의 두 가지 치료전략들과 연결된다. 첫째, 자선에 대해 잘못된 생각을 변화시킨다. 요한의 회중들은 자선을 손해라고 여겼다. 자원이 제한되어 있다고 믿는 사회 속에서 준 만큼 받지 못하는 것은 악이다. 이러한 사회-경제적 시스템 아래에서 로마의 기부 관습(gift giving)이 작동하였다. 기부는 일반적으로 시민들 사이의 교환 거래였다. 이러한 경제 구조에서 되갚을 능력이 없는 최하층의 빈자, 노예, 외국인 등은 자연스럽게 배제되었다.<sup>57</sup> 요한은 이러한 경제적인 관습에 도전하면서 하나님께서 가난한 자들을 대신해 풍성하게 갚아준다고 답한다. 가난한 자를 돕는 것은 하나님을 빚쟁이로 만드는 것이다(잠 19:17). 구제는 사람들의 선입견과는 달리 손실이 아니라 유익이다. 요한은 사실상 받는 자보다 주는 자가 더 큰 복이 있다고 주장한다. 구제의 복은 수령인을 거쳐 궁극적으로 기부자에게로 반드시 돌아온다.<sup>58</sup>

둘째로 부에 대한 인간의 욕망으로 그것을 치료한다. 아이러니하게도 탐욕스러운 자들은 탐심을 절제하는 것이 아니라 오히려 그것을 충족시킴으로 치료된다. 구제는 그들의 열망을 완전히 이룰 수 있는 가장 좋은 방법이다. 정말 부자가 되고 싶다면 자선이 지름길이다. 요한은 회중들에게 왜 그들이 부를 추구하고 저장하는지 물어본 후에 만일 그들이 부를 하늘에 쌓는다면 이러한 목적을 이룰 것이라고 말한다. 재산을 안전하게 보호할 뿐만 아니라 더 늘어나게 한다. 부자들은 진정 부를 즐길 수 있을 것이다. 예수는 이러한 유익들을 더 풍성하게 누릴 기회를 제공한다.<sup>59</sup>

여러분은 그[그리스도]가 어떻게 대부분의 사람들이 모든 곳에서 악을 행하는  
바로 그러한 것을 통해 그들을 거기로부터 이끌어 덕으로 다시 가게 하는지

56 배정훈, “천국에서의 영광을 바라보며: 구제와 헛된 영광에 대한 요한 크리소스톰의 사상,” 『갱신과 부흥』 28 (2021), 120-21; 배정훈, “희망과 두려움의 수사학,” 77-81.

57 Wendy Mayer, “Poverty and Generosity Toward the Poor in the Time of John Chrysostom,” in *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, ed. Susan R. Holman (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 153-54; 배정훈, “천국에서의 영광을 바라보며,” 117-19.

58 Chrys. *hom.* 20.2 in *Mt.* (PG 57:289.42-48).

59 Chrys. *hom.* 20.2, 4 in *Mt.* (PG 57:289.42-48, 291.44-292.9).

봅니까? 그는 말씀하십니다. “왜 부를 원하는가?” “기쁨과 사치를 누리기 위함이 아닌가?” “하지만 여러분은 무엇보다도 거기서 이것을 얻지 못하며, 오히려 반대의 일이 일어날 것이다.” 만일 우리 눈이 좋지 않다면 그 재앙으로 인해 어떤 기쁜 일도 인지하지 못합니다. 우리 마음이 왜곡되고 불구가 된다면 이는 훨씬 더 심할 것입니다. 다시 그가 말씀하십니다. “왜 그것을 땅에 묻는가?” “안전하게 지키기 위함인가?” “그러나 여기서도 또한 반대의 결과가 나타날 것이다.”…그는 탐욕스러운 자를 그가 가장 원하는 그러한 것으로 사로잡으십니다. 그는 말씀하십니다. “무엇을 원하는가? 네 재산을 보존하고 기쁨을 누리고 싶은가? 만일 너희가 너희 금을 내가 명한 곳에 둔다면 그 두 가지 모두를 내가 너희에게 매우 풍성하게 줄 것이다.”<sup>60</sup>

하지만 보상의 약속만으로 사람들은 돌이키지 않을 수 있다. 요한은 그러한 경험을 자주 했다. 그는 ‘가난한 자들의 대변자’로 불릴 만큼 부자들의 도움을 호소했지만 돌아오는 것은 냉담한 반응뿐이었다. 이러한 무감각함을 깨우기 위해서는 강력한 자극이 필요했다. 영원한 심판에 대한 경고가 이러한 역할을 했다. 심판은 두려움을 일으켜 악에서 돌아서게 한다.<sup>61</sup> 그리스-로마 교육에서도 질책과 체벌은 중요한 교육 방법이었다. ‘공부하다’를 뜻하는 라틴어 관용 표현은 ‘매를 잡기 위해 손을 뺀다’(manum ferulae subducere)였다.<sup>62</sup> 그리스 연설가 이소크라테스(Isocrates, B.C.E. 436-338)는 “교육의 뿌리가 쓰면 열매는 달다”라는 유명한 격언을 남겼다.<sup>63</sup>

요한의 심판 경고는 점점 강도를 더한다. 먼저 만일 부자들이 계속 부를 땅에 쌓는다면 그것을 잃어버리게 될 것이라고 경고한다. 그 보물을 줌과 동록이 해하고 도둑이 훔쳐간다(마 6:19). 로마 사회에서는 상위 5-10%의 고위층들이

60 Chrys. *hom.* 20.4 in *Mt.* (PG 57:291.44-292.9).

61 배정훈, “희망과 두려움의 수사학,” 81-82.

62 Henri I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, trans. George Lamb (New York: Sheed and Ward, 1956), 272

63 Malcolm Heath, *Hermogenes on Issues: Strategies of Argument in Later Greek Rhetoric* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 13-14, David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of His Theology and Preaching* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 277에서 재인용.



거의 모든 부를 독점하고 있었다. 하지만 이들의 지위는 안정적이지 않았다. 하루아침에 재산을 몰수당하는 귀족의 모습을 심심찮게 볼 수 있었다. 요한은 어떤 귀족의 평생 쌓아둔 재산이 다른 사람에게, 심지어 원수에게 넘어가는 불행을 보여준다.<sup>64</sup>

혹시 이러한 불행을 피할 수 있을지 모르지만, 요한은 최후 심판은 결코 면할 수 없다고 주장한다. 평생을 탐욕의 종으로 살다가 결국 하나님의 두려운 심판대 앞에 서야 한다.<sup>65</sup> 지옥 형벌이 그들을 기다리고 있다. 일라리아 라멜리(Ilaria Ramelli)는 요한이 영원한 지옥 형벌(eternal damnation)을 믿지 않았다고 주장한다. 그녀는 최후에는 모든 피조물, 적어도 모든 인류는 구원받는다는 초대교회의 만유 구원설(ἀποκατάστασις)을 분석하여 이 교리가 9세기까지는 보편적으로 수용되었다고 주장한다. 요한에게 있어 κόλασις αἰώνιος는 ‘영원한 심판’이 아니라 단지 내세에서의 심판에 불과하며, 영원한 심판에 대한 경고는 성도들을 부르심에 합당한 삶을 살아가도록 독려하기 위한 레토릭이라는 것이다.<sup>66</sup> 하지만 요한의 설교 어디에도 지옥 형벌이 일시적이라는 흔적을 찾아 볼 수 없다. 그는 최후의 심판은 우리의 행위를 최종적으로 판단하는 보루라는 점을 분명히 한다.

만일 여러분이 죄를 범한 후 미래의 삶에 대해 생각한다면 아무도 여러분들을 처벌하지 않더라도 매우 두려워하고(περιδεής) 떨게 됩니다(ἐντρομος)···하나님은 여러분에 대해 진노하시고 지옥(γέεννα)은 여러분을 삼키려고 다가오고 있기에 우리의 생각은 쉴 곳이 없습니다.<sup>67</sup>

게헌나, 즉 지옥은 실재한다. 요한은 영원한 심판이 없다면 의에 대한 가르침

<sup>64</sup> Chrys. hom. 20.5 in Mt. (PG 57:293.20-25); Helen Rhee, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty, and Early Christian Formation* (Grand Rapids: Baker, 2012), 5-11.

<sup>65</sup> Chrys. hom. 20.3 in Mt. (PG 57:289.55-290.23).

<sup>66</sup> Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (Leiden: Brill, 2013), 1, 549-64.

<sup>67</sup> Chrys. hom. 88.3 in Jo. (PG 59:482.9-11, 16-18).

은 말장난에 불과하다고 단언한다: “이러한 큰 형벌이 위협하는 데도 많은 사람이 악으로 탈영하는데 만일 심판의 두려움( $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$ )이 존재하지 않는다면 모든 것을 잃어버리게 될 것이다”<sup>68</sup> 그는 그리스도의 재림이 임박했다고 경고한다. 심판이 벌써 문 앞에까지 와있다. 심지어 그들 세대에 임할지도 모른다. 이미 많은 징조가 일어나고 있기 때문이다. 복음은 전 세계에 전파되었고 전쟁의 소문과 지진, 기근과 같은 마지막 때의 징표가 성취되고 있다. 이 마지막 날은 아무도 모르게 갑자기 찾아올 것이다. 노아의 때에 심판은 사람들이 먹고 마시고 안심하고 있을 때 왔다. 소돔의 심판도 마찬가지이다. 쾌락과 죄악에 빠져있을 때 심판은 도둑과 같이 온다.<sup>69</sup>

마지막으로 요한은 비록 심판이 그의 시대에 오지 않는다고 해도 우리 모두는 자신의 종말, 죽음을 직면하게 될 것이라고 지적한다. 이것을 피할 수 있는 사람은 아무도 없다. 그 후에는 아브라함이나 노아, 욥이나 다니엘이 우리를 위해 간청해도 하나님으로부터 은총과 사함을 받을 수 없다.<sup>70</sup> 탐심은 잠깐의 만족과 기쁨을 줄 뿐 그 손해는 이루 말할 수 없이 크다.

나눔과 관련된 잘못된 생각의 전환, 보상과 심판의 희망과 두려움을 통해 영적 늑내장 환자는 교회의 수술대에 앉는다. 이제 서서히 “너희 보물을 하늘에 쌓으라”라는 예수의 말씀의 밝은 빛이 영혼의 눈에 비친다. 하지만 아직 치료가 완전하게 된 것은 아니다. 실제적인 행동인 이웃사랑이 있어야 한다. 생각의 전환만이 아닌 이에 기초한 외적인 증거가 필요하다. 이는 요한의 회개/참회론과 일치한다. 참회는 단지 마음으로만 뉘우치는 것이 아니라 구체적인 행동을 동반한다.<sup>71</sup> 구제의 바늘이 탐욕의 체액으로 굳어진 영혼의 안구의 막을 부서뜨린다.

탐욕의 병은 때때로 쉽게 낫지 않는다. 수술 효과가 금방 나타나지 않을 수 있다. 수술에 대한 의구심이 생긴다: “내가 욕망에 사로잡혀 있는데 듣는다고

68 Chrys. *hom.* 60.5 *in Jo.* (PG 59:333.44-46).

69 Chrys. *hom.* 20.6 *in Mt.* (PG 57:294.20-38).

70 Chrys. *hom.* 20.6 *in Mt.* (PG 57:294.38-42).

71 Chrys. *hom.* 20.5 *in Mt.* (PG 57:293.11-15); Vasile Răducă, “Metanoia in the Thinking of Saint John Chrysostom,” *Icoana Credinței* 4 (2016), 6.

해서 무슨 유익이 있을까?”<sup>72</sup> 요한은 포기하지 말고 두 가지 방법을 실천할 것을 권한다. 첫째, 하늘에 보물을 쌓으라는 그리스도의 말씀을 계속 듣는 것이다. 말씀 듣기는 힘이 있다. 핵심 가르침과 교리의 지속적인 반복과 암기는 헬레니즘 철학 학파의 공통적인 영혼 치료 방법이다. 스토아 철학에는 ‘주목’(προσοχή)이라는 방법이 있다. 학파의 핵심적인 가르침을 간략하게 요약한 것을 가까이에 두고 자주 꺼내 보았다. 또한 여러 힘든 상황을 가정하여 교리를 적용하는 훈련도 했다.<sup>73</sup> 부자들은 그리스도의 단순한 말씀을 암기하고 묵상함으로써 탐욕이 얼마나 영혼에 해를 끼치는지, 그의 제자로 올바른 물질관은 어떤 것인지 떠올린다.

둘째, 탐심을 완전히 무시하는 것이다. 요한은 탐욕은 그 본성이 너무 저급하여 욕망도 될 가치가 없다고 주장한다. 욕망 자체를 비판하고 인정하지 않는 행동 역시 스토아 철학자들이 사용한 방식이었다. 요한은 가상의 독자에게 탐욕을 과연 욕망으로 인정할 수 있는지 묻는다. 탐욕은 악으로조차 불릴만한 가치가 없다.<sup>74</sup> 이 악덕만큼 우리를 비참하게 만드는 것이 없기 때문이다.

어떤 욕망이 비참한 노예 생활을 만들고, 폭군의 종이 되게 하고, 사방에서 얽매이게 하고, 어둠에 거하게 하고, 극심한 혼란을 초래하고, 아무런 유익도 없는 고통을 견디게 하고, 다른 사람을 위해 재물을 보호하게 하고, 종종 심지어 원수를 위해 그렇게 하도록 합니까? 이런 것들이 욕망이 될 가치가 있습니까? 오히려 피하고 혐오해야 할 그런 종류 아닙니까? 어떤 욕망이 보물을 도둑 가운데 쌓게 합니까?<sup>75</sup>

요한은 그리스도의 보상을 다시 떠올리게 한다. 사람들이 이 세상에서 수 없는 방법으로 재물을 안전하게 지킨다고 하더라도 걱정으로부터 완전히 해방될

<sup>72</sup> Chrys. hom. 20.5 in Mt. (PG 57:293.15-17).

<sup>73</sup> Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon, 2004), 78-84; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 85-89.

<sup>74</sup> Chrys. hom. 20.5 in Mt. (PG 57:293.18-27); Knuuttila, *Emotions in Ancient Philosophy*, 78.

<sup>75</sup> Chrys. hom. 20.5 in Mt. (PG 57:293.20-27).

수는 없다. 이렇게 하면 할수록 염려만 커질 뿐이다. 그러나 천국에 보물을 쌓는다면 이를 해결할 수 있다. 천국은 가장 안전한 장소이기 때문이다. 그뿐만 아니라 천국의 보물은 계속 늘어난다. 요한은 이것을 약속한 분이 하나님임을 강조하며 사람들의 불신앙을 책망한다. 만일 어떤 사람이 안전을 보장한다면 그들은 사막까지도 주저 없이 따라가 모든 재산을 맡길 것이다. 그러나 가장 확실한 약속을 준 하나님은 믿지 않는다. 요한은 혹시 약속이 지체되더라도 인내를 가지라고 말한다. 우리가 하는 많은 일들이 즉각적으로 이루어지지 않는다. 참고 기다리면 마침내 하나님의 약속은 이루어진다.<sup>76</sup>

요한의 의학화 된 구제 설교와 그리스-로마 철학자들과 의사들의 치료 담론은 어떤 관계가 있을까? 웬디 마이어(Wendy Mayer)와 제임스 쿡(James Cook)은 요한이 그레코-로마 전통과 기독교 각각에 빚지고 있다는 점을 명확하게 보여주었지만, 이 둘의 관계를 파악하지는 못했다. 마이어는 요한을 철학 전통의 영혼 치유자(psychagogue)로, 쿡은 구약의 선지자적 계보를 잇는 예언자로 간주했다.<sup>77</sup> 이 두 이론이 요한에게 분리되어 있을까? 필자는 이들의 연구에서 한 걸음 더 나가 요한은 당시의 문화적 유산을 기독교 전통, 특별히 죄 용서와 구원을 간, 직접적으로 언급하는 성경 구절(칠십인역 단 4:27; 잠 15:27; 눅 11:41 등)을 중심으로 변형하여 기독교 영혼 치료적 구제론을 형성했다고 주장한다. 이는 에이브릴 카메론(Averil Cameron)이 지적한 것처럼 기존의 담론을 대체하는 ‘전체적인 담론’(totalizing discourse)으로 새로운 세계관을 제시하는 것이다.<sup>78</sup>

영혼의 병에 대한 철학적 개념이 기독교 신학의 틀 속에서 수용, 변화되었다.

<sup>76</sup> Chrys. *hom.* 20.5-6 *in Mt.* (PG 57:293.27-294.8).

<sup>77</sup> Wendy Mayer, “Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom,” in *Christian Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*, ed. Geoffrey D. Dunn and Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2015), 140-64; James Cook, “Preaching and Christianization: Reading the Sermons of John Chrysostom” (Ph.D diss. Oxford University, 2016). 더 자세한 연구는 다음을 참고하라. 배정훈, “구제, 영혼의 치유, 구원: 요한 크리소스토스와 고대 철학적 치유의 기독교화,” 『한국교회사학회지』 54 (2019), 179-89.

<sup>78</sup> Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), 19, 21, 222.

학자들은 죄에 대한 요한의 관점이 그리스-로마 세계와 기독교 신학 사이에 있다고 주장해왔다.<sup>79</sup> 그러나 요한은 두 사상을 통합했다. 죄는 곧 영적인 평정을 깨트리는 무질서한 욕망이나 뒤틀린 생각일 뿐만 아니라 하나님의 말씀에 대한 불순종으로 인한 심판과 지옥 형벌 아래 있는 끔찍한 상태이다.<sup>80</sup> 마태복음 6장 19-24절을 주석하면서 요한은 플라톤과 셀수스, 갈렌 등으로 대표되는 영혼의 생리학과 병리학을 수용하면서도 그것을 기독교의 신학으로 다시 읽는다. 탐욕으로 보물을 땅에 쌓는 것은 영혼의 평정을 무너트리고 영적인 눈병을 일으키면서도 그 전망이 종말론에 이르기까지 확장되었다. 영적 녹내장 환자는 미래의 영원한 심판에 직면하게 될 것이다.

요한에 따르면 구제의 카우칭 수술은 영혼의 녹내장을 치료하고 하나님의 심판에서 해방한다. 이런 점에서 구원(영혼의 치료)은 철학자들이 말하는 이 땅에서의 영혼의 평화를 포함한 미래에서의 구원까지 포함한다.<sup>81</sup> 요한은 당대

79 Wendy Mayer, "John Chrysostom: Moral Philosopher and Physician of the Soul," in *John Chrysostom: Past, Present, Future*. ed. Doru Costache and Mario Baghos (Sydney: AIOCS Press, 2017), 206.

80 Cook, "Preaching and Christianization," 170.

81 죄 용서, 구원, 구제의 연관성으로 인해 요한은 때때로 행위 구원론자로 오해받기도 했다. Pak-Wah Lai, "John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits" (Ph.D. diss., Durham University, 2010), 130-31. 그러나 이러한 입장은 타당하지 않다. 우선 명심할 것은 이 교리는 모두 세례 이후의 죄에 해당한다는 것이다. 고대교회는 이 죄들의 용서는 참회를 통해서 이루어진다고 가르쳤다. 구제는 여러 가지 참회 행위 중의 하나였다(penitent almsgiving). 구제는 신자들의 죄 용서 수단이었다. Alexis C. Torrance, *Repentance in Late Antiquity: Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life c. 400-650 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 64-87. 또한 동방 교부인 요한은 서방에 비해 인간의 의지와 행위를 강조하지만, 구원은 그리스도의 십자가 사역과 은혜로 이루어진다고 강조한다. 요한에게 있어서 구제와 믿음은 분리될 수 없으며, 참된 믿음은 반드시 사랑의 실천으로 나타난다. 마지막으로 그는 인간이 행동하지만, 그것을 효과 있게 만드는 것은 은혜임을 지적한다. 대표적인 예가 설교 마지막의 송영이다. 여기서 요한은 도덕적인 선행, 자선과 그 열매들에 대해 권고하면서 이 모든 것이 그리스도를 통한 삼위 하나님의 역사로 이루어지기를 기도한다. 마태복음 20번째 설교에서 요한은 초대교회의 '치료자로서의 예수'(Christus Medicus) 개념 위에서 하나님이 궁극적인 안과 의사이며 자신은 그 일이 이루어지게 하는 통로라고 주장한다. Iain R. Torrance, "God the Physician: Ecclesiology, Sin, and Forgiveness in the Preaching of St. John Chrysostom," *Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999), 163-76; Rudolf Brändle, "This Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom," in *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, ed. Susan R. Holman (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 127-39;

의 철학적-의학적 치료의 내용과 범위 및 목적을 변혁하여 기독교화(christianization) 하였다. 데이비드 릴라르스담(David Rylaarsdam)은 이를 기독교 문화 형성하기 위한 “문화적 공개매입”으로 표현한다.<sup>82</sup> 유타 트로카(Jutta Tloka)는 같은 선상에서 흥미롭게도 요한을 ‘헬라적 기독교인’(griechische Christen)이 아닌 ‘기독교적 헬라인’(Christliche Griechen)이라고 부른다.<sup>83</sup> 요한은 고대적 배경에서 ‘기독교적 삶의 철학’을 제시한 기독교 철학자요 신학자였다.<sup>84</sup> 그의 목적은 분명하다. 바로 교회가 영혼의 진정한 치료소라는 것이다. 부족하고 더 나아가 거짓된 영혼 치료가 성행하고 있는 세상 속에서 요한은 하나님의 안과병원을 소개한다.

#### IV. 영혼의 논의 메타포

고대 사회에서 메타포는 상징 그 이상의 의미를 담고 있었다. 메타포는 살아있

---

Jonathan R. Tallon, “Faith in John Chrysostom’s Preaching: A Contextual Reading” (Ph.D. diss., University of Manchester, 2015).

요한의 참회적 구제론의 타당성을 판단하기 위해서는 이 행위의 기저에 있는 근거 본문들에 대한 주의 깊은 해석이 필요하다. 많은 초대 교부들은 이 본문들이 구제를 통한 죄 용서를 뜻한다고 읽었다. David J. Downs, *Alms: Charity, Reward, and Atonement in Early Christianity* (Waco, TX: Baylor University Press, 2016). 한편 학자들은 요한의 구원론을 동방교회의 신격화(deification)에서 이해해야 한다고 주장한다. 신자들은 구제를 통해 하나님을 닮아간다(imitation of God). 이웃을 향한 사랑에서 하나님과 우정이 형성되고 그를 더 깊이 알아가는 것이다. Sergio Zincone, “Essere simili a Dio: l’esegesi crisostomiana di Mt 5:45,” *Studia Patristica* 18 (1986), 353-58; Maria Verhoeff, “More Desirable than Light Itself: Friendship Discourse in John Chrysostom’s Soteriology” (Ph.D. diss., Katholieke Universiteit Leuven, 2016).

<sup>82</sup> David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of His Theology and Preaching* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 5.

<sup>83</sup> Jutta Tloka, *Griechische Christen. Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 127-250.

<sup>84</sup> Anne-Marie Malingrey, *Philosophia: étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IVe siècle après J. C* (Paris: C. Klincksieck, 1961), 270-86.

으며 실제 세계에 대한 이해를 반영한다.<sup>85</sup> 이는 인지언어학자인 조지 레이코프(George Lakoff)와 마크 존슨(Mark Johnson)의 연구에서도 잘 설명되었다. 그들은 인지적 은유 개념(conceptual metaphor theory)을 제안하면서 메타포가 단지 표현의 문제가 아니라 개인의 인지구조와 연결되어 있다고 주장한다. 메타포는 삶과 세계를 이해하는 방식인 것이다.<sup>86</sup> 요한은 실제로 영혼(마음)에는 눈이 있으며 이것이 병에 걸린다고 생각했다. 본문 마태복음 6장 22-23절이 이를 말하고 있다. 그런데 왜 요한은 이 병을 녹내장이라고 정의했을까? 여기서 특별히 녹내장의 특징에 주목할 필요가 있다.

그리스-로마 사람들은 눈을 영혼의 거울로 여길 만큼 소중하게 여겼다. 눈이 건강하지 못하면 인식은 물론이거니와 사회적으로 배제될 확률도 높았다. 고대 관상가(physiognomist)들은 눈을 보고 개인의 성격을 파악했다. 동공이 불규칙하다면 그 사람의 인성은 저평가되었다. 하지만 많은 고대인은 시각장애를 그대로 안고 살았다. 비용도 문제였고 치료하다가 오히려 장애를 입는 경우도 적지 않았기 때문이다. 녹내장 제거를 위한 카우칭 수술은 특히 위험했다. 이는 고대에서 가장 위험한 안과수술이었다. 오늘날과 같은 첨단 장비도 없던 시절에 순전히 경험에 의존해야 했다. 성공 여부를 장담할 수 없었다. 또한 이는 아무나 받을 수도 없었다. 셀수스에 따르면 안구를 가리고 있는 막이 바늘로 이동시킬 수 있을 만큼 충분히 단단해야 했다. 그리고 젊고 건강해야 했다. 따라서 소수의 사람만 이 수술을 받을 수 있었다.<sup>87</sup> 셀수스는 수술 자격을 길게 논한다.

이 병은 몇 가지 종류가 있다. 어떤 것은 치료할 수 있고 어떤 것은 치료를 허락하지 않는다. 만일 막(*suffusio*)이 작고 움직이지 않는다면, 바다색이나 반짝이는 철 색깔이라면, 눈가에 불빛에 대한 감각이 있다면, 희망이 있다. [그러나] 만일 막이 크고, 검은 눈동자가 본래의 위치를 잃고 다른 형태로 변형되었다면, 막의 색이 하늘색이거나 황금색이라면, 이것이 흔들리거나

<sup>85</sup> Patricia C. Miller, *The Corporeal Imagination: Signifying the Holy in Late Ancient Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 3-5.

<sup>86</sup> George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 4-7.

<sup>87</sup> Cain, "A Baptismal Cataract Surgery," 506-10.

이리저리 움직인다면, 치료는 거의 불가능하다. 또한 일반적으로 심각한 질병이나 머리의 심한 고통, 혹은 세계 맞아서 그 막이 생겼다면 상황은 더 나쁘다. 노력도 치료에 좋지 않다. 이 병과 상관없이 시력의 날카로움이 자연스럽게 둔해지기 때문이다. 어린아이도 좋지 않고 중간 대의 나이가 좋다. 작거나 움푹 들어간 눈도 치료에 맞지 않다. 그리고 막 자체도 어떤 발전이 있어야 한다. 따라서 더 이상 액체가 아니라 단단하게 합쳐질 때까지 기다려야 한다.<sup>88</sup>

이러한 배경에서 우리는 요한의 의도를 세 가지 정도 추론할 수 있다. 첫째, 탐욕의 심각성에 대한 경고이다. 요한은 탐심이 가장 악한 죄라고 반복적으로 지적한다. 초대교회는 간음, 살인, 우상숭배, 배교와 같은 죄를 대죄(capital sins)로 여기고 세례 후에 단 한 번만의 용서만 가능하다고 가르쳤다. 물론 3세기 이후로 이러한 엄격성은 사라지지만 중죄 목록은 여전히 있었다.<sup>89</sup> 탐욕을 가볍게 여기는 사람들의 태도를 비판하며 요한은 이 죄가 중죄 못지않다고 주장한다. 요한은 대죄와 소죄를 구분하지 않은 것 같다. 모든 죄는 영혼의 심각한 질병이다.<sup>90</sup> 하지만 그중에서 탐심은 신앙생활에서 가장 큰 걸림돌이다. 돈을 좇아가면 하나님을 버리는 것이다(마 6:24). 이 병은 여러 치료 방법을 동원하며 단번에 고쳐지지 않을 수도 있다. 요한은 영혼의 눈병만을 말할 수 있었지만 ‘녹내장’이라는 구체적인 병을 통해 경고의 효과를 더욱 극대화한다.<sup>91</sup>

둘째, 영적 카우칭 수술로서의 구제의 위대함을 보여준다. 요한은 심각한 영혼의 눈병을 앓고 있는 청중들을 안타까워한다. 그들 중에는 심지어 자신의 병을 모르는 사람도 있다. 앞서 보았듯이 카우칭 수술은 조건도 까다롭고 위험도 컸다. 수술비도 만만치 않았을 것이다. 카우칭 수술은 아니지만 3세기 이집트의

<sup>88</sup> Celsus, *De Medicina*, 7.14 (LCL 336:349).

<sup>89</sup> J.N.D. 켈리, 『고대 기독교 교리사』, 5판, 박희석 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2004), 233-36.

<sup>90</sup> Becky J. Walker, ““QUEEN OF THE VIRTUE”: Pastoral and Political Motivation for John Chrysostom’s Exaltation of Almsgiving” (Ph.D. diss., Saint Louis University, 2018), 121.

<sup>91</sup> Jan R. Stenger, “Text Worlds and Imagination in Chrysostom’s Pedagogy,” in *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Chris L. de Wet and Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2019), 216-30.



한 편지에 따르면 아이 전염병 치료에 일반적인 근로자 한 달 월급 정도의 비용이 들었다.<sup>92</sup> 따라서 대다수는 체념하고 살았다. 그러나 영혼의 안과에서는 수술비도 싸고 노력도 많이 들지 않고 위험부담도 없지만, 그 효과는 엄청나다. 『마태복음 74번째 설교』(*In Matthaeum homiliae* 74)는 육신의 의사와는 달리 영혼의 의사는 보수, 약값과 필수비용을 요구하지 않고 오직 구제의 값만 받는다고 말한다.<sup>93</sup> 이 값은 구제의 본질과 관련 있다.

요한에게 있어서 자선의 의미는 매우 넓다. 가난하고 고통받는 자들에 대한 자비와 연민의 마음에서 시작해 구체적인 모든 행동을 포함한다. 공감, 눈물, 한숨, 칭찬, 격려, 음식, 물, 옷, 돈, 환대, 병자들과 죄수 방문하기 등이 모두 구제이다(마 10:40-42; 25:14-30, 31-46; 눅 21:1-4). 아무것도 가지지 않은 빈자도 할 수 있다. 물론 요한이 주목한 주된 대상은 부자이지만 가난하다고 해서 예외가 될 수 없다. 각자 처한 형편에 따라 하면 된다. 무엇보다 중요한 것은 마음이다.<sup>94</sup> 『마태복음 52번째 설교』(*In Matthaeum homiliae* 52)는 구제를 기술에 비유하면서 구제의 기술은 다른 어떤 것들보다 쉽고 큰 노력과 시간이 들지 않는다고 말한다.<sup>95</sup> 의지만 있으면 할 수 있다. 이런 점에서 구제의 값은 매우 저렴하다. 영혼의 녹내장은 의지만 있다면 누구나 하나님의 안과에서 고칠 수 있다.

고대교회는 참회 제도의 엄격성 여부를 두고 계속 논쟁을 벌였는데 요한은 사람들의 부담을 낮추려고 했다.<sup>96</sup> 전통적으로 대죄는 일생에 단 한 번 용서받을

<sup>92</sup> Norman Underwood, "Medicine, Money, and Christian Rhetoric: The Socio-Economic Dimensions of Healthcare in Late Antiquity," *Studies in Late Antiquity* 2 (2018), 359.

<sup>93</sup> Chrys. *hom.* 74.4 in *Mt.* (PG 58:684.15-26).

<sup>94</sup> Ott Plassmann, *Das Almosen bei Johannes Chrysostomus* (Münster: Aschendorff, 1961), 9-10; Junghun Bae, *John Chrysostom on Almsgiving and the Therapy of the Soul* (Paderborn: Brill, 2020), 61-67; Chrys. *hom.* 15.10 in *Mt.* (PG 57:15-24); *hom.* 45.2-3 in *Mt.* (PG 58:473.57-475.13). 요한의 구제신학에 대한 포괄적인 연구로는 다음을 참고. Thomas R. Karmann, "Barmherzigkeit als Thema spätantiker Großstadtpastoral: Eine Spurensuche im oeuvre des Johannes Chrysostomus," *Zeitschrift für katholische Theologie* 138 (2016), 348-67.

<sup>95</sup> Chrys. *hom.* 52.3-4 in *Mt.* (PG 58:522.45-524.25).

<sup>96</sup> Torrance, *Repentance in Late Antiquity*, 64-87. 요한에게 있어서 의지의 중요성은 다음을

수 있었다. 이 한 번의 참회는 공적이며 오랜 시간, 심지어 수십 년 동안 여러 단계에 걸쳐 이루어졌다. 그 과정은 치욕스럽기도 했다. 요한은 이런 관행을 따르지 않은 것 같다. 진심 어린 회개는 그 즉시 효력을 발휘한다. 특별히 구제는 어떤 영혼의 병도 고친다. 이런 입장은 키프ريان, 암브로스, 어거스틴과 다르다.<sup>97</sup> 모든 사람은 영적 수술대인 교회로 올 수 있다. 요한은 자신의 공동체 모두가 건강한 영혼의 눈을 가지기를 원했다. 눈이 건강해지면 영혼의 모든 부분이 건강하기 때문이다. 반대로 눈이 아프면 모든 것을 잃는다.

마지막으로 자비의 선행은 베푸는 자에게 큰 보상을 준다는 점을 강조한다. 사람들은 나눔이 손해라고 생각했다. 물질도, 시간도, 노력도 허비한다고 믿었다. 이에 대해 요한은 구제의 복을 항상 강조했다. 섬김과 나눔은 하늘에 보물을 쌓는 것이며 무엇보다도 하나님을 빗쟁이로 만든다(잠 19:17). 그는 누가 주는 자의 빗쟁이가 되는지 주목하라고 말한다. 구제와 희생이 당장은 손해인 것 같지만 그렇지 않다. 구제의 복은 궁극적으로 자신에게 돌아오며 훨씬 큰 유익을 준다. 복음을 위해 소유를 버리면 30, 60, 100배를 얻는다(마 19:16-31). 요한에 따르면 우리의 영혼이 치료되고 하늘에 보물이 쌓이고 영생의 복을 받는다. 혹시 이 땅에서 이루어지지 않더라도 영원한 천국에 상상할 수도 없을 만큼의 상급이 쌓여있다.<sup>98</sup> 무엇보다도 섬김과 사랑을 통해 하나님을 닮아간다(deification). 우리 안에 옛사람이 죽고 하나님의 성품이 자란다(벧후 1:4). 신격화는 추상적인 개념이 아니다. 탐심과 화, 욕망과 죄가 사라지고 의의 열매와 성령의 열매가 맺힌다.

학자들은 그동안 수혜자들(가난한 자들)에 대한 요한의 관심에 과도하게 기울이는 경향을 보여 왔다. 그러나 본 연구는 그가 일방적인 가난한 자들의 대변자가 아니었다는 점을 보여주었다. 구제는 희생만을 요구하는 것이 아니라 그 유익이 결국에는 구제를 실천하는 사람에게 돌아간다.<sup>99</sup> 요한은 가난한 자들의 필요뿐

참고. Samantha Miller, "No Sympathy for the Devil: The Significance of Demons in John Chrysostom's Soteriology" (Ph.D. diss., Marquette University, 2016).

<sup>97</sup> Walker, "QUEEN OF THE VIRTUE," 104-33.

<sup>98</sup> 배정훈, "천국에서의 영광을 바라보며," 128-32.

<sup>99</sup> 배정훈, "요한 크리소스톰 가난 연구의 과거, 현재, 미래," 48-77.

만 아니라 부자들의 영적 복지와 유익에도 깊은 관심을 가졌다.

## V. 결론

요한은 고대 의학과 철학을 기독교적으로 전용하여 안디옥 그리스도인들의 영혼을 치료했다. 특히 그는 안과 지식을 통해 영적 안과학을 만들었다. 교회는 영혼의 안과병원이며 요한은 안과의사였다. 육체에 눈이 있듯이 영혼에도 눈이 있다. 요한은 탐심으로 사람들의 영혼의 눈이 멀었다고 주장했다. 그들은 녹내장에 걸렸다. 탐욕의 체액이 흘러넘쳐 단단한 막이 되었다. 이 막에 가려 영혼은 아무것도 볼 수 없다. 세상의 성공만 추구할 뿐 하나님도, 고통받고 있는 이웃도 눈에 들어오지 않았다. 다른 사람은 다 아는 잘못을 그들은 모른다. 마음이 굳어져 돌이키지 않는다. 화려한 이면에는 걱정과 근심, 두려움과 공포, 쾌락과 허영심이 가득하다. 결국 재물에 모든 마음을 빼앗겨 하나님과도 떠나게 된다.

부자들의 영혼의 눈 상태는 심각하다. 단순한 치료로는 회복할 수 없다. 요한은 구제의 카우칭 수술이 필요하다고 역설한다. 녹내장이 가장 심할 때 하는 수술이 카우칭이다. 영적 환자는 의자에 앉아 “보물을 하늘에 쌓으라”는 말씀의 빛을 받는다. 재물을 나눔으로 탐욕의 체액은 사라지고 점차 영혼의 시력이 회복된다. 보이지 않던 영적 진리를 깨닫기 시작한다. 요한은 수술의 효과를 더 높이기 위해 여러 가지 인지적 치료 방법도 함께 동원한다. 내세의 보상 혹은 심판이 있음을 알리고 단번에 낮지 않을 경우를 대비해 이에 걸맞은 지침도 준다. 궁극적인 영혼의 안과의사인 하나님의 위임을 받은 요한은 능숙하게 수술을 해나간다.

탐심은 영혼의 눈의 병으로 결코 가볍지 않다. 하지만 나누고자 하는 마음만 있다면 고칠 수 있다. 나눔은 강력한 영적 카우칭 수술이다. 이는 누구든지, 부담 없이 받을 수 있다. 영혼의 녹내장에 대한 요한의 담론은 상당히 체계적이며 세속 철학자와 의사들의 치료 담론과 실천을 대체한다. 교회는 참된 안과병원이다.

요한의 가르침은 오늘날 우리에게도 귀중한 교훈을 준다. 우리는 탐욕을 경계해야 한다. 이는 우리 영혼을 파괴하는 심각한 죄이다. 잠깐의 행복을 위해 영원의 행복을 놓쳐서는 안 될 것이다. 탐욕을 넘어서기 위해서는 나눔이 필요하다. 교회 내부로, 더 나아가 사회에 하나님께 받은 은혜를 흘려보내야 한다. 이는 우리 신앙의 본질이기도 하다. 요한은 나눔과 희생은 자신을 부요하게 한다는 점을 강조한다. 결국 구제는 손해가 아닌 진정한 부자가 되는 길이며 참된 행복을 누리는 방법이다.

## [참고문헌]

### 1차 문헌

- Celsus. *De Medicina*. Vol. 3. Text and Trans. W. G. Spencer. Loeb Classical Librarly(이후 LCL) 336. 1938.
- Cicero. *Tusculan Disputations*. Text and Trans. J. E. King. LCL 141. 1927.
- John Chrysostom. *De eleemosyna*. Patrologia Graeca(이후 PG) 51:262-72.  
 \_\_\_\_\_ . *In epistulam ad Ephesios*. PG 62:9-176.  
 \_\_\_\_\_ . *In Johannem homiliae 1-88*. PG 59  
 \_\_\_\_\_ . *In Matthaenum homiliae 1-90*. PG 57-58.
- Plato. *Phaedrus*. Text and Trans. Harold N. Fowler. LCL 184:405-580. 1914.
- Seneca. *De Ira*. Text and Trans. John W. Basore. LCL 214. 1928. 106-355.

### 2차문헌

- Bae, Junghun. *John Chrysostom on Almsgiving and the Therapy of the Soul*. Paderborn: Brill, 2020.
- Bachmann, U. "Medizinisches in den Schriften des griechischen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos." D.Med. diss., Universität Dusseldorf, 1984.
- Bauer, C. *John Chrysostom and His Time*. Trans. M. Gonzaga. Vol. 1. London: Sands, 1959.
- Betz, Hans D. "Matt. 6:22-23 and Ancient Greek Theories of Vision." in *Synoptische Studien*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992. 140-54.
- Bosinis, Constantine. "Two Platonic Images in the Rhetoric of John Chrysostom: 'The Wings of Love' and 'The Charioteer of the Soul.'" *Studia Patristica* 41(2006), 433-38.
- Brändle, Rudolf. "This Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom." In *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. Ed. Susan R. Holman. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008. 127-39.
- Cain, Emily R. "Medically Modified Eyes: A Baptismal Cataract Surgery in

- Clement of Alexandria.” *Studies in Late Antiquity* 2 (2018), 491-511.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley, CA: University of California Press, 1991.
- Cook, James. “Preaching and Christianization: Reading the Sermons of John Chrysostom.” Ph.D. diss. Oxford University, 2016.
- Costanzo, Eric. *Harbor for the Poor: A Missiological Analysis of Almsgiving in the View and Practice of John Chrysostom*. Eugene, OR: Pickwick Publication, 2013.
- De Wet, Chris L. “Grumpy Old Men?: Gender, Gerontology, and the Geriatrics of the Soul in John Chrysostom.” *Journal of Early Christian Studies* 24 (2016), 491-521.
- \_\_\_\_\_. *Preaching Bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*. Oakland: University of California Press, 2015.
- Downs, David J. *Alms: Charity, Reward, and Atonement in Early Christianity*. Waco, TX: Baylor University Press, 2016.
- Finn, Richard. D. *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice* (313-450). Oxford: Oxford University Press, 2006.
- G, Papadopoulos 외 5명. “Treatment of Eye Diseases in the Hippocratic Era.” *Hellenic Journal of Surgery* 90 (2018), 143-45.
- Gill, Christopher. “Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine.” In *Mental Disorders in the Classical World*. Ed. William V. Harris. Leiden: Brill, 2013. 339-60.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Ed. Arnold I. Davidson. Trans. Michael Chases. New York: Blackwell 1995.
- Holmes, Brooke. “Disturbing Connections: Sympathetic Affections, Mental Disorder, and the Elusive Soul in Galen.” In *Mental Disorders in the Classical World*. Ed. William V. Harris. Leiden: Brill, 2013. 147-76.
- Jackson, R. P. J. “Eye Medicine in the Roman Empire.” In *Rise and Decline*

- of the Roman World*. Ed. Wolfgang Haase. Berlin: De Gruyter, 1996. 2228-51.
- Karmann, Thomas R. "Barmherzigkeit als Thema spätantiker Großstadtpastoral: Eine Spurensuche im oeuvre des Johannes Chrysostomus." *Zeitschrift für katholische Theologie* 138 (2016), 348-67.
- Kelly, J.N.D. *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop*. New York: Cornell University Press, 1995.
- Knuuttila, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon, 2004.
- Lakoff, George and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Lai, Pak-Wah. "John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits." Ph.D diss., Durham University, 2010.
- Laird, Raymond. *Mindset, Moral Choice, and Sin in the Anthropology of John Chrysostom*. NSW: St. Pauls Publications, 2012.
- Le Coz, Raymond. "Les pères de l'église grecque et la médecine." *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 98 (1997), 137-54.
- Leffler, Christopher T. 외 4명. "The Early History of Glaucoma: The Glaucomous Eye(800 BC to 1050 AD)." *Clinical Ophthalmology* 9 (2015), 207-15.
- Leyerle, Blake. "The Etiology of Sorrow and its Therapeutic Benefits in the Preaching of John Chrysostom." *Journal of Late Antiquity* 8 (2015), 368-85.
- Malingrey, Anne-Marie. *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IVe siècle après J. C.* Paris: C. Klincksieck, 1961.
- Marrou, Henri I. *A History of Education in Antiquity*. Trans. George Lamb. New York: Sheed and Ward, 1956.
- Mayer, Wendy. "John Chrysostom: Moral Philosopher and Physician of the Soul." In *John Chrysostom: Past, Present, Future*. Ed. Doru Costache and Mario Baghos. Sydney: AIOCS Press, 2017. 193-216.

- \_\_\_\_\_. “Madness in the Works of John Chrysostom: A Snapshot from Late Antiquity.” In *Concept of Madness from Homer to Byzantium: Manifestations and Aspects of Mental Illness and Disorder*. Ed. Hélène Perdicoyianni-Paléologou. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2016. 349-73.
- \_\_\_\_\_. “Medicine in Transition: Christian Adaptation in the Later Fourth-Century East.” In *Shifting Genres in Late Antiquity*. Ed. G. Greatrex and H. Elton. Farnham: Ashgate 2015: 11-26.
- \_\_\_\_\_. “The Persistence in Late Antiquity of Medico-Philosophical Psychic Therapy.” *Journal of Late Antiquity* 8 (2015), 337-51.
- \_\_\_\_\_. “Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom.” In *Christian Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*. Ed. Geoffrey D. Dunn and Wendy Mayer. Leiden: Brill, 2015. 140-64.
- \_\_\_\_\_. “Poverty and Generosity Toward the Poor in the Time of John Chrysostom.” In *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. Ed. Susan R. Holman. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. 140-58.
- \_\_\_\_\_. *The Homilies of St John Chrysostom – Provenance: Reshaping the Foundations*. Roma: Pontificio Istituto orientale, 2005.
- Miller, Patricia C. *The Corporeal Imagination: Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Miller, Samantha. “No Sympathy for the Devil: The Significance of Demons in John Chrysostom’s Soteriology.” Ph.D. diss., Marquette University, 2016.
- Musgrove, Caroline J. “Oribasius’ Woman: Medicine, Christianity and Society in Late Antiquity.” Ph.D. diss., University of Cambridge, 2017.
- Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Plassmann, Otto. *Das Almosen bei Johannes Chrysostomus*. Münster: Aschendorff, 1961.



- Răducă, Vasile. "Metanoia in the Thinking of Saint John Chrysostom." *Icoana Credintei* 4 (2016), 5-12.
- Ramelli, Ilaria. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill, 2013.
- Rhee, Helen. *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*. Grand Rapids: Baker, 2012.
- Rose, Martha L. *The Staff of Oedipus: Transforming Disability in Ancient Greece*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003.
- Rylaarsdam, David. *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of His Theology and Preaching*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Samellas, Antigone. *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D): The Christianization of the East: An Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Sorabji, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Stenger, Jan R. "Text Worlds and Imagination in Chrysostom's Pedagogy." In *Revisioning John Chrysostom: New Approaches and New Perspectives*. Ed. Chris L. de Wet and Wendy Mayer. Leiden: Brill, 2019. 206-46.
- Tallon, Jonathan R. "Faith in John Chrysostom's Preaching: A Contextual Reading." Ph.D diss., University of Manchester, 2015.
- Tloka, Jutta. *Griechische Christen. Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Torrance, Alexis C. *Repentance in Late Antiquity: Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life c. 400-650 CE*. Oxford: Oxford University Press. 2013.
- Torrance, Iain R. "God the Physician: Ecclesiology, Sin, and Forgiveness in the Preaching of St. John Chrysostom." *Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999), 163-76.
- Trentin, Lisa. "Exploring Visual Impairment in Ancient Rome." In *Disabilities*

- in Roman Antiquity: Disparate Bodies. "A capite ad calcem."* Ed. Christian Laes, C.F. Goodey, and M. Lynn Rose. Leiden: Brill, 2013. 89-114.
- Trompoukis, Constantinos and Dimitrios Kourkoutas. "Greek Mythology: The Eye, Ophthalmology, Eye Disease, and Blindness." *Canadian Journal of Ophthalmology* 42 (2017), 207-15.
- Underwood, Norman. "Medicine, Money, and Christian Rhetoric: The Socio-Economic Dimensions of Healthcare in Late Antiquity." *Studies in Late Antiquity* 2 (2018), 342-84.
- Van der Eijk, Philip J. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Verhoeff, Maria. "More Desirable than Light Itself: Friendship Discourse in John Chrysostom's Soteriology." Ph.D. diss., Katholieke Universiteit Leuven, 2016.
- Walker, Becky J. "'QUEEN OF THE VIRTUE': Pastoral and Political Motivation for John Chrysostom's Exaltation of Almsgiving." Ph.D. diss., Saint Louis University, 2018.
- Zincone, Sergio. "Essere simili a Dio: l'esegesi crisostomiana di Mt 5:45." *Studia Patristica* 18 (1986), 353-58.
- 배정훈. "천국에서의 영광을 바라보며: 구제와 헛된 영광에 대한 요한 크리소스톰의 사상." 「갱신과 부흥」 28 (2021), 105-42.
- \_\_\_\_\_. "요한 크리소스톰과 철학-의학적 치료." 「갱신과 부흥」 26 (2020), 43-80.
- \_\_\_\_\_. "Status Quaestionis: 요한 크리소스톰 가난 연구의 과거, 현재, 미래." 「역사신학논총」 36 (2020), 48-87.
- \_\_\_\_\_. "구제, 영혼의 치유, 구원: 요한 크리소스톰과 고대 철학적 치유의 기독교화." 「한국교회사학회지」 54 (2019), 167-204.
- \_\_\_\_\_. "구제와 영혼의 치유에 대한 존 크리소스톰의 사상 연구: 그의 마태복음 설교를 중심으로." 「성경과 신학」 88 (2018), 121-49.
- \_\_\_\_\_. "희망과 두려움의 수사학: 존 크리소스톰의 구제담론에서 보상과 심판의 영혼치

유적 역할.” 『장신논단』 50 (2018), 67-93.

J.N.D. 켈리. 『고대 기독교 교리사』. 5판. 박희석 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2004.

**[Abstract]****Diseased Eyes of the Soul : Almsgiving and Glaucoma  
Treatment in John Chrysostom's Thought**

Jung Hun Bae

(Kosin University, Assistant Professor, Church History)

Recently, scholars have attempted a new wave of study, paying attention to the metaphor of disease and treatment that frequently appears in the writings and sermons of John Chrysostom (C.E. c.349-407). They discovered that behind this metaphor there is a tradition of 'doctor of the soul' which has continued in Greco-Roman philosophy and medicine, and traced how John used it. However, these studies have paid little attention to the influence of ancient philosophical therapy on the formation of John's thought of almsgiving. Given that there was no church father who appealed for help for the poor as much as John in late antiquity, it can be assumed that psychagogy in ancient philosophy and medicine which spread throughout his thought was also related to his idea of charity. The purpose of this study is to analyze in detail John's ancient philosophical-medical understanding of Christian sharing. In particular, I would like to focus on his mention of eye disease and the treatment of the soul. John leads his congregation, whose hearts have been blinded by greed for material things, to the Divine ophthalmic hospital. This paper analyzes John's 20th homily on the Gospel of Matthew (*In Matthaëum homiliae* 20). According to John, covetousness is a disease of the eyes of the soul, that is glaucoma. This disease is by no means mild. Just as we can do

not anything if we are blinded, so too are the eyes of the soul blinded. If, however, we have a willingness to share, this can be cured. Sharing is a powerful spiritual eye operation, couching operation. Everyone can get it without any burden. John's discourse on the glaucoma of the soul and its treatment is quite systematic and replaces the medicalized discourse and practice of secular philosophers and physicians.

**Key Words:** Early Christianity, John Chrysostom, Eyes of the Soul, Glaucoma, Couching, Almsgiving



# 진 엘슈테인의 정치한계주의 : 아우구스티누스 의 공공신학과의 관계를 중심으로

---

**우병훈**

(고신대학교, 부교수, 조직신학)

- I. 진 엘슈테인의 정치한계주의에 대한 기존연구
- II. 진 엘슈테인의 생애와 사상 개요
- III. 엘슈테인의 정치한계주의가 지니는 특성
- IV. 엘슈테인의 정치한계주의의 구체적 사례
- V. 엘슈테인의 정치한계주의의 특징과 한국 사회 적용

**[초록]**

정치한계주의는 정치가 가지는 내재적인 한계를 다양한 방법으로 극복하기 위한 시도를 뜻한다. 20세기 최고의 정치이론가 중에 한 명인 진 엘슈테인(1941-2013)은 아우구스티누스의 정치사상에 근거하여 고유한 정치한계주의를 형성했다. 그녀의 사상은 보통 정치현실주의라고 평가되기도 하지만, 아우구스티누스에 대한 고백주의적 해석을 통하여 기존의 정치현실주의와는 다른 특징을 지닌다. 엘슈테인의 정치한계주의가 아우구스티누스의 공공신학을 전유한 구체적인 주제들은 다음과 같다. 1) 정치와 철학에서 죄성에 대한 인식, 2) 정치비관주의를 극복하는 에클레시아 개념, 3) 공적 영역과 사적 영역의 역동적 관계, 4) 테러에 반대하는 정당전쟁론이 그것이다. 엘슈테인의 정치한계주의는 몇 가지 중요한 특징을 지닌다. 첫째로, 그것은 아우구스티누스의 공공신학이 지닌 양면성을 주목한다. 이러한 태도는 교회가 하나님 나라의 정의와 평화라는 더 큰 대의를 가지고 정치에 참여해야 한다는 것을 가르친다. 둘째로, 그것은 다양성과 통일성을 중요하게 생각한다. 그녀는 사적 영역과 공적 영역 그 어느 쪽도 희생당하지 않도록 주의를 기울인다. 셋째로, 그것은 조화를 추구한다. 남성과 여성의 관계를 논할 때 특히 이런 측면이 두드러진다. 엘슈테인의 정치한계주의는 정치가 지니는 효용과 필요성을 긍정하면서도, 그것이 지니는 한계를 윤리와 기독교 신앙으로 채워나가고자 한다. 그것은 공공신학의 지평을 넓혀 주며, 한국교회와 사회에 좋은 지표가 될 수 있다.

**키워드:** 진 엘슈테인, 정치한계주의, 아우구스티누스, 공공신학, 공적 영역, 사적 영역

논문투고일 2023.01.18. / 심사완료일 2023.02.21. / 게재확정일 2023.03.02.



## 1. 진 엘슈테인의 정치한계주의에 대한 기존연구

“정치한계주의(Political Limitism)”란 정치가 그 자체로 내재적인 한계가 있음을 인식하고 그 한계를 윤리, 종교, 교육 혹은 가정이나 교회 그리고 NGO 단체의 활동 등으로 보완하고자 하는 시도를 가리킨다. 본 연구는 20세기 최고의 정치이론가 중에 한 명이었던 진 엘슈테인(Jean B. Elshtain, 1941-2013)이 제시한 정치한계주의의 의미를 살펴보고, 그 사상적 근원이 되는 아우구스티누스 사상이 그녀의 정치한계주의에 어떻게 영향을 끼쳤는지 분석하는 것을 목표로 한다.<sup>1</sup>

2019년 11월에 한국기독교사회문제연구원이 개신교인 1천명과 비(非)개신교인 1천명을 대상으로 실시한 “2019 주요 사회 현안에 대한 개신교인의 인식조사”에 따르면 “교회 목회자와 교인들이 기독교를 표방하는 정당에 정당해 정치에 참여하는 것”에 대해 개신교인 79.5%가 반대하는 입장을 보였다.<sup>2</sup> 2020년 2월에 기독교윤리실천운동이 일반 국민 1천명을 대상으로 실시한 “2020년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사”에 따르면, 목사의 정치적 참여 정도를 묻는 말에 응답자 47.7%는 “공적이든 사적이든 아예 하지 않는 것이 좋다”고 했다.<sup>3</sup> 이러한 결과는 한국 사회에서 교회의 정치참여에 대하여 부정적인 여론이 적지 않음을 보여준다. 본 연구는 이러한 현상의 밑바탕에는 정치를 바라보는 기독교인들의 시각과 현실정치에 반응하는 방식이 신학적으로 충분히 정립되어 있지 않고 또한 실천적으로 왜곡되어 있다는 문제의식에서 출발하며, 그 해결의 실마리를 시카고 대학의 교수였으며 탁월한 정치신학자였던 엘슈테인의 “정치

\* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2020S1A5A8041437).

1 진 엘슈테인의 사상을 다각도로 정리한 책으로 아래의 논문모음집이 출간되어 있다. Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, eds., *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, Catholic Ideas for a Secular World (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018). 파이파이스는 엘슈테인이 20세기에 가장 중요한 정치이론가 중에 하나였다고 평가한다. Vassilios Paipais, “Reinhold Niebuhr and the Christian Realist Pendulum,” *Journal of International Political Theory* 17, no. 2 (2021), 194.

2 연합뉴스 <https://www.yna.co.kr/view/AKR20191029189300005> (2020.2.15. 최종접속)

3 연합뉴스 <https://www.yna.co.kr/view/AKR20200207074500005> (2020.2.15. 최종접속)

한계주의”에서 찾고자 시도한다.<sup>4</sup>

엘슈테인은 아우구스티누스의 정치신학에서부터 자신의 정치한계주의를 도출하였다. 그녀가 쓴 『아우구스티누스와 정치의 한계』는 로올라대학에서 행한 “코비 강연(Covey Lecture)”을 책으로 묶은 것으로, 그녀가 지향하는 정치한계주의를 가장 잘 보여준다.<sup>5</sup> 이 책 외에도 『공적 남성, 사적 여성』이라는 책과 그녀의 기포드 강연(Gifford Lecture)을 모아 출간한 책인 『주권: 하나님, 국가, 자아』라는 책에서도 그녀의 정치한계주의가 잘 피력되어 있다.<sup>6</sup>

엘슈테인의 정치한계주의는 그녀의 정치적 현실주의를 잘 이해하는 관점이 될 뿐 아니라, 영미권의 여러 정치신학자들이 오늘날 서구의 정치 상황을 관찰하고 그에 대한 기독교적 대안을 제시하는 데 있어 가장 중요한 모티프가 된다. 나이젤 비거(Nigel Biggar)에 따르면, 엘슈테인의 정치한계주의는 그녀가 지향하는 정치현실주의(political realism)를 라인홀드 니버의 정치현실주의와 구분해 주는 시금석이 된다.<sup>7</sup> 유명한 기독교윤리학자인 라빈 로빈(Robin W. Lovin)은 엘슈테인이 공공신학계에서 정치한계주의에 관심을 기울이도록 만든 것은 성경적일뿐 아니라 예언자적인 발상이었다고 평가한다.<sup>8</sup>

본 연구에서 주목하는 것은 정치한계주의를 통하여 엘슈테인은 아우구스티누스의 정치사상을 창조적으로 종합해 내었다는 사실이다. 그녀는 아우구스티누

4 정치신학적 관점에서 “정치한계주의”를 설명한 연구로 아래를 보라. David H. McIlroy, “Idols and Grace: Re-Envisioning Political Liberalism as Political Limitism,” *Political Theology* 11, no. 2 (2010), 205-25.

5 Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995). 연구자가 조사한 바에 따르면, 엘슈테인이 쓴 책 가운데 국내에 번역된 것은 한 권도 없다. 다만 그녀의 글이 실린 아래와 같은 논문모음집이 두 권 출간되어 있을 뿐이다. 마틴 반 크레벨드, 리처드 오버리, 진 엘슈테인 외, 『근현대 전쟁사』, 강창부 역(서울: 한울아카데미, 2018); 존 폴강훈, 알리스터 맥그래스, 진 엘슈테인 외, 『도시의 소크라테스』, 박영준 역(서울: 새물결플러스, 2015).

6 Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1981); Jean Bethke Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self*, Gifford Lectures (New York: Basic Books, 2008).

7 Nigel Biggar, “Staggering Onward, Rejoicing: Jean Bethke Elshtain, Augustinian Realist,” in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Erickson and Le Chevallier, 156-57.

8 Robin W. Lovin, “The Limits of Politics and the Inevitability of Ethics,” in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Erickson and Le Chevallier, 367-79.

스가 제시하는 신학적인 인간론, 철학의 한계에 대한 사상, 교회 및 가정의 사회적 기능에 대한 생각들이 오늘날 국내정치 및 국제정치를 이해하는 데 있어서 아주 적절한 관점임을 효과적으로 논증한다. 그리고 이러한 주제를 남성과 여성의 사회정치적 참여의 불평등성, 정치와 언어의 문제, 가정(家庭)에서의 정치적 교양의 배양, 전쟁과 평화의 문제 등에 적용한다. 무엇보다 그녀의 정치한계주의는 그리스도인의 정치 참여에 있어서 기독교적 정신과 윤리 및 덕성이 필수적으로 요청됨을 보여준다. 본 연구는 엘슈테인의 이러한 정치한계주의가 아우구스티누스 정치신학에서 어떻게 영향을 받았는지 보여주고자 한다. 에릭 그레고리(Eric Gregory)가 지적한 바와 같이, 엘슈테인의 정치신학을 제대로 이해하기 위해서는 아우구스티누스의 영향력을 고찰하는 것이 필수적이다.<sup>9</sup> 그녀의 작품에서 아우구스티누스의 직간접적인 영향력은 매우 크기 때문이다. 엘슈테인은 자신의 인생 경로가 갈수록 아우구스티누스에게 가까이 다가가는 것을 느낄 수 있다고 고백한 바 있다.<sup>10</sup>

엘슈테인이 매우 영향력 있는 정치신학자임에도 불구하고 국내에는 그녀의 단행본이 번역된 적이 없으며, 연구물도 거의 전무한 실정이다. 영미권에서는 그녀에 대한 많은 연구들이 나와 있으나 그녀의 정치한계주의와 아우구스티누스의 관계에만 집중하여 다른 논문은 거의 없다. 따라서 본 연구는 기존 연구의 공백을 메워주는 동시에, 그 결과를 한국적 상황에 적용해 보는 독창성을 가진다.

이 글은 아래와 같이 진행된다. 우선, 엘슈테인의 생애와 사상적 특징을 고찰한다. 엘슈테인의 사상은 아우구스티누스나 루터의 사상처럼 그녀의 삶의 궤적과 떼려야 뗄 수 없는 관계성을 지닌다. 그렇기에 그녀의 생애에서 중요한 사건들을 살펴보는 것은 그녀의 사상을 이해하기 위해서 매우 의미가 있는 일이다. 둘째로, 엘슈테인의 정치한계주의가 지니는 아우구스티누스적 특징을 설명한다. 그녀의 정치이론은 보통 정치현실주의로 소개되지만, 기존의 정치현

9 Eric Gregory, "Taking Love Seriously: Elshtain's Augustinian Voice and Modern Politics," in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Erickson and Le Chevallier, 177-90을 보라.

10 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, xi.

실주의를 수정한 방향성을 지닌다. 여기서는 그 이유가 아우구스티누스 윤리가 가지는 양면적 성격의 영향을 받아서 엘슈테인이 정치한계주의를 구성해 나갔기 때문임을 보여주고자 한다. 셋째로, 엘슈테인의 정치한계주의의 구체적인 사례를 네 가지 영역에서 뽑아 설명하고자 한다. 이 부분을 살펴보면, 엘슈테인의 정치한계주의에 아우구스티누스의 영향이 어떻게 작용했는지 보다 선명하게 알 수 있게 될 것이다. 결론부는 엘슈테인의 정치한계주의의 주요특징을 요약하고, 그것이 한국 교회와 사회에 주는 의미를 제시한다.

## II. 진 엘슈테인의 생애와 사상 개요

엘슈테인의 어린 시절 이름은 진 폴렛트 베스키(Jean Paulette Bethke)였다. 그녀는 1941년 1월 6일에 북부 콜로라도주의 윈저(Windsor)라는 마을에서 태어났다.<sup>11</sup> 아버지는 폴 베스키(Paul Bethke)였으며, 어머니는 헬렌 린드(Hellen Lind)였다. 그녀의 할아버지는 윈저에 농경지를 갖고 있었고 그로 인해 가족들이 어느 정도 자급자족하는 생활을 영위할 수 있었다. 그녀는 이후에 콜로라도의 팀나스(Timnath)라는 마을에서 자랐는데, 그 마을은 인구가 185명 밖에 안 되는 아주 작은 마을이었다. 엘슈테인은 『아우구스티누스와 정치의 한계』라는 책에서 그 작은 마을을 “마음의 마을(village of the mind)”로 묘사한다.<sup>12</sup> 그녀는 플라톤이 국가에서 묘사한 폴리스보다 이 마을이 더 겸손하

11 엘슈테인의 생애와 사상적 발전에 대해서는 아래 글들을 참조하였다. Matthew R. Petrusek, “Elshtain, Jean Bethke, 1941-2013,” *Journal of the American Academy of Religion* 82, no. 1 (2014), 15-21; Charles T. Mathewes, “Elshtain, Jean Bethke, 1941-2013,” *Political Theology* 14, no. 3 (2013), 419-23; Sarah Pulliam Bailey, “Elshtain, Jean Bethke, 1941-2013,” *The Christian Century* 130, no. 19 (2013), 18-19; Sarah Pulliam Bailey, “Elshtain, Jean Bethke, 1941-2013,” *National Catholic Reporter* 49, no. 23 (2013), 9; Robin W. Lovin, “Jean Bethke Elshtain (1941-2013),” *Studies in Christian Ethics* 27, no. 1 (2014), 91-92; Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, “Jean Bethke Elshtain, Life and Work,” in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2018), 1-29. 특히 마지막 글은 엘슈테인의 사상을 가장 일목요연하게 요약하고 있다.

기 때문에 더 살기 좋다고 말한다. 그 마을은 “경계가 있지만 모든 이방인, 방랑자, 순례자, 길을 잃은 사람, 외로운 사람, 대담한 사람, 소심한 사람에게 환대를” 베푸는 마을이다. 그 마을은 단순한 장소이지만, 인간의 풍경을 제공한다. 그 마을에는 악의적인 험담과 인색함과 추문이 있지만 사람들이 함께 살고 일해야 하기 때문에 상대방을 원수처럼 여기지 않는다. 그 마을에 사는 사람들은 일상을 이해하며, 용서를 이해한다. 엘슈테인은 자기 마음대로 과장하여 제멋대로 과거를 지어내는 “자기중심적인 향수(self-indulgent nostalgia)”를 모르지 않았지만, 진정한 시민권의 예가 있는 이 평범한 소도시 생활의 품위를 늘 지적하곤 했다.<sup>13</sup>

바로 그 작은 마을에서 엘슈테인의 현실주의적이며 민주주의적인 감성이 처음으로 형성되었다. 그녀는 정치가 항상 구체적인 현실의 문제를 다루어야 한다고 주장했다. 그리고 평범한 사람들이 함께 참여하고 목소리를 낼 수 있는 정치를 지향했다. 그와 동시에 그녀는 획일화된 정치를 비판했다. 상대진영과 우리진영을 너무 분명하게 구분하여, 우리진영에는 무조건적인 지지와 맹목적인 동의를 보내고, 상대진영은 쉽게 부인하거나 경멸하거나 무시하는 정치열광주의를 지양하고자 했다. 정치에 대한 이러한 경향성은 그녀가 어린 시절을 보낸 팀나스라는 작은 마을에서 이미 형성되고 있었다. 그녀는 “작은 마을이 늘 따뜻하거나 친근하지 않음에도 불구하고, 우리 문화의 평범한 사람들은 작은 마을에 대한 생각을 계속 갈망한다. 그것은 사람들이 항상 따뜻하고 친근한 풍경을 찾고 있다기보다는, 오히려 형태와 크기를 인식할 수 있고 함께 거주하고 참여할 수 있는 적당히 인간적인 공간을 찾고 있음을 의미하는 것이다.”라고 말했다.<sup>14</sup>

엘슈테인은 자신의 책에서 자기가 살아오면서 겪은 구체적 사건들을 언급하기도 했는데, 그런 구체적 이야기들이 그녀의 사상에 실제로 영향을 미쳤기

12 Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995), xiii.

13 Erickson and Le Chevallier, “Jean Bethke Elshtain, Life and Work,” 3. 이하에서 문장 끝의 사각괄호 안의 숫자는 이 글의 페이지를 뜻한다.

14 Jean Bethke Elshtain, *Real Politics: At the Center of Everyday Life* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000), 320.

때문이었다. 가령, 그녀는 8살 때 “잔 다르크(Joan of Arc)”라는 영화를 보기 위해 혼자서 극장에 갔다. 영화를 보고 나서 곧장 미용실로 가서 잔 다르크처럼 머리를 짧게 잘랐다. 그녀는 이후에 『여성과 전쟁』이라는 책을 쓰면서, 이때의 일을 다시 기술한다. 8살 때 그녀는 잔 다르크처럼 도덕적으로 가치 있는 목적을 위해 싸우는 것을 꿈꾸곤 했다는 것이다.<sup>15</sup> 또한 엘슈테인은 제 7학년과 제 8학년 담임선생이던 맥카시(Miss. McCarthy)로부터 아브라함 링컨의 게티스버그 연설을 배웠고, 암송했다. 엘슈테인은 이후에 “나는 게티스버그 연설과 그것이 주는 민주적 평등의 약속을 절대 잊지 않았다.”라고 말했다.<sup>16</sup>

그런데 엘슈테인이 열 살이 되던 해에, 그녀는 “어린 시절의 분수령”과 같은 사건을 겪게 되는데, 곧 소아마비(polio diagnosis)를 앓기 시작했던 것이다. 잔 다르크가 되겠다던 그녀의 꿈은 소아마비 이후 서서히 사라져갔다. 하지만 링컨의 이야기는 중학교뿐 아니라, 고등학교를 거쳐 대학에 들어가게 되기까지 결코 엘슈테인을 떠나지 않았다. 그것은 엘슈테인이 도대체 미국인이 된다는 것이 무엇을 뜻하는지 고민할 때마다 다시 떠올랐던 이야기였다.<sup>17</sup>

의사는 그녀가 다시 걷기 힘들지도 모른다고 말했지만, 엘슈테인은 지독한 노력 끝에 다시 걸을 수 있게 되었다. 한계 상황까지 자신을 밀어붙이는 그런 끈질긴 집념은 일평생 그녀의 중요한 특징으로 나타났다. 그녀는 더 이상 육신이 허락하지 않는 날까지 끊임없이 글을 쓰고, 강의 하고, 전세계를 돌아다니며 강연을 했다.<sup>18</sup>

엘슈테인은 콜로라도에서 공립중고등학교를 다니고, 콜로라도주립대학(Colorado State University)을 졸업했다(AB, 1963). 당시의 많은 여성들처럼 그녀는 대학 다닐 때 이미 결혼을 하고, 엄마가 되었다.<sup>19</sup> 엄마면서 공부를

15 Jean Bethke Elshtain, *Women and War, with a New Epilogue*, 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995), 17.

16 Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: Basic Books, 1995), 84

17 Erickson and Le Chevallier, “Jean Bethke Elshtain, Life and Work,” 5; Elshtain, *Women and War*, 19.

18 Erickson and Le Chevallier, “Jean Bethke Elshtain, Life and Work,” 5, 8 (“keeping a grueling schedule of travel that spanned the globe”), 9 (“an exhausting travel schedule”).

19 남편은 노먼 쇼(Norman Shaw)였는데, 1964년에 이혼했다. 둘째 남편은 이를 엘슈테인(Errol

하고, 비틀즈를 즐겨듣고 추리소설을 탐독하면서도 정치에 대한 에세이를 쓰는 식의 공적 영역과 사적 영역의 혼재는 그녀의 일생 지속되었다.<sup>20</sup> 공적 담론과 사적 이해가 나뉜 세계 속에서 그녀는 일기 쓰기를 통해서 그 둘을 조화시켜 보고자 했다. 그녀는 결코 공적 영역에서 사적 세계를 노출시키는 것을 부끄러워하지 않았다[6].

공적 봉사에 대한 존 F. 케네디(John F. Kennedy)의 초청에 자극 받아서 엘슈테인은 브랜다이즈대학(Brandeis university)에서 정치학으로 박사를 받았다. 당시에는 데이터에 기반한 정치과학 연수가 점차 인기를 얻고 있었는데, 오히려 그녀는 『여성과 정치: 이론적 분석』(*Women and Politics: A Theoretical Analysis*)이라는 박사논문을 썼다. 이후에 이 논문을 개정하여 1981년에 낸 책이 『공적 남성, 사적 여성』(*Public Man, Private Woman*)이다. 이 책은 너무 공공연하게 종교적이라는 평가를 받았다. 사실 엘슈테인에게 이런 평가는 흥미로웠는데, 당시에 그녀는 자신이 그렇게 종교적이라고 생각하지 않고 있었기 때문이다. 그녀는 루터파 가정에서 자라서, 대학에서 2주간 이신론자로 살았다가, 이후에는 불가지론자가 되었다. 그리고 다시 루터파 신앙으로 돌아왔다가, 생애 후반부에는 로마가톨릭 교도가 되었다. 가톨릭의 지적 전통과 오랫동안 씨름하다가, 2011년 11월 2일에 시카고 근교의 대성당 채플에서 당시 시카고의 대주교였던 프랜시스 조지 주교(Francis Cardinal George)에게 영성체를 받게 된 것이다[7].

엘슈테인은 한때 자신의 생애를 뒤돌아보면서, 『공적 남성, 사적 여성』의 마지막 장인 “윤리적 정치를 위한 탐구”가 그녀 전체 작품에 면면히 흐르고 있는 도덕적 탐구의 시작점이라고 말한 적이 있다.<sup>21</sup> 이러한 여정에서 그녀는 아우구스티누스, 루터, 라인홀드 니버, 마틴 루터 킹 주여니, 요한 바오로 2세, 디트리히 본회퍼, 바츨라프 하벨(Václav Havel)과 지적 유사성을 발견했다.

Elshstain)이었으며, 1965년에 결혼하여 생애 마지막까지 함께 했다.

20 Erickson and Le Chevallier, “Jean Bethke Elshstain, Life and Work,” 6; Elshstain, *Women and War*, 31.

21 *Who Are We*, xvi; Erickson and Le Chevallier, “Jean Bethke Elshstain, Life and Work,” 8.

이 중에서 아우구스티누스는 엘슈테인에게 가장 큰 지적 영웅이었다[10].

그녀는 1973년부터 1988년까지 앰허스트에 있는 매사추세츠대학(University of Massachusetts at Amherst)에서 가르쳤다. 이후에 밴더빌트 대학(Vanderbilt University)에서 석좌교수를 맡게 되었는데, 그 대학 역사상 여성이 석좌교수가 된 것은 처음 있는 일이었다. 1995년에 엘슈테인은 시카고대학(University of Chicago)의 신학부에서 사회정치윤리학의 로라 스펠만 록펠러 석좌교수(Laura Spelman Rockefeller Professor)가 되었고, 동시에 정치학부와 국제관계학부에서도 가르치게 되었다. 그 이후에 그녀는 오벌린대학(Oberlin College), 예일대학(Yale University), 하버드대학(Harvard University), 조지타운대학(Georgetown University), 베일러대학(Baylor University) 등에서도 가르쳤다. 그녀의 관심분야는 페미니즘, 가족, 민주주의, 시민사회, 종교, 신학, 정치학, 국제관계학, 정당전쟁론, 생명윤리 등이다[8].

그녀는 정치현안과 대중문화에도 늘 관심을 가졌다. 특히 영화를 매우 좋아해서 새로운 영화가 나오면 늘 보는 편이었다. 또한 팝뮤직과 랩도 좋아했고, 추리소설은 이 시대 마지막 윤리적인 소설이라며 즐겨 읽었다. 그녀는 여러 학문적인 저널뿐만 아니라, 시사 잡지에도 자주 기고했다[8-9].

엘슈테인은 19권의 책을 썼으며, 600개가 넘는 논문 및 기고글을 썼다. 그녀의 책들 중에 가장 중요한 책은 『공적 남성, 사적 여성』, 『아우구스티누스와 정치의 한계』, 『주권』, 『여성과 전쟁』(1987), 『심판대의 민주주의』(1995), 『테러를 대항하는 정당전쟁』(2003) 등이 있다.

엘슈테인은 공직생활에 몸담기도 했는데, 2006년에는 조지 W. 부시 미국 대통령에 의해 인문학을 위한 국립기금위원회(National Endowment for the Humanities)에 임명되었고, 2008년에는 대통령 직할 생명 윤리 위원회(President's Council on Bioethics)에 임명되었다. 하지만 엘슈테인은 미국의 공화당이나 민주당에 맹목적으로 충성하는 태도를 경계했다. 그녀는 좌파나 우파, 자유주의나 보수주의 등의 “엄격한 분류(rigidified categories)”에 대해 경고했으며, 모두 동일한 유니폼을 입고 상대방을 향해 비난의 소리를 지르고 자기편을 향해 응원가를 부르는 천편일률적인 정치색을 싫어했다[12].



정치신학 혹은 정치철학적 영역에서 엘슈테인이 기여한 바는 몇 가지가 있다. 첫째, 정치에서 윤리의 중요성을 부각시킨 것이다[12-13]. 그녀는 윤리적 정치를 항상 추구했다. 자신의 대의를 위해서 윤리적 기준을 무너뜨리는 태도에 대해 항상 비판했다. 둘째, 정치에서 여성의 중요성을 부각시킨 것이다[13-14]. 그녀는 정치와 여성의 관계, 전쟁과 여성의 관계를 전면에 화두로 제시한 사람이다. 하지만 엘슈테인은 남녀의 차이를 완전히 무시하거나, 남성의 권리를 박탈하려거나, 정상적인 가정생활을 관료적 기관이나 권리수호의 법적 행사의 장소로 변경시키고자 하는 모든 형태의 페니미즘에는 결코 동조하지 않았다[14]. 셋째, 정치에서 사적 영역이 지닌 중요성을 부각시켰다[14-16]. 그녀는 사적 영역의 공적 중요성을 잘 밝혀낸 사람이다. 무엇보다 여성과 남성의 문제를 사적 영역과 공적 영역이라는 다른 시각으로 볼 수 있도록 제시했다. 그렇기에 그녀는 정치가 평범한 사람의 일상적 요소를 다뤄야 한다고 주장했다. 넷째, 정치의 한계를 지적한 것이다. 그녀는 정치가 중요하지만, 정치가 모든 것은 아니라고 보았다[14]. 정치는 그것을 수행하는 사람들의 연약성에 의해 한계를 가지기 때문이다. 다섯째, 정치에서 소외된 계층의 사람들을 우선적으로 주목한 점이다[17-18]. 그녀는 총기 폭력, 건강보험, 테러, 생명윤리 등에서 이러한 주제를 부각시켰다. 그녀는 특히 정치가들이 가난한 사람이나 여성과 아이들, 교육 수준이 낮은 사람들, 장애인과 이민자들에 대한 관심을 가져야 한다고 지속적으로 주장했다. 여섯째, 정치와 종교의 관계를 정립한 것이다[18-22]. 그녀는 윤리적 정치가 실현되기 위해서 종교의 역할이 중요함을 지적하였다. 그녀는 정치가 공적 영역 뿐 아니라 사적 영역에도 작용하듯이, 종교 역시 사적 영역뿐 아니라 공적 영역에서 작동하고 있다고 주장하였다. 그녀는 특히 라인홀드 니버, 디트리히 본회퍼, 교황 요한 바오로 2세, 바츨라프 하벨 등의 이론을 가져와서 이러한 주장을 더욱 발전시켰다. 일곱째, 국내정치와 국제정치의 연결성을 주목한 점이다[22-26]. 그녀는 갈수록 국가들이 서로에게 영향을 많이 끼치게 되는 현상을 놓치지 않았다. 특히 그녀는 한편으로는 제국주의적 지배욕(*libido dominandi*)을 경계하면서도, 다른 한편으로는 자민족 혹은 자국 이기주의를 벗어나야 한다고 주장했다. 엘슈테인은 이러한 주제들을 긴 역사적 안목과 철학

적 통찰력, 그리고 신학적 탄탄함과 번뜩이는 재치로 다루었다. 또한 무엇보다 그녀는 일상성과 평범한 것들에 대한 진지한 사랑을 표현하기를 주저하지 않았는데, 이는 정치는 참으로 “일상 한가운데” 위치해야 한다는 평소 신념을 따른 행동이었다[16].

### III. 엘슈테인의 정치한계주의가 지니는 특성

엘슈테인의 정치신학적 기여 가운데 이 글이 특히 주목하고자 하는 것은 그녀의 정치한계주의이다. 그녀의 정치한계주의는 정치에서의 남성과 여성, 공적 영역과 사적 영역, 언어의 문제, 정당정치, 국제관계 등에 대한 그녀의 입장에 기본적인 배경으로 작용한다. 그런데 한 가지 중요한 사실은 그녀가 처음부터 정치한계주의를 강하게 가진 것은 아니었다는 사실이다. 오히려 엘슈테인이 직접 말하는 바와 같이 아우구스티누스에 대한 연구로부터 이러한 특징을 취하게 되었다.

에릭 그레고리가 잘 요약한 것처럼, 엘슈테인의 정치신학은 “적용된 아우구스티누스주의(applied Augustinianism)”라고 표현할 수 있다.<sup>22</sup> 그녀는 아우구스티누스의 정치신학을 새롭게 해석하면서도 그것을 미국 정치 현실을 위해 다양하게 적용하였다. 특히 그녀는 아우구스티누스적인 인식론, 죄론, 인간론, 철학에 대한 견해 등에서 자신만의 고유한 정치한계주의를 발전시켰다. 그렇게 하는 가운데 그녀는 정치신학 영역에서 아우구스티누스에 대한 피상적인 독법들을 걷어내고 보다 근원적인 읽기를 가능하게 해 주었다. 가령, 엘슈테인이 쓴 『아우구스티누스와 정치의 한계』는 총 5개의 장(章)으로 구성되어 있는데, 이 책에서 그녀는 『신국론』을 약 80번 가량 인용하면서 자신의 사상을 발전시키기 위해 전유한다.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Gregory, “Taking Love Seriously,” 177.

<sup>23</sup> 그 5개의 장의 제목과 내용은 각각 다음과 같다. 제 1장(1-18쪽)은 “Why Augustine? Why Now?”인데, 제목처럼 왜 이 시대에 아우구스티누스를 다뤄야 하는지를 설명하는 글로서, 엘슈테인의 아우구스티누스 연구 여정을 묘사한다. 그러면서 아우구스티누스의 핵심 사상들을 기술한

아우구스티누스의 정치이론에 대한 현대적 해석들은 크게 보아 네 가지 접근으로 분류할 수 있다.<sup>24</sup> “견고한 현실주의”(라인홀드 니버, 마틴 루터 킹 주니어), “부드러운 현실주의”(아더 슐레싱어, 줄리아 크리스테바), “권위주의”(엘레인 파젤스, 윌리엄 코놀리), “고백주의”(제리 윌스, 조앤나 스코트, 론 로젠바움, 한나 아렌트, 진 엘슈테인)가 그 네 가지 범주이다.<sup>25</sup>

“견고한 현실주의(hard realism)”는 국가와 선한 시민은 모두 하나님인 인정하고 보호하는 것이기에, 국가는 강제적인 법과 권력을 사용하여 공공의 질서를 유지해야 한다고 주장한다. 이 이론의 주창자들은 아우구스티누스가 말하듯이 “지상도성”은 부패했기 때문에 불가피하게 공권력이 필요하다고 보았다.

“부드러운 현실주의(soft realism)”는 “견고한 현실주의”와 마찬가지로 국가와 선한 시민은 모두 하나님인 인정하는 것이라고 본다. 하지만 국가는 도덕적 선을 추구하는 데 있어서 한계가 있으므로, 필연적으로 다양한 관습, 언어, 기호 등을 용인해야만 하며, 여러 이슈들에 대해서 힘으로 강제하기 보다는

---

다. 제 2장(19-47쪽)은 “The Earthly City and Its Discontents”인데, 아우구스티누스가 『신국론』에서 말했던 지상도성의 한계들을 다룬다. 그러면서 언어와 정치의 문제, 남성과 여성의 문제, 가정과 도시국가의 문제를 다룬다. 제3장(49-67쪽)은 “Against the Pridfulness of Philosophy”인데, 아우구스티누스의 철학론, 자아론, 인식론 등을 다룬다. 특히 철학의 교만을 아우구스티누스적 관점에서 비판한다. 제 4장(69-87쪽)은 “Augustine’s Evil, Arendt’s Eichmann”인데, 아렌트의 유명한 저서인 『예루살렘의 아이히만』이라는 작품에 나타난 ‘악의 평범성’이라는 주제가 아우구스티누스적 뿌리를 가짐을 논증한다. 제 5장(89-112쪽)은 “Our business within this common mortal life’: Augustine and a Politics of Limits”인데, 정치의 한계에 대한 엘슈테인의 사상을 가장 잘 엿볼 수 있는 글이며, 동시에 그녀가 해석한 아우구스티누스 정치사상이 “고백주의적 관점”에서 기술된 글이다. 제 6장(113-118쪽)은 에필로 그인데 “지배 욕구(libido dominandi)”가 폭력의 형태로 나타나는 전쟁에 대해 반대하는 글이다.

24 이하의 논의는 Joanna V. Scott, “Political Thought, Contemporary Influence of Augustine’s,” in Fitzgerald ed., *Augustine through the Ages*, 659-61을 요약한 것이다. 아우구스티누스의 정치사상에 대한 역사적 논의를 “정치적 아우구스티누스주의(Political Augustinianism)”, “아우구스티누스적 정치신학(Augustinian political theology)”, “아우구스티누스적 정치이론(Augustinian political theory)”으로 나누어 설명한 아래 자료를 보라. Miles Hollingworth, *Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought* (London: T & T Clark, 2010), 79-146. 또한, 정치학에서 아우구스티누스주의에 대해서 아래를 보라. Helen Banner, “Augustinianism,” in *Encyclopedia of Political Theory*, ed. Mark Bevir (London: SAGE, 2010), 92-99.

25 이에 대한 좀 더 상세한 설명은 우병훈, “아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석: 한나 아렌트와 진 엘슈테인의 대표적 연구서에 나타난 『신국론』 해석을 중심으로,” 『갱신과 부흥』 25 (2020), 74-75를 보라.

관용해야 한다고 주장한다.

“권위주의(authoritarianism)”는 충실한 시민과 정치 지도자들은 하나님께서 보편적 도덕법의 집행자라고 본다. 그리고 이러한 도덕법이 실제 사회에서 적용되기 위해서는 강제적인 공공 정책이 필수적이라고 주장한다. 이 관점은 “견고한 현실주의”와 유사한 면이 많으나, 도덕법을 강조한다는 점에서 차이가 있다. 이 이론에서 도덕법은 곧장 강제적인 공공 정책으로 전환가능하며, 이데올로기나 삶의 스타일이 가진 악함을 억제하고 제거하는 역할을 한다.

“고백주의(confessionalism)”는 인간의 타락성을 주목하지만 사회적 측면에서 시작하지 않고 개인의 내면에서부터 출발한다. 이 입장은 충실한 시민으로 하여금 국가의 도덕적 개혁보다는 자신의 내면에서 의지의 퇴락으로 말미암아 생긴 “괴물성(monstrosity)”을 극복하기 위해 노력하라고 종용한다. 바로 그럴 때에 사회적으로 공공선을 이룰 수도 있게 될 것이기 때문이다. 국가의 현재 모습은 단지 그 구성원들의 두 가지 사랑의 혼합된 특성을 반영하는 것일 뿐이기 때문이다.

아래에서 좀 더 구체적으로 볼 수 있는 바와 같이, 엘슈테인의 아우구스티누스 해석은 한편으로는 현실주의에 가깝지만, 사실은 고백주의와 좀 더 가깝다.<sup>26</sup> 그리하여 그녀의 정치한계주의는 현실정치에 적실하게 적용되면서도, 현실정치의 한계를 지적하는 양면적 기능을 하게 된다. 그런데 엘슈테인의 정치한계주의가 가진 중요한 특성 중에 하나는 그 “양면성”에 있다. 한편으로, 엘슈테인의 정치한계주의에서는 아우구스티누스가 제시한 천상도성과 지상도성의 구분이 강화된다. 아우구스티누스는 『신국론』에서 두 도성의 기원과 종말, 특징을 다룬다. 인간의 타락은 “결핍으로 찢든 권력”의 지상도성을 출범시켰다(『신국론』 9권). 그들은 하나님으로부터 멀리 이탈하는 인간들이다(『신국론』 12권). 그런 인간들은 자신 안에서, 그리고 자신과 타인 사이에서, 그리고 국가들과 문화들 사이에서 분열을 경험한다(『신국론』 14권). 아우구스티누스는 지상도성과 천상

26 여러 학자들은 엘슈테인을 정치현실주의자로 묘사한다. 하지만 좀 더 엄밀하게 분류하는 학자들은 엘슈테인이 다른 정치현실주의자들과는 차이가 난다는 점을 인식한다. 예를 들어, Gregory, “Taking Love Seriously,” 180에서 그레고리는 엘슈테인의 현실주의는 “더 나은 현실주의(a better realism)”라고 주장한다.

도성은 하나로 섞일 수 없다고 주장한다(『신국론』 15장). 그는 천상도성이 하나님의 뜻을 따르는데 반해서, 지상도성은 인간의 기준을 따른다고 주장한다(『신국론』 15.27).<sup>27</sup>

다른 한편으로, 엘슈테인의 정치한계주의에서는 아우구스티누스가 천상도성에 속한 사람들이 이 땅에서 취해야 할 윤리를 제시한 점이 부각된다. 아우구스티누스는 지상도성과 천상도성을 예리하게 나눴을지라도, 현세적 삶의 평화를 중요하게 생각했다. 기본적인 평화가 있어야 사람이 살아갈 수 있기 때문이다(『신국론』 19.13). 그렇기에 현세 속에서 살아가는 천상도성의 사람들은 평화를 추구해야 한다. 그러기 위해서 “그 누구에게도 해를 끼쳐서는 안 되며, 가능한 한 누구든지 도와주어야 한다(『신국론』 19.14).” 엘슈테인은 바로 이것이 “순례자의 윤리(the ethic of the pilgrim)”라고 말한다.<sup>28</sup> 기독교인의 삶도 사회 속에서 진행되기에 지상적 평화를 이용하면서 살 수밖에 없다. 비록 지상에서의 삶은 타협이 있을 수밖에 없지만, 기독교인들은 하나님을 섬기는 가운데 지상의 평화에 기여하면서 살아야 한다. 그렇기에 신자들은 작은 일에도 늘 주의를 기울여야 한다. 가정이 도시국가에 기여하는 것처럼, 작은 일도 전체에 기여하기 때문이다.<sup>29</sup>

따라서 엘슈테인의 정치한계주의는 한편으로는 세상 정치의 한계를 분명히 지적하면서도, 다른 한편으로는 기독교인이 그런 한계 상황 속에서도 의무로서 행해야 하는 사회윤리를 제시하는 양면성이 나타남을 알 수 있다. 엘슈테인의 정치한계주의가 마냥 비관주의로 흐르지 않고 오히려 근원적인 해결책들도 제시하는 것도 이런 양면성에 기인한다.

그런데 이러한 양면성은 아우구스티누스의 정치신학이 지니는 중요한 특징이다.<sup>30</sup> 그의 정치신학은 성경과 기독교 고전에서부터 형성되었다. 그는 단적으로

27 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 95.

28 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 96. B. Hoon Woo, “Pilgrim’s Progress in Society: Augustine’s Political Thought in *The City of God*,” *Political Theology* 16, no. 5 (2015), 421-41도 보라.

29 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 96.

30 이에 대한 자세한 논의는 아래를 보라. 우병훈, 『기독교 윤리학』(서울: 복있는사람, 2019), 99-103.

“하나님에 대하여 제대로 믿지 않으면, 악하게 살게 된다.”라고 주장하였다.<sup>31</sup> 하지만 그는 당대의 문학, 역사, 철학에 조예가 깊었고, 그것을 성경해석 및 신학과 접목시켰다.<sup>32</sup> 아우구스티누스는 성경적 신앙이라고 해서 철학을 반드시 배척해야 할 이유는 없다고 생각했다. 그래서 그는 성경과 그레코-로만 문헌을 연속해서 연결해 나가면서 글을 썼다. 물론 중심은 성경이었다.

아우구스티누스의 정치신학은 성경적인 특징과 그레코-로만적인 특징이 함께 나타난다. 그리하여 그는 종종 이중적 관점을 가지고 윤리를 구성했다. 첫 번째 관점은 성경적이며 초월적이며 종말론적인 관점이다. 이 관점은 어떤 윤리적 주제와 사안을 성경을 가지고 이해하고 평가하는 것이다. 두 번째 관점은 그레코-로만적이며 현실주의적인 관점이다. 이 관점은 아우구스티누스가 알고 있는 그레코-로만 사상가들의 사상을 응용하는 것이다. 그의 정치신학이 가진 이중적 특성은 그가 로마 제국이 공화국인가 아닌가 하는 문제를 다룰 때에 잘 드러난다(『신국론』, 19.1-2). 한편으로 아우구스티누스는 정의(正義)가 없는 곳에는 공화국이 존재하지 않는다고 주장한다. 그렇다면, 이상승배가 만연한 로마는 공화국이 아니다(『신국론』, 19.21.2).

그러나 바로 이어서 아우구스티누스는 자신의 초월적이고 종말론적인 해석을 약간 누그러뜨린다. 그는 “국민이란 사랑하는 사물들에 대한 공통된 합의에 의해 결속된 이성적 대중의 집합”이라고 규정한다. 그리고 “사랑하는 사물들”이 선하나 열등하나에 따라서 선한 국민과 열등한 국민을 나눈다(『신국론』, 19.24). 그런 점에서 보자면 로마는 공화국이라 할 수 있다. 종합하자면, 성경적이며 초월적이며 종말론적인 관점에서 로마는 공화국이 아니지만, 그레코-로만적이며 현실주의적인 관점에서 보자면 로마는 공화국이다. 앞의 관점에서 우리

31 아우구스티누스, 『신국론』, 5.10.2: “Male autem vivitur, si de Deo non bene creditur.” 『신국론』 19.21에도 “하나님을 섬기지 않는다면 정신이 육체에 정의로운 명령을 절대로 내리지 못하고 인간 이성이 악덕에 정의로운 명령을 내리지 못한다.”라고 한다.

32 마니교의 영향도 빼놓을 수 없는데, 그는 젊은 시절 10년간이나 마니교에 빠져 있다가 정통 기독교로 개종했기 때문이다. 심지어 정통 기독교로 개종한 이후에도 여전히 마니교의 영향이 나타난다고 주장하는 학자들이 있다. 대표적으로 요한네스 판 오르트(Johannes van Oort)가 그러하다. 아래 책에 실린 글들을 보라. Jacob Albert Van den Berg, ed., “In Search of Truth”: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism: Studies for Johannes Van Oort at Sixty (Leiden: Brill, 2011).

는 아우구스티누스 정치신학이 가진 급진성과 비타협성을 본다. 하지만 뒤의 관점에서 아우구스티누스 정치신학이 가진 현실성과 보편성을 발견할 수 있다.<sup>33</sup>

이러한 아우구스티누스의 정치신학이 가진 양면성을 엘슈테인은 자신의 정치한계주의에 아주 적절하게 반영하고 있다. 그리하여 그녀가 가진 현실주의적 관점이 더욱 현실 정치에서 유용하게 작동하도록 했다. 이제 아래에서는 엘슈테인의 정치한계주의의 구체적 사례를 중심으로 그녀가 어떻게 아우구스티누스의 정치신학을 전유하고 있는지 다루고자 한다.

#### IV. 엘슈테인의 정치한계주의의 구체적 사례

엘슈테인의 정치한계주의가 아우구스티누스의 영향을 받아서 더욱 견고하게 발전한 중요한 사례는 『아우구스티누스와 정치의 한계』에 다양하게 나타난다.

첫째로, 엘슈테인의 정치한계주의는 아우구스티누스 신학이 제시한 인간의 죄성과 철학의 한계에 대한 사유에서부터 시작하여 점차로 발전하는 과정을 보여준다. 『아우구스티누스와 정치의 한계』에서 드러나는 두드러진 특징은 아우구스티누스적인 인간론과 죄론이 전제로서 작동한다는 사실이다. 엘슈테인은 “죄의 개념”을 정치영역에서 가장 진지하게 고민해 본 학자 중에 한 명이라고 볼 수 있다.<sup>34</sup> 특히 그녀는 교만의 죄를 자주 지적한다. 『아우구스티누스와 정치의 한계』에 실린 “철학의 교만에 대항하여”라는 글에서 엘슈테인은 아우구스티누스의 정신을 따라, “하나님께서 자신을 비우셨다면 어떻게 감히 피조물인 우리가 교만할 수 있겠는가?”라고 묻는다.<sup>35</sup> 그녀에 따르면 십자가는 “철학의

33 학자들 가운데는 아우구스티누스의 윤리가 가지는 이러한 이중성을 감지한 학자들이 있다. 대표적으로 볼프-디터 하우스실트(Wolf-Dieter Hauschild)와 존 랭언(John Langan)이 그러하다. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, 2nd ed., 1:254; John Langan, “Political Ethics,” in Fitzgerald, ed., *Augustine through the Ages*, 325-26.

34 리처드 로티는 라인홀드 니버와 엘슈테인을 “죄의 개념(the notion of sin)”을 진지하게 다룬 저술가들이라고 묘사한다. Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 33.

교만”을 폭로하는 사건이다. 많은 사람들에게 십자가는 거치는 것이다(고전 1:22-24). 사람들은 진리가 그런 모습으로 우리에게 올 수 없다고 생각한다(『고백록』 9.5; 『신국론』 11.28).<sup>36</sup> 하지만 진리는 그렇게 낮고 겸손한 모습으로 우리에게 오셨고, 그리하여 우리가 그에게 가까이 갈 수 있게 하셨다.

엘슈테인은 철학의 한계에 대한 아우구스티누스의 교훈들에서 세 가지 인식의 변화가 요청된다고 지적한다. 첫째는 세상에 대한 우리의 통제 능력이 제한되어 있다는 인식이다.<sup>37</sup> 둘째는 인생은 미결정적이며, 미완성적이라는 인식이다. 셋째는 세상은 다루기 힘든 곳으로서 뒤틀리고 길을 잃게 만드는 힘이 있어서 우리로 하여금 너무나 쉽게 자아를 잃어버리게 만든다는 인식이다.<sup>38</sup> 바로 이러한 사상적 토대에서 엘슈테인의 정치한계주의는 발전한다. 아우구스티누스적인 죄론과 인간론을 인식론과 정치신학에 적용한 결과가 바로 정치한계주의인 것이다.

『아우구스티누스와 정치의 한계』의 마지막 장(章)인 “아우구스티누스와 한계의 정치”는 이 점을 가장 선명하게 보여주는 부분이다. 여기에서 엘슈테인은 『신국론』을 주로 인용하면서 아우구스티누스의 정치사상을 아주 밀도 있게 다룬다. 특히 엘슈테인은 로마 건국 신화에서부터 드러나는 논리를 아우구스티누스가 거부했다는 존 밀뱅크(John Milbank)의 설명을 주목한다. 그에 따르면, 아우구스티누스는 로마의 건국 신화를 반대한다. 로마 건국 신화에서 로물루스(Romulus)는 형제를 살해하고, 자신의 나라를 외적의 침입에서 구해내는 자로 묘사된다(『신국론』 3.6).<sup>39</sup> 이러한 과정에서 폭력은 정당화 된다.<sup>40</sup> 엘슈테인은

35 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 65. 이 글은 이 책의 세 번째 장(章)을 구성한다.

