

# 갱신과 부흥

Reform & Revival

2022. Vol. 30



고 신 대 학 교  
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

## 갱신과 부흥 30호

**발행일** 2022. 09. 30.

**발행인** 이병수

**편집인** 이신열

**발행처** 고신대학교 개혁주의학술원

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

부산시 영도구 와치로 194 (051) 990-2267

**판권** 고신대학교 개혁주의학술원



# 「갱신과 부흥」 30호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

3

무더운 여름이 지나가고 우리에게 가을이 성큼 다가왔음을 느끼게 됩니다. 코로나19가 아직 완전히 종식된 것은 아니지만 사회적 거리두기 완화로 저희 대학 캠퍼스에서 학생들의 활기찬 모습을 다시 볼 수 있으니 좋습니다. 가을을 맞이하여 우리 주님을 신뢰하고 사랑하는 모든 분들에게도 성령 하나님께서 주시는 믿음의 활력이 더욱 넘쳐나기를 소원합니다.

여러분들의 기도와 성원에 힘입어 저희 개혁주의학술원은 많은 사업을 전개해 왔습니다. 이 노력의 일환으로 「갱신과 부흥」을 발간한 지 15년을 맞이하여 이제 30호를 출판합니다. 하나님의 말씀을 통해서 하나님 나라의 확장과 발전을 염원하는 모든 분에게 이 저널을 헌정하고자 합니다. 개혁신학은 예수 그리스도의 십자가의 죽음과 하나님의 은혜에 그 정초를 두고 있습니다. 성령 하나님께서 성부 성자 하나님의 역사하심을 우리 마음에 증언하시며 우리에게 그 사역에 대한 확신을 제공하십니다. 개혁신학은 삼위일체 하나님의 존재와 사역을 더욱 깊이 묵상하고 연구하는 가운데 하나님의 살아계심과 그의 역사하심, 그리고 그의 복음을 만방에 널리 전파하는 사명을 받았습니다. 이 땅의 개혁교회들이 주님 명령하셨던 이 사명을 온 힘을 다해서 수행하는데 저희 개혁주의 학술원의 사역이 작지만 기여하게 되기를 소원합니다.





이번 호에도 여러 심사위원들의 엄정한 심사를 거쳐 모두 10편의 논문을 게재합니다. 이 논문들을 통해서 개혁신학의 지경이 확장되며 예수 그리스도의 복음이 빛을 발하는 일들이 더 많아졌으면 좋겠습니다. 논문심사와 발간의 행정적 업무를 위해 맡아주시는 편집위원장님과 학술원 간사님의 수고에 감사드립니다. 투고한 논문들이 이번 호에 게재된 모든 집필자들의 정성어린 노고에 진심으로 감사드리면서 앞으로 학문 연구의 여정에 우리 주님의 선한 인도하심과 축복하심을 기원합니다.

저희 「갱신과 부흥」은 이 땅의 모든 교회들이 개혁신학의 참 모습을 구현하기에 힘쓰기를 소망하고 하나님의 나라와 그분의 영광을 위해 매진하기를 다짐하는 모든 분들께 성삼위 하나님의 한량없는 은혜와 신령한 축복을 기원하면서 발간사를 마무리하고자 합니다.

2022년 9월 19일  
개혁주의학술원장 이신열 교수



# 개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2022. Vol. 30

## 차례

- |   |               |
|---|---------------|
| 3 「개혁과 부흥」 30를 펴내며  | 이신열           |
| <br>  |               |
| <b>논문</b>   |               |
| 7 이그나티우스의 서신에 나타나는 요한복음의 성경 신학적 연구와 적용: 구원과 관련한 그리스도론을 중심으로                         | 조윤희           |
| 49 베드로후서 1:4와 신격화   | 이충만           |
| 87 츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로  | 이은선           |
| 125 우연과 필연에 대한 칼빈의 인식   | 김재용           |
| 157 하이델베르크 교리문답서의 공공선교신학  | 송영목           |
| 189 John Wesley's Anthropology in the Light of Jaegwon Kim's Supervenience Argument | Dae Kyung Jun |
| 221 해방 전 한국에 소개된 종말론 문헌 고찰: 장로교 선교사들의 저서와 번역서를 중심으로                                 | 안수강           |
| 261 한국장로교회 초기 직분론 고찰: 1891년~1934년까지의 헌법 변천을 중심으로                                    | 임종구           |
| 293 초기 대구·경북지역 장로교의 전도부인 양성과 활동   | 김병희           |
| 327 한국창조과학회의 창조과학교육 분석  | 박광현           |

# 개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2022. Vol. 30

## Contents

- |   |                 |
|---|-----------------|
| 3 Introduction  | Samuel Y. Lee   |
| Thesis  |                 |
| 7 Biblical Theological Study and Application of the Gospel of John in the Epistles of Ignatius : Focusing on Christology related to salvation           | Youn Ho Jo      |
| 49 2 Peter 1:4 and Deification  | Chung Man Lee   |
| 87 A Study on the Development of Zwingli Covenant Thought : Focusing on 1523-1525   | Eun Seon Lee    |
| 125 Calvin's Perception of Contingency and Necessity  | Jae Yong Kim    |
| 157 Public Missional Theology in the Heidelberg Catechism   | Young Mog Song  |
| 189 John Wesley's Anthropology in the Light of Jaegwon Kim's Supervenience Argument   | Dae Kyung Jun   |
| 221 A Study on Eschatological Literatures Introduced to Korea Before Liberation: Focused on the Works and Translations of the Presbyterian Missionaries | Su Kang Ahn     |
| 261 A Study on the Early Office Doctrine of Presbyterian Church in Korea  | Jong Gu Lim     |
| 293 Training and Activity of Bible Women in the Early Presbyterian Church in Daegu, Kyoung-Book Area  | Byong Hee Kim   |
| 327 Analysis of Creation Science Education of Korea Association for Creation Research   | Kwang Hyun Park |

이그나티우스의 서신에 나타나는 요한복음의  
성경 신학적 연구와 적용  
: 구원과 관련한 그리스도론을 중심으로

---

**조윤희**

(그리십교회, 담임목사, 조직신학)

- I. 들어가면서: 이그나티우스 서신에 대한 성경 신학적 연구의 필요성
- II. 구원과 그리스도
- III. 증보자 되시는 그리스도
- IV. 요한복음과 관련하여 성경 신학적 접근에서 발견된 설교의 세 가지 적용점
- V. 나가면서: 성경 신학적 접근의 효과

### [초록]

1세기 말부터 2세기 초였다. 교회는 두 세력으로 인해 갈등과 위기에 직면해 있었다. 하나는 교회를 영적 갈등 속에 빠뜨렸던 이단의 세력이었다. 또 다른 하나는 교회를 박해하였던 로마였다. 이그나티우스는 서신을 통해 교회가 갈등과 위기로부터 흔들리지 않도록 인도한다. 이때 그가 사용했던 도구가 성경이었다. 그는 ‘사도서’와 ‘복음서’ 그리고 ‘예언서’를 인용하며 갈등과 위기로부터 벗어날 수 있는 길을 제시한다. 신앙과 신학 그리고 목회적 성격을 가지고 있는 그의 서신은 바울과 베드로의 가르침을 강조하는 특징을 가지고 있다.

그의 서신은 사변적이지 않으며, 성경을 중심으로 하고 있는 변증서에 가까웠다. 이그나티우스의 서신에 대한 성경 신학적 접근은 그의 서신이 가지는 특징을 더욱 깊이 있게 고찰하게 한다. 그는 자신이 전달하려는 메시지에 대해 성경을 매우 효과적으로 사용했던 교부였다. 특히 요한복음은 크게 두 가지에 중점을 두고 사용된다. (1) 그리스도의 신성과 인성에 대한 변증이다. (2) 이단들의 거짓된 교리를 반박하기 위해서다. 이그나티우스의 서신에 대한 성경 신학적 연구는 우리로 하여금 그를 더욱 분명히 알아가는 길을 제시한다. 그의 신앙을 보게 되며, 진리의 파수꾼과 같은 그의 모습을 발견하게 한다. 또한 성경 신학적 접근에 따른 연구는 그의 목회적 측면을 우리에게 적용하는 유익을 얻게 한다.

**키워드:** 그리스도, 이그나티우스, 요한복음, 성경 신학, 갈등, 구원

논문투고일 2022.07.29. / 심사완료일 2022.08.30. / 게재확정일 2022.09.07.

## 1. 들어가면서: 이그나티우스 서신에 대한 성경 신학적 연구의 필요성

1세기 말과 2세기 초를 살았던 이그나티우스(Ignatius of Antioch, A.D. 35-108)는 안디옥의 감독이었다.<sup>1</sup> 그는 신앙의 절개를 지키기 위해 황제숭배를 강요하는 로마 정부의 요구를 수용하지 않는다. 황제숭배사상에 만연해 있던 로마 정부의 요구를 받아들이지 않는 그에게 기다려진 것은 죽음이었다. 이상숭배를 배격하며 황제숭배를 거부했던 당시의 교회는 로마정부로부터 가해오는 박해의 중심에 놓이게 된다.<sup>2</sup> 그리고 이단(異端, Heresy)과 교리적 갈등을 빚는 이증고에 사로잡힌다. 순교 현장을 향하던 이그나티우스는 이런 문제 앞에 일곱 편의 서신을 기록한다. 그는 서신을 통해 교회로 하여금 고난의 위기와 교리적 문제로 야기되고 있는 갈등의 문제를 지도한다. 이때 성경의 여러 본문들을 직·간접적으로 인용하며 문제에 대해 접근하고, 해결점을 제시한다.

복음서와 사도서에 능했던 이그나티우스는 요한과 베드로, 그리고 바울로부터 가르침을 받았던 속사도 교부였다.<sup>3</sup> 위기와 갈등 가운데 놓인 교회를 향해 「에베소 인들에게」, 「ماغ네시아 인들에게」, 「트랄레스 인들에게」, 「로마 인들에게」, 「빌라델피아 인들에게」, 「서머나 인들에게」, 「폴리갑에게」 일곱 서신을

1 H. R. Drobner, *The Fathers of The Church: A Comprehensive Introduction*, 하성수 역, 『교부학』(왜관: 분도출판사, 2015), 120; 교회사와 함께 교부학자인 H. R. 드롭너는 이그나티우스의 신변에 대해 두 가지를 말한다 첫 번째로, 비잔틴의 성인전에 의하면 이그나티우스는 마태복음 18장 2절에 등장하는 ‘천국에 관한 비유’와 관련된 ‘한 아이’였다고 추측한다. 두 번째로 히에로니무스에 의하면 이그나티우스는 요한의 제자였다. 그러나 그는 요한뿐만 아니라 베드로와 바울을 비롯한 사도들의 가르침을 따르고 있었던 제자였다. 조윤호, “이그나티우스의 성찬신학에 대한 연구: 영지주의자들과의 교리적 갈등을 중심으로,” 『한국개혁신학』 70 (2021), 153.

2 Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition(100-600)* (Chicago: The University of Chicago, 1971), 27-28; Karl Suso Frank, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 하성수 역, 『고대 교회사 개론』(서울: 가톨릭출판사, 2008), 181-183; Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (London: Banner of Truth, 1991), 28.

3 Eusebius Pamphilus, *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, trans. C. F. Cruse (Oregon: Watchmaker Publishing, 2011), 3:36, 109; Adalbert Hamman, *How to Read the Church Fathers* (London: SCM Press LTD, 1993), 9, 16; Henri de Lubac, *La mystique et l'anthropologie dans le christianisme*, 광진상 역, 『그리스도교 신비사상과 인간』(화성시: 수원가톨릭대학교 출판부, 2016), 116; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), 33; Drobner, *The Fathers of The Church: A Comprehensive Introduction*, 120.

보낼 때였다. 그는 바울과 베드로의 양식을 사용하여 서신을 쓰게 된다. 이때 요한복음과 관련된 성경을 직·간접적으로 인용한다. 특히 요한복음에 대한 인용은 이단과 교리적 갈등의 해소를 위해 두 가지 측면에 중점을 두고 내용이 전개된다. 첫 번째는 구원론과 관련된다. 두 번째는 기독교론이다. 요한복음이 그리스도를 중심으로 구원론과 기독교론을 증거했던 것처럼 단어와 문장의 직·간접적인 인용을 통해 요한복음의 특성을 살려 서신을 전개해나간다.