36 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 65.

37 엘슈테인에 따르면, 아우구스티누스는 악이란 피조물이 하나님을 떠나서 자기 자신으로 향하는 것이며, 피조물성(creatureliness)을 싫어하는 것 자체가 죄가 된다고 주장했다. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 83-84 (“Augustine’s Evil, Arendt’s Eichmann”).

38 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 67.

39 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 94, 106-7. 아우구스티누스는 인류의 진보와 발전을 묘사하는 내러티브에 회의를 표시한다. Woo, “Pilgrim’s Progress in Society: Augustine’s Political Thought in *The City of God*,” 435를 참조하라.

40 엘슈테인이 여러 곳을 인용하는 John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (London: Basil Blackwell, 1990), 제 12장을 보라. 이 책은 다음과 같이



밀뱅크의 이런 해석을 받아들이면서 아우구스티누스가 “지배 욕구”를 경계한 점을 거듭 지적한다.<sup>41</sup> 하나님의 능력은 오히려 자신의 독생자를 주시는 모습으로 나타났다. 이것은 인간들의 왜곡된 지배 욕구를 원천적으로 차단하는 것이다.<sup>42</sup> 이처럼 엘슈테인은 인간의 죄성이 철학의 교만으로 또한 부당한 지배 욕구로 나타나기에, 인간의 정치는 근원적으로 한계를 지닌다고 역설한다.

둘째로, 엘슈테인의 정치한계주의는 정치비관주의를 극복하기 위해서 아우구스티누스의 신학을 전유한다. 엘슈테인은 아우구스티누스가 정치 문제에 있어서 비관주의자로 소개되곤 한다고 지적한다. 그도 그럴 것이 “정치적 아우구스티누스주의(Political Augustinianism)”는 마키아벨리주의나 홉스주의와 견주어서 설명되곤 하기 때문이다. 이런 입장에서 서 있는 사람들은 세계의 악, 잔인성, 폭력성을 강조하며, 그에 따른 질서, 강압, 처벌, 전쟁의 필요성을 강조하는 경향이 있다.<sup>43</sup> 엘슈테인은 아우구스티누스의 작품을 소위 말하는 “정치적인 부분”만 발췌해서 읽는다면 이런 해석이 옳을 수도 있다고 본다. 하지만 그녀는 아우구스티누스의 사상은 그보다 더 많은 내용을 가르치고 있음을 적절하게 주장한다. 그녀는 『신국론』만 하더라도 단지 정치비관주의로 해석될 수는 없다고 본다.

아우구스티누스는 『신국론』 1권 서문에서 이 세상의 도성은 “지배”를 추구하며, 나라들을 속국으로 만들며, “지배 욕구(lust of domination: *libido dominandi*)”에 잠식당하는 것으로 묘사한다.<sup>44</sup> 이것만 보면 아우구스티누스가 정치비관주의자가 맞는 것 같다. 하지만 『신국론』 2.21에서 그는 키케로의 공화국론을 소개하고 그에 대한 대안을 제시하고 있다. 또한 『신국론』 19.21은 공화국(commonwealth; *res publica*)에 대한 스키피오의 정의와 그것을 보다

제 2판이 나왔다. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed. (Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2006).

41 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 94.

42 에릭 그레고리는 로마 시대의 자유학문(liberal arts)이 그 교만한 성격으로 인하여 제국주의적 야망과 폭력을 은폐하는 수단이 되었음을 아우구스티누스가 폭로했다고 설명한다. Gregory, “Taking Love Seriously,” 177.

43 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 19.

44 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 19.

발전시킨 키케로의 정의가 나온다. 『신국론』 19권의 14-16장은 질서와 법률(14장), 자유와 예속(15장), 정당한 지배권(16장), 천상도성과 지상도성 사이의 평화와 불화(17장)를 다룬다. 따라서 엘슈테인은 아우구스티누스가 정치적 비판적 측면을 보면서도, 여전히 정치를 포기하지 않고 건설적인 제안을 제시함을 주목한다.

이런 측면에서 엘슈테인은 밀뱅크의 아우구스티누스에 대한 해석을 의미있게 받아들인다.<sup>45</sup> 밀뱅크 역시 아우구스티누스가 로마의 정치체제를 비판했음을 주목한다. 그것이 자기사랑을 촉진시키고 그 결과 자기고립을 더욱 강화시키기 때문이다. 하지만 밀뱅크는 교회(ecclesia)가 그 자체로 세속정부에 대립해서 서 있는 하나의 “정치적 실제(political reality)”임을 강조한다. 엘슈테인은 밀뱅크가 여기에서 말하는 “에클레시아”는 보통 우리가 경험하는 지역교회를 뜻하는 것이 아니라고 부연 설명한다. 오히려 밀뱅크의 에클레시아는 개인과 세상이 관련성을 맺는 다양한 관계성 중에 몇 가지 형식을 지칭하는 것이다.<sup>46</sup> 그에 따르면, 교회는 일종의 변형된 시민권을 실현하는 공동체가 된다. 교회는 오이코스(oikos; 가정)와 폴리스(polis; 국가)의 고전적 대립관계를 극복하는 공동체이다. 밀뱅크에 따르면, 아우구스티누스는 교회론에서 가정과 국가가 함께 서 있는 일종의 “소우주-대우주적 관계성(micro-macrocosmic relationship)”을 상정하고 있다.<sup>47</sup> 따라서 교회는 그 활동 가운데 세속 사회에 또 하나의 정치적 현실을 보여주게 되며, 그것은 자연스럽게 국가나 정치에 영향을 미치게 된다. 특히 밀뱅크는 교회가 세상에 영향을 미치는 방식은 “비강압적인 설득”의 방식으로 자유로운 동의를 구해내어 최종목표에 이르는 길이라고 주장한다.<sup>48</sup> 이처럼, 엘슈테인은 밀뱅크의 아우구스티누스 해석을 받아들이며, 정치비관주의를 극복하는 하나의 단초를 발견하고 있다.

셋째로, 엘슈테인의 정치한계주의는 공적 영역과 사적 영역의 역동적 작용에

45 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 99.

46 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 100.

47 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 99. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (London: Basil Blackwell, 1990), 403.

48 Milbank, *Theology and Social Theory*, 417-18, 20; Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 100-1에서 재인용.

있어서 아우구스티누스의 사상을 수용한다. 이에 대해서는 아를린 색슨하우스(Arlene W. Saxonhouse)가 매우 잘 관찰하였다.<sup>49</sup> 엘슈테인은 1981년에 자신의 박사논문을 『공적 남성, 사적 여성』이라는 제목으로 출간했다. 색슨하우스에 따르면, 1981년은 1960년대와 1970년대에 미국 사회에 밀어닥친 대혼란이 최고조에 시기였다. 그 대혼란의 시기에 미국 지성인들은 제2차 세계대전 중에 국가나 사회에 대해 침묵주의(quietism)로 일관했던 것에 대해 반성하고 다양한 영역에서 목소리를 내기 시작했다.<sup>50</sup> 1950년대 정치학계는 무감정 이론가들이 가득했고, 때마침 일어난 논리실증주의의 유행과 더불어 가치판단명제에 대한 경멸이 난무했다.<sup>51</sup>

1960-70년대는 이전 세대의 이러한 경향에 전방위적인 반대가 나타났다. 이제 지식인들은 사회문제에 더 이상 침묵해서는 안 되며, 공적 영역에서 목소리를 내고 활동하는 삶이야말로 더욱 가치 있는 삶이라고 주장하기 시작했다. 색슨하우스에 따르면, 이런 경향을 가장 잘 보여주는 두 권의 책이 한나 아렌트의 『인간의 조건』(1958)과 리처드 세넷(Richard Sennett)의 『공적 인간의 퇴락』(1977)이다.<sup>52</sup> 이 시기에 또 하나의 큰 흐름은 여성주의(feminism)와 인종차별 반대 운동이었다. 이들 운동가들 역시 지성인들이 사회의 불의에 저항하고 제도적 개선과 변혁에 힘써야 한다고 목소리를 높였다.

바로 이런 시점에서 엘슈테인의 『공적 남성, 사적 여성』이 출간되었다. 이 책에서 엘슈테인은 1960-70년대 사상가들의 공통된 생각이 지닌 문제점을

49 Arlene W. Saxonhouse, "The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*: Jean Bethke Elshtain in the World of Ideas and Action," in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Erickson and Le Chevallier, 52-69.

50 Saxonhouse, "The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*," 54.

51 Saxonhouse, "The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*," 54-55. 논리실증주의의 대표적인 책이 A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (New York: Dover, 1952)이다. 이 책에서 에이어는 가치판단을 담고 있는 형이상학적인 명제들을 마치 "오!", "저런!" 등의 감탄사 정도로 치부해 버린다.

52 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958); Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: Knopf, 1977). 리처드 세넷에 대한 국내 연구로 아래의 논문을 보라. 유승호, "자본주의 불평등에 맞서는 공적 인간의 복원: 리처드 세넷의 비판사회학," 『사회사상과 문화』 18.1 (2015), 119-49; 홍준기, "세넷의 도시문화론에 대한 비판적 고찰," 『현대정신분석』 13.1 (2011), 125-54.

짚어내었다. 그것은 곧 사적 영역은 인간에게 만족을 줄 수 없으며, 사적 영역은 공적 영역보다 열등하다는 생각이었다.<sup>53</sup> 하지만 엘슈테인은 사적 영역과 공적 영역의 이러한 이분법을 거부했다. 그녀의 주장은 아주 정교하고 예리했다. 한편으로 그녀는 1960-70년대의 사상가들처럼 공적 참여를 강조했다. 그리하여 여성의 정치활동도 적극 지지했다. 여성의 삶이 이전처럼 사적 영역에만 머물러서는 안 되며 공적 영역에서 자기주장을 하고 자신의 권리를 실현할 것을 주문했다. 그런 점에서 엘슈테인은 결코 1950년대의 침묵주의에 동조하지 않았다.

하지만 동시에 그녀는 이전의 사상가들과는 몇 가지 점에서 거리를 두었다. 첫째, 엘슈테인은 사적 영역과 공적 영역의 우열관계를 거부했다. 공적 영역이 사적 영역보다 더 우월하기에, 공적인 영역에 참여하는 사람들이 더욱 가치 있는 인생을 산다는 식의 단순한 수사법을 거절했다. 둘째, 엘슈테인은 사적 영역이 가지는 공적 중요성을 인식했다. 특히 사적 영역에서 이뤄지는 언어생활이 공공의 삶에 영향을 끊임없이 미치고 있음을 인식했다. 셋째, 엘슈테인은 가정을 권력 관계 속에서만 파악하고자 하는 1960-70년대의 페미니스트들과 궤를 달리했다. 그녀가 보기에 이전 세대의 페미니스트들은 사적 세계를 특징 짓는 즐거움, 사랑, 만족 등의 가치를 거의 주목하지 못함으로써, 결국 인간성 상실에 이르게 되는 것처럼 보였다.<sup>54</sup>

한 마디로 말해서 엘슈테인의 『공적 남성, 사적 여성』은 공적인 영역에 참여를 주문하면서도, 사적 영역의 가치를 여전히 보존하자는 주장을 담고 있었다. 그녀는 1960-70년대에 일어난 운동의 결과에 대해서 “우리가 정말 원했던 것이 이런 것이었나?”를 물어야 한다고 과감하게 외쳤다.<sup>55</sup> 특히 1970년대 여성주의 운동은 모든 관계들, 심지어 남녀와 부모와 자식 사이의 가장 친밀한 관계성마저도 권력 관계로 파악하고자 했다. 그 중 대표주자인 캐서린 맥किन (Catharine MacKinnon, 1946-)에 따르면, 모든 성관계는 강간이며, 모든

53 Saxonhouse, “The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*,” 57.

54 이 부분은 아래 색슨하우스의 연구를 바탕으로 필자가 좀 더 부연설명을 한 것이다. Saxonhouse, “The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*,” 57-58.

55 Saxonhouse, “The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*,” 58.

가족은 억압의 장소였다.<sup>56</sup>

이러한 상황에서 엘슈테인은 정치적 좌파나 우파에 치우치지 않으면서, 이전 세대의 페미니스트들이 지녔던 전체주의적 경향의 위험성을 솔직하게 지적했다. 물론 그녀가 보기에 페미니스트들이 전체주의적 정치를 의도적으로 원했던 것은 아니었다. 하지만 그 운동의 진행 가운데 전체주의적 성향은 점점 강하게 드러났으며, 그 결과는 사적 영역의 희생이었다.<sup>57</sup> 색슨하우스가 간단하게 요약한 것처럼, 한나 아렌트가 『인간의 조건』에서 사적 세계를 생물학과 필수성의 영역으로 치부해 버린 것에 대해서, 엘슈테인은 “사적 세계를 너무 쉽게 축소시키지 말자.”고 주장한 셈이다.<sup>58</sup>

엘슈테인의 아렌트 비판은 좀 더 살펴볼 필요가 있다. 아렌트는 하이데거 철학에서 말하는 “세계-내-존재자”로서 인간의 활동적인 삶(*vita activa*)을 노동(labor), 작업(work), 행위(action)라는 세 가지 근본적인 범주로 분석하였다.<sup>59</sup> 노동은 인간이 소비나 재생산이라는 생물학적 필요를 공급함으로써 인간의 생명을 지속시킬 수 있는 능력에 의해 평가받는 활동이다. 작업은 세상을 인간의 용도에 맞게 변화시키고 유지하는 능력에 의해서 평가받는 활동이다. 행위는 행위자의 정체성을 드러내고 세상의 실재를 긍정하고 자유를 실현하는 능력에 의해서 평가받는 활동이다. 아렌트에게 각 활동은 자율적이다. 그것 자신의 구분된 원리를 가진다는 의미에서, 그리고 다른 기준들로 판단 받는다는 의미에서 그러하다. 하지만, 아렌트에게는 행위(action)가 인간 조건의 근본적인 범주 중 하나였고, 활동적인 삶의 최고의 실현을 구성한다.

56 Saxonhouse, “The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*,” 59-60. 캐서린 맥키논은 미국의 급진적 여성주의 법학자이다. 대표적 저서로 아래를 보라. Catherine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

57 Jean Bethke Elshtain, “Public and Private in American Political Life and Thought,” in *The Public and Private in the United States*, eds. Hitoshi Abe and Chieko Katagawa Otsuru (Osaka: Japan Center for Area Studies, 1999), 26.

58 Saxonhouse, “The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*,” 59.

59 이하에서 아렌트에 대한 설명은 Maurizio Passerin d’Entrevès, “Hannah Arendt” (2019)의 요약이다. <https://plato.stanford.edu/entries/arendt/> (2023.1.14. 최종접속) 보다 자세한 내용은 아래 책을 보라. Maurizio Passerin d’Entrevès, *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (New York: Routledge, 1994).

물론, 아렌트는 노동, 작업, 행위라는 세 가지의 활동들이 각자의 방식으로 인간의 능력들의 실현에 공헌한다는 점에서 완전한 인간의 삶에 동일하게 필수적이라고 생각했다. 하지만 그녀가 행위를 인간을 동물의 삶(그들이 자신들의 생명을 유지하고 재생산하기 위해 노동해야 한다는 점에서 우리와 유사함)과 신들의 삶(그들과 우리는 가끔 관상의 활동을 공유함)을 구분하는 특수한 차이(*differentia specifica*)가 되도록 여겼다는 것은 그녀의 작품, 『인간의 조건』에서 분명하게 나타난다.

그런데 엘슈테인이 보기에, 노동과 작업과 행위에 대한 아렌트의 규정과 행위에 대한 강조는 사적 영역의 심각한 축소와 무시를 야기하는 의도치 않은 결과에 이르게 했다. 바로 이 지점에서 엘슈테인은 아렌트를 경계하고 있다. 엘슈테인이 보기에 아렌트는 사적 세계를 평가절하함으로써 인간 삶의 본질적 부분을 상실하고, 우리가 사랑하고, 돌보고, 나눌 수 있는 가장 가치 있는 영역을 무시하게끔 했다.<sup>60</sup> 물론 엘슈테인과 아렌트를 너무 첨예하게 대립시킬 필요는 없을 것이다. 하지만 엘슈테인의 『공적 남성, 사적 여성』은 아렌트에 대해서도 분명하고 의미있는 비판을 가했다.<sup>61</sup>

그런데 색슨하우스가 잘 지적한 것처럼, 엘슈테인의 이러한 관점은 아우구스티누스의 사상에 지대하게 영향을 받았다. 엘슈테인은 기존의 여성주의나 아렌트의 시각은 가정과 사적 영역을 너무 멀리서만 바라본 입장(an Olympian stance)을 지녔다며 비판했다.<sup>62</sup> 반면에 아우구스티누스는 사적 영역이 지니고 있는 역동성과 복잡성을 그들보다 더욱 예리하게 포착했다고 보았다. 엘슈테인에 따르면, 그는 무엇보다 차이와 특수성을 희생시키지 않으면서도 다양성을 존중하는 사상가였다. 한편으로 아우구스티누스는 하나님이 모든 인간을 한 족속으로 만든 것을 강조한다.<sup>63</sup> 모든 인간이 아담의 후손이라는 사실에서부터

60 Saxonhouse, "The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*," 59.

61 사적 영역에 대한 아렌트의 부당한 취급에 대한 비판 외에도, 엘슈테인이 아렌트에 가한 비판 중에 하나가 기독교에 대한 아렌트의 부당한 평가에 대한 반박이다. Elshtain, *Public Man, Private Woman*, 56-64를 보라. 여기에서 엘슈테인은 아렌트가 초기 기독교의 역사적 배경에 대한 고려가 부족한 상태에서 일방적으로 기독교의 비정치성을 비판했다고 주장한다.

62 Saxonhouse, "The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*," 61.

63 이 부분은 아렌트와 엘슈테인이 모두 철학적, 신학적, 정치사상적으로 중요하게 생각하는 아우구

인간의 근원적인 평등성과 통일성이 정초된다.<sup>64</sup> 하지만 다른 한편으로 그는 하나님께서 세상을 매우 다채롭게 만들었음을 강조하면서 인간 사회가 지니는 다양성을 칭송했다.<sup>65</sup> 엘슈테인 역시 이러한 다양성 가운데 있는 통일성을 강조했다.

바로 이 지점에서 엘슈테인은 아우구스티누스가 강조했던 사적 영역 개념을 가져온다. 그녀는 아우구스티누스가 1960-70년대의 페미니스트들보다 가정에 대해 더 많은 것을 알려준다고 보았다. 첫째, 엘슈테인은 공적 영역과 사적 영역에 대한 관점을 아우구스티누스의 통찰에서 찾는다. 엘슈테인은 이렇게 주장한다.

아우구스티누스는 지상적 영역을 공적 영역과 사적 영역으로 이분화시키지 않았다. 오히려 그는 가정을 도시의 시작 혹은 요소로 여겼다. 그는 모든 시작은 그 자체로 일종의 목적을 담지하고 있다고 보았으며, 모든 요소는 요소가 형성하는 전체의 고결성을 보존하고 있다고 보았다. 그 결과 가정의 평화는 도시의 평화와 관련된다. 결론에 이른다. 다른 말로 표현하자면, 가정에서의 순종과 가정에서의 규율이 질서 잡힌 조화 속에 있을 때, 그것은 시민적 순종과 시민적 규율의 질서 잡힌 조화와 직결된다는 것이다.<sup>66</sup>

엘슈테인은 아우구스티누스가 아리스토텔레스처럼 가정과 도시, 사적 영역과 공적 영역을 일종의 “종(種; kind)”으로 구분하지 않았음을 강조한다. 오히려 아우구스티누스는 가정과 도시, 사적 영역과 공적 영역을 삶의 두 가지 측면들(aspects), 혹은 전체를 이루는 필수적 요소로 보았다.<sup>67</sup> 그렇게 함으로써, 아우구스티누스는 두 영역 중 어느 한쪽이 희생당하거나 무시당하지 않게 했다.

스티누스의 사상이다. 보다 자세한 분석에 대해서는 아래를 보라. 우병훈, “아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석,” 98-101, 111-13, 120-21, 126-27.

64 아담의 창조에 대한 신학적 중요성에 대해서는 아래 논문을 보라. 조윤희, “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계,” 『갱신과 부흥』 24 (2019), 217-50.

65 Elshtain, *Public Man, Private Woman*, 69.

66 Elshtain, *Public Man, Private Woman*, 70. 엘슈테인은 여기에서 St. Augustine, *The Political Writings of St. Augustine*, ed. Henry Paolucci, 151을 참조했다.

67 Elshtain, *Public Man, Private Woman*, 70-71.

둘째, 엘슈테인은 남성과 여성의 관계성에 대해서도 아우구스티누스의 사상을 전유한다. 아우구스티누스는 기독교인 아버지의 역할을 중시했다. 크리스천 아버지는 가정에서 그 누구도 해를 입혀서도 안 되고, 오히려 모든 사람에게 선을 행해야 한다. 그것은 가정에 부여된 질서와 평화를 보존하기 위해서이다.<sup>68</sup> 이를 위해서 남편과 아내가 협력해야 한다. 아내가 남편에게 복종해야 하지만, 이것은 하나님의 시각에서 여성이 남성보다 열등해서거나 온전히 이성적이지 않아서가 아니다. 오히려 그러한 복종은 가정의 목적과 시민사회의 조화를 증진하기 위해 필수적 요소이기 때문이다. 여기까지만 말하면 아우구스티누스의 주장은 여전히 여성주의자들의 비판의 대상이 될 것이다. 하지만 엘슈테인은 아우구스티누스가 여기에서 멈추지 않고, 남편의 역할을 보다 구체적으로 규정한 것을 주목한다. 가정에서 남편이 다스린다는 것은 몇 가지 조건 하에서 이뤄져야 하는 일이다. 우선, 그러한 다스림은 절대적이거나 임의적이지 않고 오히려 섬김의 원칙에 따른 것이다. 또한, 가장의 다스림은 권력에 대한 사랑이 아니라 그가 다른 사람에 대해 지고 있는 책임의식에서 나온 것이다. 그렇기에 가장은 권위를 자랑해서는 안 되고, 오히려 자비를 사랑해야 한다.<sup>69</sup> 엘슈테인은 아우구스티누스가 제시한 이러한 관점이 현대 사회에도 여전히 유효하다고 생각했다.

셋째, 엘슈테인은 공적 영역과 사적 영역의 조화라는 관점을 아우구스티누스로부터 착안했다. 우선, 아우구스티누스의 『신국론』은 정의로운 가정적 질서를 강조한다. 가정은 카리타스(*caritas*) 즉 자비로운 사랑과 동정심에 따라 다스려져야 한다.<sup>70</sup> 또한, 아우구스티누스는 이 땅에서의 삶에서 기독교적 연대를 강조했다. 기독교인은 “순례자”로 이 땅을 살지만 이 땅에 대해 책임성을 가져야 한다. 마지막으로, 아우구스티누스는 지상적 삶이 끝난 후에 천상적 도성을 약속하며 그것을 바라볼 것을 강조한다.<sup>71</sup> 천상도성의 시민권은 지상도성에서의

68 Elshtain, *Public Man, Private Woman*, 71.

69 Elshtain, *Public Man, Private Woman*, 71.

70 아우구스티누스의 사상에서 카리타스(*caritas*)의 개념에 대해서 아래를 보라. William S. Babcock, “Cupiditas and Caritas: The Early Augustine on Love and Human Fulfillment,” in *The Ethics of St. Augustine*, ed. William S. Babcock, JRE Studies in Religious Ethics 3 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1991), 39-66.



삶을 가볍게 여기지 않고 오히려 더욱 적극적이며 급진적으로 살게 한다. 따라서 천상의 시민권은 기독교인으로 하여금 사랑의 목표를 향해 이성적 삶을 살도록 독려한다.<sup>72</sup>

넷째, 엘슈테인은 여성의 정치적 역할이라는 측면에서도 아우구스티누스의 견해를 취하여 더욱 발전시킨다. 그녀가 말하듯이, 아우구스티누스는 지상 도성에서 여성의 역할이나 정치 참여에 대해 말하지는 않았다. 하지만 그렇다고 해서 여성을 폄하한 것은 결코 아니다. 아우구스티누스는 “인간”이라는 범주에 여성을 동등하게 포함시켰으며, “인간”이라면 당연히 행해야 할 삶의 모습을 그려내 보여주었다. 그런 점을 본다면, 아우구스티누스는 고대 그리스식의 여성 혐오와는 아주 거리가 먼 사람이라고 엘슈테인은 결론 내린다.<sup>73</sup>

아우구스티누스에 대한 이러한 판단은 『아우구스티누스와 정치의 한계』에서 여전히 드러난다. 엘슈테인에 따르면, 『신국론』에는 천상도성과 지상도성의 대비뿐 아니라, 가정(household; *domus*)과 폴리스(*polis*), 사적인 것과 공적인 것의 대조가 나타나며, 무엇보다 정의와 불의의 대조가 나타난다.<sup>74</sup> 그녀는 조지 켈리(George Kelly)의 말을 인용하여, 『신국론』이 이성적 삶을 권장하면서도 이 땅에서의 정치적 수행이 주는 실망감을 알려준다고 말한다.<sup>75</sup> 엘슈테인은 “순례(pilgrimage)”라는 개념이 『신국론』의 중요한 모티프가 된다고 본다.<sup>76</sup> 교회는 순례자들의 공동체이다. 교회는 하나님의 도성과 정확하게 일치하는 것은 아니지만, 권위 있는 기관이어야 한다. 교회는 모든 인종, 언어, 성별을 뛰어넘어 사람들을 모아 다양성을 견지하면서도 “하나의 통일성 있는 기독교

71 이상의 세 가지는 엘슈테인이 직접 지적한 것이다. Elshstain, *Public Man, Private Woman*, 72.

72 Elshstain, *Public Man, Private Woman*, 73.

73 Elshstain, *Public Man, Private Woman*, 73. Elshstain, *Just War Against Terror*, 39에서도 역시 엘슈테인은 아우구스티누스가 여성혐오론자와는 거리가 멀다고 밝힌다.

74 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 25.

75 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 26. 엘슈테인이 인용하는 글은 George Armstrong Kelly, *Politics and Religious Consciousness in America* (New Brunswick: Transaction, 1984), 261이다.

76 Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 421-41은 『신국론』의 “순례자” 개념을 다루면서, 그 개념이 아우구스티누스의 기독교인 개념, 교회 개념, 공공신화에 어떻게 드러나는지 분석하고 있다.

공동체(a uniform Christian society)”라는 이름을 지켜야 한다. “왜냐하면 하나님은 대조들과 차이들을 사랑하시기 때문이다.”<sup>77</sup> 지상적 평화는 비록 환상에 불과할지라도 이 땅에서는 반드시 필요하다. 그 필수적 평화가 독재적이고 주권적인 지배에 대한 탐욕을 부리는 자들, 대제국을 지배하는 통치자들에 의해 훼손을 받을 때, 아우구스티누스는 그들의 장점을 주목하기보다 부와 영예에 대한 그들의 야욕으로 인류가 공격을 받고 삼켜지는 것을 더욱 경계했다.<sup>78</sup>

넷째로, 엘슈테인의 정치한계주의는 정당전쟁론(正當戰爭論, Just War Theory)에 대한 그녀의 입장에 영향을 끼치는데, 이 또한 아우구스티누스의 영향력을 무시할 수 없다. 여러 학자들은 엘슈테인이 2001년에 있었던 911테러를 기점으로 정당전쟁에 대한 입장을 바꾸었다고 설명한다. 대표적으로 바실리오스 파이파이스(Vassilios Paipais)는 엘슈테인이 911테러 이전에는 아우구스티누스의 현실주의를 따라서 미국이 하나님의 나라라기보다는 하나님의 심판 아래에 있는 나라로 보았다고 주장한다.<sup>79</sup> 파이파이스에 따르면, 바로 그런 관점에서 엘슈테인은 국민을 잔인하고 부당하게 억압하는 다른 나라의 내정에 미국이 무력을 써서 간섭하는 인도주의적 개입(humanitarian intervention)에 반대했다.<sup>80</sup> 그러나 파이파이스는 911테러 이후에 엘슈테인이 입장을 바꾸었다고 본다. 엘슈테인은 “911과 같이 심각한 상처가 정치 공동체에 가해졌을 경우에, 그에 대응하지 않는다는 것은 무책임성의 최고조가 될 것이다.”<sup>81</sup>라고 주장했다. 그리고 “질서의 평온(*tranquillitas ordinis*)”을 지키기 위해서 테러에 대항하여 정당전쟁을 수행해야 한다고 주장했다.<sup>82</sup> 파이파이스는 그녀의

77 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 26.

78 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 26.

79 Paipais, “Reinhold Niebuhr and the Christian Realist Pendulum,” 194. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 95.

80 Paipais, “Reinhold Niebuhr and the Christian Realist Pendulum,” 194.

81 Jean Bethke Elshtain, *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World* (London: Basic Books, 2003), 59.

82 아우구스티누스는 “만물의 평화는 질서의 평온이다(*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*)”라고 했다(『신국론』 19.13.1). 이 개념을 전쟁과 평화에 적용한 연구로는 아래를 보라. George Weigel, *Tranquillitas Ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

이러한 주장은 아우구스티누스를 넘어서는 주장이라며 비판한다.<sup>83</sup>

시안 오드리스콜(Cian O'Driscoll)도 엘슈테인에 대해 유사한 평가를 내린다. 그에 따르면, 테러에 대항하여 정당전쟁을 감행해도 좋다는 엘슈테인의 주장은 미국을 “덕과 도덕의 리더십의 등불”로 여기는 행동이며, (이전에 그녀가 했던 바와는 달리) 더 이상 미국을 불완전한 정치질서로 보지 않는 태도라는 것이다.<sup>84</sup> 오드리스콜은 엘슈테인이 이러한 주장에서 아우구스티누스를 부적절하게 전유하고 있다고 주장한다.<sup>85</sup> 그에 따르면, 엘슈테인은 국가의 책임이 기본적 안전과 일상적 시민사회의 평화를 제공하는 데 있다는 아우구스티누스의 주장을 지나치게 확대하여 해석하고 있는 것이다.<sup>86</sup>

하지만 엘슈테인에 대한 이런 평가는 단면적이라고 볼 수 있다. 왜냐하면, 엘슈테인은 이미 911테러 이전에도 아우구스티누스를 정당전쟁을 지지하는 사람, 그녀의 표현에 따르면 “정당전쟁의 한참 오래된 할아버지(the great-great grandfather of just war)”로 묘사했기 때문이다.<sup>87</sup> 그녀에게 중요했던 것은 아우구스티누스가 정당전쟁을 인정하는 기준을 현대 정당전쟁론자들보다 더욱 높게 잡았다는 점이었다. 그녀의 해석에 따르면, 한편으로 아우구스티누스는 그 어떤 국가도 정의를 절대적으로 구현할 수 없으며, 또한 그렇기에 절대적으로 방어되어야 할 명분은 없다고 주장한다. 동시에 아우구스티누스는 현명한 통치자는 전쟁을 해야 할 때는 하겠지만, 언제까지나 망설이면서 또한 회개하면서 전쟁을 수행할 것이라고 주장한다.<sup>88</sup> 따라서 아우구스티누스는 정치 현실주의자이면서 동시에 정당전쟁론자이거나, 아니면 둘 다 아닌 셈이다.<sup>89</sup>

83 Paipais, “Reinhold Niebuhr and the Christian Realist Pendulum,” 195.

84 Cian O'Driscoll, “Jean Bethke Elshtain’s Just War Against Terror: A Tale of Two Cities,” *International Relations* 21.4 (2007), 489.

85 Cian O'Driscoll, *Victory: The Triumph and Tragedy of Just War* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 73에서도 엘슈테인이 미국 군국주의를 지지하는 것으로 묘사한다.

86 Cian O'Driscoll, *The Renegotiation of the Just War Tradition and the Right to War in the Twenty-First Century* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 53-54. 오드리스콜은 오도노반(O'Donovan)과 엘슈테인의 견해가 조지 부쉬 대통령과 토니 블러어 총리가 주장한 (911테러에 대한) “징벌적 전쟁(punitive war)”이라는 개념에 힘을 실어주었다고 평가한다.

87 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 107.

88 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 106-7.

89 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 107, 110.

엘슈테인은 로마가 평화를 추구하는 것이 때로 타자들에게 자신의 의지를 강요하는 셈이 되기도 한다고 주장한다.<sup>90</sup> 따라서 평화를 지킨다는 명목 자체가 정당전쟁의 구실이 될 수는 없다. 마이클 왈처(Michael Walzer)가 잘 지적한 것처럼 엘슈테인은 “아우구스티누스적 현실주의자는 십자군이 아니다.”라고 주장하였다.<sup>91</sup> 엘슈테인은 하나님의 명령을 수행하기 위해 전쟁을 수행한다는 사람들의 동기를 신뢰하지 말도록 가르쳤다.

911테러 이후인 2003년에 나온 『테러를 대항하는 정당전쟁』에서도 엘슈테인은 여전히 아우구스티누스의 주장을 인용하면서 자신의 정당전쟁론을 펼친다.<sup>92</sup> 그녀는 아우구스티누스가 “공식적인 기독교 제국(an official Christian empire)”의 개념을 부정했다고 본다.<sup>93</sup> 이러한 생각은 로버트 마르쿠스(Robert A. Markus)가 아우구스티누스에게는 “제국의 기독교화란 환상에 불과한 것”이라고 주장한 것과 결을 같이 한다.<sup>94</sup> 따라서 중세의 십자군 운동처럼 종교의 이름으로 전쟁을 수행하는 것은 아우구스티누스의 의도와는 거리가 멀다. 하지만 아우구스티누스는 테르툴리아누스나 오리게네스와는 달리 정당전쟁이 있음을 주장하였다.<sup>95</sup> 개인의 차원에서는 복수하지 않고 인내하는 것이 필요하지만, 사회의 차원에서는 이웃사랑의 표현으로 정당전쟁이 필요한 경우가 있기 때문이다.<sup>96</sup> 엘슈테인은 “자신을 보호할 수 없는 무고한 사람들이 심각

90 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 109.

91 Michael Walzer, “Just War and Religion: Reflections on the Work of Jean Elshtain,” in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Erickson and Le Chevallier, 285.

92 이 책은 정당전쟁론을 지지하는 책들 중에 가장 논쟁적인 책 중에 하나가 되었다. 이 책에 대한 비판적 고찰은 아래 논문들을 보라. Nicholas Rengger, “Just a War against Terror? Jean Bethke Elshtain’s Burden and American Power,” *International Affairs* 80.1 (2004), 107-16; Anthony Burke, “Just War or Ethical Peace? Moral Discourses of Strategic Violence after 9/11,” *International Affairs* 80.2 (2004), 329-53; O’Driscoll, “Jean Bethke Elshtain’s Just War Against Terror,” 485-92.

93 Elshtain, *Just War Against Terror*, 32.

94 Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 42.

95 초대교부들의 전쟁과 군복무에 대한 사상은 아래의 책을 보라. Louis J. Swift, *Early Fathers on War and Military Service* (Wilmington, DE: Michael Glazier Publishers, 1983).

96 Joseph E. Capizzi, “On Behalf of the Neighbor,” *Studies in Christian Ethics* 14, no. 2 (2002), 81-108에서 이러한 구분에 따라 아우구스티누스의 이론을 설명한다.

하게 해를 입고 있고 강제적 폭력이 그 압제자를 중지시키지 않는 한 그 상황이 지속된다는 것이 확실할 때, 이웃 사랑이라는 도덕적 원리는 폭력의 사용을 요청한다.”라고 주장한다.<sup>97</sup>

엘슈테인은 이때 중요한 것은 “어떤 전쟁이 정당인가?”에 대한 판단이라고 본다. 그녀에 따르면, 아우구스티누스는 부당한 공격이나 영토의 확장을 위한 정복전쟁은 용납하지 않았지만, 평화를 지키기 위한 전쟁은 허용했다고 판단한다.<sup>98</sup> 물론 평화를 지키기 위한 전쟁의 경우에도 폭력은 수반될 수밖에 없다. 하지만 그것은 덜 폭력적인 세상과 더 정의로운 세상을 만드는 데 필요한 폭력이다. 엘슈테인은 한 가지 예로서, 미국이 일본을 제2차 세계대전에서 패배시킨 사례를 들고 있다. 일본은 난징대학살과 같은 엄청난 만행을 저질렀다. 하지만 전쟁에 패배한 이후에는 민주국가가 되었으며, 더는 그러한 만행을 저지르지 않게 되었다.<sup>99</sup> 바로 이런 관점에서 엘슈테인은 테러에 대하여 전쟁을 일으키는 것은 정당한 전쟁이라고 평가한다. 그리고 그녀는 아우구스티누스가 평화주의자도 아니며, 그렇다고 흔히 현실주의(*realpolitik*)로 불리는 축에 속하지도 않는다고 주장한다.<sup>100</sup> 이러한 평가는 911테러 이전에 그녀가 아우구스티누스에 대해 가졌던 견해와 완전히 동일하다. 그리고 그녀의 이론은 크리스 브라운이 잘 해설한 바와 같이, 사랑과 정의의 원칙을 잘 견지하고 있기에 지금도 여전히 유효하다고 볼 수 있다.<sup>101</sup> 물론 그녀의 이론을 911테러 이후에 미국이 지금까지 감행하고 있는 모든 전쟁들에 적용할 수는 없다. 그녀의 이론은 테러에 대항한 정당전쟁에만 국한시켜 이해해야 하며, 그것도 이웃 사랑이라는 철저한 원칙에 입각하여 감행되는 전쟁에 대한 지지에 한해서만 아우구스티누스적이라고 말할 수 있다.

97 Elshtain, *Just War Against Terror*, 189. 사랑의 질서가 공권력에 의한 정당한 처벌로 이어질 수 있다는 것은 마르틴 부써(Martin Bucer)가 이미 지적한 바 있다. 황대우, “교회와 정부의 관계에 대한 부써의 견해,” 『갱신과 부흥』 21 (2018), 60을 보라.

98 Elshtain, *Just War Against Terror*, 52.

99 Elshtain, *Just War Against Terror*, 54. 같은 페이지에서 엘슈테인은 미시마 유키오(Mishima Yukio, 1925-1970)가 옛날 일본의 군국주의를 회복시키고자 했지만 실패했다고 적고 있다.

100 Elshtain, *Just War Against Terror*, 55.

101 Chris Brown, “A New, But Still a Just War against Terror,” in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Erickson and Le Chevallier, 281.

## V. 엘슈테인의 정치한계주의의 특징과 한국 사회 적용

엘슈테인의 정치한계주의는 아우구스티누스 신학을 고백주의적으로 전유하여 현대 사회에 적용하는 특성을 지녔다. 인간의 마음을 증시했던 아우구스티누스를 따라 그녀 역시 인간의 죄성과 철학의 한계를 지적한다. 엘슈테인의 정치한계주의가 지닌 가장 큰 기여는 공적 영역과 사적 영역의 역동적 작용을 분석함으로써 사적 영역의 정치적 중요성을 밝혀낸 점에 있다. 그럼으로써 그녀는 기존의 여성주의가 가지는 한계를 극복할 뿐 아니라, 여성의 정치적 역할에 대해 보다 깊이 있게 사유할 수 있었다.

하지만 엘슈테인의 정치한계주의가 지니는 약점도 없지 않다. 특히 2003년에서 나온 그녀의 책, 『테러를 대항하는 정당전쟁』은 911테러 이후 미국이 감행해왔던 다양한 전쟁들이 자칫 아우구스티누스적 정당전쟁론의 지지를 받을 수 있는 듯한 오해를 불러일으킬 수 있기에 주의가 요청된다. 따라서, 그녀의 고백주의적이며 아우구스티누스주의적인 정치한계주의에 근거한 좀 더 엄밀하고 균형 잡힌 정당전쟁론이 요청된다 할 것이다.

이제 엘슈테인의 정치한계주의가 지닌 특징을 전체적으로 요약하고, 그것을 한국사회와 교회에 적용하면서 결론을 대신하고자 한다. 에릭 그레고리가 지적한 바와 같이, 엘슈테인의 정치한계주의는 아우구스티누스의 영향을 받아서 “보다 나은 정치현실주의(a better political realism)”를 만들어냈다. 한국교회와 사회에 적용할 수 있는 엘슈테인의 정치한계주의가 지니는 특징은 아래와 같다.

첫째로, 엘슈테인의 정치한계주의는 아우구스티누스의 공공신학이 지닌 양면성을 주목한다. 한편으로는 지상도성과 천상도성을 예리하게 나누고 천상도성의 윤리의 탁월성과 지상도성의 정치론의 한계를 강하게 지적한다. 다른 한편으로는 기독교인은 순례자로서 지상의 평화에 기여하면서 살아야 함을 강조한다. 한편으로 세속 철학과 정치의 죄성과 한계를 폭로하면서도, 다른 한편으로

끊임없이 철학과 대화하며 구체적 정치현실에 개입하고자 한다. 이러한 태도는 한국교회가 한국사회를 바라보는 관점에 도움을 준다. 한편으로 교회는 이 땅의 정치현실에 참여하면서도, 다른 한편으로 교회는 천상도성의 관점 혹은 하나님 나라의 관점으로 정치를 상대화할 수 있어야 한다. 하나님 나라의 정의와 평화라는 더 큰 대의를 가지고 정치에 참여할 때 교회는 정치적 견해 차이로 분열되는 일을 막을 수 있을 것이다.

둘째로, 엘슈테인의 정치한계주의는 다양성과 통일성을 중요하게 생각한다. 그녀는 사적 영역과 공적 영역 그 어느 쪽도 희생당하지 않도록 주의를 기울인다. 특히 가정과 교회가 지니는 정치적 중요성을 강조한다. 이러한 관점은 기독교 신자들이 정치적 입장을 가지고 논할 때 자신과 다른 입장에서 서 있는 사람들을 관용하며 이해하도록 이끈다. 다양성은 서로 생각이 다른 것이지, 틀린 것이 아니다. 특히 엘슈테인은 이 지점에서 언어에 주의를 기울인다. 교회 강단에서 선포되는 정치적 언어는 순화되어야 하며, 특정 정치적 입장을 과도하게 지지하거나 비난하는 일을 삼가야 한다. 정치적으로 다른 견해를 가진 사람들을 악마화해서는 안 되며, 대화를 통해 공통의 이해관계를 넓혀가야 한다. 신자는 가정에서도 민주적 소양을 기를 수 있다. 특히 가정에서 정치적 주제로 대화를 할 때에 상호무시나 상호경멸의 언어가 아니라 상호존중과 상호이해의 언어를 구사한다면, 공적 영역에서의 언어도 한결 부드러워질 것이다.

셋째로, 엘슈테인의 정치한계주의는 조화를 추구한다. 남성과 여성의 관계를 논할 때 특히 이런 측면이 두드러진다. 남성과 여성의 관계를 권력 관계로 파악한 기존의 페미니즘과는 달리, 엘슈테인은 사적 영역의 작고 아름다운 행복과 친밀함을 존중한다. 인간의 활동은 내면적 성숙에서부터 나온다는 고백주의적 입장에서 엘슈테인은 아우구스티누스 신학의 핵심 주제인 사랑을 강조한다. 특히 그녀는 가정의 역할을 중요하게 부각시킨다. 섬기는 아버지, 섬기는 남편의 모습은 이 사회의 공적 영역에도 직간접적으로 영향을 미칠 수 있기 때문이다.

이처럼, 엘슈테인의 정치한계주의는 정치비관주의나 정치무용론의 스킴라를 피하면서도, 정치절대주의나 정치만능주의의 카리브디스도 피하고자 한다. 정치가 지니는 효용과 필요성을 긍정하면서도, 그것이 지니는 한계를 윤리와 기독교

교 신앙으로 채워나가고자 한다. 한국의 목회자들과 신자들이 이러한 관점을 이해하고 적용한다면, 정치적 분열이 경제, 문화, 사회, 교육 등 다양한 영역에서 악영향을 끼치고 있는 지금의 한국사회에 보다 건전하고 유익하게 기여할 수 있을 것이다.



## [참고문헌]

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958.
- Augustine. *The City of God Against the Pagans*. Edited by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The City of God Against the Pagans*. Translated by Henry Bettenson. Baltimore, MD: Penguin, 1984.
- Ayer, A. J. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover, 1952.
- Babcock, William S. "Cupiditas and Caritas: The Early Augustine on Love and Human Fulfillment." In *The Ethics of St. Augustine*, edited by William S. Babcock, 39-66. JRE Studies in Religious Ethics 3. Atlanta, GA: Scholars Press, 1991.
- Bailey, Sarah Pulliam. "Elshstain, Jean Bethke, 1941-2013." *National Catholic Reporter* 49, no. 23 (2013), 9.
- Bailey, Sarah Pulliam. "Elshstain, Jean Bethke, 1941-2013." *The Christian Century* 130, no. 19 (2013), 18-19.
- Banner, Helen. "Augustinianism." In *Encyclopedia of Political Theory*, edited by Mark Bevir, 92-99. London: SAGE, 2010.
- Biggar, Nigel. "Staggering Onward, Rejoicing: Jean Bethke Elshstain, Augustinian Realist." In *Jean Bethke Elshstain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 150-61. Catholic Ideas for a Secular World. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Burke, Anthony. "Just War or Ethical Peace? Moral Discourses of Strategic Violence after 9/11." *International Affairs* 80, no. 2 (2004), 329-53.
- Capizzi, Joseph E. "On Behalf of the Neighbor." *Studies in Christian Ethics* 14, no. 2 (2002), 81-108.
- Chris Brown, "A New, But Still a Just War against Terror." In *Jean Bethke Elshstain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 265-84. Catholic Ideas for a Secular

- World. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Elshtain, Jean Bethke. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995).
- \_\_\_\_\_. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Real Politics: At the Center of Everyday Life*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sovereignty: God, State, and Self*. Gifford Lectures. New York: Basic Books, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Women and War, with a New Epilogue*, 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Public and Private in American Political Life and Thought." In *The Public and Private in the United States*, edited by Hitoshi Abe and Chieko Katagawa Otsuru, 23-34. Osaka: Japan Center for Area Studies, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Why Augustine? Why Now." *Theology Today* 55, no. 1 (April 1998), 5-14.
- Erickson, Debra, and Michael Thomas Le Chevallier, eds. *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Fitzgerald, Allan D. ed. *Augustine through the Ages*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Gilson, Etienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2nd ed. Paris: J. Vrin, 1943.
- \_\_\_\_\_. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York: Random House, 1960.
- Gregory, Eric. "Taking Love Seriously: Elshtain's Augustinian Voice and Modern Politics." In *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 177-90. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.

- Hollingworth, Miles. *Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought*. London: T & T Clark, 2010.
- Lovin, Robin W. "Jean Bethke Elshtain (1941-2013)." *Studies in Christian Ethics* 27, no. 1 (2014), 91-92.
- \_\_\_\_\_. "The Limits of Politics and the Inevitability of Ethics," In *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 367-79. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- MacKinnon, Catherine A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Markus, Robert A. *Saeculum, History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Mathewes, Charles T. "Elshtain, Jean Bethke, 1941-2013." *Political Theology* 14, no. 3 (2013), 419-23.
- McIlroy, David H. "Idols and Grace: Re-Envisioning Political Liberalism as Political Limitism." *Political Theology* 11, no. 2 (2010), 205-25.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. London: Basil Blackwell, 1990.
- O'Driscoll, Cian. *The Renegotiation of the Just War Tradition and the Right to War in the Twenty-First Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Victory: The Triumph and Tragedy of Just War*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- \_\_\_\_\_. "Jean Bethke Elshtain's Just War against Terror: A Tale of Two Cities." *International Relations* 21, no. 4 (2007), 485-92.
- Paipais, Vassilios. "Reinhold Niebuhr and the Christian Realist Pendulum." *Journal of International Political Theory* 17, no. 2 (2021), 185-202.
- Passerin d'Entrèves, M. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York and London: Routledge, 1994.
- Petrusek, Matthew R. "Elshtain, Jean Bethke, 1941-2013." *Journal of the American Academy of Religion* 82, no. 1 (2014), 15-21.

- Rengger, Nicholas. "Just a War against Terror? Jean Bethke Elshtain's Burden and American Power." *International Affairs* 80, no. 1 (2004), 107-16.
- Rorty, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Saxonhouse, Arlene W. "The Context and Texts of *Public Man, Private Woman*: Jean Bethke Elshtain in the World of Ideas and Action." In *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 52-69. Catholic Ideas for a Secular World. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Scott, Joanna Vecchiarelli. "Political Thought, Contemporary Influence of Augustine's." In *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, 658-61. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. New York: Knopf, 1977.
- Swift, Louis J. *Early Fathers on War and Military Service*. Wilmington, DE: Michael Glazier Publishers, 1984.
- Walzer, Michael. "Just War and Religion: Reflections on the Work of Jean Elshtain." In *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 285-97. Catholic Ideas for a Secular World. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Weigel, George. *Tranquillitas Ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Woo, B. Hoon. "Pilgrim's Progress in Society: Augustine's Political Thought in *The City of God*." *Political Theology* 16, no. 5 (2015), 421-441.
- 아우구스티누스. 『신국론』, 전 3권. 성염 역. 왜관: 분도출판사, 2004.
- 우병훈. 『기독교 윤리학』. 서울: 복있는사람, 2019.
- \_\_\_\_\_. 『처음 만나는 루터』, 서울: IVP, 2017.

- \_\_\_\_\_. “아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석: 한나 아렌트와 진 엘슈테인의 대표적 연구서에 나타난 『신국론』 해석을 중심으로.” 『갱신과 부흥』 25 (2020), 65-144.
- 유승호. “자본주의 불평등에 맞서는 공적 인간의 복원: 리처드 세넷의 비판사회학.” 『사회사상과 문화』 18.1 (2015), 119-49.
- 조윤희. “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계.” 『갱신과 부흥』 24 (2019), 217-50.
- 홍준기. “세넷의 도시문화론에 대한 비판적 고찰.” 『현대정신분석』 13.1 (2011), 125-54.
- 황대우. “교회와 정부의 관계에 대한 부씨의 견해.” 『갱신과 부흥』 21 (2018), 43-77.

**[Abstract]****Jean Bethke Elshtain's Political Limitism in Relation to Augustine's Public Theology**

Byung Hoon Woo

(Kosin University, Associate Professor, Systematic Theology)

Political limitism is an attempt to overcome the inherent limitations of politics in various ways. Jean Bethke Elshtain (1941–2013), one of the most important political theorists of the 20th century, formed her own political limitism based on Augustine's political thought. Her theory is usually evaluated as political realism, but it has a different characteristic from other political realisms through the confessional interpretation of Augustine. The specific themes that Elshtain's political limitism appropriates from Augustine's public theology are: 1) awareness of sinfulness in politics and philosophy, 2) the concept of *ekklesia* to overcome political pessimism, 3) the dynamic relationship between the public and private realms, and 4) the just war theory against terrorism. Elshtain's political limitism has distinct characteristics, such as acknowledging the ambivalence of Augustine's public theology, which teaches that the church must engage in politics to promote justice and peace for the kingdom of God. Additionally, Elshtain values diversity and unity and avoids sacrificing either the private or the public sphere. She also seeks harmony, particularly regarding the relationship between men and women. Elshtain's political limitism acknowledges the usefulness and indispensability of politics, but endeavors to address its

limitations through Christian faith and ethical considerations. This approach expands the scope of public theology and can be a valuable reference point for Korean churches and society.

**Key Words:** Jean Bethke Elshtain, political limitism, Augustine, public theology, public realm, private realm





# 츠빙글리의 은혜 언약의 통일성과 차이점 인식의 발전 과정 : 창세기 17장을 중심으로

---

**이은선**

(안양대학교, 교수, 역사신학)

- I. 들어가는 말
- II. 츠빙글리의 창세기 17장의 활용
- III. 츠빙글리의 창세기 17장을 통한 은혜 언약의 내용의 구체화
- IV. 나가는 말

**[초록]**

츠빙글리는 1525년 5월부터 1527년 7월에 걸쳐 창세기 17장을 중심으로 언약사상을 발전시켜나갔다. 1525년 5월에 저술한 『세레, 재세레, 유아세레론』에서는 구약과 신약의 관계를 유비적 관계로 보았고, 창세기 17장의 할례를 인간 편에서 하나님에 대한 서약의 표지라고 보았다. 그런데 1525년 6월 19일부터 시작된 프로페차이에서 강의했던 내용과 1526년의 설교가 종합되어 1527년 3월에 나왔던 『창세기 주석』에서는 구약과 신약은 동일한 하나의 은혜 언약으로 파악되었고, 할례는 하나님의 은혜 언약에 속한다는 표지로 해석되었다. 이러한 입장은 1525년 8월에 저술된 『성찬보충론』에서도 창세기 17장을 바탕으로 거의 동일하게 유지되었다.

『성찬보충론』에서는 은혜언약의 내용이 창세기 17장을 바탕으로 6가지로 열거되었으나 구약과 신약의 차이점은 지적되지 않았다. 1525년 11월에 저술된 『후브마이어의 세레론 소책자에 대한 답변』에서 창세기 17장을 분석하여 언약의 내용을 7가지로 도표화하면서 차이점을 세 가지로 지적하였다. 그리고 1527년 7월에 저술한 『재세레파 궤변에 대한 반박론』에서는 아브라함 언약을 중심으로 언약의 내용을 4가지의 약속과 하나의 요구사항, 그리고 6가지의 구약과 신약의 차이점으로 제시하였다. 츠빙글리는 이러한 과정을 통해 창세기 17장의 아브라함의 언약을 근거로 구약과 신약이 하나의 동일한 은혜언약이면서 6가지의 사소한 차이점을 가지고 있다는 것을 명확하게 파악하였다.

**키워드:** 츠빙글리, 창세기 17장, 은혜언약, 할례, 세레, 언약의 통일성과 차이

논문투고일 2023.01.24. / 심사완료일 2023.02.27. / 게재확정일 2023.03.02.

## I. 들어가는 말

츠빙글리는 종교개혁자들 가운데 언약신학의 시조로 알려져 있다. 그렇지만 특히 국내에서 그의 언약신학의 내용에 대해 많은 논의가 이루어지지 못했다. 그래서 논자는 구약과 신약의 통일성을 중심으로 그의 은혜 언약의 발전 과정에 대해서 고찰하였다.<sup>1</sup> 그러한 논의를 통해 그의 언약신학이 발전하는 과정에서 창세기 17장이 중요한 역할을 하는 점을 알게 되었다. 그는 1523년 67개 조항 해설의 제18조항에서 성례인 사크라멘툼(sacramentum)을 해설하면서 신약을 중심으로 언약에 대해 논의했으며, 이 때는 창세기 17장을 언급하지 않았다.<sup>2</sup> 그때 츠빙글리는 언약과 관련된 용어들을 중심으로 논의하면서 하나님의 인간들에 대한 맹세인 은혜 언약의 특성을 강조하였다.<sup>3</sup> 그리고 언약의 표지로 주어지는 성찬과 세례가 신앙이 언약한 자들의 신앙을 강화시키는 외적인 기능을 가지고 있다고 주장하였다.<sup>4</sup> 그 이후에 그는 언약의 표지 내지는 서약인 성례들이 신자들 편에서 동료신자들과 하나님께 대한 서약이라는 점을 강조하였다.

그러한 가운데 1525년 5월에 『세례, 재세례와 유아세례론』<sup>5</sup>을 저술하면서 츠빙글리는 처음으로 창세기 17장을 언약과 관련하여 논의하였다. 다음으로 1525년 6월 19일에 츠빙글리는 프로페차이(Prophezai)를 설립하여 강의를 시작하였는데, 창세기를 연구하면서 출발하였다. 프로페차이에서의 강의와 연구, 그리고 1526년의 츠빙글리의 설교가 종합되어 1527년 3월 말에 『창세기

1 이은선, “츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로,” 『갱신과 부흥』 30 (2022), 87-124.

2 이은선, “츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로,” 94-99.

3 Huldrych Zwingli, “Auslegen und Gründe der Schlußreden,” E. Egli et al. eds., *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 2 (Leipzig: Heinsius, 1908), 131-2.; 홀트라이이 츠빙글리지음, 츠빙글리저작전집 2, 임결역 (서울: 연세대학교 대학출판문화원, 2018), 164-165. 이하에서 Huldreich Zwinglis sämtliche Werke를 Z로 표기한다.

4 Jack W. Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” (Ph.D., Princeton Theological Seminary, 1971), 40.

5 Huldrych Zwingli, “Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe,” E. Egli et al. eds., *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4 (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927). 이 글의 일부는 G. W. Bromiley ed. & trans., *Zwingli and Bullinger* (Philadelphia: John Knox Press, 1953)에 “On Baptism(119-175)”으로 번역되어 있다.

주석』이 출판되었다.<sup>6</sup> 이 『창세기 주석』에서도 창세기 17장에서 언약이 논의되고 있다. 그리고 1525년 8월에 출판된 『성찬 보충론』에서도 역시 창세기 17장을 논의하면서 언약을 논의하였다.<sup>7</sup> 그리고 1525년 11월에는 『후브마이어의 세례 소책자에 대한 답변』에서 창세기 17장을 다루었는데,<sup>8</sup> 하나님과 아브라함 사이에 맺어진 언약의 특징을 7가지로 분류하여 논의하였다. 그리고 1527년에 쓴 『재세례파의 궤변에 대한 반박』<sup>9</sup>에서 다시 구약과 신약의 언약의 통일성과 차이점을 논의하였다. 이러한 과정을 통해 츠빙글리는 자신의 언약사상을 발전시켰는데, 창세기 17장의 하나님과 아브라함의 언약에 대해 세밀하게 연구하면서 그의 언약신약의 다양한 측면을 설명하였다. 그래서 본고에서는 첫째로 츠빙글리가 위에서 언급한 저서들에서 언약사상을 전개하면서 창세기 17장을 어떻게 활용하는지를 분석하고자 한다. 둘째로 츠빙글리가 창세기 17장을 활용하면서 구약과 신약의 언약사상의 통일성과 함께 차이점을 점차로 구체화시켜 나간 내용을 검토하고자 한다. 셋째로 츠빙글리는 은혜 언약의 내용 가운데서 인간의 의무를 논하는데, 이것이 언약의 쌍방성과 어떻게 연결되는지를 논하고자 한다.

## II. 츠빙글리의 창세기 17장의 활용

### 1. 1525년의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서의 창세기 17장의 활용

6 Huldrych Zwingli, "Erläuterungen zu Genesis : Farrago annotationum in Genesim ex ore Hulryci Zuinglii per Leonem Iudae et Casparem Megandrum exceptarum . März 1527." in E. Egli et al. eds., *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 13 (Zurich: Verlag Berichthaus, 1963).

7 Huldrych Zwingli, "Subsidium sive coronis de eucharistia," E. Egli et al. eds., *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4 (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927).

8 Huldrych Zwingli, "Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein," E. Egli et al. eds., *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4 (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927).

9 Huldrych Zwingli, "In catabaptistarum strophas elenchus," E. Egli et al. eds., *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 6.1 (Zürich: Berichthaus, 1961). 이 글은 Samuel M. Jackson, *Selected Works of Huldreich Zwingli* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1901), 123-258에 번역되어 있다.

츠빙글리는 1523년 7월에 썼던 67개 조항 해설에서 성찬이 새 언약이라는 표현과 관련하여 언약을 논의하였다. 그러나 이때는 언약이란 용어 해설을 중심으로 성찬의 새언약의 의미를 논의하였을 뿐 창세기 17장과 연결시키지 않았다. 그런데 1525년 5월에 쓴 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 언약과 관련하여 유아세례를 논하면서 창세기 17장을 처음으로 논하였다. 그러므로 이 책은 츠빙글리의 언약사상과 관련하여 두 가지 점에서 중요하다. 첫째로 츠빙글리가 언약사상을 논하면서 처음으로 구약의 언약과 그 언약의 표지인 할례를 서술하고 있는 창세기 17장을 인용하였다는 점이다. 츠빙글리는 이 때 처음으로 창세기 17장을 언약과 연관시켜 논한 후에, 3개의 저술들에서 연속적으로 창세기 17장을 토대로 그의 언약사상을 전개하는 점에서 볼 때, 츠빙글리의 언약사상의 발전에서 창세기 17장의 등장은 중요한 의미를 가진다. 둘째로 츠빙글리는 창세기 17장을 언약과 연관시켜 논의하면서 언약과 언약의 표지를 명확하게 구별하고, 언약의 표지인 유아할례와 유아세례의 유사성을 근거로 유아세례를 정당화한다는 점이다.

그러면 츠빙글리는 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 창세기 17장을 인용하여 어떠한 논의를 하는지 분석해보자. 이 저술에서 츠빙글리는 크게 세 가지를 논의한다. 첫째 부분에서 세례의 기원을 논한다. 그는 세례요한의 세례와 그리스도의 세례가 동일하다고 주장한다. 둘째 부분에서 재세례의 문제를 분석하면서 로마가톨릭의 세례가 정당함으로 재세례파의 재세례 주장은 잘못되었다고 비판한다. 셋째 부분에서 유아세례를 논한다.

이러한 논의 가운데 창세기 17장은 셋째 부분인 유아 세례를 논하는 부분에서 등장한다. 그는 유아세례를 분석하는 가운데 창세기 17장을 인용하여 성례와 그 표지를 구분한다. 당시 표지는 우리가 이미 배운 것과 서약한 실재에 대한 믿음을 확증하기 위해 제공되었다고 가르치는 사람들이 있었다. 그러나 츠빙글리는 이런 견해를 부정한다. 할례는 믿음을 확증하는 표지가 아니고 언약 서약의 표지이다. 그는 할례가 언약 서약의 표지라는 성경적 근거로 창세기 17장을 인용한다. 그는 이 시기에 1523년에 가졌던 성례가 연약한 믿음을 강화시키고

확증한다는 견해를 부정하고 오히려 보증(zeichnenden)과 서약(pflichtenden)이라고 말한다.

하지만 그 순간에, 우리는 기적을 말하는 것이 아니고, 옛 언약 아래 있는 할례처럼 기적적이지 않은 보증과 서약을 말하는 것이다. 할례는 아브라함의 믿음을 확증하지 않았다. 그것은 아브라함과 아브라함의 씨 사이의 언약의 표지였다. 왜냐하면 창세기 15장에서 우리가 배운 바와 같이(창15:6), 할례는 그가 이미 믿음으로 하나님에 의해 의로 여기신 바 되었을 때, 아브라함에게 주어졌다(롬4: 3, 9-11 참조). 그래서 창세기 17장에서 하나님께서 친히 할례가 믿음의 확증을 위한 표지가 아니고 언약의 표지임을 아주 분명하게 밝히셨다(창17:10). "이것이 나와 너희와 너희 후손 사이에 지킬 내 언약이다. 너희 가운데 모든 어린이들은 할례를 받아야 한다." 하나님께서 그것을 계약 혹은 언약으로 부른 것을 주목하라. 동일하게 출애굽기 12장(12:23-27)에서 우리가 읽은 대로, 유월절의 어린 양도 언약이었다. "너희는 이 일을 규례로 삼아, 너희와 너희 자손이 영원히 지킬 것이니." 유월절의 어린 양이 언약의 표지임을 주목하라. ... 비슷하게 신약성경에서 세례는 언약의 표지다. 그것은 세례를 받는 사람을 의롭게 하지 않으며, 그들의 믿음을 확고히 하지도 않는다. 외적인 일이 믿음을 확고히 할 수 없기 때문이다. 믿음은 하나님께로부터 나온다.<sup>10</sup>

10 Z 4, 227. Wir redend aber hie nit von wunderzeichen, sunder von zeichnenden oder von pflichtenden zeichen, die nit wunderzeichen sind, als by den alten die beschnydung gewesen ist. Die hatt den glauben Abrahams nit bevestet, sunder sy ist ein pflichtzeichen gewesen zwüschent gott und dem abrahammischen geschlecht; denn Abrahamen ist die bschnydung erst ggeben, nachdem unnd er uß dem glauben gerecht ward gerechnet von got [cf. Röm. 4. 3, 9-11], wie Genn. 15. [1. Mos. 15. 6] stat. Das aber die bschnydung ein pflichtzeichen sye und nit ein zeichen, das den glauben veste, wirt mit dem selbs mund gottes offembar Genn. 17. [1. Mos. 17. 10]: "Das ist die pflicht, die ir halten werdend zwüschend mir und üch und dinem samen nach dir. Es söllen alle knäble under üch beschnitten werden etc." Sich, er nempt es ein pact oder pflicht. Also ist ouch die hochzyt des osterlams ein pflicht gewesen, wie Exod. 12. [2. Mos. 12. 23-27] stat: "Halt diß ding oder wort stätt, du und dine kind ewiglich." Sich, das ouch das osterlamb ein pflichtig zeichen was, ... Also ist der touff imm nüwen testament ein pflichtig zeichen, nit das es den, der sich touffen laßt, gerecht mache, oder sinen glauben veste; denn es nit möglich ist, das ein usserlich ding den glauben vesten mög; denn der glaub kumt nit von usserlichen

이러한 언급에서 츠빙글리는 창세기 17장의 할례가 언약의 표지라는 것을 지적하고, 신약성경에서는 세례가 언약의 표지라고 하여, 양자의 평행성을 지적한다. 여기서 언약의 표지인 세례는 세례자를 의롭게 하는 것도 아니고, 신앙을 확증하는 것도 아니다. 다만 그것은 언약의 표지로서 약속을 지키겠다는 보증과 서약을 나타낸다. 구약의 할례와 유월절 양 역시 표지로서 동일한 역할을 한다. 이것이 신약의 세례와 성찬으로 연결된다. 그러므로 츠빙글리가 처음으로 창세기 17장을 인용하는 목적은 언약과 그 표지를 구분하고, 언약의 표지는 서약하는 것을 나타낼 뿐, 인간 내부에서 어떤 효과를 가져오지 못한다는 것을 지적한다. 그러므로 여기서 창세기 17장을 등장시킨 목적은 언약과 그 표지의 구별을 위한 것이었다. 그리고 중요한 새로운 요소로 등장한 할례가 언약의 표지라는 것을 명시하지만, 언약에 속한다는 것을 나타낸다는 것을 구체적으로 언급하지 않는다. 오히려 언약에 대한 서약의 표지라고 한다.

그러면 유아세례가 어떻게 언약에 대한 서약의 표지(pflichtzeichen)가 될 수 있는가? 츠빙글리는 『세례, 재세례, 유아세례론』의 유아세례 관련 부분에서 이 문제를 해결하고자 하였다. 그는 이 저술의 앞 부분에서 세례를 언약의 서약(맹세)의 표지라고 주장했다. 지금 츠빙글리는 유아세례와 관련하여 언약의 서약의 표지 개념이 어떻게 아이들에게 적용될 수 있는지를 구약의 평행인 할례에 호소하여 길게 논의한다. 그는 여기서 창세기 17장을 인용하여 할례와 유아의 관계를 논의하고, 그 논의를 유아 세례에 적용해 나간다.<sup>11</sup>

하나님은 왜 아브라함에게 할례를 주었는가? 그가 이미 아주 굳건하게 믿었기 때문에 그의 신앙을 확증하려는 것이 아니었다. 창세기 17장이 보여주는 바와 같이, 할례를 그의 후손들을 위한 서약의 표지 혹은 협정의 표지(pundtszeichen)로 주었다.<sup>12</sup> 창세기 17장은 하나님께서 아브라함과 그의 자녀들과 후손들이 그를 그들의 하나님으로 소유하게 하려고 그들과 서약을 맺기

dingen, sunder allein von dem ziehenden gott. cf. Bromiley ed., *Zwingli and Bullinger*, 138.

11 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 149.

12 Z 4, 292.

를 원하셨다는 것을 말한다. 어떻게 그렇게 하시는가? 우리가 그를 우리의 하나님으로 가지느냐 아니냐 하는 문제가 우리의 서약에 달려있는가? 아니다. 이것은 우리가 그를 믿는다면, 서약에 의존하지 않고 하나님의 은혜와 이끄심에 달려있다. 여기서 츠빙글리는 언약의 두 측면을 구별한다. 첫째는 하나님께서 우리를 이끄시면서 맺는 언약이 있다. 이것은 오직 하나님의 은혜와 이끄심에 달려 있다. 둘째는 인간이 하나님을 향하여 맺는 언약의 서약이 있다. 창세기 17장의 할례는 바로 이 후자의 측면을 논하는 것이다. 그러므로 하나님과 맺는 이 언약은 단지 외적인 교훈, 축구와 훈련만을 언급해야만 한다. 아브라함과 그의 후손들이 자녀들에게 할례를 주어야만 하고, 그들은 그들에게 아브라함이 믿었던 바로 그 하나님에 대해 그들을 교육하고 가르쳐야만 한다.<sup>13</sup>

그러므로 츠빙글리는 계속한다. 한 분 참된 하나님의 언약(pundt) 속에 그의 자녀들과 가족들을 지키기 위하여 가족들에게 어린 시절부터 바로 그 하나님을 그들에게 가르치는 것이 필요했다. 하나님만이 어떤 사람이 실질적으로 하나님께 그의 마음을 굴복하게 만들 수 있기 때문에, 사람은 더 이상의 일을 할 수 없다. 그래서 아브라함과 그의 후손들에게 있어서, 서약은 그들이 가르침을 통해 자녀들과 후손들을 바로 그 하나님께 인도할 것이라는 협약(pundt)이다. 그러므로 할례의 표지는 아브라함에게 있어서 그가 자녀들과 가족들을 붙잡아 하나님께 인도한다는 서약의 표지였다.<sup>14</sup>

창세기 17장 13-14절은 이 문제가 하나님께 있어서 얼마나 중요했는지를 보여준다. 이것이 빠진다면 그 결과가 무엇이 될 것이라는 것을 하나님께서 아셨기 때문에 여기서 하나님은 언약(pact) 혹은 협약이 외적인 표지와 함께 시작되어야 한다고 명령한다. 이 명령의 엄중함 때문에 우리는 하나님께서 어린 이들에게 복지를 제공하기를 원하신다는 것을 잘 알 수 있을 것이다. 그 복지는 어린이들을 요람에서부터 오직 아브라함의 하나님께로 인도되어야 한다는 것이다. 이 목적 때문에 어린이는 외적인 표지와 함께 맹세해야 된다. 그래서 부모들은 계으름 혹은 불신으로부터 아이가 올바르게 교육받기 전에 거짓 신들에게

---

13 Z 4, 293.

14 Z 4, 294.



이끌리는 것을 허용해서는 안 된다. 하나님은 아이들이 태에서부터 하나님께 이끌리는 것을 원하셨다.<sup>15</sup> 그래서 아이들 역시 서약의 표지를 지녀야만 한다.

그러면 할례가 어떻게 서약의 표지가 되었는가? 이것은 참된 하나님과 그 분만을 예배하겠다는 개인의 서약의 표지였다. 아이들에게 적용될 때, 할례는 자녀가 참된 하나님만을 따르도록 가르친다는 부모의 서약의 표지가 되었다. 그러므로 서약의 표지 혹은 협정의 표지는 어른에게 적용되든, 아이에게 적용되든 언약의 주관적인 서약의 표지이다.

할례가 서약의 표지였던 것과 동일한 방식으로, 세례도 그렇다. 그러므로 츠빙글리는 우리가 할례의 기원으로부터 유아세례가 할례가 봉사했던 동일한 목적에 봉사한다는 것을 분명하게 알게 된다고 말한다. 다시 말해, 참된 하나님을 믿는 사람들은 그들의 자녀들 역시 동일한 하나님을 인정하고 따르도록 양육해야만 한다.<sup>16</sup> 아브라함에 못지않게 모든 굳건한 신자들은 그들의 자녀가 하나님께 서약하고 그를 향한 최고의 관심을 기울이기를 원한다. 신자가 올바르게 서약의 표지에 대해 가르침을 받는다면, 그는 자신의 자녀들이 요람에서부터 그리스도에게 맹세하기를 원한다. 바울은 세례를 신자들과 그들의 자녀들, 전체 하나님의 백성들의 공통된 서약의 표지라고 생각했다.<sup>17</sup>

성인들은 세례에서 스스로 서약하나, 유아세례의 경우에는 부모들이나 후원자들이 세례받는 사람을 대신하여 서약한다. 그러므로 유아세례는 참으로 서약의 표지이다. 이것은 어린이를 성인이 스스로 서약하는 동일한 기독교 생활로 맹세시키는 것이다.

언약은 하나님께서 은혜로 맺는 것이고, 그 언약을 맺은 사람들이 하나님의 언약에 충실하게 살겠다는 서약의 표지로 받는 것이 할례이다. 그러므로 할례는 인간 편에서 하나님께 약속하는 맹세의 표지이다. 그리고 신약에서는 세례가 그러한 성격을 가진다.

『세례, 재세례, 유아세례론』에서 창세기 17장이 언급되었는데, 다음의 세 가지 중요한 측면이 드러난다. 첫째는 언약의 유효성이 우리의 의무와 책임에

15 Z 4, 295.

16 Z 4, 295.

17 Z 4, 304, 307.

놓여 있는지 여부의 문제를 취급하였다. 그는 부정적으로 답변한다. 언약을 세우는 분은 오직 하나님이고, 우리의 책임은 하나님의 명령을 따르는데 있다고 하는 점에서 부정적으로 답변한다. 언약은 우리의 의지나 시행에 놓여 있지 않고, 오히려 우리가 하나님을 신뢰한다면 하나님의 축복과 이끄심에 존재한다. (요6:44; 롬9:17)

둘째로 하나님이 할례받는 아브라함과 맺는 협정을 그리스도가 세례받는 그리스도인들과 맺는 협정과 연결시킬 때, 츠빙글리의 강조는 하나님에 대한 신자의 믿음과 새로운 삶의 맹세의 측면에 놓여 있다. 츠빙글리가 창세기 17장을 끌어들이는 목적은 무엇인가? 언약의 표지인 할례에 대해 하나님께서 어린이들도 할례를 받아야 한다고 명령하셨다. 언약의 표지를 받는 것은 언약에 대한 가르침을 받고 그대로 살겠다는 서약이었다. 그러므로 그러한 서약의 표지로 할례를 받으라고 기록되어 있는 창세기 17장이 근거로 인용되었다. 서약의 표지를 받는 것은 언약공동체에 속하여 하나님의 언약에 따라 살겠다는 서약이었다.

여기서 츠빙글리는 언약을 하나님께서 주권적으로 체결하는 것으로 이해하였다. 그러한 언약에 대해 사람은 서약의 표지를 받으면서 의무와 책임을 다하겠다고 서약하는 것이었다. 이것은 하나님께서 요구하시는 쌍방성이 아니고, 인간이 의무를 하겠다는 맹세였다. 츠빙글리에 따르면 언약은 하나님께서 단독으로 체결하시는 것이었다. 하나님은 단독으로 언약을 체결하신 후에 아브라함에게 그의 믿음을 확정하는 목적이 아니라, 그들이 하나님의 말씀을 따라 살겠다는 서약의 표지로 할례를 받으라고 명령하신다. 그러므로 츠빙글리에게 있어서 서약의 표지인 할례는 언약공동체에 속하여 하나님의 명령을 따라 살겠다는 서약이요, 자녀들을 그렇게 교육하겠다는 서약으로 유아할례를 시행한다. 그러므로 길리스는 이같은 내용을 근거로 츠빙글리가 이곳에서 언약의 쌍방성을 주장했다고 설명하고 있지만,<sup>18</sup> 설득력이 약하다고 판단된다. 왜냐하면 츠빙글리는 이 글에서 언약은 하나님께서 단독으로 체결하시고, 할례를 인간 편에서

18 Scott A. Gillies, "Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7," *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), 31.

하는 서약의 표지라고 이해하고 있기 때문이다.

셋째는 신구약을 유비적 관계로 파악하고 있다. 따라서 하나님께서 아브라함과 맺은 언약은 아직 두 개의 언약을 포괄하는 것으로 보여지지 않는다. 두 언약 사이에 구약보다 신약이 우월하다는 에라스무스적인 대조와 대립이 남아 있다.<sup>19</sup>

아브라함에서 나온 육신적 후손들인 이삭과 야곱이 그들의 어린 시절에 그들의 부모의 발자취를 따라야 할 것이라는 것을 의도했다면, 은혜 아래 있는 살고 있는 사람들인 새로운 세대 하에서, 얼마나 더욱더 그러해야 하겠는가? 율법 아래서 그들의 부모와 함께 어린이들이 하나님의 백성들의 일부로 간주된다면, 하나의 서약 표지(pflichtzeichen) 아래서 그들과 함께 걸어야 한다.<sup>20</sup>

여기서 츠빙글리는 구약의 더 작은 것에서 신약의 더 큰 것으로 나아가는 증명을 하고 있다. 그러므로 구약보다는 신약이 더 중요한 의미를 가지고 있다. 이 글에서 구약은 아직도 유비를 향한 그림자의 모습 혹은 선례로 남아 있다. 할례와 세례를 동일시하지 않는다.

츠빙글리는 이 논문의 마지막 부분에서 유아세례를 실시해야 할 적극적인 근거를 제시하면서 창세기 17장에 호소한다. 그의 두 가지 적극적인 근거는 첫째 아이들도 부모들에 못지않게 하나님께 속한다는 것이고, 둘째 세례는 구약에서 할례의 등가물이라는 것이다.<sup>21</sup> 자녀들이 하나님의 백성이라는 개념과 관련하여, 츠빙글리는 마태복음 19장, 누가복음 18장, 마가복음 10장 등 여러 신약의 본문들을 인용한다. 츠빙글리는 “천국이 그러한 자들(어린이들)의 것이다”라는 예수님의 말씀을 어린이가 하나님의 자녀라는 서술과 동일시한다.<sup>22</sup>

## 2. 『창세기 주석』에서 창세기 17장에 대한 해석

19 Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” 27.

20 Z 4, 294.

21 Z 4, 333.

22 Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 144.

츠빙글리는 1525년 5월에 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 창세기 17장을 처음 인용하면서 언약과 언약의 표지를 구별하였고, 표지인 할례를 할례받는 자가 하나님의 언약에 따른 의무와 책임을 다하겠다는 서약으로 해석하였다. 그런데 츠빙글리는 이 글을 작성한 직후인 6월 19일부터 프로페차이를 개설하여 창세기를 강의하였는데, 그 결과물인 『창세기 주석』은 1527년 3월에 출판되었다. 물론 이 때 출판된 주석에는 츠빙글리가 1526년에 했던 창세기 설교도 일부 반영되어 편집되었다.<sup>23</sup> 그러므로 츠빙글리의 『창세기 주석』은 1525년 여름의 츠빙글리의 언약에 대한 사상만을 반영한 것은 아니지만, 상당부분 반영하는 것으로 볼 수 있다.

츠빙글리는 『창세기 주석』에서 구약과 신약을 하나의 동일한 은혜언약으로 파악하는 점에서 눈에 띄는 변화를 한다. 그는 창세기 12장 1절 주석에서 복음이 다름 아닌 구약의 조상들에게 처음으로 주어진 은혜의 맹세의 선언이라고 서술한다.<sup>24</sup> 왜냐하면 우리의 신앙은 아브라함의 것과 동일하기 때문이다.<sup>25</sup> 그러므로 모든 시대에 신앙이 하나이고, 하나님의 교회도 하나이다. “그러므로 우리는 이미 처음부터 조상들의 믿음과 우리의 믿음이 하나이고 동일한 것을 보고 있다. 왜냐하면 모든 사람이 하나님께서 아브라함과 그 씨와 맺은 이 약속(testamento)과 언약(foedere)에 의해 구원받기 때문이다.”<sup>26</sup>

그는 다시 창세기 17장 7절 주석에서 “믿는 모든 사람은 아브라함의 자손들이고 그들은 아브라함과 언약 속에 있다. (그 언약은 씨들과 역시 확증되었다.) 다시 말해 하나님은 그들에게 하나님이다”라고 말한다.<sup>27</sup> 그리스도가 모퉁이 돌이 되시는 이방인들과 유대인들로 구성된 하나이고 동일한 교회가 있으며, 이것은 마21:42; 마20:8; 마11:20; 마8:11; 요10:1; 로마서 11:17, 갈라디아서 3:7; 그리고 베드로전서 2:9에서 증명된다.<sup>28</sup>

23 Pierrick Hilderbrand, “Zwingli’s Covenantal Turn,” in Jon Balsarak & Jim West & Carl R. Trueman eds., *From Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 32.

24 Z 13, 67.

25 Z 13, 67.

26 Z 13, 89.

27 Z 13, 104.

이와같이 츠빙글리는 『창세기 주석』에서 구약과 신약의 언약의 통일성에 대해 명확하게 제시한다. 『창세기 주석』에서 하나님의 언약에 아브라함과 그의 모든 후손들이 소속되어 있고, 그러므로 유대인과 이방인들로 구성된 하나이고 동일한 교회가 있다는 것이 강조된다. 츠빙글리가 구약과 신약에 오직 하나의 신앙만이 있다고 말할 때, 그는 아브라함의 신앙이 우리의 것과 동일하게 예수 그리스도에 초점이 맞추어진다는 것을 의미한다. 차이는 아브라함은 약속된 씨를 통해 하나님을 믿었고, 우리는 현존하는 씨는 믿는다는 것이다.<sup>29</sup> 그러나 약속된 그리스도이든 현존하는 그리스도이든지 간에, 믿는 모든 사람은 신실한 아브라함이든, 신실한 그리스도인들이든지 간에, 그리스도를 통해 하나님께 온다. 구원하는 씨의 약속은 처음에 아브라함이 아니라 이미 창세기 3장에서 아담에게 주어졌다.<sup>30</sup> 그러므로 츠빙글리는 모든 신자들이 그리스도를 통해 한 백성으로 통합된다고 보고 있다. 그리스도는 약속을 통해서 혹은 현존을 통해 이용될 수 있기 때문이다.

그는 창세기 17장 7-10절을 주석하면서 모든 믿는 사람은 동일한 아브라함의 언약에 속한다는 것을 설명한다. 그는 특히 17장 10절을 주석하면서 언약의 표지에 대해 길게 논의한다. 이것은 참으로 세 가지 요점의 설교의 모습을 가지고 있다. 그의 첫 번째 요점은 언약(pactum)이란 단어가 언약의 상징, 다시 말해 할례에 대해 사용되는 바와 같이, 그리스도는 언약(testament)이란 용어로 성찬의 잔을 언급한다. 비슷한 방식으로, 환유법이라 부르는 언어의 비유를 통해, 그리스도는 빵을 그의 몸으로, 포도주를 그의 피로 언급한다. 그렇지만 빵과 포도주는 다만 그리스도의 몸과 피의 상징이다. 둘째 요점은 할례를 언약이라고 부르지만, 이것을 또한 언약의 상징이라고 부른다. 마지막으로, 가장 중요하게, 츠빙글리는 언약의 표지인 할례로부터 유아 세례를 위한 그의 주장을 제시한다. 할례는 하나님과 아브라함 사이에 맺은 언약의 표지이다. 그리고 어린이들이 아브라함과 동일하게 언약의 표지인 할례를 받았기 때문에, 그들 역시 언약에 속해야만 한다. 이제 아브라함과 그의 어린 아이들에 대해

28 Z 13, 105.

29 Z 13, 106.

30 Z 13 28.

적용된 것 역시 그리스도인들과 그의 자녀들에게 적용되어야만 한다. 왜냐하면 오직 하나의 교회와 하나의 신앙이 있기 때문이다. 오직 하나의 교회와 오직 하나의 신앙과 동일한 조건들이 있다면, 왜 재세례파들은 그리스도인 아이들에게 하나님의 왕국뿐만 아니라, 언약의 표지인 세례를 부인하는가? 세례가 우리에게서는 할례의 위치를 차지한다. 언약의 표지로서 할례가 하나님의 명령과 교훈에 의해 히브리인들의 아이들에게 제공된다면, 각각의 근거가 같고 우리의 자녀들이 유대인들의 자녀들에 못지않게 언약에 속하기 때문에, 세례가 왜 기독교인들의 자녀에게 부인되어야 하는가?<sup>31</sup>

그러므로 츠빙글리는 『창세기 주석』의 17장 7-10절 주석에서 이미 창세기 12장과 15장 주석에서 주장한 동일한 내용, 구약과 신약이 하나의 동일한 믿음과 동일한 교회로 되어 있다는 주장을 다시 한번 확인한다. 그리고 언약의 표지인 할례는 그 언약에 소속한다는 것을 나타낸다고 주장한다. 따라서 『세례, 재세례, 유아세례론』에서는 할례를 인간이 하나님의 언약을 준수하며 살겠다는 서약의 표지라고 본 반면에, 『창세기 주석』에서는 하나님의 은혜 언약에 속한다는 표지로 의미가 바뀌었다. 할례가 언약의 표지라는 것은 동일하다. 그런데 『세례, 재세례, 유아세례론』에서는 인간 편에서의 서약의 표지이고, 『창세기 주석』에서는 하나님의 은혜 언약의 표지이다. 그리고 구약에서 유아 세례가 언약에 속한 표지인 것과같이, 신약에서도 유아 세례가 언약에 속한다는 표지이다. 그러므로 언약의 통일성에 근거하여 유아 세례를 실시해야 한다고 주장한다.

츠빙글리는 신구약의 통일성의 인식 하에서 창세기 17장 주석에서 언약과 표지를 구별하고, 언약의 표지가 언약에 대한 소속을 나타내므로, 유아할례에 근거하여 유아세례를 실시해야 한다고 주장한다. 여기서는 언약의 통일성에 근거하여 유아세례의 정당성을 주장한다. 『창세기 주석』이 유아세례에 대한 포괄적인 언약적인 변호를 제시하지는 않지만, 여기서 츠빙글리가 언약 통일성의 개념을 근거로 유아 세례의 시행을 주장한 것은 분명하다.

31 Z 13, 105-106. 창세기 17장 10절에 대한 주석에서 나타나는 세 가지 요점의 설교의 언급은 1525년 여름의 주석이라기보다는 1526년의 설교에서 첨가된 것으로 보인다.

### 3. 『성찬 보충론』과 창세기 17장 활용

츠빙글리는 1525년 8월에 저술한 『성찬 보충론』에서 화체설의 주장을 반박하기 위해 창세기 17장을 인용하고 있다. 여기서 창세기 17장을 인용하는 목적은 두 가지이다. 하나는 언약과 언약의 표지를 구별하려는 것이다. 츠빙글리는 『창세기 주석』에서 이미 이러한 논리 구조를 사용하였다. 이 저술에서는 로마가톨릭 신자가 고린도전서 11장에서 바울이 이 잔은 내 피로 맺는 새 언약이라고 말했으므로, 새 언약인 이 잔이 그리스도의 피이어야만 한다면 화체설을 주장한 것이 계기가 되었다. 츠빙글리는 『성찬 보충론』에서 언약(testament)을 논의하면서 그러한 주장을 반박한다. 그는 언약이 언약 자체를 가리키는 경우도 있지만, 언약의 표지를 가리키는 경우를 설명하려고 창세기 17장의 할례의 경우를 인용한다. 창세기 17장 1-2절에서 전능하신 하나님께서 아브라함과 언약을 맺으시고, 7-8절에서 후손과도 맺으신다. 그리고 10절에서 할례를 언약이라고 말하고, 11절에서는 할례를 언약의 표지라고 말한다.<sup>32</sup> 그는 이에 대해 “동일한 페이지에서 명확하게 증명되는 바와 같이, 언약이라고 부르지만, 전혀 언약이 아닌 표지들이 언약에 첨가된다”고 지적한다.<sup>33</sup> 그는 신약에서 베드로전서 3장 21절을 근거로 “우리는 실질적으로 그리스도만에 의해 구원받지만, 우리는 세례에 의해 구원받는다”고 말하여 언약의 표지인 “세례”가 언약인 “그리스도”에 대해 사용된다고 설명한다.<sup>34</sup>

그러한 설명을 한 후에 그는 새 언약과 표지를 구분해야 한다고 주장한다. 로마가톨릭 신자는 성경이 새 언약의 피라고 말했으므로, 컵에 그리스도의 피가 있어야 한다고 주장하나, 이것은 언어의 용법을 제대로 구분하지 못한 것이다. 할례를 언약이라고도 말하고, 언약의 표지라고도 말하는 바와 같이, 그리스도의 피에 대해서도 언약이라고 말하기도 하고, 언약의 표지라고도 말한다. 그러므로 성찬을 새로운 언약의 피라고 말했다고 해서, 그곳에 그리스도의 피가 실제로

32 Huldrych Zwingli, E. J. Furcha & H. Wayne Baker trans., *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol 2 (Eugene: Pickwick Publications), 223.

33 Zwingli, *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol 2, 223.

34 Zwingli, *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol 2, 224.

있어야 하는 것이 아니라, 그리스도의 피의 상징이 있는 것이다. 그러므로 이 잔이 새 언약이라고 말하는 것은 잔이 새 언약의 표지라는 말이지, 새 언약 자체를 말하는 것이 아니다.

둘째는 츠빙글리는 아브라함의 언약은 아주 강력하게 유효하여 새 언약에까지 연결되고 그리스도에 의해 성취되는 것으로 설명하여 언약의 통일성을 강조한다. 그리스도께서 죽음을 통해 성취하시는 구원의 은혜는 이미 조상들이 범죄할 때 약속되었으며, 그 조상들에게 갱신되었다. 그는 구원의 은혜가 이미 아담이 처음에 범죄했을 때 주어졌지만, 성취된 것은 그리스도에 의한 것이라고 말한다.<sup>35</sup> “우리를 위해 죽임당하신 그리스도께서 하나님의 정의를 달래시고 하나님께 유일한 접근이 되었을 때, 하나님은 인류와 새 언약에 들어가셨는데, 그가 다만 이 치유책을 발견하셨다는 의미에서 새로운 것이 아니라, 그가 오래전에 준비하셨는데, 올바른 순간에 적용 하셨기 때문에 새로운 것이다.”<sup>36</sup> 여기서 새 언약이 옛 언약과 본질적으로 다른 것이 아니라, 옛 언약의 성취로서 통일성을 가진 것이라는 것은 오래 전에 준비한 것을 올바른 순간에 적용했다는 표현에서 확인할 수 있다. 그러므로 츠빙글리는 1525년 8월에 구약과 신약 사이의 유비적인 연속성을 넘어 구약과 신약의 본질적인 통일성을 발견하기에 이르렀다. 힐데브란트는 “우리는 여기서 이미 후대의 개혁파 신학이 언급하는 은혜언약(*foedus gratiae*)을 말할 수 있다”고 해석한다.<sup>37</sup>

츠빙글리는 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 창세기 17장의 언약의 표지인 할례를 신자가 교회와 하나님께 하는 서약의 표지로 보았다. 그런데 『창세기 주석』에서는 하나님께서 인간에게 은혜로 맺으신 언약에 속한다는 표지로 보았고, 이러한 언약과 언약의 표지의 구별은 『성찬보충론』에까지 지속되었다. 『세례, 재세례, 유아세례론』에서는 구약과 신약을 유비의 관계에서, 신약이 구약보다 우월하다고 보았고, 그러한 관점에서 창세기 17장을 해석하였다. 그런데 『창세기 주석』과 『성찬보충론』에서는 구약과 신약이 하나의 은혜언약이라는 관점에서 창세기 17장을 해석하였다.

35 Zwingli, *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vo1 2, 224.

36 Zwingli, *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vo1 2, 224.

37 Hildebrand, “Zwingli’s Covenantal Turn,” 30.



### III. 츠빙글리의 창세기 17장을 통한 은혜 언약의 내용의 구체화

츠빙글리는 『세례, 재세례, 유아세례론』과 『창세기 주석』에서 창세기 17장을 언급하였지만, 은혜 언약의 내용을 구체적으로 언급하지 않았다. 『창세기 주석』의 17장 10절 주석에서는 언약의 세 가지 요점을 제시했지만, 언약의 구체적인 내용을 설명하지 않았다. 그런데 『성찬 보충론』, 『후브마이어의 세례론 소책자에 대한 답변』, 그리고 『재세례파 궤변론에 대한 반박론』에서는 언약의 내용을 구체화시켜 나갔다. 특히 주목할 것은 『후브마이어의 세례론 소책자에 대한 답변』에서 그 내용을 7개의 도표로 구체화한 점이다. 츠빙글리가 창세기 17장을 분석하면서 언약 내용을 구체화시켜 나간 것을 고찰해 보고자 한다.

#### 1. 『성찬보충론』의 언약 내용

츠빙글리는 이 저술에서 하나님께서 아브라함과 맺으시는 언약에 대해 설명한다. 그는 창세기 17장 1-2절, 7-8절에서 맺어진 언약은 “하나님에 의해 약속된 협정”이라고 설명한다. 여기서 우리는 하나님께서 그의 은혜로 가치가 있다고 생각하셔서 아브라함과 맺은 언약을 가지고 있다. “이 언약은 무엇을 포함하고 있는가? 이것은 무슨 조건에서 맺어지는가?”라고 질문한 후에 “이러한 것들이 조건들이다”<sup>38</sup>라고 응답한 후에 6가지를 열거한다. “나는 너의 하나님이 될 것이다. 너는 내 앞에서 행하여 완전하라. 나는 너희 조상을 큰 민족으로 만들 것이다. 나는 사라를 통해 너에게 씨를 줄 것이다. 나는 또한 내가 너희에게 약속한 너희의 그 씨의 하나님이 될 것이다. 나는 너희가 지금 나그네로 거주하는 땅을 너와 너희 씨에게 줄 것이다. 이러한 조건들이 실질적인 언약 자체이다.”<sup>39</sup> 여기서 츠빙글리는 조건들이라고 표현한 후에 언약의 내용들을 열거하고 그것이

38 Z 4, 499. Quid vero continet hoc foedus? Quibus conditionibus statuitur? Hae sunt ergo conditiones.

39 Z 4, 499.

언약 자체라고 말한다. 그는 위에서 언약을 하나님께서 약속하시는 협정이라고 하였으므로, 언약은 하나님께서 이스라엘 백성들에게 하시는 약속들이다. 그는 “너는 내 앞에 행하여 완전하라”는 구절을 의무 사항이 아니라 약속으로 서술한다.<sup>40</sup> 그런데 그는 여기서 6가지 항목을 열거하여 제시하면서 추가적인 설명을 하지 않았다. 그는 6가지 항목을 열거한 후에 “이러한 조건들이 실질적인 언약 자체”라고 말한다.

이 내용을 성경 구절로 나누어 보면, 나는 너의 하나님이 될 것이다(7절), 너는 내 앞에서 행하여 완전하라(1절), 나는 너희 조상을 큰 민족으로 만들 것이다(5절), 나는 사라를 통해 너에게 씨를 줄 것이다(16절), 나는 또한 내가 너희에게 약속한 너희의 그 씨의 하나님이 될 것이다(7절), 나는 너희가 지금 나그네로 거주하는 땅을 너와 너희 씨에게 줄 것이다(8절)로 구분된다. 이러한 구절들의 배치를 분석해보면, 츠빙글리가 제시한 6가지 내용은 츠빙글리가 창세기 17장을 분석하여 제시한 것이라는 것을 알 수 있다. 그는 언약의 핵심이 내가 너희 하나님이 된다는 것이라고 보았다. 나는 네 하나님이 될 것이니, 너는 내 앞에서 행하여 완전하라는 것이다. 하나님이 그의 하나님이 되시면서 약속하시는 것이 네 가지이다. 너희 조상을 큰 민족으로 만들고, 사라를 통해 너에게 씨를 주고, 그 씨의 하나님이 되며, 거주하는 땅을 너와 너의 씨에게 줄 것이다. 츠빙글리는 여기서 씨를 상당히 강조한다. 사라를 통해 씨를 주고, 그 씨의 하나님이 되고 그 씨에게 이 땅을 주겠다는 것이다. 여기서 츠빙글리는 이 씨를 메시아라고 구체적으로 언급하지는 않는다. 이러한 것들은 창세기 12장 2절과 창세기 15장 7절에서 하신 약속의 내용들이다. 츠빙글리는 여기서는 이러한 내용을 여섯 가지로 열거할 뿐 더 이상의 설명은 없다. 이 때의 관심사는 언약과 언약에 첨부되는 표지를 구분하는 일이었고, 언약의 통일성에 관심이 있었다. 그러므로 언약의 내용을 열거하는 이상의 논의의 진전은 없었다.

여기서 츠빙글리는 “너는 내 앞에 행하여 완전하라”는 것을 6가지 내용에 포함시킬 뿐 아무런 설명을 하지 않는다. 그런데 길리스는 츠빙글리가 창세기 17장 10절을 주석하면서 “할례가 언약인 것과 같이, 언약은 하나님이 우리

40 Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 191.

하나님이시고 우리는 그 앞에서 흠없이 살아가는 것이다(*innocenter vivamus*)”라고 말한 것을 근거로, 츠빙글리가 이 구절에서 “하나님의 사람에게 대한 맹세와 사람의 하나님에 대한 맹세”를 포함하는 것으로 해석한다.<sup>41</sup> 여기서 츠빙글리는 할례는 언약이라고 말하기도 하고, 언약의 표지라고 말하는 것을 설명하면서 언약을 “하나님께서 우리의 하나님이시고 우리는 그 앞에서 흠없이 살아가는 것이다”라고 말한다. 츠빙글리는 이것이 언약이라고 설명하였고, 언약의 의무나 책임이라고 말하지 않았고 인간 편에서의 서약을 말하지 않았다. 앞에서 설명한 바와 같이 인간 편에서의 서약은 세레론에서 주장된 것이고, 오히려 『창세기 주석』과 『성찬보충론』에서는 언약에 소속한다는 표지로 강조점이 이동했다.

그리고 츠빙글리는 『창세기 주석』에서 17장 1절 “너는 내 앞에서 완전하게 행하라”는 구절에 대해 다음과 같이 주석하고 있다.