요한복음의 특징을 살려 대속의 측면에서는 그리스도의 인성을 강조한다. 그리고 성부를 비취내는 중보적 역할의 그리스도를 변증한다. 그는 그리스도의 성육신과 사역을 비취낼 때 그리스도의 신성과 인성에 대해 강조한다. 이유는 그의 서신이 그리스도의 신성을 거부하는 이단들(에비온주의자, 유대 율법주의자)과 인성을 거부하는 이단들(영지주의자들) 사이에 놓여진 교리적 갈등에 대해 접근하고 있었기 때문이다.<sup>4</sup>

이그나티우스의 서신에 나타나는 요한복음과 관련한 본문을 성경 신학적으로 접근하는 것은 그의 서신을 더욱 깊이 있게 이해하는데 도움을 준다. 성경 신학적 접근의 필요성은 그가 요한복음을 인용하고 있는 의도에서 그 의미를 찾을 수 있다. 구원에 따른 이단의 거짓된 주장을 요한복음이 가르쳐주고 있는 그리스도론을 중심에 두면서 기독교론적으로 제시한다. 그리고 구원은 사람이 세운 이상적인 것에 바탕을 두고 있는 것이 아니라 하나님의 계획하심에 있으며, 그리스도로 말미암아 구원계획이 실현되었다는 것을 단어와 문장을 통해 가르쳐주고 있다. 특히 속사도 교부 시대는 신학적으로 발달한 때가 아니었다. 신앙이 신학과 함께 통전적으로 설명되던 때였다. 따라서 이그나티우스가 요한복음의 특징을 살려 서신에서 말하고자 하는 의도를 잘 이해할 수 있는 방법 중 하나가 성경 신학적 접근이다.

이런 관점에서 본 연구는 크게 두 가지 측면에서 성경 신학적 접근을 이루며

4 Henry Bettenson, ed. *The Early Christian Fathers* (New York: Oxford University Press, 2010), 3-4; Ralph Del Colle, *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective* (New York: Oxford University Press, 1994), 158-159; 조윤호, “이그나티우스의 성찬신학에 대한 연구: 영지주의자들과의 교리적 갈등을 중심으로,” 『한국개혁신학』 70 (2021), 133.

이그나티우스의 서신을 연구하게 된다. 첫 번째는 그리스도와 관련된 용어다. 요한복음의 단어가 의미하는 바를 통해 이그나티우스는 그리스도로 말미암은 구원의 계획과 실현에 대해 어떤 견해를 가지고 있었는지 연구될 것이다. 두 번째는 단어와 함께 인용된 문장이다. 요한복음의 문장을 통해 이그나티우스는 그리스도의 중보자 되심에 대해 무엇을 말하고자 했는지 연구가 진행될 것이다.

이그나티우스의 서신은 신앙적이며, 신학적이고, 목회적 요소를 동시에 담고 있다. 따라서 요한복음과 관련한 이그나티우스의 서신을 성경 신학적으로 접근 하면서 이것이 설교에 어떤 유익함을 주고 있는지 (1) “성경 속에서 중심주제를 찾는 설교: 구원과 관련해서 그리스도론을 중심에 두는 설교” (2) “키워드 설교: 구원계획을 효과적으로 증거하는 설교” (3) “교리를 앞세운 언약적 설교: 구원에 관한 진리와 생명을 증거하는 십자가 설교” 등 세 가지 적용점을 제시하면서 연구의 가치를 더 높이고자 한다.

## II. 구원과 그리스도

### 1. ‘하나님의 떡( $\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ )’인 그리스도

예수를 ‘떡( $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma$ , bread)’으로 비유하고 있는 대표적인 성경에는 요한복음(10회, 요 6:32, 33, 34, 35, 38, 41, 48, 50, 51, 58)과 고린도전서(4회, 고전 11:23, 26, 27, 28)가 있다. 여기에 대해 마태복음(마 26:26)과 마가복음(막 14:22), 누가복음(눅 22:19)도 짧게나마 이 내용을 증거하고 있다. 특히 요한복음은 ‘떡’을 예수님 ‘자신’과 ‘몸’으로 비유하면서 그리스도의 신성과 인성 및 그와 관련된 역할을 강조한다. 사도 요한과 베드로 그리고 바울의 제자로서 가르침을 받았던 이그나티우스는 ‘복음서’와 ‘사도서’에 능한 속사도 교부였다.<sup>5</sup> 교회가 구원과 관련하여 이단과 교리 논쟁에 휘말려 있을 때였다.<sup>6</sup>

5 Ignatius, “To the Philadelphians,” in *Early Christian Fathers*, ed. Cyril. C. Richardson (Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006), 5:1-2, 109.

6 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam and Charles Black, 1968),

그리고 로마로부터 핍박 가운데 놓여 있을 때였다. 신앙의 절개를 지켜나가는 측면에서 그는 ‘복음서’와 ‘사도서’에서 이미 증거하고 있는 ‘떡’의 비유를 들고 나온다. 그리고 이를 통해 구원과 신앙에 관련된 것을 변증한다. 이때 그리스도를 ‘하나님의 떡(*τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ*)’으로 ‘에베소 인들에게」 보낸 서신과 「로마 인들에게」 보낸 서신에서 두 가지로 변증한다.

첫 번째는 그리스도가 ‘하나님의 떡’으로서 ‘생명의 양식(糧食)’임을 변증한다. ‘떡’은 먹는 음식이다. 양식은 그 사람을 지탱해주는 ‘에너지원(energy source)’이다. 이그나티우스는 「에베소 인들에게」 보낸 서신의 제5장 2절에서 다음과 같이 증거한다. “만약 어떤 사람이 성전 안에 머물러 있지 않다면 그에게는 하나님의 떡(빵)이 결핍될 것입니다.(*μηδείς πλανάσθω· ἐὰν μὴ τις ἦ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὕστερεται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.*)”<sup>7</sup> 이 부분은 당시 ‘순회하는 거짓 교사들’이 유포하고 있었던 ‘가현설(假現說, Docetism)’에 대한 교리가 어떻게 이단적 요소를 가지고 있는지 변증하는 중요한 대목이었다. 이것은 구원교리와 관련하여 교회밖에는 구원이 없다는 것을 간접적으로 증거한 최초의 변증문이 된다.<sup>8</sup> 이그나티우스는 여기에 대해 요한복음 6장을 간접적으로 인용하면서 구원에 따른 성경 신학적 접근을 피한다.

만약 어떤 사람이 성전 안에 머물러 있지 않다면 그에게는 하나님의 떡이 결핍될 것입니다. 그리고 한 두 사람의 기도가 큰 효력을 가지고 있듯이 감독과 온 교회의 기도는 얼마나 더 하겠습니까? 여러분의 예배에 참여하지 않는 사람은 분열주의자가 된다는 사실을 통해 그들의 오만함을 발견하게 됩니다. 또한 하나님은 교만한 자를 저주하신다고 말씀하고 계십니다.(*Ep.* 5:2)<sup>9</sup>

163.

7 Ignatius, “*ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ ΙΓΝΑΤΙΟΥΣ*,” in *Ἐπτά Ἐπιστολαί Ἰγνάτιου*, 박미경 역, 『이냐시오스 일곱 편지』 (왜관: 분도출판사, 2006), 5:2, 26.

8 Ignatius, “To the Ephesians,” 5:2, 89; 조윤희, “이그나티우스의 성찬신학에 대한 연구: 영지주의자들과의 교리적 갈등을 중심으로,” 140; 조윤희, “이그나티우스의 서신에 대한 해석학적 접근과 이해: 교회를 향한 그의 일곱 서신을 중심으로,” 『한국개혁신학』 74 (2022), 37-38.

9 Ignatius, “To the Ephesians,” 5:2, 89.

요한복음 6장 33절은 예수를 가리켜 “하늘에서 내려 세상에 생명을 주는 떡”으로 비유하며, 27절의 ‘씩을 양식’과 대조를 이룬다. 여기서 ‘생명의 떡’은 영생에 이르게 하는 것으로, 세상의 ‘죽을 양식’과 구별된다. 공관복음은 ‘하나님 나라’를 강조하고 있는 반면 요한복음은 ‘생명(ζωή)’, 즉 ‘영생(ζωή αἰώνιος)’을 강조한다. 요한은 ‘생명’을 예수와 밀접하게 연결하고 있다. 이유는 ‘생명’의 기원을 예수에게서 찾고 있었기 때문이다.<sup>10</sup> 요한복음 1장 4절은 “그 안에 생명이 있었으니 이 생명은 사람들의 빛이라”라고 말씀하며 예수에 대해 두 가지 사실(생명, 빛)을 밝힌다. 이 말씀은 요한복음 1장 1~3절과 연결되어 그리스도에 대해 신성으로서 ‘초자연적 생명’의 영원성과 ‘생명의 근원’됨이 강조되고 있다.

알렉산드리아의 키릴루스(Cyril of Alexandria, 376-444)는 자신의 『요한복음 주해』에서 우리는 생명의 양식을 먹음으로써 “죽음을 이기는 힘을 가지게 된다”<sup>11</sup>며 영원한 생명의 떡인 그리스도에 대해 논한 바 있다. 이그나티우스는 「트랄레스 인들에게」 보내는 서신 제6장 1절에서 “오직 ‘그리스도의 양식’만을 사용하도록”<sup>12</sup> 한다. 이단들이 공급해주는 ‘다른 음식’은 입에 대지 말 것이며, 아예 그들을 가까이 오지 못하도록 한다. 그의 주장에 따르면 가현설을 앞세운 이단들의 ‘다른 음식’은 “꿀과 포도주가 섞인 맹독”<sup>13</sup>과 같다. 이단들의 ‘씩을 양식’은 그럴듯한 논리와 미사어구로 사람들에게 관심을 끌 수는 있지만 영생이라는 참된 구원에는 이르게 하지 못한다.

이그나티우스는 「에베소 인들에게」 제5장 2절에서 그리스도를 ‘하나님의 떡(ἄρτου τοῦ θεοῦ)’으로, 「에베소 인들에게」 제20장 2절에서는 ‘불멸을

10 “요한은 ‘생명’이라는 단어를 32회, ‘영생’을 72회 사용한다. 영생은 다가올 시대를 가리키고, 유대교에서 일반적인 이 시대와 다가올 시대 사이의 구분을 반영한다.” Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty*, 강대훈 역, 『성경신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2016), 503, 533-534.  
11 Joel C. Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 정영한 역, 『교부들의 성경 주해 (신약성경 05: 요한 복음서 1-10장)』 (왜관: 분도출판사, 2014), 365, 367.

12 Ignatius, “To the Trallians,” 6:1, 100.

13 Ignatius, “To the Trallians,” 6:2, 100.

위한 약인 떡(*ἕνα ἄρτον κλωστες, ὃς ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας*.)에 비유하고 있다.<sup>14</sup> 여기서 그리스도는 구원에 따른 ‘생명의 양식’으로 표현된다. 특히 「에베소 인들에게」 제5장 2절에서는 ‘성전 안에 있지 않다면’ 그는 ‘하나님의 떡’이 결핍될 것을 강조한 바 있다. 교회밖에는 구원이 없다는 것을 간접적으로 증거하고 있다.<sup>15</sup> 그리스도와 관련되지 못한 이단들을 가리켜 ‘하나님의 떡이 결핍될 것’이며, 교회를 분리시키는 ‘분열주의자’로 표현해낸다. 이단들의 가르침은 생명을 주지 못하는 ‘썩을 양식’을 공급하는 것으로 우리를 그리스도로부터 분리해서 구원에 이르지 못하게 할 뿐이라는 사실을 강조한다.

두 번째는 그리스도가 ‘하나님의 떡’으로서 ‘세상의 것들’과 구별되는 가치를 변증한다. ‘신앙’에 대한 변증이다. 이 또한 구원론과 연결된다. 이그나티우스는 「로마 인들에게」 보낸 서신의 제7장 3절에서 그리스도를 ‘하나님의 떡’에 비유한다. 그리고 이것을 성찬과 연결시키는 것을 볼 수 있다. 그가 성찬을 논할 때는 일반적으로 이단들의 교리를 부정하는 측면에서 그리스도의 신성과 인성 그리고 부활을 다룬다.<sup>16</sup> 그러나 「로마 인들에게」 보낸 서신에서 증거되고 있는 ‘하나님의 떡’은 이단들의 거짓된 교리에 대응하는 성찬교리보다 신앙을 지켜내는 측면이 더 가미되어 논해진다. 역경에 처했을 때, 그 상황을 이기게 하고 만족시킬 수 있는 유일한 양식으로 ‘하나님의 떡’을 상기시킨다.<sup>17</sup> 전체적인 내용이 순교의 길을 걷고 있는 자신을 돌아보게 하는 적용에서 인용되고 있다. 자신이 순교의 길을 가는 것이 헛되지 않다는 것을 구원과 부활에 대한 확신을 가진 상태에서 그리스도의 신앙관으로 변증하고 있다.<sup>18</sup>

이 세상의 군주가 나를 유괴하고 나의 경건한 목적을 왜곡시키려 합니다.

그렇다면 거기에 있게 될 여러분 중 누구도 그를 선통해서는 안 됩니다.

14 Ignatius, “To the Ephesians,” 20:2, 93.

15 Ignatius, “To the Ephesians,” 5:2, 89.

16 조윤희, “이그나티우스의 성찬신학에 대한 연구: 영지주의자들과의 교리적 갈등을 중심으로,” 136-138.

17 Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 365.

18 Philip Schaff, *History of The Christian Church I: Apostolic Christianity. A.D. 1-100* (New York: Charles Scribner's Sons, 1889), 251; James Orr, ed. *The International Standard Bible Encyclopedia IV* (Chicago: The Howard-Severance, 1915), 2371.

오히려 여러분들은 내 편에 서야 합니다. 즉, 하나님 편에 서십시오, 예수 그리스도를 언급하면서 마음을 세상에 두지 마십시오. 부러워하는 마음을 품지 마십시오.<sup>19</sup>(*Rom.* 7:1)

... ..

나는 부패하기 쉬운 음식이나 이 세상의 진미(珍味)를 즐기는 것을 기뻐하지 않습니다. 내가 원하는 것은 다윗의 계보에서 나신 그리스도의 몸인 하나님의 떡입니다. 그리고 음료로는 그분의 피를 원합니다. 이것은 참으로 영원한 애찬(愛餐)입니다.<sup>20</sup>(*Rom.* 7:3)

「로마 인들에게」 보낸 서신의 제7장 3절에서 전하고 있는 ‘그리스도의 몸인 하나님의 떡’은 2절에 있는 “나의 정욕은 십자가에 못 박혔습니다. 그리고 내 안에서는 물질적인 것에 대해 어떤 열정도 타오르고 있지 않습니다. 내 안에 생수가 있습니다. 그것은 내 안에서 아버지께로 오라라고 말씀합니다(ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον· ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα α.).”<sup>21</sup>와 관련된다. ‘십자가’는 죽음을 나타낸다. 이런 십자가는 회복됨과 높아짐으로 연결된다.<sup>22</sup> 그리고 “아버지께로 오라라고 말씀합니다”라는 본문은 구속적인 개념에서 전개되는 말이다. 여기서 강조되는 것은 메시아에 대한 사명이다.<sup>23</sup>

19 Ignatius, “To the Romans,” 7:1, 105.

20 Ignatius, “To the Romans,” 7:3, 105.

21 Ignatius, “ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ ΙΓΝΑΤΙΟΥΣ,” in *Ἐπὶ Ἐπιστολαὶ Ἰγνατίου*, 7:2, 90, 92.

22 L. Michael Morales, *Exodus Old and New: A Biblical Theology of Redemption*, 윤석인 역, 『출애굽 성경신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2021), 272-274.

23 안드레아스 퀴스텐베르거는 『요한신학』 제9장에서 ‘하나님: 아버지, 아들, 성령’을 다룬다. 그는 요한복음에서 ‘아버지’라는 표현은 ‘아버지’가 예수를 보내고 증언하는 본인 것을 강조하는 것이라고 밝힌다. Andreas J. Kostenberger, *A Theology of John’s Gospel and Letters: The Word, the Christ, the Son of God (The Word, the Christ, the Son of God)*, 전광규 역, 『요한신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2015), 410; 게르할더스 보스는 『성경신학』과 『예수의 자기 계시』에서 예수께서 가르침을 주실 때 ‘하나님 아버지 되심’에 대한 가르침은 창조에 기인하기보다 구속적인 개념에서 그 내용을 바라봐야 한다고 강조한 바 있다. Geerhardus Johannes Vos, *Biblical Theology*, 이승구 역, 『성경신학』 (서울: 기독교문서선교회, 2000), 421-427; Geerhardus Johannes Vos, *The Self-Disclosure of Jesus: The Modern Debate about*

구속에 대한 교리의 접근은 고대와 현대를 불문하고 그리스도의 정체성을 이해하지 못하고는 안 된다.<sup>24</sup> 그리스도는 아담이 되어서 죄악된 인류의 구원을 위해 고난과 죽으심의 대속을 이루셨다. 이그나티우스는 구속을 이루기 위한 그리스도를 기억하면서 「로마 인들에게」 보낸 서신의 제7장 3절에서 ‘그리스도의 몸인 하나님의 떡’을 증거한다. 이 본문은 제8장 3절에서 거론하고 있는 자신이 당하는 고난, 즉 순교와 연결된다.<sup>25</sup> 그는 자신의 순교를 그리스도가 이룬 구속의 ‘영원한 애찬’에 참여하는 십자가의 길로 받아들인다. 비록 자신이 로마의 순교 현장 가운데 놓여질지라도 그것은 끝이 아니며, 하나님께로 나아가는 길이였다.

요한복음 6장 58절은 그리스도를 가리켜 “이것은 하늘에서 내려온 떡이니(*ὁ ὅτις ἐστὶν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς*.)”라고 말씀한다. 이와 비교되는 것으로 ‘조상들이 먹고 죽은 것’은 육신을 위해 먹는 양식을 가리킨다. 육신의 만족을 채우는 것은 언제나 부족할 수밖에 없다. 인간의 죄로 인해 이 땅에서 생산되는 것은 ‘가시와 엉겅퀴’(창 3:18)의 저주와 관련된다. 따라서 만족을 채울 수 있는 조건을 가지지 못한다. 이런 가운데 죄악된 인간의 욕망은 항상 자신의 만족을 채우려 하지만 기대에 미치지 못하게 된다.

사도 요한이 그리스도를 ‘떡’으로 비유하고, 이것을 ‘하늘의 것’과 ‘땅의 것’으로 비교하였듯이 속사도 교부 이그나티우스는 「로마 인들에게」 보낸 서신 제7장 3절에서 ‘그리스도의 몸인 하나님의 떡’을 통해 요한복음 6장 58절을 돌아보게 한다. 자신이 맞이하는 순교는 ‘땅의 것’인 세상의 만족을 채우는 길이 아니었다. ‘하늘의 것’에 속한 영원한 애찬(愛餐)에 참여하는 것으로 그리스도를 진정으로 닮아가는 걸음이었다. 그리스도를 향한 신앙을 포기하지 않는다는 이유로 당하는 순교는 절망이 아니었다. ‘하늘의 것’에 속한 부활의 신호탄이었으며, 자신을

*the Messianic Consciousness* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1954), 149-150.

24 Benjamin L. Gladd, *From Adam and Israel to the Church: A Biblical Theology of the People of God*, 전광규 역, 『하나님 백성 성경신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2021), 129-130; John M. Frame, *The doctrine of the Word of God*, 김진운 역, 『성경론』 (서울: 개혁주의신학사, 2014), 153.

25 Ignatius, “To the Romans,” 7:3, 105.

더욱 새롭게 영적으로 분발시키는 신앙의 그릇이었다.

폴 윌리엄슨(Paul R. Williamson)은 『죽음과 내세 성경신학』에서 “부활 신앙의 씨앗은 B.C. 2세기 급진적으로 생겨난 관념이 아니라 그 이전 존재했다”라고 밝히며, 부활사상은 “하나님에 대한 근본적인 믿음까지 거슬러 올라간다”라고 말한 바 있다.<sup>26</sup> 이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 인사말을 빌려 이런 사실을 밝히기도 한다. “여러분이 가지고 있는 기쁨은 우리 주님의 수난 안에서 가지는 깊고 지속적인 기쁨입니다. 그리고 그분의 넘치는 자비에 의해 여러분은 그의 부활을 철저히 확신하고 있습니다.”<sup>27</sup>

요한복음은 신앙을 말할 때 두 가지 관점을 주목하게 한다. 예수 그리스도가 하나님이란 것과 이런 주님과 신자들의 ‘지속적인 관계’를 돌아보게 한다.<sup>28</sup> 요한복음에서 증거하는 구원과 관련된 ‘하나님의 떡’인 그리스도를 자신의 신앙으로 승화시켜나갔던 이그나티우스는 순교 현장을 두려워하지 않았다. 아울러 ‘하나님의 떡’을 통해 증명되고 있는 그리스도를 향한 신앙을 자신의 개인적인 구원론과 신앙관을 피력하는 것으로 만족하지 않았다. 이를 통해 교회와 이에 속한 신자들에게 구원과 부활에 따른 확신을 세워주고 있었으며, 이 신앙으로 공동체와 신자들이 중심을 이루도록 견인하고 있었다.

## 2. ‘생수(살아 있는 물, ὕδωρ ζῶν)’인 그리스도

그리스도를 ‘생수’로 지칭(指稱)하는 것은 요한복음 4장 10절과 11절에서 사마리아 여인과 예수님의 대화 속에 등장한다. (예수님): “그가 생수를 네게 주었으리라(καὶ ἔδωκεν ἅν σοι ὕδωρ ζῶν.)”, (사마리아 여인): “어디서 당신이 그 생수를 얻겠사옵나이까(πόθεν οὕν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν;)” 그리고 예수께서 명절 끝날 무리들을 향해 가르침을 주실 때 요한복음 7장 38절에서 자신을 가리켜 ‘생수의 강’에 비유한다. “그 배에서 생수의 강이 흘러

26 Paul R. Williamson, *Death and the Afterlife: Biblical Perspectives on Ultimate Questions*, 김귀탁 역, 『죽음과 내세 성경신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2020), 118-119.

27 Ignatius, “To the Philadelphians,” Text, 107.

28 Vos, *Biblical Theology*, 449-450.

나오리라(ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.)” 요한복음 7장의 ‘생수’는 4장의 영혼의 목마름을 해소해주는 ‘생수’를 더 확대해서 해석하고 있다.<sup>29</sup>

출애굽기 15장 23절~25절에서는 죽이는 ‘쓴(마라, ἡρῆ) 물’과 살리는 ‘단(마탁, ἡρῆ) 물’이 대비(對比)된다. ‘물’은 생명의 속성을 가지고 있는 것으로 소개된다.<sup>30</sup> 복음서와 사도서 그리고 예언서를 비롯한 구약에도 능했던 속사도 교부 이그나티우스가 「로마 인들에게」 보낸 서신의 제7장 2절에서 그리스도를 ‘생수’로 표현한 것은 이런 성경적 배경들을 염두에 둔 것이라고 볼 수 있다.

「로마 인들에게」 보낸 서신의 제7장 2절에서 “나의 정욕은 십자가에 못 박혔 습니다. 그리고 내 안에서는 물질적인 것에 대해 어떤 열정도 타오르고 있지 않습니다. 내 안에 생수가 있습니다. 그것은 내 안에서 아버지께로 오라라고 말씀합니다(ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόῦ λον· ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθῆν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.).”<sup>31</sup>라고 말한다. 자신이 세상의 군주에게 유괴되지 않고, 자신이 욕망에 사로잡힌 자가 되지 않은 이유를 밝힐 때, “내 안에 생수가 있기” 때문이라고 한다. 여기서 ‘생수’는 그리스도와 관련하여 두 가지를 강조하고 있다.

첫 번째는 “내 안에 생수가 있다”는 것을 통해 자신은 그리스도와 연합된 자임을 증거한다. 순교를 그리스도의 길을 따르는 모티브(motive)로 여기고 있었던 그에게 순교는 ‘참된 그리스도인’이 되는 길이었다.<sup>32</sup> ‘생수’는 ‘살아 있는 물(ὕδωρ ζάω, living water)’이다. ‘생수’는 그리스도의 피로 사신 바 된 것을 내포하고 있다. 이것을 자신이 당하는 순교에 적용한다. 따라서 순교를

29 Gregory K. Beale, *(A)new testament biblical theology : the unfolding of the old testament in the new*, 김귀탁 역, 『신약성경신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2013), 582; Schreiner, *The King in His Beauty*, 525.

30 Beale, *(A)new testament biblical theology : the unfolding of the old testament in the new*, 581.

31 Ignatius, “ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ ΙΓΝΑΤΙΟΥΣ,” in *Ἐπτά Ἐπιστολαὶ Ἰγνατίου*, 90, 92.

32 Ignatius, “To the Romans,” 8:1-3, 105-106.

앞둔 자신은 그리스도와 연합을 이룬 자로서 ‘부활’이 기다려지고 있다는 확신을 반증하고 있다. 죽어도 죽은 것이 아닌 것은 자신 안에 ‘부활’을 증거하는 ‘생수’가 함께 하고 있었기 때문이다. 순교 현장을 향하면서 서신을 기록할 수 있는 것 또한 자신의 인간적 열정에 의한 것이 아니었다. 그리스도와 연합을 이룬 자로서 하나님의 뜻에 힘을 얻어 「로마 인들에게」 보내는 서신을 기록하고 있다.