우리는 라틴어로 완전한(*integer*)이라고 할 수 있다. 왜냐하면 라틴인들은 아무 것도 부족함이 없는 완전한 것이 절대적이라고 말하기 때문이다. 그는 여기서 전혀 그것을 말하지 않는다. 그러나 올바른 것을 바라보는 사람은 완전하다. 때때로 넘어지더라도 그는 항상 하나님을 바라본다. 경건한 자의 믿음은 때때로 시험을 받지만, 신자들은 넘어져도 스토아 철학자들이 애정에 대해 말하는 것처럼 다시 일어나 소생하지 못할 정도로 넘어지지 않는다. 스토아학파는 기독교 교리에 가까운 분파이기 때문이다. 경건한 자는 본성의 나약함과 죄악의 차이, 육체의 유혹과 대담함의 차이를 안다.<sup>42</sup>

그러므로 여기서 츠빙글리는 ‘완전하게 행하라’는 것을 절대적인 삶을 사는

41 Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” 38.

42 Z 13, 101. Latine dicere possemus integer. Nam perfectum dicunt, cui nihil deest, absolutum. de quo hic haudquamquam loquitur. integer vero est qui spectat ad recta. etiamsi quandoque cadit, semper tamen tendit in deum. fides enim piorum subinde tentatur, at numquam sic cadit fidelis, ut non cit resurgat et reviviscat, sicut stoici de adfectibus loquuntur. est enim hae secta christianae doctrinae proxima. norunt pii, quae sit differentia inter infirmitatem naturae et scelus, inter tentationem carnis et audaciam.

완전함을 말하기보다는 신자가 넘어져도 그리스도를 바라보아 일어서는 것을 말하고 있다. 그러므로 완전하라는 것은 시험에서 넘어지지 않고 그리스도를 바라보는 신앙으로 사는 것을 말한다. 그러므로 여기서 인간의 하나님에 대한 서약을 말한다는 길리스의 언급은 별로 근거가 없다.

## 2. 『후브마이어의 세레론 소책자에 대한 답변』에 나타난 언약 내용

츠빙글리는 3개월 후인 1525년 11월에 쓴 『후브마이어의 세레론 소책자에 대한 답변』에서는 언약의 내용에 대해서 상당히 자세하게 논의한다. 이 답변에서의 주요한 관심사도 구약에서 어린이들이 하나님의 백성에 속하여 할례를 받았던 것과 같이, 신약에서도 어린이들이 하나님의 백성에 속하므로 세례를 받아야 한다는 것이다. 그는 이 책에서 유아세례를 언약의 구조 안에서 취급한다. 그래서 그는 앞의 두 개의 명제를 제시한 후에 바로 이어서 창세기 17장 1-11절을 중심으로 논의를 하면서 언약과 표지에 대하여 7개로 나누어 해설한다. 그는 하나님께서 이 언약을 아브라함과 맺으셨고, 모든 족속이 너로 말미암아 복을 받을 것이라고 말씀하셨다(창12:3)고 지적한다. 그 후에 이 언약은 이삭, 야곱, 모세, 다윗, 솔로몬 등과 맺어졌다고 언약사를 설명한다.

그는 이 언약을 7가지로 나누어서 고찰한다. 첫째로 그는 전능하시고 충족하신 하나님이다. 둘째로 그는 우리의 하나님이다. 이제 여기서 아브라함에게 말씀하신 것은 아브라함같이 믿는 모든 사람에게 말씀하신 것이다(갈3:8,9). 하나님은 변하지 않으시며 그래서 이것이 신앙의 공통적인 약속이다. 셋째로 그는 역시 우리의 씨의 하나님이다. 아브라함의 아들 이삭이 하나님의 선이라고 고려되는 것이 드러날 것이다. 그 이유는 이삭이 그 때에 헤리로부터 아브라함과 함께 언약을 맺었기 때문이다. 네 번째는 하나님께서 “너는 내 앞에서 행하여 완전하라(창17:1)”고 말씀하셨기 때문에 우리가 여전히 지고 있는 책임을 나타낸다(schuldig). 여기서 츙빙글리는 책임이라는 용어를 사용하고 있다. 『세레, 재세레, 유아세레론』에서는 인간 편에서의 언약으로 해석했는데 반해, 여기에서 그는 언약이 하나님 앞에서 올바르게 행하고 언약의 표지를 받아야 하는 우리의

책임을 포함한다는 것을 주목한다. 그러나 언약 자체는 우리의 서약이 아니다. 이것은 하나님의 약속이다.<sup>43</sup> 즉 우리의 하나님이 되시고, 우리의 씨의 하나님이 되신다는 약속, 아브라함의 씨로부터 구원자를 보낸다는 그의 약속이다. 다섯째 부분은 그가 어린이들에게 주라고 요청했던 인 혹은 언약 혹은 서약의 표지를 받으라는 말을 듣는다는 것이다. 언약의 표지는 당신이 은혜 가운데 있고 하나님의 언약은 부모들에 못지 않게 아이들에게도 유효하다는 것을 확실히 상기시키는 것이다. 이같이 츠빙글리는 어린이들이 그들의 부모들에 못지 않게 “하나님의 은혜와 언약 속에 있다”고 보았다. 그렇지 않으면 하나님께서 어린이에게 언약의 표지를 주지 않았을 것이다. 언약은 은혜 언약이다. 언약에 소속하는 것은 사람의 노력이 아니라 하나님의 은혜에 의해 성취된다. 약속과 언약은 동의어이다. 여섯째는 그는 모든 남자 아이들이 언약의 표지를 받으라고 명령한다. 일곱 번째는 아브라함에게 구원을 약속하셨다는 것이다.<sup>44</sup> 모든 이방 민족이 너로 말미암아 복을 받으리라는 말씀이 갈라디아서 3장 8절에 인용된다. 이러한 논의를 통해 츠빙글리는 어른들뿐만 아니라 어린이들도 “언약에” 포함되는 방식을 보여주는데 주로 관심이 있다. 츠빙글리는 하나님께서 약속하는 은혜 언약을 강조하는 가운데 그 언약에 대한 인간의 의무를 언급한다.

그는 아브라함의 언약을 분석한 후에, 기독교인의 언약 혹은 신약이 아브라함의 옛 언약이라는 것을 보여주려고 시도하는 중요한 부분에 이른다. 여기서 그는 하나님의 구약 백성과 신약의 백성들의 연속성을 확립하는 성경의 여러 문단을 인용한다. 특히 마태복음 22장 1-14절에 있는 결혼식의 비유의 사용이 가장 중요하다. 그는 말한다.

비유를 분명하게 주목하라. 어떤 사람들은 구약이 우리와 무슨 관계가 있는가? 라고 말할 수 있기 때문이다. 하나님이 아브라함과 맺은 언약이 우리와 무슨 관계가 있는가? 그러한 질문자에게 이 비유는 우리가 다른 결혼식, 새로운 신앙이나 언약이 아니라 아브라함의 언약과 신앙, 원래 준비된 잔치로 초청받은 것을 보여주는데 기여한다. 이 속에서 혈이나 육신의 법이 아니라 영원한

43 Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 202.

44 Z. 4, 630-632.

언약을 발견하기 때문이다.<sup>45</sup>

츠빙글리는 또한 로마서 4장 14절이 우리가 아브라함으로부터 유적으로 왔고, 율법 아래 살았던 이스라엘인일뿐 아니라 상속자라는 것을 분명하게 보여 준다고 말한다. 그러므로 우리는 우리가 하나님께서 아브라함과 맺었던 언약 속에 있다는 것을 분명하게 보고 있다.<sup>46</sup> 아브라함이 하나님과 언약을 맺을 때 하나님께서 그에게 말씀하셨던 것은 아브라함의 믿음을 가졌던 모든 사람들에게 적용된다. 왜냐하면 하나님은 변하지 않으시기 때문이다. 오직 한 백성이 있고, 오직 한 믿음이 있으며, 오직 한 하나님이 계시다. 츠빙글리는 결론적으로 “우리는 이전의 언약과 우리의 언약의 요점을 도표 형식으로 제시하여, 언약의 통일이 분명하게 보이게 할 것이다”라고 말하고 아래 도표를 제시한다.

아브라함의 도표	기독교인의 도표
(I) 하나님	(I) 모든 것이 충족하신 하나님
(II) 아브라함의 하나님이다.	(II) 우리의 하나님이다.
(III) 그는 하나님 앞에서 올바르게 걸어야 한다	(III) 우리는 하나님 앞에서 올바르게 걸어야 한다.
(IV) 그는 또한 아브라함의 씨의 하나님이다.	(IV) 그는 또한 우리의 씨의 하나님이다.
(V) 하나님은 구원자를 약속하셨다.	(V) 하나님은 우리에게 구원자를 보내셨다.
(VI) 언약의 표징: 어린이와 어른의 할례	(VI) 언약의 표징: 어린이와 어른의 세례
(VII) 그럼에도 불구하고 충분히 성숙했을 때 우리는 어린이들을 가르쳐야 한다	(VII) 그럼에도 불구하고 충분히 성숙했을 때 우리는 어린이들을 가르쳐야 한다. <sup>47</sup>

이 언약의 구조화된 내용을 분석해 보면 언약의 주체가 첫 번째 항목에서 제시된다. 하나님이 언약의 주체이다. 둘째는 하나님이 아브라함과 우리의 하나

<sup>45</sup> Z 4, 636.

<sup>46</sup> Z 4 636.

<sup>47</sup> Z 4 638. 릴백은 여기서 제시된 츠빙글리의 도표가 9년 후에 발표된 불링거의 *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno*에서 사실상 똑같은 윤곽으로 사용된다고 주장한다.(피터 A. 릴백, 『칼빈의 언약사상』, 원종천역 (서울: 기독교문서선교회, 2009), 140)

님이시다. 언약의 대상이 아브라함과 우리이다. 셋째는 그는 하나님 앞에서 올바르게 걸어야 한다는 책임과 의무를 하나님 앞에서 가지고 있다. 넷째는 언약의 대상이 아브라함 뿐만 아니라 아브라함의 씨와 우리의 씨이다. 하나님은 아브라함과 그의 씨의 하나님이다. 다섯째는 하나님이 아브라함과 그의 씨의 하나님으로서 언약의 주체이시며, 그들의 하나님이 되신다는 은혜언약의 내용이다. 그런데 아브라함의 씨는 우리의 구속자이다. 그러므로 우리에게 씨를 주시겠다는 것은 메시아를 약속하신 것이다. 하나님은 그러한 언약을 하신 후에 언약의 표지를 주셨다. 어린이와 어른이 언약에 속한다는 표지를 받는다. 이 어린이는 성숙했을 때 가르침을 받아야 한다. 여기서 츠빙글리는 구약과 신약이 동일한 하나의 언약으로 통일된다는 것을 강조한다. 그래서 구약에서 어린이들이 하나님의 백성으로서 유아할례를 받은 바와 같이, 신약에서 어린이들도 하나님의 백성으로서 유아세례를 받아야 한다는 것이다.

여기서 츠빙글리는 너는 내 앞에서 행하여 완전하라는 말을 책임과 의무라고 해석한다. 그런데 길리스는 “전능하시고 충족하신 하나님이 아브라함의 하나님이 되실 것이다. 너는 내 앞에서 행하여 완전하라”는 이 결론에 대해 “아브라함 언약의 쌍방적 성격이 여기서 주장된다”고 지적한다.<sup>48</sup> 그렇지만 츠빙글리는 언약은 은혜 언약이라는 것을 강조하고 있고, 그러한 은혜언약에 대한 우리의 책임과 의무라고 말하는데, 이것을 불링거의 언약신학의 쌍방적 성격이라고 해석하는 것이 타당한가? 여기서 츠빙글리는 불링거가 말하는 쌍방적인 구조로 나아가갈 씨앗을 포함하고 있다고 말할 수 있지만, 불링거가 말하는 쌍방성을 의미하는 것까지 나아가지 못한 것으로 보인다. 칼빈의 일방적인 언약신약과 구별되는 불링거의 언약의 쌍방성을 강조하는 베이커(J. Wayne Baker)는 1980년에 츠빙글리는 언약의 쌍방성을 말하지 않았다고 언급하였고,<sup>49</sup> 1991년에 맥코이(Charles S. McCoy)와 함께 츠빙글리는 “언약의 쌍방적 성격을 암시했지만, 그는 하나님과 인간들의 상호적인 책임을 강하고 분명하게 주장하지 않았다”고 지적했다.<sup>50</sup>

48 Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” 44.

49 J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Ohio: Ohio University Press, 1980), 16.

츠빙글리는 위에서 구약과 신약을 비교하면서 두 언약의 통일성을 강조하지만, 그렇다고 해서 두 언약 사이에 차이가 없다는 것을 의미하지 않는다고 지적한다. 그는 언약의 통일에도 불구하고 아브라함과 기독교 언약 사이에 세 가지 차이가 있다는 것을 지적한다. 첫째로 구약의 조상들은 그리스도를 약속 속에서 가지고 있는 반면에, 우리는 그를 실재 속에서 가지고 있다.<sup>51</sup> 이것이 위의 다섯 번째 비교의 요점이다. 츠빙글리는 이러한 차이를 이미 『창세기 주석』에서 언급하였다. 둘째 차이는 아브라함의 언약은 이제 새로운 백성, 즉, 이방인과 체결되었다는 것이다.<sup>52</sup> 결혼식 비유가 보여주는 바와 같이, 우리는 유대인들이 올 수 없는 잔치로 초대받았다. 그러므로 교회는 유대인들 대신에 이방인들로부터 하나님의 백성이 되었다는 것을 분명하게 보여준다.<sup>53</sup> 셋째 차이는 언약의 표지이다. 언약의 표지는 언약의 외적 인으로서의 능력과 관련하여 동일하게 남아 있지만, 여전히 할례는 세례로 변화되었다. 왜냐하면 그리스도의 피가 어떤 더 이상의 규정들을 쓸모없게 만들었기 때문이다.<sup>54</sup> 이와같이 츠빙글리는 아브라함의 언약과 신약의 언약을 비교하면서 은혜언약의 본질적인 통일성을 명확하게 파악하면서 동시에 차이점도 분명하게 인식하게 되었다. 『창세기 주석』에서는 메시아의 약속과 성취라는 첫 번째의 하나의 차이점을 지적했는데, 이제는 그 차이점을 세 가지로 인식하면서 차이에 대한 인식의 폭을 넓혀갔다. 차이의 핵심은 구약은 그리스도를 약속으로 가지고 있는 반면에 신약은 실체로 가지고 있다는 것과 언약의 대상이 유대인들에서 이방인으로 바뀌었고 언약의 표지가 할례에서 세례로 바뀐 점이었다.

### 3. 『재세례파의 귀변에 대한 반박론』의 언약 내용

츠빙글리는 1527년에 『재세례파의 귀변에 대한 반박론』이란 논문에서 언약

50 Charles S. McCoy & J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), 21.

51 Z 4, 635

52 Z 4, 637: 16-17.

53 Z 4, 635: 20-22.

54 Z 4, 638:21-24.



의 통일성을 다시 다룬다. 이 때는 재세례파 세력이 약화되었는데, 이 책을 쓴 목적은 스트라스부르의 개혁자들의 취리히의 재세례파의 조치에 대한 질문이었다. 그와 동시에 재세례파들의 해석의 공동체가 구약을 폐지해야 한다고 지속적으로 도전하기 때문이었다. 그는 여기서 구약의 권위에 입각하여 유아세례의 정당성을 주장하였다. 이 책의 기본적인 주장은 1) 어린이들이 하나님의 백성에 속한다는 것과 2) 구약에 어린이들이 할례를 받았으므로, 신약에서도 유아세례를 시행해야 한다는 것이라는 주장의 재확인이었다.

츠빙글리는 언약의 통일에 대한 그의 논의를 아담부터 현재까지 언약의 역사를 개관함으로 시작한다. 그는 이 개관을 통하여 하나님께서 사람들을 모든 시기를 통하여 하나의 동일한 언약을 통하여 취급하신다는 것을 보여주려고 시도한다. 맨 먼저 그는 타락한 아담에 대해 말한다. 하나님께서 사단의 머리를 깨뜨릴 구원자를 아담에게 약속하셨다.<sup>55</sup> 이에 대해 슈렌크(Schrenk)는 츠빙글리가 원복음을 충분히 강조하지 않았다고 지적한다.<sup>56</sup> 그러나 코트렐은 츠빙글리가 여기서 구원자를 필요로 하는 타락하고 범죄한 아담을 염두에 두었을 뿐만 아니라, 자비와 은혜의 약속을 염두에 둔 것으로 나타난다고 지적한다.<sup>57</sup> 그는 구체적으로 원복음을 인용한다. 그는 타락 이전의 행위 언약이 아니라, 타락한 아담과 함께 시작하는 은혜언약을 생각하고 있다. 아담과 맺은 언약은 노아와 갱신되고 그 후에 아브라함과 갱신되었는데, 언약의 내용들은 더욱더 분명해진다.<sup>58</sup> 츠빙글리는 언약의 내용들이 점점 더 명료해져 가는 언약의 점진성을 인식하였고, 결과적으로 계시의 점진성을 제시한다. 그러한 가운데 츠빙글리는 아브라함의 언약에 대해서 다음과 같이 말한다

그(아브라함)와 더불어 하나님께서 아담과 맺은 언약을 새롭게 하시고 더욱 분명하게 하신다. 그의 아들의 도착하는 시간이 가까울수록 하나님은 그들보다 더 친밀하게 이야기했다. 그러므로 하나님은 맨 먼저 그(아브라함)에게 그의

55 Zwingli, *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vo1 2, 220.

56 Gottlob Schrenk, *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus* (Gutersloh: C. Bertelsmann, 1923), 36-37.

57 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 237.

58 Zwingli, *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vo1 2, 221.

하나님이 되실 것이라는 그의 선하심을 약속하였고, 응답으로 그가 하나님 앞에서 완전하게 행동할 것을 요구한다. 그런 다음 그는 옛 뱀의 머리를 부수고 뱀에 의해 굴복당한 인간의 머리를 구원의 확실한 희망으로 끌어 올릴 복된 씨를 그에게 주겠다고 약속하였다. 그는 또한 육체뿐 아니라 영을 따라 그에게 태어날 무수한 후손을 약속하였다. 마지막으로 그는 팔레스타인을 약속하였다. 그리고 이 언약의 표지로 하나님께서 할례를 명령한다.<sup>59</sup>

츠빙글리는 아브라함 언약에 대해 4개의 약속과 하나의 요구사항으로 설명한다. 하나님은 맨 처음에 그의 하나님이 되실 것을 약속하였다. 그 다음으로 그는 아담에게 사탄의 머리를 깨트릴 축복된 씨를 약속했다. 육체와 영의 수많은 후손과 가나안 땅을 약속하였다. 너는 내 앞에 행하여 완전하라고 하였다. 이 언약의 표지로서 그는 할례를 명령하였다. 후브마이어에 대한 답변과 비교할 때 『성찬보충론』과 같이 가나안 땅에 대한 약속을 명확하게 언급하는 점이 다르다. 츠빙글리는 이 언약은 개인과 가족뿐만 아니라 이스라엘 민족에게 주어졌다고 설명한다. 유다가 그리스도가 오실 자로 선택되었지만, 모든 사람이 아브라함으로부터 내려오는 언약 하에 있는 것으로 간주되었다. 츠빙글리는 그 때 출애굽기 19장 5절의 말씀을 해설한다. 하나님은 이 말씀으로 이스라엘과 언약을 맺으셨다. 그는 어른들뿐만 아니라 어린이들도 언약에 포함되었다는 것을 강조한다. 이것에 대한 주요한 증거는 아이들도 역시 언약의 표지인 할례를 받았다는 사실이다. 그들이 하나님의 백성들의 하나이자 동일한 조직의 구성원들이므로, 언약의 표지인 그 할례가 그들에게 주어진다. 히브리 아이들은 언약의 표지인 할례로 인쳐진다. 그들은 그러므로 언약에 속한다.<sup>60</sup> 이스라엘 사람들 모두는 그 하나의 영원한 언약과 약속 안에 있다. 이 언약은 전능하신 하나님께서 우리의 하나님이시고, 더구나 우리는 그의 백성이라는 것이다.<sup>61</sup>

그는 이렇게 언약의 통일에 대해 설명한 후에 구약과 신약의 차이점을 6가지로 설명한다. 후브마이어에 대한 답변에서는 세 가지의 차이가 제시되었는데,

<sup>59</sup> Z 6, 157.

<sup>60</sup> Z 6, 158.

<sup>61</sup> Z 6, 164. Hoc enim testamentum est: ut summus ille sit deus noster, nos autem populus eius,

『재세례파의 궤변에 대한 반박론』에서는 6가지 차이가 제공된다. 츠빙글리는 6가지 차이를 다음과 같이 열거한다. 첫째는 지금은 그리스도가 주어졌는데, 과거에는 그리스도를 큰 지루함을 가지고 기다려야 했다. 시므온이 증인이다. (눅2:25-35). 츠빙글리는 『창세기 주석』에서부터 이 차이점을 지속적으로 지적할 정도로 가장 중요한 차이로 인식하고 있다. 둘째로 구약 시대에 신앙 안에서 죽었던 사람들은 하늘로 올라가지 못하고, 아브라함의 품으로 갔다. 지금 그리스도를 믿는 사람은 심판에 이르지 않고, 사망에서 생명으로 옮겨진다.(요5:24절 참고) 셋번째는 히브리서에서 언급되는 바와 같이 모형들이 제공되고 있었다. (히8:5, 10:1 참조) 따라서 현재는 모형들이 실재들에 의해 대체된다. 구약은 모형이고 신약은 실재라는 이해이다. 넷째로 이해력(intellectum)의 조명에 속하는 한, 빛이 의식들에 대하여 더욱 밝게 빛나서, 그 자체적으로 오용될 의식이 거의 없을 정도이다. 이것은 계시의 점진성에 대한 설명이다. 신약에 이르러 성경을 이해하는 빛이 점점 더 밝게 빛난다고 설명한다. 다섯째 과거에 한 민족만이 약속(testamentum)을 향유하였으나, 지금은 모든 민족에게 이것이 설교되고 강해되고 있다. 여섯째로 그리스도의 생애 안에서 우리는 이전에 받지 못했던 삶의 완전한 모델을 가지고 있다.<sup>62</sup> 츠빙글리는 이러한 사소한 점들에서 구약과 신약이 차이가 있지만, 언약의 중요한 요점을 동일하다고 강조하며 다음과 같이 결론을 내린다.

이제 하나님은 한 분이시고 변함없는 하나님이시고 오직 하나의 언약이 있으므로, 그리스도를 믿는 우리는 동일한 언약 안에 있고, 하나님은 아브라함의 하나님만큼 우리의 하나님이며, 우리는 이스라엘 사람들이 그의 백성만큼 그의 백성이다.<sup>63</sup>

62 Z 6/1, 169-170. 츠빙글리가 그리스도를 완전한 모델로 가지고 있다고 언급하는데, 불링거를 이것을 “내 앞에서 행하여 완전하라”는 것에 대해 그리스도가 완전한 모델이 되는 것을 의미하는 것으로 해석하고 있다.(Heinrich Bullinger, ed & trans. Charles S. McCoy & J. Wayne Baker, *A Brief Exposition of the One and Eternal Testament or Covenant or God in Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Charles S. McCoy & J. Wayne Baker (Louisville: Westminster/John Know Press, 1991), 116. 박원희, “마틴 루터와 하인리히 불링거의 언약신학 비교 연구: 창세기 17장을 중심으로,” (석사학위논문, 합동신학대학원대학교, 2019), 83.)

츠빙글리는 이와 같이 『재세레파의 궤변에 대한 반박론』에서 그들의 오류들을 언약의 통일성을 통해 설명하면서 언약의 통일성과 차이점을 설명한다. 츠빙글리는 언약의 통일성에 대해서는 1525년 여름에 명확하게 인식한 후에 그 입장에서 변함이 없었으며, 차이점에 대해서는 조금씩 인식의 폭을 넓혀 왔다.

#### IV. 나가는 말

츠빙글리는 『세레, 재세레, 유아세레론』에서부터 창세기 17장을 인용하여 유아할례와 유아세례의 유비성을 논의하였다. 그는 유아할례와의 비교를 통해 유아세례를 시행해야 한다고 주장하는데, 할례는 인간 편에서의 하나님에 대한 서약이라고 보았고, 구약보다 신약이 우월하다고 보았다. 반면에 『창세기 주석』과 『성찬보충론』에서는 할례가 언약에 속하는 표지라는 것이 강조되었다. 하나님의 은혜로 맺어진 언약에 속하는 표지가 할례이므로, 어린이들도 언약에 속하는 표지로 구약에 할례를 받은 것과 같이 신약에서 세례를 받아야 한다는 것이다. 그는 『창세기 주석』과 『성찬보충론』에서는 구약과 신약의 언약의 통일성을 확립하였다. 그렇지만 이 시기까지 구약과 신약의 통일성 확립에 초점이 맞추어져 있었지, 아직 언약의 구체적인 내용과 차이점을 명확하게 언급하지 않았다.

언약의 구체적인 내용은 『성찬보충론』에서 6가지로 나열되는데 그친 반면에, 『후브마이어의 세레론 소책자에 대한 답변』에서는 7가지의 도표로 구체화되었다. 7가지로 도표화하면서 츠빙글리는 구약과 신약의 통일성을 파악할 뿐만 아니라 차이점을 3가지로 열거하였다. 그 후에 『재세레파 궤변에 대한 반박론』에서는 앞의 논의를 요약하는 형식으로 언약의 내용을 4개의 약속과 하나의 요구사항으로 제시하면서, 차이점은 6가지로 확대시켰다. 그러므로 츠빙글리는 처음에는 언약의 통일성을 확립하는데 집중하였는데, 후브마이어에 대한 답변에서부터는 공통점과 차이점을 함께 인식하기 시작하여 『재세레파 궤변에 대한

반박론』에 이르면 어느 정도 확실하게 차이점까지 6가지로 정립하였다. 이러한 과정을 통해 츠빙글리는 언약의 통일성을 통한 언약의 내용의 파악과 동시에 차이점을 정립시켜 나갔다. 츠빙글리의 언약의 핵심은 나는 아브라함의 하나님이고, 너희는 내 백성이라는 것이며, 내 백성의 구원자는 아브라함에게 약속된 씨인 그리스도라는 것이다. 이러한 논의를 통해 츠빙글리는 종교개혁자들 가운데서 가장 먼저 다음의 세 가지를 분명하게 정립하였다. 첫째는 구약이 신약보다 우월하다는 에라스무스의 인식을 벗어나 구약과 신약이 하나의 통일된 언약이라는 것을 제시하였다. 둘째로 구약과 신약은 하나의 통일된 언약이지만 동시에 사소한 차이점들을 가지고 있다는 것을 설명하였다. 셋째로 그는 언약의 본질이 나는 아브라함의 하나님이고 너희는 내 백성이라는 것을 강조하였다. 츠빙글리는 언약의 본질의 통일성과 차이점에 대한 논의를 정립하여 이후의 개혁파 언약 신학의 발전의 토대를 구축하고 방향을 설정하였다.

그러면 츠빙글리는 은혜 언약에서 은혜의 일방성을 강조하는가? 하나님의 은혜와 인간의 책임을 강조하는 쌍방적인 것을 강조하는가? 츠빙글리는 언약에 속하는 것은 하나님의 은혜와 하나님의 이끄심에 달려 있어 은혜 언약이라는 것을 명확하게 밝힌다. 그러면서 동시에 하나님 앞에 행하여 완전하라는 것에 대해 인간의 의무라는 점을 명시한다. 그러한 측면에서 츠빙글리는 하나님의 언약이 은혜 언약이라는 것을 강조하면서, 그 언약 안에서 인간이 하나님 앞에 완전하라는 요구와 그에 대한 책임을 인정하고 있다. 그렇지만 불령거와 같이 이것을 언약의 조건이라고 말하고 하나님께서 요구하시는 의무라고 하는 것을 명확하게 설명하지는 않는다. 그러므로 츠빙글리는 이러한 점에서 불령거와 칼빈의 언약 사상의 선구자인 것이 드러난다.<sup>64</sup> 하지만 이에 대한 깊이있는 논의와 함께 한 논평자가 지적한 역사적인 상황과 함께 츠빙글리의 세례와 성찬에 대한 시각의 변화에 대한 심도있는 논의는 차후의 과제로 남겨둔다.

64 이은선, “칼빈과 칼빈주의 논쟁,” 『안양대학교 신학대학원 논문집』 2 (1997), 166-170.

## [참고문헌]

### 1차 문헌

- Zwingli, Huldrych. "Auslegen und Gründe der Schlußreden." E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 2. Leipzig: Heinsius, 1908.
- \_\_\_\_\_. "Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe." E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927.
- \_\_\_\_\_. "Subsidium sive coronis de eucharistia." E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927.
- \_\_\_\_\_. "Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein." E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927.
- \_\_\_\_\_. "In catabaptistarum strophas elenchus." E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 6.1. Zürich: Berichthaus, 1961.
- \_\_\_\_\_. "Erläuterungen zu Genesis : Farrago annotationum in Genesim ex ore Hulryci Zuinglii per Leonem Iudae et Casparem Megandrum exceptarum . März 1527." in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 13. Zurich: Verlag Berichthaus, 1963.
- \_\_\_\_\_. Charles S. McCoy & J. Wayne Baker. ed & trans. *A Brief Exposition of the One and Eternal Testament or Covenant or God in Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Charles S. McCoy & J. Wayne Baker, Louisville: Westminster/John Know Press, 1991, 97-138.
- Bromiley, G. W. ed. & trans.. *Zwingli and Bullinger*. Philadelphia: John Knox Press, 1953.
- Furcha, E. J. & Pipkin, H. Wayne. trans.. *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol. 2. Eugene: Pickwick Publications, 1984.

Jackson, Samuel M. *Selected Wroks of Huldreich Zwingli*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1901.

홀트라이히 츠빙글리. 『츠빙글리저작전집』 2. 임걸 역. 서울: 연세대학교 대학출판문화원, 2018.

## 2차문헌

Baker, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*. Ohio: Ohio University Press, 1980.

Cottrell, Jack Warren. "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli." Ph. D. Princetone Theological Seminary, 1971.

Gillies, Scott A. "Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7." *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), 21-50.

Hilderbrand, Pierrick. "Zwingli's Covenantal Turn." in Jon Balsarak & Jim West & Carl R. Trueman eds.. *From Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017: 23-36.

McCoy, Charles S. & Baker, J. Wayne. *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

Schrenk, Gottlob. *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*. Gutersloh: C. Bertelsmann, 1923.

박원희. "마틴 루터와 하인리히 불링거의 언약신학 비교 연구: 창세기 17장을 중심으로." 석사학위논문, 합동신학대학원대학교, 2019.

이은선. "츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로." 『갱신과 부흥』 30 (2022), 87-124.

\_\_\_\_\_. "칼빈과 칼빈주의 논쟁." 『안양대학교 신학대학원 논문집』 2 (1997), 153-183.

릴백, A. 피터. 『칼빈의 언약사상』. 원종천역. 서울: 기독교문서선교회, 2009.

**[Abstract]****The Development Process of Recognizing the Unity and Difference of Zwingli's Covenant of Grace : Focusing on Genesis 17**

Eun Seon Lee

(Anyang University, Professor, Historical Theology)

From May 1525 to July 1527, Zwingli developed the idea of the covenant centered on Genesis 17. In *On baptism, Rebaptism, and Infant Baptism* written in May 1525, the relationship between the Old Testament and the New Testament was viewed as an analogy, and circumcision in Genesis 17 was seen as a sign of a oath to God from the human side. However, in the *Commentary on Genesis* published in March 1527, which was lectured at Prophezai beginning on June 19, 1525, the Old and New Testaments were understood as the same covenant of grace, and circumcision has been interpreted as a sign of belonging to the covenant of grace. This position was maintained almost the same in the *Subsidiary Essay on the Eucharist* written in August 1525 based on Genesis 17.

In the *Subsidiary Essay on the Eucharist*, the contents of the covenant of grace were enumerated in six categories based on Genesis 17, but the differences between the Old Testament and the New Testament were not pointed out. In *Answer to Hubmaier's Baptism Booklet* written in November 1525, Genesis 17 was analyzed and the contents of the covenant were charted in seven ways, and three differences were pointed out. And in the *Refutation*



*of the Tricks of Catabaptists* written in July 1527, the contents of the covenant were presented as four promises, one requirement, and six differences between the Old Testament and the New Testament, centering on the Abrahamic covenant. Through this process, Zwingli clearly grasped that the Old and New Testaments, based on the Abrahamic covenant in Genesis 17, were one and the same covenant of grace, but had six minor differences.

**Key Words:** Zwingli, Genesis 17, Covenant of Grace, Circumcision, Baptism, Unity and Difference of Covenant



# 피에르 비레의 저항권 사상 : 그의 생애와 작품을 중심으로

---

**박경수**

(장로회신학대학교, 교수, 역사신학)

- I. 서론
- II. 피에르 비레의 생애
- III. 비레의 저항권 사상
- IV. 결론

**[초록]**

본 연구는 16세기 스위스 종교개혁에서 중요한 역할을 한 인물이지만 우리에게 낯선 개혁자인 피에르 비레의 저항권 사상에 관한 탐구이다. 종교개혁 연구에서 소외된 인물을 역사의 전면으로 끌어내는 것은 종교개혁 역사의 실체를 온전하게 그리고 균형 있게 보여주기 위한 연구자의 노력이자 의무이다.

비레는 기욤 파렐, 존 칼빈과 함께 ‘제네바 종교개혁 삼총사’라 불리는 로잔의 종교개혁자이다. 본 연구는 먼저 비레가 어떤 사람인지 그의 생애를 비교적 소상하게 소개한 다음, 특별히 비레의 저항권 사상이 드러난 작품과 사건에 초점을 맞추어 그의 정치사상을 조명할 것이다.

비레는 16세기 종교개혁자 가운데 온건한 평화주의자로 평가받지만, 1536년 로잔의 개혁자로서 사역을 시작하여 1559년 강제 추방당하기까지 당시 로잔을 통치하고 있던 베른 당국의 행정관들과 끊임없이 갈등하였다.

필자에게는 비레의 저항권 사상이 시간의 흐름에 따라 점차 구체적으로 발전한 것으로 보인다. 1536년 로잔 논쟁에서 보여준 그의 초기 입장은 다분히 국가 권력에 복종해야 할 의무에 강조점이 있었다. 그러나 그가 교회의 자율성을 놓고 베른의 통치자와 논쟁과 갈등을 경험하면서, 부당한 정치권력에 대한 저항의 가능성을 더욱 심사숙고하게 되었다. 비레의 생애 마지막 10년 동안에는 세 차례의 프랑스 종교전쟁에 연관되고 투옥까지 당하면서 그의 저항권 사상은 더 뚜렷해졌다.

**키워드:** 피에르 비레, 저항권, 종교개혁, 교회와 국가, 로잔, 베른

논문투고일 2023.01.10. / 심사완료일 2023.02.27. / 게재확정일 2023.03.02.

## 1. 서론

우리는 종교개혁을 생각하면 곧장 루터, 츠빙글리, 칼빈 같은 사람을 떠올린다. 그러나 실상 종교개혁은 한 위대한 영웅이 만든 사건이 아니었다. 오히려 종교개혁은 수많은 개혁자의 동역과 헌신이 모이고 합쳐져 만들어진 역사의 변혁이었다. 그러나 대중은 영웅을 원하고 기록은 그에게만 집중하여 조명한다. 대중의 관심에서 소외된 많은 남성 그리고 여성 개혁자는 비주류로 밀려나고 서서히 잊힌다. 마치 16세기 프로테스탄트 종교개혁이 영웅 몇 사람이 만든 극적인 드라마인 양 왜곡된다. 그러나 그것은 역사의 진실이 아니다. 소외된 개혁자들을 역사의 전면으로 끌어내는 것은 종교개혁 역사의 실체를 온전하게 그리고 균형 있게 보여주기 위한 연구자의 노력이자 의무이다. 본 논문도 그런 노력의 일환이다.

피에르 비레(Pierre Viret, 1511-71)는 흔히 ‘종교개혁의 천사’ 그리고 ‘로잔의 종교개혁자’라 불리는 인물이다. 비레는 기욤 파렐, 존 칼빈과 함께 ‘제네바 종교개혁의 삼총사’라 불리기도 한다. 하지만 그동안 비레는 칼빈의 동료 정도로만 치부될 뿐, 독자적인 개혁자로서의 그의 사상과 삶에 대해서는 별로 주목받지 못했다. 잊힌 종교개혁자 정도는 아닐지라도 낮은 종교개혁자인 것은 분명하다. 비레의 조국인 스위스나 그가 활동했던 프랑스에서는 그에 관한 연구가 어느 정도 있지만, 국내에서는 거의 없다.<sup>1</sup>

따라서 필자는 먼저 비레가 어떤 사람인지 그의 생애를 소개할 것이다. 국내에 비레에 관한 소개가 거의 없는 점을 고려하여 너무 길지는 않더라도 어느 정도 자세하게 살펴보겠다. 비레와 연관된 지역을 따라가면서 저항권이라는 주제에 맞추어서 생애를 조명할 것이다. 그런 다음 비레의 저항권 사상이 드러난 작품과 사건에 초점을 맞추어 그의 정치사상을 조명할 것이다. 비레는 1536년 로잔의 개혁자로서 사역을 시작하여 1559년 강제 추방당하기까지 당시 로잔을 통치하고 있던 베른 당국의 행정관들과 끊임없이 갈등하였다. 따라서 비레는 교회와

\* 이 논문은 2023년도 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행한 연구임.

1 기본적인 선행연구에 대해서는 본 논문의 각주와 참고문헌을 참고하라.

국가의 관계가 어떠해야 하는지, 교회는 혹은 그리스도인은 국가 권력자들과 어떤 관계를 맺어야 하는지에 대해 계속 질문하고 고민하였다. 필자가 비레의 저항권에 관해 관심을 가지는 것은 이러한 역사적 맥락과 연관되어 있다. 본 연구가 개혁자들 사이에서 저항권을 둘러싸고 어떤 공통점과 차이점이 있는지, 교회와 국가 혹은 목회자와 행정관의 관계가 어떠해야 하는지를 탐색하는 후속 연구에 작은 디딤돌이 되기를 기대한다.

## II. 피에르 비레의 생애<sup>2</sup>

### 1. 오르브-파리-오르브

비레는 1511년 스위스 로잔 북쪽에 있는 작은 마을 오르브(Orbe)에서 출생하였다. 흔히 제네바 종교개혁 삼총사라 불리는 파렐, 칼빈, 비레 가운데 비레만 스위스 출신이다. 16세기 프랑스어를 사용한 종교개혁자 가운데 ‘스위스 프랑스어’를 사용하는 대표적 개혁자가 비레이다. 재단사 기욤 비레의 세 아들 중 둘째로 태어난 비레는 일찍부터 인문주의와 종교개혁 사상을 접하였다. 작은 마을 오르브의 학교 선생이었던 마르크 로맹(Marc Romain)이 루터주의에 영향을 받은 사람이었기 때문이다.

당시 오르브에는 고등교육 기관이 없었기에 1527년 16살의 비레는 파리의 콜레주 드 몽테규로 유학을 떠났다. 몽테규는 14세기 초에 세워진 유서 깊은 학교로 에라스무스와 칼빈이 공부했던 곳이기도 하다. 1527년 말은 칼빈이 몽테규를 떠났고, 로올라의 이냐시오가 새롭게 입학한 때였다. 따라서 이 시기

2 R. A. Sheats, *Pierre Viret: the Angel of the Reformation* (Zurich Publishing, Tallahassee, FL, 2012)은 영어로 나온 비레의 전기로 매우 유용하다. 필자도 이 전기를 주로 참조하였다. 각주에는 인용문 원출처와 함께 이 책의 재인용 쪽을 함께 표기한다. 재빨리 비레를 이해하기를 원한다면 Machiel A. Van den Berg, “Pierre Viret: The ‘Best Friend of All’,” *Friends of Calvin*, trans. Reinder Bruinsma (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 89-98; Robert D. Linder, “Forgotten Reformer,” *Christian History* 71 (Aug. 2001), 35-37이 도움이 된다.

비레가 칼빈을 만나지는 못했을 가능성이 크지만, 이나시오와는 만났을 것이다. 파리에서 배운 그리스어와 히브리어는 비레가 성서에 뿌리내린 개혁자가 되게 했고, 이때 배운 프로테스탄트 신학 사상은 비레를 새로운 소명자로 변화시켰다. 비레는 몽테뉴에서 겪은 자기 경험과 변화에 대해 “그때 주님이 세우신 위대한 사람들, 나는 그들의 책을 들고 다니기에도 부족한 사람이지만, 그들의 제자가 되어 그들을 통해 하나님의 진리를 듣게 된 것을 하나님의 큰 축복이라고 생각한다.”<sup>3</sup>라고 회고하였다. 또한 비레는 “학교에 다니던 젊은 시절 하나님의 선하심이 내가 바벨론의 오류에 더 깊이 빠지기 전에 오류의 미궁에서 건져주셨다.”<sup>4</sup>고 고백한다. 여기에 나오는 바벨론은 분명 로마가톨릭교회를 의미할 것이다.

비레는 1530년 파리를 떠나 고향 오르브로 돌아왔다. 이 시기 오르브에 영향력을 행사하던 베른이 1528년 2월 7일 공식적으로 츠빙글리주의 종교개혁을 받아들이면서 프로테스탄트 도시가 되었다. 하지만 오르브에 영향을 끼친 또 다른 도시 프리부르는 여전히 로마가톨릭 도시였다. 당시 오르브는 베른과 프리부르의 공동지배 아래 있었다. 옛 종교와 새로운 종교개혁 사이에서 혼란은 불가피했다. 당시 오르브에서는 파렐이 프로테스탄트 복음을 설파하고 있었고, 이로 인해 개신교파와 가톨릭파로 나뉘어 갈등이 일어났다. 파렐은 비레에게 고향에서 복음 설교자로 활동해 줄 것을 강권하였다. 비레는 처음에는 거부했다가, ‘벼락’같은 파렐의 위협과 강권에 못 이겨 결국 1531년 5월 6일 첫 번째 공적 설교를 함으로써 20살 약관의 나이에 오르브의 설교자가 되었다. 마치 1536년 칼빈이 파렐의 강권으로 제네바의 개혁자가 된 것처럼 말이다.

## 2. 그랑송-파예르-뇌샤텔-제네바

비레는 복음 설교가로서의 재능을 타고났다. 그의 설교는 고향 오르브의 주민들을 프로테스탄트 신앙으로 회심시켰다. 그중에서 비레를 특히 고무시킨 것은 로마가톨릭 교인이었던 부모가 아들의 설교를 듣고 프로테스탄트 신앙으로

<sup>3</sup> Henri Vuilleumier, *Notre Pierre Viret* (Librairie Payot & Cie, Lausanne, 1911), 13. Sheats, 6.

<sup>4</sup> Henri Vuilleumier, *Notre Pierre Viret*, 15. Sheats, 6.

돌아선 일이었다. 비레는 이때의 감격을 이렇게 고백한다. “내가 참으로 하나님께 감사할 이유는 하나님께서 나를 사용하셔서 아버지와 어머니가 하나님의 아들을 아는 지식에 이르게 하셨다는 것이다.”<sup>5</sup> 그는 고향 오르브를 종교개혁 도시로 바꾸어놓았다. 그리고 주변 도시들, 그랑송과 파예른과 뇌샤텔에서 복음을 전했다. 그 와중에 1533년 12월 어느 날 파예른에서 로마가톨릭 광신자에 의해 칼에 찔려 중상을 당하기도 했다. 다행히 회복되었지만, 그는 평생 흉터를 갖게 되었다. 바울의 고백처럼, 자기 몸에 “예수의 흔적”(갈 6:17)을 지니게 된 것이다.

1534년 비레는 베른 의회의 요청에 따라 제네바로 가서 파렐과 합류하여 종교개혁 운동을 펼쳤다. 비레와 파렐은 제네바에서 로마가톨릭과 공개 논쟁을 펼치며 프로테스탄트 복음을 설파하였다. 그러던 중 1535년 3월 6일에는 파렐, 프로망, 비레 세 사람이 식사할 때, 위그노 피난민으로 신분을 속인 로마가톨릭 교도 앙토니아 박스(Antonia Vax)가 시금치 수프에 독을 풀어 개혁자들을 살해하려고 했다. 파렐과 프로망은 수프를 먹지 않아 화를 면했지만, 비레는 중독되어 쓰러졌다. 이 소식을 들은 제네바 사람들은 자신들의 설교자를 잃게 될 것이라며 애통해했다. “교회가 이런 진주 같은 사람을 잃어야만 합니까? … 가엾은 비레! 가련한 개혁자들! … 뒤에는 칼, 앞에는 독이구나 … 복음을 설교하는 사람들에게 돌아가는 보상이 이런 것이란 말인가?”<sup>6</sup> 하나님의 기적적인 은혜로 비레는 회복하여 목숨을 건졌지만, 이로 인해 그는 평생 소화 계통의 고질적 문제로 시달리게 되었다. 16세기 로마가톨릭 세상에서 프로테스탄트 종교개혁자가 된다는 것은 칼과 독에 의해 언제든지 살해될 수 있음을 의미했다. 제네바가 종교개혁을 공식적으로 받아들인 1536년 5월 21일을 두 달쯤 앞둔 3월 6일 비레는 로잔의 목회자가 되어 떠났다. 이제 비레의 공백은 새로 제네바에 오게 될 칼빈이 메우게 된다.

5 Merle D'Aubigné, *History of the Reformation in Europe*, Vol. II, Book V (Harrisonburg, VA: Sprinkle Publications, 2000), 224. Sheats, 14.

6 Merle D'Aubigné, *History of the Reformation in Europe*, Vol. III, Book IX, 248. Sheats, 6.



### 3. 로잔-제네바-로잔

비레의 지도력으로 로잔을 중심으로 하는 보(Vaud) 지역은 점차 종교개혁의 중심지 중 하나로 변해갔다. 로잔의 대성당에서 1536년 10월 1일부터 8일까지 이어진 ‘로잔 논쟁’에서 비레와 파렐은 로마가톨릭 신앙에 맞서 개혁 신앙을 옹호하였다. 이때 제네바에 막 정착한 칼빈도 로잔 논쟁에 참여하였다. 논쟁이 끝난 며칠 뒤 10월 19일 로잔 의회는 프로테스탄트 신앙을 도시의 공식 종교로 인정하였다. 그리고 피에르 카롤리와 피에르 비레가 로잔 개혁교회의 대표 목회자로 선임되었다. 하지만 카롤리는 동료 개혁자들과의 불화로 이듬해 6월 추방되었고, 로잔과 보 지역은 비레의 영향력 아래 있게 되었다. 특히 비레 종교개혁의 요람인 로잔아카데미가 프로테스탄트 지도자 양성을 위해 1537년 1월 초에 설립되었다. 그 후 비레는 1558년까지 20년이 넘는 세월 동안 로잔아카데미의 책임자요 교사로 가르쳤다. 1538년 10월 6일 비레는 파렐의 주례로 고향 오르브 출신인 엘리자베스(Elizabeth Turtaz)와 결혼하였다.

제네바에서 토착 세력과의 갈등으로 1538년 4월 23일 파렐과 칼빈이 추방당한 후, 비레는 추방당한 개혁자들과 제네바 의회 사이에서 중재자 역할을 했다. 비레는 의회가 칼빈을 다시 청빙하도록 촉구하였고, 칼빈의 제네바 귀환을 도왔다. 또한 제네바를 떠나 뇌샤텔로 간 파렐이 뇌샤텔 의회와 갈등을 빚자 그 사이에서 중재자 역할을 하기도 했다. 화해자로서의 비레의 역할과 활동이 돋보인 시기였다. 칼빈은 1541년 제네바로 귀환한 후에도 비레의 도움을 받기 위해 베른 영주들에게 비레가 좀 더 제네바에 머물게 해달라는 탄원서를 제출하기도 했다. 그러나 비레는 1542년 7월 18개월의 제네바 체류를 끝내고 다시 로잔으로 돌아갔다. 파렐, 비레, 칼빈의 우정은 특별했다. 누군가가 어려움에 부닥치면 함께 대처했다. 예를 들어 1543년 피에르 카롤리가 파렐을 이단으로 정죄하자, 비레와 칼빈은 파렐을 옹호하기 위해 함께 문서를 출판하였고 기꺼이 달려가 그를 도왔다. 비레는 칼빈을 돕기 위해 제네바로, 파렐을 돕기 위해 뇌샤텔로 종종 향했다. 비레의 아내 엘리자베스가 결혼 8년 만인 1546년 3월 세상을 떠나자 시름에 잠긴 그를 위해 칼빈이 중매에 나섰다. 그해 11월 비레는 세바스티

엔 아르프(Sebastienne de la Harpe)와 재혼하였다. 1548년 비레의 아내가 출산할 때는 칼빈의 아내 이데레트가 로잔으로 달려와 도움을 주기도 했다. 하지만 1549년 이데레트도 칼빈을 홀로 남겨두고 하나님의 품으로 돌아갔다.

비록 비레가 갈등으로 점철된 종교개혁 시기 평화의 중재자로 널리 인정받기는 했지만, 그의 삶은 평화롭지만은 않았다. 비레는 로잔을 포함한 보 지역에 대한 엄격한 정치적 지배권을 유지하기를 원했던 베른 당국과 지속적인 긴장 속에서 살았다. 베른은 프로테스탄트 종교개혁을 받아들인 도시이긴 했지만, 세속 행정관이 교회에 대한 전권을 행사하는 체제를 원했다. 목회자 임면권뿐만 아니라 교회 정치 체제를 비롯한 영적인 문제에서도 시 당국이 최종 결정권을 갖기를 원했다. 비레는 교회의 독립성을 확보하기 위해 베른 당국과 계속 마찰을 빚을 수밖에 없었다. 특히 교회 치리의 주도권을 누가 행사할 것인지를 두고 갈등이 심했다.

1549년 베른은 비레를 비롯한 보 지역의 목회자들에게 더 이상 분란을 일으키는 교회 회의에 참여하지 못하도록 금하였다. 1550년과 1551년 비레는 교회개혁을 요구하는 안을 작성하여 로잔의 60인 의회와 200인 의회에 제출했지만 어떤 회신도 듣지 못했고, 아무런 변화도 없었다. 그리고 결정적으로 1558년 베른 당국이 예정론을 설교했다는 이유로 토농(Thonon)의 목회자 네 명을 일방적으로 해임하자, 비레는 로잔과 베른 의회에 강력하게 문제를 제기했지만 거부당했다. 비레가 계속해서 교회 치리의 적법성 문제를 제기하자, 결국 베른 행정관들은 당국에 복종하든지 추방당하든지 양자택일하라고 통보하였다.

결국 1559년 1월 로잔에서 추방당한 비레를 포함한 로잔의 목사들과 교수들은 제네바로 향했다. 이것이 1559년 제네바아카데미 설립에서 가장 중요한 요인이 되었다. 칼빈이 제네바아카데미의 개원을 앞두고 가장 고민했던 교수 문제가 이렇게 해결된 것이다. 1549년부터 로잔아카데미에서 가르쳤던 테오도르 베즈가 제네바아카데미의 초대 학장을 맡게 되었고, 칼빈 사후 제네바 목사회의 대표로 칼빈을 이어 제네바 종교개혁을 이끌게 된다. 제네바는 비레를 환영하고 사랑했다. 제네바는 비레를 목회자로 선임했고, 칼빈의 집보다 크고 편안한 집과 높은 임금을 제공하였다. 그리고 1559년 12월 칼빈과 비레에게 제네바

시민권이 주어졌다.

#### 4. 님-몽펠리에-리옹-베아른

제네바는 비레를 환대했고 그에게 중요한 역할도 부여했지만, 비레의 마음은 편치 않았다. 무엇보다 이미 제네바는 칼빈의 지도력 아래 녹스가 “사도 시대 이후 가장 완벽한 그리스도의 학교”<sup>7</sup>라고 부를 정도로 프로테스탄트 복음이 확고하게 확립되었기 때문이다. 때마침 프랑스에서는 프로테스탄트 신자들이 가혹한 박해를 당하고 있으며 목회자가 심각하게 부족하다는 소식이 그가 새로운 도전을 하도록 이끌었다. 1561년 비레는 제네바 의회와 목사회에 건강상의 이유로 남부 프랑스로 떠날 수 있게 해달라고 요청하여 허락을 받았다. 비레는 님, 몽펠리에, 리옹 같은 프랑스 남부 도시에서 건강을 회복하면서 개혁운동을 계속 펼쳤다. 1563년 8월 10일에는 리옹에서 열린 제4차 프랑סק개혁신교회 총회의 의장 임무를 수행하기도 했다.

1564년 5월 27일 칼빈이, 1565년 9월 13일 파렐이 자기 소명을 끝내고 하나님 나라로 돌아갔다. 1566년 비레는 나바라의 여왕 잔 달브레의 초청으로 베아른 지역으로 갔다. 비레는 베아른 교회법령과 시편찬송가를 펴내고, 오르테즈아카데미에서 신학교육을 이어가면서 나바라 왕국을 프로테스탄트 영토로 바꾸는 일에 잔과 함께 헌신하였다. 비레는 자신의 마지막 때 나바라에 머물면서 프랑스 종교개혁을 위해 애쓰다가 1571년 라 로셀 총회 참석을 준비하던 중 오르테즈 인근에서 숨을 거두었다. 잔 달브레는 제네바 의회에 편지하면서, “지난 종교전쟁 동안 그리고 그 이후 제가 입은 가장 큰 손실은 비레 선생님을 잃은 일입니다.”<sup>8</sup>라고 썼다.

테오도르 베즈는 자기 선배요 동료였던 파렐, 칼빈, 비레에 대해 이렇게 평한 바 있다. 베즈는 파렐에 대해 “이 사람보다 힘 있게 천둥소리를 발하는 사람은 없다.”라고, 칼빈에 대해 “이 사람보다 더 큰 권위로 가르친 사람은 없다.”라고,

7 John Knox, *Works of John Knox*, vol. 4, ed. David Laing (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2014[1855]), 240. Mrs. Locke에게 보낸 녹스의 편지에 나오는 문구이다.

8 R. A. Sheats, *Pierre Viret*, 209.

비레에 대해서는 “이 사람보다 더 감미롭고 매력적으로 말하는 사람은 없다.”라고 평가하였다.<sup>9</sup> 칼빈이 신학자요, 파렐이 실천가라면, 비레는 설교자였다. 베즈를 비롯한 동시대인 중 많은 사람이 비레를 칼빈보다 탁월한 설교자로 꼽았다. 비레는 하나님 말씀의 원리를 인간 삶의 모든 영역에 적용하고자 했다. 당대 최고의 설교자, 갈등의 시대 탁월한 중재자, 스위스와 프랑스와 나바라의 종교개혁자, 낯설지만 역사에 지울 수 없는 흔적을 남긴 인물이 바로 피에르 비레이다.

### III. 비레의 저항권 사상

비레가 우리에게 낯선 개혁자이기에 비교적 그의 생애를 자세히 살펴보았다. 이제 본 논문의 주된 관심 주제인 비레의 저항권 사상을 그의 글을 통해 추적해보자. 이 주제는 교회와 국가의 관계 설정 혹은 목사와 군주의 역할, 더 넓게는 프로테스탄트의 혁명적 전통과도 연관성을 지닌다.

#### 1. 로잔 논쟁(1536)

비레의 국가관과 저항권 사상이 처음으로 나타난 것은 1536년 로잔 논쟁에서였다. 비레는 1536년 3월 6일 로잔의 목사로 임명되었고, 얼마 지나지 않은 10월 1일부터 8일까지 로잔 대성당에서 개혁진영과 로마가톨릭 진영 사이에 신학 논쟁이 벌어졌다. 지금도 대성당 안에는 이때의 논쟁을 보여주는 스테인드글라스 작품이 있다.

당시 로잔은 사부아 공국의 지배를 막 벗어나 정치적으로 베른의 통치를 받는 상태였다. 베른은 일찍이 1528년 베른 논쟁을 통해 프로테스탄트 도시로 돌아섰다. 만일 베른 행정관의 주도로 로잔에서 양측의 토론회가 벌어진다면,

<sup>9</sup> Henri Vuilleumier, *Notre Pierre Viret*, 142. Jean-Marc Berthoud, “Pierre Viret and the Church’s Refusal to Fold before the Power of the State,” *Pierre Viret The Theologian*, trans. R.A. Sheats (Monticell, FL: Psalm 78 Ministries, 2019), 25-26에서 재인용.

로잔마저 프로테스탄트로 돌아설 가능성이 있었다. 따라서 신성로마제국의 황제 카를 5세는 조만간 전체 공의회가 열릴 때까지 지역 도시의 토론회를 유보하라고 명령했지만, 베른은 이를 수용하지 않고 로잔 논쟁을 강행하였다. 카를의 우려는 현실이 되었다.

개혁자들과 로마가톨릭 신학자들은 로잔에 모여 열 가지 주요한 논점에 대해 논쟁을 벌였다.<sup>10</sup> 그중 여덟 번째 쟁점이 시민 행정관의 의무에 대해 다루고 있다. 개혁자들이 밝힌 여덟 번째 결정은 “행정관은 오로지 하나님을 임명하며, 나라의 평화와 안정을 보존하는 데 필요하며, 하나님은 그가 하나님의 뜻에 어긋나는 것을 명하지 않는 한 모든 사람이 그에게 복종하기를 원하시며 명하신다.”<sup>11</sup>는 것이다. 당시 25살의 비레는 시민 행정관의 필요성과 그 역할과 권위에 관한 성서적 근거를 제시하는 임무를 떠맡았다. 비레가 작성한 문서의 쪽마다 수많은 성서 구절이 등장하는 것도 이런 까닭이다. 그는 철저하게 성서에 근거한 국가관을 주장한다.

개혁자들은 로잔 논쟁의 다섯 번째 결정에서 교회 목회자의 필요성에 대해 강조하였다. 그리고 여덟 번째 결정에서는 국가 행정관의 필요성을 역설한다. 비레는 교회의 통치와 국가의 통치가 모든 공동체에 필수 불가결하다고 주장한

10 로잔 논쟁에서 파렐이 작성한 10가지 주요한 논점이 논의되었다. ‘10개의 결정’(ten conclusions)이라 불리는 내용의 핵심은 다음과 같다. 1. 성서는 오직 예수 그리스도에 의해 단번에 이루신 칭의 이외의 다른 길을 가르치지 않는다. 2. 하늘에 오르사 아버지 우편에 앉으신 그리스도만이 주님이요, 제사장이요, 증보자요, 그의 교회의 중재자이다. 3. 하나님의 교회는 오직 그리스도의 공로만으로 구원받고 구속받는다고 믿는 사람으로 구성된다. 4. 하나님만이 아시는 이 교회는 세례와 성찬으로 구별되는 외적 예전을 받았다. 5. 교회는 말씀과 성례전을 집행하는 사람만을 목사로 인정한다. 6. 교회는 오직 하나님께만 바치는 용서를 얻기 위한 죄의 고백을 인정하며, 하나님으로부터 받는 사죄 외의 어떤 것도 인정하지 않는다. 7. 교회는 영적이며 하나님의 말씀이 명한 예배의 방식 이외의 어떤 예배도 거부한다. 8. 교회는 하나님을 시민 행정관을 임명하시며 행정관은 나라의 평화를 보존하는 데 필요하다고 인정한다. 9. 교회는 결혼이 하나님이 모두를 위해 제정하신 것이며, 어떤 신분을 가진 사람의 거룩함에도 반대되지 않는다. 10. 비본질적인 문제들, 예를 들면 육식, 음주, 특정 날을 준수하는 것과 같은 문제에서, 믿는 자는 모든 일에 자유를 행사할 수 있지만 신중함과 사랑으로 행해야 한다. R. A. Sheats, *Pierre Viret*, 44. 1536년 로잔 논쟁 본문은 *Les Actes de la Dispute de Lausanne 1536* (Secretariat de l'Universite: Neuchatel, 1928), 298-304에 있다.

11 Pierre Viret, *The Christian and the Magistrate: Roles, Responsibilities, and Jurisdictions*, trans. and ed. R. A. Sheats (Monticello, FL: Psalm78Ministries, 2015), 59.

다.

이 두 가지 통치는 꼭 필요하다. 사람이 영혼과 육신을 겸비하지 않고는 사람이 될 수 없는 것처럼, 이 두 직분 없이는 인간 공동체, 일치, 사회가 유지될 수 없다. 그러므로 하나님은 무질서의 하나님이 아니요 오직 일치와 평화의 하나님이기 때문에, 그분은 다양한 봉사자들을 세우셔서, 어떤 사람은 영혼을 섬기고 영적인 일을 돌보게 하시고, 또 다른 사람은 육체와 현세적 재물과 시민적 질서를 유지하게 하신다.(고전 14:33)<sup>12</sup>

목사와 행정관은 모두 우리를 위해 하나님이 임명한 사역자요 일꾼이다. 물론 둘 사이에 차이점이 있다. 목사가 영혼의 칼, 즉 하나님의 말씀으로 영혼을 돌본다면, 행정관은 쇠로 만든 칼로 의인을 보호하고 악인을 벌한다. 행정관 역시 하나님이 임명하신 권위이기 때문에 누구든지 그 권위를 거역하는 것은 곧 하나님의 권위에 도전하는 것과 마찬가지다.(출 22:28) 비레에 따르면, 하나님이 성서에서 행정관들을 ‘신들’(gods)이라 부른 것은 이런 이유 때문이다.(시 82:1,6)<sup>13</sup>

비레는 모든 백성은 행정관에게 복종할 의무가 있음을 강조한다. 비레가 이런 주장을 하는 것은 베른 당국자들의 호의를 얻기 위해서가 아니라 성서가 그렇게 가르치고 있기 때문이다.

만일 행정관들이 선하고 신실하다면, 더더욱 우리는 그들에게 복종하고 우리에게 이런 복을 주신 하나님을 찬송해야 한다. 그러나 만일 그들이 불성실하고 가혹한 폭군이라면, 그럴 때라도 그들이 하나님의 법을 침범하지 않는 한 그들에게 복종해야 한다. 하나님께 서는 우리에게 그런 행정관을 보내어 성도의 인내를 훈련하게 하시고 우리를 겸허하게 하시며 질책하시기 때문이다.<sup>14</sup>(강조점은 필자의 것)

비레는 성서의 예를 들어 자신의 논지를 강화한다. 비록 바벨론의 느부갓네살

12 Pierre Viret, *The Christian and the Magistrate*, 60.

13 Pierre Viret, *The Christian and the Magistrate*, 60.

14 Pierre Viret, *The Christian and the Magistrate*, 61.

이 우상을 숭배하는 악한 왕이었지만, 그런데도 예레미야는 백성들을 향해 그에게 복종하라고 촉구하였다. 예수께서도 기존의 질서를 전복하거나 뒤엎으려고 하지 않았다. 오히려 주님은 우리에게 ‘가이사의 것은 가이사에게’(마 22:21)에게 주라고 명하셨다. 또한 주님은 베드로에게 ‘나와 너를 위하여’(마 17:27) 세금으로 드라크마를 바치라고 하시면서 행동으로 우리에게 본을 보여주셨다.<sup>15</sup> 그러므로 “우리는 결코 하나님을 시험해서는 안 되며, 다만 행정관을 하나님의 일꾼으로 여기고, 그가 하나님의 영광을 위해 봉사하도록 하며, 하나님의 뜻을 따라 그에게 복종해야 한다.”<sup>16</sup>

비레에게서 아직은 행정관에게 불복종할 수 있는 저항권 사상이 명백하게 나타나지는 않는다. 다만 얼핏 그 실마리가 보이기는 한다. 앞의 인용문에서 필자의 강조점을 자세히 보면, ‘그들이 하나님의 법을 침범하지 않는 한 그들에게 복종해야 한다.’라고 되어 있다. 이것은 만일 행정관들이 하나님의 법을 침범한다면 상황이 달라질 수 있음을 의미하는 것이다. 비레의 말을 좀 더 들어보자.

그러나 만일 그의 폭정이 육체와 재물의 범위를 넘어서고, 우리로 우상숭배를 범하거나 하나님의 명령을 어기도록 강요한다면, 이런 경우라면 우리는 그를 미워해야 한다. 다시 말해, 사람보다 하나님을 사랑하고 그분에게 복종해야 한다. 하나님은 최상의 통치자이며, 인간은 먼지와 재에 불과하다. 사도들이 예수 그리스도를 죽인 자들보다 육체와 영혼을 능히 멸할 수 있는 하나님을 두려워했던 것처럼 말이다.(행 5:29)<sup>17</sup>

이렇게 행정관에 대한 불복종의 가능성을 말하긴 했지만, 그럼에도 여전히 적극적 저항의 표현은 아니다. 비레는 폭력과 혁명으로 위의 권세를 뒤엎기보다, 오히려 다니엘과 세 친구처럼 고난을 감내하고 인내하면서 하나님의 뜻이 이루어지기를 기도하는 것이 백성의 의무라고 주장한다. 여덟 번째 결정의 마지막

15 Pierre Viret, *The Christian and the Magistrate*, 62-63.

16 Pierre Viret, *The Christian and the Magistrate*, 63-64.

17 Pierre Viret, *The Christian and the Magistrate*, 65.

결론은 다음과 같다.

그러므로 교회는 근심과 다툼과 혼란의 근원이 되는 영에서 나오는 이처럼 선동적이고 패역한 영들을 용납하지 아니하며, 교회를 섬기는 자를 가장하여 칼의 권세를 뒤엎고 찬탈하는 자들을 정죄한다. 이들은 세속적이며 영적 권한 모두를 자기들에게 속한 것으로 여김으로써 합법적이고 천부적인 통치자들에게 큰 잘못을 범하고 손해를 입히고 있으며, 자기들은 예수 그리스도와 그분의 제자들과 나눌 몫이 없음을 잘 보여준다.<sup>18</sup>

행정관의 권위와 합법성에 대한 비레의 논증은 사려 깊고, 간명하며, 분명하다. 하지만 저항권에 대해서는 맹아만 보일 뿐 명확하게 드러나지는 않는다. 이에 대한 보다 구체적인 진술은 1547년 비레의 저술에 나타난다.

## 2. 『교황주의자들 사이에서 대화하는 신자들에 대한 충고』(1547)<sup>19</sup>

비레가 1536년 로잔 논쟁에서 보여준 행정관의 필요성과 역할에 대한 생각, 하나님께서 세운 권위에 대한 복종의 의무에 관한 신념은 그의 모든 저술을 관통하는 기본적 원칙이다. 그러나 로잔 논쟁 이후 11년이 지난 1547년 나온 그의 책은 잘못된 권력에 대한 저항의 가능성을 훨씬 풍부하게 그려내고 있다. 아마도 비레가 종교개혁을 진행하는 과정에서 베른의 행정관과 로잔 의회와 부딪히면서 보다 현실적인 생각을 갖게 되었기 때문일 것이다.

한 민족이 고유한 법률, 자유, 지도자를 갖고 있더라도, 여전히 사람들은 군주가 그들에게 부과한 요구에 대해 의무를 다해야 한다. 그러나 어떤 폭군이 나타나 지키겠다고 약속하고 맹세한 자들을 지키지 않고 자신의 직무가 요구하는 의무를 수행하는 대신 보호해야 할 자들을 고의적으로 압제한다면, 그것은 다른 문제다. 왜냐하면 사람들은 합법적인 하급 행정관을 통해 그러한

18 Pierre Viret, *The Christian and the Magistrate*, 68.

19 Pierre Viret, *Remonstrances aux Fidèles qui conversent entre les Papistes* (Geneva, 1547).



폭군의 폭정에 저항할 수 있는 정당한 수단을 가지고 있으며, 이러한 수단으로 노예 상태를 면할 수 있다면, 그들은 우리가 이미 알고 있는 바울의 권고를 따라야 하기 때문이다. “네가 종으로 있을 때에 부르심을 받았느냐 염려하지 말라 그러나 네가 자유롭게 될 수 있거든 그것을 이용하라.”(고전 7:21)<sup>20</sup>(강조점은 필자의 것)

비레는 통치자의 필요성과 권위를 충분히 확인하면서도, 그가 자신의 의무를 수행하지 않고 하나님의 뜻에 어긋나는 폭정을 일삼는다면 그를 제어할 필요가 있음을 밝혔다. 물론 개인적으로 군주에게 저항하는 것은 사회를 혼란에 빠트리기 때문에 적절한 방법이 아니다. 그러나 백성의 뜻에 따라 세워진 하급 행정관들은 백성의 자유를 박탈하려는 폭군의 전제적 시도에 대해 정치적으로 저항하는 일을 앞장서서 이끌 권리와 의무를 지닌다. 하나님께서 행정관에게 백성을 돌보고 보호하라고 맡기셨기 때문에, 백성은 폭군의 분노에서 보호받아야 한다.

만일 통치자가 폭군으로 바뀌고, 그가 마땅하고 정당한 보수에 만족하지 않고 폭정, 무력, 폭력으로 복음, 종교, 자유를 파괴하려 한다면, 그가 자녀처럼 보호해야 할 사람들을 마치 투르크인처럼 파괴하려고 한다면, 그들[하급 행정관들]은 하나님께서 주신 최선의 수단을 사용하여 폭군에 대항해서 백성들을 보호해야만 한다. 이런 경우 행정관들은 폭군과 폭력에 대항해서 그들의 책임으로 하나님이 맡기신 백성과 나라를 지키는 일에 무기력해서는 안 된다는 사실은 의심의 여지가 없다. 만일 그들이 이렇게 하지 않는다면, 그들은 반역자이며, 하나님과 나라와 백성에게 불충한 자들이다.<sup>21</sup>

이러한 비레의 생각은 동료인 제네바의 개혁자 칼빈과 비슷하다.<sup>22</sup> 칼빈도 『기독교강요』에서 “만일 왕들의 횡포를 억제하라고 임명된 백성의 행정관들(magistratus populares)이 있다면, 그들이 자기들의 의무에 따라서 왕들의

20 Pierre Viret, *Remonstrances aux Fidèles*, 336-37.

21 Pierre Viret, *Remonstrances aux Fidèles*, 337.

22 박경수, “칼뱅의 국가론,” 『교회의 신학자 칼뱅』 (서울: 대한기독교서회, 2009), 213-39를 참조하라.

맹렬한 방종에 저항하는 것을 결코 반대하지 않는다.”<sup>23</sup>고 밝힌다. 백성의 행정관들에게는 백성들의 자유를 보호해야 할 책임이 있다. 따라서 그들이 왕의 폭정과 방종을 방임한다면 그것은 하나님이 맡기신 책임에 대한 유기이며 백성에 대한 배신행위가 될 것이다. 칼빈은 이런 ‘백성의 행정관들’의 예로서 고대 스파르타의 감독관들, 로마의 호민관들, 아테네의 장관들을 언급하고 있다. 어쩌면 칼빈은 자기 조국 프랑스의 삼부회도 염두에 두었을지 모른다. 이들이 왕의 전제적 통치를 견제하고 막을 수 있다는 장점 때문에 칼빈은 왕정보다는 다수가 다스리는 대의적 정치 제도에 호감을 가졌을 것이다.

비레의 정치사상을 연구한 로버트 린더는 비레가 이런 견해를 표명한 것이 1547년 초라는 사실을 기억하는 것이 중요하다고 말한다.<sup>24</sup> 이것은 베즈의 저항권이 표현된 책 『행정관의 권리』보다 7년 앞선 것이고, 프랑스 종교전쟁 발발보다 15년, 성 바르톨로뮤 학살 사건보다 25년이나 앞선 것이다. 프로테스탄트 저항권 전통에서 비레가 상당히 이른 시기에 저항의 가능성을 공식적으로 표명했다는 점이 눈에 띈다. 또한 비레가 이 책을 썼을 때 그가 로잔의 목사였으며, 구체적으로 로마가톨릭 사회에서 소수자로 살고 있는 개혁파 그리스도인들을 염두에 두었음을 기억해야 한다. 이 글은 참된 신자들이 그러한 상황에서 종교적으로나 정치적으로 어떻게 행동해야 하는지를 다룬 목회적 성격도 지니고 있다.

### 3. 비레와 베른 권력자들과의 갈등(1558-59)

23 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1559), ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (The Westminster Press, 1960), IV, 20, 31. 맥닐의 평가에 따르면, 칼빈의 이 선언은 “여러 세대를 거쳐 개혁교회 정치적 저술의 문구가 되었다. 88개의 라틴어 단어로 이루어진 칼빈의 이 한 문장이 그가 불복종해서는 안 된다고 수없이 경고한 진술보다 더 인상적이고, 아마도 더 영향력을 발휘하였다.” John T. McNeill, “John Calvin on Civil Government,” *Calvinism and the Political Order*, ed. George L. Hunt (Philadelphia: The Westminster Press, 1965), 40.

24 Robert D. Linder, “Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition,” *The Journal of Modern History*, Vol. 38/2 (June 1966), 134. 보다 넓은 범위에서 보면, 1546-1547년 신성로마제국 황제 카를 5세로 대표되는 로마가톨릭 세력과 슈말칼덴 동맹을 중심으로 한 루터파 세력 사이에 벌어진 슈말칼덴 전쟁도 비레의 저항권 사상에 간접적 영향을 미쳤을 개연성도 있을 수 있다.

비레의 저항권은 무엇보다 개혁을 진행하는 과정에서 빚게 된 베른 권력자들과의 갈등과 깊은 관련성을 가진다. 비레는 1536년 3월 로잔의 목사가 된 후 베른 당국과의 갈등으로 1559년 1월 해임당하고 추방되기까지 23년을 로잔의 목회자요 개혁자로 사역하였다. 비레는 칼빈이 제네바에서 추방당한 후 생긴 공백을 메우기 위해 1541년 1월부터 1542년 7월까지 18개월 동안 제네바에서 활동하였다. 제네바 체류 기간을 제외한다고 해도, 비레는 적어도 20년 이상 로잔의 목회자요 설교자로 일하였다.

그런데 왜 비레가 로잔에서 추방되었을까? 그것은 교회와 국가 사이의 해묵은 갈등 때문이었다. 비레를 비롯한 로잔의 목회자들은 로잔 의회와 실질적 권력을 가진 베른 당국에 끊임없이 교회의 독립성과 자율성을 요구했다. 특히 교회가 예배, 교리, 도덕에 관한 문제를 결정할 수 있는 권한을 가져야 하며, 또한 그리스도인이라는 이름에 합당하지 못한 생활을 하는 사람들을 파문할 수 있는 치리권을 가져야 한다고 주장하였다. 그러나 국가 주도의 츠빙글리식 개혁을 채택한 베른은 국가의 공권력이 교회보다 우위에 있다는 원칙을 고수하였고, 따라서 교회의 문제에 대해서도 국가가 최종 결정권을 가져야 한다고 주장했다. 미국 개혁교회 역사학자 제임스 굿이 지적한 것처럼, “교회와 국가의 관계에서 츠빙글리식 국가 우월주의 견해가 베른에서만큼 충분히 발전한 곳은 어디에도 없다. 베른에서는 교회와 국가가 결합하였을 뿐만 아니라 교회는 단지 국가의 팔에 불과했다. 종교개혁에서 주교들의 통치를 끊어낸 대신, 국가가 주교의 자리를 차지했고 그 권위로 통치했다.”<sup>25</sup>

비레는 로마가톨릭의 무제한적 권력을 비판하면서도 그와 유사한 권력을 잡으려고 하는 베른 통치자들에게 대해 강도 높은 비판을 쏟아냈다.

그들은 설교자들이 사제와 수도승의 죄에 대해 소리 높일 때는 듣기 좋아하지만, 자신들의 죄에 대해 소리 높일 때는 듣기 원치 않는다. 그들은 회개 없는 복음, 삶의 변화 없는 복음을 듣기 원한다. 그들은 복음의 이름으로

<sup>25</sup> James I. Good, *History of the Swiss Reformed Church since the Reformation* (Sunday School Board, Philadelphia, 1913), 41.

자신들이 원하는 것은 무엇이든 행할 수 있는 무제한의 허가증 같은 자유를 원한다. 그들은 적그리스도의 멍에를 벗어던지기를 원하지만, 그리스도의 멍에를 지는 것은 원하지 않는다.<sup>26</sup>

비레는 평화를 사랑했지만 베른의 권력과 씨름할 수밖에 없었다. 왜냐하면 교회와 국가 관계에서 교회의 영적 자율성이 확립되지 않는다면 참된 개혁은 이루어질 수 없기 때문이다. “교회가 공권력으로부터 해방되고, 성직자의 권위가 인정되고, 복음에 따른 치리가 행해지고, 신앙과 삶으로 영광스러운 구주를 분명하게 고백하지 않는 한, 교회는 개혁되지 않을 것이다.”<sup>27</sup> 교회의 독립성은 소극적으로는 정치 권력자의 교회 내적 문제에 대한 간섭을 거부함으로써, 적극적으로는 컨시스토리의 치리권으로 대표되는 교회의 사법권을 확립함으로써 가능했다.

비레에 따르면, 교회와 목회자는 하나님께서 세우신 행정관의 권한을 인정하고 존중해야 한다. 반면에 “어떤 통치자도 종교와 하나님 예배에 관한 법을 반포할 권리를 갖고 있지 못하다. … 주재님은 통치자가 건방지게 하나님을 예배하는 것을 막고자 한다면, 누구든지 마귀에게 복종하는 고통을 감수하면서까지 통치자에게 복종해서는 안 된다.”<sup>28</sup> 그런데 베른 당국은 교회가 가진 자유를 제한했고, 베른이 제시한 교회개혁 법령에 목회자들이 찬성할 것을 강요했다. 베른의 강압적 태도는 비레를 비롯한 목회자들과의 충돌을 초래했다.

1558년 2월 베른은 토농의 목사 네 명을 분란을 조장하는 예정론에 대해 설교했다는 이유로 해임하였다. 비레와 목회자들은 치리는 교회에 속한 권한이라 주장하면서 로잔 의회에 항의했으나 소용이 없었고, 베른까지 찾아가서 여러 차례 호소했지만 거절당했다. 오히려 베른은 1559년 7월 예정론에 관한 설교를 금하는 법령을 반포하고 지역의 모든 목사가 설교 시간에 이것을 읽도록 명령하

<sup>26</sup> Henri Vuilleumier, *Notre Pierre Viret*, 143. Jean-Marc Berthoud, “Pierre Viret and the Church’s Refusal to Fold before the Power of the State,” 18에서 재인용.

<sup>27</sup> Roger Barilier, *Viret banni* (Cahiers de la Renaissance vaudoise, Lausanne, 1970), 177. Jean-Marc Berthoud, 19.

<sup>28</sup> Jean Barnaud, *Pierre Viret, Sa Vie et Son Oeuvre* (Wentworth Press, 2016[1973]), 528. Jean-Marc Berthoud, 20-21.

였다. 12명의 로잔 목회자가 항의 서신을 베른에 보내자, 베른은 그들을 소환하여 심문하는 것으로 답했다. 로잔아카데미 교수였던 베즈는 만일 베른이 판결을 철회하지 않으면 교수직을 사임하겠다고 위협했으나, 베른은 즉각 그의 사임을 받아들였다. 양측 모두 양보할 의사는 전혀 없이 평행선을 달렸다.

비레는 1558년 11월 29일 베른 의회에 보낸 편지에서 만일 베른이 계속 고집을 부린다면 성탄절 성찬식을 연기하겠다고 선언했다. 그리고 어쩌면 자신도 베즈와 마찬가지로 로잔을 떠나야 할 때가 되었다고 생각했다. 비레는 12월 3일 칼빈에게 보낸 편지에서 “베른 사람들이 정한 조건이 우리가 선한 양심으로 받아들일 수 없을 정도라는 것은 확실합니다. 그래서 나는 망명을 고려하고 있는데, 이것이 나에게 새로운 것이 아닙니다.”<sup>29</sup>라고 썼다.

비레와 로잔의 목회자들은 성탄절 성찬을 한 주간 연기하기까지 하면서 저항했다. 그러나 베른은 이듬해인 1559년 1월 20일 대표단을 로잔으로 파견해 주동자인 피에르 비레, 자크 발리에(Jacques Valier), 아르망 방크(Armand Banc)를 해임한다고 통보하였다. 로잔 노회(로잔에서 브베에 이르는 지역에 있는 목사와 집사의 모임)가 이 명령을 거부하자 베른은 노회원을 모두 감금되었다. 비레와 발리에의 후임으로 브베의 오귀스탱(Augustin Marlorat)과 앙투안(Antoine le Chevalier)이 임명되었지만 그들이 거부하였다. 그러자 베른 당국은 파예른의 목사 리샤르(Richard Dubois)와 토농의 목사 장(Jean de Bosc)을 임명했고, 두 사람은 이를 받아들였다.<sup>30</sup>

비레는 1531년 20살 때부터 오르브와 로잔을 비롯한 보 지역의 개혁자로 28년을 사역하다가 1559년 2월 말 칼빈과 베즈가 있는 제네바로 향했다. 비레는 “하나님이 사람들 가운데서 영광을 받으시기를 원한다면, 다른 어떤 곳에서보다 내가 태어난 나라에서 그렇게 되기를 얼마나 원하겠는가?”<sup>31</sup>라고 고백했다.

29 Edouard Cunitz, et. al., *Calvini Opera*, XVII (Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1863), 2990. 라틴어로 된 59권 『칼뱅전집』의 전문을 제네바대학 아카이브에서 무료로 볼 수 있다. (<https://archive-ouverte.unige.ch/unige:650>)

30 피에르 비레 홈페이지(<http://pierre-viret.org/article.php>)에 실려 있는 Charles Schnetzler, “Pierre Viret and the Ecclesiastical Conflict with Bern in the Mid-16th Century” 논문을 참조하라.

31 Pierre Viret, *De vrai ministère de la vraie église de Jésus-Christ* (Geneva, 1560).

이 고백은 지금도 로잔 대성당 옆 ‘피에르 비레 거리’에 그를 기념하여 세운 기념비에 새겨져 있다.

#### 4. 『제국의 세계와 악마의 세계』(1561)<sup>32</sup>

비레는 행정관들이 목회자의 고유한 임무인 복음 설교와 치리의 자유를 제한하는 것에 대해 우려했다. 이것은 정치권력이 교회의 고유한 영역을 부당하게 침범하는 것이며, 목회자의 역할까지 강탈하는 행위이다. 중세 시대 교황이 세속 권력의 권위를 침범하여 절대 권력을 추구한 것이 잘못된 것처럼, 역으로 정치 권력자가 목회자의 권위를 찬탈하는 행위 또한 그릇된 것이다. 이것은 하나님이 세운 두 개의 칼, 즉 영적 칼과 세속적 칼을 뒤섞어 혼란케 하는 것이다.

그들[개혁파 행정관들]은 자신들이 교황과 주교를 비난하는 것과 똑같은 오류를 범한다. 그들은 교황주의자들이 세속적인 칼과 영적인 칼의 권한을 강탈하고 있다고 비난한다. 그러나 그들 자신도 별로 다를 바 없이 행동한다. 왜냐하면 그들은 교황의 파당이 행정관이 가진 세속적 칼을 훔쳤다고 불평하면서도, 자신들도 마찬가지로 교회와 목회자들의 영적인 칼을 훔치려 하고 있기 때문이다.<sup>33</sup>

베른 당국의 강압으로 로잔의 목회직에서 추방당한 경험을 통해, 비레는 종교 개혁의 변형(deformation)을 목격했다. 교황의 지배가 군주의 지배로 바뀌었을 뿐, 복음의 원칙과 교회의 독립성은 여전히 노예 상태에 머물러 있다. 비레가 “차이점은 이것이다. 교황이 긴 가운을 입는다면, 그들은 대신 짧은 가운을 입고 교황을 대신하려고 한다.”<sup>34</sup>라고 썼을 때, 그는 자신을 로잔의 목사직에서 해임한 권력자들인 베른 행정관들을 암시하고 있다.

Jean-Marc Berthoud, 11.

<sup>32</sup> Pierre Viret, *Le Monde à l'Empire et le Monde Démoniaque* (Geneva, 1561 & 1580).

<sup>33</sup> Pierre Viret, *Le Monde à l'Empire*, 421.

<sup>34</sup> Pierre Viret, *Le Monde à l'Empire*, 422.

비레에 따르면, 국가가 교회를 일방적으로 지배하고 행정관이 물리적 검, 즉 강압적 권력을 휘두른다면 상황은 심각해진다.

만일 교회의 모든 권한이 행정관의 손에 달려있다면, 그들은 자기들이 원하는 대로 교회를 찢기도 다시 꿰매기도 할 수 있다. … 그들은 자기들 좋을 대로 목사를 임명하고 해임할 것이다. 그들은 목회자들을 종으로 삼을 것이다. 행정관들이 술에 취해 화가 나면, 변덕을 부려 목회자들을 해고할 것이다. 이런 방식으로 늑대들이 교회 안에서 양털로 외투를 장식할 것이고, 신실한 목사들은 쫓겨날 것이다. 왜냐하면 폭군은 진실을 말하는 사람을 결코 허락하지 않을 것이기 때문이다.<sup>35</sup>

이것은 참된 복음의 개혁이라기보다 겉모양만 바꾼 가짜 개혁일 뿐이다. 비레는 참된 복음의 개혁과 불법적 가짜 개혁에 대해 이렇게 말한다.<sup>36</sup>

“복음의 개혁은 두 가지로 이해할 수 있다.”

“그것이 무엇인가?”

“참된 복음의 개혁은 사람들이 복음의 방식에 따라 삶과 생활방식을 바꾸는 개혁을 뜻한다. … 그러나 가짜 또는 불법적 개혁이라고 할 수 있는 다른 길도 있다.”

“가짜 또는 불법적 개혁이란 무엇을 의미하는가?”

“교묘한 고의적 개혁이다. 이런 사람들은 자신의 도덕, 이전의 악한 습관, 생활방식을 복음의 방식에 따라 개혁하기를 진정으로 원하지도 않고, 오히려 반대로 복음을 자신들의 표준에 맞추어 변형시키고 복음을 자기 욕망과 개인적 이익에 이용하려고 한다.”

비레는 목회자가 정치적 통치자의 영역과 권력을 넘보아서도 안 되지만, 행정관도 목사와 교회의 권위를 찬탈하려고 해서는 안 된다고 주장했다. 그리스도인은 시민 행정관의 명령에 복종해야 할 의무가 있지만, 복종의 한계가 있다고

<sup>35</sup> Pierre Viret, *Le Monde à l'Empire*, 432.

<sup>36</sup> Pierre Viret, *Le Monde à l'Empire*, 118.

말한다.

이런 식으로 감히 영적 권력을 찬탈하려는 행정관들은 ... 무제한적 허가증에 불과한 자유를 바라는 것이다. ... 그들은 가련한 목사와 설교자를 마치 그들의 시종처럼 발아래 두고 자기들 마음대로 수중에 놓고 부리고 있다. 만일 목사들이 따르지 않으면, ... 행정관들은 즉시 목사들이 교만하며 행정관의 지위를 찬탈하려는 반역자들이라고 외친다.<sup>37</sup>

비레는 하나님께서 육체와 물질을 주관하기 위해 국가의 권위를 두셨다면, 영혼을 돌보기 위해 교회의 권위를 세우셨다고 믿었다. 교회와 국가는 하나님의 두 기관으로 서로 보완적 관계를 가진다. 그러나 이 원칙이 현실에 적용될 때에 각자의 사법권에 어떤 것들이 속하는지, 누가 최종 결정 권한을 갖는지를 둘러싸고 갈등과 불화가 생겼다. 더 정확히 말하면, 영혼의 관심사, 즉 영적 문제를 다룰 때, 두 기관 중 어느 권위가 우위를 갖는가 하는 것이 갈등의 핵심이었다.

비레는 국가가 교회 문제를 결정하는 최종 권위를 지닌다는 국가우월주의(Erastianism)나 국가교회(state church) 형태에 대해 동의할 수 없었다. 물론 그렇다고 그가 국가로부터 완전히 분리된 현대적 의미의 자유교회(free church)를 꿈꾼 것은 더욱 아니다. 16세기를 살았던 비레는 교회와 국가가 하나님의 나라와 복음을 위해 서로 협력하고 돕는 이상적이며 원칙적인 교회-국가 관계를 바랐지만 현실에서는 항상 긴장과 갈등으로 얼룩졌다.

#### IV. 결론

비레는 16세기 격변의 종교개혁 시기 충돌하는 여러 세력 사이에서 관용과 중재의 원칙을 고수한 평화주의자로 평가된다. 그는 위그노의 지도자인 가스파

---

37 Pierre Viret, *Le Monde à l'Empire*, 267-268.



르 드 콜리니 제독에게 보낸 편지에서 자신에 대해 이렇게 고백한다.

나는 태생적으로 언제나 평화를 사랑했고 모든 분열과 갈등에 항상 두려움을 느꼈다. 그러나 젊은 시절에 하나님께서 나에게 주신 말씀에 대한 지식과 그분의 거룩한 복음 사역을 통해 얻은 경험은, 내가 더욱 평화와 화합을 추구하도록 자극하며, '평화를 위해 일하는 자는 복이 있다. 그들이 하나님의 자녀라 불릴 것이다.'라는 예수 그리스도의 말씀을 더욱 깊이 생각하도록 만들었다.<sup>38</sup>

비레는 어떤 경우에도 생명을 빼앗는 일에 있어서 세심한 주의가 필요하다고 생각했다. 그의 생애 후반기 프랑스에서 사역할 때의 일화는 비레가 얼마나 한 사람의 생명과 영혼을 소중히 여긴 사람이었는지 보여준다. 프랑스 종교전쟁의 와중에 리옹 남쪽에 있는 발랑스(Valence)에서 위그노 지휘관이 로마가톨릭 예수회 소속의 에드몽 오제(Edmond Auger)를 처형하려 하자, 비레는 죽음을 무릅쓰고 탄원하여 형장에 묶여 있던 오제를 풀어 구해주었다. 이것은 비레에게 대단히 위험한 행위였지만, 다행히 지역 주민의 도움으로 비레와 오제는 모두 목숨을 구할 수 있었다.<sup>39</sup> 이 사건은 비레가 적대자까지 품는 넓은 품을 가진 영혼의 목자였음을 잘 보여준다. 또한 리옹에서도 로마가톨릭의 포위 공격으로 인해 성안에 식량이 부족해지자, 위그노 지도자 수비즈(Monsieur de Soubise) 공작이 어쩔 수 없이 전력에 도움이 되지 않는 어린이, 노인, 여성들을 성 밖으로 내보내려고 했다. 성 밖으로 나간다면 그들은 죽을 수밖에 없는 상황이었다. 이때 비레는 이 전쟁이 신앙과 양심의 자유를 위한 것이라면, 하나님의 도우심을 구하면서 가난하고 힘없는 사람들을 끝까지 지켜야 한다며 반대하였다. 그런데 기적적으로 양측이 극적인 협상을 통해 휴전이 이루어짐으로써 수많은 생명을 구할 수 있었다.<sup>40</sup> 비레가 연약한 사람들의 안전과 생명을 소중히 생각하는

38 Huguette Chausson, *Pierre Viret: Ce Viret que fit vivre* (Eglise Nationale Vaudoise, Lausanne, 1961), 63. Jean-Marc Berthoud, 11-12.

39 권현익, 『기욤 파렐과 종교개혁: 16세기 스위스 로망드 지역 종교개혁사』 (서울: 크리스천르네상스, 2021), 762.

40 권현익, 『기욤 파렐과 종교개혁』, 763-64.

인격의 소유자였음을 보여준다. 왜 그가 ‘종교개혁의 천사’라고 불리는지 알 수 있는 일화이다.

그렇지만 비레는 동시에 교회의 영적 자율성을 쟁취하기 위해 베른의 행정관이나 로잔의 의회에 맞서 20년 이상 치열한 논쟁과 다툼을 벌였다. 그리고 어떤 상황과 조건에서는 국가의 권력에 불복하고 저항해야 할 필요가 있음을 역설하였다. 필자에게는 비레의 저항권 사상이 시간의 흐름에 따라 점차 구체적으로 발전한 것으로 보인다. 1536년 로잔 논쟁에서 보여준 그의 초기 입장은 다분히 국가 권력에 복종해야 할 의무에 강조점이 있었다. 정당하고 합법적인 정치권력에 복종해야 한다는 비레의 입장은 생애 마지막까지 변함이 없었다. 그러나 베른의 통치자와 교회의 자율성을 놓고 논쟁과 갈등을 경험하면서, 심지어 목회자 직무에서 강제로 해임당하고 추방을 당하면서, 부당한 정치권력에 대한 저항의 가능성을 더욱 심사숙고하게 되었고 그 필연성을 강조하는 목소리가 높아졌다. 비레의 생애 마지막 10년 동안에는 세 차례의 프랑스 종교전쟁에 연관되고 투옥까지 당하면서 그의 저항권 사상은 더 뚜렷해졌다.

부르스 고든은 칼빈에 관한 전기에서 제네바 종교개혁 삼총사 중 파렐과 비레는 적극적 저항을 지지했고 칼빈은 그들과 달리 소극적 저항을 주장했다고 말한다. 그러면서 말년에 칼빈이 파렐과 비레와 사이가 소원해 진 이유가 바로 저항권 문제 때문이라고 지적한다. 고든은 파렐과 비레를 “유능한 혁명가”라고 지칭하면서 이 두 사람이 택한 길은 “예언자적 의를 동반한 폭력과 저항”의 길이었다고 주장한다.<sup>41</sup> 저항권 사상의 차이 때문에 칼빈과 비레의 우정에 금이 갔다든지, 그리고 비레가 폭력의 길을 걸어간 혁명가였다는 고든의 주장에 전적으로 동의하기는 어렵지만, 적어도 비레가 저항권에 관한 한 칼빈보다 적극적인 입장을 취했다는 사실은 분명하다.

비레의 글을 살펴보면 배우게 된 또 한 가지 중요한 점은 프로테스탄트 종교개혁 사상 중 저항권이 기존의 일반적 추론보다 훨씬 일찍 나타난다는 사실이다. 흔히 생각하는 것처럼 프랑스 종교전쟁이 발발한 1562년 이후, 특히 성 바르톨로뮤 축일의 학살 사건이 벌어진 1572년 후에 프로테스탄트 저항권이

41 Bruce Gordon, *Calvin*, 『칼뱅』, 이재근 옮김 (서울: IVP, 2018), 578-79.

본격적으로 나타났다는 추론은 수정될 필요가 있다. 우리가 살펴본 것처럼 비레에게서는 훨씬 이른 시기인 1547년에 저항권 사상이 나타난다. 비레의 저항 사상이 무기를 들고 싸우는 적극적 저항권까지 나아갔는지에 대해서는 논란의 여지가 있다. 그렇지만 적어도 기도하고 인내하라는 소극적 저항을 넘어서서 현대적 의미의 적극적 시민 불복종에까지 이르렀다고 평가할 수 있을 것이다.

테오도르 베즈는 1581년 펴낸 『인물전』에서 선배이자 동료였던 비레를 다음과 같이 평가하였다. 비레가 얼마나 신실한 하나님의 사람이었는지 생생하게 증언하고 있다.

나는 그의 육체가 구타당하고, 고통과 고령, 중독, 상처, 인간의 치명적 분노로 가득 차 있는 것을 봅니다. 나는 주님의 능력, 주님의 고귀한 신비를 보고, 온전한 침묵 가운데 주의 울레에 복종합니다.

나는 끝이 없는 지혜로 가득한 고귀한 작품을 읽습니다. 가장 친애하는 비레, 그대가 끔찍한 감옥 안에서 쓴 작품들. 나는 당신 견해의 선함과 깨끗한 양심을 알고 있고, 당신 안에 참되신 하나님이 거하신다는 사실을 알고 있습니다.

나는 그리스도께서 당신의 교회를 온화하고 사랑스러운 보살핌으로 지켜보고 계신다는 것을 압니다. 왜냐하면 교회가 절망 가운데 불길에 휩싸여 반쯤 죽어있는 것을 보시고, 주님은 당신의 교회를 온전하게 만들기 위해 무서운 열기 가운데 있는 사람의 영혼 안에 불타는 마음, 밝은 마음의 불을 밝히고 있기 때문입니다.

세상의 모든 어리석음이 주님의 거룩한 길을 거부한다면, 우리에게 오늘 새로운 징조와 기적을 요구한다면, 우리의 온화한 비레는 첫 번째 증인이 될 것입니다. 그는 살아 있을 동안 그들에게 말했고, 죽어서도 여전히 말하고 있습니다.<sup>42</sup>

42 Théodore de Bèze, *Les vrais portraits des hommes illustres* (translated from the Latin to French by Simon Goulart, Slatkine, Geneva, 1986 [1581]), 128.

## [참고문헌]

- Barilier, Roger. *Viret banni*. Cahiers de la Renaissance vaudoise, Lausanne, 1970.
- Barnaud, Jean. *Pierre Viret, Sa Vie et Son Oeuvre*. Wentworth Press, 2016[1973].
- Berthoud, Jean-Marc. "Pierre Viret and the Church's Refusal to Fold before the Power of the State." *Pierre Viret The Theologian*. trans. R.A. Sheats. Monticell, FL: Psalm78Ministries, 2019.
- Bèze, Théodore. *Les vrais portraits des hommes illustres*. translated from the Latin to French by Simon Goulart Slatkine. Geneva, 1986 [1581].
- Calvin, Jean. *Institutes of the Christian Religion(1559)*. ed. John T. McNeill. trans. Ford Lewis Battles. The Westminster Press, 1960.
- Chausson, Huguette. *Pierre Viret: Ce Viret que fit virer*. Eglise Nationale Vaudoise, Lausanne, 1961.
- Cunitz, Edouard. et. al. *Calvini Opera*. XVII. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1863.
- D'Aubigné, Merle. *History of the Reformation in Europe*. Vol. II & III. Harrisonburg, VA: Sprinkle Publications, 2000.
- Good, James I. *History of the Swiss Reformed Church since the Reformation*. Sunday School Board, Philadelphia, 1913.
- Gordon, Bruce. *Calvin*. 『칼뱅』. 이재근 옮김. 서울: IVP, 2018.
- Knox, John. *Works of John Knox*. vol. 4. ed. David Laing. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2014[1855].
- Les Actes de la Dispute de Lausanne 1536*. Secretariat de l'Universite: Neuchatel, 1928: 298-304.
- Linder, Robert D. "Forgotten Reformer." *Christian History* 71 (Aug. 2001), 35-37.
- \_\_\_\_\_. "Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition." *The Journal of Modern History*. Vol. 38/2 (June 1966), 125-137.