내가 나의 목표를 달성할 수 있도록 나를 위해 기도해주시시오. 나는 인간의 열정에 의해서가 아니라 하나님의 뜻에 힘을 얻어 이 서신을 기록했습니다. 만약 내가 고통을 받는다면 그것은 여러분이 나에게 호의를 베풀었기 때문일 것입니다. 만약 내가 거절당한다면 그것은 여러분이 나를 싫어하기 때문일 것입니다.<sup>33</sup>(*Rom*, 8:3)

로마로 압송되는 과정에서 군사들로부터 겪는 고난 또한 순교 못지 않게 공포와 고통이 뒤따르고 있었다. 이런 상황을 「로마 인들에게」 보낸 서신의 제5장 1절에서 이렇게 묘사하고 있다. “나는 열 마리의 표범들의 사슬에 매여 밤낮으로 땅과 바다를 통해 시리아에서 로마로 가면서 야수들과 싸우고 있습니다. 그러나 그들의 불의로 나는 더 나은 제자가 되어가고 있습니다.”<sup>34</sup> 그는 군사들로부터 고통받는 것을 그리스도의 더 나은 제자가 되는 과정으로 받아들인다.<sup>35</sup> 구원받은 자로서 그리스도가 자신과 연합을 이루고 있기에 땅에서 일어나는 상황에 굴복하지 않고 예수 그리스도를 향한 믿음의 신앙을 지켜나가게 된다.

두 번째는 그리스도께 속한 자로서 인간의 죄로 파생되는 ‘욕망’ 등 자범죄로부터 자신을 지켜내는 신앙의 모습을 그려낸다. 키릴루스는 『요한복음 주해』에서 ‘생수’를 통해 두 가지 상태를 설명한다. 하나는 인간의 죄의 본성으로 인해

<sup>33</sup> Ignatius, “To the Romans,” 8:3, 106.

<sup>34</sup> Ignatius, “To the Romans,” 5:1, 104.

<sup>35</sup> Angelo Di Berardino, ed. *Encyclopedia of Ancient Christianity* (Illinois: IVP Academic, 2014), 1:30; Paul A. Hartog, “Imitatio Christi and Imitatio Dei: High Christology and Ignatius of antioch’s Ethics,” *Perichoresis* 17.1(2019), 3, 6-8, 16.

아무런 덕도 열매도 맺지 못하는 상태다. 또 다른 하나는 생명을 주는 물을 마심으로써 온갖 좋은 것들의 열매를 맺는 상태다.<sup>36</sup> ‘생수’를 회복의 관점에서 설명하고 있다. 이그나티우스가 그리스도를 가리켜 ‘생수’라고 거론한 것은 요한복음 4장과 함께 7장을 염두에 둔 것이라 말할 수 있다.

‘생수’가 4장과 7장의 공통점이라면 「로마 인들에게」 보낸 서신의 제7장 2절에서 “내 안에 생수가 있습니다”라고 기록한 것은 요한복음 7장 38절 “그 배에서 생수의 강이 흘러나오리라”라는 말씀과 더욱 가깝다. ‘생수’의 출처인 ‘배(belly, κοιλία)’에 대해 유대인들은 감각과 사상 등이 내재된 곳으로 여기고 있었다. 그런가 하면 헬라인들은 ‘배’를 ‘육망의 원천’으로 간주하였다. ‘생수가 배에서부터 흘러나온 것’은 사람의 사고와 감각, 정서, 그리고 육망의 원천이 성령으로 충만해져서 정결케 된 상태를 의미한다. 이그나티우스가 활동하던 그 시대는 플라톤 철학과 헬라사상이 유대 사회 속에서 만연하던 때였다.<sup>37</sup> 이그나티우스는 「로마 인들에게」 보낸 서신의 제7장 2절에서 “내 안에 생수가 있다”라는 것을 통해 ‘자신의 정욕은 십자가에 못 박혔다’는 사실과 함께 자신의 내면에는 ‘물질적인 것에 대해 어떤 열정도 타오르고 있지 않다’는 것을 밝혔던 것이다. 이것이 가능할 수 있었던 것은 “내 안에 생수가 있었기” 때문이다.

### 3. ‘하나님 아버지의 문(αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς)’인 그리스도

이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 제9장 1절에서 그리스도를 지성소를 맡은 대제사장에 비유한다.<sup>38</sup> 지성소는 오직 대제사장만이 들어갈 수 있다. 이런 그리스도를 ‘하나님 아버지의 문(αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς)’으로 소개한다. 이와 관련된 요한복음 10장 7절과 9절은 그리스도를 구원과 관련한 ‘문(θύρα)’으로 증거하고 있다. ‘그리스도라는 문’을 통하지 않고는

36 Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 265.

37 Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition(100-600)*, 35; Theo Kobusch, *Christliche Philosophie: Entdeckung der Subjektivität*, 김형수 역, 『그리스도교 철학: 주체성의 발견』(서울: 가톨릭출판사, 2020), 19-22.

38 Ignatius, “To the Philadelphians,” 9:1, 110.

하나님 아버지께로 나아갈 방법은 없다. 반면 그리스도가 아닌 ‘다른 문’을 가리켜 ‘절도’와 ‘강도’에 비유한다. 아버지와 관련하여 ‘양’을 ‘선택의 원리’에서 논하였다면, ‘문’은 ‘구원의 원리’에서 접목점을 찾고 있다. 이단들의 그릇된 가르침 앞에 이그나티우스는 그리스도를 ‘하나님 아버지의 문’으로 제시한다. 그리고 이것을 구원과 관련하여 두 가지를 설명한다.

첫 번째는 언약의 성취와 관련된 ‘구원의 문’이다. 몁수에스티아의 테오도루스(Theodorus of Mopsuestia, 350-428)는 『요한복음 주해』에서 그리스도를 ‘진리에 다가갈 수 있는 원칙’으로써 기능하는 ‘문’으로 설명한다. “예수님께서서는 당신이 양들의 문이라고 하십니다. 진리에 다가가려는 모든 이에게 당신이 가장 주된 통로이기 때문입니다.”<sup>39</sup> 하나님께서는 진리를 찾는 다른 길을 허락하신 일이 없기에 ‘그리스도라는 문’을 통하지 않고는 진리를 찾을 다른 길이 없다는 것을 명확하게 한다.<sup>40</sup> 이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 제9장 1절에서 이런 ‘그리스도의 문’을 구원과 관련하여 ‘언약의 성취 안에 들어가는 문’에 비유한다. 그 ‘문’은 과거의 형태에서는 아브라함, 이삭, 야곱과 같은 ‘언약의 족장들을 인도하는 문’이었다. 그리고 예언자들과 사도들, ‘교회의 문’이 되어 ‘하나님 아버지께로’ 나아가는 구원의 완성을 이룬다.<sup>41</sup>

제사장들은 훌륭한 자들입니다. 하지만 지성소를 맡은 대제사장은 더욱 훌륭합니다. 그에게만 하나님의 비밀이 맡겨져 있습니다. 그는(그리스도) 하나님 아버지께로 나아가는 문입니다. 그 문을 통해 아브라함, 야곱, 이삭, 요셉, 선지자들과 사도들과 교회가 아버지께로 들어갔습니다. 이 모든 자들이 하나님과의 연합 안에서 제자리를 찾았습니다.<sup>42</sup>(*Phil*, 9:1)

<sup>39</sup> Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 526.

<sup>40</sup> Peter J. Gentry · Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton: Crossway, 2018), 777-778.

<sup>41</sup> “That the Church participates in the economy of salvation, therefore, involves the Church in the covenantal relation of Lord and servant, as well as the eschatological sublimation of nature in the beginning by grace at the end.” R. Michael Allen, “The Church and the churches: A Dogmatic Essay on Ecclesial Invisibility,” in *EuroJTh* 16:2 (2007), 115.

<sup>42</sup> Ignatius, “To the Philadelphians,” 9:1, 110-111.

「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 제2장 1절에서 이그나티우스는 유대주의자들의 율법적 구원론의 그릇된 교리를 따르지 말도록 한다. “여러분은 진리의 빛의 자녀이므로 분파와 거짓된 교리를 피하십시오, 목자가 있는 곳에 있는 양처럼 따르십시오.”<sup>43</sup> 그리고 「빌라델피아 인들에게」 제6장 1절에서는 ‘구원의 문’이 되시는 그리스도를 증거해내지 않는 유대교의 율법주의적 가르침을 따르는 자들은 “죽은 자들의 묘비에 그 이름을 새겨넣을 뿐”<sup>44</sup>이라고 증거한다.

요한복음 10장 7절과 9절에서는 ‘그리스도를 통하지 않는 문’으로 대표되는 유대 율법주의자들을 가리켜 ‘절도’와 ‘강도’라 일컫고 있다. 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 제2장 2절에서는 교회 내에서 유대교의 율법적 가르침을 주고 있는 이단들을 가리켜 ‘가면을 쓴 이리들’로 표현한다.<sup>45</sup> 언약의 성취와 관련된 ‘구원의 문’으로 들어서지 못하도록 온갖 방해의 역할들을 감당한다. 알렉산드리아의 클레멘스(Clement of Alexandria, 150-215)에 의하면 ‘이리들’은 몰래 숨어서 “영혼을 미혹시키는 기회주의자들”이며, “속임수와 폭력으로 우리를 잡으려고 하는 자들”이다.<sup>46</sup>

두 번째는 연합을 이끌어내는 ‘구원의 문’이다. 그리스도는 ‘구원의 문’으로서 하나님의 공의에 대한 만족을 채워 하나님과 연합을 이루게 한다. 나지안주스의 그레고리우스(Gregorius of Nazianzus, 329-390)는 『성자』의 (연설 30)에서 그리스도를 가리켜 “우리를 안으로 들여 보내주는 문”<sup>47</sup>이라고 하였다. 그리스도와 연합되지 않고는 그 ‘문’에 들어갈 수 없다. 그 ‘문’은 아무나 들어가는 것이 ‘허락된 문’이 아니다. 그리스도가 그 ‘문’이 된 것은 그리스도가 하나님의 공의를 만족시키는 값이 되었기 때문이다. 이그나티우스가 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 제9장 1절에 의하면 ‘하나님과 연합 안에서(εις ἐνώρητα θεοῦ)’ 우리는 구원에 이르는 ‘제 자리’를 찾게 된다.

43 Ignatius, “To the Philadelphians,” 2:1, 108.

44 Ignatius, “To the Philadelphians,” 6:1, 109.

45 Ignatius, “To the Philadelphians,” 2:2, 108.

46 Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 527.

47 Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 527.

이그나티우스가 증거하고 있듯이 그리스도가 우리의 '구원의 문'이 되어주신 것은 우리를 대속하신 '그분의 수난과 부활'이 있었기 때문이다.<sup>48</sup> 구원에 이르는 하나님의 모든 값을 담아내었기에(공의의 만족) 그리스도가 '하나님과 연합을 이끌어내는 문'이 되었다. 요한복음 10장 9절은 이와 관련하여 다음과 같이 증거한다. "내가 문이니 누구든지 나로 말미암아 들어가면 구원을 받고 또는 들어가며 나오며 꼴을 얻으리라." 이그나티우스는 이런 요한복음을 바탕으로 그리스도가 우리의 '문'이 되신 것을 증거한다. 그리고 이런 그리스도를 떠난 율법주의는 복음이 아니라 분파를 일으키며, 이런 곳에는 "하나님이 계시 자리 없다"<sup>49</sup>라는 것을 강조한다. 이그나티우스는 복음의 참된 가치관을 '그리스도의 문'에 있다는 사실을 피력하면서 그 '문'의 진정한 가치관을 깨달아 이단들의 헛된 교리에 넘어짐을 당하지 않도록 한다.

### III. 중보자 되시는 그리스도

#### 1. "아버지 없이는(ἄνευ τοῦ πατρὸς) 아무것도 하시지 않는" 중보자

위격적 연합으로 성육신하신 예수님은 신성으로는 하나님이다. 위격으로는 제이위되시는 성자 하나님이다. 권능과 권세에 있어서는 동등하지만 역할에 있어서는 중보적이다. 중보적인 것은 종속적 측면이 아니라 삼위일체 하나님의 각각의 고유한 위격에 따른 역할에 의한 구분이다.<sup>50</sup> 신성이 인성을 취하여서 '한 인격'을 이룬 '위격적 연합'의 모습에서 성자는 제이위의 위격이면서 중보자로서 모습을 취한다.

이그나티우스는 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 제7장 1절에서 짧은

48 Ignatius, "To the Philadelphians," 9:2, 11.

49 Ignatius, "To the Philadelphians," 7:2, 110.

50 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics 2* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 306-308, 342; Karl Hermann Schlegel, *Theologie des Neuen Testaments II*, 조규만·조규홍 역, 『신약성경신학 제2권』 (파주시: 가톨릭출판사, 2012), 325.

서술적 전개를 펼치면서 증보와 관련해 신학적으로 중요한 메시지를 전한다. “주님께서는 아버지와 하나이셨기 때문에 아버지 없이는 아무것도 하시지 않은 것처럼...”<sup>51</sup>이라는 이 본문은 증보와 관련하여 크게 세 가지 점을 부각시키고 있다.