- McNeill, John T. "John Calvin on Civil Government." *Calvinism and the Political Order*. ed. George L. Hunt. Philadelphia: The Westminster Press, 1965.
- Sheats, R. A. *Pierre Viret: the Angel of the Reformation*. Zurich Publishing, Tallahassee, FL, 2012.
- Van den Berg, Machiel A. "Pierre Viret: The 'Best Friend of All'." *Friends of Calvin*. trans. Reinder Bruinsma. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- Viret, Pierre. *De vrai ministère de la vraie église de Jésus-Christ*. Geneva, 1560.
- \_\_\_\_\_. *Le Monde à l'Empire et le Monde Démoniacle*. Geneva, 1561 & 1580.
- \_\_\_\_\_. *Remonstrances aux Fidèles qui conversent entre les Papistes*. Geneva, 1547.
- \_\_\_\_\_. *The Christian and the Magistrate: Roles, Responsibilities, and Jurisdictions*. trans. and ed. R. A. Sheats. Monticello, FL: Psalm78Ministries, 2015.
- Vuilleumier, Henri. *Notre Pierre Viret*. Librairie Payot & Cie, Lausanne, 1911.
- 권현익. 『기욤 파렐과 종교개혁: 16세기 스위스 로망드 지역 종교개혁사』. 서울: 크리스천르네상스, 2021.
- 박경수. "칼뱅의 국가론." 『교회의 신학자 칼뱅』. 서울: 대한기독교서회, 2009.  
<http://pierreviret.org/article.php> (Pierre Viret Association Homepage).

[Abstract]

**Pierre Viret's Thought on the Right of Resistance :  
Focusing on His Life and Works**

Gyeong Su Park

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

This study is an inquiry into the thought on the right of resistance of Pierre Viret, who played an important role in the 16th century Swiss Reformation but is unfamiliar to us. It is the researcher's duty to show the reality of the history of the Reformation in a complete and balanced way to bring the alienated figures to the forefront of history in the study of the Reformation.

Viret, along with Guillaume Farel and Jean Calvin, is a reformer in Lausanne, also called the "Triumviri of the Geneva Reformation." This study will first introduce his life in relatively detail what kind of person Viret is, and then highlight his political thoughts by focusing on the works and events in which Viret's idea of resistance is revealed.

Viret has been regarded as a moderate pacifist among the reformers in the 16th century, but from the beginning of his ministry as a reformer in Lausanne in 1536 to his forced exile in 1559, he was in constant conflict with the Bernese authorities who were ruling Lausanne at the time.

It seems to me that Viret's thought on the right of resistance gradually developed concretely over time. His initial position in the Lausanne Controversy of 1536 emphasized the duty of

submission to state power. However, as he experienced debates and conflicts with the Bernese ruler over the autonomy of the church, he became more conscious of the possibility of resistance to undue political power. During the last decade of Viret's life, he was involved in three French religious wars and was even imprisoned, which made his idea of the right to resist more pronounced.

**Key Words:** Pierre Viret, Right of Resistance, Reformation, Church and State, Lausanne, Bern





# 오퍼레이설(Overijssel)주 총대단의 견해서 작성 과정 : 시벨리우스 일지에 포함된 단서를 중심으로

---

**홍주현**

(새에덴교회, 연구목사, 역사신학)

- I. 들어가는 말
- II. 본론
- III. 결론

**[초록]**

1618년 11월 13일부터 1619년 5월 29일까지, 여섯 달 반에 걸쳐 진행된 도르트 총회는 네 개의 기간으로 구분이 될 정도로 총회 중 다양한 상황을 맞이하였으나, 그 상황에 맞게 총회는 적절한 진행 방식과 절차를 논의하여 그것을 적용해 나갔다. 그러나 비록 다양하기는 하지만 총회의 공식 회의록과 더불어 일부 개인 총대들이 남겨놓은 문서들을 통해 이러한 총회의 진행 방식과 절차에 대해서는 명확히 알 수 있다. 그러나 모든 총회 결의의 근간이 되었던 각 총대단의 견해서가 어떻게 작성되었는가에 대해서는 전혀 알려진 바가 없다. 그러므로 각 총대단이 총회에 제출하였던 견해서를 어떻게 작성하였을지는 추론을 통해 미루어 짐작할 수밖에 없다. 그런데 시벨리우스의 일지에 포함된 일부 자료들이 총대단이 견해서를 작성한 의사 결정 과정과 방식에 대한 신빙성 있는 추론의 근거가 된다. 시벨리우스의 일지에는 총회 각 회기의 기록과 함께 여러 안건에 대한 시벨리우스의 개인 견해와 그가 속해 있던 오퍼레이셔널 총대단의 견해가 포함되어 있다. 이 중 후자, 즉 시벨리우스의 개인 견해와 총대단의 견해가 총대단의 의사 결정 과정과 방식이 어떠했으리라는 것을 추론할 수 있게 해주는 결정적 단서가 된다. 첫째로, 어떤 한 안건에 대한 시벨리우스의 개인 견해와 동일한 안건에 대한 오퍼레이셔널 총대단의 견해가 동시에 존재한다는 사실은 총대단의 의사 결정 방식이 각 총대들의 견해를 종합하는 방식이었다는 것을 추론하게 해준다. 또한 둘째로, 시벨리우스 일지에 존재하는 일부 자료에는 그것이 시벨리우스 개인의 견해였다가 총대단 전체를 대변하는 견해로 제목과 내용이 수정된 흔적이 발견된다. 이는 총대단이 때로는 한 개인 총대의 견해를 총대단 전체 견해를 대표하는 견해로 채택하여 그것을 총회에 제출하였다는 것을 추론하게 해준다.

**키워드:** 도르트 총회, 도르트 신경, 도르트 총회의 진행 방식, 도르트 총회 총대단의 진행 방식, 시벨리우스의 일지, 아르미니우스주의 논쟁

논문투고일 2023.01.17. / 심사완료일 2023.02.21. / 게재확정일 2023.03.02.

## 1. 들어가는 말

도르트 총회가 어떤 절차로 진행되었으며, 어떤 의사 결정 과정을 거쳐서 도르트 신경 및 총회에 제기된 중요한 안건들에 대한 결의문을 작성하였는지는 일반적으로 잘 알려져 있으며, 이에 대해 셀더하위스(Herman Selderhuis)는 다음과 같이 정리하였다.

총회의 오전 회기는 일반적으로 오전 9시에 시작하였고, 오후에는 4시, 혹은 6시에 회의를 진행하였다. 월요일부터 금요일까지 진행이 되었으나 때로는 토요일에 모이기도 하였다. 또한 회의는 처음에는 대부분 일반인에게도 공개되었고, 여자와 아이들을 포함한 많은 청중이 회의에 관심을 가지고 참관하였다. 그러나 민감한 사항을 다룰 때 회의는 비공개로 진행되었다. 그러다가 항론파가 추방된 이후에는 대부분의 회기가 비공개로 진행되었다. 또한 중심 회기 이후 회기(Post-Acta Session) 역시 비공개로 진행되었다.<sup>1</sup>

위의 인용문에 따르면 총회의 회의 절차 및 의사 결정 과정은 매우 단순해 보인다. 그러나 인용문이 담아내지 못한 총회의 전 과정을 자세히 살펴보면 반드시 그런 것만은 아니다. 항상 하루에 두 차례, 오전 회기와 오후 회기로 나누어 총회가 진행된 것은 아니었다. 상황에 따라서는 하루에 한 차례의 회기만 진행되기도 하였고, 오전 시간은 각 총대단을 위한 논의 시간으로 할애하고 오후에만 정식 회기가 진행되었던 기간도 있었다. 또한 특별위원회가 활동할 때는 일정 기간 총회를 휴회하기도 하였다. 처한 상황과 여건, 그리고 주어진 안건에 따라서 총회의 회의는 다양한 양상으로 진행되었다.

\* 본 논문은 필자의 논문, “도르트 총회 연구의 새로운 전망과 시벨리우스의 일지”에서 시벨리우스 일지의 특징을 거론하며 간략히 소개하였던 내용을 확장하고 보완한 글임을 밝힌다. 홍주현, “도르트 총회 연구의 새로운 전망과 시벨리우스의 일지,” 『개혁논총』 56 (2021), 265-267.

1 Herman Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” in *Acta et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae 1(1618-1619)*, eds. Donald Sinnema, Christian Moser, and H. J. Selderhuis (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), XXV. (이하 ADSND) ADSND 시리즈에 관해서는 다음을 참고하라. 홍주현, “도르트 총회 연구의 새로운 전망과 시벨리우스의 일지,” 242. 각주 7.

이렇게 처한 상황과 주어진 안건에 따라 다양한 양상으로 진행되기는 하였으나, 도르트 총회의 진행 절차와 의사 결정 과정은 총회의 회의록을 통해, 그리고 도르트 총회의 역사를 기록한 여러 문서를 통해 잘 알려져 있다.<sup>2</sup> 그러므로 도르트 총회의 진행 절차 및 의사 결정 과정을 확인하는 것은 그렇게 어려운 일은 아니다.

그러나 모든 도르트 총회 결의의 근간이 된 각 총대단이 제출한 견해서가 어떻게 작성되었는가, 다시 말하면 각 총대단이 어떤 의사 결정 과정을 통해 총회에 제출할 견해서를 작성하였는가에 대해서는 전혀 알려진 바가 없다. 도르트 신경 작성을 위해서도 물론이거니와 총회는 총회에 상정된 어떤 하나의 안건에 관해 결의할 때, 먼저 총회에 참석하였던 19개 총대단<sup>3</sup>으로 그 안건에 대한 각자의 견해서를 제출하게 하였고, 그 견해서를 바탕으로 논의를 거쳐 해당 안건에 대한 최종 결의안을 작성하였다. 그러므로 각 총대단이 총회에

2 도르트 총회의 역사를 기록한 문서로는 먼저 도르트 총회에 대한 세 개의 회의록에 있다. 도르트 총회가 끝난 직후 네덜란드 의회에 의해 승인된 회의록 원본(Acta Authentica)과 그것을 수정하여 1620년에 정식으로 출판된 회의록 출판본, 그리고 회의록 원본을 축약해 만든 회의록 축약본(Acta Contracta)이 그것이다. 그리고 공식 회의록이 반향론파, 혹은 개혁파의 입장에서 기록된 것이라면, 향론파의 입장에서 기술된 회의록이 있다. 또한 총회에 참석했던 일부 총대들이 개인적으로 총회의 역사를 기록한 개인 문서들이 있다. 이러한 다양한 문서들을 통해 도르트 총회의 절차와 의사 결정 과정을 확인할 수 있다. 도르트 총회 세 개의 회의록은 ADSND 제1권에 포함되어 있고, 향론파에 의해 작성된 총회의 역사는 다음을 참고하라. *Acta et Scripta Synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium in Foederato Belgio* (Harderwijk, 1620). 그리고 총회의 역사를 기록한 개인 저술로는 존 헤일즈(John Hales)의 편지, 트론친(Theodore Tronchin)의 개인 저술, 사무엘 워드(Samuel Ward)의 개인 저술, 헤인기우스(Theodore Heyngius)의 개인 저술, 그리고 시벨리우스(Caspar Sibelius)의 개인 저술 등이 있다. 세 개의 회의록과 향론파에 의해 작성된 회의록, 그리고 총회의 역사를 기록한 개인 저술들에 관한 간략한 소개와 그들의 출처에 대해서는 다음을 참고하라. 홍주현, “도르트 총회 연구의 새로운 전향과 시벨리우스의 일지,” 247-255.

3 도르트 총회에 참석한 총대단의 수는 총 19개였으며, 그 구성은 8개의 해외 총대단, 네덜란드 각 주를 대표하는 9개의 네덜란드 총대단, 네덜란드에 거주하는 프랑스 피난민 교회(Walloon church) 총대단, 그리고 5명의 네덜란드 대학 교수들로 구성된 교수 총대단으로 이루어져 있다. 그리고 이들 교회 총대단과 더불어 전체 회의의 진행을 돕고 정치적으로 해결할 문제가 발생하거나 중요한 결의 사항이 있을 시 네덜란드 의회(the States General)를 대신하여 판단을 내리거나 네덜란드 의회가 비준한 결정을 전달하는 18명으로 구성된 정치 총대단도 총회에 파견되어 참석하였다. 도르트 총회에 참석한 교회 총대단 및 정치 총대단의 명단과 그들에 관한 간략한 설명은 다음을 참고하라. “The Participants at the Synod of Dordt,” in *ADSND 1(1618-1619)*, LXIII-CVII.

제출한 문서는 도르트 신경 작성을 위한 견해서<sup>4</sup> 이외에도 수없이 많으며, 그러한 견해서를 작성하기 위해 각 총대단은 도르트 총회 기간 중 수많은 자체 모임을 하였고, 그 모임에서 총대단 각자의 견해서를 작성하여 그것을 총회에 제출하였다. 그러나 그러한 각 총대단의 견해서가 어떤 의사 결정 과정을 거쳐서, 어떤 방식으로 작성되었는가에 관해서는 지금껏 알려지지 않았고, 그에 관해 연구된 바도 전혀 없다.

사실상 이것을 객관적으로 확인할 방법은 없다. 이에 관한 객관적인 기록 자체가 존재하지 않기 때문이다. 그러나 각 총대단이 어떤 의사 과정을 거쳐서 총회에 제출할 자신들의 견해서를 작성하였는가를 합리적으로 추론할 수 있게 해주는 단서가 시벨리우스의 일지에 존재한다.<sup>5</sup> 그러므로 이 글은 시벨리우스의 일지에 나타난 몇 가지 단서를 바탕으로 각 총대단, 혹은 모든 총대단으로 일반화시킬 수 없다면 최소한 시벨리우스가 속한 오퍼레이설 주 총대단의 의사 결정 과정이 어떠하였는지에 대해 합리적으로 추론하는 것을 그 목적으로 한다. 그리고 그에 앞서 상황에 따라 다양한 양상으로 전개된 도르트 총회의 진행 절차와 의사 결정 과정을 전체적으로, 그리고 기간별로 좀 더 자세히 살펴보고자 하겠다.

4 도르트 신경 작성을 위해 각 총대단이 제출한 견해서(iudicia)는 그 방대한 분량으로 인해 회의록 본문에 기록되지 못하고 부록으로 회의록 뒷부분에 첨부되었다. 해외 총대단의 견해서는 제2부에, 네덜란드 총대단의 견해서는 제3부에 항목별로, 그리고 총대단의 정치적 서열 순서에 따라 첨부가 되었다. ADSDN 시리즈는 제5권에 이 견해서를 포함하여 출판할 예정이다.

5 Casparus Sibelius, "Annotationes ad Synodum Dordracenam: bundel aantekeningen in het Latijn en Nederlands betreffende de Nationale Synode te Dordrecht, opgesteld en verzameld door Caspar Sibelius, predikant te Deventer en afgevaardigde van de Overijsselse Synode te Vollenhove naar de Nationale Synode; met bijdragen van anderen over de gevoerde discussies, met name over de Canones, de toespraken van de geciteerde Remonstranten, uitspraken van verschillende deputaten over de Remonstrantse standpunten enz," MS 1113 (photocopy), Stadsarchief of Dordrecht, Dordrecht. 시벨리우스의 일지는 도르트레흐트시 문서 보관소 홈페이지, <https://www.regionaalarchiefdordrecht.nl/>에서 이용이 가능하다. 일지의 저자인 시벨리우스에 대한 간략한 소개와 일지의 특징에 대해서는 다음을 참고하라. 홍주현, "도르트 총회 연구의 새로운 전망과 시벨리우스의 일지," 255-269.

## II. 본론

도르트 총회는 1618년 11월 13일부터 1619년 5월 29일까지 전체 180번의 회기로 진행되었던, 지금까지도 유일무이한 칼빈주의 국제총회이다.<sup>6</sup> 약 여섯 달 반 동안 지속된 총회의 전체 기간은 다시 네 기간으로 구분할 수 있는데, 첫 번째 기간은 향론파가 소환되어 총회에 도착하기 이전에 네덜란드 교회의 다섯 가지 안건을 다루었던 ‘중심 회기 이전 회기(Pro-Acta session)’ 기간이다. 그리고 중심 회기는 다시 두 개의 기간으로 나뉘는데, 향론파가 소환된 이후 그들과 함께했던 ‘향론파와의 절차적 논쟁(Procedural Debates with the Remonstrants)’ 기간과 향론파가 총회로부터 추방된 이후 도르트 신경을 작성하기까지의 ‘향론파의 주장에 대한 응답서 작성(Preparing a Response to the Remonstrants)’ 기간이다. 그리고 마지막 기간은 도르트 신경이 공표되고 해외 총대단이 돌아간 이후 네덜란드 국내 총대들만으로 교회법 등 네덜란드 교회의 안건을 다루었던 ‘중심 회기 이후 회기(Post-Acta session)’ 기간이다.<sup>7</sup>

그러나 총회 자체가 이렇게 기간을 넷으로 구분하여 총회를 진행해 나갔던 것은 아니다. 총회는 총회가 진행되면서 벌어졌던 다양한 상황에 따라 그 진행 방식을 맞추어 나갔을 뿐, 앞서 구분한 도르트 총회의 네 기간은 후대의 사람들이 총회가 맞추어 나갔던 진행 절차에 따라 적절하게 구분한 것에 불과하다. 총회는 새로운 상황을 맞이할 때, 먼저 그 상황에 적합한 새로운 회의 진행 절차와 방식을 논의하였고, 가장 적합한 절차가 결의된 후 그 절차에 따라 회의를 진행해 나갔다. 그러므로 총회의 전체적인 진행 절차와 과정은 서두의 인용문이 보여주는 바와 같으나, 네 기간별 진행 방식과 절차에는 조금씩 차이가 존재한

6 Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” in *ADSND I(1618-1619)*, XXIV: “비록 도르트 총회의 정식 명칭은 ‘도르트레흐트 전국 총회(National Synod of Dordrecht)’이지만, 그것은 국제적 성격을 가지고 있는 전국 총회(a national synod with an international character)였다. 8개의 개혁파 교회를 가진 해외 지역에서 26명의 국제 총대들이 참석한 회의이기 때문이다.”

7 도르트 총회의 기간별 간략한 소개를 포함한 도르트 총회의 전체적 개관에 대해서는 다음을 참고하라. Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” in *ADSND I(1618-1619)*, XV-XXXII. 헤르만 셀더하위스, 『도르트 신경: 은혜의 신학 그리고 목회』, 이남규 역 (수원: 합동신학대학원출판부, 2019), 19-51.

다.

그러므로 시벨리우스의 일지에 나타난 단서를 중심으로 오퍼레이셔널 주 총대단의 의사 결정 과정이 어떠했는지를 추론해가는 과정에 앞서, 도르트 총회의 전반적인 진행 방식과 네 기간별 세부적인 진행 방식에 대해 먼저 살펴보고자 하겠다.

### 1. 도르트 총회의 전체적인 회의 진행 절차와 과정

서론에서 언급한 바와 같이 일반적으로 총회는 특별한 경우가 아니면 월요일부터 금요일까지 오전 9시에 모여서 오전 회기를 진행하였고, 오후 4시 혹은 6시에 저녁 회기를 진행하였다. 그러나 특별한 경우에는 하루에 한 번만 회기를 진행하기도 하였고, 토요일에 모임<sup>8</sup>을 하기도 하였다. 또한 총회의 본 안건인 아르미니우스주의 논쟁은 당시 일반인들에게조차 지대한 관심을 불러일으킨 문제였기에<sup>9</sup>, 총회가 공개회의로 진행된 때엔 많은 청중이 회의를 참관하였으나, 민감한 사안들을 다루거나 총회가 필요하다고 판단할 시에는 비공개로 진행

8 총회는 전체 여섯 달 반의 기간 중 13번 토요일에 모였고, 15번의 회기(1618년 12월 29일, 1619년 5월 4일에 각각 2회기)를 진행하였는데, 대부분 특별한 경우임을 알 수 있다. 예를 들어 총회는 12월 1일 토요일에 모임을 하였는데, 이때는 그다음 주(12월 6일)에 향론파가 도착하기로 예정된 때였다. 그러므로 향론파 도착 이전까지 총회는 중심 회기 이전 회기에서 다루고 있던 다섯 가지의 안건을 마무리해야 했는데, 시간이 턱없이 부족했기에 부득이 토요일에 모임을 한 것으로 판단된다. 또한 향론파와 절차 논쟁을 벌이던 기간에 특히 토요일에 자주 모임을 하였는데, 향론파의 비협조적인 태도로 인해 총회의 진행이 상당히 지체되었기에 지체된 시간을 만회하고자 토요일에도 모임을 할 수밖에 없었으리라 판단된다. 1619년 1월 14일에 향론파가 총회에서 추방되기 전까지 거의 매주 토요일에 모임을 하였던 총회가 향론파가 추방된 이후 3월 16일까지, 약 두 달간 단 한 번도 토요일에 모임을 하지 않았던 것이 이를 증명한다. 그리고 3월 16일 토요일에도 총회는 모임을 하였는데, 이때는 부활절(3월 31일) 이전까지 총회의 결의안을 제출하라는 네덜란드 의회의 요청 때문에 그때까지 일을 마무리하기 위해 모임을 한 것이라 판단된다. 그리고 4월 27일과 5월 4일 토요일에 모인 이유는 5월 6일 도르트레흐트 대교회(Grote Kerk)에서 예정된 도르트 신경 공표식 이전까지 마무리되지 못한 사안들, 즉 마코비우스(Johannes Maccovius, 1588-1644) 사례와 볼스터우스(Conrad Vorstius, 1569-1622) 사례를 끝내기 위해 모임을 한 것으로 판단된다. 이렇게 총회는 특별한 경우 토요일에도 모임을 하였다.

9 김지훈, 『고마루스』(서울:익투스, 2021), 285: “도르트 총회는 단순히 학자들 간의 교리 논쟁이 아니라 교회의 복음을 지키기 위한 논쟁이었다. 이로 인해서 학자들과 사역자들뿐만 아니라 일반 성도들도 관심을 가지고 지켜보았다.”

되어 청중 참석을 제한하였다. 회의의 공개 여부는 미리 발표되었다.<sup>10</sup>

이를 좀 더 세부적으로 살펴보면, 전체 180번의 회기 중 하루에 한 차례만 회기를 진행하였던 날이 78일이었고, 하루에 오전과 오후, 두 번의 회기를 진행한 날이 51일, 102번의 회기였으며, 이중 토요일에도 13번, 총 15번의 회기를 진행하였다. 그러나 실질적으로 총회가 하루에 한 번만 모임을 하였던 적은 거의 없었다. 하루에 한 번만 모임을 한 것으로 기록된 날 중 절반에 가까운 38일이 세 번째 기간인 항론평의 주장에 대한 응답서 작성 기간에 집중되어 있다. 그런데 사실 이 기간에도 총회의 총대들은 하루에 두 번씩 모임을 하였다. 다만 오전 시간은 각 총대단에 할애하여 도르트 신경 초안 작성을 위한 항목별 견해서를 작성하도록 하였기에 이 모임이 정식 회기에 포함되지 않았을 뿐이다. 그러므로 이 기간에 공식적으로 셈이 되는 회기는 하루에 한 번뿐일지라도, 총회는 총대단 모임과 전체 모임의 두 차례 모임을 한 것이다. 결국 총회는 그것이 총대단 개별적이든, 총회 전체적이든, 그래서 공식 회기로 인정이 되든, 그렇지 않든 하루에 두 차례 모임을 하는 것을 기본으로 하였다.

또한 크리스마스 기간(12월 22~26일)과 도르트 신경 초안 위원회가 도르트 신경 초안 작성을 위해 활동을 한 약 3주간의 기간(1619년 3월 26일~4월 15일)은 휴회하였다. 도르트 신경은 5월 6일에 도르트레흐트 대교회(Grote Kerk)에서 공표되었고, 5월 9일 만찬과 함께 제154차 회기를 끝으로 해외 총대단이 해산된 이후 그다음 주(5월 13일)부터 5월 29일까지 총회는 네덜란드

10 Sibelius, "Annotationes ad Synodum Dordracenam," f.34r: "Debent tantum membra convenire synodi non auditores. Est enim actio privata"; Sibelius, "Annotationes ad Synodum Dordracenam," f.62r: "Cras non habebitur conventus privatus"; Sibelius, "Annotationes ad Synodum Dordracenam," f.74v: "Cras hora nona habebitur conventus privatus. Die Veneris hora quarta publicus." 시벨리우스 일지에서의 인용은 앞으로 이와 같은 방식으로 표기될 것이다. 여기서 f.는 folio의 약자이며, 여러 장의 folio(folios)를 인용할 경우, ff.로 표시한다. 그리고 숫자 다음에 사용된 r과 v는 한 장의 folio의 전면과 후면, 혹은 오른쪽 면과 왼쪽 면을 표기하는 알파벳이다. 종이 한 장의 앞면과 뒷면을 연속되는 페이지로 구분하여 표기하는 현대의 일반적인 페이지 표기 방식과 달리, 2절 판에서는 종이 한 장의 전면과 후면이 모두 같은 페이지로 표기된다. 그러므로 전면과 후면을 구분하기 위해 r과 v라는 알파벳을 사용하는 것인데, r(recto)은 전면, 혹은 오른쪽 면을 의미하고, v(verso)는 후면 혹은 왼쪽 면을 의미한다. 그러므로 f.13r은 13번째 folio의 전면, 혹은 오른쪽 면을 의미하고, f.119v는 119번째 folio의 후면, 혹은 왼쪽 면을 의미한다.



총대단만으로 회의를 진행하여 교회법과 예식 등 네덜란드 교회의 당면 문제들을 처리하였다.

## 2. 도르트 총회의 네 기간별 진행 절차와 과정

총회의 전반적인 진행 절차는 앞서 살펴본 바와 같으나 각각의 기간별로 살펴보면 세부적인 진행 절차와 과정에 있어서 조금씩 차이가 존재한다. 그 이유는 각각의 기간별로 총회가 맞이했던 상황과 다루었던 안건이 각각 달랐기 때문이다.

### (1) 중심 회기 이전 회기(Pro-Acta Session) 기간

‘중심 회기 이전 회기’ 기간이란 총회가 시작되고 항론파가 소환될 때까지의 기간을 말하는데, 구체적으로 제1차 회기부터 21차 회기까지, 11월 13일에서 12월 5일까지의 약 3주간의 기간을 말한다. 이 기간에 총회는 비 교리적인 다섯 가지의 안건에 관해 다루었는데, 그 다섯 가지 안건은 네덜란드 국역 성경 번역과 외경에 관한 안건, 요리문답 설교와 교육에 관한 안건, 노예 어린이들의 세례에 관한 안건, 목회자 후보자 교육에 관한 안건, 그리고 출판물검열에 관한 안건이다.<sup>11</sup>

총회는 11월 13일 첫 번째 회기를 시작한 이래 각 총대단을 소개하고, 총회를 관장할 임원단을 선출하였으며, 각 총대단이 제출한 신임장(Litera fiducialis)을 낭독하였다. 그러던 중 총회의 의장인 요하네스 보거만(Johannes Bogerman, 1576-1637)은 항론파를 대표할 수 있는 지도자들을 직접 불러서 그들의 다섯 가지 조항을 그들과 직접 논의할 것을 제안하였다.<sup>12</sup> 그리고 이 안건이 받아들여져서 총회와 정치 총대단 각각의 이름으로 항론파 대표자들에게

11 5가지 안건에 대한 총회의 논의와 그 결과에 관해서는 다음을 참고하라. 마키다 요시카즈, 『도르트 회기』(ドールトヒト信仰規準研究, 이종진 역, 『도르트 총회: 기독교 신앙을 정의하다』(서울: 아벨서원, 2019), 50-57; 김지훈, 『고마루스』, 265-283.

12 헤르만 쉘더하위스 외, 『비텐베르크에서 도르트까지』, 김병훈 외 4명 역 (수원: 합동신학대학원출판부, 2018), 233.

소환장이 발송되었다. 총회는 항론파가 도착하기 이전까지 먼저 처리해야 할 안건들을 다루기로 하였는데, 그것이 전술한 비 교리적인 다섯 가지 안건이다.

이러한 안건들을 빠르고 효과적으로 다루기 위해서 총회는 두 가지 방면으로 논의를 진행하여 나가기로 하였다. 시벨리우스의 일지는 이 기간의 총회 진행 방식과 절차에 대해서 다음과 같이 기록하고 있다.

총회에 하나의 안건이 제안되었을 때, 그 안건에 대한 논의는 두 가지 방면으로 진행되었다. 먼저 하나의 새로운 안건이 총회에 제안되면, 공식 회기에서 그 안건에 대한 설명과 함께 개략적인 논의가 이루어졌다. 그리고 공식 회기가 끝난 이후에는 총대들끼리 사적으로 모여 그 안건에 대해 논의하고 그 자리에서 총대 간 어느 정도 의견의 일치가 이루어지고 합의가 도출되었다. 그리고 그렇게 사적으로 도출이 된 합의는 총대들 공동의 이름으로 문서나 구두, 혹은 두 가지 모두의 방법으로 총회에 제출되었다. 그러나 총대 중 합의된 내용에 만족하지 못하는 자가 있으면, 누구라도 그들 자신의 견해를 제출할 수 있게 하였고, 표결로 결의가 이루어졌다.<sup>13</sup>

이 인용문에서 중심 회기 이전 회기 기간의 총회의 진행 절차가 어떠했는지 확인할 수 있다. 총회는 약 3주간, 정확하게 말하면 제6차 회기부터 21차 회기까지 총 16번의 회기에서 다섯 가지의 안건을 모두 다루어야 했다.<sup>14</sup> 그들에게 주어진 시간은 매우 부족했고, 이 부족한 시간을 효과적으로 사용하기 위해 총회는 두 가지 방면으로 논의를 진행하기로 결의한 것이다. 그래서 오전에는

13 Sibelius, "Annotationes ad Synodum Dordracenam," f.13v: "cum quaestio in synodo ventilanda proponitur, de qua utrinque disputatur, primum re publice proposita, explanata, et discussa, privatim sive extra locum conventus collegialiter de ea plenius deliberetur, ut omnes collegae quoad fieri potest inter se consentiant, unamque sententiam communi nomine sive scripto sive viva voce, sive modo utroque in synodo proferant."

14 총회의 소환장에 따르면 소환된 항론파 지도자들은 12월 5일, 제21차 회기 때 총회에 참석해야 했다. 마키다 요시카즈, 이종진 역, 『도르트 총회』, 58-59: "아르미니우스주의자들은 전술한 것처럼 12월 5일 저녁 도르트에 도착했다. 다음날 6일에는 회의장에 에피스코피우스 외에 12명의 아르미니우스주의자들이 모습을 드러냈다. 이것은 소환장의 출두 조건에 비추어 볼 때 하루가 늦은 것이었다." 그러므로 당시 총대들은 제20차 회기까지, 단 15번의 회기 동안 다섯 가지의 문제를 끝내야만 한다고 생각하고 있었을 것이다.

공식 회기로 모여서 각 안건에 대한 논의를 공적으로 진행하였고, 오후에는 그다음 회기 때 다룰 안건을 총대단별로 논의하고 그에 대한 견해서를 작성하는 시간을 갖도록 하였다. 또한 이 공식 회기 이후의 시간에 총대들은 사적으로 모여서 이전 공식 회기에서 제안되고 논의된 안건에 대해서 서로 의견을 나누었고, 여기서 잠정적인 합의에 도달하였다. 그리고 그것을 다음번 공식 회기에 제출하였고, 총회는 이렇게 총대 간 사적으로 합의된 내용을 공적으로 결의하였다.

이 기간에 하루에 한 번만 공식 회기로 인정되는 날이 17일이고, 두 번 공식 회기로 인정되는 날이 이틀뿐인 것이 바로 이러한 이유 때문이다. 매우 짧은 시간에 많은 안건을 처리해야만 하는 상황 속에서 총회는 오전에만 공식 회기를 진행하고, 오후에는 각 총대단 모임으로, 그리고 총대별 사적 모임으로 논의를 진행하기로 절차를 정하고 그렇게 시행한 것이다.

## (2) 항론파와의 절차적 논쟁(Procedural Debates with the Remonstrants) 기간

총회가 제4차 회기 때 결의하고 소환장을 발송한 이후 약 3주 후인 12월 6일에 항론파는 총회에 참석하였다. 그리고 이듬해 1월 14일까지 약 5주간 총회는 항론파와 함께 논의를 진행하였는데, 이 기간을 항론파와의 절차적 논쟁 기간이라고 부른다.

그 이름에서 알 수 있는 바와 같이 이 기간에 총회와 항론파는 총회의 본 안건인 항론파의 다섯 가지 항목을 다루기보다는 어떤 방식과 절차로 총회를 진행할 것인가로 반복되는 논쟁을 벌였다. 항론파는 총회의 합법성과 권위에 문제를 제기하며, 자신들은 총회에 동등한 입장으로 출석하였기에 총회가 자신들의 견해를 판단하는 방식이 아니라, 동등한 집단 간 이견을 조율하는 협의회(Conference)의 방식으로 총회를 진행할 것을 요구하였다. 또한 그들에게 발송된 소환장의 특정 문구를 빌미로 삼아 자신들에게 개혁파의 견해를 반박할 수 있는 권한과 유기 교리를 자유롭게, 심지어 선택교리보다 먼저 다룰 수 있는 권한을 주도록 요구하였다. 게다가 양심의 자유를 거론하며 자신들이 조금

이라도 불리하다고 생각될 때는 총회의 요구에 불응하며 계속 총회의 진행을 방해하였다.<sup>15</sup>

총회는 더 이상 그들로 인해 총회가 지체되는 것을 두고 볼 수 없었다. 그래서 총회는 네덜란드 의회의 승인을 받아 항론파의 견해는 그들의 입이 아닌 그들의 저술로부터 확인하기로 결의하고 항론파를 총회에서 추방하였는데, 그것이 1619년 1월 14일, 제57차 회기 때였다.<sup>16</sup>

이 기간에 총회는 제22차 회기로부터 57차 회기까지 총 36번의 회기를 하였다. 그중 하루에 한 번 회기를 진행한 것이 19일이고, 2번 회기를 진행한 것이 8일, 총 16회기였다. 그리고 이 기간의 마지막 날인 1월 14일에도 하루에 두 번 회기를 진행하였는데, 이날 오전에 항론파가 총회에서 추방되었다. 그래서 이날 오전 회기인 제57차 회기까지 합하여 총회는 이 기간에 총 36번의 회기를 하였다.

이 기간에 총회는 그들의 예상과 다른 항론파의 비협조적인 태도로 인해 총회의 진행에 애를 먹었다. 게다가 총회는 총회대로 항론파의 요구에 대한 총회의 중지(衆智)를 모아야 했고, 항론파는 항론파대로 총회와 절차 논쟁을 벌이면서 총회가 요구하는 항론파 자신들의 다섯 개 항목에 대한 견해서(Sententia), 설명서(Declaratio), 그리고 변론서(Defensio)와 그들이 개정을 요구한 하이델베르크 요리문답(Heidelberg Catechism)과 벨기에 신앙고백서(Belgic Confession)에 대한 자신들의 견해서를 제출해야 했다. 그러므로 총회와 항론파 모두 하루에 두 차례의 공식 회기를 갖는 것은 시간상으로 무리가 따랐을 것이다. 그래서 이 기간에는 전체 기간의 2/3에 해당하는 19일을 하루에 한 번만 공식 회기로 모인 것이다.

그러나 절차상의 문제와 양심의 문제를 거론하며 총회에 비협조적인 태도로

15 항론파와의 절차적 논쟁 회기 기간에 항론파와 도르트 총회가 벌였던 논쟁의 원인과 과정, 그리고 결과에 관한 내용은 다음을 참고하라. Donald W. Sinnema, "The issue of reprobation at the Synod of Dordt (1618-19) in light of the history of this doctrine," (Ph.D. diss., University of St. Michael's College, Canada, 1985), 214-263; 홍주현, "도르트 총회, 공정과 화합의 총회 - 도르트 총회의 개최목적과 신조의 형성 과정을 중심으로," 『한국개혁신학』 73 (2022), 197-201.

16 홍주현, "도르트 총회, 공정과 화합의 총회," 202-203.

일관한 항론파로 말미암아 총회의 진행이 계속 지체되었기에, 이 기간에 총회는 토요일에도 자주 모임을 하였다.<sup>17</sup> 이 기간에 토요일은 총 6번이 있었는데, 그중 5번 모임을 하였다. 거의 매주 토요일마다 항론파의 방해로 지체된 총회를 정상화하기 위해 노력하였음을 알 수 있다. 그리고 이 기간에 총회는 공개회의로 진행하여 사람들이 자유롭게 회의를 지켜볼 수 있게 하였다.<sup>18</sup>

### (3) 항론파의 주장에 대한 응답서 작성(Preparing a Response to the Remonstrants) 기간

항론파가 총회에서 추방당한 직후인 1월 14일 오후부터 5월 9일까지, 공식 회기로는 제58차 회기부터 154차 회기까지, 총회 전체 회기의 절반이 조금 넘는 97번의 회기가 이 기간에 속한다. 그중 하루에 한 번의 공식 회기를 한 날이 38일이고, 두 번의 공식 회기를 한 날은 29일(총 58회기)이었다. 그리고 이 기간의 시작인 1월 14일 오후 회기까지 더하여 총 97번의 회기가 되는 것이다. 이 기간에는 특별한 경우를 제외하고 토요일에는 모임을 하지 않았다.

항론파가 총회에서 추방되고 그들의 견해는 그들의 입이 아닌 그들의 저서로부터 조사하기로 하였기에, 이제 새롭게 바뀐 상황에 맞는 새로운 회의 진행 절차와 방식이 요구되었다. 이에 총회는 항론파가 추방된 직후 당일 오후 회기(제58차)에 새로운 회의 진행 절차와 방식에 대해 논의하였다. 그리고 제61차 회기 때 새로운 회의 진행 절차와 방식에 대한 결의하였는데, 결의된 내용은 다음과 같다. 먼저 총회는 각 총대단이 도르트 신경 항목별로 자신들의 견해서(Iudicia)를 제출하면, 그것으로 하나의 통합된 견해를 만드는 방식으로 신경을 작성하기로 하였다. 그리고 이를 위해서 오전에는 각 총대단이 자체적으로 모임을 하여 각 항목에 대해 논의하고, 오후에는 공식 회기로 모여서 항목별로 논의를 진행하기로 하였다.<sup>19</sup> 오전의 각 총대단 모임은 비공개로 이루어졌고,

17 각주 9를 참고하라.

18 김지훈, 『고마루스』, 285.

19 새로운 회의 진행 과정에 관해서는 다음을 참고하라. Hendrik Kaajan, “De Pro-Acta der Dordtsche Synode in 1618” (Ph.D. diss, Vrije Universiteit te Amsterdam, 1914), 52-53; Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dort (1618-1619),” in *ADSND 1(1618-1619)*, XXVIII-XXIX; Sibelius, “Annotationes ad Synodum Dordracenam”,

오후의 공식 회기는 예외적인 경우를 제외하고는 공개회의로 진행되었다. 그리고 토론은 주로 신학자나 신학 교수들이 이끌었으나, 다른 총대들에게도 발언할 기회가 자유롭게 주어졌다.

새로운 진행 방식과 절차에 대한 논의가 끝나고, 제62차 회기부터 총회는 새롭게 논의된 방식과 절차에 따라 도르트 신경 작성을 위한 작업에 돌입하였다. 도르트 신경 첫 번째 항목부터 총대들의 발표와 그에 관한 토론이 이어졌다. 그리고 오전에는 총대단 별로 모여서 자신들의 견해를 정리하고 그것을 견해서로 작성하는 작업을 하였다. 2월 15일, 제81차 회기까지 이 방식 그대로 논의가 무난하게 진행되었다. 그러다가 제82차 회기부터 해야 할 일이 늘어났다. 지금까지 하던 일에 더하여 항론파가 제출한 문서들<sup>20</sup>을 살펴봐야 했고, 캄편 사례에 관한 내용도 처리해야 했다.<sup>21</sup> 그래서 오전과 오후, 두 차례의 공식 회기로 모이는 경우가 잦아졌다. 그러다가 각 총대단의 항목별 견해서 작성이 끝난 직후인 3월 6일, 제101차 회기 때부터는 각 총대단이 작성한 견해서 모두를 일일이 낭독하기 시작하였는데, 이때부터는 오전과 오후 두 차례씩 공식 회기로 모였다. 그리고 각 총대단의 견해서 낭독을 마치고, 도르트 신경 작성을 위해 도르트 신경 초안 위원회<sup>22</sup>가 활동했던 약 3주간의 기간(3월 26일-4월 15일)에

f.52v; 마키다 요시카즈, 이종전 역, 『도르트 총회』, 63.

- 20 애초에 항론파가 총회에 소환된 목적은 그들의 견해를 **진술하고, 설명하고, 변론하도록 하기** 위함이었다. 총회가 항론파 대표자들에게 발송한 소환장에 이러한 소환 목적이 명확히 드러나 있다. *ADSND 1(1618-1619)*, eds. Donald Sinnema, Christian Moser, and H. J. Selderhuis, 15: “... ut maxime in has causa exercitatos, ad hanc synodum vocare et citare; ut in eadem dictos articulos libere **proponent, explicent et defendant**, quantum possunt et necessarium iudicabunt.”(볼드체는 필자의 것이다) 그런데 항론파는 자신들의 견해를 진술(proponent)하던 와중에 총회로부터 추방되었다. 그러므로 총회로부터 추방된 이후 항론파는 자신들의 견해에 대한 설명서(declaratio)와 변론서(defensio)를 문서로 작성하여 총회에 제출하였다. 그리고 총회는 그들이 설명서와 변론서를 제출하였을 때마다 그것들을 총회에서 낭독하고, 그것에 대해 논의하였다.
- 21 캄편 사례에 관해 알기를 원한다면 다음 논문을 참고하라. 홍주현, “아르미니우스주의 논쟁의 확대경으로서의 ‘캄편 사례’에 관한 연구,” 『한국개혁신학』 72 (2021), 10-44.
- 22 도르트 신경 초안 위원회의 활동에 관한 더 자세한 내용을 알기 원한다면 다음을 참고하라. Donald Sinnema, “The drafting of the Canons of Dordt: A preliminary survey of early drafts and related documents” in: Aza Goudriaan and Fred van Lieburg, eds., *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* (Leiden/Boston:Brill, 2011), 298-306.

총회는 공식적으로 휴회하였다. 그렇게 작성된 도르트 신경의 최종 수정과 도르트 신경 결론 작성, 그리고 마코비우스 사례와 볼스티우스 사례까지 마무리한 후, 총회는 5월 6일, 제153차 회기 때 도르트레흐트 대교회(Grote Kerk)에서 많은 사람이 참석한 가운데 도르트 신경을 공포하였다. 그리고 5월 9일, 제154차 회기를 끝으로 해외 총대단은 해산하고, 총회의 중심 회기는 마무리되었다.

#### (4) 중심 회기 이후 회기(Post-Acta Session) 기간

도르트 신경이 공포되고 해외 총대단이 그들의 임무를 마치고 고국으로 돌아간 후, 총회는 마지막으로 몇 가지의 네덜란드 교회 내부 문제를 처리하였다. 그것은 교회의 치리와 예전에 관한 것, 그리고 벨기에 신앙고백서의 문구를 개정하는 것 등이었다.

이 기간은 5월 13일에서 5월 29일까지, 제154차 회기로부터 마지막 제180차 회기에 해당하는 기간으로, 4일을 제외하고는 11일 동안 하루에 두 차례씩 공식 회기를 진행하였다. 그리고 이 기간에 포함된 2차례의 토요일에도 모두 공식 회기를 진행하였다.

### 3. 오퍼레이셔널 주 총대단의 회의 진행 및 의사결정 과정

총회의 전체적인, 그리고 상황에 따라 기간별로 조금씩 상이했던 진행 방식과 절차는 이상에서 살펴본 바와 같다. 그러나 이렇게 명확하게 확인할 수 있는 총회의 진행 방식 및 절차와는 달리, 서론에서 언급한 것처럼 각 총대단의 회의의 진행 방식과 의사 결정 과정에 대해서는 전혀 알려진 바가 없다. 이에 대한 기록이 전혀 남아 있지 않은 것은 공식적인 회기와 달리 총대단의 모임은 사적 모임에 가깝기에 그 진행 과정을 기록할 필요를 느끼지 못했기 때문일 것이다. 그러므로 이에 대해 객관적으로 알기는 어려우며, 합리적인 추론 과정을 통해서 의사 결정 과정을 유추하는 수밖에 없다.

그런데 시벨리우스의 일지에 포함된 몇 가지 자료들이 총대단의 의사 결정 과정이 어떠했으리라는 합리적이고 신빙성 있는 추론을 가능하게 해준다. 이에

본 장에서는 시벨리우스의 일지에 포함된 이러한 자료들을 소개하고, 그 자료들이 어떻게 합리적이고 신빙성 있는 추론의 단서가 되는지 먼저 설명하고자 한다. 그리고 그러한 합리적 추론에 따라 총대단의 의사 결정 과정, 혹은 그것을 일반화하기 힘들다면 최소한 시벨리우스가 속해 있던 오퍼레이셔널주 총대단의 의사 결정 과정이 어떠하였을까를 재구성해 보고자 한다. 그리고 마지막으로 시벨리우스 이외의 오퍼레이셔널주 총대단의 일원이 작성한 자료 중 유일하게 이용이 가능한 향론파의 견해서 첫 번째 항목에 관한 보겔리우스(Hieronymus Vogellius, 1579-1654)의 개인 견해서도 관련된 자료로 간략히 살펴보겠다.

### (1) 시벨리우스의 일지에 포함된 단서들

시벨리우스의 일지는 크게 두 가지 종류의 자료로 구성되어 있다. 첫째는 총회의 회기별 기록이다. 시벨리우스는 심한 열병으로 인해 중심 회기 이후 회기 초반에 데이번터(Deventer)시로 돌아갔기에, 그의 일지에는 중심 회기 이후 회기에 대한 기록은 남아 있지 않다.<sup>23</sup> 그러나 마지막 기간을 제외한 나머지 세 기간에 대한 대부분의 기록<sup>24</sup>을 그의 일지는 포함하고 있으며, 그렇기에 총회의 공식 회의록에 대한 충실한 보조 자료로 인정받고 있다.

둘째는 시벨리우스의 개인 견해들과 오퍼레이셔널주 총대단의 견해들 및 기타 견해들에 대한 기록이다. 시벨리우스는 총회에서 다루어졌던 여러 안건에 대한 자신의 견해를 일지 곳곳에 기록해두었다. 총 22개의 개인 견해<sup>25</sup>가 일지에

23 그러나 시벨리우스는 중심 회기 이후 회기에 해당하는 제156차 회기와 157차 회기에 대한 기록을 그의 일지가 아닌 자서전에 남겨놓았다. 그러므로 엄밀히 말하면 비록 일지에는 포함되어 있지 않더라도 그가 중심 회기 이후 회기 기간에 다루어진 내용을 전혀 기록하지 않은 것은 아니다. 시벨리우스의 자서전은 라틴어로 기록되어 있으며, 현재 그가 30여 년간 사역했던 네덜란드 데이번터시 도서관(Athenaeum library)에서 보관 중이다. 그의 자서전은 C. Sibelius, "Historica narratio Caspari Sibelii de curriculo totius vitae et peregrinationis suae 1652"(photocopy)이며, 도서관 홈페이지 <https://athenaeumcollecties.nl/>에서 이용이 가능하다.

24 세 번째 기간까지의 총 154번의 회기 중 8번의 회기에 대한 기록이 빠져 있는데, 그것은 제80차 회기로부터 85차 회기까지, 그리고 제88차 회기와 95차 회기의 기록이다.

25 시벨리우스는 성경 번역(f.16r)에 대해서, 번역의 절차(f.17v)에 대해서, 노예 어린이들의 세례(f.19r&f.22v)에 대해서, 요리문답의 교육에 대한 목회자와 정부 관리의 역할(f.21v)에 대해서, 우트레흐트 향론파의 상태(f.28r)에 대해서, 향론파의 항의(f.29v)에 대해서, 향론파의 견해 진술



포함되어 있고, 이 자료는 시벨리우스의 일지에만 포함된 독특한 자료이다. 또한 시벨리우스는 일부 오퍼레이셔널주 총대단의 견해들도 그의 일지에 기록해두었다. 시벨리우스의 일지에는 17개의 오퍼레이셔널주 총대단의 견해<sup>26</sup>가 기록되어 있다.

이중 주목해야 할 자료는 두 번째 자료이다. 이 자료들이 오퍼레이셔널주 총대단의 의사결정 과정을 합리적으로 추론할 수 있게 해주는 단서가 된다. 일반적으로 한 집단이 그 집단을 대표하는 공통의 견해를 작성하는 과정으로 세 가지 방식을 생각해 볼 수 있다. 첫째는 집단 구성원 각각이 자신들의 견해를 제시하고, 그것을 종합하여 집단 전체의 공통 견해를 작성하는 방식이다. 그리고 둘째로 각자의 구성원이 자신의 견해를 제시하면, 그중 하나의 견해를 집단 전체의 견해로 채택하는 방식이다. 그리고 마지막으로, 처음부터 구성원 한 명에게 집단 전체를 대표하는 견해를 작성하게 하는 방식이다. 그런데 시벨리우스 일지에 포함된 두 번째 자료들이 오퍼레이셔널주 총대단이 첫 번째 방식과 두 번째 방식으로 그들의 공통 견해서를 작성했을 것이라고 추론하게 해주는 단서가 된다.

먼저 총대단이 첫 번째 방식으로 공통 견해서를 작성했을 것이라고 추론할 수 있는 근거는 하나의 동일한 안건에 대한 시벨리우스 개인의 견해와 오퍼레이

방식(f.32r)에 대해서, 캄핀 사례(f.34v)에 대해서, 안건의 수집(f.34v)에 대해서, 크로키우스(Crocus)의 2번째 질문과 3번째 질문(f.46r)에 대해서, 폴리안더의 견해(f.51r)에 대해서, 새로운 회의의 진행 절차(f.51v)에 대해서, 캄핀 사례에 대한 첫 번째 특별위원회 모임(ff.55v-56r)에 대해서, 임무의 배정(f.62v)에 대해서, 도르트 신경의 각 항목에 대한 그의 동의(f.107r-v), 향론파의 대한 총회의 결의(f.109r)에 대해서, 그리고 마지막으로 요리문답 교육(f.119r-v)에 대해서 자신의 견해를 일지에 기록하였다.

26 시벨리우스는 성경 번역의 기간과 조건(f.18r)에 대하여, 외경(f.20r)에 대하여, 요리문답 교육(f.22r)에 대하여, 제일란트 총대단이 제출했던 목사 교육에 대한 소견서(f.25v)에 대하여, 인쇄의 오용(f.26v)에 대하여, 향론파가 진술서를 제시하는 방법(f.32r)에 대하여, 향론파의 제1항목에 대한 진술서(f.35r)에 대하여, 캄핀 출신 향론파인 고스위니우스의 거짓말(ff.37v-38r)에 대하여, 총회의 결정의 공정성(f.40r)에 대하여, 제1항목에 대한 보거만의 테제(f.47v)에 대하여, 향론파와의 새로운 진행 절차(f.49v)에 대하여, 보거만이 작성한 도르트 신경 초안(f.94r-v)에 대하여, 위원회 초안의 제1항목과 제2항목(f.98v)에 대하여, 도르트 신경의 결론에 대한 첫 번째 초안(f.107r)에 대하여, 도르트 신경의 결론에 대한 두 번째 초안(f.108v)에 대하여, 벨직 신앙고백서와 하이델베르크 요리문답(f.112v)에 대하여, 그리고 마지막으로 볼스티우스 사례(f.115r-v)에 대하여 오퍼레이셔널주 총대단이 제시한 견해를 그의 일지에 기록하였다.

설주 총대단의 견해가 함께 존재한다는 사실이다.<sup>27</sup> 이는 총대단이 총대들 각자의 견해를 먼저 제시하게 하고, 그것을 종합하여 하나의 공통 견해를 작성하였으리라는 것을 추론하게 해준다. 그리고 총대단이 두 번째 방식으로 공통 견해서를 작성했을 것으로 추론할 수 있게 해주는 근거는 한 문서 안에 그것이 개인 견해였다가 총대단 공통의 견해로 채택되어 제목과 내용이 바뀌었거나 삽입된 흔적이 발견된다는 것이다.

## (2) 오퍼레이셔널 총대단의 의사 결정 과정에 관한 추론

앞서 말한 두 가지 근거 중 첫 번째 근거는 총회에서 제기된 하나의 안건에 대한 시벨리우스의 개인 견해가 시벨리우스 일지에 기록되어 있고, 그 안건에 대한 오퍼레이셔널 총대단의 견해가 Utrecht OSA<sup>28</sup>에 존재한다는 사실을 보여주는 것만으로 충분할 것이다. 이는 총대단이 총회에 제출할 견해서를 작성할 때 시벨리우스를 포함한 총대들 각자의 견해를 먼저 제시하게 하고, 그것들을 근거로 총대단 공통의 견해를 작성하였다는 것을 의미하기 때문이다.

이와 관련하여 두 개의 자료를 근거로 제시할 수 있는데, 먼저 시벨리우스는 그의 일지 f.29v에 총회를 당파적이고 분열을 조장하는 자들이라고 비난하는 항론평의 항의<sup>29</sup>에 대한 자신의 견해를 기록해두었다.<sup>30</sup> 그리고 동일한 안건에

27 그러나 이는 같은 안건에 대한 시벨리우스 개인의 견해와 오퍼레이셔널 총대단의 공통 견해가 모두 시벨리우스의 일지에 포함되어 있다는 것을 의미하진 않는다. 오퍼레이셔널 총대단의 견해서는 당시에 총회에 제출되었으므로, 현재에는 그 대부분이 Utrecht OSA에 포함되어 있다. 그리고 해당 안건에 대한 시벨리우스 개인의 견해만이 시벨리우스의 일지에 포함되어 있다. 그러나 같은 안건에 대한 시벨리우스 개인의 견해와 오퍼레이셔널 총대단의 견해가 함께 존재한다는 사실은 오퍼레이셔널 총대단의 견해가 총대 각자의 개인 견해를 수렴, 종합하여 만들었다는 추론에 힘을 실어주며, 이러한 추론은 시벨리우스의 일지에 시벨리우스 개인의 견해가 포함되어 있기에 가능한 것이다.

28 Utrecht OSA(Oud Synodaal Archief)는 과거에 개최되었던 네덜란드 총회들과 관련된 각종 문서를 보관하고 있는 문서 보관소를 의미하며, <https://hetutrechtsarchief.nl/>에서 이용 가능하다. 이 중 도르트 총회와 관련된 문서들은 A에서 S까지(J는 제외) 18개의 그룹(Band)으로 분류되어 보존되고 있다.

29 이러한 항론평의 항의에 대해서는 다음을 참고하라. Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *Acta et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618-1619)*, vol. 2.2, *Early Sessions of the Synod of Dort* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 350-354.

대한 오퍼레이설주 총대단의 견해가 Utrecht OSA, M, 179에 존재한다.<sup>31</sup> 그리고 두 번째 근거자료는 노예 어린이들의 세례에 대한 안건이다. 총회는 중심 회기 이전 회기에서 노예 어린이들의 세례 문제에 대한 안건을 다루었는데, 시벨리우스는 그의 일지 f.22v<sup>32</sup>에 이 안건에 대한 자신의 견해를 기록해두었다.<sup>33</sup> 그리고 동일한 안건에 대한 오퍼레이설주 총대단의 견해가 Utrecht OSA, A.2,1 p에 존재한다.<sup>34</sup>

게다가 시벨리우스 일지에 기록된 자료 중 어떤 자료들은 그 자료가 처음에는 시벨리우스의 개인 견해였다가 오퍼레이설주 총대단 전체를 대변하는 견해로 채택되어 제목과 내용이 수정된 흔적을 가지고 있다. 그리고 이러한 흔적과 단서를 통해 두 번째 방식, 즉 오퍼레이설주 총대단이 때로는 시벨리우스의 개인 견해를 총대단 전체를 대변하는 견해로 채택하였다는 것을 합리적으로 추론할 수 있다. 이와 관련하여 시벨리우스의 일지에 포함된 다음의 세 개의 자료가 그 근거가 된다.

### “네덜란드 국역 성경 번역”에 대한 오퍼레이설주 총대단의 견해(f.18r)

시벨리우스는 그의 일지 f.18r에 네덜란드 국역 성경(Statenvertaling) 번역 안건<sup>35</sup>에 대한 오퍼레이설주 총대단의 견해를 기록해두었다.<sup>36</sup> 그런데 이 자료

30 Sibelius, “Annotationes ad Synodum Dordracenam,” f.29v: “Inter alios deputatos provinciarum placuit illis etiam carpere nos tanquam schismaticos aut schismaticorum fautores. At schismatici non sumus, schismaticis hactenus non facimus. Sumus huic missi muniti autoritate et mandato illustrium Ordinum provinciae Transisulaniae. Nos ergo qui schismatis accusat, eisdem criminis. Quare quoque dominos nostros reos peragat necesse est. Admonitio d. Praesidis fuit iusta et necessaria.”

31 그리고 이 자료는 ADSND 제2.2권에도 포함되어 있다. Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 410-411.

32 Sibelius, “Annotationes ad Synodum Dordracenam,” f.22v. 그런데 f.22v에 기록된 것과 똑같은 자료가 시벨리우스의 일지 f.19r에도 별지 형태로 삽입되어 있다. 자료의 상태로 보았을 때 수정된 흔적이 다수 존재하고 일지의 본문에 기록된 f.22v의 자료가 원자료이고, 보다 정돈되고 수정된 흔적이 거의 없는 f.19r에 삽입된 자료가 원자료의 복사본으로 추정된다.

33 ADSND 제2.2권에도 이 자료가 포함되어 있다. Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 163-164.

34 이 자료 역시 ADSND 제2.2권에도 포함되어 있다. Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 161-162.

를 자세히 살펴보면 이 자료가 원래는 시벨리우스의 개인 견해였다가 오퍼레이 설주 총대단 공통의 견해로 채택되었음을 보여주는 단서가 곳곳에서 발견된다.

첫 번째 단서는 이 견해의 제목이다. 이 견해의 제목은 네덜란드 국역 성경 번역에 대한 “우리의 견해(Iudicium nostrum),” 즉 오퍼레이설주 총대단의 견해이다. 그런데 라틴어 “nostrum”이 삭제된 단어를 대신하고 있다. (붙임 1 참조) 그리고 삭제된 단어가 무엇인지 확실히 알 수는 없지만, 어렴풋이 ‘m’으로 시작되는 글자로 보인다. 게다가 삭제된 단어의 마지막에 m이나 n을 표시하는 라틴어 약어표시가 남아 있다.<sup>37</sup> (붙임 1 참조) 그러므로 이 삭제된 단어는 라틴어 “meum”이었던 것으로 추정된다. 시벨리우스는 일반적으로 그것이 자기 개인의 견해일 때는 “Iudicium meum”이라는 제목을 사용하고, 총대단 전체의 견해일 때는 “Iudicium nostrum”이라는 제목을 사용한다. 그렇기에 이 자료는 처음에는 시벨리우스의 개인 견해(Iudicium meum)로 기록된 자료였는데, 나중에 오퍼레이설주 총대단의 견해(Iudicium nostrum)로 채택되어 기존의 제목이었던 meum을 지우고, 그것을 nostrum으로 수정한 것으로 추정된다.

두 번째 단서는 이 자료의 첫 문장이 일인칭 단수 동사인 “Puto”로 시작한다는

35 총회는 네덜란드 국역 성경 번역과 관련하여 여러 안건들을 다루었다. 예를 들면, 이전 번역을 개정할 것인지, 아니면 원어로부터 새롭게 번역할 것인지, 번역의 방식은 어떠한지, 외경도 번역하여 국역 성경에 포함할 것인지, 아니면 제외할 것인지, 만약 포함한다면 외경은 어디에 위치해야 하는지와 같은 안건이 그것이다. 그렇기에 네덜란드 국역 성경 번역과 관련된 이러한 다양한 안건에 대한 다양한 견해들이 시벨리우스 일지 곳곳에 존재한다. 그중 시벨리우스 일지 f.18r에 있는 이 견해는 네덜란드 국역 성경 번역에 대한 여러 안건 중 번역 기간, 번역 과정, 그리고 조건과 관련된 안건에 대한 견해이다.

36 Sibelius, “Annotationes ad Synodum Dordracenam,” f.18r: “Iudicium nostrum: Puto certum tempus ipsis non praefigendum, sed hoc totum illorum fidei et pietati committendum esse, ita tamen ut absoluto quodam libro singulis trimestribus exemplar illius transmittant tam ad Ordines illustrissimos quam ad singularum aut deputatos eorundem, ut Ordinibus de fructu sumptuum et impensorum ac totius ecclesiae de diligentia constet interpretum. Fiat autem initium versionis post trimestris spatium a synodo hac finita. Optamus tamen ut quadriennio spatio absolvatur.”

37 이는 라틴어 약어 표시(abbreviation)의 가장 기본적인 원칙 중의 하나로, 한 단어의 끝이 m 혹은 n으로 끝나면 대시(-) 표시를 마지막 음절 위에 붙인다. 붙임 1의 두 번째 줄 “illorum”의 약어를 참조하라.

사실이다. 이 일인칭 단수 동사는 이 견해가 원래는 시벨리우스 개인의 견해였음을 보여주는 중요한 단서이다.

그리고 마지막 단서는 이 자료의 마지막 문장인데, 마지막 문장은 일인칭 복수 동사인 “Optamus”로 시작한다. 이는 시벨리우스의 개인 견해가 총대단 전체의 견해로 채택이 된 이후 삽입된 문장으로 보인다. 이 자료를 다른 기록들과 구분하기 위해 왼쪽과 아래쪽에 그어놓은 구분 선이 이를 증명한다. (붙임 1 참조) 이 구분 선에 포함되는 문장은 Optamus로 시작하는 문장 이전까지이다. 다시 말하면 처음 시벨리우스가 개인 견해로 이 자료를 기록하였을 때는 Optamus로 시작하는 마지막 문장은 없었을 것이다. 그러다가 시벨리우스의 견해가 총대단 전체 견해로 채택된 이후 이 글이 총대단 전체를 대변하는 글임을 보이기 위해, 그리고 시벨리우스의 개인 견해에는 포함되지 않았던 새로운 내용을 포함하기 위해 Optamus로 시작하는 마지막 문장을 삽입한 것이다.

그러므로 네덜란드 국역 성경 번역에 관한 오퍼레이셜주 총대단의 견해는 처음에는 시벨리우스 개인의 견해였는데, 그것이 총대단 회의 과정에서 다른 총대들의 견해와도 일치하여 총대단이 그의 견해를 총대단 전체를 대변하는 견해로 채택했음이 틀림없다.

### **요리문답 교육(설교)에 관하여(f.22r & f.119r-v)**

첫 번째 자료도 오퍼레이셜 총대단이 두 번째 방식으로 그들의 공통 견해를 작성하였음을 보여주는 중요한 단서가 된다. 그러나 총대단의 견해가 두 번째 방식으로 작성되었음을 보여주는 가장 중요한 단서는 시벨리우스가 그의 일지 f.22r 본문에 전체 중 일부 항목만을 기록해 놓고, 나머지 항목을 포함한 전체 견해를 첨부 형태로 f.119r-v에 삽입해 놓은 요리문답 교육(설교)과 관련된 자료이다.

요리문답 교육 및 설교와 관련된 안건은 중심 회기 이전 회기 때 다루어진 다섯 가지의 안건 중 하나였는데, 시벨리우스는 이 안건에 대한 “우리의 견해,” 즉 오퍼레이셜주 총대단의 견해를 그의 일지 f.22r 첫 부분 본문 상에 기록해 놓았다. 그러나 f.22r 본문 상에는 견해를 구성하는 전체 6개의 소항목 중

1번과 2번 항목만 기재한 채로 기록을 마무리하면서 “Reliqua Vide in annexa pagina”라고 기록해두었다. 나머지는 붙임 형태로 삽입된 자료를 참고하라는 의미이다. 그리고 f.22r에 기록된 1번과 2번 항목을 포함한 견해의 전체 내용이 구별된 종이에 기록되어 f.119r-v에 덧붙여진 채로 삽입되어 있다.<sup>38</sup>

그런데 f.119r-v에 삽입된 이 자료의 제목은 “나의 견해(Iudicium meum)”이다. 정리하자면 시벨리우스는 원래 자신의 견해였던 자료가 총대단 전체를 대변하는 견해로 채택이 되자 f.22r 본문에 “우리의 견해”라는 제목으로 그것을 기록하였지만, 어떤 이유로 인해 전체 내용을 f.22r 본문에 다 기록하지 못하고 기록을 마무리할 수밖에 없었다. 그래서 나머지는 첨부된 자료를 참고하라고 기록해 놓고, 자신이 처음 작성했던 “나의 견해”라는 제목을 사용한 자료를 덧붙인 것이다. 이것이야말로 시벨리우스의 개인 견해가 오퍼레이셔널주 총대단을 대표하는 견해로 채택되었음을 보여주는 가장 확실한 증거이다.

그래서 이 자료를 전사(transcription)하여 ADSND 제2.2권에 “요리문답 교육과 관련된 오퍼레이셔널주 총대단의 견해”로 이 자료를 소개한 피에릭 힐데브란트(Pierrick Hildebrand)도 이 자료를 다음과 같이 설명하고 있다. “요리문답 교육과 관련된 이 자료의 초안은 오퍼레이셔널주 총대단의 총대 중 한 명인 카스파르 시벨리우스(그의 일지에 포함되어 있고, 그의 개인 견해로 먼저 작성되었던)에 의해 준비되었다.”<sup>39</sup>

그런데 시벨리우스 일지에 기록된 이 자료를 Utrecht OSA A.1 1 p와 ADSND 제2.2권에 포함된 자료, 즉 총대단이 총회에 실제로 제출한 견해서와 비교해보면 약간의 차이가 존재한다. 오퍼레이셔널주 총대단이 원래 시벨리우스의 개인 견해였던 자료를 총대단을 대변하는 공통 견해로 받아들인 후, 마지막

**38** f.119r-v 자료에는 f.22r 자료에 기록된 1번과 2번 항목을 포함하여 전체 6가지 소항목이 제시되어 있는데, 1번 항목에서 5번 항목까지 f.119r에, 그리고 마지막 6번 항목이 f.119v에 기록되어 있다. 그런데 f.119r에 보면 5번 항목이 기록된 다음 또 다른 5번 항목이 기록되어 있고, 두 번째 5번 항목은 구분 선으로 앞의 내용과 구분 지어져 있다. 그리고 그 내용은 요리문답 교육에 관한 내용이 아니라 행정 관료가 주일이 잘 지켜지도록 법으로 금지해야 할 것들에 대한 것이다. 요리문답 교육과 관련이 없는 내용이 편집 당시 실수로 같이 삽입된 것으로 추정된다. Sibelius, “Annotationes ad Synodum Dordracenam,” f.119r-v.

**39** Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 119.

제출 과정에서 그 일부를 수정하고 내용을 덧붙여 총회에 제출한 것이다. 그래서 힐데브란트도 이에 대해 다음과 같이 설명한다. “오퍼레이셜주 총대단의 처음 다섯 가지 항목은 시벨리우스의 초안에 나타나는 것으로 시벨리우스에 의해 기록된 것이다. 나머지는 다른 누군가에 의해 첨부되었다.”<sup>40</sup>

### 항론파의 견해 진술 방식에 대하여(f.32r)

앞서 설명한 바와 같이 항론파가 소환되어 총회에 도착했을 때, 그들은 항의서의 다섯 가지 항목에 대한 견해서, 설명서, 변론서, 하이델베르크 요리문답과 벨기에 신앙고백서 수정 요구에 대한 견해서, 그리고 기타 총회가 질문하는 내용에 대한 견해서를 총회에 제출해야 했다. 그런데 항론파는 자신들의 견해를 긍정(positive)의 방식이 아닌 부정(negative)의 방식으로 작성하여 제출하였다. 이에 대해 오퍼레이셜주 총대단은 항론파가 그들의 견해서를 작성할 때 부정의 방식이 아니라 긍정의 방식으로, 그들이 주장하는 견해가 명확히 드러나도록 작성하여 제출해야 한다고 주장하였다. 총회 역시 이와 동일한 결정을 내리고, 항론파에 그들의 견해를 부정의 방식이 아닌 긍정의 방식으로 작성하여 제출하도록 요구하였다.

항론파의 견해 진술 방식에 관한 오퍼레이셜주 총대단의 견해는 시벨리우스의 일지 f.32r 본문 상에 기록되어 있다.<sup>41</sup> 그런데 시벨리우스는 이 견해를

<sup>40</sup> Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 119. 여기서 나머지 내용을 첨부한 다른 누군가(another hand)가 누구인지는 확실히 알 수 없으나, 필자의 논문 부지도 교수였던 에릭 드 부어(Erik de Boer) 교수는 오퍼레이셜주 총대단의 또 다른 일원이었던 히에로니무스 보켈리우스였을 것으로 추측한다. (필자의 논문에 대한 2020년 10월 6일 논평 중)

<sup>41</sup> “Sententia mea et collegarum: Iniungatur illis, ut sententiam suam proponant affirmative omitta negativa. Hoc ni fiat in infinitum actio protrahethr, atque excidemus scopo citationis illorum. Deinde quia citati sunt un communem suam sententiam proponant ac quantum possunt defendent, agant quoque coniuncta opera. Quod is tamen ita visum fuerit Tuae Reverentiae, posset aliquando singulos pro re nata id exigente ipsa necessitate rei interrogare de iis, in quibus videntur dissentire inter se. Petimus insuper, ne semper a domino Episcopo inquiratur de illorum sententia, ne upsum quem praesidem coetus illorum videamur constituere.” Sibelius, “Annotationes ad Synodum Dordracenam,” f.32r.

“나와 우리의 견해(Sententia mea et collegarum)”로 소개한다. 그런데 “mea” 옆에 마침표가 찍혀 있다. (붙임 2 참조) 그리고 “et collegarum”이 적혀 있다. 처음에는 “Sententia mea”로만 기록된 시벨리우스 개인의 견해였던 것이 총대단 전체의 견해로 채택되고 난 후, “et collegarum”을 삽입한 것으로 추정된다. 물론 마침표에 대한 고려 없이도 “나와 우리의 견해”라는 제목 자체가 이 자료가 처음에는 시벨리우스의 개인 견해였다가 오퍼레이셔널 총대단의 견해로 채택되었음을 신빙성 있게 추론할 수 있게 해준다.

### (3) 보겔리우스의 견해서

도르트 총회에 파견된 오퍼레이셔널 총대단은 목사 총대 4명, 장로 총대 2명으로 구성되었다.<sup>42</sup> 그런데 이들 중 시벨리우스처럼 개인 기록을 남긴 사람은 없다. 그러므로 다른 총대들의 견해도 시벨리우스의 견해처럼 총대단 전체를 대표하는 견해로 채택되었는지에 대해서는 위에서 살펴본 시벨리우스의 예에서처럼 신빙성 있게 추론하기란 쉽지 않다. 그러나 예외적으로 시벨리우스 이외의 오퍼레이셔널 총대단의 일원이 남긴 자료 하나가 있는데, 그것은 항론파의 견해서(Sententia) 첫 번째 항목에 대한 보겔리우스의 견해이다. 이 보겔리우스의 개인 견해서는 1618년 12월 20일에 작성되었고, 현재 그 원본이 Utrecht OSA에 보관되어 있으며,<sup>43</sup> ADSND 제2.2권에도 포함되어 있다.<sup>44</sup>

여기서 보겔리우스는 먼저 항론파가 하나님의 선택을 다룬 그들의 첫 번째 항목을 명확하고 분명하게 제시하지 못하고 있다고 지적한다.<sup>45</sup> 또한 긍정의

42 오퍼레이셔널 총대단의 목사 총대 4명은 카스파르 시벨리우스, 헤르마누스 위페르딩(Hermannus Wiferding), 히에로니무스 보겔리우스, 요하네스 랑가우스(Johannes Langius)이며, 장로 총대 2명은 얀 판 데르 라우위크(Jan van der Lauwic)와 빌렘 판 브로크하위젠 도르네(Willem van Broeckhuisen Doerne)이다.

43 Utrecht OSA, 5, 587.

44 Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 455-457.

45 Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 455: “Remonstrantes in suo scripto nec sententiam eorum Remonstrantium, qui in Collatione Hagiensi disputarunt, nec suam pro ut debuerunt plane ac plene proposuerunt, quoad Primum de electione Articulum”; Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds.,



방식으로 기록되어야 할 여러 항목이 부정의 방식으로 기술되어 있고,<sup>46</sup> 그들의 견해가 모호하게 제시되어 있다고 지적한다.<sup>47</sup> 그렇기에 항론파는 그들의 불분명한 표현들을 다시 명확하게 설명하고, 제대로 설명하지 못한 부분들을 보완해야 한다고 주장한다.<sup>48</sup>

항론파의 견해서 첫 번째 항목에 대한 오퍼레이셔널주 총대단의 견해는 시벨리우스의 일지 f.35r에 기록되어 있다. 오퍼레이셔널주 총대단은 항론파의 견해서 첫 번째 항목에 대해서 세 가지의 문제점을 제기한다. 첫째, 항론파의 견해서에는 하나님의 예정에 대한 정의(定義)가 빠져 있고, 둘째, 항론파는 핵심 쟁점 세 가지 항목<sup>49</sup>에 대해서 명확하게 자신들의 견해를 진술해야 하며, 셋째, 그들의 견해서는 모호하고 불분명하게 작성되었기에 일곱 가지 항목<sup>50</sup>에 대한 그들의 자신의 견해를 정확하게 제시해야 한다.

- 
- ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 456: "Nec etiam suam proposuerunt plane et plene."
- 46 Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 456: "Quid illi ipsi sentiant referunt thesibus negativis: prima, secunda, tertia, quarta, sexta, decima, quae quia non proponunt sententiam ipsorum Remonstrantium a debito proposito alienae sunt."
- 47 Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 456: "Thesis septima eitma ambigue proponitur"; Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 456: "Tertio, et consideratione fidei et perseverantiae in ea obscure adfertur."
- 48 Donald Sinnema, Christian Moser and Herman J. Selderhuis, eds., *ADSND(1618-1619)*, vol. 2.2, 457: "De istis igitur vel ambiguitatibus explicandis vel defectibus supplendis interrogatoria instituenda."
- 49 핵심 쟁점 세 가지 항목은 1) 하나님의 작정은 절대적이지 않고 조건적이라는 것에 대해서, 2) 하나님께서는 인간 안에 있는 자질을 선택하시는 것이지, 어떤 특정한 개인을 선택하시는 것은 아니라는 것에 대해서, 그리고 3) 믿음은 선택의 결과가 아니고 선택 조건이라는 것에 대해서이다. 이 세 가지 항목은 하나님의 예정에 대한 항론파의 견해의 핵심이었으며, 오퍼레이셔널주 총대단은 이 핵심 사항에 집중하기를 원했다.
- 50 일곱 가지 항목은 다음과 같다: 1) 하나님께서 어떤 특정한 개인을 선택하실 때, 그의 구원을 위해 절대적으로 작성하신 것은 없는지. 2) 인간의 구원과 멸망에 대한 하나님의 작정은 영원하고 불변한 것인지. 3) 믿음은 선택과 그것의 실행의 작정에서 구원의 수단으로 간주되는지. 4) 그리스도께서는 모두에게 주어졌고, 그들 모두는 효과적으로 그에게로 부름을 받는지. 5) 하나님께서는 원죄로 인해 어떤 사람을 영원한 구원으로부터 제외하실 수 있고, 또 그렇게 하시는지. 6) 그들은 어떻게 하나님의 작정 때문에, 그러나 그들에게 한 번도 주어진 적이 없는 그들 자신의 멸망에 종속된 효과적인 수단을 악용할 수 있는지. 7) 그들이 믿음이 조건이라고 주장할 때, 유아들도 이에 포함되는 것인지, 아니면 믿는 부모들의 선택으로 인해 특별한 유아들만 구별되는 것인지.

합론과의 견해서 첫 번째 항목에 대한 보젤리우스의 개인 견해와 총대단의 견해를 비교해보면, 오퍼레이셔널 총대단이 두 번째 방식과 같이 보젤리우스의 견해를 그대로 총대단의 견해로 채택한 것 같지는 않다. 견해서의 작성 형식도 다르거니와 보젤리우스의 견해에 포함되어 있지 않은 내용도 오퍼레이셔널 총대단의 견해에 포함되어 있기 때문이다. 그러나 핵심적인 내용에 있어서는 보젤리우스와 총대단의 견해가 일치하고 있다. 그러므로 총대단은 보젤리우스를 포함한 다른 총대들의 견해를 모두 종합하는 첫 번째 방식으로 이 안건에 대한 총대단 공통의 견해를 작성한 것으로 추측된다.

그런데 시벨리우스의 일지에 보면 보젤리우스가 작성한 견해서를 언급하는 내용이 기록되어 있다. 오퍼레이셔널 총대단의 견해가 기록된 f.35r 마지막 줄에 시벨리우스는 “총대들은 보젤리우스가 살펴본 다른 것들에 대해서 동의하였다.”<sup>51</sup>라고 기록하였다. 여기서 “보젤리우스가 살펴본 다른 것들”은 보젤리우스의 개인 견해를 의미하는 것임이 틀림없다. 시벨리우스가 예외적으로 보젤리우스의 견해를 총대들이 살펴보고 동의했다는 내용을 기록한 것은 그만큼 보젤리우스의 견해가 이 안건에서 중요하고 핵심적인 내용이었음을 보여주는 것이라 해석해도 무리가 없을 것이다. 그러므로 이 안건에 대해서 총대단은 비록 보젤리우스의 견해를 자신들의 공통 견해로 채택한 것은 아니지만, 그의 견해를 중심으로 다른 총대들의 견해를 종합하여 총대단 공통의 견해를 작성하였음을 추론할 수 있다.

### III. 결론

장장 6개월 반 동안 진행되었던 도르트 총회는 네 개의 기간으로 구분될 정도로 총회가 진행되면서 다양한 상황을 맞이하였다. 새로운 상황이 주어질 때마다 총회는 그 상황에 맞는 회의의 진행 절차와 방식을 새롭게 정하고,

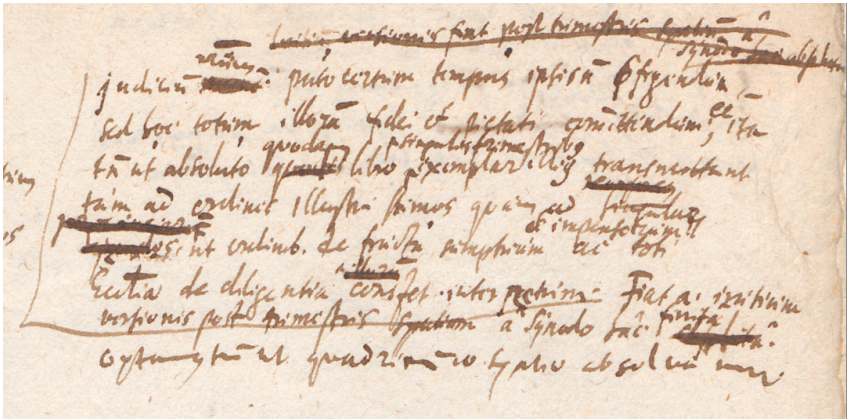
51 Sibelius, “Annotationes ad Synodum Dordracenam,” f.35r: “Caeterum probant deputati supradicti et singula illa, quae ipsorum Reverendus collega d. Vogelius notavit.”

그 절차와 방식에 따라서 주어진 임무를 수행하며 자신들의 과업을 완수해 나갈 수 있었다.

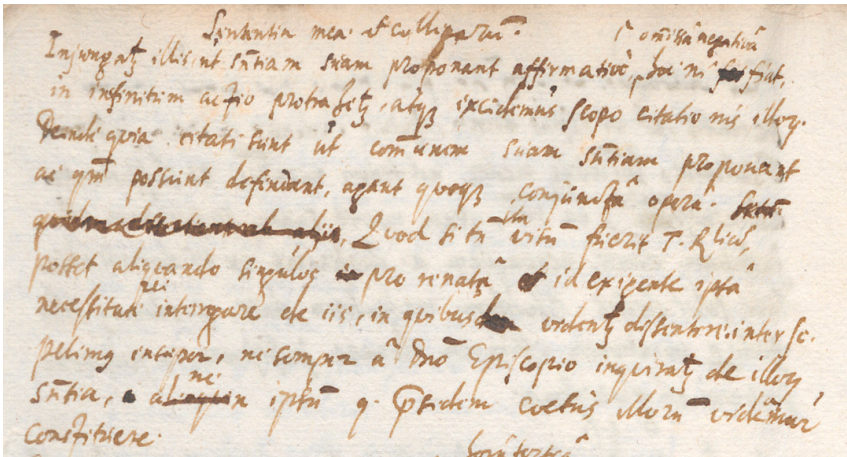
또한 객관적인 기록이 남아 있지 않기에 정확하게 확인할 방법이 없었던 각 총대단이 견해서를 작성한 방식도 시벨리우스의 일지에 포함된 결정적인 몇 가지 단서를 통해 합리적으로 추론해 볼 수 있었다. 사실 각 총대단이나 전체 총대단 중 일부, 아니면 최소한 단 하나의 총대단만이라도 자신들이 어떠한 절차와 방식으로 총회에 제출할 견해서를 작성하였는가를 간략하게나마 기록해 두었다면 굳이 이 글이 작성될 필요는 없었을 것이다. 그러나 총대단이 어떤 절차와 방식으로 그들의 견해를 작성하였는가에 대한 명시적인 기록이 남아 있지 않기에, 그것을 알기 위해서는 합리적인 추론을 통해 그 과정을 재구성하는 방법밖에 없다. 그런데 비록 시벨리우스가 그것을 직접적으로 의도한 것은 아니었지만, 그가 자기 개인 일지에 기록해 놓은 자료들이 결정적인 단서가 되어 그것들을 통해 이 글이 보여주는 바와 같이 오퍼레이셔널주 총대단의 의사 결정 과정에 대한 신빙성 있는 추론이 가능하였다.

이 주제에 관한 연구는 지금까지 한 번도 시도되지 않았기에 이 글은 여러 면에서 부족함이 보이는 것이 사실이다. 그리고 도르트 총회에 관한 일차 자료들이 아직도 발굴되는 중이기에, 지금까지는 발견되지 않았던 총대단의 의사 결정 과정에 대한 자료가 언젠가 발견될 수도 있다. 그러나 이러한 부족함과 한계에도 불구하고, 이 주제에 대해서 첫 번째로 시도된 글이라는 점에서 이 글은 충분히 의의가 있으며, 앞으로 이와 관련된 연구를 위한 자료로서도 가치가 있는 글이라 할 것이다. 그리고 이 글의 부족함을 메워줄 새로운 연구가 계속해서 진행되기를 기대하며, 그러한 연구의 마중물로서 이 글이 활용되기를 기대한다.

〈붙임〉



〈붙임 1: 시벨리우스의 일지에 포함된 네덜란드 국역 성경 번역에 대한  
오퍼레이셔널주 총대단의 견해〉



〈붙임 2: 시벨리우스의 일지에 포함된 항론평의 견해 진술 방식 대한 시벨리우스  
개인파 오퍼레이셔널주 총대단의 견해〉

## [참고문헌]

### 1차 문헌

OSA Utrecht Oud Synodaal Archief, Utrecht Archief, Utrecht

Sibelius, Caspar. “Annotationes ad Synodum Dordracenam: bundel aantekeningen in het Latijn en Nederlands betreffende de Nationale Synode te Dordrecht, opgesteld en verzameld door Caspar Sibelius, predikant te Deventer en afgevaardigde van de Overijsselse Synode te Vollenhove naar de Nationale Synode; met bijdragen van anderen over de gevoerde discussies, met name over de Canones, de toespraken van de geciteerde Remonstranten, uitspraken van verschillende deputaten over de Remonstrantse standpunten enz.” MS 1113 (photocopy). Stadsarchief of Dordrecht, Dordrecht.

\_\_\_\_\_. *Historica narratio Caspari Sibellii de curriculo totius vitae et peregrinationis suæ 1652* (photocopy). Deventer: Stads- and Athenaeum Bibliotheek.

Sinnema, Donald, Moser, Christian, and Selderhuis, Herman J. eds., *Acta en Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618-1619)*, vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

\_\_\_\_\_. *Acta en Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618-1619)*, vol. 2.2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

### 2차문헌

Kaajan, Hendrik. “De Pro-Acta der Dordtsche Synode in 1618.” Ph.D. diss., Vrije Universiteit te Amsterdam, 1914.

Sinnema, W. Donald. “The drafting of the Canons of Dordt.” In Goudriaan, Aza and Lieburg, Fred van, eds. *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*, 291-311. Leiden/Boston: Brill, 2011.

\_\_\_\_\_. “The issue of reprobation at the Synod of Dordt (1618-19) in light of the history of this doctrine.” Ph.D. diss., Canada: University

of St. Michael's College, 1985.

김지훈. 『고마루스』. 서울: 익투스, 2021.

마키다 요시카즈. *ドルトレヒト信仰規準研究*. 이종전 역. 『도르트 총회: 기독교 신앙을 정의하다』. 서울: 아벨서원, 2019.

셀더하위스, 헤르만. 『도르트 신경: 은혜의 신학 그리고 목회』. 이남규 역. 수원: 합동신학대학원출판부, 2019.

\_\_\_\_\_. 『비텐베르크에서 도르트까지』. 김병훈 외 4명 역. 수원: 합동신학대학원출판부, 2018.

홍주현. “도르트 총회, 공정과 화합의 총회 - 도르트 총회의 개최목적과 신조의 형성 과정을 중심으로.” 『한국개혁신학』 73 (2022), 184-223.

\_\_\_\_\_. “도르트 총회 연구의 새로운 전망과 시벨리우스의 일지.” 『개혁논총』 56 (2021), 239-274.

\_\_\_\_\_. “아르미니우스주의 논쟁의 확대경으로서의 ‘캡턴 사레’에 관한 연구.” 『한국개혁신학』 72 (2021), 10-44.

**[Abstract]****The Procedure of Making Common Judgment of the Overijssel Delegation : Based on Clues Included in the Journal of Caspar Sibelius**

Joo Hyun Hong

(Saeeden Church, Research Pastor, Historical Theology)

The Synod of Dordt encountered various situations which resulted in the division of four periods, and applied proper procedure to each period according to the situations. However it was various, the procedure of the Synod was very obvious due to the official Acta of the Synod, and other personal documents written by some delegates during the Synod. But the procedure of making common judgment of each delegation has never known, which produced all judgments that were basis of all resolutions of the Synod. Therefore, there is no other way except inferring the procedure. Fortunately, some materials which have been preserved in the journal of Caspar Sibelius offer the important clues to infer it. There are two kinds of materials in the journal of Sibelius: one is the record of each session of the Synod, and the other is personal judgments of Sibelius himself and the judgments of the Overijssel delegation. The latter can be the clues. Namely, the existence of both documents of his personal judgment and of the Overijssel delegation on the same topic guarantees the inference that the Overijssel delegation would make their common judgment by synthesizing judgments of each delegate. Furthermore, some of judgments in Sibelius journal shows shift of title and contents

from his personal judgment to the common judgment of the Overijssel delegation. This shift makes it possible to infer that the delegation sometimes chose the personal judgment of Sibelius or of any other delegate as their common judgment.

**Key Words:** the Synod of Dort, the Canons of Dort, the procedure of the Synod of Dort, the inner procedure of each delegation, the Journal of Sibelius, Arminian controversy



# 조나단 에드워즈의 개혁파 양립주의 : 필연과 우연에 대한 에드워즈의 견해

---

**김찬영**

(대신대학교, 조교수, 조직신학)

- I. 들어가는 말
- II. 필연에 대한 에드워즈의 이해
- III. 우연에 대한 에드워즈의 이해
- IV. 개혁파 양립주의자 에드워즈

**[초록]**

조나단 에드워즈가 미국의 탁월한 철학자며 신학자라는 것은 의심할 여지가 없다. 그는 뉴잉글랜드의 최고 개혁파 목회자로 흔히 간주된다. 그러나 에드워즈 학계에서 의지의 자유에 대한 그의 견해가 고전적 개혁주의 교리인지 아닌지에 대해서는 분명 다른 소리들이 있다. 비록 에드워즈가 의지의 자유에 대한 자신의 이론을 공통적인 칼빈주의 교리로 간주했지만 말이다. 의지에 대한 에드워즈의 이해를 표준적 칼빈주의로 간주하는 학자들이 있는 반면, 어떤 연구들은 의지의 자유에 대한 에드워즈의 개념이 일종의 철학적 결정론이며 오랜 개혁주의 전통으로부터의 이탈이라고 주장한다. 후자의 주장은 필연과 우연에 대한 에드워즈의 이해가 고전적 개혁주의에서 달라졌다는 판단에 기초한다.

본고는 에드워즈와 개혁파 정통주의 신학자 프란시스 투레틴의 필연과 우연에 대한 그들의 용법과 견해를 비교한다. 비록 에드워즈가 “필연”과 “우연”의 용어를 투레틴과 동일한 방식으로 사용하지 않을지라도, 에드워즈는 필연성의 종류를 구별하되, 특히나 자연적 필연성과 도덕적 필연성을 구별한다. 뿐만 아니라, 투레틴과 에드워즈 둘 다 (모종의 신학적 결정론과 완벽하게 일치하는) 신적 예지와 작정과 양립할 수 없는 절대적 우연을 확실히 부정한다. 둘 다 신적 의지와 지식으로 말고는 의지의 자유를 포함해서 어떤 것도 발생하지 않는다는데 완전히 동의한다. 에드워즈의 견해는 투레틴의 견해만큼이나 개혁파 양립주의로 일컬어질 수 있다.

**키워드:** 조나단 에드워즈, 프란시스 투레틴, 의지의 자유, 필연, 우연, 양립주의

논문투고일 2022.12.12. / 심사완료일 2023.02.21. / 게재확정일 2023.03.02.

## I. 들어가는 말

조나단 에드워즈(Jonathan Edwards, 1703-1758)는 미국의 “가장 위대한 철학자요 신학자”로 일컬어질 뿐만 아니라,<sup>1</sup> 뉴잉글랜드의 가장 위대한 개혁주의 신학자로 흔히 평가된다.<sup>2</sup> 세계적인 칼빈주의자인 벤저민 워필드(Benjamin Breckinridge Warfield, 1851-1921)는 에드워즈의 가르침을 전체적으로 고려해볼 때 “‘표준적인’ 칼빈주의”로 평가하고,<sup>3</sup> 의지의 자유에 대한 에드워즈의 이론을 내용에 있어서 진정한 개혁주의 교리로 간주한다.<sup>4</sup> 에드워즈 스스로도 의지의 자유에 대한 자신의 견해를 “칼빈주의자들의 통상적이고 일반적인 견해”로 간주한다.<sup>5</sup> 그러나 의지의 자유에 대한 에드워즈의 이론이 고전적인 개혁주의를 대변하느냐에 대해서 이견(異見)이 존재한다. 물론 근래까지의 평가 경향은 에드워즈의 이론을 의지의 자유에 대한 개혁주의적인 가르침의 표준적인 옹호로서 여기는 것이었음에도 불구하고,<sup>6</sup> 사실 그의 견해는 시간이 지나서뿐만 아니라 에드워즈 당대에도 고전적인 개혁주의 입장과 거리가 있다는 의혹제기가 없지

---

\* 본 논문은 저자가 2021년 10월 28일, 대신대학교 종교개혁기념 학술제에 발표한 글을 수정 보완한 것임을 밝힌다.

- 1 Paul Ramsey, “편집자 서문,” in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 1, *Freedom of the Will*, 김찬영 옮김, 『의지의 자유』 (서울: 부흥과개혁사, 2016), 16.
- 2 Philip John Fisk, *Jonathan Edwards’s Turn from the Classic-Reformed Tradition of Freedom of the Will* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 23.
- 3 Benjamin B. Warfield, *Studies in Theology* (New York: Oxford University Press, 1932; reprint, 2003), 530.
- 4 Warfield, *Studies in Theology*, 531: “에드워즈의 독창성은.....그의 사상의 내용에 있기보다 그의 사유방식에 있다.” Cf. John Frame, *Systematic Theology*, 김진운 옮김, 『존 프레임의 조직신학』(서울: 부흥과개혁사, 2017), 844n25: “자유지론에 대한 고전적 칼빈주의의 반박은 Jonathan Edwards, *Freedom of the Will* (New Haven, CT: Yale University Press, 1973)이다”(강조는 첨가한 것).
- 5 Edwards, 『의지의 자유』, 206. Edwards, 『의지의 자유』, 204: “내가 칼빈에 기댄다는 것을 전적으로 부인하고.....칼빈이 믿고 가르친 교리들이기 때문에 내가 그 교리들을 믿는다는 것을 전적으로 부인하고, 그리고 내가 칼빈이 가르친 대로 전부 다 믿는다는 비판도 정당할 수 없지만.....내가 칼빈주의자로 불리는 것에 대해서는 조금도 불쾌하게 생각하지 않는다.” Cf. Edwards, 『의지의 자유』, 324, 500, 594, 610-11, 618.
- 6 Richard A. Muller, “Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice: A Parting of Ways in the Reformed Tradition,” *Jonathan Edwards Studies* 1, no. 1 (2011), 3.

않았다.<sup>7</sup> 그리고 오히려 근래에는 양자의 불연속성에 대한 강조가 뚜렷해 보인다.<sup>8</sup>

불연속성을 강조하는 최근의 연구들은 의지의 자유에 대한 에드워즈의 이론이 우연성을 부정하는 그런 필연성을 말하는 일종의 철학적 결정론으로서 결국 개혁파 정통주의와 결을 달리한다고 주장한다.<sup>9</sup> 이런 주장에는 필연과 우연에 대한 개혁파의 전통적 용법의 타당한 범위를 정하고, 에드워즈의 언어와 이해가 개혁파의 전통적인 용법과 다르다는 판단이 자리 잡고 있다. 본 논문은 우연과 필연에 대한 개혁파의 이해가 잘 드러난다고 생각되는<sup>10</sup> 대표적인 개혁파 정통주의자 프란시스 투레틴(Francis Turretin, 1623-1687)의 용법을 필연과 우연에 대한 에드워즈의 실제 언어 사용과 비교함으로써,<sup>11</sup> 개혁파의 고전적 이해

7 Richard A. Muller, "Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will: in Response to Paul Helm," *Jonathan Edwards Studies* 4, no. 3 (2014), 267.

8 의지의 자유에 대한 에드워즈의 글과 사상의 수용, 반응, 그리고 최근 연구들에 대해서는, Fisk, *Jonathan Edwards's Turn*, 28-44를 보라.

9 필립 피스크의 상세한 연구(Fisk, *Jonathan Edwards's Turn*)를 포함해서, Muller, "Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice," 3-22; Muller, "Jonathan Edwards and Francis Turretin," 266-85; Richard A. Muller, *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2017), 29-30; Richard A. Muller, *Grace and Freedom: William Perkins and the Early Modern Reformed Understanding of Free Choice and Divine Grace* (New York: Oxford University Press, 2020), 3-4; Richard A. Muller, "Contingency, Necessity, and Certainty in Jonathan Edwards' Freedom of Will," in *Providence, Freedom, and the Will in Early Modern Reformed Theology*(Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2022), 251-75; John V. Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*, 신윤수 옮김, 『역사적, 신학적 맥락으로 읽는 웨스트민스터 신앙고백서』(서울: 부흥과개혁사, 2014), 118-34를 보라.

이와 대조적인 주장으로는 다음 연구들을 주목할 만하다. Paul Helm, "Jonathan Edwards and the Parting of Ways," *Jonathan Edwards Studies* 4, no. 1 (2014), 42-60; Paul Helm, "Turretin and Edwards Once More," *Jonathan Edwards Studies* 4, no. 3 (2014), 286-96; Paul Helm, "Francis Turretin and Jonathan Edwards: Theologians of the Same Niche," in *Reforming Free Will: a Conversation on the History of Reformed Views on Compatibilism(1500-1800)* (Great Britain: Mentor, 2020).

10 여기서 필연과 우연에 대한 칼빈 vs. 칼빈주의자 문제가 제기될 수 있다. 필연과 우연에 대한 칼빈의 용법과 이해에 대해서는, 김찬영, "우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교", 『조직신학 연구』 34 (2020), 44-70을 보라. 이 주제를 위해서는 또 다른 논문이 필요하겠지만, 필자는 우연과 필연의 이해에 있어서 양자의 실질적인 연속성을 발견한다.

와 에드워즈의 이해를 양립주의로 공통적으로 분류할 수 있는지 살펴보고, 우연과 필연에 대한 개혁파의 이해 범위의 가능한 확장의 모색을 시도하고자 한다.

## II. 필연에 대한 에드워즈의 이해

필연에 대한 에드워즈의 이해는 자유에 대한 그의 이론을 이해하는 데 중요하다.<sup>12</sup> 에드워즈의 단순한 정의에 따르면, 일상적으로 이해되고 자연스럽게 사용되는 의미의 자유는 “자신이 기뻐하는 대로 행할 능력이나 기회 또는 조건을 갖는 것”이다.<sup>13</sup> 그의 『의지의 자유』에서<sup>14</sup> 이런 자연스럽게 통상적인 의미의 자유와 구별되고, 성경의 가르침뿐만 아니라 이성과도 완전히 충돌하는 “의지의 자유에 대한 근래 유행하는 관념”은 “아르미니우스주의 교리”라고 총칭된다.<sup>15</sup>

11 권경철, “그리스도의 구약 언약 보증에 대한 프랑수아 투레티니(1623-1687)의 견해: 투레티니와 레이데커의 견해에 나타난 양자의 관계를 중심으로”, 『개혁과 부흥』 26 (2020), 145: 그는 “개혁파 정통주의 혹은 개신교 스콜라주의라고 흔히 일컬어지는 17세기 신학을 대표하는 인물”이다.