첫 번째는 존재와 본질을 바르게 증거해내는 증보자다. ‘아버지와 하나였다’는 것은 성자는 존재에 있어서는 삼위일체이며, 본질에 있어서는 동일하다는 것을 나타낸다. 아리우스(Arius, 256-336)가 그리스도의 신성을 부인할 때였다. 아타나시우스(Athanasius, 295-373)가 삼위일체에 대해 변증하고 니케아 신경(Nicene Creed, 325)이 그리스도에 대해 ‘동일본질’을 확립하기까지, 비록 통전적이지만 교부들의 흔들림 없는 교리적 가르침이 있었기에 가능했다.<sup>52</sup>

이그나티우스는 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 제7장 1절에서 글을 시작할 때 ‘오스페르(Ὠσπερ, 꼭 ~처럼, 일치, 하나)’를 사용한다. 이를 통해 그리스도가 ‘아버지와 하나’라는 존재적 측면과 본질의 요소(그리스도가 이 땅에 오신 목적)를 증보적 위치와 함께 강조하고 있다.<sup>53</sup> “주님께서는 아버지와 하나이셨기 때문에 아버지 없이는 아무것도 하시지 않은 것처럼(Ὠσπερ οὐὸν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν.)”<sup>54</sup>이라는 본문 속에 증거되고 있는 “아버지와 하나” 그리고 “아버지 없이는”이라는 본문은 그리스도의 존재와 증보자로서 본질적인 역할을 증거하고 있다. 존재로서는 신성이 강조되며, 역할로서는 아버지의 뜻을 이루는 대속이 증보와 함께 설명된다.

그리스도의 십자가는 존재와 역할에 있어서 증보자의 모습이 부인(否認)되면

51 Ignatius, “To the Magnesians,” 7:1, 96.

52 Thomas G. Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction* (Washington: The Catholic University of America Press, 2018), 1, 40.

53 요한복음에 의하면 빌립이 예수님께 “아버지를 우리에게 보여 주옵소서”(요 14:8)라고 간청한다. 이때 예수님은 다음과 같이 말씀하신다. “나를 본 자는 아버지를 보았거늘”(요 14:9) “내가 아버지 안에 거하고 아버지는 내 안에 계신 것을 내가 믿지 아니하느냐”(요 14:10)라며 성자의 존재와 본질에 대해 삼위일체 되심과 동일본질되심을 명확하게 한다. 그리고 “나를 본 자는”을 통해 자신이 증보적 위치에 있다는 사실과 함께 자신의 증보적 위치가 아버지의 본질을 비취내는 것임을 말한다.

54 Ignatius, “To the Magnesians,” 7:1, 96; Kostenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters: The Word, the Christ, the Son of God (The Word, the Christ, the Son of God)*, 414.

대속은 그 효력을 발하지 못한다는 것을 밝히고 있다. 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 제7장 1절에 나타나는 본문의 증거를 통해 이그나티우스는 유대주의자들이 증보자로서 그리스도의 신성을 부인하는 것을 변증한다. 그리고 교회로 하여금 여기에 대해 흔들리지 않도록 한다.

두 번째는 보내신 이의 뜻을 세우는 증보자다. 성자의 위치와 역할에 대한 것이다. 이그나티우스는 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 제7장 1절에서 그리스도의 신성을 거부할 뿐 아니라 그리스도의 사역에 따른 역할을 부인하는 유대주의자들의 교리를 반증하며 경고한다. 이때 “아버지 없이는 아무것도(ὄνε υ τοῦ πατρὸς οὐδὲν) 하지시 않은 것처럼”을 강조한다. 이것은 성자의 위치에 따른 증보적 역할과 관련된 내용이다. 요한복음 5장은 그리스도의 증보적 사역을 집중적으로 조명한다. 이때 그리스도의 사역 가운데 매우 중요한 부분을 부각시킨다. “아들이 아버지께서 하시는 일을 보지 않고는 아무것도 스스로 할 수 없나니 아버지께서 행하시는 그것을 아들도 그와 같이 행하느니라.”(요 5:19) 성부의 뜻을 세우는 증보자로서 역할이 강조된다.<sup>55</sup> 이와 관련하여 요한복음은 그리스도의 사역이 증보적인 것을 계속해서 이렇게 강조한다. “나는 나의 뜻대로 하려 하지 않고 나를 보내신 이의 뜻대로 하려 하므로.”(요 5:30) 역시 보내신 이의 뜻을 세우는 증보자를 다루고 있다.

「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 제7장 1절에서 부각되는 “아버지 없이는 아무것도 하지시 않은 것(ὄνε υ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν,)”은 당사자의 능력 정도를 말하는 것이 아니다. 여기서 강조되는 또 하나의 관점은 그리스도의 증보적 사역의 모습이다. 복음서에 능통했던 이그나티우스는 요한복음 5장 19절과 30절의 내용을 빌려 그리스도의 증보적 사역에 따른 역할을 강조한다. “나를 보내신 이의 뜻대로”라는 증보사역이 강조된다. 여기서 ‘증보적인 것’은 자신을 돋보이게 드러내는 것이 아니다. 그리스도가 성자의 위치에 있음에도 불구하고 구원에 따른 증보적 사역은 창조에 따른 증보적 사역과는 달리 비하(卑下)의 상태에 놓였다는 것을 말한다.

세 번째는 순종하는 증보자다. 키릴루스는 요한복음 5장 19절을 주석하는

55 Schreiner, *The King in His Beauty*, 509.

자리에서 그리스도는 ‘참 하나님’으로서 권능과 모든 것에 있어서 성부와 동등하시며, 모든 일에서 성부와 한 뜻을 가졌다고 말한다.<sup>56</sup> 이런 면에 비취 볼 때 “아들이 아버지께서 하시는 일을 보지 않고는 아무것도 스스로 할 수 없나니”(요 5:19)라고 말하는 것은 “그리스도는 본성과 어긋나는 것은 그 어떤 것도 스스로 할 수 없다는 것을 말한다”<sup>57</sup>라며 그리스도의 신성을 부각시키고 강조한다. 반면 “아들이 스스로 할 수 있는 것은 하나도 없다”라는 것을 통해 그리스도가 주님이면서 동시에 종들 가운데 하나로 여김을 받은 것이라고 주석한다.<sup>58</sup> 그리스도의 사역에 따른 순종의 모습을 강조한다.

이그나티우스는 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 제7장 1절에서 그리스도의 신성에 따른 것을 증거하면서 동시에 그리스도의 순종의 사역을 거론한다. 순종은 동등의 위치에서 논해지는 것이 아니다. 명령과 이행에 따른 형태를 가지고 있다. 아담이 하나님에 대해 불순종한 것에 대한 대속의 값은 순종이 수반(隨伴)되어야만 한다. 이때 순종은 마치 종과 같은 모습을 가진다. “아버지 없이는 아무것도 하시지 않은 것처럼”이라고 말한 것에는 순종이 강조되면서 종과 같은 자로서 순종의 모습이 부각된다.

이그나티우스는 그리스도 안에서 ‘하나(μία, εἷς, ἕνα)’가 되는 것을 강조한다.<sup>59</sup> 그리스도가 순종하는 종의 모습을 취한 것처럼, 그리스도가 성취한 교리 안에서 하나님을 이루는데 순종하도록 권면한다. 그리스도와 하나님을 이루지 못한 것은 그 자체가 가치를 가지지 못할 뿐 아니라 불신앙의 요소가 된다. 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 제7장 1절과 2절은 이 점을 강조하고 있다. “아버지

56 Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 318.

57 Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 318.

58 Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 317-318.

59 “1. Ὡσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἠνωμένος ἐν, οὔτε δι’ ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων, οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε, μηδὲ πειράσητε εὐλογόν τι φαίνεσθαι ἰδία ὑμῖν, ἀλλ’ ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπίς, ἐν ἀγαπῇ, ἐν τῇ καρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός, οὗ ἄμεινον οὐθὲν ἐστίν.

2. πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θουσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ’ ἐνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.” Ignatius, “ΜΑΓΝΗΣΙΕΥΣΙΝ ΙΓΝΑΤΙΟΣ,” in *Ἐπτά Ἐπιστολαί Ἰγνάτιου*, 7:1-2, 54.

없이는 아무것도 하시지 않은 것처럼”에는 명령에 따른 순종이 거론된다. 이때 본문에 나타나는 ‘아버지 없이는’이라는 말씀은 그리스도가 행할 직무적인 것과 연결된다.<sup>60</sup> 그리고 ‘아무것도 하시지 않은 것처럼’은 그 직무에는 순종하는 종의 모습과 함께 ‘완전한 순종’을 요구하고 있다는 것이 내포되어 있다. ‘아버지’가 존재론적 측면에서 아들됨과 연결된다. 그리고 직무에 따라 순종하는 메시아와 관련된 아들에게로 본문은 밀접하게 연결된다. 이그나티우스는 이런 그리스도를 닮은 모습으로 유대주의자들이 일으키는 분열을 이겨내며 분열을 예방하도록 한다.

그러므로 주님께서는 아버지와 하나이셨기 때문에 아버지 없이는 아무것도 하시지 않은 것처럼 여러분도 감독과 장로들이 없이는 어떤 것도 행해서는 안 됩니다. 더욱이 여러분이 각자 행하는 것이 칭찬할 만한 것이라 할지라도 확신하지 마십시오. 다만 여러분이 함께하는 것만이 옳을 뿐입니다. 그러므로 여러분은 사랑과 온전한 기쁨이 지배하는 가운데 하나의 기도, 하나의 간구, 하나의 생각, 하나의 희망을 가져야만 합니다. 즉, 여러분은 예수 그리스도를 가지고 있어야 합니다. 여러분은 그분보다 더 좋은 것을 가질 수 없습니다. 여러분은 모두 하나의 하나님의 성전, 하나의 제단으로 나아오듯 한 아버지께로부터 나오셨고, 여전히 그분과 함께 한 분이신 아버지께로 돌아가신 한 예수 그리스도께로 달려가십시오.<sup>61</sup>(*Mag*, 7:1-2)

요한복음과 연결된 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 제7장 1절은 완전히 순종하는 종의 사역이 가지고 있는 특징을 통해 두 가지를 돌아보게 한다. (1) 본질을 벗어난 유대주의자들의 자기주장을 따르지 말 것이 강조된다. 구원에 따른 교리는 철학과 사상의 접근으로 이루어지지 않는다. 그리스도가 이룬 본질을 벗어나면 얻을 것은 아무것도 없다.<sup>62</sup> 이그나티우스는 이점을 ‘하나(*μία*,

60 Vos, *The Self-Disclosure of Jesus: The Modern Debate about the Messianic Consciousness*, 169.

61 Ignatius, “To the Magnesians,” 7:1-2, 96.

62 James Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* (Cambridge: Fellow and Dean of Pembroke College, 1903), 121.

εἶς, ἕνα)의 강조를 통해 밝히고 있다. (2) 오직 그리스도를 따르는 순종하는 종과 같은 자세를 가지도록 한다. 구원에 따른 교리적 근본은 사람의 지식에서 나올 수 없다. 모든 것은 그리스도를 통해 이룬 것이어야만 한다. 이그나티우스는 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신에서 유대교의 “잘못된 의견이나 가치 없는 오래된 이야기들에 미혹 당하지 말도록”<sup>63</sup> 한다. 유대교가 가르치는 전설들과 비유적 해석에 동요 당하지 않도록 그리스도가 이룬 교리로 울타리를 치도록 한다. 여기에는 그리스도가 그렇게 하셨던 것처럼 믿음과 순종하는 종의 자세를 가질 것이 요구되고 있다.

## 2. ‘양들’이 안심하고 따르는 ‘목자’ 되시는 증보자

요한복음 10장에는 양과 목자의 비유가 있다. 일반적으로 양은 스스로 지킬 수 있는 방어력을 가지고 있지 않다. 그러므로 양에게는 돌봐줄 목자가 필요하다. 이런 양은 목자의 음성을 듣고 따르는 특징을 가지고 있다. “문지기는 그를 위하여 문을 열고 양은 그의 음성을 듣나니”(요 10:3) “양들이 그의 음성을 아는 고로 따라오되”(요 10:4) 여기서 4절의 ‘그의 음성’은 5절의 ‘타인의 음성’과 대조된다. 요한복음은 이런 대조를 통해 목자의 중요한 역할에 대해 말하고 있다. “음성을 아는 고로”에서 거론되고 있듯이 목자는 양들이 목자의 음성을 구별하도록 양들에게 자신의 음성을 각인시켜야 할 사역이 있다는 것을 강조한다. 나지안주스의 그레고리우스는 『아리우스파와 아리우스 반박』(연설 33) 16에서 “양들은 자기들 목자의 소리와 낯선 자의 목소리를 분간하는 습관을 가지고 있다”<sup>64</sup>라고 말한다. “분간하는 습관”은 단순히 생겨나는 것이 아니다. 반복적인 각인을 전제(前提)로 하고 있다.