12 Edwards, 『의지의 자유』, 228-29: “원래 적절한 의미로는, 가정될 수 있는 모든 반대에도 불구하고 존재하는 것 또는 존재하고 말 것이 바로 필연적이다. 따라서 어떤 것이 필연적이라는 말은 그것이 존재하지 않는 것이 불가능하다”는 말이다. Cf. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:493-94: “어떤 것이 달리 존재할 수 없을 때.....필연적이라고 말한다.”

13 Edwards, 『의지의 자유』, 247. Edwards, 『의지의 자유』, 248: “자신이 의지를 갖는 대로 또는 자신의 선택대로 행하거나 처신하는 능력과 기회가 자유라는 말이 의미하는 전부”이다; Edwards, 『의지의 자유』, 249: “만약 이 사람에게 자신의 의지를 추구하고 행할 힘이 있고, 이 사람이 자신의 의지를 추구하고 행하지 못하게 막는 것이 없다면, 이 사람은 자유의 본래적이고 통상적인 개념에 따르면 전적으로 그리고 완전히 자유롭다.” Cf. Frame, 『존 프레임의 조직신학』, 844: “일상생활에서 우리는 일반적으로 자유를 우리가 하기 원하는 것을 하는 것으로 생각한다.....이런 종류의 자유를 때때로 양립가능론(compatibilism)으로 부른다. 왜냐하면 이런 종류의 자유는 결정론과 양립할 수 있기 때문이다.”

14 에드워즈의 『의지의 자유』의 완전한 제목은 “도덕적 행위, 미덕과 악덕, 상과 벌, 칭찬과 비난에 필수적이라고 가정되는 의지의 자유에 대한 근래 유행하는 관념에 관한 주의 깊고 철저한 연구”이다. “연구”는 에드워즈가 『의지의 자유』를 지칭할 때 가장 흔히 사용한 약어였다(Ramsey, “편집자 서문,” 21n2).

15 Edwards, 『의지의 자유』, 205: “내가 이 책에서 반박하는 자유의지.....에 관한 가르침을 아르미니우스주의 교리로 일반적으로 지칭할지라도, 자유의지.....에 대해서 아르미니우스주의 교리를 지지하는 것으로 언급한 모든 신학자나 저자들을.....진정한 아르미니우스주의자로 내가 주장한다고 생각하지 말길 바란다.....나는 아르미니우스주의적인 의지의 자유 개념을 견지하는 모든 이들을 아르미니우스주의자로 몰아세우지 않는다. 왜냐하면 그 교리의 실제.....귀결을 눈치 채지

에드워즈는 아르미니우스주의적인 자유의지 개념에 가장 중요한 본질을 의지의 절대적 우연성으로 본다.<sup>16</sup> 그리고 절대적 우연성은 모든 필연성을 배제하는 우연성이다.<sup>17</sup>

에드워즈는 모든 필연성을 배제하는 우연성은 참된 인과관계 개념과 모순되는 것으로 판단하고,<sup>18</sup> 따라서 전적으로 우연한 의지 작용은 있을 수 없다고 결론 내린다. “어떤 필연성도 없다는 그런 의미에서, 다시 말해 결과와 연결의 필연성도 없다는 그런 의미에서 우연적인 의지의 행위들은 하나도 없음에 명백하다.”<sup>19</sup> 에드워즈에 따르면, 칼빈주의적인 의지의 자유는 강제와는 충돌할지라도, “결과와 연결의 필연성”과 일치한다.<sup>20</sup> 전통적인 개혁주의도 모든 필연성이 자유와 일치하는 것은 아니지만, 자유와 일치하는 필연성이 있음을 분명하게 긍정해왔다.<sup>21</sup> 개혁파 정통주의자 투레틴이 말하는 것처럼, “모든 필연성이

---

못하거나 인정하지 않으면서 그 교리를 견지하는 이들이 있을 수 있기 때문이다.”

16 Edwards, 『의지의 자유』, 315: “의지작용 또는 의지의 행위가 우연적인 사건(강제뿐만 아니라 모든 필연과도 반대된다고 이해되는 그런 우연)이라는 것은, 아르미니우스주의자들이 의지의 자유에 대한 논의에서 인간의 자유에 가장 중요하고 본질적인 것으로 특히 주장하는 것이다. 그러므로 나는 이 문제를 상세히 검토해볼 것이다. 1. 아무런 강제의 필연성이 없을 뿐만 아니라 **결과의 필연성(necessity of consequence)**도 없이, 즉 선행하는 것과의 틀림없는 연결(an infallible connection)도 없이 발생한다는 의미에서 우연적인 의지작용 같은 것이 있거나 있을 수 있는지 살펴볼 것이다.” 에드워즈에 따르면, 아르미니우스주의적인 의지의 자유 개념에 본질적인 나머지 둘은, 의지의 결정이 의지 자체 말고는 아무것도 의존하지 않는 “의지의 자기결정력”과 의지의 자기결정에 선행하는 중립성 또는 무차별성(indifference)이다(Edwards, 『의지의 자유』, 249). Cf. R. K. McGregor Wright, *No Place for Sovereignty* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), 43-44, in Frame, 『존 프레임의 조직신학』, 845-46에서 재인용: “자유에 대한 인간의 의지가 대안 사이에서 동일하게 쉽게 선택할 내재적 힘을 갖고 있다는 믿음이다. 이것을 일반적으로 ‘정반대되는 것을 선택할 수 있는 힘’ 또는 ‘중립의 자유’로 부른다..... 궁극적으로 의지는 어떤 필연적인 인과관계에서 자유롭다. 즉 의지는 외부적인 결정에서 자율적이다.”

17 Edwards, 『의지의 자유』, 249: “.....우연성은 이 자유의 또 다른 특성으로, 이 자유에 본질적이다. 그런데 이 우연성은.....모든 필연성에 반대되는 우연성, 즉 선행하는 근거 또는 이유와 고정적이고 일정하게 연결되는 그 어떤 연결과도 반대되는 우연성이다.”

18 Edwards, 『의지의 자유』, 316-19.

19 Edwards, 『의지의 자유』, 320.

20 Edwards, 『의지의 자유』, 381: “연결이나 결과의 필연성은 사람이나 어떤 다른 피조물이 누리는 어떤 자유와도 전혀 모순되지 않는다.”

21 John Calvin, *The Bondage and Liberation of the Will: A Defence of the Orthodox Doctrine of Human Choice against Pighius*, ed. A. N. S. Lane, trans. G. I. Davies (Grand Rapids: Baker, 1996), 149: 자유와 필연적인 것이 “때때로 일치할 수 있다.” 칼빈의

자유와 다투거나 부합하는 것은 아니다. 외재적 필연성 중에는 자유를 파괴하는 것도 있고 자유와 부합하는 것도 있다. 내재적 필연성 중에도 자유를 분쇄하는 것이 있고 완성시키는 것이 있다.”<sup>22</sup> 에드워즈가 자유와 부합한다고 주장하는 필연성은 고전적인 개혁주의가 자유와 부합한다고 주장하는 필연성과 내용상 일치하는가?

### 1. 결과와 연결의 필연성(a necessity of consequence and connection)

에드워즈의 결과와 연결의 필연성은 철학적 필연성의 일종이다. 철학적 필연성은 “어떤 것을 참되다고 긍정하는 명제의 주어가 가리키는 것과 명제의 술어 사이의 완전하고 고정적인 연결”로 정의된다.<sup>23</sup> 명제의 주어와 술어가 완전하고 고정적으로 연결된다는 것은 명제의 진리값(truth-value)이 틀림없다는 것이다. 에드워즈에 따르면, 이런 철학적 필연성이 성립하는 방식은 세 가지다. 첫째, 명제가 긍정하는 어떤 것의 존재가 그 자체로 필연적이어서 그것을 긍정하는 명제의 주어와 술어가 조건 없이 연결되고, 연결되지 않는 것이 모순인 경우이다. 이를테면, “보편적 존재가 영원히 존재한다는 것은 그 자체로 필연적이다.”<sup>24</sup> 개혁파 정통주의에서는 그 반대가 모순인 이런 필연성을 절대적 필연

필연에 대한 이해에 대해서는, 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 60-65를 보라. Cf. 김재용, “우연과 필연에 대한 칼빈의 인식”, 『개신과 부흥』 30 (2022), 125-56.

칼빈 이후 잉글랜드의 탁월한 개혁신학자 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602)도 의지의 자유가 모든 필연성과 충돌하는 것이 아니라고 주장한다. 이성호, “죄의 허용(permission)과 하나님의 의지(will)에 대한 윌리엄 퍼킨스의 개혁신학적 변증”, 『개신과 부흥』 25 (2020), 260: “퍼킨스는 필연성을 다음 세 가지로 구분한다: 절대적 필연성, 폭력에 의한 필연성, 결과적 혹은 불모적(infallible) 필연성. 이 중에서 두 번째가 의지의 자유를 파괴”시킨다.

22 Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, tr. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr. (Phillipsburg, NJ: P & R., 1992-1997), 8.1.5=박문재 한병수 옮김, 『변증신학 강요』 vol. 1 (서울: 부흥과개혁사, 2017), 850-51. 권경철, “그리스도의 구약 언약 보충에 대한 프랑수아 투레티니(1623-1687)의 견해”, 145: 그의 주저 『변증신학 강요』는 17세기 개혁파 신학이 “전반적으로 어떤 입장을 취하였는지 알 수 있도록 안내해주는 백과사전 같은” 안내서이다.

23 Edwards, 『의지의 자유』, 233.

24 Edwards, 『의지의 자유』, 233-34: “왜냐하면 보편적 존재가 존재하지 않는다고 말하거나, 절대적이고 보편적인 없음(nothing)이 있었다고 말하는 것은 그 자체로 가장 큰 모순일 것이기 때문이

(*necessitas absoluta*)이라고 일컬었다.<sup>25</sup> 둘째, 에드워즈에 따르면, 명제가 긍정하는 어떤 것의 존재가 이미 확실해진 경우, 그것을 긍정하는 명제의 주어와 술어의 연결은 틀림없다. 다시 말해서, “이미 발생한 것은 무엇이든 그것의 존재는 지금 어찌할 수 없”고, “달리 되는 것이 불가능한 사실이 된다.”<sup>26</sup> 전통적으로 이것은, 발생한 사건이 과거의 일이기 때문에 달리 될 수 없는 필연성, 다시 말해, 과거의 불가역적 성격을 포착하는 “사건적 필연성(*necessitas per accidens*)”과 유사하다.<sup>27</sup> 철학적 필연성이 성립할 수 있는 세 번째 경우는, 필연적인 것들과 앞의 두 가지 방식에 의해서 확실하게 연결되어 결과적으로 필연적인 경우이다.<sup>28</sup> 에드워즈에 따르면, “어떤 것의 존재가 이미 존재하거나 존재했던 것과 떼려야 뗄 수 없이 그리고 틀림없이 연결된다면, 그것의 존재는 필연적이라는 것은 실로 명백하다.”<sup>29</sup> 에드워즈는 이런 필연성을 “결과의 필연성(a necessity of consequence)”,<sup>30</sup> “결과와 연결의 필연성(a necessity of consequence and connection)”,<sup>31</sup> “연결과 결과의 필연성(necessity of connection and consequence)”<sup>32</sup> 으로 일컫는다. 에드워즈에 따르면,

다.” 에드워즈는 하나님의 존재와 속성뿐만 아니라,  $2+2=4$  같은 수학적 진리나 심지어 황금률조차 무조건적으로 필연적이라고 말한다(Edwards, 『의지의 자유』, 234).

- 25 절대적 필연에 대한 간략한 설명으로는, Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, 2<sup>nd</sup> ed. (Grand Rapids: Baker, 2017), 243을 보라. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:346: “.....절대적 필연성으로서, 이것은 하나님은 선하고 의롭다 등등과 같이 그 자체로 본질적이고 무조건적인 필연이기 때문에 다른 것이 될 수 없다.” Turretin, 『변증신학 강요』, 1:494: 절대적 필연성과 “반대로 행하는 것은” “무조건적으로 불가능하다.” 절대적 필연의 전통적 의미에 대해서는, 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교,” 54-55를 보라.
- 26 Edwards, 『의지의 자유』, 234. Edwards, 『의지의 자유』, 374-75: “그것들[과거인 것들]의 과거 존재는 현재 필연적이다. 왜냐하면 그것들의 과거 존재는 이미 확실해져서, 이 점에서 일말의 변경 가능성이 있기에는 이미 너무 늦.....다.”
- 27 “사건의 필연성”(necessity of the event)에 대해서 투레틴은 다음과 같이 말한다. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:982: “존재하는 것은 존재할 때에 필연적으로 존재하기 때문에 존재하지 않을 수 없지만, 그것이 자유롭거나 우연한 원인에 의거해서 행해지는 것보다 덜 자유롭거나 덜 우연한 것이라고 할 수 없다.” Cf. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 246.
- 28 Edwards, 『의지의 자유』, 234-35.
- 29 Edwards, 『의지의 자유』, 374.
- 30 Edwards, 『의지의 자유』, 235, 315, 351.
- 31 Edwards, 『의지의 자유』, 320.



의지의 자유로운 행위는 이런 필연성을 통해서 필연적이다.<sup>33</sup>

에드워즈의 “결과의 필연성(a necessity of consequence)”은 그 자체로는 달리 될 수 있지만, 불변한 하나님의 작정과 무오한 하나님의 예지를 통해서 달리 일어날 수밖에 없는 가설적 필연성을<sup>34</sup> 가리키는 전통적 용어인 *necessitas consequentiae*(necessity of the consequence)와<sup>35</sup> 자구(字句)에 있어서 흡사하다. 리처드 멀러(Richard A. Muller)는 에드워즈의 “결과와 연결의 필연성”은 전통적인 논리적 필연성과 일치하지 않고, 에드워즈가 사실상 참된 우연성을 의미하는 *necessitas consequentiae*(NC)와 필연적인 원인에 의해서 결과가 달리 되지 않고 고정되는 필연성인 *necessitas consequentis*(NT=necessity of the consequent)의 전통적인 구별을 오해하고 양자를 혼동했다고 평가한다.<sup>36</sup> 하지만 에드워즈도 선행하는 필연적인 것과 틀림없이 연결되어 “결과와 연결의 필연성”을 갖는 뒤따르는 것(the consequent)이 그 자체로 필연적이지 않다는 것은 인정한다.<sup>37</sup>

전통적으로 개혁주의는 하나님의 작정이나 예지와 달리 되는 일이 없다는 의미에서, 다시 말해서 일차적 원인의 관점에서 모든 것의 “가설적 필연성”(hypothetical necessity)을 긍정한다.<sup>38</sup> “그러므로 모든 일은 필연적으로

32 Edwards, 『의지의 자유』, 351, 381. Cf. Edwards, 『의지의 자유』, 375: “연결 또는 결과의 필연성(a necessity of connection or consequence).”

33 Edwards, 『의지의 자유』, 235: “그러므로.....시작이 있는 그야말로 모든 것이 필연적으로 발생했거나 장차 필연적으로 발생할 유일한 방법이 바로 이것이다. 따라서 이것[결과의 필연성]은 의지의 행위에 대한 논의와 특히 관계가 있는 필연성이다.”

34 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:494.

35 이 라틴어는 문자적 의미를 고려할 때 함의의 필연성이라고 번역될 수 있지만, 가설적 필연성, 조건적 필연성, 결과의 필연성, 그리고 상대적 필연성 등으로 다양한 번역이 제안될 수 있다. 이 용어의 여러 가지 실제 번역에 대해서는, 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교,” 52n32를 보라.

36 Muller, “Jonathan Edwards and Francis Turretin,” 273. Muller의 이 논문에는 “a necessity of the consequent of the consequent thing (*necessitas consequentiae*)”라고 되어 있지만, ()안의 라틴어는 *necessitas consequentis*가 적절하다. 이후부터는 *necessitas consequentiae*는 NC로 *necessitas consequentis* NT의 약어로 표기하겠다. NC와 NT에 대한 용어설명으로는 Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 244-45를 보라.

37 Edwards, 『의지의 자유』, 235: “필연적이라고 말해질 수 있는 미래적인 것들의 존재는 그 자체로는 필연적이지 않다”(강조는 첨가한 것).

일어날 수밖에 없다.”<sup>39</sup> 그러나 사태의 이차적 원인과 관련해서는, 이차적 원인이 이성적 판단을 하는 지성적 존재이나 아니면 자연법칙이나 단순히 본성을 따르는 존재이나의 차이를 고려해서 필연성의 유형을 구별해왔다. 비록 에드워즈가 전통적인 구별의 용어를 사용하지 않는다고 할지라도,<sup>40</sup> 에드워즈도 원인의 성격에 따라서 도덕적 필연성과 자연적 필연성으로 구별한다.

## 2. 도덕적 필연성과 자연적 필연성(natural necessity)

에드워즈에 따르면, 지성적 존재들이 행위의 주체가 되는 필연성은 도덕적 필연성과 자연적 필연성(또는 본성적 필연성)으로 구별될 수 있다.<sup>41</sup> 도덕적 필연성은 의지나 행위의 동기나<sup>42</sup> 경향 같은 “도덕적 원인에서 생기는” 필연성으로서, 도덕적 원인과 의지 사이의 틀림없는 연결을 의미한다.<sup>43</sup> 반면 자연적 필연성은 의지의 선택 없이, 자연적 원인과 본성 때문에 발생하는 필연성이다. 이를테면, “사람은 몸에 상처를 입을 때 아픔을 느끼고.....사람의 몸은 지탱하는 것이 없을 때 아래쪽으로 움직인다.”<sup>44</sup> 전통적으로 자연적 필연성(본성적 필연성 또는 본성의 필연성)은 하나님을 포함해서 모든 존재의 본질적 성격에 내재하는 필연성을 가리키고, 도덕적 필연성은 어떤 지성적 존재의 도덕적 경향으로 말미암아 행위 유형이 달리 되지 않고 반드시 선하게 아니면 악하게 나타나는 것이다.<sup>45</sup>

38 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:494: 가설적 필연성은 “신적 작정을 가정했을 때 생겨나는 것으로서, 하나님이 결과 자체를 작정했을 때 그 일은 필연적으로 이루어진다.”

39 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:495.

40 Cf. Helm, “Turretin and Edwards Once More,” 292: 헬름은 에드워즈가 NC와 NT의 전통적인 구별을 “의도적으로” 거부한 것으로 평가한다.

41 Edwards, 『의지의 자유』, 238.

42 Edwards, 『의지의 자유』, 218: “내가 말하는 ‘동기’는, 하나의 개별적인 것이든지 많은 것이 결합된 것이든지 관계없이, 마음을 의지작용으로 움직이거나 자극하거나 초대하는 전부를 의미한다.” 에드워즈가 의지를 결정하는 도덕적 원인으로 일컫는 가장 강한 동기는, “지성의 최종 지시,” “가장 큰 선으로 보이는” 것, “마음에 전체로서 가장 좋아 보이는 것”과 같은 것이다(Edwards, 『의지의 자유』, 217-221을 보라).

43 Edwards, 『의지의 자유』, 239. Edwards, 『의지의 자유』, 240: “도덕적 원인과 도덕적 결과가 확실하고 완전하게 연결되는.....이런 경우만을 ‘도덕적 필연성’이라고 일컫는다.”

44 Edwards, 『의지의 자유』, 239.

에드워즈에 따르면, 두 필연성의 차이는 원인과 결과의 성격이 다른데 있다. 다시 말해, 도덕적 필연성이 성립하는 원인과 결과는 도덕적 원인과 도덕적 결과이다. 그러나 이런 차이에도 불구하고, 두 필연성의 원인과 결과의 “연결의 성격”에는 차이가 없다.<sup>46</sup> 그래서 도덕적 원인은 자연적 원인만큼이나 해당 결과를 틀림없이 가져온다.<sup>47</sup> 게다가, 에드워즈는 자연적인 원인과 결과 사이에 자연적 필연성이 발생하도록 하나님께서 정한 질서와 자연법칙이 있는 것처럼, 의지의 행위에도 정해진 원리가 있어서 도덕적 필연성이 발생한다고 주장한다.

그러나 의지작용 행위 또는 선택과 그 원인 사이에 있는 연결과 의존은 일정한 법칙을 따르지만 물질계에서만 식별되지 않고 명백하지 않다. 말하자면 선택은, 특히 물질적이고 감각적인 것들에서 관찰되는 사물의 아주 명백한 법칙 및 질서와 다른 움직임과 행위의 새로운 원리다.<sup>48</sup>

물질계의 자연법칙만큼이나 의지의 선택과 그 원인을 틀림없이 연결하는 법칙이 의지의 작용에 존재하는가? 그것은 어떤 법칙 또는 원리인가? 에드워즈가 제안하는 의지작용의 법칙은, 언제나 의지는 “지성의 최종 지시”를 따른다는 것이다.<sup>49</sup> 에드워즈에 따르면, 이 원리는 보편적이다.<sup>50</sup> “의지는 몇몇 의지의

45 본성적 필연성과 도덕적 필연성에 대한 간략한 정의로는, Willem J. van Asselt, J. M. Bac, Roelf T. te Velde, and Marinus Schouten, “Introduction,” in *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology*, ed. Willem J. van Asselt, trans. J. M. Bac, and Roelf T. te Velde (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 39를 보라.

46 Edwards, 『의지의 자유』, 240.

47 Edwards, 『의지의 자유』, 239: “도덕적 필연성은 자연적 필연성만큼이나 절대적일 수 있다…… 도덕적인 결과는 그것의 도덕적 원인과 완전하게 연결될 수 있다.”

48 Edwards, 『의지의 자유』, 241.

49 Edwards, 『의지의 자유』, 226. Cf. Edwards, 『의지의 자유』, 320: “영혼은 현재 마음에 가장 좋아 보이는 것, 곧 현재 마음에 있는 모든 것을 현재 마음의 시야 전체에서 고려할 때 가장 좋아 보이는 것을 선택하고, 가장 좋아 보이는 것에 의지를 갖는다.”

50 또한 에드워즈는 철학적 필연성을 “보편적 필연성”과 “특정적 필연성”으로 구별한다. 어떤 것의 존재를 긍정하는 명제의 주어와 술어가 어떤 경우든지 틀림없이 연결되는 경우 보편적으로 필연적이고, 어떤 것의 존재를 긍정하는 명제의 주어와 술어의 연결이 특정한 사물이나 시간에서 틀림없을 때, 바로 그 사물과 그 시간에는 특정적 필연성을 갖는다고 할 수 있다. Edwards, 『의지의 자유』, 236: “따라서 특정적 필연성이 있는 것은 적어도 특정한 사물이나 사물이나 시간에 있어서

행위에서만 아니라 선택하고 거부하는 모든 행위에서 가장 큰 선과 악에 대한 지성의 판단과 고려를 반드시 따르는 것이 필연적”이다.<sup>51</sup> 에드워즈는 의지와 지성의 필연적인 연결을 말한다.<sup>52</sup> 혹자가 평가하는 것처럼, 필연성에 대한 에드워즈의 이런 이해를 “물리적 필연성”으로 규정하는 것은 무리가 있어 보인다.<sup>53</sup> 오히려 에드워즈의 이해에 상응하는 전통적인 개념은 합리적 필연성이다.

### 3. 합리적 필연성(rational necessity)<sup>54</sup>

개혁파 정통주의는 자유의지의 “형식적 근거”가 “이성적 자발성”에 있다고 보았기 때문에 합리적 필연성에 대한 이해는 특히나 중요하다.<sup>55</sup> 비록 에드워즈는 합리적 필연성이라는 말은 사용하지 않을지라도, 그는 전통적 개혁주의의 합리적 필연성에 상응하는 내용을 주장한다. 개혁파 정통주의자인 투레틴의 정의에 따르면, 합리적 필연성이란 의지는 실천적 지성의 최종적인 판단을 반드시 따른다는 것이다. 이런 필연성을 벗어나서 의지가 “악인 줄을 알면서도 악을 추구하고 선인 줄을 알면서도 선을 멀리할 수 있”다는 것은 부조리하다.<sup>56</sup> 합리

는 가장 보편적이고 절대적 필연성이 있는 것과 마찬가지다.”

51 Edwards, 『의지의 자유』, 324.

52 Edwards, 『의지의 자유』, 327: “지성의 최종 지시와 의지작용 사이의 필연적인 연관성”은 “의지 작용이 필연적임을 증명하는 논거”가 된다.

53 Cf. Muller, “Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice,” 15. 이후에 멀러는 에드워즈의 이해를 물리적 필연성으로 묘사한 자신의 주장만큼은 지나치다고 철회했다(Muller, “Jonathan Edwards and Francis Turretin,” 271). 물리적 필연성(physical necessity)이 강제의 필연성(necessity of coercion)과 종종 혼동되기도 하지만(cf. Asselt, et al., “Introduction,” 39), 일반적으로 물리적 필연성은 외적 원인에서 도출되는 필연성만을 가리키고 강제의 필연성은 행위자의 의지에 일치하지 않는 외적 원인에 의해서 부과되는 필연성을 가리킨다(Turretin, 『변증신학 강요』, 1:979-80을 보라).

54 합리적 필연성에 대한 좋은 설명으로, Michael Patrick Preciado..... 291을 보라.

55 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:984. 일반적으로 개혁파 정통주의자들은 단순한(본성적) 자발성과 합리적 자발성을 구별했다. 본성적 자발성은 외적인 강제가 없는 내적인 행동 원리만으로 성립하는데 반해, 합리적 자발성은 외적인 강제의 배제뿐만 아니라, 의지가 지성의 판단을 자발적으로 따르는 합리적인 내적 원리가 요구된다(Willem J. van Asselt, *Reformed Thought on Freedom*, 221-22).

56 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:980-81. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:979: “실천적 지성의 판단에 의해 어느 한쪽으로 결정이 되었을 때에 생겨나는 이성적 필연성이 있다. 이때에 의지는 그 필연성에 저항할 수 없다.” Cf. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:985: “지성이 어느 쪽으로

적 필연성에서조차 자유로운 우리의 선택은, 프레임이 표현한 것처럼, 우리 자신과도 독립된 선택이다.<sup>57</sup> 투레틴이 말하는 의지와 지성의 틀림없는 연결에는 두 가지 조건이 있다. 첫째, 합리적 욕구인 의지가 반드시 따르는 것은 이론적이거나 객관적인 판단이 아니라 “실천적” 지성의 판단이다.<sup>58</sup> 의지는 상황과 무관하게 객관적으로 옳고 선한 것이 아니라, 해당 상황에서 자기에게 선하다고 판단한 것을 따른다.<sup>59</sup> 둘째로, 의지는 실천적 지성의 “최종적인” 판단을 따르지, 선택 당시 이전의 판단은 아무리 강해보일지라도 의지와 지성의 연결은 확실하지 않다.<sup>60</sup> 의지는 지금 여기서 모든 것을 고려해서 최선이라고 판단내린 것을 따른다.

에드워즈가 말하는 의지와 지성의 필연적인 연결에도 같은 조건이 필요하다. “의지는 언제나 지성의 최종 지시를 따른다.”<sup>61</sup> 먼저, 의지가 언제나 따르는 지성은 “단지 이성(reason)이나 판단(judgment)이라고 불리는 것만이 아니라 인식 능력 전체를 포함하는 넓은 의미로 이해해야 한다.”<sup>62</sup> 물론 에드워즈의 이해에 객관적인 측면에 대한 고려가 없는 것은 아니지만,<sup>63</sup> 단순히 이론적이고 객관적인 판단은 의지가 따라야 하는 지성의 최종 지시에 영향을 주는 여러 요소 가운데 하나에 불과하다.<sup>64</sup> 지성의 최종 판단에 영향을 주는 요소는 다양할

---

항할지를 놓고 의심하고 확신하지 못하는 상태에 있는 동안에는 의지는 중립적이라는 것도 시인한다.”

57 Frame, 『존 프레임의 조직신학』, 846.

58 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:983: “의지는 지성의 이론적 판단이나 실천적 지성의 절대적 판단에 반대할 수 있는데.....하지만 의지는 실천적 지성의 최종적인 판단에는 결코 반대할 수 없다.”

59 투레틴의 최초 타락을 실례로 든다. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:983: 아담의 지성은 하나님의 금령을 생각하고 선악과를 먹지 않는 것이 바람직하다고 판단하고 있었지만, “최초의 죄에서..... 그의 의지는 지성의 그러한 최초의 절대적인 판단을 따르지 않”았다.

60 의지는 실천적 지성의 “최종적으로 확정된 판단”은 거부할 수 없지만, “최초의 확정적 판단”은 반대할 수 있는데, 투레틴은 실례로 성령을 모독하는 죄를 언급한다. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:983을 보라.

61 Edwards, 『의지의 자유』, 226.

62 Edwards, 『의지의 자유』, 226-27.

63 Edwards, 『의지의 자유』, 222-23: “어떤 대상을 선택하고 싶게 만드는 한 가지는 마음에 보이는 그 대상의 성격과 수반상황이다.” 에드워즈는 객관적인 고려사항으로서 대상 자체의 성격, 대상의 일부라고 할 수 있는 대상의 필수적인 수반물, 그리고 즐거움을 실제 경험할 수 있는 시간상의 거리를 언급한다.

수 있지만, 결국 의지를 결정하는 것은 실제로 그 사람에게 “가장 큰 선으로 보이는” 것, “가장 좋아 보이는 것”, “가장 선해 보이는” 것이다.<sup>65</sup> 둘째, 의지가 반드시 따르는 지성의 판단은 에드워즈에게 있어서도 최종적인 판단이다. 여기서 최종적이라는 것은 단지 전체를 고려한다는 의미가 아니라, 선택 당시 “마음의 현재 인식과 이해나 관념에 아무튼 속하는 모든 것을 합쳐서 마음에 현재 가장 좋아 보이는 것”을 의미한다.<sup>66</sup> 이와 같이 에드워즈도 지성의 이런 실천적이고 최종적인 판단을 조건으로 하는 의지작용의 합리적 필연성 개념을 주장한다.

#### 4. 무오의 필연성(necessity of infallibility)

고전적인 개혁주의는 하나님께서 자유로운 행위와 의지작용도 무오하게 예지하신다는 것을 긍정한다.<sup>67</sup> 그리고 하나님이 존재할 모든 것을 틀림없이 예지하신

64 Edwards, 『의지의 자유』, 227: “이성의 지시는 의지의 양팔 저울에 놓여 의지를 움직이고 자극하는 복합적인 영향에 관여하는 한 가지로 고려되어야” 한다. Cf. Edwards, 『의지의 자유』, 225: “어떤 사람에게서는 자기 이성을 따르는 것이 마음에 가장 좋고, 다른 사람에게서는 자기 욕구를 따르는 것이 마음에 가장 좋다.”

65 Edwards, 『의지의 자유』, 222.

66 Edwards, 『의지의 자유』, 227. Edwards, 『의지의 자유』, 224-25: “만약 장래 즐거움들이 가운데 어떤 즐거움은 더 큰 즐거움으로 다른 즐거움은 더 작은 즐거움으로 판단되고, 또 어떤 즐거움에 대해서는 더 강한 의식과 더 생생한 관념이 있고 다른 즐거움에 대해서는 더 약하고 덜 생생한 관념이 있고, 어떤 즐거움은 다른 즐거움보다 확실성 또는 존재가능성이 마음에 더 커 보이고, 어떤 점에서는 마음에 가장 좋아 보이는 즐거움이 또 다른 점에서는 가장 안 좋아 보인다)의 향유가 여러 가지 함께 제시되어 마음에 선택을 받기 위해서 경쟁할 때, 이 경우에 여타 모든 것이 동등하다면, 선택에 제안된 대상의 호감도는 판단되는 선의 정도, 그 선이 존재할 가능성 또는 확실성의 정도, 그리고 그 선을 보고 인식하는 정도, 또는 그 선에 대해서 마음이 갖는 관념의 생생함의 정도의 어떤 합으로 이루어질 것이다.”

67 개혁파 정통주의에 따르면, 의지의 모든 행위들이 하나님의 참된 지식의 대상이다. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:329: “하나님의 지식의 대상은 자기 자신과 자신의 외부에 있는 모든 것이다. 하나님은 자신 안에서 자기 자신을 자극히 완전하게 알고.....가능한 것이든 미래의 것이든.....선한 것이든 악한 것이든.....보편적인 것이든 특수한 것이든, 시간적으로 과거의 것이든 현재의 것이든 미래의 것이든.....필연적인 것이든 우연한 것이든 모든 것을 안다.” Turretin, 『변증신학 강요』, 1:332: “모든 것이 벌거벗겨진 채로 그의 눈에 드러난다”.....‘모든 것’이라고 했기 때문에, 사람들의 생각과 자발적인 행위들도 포함되고, 현재 존재하는 일들만이 아니라 미래에 존재할 일들도 포함된다.” Turretin, 『변증신학 강요』, 1:339: “하나님은 영원 전부터.....모든 일만이 아니라 그것들의 모든 결합과 연결 관계를 안다는 것은 모두가 동의하기 때문이다.”

데서 비롯되는 모든 결과의 확실성은 전통적으로 불오의 필연성<sup>68</sup> 또는 무오의 필연성 이라고 흔히 일컬어졌다.<sup>69</sup> 에드워즈는 참된 지식에 대한 개념 규정과<sup>70</sup> 필연적인 것과 불가분하게 연결된 것은 필연적이라는 자신의 필연성 개념을 활용하여,<sup>71</sup> 무오의 필연성에 상응하는 내용을 주장한다. 그는 의지의 행위에 대한 무오한 예지에서<sup>72</sup> 의지의 행위가 예지된 그대로 틀림없이 장차 존재하는 “확실한 장래”(certain futurity)를 도출한다.<sup>73</sup> “따라서 장래 의지작용들에 대한 어떤 틀림없는 지식(즉 예지)이 있다면, 장래 의지작용들은 필연적일 것임이 명백하다. 다시 말해서, 이 장래 의지작용들이 발생하지 않는 것이 불가능할 것”이다.<sup>74</sup>

전통적으로 무오의 필연성은 사태의 이차적 원인에 작용적 영향을 미치지 않는 “인식적 필연성”으로 간주되었다.<sup>75</sup> 왜냐하면 무오의 필연성을 초래하는 신적 예지가 이차적 원인의 성격을 좌우하지 않고, 신적 작정에 의해 정해진 이차적 원인과 작용을 단지 있는 그대로 보는 것이기 때문이다.<sup>76</sup> 비록 에드워즈

68 이성호, “죄의 허용(permission)과 하나님의 의지(will)에 대한 윌리엄 퍼킨스의 개혁신학적 변증”, 260.

69 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 51n26. 하나님의 예지와 관련된 것이 무오의 필연성이라면, 하나님의 작정으로 말미암는 결과의 불변성은 흔히 불변의 필연성이라고 전통적으로 일컬어져왔다. 개혁파 정통주의자들은 하나님이 어떤 사건을 작정하면 그 사건은 그 자체로 필연적이지 않을지라도 틀림없이 발생한다는 것을 긍정해왔다.

70 Edwards, 『의지의 자유』, 384: “확실한 지식은 모두, 그것이 예지든 사후 지식이든 동시적 지식이든, 인식된 그것이 현재 필연적임을(어떻게 필연적이 되든), 또는 틀림없이 인식된 그것이 현재 참이 아니기 불가능함을 증명한다.” Edwards, 『의지의 자유』, 385: “하나님의 확실한 예지란, 그 가선의 장래 존재를 긍정하는 명제에서 주어와 술어 사이의 확고하고 분리할 수 없는 연결을 하나님이 보신다는 것이다.”

71 Edwards, 『의지의 자유』, 375: “만약 도덕적 행위자의 의지작용들이 장래에 존재할 것에 대한 완전하고 틀림없고 확실한 예지가 존재한다면, 의지작용들의 장래 존재와 그 예지 사이에는 떼려야 뗄 수 없는 틀림없고 확실한 연결이 있을 것이다.”

72 에드워즈는 하나님이 합리적 존재의 의지의 행위들을 무오하게 예지하신다는 것을 도덕적 행위자의 자유로운 행위와 그 결과에 대한 성경의 확실한 예언과 예고에 기초해서 논증한다(Edwards, 『의지의 자유』, 352-73; cf. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:332-33).

73 Edwards, 『의지의 자유』, 385

74 Edwards, 『의지의 자유』, 376. Edwards, 『의지의 자유』, 388: “만약 하나님의 지식이 틀림없다면, 기록된 예언에 있는 장래 의지 행위에 대한 진술도 틀림없을 것이다.....이 말은, 그 장래 의지 행위가 발생하는 것은 필연적이라는 말과 똑같다.”

75 Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 245

76 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:334: “신적 지식의 주된 토대는.....확실하게 미래에 일어날 일로

가 적어도 신적 예지가 초래하는 필연성과 관련된 논의에서는 이차적 원인의 성격을 구별하지 않고, 에드워즈는 전통적인 이해보다 단순한 원인론을 제시한다고 할지라도, 에드워즈도 신적 예지를 인식된 장래 사건에 영향을 미쳐 필연적으로 발생하게 만드는 작용인으로서 간주하지 않는다.<sup>77</sup> 단지 신적 예지가 장래의 “명증성”을 보거나,<sup>78</sup> “장래 존재를 긍정하는 명제의 참됨”을 앎으로써,<sup>79</sup> 신적 예지와 예지된 모든 것 사이에 틀림없는 연결이 존재하고, 따라서 결과와 연결의 필연성이 발생한다. 신적 예지와 예지된 것의 연결의 필연성은 하나님께서 장래 명제에 진리값을 틀림없이 부과한다는 것을 가리키지, 이 진리값이 실현되는 방법에 대해서는 확정하지 않는다.<sup>80</sup>

그런데 투레틴은 신적으로 예지되어 무오의 필연성을 갖는 모든 것들 가운데 “우연한 일”도 있다고 주장하지만,<sup>81</sup> 에드워즈는 무오한 예지로 말미암는 필연성과 우연의 언어를 대립시킨다. 에드워즈에 따르면, “언제나 하나님은 모든 것을 참으로 있는 그대로 아시기 때문에, 결코 존재하지 않는 사태가 일어날 수 있다는 그런 의미로 우연적인 것은 사실 결코 없다.”<sup>82</sup>

---

확정하는 미래화의 상태로 옮겨 놓는 ‘작정’이다.....하나님은 자신의 작정 안에서 그 일들을 단지 미래에 확실하게 일어날 일로만이 아니라 미래에 확실하게 일어날 우연한 일로도 보기 때문이다.” 따라서 무오의 필연성은 작정으로 인한 불변의 필연성을 전제한다. 무오의 필연성과 불변의 필연성의 관계에 대한 에드워즈의 논의로는, Edwards, 『의지의 자유』, 380-83, 390-91을 보라.

77 Edwards, 『의지의 자유』, 383: “설사 어떤 사건이 장래 존재한다는 확실한 예지가 애초에 그 사건이 존재하지 않을 수 없게 만드는 것이 아니라고 할지라도 이 확실한 예지는 그 사건이 존재하지 않는 것이 불가능하다(이 불가능이 어떤 식으로 발생하든)는 사실은 증명할 수 있고, 아니 틀림없이 증명한다.”

78 Edwards, 『의지의 자유』, 376: “명증성(evidence) 없이는 아무것도 그 어떤 지성에도 확실하게 알려지는 것이 불가능하다.”

79 Edwards, 『의지의 자유』, 379.

80 Cf. Preciado, “The Compatibility of Guidance Control and Reformed Theology,” 173.

81 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:334-35. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:495: “작정의 필연성과 불변성은 일차적 원인과 관련해서 우연성을 제거한다는 것이다. 왜냐하면 모든 일은 필연적으로 일어나는 까닭에, 어떤 일도 우연히 일어날 수 없기 때문이다. 그러나 그것은 이차적 원인들과 관련해서는 우연성을 제거하지 않는다.”

82 Edwards, 『의지의 자유』, 387.



### III. 우연에 대한 에드워즈의 이해

#### 1. 조건적 우연과 무조건적 우연

전통적 개혁주의는 하나님의 예지나 인간의 자유와 일치하는 필연성과 양립하는 우연의 언어를 긍정해왔다.<sup>83</sup> 반면, 에드워즈는 자유로운 의지 행위에 대한 무오한 예지는 “모든 필연성이 배제된 그런 우연성과 모순”된다고 말한다.<sup>84</sup> 에드워즈는 어떤 것이 우연하다고 할 때, 우연한 것이란 존재하는 이유가 없는 것으로 정의하는 반면, 일반적으로 이전의 개혁주의 전통은 우연한 것들을 “달리 될 수 있었던 것들”로서 정의해왔다.<sup>85</sup> 멀러의 평가에 따르면, 우연성에 대한 에드워즈의 이해는 “사실적인 또는 진짜 우연”을 부정한다고 결론내리고,<sup>86</sup> 전통적인 개혁주의 가르침과 거리가 멀다고 한다.<sup>87</sup> 멀러는 에드워즈가 우연에 대한 좁은 정의와 일차원적인 인과론에 의해서,<sup>88</sup> 개혁주의의 “우연한 세계 질서”에 대한 전통적인 사고를 떠나서 모든 것을 필연으로 환원했다고 평가한다.<sup>89</sup> 또한 필립 피스크(Philip John Fisk)도 에드워즈가 사태가 달리

83 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:335: “모든 일은.....무오성의 필연성으로 말미암아 필연적으로 일어나게 되지만, 원인에 따른 필연성과 절대적인 필연성으로 말미암아 필연적으로 일어나는 것은 아니다. 그러므로 필연적인 일들과 우연한 일들 간의 이런 구별은 여전히 항상 존재한다.” Turretin, 『변증신학 강요』, 1:494: “왜냐하면 우리는 어떤 일들은 필연이고 어떤 일들은 우연이라는 것을 시인하기 때문이다.”

84 Edwards, 『의지의 자유』, 390.

85 Muller, “Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice,” 12. 우연성에 대한 용어 설명으로는, Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 93-94를, 더 상세한 설명으로는, Muller, *Divine Will and Human Choice*, 48-50을 보라. Cf. John Calvin, “하나님의 영원한 예정에 관하여”, 박건택 편역, 『칼뱅 작품 선집』 제7권(서울: 총신대학교출판부, 2011), 217n459: “우연이라 불리는 것, 즉 사태가 이렇게 혹은 저렇게 될 수 있는 것들(F).”

86 Muller, “Contingency, Necessity, and Certainty in Jonathan Edwards' Freedom of Will,” 275.

87 Muller, “Jonathan Edwards and Francis Turretin,” 274: “[에드워즈]는 우연에 대한 전통적 정의가 실제로 의미하는 것을 허용하지 않는다.....이 논증은 개혁파 정통주의와 분명한 대조를 보여준다.”

88 Muller, “Jonathan Edwards and Francis Turretin,” 275: 에드워즈에게 있는 것은 “우연성 [또는 가설적 필연성]이 빠진, 끊을 수 없는 단일 수준의 인과 고리”이다.

될 수 있다는 고전적 의미의 우연을 “선협적으로 배제”하고, 고전적인 개혁주의 전통과는 다른 “필연주의적인 세계관”을 지향한다고 판단한다.<sup>90</sup> 멀러는 에드워즈가 우연을 인식론적 무지로 한정하고, 인식론적 무지와 구별되는 참된 우연은 부인한다고 주장한다. 그런데 “우연”이나 “사태가 달리 될 수 있다”는 표현은 다양한 의미로 사용되어왔다. 개혁과 정통주의에서 긍정하는 우연은 어떤 것인가? 그리고 에드워즈가 부정하는 우연은 어떤 것인가? 이런 말들은 그 자체로는 애매모호하고,<sup>91</sup> 조건적인 의미로도 사용될 수 있고 무조건적인 의미로도 사용될 수 있다.<sup>92</sup>

에드워즈가 우연을 어떤 의미로 부정했는지 알기 위해서는 에드워즈가 “우연”이라는 말을 어떻게 사용했는지 검토할 필요가 있다. 에드워즈는 “우연”의 상이한 두 용법을 구분한다. 하나는 사태의 원인이 틀림없이 존재하지만 우리가 그 인과관계를 포착할 수 없는 경우다.

어떤 것과 그것의 원인 또는 선행하는 것과의 관계가 사물의 정해진 경로에 따라서 발견되지 않을 때, 그래서 우리가 어떤 것과 그것의 원인 또는 선행하는 것과의 관계를 전혀 예상하지 못할 때, 그것은 우연적이다.....그리고 우리가 당사자로서 또는 계기로서 관여하는 어떤 것이 우리의 예상과 전혀 다르게, 그리고 우리의 계획과 의도를 벗어나서 발생할 때, 그것은 특히 우리에게 있어 우연적이라고 말해진다.<sup>93</sup>

89 Muller, “Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice,” 15. 이와 유사하게 존 페스코는 멀러의 에드워즈 분석에 동의하고, 우연성을 부정하는 에드워즈의 신학이 웨스트민스터 신앙고백 3장에 대한 현대의 과도한 결정론적 해석에 영향을 미쳤다고 주장한다. Fesko, 『웨스트민스터 신앙고백서』, 118: “웨스트민스터 신앙고백을 잘못 해석하게 만드는 한 가지 요소는 이 신앙고백이 긍정하고 있는 것과 같은 우발성(contingency) 개념을 부인한 조나단 에드워즈(1703-1758)의 신학이다.”

90 Fisk, *Jonathan Edwards's Turn*, 340.

91 Preciado, “The Compatibility of Guidance Control and Reformed Theology,” 212.

92 Helm, “Jonathan Edwards and the Parting of Ways,” 59. Cf. Helm, “Turretin and Edwards Once More,” 289.

93 Edwards, 『의지의 자유』, 237. Edwards, 『의지의 자유』, 241: “이에 반해 (정해진 법칙에 따른 관계가 존재함에도 불구하고) 그 법칙과 관계를 우리가 쉽사리 식별하지 못하는 경우에, 우리는 사건이 일어나는 방식을 다른 명칭으로 표현한다.....우리에게 분명히 보이지 않고 식별되지 않는 많은 경우에, 우리는 그것이 일어나는 방식을..... ‘우연’, ‘우발’, ‘우유’ 따위의 명칭으로

우리의 인식론적 한계에 의해서 규정된 우연의 의미와 구분되는 또 다른 용법은 참된 인과관계의 부재를 가리키는 경우이다.

그러나 ‘우연적인’이라는 말도 아주 다른 의미로 많이 사용된다. 즉 우리가 일련의 것들과의 전후 관계를 발견할 수 없어 해당 사건을 예상하지 못하는 어떤 것이 아니라, 해당 사건과 고정적이고 확실한 관계에 있는 선행하는 근거나 이유가 전적으로 없는 어떤 것을 가리키는 데 사용된다.<sup>94</sup>

에드워즈는 전자의 우연을 긍정하고 후자의 우연은 부정한다. 에드워즈에 따르면, 전자의 우연은 우리의 인식 조건에 따라서 주관적으로 그렇게 보이는 것이고, 사건의 주체가 이성적 존재이냐 아니냐 같은 원인의 성격과는 상관없다.<sup>95</sup> 반면 후자의 우연은 어떤 필연적 관계도 존재하지 않는 무조건적인 것으로서 합리적 필연성이나 무오의 필연성과도 양립할 수 없다.<sup>96</sup>

무조건적인 또는 절대적인 우연에 대한 거부는 고전적 개혁신학의 공통적인 목소리였다. 마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)와 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564) 같은 1, 2세대 종교개혁자들도 우연을 무조건적으로 긍정하지 않았다.<sup>97</sup> 이후 개혁파 정통주의도 우연을 제한 없이 긍정하지 않았다. 비록

일컫는다.”

94 Edwards, 『의지의 자유』, 237.

95 Edwards, 『의지의 자유』, 319: “결론적으로, 모든 결과는 원인과, 즉 결과가 존재하는 참된 근거 및 이유인 것과 필연적인 연관성을 갖는다.”

96 에드워즈는 『의지의 자유』 4부 9절에서는 합리적 필연성과 아르미니우스주의적인 무조건적 우연성의 모순을, 4부 12절에서는 무오의 필연성과의 모순을 논증한다.

97 루터는 하나님의 영원하고 불변한 작정이나 무오한 예지와 일치하지 않는 우연을 거부한다 (Martin Luther, *The Bondage of the Will*, trans. J. I. Packer and O. R. Johnston [Grand Rapids: Baker, 2009], 80-81). 그리고 칼빈에 따르면, 하나님이 작정하신 모든 것이 절대적으로 필연적인 것이 아니라는 점에서 세상의 우연한 것들이 긍정되지만, “인간의 이해의 관점에서” 긍정된 우연은 하나님이 정한 질서와 뜻에 정확히 일치해야 한다는 의미에서 무조건적이지 않다 (Calvin, “하나님의 영원한 예정에 관하여”, 217-18). 우연에 대한 루터와 칼빈의 이해에 대해서는, 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 49-50, 58-60을 보라. Cf. 김재용, “우연과 필연에 대한 칼빈의 인식”, 『갱신과 부흥』 30 (2022), 125-56. 칼빈이 실제적 우연을 부정한다는 김재용의 독법의 정확성에 대해서는 검토가 필요하지만, 이런 읽기에 따르면 우연에 대한 에드워즈의 이해는 칼빈의 견해와 아주 유사하다.

투레틴이 에드워즈와 달리, 자유로운 의지의 행위를 “우연한 일들”의 범주에 포함시켜 말하기를 주저하지 않지만, 에드워즈가 모든 필연성을 배제하는 아르미니우스주의적인 우연을 거부하는 것처럼, 투레틴도 신적 예지와 충돌하는 소키누스주의적인 우연을 거부하고, 신적 작정에 의한 불변의 필연성이나 신적 예지로 인한 무오의 필연성과 일치하는 우연만을 긍정한다.

소키누스주의자들은 자유의지를 모든 필연성, 심지어 통상적으로 하나님의 미리 아심으로 말미암아 부여되는 필연성에서도 자유롭게 해서 자유의지의 종립성을 좀 더 쉽게 확보하기 위해, 미래의 우연한 일들에 대한 지식을 하나님에게서 박탈하려고 애쓴다.....반면에 정통 진영에서는 미래의 우연한 일들은 하나님의 무오한 지식에 속한다고 주장한다.<sup>98</sup>

투레틴은 무조건적으로 우연한 것, 즉 “모든 측면에서 절대적으로 비확정적인” 것을 하나님의 작정이나 지식과 관련해서 전적으로 거부한다.<sup>99</sup> 그러나 투레틴은 단지 우리의 인식에 좌우되는 것이 아니라, 원인을 갖되 우연한 원인을 갖는 것을 긍정한다. 우연한 원인이란, 해당 결과를 달리 만들어 낼 수 있는 원인이다. 세상에는 다양한 이차적 원인들이 있는데, 해당 결과를 “만들어 낼 수도 있고 만들어 내지 않을 수도 있”는 원인들이 있다.<sup>100</sup> 투레틴에 따르면, 세상의 우연한 것들은 단지 우리 눈에 그렇게 보이는 데 그치는 주관적 조건의 문제에 불과한 것이 아니다. 왜냐하면 실제로 성격이 다른 원인들이 존재하기 때문이다.<sup>101</sup> 이에 반해 에드워즈는 2차 원인의 다른 성격에 따른 우연의 구별을 언급하지 않는다.<sup>102</sup>

그러나 우연의 언어 사용에 대한 이런 분명한 차이에도 불구하고, 에드워즈는

<sup>98</sup> Turretin, 『변증신학 강요』, 1:330-31.

<sup>99</sup> Turretin, 『변증신학 강요』, 1:334.

<sup>100</sup> Turretin, 『변증신학 강요』, 1:331.

<sup>101</sup> 우연성이 투레틴에게 단지 인식론적 문제에 그치지 않는다는 것이 “물리적으로(physically)”라는 그의 수식어에서도 드러난다. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:331: “**물리적으로** 우연한 이차적 원인과 관련된 것들에 대한 것이 하나님의 무오한 지식에 속하고.....”(강요는 첨가한 것).

<sup>102</sup> Muller, “Contingency, Necessity, and Certainty in Jonathan Edwards’ Freedom of Will,” 257.

이차적 원인들의 성격과 작용 원리를 선택이 결여된 자연적인 것(또는 본성적인 것)과 그렇지 않는 도덕적인 것으로 구별하는 데 실패하지 않는다. 비록 에드워즈에게 동일한 원인에도 불구하고 달리 될 수 있었다는 의미의 우연의 용법이 부재함에도 불구하고, 에드워즈는 의지의 행위가 선택적 행위임을 처음부터 분명히 하고,<sup>103</sup> 이 선택은 사태를 “변경”시키며,<sup>104</sup> 결과를 달리 만들어낸다고 주장한다.<sup>105</sup> 게다가, 양자는 도덕적 원인이든 우연적 원인이든 그것의 결과는 하나님의 예지와 실천적 지성의 최종 판단과는 달리 될 수 없다는데 동의한다.

## 2. 세상의 일차적 우연성

전통적 개혁주의는 이차 원인에 있어서만 아니라 일차 원인과 관련해서도 우연의 언어를 사용해왔다. 투레틴에 따르면, 절대적으로 필연적인 존재인 하나님과 달리 세상은 하나님의 자유로운 뜻에 따라서 존재할 수도 있었고 존재하지 않을 수도 있었다는 의미에서 근본적으로 우연하다. “모든 피조물은 하나님과 관련해서 우연한 것들이다. 왜냐하면 하나님이 만들기를 원하지 않았다면 어떤 것도 창조되지 않았을 것이기 때문이다.”<sup>106</sup> 최고선이신 하나님은 “필연적인 선”으로서 자기 자신을 원하지 않는 것은 불가능하지만, 피조물들은 하나님의 뜻에 따라서 파생적이고 이차적인 선이기 때문에 원하지 않는 것이 가능하다.<sup>107</sup> 따라서 “어떤 창조된 것도 하나님과 관련해서 필연적이지 않고 우연적”이다.<sup>108</sup>

103 Edwards, 『의지의 자유』, 211-12: “즉 의지의 행위는 선택 행위 또는 선택과 같은 것이다..... 의지가 둘 중 하나를 결정하는 것은 자발적으로 결정하는 것이고, 이것은 선택하는 것과 같은 것이다. 따라서 우리가 의지의 행위를 뭐라 부르든지, 즉 선택, 거절, 승인, 불허, 애호, 혐오, 환영, 거부, 결정, 지향, 끌림, 금지 내킵 또는 꺼림, 기뻐함 또는 기뻐하지 않음이라 부르든지, 이 모두가 일종의 선택으로 요약될 수 있다. 영혼은 의지적으로 행할 때, 언제나 선택적으로 행한다.”

104 Edwards, 『의지의 자유』, 241.

105 Edwards, 『의지의 자유』, 242: “선택은 사건의 진행을 홀로 내버려 두면, 즉 외물들 안에 있는 움직임의 법칙을 따르도록 내버려두면, 되어 갈 진행과 다른 진행이 되게 만들기도 한다.”

106 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:331.

107 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:346-47.

108 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:347. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:348: “그것들이 없어도 하나님은 아무 상관 없이 때문이다.”

반면에, 에드워즈는 하나님의 창조 의지를 묘사하는 데 우연의 언어를 사용하지 않는다. 이것은 우연에 대한 에드워즈의 정의를 고려할 때 당연해 보인다. 하나님의 창조 의지를 계획이나 목적 없는 변덕으로 간주하는 것은 “하나님께 한없이 어울리지 않는 엄청난 불완전함과 천함”을 돌리는 신성모독일 것이다.<sup>109</sup> 물론 투레틴이 말한 창조의 근본적인 우연성은 하나님의 창조 의지가 지성과 무관하다는 의미가 아니었다.<sup>110</sup> 개혁파 정통주의는 창조의 일차적 우연성을 통해서, 자신의 완전함에 다른 어떤 것도 전혀 필요로 하지 않는 하나님의 자충족성을 분명히 한다. 그렇다면 다른 아무것도 필요 없는 완전한 선이신 하나님이 왜 다른 존재를 창조하셨는가? 하나님은 “자신의 선함을 증가시키기 위한 것이 아니라 나누어 주기” 위해서, 그래서 자신의 영광을 나타내고자 피조물을 자유롭게 창조하길 원하셨다.<sup>111</sup>

비록 에드워즈가 주권적인 신적 창조를 우연으로 묘사하는 것을 철저히 거부함에도 불구하고, 그에게도 세상의 일차적 우연성에 대한 개혁파 정통주의 이해가 전제하는 성경적인 근본 사상, 즉, 하나님은 완전히 자충족적이시고 그 존재와 속성은 절대적으로 필연적인 반면, 창조 행위와 피조물의 존재는 그 자체로 필연적이지 않고 하나님의 자유로운 주권적 결정에 의존한다는 고전적인 견해가 존재한다. 이런 이해는 에드워즈가 스코틀랜드 철학자 앤드류 백스터(Andrew Baxter, 1686-1750)의 『이성과 철학적 원리로 영혼의 불멸성이 밝혀지는 인간 영혼의 본성에 대한 탐구』를 인용한 데서 드러난다.

무한히 지혜롭고 선한 존재는 가장 완전한 자유를 갖고도 지혜로움과 선함에 반하여 행하기로 선택할 수 없다.....하나님은 자신이 창조하신 바로 그런 존재들을 애초에 창조하셔야 했다거나 하나님은 어떤 피조물이든 창조하셔야 했다는 것은 물론 그 자체로는 전혀 필연적이지 않다. 왜냐하면 하나님은

109 Edwards, 『의지의 자유』, 540-41.

110 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:346: “하나님의 의지는 필연적으로 하나님의 지성을 따”른다.

111 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:348. 이런 구별은 전통적으로 절대적 필연성과 가정적 필연성으로 표현되기도 했다. Turretin, 『변증신학 강요』, 1:348: “하나님은 자기 자신으로 말미암은 절대적인 필연성에 따라서가 아니라 오직 전제에 따라서[즉, 가정적 필연성에 따라서] 다른 것들을 원한다는 것이기 때문이다.”

그 자신만으로 무한히 행복하시고 완전히 충분하시기 때문이다.<sup>112</sup>

그런데 에드워즈가 말하는 창조의 이런 자유로운 신적 결정에는 세상을 창조하지 않기로 선택하는 자유도 포함하는가? 에드워즈에 따르면, 신적 충만함의 “발산”과<sup>113</sup> “유출”(emanation)은 하나님의 본성적 “성향”이다.<sup>114</sup> 그래서 “우리는 그의 본성의 원래 속성으로서 하나님 자신의 무한한 충만의 유출을 향한 하나님 안에 있는 어떤 성향이 하나님을 자극하여 세계를 창조하게 했다고..... 가정할 수 있다.”<sup>115</sup> 그래서 존 쿠퍼는 창조에 대한 에드워즈의 이런 유출설적 표현을 고려해서, 적어도 세상을 창조하지 않기로 결정하는 것은 에드워즈의 하나님에게는 본성상 불가능한 선택이라고 평가한다.<sup>116</sup> 그럼에도 에드워즈는 하나님의 속성이 절대적으로 필연적이라고 말하면서도, 창조에 대한 걱정과 피조물에 대한 예지를 그 자체로 필연적인 것의 범주에 넣지 않는다는 것을 기억할 필요가 있다.<sup>117</sup>

#### IV. 개혁파 양립주의자 에드워즈

112 Edwards, 『의지의 자유』, 537n2.

113 Jonathan Edwards, “Concerning the End for Which God Created the World,” in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 8, *Ethical Writings*, ed. Paul Ramsey (New Haven: Yale University Press, 1989), 433, 447.

114 Edwards, “Concerning the End for Which God Created the World,” 435.

115 Edwards, “Concerning the End for Which God Created the World,” 435 in John W. Cooper, *Panentheism: the Other God of the Philosophers*, 김찬영 옮김, 『철학자들의 신과 성서의 하나님: 신과 세계의 관계, 그 치열한 논쟁사』 (서울: 새물결플러스, 2011), 125에서 재인용(강조는 에드워즈의 것).

116 Cooper, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』, 126: “에드워즈에게 있어서 하나님의 주재권(주권)은 세계를 창조할 것인지의 여부에 대한 선택을 포함하지 않는다.” 존 쿠퍼의 에드워즈를 공정히 다루려는 노력에도 불구하고, 에드워즈가 창조를 “신성한 본성의 불가피한/필연적인 유출로 간주한다”(Cooper, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』, 125)는 평가에 대해서는 “신성한 본성의 자발적인 유출”이라는 표현을 대안으로 제안하고 싶다.

117 에드워즈는 신적 예지의 필연성을 이미 존재함으로써 존재가 확정되어 현재 필연적인 것의 범주에 넣는다. Edwards, 『의지의 자유』, 375: “예지란 정의상 이미 존재하는 것이거나 오래전에 존재한 것이고, 따라서 그 존재는 현재 필연적일 것이다.”

개혁주의는 하나님이 작정하고 예지하시는 바로 그 사건이 발생하고, 그 사건이 그 자체로는 필연적이지 않다고 할지라도 하나님이 작정하고 예지하신 것과 결코 달리 될 수 없다는 것을 긍정한다. 역사적으로 여러 유형의 결정론이 있지만, 로버트 케인(Robert Kane)이 진술한 결정론의 핵심 개념, 즉, “만약 결정하는 이전 조건들이 획득되면, 결정된 사건이 발생할 것임에 틀림없다”라는 정의에 따르면,<sup>118</sup> 개혁주의는 결정론적이라고 할 수 있다. 신적 작정과 예지가 “획득되면,” 작정되고 예지된 사건은 그대로 틀림없이 발생할 것이다. 이것은 신학적 결정론이고,<sup>119</sup> 이런 신학적 결정론은 전통적으로 개혁주의에서 불변의 필연성(작정)이나 무오의 필연성(예지)과 같은 필연성의 언어로 표현되었다.<sup>120</sup> 하나님이 작정하고 미리 아시는 사건은 그 자체로는 필연성을 갖지 않지만, 작정 및 예지 그리고 작정되고 예지된 사건 사이의 필연적 함의관계로 인해서 그 사건은 확실하게 발생한다.<sup>121</sup> 개혁과 정통주의에서는 그 자체로 필연적이지 않지만 함의의 필연성에 의해서 필연성을 갖게 된 것과 원인의 성격에 따라서 필연적인 것을 NC와 NT로 구별해왔다.

에드워즈는 NC와 NT의 구별이라는 오래된 전통적인 구별을 사용하지 않지만, 전통적인 용어가 전달하는 내용은 에드워즈에게 없지 않다. 에드워즈의

118 Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will* (Oxford University Press, Oxford, 2005), 5-6: “자연법칙과 더불어 선행하는 원인이나 운명의 작정이나 하나님의 예정과 같은 이전에 획득되는 조건들이 (선택이나 행동 같은) 어떤 사건이 발생하는 충분조건이 될 때, 그 사건은 결정된다. 다시 말해서, 만약 결정하는 이전 조건들이 획득되면, 결정된 사건이 발생할 것임에 틀림없다(강조는 케인의 것). Cf. Frame, 『존 프레임의 조직신학』, 844: “결정론은 (인간의 행동을 포함해서) 모든 사건이 그 자체 외의 충분한 원인이 있다는 견해다.”

119 Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1996) 198: 신학적 결정론은 “하나님이 발생하는 모든 것을 결정한다고 주장하거나, 하나님이 우주에 대한 완전한 지식을 갖고 있기 때문에, 발생할 것으로 하나님이 아는 사건들의 진행만 발생할 것이라고 주장한다.” 정통 개혁신학을 대변하는 웨스트민스터 표준문서의 신학적 결정론에 대한 뛰어난 논의로는, Preciado, “The Compatibility of Guidance Control and Reformed Theology,” 215-23을 보라.

120 Turretin, 『변증신학 강요』, 1:493: “작정은 장래의 일들을 필연적으로 만드는가? 우리는 이를 긍정한다.”

121 함의하는 것인 작정과 예지가 “획득되면” 함의된 것인 작정되고 예지된 것은 그 자체로는 필연적이지 않음에도 불구하고 틀림없이 발생한다. 다시 말해서, 작정과 예지가 획득되면, 작정되고 예지된 것이 획득되지 않는 것은 논리적으로 불가능하다.



“결과(와 연결)의 필연성”은 선행하는 필연적인 것과의 틀림없는 연결을 통해서 결과적으로 필연적이 되는 것을 가리킨다. 에드워즈는 그 자체로 필연적인 것과 필연적인 것과 연결되어 필연적인 것을 구별하고, 후자를 결과와 연결의 필연성이라고 일컫는다. 이전의 개혁주의가 틀림없는 함의 관계를 발견한 곳에서 에드워즈는 고정적이고 확실한 연결 관계를 발견한다. 그리고 결과와 연결의 필연성이 발생하는 연결의 성격이 꼭 작용인일 필요는 없다. 신적 예지와 예지된 것 사이의 불가분한 관계를 함의로 표현하든지 연결로 표현하든지 상관없이 예지가 획득되면 예지된 것은 틀림없이 발생한다. 전통적인 NC와 에드워즈의 결과와 연결의 필연성은 둘 다 그 자체로 필연적이지 않지만 다른 것과의 틀림없는 (함의나 연결) 관계를 통해서 해당 사건은 달리 될 수 없음을 가리킨다.

그렇다면 인간의 자유에 대한 고전적인 개혁주의와 에드워즈의 견해를 양립주의로 분류하는 것은 정당한가? 멀리에 따르면, 양립주의라는 용어는 시대착오적일 뿐만 아니라, 비록 전형적인 양립주의는 에드워즈의 견해를 요약하기에는 적절할지라도, 전통적 개혁주의의 이해를 포착하는 용어로는 부적절하다고 한다.<sup>122</sup> 양립주의는 일반적으로 홉스식의 양립주의를 말하고, 이런 전형적인 양립주의에서는 자유로운 행위자는 의지가 자발적일지라도 “의지를 달리 가질 수 없”는 반면, 개혁파 정통주의자들은 의지를 달리 갖고 달리 행할 수 있는 능력을 자유의 본질에 포함시켰다는 것이다.<sup>123</sup> 우선 개혁파 정통주의자들뿐만 아니라 에드워즈도 양립주의라는 말은 사용하지 않았지만, 결정론과 도덕적 책임을 가능하게 하는 자유가 형이상학적으로 모순되지 않고 함께 긍정한다는 양립주의의 일반적인 정의를 고려할 때, 용어는 존재하지 않을지라도 양립주의의 적인 개념과 기획이 투레틴과 에드워즈에게 존재한다.<sup>124</sup> 게다가 투레틴과 에드워즈의 양립주의 둘 다, 의지는 합리적 욕구로서 합리적 필연성을 갖는다고

122 Muller, “Jonathan Edwards and Francis Turretin,” 283: “전형적으로 사용되는 양립주의 같은 용어들은 시대착오적일뿐만 아니라, 그 주제[자유와 결정]에 대한 근대 초기 개혁 사상의 경우에 사실 맞지 않다.”

123 Muller, “Jonathan Edwards and Francis Turretin,” 283-84.

124 이후에 멀러는 개혁파 정통주의도 양립주의로 분류될 수 있다고 인정하지만, 여전히 개혁파 정통주의의 양립주의와 에드워즈의 양립주의가 다르다는 것을 강조한다(Muller, “Jonathan Edwards and Francis Turretin,” 284).

주장한다. 양자 모두는 지성의 최종 지시가 존재하지 않는 경우에는 의지가 달리 되는 것을 허용하지만, 지성의 최종 지시가 있음에도 의지가 달리 결정될 수 있는 무조건적인 우연성은 둘 다 허용하지 않는다. 비록 에드워즈가 전통적인 용어와 차이가 있는 표현들을 사용하기도 하고, 그의 유출설적인 언어는 세상을 창조하지 않을 신적 자유에 대한 투레틴의 강조에는 미치지 못한다고 할지라도, 필연성과 우연성의 언어에 대한 에드워즈의 실제 용법을 고려할 때, 의지의 자유에 대한 에드워즈의 견해는 개혁파 양립주의로 정당하게 일컬어질 수 있을 것이다.

## [참고문헌]

- Asselt, W. J. van, J. M. Bac, and R. T. Te Velde, eds. *Reformed Thought on Freedom: the Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Calvin, John. *The Bondage and Liberation of the Will: A Defence of the Orthodox Doctrine of Human Choice against Pighius*. Edited by A. N. S. Lane. Translated by G. I. Davies. Grand Rapids: Baker, 1996.
- \_\_\_\_\_. “하나님의 영원한 예정에 관하여.” 박건택 편역. 『칼뱅 작품 선집』 제7권. 서울: 총신대학교출판부, 2011.
- Edwards, Jonathan. *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 8. *Ethical Writings*. Edited by Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Freedom of the Will*. 김찬영 옮김. 『의지의 자유』. 서울: 부흥과 개혁사, 2016.
- Fesko, John V. *The Theology of the Westminster Standards*. 신윤수 옮김. 『역사적, 신학적 맥락으로 읽는 웨스트민스터 신앙고백서』. 서울: 부흥과개혁사, 2014.
- Fisk, Philip John. *Jonathan Edwards's Turn from the Classic-Reformed Tradition of Freedom of the Will*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Frame, John. *Systematic Theology*. 김진운 옮김. 『존 프레임의 조직신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2017.
- Helm, Paul. “Jonathan Edwards and the Parting of Ways.” *Jonathan Edwards Studies* 4, no. 1 (2014), 42-60.
- \_\_\_\_\_. “Turretin and Edwards Once More.” *Jonathan Edwards Studies* 4, no. 3 (2014), 286-96.
- \_\_\_\_\_. *Reforming Free Will: a Conversation on the History of Reformed Views on Compatibilism(1500-1800)*. Great Britain: Mentor, 2020.
- Kane, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University

- Press, Oxford, 2005.
- Luther, Martin. *The Bondage of the Will*. Translated by J. I. Packer and O. R. Johnston. Grand Rapids: Baker, 2009.
- Muller, Richard A. "Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice: A Parting of Ways in the Reformed Tradition." *Jonathan Edwards Studies* 1, no. 1 (2011), 3-22.
- \_\_\_\_\_. "Jonathan Edwards and Francis Turretin on Necessity, Contingency, and Freedom of Will: in Response to Paul Helm." *Jonathan Edwards Studies* 4, no. 3 (2014), 266-85.
- \_\_\_\_\_. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Grace and Freedom: William Perkins and the Early Modern Reformed Understanding of Free Choice and Divine Grace*. New York: Oxford University Press, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Providence, Freedom, and the Will in Early Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2022.
- Preciado, Michael Patrick. "The Compatibility of Guidance Control and Reformed Theology." Ph.D. Dissertation, University of Aberdeen, 2017.
- Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*, 박문재, 한병수 옮김, 『변증신학 강요』 vol. 1. 서울: 부흥과개혁사, 2017.
- Warfield, Benjamin B. *Studies in Theology*. New York: Oxford University Press, 1932. Reprint, 2003.
- 권경철. "그리스도의 구약 언약 보증에 대한 프랑수아 투레티니(1623-1687)의 견해: 투레티니와 레이테커의 견해에 나타난 양자의 관계를 중심으로." 「갱신과 부흥」

26 (2020), 143-80.

김재용. “우연과 필연에 대한 칼빈의 인식.” 『갱신과 부흥』 30 (2022), 125-56.

김찬영. “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교.” 『조직신학 연구』 34 (2020), 44-70.

이성호. “죄의 허용(permission)과 하나님의 의지(will)에 대한 윌리엄 퍼킨스의 개혁신학적 변증.” 『갱신과 부흥』 25 (2020), 241-68.

[Abstract]

## Jonathan Edwards' Reformed Compatibilism : His Understanding of Necessity and Contingency

Chan Young Kim  
(Deashin University, Assistant Professor, Systematic Theology)

It is not doubtful that Jonathan Edwards is the outstanding philosopher and theologian of America. He is commonly regarded as New England's premier Reformed Pastor. But There have been several dissenting voices in the scholarships on Edwards as to whether his views of freedom of the will are classic Reformed doctrine or not, although he saw his theory of freedom of the will as common Calvinistic doctrine. While there are scholars that esteem Edwards' understanding of the will as standard Calvinism, some studies maintain that his notion of freedom of the will is a form of philosophical determinism and departs from the older Reformed tradition. The latter argument is allegedly based on the judgement that Edwards' understanding of necessity and contingency has been changed from classic Reformed thought.

This essay compares their views and languages of necessity and contingency in the theologies of Edwards and Reformed orthodox theologian Francis Turretin. Although Edwards does not use the terms "necessity" and "contingency" in the same way of the Turretin, he distinguish between types of necessity, especially natural necessity and moral necessity. In addition, both Turretin and Edwards certainly deny absolute contingency incompatible with the divine foreknowledge and decree (perfectly consistent with

certain theological determinism). Both fully agree that nothing including freedom of the will happens but by the divine will and knowledge. Edwards' views as much as Turretin's views can be called as Reformed compatibilism.

**Key Words:** Jonathan Edwards, Francis Turretin, Freedom of the Will, Necessity, Contingency, Compatibilism





토마스 홉스와 존 로크의 근대철학이 후기 개혁파 정통주의  
시대의 자유의지론에 미친 영향에 대한 연구 :  
에드워드 윌리엄스(1750-1813)의 *An Essay on the Equity  
of Divine Government and the Sovereignty of Divine  
Grace*와 *A Defence of Modern Calvinism*을 중심으로

---

**유정모**

(헛볼트리니티신학대학원대학교, 부교수, 역사신학)

- I. 서론
- II. 윌리엄스의 자유에 대한 이해
- III. 윌리엄스의 의지에 대한 이해
- IV. 윌리엄스의 필연성에 대한 이해
- V. 윌리엄스의 우발성에 대한 이해
- VI. 결론

**[초록]**

본 연구의 목적은 토마스 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)와 존 로크(John Locke, 1632-1704)의 근대 합리주의 철학이 후기 개혁파 정통주의 시대의 자유의지론에 미친 영향을 밝히는 것에 있다. 구체적으로 본 연구는 개혁파 신학자였음에도 불구하고 개혁주의 자유의지론을 설명하기 위해서 홉스와 로크의 사상을 긍정적으로 수용했던 에드워드 윌리엄스(Edward Williams, 1750-1813)의 저작을 연구함으로써 윌리엄스의 신학에서 나타나는 개혁파 신학과 계몽주의 철학의 상관관계를 규명하는 것을 주요 목표로 한다. 다음과 같은 내용은 그의 자유의지론이 홉스와 로크의 철학에 많은 영향을 받고 있음을 보여준다. 윌리엄스는 개혁파 정통주의가 따랐던 아리스토텔레스의 능력심리학 대신에 로크의 능력심리학을 근거로 인간의 자유의지에 대한 논의를 펼쳐 나간다. 그 결과 자발성과 대체성으로 인간 자유의 특성을 이해한 전통적 개혁신학의 입장과는 달리 윌리엄스는 지성과 의지 사이의 자유로운 상호작용에 대한 고려 없이 의지의 자발성에만 초점을 두고 인간의 자유를 설명한다. 따라서 윌리엄스는 인간의 자유를 단순히 '강압이 없다는 의미에서의 자유'로 이해한다. 또한, 윌리엄스는 로크와 홉스의 영향 아래서 기존 개혁주의의 설명과는 달리 인간의 의지는 자기 결정적이지 아니며 중립적인 성격을 전혀 갖지 않는다고 주장한다. 마지막으로 필연성(necessity), 및 우발성(contingency)과 같이 인간의 자유의지를 설명하기 위해 중요한 개념들에 대한 윌리엄스의 이해는 홉스와 로크의 그것과 매우 유사하다. 결과적으로 윌리엄스의 자유의지론은 기존 개혁파 정통주의의 입장과는 달리 인간의 의지와 세상의 질서에서 우발성의 존재를 부인하고 모든 것을 절대 필연적 관점으로 해석함으로 말미암아 홉스와 로크의 사상과 매우 유사한 결정론적 성격을 강하게 내포하고 있다.

**키워드:** 에드워드 윌리엄스, 토마스 홉스, 존 로크, 우발성, 필연성, 자유의지

논문투고일 2023.01.31. / 심사완료일 2023.02.27. / 게재확정일 2023.03.02.

## 1. 서론

18세기 유럽의 지성계는 다양한 사상의 태동과 발전으로 인해 이전의 어느 시대보다도 역동적인 시기를 지나고 있었고 그 중심에는 계몽주의 운동을 이끈 근대철학이 자리하고 있었다. 17세기 서유럽에서 프란시스 베이컨(Francis Bacon, 1561-1626)과 르네 데카르트(René Descartes, 1596-1650) 등에 의해 시작된 근대철학은 18세기에도 여러 사상가에 의해 계승되어 더욱 발전되었고 유럽 전역으로 확산되었다. 이러한 근대철학의 발전과 활발한 보급은 당시의 철학뿐만 아니라 정치, 경제, 문화, 과학에 이르는 유럽 사회의 모든 측면에 큰 영향을 미쳤다. 이러한 근대철학의 영향에서 교회와 신학도 그 예외는 아니었다. 16세기 종교개혁가였던 요한 칼빈(John Calvin, 1509-1564)과 울리히 츠빙글리(Ulrich Zwingli, 1484-1531)의 신학을 계승하여 17세기 후반까지 유럽의 신학을 이끌었던 개혁파 정통주의(Reformed Orthodoxy)도 근대 계몽주의 철학의 도전을 만나게 되었다.

17세기 계몽주의가 유럽에서 시작될 때에 개혁주의 신학자들은 대체로 근대 철학에 반대하면서 계몽주의자들과 적극적으로 논쟁하였다. 하지만 18세기 중반 이후 개혁파 정통주의는 근대철학의 위세에 눌려 점차 쇠퇴하게 되었고 오히려 계몽주의 사상에 많은 영향을 받게 되었다. 특히, 이 시기의 여러 개혁파 정통주의 신학자들은 표면적으로는 정통주의 신학을 고수하는 듯 보였으나 실제로는 근대철학의 영향을 받아 그들의 철학, 방법론, 및 신학의 내용에 있어서 기존의 개혁주의 전통과 점차 멀어지게 되었다. 이러한 대표적인 실례는 개혁주의 신학의 주요 핵심사상 중의 하나라고 할 수 있는 인간의 자유의지 교리에서 발견된다.<sup>1</sup> 후기 개혁파 정통주의 시대에 접어들면서 여러 개혁주의

\* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 인문사회분야 신진연구자지원사업의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2020S1A5A8040233).

1 전통적으로 개혁신학에서는 “자유의지”(free will)와 “자유선택”(free choice)을 구분한다. 전자는 인간 의지(voluntas)가 본질적으로 소유한 선택의 자유를 가리키지만, 후자는 라틴어 ‘liberum arbitrium’에서 유래한 말로 하나님께서 기쁘게 받으실 수 있는 영적인 선을 행할 수 있는 자유를 가리킨다. 하지만 18세기 이후 영미권을 중심으로 이 구분은 모호해졌으며 두 가지 개념이 “자유의지”라는 하나의 범주에 모두 포함되어 사용됨으로 많은 오해와 혼동을 일으키고 있다. 본 연구에서

신학자들은 이 주제를 설명하고 개혁주의의 입장을 변호하기 위해 근대 계몽주의 철학의 논리와 용어를 차용하기 시작하였다. 가령 근대철학의 영향 속에 인간의 의지와 지성의 본성과 기능, 우발성과 필연성의 개념, 원인성에 대한 이해 등 인간 자유의지의 본성 및 그것이 신적 필연성과 갖는 관계를 설명하기 위해 요구되는 핵심적인 내용들에 대해 기존의 개혁주의 전통과는 다른 새로운 이해와 개념을 도입하기 시작하였다. 이러한 변화는 결과적으로 자유의지론 및 이와 연관된 개혁주의 신학 내용 자체에 상당한 변화를 야기하였다.

요컨대 18세기 중반 이후 개혁파 신학은 계몽주의의 영향 속에서 근대 이성주의 철학을 상당 부분 수용함으로써 그 교리와 사상에 있어서 여러 변화를 겪게 되었다. 하지만 그동안의 학계는 이러한 과도기적 시기에 충분한 관심을 기울이지 않은 채 이 당시에 발생한 중요한 변화들에 관한 연구를 소홀히 하였다. 이러한 기존 학계의 한계는 다음과 같은 문제점을 초래하였다. 먼저 당시의 서양의 철학과 신학 사이에 벌어진 역동적인 상호교류의 관계가 제대로 연구되지 않은 채 역사의 기억 속에서 사라지게 되었다. 무엇보다 이러한 사상적 과도기에 발생한 신학적 변화에 관한 연구가 구체적으로 이루어지지 않았다. 따라서 학자들은 이 시기에 나타난 계몽주의 철학의 영향으로 발생한 기존 개혁주의자들과 여러 후기 개혁파 정통주의자들 사이에 나타난 상당한 신학적 그리고 철학적 불연속성을 간과하게 되었다. 또한, 양자 사이의 신학적 간극에 대한 적절한 분별없이 즉, 각각의 시대마다 개혁주의 신학의 내용이 어떠했는지를 분석하고 이들을 면밀하게 서로 비교하는 작업 없이, 전체를 한 묶음으로 뭉뚱그려 조망하다 보니 개혁주의 전통의 신학적 정체성이 무엇인지를 이해하는 데에도 많은 혼란을 가져오게 되었다. 본 연구에서 다루고자 하는 자유의지론도 그 전형적인 실례이다. 근대철학의 영향으로 개혁주의 자유의지론에 일어난 변화에 대한 역사적 이해가 없이 개혁주의 자유의지론의 성격을 규명하려다

---

다들 에드워드 윌리엄스도 그의 저술에서 자유의지와 자유선택의 용어를 구분 없이 “free will”이라는 하나의 용어로 일관되게 사용하고 있다. 따라서 연구자도 윌리엄스의 사상을 논하기 위해 기본적으로 자유의지라는 용어를 사용하면서 필요에 따라 윌리엄스가 이 용어의 사용을 통해 의도하는 의미가 무엇인지를 조명하고자 한다. Cf. Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 2017), 200-203.

보니 개혁주의가 말하는 자유의지론이 무엇인지에 대해 부정확하고 불충분한 이해를 갖게 되었다.<sup>2</sup> 따라서 이러한 과도기에 개혁주의 자유의지론에 발생한 일이 무엇인지를 밝혀주는 것은 개혁주의 신학 전통의 역사적 흐름과 발전과정을 규명하는 데에 그리고 개혁주의 자유의지론을 이해하는데 매우 중요한 작업이 된다. 더 나아가 신적 필연성과 인간의 자유의지의 상관관계에 대한 문제는 서구 지성사에서 가장 오래된 난제 중 하나이다. 특히 이 주제는 종교개혁 이후 근대 신학자들과 철학자들 사이에서 매우 첨예한 갈등을 불러왔고 이들 사이의 논쟁을 통해 근대 지성계는 신의 절대주권과 인간의 자유라는 주제에 대해서 많은 사상적 발전을 이루었다. 하지만 이 주제가 당시 구체적으로 어떻게 다루어졌는지에 대한 학계의 연구는 서양의 지성사에서 주제가 갖는 중요성에 비해 여전히 불충분한 현실이다. 따라서 본 연구는 단순히 근대 후기 개혁주의 신학의 특성을 이해하는 것뿐만 아니라 종교의 테두리를 넘어 근대 유럽 지성사의 발전과정을 조망하는 데에도 매우 중요한 작업이 된다.

다행히 최근 들어 후기 개혁파 정통주의 시대의 사상적 발전에 대한 학계의 새로운 관심과 조명이 이루어지고 있다. 그럼에도 불구하고 이 시기에 발생한 개혁주의 신학과 근대 계몽주의 철학의 관계성에 대한 논의는 상당히 부분 베일에 싸여있다. 외국 학계의 소수 연구를 제외하면 국내의 연구는 매우 빈약한 실정이다. 특히 17~18세기 계몽주의를 주도하였던 철학자들의 사상이 당시 정통주의 신학에 어떠한 영향을 주었는지, 구체적으로 근대철학이 개혁주의 자유의지론에 미친 영향이 무엇인지, 그리고 이것이 교회사와 서양 지성사에서 가지는 의의가 무엇인지에 대한 심도 깊은 분석은 제대로 이루어지지 않고

2 특히 현대의 많은 학자는 이 주제를 연구할 때 유럽의 근대철학에 큰 영향을 받은 미국의 신학자 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards, 1703-1758)와 그의 저술에 영향을 받은 소위 '현대 칼빈주의자'(Modern Calvinists)들에 집중함으로써 개혁주의 자유의지론을 단편적이고 제한된 관점에서 정리하는 문제점을 발생시켰다. 그리고 결정론적 성격을 강하게 나타내는 '현대 칼빈주의자'들의 자유의지론을 정통개혁주의의 입장으로 규정함으로써 비평가들에게 개혁주의 신학이 '형이상학적 결정론'(metaphysical determinism)을 초래한다는 비판의 빌미를 제공하게 되었다. Cf. Jeongmo Yoo, *John Edwards (1637-1716) on Human Free Choice and Divine Necessity: The Debate on the Relation between Divine Necessity and Human Freedom in Late Seventeenth-Century and Early Eighteenth-Century England* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 19-27

있는 형편이다.

그러므로 계몽주의가 꽃피우던 18세기 중반 이후에 전개된 개혁주의 신학의 성격을 좀 더 올바르게 파악하기 위해서는 단편적으로 신학에만 편중된 연구가 아닌 당시의 지성사적 배경 속에서 개혁파 정통주의 신학과 근대철학의 상호관계가 실제로 어떻게 이루어졌는가를 더욱 세밀하게 규명할 필요가 있다. 그리고 이렇게 규명된 당시 개혁주의자들의 신학을 개혁주의 역사적 흐름 속에서 통시적 및 공시적으로 조망하는 비교분석 작업이 반드시 이루어져야 한다.

본 연구에서 다루고자 하는 에드워드 윌리엄스(Edward Williams, 1750-1813)는 후기 개혁파 정통주의 시대에 근대철학이 개혁주의 신학의 발전에 어떠한 영향을 미쳤고 그것이 결과적으로 개혁주의 전통 안에 어떤 신학적 연속성과 불연속성을 발생시켰는지를 규명해 줄 수 있는 좋은 실례이다. 웨일스 태생의 윌리엄스는 회중교회에서 사역하였지만, 프란시스 튜레틴(Francis Turretin, 1623-1687) 같은 주요 개혁주의 신학자들의 저술을 탐독하며 개혁파 신학을 받아들인 신학자였다.<sup>3</sup> 그는 당대에 매우 영향력 있는 목회자이자 뛰어난 신학자로 명성을 떨쳤는데 그의 사역은 선교와 저술 그리고 신학교 사역에서 특히 두드러졌다.<sup>4</sup> 특히 18세기 중반에서 19세기 초반까지 웨일스에

3 후기 개혁파 정통주의 시대의 개혁주의 신학자로서 윌리엄스에 대한 논의를 위해서는 다음을 참고하라. W. T. Owen, *Edward Williams, D. D. 1750-1813: His Life, Thought and Influence* (Cardiff: University of Wales Press, 1963), 8-13; 56-58; 74-78; 148-50. 튜더(Tudur)는 윌리엄스가 청교도와 개혁파 스콜라주의 신학을 간과하지 않으면서도 필요에 따라 계몽주의 철학을 이용하여 자신의 신학을 전개하였다고 평가한다. H. Gwilym Tudur, "The Theology of the Great Awakening in North America and Wales: Jonathan Edwards (1703-1758) & Edward Williams (1750-1813)" *International Congregational Journal* 17/1 (2018), 73. 개혁파 정통주의자로서 윌리엄스의 특성은 그가 자신의 저술에서 스콜라주의 용어와 논지들을 활발하게 사용하여 자신의 주장을 전개하고 있다는 점에서도 명확하게 나타난다.

4 1791년 에딘버러 대학교(University of Edinburgh)에서 신학박사학위를 취득한 윌리엄스는 1795년 세계 선교의 한 획을 그은 런던 선교회(London Missionary Society)의 설립에 결정적인 역할을 하였다. 그는 또한 당시 미국교도의 주요 신학교와 교회였던 오스웨스트리 회중주의 신학교(Oswestry Congregationalist Theological Academy), 카레인 회중교회(Carr's Lane Congregational Church), 로테르햄 회중주의 신학교(Rotherham Congregationalist Theological Academy) 등에서 1781년부터 1813년까지 신학교 교수, 학장 그리고 담임목회자로 사역하며 웨일스와 영국교회에 많은 영향을 끼쳤다. 윌리엄스의 생애와 사역을 위해서는 다음을 참고하라. Owen, *Edward Williams, D. D. 1750-1813*, 1-93.

서 발생했던 신학 논쟁에서 윌리엄스의 역할은 매우 중요했다. 18세기 중반부터 웨일스에서는 하월 헤리스(Howell Harris, 1717-1773) 등을 통해 강력한 영적각성운동이 발생하여 수많은 회심자가 나왔고 웨일스 교회는 새로운 영적갱신을 경험했다. 하지만 영적각성운동이 불러온 인간구원에 대한 새로운 관심은 웨일스 교계를 개혁주의 예정론을 받아들이는 진영과 그것을 반대하는 아르미니우스주의를 따르는 진영으로 나누게 하여 양자 간에 치열한 신학 논쟁이 발생하였다. 이때 윌리엄스는 개혁주의 입장에 서서 윌리엄 베네트(William Bennet), 윌리엄 페리(William Parry)와 같은 아르미니우스주의자들과 논쟁하며 개혁주의 구원론을 적극적으로 변호하였다. 윌리엄스가 논쟁에 참여한 결과물로 나온 것이 바로 본 연구에서 중점적으로 다루고자 하는 『신적 통치의 공정과 신적 은혜의 주권에 관한 글』(*An Essay on the Equity of Divine Government and the Sovereignty of Divine Grace*)와 『현대 칼뱅주의의 변호』(*A Defence of Modern Calvinism*)이다.<sup>5</sup> 이 두 저서는 출간과 함께 많은 사람에게 읽히며 당시 논쟁에서 개혁주의 입장을 대변하는 개혁주의 신학의 교과서와 같이 여겨졌다. 또한, 이 두 작품은 윌리엄스가 사망한 직후 발생하여 약 30년 동안이나 웨일스 교계를 어지럽혔던 정통 개혁주의자와 ‘하이퍼 칼빈주의자’(Hyper-Calvinist) 간의 치열한 논쟁에서도 고등칼빈주의를 반박하고 정통 개혁주의를 변호하는 글로서 널리 사용되었다. 요컨대, 이 두 권의 저서는 당시 개혁주의자들이 아르미니우스주의자들을 효과적으로 반박할 수 있는 자료를 제공하였을 뿐만 아니라, 웨일스 교회에 만연하던 극단적 고등칼빈주의의 폐해를 극복하도록 도움으로써 웨일스 교회가 균형 잡힌 신학위에서 안정을 찾는 데에 큰 기여를 하였다. 이러한 역사적 사실들을 고려할 때 이 두 저술은 그 당시 개혁주의 신학의 성격을 가늠해볼 수 있는 중요한 자료들임에 분명하다. 특히 이 두 저술은 당시 신학논쟁의 핵심이었던 인간의 자유의지 문제를 집중적으로 다루고 있다. 그는 이 책들을 통해 신의 주권과 인간의 자유 어느 한쪽을 배제하려고 하기 보다는 양자의 특성 모두를 존중하는 가운데, 우주의 모든

5 Edward Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government and the Sovereignty of Divine Grace* (London: J. Burditt, 1809); Edward Williams, *A Defence of Modern Calvinism* (London: J. Black, 1812).

것을 선결정하는 신의 주권과 인간의 자유로운 선택이 양립 가능하다고 보았던 기존 개혁주의 전통의 입장을 지지한다. 하지만 동시에 윌리엄스는 인간의 자유 의지를 논하기 위해서 토마스 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)와 존 로크(John Locke, 1632-1704)의 사상을 수용한다. 이러한 특징은 이전의 16~18세기 중반에 이르는 대부분의 개혁주의자와는 달리 윌리엄스의 신학 사상이 당시 대학을 중심으로 웨일스의 지성계에 널리 퍼져있었던 계몽주의 철학에 많은 빛을 지고 있음을 암시한다. 따라서 윌리엄스의 사상은 근대 후기 개혁파 신학과 계몽주의 철학과의 상관관계를 보여주기에 매우 적합한 실례이다.

이렇게 전통 개혁주의 신학에 깊이 헌신되어 있으면서 동시에 이를 설명하고 변호하기 위해 계몽주의 근대철학을 수용한 윌리엄스의 신학은 웨일스, 스코틀랜드, 잉글랜드를 중심으로 많은 사람에게 큰 영향을 미쳤다. 예를 들어, 웨일스의 유력한 목회자이자 뛰어난 신학자였던 존 로버츠(John Roberts of Llanbrynmair, 1804-1884)와 스페딩 쿠르웬(Spedding Curwen, 1789-1856) 등은 윌리엄스의 사상을 받아들인 그의 제자들이었다. 한편 윌리엄스의 영향력은 단순히 종교의 테두리 안에 국한되지 않았다. 윌리엄스의 설교들과 저서들은 가난, 소득 분배의 불평등과 착취, 이로 인한 계급의 고착화와 같은 산업혁명의 부작용으로 목살을 앓고 있었던 웨일스에 인간의 자유와 책임, 인간의 존엄성과 가치, 그리고 양심적 삶에 대한 올바른 의미를 일깨워줌으로써 산업혁명의 병폐를 극복하고 웨일스에서 민주주의가 시작되는 데에도 큰 영향을 미쳤다.<sup>6</sup>

하지만 당시 영국의 교회와 사회에 미친 윌리엄스의 공헌에도 불구하고 그는 역사에서 잊혀진 인물이 되었다. 그가 생존하여 활동하던 시기에는 그 시대의 ‘가장 위대한 신학자’라는 명성을 얻었지만, 현대 학계에서 윌리엄스의 생애와 사역은 개론적 차원에서만 매우 간략하게 소개되는 실정이고 그가 남긴 저술들

6 윌리엄스의 당대와 그의 사후 수십 년 동안 많은 사람이 윌리엄스를 그 시대의 가장 탁월한 신학자요 목회자로 기억하였다. 예를 들어, 폴딩(F. J. Falding), 모리슨(John Morison), 페어베인(A. M. Fairbairn)은 각각 윌리엄스를 “위대한 신학자,” “의심의 여지가 없이 지난 세기와 현재기의 신학자 중 가장 위대한 자,” “그의 시대의 영적인 거인 중의 한 사람”이라고 높이 평가하였다. 윌리엄스의 영향력에 대한 자세한 내용을 위해서는 다음을 참고하라. Owen, *Edward Williams, D. D. 1750-1813*, 135-47; 150.



역시 거의 연구되지 않았다. 특히 『신적 통치의 공정과 신적 은혜의 주권에 관한 글』과 『현대 칼뱅주의의 변호』는 당시 개혁주의 신학의 특성뿐만 아니라 근대 후기 유럽 지성사의 특성을 조명하기 위해 매우 중요한 자료임에도 불구하고 현대 학계의 충분한 관심을 받지 못했다. 물론 윌리엄스와 그의 저술들에 관한 전문적인 연구가 전혀 없는 것은 아니다. 지금까지 두 개의 주요 연구가 존재한다. 하나는 1963년에 출간된 오웬(W. T. Owen)의 단행본이다.<sup>7</sup> 이 책은 윌리엄스에 대한 최초의 단독 연구이다. 하지만 그의 저술은 윌리엄스의 삶과 사역 그리고 그가 교계에 미친 영향을 개괄적으로 소개하는 것에 집중하고 있다. 따라서 이 책에서 윌리엄스의 신학에 관한 논의는 약 20페이지 정도만 할애되었고 더욱이 그 내용도 본 주제와 관련된 부분은 거의 다루지 않은 채 신학전반에 대한 그의 사상을 단순하게 정리하여 개관하는 것에 그치고 있다. 따라서 오웬의 책은 자유의지론을 비롯한 그의 신학 사상들을 당시의 역사적 배경 속에서 상세하게 분석하여 소개하지 않았다는 한계점을 지니고 있다. 윌리엄스에 대한 또 다른 연구는 튜더(H. Gwilym Tudur)가 저술한 소논문으로 제1차 미국 영적대각성운동이 웨일스교회와 윌리엄스에 미친 영향을 주요 주제로 다루고 있다.<sup>8</sup> 하지만 튜더의 소논문 역시 당시의 근대철학이 윌리엄스에 미친 영향에 대해서는 그다지 큰 관심을 보이지 않는다. 즉, 근대철학이 윌리엄스에 미친 영향에 대해서는 약 1페이지 정도만 할애하고 있고 그나마 누구의 어떤 사상이 구체적으로 어떻게 영향을 주었는지는 자세히 설명하지 않은 채 근대계몽주의 철학이 윌리엄스의 용어사용과 인간 이해에 영향을 미쳤다고 두루뭉술하게 언급하는 것에 그치고 만다. 더구나 튜더는 근대철학의 영향으로 그의 신학 사상이 이전의 개혁주의 전통과 어떠한 연속성과 불연속성을 갖게 되었는가에 관심을 보이지 않는다. 이같이 윌리엄스에 관한 학계의 연구는 그의 중요성에 비해 매우 미진한 가운데 있고 그의 자유의지론에 대한 심도있는 연구도 거의 진행되지 못한 상황이다. 더군다나 그에 관한 국내의 연구는 전무한 실정이다.

7 Owen, *Edward Williams, D. D. 1750-1813*.

8 Tudur, "The Theology of the Great Awakening in North America and Wales."

그러므로 본 연구는 『신적 통치의 공정과 신적 은혜의 주권에 관한 글』과 『현대 칼뱅주의의 변호』를 중심으로 윌리엄스의 자유의지론과 여기에 미친 근대철학의 영향을 연구하고자 한다. 구체적으로 홉스와 로크의 사상이 윌리엄스의 자유의지론에 어떠한 영향을 미쳤는지를 규명하고자 한다. 이를 통해 본 연구는 홉스와 로크의 철학이 후기 개혁파 정통주의 시대의 개혁주의 자유의지론이 결정론적 성향을 갖게 되는 데에 큰 영향을 미쳤고 그 결과 기존의 전통 개혁주의 신학자들의 자유의지론과 근대철학을 받아들인 후기 개혁파 정통주의자들의 그것 사이에는 상당한 신학적 불일치가 존재하게 되었음을 증명하는 하나의 실례를 제공하고자 한다. 그러므로 본 연구의 궁극적인 목적은 개혁주의 자유의지론의 역사적 발전과정에 있어서 나타난 중요한 사상적 변화를 설명하고 그것을 기점으로 개혁주의 신학 전통 안에 어떠한 신학적 연속성과 불연속성이 존재하게 되었는지를 조명하는 것에 있다.

## II. 윌리엄스의 자유에 대한 이해

윌리엄스의 사상적 체계에서 “자유”(freedom, liberty)는 인간의 본성을 이해하기 위해 매우 중요한 개념이다. 그에 따르면 자유는 인간의 본질적인 특성으로 “지성”(intellect)과 “의지”(will)의 능력과 함께 인간에게 반드시 있어야 하는 요소이다.<sup>9</sup> 윌리엄스는 인간이 가진 자유의 성격을 다음과 같이 구체적으로 설명한다.

나는 이 자유(liberty)를 강제(constraint)나 억제(restraint)로부터의 면제(exemption)로 이해한다. 이것의 일반적인 본성은 의지나 영혼의 긍정적인(positive) 능력이 아니다; 면제(exemption)는 부정적인(negative) 사상이

9 Edward Williams, *A Defence of Modern Calvinism: containing An Examination of the Bishop of Lincoln's Work, entitled, "A Refutation of Calvinism" also Sermons and Charges in The Works of the Rev. Edwards Williams, D.D.* Vol. III. ed. Evan Davies (London: James Nisbet And Co., 1862), 50; 257.

다. 그리고 이러한 종류의 면제의 특별한 차이점은 한편으로는 이성적 존재는 나쁜 또는 죄악 된 선택을 하거나 선호(preference)하도록 강요받지 않는 것이다; 다른 한편으로는 올바른거나 미덕 있는 선택을 하거나 선호하도록 구속받지 않는다는 것이다. 한마디로 이 자유는 책임 있는 피조물과 관련하여 하나님께서 하시는 것이(does) 아니라 하나님께서 하시지 않는(does not) 것을 가리킨다. 이것은 어떤 사람이 그에게 적절한 것처럼 보이는 것을 여러 대상으로부터 선택할 때 악에 대한 강요로부터 자유롭고 선에 강압되지 않는다는 것이다. 책임이 있는 모든 순간에 인간은 절대적으로 그의 기쁨, 선호, 또는 경향에 따라서 선택하거나 행동할 수 있는 자유가 있는 존재이다.<sup>10</sup>

윌리엄스는 강압과 억제로부터의 자유로 특징지어질 수 있는 자유가 인간이 “책임”(accountability) 있는 도덕적 존재가 되기 위해서 반드시 요구되는 속성이라고 주장한다.<sup>11</sup> 왜냐하면, 책임은 자유를 전제하기 때문이다. 따라서 그는 도덕적 책임이 있는 피조물인 인간은 그 책임을 요구하는 대상인 하나님께 마땅히 자유를 요구할 권리를 가진다고 설명한다.<sup>12</sup> 한마디로 인간은 “어떤 것을 선택할 때에 악으로 강요되거나 선으로 강압 받는 것에서 면제되는 자유”가 있을 때만 도덕적 의무를 갖는다.<sup>13</sup> 따라서 “충동적 즉흥성”(impulsive spontaneity)은 짐승에게 속하였지만 반대로 강압되지 않고 자신의 이성적 선택에 근거하여 자발적으로 선택하는 “자유”(freedom)는 오직 “도덕적 행위자”(moral agent)인 인간에게만 속하였다.<sup>14</sup>

윌리엄스에 따르면 이러한 자유는 인간이 타락한 이후에도 없어지지 않고 여전히 남아있다. 그는 개혁주의의 전통을 따라서 타락의 영향으로 인간의 본성이 전적으로 부패하게 되었음을 인정한다.<sup>15</sup> 특히 인간의 의지와 지성이 심각한

10 Edward Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government and the Sovereignty of Divine Grace. And Examination of the Arminian System. To which is Prefixed, A Brief Memoir of Dr. Williams in The Works of the Rev. Edwards Williams, D.D.* Vol. I. ed. Evan Davies (London: James Nisbet And Co., 1862), 51-52.

11 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 53.

12 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 252.

13 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 252.

14 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 52.

15 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 83.

손상을 입게 되었다고 주장한다. 하지만 타락 후에도 지성과 의지라는 인간에게 본질적인 “자연적 능력”(natural faculties)은 여전히 남아있다. 그리고 강요와 강압에서의 자유라는 의미에서의 인간의 자유는 타락 이후에도 “조금도 감소하거나 변화되지 않았다.”<sup>16</sup>

인간의 자유에 대한 윌리엄스의 이러한 설명은 전통적인 개혁신학의 사상과 연속성과 불연속성을 동시에 갖는다. 먼저 강압으로부터의 자유라는 인간의 본질적인 자유가 타락 후에도 영향받지 않는 점과 지성과 의지라는 인간의 기능이 타락 후에도 여전히 기능한다는 점에서는 연속성을 갖는다. 가령 피터 마터 버미글리(Peter Martyr Vermigli, 1499-1562)와 같은 16~17세기 개혁파 사상가들은 타락의 결과로 모든 인간은 구원을 가져오는 어떤 영적인 선을 행할 수 있는 인간의 능력은 상실하였지만, 단순히 어떤 절대 필연성에 의해서 강요되지 않고 ‘다른 것을 선택할 수 있는 자유’(freedom of contrary choice)는 여전히 손상되지 않고 남아있다고 가르친다. 즉, 인간은 아담의 타락 후 ‘자유선택’(liberum arbitrium, free choice)은 상실하였지만 ‘의지의 본질적 자유’(libertas voluntatis essentialis)는 손상되지 않고 여전히 남아있다는 것이다.<sup>17</sup> 물론 전통적 개혁주의자들은 하나님의 도움 없이 인간에게 남아있는 자연적 능력만으로는 스스로 구원에 이르는 것이 불가능함을 분명하게 주장한다.

하지만 인간의 자유를 오직 강압으로부터의 자유로 설명하는 윌리엄스의 사상은 기존의 개혁주의 사상가들과 불연속성을 갖는다. 물론 전통적으로 개혁주의자들은 인간이 강요로부터의 자유를 인간이 소유한 자유의 중요한 특성으로 이해했다.<sup>18</sup> 하지만 이와 더불어 개혁파 정통주의자들은 지성이 내린 판단을

16 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 84. “Nor is man’s freedom, in the sense before explained, diminished or altered.”

17 Cf. Yoo, *John Edwards (1637-1716) on Human Free Choice and Divine Necessity*, 96-103. 이 부분에 관련하여 조나단 에드워즈도 “자연적 능력”(natural ability)과 “도덕적 무능력”(moral inability)을 구분함으로써 윌리엄스 및 기존 개혁주의 전통과 동일한 주장을 전개한다. Hyunkwan Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will in its Eighteenth-Century Context: Neither Scholastic nor Edwardsean” (Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2021), 14; 25; 151; 154-55.

18 Cf. Willem J. van Asselt, J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde, eds, *Reformed Thought*

의지가 자발성을 가지고 따라갈 뿐만 아니라 지성이 최선이라고 제시한 것을 의지가 추구할 때에 여러 다른 선택이 가능한 우발성이 보장되어 있다면 인간은 자유로운 상태에 있다고 가르친다. 가령, 튜레틴은 인간 의지의 상태를 “제일현실”(actus primus)과 “제이현실”(actus secundus)로 구분하고 전자에서 의지는 하나 이상의 결과를 가져올 능력을 소유한 “중립적인 상태”(indifferentia, indifference)에 있으며 후자에서 실천이성의 판단을 따라 선택을 내릴 때 그 의지의 결정은 다르게 존재하거나 발생할 수 있었던 자유롭고 우발적인 성격을 갖는다고 주장했다.<sup>19</sup> 따라서 인간의 자유를 단순히 강압이 없는 상태로 규정하는 윌리엄스와 인간의 자유를 설명하기 위해 인간의 지성과 의지의 관계에서 의지가 자유로운지 아닌지에 초점을 맞추었던 다른 개혁파 정통주의자들 사이에는 상당한 불연속성이 존재한다.

반면 윌리엄스의 자유에 대한 이해는 로크와 홉스의 사상과 많은 유사성을 갖고 있다. 홉스는 인간의 자유는 “마지막 욕구”(the last appetite)에 따라 행동할 때 장애물에 의해서 강압되지 않는 문제라고 주장한다. 따라서, 그는 자유를 “행위자의 본성과 내적인 자질 안에 포함되지 않은 행동에 대한 모든 방해물의 부재”라고 정의한다.<sup>20</sup> 즉, 비록 의지는 “마지막 욕구”에 의해서 결정되지만, 그에 따른 행위를 하는데 어떠한 방해도 없는 한 그 행위자는 자유하다는 것이다. 이때 인간은 외부의 힘에 절대로 강압되지 않지만 다른 것을 의지(willing)하거나 행할 가능성은 전혀 없다. 한마디로 홉스에 따르면 인간 자유의 본질은 “마지막 욕구”를 추구하는 자발성에 있다.<sup>21</sup> 로크도 한 행위자가 “더 나은 선”(the greater good)을 추구할 때 방해를 받지 않는다면 그 사람은 자유롭다고 함으로써 인간의 자유에 관해 홉스와 매우 유사한 견해를 펼친다.<sup>22</sup>

---

*on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 2010), 66-67; 82-83.

<sup>19</sup> Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison Jr. vol. I (New Jersey: P & R Publishing, 1992), X, III, IV.

<sup>20</sup> Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, 11 vols. (London, 1849), 4: 273.

<sup>21</sup> Richard A. Muller, *Providence, Freedom, and the Will in Early Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Reformed Heritage Books, 2022), 248.

<sup>22</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London, 1690), II, 21, n.

결과적으로 윌리엄스의 자유에 대한 개념은 홉스와 로크의 제보를 따르고 있다고 판단된다. 물론 자유를 포함하여 본 연구 주제와 관련된 내용과 관련하여 윌리엄스는 자신이 홉스나 로크의 사상을 따르고 있다고 명백하게 밝힌 적은 없다. 하지만 그의 저술 곳곳에서 로크나 홉스의 철학을 언급하고 있는 것을 볼 때 윌리엄스는 이들의 철학을 잘 알고 있었고 이들의 사상에 직간접적인 영향을 받았음은 의심의 여지가 없다. 특히 윌리엄스는 조나단 에드워즈의 신학에 많은 영향을 받았는데 에드워즈가 홉스와 로크의 사상을 상당 부분 수용하고 있다는 점은 이미 학계에서 정설로 받아들여지고 있다. 따라서 윌리엄스는 에드워즈의 저작을 통해서도 간접적으로 홉스와 로크의 사상적 영향을 받았을 가능성이 농후하다.<sup>23</sup> 가령 자유에 대한 조나단 에드워즈의 사상은 홉스, 그리고 로크의 그것과 거의 일치한다. 그도 자유를 다음과 같이 설명한다. “그의 의지를 추구하고 행사하는 것을 방해하는 것이 없을 때 그 인간은 충분히 그리고 완벽하게 자유롭다.”<sup>24</sup> 여기에서 자유는 강요되지 않는 자발성으로 정의된다. 윌리엄스 처럼 에드워즈는 도덕적 행위자에게 요구되는 것은 “그가 의지할 때에 어떠한 면에서든 행동하고 수행하는 방식에서 방해나 장애로부터 자유로운 것이다.” 어떤 행위자가 그가 행동하기로 의지한 대로 행할 수 있으면 그 행위자는 자유롭고 도덕적으로 책임이 있다.<sup>25</sup> 이렇게 에드워즈는 인간의 자유를 홉스와 로크처럼 지성의 중재하고 조정하는 기능에 대한 언급 없이 인간의 의지만으로 설명한다.<sup>26</sup>

5, 15, 16, 19, 29. Cf. 자유에 대한 로크의 사상은 그의 『인간오성론』(*An Essay Concerning Human Understanding*) 1690년 초판과 1694년 개정판에서 차이점을 보인다. 이를 고려할 때 윌리엄스와 에드워즈는 『인간오성론』의 초판에 나온 사상을 따른다고 볼 수 있다. 로크 사상의 변화에 관해서는 다음을 참고하라. Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 121-125.

23 윌리엄스는 조나단 에드워즈의 저술들을 웨일스에서 출판하는 등 에드워즈의 사상을 웨일스에 보급하는 데 큰 노력을 기울였다. 오웬은 윌리엄스가 에드워즈의 “열렬한 숭배자”(great admirer)이고 그의 저술에 아주 정통하고 있었다고 진술한다. Owen, *Edward Williams, D. D. 1750-1813*, 57. 웨일스에 미친 에드워즈 사상의 영향력에 대해서는 다음을 참고하라. Tudor, “The Theology of the Great Awakening in North America and Wales,” 68-70.

24 Jonathan Edwards, *Freedom of the Will*, ed. Paul Ramsey, vol. 1 of *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven: Yale University Press, 2009), 164.

25 Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 146.

요컨대, 윌리엄스에 따르면 인간 자유의 본질은 최고의 선 또는 가장 강한 동기를 따르는 ‘자발성’(spontaneity)에 있다. 반면 기존 개혁주의 신학에서는 의지가 어떤 것을 선택할 때 자발성과 더불어 ‘대안성’(alternativity)을 가진다는 측면에서 인간의 자유를 설명한다.<sup>27</sup> 즉, 제일현실에서 인간은 “다양한 결과를 가져올 수 있는 의지의 능력”(the potency of the will to multiple effect) 및 이에 근거해 다른 것을 선택할 수 있는 “모순의 자유”(libertas contradictionis, freedom of contradiction)와 “반대의 자유”(libertas contrarietatis, freedom of contrariety)가 존재하는 비결정적인 중립상태에 있기에 제일현실에서 의지가 실제로 어떠한 선택을 내릴 때 그 선택은 우발적이고 자유로운 선택이 된다는 것이다.<sup>28</sup> 결과적으로 인간 자유의 특성을 대안성에 대한 고려 없이 단순히 강압의 면제와 자발성으로 제한시키는 윌리엄스의 사상은 우발성 및 ‘다른 것을 선택할 수 있는 자유’(freedom of contrary choice)의 여지를 전혀 허락하지 않고 있음을 확인할 수 있다. 결과적으로 로크와 홉스의 사상을 계승하는 윌리엄스의 자유에 대한 이해는 17세기 개혁주의 신학의 관점에 볼 때 결정론적 성격을 매우 강하게 내포하고 있다.

### III. 윌리엄스의 의지에 대한 이해

인간의 자유에 대한 논의와 관련하여 중요한 주제는 인간 의지의 성격을 어떻게 이해할 것인가이다. 따라서 윌리엄스도 그의 저술에서 인간의 의지에 대하여 많은 지면을 할애하여 설명하고 있다. 그에 따르면 의지의 본성은 다음과 같은 특성을 갖는다. 첫째, 의지는 자애로운 창조자가 인간에게 주신 없어지거나 변화될 수 없는 “정신의 능력”(faculty of the mind)이다.<sup>29</sup> 둘째, 의지는 “본래

26 Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 225.

27 Cf. J. Martin Bac, *Perfect Will Theology: Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suarez, Episcopius, Descartes and Spinoza* (Leiden: Brill, 2010).

28 Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 224-25.

29 여기에서 ‘능력’(faculty)이라는 말은 아리스토텔레스의 능력심리학에서처럼 어떤 실체내의 존재하는 독립된 기관이라는 의미를 담고 있는 것이 아니다. 전체적인 맥락을 고려할 때 윌리엄스가

의 능력”(original faculty)이지만 “단지 힘의 매개체”(only the medium of power)나 힘의 “도구”(instrument) 또는 “힘”(power)이 작용하게 하는 “능력”(faculty)이다.<sup>30</sup> 세 번째로 의지와 의지가 작용하게 하는 힘(power)은 모든 도덕적 결정에서 “행위자의 본성 또는 원리”에 의존한다. 네 번째로 모든 도덕적 행위자의 “본성”(nature)은 가장 완전한 것부터 가장 불완전한 것에 이르기까지 모든 도덕적 행위의 “급진적인 근원”(radical source)이다. 윌리엄스는 “본성으로부터 힘(power)과 의지(volition)”가 나오기 때문에 자신의 “본성이 어떠한가에 따라 모든 도덕적 행위자의 의지는 선 또는 악을 선택할 것”이라고 주장한다. 윌리엄스는 하나님의 능력과 의지의 행사도 하나님의 본성으로부터 나온다고 설명한다. 이것은 천사와 인간과 같은 모든 지적인 행위자들에게 적용이 되는 원리이다.<sup>31</sup> 따라서 윌리엄스는 아르미니우스주의자들이 주장하는 것처럼 의지는 “자기 결정적 능력”(self-determining power)이 될 수 없다고 역설한다.

그러므로 첫째 우리가 의지를 자기 결정적 능력으로 간주하는 것은 터무니없는 것이다. 우리가 그것을 하나님과 관련하여 또는 그의 형상을 따르는 인간과 관련하여 고려하건 간에 말이다. 왜냐하면, 행위자의 본성이 변함없이 그것의 의지를 결정하기 때문이다.<sup>32</sup>

의지가 자기 결정적 능력이 아니라면, 의지를 어떤 선택으로 이끄는 원인은 무엇인가? 윌리엄스는 그것이 “동기”(motive)라고 대답한다.<sup>33</sup> 그렇다면 동기

---

‘능력’이라는 용어를 사용할 때에 그것은 행위자에게 귀속되는 하나의 작용으로서 지성과 의지를 의미한다.

<sup>30</sup> Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 84. 윌리엄스는 “신적 의지는 정확히 말해 능력의 매개체(medium)”라고 주장하며 이러한 설명이 하나님의 의지에도 동일하게 적용되는 원리라고 주장한다. Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 132-33.

<sup>31</sup> Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 84.

<sup>32</sup> Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 84. 윌리엄스는 본성에 의해 능력이 행사되고 인간의 의지는 단순히 그 능력의 매개체이기 때문에 “스스로 결정하는 인간의 의지라는 개념은 철저하게 터무니없는 것”이라고 설명한다. Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 132-33.

<sup>33</sup> Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 132. “자유로운 행위자인 이성적 영혼은 동기에



는 무엇인가? 윌리엄스는 동기를 “행위자의 자유의지를 다른 선택이 아닌 어떤 하나의 선택으로 실제로 결정하고 움직이는 것”이라고 정의한다.<sup>34</sup> 그에 따르면 자유로운 행위자가 행동하고 선택하고 선호하도록 결정하는 모든 동기는 “거절되거나 선택되는 대상”(the object to be chosen or rejected)과 “원리”(the principle)라는 두 부분으로 구성되어 있다.<sup>35</sup> “대상” 그 자체는 어떤 특정 결과로 의지를 움직이지 않는다.<sup>36</sup> 의지를 움직이기 위해서는 대상 외에 “원리”가 필요하다.<sup>37</sup> 구체적으로 윌리엄스는 인간의 의지가 선이나 악을 행하도록 결정하는 원리는 두 가지가 있다고 설명한다. 그것은 본질적으로 하나님께 속할 수 없는 “결함의 부정적 원리”(negative cause of defectibility)와 하나님께 속한 “결함 없음의 긍정적인 원리”(positive cause of indefectibility)이다.<sup>38</sup> 전자는 “가변성의 결핍된 원리”(deficient principle of mutability)라고도 불리는 불완전한 인간에게 내재한 원리로 인간의 자유의지와 결합되어 행사될 때 악을 발생하게 된다.<sup>39</sup> 반면 하나님께서 후자의 원리를 당신의 기뻐하시는 뜻을 따라 주권적으로 인간의 마음에 주시면 인간의 마음과 정신에 “갱신”(renewal)이 발생하고 그 결과 “결함 없음의 원리”가 인간의 자유의지와 연합되어 선한 행위가 이루어지게 된다.<sup>40</sup> 이에 관해 윌리엄스는 다음과 같이

---

의해서 결정된다.” Edward Williams, “A letter to the Rev. George Payne,” in *The Works of the Rev. Edwards Williams, D.D.* Vol. I. ed. Evan Davies (London: James Nisbet And Co., 1862), 479.

**34** Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 132. 윌리엄스는 “동기는 인간 영혼이 실제 결정을 내리도록 그것을 궁극적으로 움직이는 것”이라고도 정의한다. Williams, “A letter to the Rev. George Payne,” 479.

**35** Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 136. 윌리엄스는 이것을 “제시된 대상과 주입된 원리”(object exhibited, and a principle infused)라고도 표현한다. Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 192.

**36** Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 192.

**37** Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 133.

**38** Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 136.

**39** Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 55-58; 256-58.

**40** Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 133; 136. 따라서 윌리엄스는 선의 원인은 하나님의 주권적인 은혜와 인간 자유의 결합에서 찾고 악의 원인은 “수동적인 능력”(passive power)인 “결함의 원리”와 인간 자유의 결합에서 찾는다. 그러므로 윌리엄스는 선하신 하나님은 죄의 조성자가 아니라 선의 근원만 되시며, 오직 인간의 제한되고 불완전한 본성과 그로 인한 잘못된 선택이 죄의 원인이라고 가르친다. Williams, *An Essay on the Equity of Divine*

진술한다.

인간의 의지는 위에 언급된 원리들을 따라 선 또는 악을 산출하는 데에 적극적인 능력의 매개체이다. 하나님의 영향 아래서 결함 없음의 원인, 그 원인은 선한 것이 틀림없다. 부정적인 원인인 결함의 원리의 영향 아래서 결과는 악할 것이다. 각각 도덕적인 의미에서. 전자의 원리는 하나님에게서 오고 후자는 우리에게서 온다. 이것들이 선과 악의 행위에서 각각 동기를 구성하는 본질적 요소이다.<sup>41</sup>

이렇게 의지가 동기를 따른다면 동기는 언제 발생하는가? 모든 동기는 그것이 무엇이든 행위자가 어떤 것이 선하다고 생각할 때 발생한다. 윌리엄스에 따르면 의지는 지성이 “가장 위대한 외견상의 선”(the greatest apparent good)이라고 “표상”(representation)한 것을 따르고 선택한다. 그리고 의지는 어떤 경우 에든 반드시 외견적으로 보기에 가장 좋은 것을 선택하게 되어있다.<sup>42</sup> 왜냐하면, “하나님께서 인간의 영혼에, 확고하고 변하지 않는 원리로, 일반적인 선과 행복으로 향하는 경향을” 주셨기 때문이다.<sup>43</sup> 문제는 타락 후 인간의 본성이 타락함으로써 행위자는 어떤 것이 최고의 선인지를 분별할 수 있는 능력을 잃어버렸다는 것이다. 결과적으로 “타락한 인간 의지가 선택한 외견상의 선은 참된 선과 절대 일치하지” 않게 되었다.”<sup>44</sup>

타락한 상태에 있는 인간의 의지는 스스로는 이러한 문제를 해결할 능력이 전혀 없다. 왜냐하면, “모든 의지는 행위자의 본성에 의해서 결정되는 데 어떤 본성도 자신을 스스로 바꿀 수 없기 때문”이다.<sup>45</sup> 따라서 인간이 타락의 문제를 극복하기 위해서는 하나님의 주권적인 은혜의 역사가 필요하다. 그런데 이 은혜

---

*Government*, 55-58; 163; 256-58; 283; Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 133; 136; 162. 죄의 원인에 대한 윌리엄스의 논의는 반대하여 제한된 지면 관계상 본 논문에서는 상세히 다루지 못하기 때문에 앞으로 또 다른 개별적인 논문을 통해 소개하고자 한다.

41 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 133-34.

42 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 84.

43 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 86-87.

44 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 84.

45 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 246.

가 인간의 마음과 본성에는 “직접” 역사하고 인간의 의지에는 “간접적인 방식”으로 영향을 미친다.<sup>46</sup> 따라서 윌리엄스는 하나님의 “역사”(operation)는 인간 의지의 자유를 조금도 훼손하지 않는다고 주장한다.<sup>47</sup> 이에 관해 윌리엄스는 다음과 같이 진술한다.

성령의 역사(operation)의 직접적인 대상은 의지가 아니라 도덕적 행위의 근원으로서 마음(heart)이다. 의지 자체에 대한 직접적인 물리적이고 긍정적 인 영향(physical or positive influence)은 같은 정도로 그것의 자유를 파괴한다. 반면 마음에 대한 직접적인 영향은 자유를 훼손하지 않은 채로 둔다. 의지는 오직 객관적인 수단에 의해서만 요청을 받고(solicited) 내적인 원리에 의해서 간접적으로 영향을 받는다.<sup>48</sup>

하나님은 주권자로서 인간의 마음을 “보의 물과 같이 그것을 움직일 수 있는” 권리를 꺼트리시지 않는다. 하지만 그는 은혜로운 주권자로서 인간의 의지를 직접적인 방식으로 강요하거나 억압하지 않으신다. <sup>49</sup> 그러므로 윌리엄스는 인간이 자유의지를 갖는다는 것은 인간 의지가 선이나 악을 선택하도록 강압 받지 않음을 의미하는 것이라고 설명한다.<sup>50</sup>

칼빈주의자가 주장하는 것은 의지는 그것의 책임 있는 행위에서 그 악이 실제적이건 파악된(real or apprehended) 것이든 악으로 강압되는 것에서부터 자유롭다. 우리 존재의 최고의 주인을 제외한 어떤 것도 인간의 의지를 강압하거나 강요할 수 없다. 그는 그것의 존재를 지지하고 참으로 그것이 대상을 선택해서 행동하도록 만든다; 하지만 그 대상은 절대로 악으로써(as evil) 선택되지 않는다. 그렇지 않다면 그러한 능력의 소유는 축복이 아니라 저주이고 우리에게 수여한 자애로운 창조자의 것으로는 가치가 없는 것이기 때문이다. 편견의 영향을 통해 그것이 적절한 선으로 여겨지는 때를 제외하고

46 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 154-55.

47 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 17.

48 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 18.

49 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 94.

50 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 11.

서는 의지는 참으로 악에 강요되거나 강압되지 않는다. 이것은 또한 참된 그리고 파악된 선에 대한 제약에서 자유롭다. .... 그러므로 인간의 의지는 이러한 점에서 책임이 있는 선택에서 강요와 억압에서부터 자유롭다. 이것이 현대 칼빈주의자들이 고백하는 것이다.<sup>51</sup>

한마디로 윌리엄스는 인간의 자유를 설명할 때와 마찬가지로 자유의지의 본질을 의지가 자발성을 갖는다는 것으로 파악하고 있다.

한편 윌리엄스의 의지에 대한 사상은 그가 로크와 흄스의 영향을 많이 받고 있음을 보여준다. 로크는 ‘영혼’(soul)을 지성과 의지라는 “독립적으로 구별된 능력”(separate faculties)들로 구분하는 전통적 스콜라주의 개념을 반대한다.<sup>52</sup> 아리스토텔레스의 능력심리학과는 달리 로크는 지성과 의지는 개별적 실체를 가진 영혼 안의 독립적인 기관이 아니고 영혼이 때에 따라 각각 행사하는 기능이라고 주장한다. 즉, 영혼은 단일한 구조로 되어있으며 지성과 의지는 인간이 소유하고 있는 힘과 능력 중 하나라는 것이다.<sup>53</sup> 이러한 구조 속에서 로크는 한 행위자가 무엇인가를 좋다고 판단하여 그것을 추구하려고 할 때 방해받지 않는다면, 그의 의지가 자유롭다고 정의하였다.<sup>54</sup> 흄스의 사상도 로크의 능력심리학과 매우 유사하다. 흄스에게 의지는 “독립적인 이성적 능력”(distinctive rational faculty)이 아니고 단지 “원하는 것을 선택하는 과정에서 더 이상의 속고 과정이 배제된 마지막 순간”을 의미한다.<sup>55</sup> 그리고 그는 의지의 자유를 “사람이 바라거나 의지하는 것을 행하는 능력”으로 설명한다.<sup>56</sup> 로크와 흄스와 유사하게 윌리엄스도 인간의 의지는 영혼 안에 존재하는 독립적인 실체가 아니며 행위자가 소유한 힘의 매개체나 도구에 불과하다고 설명한다. 이러한 심리학적 이해 속에서 윌리엄스는 로크와 흄스처럼 인간의 자유를 지성과의 관계에서 파악하지 않고 외부의 강요로부터 자유라는 의지의 자발성에서

51 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 11-12.

52 Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 109.

53 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 21, n. 6.

54 Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 110.

55 Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 95.

56 Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 95.

규명한다.

이외에도 동기가 의지를 결정한다는 윌리엄스의 사상은 그의 의지론이 로크에게서 많은 영향을 받고 있음을 보여준다. 윌리엄스에 따르면 의지의 행위의 원인은 가장 큰 동기이다. 그는 인간의 의지는 언제나 가장 강한 동기에 의해서 결정되고 의지가 그 동기를 따라 어떤 것을 의지할 때 방해가 없다면 그 의지는 자유롭다고 판단한다. 이는 로크의 설명과 유사하다. 로크는 『인간오성론』의 초판에서 의지하는 행위가 발생하는 것을 결정하는 것은 “더 나은 선”(the greater good)이라고 설명한다.<sup>57</sup> 다시 말해 인간은 “더 나은 선”을 따르도록 결정되었다는 것이다.<sup>58</sup> 이와 유사하게 홉스도 의지의 결정이 “마지막 욕구”에 의해서 결정된다고 주장하였다. 여기에서 로크와 홉스가 말하는 “더 나은 선” 또는 “마지막 욕구”는 윌리엄스의 “가장 강한 동기”라는 개념과 일치한다. 즉, 윌리엄스는 인간 영혼은 단일한 구조로 이루어져 있으며 자유는 “더 나은 선” 또는 “마지막 욕구”를 따라 그가 기뻐하는 데로 행할 수 있는 능력이라는 로크와 홉스의 주장을 받아들인 것이다.<sup>59</sup>

이상의 내용은 윌리엄스가 개혁파 정통주의가 전통적으로 수용했던 아리스토텔레스 능력심리학이 아닌 로크의 능력심리학으로 인간을 이해하는 경향이 강했다는 것을 보여준다.<sup>60</sup> 조나단 에드워즈의 경우처럼 윌리엄스가 로크와 홉스의 의지론을 받아들인 것은 이들의 사상이 아르미니우스주의의 의지의 자기 결정적 능력 및 중립성 사상을 반박하기에 최선이라고 생각했기 때문이었을 것이다.<sup>61</sup> 하지만 로크의 능력심리학을 받아들인 윌리엄스의 사상은 의지가

57 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 21, n. 29.

58 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 21, n. 29.

59 홉스와 로크의 영향을 크게 받은 조나단 에드워즈도 윌리엄스와 유사하게 “가장 강한 동기”(the strongest motive) 또는 “가장 강한 외견상의 선”이 인간의 의지를 결정한다고 주장한다. Edwards, *Freedom of the Will*, 141; 144.

60 이외에도 인간의 의지와 관련해 “도덕적 행위자”(moral agent), “도덕적 악”(moral evil), “부정적 원인성,”(negative cause), “공정”(equity), “통치”(government)에 대한 윌리엄스의 개념들은 윌리엄스의 인간 의지에 대한 로크와 에드워즈의 영향을 분명하게 암시한다. Tudor, “The Theology of the Great Awakening in North America and Wales,” 74.

61 김현관도 조나단 에드워즈가 로크의 능력심리학을 전적으로 수용한 것은 아르미니우스주의가 말하는 의지의 중립성을 전적으로 부정할 수 있는 강력한 무기가 될 수 있었기 때문이었고, 이는 결국 의지가 가진 자유에 대한 정의 자체가 바뀌는 결과를 가져왔다고 주장한다. Kim, “Jonathan

동기에 종속된다는 설명에서처럼 결과적으로 더욱 결정론적인 성격을 갖게 되었다.

그러나 윌리엄스가 의지에 대한 설명에서 로크나 흄스의 사상을 무조건 따르는 것은 아니다. 가령 윌리엄스는 의지가 힘이 아니라 힘의 매개체나 도구라고 정의함으로써 로크의 능력심리학과는 미세한 차이점을 보여준다. 또한, 자유가 의지에 속하였는가라는 문제에서도 윌리엄스는 흄스 및 로크와 견해를 달리한다. 흄스와 로크에 따르면 자유는 의지에 속한 것이 아니라 행위자에게 속한 것이다. 로크는 어떤 것이 자유를 가지고 있다고 말할 수 있으려면 그것은 어떤 것을 선택할 수 있는 이성적 능력을 소유해야 한다고 주장한다. 하지만 로크에 따르면 의지는 단순한 힘에 불과하다. 따라서 로크는 자유는 의지가 아니라 인간 자체에 속하였고 엄밀하게 말해서 우리가 해야 할 올바른 질문은 의지가 자유로운가 아닌가가 아니라 “행위자가 자유롭게 의지할 수 있느냐 없느냐”라고 하였다.<sup>62</sup>

하지만 윌리엄스는 하나님께서 행위자뿐만 아니라 의지에도 자유를 주셨다고 주장한다. 이 점에서 윌리엄스는 전통적인 개혁주의 사상과 일치한다. 가령 ‘웨스트민스터신앙고백서’는 “하나님께서서는 인간의 의지에 강압되지 않고 절대 필연성에 의해서 선이나 악으로 결정되지도 않는 자연적 자유(natural liberty)를 부여하셨다.”라고 선언하며 자유를 인간의 의지에 귀속시킨다.<sup>63</sup> 의지의 자유에 관해서 로크의 주장을 비평하며 윌리엄스는 다음과 같이 설명한다.

로크는 자유가 의지가 아니라 인간에게 속한다고 주장한다. 나는 자유와 의지가 힘이라는 것을 가정하는 것을 제외한다면 이것이 정확하지 못한 의견이라고 생각한다. 로크는 힘의 힘(The power of a power)은 양립할 수 없는 것으로 생각한다. 매우 맞는 말이다. 그러나 만약 자유가 강요로부터 면제를 의미한다면 그것은 가장 직접적인 방식에서 의지에 속해야 한다. 만약 의지의

---

Edwards's Freedom of the Will,” 111.

62 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 21, n. 5; 15; 19. Cf. 조나단 에드워즈도 이 견해에 동의한다. Edwards, *Freedom of the Will*, 163.

63 *The Confession of Faith, The Larger and Shorter Catechisms, with the Scripture Proof at Large* (Philadelphia: 1745), 9.1.

행사가 우리의 선택의 도덕에서 통제(control)로부터의 면제라면 의지는 행위자와 함께 똑같이 자유하다. 이 탁월한 저자는 자유가 힘이라는 것을 당연하게 여겼고 그러므로 명백한 터무니없음을 피하려고 자유를 힘인 의지로부터 행위자에게로 가져왔다.<sup>64</sup>

따라서 윌리엄스는 자유가 의지에 속하였는가라는 문제에서 로크의 사상을 따르고 있다는 튜더의 주장은 잘못되었다.<sup>65</sup> 하지만 이러한 차이점에도 불구하고 의지에 대한 양자 이해에는 큰 차이는 없다. 왜냐하면, 윌리엄스와 로크 모두에게 의지는 자체적인 ‘힘’(power)을 가진 독립된 ‘능력’(faculty)도 아니고 자기 결정적이지도 않기 때문이다.

한편 로크의 능력심리학의 영향은 조나단 에드워즈의 사상에서 더욱 명확하게 발견된다. 에드워즈는 로크를 따라서 의지를 정신이나 영혼과 동일시 하고 특히 그 선택의 행위에서의 정신이나 마음과 동일시 한다. 또한, 그는 의지와 지성은 오직 행위자가 소유한 서로 다른 능력과 힘이라고 주장한다.<sup>66</sup> 그렇게 함으로써 그는 전통적으로 개혁파에서 받아들인 지성과 의지라는 분리된 능력에 대한 구분과 어떤 선택의 과정에서 발생하는 양자 사이의 연합된 행위에 대한 개념을 제거한다.<sup>67</sup> 결국, 에드워즈의 사상에서 의지의 행위는 필연적이고 그 의지는 모순의 자유와 반대의 자유를 갖지 못한다.<sup>68</sup> 이런 점에서 유일한 자유는 지성과의 관계에서 오는 의지의 자유가 아니라 “의지하는 것의 자유” 또는 “행동의 자유”이다.<sup>69</sup>

요컨대 윌리엄스가 결국 말하고자 한 것은 의지는 자기 결정적이지 않고 언제나 명백한 최고의 선이나 가장 강한 동기에 의해서 결정된다는 것이다. 즉, 그는 의지 안에 있는 자유의 본질을 스스로 결정하는 능력에 두는 아르미니우스주의의 주장을 반대하여 의지가 이전의 또는 외부의 동기 없이 스스로 결정될

64 Edward Williams, “On Liberty and Necessity” in *The Works of the Rev. Edwards Williams, D.D.* Vol. IV. ed. Evan Davies (London: James Nisbet And Co., 1862), 61.

65 Tudor, “The Theology of the Great Awakening in North America and Wales,” 74.

66 Edwards, *Freedom of the Will*, 164.

67 Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 217.

68 Edwards, *Freedom of the Will*, 214; 231.

69 Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 110.

수 없다고 보았다.

결과적으로 윌리엄스의 의지론은 전통적 개혁주의 의지론과 상당한 차이점을 보인다. 기존 개혁파 정통주의자는 아리스토텔레스의 능력심리학을 따르면서 의지와 지성을 정신 안에 구별된 독립적인 능력으로 본다. 그리고 이들은 제일현실에서의 의지의 상태와 제이현실에서의 의지의 상태를 구분한다.<sup>70</sup> 개혁파 정통주의자들은 전자의 구조적 순간에 의지가 다양한 선택의 대상들 가운데 어떤 하나를 선택할 수 있는 ‘대안성’(alternativity)을 가진다고 주장한다. 다시 말해, 이때 의지는 중립적이며 모순의 자유와 반대의 자유를 가진다. 반면 두 번째 구조적 단계에서 의지는 자발적으로 어떤 특정한 행위나 대상을 선택할 것을 결정한다. 요컨대 자유롭게 위해서 의지는 그 선택에서 대안성을 가져야 하고 자신의 의향에 따라 그들 중 하나를 자유롭게 선택해야 한다.<sup>71</sup> 튜레틴은 이러한 구조 속에서 인간 자유의 본질을 다음과 같이 정의한다. “이성적 판단을 따라오는 이성적 자발성(lubentia rationalis, rational spontaneity)에 의해 어떤 자유로운 사람은 그가 기뻐하는 것을 할 수 있다.”<sup>72</sup> 개혁파 정통주의는 또한 ‘구분된 의미’(sensus divisus, in divided sense)에서의 의지와 ‘복합적 의미’(sensus compositus, in composite sense)에서의 의지를 구분한다. 복합적 의미에서 선에 대한 지성의 판단을 의지가 따를 때 하나님께서 작정하신 사건은 현실화된다. 하지만 구분된 의미에서 그 사건은 의지가 지성과 관계되기 이전에 소유한 “모순의 자유와 반대의 자유를 따라 이루어질 가능성을 잃지 않은 우발적 상태에서” 발생한다.<sup>73</sup> 결국, 개혁파 정통주의는 인간의 자유를 설명하기 위해서 인간 의지가 본질적으로 가지고 있는 우발적 성격에 초점을 맞춘다. 인간의 의지는 하나의 결과로 결정되지 않은 자유롭고 우발적인 원인이다. 즉, 지성이 내린 판단을 의지가 따라가려고 할 때 의지는 자발성을 갖고 있을 뿐만 아니라 여러 선택이 가능한 대안성을 담보하고 있다. 이렇게 전통적으

<sup>70</sup> Cf. Van Asselt, *Reformed Thought on Freedom*, 165-67; 192-97.

<sup>71</sup> Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 249.

<sup>72</sup> Turretin, *Institutes* I, X.III.X.

<sup>73</sup> Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 111. Cf. Cf. Van Asselt, *Reformed Thought on Freedom*, 47.



로 개혁파 신학자들은 지성과 의지 사이의 상호관계성 속에서 다양한 결과로 향할 수 있는 의지의 능력과 모순과 반대의 자유의 관점에서 이해된 의지의 자유를 가르친다.<sup>74</sup>

요컨대 윌리엄스에게 의지는 단순히 힘의 매개체 또는 도구이지만 기존 개혁파 정통주의자들은 의지를 ‘이성적 능력’(rational faculty)으로 이해했다. 윌리엄스는 의지의 자발성에서 자유의 본질을 찾았지만, 개혁파 정통주의자들에 따르면 인간 의지는 선택의 과정에서 자발성뿐만 아니라 대안성을 갖는 자기 결정적 능력이다.<sup>75</sup> 윌리엄스는 의지가 비록 강요되지는 않아도 하나의 결과로 결정되었다고 가정한다.<sup>76</sup> 반면 전통적인 개혁주의 사상에서 의지의 행위는 다르게 발생할 수 있는 우발적인 성격을 갖는다.<sup>77</sup> 즉, 전자는 오직 하나의 결과에 대한 의지의 가능성을 허락하는 반면 후자는 의지가 하나 이상의 결과를 가져올 수 있는 능력을 소유하고 있다고 가정한다.<sup>78</sup> 전통적으로 개혁파 신학자는 지성과 의지 사이의 상호관계성에 자유의 근거를 두지만, 윌리엄스는 그러한 측면에 대해 고려 없이 인간의 의지는 언제나 가장 강한 동기에 의해서 결정되고 의지가 그 동기를 따라 어떤 것을 의지할 때 방해가 없다면 그 의지는 자유롭다고 판단한다.<sup>79</sup>

#### IV. 윌리엄스의 필연성에 대한 이해

윌리엄스는 개혁주의 전통을 따라 하나님의 절대 주권과 그것이 불가피하게 발생시키는 신적인 필연성을 인정한다. 하지만 필연성의 성격을 설명하는 구체

<sup>74</sup> Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 248.

<sup>75</sup> 물론 여기서 자기 결정적 능력이라는 의미는 하나님의 선행협력을 인정하지 않고 제이현실에서도 의지의 중립성을 주장하는 아르미니우스주의가 말하는 자기 결정적 능력 개념과는 구별된다.

<sup>76</sup> Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 230.

<sup>77</sup> Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 218.

<sup>78</sup> Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 249.

<sup>79</sup> 이외에도 전통적으로 개혁주의자들이 인간 의지의 자유와 신적 필연성의 관계를 설명하기 위해 사용한 신적 협력(divine concurrence) 교리의 내용이 윌리엄스의 사상에는 발견되지 않는다.

적인 내용에서는 기존의 개혁주의 사상과 상당한 불연속성을 보이고 윌리엄스는 홉스와 로크의 사상에 많은 영향을 받고 있다. 윌리엄스는 필연성을 “어떤 것을 존재하거나 발생하게 하는 것”으로 정의한다.<sup>80</sup> 즉, 세상에 모든 것은 인과관계적 필연성에 의해서 존재하거나 발생한다. 이에 대해 그는 다음과 같이 진술한다.

필연성은 원인성(causality)과 동시에 일어난다. 왜냐하면, 적절한 원인 없이 어떤 것도 발생하지 않기 때문이다. 원인적 근원(causal origin) 없이 어떤 것도 발생하거나 시작할 수 없다. 원인 없이 결과가 없다는 것은 예전부터 인정된 논쟁할 수 없는 명제이다. 그러므로 우리는 발생하는 무엇이든 인과관계적 필연성(causal necessity)을 갖는다고 확신한다.<sup>81</sup>

하지만 하나님은 이러한 인과관계에 매이지 않는 “원인되지 않은 신”(uncaused) 분이다. 하나님의 존재와 속성은 어떤 의미에서도 어떤 원인의 “결과”(effect)가 아니다. 하나님은 “이전의 원인”(prior cause)과 상관없는 “제일원인”(first cause)이다.<sup>82</sup>

윌리엄스는 필연성을 크게 “물리적”(physical) 필연성과 “형이상학적”(metaphysical) 필연성으로 구분한다.<sup>83</sup> 전자는 “강권하는 원인”(impelling cause)에 의한 “결과의 확실성”(the certainty of an effect)을 가리킨다. 즉, 물리적 필연성은 “어떤 결과 또는 사건이 물질이나 움직임, 실체나 양태, 정신이나 원리에 관계하던, 그것이 물질적 또는 영적 세계에 속하던 의지, 약속, 목적 또는 작정의 결과로서 발생하는 것”을 의미한다. 가령 중력에 의해 물체가 떨어지고, 저녁에 태양이 지고, 행성이 돌고, 인간이 행복을 추구하는 것은 물리적 필연성의 실례이다.<sup>84</sup> 한마디로 물리적 필연성은 “의지”(will)에

80 “That by which anything either is or comes to pass.” Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 64.

81 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 64.

82 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 64.

83 Williams, “On Liberty and Necessity,” 65.

84 Williams, “On Liberty and Necessity,” 70.

의해서 발생하는 필연성이다.<sup>85</sup> 물리적 필연성은 “강권하는 원인”에 의해서 작용하기 종종 “기계적 필연성”(mechanical necessity)이라고도 불리고 하나님의 지혜와 “저항할 수 없는 에너지”(irresistible energy)에 따라 발생하도록 작정 되었기 때문에 “작정적 필연성”(decretive necessity)이라고도 불린다.<sup>86</sup> 또한, 이것은 제일원인인 하나님의 의지를 따라 셀 수 없이 무한하게 이어지는 원인과 결과의 “사슬”(chaine)로 구성된 자연 세계를 고려할 때 “자연적 필연성”(natural necessity)라고도 한다.<sup>87</sup>

필연성은 물리적이거나 형이상적이다. 우리가 그것을 기계적, 작정적, 또는 자연적 필연성이라 부르건 간에 전자는 하나님의 의지에서 기인하고 신적 에너지의 결과이다. 적극적인 능력들과 작용들을 가진 이 세상의 모든 창조된 존재들이 그것들이다. 어떤 피조물도 이러한 창조된 자연의 영광스러운 체계를 바꾸거나 방해할 수 없다. 이 필연성에 인간과 모든 생명체는 종속된다. 이것이 없이는 그들은 존재하거나 어떤 결과도 만들어낼 수 없다.<sup>88</sup>

형이상학적 필연성은 다시 “절대 필연성”(absolute necessity)과 “가정적 필연성”(hypothetical necessity)으로 나뉜다. 이 필연성은 “본성”(nature)에 의해서 발생한다.<sup>89</sup> 절대 필연성은 하나님의 존재와 본성과 관련하여 오직 제일 원인에게만 적용되는 필연성이다. 필연적으로 존재하는 것, 무한하게 완전한 것은 하나님의 본성이다. 자연에 존재하거나 발생하는 어떤 사건도 절대 필연성의 결과가 아니다.<sup>90</sup> 가정적 필연성은 선행 사건으로부터 발생하는 “결과 또는 사건의 확실성”(the certainty of any effect or event)을 가리킨다. 즉, 존재하는 어떤 것 또는 그 존재의 가정과 그것의 적절한 결과 사이의 “무류한 연결”(infallible connexion)을 의미하는 필연성이다.<sup>91</sup> 가령, 필연적으로 의존

85 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 65.

86 Williams, “On Liberty and Necessity,” 69-70.

87 Williams, “On Liberty and Necessity,” 70.

88 Williams, “On Liberty and Necessity,” 72.

89 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 65.

90 Williams, “On Liberty and Necessity,” 70.

91 Williams, “On Liberty and Necessity,” 70.

적이고, 제한되고, 결합 있고, 상대적으로 불완전한 것은 피조물의 절대적 본성이다. 어떤 의지도 이러한 속성을 바꿀 수 없다. 그러므로 형이상학적 필연성은 “본성의 필연성”(necessity of nature)이라고도 할 수 있다.<sup>92</sup>

여기에서 인과관계적 필연성이라는 관점에서 볼 때 물리적 필연성과 가정적 필연성의 성격은 유사해 보인다. 그렇다면 물리적 필연성과 가정적 필연성의 차이는 무엇인가? 윌리엄스에 따르면 전자는 “하나님의 작정”에 의한 필연성이고 후자는 “본성”에 의한 필연성이다. 따라서 후자의 경우 어떤 것도 원인과 결과 사이의 인과관계적 연결을 실패하게 만들 수 없다. 반면 전자의 경우 결과와 그 선행하는 원인 사이의 연결은 “하나님의 의지적 개입” 때문에 방해받을 수 있다. 예를 들어 성경에 나오는 기적의 사건들이 그것이다. 물리적 필연성에서 강물이 흐르고, 태양이 지고, 행성이 도는 것과 같은 결과들은 자연적 선행원인과 연결되어 언제나 무류하게 발생해야 할 충분한 이유가 없다. 물리적 원인은 어떤 시간과 환경에서 “최고의 의지”(supreme will)에 의존한다. 반면 하지만 형이상학적 원인은 그것이 절대적 원인인건 가정적 원인인건 5 더하기 5는 언제나 그 결과가 10이 되어야 하는 것처럼 원인과 결과의 연결을 실패하게 만들 수 없다.<sup>93</sup> 어떤 의지도 거짓이 진실이 되고 삼각형이 사각형이 되고 불행과 행복을 동일시할 수 없다.<sup>94</sup> 가정적 필연성이 없으면 우리 자신과 세상의 어떤 것도 그 존재에 대한 적절한 원인을 가질 수 없다. 만약 가정적 필연성을 부인하면 그것은 곧 “이성의 첫째 원리”를 부인하는 것과 같다.<sup>95</sup> 그리고 모든 것은 “우연”(chance)이 된다. 수학적 진리도 환상에 불과하고 “위대함과 작음, 아름다움과 기형(deformity), 진리와 거짓의 차이”도 없게 된다.<sup>96</sup> 따라서 윌리엄스는 가정적 필연성이 하나님의 작정과 관련이 없는 필연성이라는 점이 물리적 필연성과 구별되는 점이라고 설명한다.

<sup>92</sup> Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 65.

<sup>93</sup> Williams, “On Liberty and Necessity,” 71.

<sup>94</sup> Williams, “On Liberty and Necessity,” 73.

<sup>95</sup> Williams, “On Liberty and Necessity,” 73.

<sup>96</sup> Williams, “On Liberty and Necessity,” 73.

지성적인 독자는 이 필연성이 물리적 또는 작정적 필연성과 극히 다른 필연성임을 파악할 것이다. 주어진 전제로부터의 결론의 진리는 작정의 결과가 아니다; 왜냐하면 어떤 작정도 그것을 다르게 만들 수 없기 때문이다. 결과로 일어나는 것이 사물의 본성과 연결되어 있고 작정을 위한 여지는 조금도 없는 선행 사건들의 위치를 오직 고려하라.<sup>97</sup>

요컨대 모든 필연성은 본성에 의하거나 신적 의지에 의해서 발생한다.<sup>98</sup> 절대 필연성은 오직 하나님께만 적용되고 가정적 필연성은 도덕적 행위자인 인간에게 적용된다. 물리적 필연성은 하나님의 주권적 의지의 결과이고 가정적 필연성은 어떤 의지의 대상이나 결과가 아니고 하나님과 사물의 본성에서 흘러나오는 필연성이다. 따라서 물리적 필연성과 달리 가정적 필연성에서는 어떤 것도 결과와 원인 사이의 연결을 파괴할 수 있는 것은 없다.<sup>99</sup>

이러한 필연성의 구분 위에서 윌리엄스는 인간이 필연성에 종속된 존재라고 설명한다. 그는 먼저 인간의 육체가 그 본성에서 필연적인 성격을 갖는다고 설명한다. 예를 들어 인간은 중력과 같은 일반적인 자연법칙이나 육체의 기능에 부여된 “양태”(mode)에 종속된다.<sup>100</sup> 윌리엄스는 육체뿐만 아니라 인간의 정신도 필연성을 따른다고 설명한다. 가령, 인간의 정신은 언제나 “진리와 행복을 찾도록 필연되어 있다.”<sup>101</sup> 따라서 윌리엄스는 인간이 자신이 원하는 것을 강요 없이 자발적으로 선택할 수 있다는 점에서 자유로운 존재지만 동시에 인간의 육체나 정신은 하나님이 주권적으로 부여하신 본성에 따라 필연적으로 기능하게 되어있다는 점에서 동시에 필연되어 있는 존재라고 주장한다.<sup>102</sup>

결국, 윌리엄스는 원인이 없이는 어떤 결과도 없다는 전제 아래서 인간의

<sup>97</sup> Williams, “On Liberty and Necessity,” 73.

<sup>98</sup> Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 65.

<sup>99</sup> Williams, “On Liberty and Necessity,” 73.

<sup>100</sup> Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 65.

<sup>101</sup> Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 66.

<sup>102</sup> 윌리엄스는 자유가 어떠한 종류의 필연성에도 종속되지 않는다고 말하는 사람은 그 논리가 일관되기 위해서 “절대 우연의 교리”를 수용해야 한다고 주장한다. 하지만 그는 자유와 필연은 양립할 수 있지만, 우연과 필연은 양립할 수 없다고 역설한다. Williams, “On Liberty and Necessity,” 72.

행위를 포함한 세상의 모든 사건은 그것이 본성에 의한 필연성이든 신적 의지에 의한 필연성이든 “인과관계적 필연성”(causal necessity)에 의해서 발생한다고 설명한다.<sup>103</sup> 따라서 윌리엄스는 세상에서 “절대적 우발성”(absolute contingency)의 존재는 가능하지 않다고 주장한다.<sup>104</sup>

필연성에 대한 윌리엄스의 주장은 홉스와 로크의 사상과 매우 유사하다. 윌리엄스처럼, 홉스의 필연성에 대한 이해는 신적 작정과 예지의 확실성에 대한 그의 믿음에 근거하고 있다. 홉스는 인간 자유 안에 있는 어떤 우발성도 “전능하신 하나님의 작정과 예지를 파괴”할 것이라고 주장한다. 왜냐하면 “하나님은 무엇이든지 도구로서 인간에 의해 발생하도록 작정하셨고 발생할 것을 미리 보시기” 때문이다.<sup>105</sup> 그는 세상의 모든 것이 인과관계의 법칙에 지배를 받고 궁극적으로는 영원한 신의 작정에 의해서 결정된다고 보았다.<sup>106</sup> 따라서 홉스는 “발생하는 것은 그것이 무엇이든 필연적으로 발생한다; 왜냐하면 발생하는 것은 무엇이든 그것을 발생시키는 충분 원인을 가지고 있기 때문이다 ..... 그러므로 모든 자발적인 행동은 필연되어 있다.”라고 주장한다.<sup>107</sup> 홉스는 “그것이 얼마나 우발적으로 보이건 또는 그것이 얼마나 자발적으로 보이건,” 인간의 의지적

**103** Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 67. Cf. 윌리엄스는 인과관계적 필연성을 “결과의 필연성”(necessity of consequence)이라고도 표현하는데 여기서 결과의 필연성은 전통적으로 개혁파에서 사용한 ‘가정적 필연성’(necessitas consequentiae, necessity of consequence)과는 다른 의미로 쓰이고 있음을 알 수 있다. 전자는 원인이 있을 때 그 원인에 따른 결과는 반드시 따라오게 된다는 의미지만 후자는 우발적인 원인에 의해서 그 결과도 우발적인 사건으로 발생하게 작용하는 필연성을 의미한다. Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 360; Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 206. 조나단 에드워즈도 유사한 주장을 하는 것으로 볼 때 스킨라주의 용어에 대한 윌리엄스의 혼동은 에드워즈의 영향 때문이라고 추론한다. Cf. Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 261-65.

**104** Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 67. Cf. 윌리엄스는 그 존재를 하나님께 의존한다는 의미에서 사용하는 우발성과 구분하기 위해 “절대 우발성”(absolute contingency)이라는 용어를 종종 사용하는데 이것은 “단순한 우연”(mere chance), “눈먼 운명”(blind fate), 또는 “자의적 결정”(arbitrary appointment)을 의미한다. Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 206; Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 67. 조나단 에드워즈도 윌리엄스와 유사하게 우발성과 우연을 동일한 범주에 둔다. Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 264.

**105** Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, 4: 278.

**106** Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 131.

**107** Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, 4: 275.

행동은 세상의 다른 모든 자연적인 것처럼 “필연적으로 발생한다.”<sup>108</sup> 따라서 표면적으로 볼 때 인간의 모든 행동은 선행원인에 의해 필연적으로 발생한다고 주장하는 윌리엄스의 주장은 홉스의 『자유와 필연성에 관하여』(*Of Libertie and Necessitie*, 1654) 그리고 『자유, 필연, 그리고 우연에 관한 질문들』(*The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, 1656)에 나타난 필연성에 관한 설명과 일치한다.

반면 이러한 윌리엄스의 사상은 필연성에 대한 전통적 개혁주의의 사상과는 많은 차이점을 보인다. 모든 사건은 앞선 원인과 필연적으로 연결된다는 윌리엄스의 주장은 개혁파 정통주의자들에게는 ‘절대 필연성’(necessitas consequentis, necessity of consequent)으로 이해되는 내용이다.<sup>109</sup> 전통적으로 개혁파는 ‘가정적 필연성’(necessitas consequentiae, necessity of consequence)의 논리 위에서 어떤 사건들은 앞선 어떤 것과 필연적으로 연결되었지만 다른 사건들은 앞선 어떤 것과 우발적으로 연결되었다고 보았다. 즉, 윌리엄스에 따르면 모든 사건은 필연적으로 발생하지만, 전통적 개혁주의는 웨스트민스터 신앙고백서의 경우에서 보듯이 전통적으로 세상의 사건은 우발적으로, 자유롭게, 또는 필연적으로 발생한다고 가르친다.<sup>110</sup> 이처럼 기존 개혁파의 가르침에 따르면 절대적 필연성과 달리 가정적 필연성은 하나님께서 작정하신 사건을 우발적이고 자유로운 방식으로 발생시키는 필연이다. 하지만 윌리엄스에게 어떤 사건이 필연적으로 발생한다는 사실을 부정하는 것은 사건이나 물체가 그 존재와 발생을 위한 선행하는 원인이나 근거가 없다는 것을 의미하는 것과 같다. 이와 더불어 윌리엄스는 필연성에 관한 전통적인 구분법인 ‘구분된 의미 필연성’과 ‘복합적 의미의 필연성’ 사이의 구분을 사용하지 않는다. 전통적인 개혁주의 관점에서 인간의 행동은 전자의 관점에서는 필연적이지 않지만, 후자의 관점에서는 필연적이라고 설명한다. 이러한 차이점들을 고려해 볼 때 윌리엄스의 필연성에 대한 이해는 그가 17세기 개혁파 정통주의와는 다른 철학적 접근을 취하고 있음을 보여준다.

108 Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, 4: 277.

109 Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 230.

110 *The Confession of Fatih*, 9.2.

한편 필연성에 대한 윌리엄스의 사상은 조나단 에드워즈와도 매우 유사하다. 에드워즈는 원인과 결과 사이의 “무류한(infallible) 연결”을 고려할 때 모든 결과는 필연적으로 발생한다고 주장한다.<sup>111</sup> 다시 말해, 세상의 모든 사건은 “앞선 어떤 것과 필연적으로 연결되는” 필연성에 의해서 발생하는 본성상 필연적 사건이다.<sup>112</sup> 에드워즈는 아르미니우스주의의 주장을 반대하면서 인간 의지에 중립적인 순간은 존재하지 않으며 의지의 행위는 우발적으로 발생할 수 없다고 주장한다.<sup>113</sup> 따라서 필연성에 대한 에드워즈의 사상은 분명히 홉스의 필연성에 관한 설명과 상당한 연속성을 갖는다.<sup>114</sup>

요컨대, 개혁과 정통주의와 윌리엄스는 하나님께서 작정하신 사건은 반드시 이루어진다는 것에 동의한다. 하지만 이들은 어떻게 세상의 사건들이 그 과정에 도달하는가에 관해서는 의견을 달리한다. 윌리엄스의 필연성에 대한 이해는 하나님의 작정과 예지가 우발성의 가능성을 부정하며 결과적으로 모든 사건이 선행하는 원인에 의해 필연적으로 발생한다는 홉스의 주장과 일치한다.

## V. 윌리엄스의 우발성에 대한 이해

신적 필연성과 인간의 자유와의 관계를 설명하기 위해 전통적으로 사용된 우발성(contingentia, contingency)이란 용어는 본 주제와 관련된 윌리엄스의 사상을 이해하기 위해 마지막으로 살펴봐야 할 중요한 개념이다. 윌리엄스는 우발성을 어떻게 이해하고 있는가? 그의 저술에서 윌리엄스가 우발성의 정의를 내리고 있는 부분은 발견되지 않는다. 하지만 주제와 관련된 그의 논의는 그가 우발성을 어떻게 이해하고 있는지를 명확하게 보여준다.

윌리엄스에 따르면 우발성은 한마디로 원인이 없는 사건이다.<sup>115</sup> 즉, 우발성

111 Edwards, *Freedom of the Will*, 154.

112 Edwards, *Freedom of the Will*, 432.

113 Edwards, *Freedom of the Will*, 199.

114 조나단 에드워즈 자신도 이점을 분명히 인식하고 있었다. Edwards, *Freedom of the Will*, 374. Cf. 에드워즈와 홉스의 사상의 유사성 및 차이점에 대해서는 다음을 참고하라. Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 129; 155.



은 필연성과 반대되는 개념으로 확실하게 존재해야 할 이유가 없는 어떤 사건을 가리킨다. 하지만 윌리엄스는 원인이 없는 결과는 존재할 수 없다고 단언한다.<sup>116</sup> 왜냐하면, 세상의 모든 존재와 사건들은 “원인되지 않은”(uncaused) 행위자인 하나님에 의해서 존재하거나 발생하도록 “원인되었기”(caused) 때문이다.<sup>117</sup> 우발적인 어떤 사건이 존재한다면 그것은 곧 원인이 없는 결과가 있다는 말인데 그것은 곧 우주가 원인이 없이 존재한다는 말과 같다. 따라서 윌리엄스는 세상에 우발적 사건이 존재한다는 사상이 매우 불경하고 터무니없는 것이라고 주장한다.<sup>118</sup> 따라서 어떤 것이 어떤 사건이나 존재가 하나님께 우발적이라고 하는 것은 하나님을 무한히 경멸하는 것이다.<sup>119</sup> 윌리엄스에 따르면 어떤 사건이나 존재를 우발적이라고 할 때 실상은 우리가 그 원인을 모르기 때문에 우발적이라고 부르는 것이지 원인이 없는 사건은 존재할 수 없다. 윌리엄스에 따르면 원인이 없이 발생하는 것처럼 보이는 사건들은 인간의 제한된 이해력 때문에 그 원인이 무엇인지에 대해 무지하기 때문에 원인이 없이 발생하는 것처럼 보일 뿐이다.<sup>120</sup>

윌리엄스는 원인성이 없는 사건으로서의 우발성이 존재할 수 없다는 사실을 하나님의 예지와 관련해서 다음과 같이 진술한다. “만약 하나님이 실제로 모든 사건을 예지한다면, 우리가 그 원인을 알건 모르건 그것의 어떤 이유나 원인이 있어야 한다. 그런데 그것들을 우발적이라고 부르거나 자기 결정적이라고 부르는 것은 우리의 무지를 야만적이고 의미 없는 말들로 덮어버리는 것이다.”<sup>121</sup> 윌리엄스에 따르면 하나님은 미래에 발생하는 모든 사건을 미리 아신다.<sup>122</sup> 따라서 하나님의 무한한 지성의 관점에서 볼 때 어떤 사건이나 존재도 우연적이거나 우발적일 수 없다.<sup>123</sup>

115 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 68.

116 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 119; 268.

117 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 5.

118 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 68.

119 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 156.

120 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 387.

121 Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 288.

122 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 113.

123 Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 118.

결과적으로 윌리엄스에게 우발성은 존재와 발생의 확실성과 필연성이 배제된 사건으로 곧 “단순한 우연”(mere chance)과 같은 의미이다.<sup>124</sup> 하지만 윌리엄스에 따르면 어떤 것도 원인이 없이 발생할 수 없고 원인과 결과는 필연적 관계로 연결되므로 우발성이 존재를 위한 원인이나 이유가 결여된 어떤 것으로 정의된다면 순전한 우발성은 존재할 수 없다. 윌리엄스는 세상의 모든 사건을 원인의 필연적인 연속으로 보면서 세상에서 발생하는 일들과 특히 인간 의지의 행위에서 우발성의 가능성을 부정한다. 즉, 세상의 모든 존재와 발생을 원인하시고 그것들을 미리 아시는 하나님으로 인해 우발적인 사건이란 존재할 수 없는 것이다.<sup>125</sup>

이러한 윌리엄스의 우발성에 대한 이해는 전통적인 개혁파의 그것과는 상당한 차이점이 있음을 보여준다. 이러한 윌리엄스의 우발성에 대한 정의는 전통적인 견해와는 달리 정통주의 말기 시대에 용어의 정의에서 변화가 일어나고 있음을 보여준다. 전통적으로 우발성은 “존재하지만 존재하지 않았을 수도 있는”(is and could not be) 또는 “존재하지만 존재하지 않을 수 있는 것이 가능한”(is and is capable of not existing) 또는 “다르게 존재할 수 있었던”(could be otherwise) 어떤 것을 의미했다.<sup>126</sup> 윌리엄스에게 우발성은 발생하는 원인이 없는 사건을 가리키는 한편 개혁주의에서는 전통적으로 우발성을 원인이 결여된 것이 아니라 다른 것이 될 수 있었거나 다르게 발생할 수 있었던 어떤 것을 의미했다. 특히 개혁주의는 전통적으로 인간의 선택에서 “하나 이상의 결과에 대한 의지의 능력”이 존재한다는 점에서 인간의 의지적 행동들은 우발적인 성격을 가지며 의지는 본질적으로 반대의 자유와 모순의 자유를 소유한다고 가르쳤다.<sup>127</sup> 결국, 전통적 개혁주의의 입장은 우발성이 원인이 없이 발생하는 사건을 의미하는 것이 아니라 인간의 의지가 여러 선택을 내릴 가능성을 가지고 있다는 의미에서 쓰인 개념이다. 그리고 기존 개혁주의자들은 하나님의 영원한 작정이 제이원인의 우발성을 제거하지 않고 오히려 그것을 가능하게 확립한다고

<sup>124</sup> Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 156.

<sup>125</sup> Williams, *An Essay on the Equity of Divine Government*, 328; 368.

<sup>126</sup> Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 256.

<sup>127</sup> Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 237.

주장했다.

윌리엄스의 우발성에 대한 이러한 이해는 조나단 에드워즈의 그것과 깊은 유사성을 보인다. 에드워즈는 우발성이 어떤 사건의 원인에 대한 무지를 가리키거나 어떤 사건이 원인되지 않았다는 잘못된 개념으로 설명한다.<sup>128</sup> 하지만 그는 “어떤 것도 원인이 없이 발생할 수 없으며” 앞서 살펴보았듯이 원인과 결과 사이의 절대 확실한 연결을 고려할 때 결과들은 필연적으로 발생한다고 주장한다.<sup>129</sup> 따라서 에드워즈에 따르면 원인이 없는 사건은 없다면 어떤 사건도 아르미니우스주의자들이 의지의 행위가 우발적이라고 가정하는 방식으로는 우발적일 수 없다.<sup>130</sup> 이처럼 그는 순전하고 실제적인 우발적 사건의 가능성을 전적으로 부정한다. 에드워즈도 윌리엄스처럼 우발성과 우연(chance)을 하나의 범주에 포함하고 두 가지 모두의 존재를 부인한다.<sup>131</sup> 특히, 에드워즈는 우발성을 아르미니우스주의의 의지의 중립성 교리와 동일시하면서 우발성의 개념을 반대한다.<sup>132</sup>

요컨대 우발성에 대한 윌리엄스의 사상은 전통적인 개혁파의 그것보다는 로크와 홉스의 영향을 받은 에드워즈의 이해와 연속성을 갖는다는 것을 알 수 있다. 반드시 존재해야 한다는 의미의 필연성과 존재하지 않을 수 있거나 다르게 존재할 수 있다는 의미의 우발성에 대한 전통적인 구분은 윌리엄스에게서는 나타나지 않는다.<sup>133</sup> 개혁파 정통주의는 아리스토텔레스 능력심리학의 바탕 위에서 지성이 좋다고 판단한 것을 의지가 최종적인 선택을 내리기 전까지는 의지가 하나의 선택에만 묶여 있는 것이 아니라 여러 선택을 내릴 가능성을 가지고 있다는 의미에서 인간의 행위가 우발적이라고 주장한다. 따라서 우발성에 대한 윌리엄스의 이해는 17세기 개혁파 정통주의에서 발견되는 것과는 매우 다른 철학적 접근방법을 취하고 있음을 보여준다. 윌리엄스가 우발성의 개념을 부정할 가장 큰 이유는 에드워즈의 경우에서처럼 홉스의 필연성에 대한 원리와

128 Edwards, *Freedom of the Will*, 155.

129 Edwards, *Freedom of the Will*, 213.

130 Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 258.

131 Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 238.

132 Kim, “Jonathan Edwards’s Freedom of the Will,” 237.

133 Muller, *Providence, Freedom, and the Will*, 274.

로크의 능력 심리학에 영향을 받았기 때문이라고 판단된다. 결과적으로 세상에 서 우발적인 사건과 존재의 가능성을 부정하는, 특히 전통적으로 개혁주의 신학자들이 인간의 의지에 본질적으로 내재하고 있다고 믿었던 우발성이라는 요소를 부정하는 윌리엄스의 사상은 결정론적인 경향을 강하게 내포한다.

한편 윌리엄스는 그의 저술에서 우발성을 어떤 존재의 의존적인 본성을 가리키는 의미로 몇 차례 사용한다. 가령 그는 “자유의지에 그의 존재를 빚지지 않는 제일원인을 제외하고 모든 존재는 우발적인 존재이다..... 이런 의미에서 우발적이지 않은 사건은 세상에 없다.”라고 진술한다.<sup>134</sup> 여기에서 우발성은 원인의 우발적 성격을 고려할 때 다르게 발생할 수 있었던 사건을 의미하는 것이 아니라 하나님의 자유로운 결정에 그 존재의 ‘실현’(actuality)을 절대적으로 의존하는 대상을 가리킨다.<sup>135</sup> 즉 하나님과 달리 절대 필연적으로 존재해야 할 이유가 없는 대상의 본성을 가리키는 말로 우발성을 사용한다.<sup>136</sup> 이처럼 우발적이라는 의미가 어떤 존재의 가능성에 있어서 ‘의존적’(dependent)이라는 의미로 이해되는 경우에 윌리엄스는 우발성의 의미를 긍정하고 세상의 모든 피조물이 우발적인 존재라고 설명한다.<sup>137</sup>

## VI. 결론

에드워드 윌리엄스의 저술에 관한 연구는 다음과 같은 몇 가지 결론을 리에게 제시하여 준다. 첫째, 윌리엄스의 자유, 의지, 우발성, 필연성에 대한 이해는 존 로크와 토머스 홉스의 사상 그리고 로크와 홉스에 많은 영향을 받은 조나단 에드워즈의 사상과 매우 유사하다. 이것은 윌리엄스의 신학이 18세기 계몽주의 철학에 많은 영향을 받고 있고 그의 개혁주의 사상을 변호하고 설명하기 위해서 로크와 홉스의 사상을 과감하게 수용하고 있음을 보여준다.

<sup>134</sup> Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 112.

<sup>135</sup> Williams, *A Defence of Modern Calvinism*, 112.

<sup>136</sup> Williams, “On Liberty and Necessity,” 71; 73.

<sup>137</sup> Williams, “On Liberty and Necessity,” 71-72.

둘째, 로크와 홉스 철학의 수용은 윌리엄스가 개혁파 정통주의 신학의 궤도에 서 상당 부분 이탈하는 결과를 초래하였다. 신학 전반을 살펴볼 때 윌리엄스는 주요 교리적 원리들과 결론에서 전통적인 개혁파 신학과 여전히 일치한다. 하지만 자유의지 및 이와 관련된 교리를 설명하는 방식과 내용에서는 로크와 홉스의 사상을 받아들임으로써 기존 개혁파 정통주의와 큰 차이를 보이게 되었다. 결과적으로 로크와 홉스의 영향은 받은 윌리엄스의 자유의지론은 아리스토텔레스 능력심리학에 근거한 지성과 의지의 구분된 역할과 관계 및 스콜라주의 ‘양식논리’(modal logic)에 근거한 필연성과 우연성 개념 등을 부정하고 인간의 의지적 행위를 포함한 모든 사건은 인과관계적 필연성에 의해 발생한다고 주장함으로써 형이상학적 결정론의 성격을 강하게 띠게 되었다.

셋째, 하지만 많은 논쟁 속에서 신학적 혼란기를 지나고 있었던 18세기 웨일스 교계의 상황을 고려할 때 근대계몽주의 철학의 사상을 적극적으로 수용하여 개혁주의 신학 전통을 지켜내고자 했던 윌리엄스의 노력은 의의가 깊다. 그는 청교도 개혁주의 신학이 아르미니우스주의와 고등칼빈주의 등 여러 사상적 도전으로 인해 심각하게 위협받는 상황 속에서 새롭게 등장한 계몽주의 철학을 활용하여 개혁주의 신학을 변호하고 당시의 신학적 혼란기를 극복하고자 하였다. 그 결과 비록 그의 자유의지론이 기존 개혁주의 사상에서 이탈한 점이 많이 있었음에도 실제로 그의 노력이 개혁주의 신학을 지켜내는 데에도 많은 성공을 거둔 것은 분명한 역사적 사실임을 기억해야 한다.

넷째, 17세기 개혁파의 시각으로 평가할 때는 윌리엄스가 수용한 근대철학의 내용으로 인해 그의 자유의지론은 이전 개혁주의 전통보다 인간 자유의 영역을 제한한 것은 분명한 사실이다. 무엇보다 로크와 홉스의 영향을 받은 조나단 에드워즈와 에드워드 윌리엄스의 교리는 윌리엄스가 정의하듯 “현대 칼빈주의”라는 새로운 사상적 흐름을 만들었다. 그리고 이들을 통해 주장된 개혁주의의 신적 주권과 인간의 자유 교리는 이전 개혁주의의 가르침보다 훨씬 더 인간의 자유와 양립할 수 없는 것처럼 보이도록 만들었기에 현대의 신학자들에 의해 개혁주의 신학이 스토아주의 결정론이나 철학적 결정론이라고 공격을 받는 빌미를 제공하게 되었다.

다섯째, 윌리엄스가 로크와 홉스의 사상을 많이 수용하여 자신의 자유의지론을 발전시켰다는 사실이 그를 반드시 로크주의자나 홉스주의자로 만드는 것은 아니다. 윌리엄스의 신학적 목표는 근대계몽주의 철학을 통해 어떤 새로운 사상을 만들어내는 것이 아니라 하나님의 절대 주권 교리를 포함한 개혁주의 신학적 유산을 지켜내는 것에 있었다. 특히 이전의 개혁주의자들처럼 하나님의 작정과 예지로 인해 발생하는 신적 필연성이 인간의 자유와 양립 가능하다는 것을 보이고자 하였다. 따라서 로크와 홉스의 철학을 적극적으로 활용하였다는 사실이 윌리엄스가 개혁주의 전통에서 떠나 로크와 홉스의 계보에 완전히 들어섰다고 말하는 것은 무리가 있다. 한 가지 분명한 것은 18세기 유럽에서 신학과 철학은 매우 긴밀한 관계에 있었다는 것이다. 윌리엄스의 경우에서 알 수 있듯이 신학과 철학은 서로에게 직간접적인 영향을 주고받았으며 이를 통해 서양의 지성사는 이전 세대와는 달리 더욱 역동적으로 발전해 나가고 있었음을 우리는 확인할 수 있다.

## [참고문헌]

- Bac, J. Martin. *Perfect Will Theology: Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suarez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*. Leiden: Brill, 2010.
- Edwards, Jonathan. *Freedom of the Will*. Vol. 1 of *The Works of Jonathan Edwards*. Edited by Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1957.
- Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics: Setout and Illustrated From the Sources*. Edited by Ernst Bizer. Translated by G. T. Thomson. Grand Rapids: Baker, 1978.
- Hobbes, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Edited by William Molesworth. 11 vols. London: John Bohn, 1839-45.
- Kim, Hyunkwan. "Jonathan Edwards's Freedom of the Will in its Eighteenth-Century Context: Neither Scholastic nor Edwardsean." Ph.D. dissertation, Calvin Theological Seminary, 2021.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London, 1690.  
 \_\_\_\_\_. *An Essay Concerning Human Understanding*. The Second Edition with large Additions. London, 1694.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids: Baker, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought*. Grand Rapids: Baker Book House, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: the Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. 4 vols. Grand Rapids: Baker Book House, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Providence, Freedom, and the Will in Early Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Reformed Heritage Books, 2022.
- Owen, W. T. *Edward Williams, D. D. 1750-1813: His Life, Thought and*

- Influence*. Cardiff: University of Wales Press, 1963.
- Tudur, H. Gwilym. "The Theology of the Great Awakening in North America and Wales: Jonathan Edwards (1703-1758) & Edward Williams (1750-1813)." *International Congregational Journal* 17/1 (2018): 59-79.
- Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Translated by George Musgrave Giger. Edited by James T. Dennison Jr. 3 vols. Philipsburg, NJ: P & R Publishing, 1992.
- Van Asselt, Willem J. J. Martin Bac and Roelf T. te Velde, eds. *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 2010.
- Westminster Assembly. *The Confession of Faith, The Larger and Shorter Catechisms, with the Scripture Proof at Large*. Philadelphia: 1745.
- Williams, Edward. *The Works of Edward Williams*. 4 vols. London: James Nisbet and Co., 1862.
- Yoo, Jeongmo. *John Edwards (1637-1716) on Human Free Choice and Divine Necessity: The Debate on the Relation between Divine Necessity and Human Freedom in Late Seventeenth-Century and Early Eighteenth-Century England*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- 김종원. "로크에서의 행위, 의지 그리고 자유 개념: 인간지성론 초판과 재판의 차이를 중심으로." 「철학사상」 제64권 (2017), 67-98.
- 이진락. "조나단 에드워즈의 자유의지론에 대한 개괄적 연구." 「개혁논총」 제40권 (2016), 259-304.



[Abstract]

The Study of Thomas Hobbes and John Locke's Influence on the Doctrine of Free Will during the Period of Late Reformed Orthodoxy : The Analysis of Edward William's *An Essay on the Equity of Divine Government and the Sovereignty of Divine Grace and A Defence of Modern Calvinism*

Jeong Mo Yoo

(Torch Trinity Graduate Univesrity, Associate Professor, Historical Theology)

The purpose of this study is to reveal Thomas Hobbes' (1588-1679) and John Locke's (1632-1704) influence on the development of Reformed doctrine of free will in the late eighteenth and the early nineteenth centuries. Specifically, this study will achieve the goal by examining the works of Edward Williams (1750-1813) who positively accepted Hobbes' and Locke's philosophical ideas to explain and defend Reformed orthodox theology. The influence of the philosophies of Hobbes and Locke on Williams' doctrine of free will is particularly evident in the following points. First of all, discarding traditional Aristotelian faculty psychology, Williams presents his view of human free will on the basis of Lockean faculty psychology. Consequently, unlike Reformed orthodoxy which identifies the nature of human freedom with spontaneity and alternativity, Williams explains it focusing only on human spontaneity without considering the interaction between intellect and will. Thus, for Williams, human freedom is only freedom from coercion or compulsion. Second, under the

strong influence of Hobbes and Locke, Williams also argues that unlike traditional Reformed view, human will is not self-determining power and never be indifferent in nature at all time. Finally, William's understanding of necessity and contingency follows closely that of Hobbes and Locke. Consequently, since Williams denies the freedom of contrary choice and the existence of genuine contingency in the world, and explains human actions only from the perspective of absolute causal necessity, his doctrine of free will strongly implies deterministic nature which is very similar to that of Hobbes and Locke.

**Key Words:** Edward Williams, Thomas Hobbes, John Locke, contingency, necessity, free will

김상준(金相濬) 목사의 종말관 분석 : 『四重教理』(1921), 『默示錄講義』(1918), “秋收의 雨를 빌나”(1921)를 중심으로

---

안수강

(백석대학교, 외래교수, 교회사)

- I. 들어가는 말
- II. 사중복음 관점에서의 ‘재림’ 분석: 『四重教理』(1921)를 중심으로
- III. 조직신학 관점에서의 ‘종말론’ 분석: 『默示錄講義』(1918)를 중심으로
- IV. 재림교리의 ‘실천적 관점’: “秋收의 雨를 빌나”(1921)를 중심으로
- V. 나가는 말

**[초록]**

본 연구에서는 김상준(金相濬) 목사의 저작 『四重敎理』(1921), 『默示錄講義』(1918), “秋收의 雨를 빌나”(1921) 등을 중심으로 그의 종말론에 대한 관점들을 분석하고자 한다. 그의 종말론에 관한 핵심적인 논지들은 이 세 편의 저작들을 통해 고찰할 수 있으며 일제강점기인 1921년 시점 전후에 발행된 문헌들이다. 김상준의 종말론에 관한 주요 논점들과 관련하여 세 편의 문헌들에 나타난 의미심장한 논지들을 취합 정리하면 다음과 같다. 첫째, 『四重敎理』를 중심으로 사중복음과 각 교리에 해당되는 다양한 하위 주제들, 그리스도의 재림 지향적 중생과 성결, 그리스도의 재림에 관한 이해 등을 다루었다. 둘째, 『默示錄講義』를 중심으로 요한계시록을 기록한 목적, 요한계시록에 대한 미래적 해석기법, 하늘과 땅의 일신변화(一新變化, 開闢) 등에 주안점을 두어 고찰했다. 셋째, 설교문 “秋收의 雨를 빌나”를 중심으로 풍년(예수 그리스도의 재림과 최후의 심판에 대한 은유적인 표현)을 성취해야 할 역학적 구도, 늦은 비(성령에 대한 은유적인 표현)를 고대하는 기도의 사명, 한국그리스도인들의 고질적인 병과 치료 방책들, 한국그리스도인들의 민족복음화를 위한 책무 등을 살폈다. 넷째, 본 논문에서 천착한 중요한 논점들을 바탕으로 종말론 교육의 활성화와 민족복음화를 실천하기 위한 노력 등 오늘날 한국그리스도인들을 선도하기 위한 실천적 모범들을 제시했다.

**키워드:** 김상준, 『四重敎理』, 『默示錄講義』, “秋收의 雨를 빌나”, 종말론, 민족복음화

논문투고일 2022.12.25 / 심사완료일 2023.02.27. / 게재확정일 2023.03.02.

## 1. 들어가는 말

본 연구에서는 김상준(金相濬) 목사의 원저 『四重敎理』(1921),<sup>1</sup> 『默示錄講義』(1918),<sup>2</sup> “秋收의 雨를 빌나”(1921)<sup>3</sup> 등을 중심으로 그의 종말관을 분석함으로써 현재적 함의를 제시하고자 한다. 이 세 편의 글은 그가 남긴 저작들 가운데 종말관을 가장 선명하게 제시해주는 대표적인 자료들이며 1918년부터 1921년까지 3년 어간에 걸쳐 엇비슷한 시기에 저술된 문헌들이다. 이 저서들 중 『四重敎理』와 『默示錄講義』는 단행본 저작이고 “秋收의 雨를 빌나”는 한국교회 최초의 설교집록 『百牧講演(第一集)』(1921)에 소개된 설교문이다. 1920년을 전후한 시기는 삼일독립운동의 좌절과 아울러 일제 문화정치가 착수된 식민치하에서 한민족의 고통이 고조되었고 이렇듯 질곡이 점철된 역사적 배경에서 종말론과 관련된 문헌들이 많이 소개되었다.<sup>4</sup> 김상준이 이 시기에 작성한 세 편의 유작 역시 이러한 시대적 정황을 반영한 문헌들이기도 하다. 1920년을 전후하여 4~5년 어간에 발표된 종말론 관련 저자들로는 중국인 이지명(李志明), 왕좌화(王佐華), 정의화(丁義華) 등을 비롯하여 선교사 하디(Robert A. Hardie), 스왈런(William L. Swallen) 등을 들 수 있다.<sup>5</sup>

김상준과 정빈(鄭彬)은 일본 성결교 신학의 모체인 동경성서학원(東京聖書學院)에서 동문수학하여 1907년에 졸업했다. 김상준의 스승 나카다 지치(中田重治) 목사는 당시 일본 성결교회의 대표적인 지도자로 김상준이 동경성서학원에서 성결교신학에 입문하도록 인도한 스승이었으며 그에게 증생, 성결, 신유,

1 김상준, 『四重敎理』, 최규명 역 (牙山: 韓國聖潔教會歷史博物館, 2010), 1-185.

2 김상준, 『默示錄講義』 (平壤: 基督書院, 1918), 1-287.

3 양익환 편, 『百牧講演(第一集)』 (京城: 博文書館, 1921), 166-72.

4 안수강, “해방 전 한국에 소개된 종말론 문헌 고찰: 장로교 선교사들의 저서와 번역서를 중심으로,” 『갱신과 부흥』 30/1 (2022), 223.

5 이지명, “그리스도再臨과 現代信徒,” 『聖經雜誌』 1/6 (1918), 6-9; 왕좌화, “默示錄研究,” 『聖經雜誌』 1/1 (1918)부터 2/4 (1919)까지; 정의화, “主再臨時에 聖徒의 先站得救論,” 『聖經雜誌』 3/6 (1920), 18-22; 정의화, “예수의 再臨과 教會의 關係,” 『聖經雜誌』 4/2 (1921), 1-8; 정의화, “默示錄의 大概,” 『神學指南』 제1권 3호 (1918)부터 제2권 3호 (1919)까지; Robert A. Hardie, “默示錄論文,” 『神學世界』 7/2 (1922)부터 7/6 (1922)까지; 『목시록주석』 Charles A. Clark 외 2인 공역 (京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1922), 1503-78; William L. Swallen, 『목시록공부』 (京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1922), 1-167.

재림의 사증교리를 전수했다. 김상준은 졸업 직후 정빈과 더불어 서둘러 귀국하여 같은 해 5월 종로에 소재한 염곡 동네에 우선 셋방부터 마련했다. 이곳에 성경공부반을 조직하여 복음을 가르쳤으며 '동양선교회 복음전도관'으로 명명하여 전도에 힘쓰던 중 규모가 점차 커져 개교하여 학생들을 모집했다. 1912년부터 1929년까지 17년 동안 동양선교회 복음전도관을 수료한 학생은 192명이나 되었을 정도로 교육역량이 활성화되고 있었다. 이처럼 성경교육과 선교활동이 활발해지자 1921년 9월 마침내 교회조직을 결의하고 오늘날 성결교회의 전신이 되는 '조선예수교 동양선교회 성결교회'를 설립했다. 이후 15년이 지난 1936년 제7대 총독 미나미 지로(南次郎)가 부임하여 황국신민화와 내선일체의 모토를 걸고 전시체제로 돌입할 무렵 일제의 선교사 강제추방령이 집행되면서 한국 성결교회는 독립 교단으로 자립할 수 있는 전환기를 맞았다.<sup>6</sup>

김상준은 나카다 주지 문하로 함께 공부했던 정빈과 동역하여 1907년 성경공부반을 운영하면서 동양선교회 복음전도관을 개원했고 1921년에 한국성결교단을 창립했다. 같은 해 그의 대표적 저서인 『四重敎理』를 저술함으로써 사증복음이라는 신학적 인프라를 체계화했으며 성결교단의 뚜렷한 정체성을 확립하는데 큰 업적을 남겼다. 오늘날 성결교회에서는 김상준의 사증교리를 '사증복음'(four-fold gospel)이라는 전문화된 용어로 확정하여 구사하고 있다. 주지하듯이, 한국성결교회의 독특한 신학적 모토는 1920년대부터 지금에 이르기까지 증생, 성결, 재림, 신유 등으로 제정되어 성결교회를 대변하는 고유한 사상으로 인식되고 있다.<sup>7</sup> 해방 전 이 사증복음은 항목들과 순서배치에서 몇 차례의 변천과정을 거쳤다. 오늘날에는 기성(基聖)교단이 사증복음 4요소 중에서 신유는 제외했지만<sup>8</sup> 예성교단에서는 여전히 증생, 성결, 신유, 재림 순서의 사증복음으로 소화하여 답습하고 있다. 다만 김상준이 전개한 증생, 성결, 재림, 신유와 대조하면 예성교단에서는 신유와 재림의 순서가 바뀌었을 뿐이다.<sup>9</sup> 정상운은

6 이천영, 『聖潔教會史』(서울: 基督教大韓聖潔教會, 1970), 25-26; 예수교大韓聖潔教會事務局 編, 『예수교大韓聖潔教會 憲章』(서울: 예수교大韓聖潔教會總會本部, 2002), 14-15; 聖潔教會歷史와文學硏究會 編, 『聖潔教會人物傳(제1집)』(서울: 一正社, 1990), 18-19; 홍중국, 『영암(靈巖) 김응조(金應祖) 목사의 성결·성화론: 나는 심령이 살았다』(서울: 한들출판사, 2011), 75.

7 최희범, "한국성결교회사 소고," 『活泉』 346 (1970), 28.

8 基督教大韓聖潔教會 編, 『憲法』(서울: 基督教大韓聖潔教會出版部, 2001), 15-16.

한국성결교회사에 부각된 김상준의 고고한 위상을 500년 전 종교개혁을 선도했던 루터(Martin Luther)와 칼빈(John Calvin)의 위치에 비견할 정도로 고무적으로 평가한다. 그는, 김상준이 한국성결교회사에 남긴 현저한 업적들로 한국성결교회 창립, 교파의식보다는 보편적 복음화를 추구한 연합주의(ecumenism) 노선, 선교를 지향한 구령사역의 열정, 사증복음의 확립, 복음주의 보급 등을 손꼽았다.<sup>10</sup>

지금까지 김상준과 관련된 선행연구는 큰 틀에서 주로 사증복음과 관련하여 발표되었다. 그의 사증복음에 연계하여 설교분야, 목회상담분야, 성경적 조명분야, 세례예전분야, 선교분야, 해석분야, 목회예식분야, 예배갱신분야, 변천사 등의 주제들이 주류를 이룬다. 설교분야로는 정인교의 “성결교회의 사증복음 설교에 관한 소고: 활천에 실린(1922-1959) 사증복음 설교를 중심으로”(2006), 목회상담분야로는 전요섭의 “성결교회의 사증복음에 기초한 목회상담의 과정”(2000), 성경적 조명분야로는 홍성국의 “사증 복음의 신약적 조명: 예수님의 생애와 회심공동체의 경험을 중심으로”(1999), 세례예전분야로는 조기연의 “초기 기독교 세례예전과 사증복음”(2018), 선교분야로는 박영환의 “사증복음과 선교”(2005), 해석분야로는 윤철원의 “사증복음의 해석과 주석적 근거”(2021), 예배갱신분야로는 김승곤의 “사증복음의 예배 의식을 통한 예배 갱신”(1999)과 김형락의 “사증복음적 예배를 위하여: 예배와 목회예식에 사증복음을”(2016), 한국성결교회 사증복음 변천사로는 안수강의 “김상준(金相濬) 목사의 『四重敎理』(1921)와 그 이후 한국 성결교회의 ‘四重福音’과의 상이점 비교 연구” 등이 발표되었다.<sup>11</sup> 김상준의 종말관에 대해서는 대체적으로 사증복

9 예수敎大韓聖潔敎會事務局 編, 『예수敎大韓聖潔敎會 憲章』, 20-34.

10 정상운, 『聖潔敎會와 歷史研究(1)』 (서울: 이레서원, 1997), 73.

11 정인교, “성결교회의 사증복음 설교에 관한 소고: 활천에 실린(1922-1959) 사증복음 설교를 중심으로,” 『신학과 선교』 32 (2006), 249-71; 전요섭, “성결교회의 사증복음에 기초한 목회상담의 과정,” 『복음과 실천신학』 1 (2000), 124-57; 홍성국, “사증 복음의 신약적 조명: 예수님의 생애와 회심공동체의 경험을 중심으로,” 『복음과 신학』 2/1 (1999), 45-87; 조기연, “초기 기독교 세례예전과 사증복음,” 『신학과 실천』 61 (2018), 61-89; 박영환, “사증복음과 선교,” 『교수논총』 17 (2005), 155-82; 윤철원, “사증복음의 해석과 주석적 근거,” 『대학과 선교』 47 (2021), 37-72; 김승곤, “사증복음의 예배 의식을 통한 예배 갱신,” 『성결신학연구』 4 (1999), 197-212; 김형락, “사증복음적 예배를 위하여: 예배와 목회예식에 사증복음을,” 『活泉』 752/7 (2016),

음에 준하여 대동소이한 내용을 부분적으로 소개했을 뿐 별개의 독립된 주제로 설정하여 체계성 있게 논증하지는 못했다. 이점을 염두에 두어 본 연구자는 김상준의 종말관을 단일 주제로 선정하여 분석할 것이며 주요자료들로서 1920년을 전후하여 거의 같은 시기에 저술된 『四重敎理』(1921), 『默示錄講義』(1918), “秋收의 雨를 빌나”(1921) 등을 순차적으로 분석할 것이다. 본 논문 제2장에서는 성결교의 큰 신학적 틀을 담은 『四重敎理』를 중심으로 사중복음 관점에서의 ‘재림’을, 제3장에서는 『默示錄講義』를 중심으로 조직신학 관점에서의 ‘종말론’을, 제4장에서는 “秋收의 雨를 빌나”를 중심으로 ‘재림교리의 실천’을 논하고자 한다. 사중복음 관점에서의 재림과 조직신학 관점에서의 종말론은 이론적인 면에서, 재림교리의 적용문제는 실천적인 면에서 밀접하게 교섭된다. 따라서 이 세 주제는 상호 유기적인 관계를 갖추어 입체적으로 삼각도형(△)을 구형함으로써 한 지평 위에 이론과 실천을 아우르는 역학구도를 형성한다. 1918년부터 1921년까지 3년 어간의 저술 연도에는 김상준의 신학에 주목할 만한 변화가 없다는 점을 고려하여 연도와 무관하게 『四重敎理』, 『默示錄講義』, “秋收의 雨를 빌나”의 순서로 장을 배열했다.

## II. 사중복음 관점에서의 ‘재림’ 분석: 『四重敎理』(1921)를 중심으로

『四重敎理』는 김상준이 1921년에 저술하여 출판했으며 원전의 서문과 내용은 총 170면 분량으로 편성되었다. 상하 일단(一段) 내려쓰기 국한문 혼용이며 활자체가 아닌 필사체로 집필(執筆)되었다. 경성(京城) 죽첨정(竹添町) 3정목(三丁目) 35번지 경성성서학원(京城聖書學院)에서 간행했으며 김상준이 서문 격에 해당되는 “四重敎理書”를 기술한 시기와 장소는 같은 해 4월 14일 경성 상다동(上茶洞)으로 기록되어 있다.<sup>12</sup> 이 문헌은 최규명이 현대어법을 적용하여 총 177면 분량으로 번역했으며 역본 뒤에 김상준의 육필 원전을 영인본 양태로

48-49: 안수강, “김상준(金相濬) 목사의 『四重敎理』(1921)와 그 이후 한국 성결교회의 ‘四重福音’과의 상이점 비교 연구,” 『장신논단』 53/5 (2021), 87-115.

12 김상준, 『四重敎理』, 1. “四重敎理書”



별첨함으로써 원전과 역본을 대조해볼 수 있도록 편집했다. 그는 ‘김상준목사기념사업회’에서 위원장으로 사역하는 동안 김상준 관련 문서들을 발굴하는 일에 심혈을 기울였으며 성결교단 사증교리의 기초석을 놓은 그의 대표적인 저서 『四重敎理』를 각고의 노력 끝에 한글로 완역했다.<sup>13</sup> 본 장에서는 『四重敎理』를 중심으로 사증교리와 각 교리별 하위 주제들, 재림 지향적 증생과 성결, 재림에 관한 이해 등을 고찰할 것이다.

## 1. 사증교리와 각 교리별 하위 주제들

김상준은 사증교리를 하나님께서 인간과 체결하신 언약의 관점에서 인식하여 이 교리체계를 담는 별도의 동의어로 ‘사증성약’(四重聖約, 4중의 거룩한 언약)을 교호적으로 구사했다. 그는 저서 앞부분에 별도로 할애한 “四重敎理序”에서 사증교리의 위상을 조명했다. 그는 “4중교리(四重敎理)란 것은, 즉 기독교의 허다한 진리 중에 가장 중요한 4중(四重)의 교리이니 신생(新生)과 성결(聖潔)과 재림(再臨)과 신유(神癒) 네 가지가 이것이다. 이 4중교리는 삼위 하나님(三位神)께서 명백히 성경 중에 말씀하여 드러내 보이신 진리이다.”<sup>14</sup>라고 확정하여 연역적 정의를 내렸다. 그는 이 사증복음을 대하는 모든 사람들에게 하나님께서 사증성약을 성취해주실 것을 간구했으며 특별히 그의 저서 『四重敎理』를 탐독하는 독자들에게는 성령의 인도하심, 신앙심, 은애(恩愛)의 열매, 영육의 강건, 부활의 영광, 거룩한 사랑, 재림을 소망하는 은총이 충만하게 임하기를 기원했다.

진리가 날마다 어그러지고 매물 되어가는 현대에 처하신 여러분들에게 소개하고자 하오니 바라건대 독자 여러분도 깊이 기도하시는 가운데 마음에 새기고 잘 읽으시고, 동시에 성령의 가르쳐 이끌어줌을 얻어 이 신비한 진리에 대한 좋은 신앙력과 실제적인 은애(恩愛)를 열매 맺어 영육이 건성(健聖)[튼튼하고 거룩함-연구자 주] 무병(無病)하여 흠이 없어 영광으로 다시 오실 주를 대망

13 김성호, “發刊의 글,” 김상준, 『四重敎理』, 5.