이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 제2장 1절에서 목자와 양에 대한 비유를 통해 이단들의 분파와 그릇된 교리로부터 자신들을 지켜내도록 한다. 요한복음에서도 강조되듯이 양이 목자의 음성을 분별할 수 있는 것은

63 Ignatius, “To the Magnesians,” 8:1, 96.

64 Elowsky, ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*, John 1-10, 522.

다른 것으로 되지 않는다. 목자가 반복적으로 자신의 음성을 양에게 각인시켜야 한다. 이때 목자가 각인시키는 사역이 증보적 사역 가운데 진행된다는 것을 이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 제3장 1절에서 나타낸다. 제2장 1절의 본문에 기록된 목자가 그리스도라는 것은 제3장 1절과 연결되는 본문 속에서 드러난다. 그리고 목자의 역할이 증보적이란 것 또한 밝혀진다. ‘나쁜 목초지’는 아버지께서 심지 않으셨기에 “그리스도께서도 그것을 경작하지 않으신다”는 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 내용은 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 제7장 1절에서 말하고 있는 “아버지 없이는 아무것도 하시지 않은 것”<sup>65</sup>과 연결된다. 그리고 동시에 그리스도의 증보적 사역을 비추고 있다.

여러분은 진리의 빛의 자녀들이므로 분파와 그릇된 교리를 피해야 합니다. 목자 있는 곳에서 양처럼 따르십시오. 왜냐하면 사악한 쾌락의 수단으로 하나님을 경주하는 자들을 사로잡는 가면을 쓴 이리들이 많이 있기 때문입니다. 그들은 여러분의 연합 앞에서 기회를 갖지 못할 것입니다. (*Phil*, 2:1-2)<sup>66</sup>  
나쁜 목초지에 접근하지 마십시오. 아버지께서 그것을 심지 않으셨기 때문에 예수 그리스도께서도 그것을 경작하지 않으십니다. ...(*Phil*, 3:1)<sup>67</sup>

요한복음 10장에서는 목자의 증보적 역할이 구원과 관련하여 ‘절도’와 ‘강도’ (참고, 요 10:1)에 대비(對比)되는 ‘문’에 비유된다. 그리고 목자로서 증보적 기능이 ‘삯꾼’과 대비(對比)되는 ‘선한 목자’(참고, 요 10:11~15)로 나타난다. ‘이리(λύκος, wolf)’가 오는 것을 보고 양을 버리는 ‘삯꾼’이 아니라 양을 지키고, 보호하는 ‘선한 목자’로서 증보적 기능을 가진다. 이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 제2장 1절과 2절, 그리고 제3장 1절에서 이단들을 가리켜 ‘분파주의자’, ‘그릇된 교리를 가르치는 자’, ‘가면을 쓴 이리들’, ‘나쁜 목초지’로 표현하고 있다. 반면 그리스도는 목자로서 자신의 유익을 구하는 자가 아니라 아버지의 뜻을 담아내는 증보적 목자로 증거된다. “아버지께서

65 Ignatius, “To the Magnesians,” 7:1, 96.

66 Ignatius, “To the Philadelphians,” 2:1-2, 108.

67 Ignatius, “To the Philadelphians,” 2:1-2, 108.

그것을 심지 않으셨기 때문에 예수 그리스도께서도 그것을 경작하지 않으십니다.”

“목자가 있는 곳에 양처럼 따르라”라는 권면 속에는 이그나티우스가 강조하고자 하는 두 가지가 있다. 첫 번째는 그리스도는 양들이 안심하고 먹을 수 있는 ‘꿀’을 제공하는 목자되시는 증보자라는 것을 강조하고 있다. 요한복음 10장 9절은 이렇게 말한다. “내가 문이니 누구든지 나로 말미암아 들어가면 구원을 받고 또는 들어가며 나오며 꿀을 얻으리라.” 특히 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 제3장 1절에는 ‘나쁜 목초지’가 등장한다. 그리스도는 이와 반대되는 ‘좋은 목초지’라는 것이 비유적으로 증거된다. ‘좋은 목초지’는 요한복음 10장 9절의 말씀처럼 ‘꿀’을 제공한다. 그리스도가 십자가에서 이루신 것은 우리의 구원에 따른 양식이 되기에 부족함이 없다. 이그나티우스는 이런 “그리스도가 있는 곳에 양처럼 따르라”<sup>68</sup>고 권한다.

두 번째는 그리스도는 양들을 안전하게 지켜.보호하는 목자되시는 증보자라는 것을 강조하고 있다. 양은 이리를 이길 방법이 없다. 누군가의 보호가 없이는 먹잇감이 될 수밖에 없다. 더 무서운 것은 ‘가면을 쓴 이리’는 속이기까지 한다. 이그나티우스는 유대교적인 그릇된 교리를 앞세운 자들을 가리켜 ‘가면을 쓴 이리들’로 비유하고 있다. 반면 그리스도가 이룬 십자가의 교리는 양들을 지키는 울타리가 되는 참 목자의 역할을 감당한다. 이것을 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신에서 요한복음 10장을 비취내면서 밝히고 있다.<sup>69</sup>

### 3. 연합하며 영적으로 분별력을 가지게 하는 증보자

이그나티우스의 서신에는 빠지지 않는 것이 있다. 그리스도와 십자가 그리고 연합이다.<sup>70</sup> 특히 이단의 문제로 갈등에 사로잡혀 있는 교회를 향해 이 세 가지는 더욱 강조된다. 열 마리 표범같은 로마 호위병에 묶여 드로아에 도착한 이그나티

68 Ignatius, “To the Philadelphians,” 2:1, 108.

69 Ignatius, “To the Philadelphians,” 2:1-3:1, 108.

70 조윤희, “이그나티우스의 서신에 대한 해석학적 접근과 이해: 교회를 향한 그의 일곱 서신을 중심으로,” 35-37.

우스가 세 편(「빌라델피아 인들에게」, 「서머나 인들에게」, 「폴리갑에게」)을 기록한다.<sup>71</sup> 바다를 건너 네아폴리스(Neapolis)로 가기 전, 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신에서 자신의 심정을 밝히면서 이렇게 인사한다. “하나님에 의해 영감받은 자인 이그나티우스가 예수 그리스도의 피 안에서 문안합니다.”<sup>72</sup> 여기서 ‘그리스도의 피’는 오직 한 가지를 위한 값이었다. 대속이다. 그리고 이 피의 값은 중보적 측면에서 하나님과 우리를 연합하게 하는 조건이 된다. 따라서 ‘하나님에 의해 영감받은 자(θεοφόρος)’는 ‘그리스도의 피’와 관계된 것으로 그리스도가 중심을 이루는 값이 되어 하나님과 연합을 이끌어내고 있다.<sup>73</sup>

이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신 제7장 1절과 2절에서 성령과 관련하여 두 가지를 말하게 된다. 하나는 성령은 ‘하나님께서로부터 오심’이다. 삼위일체 하나님으로서 ‘성부로부터 발출’됨을 말한다. 다른 하나는 성령은 ‘현혹당하지 않는다’는 것이다. 성령은 숨겨진 것도 드러내시기 때문에 현혹당하거나 속임 당할 이유가 없다. 이것은 자신의 생각에 따른 것이 아니었다. “그것은 하나님의 음성이었습니다”<sup>74</sup>라며, 인사말에서 ‘하나님에 의해 영감받은 자’라는 자신의 소개와 관련하여 증거하고 있다.

요한복음 3장 8절에 의하면 바람이 불 때 어디서 와서 어디로 가는지 알지 못하듯 사람의 거듭남은 오직 하나님만이 알고 계신다. 이 본문과 연결하여 이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신 제7장 1절에서 성령은 하나님께서로부터 오심이며, 성령은 어디서 와서 어디로 가는지 아실 뿐 아니라 은밀한 것을 드러내시기까지 한다는 것을 증거한다.<sup>75</sup>

그리고 또 하나 요한복음 14장 26절에 의하면 ‘보혜사(돕는자, 중재자, παράκλητος)’인 성령(바람, 호흡, πνεῦμα)은 “모든 것을 가르치고, 말할 모든

71 Bettenson, ed., *The Early Christian Fathers*, 3-4; Philip Schaff, *History of the Christian Church Vol. II* (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 660-664

72 Ignatius, “To the Philadelphians,” Text, 107.

73 조윤희, “갈등을 신앙으로 승화시킨 이그나티우스의 신학과 사상연구: 이그나티우스의 일곱 서신을 중심으로,” 『한국개혁신학』 68 (2020), 222-224.

74 Ignatius, “To the Philadelphians,” 7:1, 109-110.

75 Ignatius, “To the Philadelphians,” 7:1, 109-110.

것을 생각나게” 한다.<sup>76</sup> 성령은 “굳은 마음을 제하고 부드러운 마음을 주셔서 하나님의 백성들에게 새 마음을 주신다.”<sup>77</sup> 이런 ‘보혜사’를 제자들에게 보내주실 것을 그리스도께서 약속하신다. 요한복음은 ‘보혜사’에 대해 14장(2번), 15장(1번), 16장(1번)에서 총 네 번 강조한다. 여기서 강조되고 있는 것은 ‘존재적인 측면’에서 성령을 강조하기보다 ‘역할적인 측면’에서 성령이 강조된다.<sup>78</sup>

이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신 제7장 1절에서 이와 관련하여 성령은 ‘하나님께서로부터 오심’이며, 성령은 현혹되지 않는다는 ‘존재’와 ‘역할’을 동시에 강조하고 있다. 그는 ‘역할적 측면’에서 ‘보혜사’를 약속하신 그리스도와 연합을 소중히 여기도록 한다. 그리스도와 연합은 구원에 이르는 것만이 아니다. 우리로 하여금 영적으로 흑암에 이르지 않도록 분별력을 가지게 한다. 그리고 분파로부터 넘어짐을 당하지 않도록 도와주신다.

어떤 사람들은 인간적인 방법으로 나를 그릇 인도하려고 했으나 하나님으로부터 오신 성령은 현혹되지 않습니다. 왜냐하면 “성령은 어디서 와서 어디로 가는지 알고” 은밀한 것들을 드러내시기 때문입니다. 내가 여러분과 함께 있을 때 내가 소리 높여 외쳤습니다. 그것은 하나님의 음성이었습니다. “감독과 장로회, 그리고 집사들에게 주의를 기울이십시오.” 여러분 중 몇몇이 분파 주의자라는 것을 미리 들었기 때문에 내가 그렇게 말한 것으로 어떤 분들이 의심했다는 것은 사실입니다. 그러나 나는 그분을 위해 내가 죄수인 것을 두고 맹세합니다. 나는 이것을 어떤 인간적인 통로를 통해 안 것이 아닙니다. 그것은 다음과 같은 말씀으로 계속 전파하신 성령님이셨습니다. “감독을 떠나 개별적으로 어떤 일도 하지 마십시오. 여러분의 몸을 하나님의 성전과 같이 지키며 연합을 귀히 여기고 분파를 피하십시오. 예수 그리스도께서 그의 아버지를 본받으셨던 것처럼 그분을 본받으십시오.”<sup>79</sup>(*Phil*, 7:1-2)

76 Kostenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters: The Word, the Christ, the Son of God (The Word, the Christ, the Son of God)*, 438-439.

77 Beale, *(A) new testament biblical theology : the unfolding of the old testament in the new*, 571.

78 Kostenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters: The Word, the Christ, the Son of God (The Word, the Christ, the Son of God)*, 439, 445.

79 Ignatius, “To the Philadelphians,” 7:1-2, 109-110.

이그나티우스는 요한복음 3장과 14장을 연계하여 우리가 그리스도와 연합을 이루는 것은 하나님과 우리 사이에 연합을 이끌어내며, 영적으로 분별력을 가지게 한다는 것을 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신에서 강조하고 있다. 이런 사실에 대해 본 서신의 제8장 1절은 증거하기를 자신은 ‘그리스도와 연합을 위해 온전히 헌신하고 있다’는 것을 밝힌다.<sup>80</sup> ‘온전히’라는 것은 단순한 헌신으로 되는 것이 아니다. 여기에는 그리스도의 고난과 순종이 함께함으로 이룰 수 있는 것이다. 그리스도는 자신의 헌신과 희생의 값으로 우리를 하나님과 연합 가운데로 인도해내었다. 그리고 영적으로 분별력을 가지게 하는 증보적 사역을 감당하셨다. 그 효력은 보혜사를 통해 지금도 동일하게 발하고 있다. 그러기에 그는 자신의 마음의 원본은 다름이 아니라 “예수 그리스도”라며 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신 제8장 2절에서 자신이 영적으로 분별력을 가지게 된 것을 밝혔던 것이다.<sup>81</sup>

#### IV. 요한복음과 관련하여 성경 신학적 접근에서 발견된 설교의 세 가지 적용점

##### 1. 성경 속에서 중심주제를 찾는 설교: 구원과 관련해서 그리스도론을 중심에 두는 설교

교부들의 공통된 특징 가운데 하나는 이들은 성경에 매우 능통했다는 점이다. 성경은 신앙과 신학에 대한 출발의 원점이다. 그러니 모든 신앙과 신학은 성경으로부터 나오는 것은 당연하다. 이그나티우스의 서신에도 나타나듯이 그는 성경에 매우 능통했다. 그뿐 아니라 자신의 중심과 사상 또한 성경을 중심에 두고

80 “1. Ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν, ὡς ἄνθρωπος εἰς ἔνωσιν κατηγορισμένος. οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ.” Ignatius, “ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΥΣ ἸΝ ἸΓΝΑΤΙΟΥΣ,” in *Ἐπτὰ Ἐπιστολαὶ Ἰγνατίου*, 8:1, 104.

81 Ignatius, “To the Philadelphians,” 8:2, 110.

있다는 것을 서신을 통해 알 수 있다. 그리고 그 중심에는 항상 그리스도가 있다는 것 또한 발견하게 된다. 로마의 형장(刑場)으로 끌려갈 때였다. 이때 자신을 담대히 붙들어줬던 것이 성경이었다는 것을 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신 제5장 1절과 2절에서 밝힌다. 여기서 그는 ‘복음서’와 ‘사도서’ 뿐만 아니라 ‘예언서’를 사랑할 수밖에 없었던 이유도 밝힌다. 예언자들의 설교 안에는 복음을 기대하고 대망함이 있었으며, 그 중심에 그리스도가 있었기 때문이다.

그래서 제가 예수님의 몸 안에서 위안을 얻듯이 ‘복음서’와 교회의 장로회에서 위안을 얻듯이 ‘사도서’에서 위안을 얻으며 제가 자비롭게 최후를 맞이할 수 있도록 해줄 것입니다. 그리고 ‘예언서들’도 역시 사랑합니다. 왜냐하면 예언자들은 그들의 설교 안에서 복음을 기대하고 희망하고, 대망하였으며, 그분을 믿음으로써 구원을 받았기 때문입니다. 따라서 그들은 예수 그리스도의 연합 안에 있었습니다. 그들은 성인들(Saints)이었습니다. 그리고 예수 그리스도께서 그들에게 보증을 주셨으며, 그들이 우리의 공통된 희망의 복음에 대한 실질적인 한 부분을 형성하고 있었으므로 우리는 그들을 사랑하고 존경해야 합니다.<sup>82</sup>(*Phil*, 5:1-2)

그는 자신에게 닥친 죽음의 공포에 사로잡히지 않는다. 오히려 죽음을 기꺼이 받아들인다. 여기에 대한 갈등을 이겨낼 수 있었던 것은 구원과 부활의 확신을 전해준 ‘그리스도론’이 있었기 때문이다.<sup>83</sup> 복음서와 사도서 그리고 예언자들의 설교 가운데 자리 잡고 있었던 ‘그리스도론’이 중심주제가 되어 자신을 갈등적 구조로부터 건져내었다고 고백하고 있다. 그러니 고난과 갈등의 시대 앞에 놓여 있는 교회로 하여금 그리스도의 신앙으로 인내하며 결실을 맺어 가라고 「로마 인들에게」 보낸 서신에서 설교하듯 권면한다. “나는 여러분에게 이 서신을 8월 24일에 씁니다. 작별을 고합니다. 그리고 예수 그리스도의 인내력을 가지고

<sup>82</sup> Ignatius, “To the Philadelphians,” 5:1-2, 109.

<sup>83</sup> Philip Schaff, ed. “Ante-Nicene and Nicene Rules of Faith and Baptismal Creeds,” in *The Creeds of Christendom II: A History and Critical Notes*, (New York: Harper Brothers, 1919), 11.

끝까지 견디십시오.”

성경 중심적 설교를 할 때도 중심주제를 살리는 설교는 매우 중요한 역할을 한다. 이것을 「에베소 인들에게」 보낸 서신 제5장 1절과 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신 제5장 1절과 2절의 본문을 통해 확인할 수 있다. 이그나티우스의 서신 가운데 나타나는 요한복음과 관련된 내용들의 공통점은 ‘그리스도론’으로 일관(一貫)되어 있다. 요한복음은 예수의 성자되심과 영생에 대한 초점을 기독교론으로 연결하여 강조하고 있다. 성자 하나님께서 이 땅에 오신 목적은 오직 한 가지다. 우리의 구원과 관련해 대속의 완성을 이루기 위함이었다. 신성이 인성을 취한 위격적 연합의 성육신에 따른 신비적 연합은 지식으로는 깨달을 수 없다. 오직 믿음의 신앙으로만 말할 수 있다. 요한복음은 믿음의 의미(‘영접하다 *λαμβάνω*’로도 묘사된다)를 다양한 동사(‘믿는다’라는 *πιστεύω* 동사를 92회 사용하고 있다)와 이미지를 사용하여<sup>84</sup> 중심주제를 전달하고 있다. 이런 면에서 설교는 기교를 전하는 것이 아니라 불변의 진리를 담고 있어야 한다. 이그나티우스는 이런 것들을 ‘그리스도론’의 중심주제를 통해 풀어나가고 있었다.

속사도 교부들은 열두 사도들의 가르침을 토대로 하는 디다케를 비중 있게 다뤘다.<sup>85</sup> 당시 안디옥은 다른 지방의 교회들을 이끌어가는 위치에 있었다. 안디옥의 감독이었던 속사도 교부 이그나티우스는 요한복음을 인용하여 구속과 관련한 그리스도 중심적 주제를 살려갔던 것을 볼 수 있다. 이런 그의 가르침과 설교는 사도들의 가르침을 중심으로 하는 디다케적 요소의 유형 속에 있었다.<sup>86</sup>

사도들의 신앙을 교회 전통으로 삼았다는 것은 주님의 가르침 가운데 교회의 전통은 세워져야 한다는 것을 의미한다. 이런 측면에서 사도들의 전통을 지켜내는 그리스도 중심적 설교는 이 시대에도 유효하다. 교회는 신앙을 지켜내야 한다. 설교는 사람들의 부족한 부분을 해결해주고, 채워주는 활력소가 아니다.

<sup>84</sup> Schreiner, *The King in His Beauty*, 527-528.

<sup>85</sup> Cyril. C. Richardson, ed. “The Teaching of the Twelve Apostles, Commonly Called the Didache,” in *Early Christian Fathers* (Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006), introduction, 163-164.

<sup>86</sup> 조윤희, “이그나티우스의 서신에 대한 해석학적 접근과 이해: 교회를 향한 그의 일곱 서신을 중심으로,” 39-41.

설교는 신앙을 지켜내는 메시지가 되어야 한다. 이런 면에 있어서 성경 속에서 설교의 중심주제 찾는 설교, 그 가운데 특히 구원과 관련한 그리스도론 중심의 설교는 영적으로 혼탁한 이 시대를 영적으로 바르게 이끌어갈 원동력이 된다는 것을 잊지 않아야 한다.

## 2. 키워드(keyword) 설교: 구원계획을 효과적으로 증거하는 설교

설교는 청중들에게 언어의 전달을 통해 효과를 일으키게 된다. 이때 설교가 청중들에게 효과적으로 전달되기 위해 키워드가 사용된다. 키워드 방식의 설교는 특정한 단어를 부각시키는 것으로 청중들의 이해력을 높이고 하나로 묶어가는 특징을 가진다. 키워드를 사용한 설교 방식은 어떤 특별한 환경 또는 전달하고자 하는 뚜렷한 목적을 가질 때 그리고 메시지를 효과적으로 전달하고자 할 때, 효과를 극대화시킬 수 있는 방법 가운데 하나다. 이그나티우스는 요한복음과 관련해 두 가지 부분에 키워드를 집중적으로 사용한 것을 볼 수 있다.

구원과 관련해서 「에베소 인들에게」 그리고 「로마 인들에게」 보낸 서신에서 ‘하나님의 떡(요한복음 6장)’과 ‘생수(요한복음 4, 7장)’가, 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신에서 ‘문(요한복음 10장)’이 중요한 키워드로 사용되었다. 중보자와 관련해서 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신에서는 ‘아버지 없이는(요한복음 5장)’이라는 문장이, 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신에서 ‘목자(요한복음 10장)’와 ‘성령(요한복음 3, 14장)’ 등이 키워드로 사용되었다.

키워드는 사람의 이성과 지성에 인격적으로 관여하고 작용할 수 있어야 한다. 이때 신앙과 결부된 키워드를 사용하여 인격이 영적 반응을 일으키도록 해야 한다. 키워드를 사용한 포인트 방식의 설교가 주는 장점 가운데 하나는 청중들과 함께 호흡하는 영적 전선을 구축하는데 있다. 이그나티우스의 서신은 목회적이면서, 설교적이다. 그는 위에서 제시된 것처럼 키워드를 사용한 포인트 방식을 통해 영적 전선을 긴밀하게 구축하는 것을 볼 수 있다. 이를 위해 성경 본문과 동떨어진 키워드가 아니라 본문과 영적 호흡을 함께하는 키워드를 선정하고 있다.

마태복음 5장에 보면 예수님께서 증거하신 산상수훈의 팔복 설교는 ‘복’이 ‘천국’과 관련된 키워드로 사용되었다. 사도행전 3장과 5장에 나타나는 베드로 설교의 키워드는 구원과 관련된 메시아 되시는 ‘예수’였다. 사도행전 13장의 바울 설교는 구원과 관련된 ‘죄 사함’이 키워드로 사용되었다. 요한복음에 대한 직·간접적인 인용을 통해 갈등의 요소를 이겨나갈 신앙을 제시하였던 이그나티우스는 키워드 방식을 통해 함께 영적으로 호흡하는 특징적 요소를 담아낸다. 그는 키워드를 사용할 때도 무분별한 키워드를 사용하지 않는다. 성경을 떠나지 않는 키워드를 적극적으로 활용한다. 구원계획을 효과적으로 증거하는 설교는 성경을 떠나지 않는 키워드가 더욱 가치를 발하게 된다. 이와 같이 키워드를 사용한 이그나티우스의 포인트 방식의 설교는 듣는 청중들을 주목하게 만들며, 전하고자 하는 포인트 중심에 청중들을 세우는 유익을 주게 된다.

### 3. 교리를 앞세운 언약적 설교: 구원에 관한 진리와 생명을 증거하는 십자가 설교

제목이 중심을 이루는 설교, 주제가 중심이 되는 설교, 교리가 중심을 이루는 설교 등, 설교의 형태는 설교자가 전하고자 하는 특징에 따라 다양하다. 교부들이 있던 당시, 이단들이 교회를 반대하던 주요 도구가 교리였다.<sup>87</sup> 이때 교리는 진리를 수호하는 것을 목적으로 하며 등장하게 된다. 이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신 제2장 1절에서 여기에 대해 직접 화법으로 증거한다. “여러분은 진리의 빛의 자녀이므로 분파와 거짓된 교리에서 피하십시오.” 지금도 이단들은 교회를 공격할 때, 자신들의 교리를 중심에 세워 미혹한다. 사도 이후 교부시대, 교회가 교리적으로 공격당하면서 교리의 중요성을 깨닫게 된다. 그리고 자비량으로 세워진 교리문답 학교가 등장하기 시작한다.<sup>88</sup> 이때 진리를 수호하는 교리의 중심에 그리스도의 십자가에 따른 언약이 중심에 세워진다. 이런 모습은 요한복음을 인용한 이그나티우스 서신의 일부뿐만이 아니라 서신의

87 Ignatius, “To the Philadelphians,” 2:1-3:3, 108.

88 August Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, 최석우 역, 『세계 교회사』 (왜관: 분도출판사, 2013), 52-55.

곳곳에서 발견되고 있다.

초대교회 이단들은 자신들이 제시하는 교리의 근거와 정당성을 제자들의 ‘어록들’에서 찾았다. 여기에 대해 교부들은 사도들의 가르침을 교회의 전통으로 삼았으며, 이를 통해 교리의 중심을 만들어가게 된다.<sup>89</sup> 교리는 교회를 지켜내고, 신앙을 지켜내는 핵심이다. 이그나티우스의 서신은 요한복음을 인용하며 교회의 전통을 세우는 교리의 초석을 세운다.