14 김상준, 『四重敎理』, 1. “四重敎理序”

(待望)하고 있다가 저 부활의 영광으로 우리 주의 성스러운 사랑을 받아서  
성도와 같이 큰 소리로 찬미하며 공중으로 들어 올려질지라. 아멘(살전 4장  
17절) 아! 나의 사랑하는 주여. 이 4종의 성약(聖約)을 읽는 여러 형제들에게  
성취하여 주시기를... 아멘.<sup>15</sup>

나카다 슈지에게서 사중교리를 체득한 김상준은 귀국한지 14년 후인 1921년  
에 『四重敎理』를 출판하여 보급함으로써 한국성결교단에 사중교리의 기반을  
구축했다. 김상준은 가능하다면 이 사중교리 범주에서 신구약성경에 나타난 전(全)  
교리체계를 일목요연하게 집대성하고자 노력했다. 그는 큰 틀에서 사중복음을  
바탕으로 교리를 네 개 분야로 구분한 후에 사중교리 각각에 해당되는 여러  
하위 주제들을 세세하게 분류했다. 김상준의 『四重敎理』에 제시된 교리총론별  
하위 주제들을 정리하면 다음과 같다.

〈중생(新生命)총론〉 영, 신생명이란?, 신생 순서 및 방법, 신앙과 사죄, 칭의,  
성부로 중생, 성령에 의해 아들이 됨, 신생활 이유, 신생명 얻는 방법, 신생명의  
결과, 신생명 얻은 증거, 신생명 얻은 자의 범죄, 성결을 얻을 것  
〈성결총론〉 성결이란?, 성결 순서 및 방법, 헌신과 복종, 기도와 대망, 성결할  
이유, 성결 얻는 방법, 성결 얻은 증거, 성결한 자의 타락, 소극적·적극적  
성결, 재림 대망  
〈재림총론〉 재림이란?, 성령의 시대, 공중재림, 대환란기의 시대, 지상재림,  
최후의 심판  
〈신유총론〉 병의 원인, 신유란?, 신유 얻는 방법, 신유 신뢰, 의약의 소용,  
신유는 미신이 아님, 의약금지에 대한 문제, 신유에 관한 문답적 설명<sup>16</sup>

본 연구자는 그가 이 사중교리 체계 안에 인간론, 구원론, 종말론 분야 등은  
비교적 충실하게 논증을 전개한 것으로 평가한다. 그러나 오늘날 고도의 학술적  
수준으로 발전한 조직신학 체계로 조망해보면 사중복음을 큰 폭으로 보완하더라

15 김상준, 『四重敎理』, 1-2. “四重敎理序”

16 본 연구자가 김상준의 『四重敎理』 목차를 참조하여 중생, 성결, 재림, 신유를 논증한 교리별  
하위 주제들을 정리하여 약술한 것이다.

도 서론, 신문, 기독교론, 교회론 등 전 분야를 체계성 있게 수용하는 것은 불가능하다. 초기 성결교단에서도 이러한 신학적 난제를 인식하고 있었고 『四重敎理』가 간행된 지 4년 후인 1925년에 “敎理 및 聖禮典”을 마련하여 대폭 수정보완을 기하는 조치를 취했다. 당시 성결교단 초대감독직에 봉직하던 킬보른(Ernest A. Kilbourne) 선교사는 “하나님, 예수 그리스도, 성신, 성경, 원죄, 자유의지, 칭의, 성결, 칭의 후의 범죄, 교회, 성례, 세례, 성찬, 신유, 재림, 운명 등”<sup>17</sup> 총 16항목을 편성하여 개략적으로 조직신학체계로서의 일개를 갖출 수 있었다. 성결교단이 1961년에 WCC 문제가 발단이 되어 기성 측과 예성 측으로 양분된 이래 기성 측에서는 교리영역에서 신유를 제외시켰으며 “제13조(교리 신조), 제14조(성삼위 하나님), 제15조(원죄), 제16조(자유의지), 제17조(칭의), 제18조(성결), 제19조(칭의 후 범죄), 제20조(재림), 제21조(인류의 구원), 제22조(신약의 제사장), 제23조(성례전) 등”<sup>18</sup>으로 확장하여 조정했다. 한편 예성 측에서는 김상준의 사중교리 체계를 답습하면서도 “信條”에 “성경(제1절), 하나님(제2절), 사람(제3절), 중생(제4절), 성결(제5절), 신유(제6절), 재림(제7절), 교회(제8절), 부활(제9절), 천년왕국(제10절), 영생과 영벌(제11절) 등”<sup>19</sup> 세목들을 편성하여 기성 측과 마찬가지로 확장된 교리체계를 다졌다.

## 2. 재림 지향적 중생과 성결

김상준이 제시한 사중교리 중 중생과 성결은 일괄적으로 재림을 지향하는 맥락을 갖추었다. 그는 중생, 성결, 재림의 서정(序程)을 논할 때 ‘중생과 성결의 연결고리’, ‘성결과 재림의 연결고리’를 논리적으로 짚어냄으로써 지고의 목적 지향점을 예수 그리스도의 재림에 두었다. 그는 재림을 논하기 전에 필수적인 선행단계로서 중생과 성결을 논증했고, 이 논증을 바탕으로 최종적으로는 재림

17 김희창, 『聖潔敎會 歷史와 宣敎』(서울: 새순출판사, 1999), 31. 1929년에 작성된 “信仰個條” 또한 동일한 16항목이 기술되었다. 이명직, 『朝鮮耶蘇敎 東洋宣敎會 聖潔敎會畧史』(京城: 東洋宣敎會聖潔敎會出版部, 1929), 10-15(“東洋宣敎會信仰個條”).

18 김경선 편, 『聖經的 基督教 敎理와 各 敎團의 敎理信仰告白信條들』(서울: 여운사, 1998), 320-23; 基督教大韓聖潔敎會 編, 『憲法』, 14-17.

19 예수敎大韓聖潔敎會事務局 편, 『예수敎大韓聖潔敎會 憲章』, 20-34.

을 관찰해냄으로써 재림을 초석으로 그 위에 중생, 성결, 재림의 삼중적 상관성을 입체화했다.

### (1) 중생과 성결의 연결고리

김상준은 사중교리 입문 단계에서 새로운 생명을 얻는 관문(關門) 격에 해당되는 중생의 문제를 심도 있게 다루었다. 그에 의하면, 중생은 원죄와 자범죄로 인해 멀어졌던 하나님과 인간 사이가 다시 화목한 관계로 회복됨으로써 그리스도인이 새로운 생명을 얻게 되는 첫 걸음 단계에 위치한다. 그래서 그는 중생과 신생명을 동일한 의미로 간주하여 문장 곳곳에 교호적으로 구사했다. 개혁주의 신학 조직신학 체계와 대조하면 구원의 서정과 관련하여 그의 중생론은 “소명, 중생, 회심, 신앙, 칭의, 수양”<sup>20</sup>을 포괄하는 광범위한 영역에 상응한다. 그는 감리교 설립자 웨슬리(John Wesley)의 견해를 들어 중생한 사람은 그 후속 단계로서 마땅히 하나님의 형상을 회복하는 일에 솔선해야 한다는 필연적 도의(道義)를 강조했다.

존 웨슬리 씨가 일찍이 말씀하되 “칭의란 것은 하나님이 마땅히 죽을 죄인을 위하여 예수로 하여금 이루신 크신 공로[大功][십자가에 못 박혀 대속하심을 인하여 사람이 속죄하여 구원을 얻은 것이요, 신생[김상준은 신생을 중생과 동의어로 구사함-연구자 주]이란 것은 하나님이 성령으로 죄 중에서 죽은 자의 심중에서 이루신 큰 공[그 사람의 영을 중생하게 하신 큰 공을 말미암아 그 타락한 본체[즉 아담의 하나님의 형상(神像)]을 회복케 하시는 것이라” 하였습니다.<sup>21</sup>

김상준은 이마고 데이(imago Dei)에 대해 ‘하나님의 성질을 가지고 있음’(벤전 1:4), ‘하나님의 형상과 같음’(엡 4:24), ‘예수의 형상과 같음’(롬 8:29) 등으로 표현하여 중생한 그리스도인은 그 순간부터 아마고 데이를 회복해가야 하는

20 Cf. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 454-549; 박형룡, 『敎義神學: 救援論』 (서울: 한국기독교교육연구원, 1977), 111-426.

21 김상준, 『四重敎理』, 31-32.

존재라고 규정했다.<sup>22</sup> 참고로, 웨슬리는 이 형상을 “자연적 형상(불멸성, 지력, 자유의지, 정서), 정치적 형상(생물을 주관하는 지배력), 도덕적 형상(거룩성, 의로움, 순결, 진실성) 등”<sup>23</sup> 세 영역으로 구분하여 논증했다. 김상준은, 예수님을 구주로 영접한 그리스도인은 단지 신앙, 사죄, 칭의의 단계에 만족해서는 안 되고 하나님께서 아담 시조에게 부여하신 하나님의 형상을 회복해가는 성결의 수준으로 도약해야 할 사명이 있다고 강조했다. 그는 중생한 후 즉시 성결을 얻을 것을 호소했으며 만일 신생만을 만족스럽게 생각하고 성결을 추구하지 않는다면 마치 도끼로 간목(幹木, 줄기부분)만 쪼개고 뿌리는 남겨놓는 격이라 결국에는 죄의 지배를 받는 고통을 자초하게 될 것이라고 경고했다.<sup>24</sup> 바로 이 점에서 중생과 성결은 견고한 연결고리를 갖는다.

## (2) 성결과 재림의 연결고리

김상준은, 그리스도인은 이 지상에서 순례자의 삶을 살면서 하나님을 경외하는 삶, 성결한 삶, 거룩한 신자의 형상을 갖추어야 한다고 피력했다. 그의 논지에는 재림하실 예수 그리스도를 대망하는 신자는 반드시 성결한 삶을 영위해야 한다는 데 방점이 있다. 그는 성결과 재림의 상관성을 논증하는 대목에서 그리스도인은 흠 없고 더러움 없이 인내로써 재림의 주를 고대해야 하며 영적인 능력을 갖추어 전도에 솔선함으로써 재림을 준비해야 한다고 주장했다. 그는 성결의 삶을 조명할 때 사탄의 유혹을 극복하지 못한 하와와 하나님 앞에서 순결의 단심을 지킨 요셉을 비교하여 소개했다.

하와를 생각하여 보시오. (중략) 악교와 악관으로 시작하여 먹지 말라 하신 계명을 범하여 끝내 타락하는 데까지 이른 사실의 순서이다. 또 창세기 39장 10절을 보시오. (중략) 타락할 만한 유혹의 경우를 당하여[보디발의 아내가 요셉을 유혹함-연구자 주] “하나님을 경외(9절)”하는 마음을 버리지 않았던 까닭에 (중략) 오! 형제여. 이 두 사람의 일을 보시고, 비록 완성[적극적]한

22 김상준, 『四重敎理』, 41.

23 송흥국, 『웨슬레 神學』 (서울: 大韓基督敎書會, 1979), 69.

24 김상준, 『四重敎理』, 45-46.

후에라도 이 하나님을 두려워하고 스스로 지키는 태도를 잃지 않는 동시에 흠 없고 더러움 없이 인내로써 재림의 주를 고대하다가 이 더럽고 악한 세상을 피하여 사방에 성스러운 사물만 가득한 공중, 즉 성계(聖界)[천국의 세계-연구자 주]로 피안하시기를. 아멘. (중략) 하나님을 경외하며 기다리는 동시에 재림의 준비로 영력(靈力)을 얻어 부지런히 전도하여야 할 것입니다.<sup>25</sup>

위의 인용문에서 성결과 재림의 상관관계는 “하나님을 두려워하고 스스로 지키는 태도를 잃지 않는 동시에 흠 없고 더러움 없이 인내로써 재림의 주를 고대하다가” 이 대목에서 견고한 연결고리를 구형한다. 김상준이 숙고한 ‘중생과 성결의 연결고리’와 ‘성결과 재림의 연결고리’를 거시적인 틀에서 바라보면 ‘중생→성결→재림’의 서정으로 전개되어 중생과 성결 양자가 궁극적으로 재림에 초점을 맞추는 구도를 구축했다. 그가 논증한 사증교리는 매 항목마다 균형을 갖춘 분량으로 중생, 성결, 재림의 순으로 전개되었지만 최고최종(最高最終)의 극구정점은 만유가 총괄적으로 회복되는 재림이다.

### 3. ‘재림’에 관한 이해

#### (1) 재림과 신유의 순서 문제

김상준이 구형한 사증교리의 세 번째 위치는 ‘재림’이고, 네 번째 위치는 신유이다. 사증교리 가운데 재림은 김상준이 자신의 종말사상을 체계화한 기반이 된다. 그는 『四重敎理』에서 재림을 논증하는 대목에서 먼저 재림에 대해 정의를 내린 후에 “성령시대, 공중재림, 대환란시대, 지상재림, 대심판”<sup>26</sup>을 순차적으로 논증함으로써 당시에 유행하던 전형적인 세대주의적 천천년설을 취했다. 그의 은사 나카다 유지는 신유 다음에 재림을 두었으나 김상준은 자신의 소신대로 재림을 세 번째에, 신유를 마지막 네 번째 순서에 배치했다. 그렇다면 김상준은 왜 나카다 유지와는 달리 ‘재림-신유’의 순서로 뒤바꾸어 자리매김했는가? 본 연구자의 소견으로는, 신유단계는 재림단계와는 논리적으로 밀접하게

25 김상준, 『四重敎理』, 86-87.

26 김상준, 『四重敎理』, 89-140.

연관되지 않기 때문에 의도적으로 ‘중생-성결-재림’을 논리적 순서로 배치하고 신유는 독립적으로 맨 마지막 항목에 배치시켰던 것으로 사료된다. 신유는 출생으로부터 생을 마감할 때까지 일평생 전(全) 생애와 항상 관련된 사안이라는 점에서 중생 및 성결의 모든 과정에 개입되는 은사로 간주해야 하며, 어차피 재림 때는 육체가 흠 없고 온전한 부활체로 변화된다. 따라서 신유는 중생, 성결, 재림의 순서 어느 지점에 논리적 서정을 이루는 형태로 순서를 정하기가 곤란했으리라 본다. 김상준은 신유를 논증할 때 중생, 성결, 재림의 서정에 논리적으로 연계하여 조명한 적이 없고 별개의 독립된 항목으로 간주했다.

## (2) ‘재림-성령의 활동’의 유기적 연관성

김상준은 재림을 논하는 과정에서 성령의 활동에 대해 논증했다. 그가 재림을 논하는 대목에서 왜 성령의 활동을 중시해야만 했는지는 ‘복음의 보편성과 천국 기업의 부여’, ‘그리스도인들의 거룩한 삶과 성화’, ‘성령을 의지하여 재림을 고대할 것’ 등 세 가지 논점에서 그 의미가 두드러진다.

첫째, 김상준은 신약시대에 성령의 사역을 통해 복음의 보편성이 이루어질 수 있고 신자들에게 천국의 기업이 부여될 수 있다는 점에 주목했다. 구약시대에는 복음이 거의 이스라엘 세계에 머물렀지만 신약에 이르러서는 각국의 백성들을 불러 모으셔야만 했고 이 사역을 성취하시기 위해 오순절 이래 성령께서 1800여년 장구한 세월을 걸쳐 일하셨다고 했다. 그는 성령께서 부지런히 구원받을 자를 찾으시는 사역을 비유적으로 표현했는데 신자들을 찾으시는 간절한 심정이 마치 아브라함이 이삭의 아내를 찾기 위해 늙은 종을 하란에 파송했던 그 심사와 같다고 했다. 김상준은, 하나님께서는 신자들에게 부여하실 천국의 불변하고 더럽혀지지 않는 유구한 천국의 기업을 성령께 위탁하셨다고 감격을 표했다.

오! 할렐루야. 이 교회의 머리되시는 주를 우러러 보시오. 지금 이 주께서 하늘에 가서 성령을 보내어 온 땅의 백성에서 신부(즉 성도와 성 교회이다.)를 불러 모으시는 일하시기 시작하신 지 지금 1800여 년입니다. (종략) 성령으로 하여금 온 땅으로 두루 행하여 찾으시기를 옛적에 아브라함(즉 아버지 되시는

하나님의 형(型)이 그 사랑하는 아들 이삭[즉 아드님 되시는 주의 형(型)]을 위하여 그 종[즉 성령의 형(型)]에게 자기의 “모든 아름다운 물건”(창세기 33장 10절)[즉 하나님의 일체는 예물이다.]을 부여하여 신부를 구하라고 만 나라[이 세상의 형(型)에 보냄과 같이 하나님께서도 천국에 불변하고 더럽혀지지 않는 일체의 보물, “즉 산업”(베드로전서 1장 4절)]을 성령에게 부여하여<sup>27</sup>

둘째, 김상준은 재림을 기다리는 그리스도인들이 성령의 능력에 힘입어 거룩한 삶을 추구할 것을 당부했다. 그는 그리스도인들에게 자신의 영적인 상태와 재림을 대비하는 준비의 열정은 어떠한지 냉철하게 진단할 것을 촉구하면서 점차 세속화가 심화되는 세상 속에서 그리스도인이 시류에 편승하여 부패한 삶을 살 것이 아니라 더욱 경성해야 한다고 피력했다. 그는 하나님께서 구하시고 원하시는 신자, 성령을 찾아 헌신하고자 결단하는 진정한 신자는 흠도 없고 결점도 없는, 오직 성화를 추구하는 자라고 설파했다.

오! 독자 형제여. 당신의 상태와 준비는 어떻습니까? 아아! 지금 신자의 수는 하늘의 별과 바다의 모래와 같이 많지마는 “이름만 나고 실체는 죽는”(계시록 3장 1절) 자가 많으니 이러한 자야 하나님에게 무엇이 유익하겠습니까? 하나님의 구하시는 바와 주의 기뻐하시는 바와 성령께 찾아가 바치고자 하시는 자는 이들 신자가 아니오. 바로 죄와 세상을 떠나고 육신을 벗어나 흠도 없고, 결점도 없는 성도들입니다. (중략) 만일 죄와 더러운 것이 있으면 주의 신부될 신자와 교회의 자격이 되지 못할 것을 밝게 알겠습니다.<sup>28</sup>

셋째, 예수 그리스도의 재림을 고대하는 신자는 항상 성령과 동행하는 삶을 살아야 한다고 했다. 그는 일면 영해(靈解) 기법을 가미하여 마태복음 25장에 등장하는 슬기로운 다섯 처녀들과 미련한 다섯 처녀들의 비유를 들어 신랑은 예수를, 기름은 성령을, 등불은 새로운 생명을 의미한다고 해석했다. 그는 분명히 신랑께서 임재하시고 그를 영접할 처녀들이 존재하지만 만일 성령께서 그

27 김상준, 『四重敎理』, 95-96.

28 김상준, 『四重敎理』, 96-97.



자리에 계시지 않는다면 아무런 의미도 논할 수 없다고 단언했다. 그는, 오직 성령께서 함께 하시는 자만이 주님께서 재림하실 때 공중 혼인연식에 참여하여 지복을 누릴 수 있다고 강조했다.

오 형제여. 또는 혹 등불[신생명]을 켜놓고 그 사이에 잡자는 가운데 있습니까? 오늘밤에 신랑이 오시니 “나가 맞으라”(마태 25장 5-6절 참고) 하고 미기엘이 당신도 깨우기 전에 지금 주께 나와 기름[즉 성령]을 사서 등불을 밝혀 당신의 매우 사랑하고 사모하시는 신랑 예수를 대망하시기를. 아멘. 이 시대는 바로 주께서 기름[성령] 없는 신자들에게 거저 기름을 파는 시대니 오십시오. 형제들이여. 돈 없어도 신앙을 주께 나와 받아 가지십시오.<sup>29</sup>

이처럼 김상준은 ‘재림-성령의 활동’의 도식을 논거로 삼아 신약시대 복음의 보편성과 그리스도인들에게 보증된 천국기업, 그리스도인들의 거룩한 삶과 성화, 성령과 동행하며 주의 재림을 고대하는 삶 등을 진술했다. 그는 성령의 활동이 전제되지 않고서는 결코 예수 그리스도의 재림을 논할 수 없다고 단언했으며, 오순절 성령강림과 사역의 중요성을 재림에 연계하여 숙고했다.

### (3) 재림론에서 주목할 만한 논점들

김상준은 재림론 논증에서 “공중재림, 휴거(携擧), 혼인연식, 대환란시대, 지상재림, 천년왕국, 대심판 등”<sup>30</sup>을 차례로 논증했다. 특이한 점은 천년왕국에 대해서는 별도로 주제를 설정하지 않았고 단지 지상재림에 포함시켜 “하나님께서 천년왕국을 건설하시려 하실 때의 섭리 아래에 기계적 신자로 되는 것입니다.”<sup>31</sup>라고 간결하게 한두 문장으로 기술했다. 그러나 그가 다른 주제들에 비해 천년왕국론을 경시했던 것은 아니며 『四重敎理』를 출간하기 3년 전에 출판한 단행본 저서 『默示錄講義』 후반부에서는 “千年時代와 및 惡魔의 運命과 又 最後의 審判”<sup>32</sup>이라는 제하에 천년왕국의 맥락을 비중 있게 짚어내었다. 아래 인용문

29 김상준, 『四重敎理』, 100.

30 김상준, 『四重敎理』, 130-31.

31 김상준, 『四重敎理』, 130.

32 김상준, 『默示錄講義』, 241-49.

을 분석해보면, 김상준이 이해한 주의 재림에는 주목해야 할 두 가지의 논점들이 내재되어 있다. 하나는 초림의 내력과 재림의 내력을 한 지평에 병치했다는 점이며, 다른 하나는 특이하게도 ‘택자선민사상’(擇者選民思想)이 제시되어 있다는 점이다.

재림이란 것은 1900년 전에 세상을 죄악 중에서 구원하시려고 오셔서 십자가에 못 박혀 돌아가셨다가 3일 후에 부활하시어 500여 제자가 보는 중에서 昇天하신 주 예수[사도 1장 11절]께서 우리들을[신자들만][필사체 원문 기록에는 ‘吾人들을 擇者들만’이라고 기록되었음-연구자 주] 이 괴로운[신자가 죄 사함을 얻어 안락이 있다 하나 그 가운데에도 고통이 있으니] 세상에서 구원[괴로움을 면케 하시려고] 육신으로 다시 강림하시는 것[육신이 영체(靈體)로 변한 그대로]이니, 즉 우리 신자들이 주야로 간절한 영망(靈望)(골로새 1장 27절)입니다. (종략) 진실로 애석하도다. 이 재림에 대하여 신약 중에만 310여 개 구절 이상에 명백한 약속이 있는데 어찌하여 불신함으로 스스로 소망 없이 지내는 자가 되는지.<sup>33</sup>

첫째, 그는 예수님의 초림단계로 거슬러 올라가 초림의 내력과 재림의 내력을 이분법적으로 보지 않고 한 지평에 병치하여 선후(先後)관계를 연속적으로 파악함으로써 유기적으로 결속시켰다는 점이다. 그는 예수님의 성육신, 죽으심과 부활, 승천 등 초림에 관련된 사안들을 명시한 후에 재림에 대해 논증했다. 사중복음 가운데 초림이 별도의 항목으로 선정되어 있지는 않지만 그는 재림을 논할 때 초림을 한 지평에 나란히 배치함으로써 초림을 재림의 교두보로 인식했다. 그는 재림 약속이 신약에만 무려 310여 개 구절 이상 진술되었는데 재림을 부정하고 소망 없이 지내는 인생을 생각하면 실로 애석하다고 탄식했다.

둘째, 특이한 점은 그가 성결교단 소속이었음에도 불구하고 웨슬리신학체계에서 전혀 용납하지 않는 ‘택자선민사상’이 반영되어 있다는 점이다. 그가 위의 인용문에 기술한 “주 예수께서 우리들을[擇者들만] 이 괴로운 세상에서 구원 육신으로 다시 강림하는 것”<sup>34</sup> 이 표현이 칼빈신학체계에서 주장하는 이중예정

33 김상준, 『四重敎理』, 89.

론(double predestinarianism)을 함축한 것으로 단정할 수는 없겠으나 웨슬리신학에서 좀처럼 발설하기 어려운 단어를 구사했다는 것은 주목할 만한 대목이며 이 점에 대해서는 별도의 연구를 통해 밝혀야 할 사안이다. 『四重敎理』를 한역화(韓譯化)한 최규명은 ‘우리들을[신자들만]’이라고 한역했지만 본 연구자가 필사체 원문을 확인한 결과 김상준은 분명히 ‘吾人들을[擇者들만]’<sup>35</sup>이라고 기술했다.

김상준은 중생, 성결, 재림, 신유로 정립된 사중교리 중 재림이야말로 가장 소망에 찬 미래를 제시해주는 복음이라고 확신했으며 그리스도인들이 부단한 질고의 삶을 살아가는 현실세계를 극복하고 도약할 수 있는 영적 동인으로 보았다. 그가 『四重敎理』를 발표하기 3년 전 별도의 287쪽의 두터운 저서 『默示錄講義』(1918)를 출판하여 후학들에게 종말사상을 교육했다는 것은 그만큼 재림에 대한 열망이 얼마나 깊었는지를 보여준다.

### Ⅲ. 조직신학 관점에서의 ‘종말론’ 분석: 『默示錄講義』(1918)를 중심으로

성결교단에서 해방 이전에 보급했던 종말론과 관련된 중요한 문헌들로는 한국성결교에 사중교리의 기초를 다진 김상준의 단행본 저서 『默示錄講義』(1918)와 성결교회 기관지 『活泉』(1925-1927)에 연재된 이명직의 “審判”, “그리스도께서 來臨하심”, “携擧”, “空中의 婚宴”, “大患難時代”, “顯現”, “千年時代” 등 여러 편의 짧은 글들이 있다.<sup>36</sup> 김상준이 저작한 요한계시록 주석서인 『默示錄講義』는 1913년 감리교 홍종숙의 저작 『默示錄釋義』<sup>37</sup>보다 5년 늦은 1918년에 간행되었지만 종말론 관련 단행본 저서로서 한국인의 두 번째 저작이자 성결교단 최초의 저작이라는 점에서 역사적인 가치가 있다. 이 문헌은 성결교의

34 김상준, 『四重敎理』, 89.

35 김상준, 『四重敎理』 원전 원문은 79쪽.

36 “審判”, “그리스도께서 來臨하심”, “携擧”, “空中의 婚宴”, “大患難時代”, “顯現”, “千年時代” 등의 글들을 연재함. 『活泉』 47 (1925)부터 52 (1927)까지.

37 홍종숙, 『默示錄釋義』(京城: 朝鮮耶穌敎書會, 1913), 1-113.



둘째, “諸 僞惡者 等を 罰<sup>ㅎ</sup>샤 伸冤<sup>ㅎ</sup>여 주실 事”라고 기술하여 고난당한 신자들의 원한을 풀어주실 것이라며 고통 중에 있는 그리스도인들을 위로하기 위해서라고 했다.

셋째, “再臨의 榮望으로써 默默히 啓示<sup>ㅎ</sup>샤 勸慰<sup>ㅎ</sup>시며 獎勵<sup>ㅎ</sup>신 書”라고 기술하여 신자들에게 재림의 소망을 고취하는 데 있다고 피력했다.

넷째, “此[요한계시록-연구자 주]를 讀<sup>ㅎ</sup>는 者의 心氣가 自然히 快乎壯哉<sup>ㅎ</sup>야 愕然히 戰鬪場에 入<sup>ㅎ</sup>야”라고 기술하여 현세에서 악한 세력과 성전(聖戰)을 치르는 전투적 신자상을 진작시키기 위함이라고 했다.

## 2. 요한계시록의 미래적 해석기법

### (1) 세대주의적 전천년설의 준거

김상준은 요한계시록 해석기법과 관련하여 ‘古代의 師父들[敎父들-연구자 주]과 ‘近世의 靈的 大家들’이 전수한 전례에 준하여 미래적 해석기법을 따를 것이라고 밝혔다.<sup>39</sup> 그가 언급한 ‘近世의 靈的 大家들’이란 세대주의 전천년설자들을 가리킨다. 아래 인용문에서 보여주듯이 그가 전개한 그리스도의 공중재림과 휴거, 그리고 지상재림과 천년왕국으로 이어지는 선명한 윤곽은 뚜렷하게 세대주의 전천년설의 도식을 보여준다.

靈의으로 말<sup>ㅎ</sup>면 主의 十字架로 由<sup>ㅎ</sup>야 발서[벌써-연구자 주] 成就되었으나 [열린 천국 문-연구자 주] 再臨 時에는 具體的으로 成就되어 我等의 肉體<sup>ㅅ</sup>지 곳 皆 復活<sup>ㅎ</sup>야 此開<sup>ㅎ</sup>여 잇는 此 天門으로 入<sup>ㅎ</sup>지니라 「喇叭과 如<sup>ㅎ</sup>聲」 全 世界에 響聞<sup>ㅎ</sup> 神의 聖聲이니 (중략) 日後 空中再臨 時의 喇叭聲[나팔 소리-연구자 주]이 날 世에 地上에 諸 聖徒들이 空中으로 들녀을 능가게 <sup>ㅎ</sup>실 豫表니라. 그러면 兄弟여 耳를 傾<sup>ㅎ</sup>고 日夜 此 聲을 聽待<sup>ㅎ</sup>지이다.<sup>40</sup>

「千年 間」 예수의셔 此 地上에 再臨[지상재림-연구자 주] <sup>ㅎ</sup>샤 以色 列人과

39 김상준, 『默示錄講義』, 7.

40 김상준, 『默示錄講義』, 79.

및 前者에 被擧<sup>ㄴ</sup> 一般 異邦의 聖徒와 同 가지로 此 全 世界를 統治<sup>ㄴ</sup>시며  
王노릇<sup>ㄴ</sup>할 一千年 間 「結縛<sup>ㄴ</sup>」[마귀결박-연구자 주] 모든 罪惡과 災難의  
原因 되는 此 惡魔로 同여금 手足의 動作을 同지 못<sup>ㄴ</sup>게 同시키고 聖徒들노  
同여금 一千年 間 安息을 享게 同시기를 爲<sup>ㄴ</sup>사 (중략) 只今 結縛<sup>ㄴ</sup>심이니  
라.<sup>41</sup>

주지하듯이, 세대주의에서는 예수 그리스도의 재림을 공중재림과 지상재림  
으로 대별하며 공중재림 시에 참 신자들의 휴거가 이루어지는 것으로 본다.  
공중재림, 휴거, 지상재림 등은 역사적 전천년설과 세대주의 전천년설을 가늠할  
수 있는 가장 부각된 논점들이다.<sup>42</sup> 김상준은 『默示錄講義』에서 독특한 논점들  
을 보여주기도 하지만 큰 틀에서는 세대주의적 전천년설에 준하여 논지를 전개  
했다. 참고로, 해방 전에 유행했던 천년왕국론은 세대주의적 전천년설이 대세였  
지만 일부 저자들로서 민준호 역의 중국인(저자 미상) 저작 『묵시록주석』(191  
3)<sup>43</sup>은 무천년설을, 도슨(W. Bell Dawson)의 『오는 소망』(1934)<sup>44</sup>은 역사적  
전천년설을 취한 매우 독특한 저작들로 손꼽힌다.

## (2) 주요 논점들

김상준은 요한계시록의 미래적 해석기법에 따라 “공중재림, 일곱 봉투의 심  
판, 대환란시대, 일곱 나팔의 심판, 부인과 용, 두 필의 짐승, 일곱 접시의 심판,  
바벨론의 운명, 혼인연석과 지상재림, 천년왕국과 최후의 심판, 신천신지, 영원  
한 복”<sup>45</sup>을 전개했으며 이 해석기법에 나타난 주요 논점들을 선별하여 정리하면  
다음과 같다.

첫째, 그는 예수 그리스도의 공중재림과 관련하여 상공으로 들림 받을, 즉  
휴거될 유대인이 요한계시록 14장 1절에 기록된 숫자대로 144,000명(“내가

41 김상준, 『默示錄講義』, 243.

42 박형룡, 『教義神學: 來世論』(서울: 한국기독교교육연구원, 1983), 207.

43 『묵시록주석』, 민준호 역(京城: 東洋書院, 1913), 1-183. 저자 미상.

44 W. Bell Dawson, 『오는 소망』(京城: 耶蘇教長老會總會教育部, 1934), 1-64.

45 김상준, 『默示錄講義』, 15. 일목요연하게 저서의 목차를 기록했으며 이 순서에 따라 요한계시록  
석의를 전개했다.

보니 보라 어린 양이 시온 산에 섰고 그와 함께 십사만 사천이 서 있는데 그들의 이마에는 어린 양의 이름과 그 아버지의 이름을 쓴 것이 있더라”이라고 보았다. 그리고 공중재림이 성취될 때 복음의 보편성 원리에 따라 이방인들 중에서도 수많은 사람이 구원을 받고 신령한 부활체로 변화하게 될 것이라고 했다.<sup>46</sup>

둘째, 지상에서 전개될 대환란에 대해서는 숫자적으로 확정된 전 3년 반과 후 3년 반 도합 7년의 개념으로 보지 않고 40년에 걸쳐 장기간 지속될 것으로 보았다.<sup>47</sup> 참고로, 「活泉」에 게재된 이명직의 글 “大患難時代”에 의하면 미국의 왓슨 박사가 노아의 홍수를 말세의 그림자로 본 주님의 견해(눅 17:26-27)에 따라 하루를 1년으로 환산하여 총 40년 기간으로 계산한 사례가 있으며,<sup>48</sup> 김상준은 이 견해를 채택한 것으로 보인다. 창세기 7장 17절에는 홍수가 40일에 걸쳐 지속되었고 방주가 땅에서 떠올랐다고 기록되었다.

셋째, 공중혼인연석과 지상대환란이 선명하게 대비되어 나타난다. 그리스도의 공중재림과 휴거가 이루어지면서 40년에 걸쳐 진행될 지상대환란은 “일곱 봉투의 심판, 대환란시대, 일곱 나팔의 심판, 부인과 용, 두 필의 짐승, 입곱 접시의 심판, 바벨론의 운명 등”<sup>49</sup>의 순서로 펼쳐질 것이며 이 기간 공중에서는 부활체로 휴거된 신자들이 혼인연석에 참여한다고 했다. 김상준은 혼인연석 기간에 지상에서 펼쳐질 대환란의 서정을 ‘空中再臨 后의 天國光景’과 ‘羔[고: 양을 의미함-연구자 주]의 婚姻과 및 地上再臨’ 사이에 삽입했다.

넷째, 세대구분에 있어서 고전적 세대주의 분류기법과는 달리 총 네 단계로 분류했다. 고전적 세대주의를 대변하는 스코필드(Cyrus I. Scofield)는 창조로부터 재림에 이르기까지 7천년의 인류역사를 “무죄(에덴), 양심(타락-노아홍수), 인간정부(노아-바벨론), 약속(아브라함-애굽), 율법(모세-세레 요한), 은혜(교회시대), 천년왕국 등”<sup>50</sup> 7세대로 대별한다. 그러나 김상준은 이를 통폐합하

46 김상준, 『默示錄講義』, 117, 176.

47 김상준, 『默示錄講義』, 157.

48 이명직, “大患難時代,” 「活泉」 제50호, 20.

49 김상준, 『默示錄講義』, 15. 일목요연하게 저서의 목차를 기록했으며 이 순서에 따라 요한계시록 석의를 전개했다.

50 Cyrus I. Scofield, *The Scofield Bible Correspondence Course* (Chicago: The Moody Bible Institute, 1907), 21.

여 이천년의 ‘양심시대’(제1세대)와 이천년의 ‘양심과 율법시대’(제2세대), 이천년의 ‘양심과 율법과 복음시대’(제3세대)를 거쳐 천년왕국 기간의 ‘양심과 율법과 복음과 예수의 재림시대’(제4세대) 등 4세대로 압축했다는 점이 독특하다.<sup>51</sup>

### 3. 하늘과 땅의 일신변화(一新變化, 開闢)

김상준은 천년왕국 이후에 도래할 새 하늘과 새 땅의 성격에 대해서는 현 세상이 완전하게 소멸되어 사라질 것이라는 신세계로의 체대(替代, 교체)가 아니라 기존의 하늘과 땅이 일신변화함으로써 천지가 신천신지로 개벽할 것이라는 입장을 취했다. 동시대 현 세상이 소멸된 후 신세계가 등장할 것으로 본 견해는 중국인(저자 미상)의 저작 『묵시록주석』(1922)에서 살펴볼 수 있다. 이 저서에서는 요한계시록 21장 1절에 기술된 새 하늘과 새 땅에 대해 “(새 하늘과 새 땅)는 빛나고 새로워 처음 창조한 텅디[천지-연구자 주]와 크게 서로 다른지라 더 텅디와 바다는 업서짐이라(벧후三〇十三)”<sup>52</sup>라고 기술하여 당시 다른 저서들에 보편적으로 기술된 지구개조설과는 달리 교체설을 주장하여 독창적인 견해를 개진했다. 이에 반해 김상준은 하늘과 땅의 일신변화와 개벽을 주장함으로써 지구교체설을 부정하고 지구개조설을 지지했다.

神의 聖顔의 火로 因<sup>하</sup>야 燒亡[개벽 즉 질적 변화를 의미함-연구자 주]하고 別天 別地 곳 新天地가 出來 彼后三〇十一十三 흠이니 此는 곳 我等의 切望 하는 바 新 住所니라 (중략) 多說이 有<sup>하</sup>니 (甲)은 彼后三〇十一에 天이 셔나가고 體質이 熱火에 解<sup>하</sup>여지고 (중략) 舊天地는 온전히 消亡<sup>하</sup>고 新天地가 替代 出見<sup>하</sup>리라 하고 (乙)은 (중략) 舊天地가 全然 消亡<sup>하</sup>는 거시 아니라 다만 神의 審判으로 因<sup>하</sup>야 舊天地의 狀態가 一新 變化<sup>하</sup>는 거시라고 도 하는디 見今 靈의 註釋 大家 中에서 만히 此 (乙)說을 主唱<sup>하</sup>는 者 多<sup>하</sup>니라 大概 主<sup>의</sup>서 第八日에 新天地의 主로써 復活<sup>하</sup>심 又치 七日 곳 七千年의 舊天地가 此 八日 곳 第八千年에는 新天地로써 開闢[전술한 燒亡

51 김상준, 『默示錄講義』, 246.

52 『묵시록주석』, 민준호 역, 170.



의 의미-연구자 주될지니라<sup>53</sup>

위의 인용문에 나타난 김상준의 신천신지 개조설은 감리교의 홍종숙이 『默示錄釋義』을 통해, 그리고 중국인 가옥명(賈玉銘)이 『來世論』을 통해 설명한 개조설의 논점과 근본적으로 같은 궤적을 갖는다. 홍종숙은 “(新天과 新地를 見호니 初天과 初地[처음 하늘과 처음 땅-연구자 주]가 罪로 因호야 受咀호 天地와 萬物이 變호야 聖世界가 됨이라(海도 또 호 復有치 안터라)”<sup>54</sup>라고 하여 지구교체론을 부정하고 지상에 이전의 모습과는 달리 질적으로 갱신된 신세계가 펼쳐질 것으로 보았다. 가옥명 역시 “새 하늘과 새 땅을 바라보니 義가 거기 居하리라(벧후3:10-13) 하였스니 대개 불살온다(불사른다-연구자 주) 함은 滅함이 아니 오 實노 낡은 것을 불살오아 다시 새로운 것을 準備함으로 新天新地를 化成[변화하여 성취됨-연구자 주]함이니라.”<sup>55</sup>라고 주장하여 현존하는 세계가 파괴되지 않고 정화되는 과정을 거쳐 신천신지로 변화될 것이라고 보았다. 지구개조론은 현세의 지상세계를 초월하여 이상세계에 심취한 나머지 지상의 삶을 소홀히 하는 이분법적 사고를 지양하게 해주고 천상계와 지상계를 한 지평 위에 일원적으로 통합함으로써 지상생애의 가치를 고취해주는 강점이 있다. 그리스도인이 주님의 재림과 더불어 세상의 완전갱신이 성취될 것이라고 확신한다면 한결 주님의 재림을 인내하며 지상에서 최선을 다하는 경건한 청지기상을 구현할 수 있다.<sup>56</sup> 참고로, 지구개조설을 취하기는 하지만 생소한 제3의 처소로서 불현계(不現界)의 새예루살렘을 개입시켜 ‘개조된 지구’, ‘불현계로서의 예루살렘’, ‘유황불 지옥’ 등으로 구형된 독특한 삼계론(三界論)을 선보인 문헌들로는 스왈런의 『묵시록공부』<sup>57</sup>, 중국인 정의화의 “默示錄의 大概”,<sup>58</sup> 길선주의 “末世學”<sup>59</sup> 등이 있다. 특히 스왈런의 삼계론 논증은 1906년 평양신학교에서 그에게 요한계

53 김상준, 『默示錄講義』, 252-53.

54 홍종숙, 『默示錄釋義』, 106.

55 가옥명, 『來世論』 정재면 역 (平壤: 長老會神學校, 1931), 87.

56 송영목, “종말론과 크리스천의 환경 책무: 베드로후서 3:10-13을 중심으로,” 『갱신과 부흥』 27/1 (2021), 89-90.

57 William L. Swallen, 『묵시록공부』, 147-55.

58 정의화, “默示錄의 大概,” 『神學指南』 2/3 (1919. 10), 51-52.

59 길선주, “末世學(十四),” 『信仰生活』 5/10 (1936. 11), 11.

시록을 수강했던 길선주를 비롯하여<sup>60</sup> 후일 길선주의 말세사상을 전수받은 김정현의 삼계론 형성에 근간이 되었다. 길선주는 “末世學”(1935. 8-1936. 11)<sup>61</sup>을, 김정현은 『末世論』(1928)<sup>62</sup>을 저술했다.

## VI. 재림교리의 ‘실천적 관점’: “秋收의 雨를 빌나”(1921)를 중심으로

김상준은 1921년 『四重敎理』를 출판한 같은 해 『百牧講演(第一集)』에 “秋收의 雨를 빌나”를 게재했다. 이 문헌은 경성 소재 박문서관(博文書館)에서 1921년에 발행되었고 인쇄는 대동(大東)인쇄주식회사에서 맡았다. 일단(一段)으로 내려쓰는 방식이 적용되었고 목차, “小引”과 “序文”, 문헌서지정보 등을 제외하고도 설교문에만 252쪽 면수가 할당되었다. 총 25인의 설교문 25편이 수록되었고 저자들 중 한국인 교역자는 20인, 선교사는 5인이며 한 사람이 한 편씩 작성했다. 문헌편집자 양익환 목사(당시 대영성서공회 시찰)는 “序文”을 통해 “本書는 牧師와 敎師 諸氏의 有力한 講說을 蒐集한 거시라. 日曜日에 禮拜式에 列席하여 講道를 듯지 못하는 사람들을 爲하고 又是 牧師 업는 鄉村敎會에서 禮拜를 引導하는 여러분을 爲하여 偏執한 거시며”<sup>63</sup>라고 소신을 밝혀 평소 말씀을 접하기 어려운, 특별히 시골지역에 거주하는 그리스도인들에게 널리 보급되기를 기원했다.

김상준이 기고한 “秋收의 雨를 빌나”는 그의 재림교리를 삶속에 적용하여 실천할 수 있도록 구체적으로 방향을 제시해주었다는 점에서 주목할 가치가 있다. 그는 “秋收의 雨를 빌나”라는 제하에 성경본문을 스가랴 10장 1절 “장마

60 *The Minutes of the Fourteenth Annual Meeting of the Council of Presbyterian Missions in Korea, Seoul, Sept. 12-17, 1906* (Seoul: The Methodist Publishing House, 1906), 25-26.

61 길선주의 “末世學”은 「信仰生活」 1936년 8-9월 합본부터 1936년 11월까지 총 14차에 걸쳐 연재되었으며 그의 자제 길진경이 현대어체로 교정하여 1968년에 단행본으로 출판했다. 길진경 편, 『靈溪 吉善宙 牧師 遺稿選集(第一輯)』 (서울: 大韓基督敎書會, 1968), 1-354.

62 김정현, 『末世論』 (京城: 彰文社, 1928), 1-99.

63 梁翊煥, “序文,” 梁翊煥 編, 『百牧講演(第一集)』, 3(“序文”의 면수).

제가 되거든 여호와께 비누리시기를 빌고 곳 번기를 지으신 여호와께 求하라  
 더가 쏘흔 소나이를 누리시고 각 사람의 밧해 최소를[밭에 채소를-연구자 주  
 주시리라” 이 구절을 선정하여 논지를 전개했다. 앞서 제2장과 제3장에서 고찰  
 한 두 권의 단행본 『四重敎理』과 『默示錄講義』가 이론적인 논점에 주안점을  
 두었다면 본 장에서 살펴볼 설교문 “秋收의 雨를 빌나”는 재림을 갈망하며 구령  
 사역에 매진해야 할 실천적 의무를 제시해주었다는 점에서 이론과 실천의 균형을  
 모색한 유익한 문헌이라 할 수 있다. 그는 앞서 『四重敎理』 재림론에서 살펴보  
 았듯이 전도와 재림을 한 맥락선상에서 엮어 “하나님을 경외하며 기다리는  
 동시에 재림의 준비로 영력(靈力)을 얻어 부지런히 전도하여야 할 것입니다.”<sup>64</sup>  
 라고 당부함으로써 재림을 대망하는 그리스도인들에게 전도를 통한 구령사역에  
 헌신할 것을 촉구한 바 있다. 본장에서는 재림교리의 실천 차원에서 “秋收의  
 雨를 빌나”를 중심으로 기승전결(起承轉結)의 구도를 적용하여 전도에 관한 논점  
 들을 살펴보고자 한다. 그의 논점들을 분석하면 ‘기’의 단계에는 풍년의 역학적  
 구도, ‘승’의 단계에는 늦은 비를 간구해야 할 기도의 사명, ‘전’의 단계에는  
 고질병 진단 및 치료책들, ‘결’의 단계에는 민족복음화의 책무가 제시되어 있다.

## 1. ‘기’(起)의 단계: 풍년의 역학적 구도

### - ‘이른 비, 늦은 비, 농부, 토양, 가을 추수’

김상준이 논증하는 풍년은 비유적으로 예수 그리스도께서 최후의 심판을  
 집행하실 때 누가 알곡추수의 대상이 될 것인가에 대한 함축적인 의미를 담는다.  
 그가 이 설교문에 적용한 성경해석 기법은 다분하게 우화적 해석(allegorical  
 interpretation)을 띄지만 본 연구자는 성경해석에 관한 문제보다는 그의 신앙  
 적 소양 탐색에 초점을 맞출 것이다.

김상준은 밭에 수많은 농작물들을 가꿀지라도 풍요로운 수확을 얻기 위해서  
 는 이른 비(봄비), 늦은 비(가을비), 씨를 뿌리고 가꾸는 농부, 기름진 옥토,  
 농부의 마지막 가을 추수 등 다양한 요소들을 고려해야 하고 이 복합적 요소들이

64 김상준, 『四重敎理』, 87.

일사분란하게 유기적으로 작동할 때 풍년을 보장할 수 있다고 했다. 그는, 예수 그리스도께서 최후의 심판을 단행하실 때 풍성한 열매를 거둘 수 있도록 하나님께서 이 지상에 이른 비와 늦은 비를 내려주셨으며, 그리스도인들은 이 섭리에 근거하여 추수와 직결된 ‘늦은 비’를 간구해야 한다고 했다. 그는, 이른 비는 영적으로 오순절 성령강림을, 늦은 비는 종말에 부어주시실 성령을, 추수는 최후의 심판이 집행되는 말세를, 씨를 뿌리고 추수의 비를 간구하는 농부는 예수 그리스도를, 종자는 복음을, 밭은 인간의 마음 밭(心田)을 가리킨다고 설명했다.

이제 神靈의 田(고린도전서 三〇九) 씨 부리는 者(마태十三〇三十七) 되신 예수께서는 更貴한 靈魂의 열매[열매-연구자 주]를 바라시고 生命의 種子 곧 福音을 全 世界人의 心田에 뿌리시고 此 秋收 時 늦은 末世에 大雨를 懇切히 빌고 苦待함이외다. 議論컨대 昔日 教會創立 時 곧 五旬節에 聖神 降臨하심은 農事 始作할 時에 春雨[이른 비-연구자 주] 갖고 今日時代 終末에 聖神을 부어주심은 農事를 맞칠[마칠-연구자 주] 時에 늦은 秋雨[늦은 비-연구자 주]와 늦습니다. 此 末日을 當한 吾人 等の 懇切히 祈禱하고 苦待할 거슨 此 秋雨을시다.<sup>65</sup>

김상준은 이 ‘기’의 단계를 전개한 후에 ‘승’의 단계에 이르러서는 인간의 마음 밭이 온통 박토라며 “現今 人心의 強하고 頑惡함이 彼 旱田보다 더욱 甚하고 福音의 種子가 結實 成熟키 어려운 식둑[까닭-연구자 주]이올시다”<sup>66</sup>라고 토론했다. 그는 당대 모든 인간들의 마음이 매우 강경하고 완악하여 그 마음 밭이 옥토(沃土, 沃畷)가 아니라 열매를 맺지 못하는 한전(旱田: 메마른 땅)으로 전락했다고 개탄했으며 늦은 비를 간구해야 할 기도의 사명이 절실하다고 독려했다.

## 2. ‘승’(承)의 단계: 늦은 비를 간구해야 할 기도의 사명

김상준은 이른 비와 늦은 비 가운데 그리스도인들이 힘써 간구해야 할 비는

65 김상준, “秋收의 雨를 빌나,” 167.

66 김상준, “秋收의 雨를 빌나,” 167.

가을추수를 위한 ‘늦은 비’ 즉 추우(秋雨)라고 했다. 왜냐하면 이른 비는 이미 2천 년 전 사도시대에 오순절 성령강림으로 성취된 과거사이고, 늦은 비는 예수 그리스도의 재림과 최후의 심판을 준비하시는 현재적 그리고 미래적 성령의 사역에 직결된다고 보았기 때문이다. 그래서 그는 이 ‘승’의 단계에서 늦은 비를 간구해야 할 기도의 사명을 강조했다. 그러나 그는 사람들의 마음 받은 풍년은 고사하고 이미 메마른 땅으로 전락하여 전혀 추수를 기대할 수 없을 정도로 황폐화되었고 더 이상 늦은 비도 내리지 않는다고 탄식했다. 즉 풍년의 역학적 구도를 구성하는 이른 비, 늦은 비, 농부, 토양, 가을 추수 중에서 ‘토양과 ‘늦은 비’에 난제가 개입되어 있다고 보았다.

然則[그런즉: 사람들의 마음이 한전으로 변했은즉-연구자 주] 彼 旱田을 엷더케 ㅎ여야 潤沃[물이 풍부하여 비옥함-연구자 주]케 ㅎ야 穀物도 ㅎ야 能히 結實도 ㅎ며 成熟케도 ㅎ겠느냐 ㅎ면 雨[가을비-연구자 주]가 ㄴ려야 겠습니다. 이와 ㄴ치 現世 人心의 감을도[기름도-연구자 주] 큰 雨가 ㄴ려야 비로소 靈의 열매를 ㅎ기도 ㅎ며 成熟키도 ㅎ야 秋收官 되시는 예수씨서 降臨(야고보五〇八) ㅎ시는 日[재림-연구자 주]에 거두워 ㄴ실 거시 잇겠습니다. 然故로 (세가리아十〇-)을 보면 하느님씨서 吾人 等의게 雨를 빌나고 命令 ㅎ섯습니다. 然則 우리는 맛당히[마땅하-연구자 주] 이 하느님의 命令을 依 ㅎ야 此 秋雨를 비려야 ㅎ것습니다.<sup>67</sup>

이렇듯 김상준은 ‘승’의 단계에서 당대가 영적으로 심각한 위기상황에 처했다는 점을 간파하여 늦은 비를 간구해야 할 그리스도인들의 기도의 사명을 독려했다. 그런데 유념해야 할 것은, ‘승’과 ‘전’의 상관관계가 매우 긴장관계에 놓여 있다는 점이다. 그는 ‘승’의 단계에서는 늦은 비를 간구해야 할 기도의 사명과 한전으로 전락한 마음 받을 지적했다. 그러나 ‘전’의 단계에 이르러서는 화제를 전환하여 인간 측이 도대체 어떤 고질병을 앓고 있기에 마음 받이 이토록 한전으로 변질되었고 하나님께서 말세에 늦은 비를 내려주지 않으시는지 적극적으로 그 원인을 진단했다. 그리고 한 걸음 더 나아가 이 문제를 타개하기 위한 치료책

67 김상준, “秋收의 雨를 빌나,” 167-68.

들을 제시했다.

### 3. ‘전’(轉)의 단계: 고질병 진단 및 치료책들

김상준은, 성령께서 말세에 충만하게 임하시지 않는 이유로서 부패한 속성을 가진 인간들이 하나님을 경외하지 않고 줄곧 죄를 범하는 행태를 고발했다. 그는 늦은 비가 내리지 않는 기이한 현상에 대해 과학자들은 자연의 이치를 통해 학리적으로 설명하여 논증하겠지만 신앙적인 관점에서 보면 인간들이 하나님께 범죄하여 자초한 형벌 때문이라고 진단했다. 물론 그에 의하면, 여기서의 늦은 비는 추수를 위한 비를 가리키며 이는 종말을 준비하시는 성령을 비유한다. 그는 자연계에 나타나는 다양한 이상 징후들과 세세한 현상들은 모두 하나님의 주권과 행위에서 기인한다고 고백했다. 그는 인간들이 종말을 대비해야 하는 시급한 시기임에도 불구하고 성령의 늦은 비가 내리지 않는 정확한 단서를 인간의 죄 문제에서 탐색했다. 아래 인용문에서 그는 ‘雨[늦은 비: 秋雨-연구자 주]가 오지 아니함은 곳 人의 罪果’라고 단정 지었다.

雨[늦은 비: 추우-연구자 주]가 나리지 안는 理由. 大抵 雨가 나리지 아니함이 何故[무슨 까닭-연구자 주]이나 ㅎ면 科學者 等은 必然 學理的 說明을 吐ㅎ 겠지마는 聖經을 보면 爾等[이등: 너희들-연구자 주]이 萬一 我的 말을 좃치 아니ㅎ면(신명기二十八〇十五) 天이 銅과 鐵 되게 ㅎ겠다(신명기二十八〇二十三) ㅎ섯스니 此는 곳 人이 하느님의 罪를 犯ㅎ면 그 罰노 天을 銅鐵과 鐵 되게 쳐서 雨를 나리지 안겠다 ㅎ심이올시다. 일노 말릭암아 볼 것 ㅎ르면 雨가 오지 아니함은 곳 人의 罪果인 거슬 可히 알겠습니다.<sup>68</sup>

이렇듯 김상준은 늦은 비가 내리지 않는 고질적인 난제가 인간 측의 범죄행위에 기인한다고 진단한 후에 실천적 차원에서 두 가지의 해결책들을 제시했다. 하나는 범과에 대해 통회 자복하는 일이고, 다른 하나는 하나님의 언약을 신뢰하고 그 언약을 이루어주시도록 기도에 힘써야 할 과업이라고 했다.

68 김상준, “秋收의 雨를 빌나,” 168-69.

첫째, 김상준은 이 고착화된 죄 문제를 해결하기 위한 유일무이한 방안은 오직 하나님 앞에 통회 자복하는 길뿐이라고 했다. “雨[성령에 대한 비유-연구자 주]를 비는 方法. 罪의 罰노 오지 않는 雨를 빌나면 人이 반다시 하느님의 그 罪[자신이 범한 죄-연구자 주]를 悔改하며 祈禱하는 거시 곳 그 唯一 方法이외 다.”<sup>69</sup> 그는 범한 죄를 하나님께 철저하게 직고하고 회개의 기도를 아뢰어 사죄의 은총을 받을 것을 촉구했다. 그리고 열심을 다해 기도하면 반드시 하나님께서 응답해주시는 것이며 늦은 비로 추수를 준비하시듯 이 말세에 ‘영우(靈雨)’ 즉 성령의 사역을 통해 크게 역사하실 것이라고 확신했다.<sup>70</sup>

둘째, 하나님께서 그리스도인들과 언약을 체결하셨지만 그리스도인들 역시 이 언약을 신뢰하고 기도에 힘써야 한다고 했다. 주지하듯이, 하나님께서 인간과 체결하신 신성한 언약은 근원적으로 유언과 맹세의 본질을 담기에 항존적(恒存的) 유구한 속성을 갖는다.<sup>71</sup> 김상준은 하나님께서 베푸신 언약과 인간의 기도는 한 지평 위에서 상합되는 교류적 속성을 가졌다고 주장했으며 그리스도인들이 이 언약을 기억하고 기도함으로써 하나님과 그리스도인 사이에 쌍방성의 의미가 형성될 수 있다고 보았다. 그는 이 쌍방성을 가리켜 하나님의 약속과 신자의 기도의 합(合)이라고 정의했다. “오- 형데姉妹여. 하느님의 約束과 信者의 祈禱가 合하여야 되는 거슬 김히 注意하고 熱心 祈禱로 懇求할 거시올시다.”<sup>72</sup>

이처럼 김상준은 ‘기’의 단계에서는 풍년의 역학적 구도를, ‘승’의 단계에서는 늦은 비를 간구해야 할 기도의 사명을, ‘진’의 단계에서는 고질병 진단 및 치료책들을 제시한 후에 마지막 ‘결’의 단계에서는 한국그리스도인들이 구령사역에 나서 성실하게 민족복음화의 책무를 실천해야 한다고 천명했다.

#### 4. ‘결’(結)의 단계: 한국그리스도인의 민족복음화 책무

69 김상준, “秋收의 雨를 빌나,” 169.

70 김상준, “秋收의 雨를 빌나,” 171.

71 Cf. 이은선, “츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로,” 『개신과 부흥』 30/1 (2022), 97.

72 김상준, “秋收의 雨를 빌나,” 170.

김상준은 설교문을 마무리하는 단계에서 한국 강토를 ‘三千里 靈田(영적인 밭)’으로 명명하고 당대 30여만 명의 그리스도인들이 장로교, 감리교 등 교파와 교단을 초월하여 전도에 힘써야 한다고 촉구했다. 앞서 본 논문 제2장 2절 ‘재림 지향적 증생과 성결’에서 밝혔듯이 김상준은 증생, 성결, 재림, 신유로 구축된 사중교리 중에서 그리스도의 재림이야말로 가장 소망에 찬 미래를 제시해주는 복음의 요체이자 진수라고 확신했다. 그는 민족복음화를 호소하는 설교문 마지막 문단에서 농부, 씨, 열매, 추수, 결실과 성숙, 단(다발), 삼천리 영전, 가을비, 추수관 예수, 재림, 공중, 찬송, 추수군 천사들, 코러스, 천국창고 등의 용어들을 키워드로 동원하여 조국강산이 속히 복음화 되고 한민족이 그리스도께로 귀의할 것을 간절히 염원했다. 그의 최종적인 소망은 “天國倉庫에 흔 가지로 드러가시기를 바랍니다.” 이 구절에 농축되어 있다. 아래 인용문은 설교문 “秋收의 雨를 빌나”의 마무리 부분에 기록된 내용이며 중략 없이 전문을 옮겼다.

最終에 흔 말노 前後를 거두어 結末 ㅎ고 긔치고저[마무리하고자-연구자 주] ㅎ니다. 더 팔네스틴 農夫가 씨를 뿌린 后에 每日 貴 ㅎ은 열미를 ㅅ라고 秋收의 雨를 빌다가 雨가 와서 結實 成熟 ㅎ면 거두워 단을 묵거드리는[묵어 드리는: 전도사역-연구자 주] 긔과 긔치 ㅅ人 等은 此 三千里 靈田에 秋雨를 크게 주심으로 三十餘 萬의 聖神의 처음 익은 열미들이 어서어서 結實(회기와 新生과 聖神의 열미) 成熟 ㅎ야 秋收官 되시는 예수씨서 再臨 ㅎ샤 監理會 長老會 其他 教派 中에서 긔뵈으로 단을 묵거가지시고 더 空中으로 올라가실 時에 우리는 讚頌을 부르며 더 秋收軍 되는 千千萬萬의 天使들은 코라스 [chorus-연구자 주]로 和答 ㅎ여 올라가 天國倉庫(즉 甸당)에 흔 가지로 드러가시기를 바랍니다. 아멘.<sup>73</sup>

김상준은 설교문 “秋收의 雨를 빌나”를 기승전결의 구도를 갖추어 전개함으로써 풍년의 역학적 구도, 늦은 비를 간구해야 할 기도의 사명, 고질병 진단 및 치료책들, 한국그리스도인의 민족복음화 책무 등을 순차적으로 논증했다. 이로써 자신의 대표적 저서인 『四重敎理』와 『默示錄講義』에서 이론적으로 제시한

73 김상준, “秋收의 雨를 빌나,” 172. 괄호로 처리된 성경구절은 본 연구자가 생략했음.



재림관을 삶의 현장인 삼천리 영전으로 외연하여 적용하고자 했다. 그의 재림관은 단순하게 천상의 이데아 세계만을 바라보는 논리체계에 머물지 않는다. 그는 “秋收의 雨를 빌나”를 통해 민족복음화를 호소함으로써 이론과 실천을 유기적으로 결속시키는 지행일치(知行一致)의 귀감을 보여주었다. 그는 1907년 동경성서학원을 졸업한 후 정빈과 함께 서둘러 귀국하여 염곡에서 셋방 성경공부반을 조직했고, 이후 동양선교회 복음전도관을 설립하여 복음교육과 전도활동에 박차를 기했다. 그가 사역 초기에 보여준 이러한 일련의 성실한 사역들도 복음의 불모지나 다름 바 없었던 한국 땅에 오직 민족복음화를 실천하기 위한 일념에서 비롯되었다.

## V. 나가는 말

지금까지 김상준의 원저 『四重敎理』, 『默示錄講義』, “秋收의 雨를 빌나”(1921) 등을 중심으로 그의 종말관을 분석했다. 이 세 권의 저서는 그의 종말관을 세밀하게 살펴볼 수 있는 대표적인 저작들이다. 이 문헌들에 나타난 중요한 논지들은 다음과 같다.

첫째, 『四重敎理』에 나타난 사중복음 관점에서의 ‘재림’은 우선 중생과 성결 교리가 재림 지향적인 논리 체계를 형성한다는 점에서 독특성을 갖는다. 김상준은 ‘중생과 성결의 연결고리’, ‘성결과 재림의 연결고리’를 논리적으로 구축함으로써 궁극적 목적 지향점을 재림에 두었다. 그는 스승 나카다 쥬지와는 달리 재림과 신유의 순서를 바꾸어 ‘중생-성결-재림-신유’로 도식화함으로써 재림의 바탕 위에 중생, 성결, 재림 교리를 구축했다. 재림과 관련하여 성령의 활동에 대해서는 복음의 보편성, 그리스도인들의 거룩성, 성령과 동행하는 삶에 큰 의미를 두었다. 그의 재림론에서 주목할 만한 논점들로는 초림과 재림을 일원화하여 한 지평에 병치했다는 점, ‘택자선민사상’이 반영되어 있다는 점이다. 그는 중생, 성결, 재림, 신유로 구형된 사중교리 중 재림이 미래적 소망을 지향하게 해주는 중추적 교리라고 확신했다.

둘째, 『默示錄講義』에 나타난 조직신학적 관점에서의 ‘종말론’은 요한계시록 기록 목적, 요한계시록의 미래적 해석기법, 하늘과 땅의 일신변화 논지 등이 두드러진다. 요한계시록 기록목적에 있어서는 재림을 통해 신자들을 핍박한 악인들을 심판하실 것이라는 응징, 고난당한 신자들을 위한 신원, 재림에 대한 소망 진작, 악한 세력과 성전을 치르는 전투적 신자상이 부각된다. 김상준은 미래적 해석기법을 통해 공중재림과 휴거, 대환란시대, 지상재림, 천년왕국, 최후의 심판과 신천신지를 주장하여 큰 틀에서는 전통적인 세대주의 노선을 따랐지만 40년 지상대환란을 주장했고, 고전적 일곱 세대를 통폐합하여 4세대론으로 압축했다. 그의 4세대론은 이천년 ‘양심시대’, 이천년 ‘양심과 율법시대’, 이천년 ‘양심과 율법과 복음시대’, 천년왕국 기간의 ‘양심과 율법과 복음과 예수의 재림시대’ 등으로 구분된다.

셋째, 『四重敎理』와 『默示錄講義』가 재림관과 관련하여 이론적인 면에 초점을 두었다면 설교문 “秋收의 雨를 빌나”는 재림관을 삶속에 적용하여 실천할 것을 제시해주었다는 점에서 가치 있는 문헌이다. “秋收의 雨를 빌나”에 나타난 재림 교리의 ‘실천적 관점’은 기승전결 구도로 분석할 수 있다. ‘기’의 단계에서는 이른 비, 늦은 비, 농부, 가을 추수 사이의 역학적 구도를 논증했다. ‘승’의 단계에는 종말을 준비하시는 늦은 비로서의 성령을 간구해야 할 기도의 사명을 역설했다. ‘전’의 단계에서는 인간의 고질적인 죄성과 범죄 행태를 지적하여 철저하게 통회 자복할 것과 하나님의 언약에 부응하여 기도에 힘쓸 것을 교훈했다. 최종 ‘결’의 단계에서는 민족복음화의 책무를 제시했다. 그는 ‘결’의 단계에서 한국 강토를 삼천리 영전(靈田)으로 명명했으며 30여만 그리스도인들이 전도에 출선하여 한민족이 예수 그리스도께로 귀의할 것을 간절히 염원했다.

본고를 마무리하며 김상준의 종말관이 한국그리스도인들에게 시사하는 교훈점을 두 가지 관점에서 제시하고자 한다.

첫째, 김상준은 사중교리의 핵심이 재림에 있다고 인식했고 예수 그리스도를 알지 못하는 한민족이 믿음으로 구원을 받아 천국에 입성할 수 있기를 간구했다. 그가 한국 강토를 삼천리 영전으로 칭하고 힘써 복음을 전파할 것을 천명한 대목은 그가 품었던 민족복음화의 소망이 얼마나 지대했는지를 보여준다. 1990

년대를 지나면서 한국교회는 부흥을 멈춘 채 상당 기간 정체상태를 면하지 못했고 질적 그리고 양적인 면에서 퇴보하고 있다는 평가를 받아왔다. 더군다나 지난 3년 어간에 걸쳐 코로나사태로 인해 신자들의 수가 급격하게 줄었고 교회 학교가 침체되는 참상을 경험했다. 이제 한국교회는 재림신앙을 통해 서둘러 신앙심이 해이해진 기존 신자들을 격려해야 하고 전도운동을 촉진하여 주님을 모르는 사람들에게 부지런히 복음을 전해야 할 막중한 책무를 짊어지고 있다.

둘째, 한국교회는 그리스도인들이 종말사상을 성경적으로 바르게 체득하고 섭렵할 수 있도록 교육의 장을 활성화해야 한다. 종말사상은 그리스도인들로 하여금 예수 그리스도의 재림과 최후심판을 기대하고 천국의 기업을 소망하게 하며 숭고한 신앙심을 고취해주는 역동적인 인프라가 될 수 있다. 오늘날 한국기독교는 점차 4차 산업혁명 단계에 진입하면서 과학주의, 물질만능주의, 생명경시, 인공지능, 가상현실, 인간이 기계에 종속되는 현상, 윤리적 탈선, 맘몬이즘, 극도의 실용주의 현상이 심화되는 과정을 체험하고 있다. 이러한 와중에서 그리스도인들마저 현세의 물질세계에 집착하여 유물사상에 심취하고 이데아의 세계를 소홀히 여기거나 도외시하는 추세에 있다. 앞으로 한국교회는 그리스도인들에게 종말사상을 고취해주어야 하고, 특별히 배움의 과정에 있는 신학생들에게 종말론 관련 과목들을 깊이 있게 교육해야 할 책임이 있다.

## [참고문헌]

- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Dawson, W. Bell. 『오는 소망』. 京城: 耶蘇教長老會總會教育部, 1934.
- Scofield, Cyrus I. *The Scofield Bible Correspondence Course*. Chicago: The Moody Bible Institute, 1907.
- Swallen, William L. 『묵시록공부』. 京城: 朝鮮耶蘇教會, 1922.
- The Minutes of the Fourteenth Annual Meeting of the Council of Presbyterian Missions in Korea, Seoul, Sept. 12-17, 1906*. Seoul: The Methodist Publishing House, 1906.
- 가옥명. 『來世論』 정재면 역. 平壤: 長老會神學校, 1931.
- 基督教大韓聖潔教會 編. 『憲法』. 서울: 基督教大韓聖潔教會出版部, 2001.
- 길선주. “末世學(十四).” 『信仰生活』 5/10 (1936. 11), 8-12.
- 길진경 편. 『靈溪 吉善宙 牧師 遺稿選集(第一輯)』. 서울: 大韓基督敎會, 1968.
- 김경선 편. 『聖經的 基督敎 敎理와 各 敎團의 敎理信仰告白信條들』. 서울: 여운사, 1998.
- 김상준. 『四重敎理』 최규명 역. 牙山: 韓國聖潔教會歷史博物館, 2010.
- \_\_\_\_\_. 『默示錄講義』. 平壤: 基督書院, 1918.
- 김성호. “發刊의 글.” 김상준, 『四重敎理』 최규명 역. 牙山: 韓國聖潔教會歷史博物館, 2010, 5.
- 김승곤. “사중복음의 예배 의식을 통한 예배 갱신.” 『성결신학연구』 4 (1999), 197-212.
- 김정현. 『末世論』. 京城: 彰文社, 1928.
- 김형락. “사중복음적 예배를 위하여: 예배와 목회예식에 사중복음을.” 『活泉』 752/7 (2016), 48-49.
- 김희창. 『聖潔教會 歷史와 宣敎』. 서울: 새순출판사, 1999.
- 박영환. “사중복음과 선교.” 『교수논총』 17 (2005), 155-82.
- 박형룡. 『敎義神學: 救援論』. 서울: 한국기독교교육연구원, 1977.
- \_\_\_\_\_. 『敎義神學: 來世論』. 서울: 한국기독교교육연구원, 1983.
- 聖潔教會歷史와文學硏究會 編. 『聖潔教會人物傳(제1집)』. 서울: 一正社, 1990.
- 송영목. “종말론과 크리스천의 환경 책무: 베드로후서 3:10-13을 중심으로.” 『갱신과

- 부흥」 27/1 (2021), 65-96.
- 송흥국. 『웨슬레 神學』. 서울: 大韓基督敎書會, 1979.
- 안수강. “김상준(金相濬) 목사의 『四重敎理』(1921)와 그 이후 한국 성결교회의 ‘四重福音’ 과의 상이점 비교 연구.” 『장신논단』 53/5 (2021), 87-115.
- \_\_\_\_\_. “해방 전 한국에 소개된 종말론 문헌 고찰: 장로교 선교사들의 저서와 번역서를 중심으로.” 『갱신과 부흥』 30/1 (2022), 221-60.
- 양익환 편. 『百牧講演(第一集)』. 京城: 博文書館, 1921.
- 예수敎大韓聖潔敎會事務局 編. 『예수敎大韓聖潔敎會 憲章』. 서울: 예수敎大韓聖潔敎會總會本部, 2002.
- 윤철원. “사중복음의 해석과 주석적 근거.” 『대학과 선교』 47 (2021), 37-72.
- 이명직. “大患難時代.” 『活泉』 제50호, 17-20.
- \_\_\_\_\_. 『朝鮮耶蘇敎 東洋宣敎會 聖潔敎會畧史』. 京城: 東洋宣敎會聖潔敎會出版部, 1929.
- 이은선. “츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로.” 『갱신과 부흥』 30/1 (2022), 87-124.
- 이지명. “그리스도再臨과 現代信徒.” 『聖經雜誌』 1/6 (1918), 6-9.
- 이천영. 『聖潔敎會史』. 서울: 基督敎大韓聖潔敎會, 1970.
- 전요섭. “성결교회의 사중복음에 기초한 목회상담의 과정.” 『복음과 실천신학』 1 (2000), 124-57.
- 정상운. 『聖潔敎會와 歷史研究(I)』. 서울: 이레서원, 1997.
- 정의화. “默示錄의 大概.” 『神學指南』 2/3 (1919. 10), 48-68.
- \_\_\_\_\_. “예수의 再臨과 敎會의 關係.” 『聖經雜誌』 4/2 (1921), 1-8.
- \_\_\_\_\_. “主再臨時에 聖徒의 先站得救論.” 『聖經雜誌』 3/6 (1920), 18-22.
- 정인교. “성결교회의 사중복음 설교에 관한 소고: 활천에 실린(1922-1959) 사중복음 설교를 중심으로.” 『신학과 선교』 32 (2006), 249-71.
- 조기연. “초기 기독교 세례예전과 사중복음.” 『신학과 실천』 61 (2018), 61-89.
- 최희범. “한국성결교회사 소고.” 『活泉』 346 (1970), 25-28.
- 홍성국. “사중 복음의 신약적 조명: 예수님의 생애와 회심공동체의 경험을 중심으로.” 『복음과 신학』 2/1 (1999), 45-87.
- 홍종국. 『영암(靈巖) 김응조(金應祖) 목사의 성결·성화론: 나는 심령이 살았다』. 서울: 한들출판사, 2011.
- 홍종숙. 『默示錄釋義』. 京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1913.

『묵시록주석』. Charles A. Clark 외 2인 공역. 京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1922. 저자 미상.

『묵시록주석』. 민준호 역. 京城: 東洋書院, 1913. 저자 미상.

**[Abstract]**

**An Analysis of Rev. Sang-Jun Kim's Views of Eschatology  
: Focused on *Four-fold Doctrine*(1921), *Lecture on  
Revelation*(1918), and "Pray for Autumn Rain for  
Harvest"(1921)**

Su Kang Ahn

(Baekseok University, Adjunct Professor, Church History)

This paper aims to analyze Sang-Jun Kim's views of eschatology, focusing on *Four-fold Doctrine*(1921), *Lecture on Revelation*(1918), and "Pray for Autumn Rain for Harvest"(1921). His meaningful views of eschatology are based on these three masterpieces published around 1920 under the rule of Japanese imperialism. The prominent points of his views of eschatology in these three works could be summarized as follows: Firstly, the author deals with four-fold gospel and various sub-topics related to these doctrines, regeneration and sanctification on the basis of the second coming of Christ, understanding of the second coming of Christ, focusing on *Four-fold Doctrine*. Secondly, the author concentrates on the purpose of recording the Book of Revelation, the future-oriented interpretation of the Book of Revelation, the qualitative change of the sky and the earth, focusing on *Lecture on Revelation*. Thirdly, the author studies the mechanical composition for a good harvest(the metaphorical expression of Jesus Christ's second coming and last judgment), the mission of prayer for autumn rain(the metaphorical expression of Holy Spirit), chronic diseases and remedies of Korean Christians, the responsibilities of Korean

Christians for national evangelization, focusing on sermon “Pray for Autumn Rain for Harvest”. Fourthly, the author proposes practical lessons to today’s Korean Christians on the basis of the meaningful content of this research such as the revitalization of eschatological education, the efforts for national evangelization, and so on.

**Key Words:** Sang-Jun Kim, *Four-fold Doctrine, Lecture on Revelation*, “Pray for Autumn Rain for Harvest”, Eschatology, National Evangelization



# 신설교학 : 개별 청중으로 방향 전환

---

**조광현**

(고려신학대학원, 조교수, 설교학)

- I. 서론
- II. 본론
- III. 결론

**[초록]**

신설교학은 전통적인 설교가 더 이상 현대 청중에게 매력적이지도 적절하지도 않다는 비판 위에서 태동했다. 신설교학에 따르면, 전통적인 설교는 설교자의 권위에 근거한 설교자 중심 설교이며 성경의 장르나 청중의 청취 방식을 고려하지 않는 아이디어 중심 설교이다. 전통적인 설교를 반대하며, 신설교학은 청중 중심 설교를 구현했다.

청중 중심 설교를 추구하는 신설교학자들은 설교를 대화로, 청중을 설교의 파트너로 규정했다. 대화로서 설교 안에서, 청중은 설교를 수동적으로 듣지 않고, 오히려 설교에 적극적으로 참여하여 설교를 개인적으로 경험한다. 성경 내용을 가르치는 설교의 전통적인 임무 대신, 청중이 이미 성경 내용에 익숙하다는 전제 위에서 신설교학자들은 청중에게 경험을 제공하는 설교를 추구했다. 청중에게 경험을 제공하기 위해, 신설교학자들은 성경 본문의 문학적 장르에 대한 인식과 아울러 다양한 설교 형식을 개발하였다. 신설교학은 새롭고 확장된 청중 이해에 근거해 현대 설교학에 새로운 바람을 불러일으켰다.

그러나 설교에서 청중의 역할을 과도하게 부여하다 보니, 신설교학에서 청중은 하나님의 말씀에 순종하는 교회가 아니라 오히려 각자 나름의 결론을 내리는 자유와 권리를 가진 개별적인 청중으로 이해된다. 그리고, 신설교학이 설교를 통해서 제공하고자 하는 경험도 개별 청중에게 일어나는 개인적인 경험이다. 끝내, 신설교학은 개혁주의신학이 강조한 설교와 교회 공동체의 밀접한 관계를 간과하고 개별 청중 중심의 설교를 강화하였다.

**키워드:** 신설교학, 청중 중심 설교, 청중의 경험, 설교의 형식, 내러티브 설교, 설교에 대한 개인주의적 접근

논문투고일 2023.01.31. / 심사완료일 2023.02.27. / 게재확정일 2023.03.02.

## I. 서론

개혁주의 신학은 이전의 로마 가톨릭에 비해서 교회 내에서 설교의 역할을 강조하였다. 종교개혁자 칼빈은 “하나님의 말씀이 순수하게 선포되고 그리스도께서 제정하신 성례가 집행되는 곳에는 하나님의 교회가 존재한다.”라고 주장했다.<sup>1</sup> 칼빈에게 있어 설교는 교회를 존재하도록 하는 표지였다.

개혁주의 신학과 마찬가지로 ‘신설교학’ 또한 설교에 관한 관심을 촉발했다. 심지어 폴 윌슨(Paul Wilson)은 신설교학의 영향에 대해서 중세나 종교개혁 시대 이후로 설교에 관해 이렇게 큰 바람을 불러일으킨 적이 없었다고 평가하기도 했다.<sup>2</sup> 신설교학은 설교 실천과 이론에 큰 영향을 끼쳐왔다. 신설교학은 현대 설교학계에서 여전히 중요한 주제로 관심을 끌고 있고,<sup>3</sup> 이머징 교회 설교 등 새로운 설교 실천을 추동하는 역할을 하고 있다. 우리나라도 신설교학의 영향에서 예외는 아니다. 90년대 중후반부터 일군의 설교학자들이 신설교학을 계속해서 소개해 왔는데, 이제 신설교학은 설교학 연구에서 가장 중핵적인 주제가 되었다.<sup>4</sup>

이와 같은 상황에서, 본 논문은 먼저 신설교학의 주된 특징을 기술하고, 각각의 특징을 비평적으로 평가하고자 한다. 이 비평을 통해 결과적으로 신설교학이 개혁신학이 강조해 온 설교와 교회 공동체와의 밀접한 관계를 간과하고 있음을 알게 될 것이다.

## II. 본론

1 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 1023.

2 Paul Scott Wilson, *The Practice of Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 1995), 12

3 예를 들어 O. Wesley Allen ed., *The Renewed Homiletic* (Minneapolis: Fortress Press, 2010).

4 조광현, 김현숙, “키워드 네트워크 분석을 활용한 국내 설교학 분야 연구동향 연구,” 『성경과 신학』 102 (2022), 45.

## 1. 신설교학의 특징

신설교학은 하나의 설교의 이론과 실천이 아니다. 다수의 설교학자들이 주장하는 다양한 설교의 이론과 실천이다. 그러나 그 다양한 설교의 이론과 실천은 친족 관계를 가지고 있다고 해도 될 정도로 유전적으로 연결되고 명백히 닮았다.<sup>5</sup> 그러므로 이번 장에서는 신설교학을 친족 관계로 묶는 공통적인 특징에 대해 초점을 맞춘다.

### (1) 설교에서 청중의 역할 강화

신설교학은 전통적인 설교자와 청중 관계에 대한 비판으로부터 비롯되었다. 전통적인 설교학은 권위적인 설교자와 수동적인 청중이라는 전제 위에서 작동했다. 그러나 이제는 설교자의 권위가 일반적으로 인정되지 않고 전통적인 설교자와 청중 관계가 용인될 수 없는 시대이므로, 새로운 형태의 설교자와 청중 관계를 모색해야 한다. 반권위적 또는 탈권위주의 시대에 적절한 설교자와 청중의 관계는 설교자의 역할을 약화시키고 청중의 역할을 강화하는 것이었다. 롤란드 알렌(Ronald Allen)은 신설교학의 이와 같은 특성을 “청중으로 방향 전환”이라는 말로 설명했다.<sup>6</sup>

프레드 크래독(Fred Craddock)은 현대 설교학이 청중을 재발견하고 청중의 역할을 강화하도록 초석을 놓은 인물이다. 그의 기념비적인 책, 『권위 없는 자처럼』(*As One without Authority*)에서 전통적으로 애호되었던 연역적 설교 대신 귀납적 설교를 주장하였다. 크래독에 따르면, 연역적 설교는 설교 초반에 결론을 선언한다. 그러므로 연역적 설교는 설교자 편에서는 “대화”나 “듣는 것”이 없는 설교이며 청중 편에서는 어떤 “공헌”도 할 수 없는 설교이다.<sup>7</sup> 그러나 귀납적 설교에서는 귀납적 전개를 통해 청중은 설교의 파트너로 격상된다.

<sup>5</sup> Eugene L. Lowry, *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery* (Nashville: Abingdon Press, 1997), 12.

<sup>6</sup> Ronald J. Allen, “The Turn to the Listener: A Selective Review of a Recent Trend in Preaching,” *Encounter* 64, no. 2 (2003), 166-196.

<sup>7</sup> Fred Craddock, *As One without Authority*, 김운용 역, 『권위 없는 자처럼』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2003), 110.

귀납적 전개가 청중을 파트너의 위치로 격상한다고 말할 수 있는 이유는 귀납적 전개를 통해 청중은 비로소 설교에 참여할 수 있는 권리를 누리게 되기 때문이다. 크래독에 따르면, 귀납적 전개는 설교자의 성경 연구 결과를 수동적으로 받아들이도록 강요하는 연역적 형식과는 달리 설교자가 본문을 연구한 귀납적 과정으로 함께 참여할 수 있도록 청중을 초대한다.

귀납적 설교는 청중이 설교에 참여할 권리만이 아니라 설교를 완결할 권리도 보장한다. 크래독은 전통적인 연역적 설교에서는 청중이 스스로 결단하는 것이 아니라 권위적인 설교자에 의해 결단을 강요받았다고 주장한다. 그러나 귀납적 설교는 설교자의 권위로 결단을 강요하는 대신, 청중 스스로 결단하고 결론을 내릴 수 있도록 만든다. 청중은 귀납적인 전개를 통해 자신의 개인적인 상황 속에서 자기 자신만의 결론을 내릴 수 있다.<sup>8</sup>

이처럼 크래독은 청중의 권리에 관심을 가졌다. 귀납적 설교는 청중이 설교에 참여하고 설교를 완결할 권리를 인정한다. 당연히 전통적인 설교에 비해 청중의 역할이 확대되었다. 청중은 설교의 적극적인 파트너이며, 그에 따라 설교는 일방적인 전달이 아니라 대화의 과정으로 이해된다.

유진 라우리(Eugene Lowry)는 설교에서 청중의 참여를 증진하는 방법을 자신의 설교 방법론인, '설교 플롯' 안에 구현했다. 설교 플롯은 갈등으로부터 시작해 갈등의 심화 단계로 나아가고, 이후 극적인 반전과 함께 해결되면서 종결된다.<sup>9</sup> 설교 플롯은 청중에게 긴장감을 제공하는데, 청중은 이 긴장감 때문에 설교에 대한 관심을 유지하고 설교에 능동적으로 참여하게 된다. 더 나아가, 라우리는 "설교자는 자신의 권리를 양보하는 믿음과 용기의 자유 안에서 끝내는 새로운 대화로 부름 받았다."라고 주장한다.<sup>10</sup> 크래독과 마찬가지로 라우리도 설교를 대화로 이해한다. 그리고 이를 실현하기 위해서는 설교자가 자신의 권리를 청중에게 양보해야 한다고 주장한다.

8 Craddock, 『권위 없는 자처럼』, 123.

9 Eugene L. Lowry, *Doing Time in the Pulpit: The Relationship between Narrative and Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 1985), 52.

10 Eugene L. Lowry, *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery* (Nashville: Abingdon Press, 1997), 89.

전통적인 설교에 내재하고 있는 설교자와 청중 간 위계적 관계를 비평하면서 루시 로즈(Rucy Rose)는 그 대안으로 대화 설교를 제안하였다.<sup>11</sup> 로즈의 대화 설교의 출발점은 설교자와 청중의 동등한 파트너십이다. 설교는 설교자와 청중 사이에서 일어나는 대화이며, 설교자는 일방적인 선포가 아니라 “잠정적인 해석” 그리고 “제안”을 한다.<sup>12</sup> 그러므로 대화 설교에서 설교자는 권위적인 인물이 아니다. 설교가 선포가 아닌 제안이므로, 청중은 설교자의 메시지를 다시 해석할 수 있는 권리도 지닌다. 제안과 제안에 대한 해석을 통해 설교자와 청중의 대화는 계속될 수 있다. 로즈도 설교의 파트너로서의 청중의 역할과 설교가 대화라는 점을 강조한다.

전통적인 설교의 권위적인 설교자와 수동적인 청중 관계를 비판하며 발생한 신설교학은 설교의 적극적인 파트너로서 청중의 역할을 강화해 나갔다.<sup>13</sup> 청중 중심 설교는 신설교학의 가장 큰 특징이다.

## (2) 경험을 제공하는 설교

전통적인 설교가 본문의 진리를 가르치는 것에 주안점을 두었다면, 신설교학은 설교 안에서 청중에게 경험을 제공하는 것을 가장 중요한 목적으로 삼는다. 라우리는 이를 ‘핵심’과 ‘효과’라는 말로 명쾌하게 정리했다.

하지만 ‘핵심’이 있다고 해서 그 이야기가 저절로 효과를 갖는 것은 아니다. 핵심이란 너무나 간단하고 단순한 것이다. 설득력 있는 스토리에는 효과를 불러일으키는 무엇인가가 있다. “아, 거 무슨 애긴지 핵심은 알겠습니다.” 하는 정도의 반응으로 끝나지 않는 것이다.<sup>14</sup>

11 비록 로즈는 자신의 대화 설교와 신설교학을 구분하기를 원했으나, 로즈의 대화 설교는 신설교학 안으로 포함될 수 있다. Lowry, *The Sermon*, 31을 보라.

12 Lucy Atkinson Rose, *Sharing the Word: Preaching in the Roundtable Church* 이승진 역, 『하나님 말씀과 대화 설교』 (서울: CLC, 2010), 194.

13 신설교학의 영향으로 최근 설교학 이론에서 청중의 역할은 더 확대되고 있다. 정재웅, “설교자의 권위에 관한 비평적 고찰: 프레드 크래독 이후 북미 현대설교학의 논의를 중심으로,” 『설교한국』 11 (2020), 123-134를 보라.

14 Eugene L. Lowry, *How to Preach a Parable*, 이주엽 역, 『설교자여, 준비된 스토리텔러가 돼라』 (서울: 요단, 1999), 19.

전통적으로 설교는 핵심을 전하는 것이었다. 그러나 신설교학은 효과를 불러 일으키고자 한다. 설교가 청중에게 경험이라는 효과를 불러일으키는 것이 신설교학의 목적이다.

청중의 경험은 크래독의 귀납적 설교의 알파와 오메가라고 해도 과언이 아니다. 귀납적 설교는 청중의 구체적인 경험으로부터 시작한다. 귀납적 설교가 진행됨에 따라, 청중의 경험은 청중에게 유비와 일체감을 제공하여 청중이 설교에 참여하도록 하고, 끝내 자기 스스로의 결론을 도출하도록 만든다. 귀납적 설교는 경험과 함께 시작하고 경험과 함께 끝난다.

귀납적 움직임 또한 명제나 아이디어를 제공하기 위해서가 아니라, 귀납적 성경 연구 과정을 통해 얻은 설교자의 경험을 전달하기 위해 계획되었다. 귀납적 성경 연구 과정을 통해 발견한 설교자의 경험은 설교 내의 귀납적 움직임을 통해 그대로 청중에게 재현된다. 토마스 롱(Thomas Long)은 크래독의 시도를 다음과 같이 적절히 평가한다.

그는 결코 개념이나 사상을 본문에서 설교로 운반하는 다리가 아니라 발견 과정 자체를 운반하는 경험적 다리를 제시한다. 그가 원하는 것은 석의 과정에서 발생하는 여러 가지 사건들이 고스란히 설교의 사건들로 재현되는 것이었다.<sup>15</sup>

크래독은 설교자의 석의의 경험이 설교에서 청중에게 그대로 경험되기를 기대했다. 귀납적 설교는 귀납적 움직임을 통해 청중에게 경험을 제공한다.

라우리도 설교는 본질적으로 경험적인 사건이 되어야 한다고 주장한다. 그의 설교 플롯은 경험적인 사건을 만들어 내는 방편인데, 그의 설교 플롯의 핵심 단계 중의 하나는 “복음을 ‘경험’하게 하기”이다. 복음은 청중에게 가르치는 것이 아니라 경험하게 하는 것이다. 리차드 에슬링거(Richard Eslinger)는 라우리의 목표가 청중에게 경험을 제공하는 것이라 평가하면서 다음과 같이

<sup>15</sup> Thomas G. Long, *The Witness of Preaching*, 이우제, 황의무 역, 『증언 설교』(서울: CLC, 2019), 203

언급한다.

설교자와 회중은 해결책을 찾아내려고 부단히 애를 쓰지만 찾지 못하여 긴장감과 문제 의식을 계속 지니고 간다. 그런 와중에 해결책은 계시처럼 갑작스럽게 등장하여 회중을 깜짝 놀라게 한다. “감각적으로 표현하면 그 상황은 바로 ‘아하!’이다. 이 감탄으로 인해 이제까지의 모든 혼란은 하나의 해결점을 찾는다.” 이런 해결점은 회중에 의해 ‘인식’되는 게 아니라 ‘경험’되는 것이다.<sup>16</sup>

이 지점에서 신설교학이 설교의 목적을 아이디어를 전달하는 대신 경험을 제공하는 것으로 이해한 것에는 신해석학의 영향이 크다는 사실을 잠시 언급하고 지나갈 필요가 있다. 에른스트 폭스(Ernst Fuchs)와 게하르트 에벨링(Gerhard Ebeling)과 같은 신해석학의 중심인물들은 언어가 정보를 전달하는 이상의 기능, 즉 개별적인 자아로 하여금 지금 무엇인가를 경험하도록 하는 기능을 내재적으로 가지고 있다고 생각했다. 그들은 이러한 언어의 기능을 ‘언어 사건’이라고 표현했다. 이와 같은 신해석학의 주장은 신설교학자들에게 영향을 미쳐서, 설교를 지금 일어나는 경험적 사건으로 보도록 하고 설교의 목적을 청중에게 그런 경험적 사건을 제공하는 것으로 이해하도록 했다.<sup>17</sup> 신해석학의 통찰을 설교학 분야로 처음으로 가지고 온 데이비드 랜돌프(David Randolph)는 설교에 대해서 다음과 같이 정의했다. “설교는 성경 본문이 해석되어 그 의미가 청중의 구체적인 상황 속에서 표현되는 사건이다.”<sup>18</sup> 신설교학자들은 설교에서 청중의 경험을 만들어 내는 것을 설교의 가장 중요한 목적으로 삼았다.

### (3) 설교 형식에 대한 관심

16 Richard L. Eslinger, *The Web of Preaching*, 주승중 역, 『설교 그물짜기』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2008), 49.

17 조광현, “신설교학의 중심 주제, 언어의 사건성: 그 신학적 기원과 영향,” 『복음과 실천신학』 46 (2018), 213-217.

18 David James Randolph, *The Renewal of Preaching* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 1.



신설교학자들의 주된 과업은 새로운 설교 구성과 형식을 방법을 개발하는 것이라 해도 과언이 아니다. 그래서 라우리는 신설교학을 “설교 형식의 새로운 혁명”이라고 부르기도 했다.<sup>19</sup> 롱 또한 신설교학에 대해서 평가하면서 다음과 같이 말했다. “사실 지난 수십 년 간 대부분의 설교학 저서나 논문의 초점은 설교 형식에 맞추어져 왔다고 해도 크게 빗나간 말은 아닐 것이다.”<sup>20</sup>

신설교학자들은 전통적인 설교가 즐겨 사용해 온 논리적인 설교 형식이 아리스토텔레스의 수사학으로부터 기원했다고 주장한다. 예를 들어, 크래독은 대지와 요점으로 나누어지는 전통적인 설교가 복음을 “아리스토텔레스의 논리 구조를 통해 증거”했다고 비판한다.<sup>21</sup> 라우리는 신설교학을 “수사학적인 원리와 구조로부터 생겨난 오래된 설교로부터의 탈피”로 설명한다.<sup>22</sup>

신설교학은 전통적인 설교 형식을 벗어난 대안적인 설교 형태를 성경에서 찾아내었는데, 그렇게 할 수 있었던 이유는 당시 성경 신학계의 패러다임 전환 때문이었다. 시드니 그레이다누스(Sidney Greidanus)는 그 전환에 대해 다음과 같이 언급한다.

최근에는 또 다른 전환이 일어났는데 이것은 역사적 영역으로부터 문학적 영역으로 바뀐 전환이다. ... 문학 비평가들의 연구를 이끌어 가는 틀 또는 지배적인 사상은 문학이다. 그러기에 성경을 문학으로 고려하는 그 자체가 학문적 노력의 시작이며 끝인 것이다. 성경은 처음부터 끝까지 문학적 대상으로 간주된다.<sup>23</sup>

신설교학자들은 문학비평의 발전을 수용하면서, 성경이 설교의 내용만이 아니라 설교의 형식과도 관련되어 있다는 점을 인식했다. 그리고 성경의 문학적

<sup>19</sup> Eugene L. Lowry, “The Revolution of Sermonic Shape,” in *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, eds. Gail R. O’Day and Thomas G. Long (Nashville: Abingdon Press, 1993), 93.

<sup>20</sup> Long, 『증언 설교』, 236.

<sup>21</sup> Craddock, 『권위 없는 자처럼』, 97.

<sup>22</sup> Lowry, “The Revolution of Sermonic Shape,” 100.

<sup>23</sup> Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*. 김영철 역, 『성경 해석과 성경적 설교』 (서울: 여수론, 2012), 106.

장르를 설교의 형식에 녹아내려고 노력했다. 크래독은 설교자들이 수사학이 아니라 성경의 문학적 장르에서 설교 형식을 배울 때, 설교의 갱신이 일어날 수 있다고 믿었다.

설교학 교실에서 여러 훈련을 받았음에도 언제나 강단에 서기만 하면 삼대지로 설교할 것이 아니라, 이야기, 비유, 시, 신화, 찬송 등의 다양한 특성을 가지고 복음을 전하게 될 때, 그의 근육은 긴장되고, 그의 신경이 크게 설레는 것을 느끼게 될 것이며, 비로소 설교자는 새로운 활기를 느끼게 해 줄 강단의 문턱에 들어서게 된다.<sup>24</sup>

이와 같은 성경의 장르에 관한 관심 때문에, 어떤 학자들은 신설교학의 중요한 특징 중 하나를 “성경 본문으로 방향 전환”이라고 평가하기도 한다.<sup>25</sup>

신설교학자들은 성경의 문학적 장르 외에도, 앞서 언급한 라우리의 설교 플랫폼에서도 확인할 수 있듯, 자신들이 설정한 설교의 목적, 곧 청중에게 경험을 제공하는 것에 초점을 두고 설교의 형식을 창안하기도 했다. 예를 들어, 신설교학자들에게 지대한 영향을 미친 그래디 데이비스(Grady Davis)는 설교의 형식을 “생성적인 아이디어(generative idea)”가 계속 이어지는 유기적인 과정이라고 칭했는데, 설교자의 마음에 착상된 생성적인 아이디어는 끝내 설교자와 청중이 함께 공유하는 경험을 끌어내게 된다.<sup>26</sup> 데이비스에 따르면, 경험을 끌어내기에 적합한 유기적인 과정이 바로 설교의 형식이 된다.

신설교학자들은 청중의 듣는 방식에 근거해 설교의 형식을 창안하기도 했는데, 데이비스는 설교 형식을 “시간 속에서 진행되는 청각적인 움직임”이라고 정의했다.<sup>27</sup> 크래독도 청중이 어떻게 듣느냐에 귀납적 설교의 근거를 두었다. 크래독에 따르면, 청중은 귀납적으로 사고하고 귀납적으로 듣는다.<sup>28</sup> 그래서

<sup>24</sup> Craddock, 『권위 없는 자처럼』, 97.

<sup>25</sup> Gail R. O'Day and Thomas G. Long, “Introduction” in *Listening the the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, eds. Gail R. O'Day and Thomas G. Long (Nashville: Abingdon Press, 1993). 11-12.

<sup>26</sup> H. Grady Davis, *Design for Preaching* (Philadelphia: Fortress Press, 1958), 182.

<sup>27</sup> Davis, *Design for Preaching*, 22.

<sup>28</sup> Craddock, 『권위 없는 자처럼』, 117.

귀납적 형식은 청중의 듣기에 적합한 설교 형식이다.

이처럼 신설교학자들은 성경의 문학적 장르, 청중의 경험, 청중의 듣는 방식 등 다양한 근거에 의해 다양한 설교 형식을 만들어 내었다. 설교 형식에 관한 관심은 신설교학의 가장 큰 특징 중 하나이며, 이와 같은 신설교학의 특징은 설교학적 논의를 풍요롭게 만들었다.

## 2. 신설교학에 대한 비평

신설교학이 생겨난 이래로, 신설교학은 전통적인 설교 이론과 실천을 대체하면서 설교학계와 교회에 큰 영향을 미쳤다. 그러나 신설교학은 전통적인 설교학의 약점과는 또 다른 성질의 약점을 지니고 있다. 그러므로 이번에는 신설교학에 대해서 비판적으로 분석하는데, 이전 장에서 다루었던 신설교학의 공통적인 특징을 중심으로 비평하고자 한다.

### (1) 청중의 역할 이해에 대한 비평

신설교학은 청중의 역할에 대한 새로운 이해를 제공하고, 그 결과 설교에서 청중의 역할이 중요하다는 점을 상기시켰다. 그래서 신설교학자들은 청중을 설교의 파트너로 인정하고, 설교를 대화로 인식했다. 그래서 청중을 설교 과정에 참여시키고자 했다. 또한, 성경이나 설교자의 요구에 근거해서가 아니라 청중이 스스로 설교의 결론을 내리게 하고자 했다.

이와 같은 신설교학자들의 청중 이해는 현대 문화의 반권위적 혹은 탈권위적 상황 속에서 전통적으로 인정되던 어떤 권위도 전제할 수 없다는 가정 위에서 있다. 예를 들어, 크래독은 “더 이상 설교자들은 성직자로서의 권위와 직제에 대한 권위, 혹은 성경의 권위에 대한 일반적인 인식을 전제할 수 없게 되었다.”<sup>29</sup> 라고 주장한다. 그래서 신설교학자들은 성경 또는 설교자의 권위를 약화하는 반권위적 또는 탈권위적 설교의 시동을 걸었다.

그러나 성경과 설교자의 권위를 벗겨낸 결과, 완전한 반권위적이고 탈권위적

29 Craddock, 『권위 없는 자처럼』, 51.

설교가 창안된 것이 아니라 다른 권위가 이전의 권위를 대체한 것일 뿐이라는 점이 지적되어야 한다. 설교에서 권위가 사라진 것이 아니라 설교의 권위가 청중에게로 옮겨간 것이라 표현하는 것이 더 맞다. 신설교학에서는 본문이나 설교자가 아니라 이제는 청중이 설교의 판단 기준이 된다. 그러나 기억해야 할 것은 청중이 언제나 옳지는 않다는 점이다. 청중이 언제나 옳다고 가정한다면 설교가 존재할 의미가 없다. 웨스트민스터 대교리문답 155문은 설교의 존재 이유를 다음과 같이 설명한다.

하나님의 성령께서는 말씀을 읽는 것, 특별히 말씀을 설교하는 것을 효과적인 수단으로 사용하셔서 죄인을 이해시키시고 깨닫게 하시고 겸손하게 하시며, 죄인들을 그들 자신에게서 끌어내어 그리스도께로 이끄십니다. 또 죄인들이 그리스도의 형상을 따르게 하시고, 그리스도의 뜻에 복종하게 하시고, 유혹과 부패에 맞설 수 있도록 그들을 강하게 하시고, 은혜 안에서 세우시고, 구원에 이르는 믿음으로 죄인들의 마음을 거룩함과 위로로 굳게 세우셔서, 말씀이 구원을 위해 효과적으로 사용되게 하십니다.

설교는 청중을 변하게 해야 한다. 청중은 설교의 최종 권위가 아니라 하나님 말씀을 통해 변해야 하는 존재이다. 하나님 말씀 앞에서 변하고자 하는 청중을 전제하지 않는다면 설교가 존재할 이유가 없다.

특히 현대의 소비자 중심적이고 흥미 위주의 문화에서 자라난 현대 청중의 기대는 성경적 진리와 기독교적인 안목으로 수정되어야 한다. 그러나 다른 모든 권위가 사라지고 청중의 권위만 인정되는 신설교학적 설교 이해 속에서 청중은 외부로부터 오는 권위적 목소리로 수정되기보다는 자기 내부의 목소리만 들을 가능성이 크다. 신설교학의 설교에 대한 청중은 설교에서 가장 권위적인 요소가 되었다.

설교에서 청중의 역할을 과도하게 상정한 신설교학적 이해는 설교자의 독특한 권위를 무시하게 되는 결과도 낳았다. 설교자가 설교 행위 안에서 권위를 행사하는 것은 설교자 자신 때문이 아니라 설교자가 전달하는 성경 본문 때문이다. 그레이다누스는 설교자의 권위는 성경의 권위와 긴밀히 연결되어 있다는

사실을 다음과 같이 밝힌다.

설교자들이 주님께로부터 말씀을 받고 그 받은 주님의 말씀을 설교할 때라야 그들의 권위가 인정되는 것이다. 그리고 오늘날 우리가, 과연 설교자들이 주님의 말씀을 설교하는가를 판단할 수 있는 유일한 기준은 성경이다. 오늘날의 설교자들에게는 계시의 규범적 원천이 성경이므로, 그들이 하나님의 말씀을 설교하려고 한다면 스스로를 성경에 매이도록 해야 한다.<sup>30</sup>

신설교학자들은 설교자가 자신의 권위가 아니라 하나님 말씀인 성경의 권위로 설교한다는 사실을 망각한 것 같다. 설교자의 권위는 설교자 개인의 권위가 아니라 성경에 근거한 권위이다.

신설교학의 청중 이해는 설교자만의 독특한 역할을 제대로 고려하지 않은 것으로부터 출발했다. 신설교학자들은 설교자와 청중의 차이를 할 수 있는 한 없애고자 하였다. 설교자와 청중의 차이를 너무 없애버린 나머지, 대화 설교는 설교자와 청중이 원탁에 앉아 대화하는 것을 이상적인 설교로 취급한다. 설교자가 청중에게 잠정적인 제안을 하는 것을 완벽한 설교라고 인식한다. 그러나 대화와 설교는 같을 수 없다. 설교에는 설교자가 존재하고, 설교자는 청중이 하는 역할과는 구별되는 임무를 수행해야 한다. 설교자가 자신의 임무를 수행하는 것을 권위주의적이라고 이름 붙이는 것은 교회 직분자의 합법적인 사역을 무시한 결과이다.<sup>31</sup>

## (2) 경험에 대한 과도한 의존에 대한 비평

신설교학은 전통적인 설교의 목적인 성경을 가르치는 것 대신, 청중에게 경험을 제공하는 것을 설교의 우선적인 목적으로 삼았다. 그러나 설교에 있어서 경험을 부각하는 것은 기독교 신앙을 경험 중심적 신앙으로 환원시켜 신앙에서 인식적이고 반성적인 측면을 간과하도록 만들 수 있다. 신앙에는 경험적 요소만 존재하는 것이 아니라 인식적 측면도 분명 존재한다. 경험도 기독교 신앙의

<sup>30</sup> Greidanus, 『성경해석과 성경적 설교』, 34.

<sup>31</sup> Long, 『증언 설교』, 76-77.

관점에서 적절히 반추되고 해석되어야 한다. 또한 기독교인들은 신앙 성장을 위해서 성경과 교리, 그리고 전통에 대해서 배우고 익혀야 한다. 그리고 설교는 가르침을 위한 가장 좋은 방법이자 기회이다. 그러나 신설교학은 좋은 방법과 기회를 사용하는 데 인색하다. 신설교학이 기독교 기본 진리와 교리를 전하는 데 주저하는 것을 비판하는 목소리가 크다.<sup>32</sup>

신설교학자들은 설교에서 경험을 제공하는 것이 이미 충분한 성경 지식을 가지고 있는 청중과 의미 있는 소통을 가능하게 하는 최고의 방법이라고 생각했다. 비록 미국을 기독교 국가라 할 수는 없으나, 크래독은 당시 대다수 미국인들이 성경에 익숙하고 상당 수준의 신학적인 지식을 가지고 있다고 믿었다.<sup>33</sup> 그러므로 크래독을 비롯한 신설교학자들은 청중에게 필요한 것은 성경의 내용이 아니라, 성경의 내용을 이미 알고 있는 청중의 지겨움을 극복하도록 돕는 것이라 믿었다. 그러나 현대 청중이 과연 성경에 익숙한지 질문해 보아야 한다. 미국을 비롯한 서구 국가들은 이미 후기 기독교 사회로 이행했다.<sup>34</sup> 후기 기독교 사회의 청중은 성경과 신학적 지식에 무지하다. 성경과 복음에 대한 “기억상실증”에 걸려 있는 청중에게<sup>35</sup> 경험을 제공하는 설교만으로 그들의 기억이 회복할지 의문이다. 그러므로 청중에게 경험을 제공하는 것을 주된 목적으로 삼는 설교가 과연 이 시대에 적절한지 다시 고민해 봐야 한다.

신설교학자들의 방법론이 과연 그들이 제공하고자 하는 경험을 제공할 수 있느냐 하는 것도 다시 생각해 보아야 한다. 만약 설교자가 경험을 제공하는 설교를 제공하기 위해서 고안된 설교 형식, 곧 귀납적 형식이나 설교 플롯을 따라 매주 설교한다면, 그 형식 자체도 청중에게 익숙해질 수 있다는 것을 인정해야 한다. 특히 설교 플롯의 결정적 요인은 긴장인데, 긴장 요인이 청중에게 친숙해져 버린다면 설교의 목표로서의 경험이 성취되지 않을 수 있고, 성취된

32 예를 들어, 김창훈, “포스트모더니즘과 설교,” 『헤르메니아 투데이』 56 (2013), 44.

33 Fred B. Craddock, *Overhearing the Gospel* (St. Louis: Chalice Press, 2002), 17.

34 David James Randolph and Robert Stephen Reid, *The Renewal of Preaching in the Twenty-First Century: The Next Homiletics Commentary* (Eugene: Cascade Books, 2009), 4.

35 Walter Brueggemann, *Biblical Perspectives on Evangelism: Living in a Three-Storeyed Universe* (Nashville: Abingdon Press, 1993), 90.

다고 하더라도 설교자의 기대에는 훨씬 미치지 못할 수 있다.

### (3) 설교 형식에 대한 과도한 관심에 대한 비평

신설교학은 설교를 어떻게 구성하는가에 대한 관심과 함께 발전해 왔다고 해도 과언이 아니다. 설교를 어떻게 구성하는가에 대한 신설교학의 관심은 다양하고도 효과적인 설교 형식이 개발되는 모태가 되었다. 그러나 ‘어떻게’에 대한 과한 관심이 ‘무엇을’을 무시하는 결과를 낳았다. 신설교학의 영향 아래서, 설교자들은 전통적으로 설교가 강조해 온 성경의 내용을 가르치는 것보다는 청중에게 호소하고 청중에게 경험을 제공하는 설교 형식에 많은 관심을 기울이게 되었다.

신설교학자들은 성경이 설교의 내용만이 아니라 설교의 형식에도 영향을 주어야 한다고 믿었다. 그래서 앞서 언급한 것처럼, 어떤 학자들은 신설교학의 특징 중 하나를 ‘성경 본문으로 방향 전환’이라고 명명하기도 했다. 그러나 신설교학자들이 성경에 포함된 모든 문학적 장르에 관심을 보인 것이 아니며 내러티브 장르에 배타적인 관심을 보였다는 점을 지적해야 한다. 그에 따라 신설교학자들을 통해 내러티브 형식의 설교가 급격하게 발전했다. 사실 신설교학의 특징은 ‘성경 본문으로 방향 전환’이 아니라 ‘내러티브 성경 본문으로 방향 전환’이라고 말하는 것이 더 옳다.

신설교학자들은 다양한 성경의 문학적 장르를 요점과 대지로 바꾸어 버렸다고 비판했다. 그러나 신설교학자들은 반대로, 다양한 성경의 문학적 장르를 모두 내러티브 형식으로 바꾸어 버렸다는 비판에서 벗어날 수 없다. 단지 하나의 문학 형식을 유일한 설교 형태로 고수해서는 안 된다. 성경의 다양한 문학적 장르는 그것들만의 “내적 논리”에 따라 구조화되어 있다.<sup>36</sup> 그러니 성경의 문학적 장르를 고려하는 것이 단지 내러티브 설교를 하는 것으로 치환되어서는 안 된다.

신설교학의 영향 아래 내러티브 설교가 주된 형식으로 사용되면서, 교회

<sup>36</sup> Richard L. Eslinger, *A New Hearing, A New Hearing: Living Options in Homiletic Methods* (Nashville: Abingdon Press, 1987), 87.

안에 가르침이 사라졌다는 점도 지적되어야 한다. 브라이언 채플(Bryan Chapell)은 “내러티브 설교가 충분하지 않을 때(When Narrative Is Not Enough)”라는 논문에서 내러티브 설교가 성경 속에 포함된 가르침을 공정하게 다루고 있는지 의문을 제기한다.

성경이 아무리 많은 내러티브를 포함하고 있다 하더라도, 또한 명제로 이루어진 내용도 풍부하다. 사실상 의미를 전달할 수 있는 성경의 특별한 능력은 성경이 시간을 초월하여 그리고 개인적이고 문화적인 차이를 초월하여 의미를 조절하는 내러티브와 명제적 형식을 결합하고 있기 때문이다.<sup>37</sup>

채플이 말하는 것처럼, 성경은 내러티브와 아울러 명제적 가르침도 담고 있다. 설교에서 둘을 공정하게 다루는 것이 교회의 안녕을 위해서 필요하다.

신설교학자들은 내러티브 설교를 가장 주된 설교의 방식으로 사용하는 것에 대한 근거를 예수님의 비유에 둔다. 그들은 설교자들이 예수님께서 설교하신 것처럼 설교해야 하기 때문에 내러티브 설교를 설교해야 한다고 주장한다.<sup>38</sup> 그러나 예수님의 비유가 현대 설교의 주된 형태가 되어야 된다는 그들의 믿음에는 의문의 여지가 있다. 사도들이 예수님이 설교한 방식과 같은 방식으로 설교하지 않았다는 점을 주목해야 한다. 그래서 데이비드 알렌(Daivd Allen)은 “만약 비유가 하나님께서 의도하신 교회의 가르침의 근거라면, 왜 사도행전이나 바울, 베드로, 요한, 유다 그리고 히브리 기자의 서신서들에 나타나는 사도적 설교에 비유가 나타나지 않는가?”라고 적절히 묻는다.<sup>39</sup> 바울을 비롯한 사도들은 예수님이 설교한 방식과 같은 방식으로 설교하는 데 집중한 것이 아니라, 예수님을 설교하는 데 더욱 집중하였다. 또한 비유가 예수님의 가르침의 유일한 방식이 아니었다는 점도 고려해야 한다. 비유 대신, 예수님도 자신에 관해 성경이 말씀하신 것을 ‘설명’하셨다(눅 24:27). 비유가 예수님의 유일한 가르침의 방식은

<sup>37</sup> Bryan Chapell, “When Narrative is not Enough,” *Presbyterion* 22 no. 1 (1996), 4.

<sup>38</sup> Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1997), 272.

<sup>39</sup> David L. Allen, “A Tale of Two Roads: Homiletics and Biblical Authority,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 43, no. 3 (2000), 500.



아니었다. 그러므로 예수님의 비유가 설교 형식에 있어서 모델이 되어야 된다는 신설교학자들의 주장은 성경적인 근거가 빈약하다.

### 3. 개별 청중으로 방향 전환

마지막 장에서는 앞서 논의했던 신설교학에 대한 비평이 직간접적으로 신설교학의 개인주의적 접근과 관련되어 있다는 사실을 증명하고자 한다. 이를 통해 신설교학이 개혁주의신학과는 달리, 교회 공동체로서의 청중을 간과하고 개별 청중 중심 설교를 강화해 왔다는 사실을 알게 될 것이다.

어떤 학자는 신설교학의 청중 중심적 설교, 곧 ‘청중으로 방향 전환’을 ‘교회로 방향 전환’의 관점에서 이해하기도 했다.<sup>40</sup> 그러나 신설교학에서 고려하는 청중이 과연 공동체적 교회인지 제대로 평가해야 한다. 오히려 신설교학이 설교에서 청중의 역할을 확대한 것은 설교에 대한 개인주의적 접근을 강화하는 데 크게 이바지하고 있다. 앞서도 살펴보았지만, 신설교학자들은 설교에서 청중의 역할을 확대하면서 설교를 열린 대화로 생각한다. 열린 대화와 같은 설교를 통해 청중은 설교자와 동등한 파트너로서 설교에 적극적으로 참여하고 끝내 각자 스스로의 결론을 도출한다. 이와 같은 설교에 대한 견해 속에서, 청중은 하나님의 말씀에 순종하는 교회 공동체라기보다는 각자 나름의 결론을 내리는 자유와 권리를 가진 개별적인 존재로 이해된다.

청중이 설교에 대해서 나름대로 결론을 내릴 자유와 권리를 가지고 있다는 사고는 북미의 개인주의적 문화를 반영한다. 그래서 윌리엄 윌레몬(William Willimon)은 신설교학이 강조하는 청중의 자유에 대해서 다음과 같이 비판한다.

자유는 하나님께 순종할 자유나 잘 형성된 성품의 결과로서의 자유가 아니다.

자유는 개인들이 ‘선택할 수 있는 여지’로서의 자유이다. 자유는 그리스도를

<sup>40</sup> 예를 들어, Christian David Eichorn, “Ecclesial Preaching: The Homiletical Theology of Vatican II AND Its Influence Upon Protestant Homiletics of the Twentieth Century” (Ph.D. diss., Drew University, 2001), 208-209.

받아들이느냐 그렇지 않느냐의 자유도 아니며 모든 세례받은 자들이 복음이 함축하는 바를 찾기 위해 분투하는 자유도 아니다. 『권위 없는 자처럼』에서의 자유는 성경이나 공동체와는 관계없는 개인의 자유, 즉 그 자신이 민주적인 결정을 내릴 수 있는 자유이다.<sup>41</sup>

신설교학의 청중에 대한 개념은 미국 개인주의의 토양 위에서 자라났다고 충분히 의심해 볼 수 있다.

신설교학이 제시하는 설교의 목적 또한 신설교학의 개인주의적 성향을 강화한다. 앞서 살펴본 것처럼, 신설교학은 설교를 통해 청중에게 경험을 제공하고자 한다. 그 경험은 개별 청중에게 일어나는 개인적인 경험이다. 신설교학이 설교에서 추구하는 경험이 개인적인 경험이라는 것은 그들이 근본적인 개념으로 받아들인 신해석학의 ‘언어 사건’ 자체가 개인적인 경험이라는 면에서도 확인할 수 있다. ‘언어 사건’은 개별적 자아가 자기 이해를 위해서 무엇인가를 경험하는 것이다.<sup>42</sup> 그러므로 신설교학이 이루려는 설교에서의 사건은 개별적 청중의 편에서 경험을 일으키는 것이다. 따라서 신설교학자들이 관심을 가지는 청중은 믿음의 공동체로서의 청중이 아니라 개별적 청중이라고 할 수 있다. 찰스 캠펠(Charles Campbell)은 크래독의 공동체에 대한 이해가 개인주의에 바탕을 둔 아주 제한적인 것이라면서 다음과 같이 비평한다.

크래독이 생각하는 언어적 공동체는 설교가 행해질 때 존재하는 순간적인 사건으로서의 공동체이다. 그가 신해석학에 의존하고 있음을 고려할 때 그것은 당연한 것이다. ... 크래독이 생각하는 공동체는 독특한 언어나 실천을 공유하지도 않고, 공동체적 권위나 공동체적으로 합의해 가는 과정에 대한 인식도 없이, 그저 복음의 의미에 대해 자기가 각자의 결론을 내리는 개인들이 잠깐 모인 정도에 불과하다.<sup>43</sup>

41 William H. Willimon, *Peculiar Speech: Preaching to the Baptized* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1992), 48-49.

42 실존주의 철학이 ‘언어 사건’에 영향을 미친 것을 확인하기 위해서는 조광현, “신설교학의 중심 전제, 언어의 사건성: 그 신학적 기원과 영향,” 206-213을 보라.

43 Campbell, *Preaching Jesus*, 134.

사실 이 비평은 크래독에게만 해당하는 것이 아니라 설교의 목적을 경험적인 사건에 두는 대부분의 신설교학자들에게도 해당된다. 신설교학의 경험에 대한 강조는 그들의 설교의 이론과 실천의 방향을 개인주의적인 것으로 이끌게 되었다.

개별 청중에게 호소하기 위한 설교 형태에 대한 지대한 관심은 설교의 더 큰 맥락, 즉 설교가 일어나는 현장인 교회 공동체를 무시하는 결과를 가지고 왔다. 설교의 기술적인 면에 대한 과도한 관심을 비판하면서, 제임스 톰슨(James Thompson)은 “신설교학자들은 어떻게 이런 종류의 설교가 어떻게 윤리적인 가르침과 사명과 함께 공동체적 정체성을 만들어내는지에 대해서는 별로 관심이 없다.”라고 말한다.<sup>44</sup> 내러티브 설교에 있어서도 신설교학자들의 관심은 청중에게 경험을 제공할 수 있는 내러티브의 기술적인 사용에 제한되어 있고, 공동체적인 정체성을 만들어가는 성경 내러티브의 역할에 대해서는 무관심하다. 신설교학은 개별 청중에게 호소하기 위한 기술적인 방법에 대해서 많은 열정을 쏟다 보니, 개별 청중을 넘어서는 더 크고 넓은 청중의 존재에 대해서 간과하게 되었다.

끝으로, 청중의 권위를 존중하는 신설교학의 설교적 접근은 청중의 근본적인 확신에 대해서 도전하는 것을 피하는 경향을 만들어 내었다는 것을 언급할 필요가 있다. 반권위적이고 탈권위적인 시대에 적실한 설교를 추구하면서, 신설교학은 청중의 삶에 대해서 도전하는 설교를 권위적이라고 치부하고 회피하려는 경향이 있다. 그러므로 신설교학의 영향을 입은 설교자들은 청중이 깊이 몰들어 있는 미국의 개인주의나 오락적인 문화에 대항하여 설교하기 어렵다. 그래서 존 라이트(John Wright)는 귀납적 설교에 대해 평가하면서, 현대 문화의 장벽을 극복하도록 요구하기보다는 청중에게 “절벽 꼭대기로 올라가는 것과 같은 망상은 줄 수 있지만 … 절벽 밑에 있는 같은 장소로 항상 돌아가도록 만든다.”라고 비판한다.<sup>45</sup> 리처드 리셔(Richard Lischer)도 “지금의 설교는 자아의 필요에

<sup>44</sup> Thompson, *Preaching Like Paul*, 14.

<sup>45</sup> John W. Wright, *God's Telling Story* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2007), 85.

대해서는 명백하지만 하나님의 의로운 요구에 대해서는 희미하다.”라고 논평한다.<sup>46</sup> 신설교학의 영향을 입은 설교 아래서, 개인주의를 포함한 청중의 확신은 유지되고, 고무되고, 심지어 강화될 수 있다. 그러므로 신설교학의 ‘청중으로 방향 전환’은 ‘교회로 방향 전환’이 아니라 ‘개별 청중으로 방향 전환’이라고 보는 것이 옳다.

### III. 결론

신설교학은 전통적인 설교가 더 이상 현대 청중에게 매력적이지도 적절하지도 않다는 비판 위에서 태동했다. 신설교학에 따르면, 전통적인 설교는 설교자의 권위에 근거한 설교자 중심 설교이며 성경의 장르나 청중의 청취 방식을 고려하지 않는 아이디어 중심 설교이다. 전통적인 설교를 반대하며, 신설교학은 청중 중심 설교를 구현했다.

청중 중심 설교는 청중을 설교의 파트너로 인식한다. 청중은 설교를 수동적으로 듣지 않고, 오히려 설교에 적극적으로 참여하여 설교를 개인적으로 경험한다. 성경의 내용을 가르치는 대신, 신설교학은 설교에서 청중에게 경험을 제공하려고 한다. 청중에게 경험을 제공하는 설교를 구성하기 위해, 신설교학자들은 청중을 위해서 다양한 설교형식을 개발하였다. 신설교학은 새로운 청중 이해에 근거해 현대 설교학에 새로운 바람을 불러일으켰다. 그러나 개혁주의신학이 강조한 설교와 교회 공동체의 밀접한 관계를 간과하고 개별 청중 중심의 설교를 강화하였다.

---

<sup>46</sup> Richard Lischer, “The Limits of Story,” *Interpretation* 38, no. 1 (1984), 36.

## [참고문헌]

- Eslinger, Richard L. *The Web of Preaching*. 주승중 역. 『설교 그물짜기』. 서울: 예배와 설교 아카데미, 2008.
- Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and the Ancient Text*. 김영철 역. 『성경 해석과 성경적 설교』. 서울: 여수론, 2012.
- Lowry, Eugene L. *How to Preach a Parable*. 이주엽 역. 『설교자여, 준비된 스토리텔러가 돼라』. 서울: 요단, 1999.
- Long, Thomas G. *The Witness of Preaching*. 이우제, 황의무 역. 『증언 설교』. 서울: CLC, 2019.
- Rose, Lucy Atkinson. *Sharing the Word: Preaching in the Roundtable Church*. 이승진 역. 『하나님 말씀과 대화 설교』. 서울: CLC, 2010.
- Allen, David. "A Tale of Two Roads: Homiletics and Biblical Authority," *Journal of the Evangelical Theological Society* 43. no. 3 (2000), 489-516.
- Allen, O. Wesley ed. *The Renewed Homiletic*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Allen, Ronald J. "The Turn to the Listener: A Selective Review of a Recent Trend in Preaching." *Encounter* 64. no. 2 (2003), 167-196.
- Brueggemann, Walter. *Biblical Perspectives on Evangelism: Living in a Three-Storeyed Universe*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Campbell, Charles L. *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1997.
- Chapell, Bryan. "When Narrative is not Enough." *Presbyterion* 22. no. 1 (1996), 3-16.
- Craddock, Fred B. *Overhearing the Gospel*. St. Louis: Chalice Press, 2002.
- Eichorn, Christian David. "Ecclesial Preaching: The Homiletical Theology of Vatican II AND Its Influence Upon Protestant Homiletics of the Twentieth Century." Ph.D. diss., Drew University, 2001.
- Eslinger, Richard L. *A New Hearing: Living Options in Homiletic Methods*.

- Nashville: Abingdon Press, 1987.
- Lischer, Richard. "The Limits of Story," *Interpretation* 38. no. 1 (1984), 26-38.
- Long, Thomas G. "And How Shall They Hear?," in *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, eds. Gail R. O'Day and Thomas G. Long. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Lowry, Eugene L. "The Revolution of Sermonic Shape," in *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, eds. Gail R. O'Day and Thomas G. Long. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Doing Time in the Pulpit: The Relationship between Narrative and Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery*. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- Mulligan, Mary Alice and others, *Believing in Preaching: What Listeners Hear in Sermons*. St. Louis: Chalice Press, 2005.
- O'Day Gail R. and Thomas G. Long, "Introduction" in *Listening the the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, eds. Gail R. O'Day and Thomas G. Long. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Randolph, David James. *The Renewal of Preaching*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Randolph, David James, and Robert Stephen Reid. *The Renewal of Preaching in the Twenty-First Century: The Next Homiletics Commentary*. Eugene: Cascade Books, 2009.
- Thompson, James. *Preaching Like Paul: Homiletical Wisdom for Today*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Willimon, William H. *Peculiar Speech: Preaching to the Baptized*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1992.
- Wilson, Paul Scott. *The Practice of Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Wright, John W. *God's Telling Story*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2007.

- 김창훈. “포스트모더니즘과 설교.” 『헤르메니아 투데이』 56 (2013), 37-47.
- 정재웅. “설교자의 권위에 관한 비평적 고찰: 프레드 크래독 이후 북미 현대설교학의 논의를 중심으로.” 『설교한국』 11 (2020), 113-153.
- 조광현. “신설교학의 중심 전제, 언어의 사건성: 그 신학적 기원과 영향.” 『복음과 실천신학』 46 (2018), 202-229.
- 조광현, 김현숙. “키워드 네트워크 분석을 활용한 국내 설교학 분야 연구동향 연구.” 『성경과 신학』 102 (2022), 27-51.

**[Abstract]****The New Homiletic : The Turn to the Individual Listener**

Kwang Hyun Cho

(Korea Theological Seminary, Assistant Professor, Homiletic Theology)

It was born out of the criticism that traditional preaching was no longer engaging or relevant to contemporary listeners. According to the New Homiletic, traditional preaching is preacher-centered based on the authority of the preacher, and idea-centered preaching with no regard for the various genre of the Bible or the way the listeners listens. In opposition to traditional preaching, the New Homiletic embodied listener-centered preaching.

In their quest for listener-centered preaching, the proponents of the New Homiletic viewed preaching as a conversation and the listener as a partner in preaching. In preaching as a conversation, the listener does not passively listen to the sermon, but rather actively participates in the sermon and experiences it personally. Instead of the traditional task of preaching to teach biblical content, assuming that the modern listeners are already familiar with the biblical content, the scholars of the New Homiletic sought to provide an experience for the listeners in preaching. In order to provide an experience, they developed a variety of sermon forms, along with an awareness of the literary genres of the biblical text. Based on this new and extended understanding of the listeners, the New Homiletic breathed new life into contemporary preaching.

However, by overemphasizing the role of the listener in



preaching, the listeners are not understood as the church obeying the Word of God, but rather as individual listeners who have the freedom and right to draw their own conclusions. Furthermore, the experience that the New Homiletic seeks to provide through preaching is a personal experience that happens to each individual listener. Finally, the New Homiletic overlooks the close relationship between preaching and the church community which has been the centerpiece of the Reformed tradition, and emphasized individual listener-centered preaching.

**Key Words:** The New Homiletic, Listener-centered preaching, Experience, Form, Narrative preaching, Orientation to individual listener



# 실천신학 연구를 위한 합의적 질적연구의 활용

---

**배아론** (제1저자, 고신대학교, 부교수, 선교학)  
**이현철** (교신저자, 고신대학교, 부교수, 기독교교육학)

- I. 서론
- II. 실천신학의 개념 및 특징
- III. 실천신학 연구방법의 한계
- IV. 실천신학 그리고 합의적 질적연구의 활용 가능성
- V. 결론

**[초록]**

본 연구에서는 실천신학이 직면하고 있는 연구방법적 측면과 개인 연구 중심의 한계들을 극복하기 위한 실제적인 제안으로서 합의적 질적연구를 대안으로 제시해보았다. 합의적 질적연구는 실천신학인 기존의 문헌연구 중심에서 탈피하여 현장지향적 연구를 수행하도록 해줌과 동시에 개인 연구 중심을 극복하여 현장을 경험한 전문가들의 집단 연구수행을 위한 학문적 토대를 적절히 구현해갈 수 있을 것으로 기대된다. 구체적으로 연구과정에서 실천신학 분야의 특징과 한계 분석, 질적 연구 내 합의적 질적연구의 개념 및 특성 그리고 실천신학 영역 내 합의적 질적연구의 적용 가능성을 탐색해보았다. 이 과정에서 국내외 신학대학원에서 개설되는 실천신학 교과목 개설 현황도 탐색하였다. 또한 합의적 질적연구에 대한 비평적인 적용을 위하여 실천신학 연구 내 합의적 질적연구 활용시 유의해야 할 사항들 몇 가지도 제시하였는데, 현상에 대한 다원주의적 해석 가능성에 대한 경계가 필요하다는 점, 연구자들의 주관적인 평가와 인식에 영향을 받을 가능성이 있다는 점, 현상에 대한 일반화의 한계가 존재한다는 점 등이다. 이를 바탕으로 실천신학 내 연구방법적 고도화와 다변화의 필요성, 학문후속세대의 실천적 역량 강화를 위한 훈련 과정 개발의 필요성, 학계와 현장 간의 협력 프로젝트의 필요성과 같은 내용을 향후 실천신학 분야의 연구와 학술풍토 개선을 위한 제언으로 제시하였다.

**키워드:** 실천신학, 합의적 질적연구, 이론, 적용, 현장성, 연구방법

논문투고일 2022.12.21. / 심사완료일 2023.02.27. / 게재확정일 2023.03.02.

## I. 서론

학문으로서의 신학 영역은 크게 이론 중심의 신학 영역과 실천중심의 신학 영역으로 나눌 수 있다. 일반적으로 이론 중심의 신학 영역은 성경신학, 조직신학 그리고 역사신학이며, 실천중심의 학문은 기독교교육, 기독교상담, 선교학, 그리고 예배학으로 구분할 수 있을 것이다.<sup>1</sup> 학문적 특성에 따라 신학의 분야가 구분될 수 있지만 궁극적으로 그 특성과 구분에 상관없이 교회에 유익이 되어야만 하는 학문이다. 교회의 유익과 관련하여 모든 신학 분야와 전공이 가치가 있지만, 특히나 실천성이 강조되는 영역의 경우 목회와 직접적인 관련성 속에서 더욱 그 중요성에 있어 예외가 될 수 없다. 삶과 교회라는 현장 속에서 신학적 이론이 깊은 상호작용이 이루어져서 사역(ministry)이 구현되기 때문에 실천신학적 논의와 적용은 더욱 강조될 수밖에 없을 것이다. 실제로 참된 신학은 현장을 도외시하지 않으면서 실천적인 성격을 가져야 함이 마땅하다.<sup>2</sup> 역사가운데 교회를 향해 탁월하였던 신학자들을 생각해보라. 루터(Luther), 칼빈(calvin), 바빙크(Bavinck) 등 그들의 공통적인 특성은 신학적 작업이 실천적인 작업으로 구현되었다는 점이다. 특히 칼빈은 단순한 교회라는 조직에 대한 개혁뿐 아니라 크리스천의 삶의 전체 영역이 그 대상이었다. 그렇기 때문에 칼빈은 “제네바 도시 전체를 성경적 교리와 윤리적 삶의 원리에 따라 개혁하기 위해 최선을 다했다”라는 것이다.<sup>3</sup> 칼빈을 포함한 이들의 관심은 실천적인 교회사역을 위한 신학적 작업이었다고 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 신학은 본질적으로 이론적이기보다는 실천적인 것이 강조되어야 한다. 그 실천적인 성격 속에서 교회와 하나님 나라 확장을 위한 활동이 탄탄하게 이루어질 수 있을 것이다.

하지만 학계가 수행하고 현장이 인식하는 실천신학은 어떠한가? 실천신학이

\* 본 연구는 2022년 고신대학교 교내연구비지원에 의하여 수행되었음.

1 배아론·이현철, “선교학 영역의 연구방법론 확장을 위한 근거이론의 적용,” 『개혁논총』 58(2021), 167-168.

2 이현철, “고신의 역사신학자 이상규에 관한 생애사(life history) 연구,” 『고신신학』 19(2017), 371.

3 황대우, “칼빈의 개혁 원리와 한국교회 개혁 성경의 원천으로 돌아가자!(Ad Scripturae fontes),” 『장신논단』 51(2021), 96.

전술한 맥락 속에서의 실천적인 성격을 구현하고 있는가? 이에 대하여 실천신학은 명확한 답을 주고 있지 못한 것이 안타까운 현실이다. 그것을 극명하게 보여주는 대목이 바로 실천신학 연구자들이 취하고 있는 연구방법이다. 실천신학의 연구방법은 그것이 본질에서 현장과 맞닿아 있는 학문임에도 불구하고 여전히 문헌연구 중심의 접근이 주된 방법으로 활용되고 있으며, 그로 인한 한계를 지니고 있다. 이런 현상은 급변하는 교회와 사역 현장이 대응할 수 있도록 하는데 시의적절한 학문적 도움을 제공하기에 어려움을 초래한다. 물론 문헌연구를 통한 철학적이고 본질적인 논의가 그것을 해결해주지 못한다는 것이 아니라 교회와 사역 현장을 반영하고, 그러한 장에서 터지는 목소리를 담아내는 것에 어려움이 있다는 측면이다.

다음으로 실천신학의 연구는 여전히 개인 연구 중심으로 연구가 수행되고 있다는 점이다. 학문으로서 신학 영역은 공동연구보다는 개인 연구 중심의 접근이 높은 비율로 이루어지고 있는데 흥미롭게도 실천신학의 영역도 예외가 아님을 확인할 수 있다. 교회와 사역 현장의 크기와 넓이는 개인 연구자가 모두 소화하기에는 한계가 있으며, 다양한 시각과 전문성이 연합된 공동연구 혹은 전문가 집단과의 유기적인 연구를 수행하는 것에 대한 풍토가 약하다는 점이다.<sup>4</sup>

이러한 맥락에서 본 연구에서는 실천신학이 직면하고 있는 연구 방법적 측면과 개인 연구 중심의 한계들을 극복하기 위한 실제적인 전략으로서 합의적 질적연구를 대안으로 제시하고자 한다. 합의적 질적연구는 연구문제와 관련된 소수의 사례에 대한 귀납적 접근을 수행하면서 주제에 대한 다수의 평정자의 다양한 관점을 합의 과정을 거쳐 도출하는데, 이러한 측면은 실천신학을 문헌연구 중심에서 탈피하여 현장지향적 연구를 수행하도록 해줌과 동시에 개인 연구 중심의 풍토를 극복하게 하는데 도움을 줄 수 있다. 더불어 합의적 질적연구를 통해 실천신학 내에서 현장을 경험한 전문가들이 집단 연구수행을 위한 학문적 토대를 적절히 만들어갈 수 있을 것으로 기대한다. 구체적으로 본 연구에서는 실천신학 분야의 특징과 한계 분석, 질적 연구 내 합의적 질적연구의 개념

4 물론 해당 사항의 경우 실천신학 분야에 대한 전방위적인 연구동향 분석을 통해서 좀 더 면밀하게 분석될 필요가 있을 것이며, 이는 후속 연구로 남겨두고자 한다.

및 특성 그리고 실천신학 영역 내 합리적 질적연구의 적용 가능성을 탐색하고자 한다.

## II. 실천신학의 개념 및 특징

신학이라는 용어는 그리스어 데오로기아(*θεολογία*)에서 파생되었는데, 신(God)을 의미하는 데오스(*θεός*)와 이야기, 학문 또는 말 등을 의미하는 로기아(*λογία*)에서부터 파생이 되었다.<sup>5</sup> 뜻을 풀어 설명하면 신(God)에 대한 학문 또는 이야기를 뜻한다. 신학의 영어식 표기인 'Theology', 그리고 한자 '神学(신학)'도 비슷한 뜻을 지키는데 역시 신에 관련된 학문을 일컫는다. 일반적으로 신학이라고 할 때 많은 사람은 사변적이며 철학적인 학문 분야로 이해한다. 신학이 자연 과학적 분야가 아닌 인문학적(철학적) 학문적으로 자리매김하고 발전하게 된 원인은 다양하겠지만 인류의 역사 발전 특히 1세기 지중해 연안의 그레코로만 문화와 무관하지 않다. 신약성경의 무대이기도 한 지중해 연안의 문명은 고대철학의 발생지며 소크라테스-플라톤-아리스토텔레스의 계보를 통하여 사변적이고 이성적인 학문을 추구하였다. 신약성경이 고대 그리스어로 기록된 것도 이런 환경적 요인을 잘 나타낸다. 그러므로 그리스로마 세계에서 신학의 의미는 하나님에 관한 학문으로 하나님과 관련된 영역에 대한 철학적 이야기로 인식된다.<sup>7</sup>

아리스토텔레스의 영향으로 중세시대 신학은 중세 스콜라 신학, 다시 말해 인간의 이성과 신앙을 결합한 형태로 발전을 하게 된다. 이런 발전이 중세시대에

5 Bauer, Walter, William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, and Frederick W. Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (2nd ed) (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 476.

6 중세 그리스어의 모체인 Koine Greek(코이네 헬라어)은 비잔틴왕국 때 보편적으로 읽고 쓰였던 언어이며 이후 현대 그리스어로 발전한다. 관련된 자료로는 Horrocks, Geoffrey, *Greek: A History of the Language and its Speakers* (John Wiley & Sons, 2009), xiii 를 보라.

7 Grenz, S. J. *Theology for the community of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 2.

이르러서는 스콜라 신학에 영향을 받게 되는데 스콜라 신학의 대표적인 학자인 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 신학은 하나님이 가르치신 것, 하나님에 대해 가르치는 것 그리고 하나님에게 인도하는 것의 3가지 측면으로 구명했다.<sup>8</sup> 이것은 신학의 분과에 대한 중요한 점을 암시하고 있는데 하나님이 가르치신 것, 하나님에 대해 가르치는 것 그리고 하나님에게 인도하는 것을 다루는 학문 분야는 신약, 구약의 내용이 필수적으로 포함이 되며 성경에 등장하는 하나님, 예수님, 인간, 구원, 죄, 종말 등의 중요한 주제들을 체계적으로 연구하는 조직신학 등 역시 포함이 된다. 이러한 흐름을 이어받아 12~13세기 이후로 신학에 대한 이해는 많은 대학의 설립됨으로써 더욱 체계적인 학문적 영역으로 자리매김하게 되었다.<sup>9</sup> 종교개혁 이후에 개신교는 성경 말씀에 대한 절대적 권위를 두게 되었고 성경과 관련된 모든 학문이 신학의 범주로 인식이 되었다. 그 이후에는 설교와 성경공부의 주체인 교회에 대한 중요성이 대두되어 교회와 관련된 전반적인 영역 또한 신학의 범주에 포함되었다.

전술한 바와 같이 신학은 하나님에 관한 학문이며 오늘날에 이르러 일반적으로 받아들여지는 공통된 분야들을 신학 학문으로 간주한다. 그 대표적인 학문은 구약학, 신약학, 조직신학, 역사신학, 그리고 실천신학이다.

실천신학은 ‘實踐’(실천), 즉 ‘실제(實際)로 해냄’ 또는 ‘실제(實際)로 이행’ 하는 신학이라는 뜻을 지니며, 영어로도 ‘Practical Theology’ 즉 실제적인 신학이라는 의미가 있다. 실제적이라는 용어는 어떻게 바라보느냐에 따라 그 범주의 폭이 달라진다. 그렇기에 실천신학의 분과는 어디에 강조점을 두느냐에 따라 주제가 다양할 수밖에 없다. 그런데도 보편적으로 인식되는 실천신학 교과목들은 목회학, 상담학, 기독교교육학, 선교학, 윤리학, 예배학 등이다.

실천이라는 용어가 현장을 내포하고 있기에 어떤 이론적 학문 분야이기보다 적용 분야이며 신학의 분과에서 부록 정도의 낮은 가치를 지닌다는 인식도 존재한다.<sup>10</sup> 하지만 실천신학의 창시자라고 할 수 있는 슐라이에르마허

8 Kelly M. Kopic. *A Little Book for New Theologians. Why and How to Study Theology* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2012), 36.

9 Grenz, S. J. 2.

10 Long, Thomas, G. and Farley, Edward. eds., *Preaching as a Theological Task: World,*



(Schleiermacher)는 실천신학이 이론적인 학문과 구별된다는 점은 인정하였지만, 이론적인 것만 학문적 가치가 있는 것이 아니라 실제성 역시 학문적 가치가 있으며 오히려 이론이 첨가되지 않은 기술적인 면이 두드러지는 실천신학 역시 기능적인 면에서 하나의 학문임을 주장하였다.<sup>11</sup> 그는 이러한 전제로 신학을 나무에 빗대어 설명하면서 나무의 뿌리는 철학적 신학, 나무의 줄기 또는 몸체는 역사신학 그리고 나무의 면류관은 실천신학이라며 그 학문적 위치와 중요성을 강조했다.<sup>12</sup> 다시 말해 실천신학은 이론 중심의 신학에 비하여 학문성이 약한 비주류의 분야가 아니라 오히려 이론 신학의 최종 결과물이자 열매이다.

또한, 실천신학은 이론 신학이 빠져 있는 현장으로만 존재할 수 없다. 이론 신학을 근간으로 현장(목회지, 선교지 등)의 업무 및 기획 방식, 문제해결에 대한 접근, 중장기적인 계획 수립 등이 정해진다. 가령 예를 들어 선교학이라는 학문은 선교라는 현장을 전제로 하고 있기에 실천신학의 한 분과로 분류된다. 선교라는 현장에서 이루어지는 선교활동의 정의는 이론 신학 즉, 성경 신학을 근간으로 달라질 수밖에 없다. 선교의 범주를 교회를 세우는 것과 복음증거 활동을 선교라고 정의를 내리는 A 신학교와 복음증거가 없더라도 인본주의에 입각한 구제의 전반적인 활동을 선교로 규명하는 B 신학교의 선교학 교과와 교과 목표, 커리큘럼, 지향하는 현장성은 완전히 다른 결과를 가져다줄 것이다. 이처럼 실천신학은 현장과 연관되는 교과목들로 구성돼 있지만 이론 중심의 신학과 상호연관성을 지니는 필연적 관계를 형성하고 있다.

### III. 실천신학 연구방법의 한계

*Gospel, Scripture* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), 32.

11 John E. Burkhart, "Schleiermacher's Vision for Theology," in Don. S. Browning ed., *Practical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1983), 47-48.

12 Friedrich Schleiermacher, *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, trans. Terrence N. Tice (Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1988)

실천신학의 학문적 가치는 오늘날에도 강조된다. 다양한 교단적 배경을 막론하고 실천신학의 분과는 급변하는 목회 현장의 필요를 반영하여 필수 교과로 개설이 되고 있다.

〈표 1〉 미국남침례신학교 목회학석사 커리큘럼(필수 교과)<sup>13</sup>

교과목코드	과목명	학점
20200	Introduction to the Old Testament I	3
20220	Introduction to the Old Testament II	3
20440	Hebrew Syntax and Exegesis	3
22100	Biblical Hermeneutics	3
22200	Introduction to the New Testament I	3
22220	Introduction to the New Testament II	3
22440	Greek Syntax and Exegesis	3
25100	Introduction to Church History I	3
25120	Introduction to Church History II	3
26200	Southern Baptist Heritage and Mission	3
27060	Systematic Theology I	3
27070	Systematic Theology II	3
27080	Systematic Theology III	3
29250	Survey of Christian Ethics	3
40150	Personal Spiritual Disciplines	3
28700	Christian Apologetics	3
30000	Christian Preaching	3
45400	Christian Teaching	3
30020	Preaching Practicum	3
40200	The Worshiping Church	3
32100	Personal Evangelism	3
32960	Introduction to Missiology	3
34300	Introduction to Biblical Counseling	3
40301	Pastoral Ministry	3
45260	Discipleship and Family Ministry	3
44910	Applied Ministry: Theology	1
40080	Christian Leadership	3

13 The Southern Baptist Theological Seminary Academic Catalog 2022-2023. 61. <https://sbts-wordpress-uploads.s3.amazonaws.com/sbts/uploads/sites/3/2022/08/SBTS-Academic-Catalog-22-v4-8-10-22.pdf>

미국의 대표적인 신학교 중 하나인 미국남침례신학교(SBTS)는 신학교육과 관련하여 현장성과 가장 직접 맞닿아 있는 프로그램은 목회학석사이다. 목회학석사는 목회자가 되기 위하여 요구되는 필수 학위이며 목회학석사 취득자에 한하여 풀타임 목회자(강도사) 자격 시험이 주어진다.<sup>14</sup> 그러므로 목회학 석사과정에서 어떤 교과목이 어떤 방식으로 개설이 되고 운영되는냐는 그 과정의 현장성이 어느 정도 반영되는지 척도로 활용될 수 있다.

위의 표는 미국남침례신학교에서 운영하는 목회학석사 과정 중 필수교과목(Core) 리스트이다. 총 70학점으로 구성이 되어있는데 45학점이 성경 및 신학 관련 교과목들(Biblical and Theological Studies)이고 나머지 25학점이 실천신학과 연결되는 선교 및 전도 교과목들(Missions, Evangelism and Ministry)로 구성되어 있다.

한국에 있는 신학대학원들<sup>15</sup>의 상황을 살펴보면 다음과 같다. 고려신학대학원은 목회학 석사과정을 세분화하여 목회전공(일반과정)과 선교전공 트랙으로 운영을 하고 있으며 선교전공 트랙의 학생은 선교 관련 15학점을 추가로 이수해야 졸업할 수 있는 필수 자격이 부여된다. 합동신학대학원은 신학전공과정과 선교학전공 과정을 두고 있으며 선교학전공은 해외 선교훈련, 선교 실제 및 훈련, 문화인류학, 세계전공, 도시선교, 교회 성장원리, 선교역사 등의 과목 총 16학점의 전공선택 교과목을 두고 있다. 백석대학교 대학원은 ‘목회 진로’라는 교과목이라는 특징이 돋보인다. 목회 진로는 3개의 심화 과정으로 구성이 되어있는데 ‘목회 진로 1’은 복음 전도의 방법을 ‘목회 진로 2’는 목회방향모색을, ‘목회 진로 3’은 교회개척과 진로에 초점을 맞추고 있다. 또한, 실천신학 교과명에 성경을 추가함으로 실천신학을 이론 신학과 연계되어 있음을 강조한 것 역시 특징으로 꼽을 수 있다. 아신대학교대학원은 공통으로 개설된 실천신학 교과목은 예배학, 선교신학, 그리고 설교학 3개의 교과로 구성되었지만 선교트랙, 교육트랙, 그리고 상담트랙의 3개의 실천신학 트랙의 목회학석사를 제공하

14 교단에 따라 상이 할 수 있음.

15 한국 내 신학대학원 과정이 개설된 학교 중 개혁신학을 지향하는 학교와 범복음주의 학교를 임의로 선정하였다.

고 있다. 공통필수로 72학점을 이수해야 하지만 각각의 트랙은 트랙 필수 6학점<sup>16</sup>과 선택교과 12학점 이상을 이수하면 된다.

〈표 2〉 국내 신학대학원 실천신학 교과목 개설 상황<sup>17</sup>

고려신학 대학원 <sup>18</sup>	합동신학 대학원 <sup>19</sup>	한국침례신학 대학원 <sup>20</sup>	백석대학교 대학원 <sup>21</sup>	아신대학교 대학원 <sup>22</sup>
교회교육(2)	설교학(3)	예배학(3)	목회진로(3)	예배학(3)
목회상담학(3)	선교학(3)	선교학(3)	성경과윤리(2)	선교신학(3)
목회학(3)	기독교교육학(3)	설교학(3)	성경과설교(2)	설교학(6)
예배학(2)	목회상담학(3)	교회행정(3)	성경과설교실습(2)	
설교학(2)	예배학(2)	목회윤리(3)	성경과목회(2)	
설교실습(3)	설교실습(2)	목회실습(12)	교회헌법/행정(3)	
교회정치(2)	목회와교회정치(3)		교회와사회봉사	
실천신학개론(2)	전도와변증(2)		성경과교회교육	
상담실습(1)			성경과목회상담	(12)
			성경과선교	
			성경과예배	
필수학점/졸업이수학점/실천신학 개설 학점				
95/106/20	81/106/21	37/90/27	80/92/26	72/90/12

전술된 국내·외의 신학교에서 현재 운영되고 있는 실천신학 교과목들은 2가지 특징을 지니고 있다. 첫째, 전체 신학교 커리큘럼에 있어서 실천신학의 비율이 낮다. 하지만 대다수의 학교는 졸업 필수 이수학점 중 실천신학의 비중이

16 선교트랙: 선교 인류학, 선교 신학; 교육트랙: 성경 교수법, 교육목회와 미디어 리터러시; 상담트랙: 가족 상담, 상담실습.

17 5개 신학대학원의 교과과정표 전체는 지면의 한계로 인하여 생략하며 각주 19-23을 통해 확인하라. 〈표 2〉는 각 신학대학원의 교과과정 중 실천신학 파트에 해당되는 교과목을 선택하여 작성한 도표이다. 5개 신학대학원의 경우 장로교, 침례교, 초교파 사항 등을 고려하여 구성하였다.

18 <https://www.kts.ac.kr/home/content/c1616283785>

19 <https://www.hapdong.ac.kr:446/bbs/page.php?hid=c02>

20 <https://gtheology.kbtus.ac.kr/gtheology/CMS/Contents/Contents.do?mCode=MN031>

21 [https://community.bu.ac.kr/sites/graduateschool/files/pdf\\_curriculum\\_2.pdf](https://community.bu.ac.kr/sites/graduateschool/files/pdf_curriculum_2.pdf)

22 [https://www.acts.ac.kr/grad/design/contents10.asp?code=221112&left=course2\\_2](https://www.acts.ac.kr/grad/design/contents10.asp?code=221112&left=course2_2)

상당히 낮은 편이다. 백석대학원은 졸업을 위한 이수학점이 92학점이며 실천신학 관련 교과는 20학점이 개설된 상태이며 아신대학교 대학원은 졸업을 위한 이수학점이 90학점이며 각각 실천신학 트랙 필수 학점이 6학점이다. 이러한 특징은 특정한 학교뿐 아니라 국내·외 정규 신학교에 두드러지게 나타나고 있다. 둘째, 실천신학 영역의 학문 방법론인 이론 중심의 한계에서 벗어나지 못하고 있다. 가령 합동신학대학원의 경우 졸업을 위해 필수 이수해야 하는 학점이 106학점인데 선교전공 학생들은 선교 관련 교과목(실천신학)을 82학점을 이수해야 졸업할 수 있다. 이는 전체 신학 교과목 중 실천신학 교과목의 비율이 상당히 높은 것으로 미래 목회자 후보생들을 양육하기 위한 효과적 접근임은 틀림없다. 하지만 실천신학 영역의 교과목의 과목 설계 또는 접근방식이 여전히 이론적이다. 물론 설교실습과 설교연습 등의 비 이론적 교과목들이 존재하지만 예배학, 기독교교육학, 목회상담학, 설교학, 전도와변증, 교회 정치 및 행정, 등의 교과목은 여전히 그 방법론에서 이론 기반의 접근이다. 물론 목회학석사(M.Div.)과정이 신학 영역의 모든 영역을 개론적으로 섭렵해야 하는 특징이 있지만, 그 방식에서 있어서 이론적 접근이 압도적이라는 뜻이다.

이런 맥락 속에 현장의 성도들, 목회 현장에서 일어나는 다양한 업무들, 예상치 못한 상황들에 효과적으로 학습하고 대처해 나갈 수 있는 역량을 함양하기 위해서는 실천신학 영역들의 연구방법이 기존의 이론 중심의 접근보다 현장 지향적으로 나아가야 할 필요성이 대두된다.

#### IV. 실천신학 그리고 합리적 질적연구의 활용 가능성

##### 1. 합리적 질적연구의 개념

실천신학 내 연구와 분석은 교회 및 사역 현장에서 삶을 영위하고 있는 목회자와 성도들을 온전하게 살피야 하고, 그들의 내면적 상황과 변화에 예민하게 반응해야 한다. 그 이유는 이론 신학 및 그와 관련된 전공들보다는 상대적으로

실천신학이 본질에서 지향하는 바가 목회자와 성도들이 직면하는 사역적 딜레마와 이슈들을 다루고 있기 때문이며, 나아가 그것들에 가능한 해답을 주어야만 하는 학문적 책무성을 지니고 있기에 그러하다.

코로나 팬데믹 이후 한국교회와 사역 현장에서는 전술한 실천신학 영역이 가진 학문적 책무성과 그 역할이 더욱 증대되고 있다. 이전에 경험해보지 못한 사역적 문제 그리고 새로운 사역 전략 구축 및 방향성 제시 등 실제적인 답변을 요구하는 상황들이 나타나고 있기 때문이다. 이 과정에서 목회자와 성도들의 내면적인 갈등과 딜레마는 점점 더 커지고 있으며, 무엇을 어떻게 풀어나가야 할 것인가에 대한 논의는 다양한 수준에서 요청받게 되었다. 실제로 ‘팬데믹 이후의 교회 사역을 어떻게 할 것인가’와 관련된 연구, 기사, 교계의 행사들은 실천신학적 접근의 필요성을 강하게 반증하고 있다고 판단된다.<sup>23</sup>

하지만 교회 및 사역 현장이 지닌 다층적이고 복잡한 문제들을 심층적으로 분석하고, 그 속에서 주체로서 살아가는 목회자와 성도들의 내면적인 사항들을 탐색할 수 있는 실천신학적 분석 방법론이 존재하고 있는가에 대한 질문에 명확하게 ‘YES’라고 답을 하기가 쉬운 상황은 아니다. 그동안 실천신학은 주로 문헌연구 중심의 이론적이고 사변적인 접근을 수행해왔으며, 체계적인 분석 방법이 적용되기 시작한 것도 최근의 일이라고 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 본 연구자들은 실천신학 연구의 확장과 새로운 접근법으로서 합리적 질적연구

23 구체적으로 관련 주제와 관련하여 다음의 연구물들을 살펴볼 것 제안하는 바이다. 김상덕, “코로나 19 팬데믹과 공공성 그리고 한국교회,” 『신학과 실천』 76(2021), 797-817; 김순환, “위드 코로나 시대를 위한 한국교회 예배 대안 모색: 삶 속에서의 시간적, 공간적 예배지평 확장,” 『신학과 실천』 77(2021), 39-66; 김영동, “포스트코로나 교회 구조변화와 목회와 선교 방향연구,” 『선교와 신학』 54(2021), 13-39; 김용성, “코로나19 바이러스 이후 교회 공동체 회복을 위한 제언,” 『장신논단』 53(1)(2021), 277-302; 김은희, “코로나 19(Covid 19) 상황에서 한국교회의 대처에 관한 연구: 예배와 선교를 중심으로,” 『개혁논총』 53(2020), 99-122; 김주환, “바울의 예배 기획 원리를 통해 본 코로나 시대의 교회 예배 방향성 제안,” 『성경과 신학』 95(2020), 23-56; 윤영훈, “포스트 코로나 시대 온라인 교회의 가능성에 대한 연구,” 『대학과 선교』 46(2020), 205-237; 이찬석, “팬데믹 시대 교회와 신학의 과제,” 『한국조직신학논총』 64(2021), 107-138; 이현철·문화량·이원석·안성복, 『코로나시대 청소년 신앙리포트』 (서울: SFC, 2021); 정재영, “코로나 팬데믹 시대에 교회의 변화와 공공성,” 『신학과 실천』 73(2021), 857-886; 조해룡, “코로나 팬데믹 상황 속에서 선교적 교회의 교회론적 변화와 선교적 대응,” 『선교신학』 62(2021), 278-309; 최원진, “COVID-19상황에서 한국교회의 선교,” 『복음과 선교』 52(4)(2020), 203-242.

(Consensual Qualitative Research: CQR)를 제안하는 바이다. 개별적 방법론의 자체는 ‘복음의 본질’을 훼손하지 않는 범위 내에서 ‘유용할 도구’가 될 수 있으며,<sup>24</sup> 철저한 신학적 검증과정을 통하여 한계점을 설정하여 다양한 연구영역에서 적용될 수 있을 것이다. 합의적 질적연구 역시 실천신학의 방법론 확장과 현장 분석을 위한 새로운 접근법으로서의 적용 가능성을 가지고 있으며, 이는 합의적 질적연구가 가진 장점을 고려할 때 더욱 그러하다고 판단된다.

합의적 질적연구는 University of Maryland의 Clara Hill, American Day Behavioral Health Care System의 Barbara Thompson, University of Maryland의 Elizabeth Williams가 “*A guide to conducting consensual qualitative research*”라는 50페이지 넘는 분량의 논문을 *The Counseling Psychologist*에 발표<sup>25</sup>함으로써 학계와 연구자들에게 소개되었으며, 이후 상담심리 전공을 중심으로 다양한 연구들에 적용되고 있다. Hill은 그의 저서에서 합의적 질적연구에 대하여 ‘연구문제와 관련된 소수의 사례에 대한 귀납적 접근을 수행하면서 주제에 대한 다수의 평정자의 다양한 관점을 합의 과정을 거쳐 도출하는 질적 연구방법’으로 정의 내리고 있다(Hill, 2012).<sup>26</sup>

물론 합의적 질적 연구 자체가 기존의 질적연구의 전통과 다양한 질적연구 방법론들과 완전히 다른 새로운 접근법으로 보기는 어렵다. Hill과 그의 동료들 역시 자신들에 의해 개발된 합의적 질적연구가 근거이론(Grounded Theory)과 같은 접근에 많은 영향력을 받고 있으며, 그것의 보완과 확장적인 의미를 담고 있음도 기술하고 있다. 실제로 Hill과 그의 동료들은 전술한 논문에서 ‘*Locating CQR within the qualitative research tradition*’을 구성하여

24 배아론·이현철, “선교학 영역의 연구방법론 확장을 위한 근거이론의 적용,” 『개혁논총』 58(2021), 179.

25 C. E. Hill, B. J. Thompson, and E. N. Williams, “A guide to conducting consensual qualitative research,” *The Counseling Psychologist*, 25(4)(October, 1997), 517-572; Clara E.Hill. *Consensual qualitative research: A practical resource for investigating social science phenomena* 『합의적 질적 연구: 사회과학 현상 탐구의 실질적 접근』, 주은석 역(경기: 학지사, 2016).

26 C. E. Hill. *Consensual qualitative research: A practical resource for investigating social science phenomena* (Washington, DC: American Psychological Association, 2012). 8-12.

질적 연구의 흐름 속에서 CQR이 지닐 수 있는 성격과 의미를 설명하고 있다.<sup>27</sup> 그러므로 다양한 질적연구 방법론이 존재함에도 Hill과 그의 동료들이 제안하는 합의적 질적연구가 ‘여러 명의 평정자가 각 연구 사례의 특성들을 비교하여 종합적으로 분석해줄 수 있다는 점’에서 차별성을 지닌다고 볼 수 있다.

## 2. 합의적 질적연구의 특성

합의적 질적연구는 ‘연구문제와 관련된 소수의 사례에 대한 귀납적 접근을 수행하면서 주제에 대한 다수의 평정자의 다양한 관점을 합의 과정을 거쳐 도출한다’라는 점에서 기존의 질적연구 방법론들과는 큰 차이를 보인다. 구체적으로 합의적 질적연구의 특성을 살펴본다면 다음과 같다(Hill, et al., 1997; 한경화, 2021).<sup>28</sup>

첫째, 합의적 질적연구는 여러 명으로서 구성된 합의체인 연구팀에 의해서 논의되고 궁극적으로 합의를 통하여 현상을 분석한다는 점이다. 이는 개인 연구자가 범할 수 있는 해석적 오류와 편향을 최소화할 수 있도록 한다.

둘째, 합의적 질적연구는 연속적인 과정을 통해 상호관련성을 맺으며 개념화해나갈 수도 있으며, 영역마다 비연속적인 과정을 통해서 현상을 설명해나갈 수도 있다. 이는 소위 중심범주와 하위범주들의 전형적인 위계성을 고려하면서 분석하는 방식과는 차이가 있는 접근으로 이해할 수 있다.

셋째, 합의적 질적연구는 연구자가 사례의 전형적인 요소와 내용이 무엇인가를 파악하게 해주는 주요한 역할을 담당해준다. 합의적 질적연구는 자료를 사례마다 체계적으로 비교하여 영역 내에 나타난 각 범주에서 사례 수를 도표화하고 빈도에 따라서 일반성과 전형성을 분석할 수 있다는 점이다. 이는 자료를 코딩하여 각 영역에서 중심개념을 추론해 내는 일반적인 질적연구의 접근과는 다소

27 C. E. Hill, B. J. Thompson, and E. N. Williams. “A guide to conducting consensual qualitative research,” 520.

28 C. E. Hill, B. J. Thompson, and E. N. Williams. “A guide to conducting consensual qualitative research,” 521; 한경화, “치매 예방을 위한 AI-기반 인지훈련 경험에 대한 합의적 질적연구,” (차의과학대학교 일반대학원 박사학위 논문, 2021), 29.



차이가 있는 부분이다. 이를 통해서 연구자는 사례의 전형적인 요소와 내용을 파악할 수 있게 된다.

이러한 합의적 질적연구의 수행을 위한 주요 단계를 살펴보면 크게 ‘Initial Step’ → ‘Within Case Analysis’ → ‘Cross Analysis’ → ‘Examining Patterns in the Data’ → ‘Final Step’과 같다(Hill, et al., 1997; Hill, 2012)<sup>29</sup>

‘Initial Step’의 단계는 연구자가 주제를 선택 및 문헌 조사를 수행하고 평정자 혹은 합의 과정을 진행할 연구팀을 구성하는 단계이다. 또한, 연구자는 이 단계에서 연구참여자를 선정하여 면담과 조사를 수행하며, 자료를 수집 및 전사하는 것도 포함된다. 다음으로 ‘Within Case Analysis’ 단계에서는 연구팀의 각 사례 분석이 진행되며, 이 과정에서 각 사례의 핵심 개념들을 구성한다. 그리고 해당 결과를 연구 감수자에게 보내 핵심 개념들에 대한 사항을 수정하는 과정을 진행한다. ‘Cross Analysis’ 단계에서는 사례들과 관련된 영역 내에서 범주를 개발하고, 감수자에게 보내 수정 및 보완 과정을 진행한다. 해당 과정을 통해 적절한 내용도출을 충족하였다면 다음 단계로 진행한다. ‘Examining Patterns in the Data’ 단계에서는 사례 내 유사한 하위 그룹으로 구분하고, 각각의 관계성을 구성한다. 해당 관계성에 대하여 감수자의 의견을 수렴하여 수정 및 보완 과정을 진행한다. ‘Final Step’ 단계에서는 사례 전반에 대한 내러티브를 구성하고, 사례들에 대하여 명료하게 기술한다. 연구자는 해당 과정을 반복적인 글쓰기 과정을 통하여 구성해나가며, 이 과정에서 연구참여자와 동료들로부터의 피드백을 통해 수정 및 보완해나간다.

### 3. 실천신학 연구를 위한 합의적 질적연구의 활용 가능성

연구문제와 관련된 소수의 사례에 대한 귀납적 접근을 수행하면서 주제에 대한 다수 평정자의 관점을 합의해나가는 과정은 실천신학적 이슈와 연계될

29 C. E. Hill, B. J. Thompson, and E. N. Williams. “A guide to conducting consensual qualitative research,” 526-527. Figure 1. flowchart of tasks within the CQR method를 통해 시각화하여 설명하고 있다.

가능성이 매우 크다. 좀 더 구체적으로 실천신학 연구를 위한 합의적 질적연구의 적용 가능성을 살펴보면 다음과 같다. 이는 합의적 질적연구의 개념과 특성의 측면을 고려하여 구성되었다.

첫째, 연구자, 현장 목회자, 현장 관계자의 연계 가능성이다. 합의적 질적연구는 여러 명으로서 구성된 합의체인 연구팀에 의해서 논의되고 궁극적으로 합의를 통하여 현상을 분석한다는 특성을 보인다. 이는 개인 연구자가 범할 수 있는 해석적 오류와 편향을 최소화할 수 있도록 하는데 실천신학적 주제와 대상 분석에 매우 쉽게 적용될 수 있다. 실천신학적 주제는 교회와 관련된 현장 목회자와 성도 등의 현장 관계자 간의 이슈를 다루는 것이며, 이때 각 집단의 특성과 관점은 상당한 차이가 있을 수 있다. 그러므로 합의적 질적연구 수행 과정에서 관련 관계자들의 참여와 합의적 과정은 현장에 대한 충실한 이해와 분석을 제공할 수 있을 것이며, 연구주제와 관련된 전반적인 타당성을 확보하는 데도 유의할 것으로 판단된다. 더불어 이들이 수행하는 연구에 참여하는 다양한 연구자들의 배경도 타당도 작업을 통하여 연구 과정에 이바지할 수 있기에 실천신학 내 합의적 질적연구의 적용은 현실적인 가능성을 지닐 수 있다. 하지만 실천신학 내 구현의 실제적인 사례를 찾아볼 수는 없었으나 연구자 및 현장 관계자의 연계 가능성과 관련하여 최수미·유인화·김동일·박애실의 연구<sup>30</sup>는 유의미하다고 판단한다. 이들의 경우 위기학습자로서 교육사각지대 학습자에 대한 교사들의 인식에 대하여 합의적 질적연구방법을 사용하여 분석하였다. 연구자들은 현장 교사 10명을 대상으로 비구조화 면담을 수행하였으며, 연구참여자들의 관련 주제에 대한 인식을 ‘학습 및 인지’, ‘정서행동’, ‘관계’, ‘일상생활’, ‘환경’ 5개의 영역으로 분석하였다. 이를 통해 교육사각지대 학습자의 특성과 관련된 구체적인 요소들을 제공하고 있다고 판단한다. 흥미로운 점은 해당 연구를 수행하고 있는 연구자들이 대학의 교수와 학생이었으며, 연구참여자들이 현장 교사로 ‘교육 현장’의 주체들이 함께 연구를 수행하고, 참여하고 있다는 점이다. 이는 본 연구에서 집중하고 있는 연구자, 현장 목회자, 현장

30 최수미·유인화·김동일·박애실, “현장 교사가 지각하는 교육사각지대 학습자의 특성에 대한 합의적 질적연구,” 「학습장애연구」 16(3)(2019), 23-49.

관계자의 연계 가능성을 가늠해볼 수 있는 요소가 될 수 있으며, ‘목회 현장’의 주체들로서 이들이 함께 연구를 수행하고, 참여할 수 있음도 강력하게 시사하고 있다는 것이다.

둘째, 사례별 심층분석과 교차 분석의 가능성이다. 합의적 질적연구는 연속적인 과정을 통해 상호관련성을 맺으며 개념화해나갈 수도 있으며, 각 영역마다 비연속적인 과정을 통해서 현상을 설명해나갈 수도 있다. 이는 소위 중심범주와 하위범주들의 전형적인 위계성을 고려한 분석과는 차이가 있는 접근으로 이해할 수 있다. 합의적 질적연구를 통해 개별 사례에 대한 충실한 분석과 사례별 요소 도출의 가능성은 특정한 사례에 대한 깊이 있는 성찰을 담보하는 것이며, 더불어 해당 사항들의 교차분석을 통해 궁극적으로 연구주제의 심층성을 확보해주는 내용으로도 볼 수 있다. 이와 관련하여 연구진·이지미·이수정·이도형이 수행한 연구는 흥미로운 사례가 될 수 있다.<sup>31</sup> 해당 연구는 개신교인들의 종교적 정체성과 심리상담에 대한 인식 및 이용과의 관련성을 탐색하기 위해 개신교인의 심리상담에 대한 인식을 합의적 질적연구방법을 적용하여 분석하였다. 해당 연구는 신자 12명(40대 미만)을 대상으로 반구조화된 면접을 시행하였는데 이를테면 ‘심리상담에 대해 어떻게 생각하십니까?, 심리적으로 어려울 때 상담을 받지 않은 이유나 꺼리게 되는 이유가 있다면 무엇입니까? 그 이유가 당신이 개신교인인 것과 어떤 관련이 있습니까? 개신교인이 상담받는 것에 대해 어떻게 생각하십니까? 당신이 속한 교회 공동체에서는 상담에 대해 어떻게 생각하고 있는 것 같습니까?’ 등이다. 연구자들은 각자가 핵심내용에 대한 심층적 분석과 유사한 내용을 범주화하여 교차분석을 수행하였다. 구체적으로 우선 연구팀에서 범주로 구분이 될 가능성이 있는 주제를 토의하여 잠정적으로 범주목록을 도출한 후, 연구자 각자가 분량에 따라 범주화를 실시해보고 연구팀이 함께 토의 과정을 거쳐 기존의 범주목록을 수정하고 추가하는 방식으로 진행한 것이다. 해당 범주화 과정 중에도 핵심내용 코딩 때와 마찬가지로 핵심내용이 하나 이상의 범주로 묶일 때 이종으로 범주화를 진행하였으며, 이후 한 연구자가

31 연구진·이지미·이수정·이도형, “심리상담에 대한 인식: 개신교인을 대상으로 한 탐색적 질적연구,” 『상담학연구』 17(5)(2016), 243-267.

범주화한 것을 다른 연구자가 검토하여 정확성과 객관성을 확보하고자 했다. 만약 의견이 일치하지 않았을 때 추가로 토의하는 과정을 거쳐 분석을 수행하였다. 이를 통해서 심리상담에 대한 호의적 인식, “심리상담에 대한 회의적 인식”, “심리상담에 대한 양가적 태도”와 13개의 범주를 도출해주었다. 연구진·이지미·이수정·이도형(2016)의 경우 사례별 심층분석과 교차 분석을 통하여 연구참여자들의 상담인식에 심층적인 의미와 매락들을 보여주고 있다고 판단된다.

셋째, 사역 전략 및 정책 도출의 가능성이다. 합의적 질적연구의 특성은 사례 수를 대표화하고 빈도에 따라서 일반성과 전형성을 분석할 수 있다는 점이다. 이는 자료를 코딩하여 각 영역에서 중심개념을 추론해 내는 일반적인 질적연구의 접근과는 다소 차이가 있는 부분이다. 이는 연구자에게 사례의 전형적인 요소와 내용이 무엇인가를 파악하게 해주는 주요한 정보가 될 수 있다. 실천신학적 접근의 궁극적인 목표는 교회 사역을 위한 실제적인 사역 전략 및 정책 도출이 포함될 것인데 합의적 질적연구를 통한 논의와 분석은 관련 주제의 의미와 방향성을 확인하게 해줌으로써 핵심적인 가치가 무엇인가를 제시해준다는 점이다. 또한, 합의적 질적연구는 근거이론에 영향을 받고 있기에 사역 전략 및 정책 도출을 위한 이론화 작업에도 유용할 것으로 기대한다. 사역 전략 및 정책 도출의 가능성과 관련하여 이인숙·박재연의 연구는 좋은 사례가 될 수 있을 것이다.<sup>32</sup> 이들은 청소년기에 자해 행동을 경험한 성인 6명을 대상으로 그들의 자해 경험을 이해하고자 하였으며 이 과정에서 합의적 질적연구방법을 적용하였다. 분석 결과 ‘자해행동을 하기 전 경험, 자해행동 당시의 감정과 경험, 자해 행동 이후의 경험, 자해행동을 멈추고 극복해 나간 경험’의 4가지 영역과 9개의 범주를 도출해주었다. 이를 통해서 ‘자해 행동을 경험한 청소년에게는 우선 신체적인 치료가 필요하다는 것, 또래 상담과 가족 상담 등의 접근을 통해 청소년의 가까운 주변에서 자해 청소년들의 마음을 위로하고 지지할 수 있도록 하는 상담 전략이 필요하다는 것, 자해 행동이 성인기까지 이어지지 않도록 하는 것, 상담 장소나 예방 상담프로그램이 있다는 것을 홍보하는 것’과

32 이인숙·박재연, “청소년기 자해 경험에 대한 합의적 질적연구,” 『청소년학연구』 28(7)(2021), 185-206.

같은 정책적 방향성과 내용을 제시하였다.

#### 4. 실천신학 연구를 위한 합리적 질적연구의 활용 시 유의점

실천신학 연구를 위한 합리적 질적연구의 활용시 유의해야 할 사항을 살펴보면 아래와 같다.

첫째, 현상에 대한 다원주의적 해석 가능성에 대한 경계가 필요하다. 합리적 질적 연구는 여러 명으로 구성된 연구팀에 의해서 논의 및 합의를 통하여 현상을 분석하는 것이기에 다양한 의견이 수렴되어 반영된다. 또한, 구성된 팀이 팀원의 성격과 유형 등의 편차로 인하여 다양한 결과가 도출될 것이다. 실천신학 영역의 선교학에서 다루어지는 ‘상황화’라는 개념을 이해할 때 오해를 할 수 있는 부분인데 상황화가 다양한 토양의 중요성을 인지하고 그 상황에 알맞도록 적용하는 부분에서는 다원주의적이 아니냐는 주장을 펼 수도 있지만, 이것은 혼합주의를 일으킬 뿐이다. 성경적 상황화는 불변하는 말씀을 근간으로 그리고 말씀의 테두리 내에서 적용점을 모색을 한다. 가령 팀 켈러(Timothy Keller) 목사가 좋은 예가 될 수 있는데 다원주의가 그 어느 곳보다도 통용되고 있는 미국 뉴욕이라는 곳에서 “상황화와 문화”에 대하여 강조를 하지만 불변하는 복음의 테두리 내에서 통제가 되고 있다.<sup>33</sup> 그런 의미에서 개혁주의 신학을 추구하는 학문 공동체에서 합리적 질적 연구를 수행함에 있어서 이러한 점들이 고려되고 세밀하게 접근이 되어야 할 것이다.

둘째, 연구자들의 주관적인 평가와 인식에 영향을 받을 가능성이 있음을 인식할 필요가 있다. 합리적 질적연구는 다수의 연구자에 의해 수행되지만, 현상에 대한 개별 연구자의 해석과 그것에 대한 서로 간의 합의 과정을 통해서 이루어지기에 본질적인 개별 연구자의 주관적인 인식과 한계에서 벗어나기가 쉽지 않다. 물론 이는 합리적 질적연구 혹은 전반적인 질적연구 전통들이 지니는 한계이기도 하지만, 실천신학 연구를 위한 합리적 질적연구의 활용 시 반드시

33 양현표, “팀 켈러의 목회론: 『팀 켈러의 센터처치』를 중심으로,” 『갱신과 부흥』 29(2022), 313-314.

고려해야 할 사항이기도 하다. 왜냐하면, 실천신학 연구를 수행하는 연구자가 자신이 하나님 앞에서 ‘전적부패(Total Depravity)’한 존재로서 연약한 인간임을 잊지 말아야 하기 때문이다. 우리가 신앙고백하고 있듯이 인간은 원죄와 자범죄로 인하여 전적으로 타락하고 무능한 존재들이며, 출생 때부터 죄 중에 거하여(시 51:5) 자신을 구원할 수 없는 존재이다. 전술한 인간 이해를 기초한다면 개별 연구자의 주관적인 인식은 여전히 한계가 있으며, 학문 수행에 있어 겸손한 자세와 입장을 의식적으로 강하게 가질 필요가 있으며, 모든 과정 속에서 성령님의 인도하심을 구할 필요가 있다는 점이다. 그 이유는 연구자는 타락하여 선을 행하고자 하는 마음을 가질 수도 없고, 행할 능력도 없는 존재이기 때문이다.<sup>34</sup>

셋째, 현상에 대한 일반화의 한계가 존재함을 인식할 필요가 있다. 일반적으로 양적 연구와 같은 인식론에서는 소규모 샘플에 대한 연구결과 구성과 도출에 강한 의문을 제기할 수 있는데, 이는 본질에서 ‘해당 연구 결론을 일반화할 수 있는가?’에 대한 질문으로 치환될 수 있는 부분이다.<sup>35</sup> 앞에서 언급이 되었듯 구성원들 혹은 인터뷰 참여자들의 성향까지 반영된다면 더욱 일반화하기 힘든 결과가 도출될 가능성이 크다. 이러한 한계를 극복하려는 방안으로는 최근 연구 방법론에서는 양적 연구와 질적연구 간의 접목을 하여 통합연구 형식으로 제시되는 움직임들이 강하게 나타나고 있다. 이는 지적하고 있는 단점을 최소화할 수 있는 대안이 될 것으로 판단된다.<sup>36</sup> 물론 합의적 질적연구 자체가 기존의 질적연구가 지니고 있는 해당 이슈에 대한 대안적인 형태로 시도되고 있기는 하지만 여전히 한계성을 가지고 있는 것이 사실이다.

넷째, 합의적 질적연구 수행을 위한 전문적인 연구 역량이 필요함을 인식할 필요가 있다. 리처드 오스머(Richard Osmer)는 실천 신학의 4가지 과제로 ‘서술-경험적, 해석적, 규범적, 실용적’ 측면을 제시하고 있는데, 이는 우리가

34 대한예수교장로회 고신총회교육원, 『웨스트민스터 신앙고백서』(제6장) (서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2022).

35 M. Myers, "Qualitative Research and the Generalizability Question: Standing Firm with Proteus," *The Qualitative Report* 4(3)(2000), 4.

36 통합 연구와 관련하여 다음 자료를 참고하십시오. 이현철·김영천·김경식, 『통합연구방법론: 질적연구 양적연구』 (서울: 아카데미프레스, 2013).

현상에서 직면하는 문제, 원인, 대응 등과 관련된 실천적인 질문을 수행하는 과정<sup>37</sup>으로 설명한다. 즉, 실천신학의 핵심이 그러한 실천적인 질문을 수행하면서 이루어지는 과정이라는 것이다. 이러한 실천신학의 특성적 맥락에서 합의적 질적연구와 같은 접근은 실천신학의 과제들을 흥미롭게 풀어나갈 수 있을 것으로 기대된다. 다만 이러한 접근과 방식을 구현하기 위해서 전제되어야 할 것은 이를 수행하는 연구자의 전문적인 연구 역량이 준비되어야 가능할 것으로 판단된다. 특별히 실천신학 연구자 및 학문후속세대들에게 있어 연구방법론적인 역량을 키울 수 있는 훈련과정들이 제공될 필요가 있는 것이다. 더욱이 합의적 질적연구와 같이 사례 분석과 범주화 과정을 수행해야만 하는 전문적인 접근은 해당 훈련이 필수적이다. 하지만 안타깝게도 현재 실천신학 전공의 학위과정 또는 신학교 내 목회자 양성 과정 내에서는 전문적인 관련 역량을 훈련받고 강화할 수 있는 체계적인 과정이 부족한 것이 사실이다. 실제로 이는 국내·외 신학교의 교육과정을 분석한다면 확인할 수 있는 대목이다.

## V. 결론

본 연구에서는 실천신학이 직면하고 있는 연구 방법적 측면과 개인 연구 풍토의 한계들을 극복하기 위한 실제적인 제안으로서 합의적 질적연구를 대안으로 제시해보았다. 합의적 질적연구는 실천신학인 기존의 문헌연구 중심에서 탈피하여 현장 지향적 연구를 수행하도록 해줌과 동시에 개인 연구 중심의 풍토도 극복하여 현장을 경험한 전문가들의 집단 연구수행을 위한 학문적 토대를 적절히 구현해갈 수 있을 것으로 기대된다. 구체적으로 분석과정에서 실천신학 분야의 특징과 한계 분석, 질적 연구 내 합의적 질적연구의 개념 및 특성 그리고 실천신학 영역 내 합의적 질적연구의 적용 가능성을 탐색해보았다. 특별히 실천신학 분야를 다루면서 국내·외의 신학교에서 운영되고 있는 실천신학

<sup>37</sup> Richard R. Osmer, *Practical Theology: An Introduction* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2008), 4.

교과목들도 탐색하여 교육과정의 한계와 이론 중심적 흐름을 파악하였다. 또한 합의적 질적연구의 개념을 다루면서 합의적 질적연구가 ‘여러 명의 평정자가 각 연구 사례의 특성들을 비교하여 종합적으로 분석해줄 수 있다는 점’에서 실천신학의 연구방법론적 확장과 한계적 상황을 극복해 하는데 이바지할 수 있을 것으로 파악하였다. 실제로 합의적 질적연구는 연구자, 현장 목회자, 현장 관계자의 연계 가능성, 사례별 심층분석과 교차 분석의 가능성, 사역 전략 및 정책 도출의 가능성 등으로 실천신학 분야의 활용성이 높을 것으로 기대된다. 물론 실천신학의 적용과 활용에 있어 유의해야 할 사항도 존재하지만 이에 대한 비평을 통해서 유용한 도구로서의 방법론적 접근을 취할 수 있을 것으로 본다. 본 연구를 통한 기초적인 분석은 향후 실천신학 분야의 연구와 학술풍토를 위한 몇 가지 제언을 하고 있다고 판단된다.

첫째, 실천신학 내 연구 방법적 고도화와 다변화의 필요성이다. 본 연구를 통해서 현재의 실천신학 분야가 직면하고 있는 연구 방법적 한계와 딜레마를 확인할 수 있었다. 이는 시대적 변화와 상황에 민감하게 반응하기에는 어려움이 있음을 시사하는 것으로 방법론적인 고도화와 다양한 접근법이 적용될 필요가 있다. 실천신학의 연구주제와 대상이 되는 모든 영역은 끊임없이 변화하고 있는 삶 그 자체이기에 이에 대한 탄력적인 반응을 위해서는 문헌연구 중심의 접근법으로는 한계가 있다. 이와 관련하여 최근 신학계에 소개되고 있는 다양한 질적연구 방법, 양적연구방법, 그리고 통합연구방법 등에 대한 기초 및 적용 연구와 관련된 담론들이 다양한 수준에서 논의될 필요가 있을 것이다.

둘째, 학문 후속세대의 실천적 역량 강화를 위한 훈련 과정 개발의 필요성이다. 실천신학의 발전적 미래는 이를 수행하기 위해 훈련되는 학문 후속세대들의 역량에 달려있다고 해도 과언이 아닐 것이다. 구체적으로는 목회학석사(M.Div) 과정 이후 대학원 학위 과정의 교육과정에서부터 실천적인 역량 강화를 이룰 수 있는 교육이 수행될 필요가 있을 것이다. 해당 과정에서는 연구방법적 이해의 전제가 되는 분석적 사고와 프로그램들을 학습하는 것도 포함되어야 할 것이다.

셋째, 학계와 현장 간의 협력 프로젝트의 필요성이다. 실천신학에 대한 핵심적인 비판 영역은 ‘현장성의 부재 혹은 현장과의 괴리(乖離)’라는 측면이다. 이는



현장과의 충분한 소통과 그것에 기반을 둔 이해에 근거하여 해소될 수 있을 것인데, 안타깝게도 실천신학계 상황은 현장과 원활한 소통의 장을 마련하지 못하고 있다. 이에 학계-교회-사역팀들 간의 협력적 프로젝트의 장이 활발하게 개설된다면 해당 사항의 딜레마들을 극복하게 해줄 수 있을 것으로 기대된다. 실제로 대한예수교장로회 고신총회에서는 매년 대학의 전문 연구자, 총회교육기관, 현장 목회자, 현장 사역자들의 연합 연구 프로젝트를 지원하고 있으며, 이를 통해서 현장성있는 연구와 실천적 사역 지원을 담보하기 위한 노력을 추구하고 있다.<sup>38</sup> 해당 사항의 경우 현장성의 부재를 극복할 수 있는 대안적 모델과 사례로써 판단된다.

한편, 본 연구는 명확한 한계를 지니고 있는데, 실천신학 분야에 대한 전방위적인 연구동향 분석을 바탕으로 실천신학의 한계성을 체계적으로 도출한 것이 아니라는 점이다. 즉, 실천신학이 지니고 있는 일반론적인 한계에 대한 인식을 기초하여 이루어졌기에, 좀 더 면밀한 연구동향적 분석이 후속적으로 수행될 필요가 있다.

38 기독교보. “총회교육원·SFC, 포스트 코로나 시대 교육방향 모색”. 2022년 11월 9일 기사.  
<http://www.kosinnews.com/news/articleView.html?idxno=26513> 2022년 11월 12일 검색

**[참고문헌]**

- Bauer, Walter, William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, and Frederick W. Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Burkhart John E. "Schleiermacher's Vision for Theology," In *Practical Theology*, ed. Don. S. Browning. San Francisco: Harper & Row, 1983.
- Grenz, S. J. *Theology for the community of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.
- Hill Clara. E. *Consensual qualitative research: A practical resource for investigating social science phenomena*. Washington, DC: American Psychological Association. 2012.
- Hill Clara. E. *Consensual qualitative research: A practical resource for investigating social science phenomena*. 주은선 역. 『합의적 질적 연구: 사회과학 현상 탐구의 실질적 접근』. 경기: 학지사, 2016.
- Hill Clara. E., B. J. Thompson, and E. N. Williams. "A guide to conducting consensual qualitative research," *The Counseling Psychologist* 25(4)(October, 1997). 517-572.
- Horrocks, Geoffrey. *Greek: A History of the Language and its Speakers*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2009.
- Kelly M. Kopic. *A Little Book for New Theologians: Why and How to Study Theology*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2012.
- Long, Thomas, G. and Farley, Edward. Eds. *Preaching as a Theological Task: World, Gospel, Scripture*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.
- Myers, M. "Qualitative Research and the Generalizability Question: Standing Firm with Proteus." *The Qualitative Report* 4(3) (2000), 1-14.
- Osmer, Richard. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2008.
- Schleiermacher Friedrich. *Brief Outline of Theology as a Field of Study*. Trans. Terrence N. Tice, Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1988.

- 김상덕. “코로나19 팬데믹과 공공성, 그리고 한국교회.” 「신학과 실천」 76(2021), 797-817.
- 김순환. “위드 코로나 시대를 위한 한국교회 예배 대안 모색: 삶 속에서의 시간적, 공간적 예배지평 확장.” 「신학과 실천」 77(2021), 39-66.
- 김영동. “포스트코로나 교회 구조변화와 목회와 선교 방향연구.” 「선교와 신학」 54(2021), 13-39.
- 김용성. “코로나19 바이러스 이후 교회 공동체 회복을 위한 제언.” 「장신논단」 53(1)(2021), 277-302.
- 김은희. “코로나 19(Covid 19) 상황에서 한국교회의 대처에 관한 연구: 예배와 선교를 중심으로.” 「개혁논총」 53(2020), 99-122.
- 김주한. “바울의 예배 기획 원리를 통해 본 코로나 시대의 교회 예배 방향성 제언.” 「성경과 신학」 95(2020), 23-56.
- 대한예수교장로회 고신총회교육원. 『웨스트minster 신앙고백서』(제6장). 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2022.
- 배아론·이현철. “선교학 영역의 연구방법론 확장을 위한 근거이론의 적용.” 「개혁논총」 58(2021), 167-196
- 양현표. “팀 켈러의 목회론: 『팀 켈러의 센터처치』를 중심으로.” 「갱신과 부흥」 29(2022), 307~343.
- 연구진·이지미·이수정·이도형. “심리상담에 대한 인식: 개신교인을 대상으로 한 탐색적 질적연구.” 「상담학연구」 17(5)(2016), 243-267.
- 윤영훈. “포스트 코로나 시대 온라인 교회의 가능성에 대한 연구.” 「대학과 선교」 46(2020), 205-237.
- 이인숙·박재연. “청소년기 자해 경험에 대한 합리적 질적연구.” 「청소년학연구」 28(7)(2021), 185-206.
- 이찬석. “팬데믹 시대 교회와 신학의 과제.” 「한국조직신학논총」 64(2021), 107-138.
- 이현철. “고신의 역사신학자 이상규에 대한 생애사(life history) 연구.” 「고신신학」 19(2017), 365-395.
- 이현철·김영천·김경식. 『통합연구방법론:질적연구 양적연구』. 서울: 아카데미프레스, 2013.
- 이현철·문화량·이원석·안성복. 『코로나시대 청소년 신앙리포트』. 서울: SFC(2021).
- 정재영. “코로나 팬데믹 시대에 교회의 변화와 공공성.” 「신학과 실천」 73(2021),

857-886.

조해룡. “코로나 팬데믹 상황 속에서 선교적 교회의 교회론적 변화와 선교적 대응.” 「선교신학」 62(2021), 278-309.

최수미·유인화·김동일·박애실. “현장 교사가 지각하는 교육사각시대 학습자의 특성에 대한 합의적 질적연구.” 「학습장애연구」 16(3)(2019), 23-49

최원진. “COVID-19상황에서 한국교회의 선교.” 「복음과 선교」 52(4)(2020), 203-242.

한경화. “치매예방을 위한 AI-기반 인지훈련 경험에 대한 합의적 질적연구.” 박사학위논문, 차의과학대학교, 2021.

황대우. “갈넌의 개혁 원리와 한국교회 개혁 성경의 원천으로 돌아가자!(Ad Scripturae fontes).” 「장신논단」 51(2021). 93-119.

고려신학대학원 목회학석사 교과과정. <https://www.kts.ac.kr/home/content/c1616283785>. 2022년 12월 3일 검색

기독교보. “총회교육원·SFC, 포스트 코로나 시대 교육방향 모색”. 2022년 11월 9일 기사. <http://www.kosinnews.com/news/articleView.html?idxno=26513> 2022년 11월 12일 검색

합동신학대학원 목회학석사 교과과정. <https://www.hapdong.ac.kr:446page.php?/bbs/hid=c02>. 2022년 12월 3일 검색.

The Southern Baptist Theological Seminary Academic Catalog 2022-2023. 61. <https://sbts-wordpress-uploads.s3.amazonaws.com/sbts/uploads/sites/3/2022/08/SBTS-Academic-Catalog-22-v4-8-10-22.pdf>. 2022년 12월 1일 검색

한국침례신학 대학원 목회학 석사과정 교과과정. <https://gtheology.kbtus.ac.kr/gtheology/CMS/Contents/Contents.do?mCode=MN031> 2022년 12월 3일 검색.

백석대학교 대학원. [https://community.bu.ac.kr/sites/graduateschool/files/pdf\\_curriculum\\_2.pdf](https://community.bu.ac.kr/sites/graduateschool/files/pdf_curriculum_2.pdf). 2022년 12월 3일 검색.

아신대학교 대학원. [https://www.acts.ac.kr/grad/design/contents10.asp?code=221112&left=course2\\_2](https://www.acts.ac.kr/grad/design/contents10.asp?code=221112&left=course2_2). 2022년 12월 3일 검색.

**[Abstract]****Use of Consensual Qualitative Research for Practical  
Theology Research**

Aa Ron Bae

(First Author, Kosin University, Associate Professor, Missiology)

Hyun Chul Lee

(Corresponding Author, Kosin University, Associate Professor,  
Christian Education)

In this study, consensus qualitative research was presented as an alternative as a practical suggestion to overcome the limitations of research methodology and individual oriented research that practical theology faces. The consensual qualitative research focused on this study allows field-oriented research to be carried out by departing from the existing literature research, as known as practical theology, and at the same time overcomes the individual research-oriented methods to create an academic field for group research. It is expected that it will be able to appropriately implement the academic foundation for group research by experts who have experienced the field. Specifically, in the process of this study explored the characteristics and limits of practical theology, the concept and characteristics of consensual qualitative research within qualitative research, and the applicability of consensual qualitative research within practical theology. In this process, the current status of practical theology courses offered at domestic and foreign seminaries was also explored. In addition, for the critical application of consensual qualitative research, some points were advised when using consensual qualitative research in practical theology. There is a possibility of being influenced by

subjective evaluation and perception, and there are limits to generalization of phenomena. Based on this, contents such as the need for advancement and diversification of research methods within practical theology, the need for developing training progress courses to strengthen the practical capabilities of the next generation, and the need for cooperative projects between academia and the field are addressed for future research and academic work in the field of practical theology followed by suggestions for academic environment improvement.

**Key Words:** Practical Theology, Consensual Qualitative Research, Theory, Application, Fields, Research Method

## 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 전문 기관에서 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 통보해야 한다.

#### **제5조(연구자의 역할과 책임)** 연구자는 다음 각 호의 사항을 준수하여야 한다.

- 1. 연구대상자의 인격 존중 및 공정한 대우
- 2. 연구대상자의 개인 정보 및 사생활의 보호
- 3. 사실에 기초한 정직하고 투명한 연구의 진행
- 4. 전문 지식을 사회에 환원할 경우 전문가로서 학문적 양심 견지
- 5. 새로운 학술적 결과를 공표하여 학문의 발전에 기여
- 6. 자신 및 타인의 저작물 활용 시 적절한 방법으로 출처 표시 및 선행 연구자의 업적 존중
- 7. 표절, 위조, 변조, 자기표절, 부당한 논문저자 표시, 중복투고 등의 연구 부정 행위 근절

8. 본인의 학력, 경력, 자격, 연구업적 및 결과 등에 관한 허위진술 금지
9. 지속적인 연구윤리교육의 참여

**제6조(연구부정행위의 범위)** 연구부정행위는 다음과 같이 구분하고 정의한다.

1. “표절”은 타인의 연구내용 전부 또는 일부를 출처를 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우, 타인의 저작물의 단어·문장구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처표시를 하지 않는 경우, 타인의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우, 타인의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우 등과 같이 일반적 지식이 아닌 타인의 독창적인 아이디어 또는 창작물을 적절한 출처표시 없이 활용함으로써, 제3자에게 자신의 창작물인 것처럼 인식하게 하는 행위를 말한다.
2. “위조”는 존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구자료, 연구결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위를 말한다.
3. ‘변조’는 연구 자료과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변형사 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 어디에든 이미 출간된 논문(ISBN, ISSN 등이 없는 비정식 출판물은 제외)이나 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이종으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위 논문의 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 규정과 소정의 절차에 따라 투고하고, 심사를 받아야 한다.
- ③ 본 학술지에 원고를 투고하는 자는 「갱신과 부흥」에 게재된 해당주제와 관련된 선행연구들을 검토해야 하고, 그 결과를 연구 논문에 반영하는 것을 원칙으로 하되, 이 원칙을 따른 논문에 대해서는 심사평가에서 가산점이 부여될 수 있다.
- ④ 원고 제출 마감일자과 출판일자는 아래 도표와 같으며, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

	상반기	하반기
원고마감일	1월 31일	7월 31일
출판일	3월 31일	9월 30일

- ⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.
- ⑥ 투고자는 이름과 함께 소속 및 지위를 제출하여 학술지에 명시하도록 한다.

**제6조(논문 심사 및 출판 비용)** 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

- ① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.
- ② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.
- ③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상으로 배부한다.



**제7조(논문 접수)** 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>에 접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르지 않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

**제8조(논문 심사 위원 선정)** 편집위원장은 접수 완료된 각 논문마다 심사위원 3인을 선정한다.

**제9조(논문 심사 의뢰)** 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

**제10조(논문 심사 절차)**

- ① 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 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 이내에 <http://kirs.jams.or.kr> 를 통하여 편집위원장에게 보고하여야 한다. 심사 보고서 작성시 논문평가에 대한 총평, 논문 내용, 논문형식 등의 평가항목에 따라 작성하고, 특히 수정을 요구하는 경우에는 “논문수정 지시서”에 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 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 원자 자 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. (2023년 3월 현재 / 가나다순)

가음정교회	부산여전도회	울산시민교회
경주교회	부산삼일교회	울산한빛교회
고남교회	부산서면교회	재건부산교회
그루터기교회	부산여전도회	진주성광교회
그리심교회	사직동교회	진해남부교회
대구산성교회	삼천포교회	포항충진교회
대학교회	새언약교회	하양시민교회
동상교회	섬김의교회	행복한교회
모든민족교회	성로교회	한밭교회
모자이크선교회	성안교회	헤아림교회
부산동교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌  
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원