요한복음 6장 33절은 ‘하나님의 떡’을 비유로 사용하여 “하나님의 떡은 하늘에서 내려 세상에 생명을 주는 것”을 증거한다. 그리스도가 이 땅에 오신 목적과 이유가 설명된다. 그리고 이 떡에서 증거되고 있는 진리의 메시지 안에는 “예수의 승리는 생명이 죽음을 정복했다”<sup>90</sup>는 승리의 메시지가 담겨진다. 이그나티우스는 이 본문과 관련하여 “어떤 사람이 성전 안에 있지 않으면 그에게는 하나님의 떡(빵)이 결핍될 것”<sup>91</sup>을 거론하면서 ‘교회밖에는 구원이 없다’는 교리의 터를 놓게 된다.<sup>92</sup> 그리고 구원에 있어서 길은 오직 예수 그리스도로 말미암는다는 교리적 제시를 요한복음 10장 9절과 11절 이하의 ‘목자’를 인용하면서 “목자가 있는 곳에 양처럼 따르라”<sup>93</sup>며 「빌라델피아 인들에게」 보낸 서신의 제2장 1절에서 증거하고 있다.

요한복음은 그리스도께서 이 땅에 오신 목적이 십자가를 중심으로 설명되고 있다. 구속을 이루기 위해 오신 분, 구속의 완성을 이룬 분의 중심에 십자가가 있다. 십자가는 죄악으로 죽은 자를 살리는 ‘승리의 형틀’이다. 그리스도가 받은 핍박과 고난 그리고 죽음은 메시아로서 승리를 나타내는 예언의 성취였다.<sup>94</sup> 이그나티우스가 자신의 서신을 통해 강조하고 있는 것 또한 요한복음이 제시하고 있는 것과 다르지 않다. 십자가는 미려한 길로 이끄는 것이 아니라 진정한

89 William W. Klein, Craig L. Blomberg, Robert L. Hubbard Jr, *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas: Word Publishing, 1993), 33.

90 Schreiner, *The King in His Beauty*, 505.

91 Ignatius, “To the Ephesians,” 5:2, 89.

92 조윤호, “위기로 인한 갈등을 신앙으로 승화시킨 이그나티우스의 멘토링 연구,” 『한국개혁신학』 73 (2022), 118-119.

93 Ignatius, “To the Philadelphians,” 2:1, 108.

94 Gladd, *From Adam and Israel to the Church: A Biblical Theology of the People of God*, 144-145.

‘승리’를 이끌어내는 진리였다. 그는 「로마 인들에게」 보낸 서신에서 이를 증거하고, 선포하고 있다. 요한복음 19장 30절에서 “다 이루었다!”라고 말씀하신 것은 포기가 아니라 승리의 선언이었다. 언약의 성취를 십자가를 통해 증거해내는 설교는 진리를 수호할 뿐만 아니라 그 언약 가운데로 청중들을 이끌어간다. 그리고 승리의 길에 세우는 역할을 하게 된다.

## V. 나가면서: 성경 신학적 접근의 효과

이그나티우스는 자신이 접하는 내용이 교리 또는 신앙과 결부될 경우 문제의 접근을 복음서와 사도서를 비롯한 예언서 등을 토대로 하여 자신의 견해를 펼쳐나갔다. 여기에는 고린도전서를 비롯하여 로마서, 에베소서, 디모데전·후서, 마태복음, 누가복음, 요한복음, 이사야 등의 내용들이 주로 인용되어 사용되었다. 특히 이런 본문들은 주로 은유적 방식에 의해 소개되고, 활용되었던 것을 서신을 통해 확인할 수 있다.<sup>95</sup> 그런가 하면 속사도 교부들이 중심을 이루었던 당시의 신학은 교리와 신앙을 분리하여 보지 않고, 통전적 방식으로 내용들을 전개해나가는 특징을 가지고 있었다. 이런 모습은 당시의 신학적 흐름 또는 시대적 유행을 따르는 장르가 아니었다. 이단과 핍박이라는 양날의 구조적 갈등 속에서 가장 효과적으로 내용을 전달하고, 이해를 도모할 수 있는 한 방편이었기에 이 방식이 널리 사용되었다. 당시 교리적인 지도와 신앙의 지도는 별개 사안이 아니었다. 같은 맥락에서 그 내용들이 묶어져 전개되고 있었다. 그러니 변증 또는 가르침이 통전적일 수밖에 없었다.

통전적이면서, 은유적 방식으로 접근을 이루었던 이그나티우스의 서신을 보다 생동감 있게 이해하기 위해서는 성경신학적 접근에 따른 방식이 함께 가미될 필요가 있다. 이그나티우스는 당시 이단들과의 접점을 이루고 있었던 그리스도의 신성과 구원론에 따른 문제를 요한복음의 직·간접적 인용을 통해 접근하고,

95 조윤희, “이그나티우스의 서신에 대한 해석학적 접근과 이해: 교회를 향한 그의 일곱 서신을 중심으로,” 30-41.

답을 주고 있었다. 이것을 성경신학적 접근을 통해 바라보면 이그나티우스는 요한복음의 본문 인용을 통해 크게 두 가지를 말하고 있다는 것을 발견하게 된다. (1) '그리스도의 신성'이며, (2) 구원에 따른 '영생'이다. 이것은 요한복음의 전체 특징이기도 했다. 그는 요한복음의 이런 특징을 살려 '구원과 그리스도' 그리고 '증보자되시는 그리스도'를 조명하면서 이단들의 거짓된 교리에 따른 허구성을 드러내었으며, 신앙의 바른 길을 통전적으로 제시했다. 성경신학적 접근은 이그나티우스가 요한복음의 인용을 통해 특별히 부각시키고자 했던 이런 부분들을 더욱 면밀하게 파악할 수 있게 한다.

사도들의 가르침을 교회 전통으로 삼았던 이그나티우스는 그리스도의 인성과 신성 그리고 구원에 따른 유일한 길에 대한 제시를 요한복음을 빌려 '하나님의 떡'과 '생수' 그리고 '하나님 아버지의 문'을 통해 설명한다. 그리스도론이 중심에 서면서 구원과 영생이 함께 전개되고 있다. 그리고 구원과 영생에 있어서 그리스도가 이룬 사역적 측면을 증보자 되시는 그리스도를 부각시켜 강조한다. 여기에서 '아버지 없이는 아무것도 하지 않는 증보자'가 요한복음 5장, 14장과 관련하여 제시된다. 그리고 '양들이 안심하고 따르는 목자되시는 증보자'는 요한복음 10장의 양과 목자에 대한 비유를 빌려 제시되고 있다. 그리고 '연합하며 영적으로 분별력을 가지게 하는 증보자'는 요한복음 3장, 14장과 연계하여 교리와 신앙이 함께 제시된다. 이런 이그나티우스의 서신은 내용을 전달할 때, 설교적인 방식이 간접적으로 취해지고 있다는 점 또한 발견된다.

요한복음을 인용하고 있는 이그나티우스 서신의 본문에 대한 성경신학적 연구와 분석은 세 가지 점을 진리 위에 세우게 하는 유익을 준다. (1) 그리스도의 신성과 인성에 따른 '한 인격'과 성육신에 따른 대속의 값을 바르게 알아가도록 한다. (2) 구원은 오직 예수 그리스도 외에는 하나님께서 어떤 길도 허락하지 않았다는 구원에 따른 확신을 바라보게 한다. (3) 그리스도가 증보적 사역으로 이룬 구원과 영생에 대한 분명한 신앙과 교리관을 세우게 한다.

이그나티우스는 요한복음을 인용할 때 위의 세 가지 주제를 살리기 위해 효과적 전달법을 사용한다. 이때 청중들을 향해 설교하듯 직접 화법과 간접 화법을 사용하여 내용을 전달한다. 이런 이그나티우스의 전달 양식은 현대 설교

자들에게 설교를 위한 세 가지의 효과적 유형을 전해주고 있다.

(1) ‘성경 속에서 중심주제를 찾는 설교’다. 이그나티우스는 자신이 증거하고자 하는 내용을 인용할 때 중심주제를 반드시 든다. 그리고 그 내용의 전개 또한 관련된 성경 본문에 집중하는 것을 볼 수 있다. 여기서 중요한 것은 중심주제를 잡을 때 자신이 원하는 단어가 중심이 되는 것이 아니라 성경 본문이 의미하는 것이 중심을 이룬다. 이런 맥락은 사도의 전통성을 길러내고, 교회의 전통성을 세우는데 있어서 매우 중요한 위치에 서게 된다.

(2) ‘키워드 설교’다. 구원계획을 효과적으로 증거하기 위해 이그나티우스가 사용한 방식이다. 그는 요한복음에서 증거하고 있는 단어를 사용할 때 자신이 증거하고자 하는 중심주제의 설교와 가미하여 단어를 선정한다. 특히 그가 사용했던 ‘하나님의 떡’과 ‘생수’ 그리고 ‘하나님 아버지의 문’ 그리고 ‘성령’은 요한복음에서 사용된 중요한 신학적 의미를 가지고 있는 단어들이었다. 그는 이를 통해 구원과 영생에 관해 매우 효과적인 접근을 이루어 갔다.

(3) ‘교리를 앞세운 언약적 설교’다. 진리와 생명을 증거하는 십자가와 승리를 담은 설교를 교리를 앞세워 언약적으로 설교한다. 그리스도와 연결된 십자가는 그리스도께서 “다 이루었다(요 19:30)”라고 말씀하신 것의 성취를 이룬다. 이그나티우스에게 있어서 그리스도를 담아내는 십자가는 여기에 대한 분명한 신앙의 터를 이루고 있었다. 로마의 형장으로 이끌려가는 자신의 몸을 가리켜 “하나님을 위한 산 제물이 되는 것”<sup>96</sup>이라고 「로마 인들에게」 보내는 서신에서 증거하고 있다. 여기에 대해 부활의 확신이 없었다면 그는 죽음의 공포 속에서 힘겨운 걸음을 걸어갔을 것이다. 그러나 요한복음의 인용을 통한 이그나티우스의 서신은 교리를 앞세워 언약에 따른 영생의 확신을 말하게 된다. 이런 메시지는 자신의 신앙을 고백하는 단계를 넘어 독자로 하여금 언약 안에 함께하는 동력을 발하게 된다.

이그나티우스가 효과적 전달을 위해 그리스도론을 중심주제로 삼았던 것과 구원에 따른 효과적 전달을 위해 사용한 키워드 방식은 지금도 가르치고, 증거하는데 있어서 매우 유용한 도구가 되기에 충분하다. 그리고 교리를 바탕으로

96 Ignatius, “To the Romans,” 2:2, 103.

한 언약적인 제시 또한 신앙을 바르게 견인해내는 훌륭한 설교의 도구가 된다. 요한복음의 특징을 살려 전개된 이그나티우스의 서신에 대한 성경 신학적 접근을 통해 발견된 이와 같은 도구들은 단순히 이론적으로 전개되는 수준을 넘어 신앙과 사역에 충분히 적용되고, 활용된다는 점에서 성경 신학적 접근에 따른 연구는 매우 유의함을 주고 있다고 말할 수 있다.

## [참고문헌]

- Allen, R. Michael. "The Church and the churches: A Dogmatic Essay on Ecclesial Invisibility." in EuroJTh 16:2 (2007),113-119.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics 2*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Beale, Gregory K. *(A)new testament biblical theology : the unfolding of the old testament in the new*. 김귀탁 역. 『신약성경신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2013.
- Berkhof, Louis. *The History of Christian Doctrines*. London: Banner of Truth, 1991.
- Berardino, Angelo Di ed. *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Illinois: IVP Academic, 2014.
- Bethune-Baker, James. *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*. Cambridge: Fellow and Dean of Pembroke College, 1903.
- Bettenson, Henry. ed. *The Early Christian Fathers*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Colle, Ralph Del. *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Deenick, Karl. *Righteous by Promise: A Biblical Theology of Circumcision*. 김귀탁 역. 『할레 성경신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2020.
- Drobner, H. R. *The Fathers of The Church: A Comprehensive Introduction*. 하성수 역. 『교부학』. 왜관: 분도출판사, 2015.
- Elowksy, Joel C. ed. *Ancient Christian Commentary On Scripture*. John 1-10. 정영한 역. 『교부들의 성경 주해 (신약성경 05: 요한 복음서 1-10장)』. 왜관: 분도출판사, 2014.
- Frame, John M. *The doctrine of the Word of God*. 김진운 역. 『성경론』. 서울: 개혁주의신학사, 2014.
- Frank, Karl Suso. *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*. 하성수 역. 『고대 교회사 개론』. 서울: 가톨릭출판사, 2008.

- Franzen, August. *Kleine Kirchengeschichte*. 최석우 역. 『세계 교회사』. 왜관: 분도출판사, 2013.
- Gentry Peter J. · Wellum, Stephen J. *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*. Wheaton: Crossway, 2018.
- Gladd, Benjamin L. *From Adam and Israel to the Church: A Biblical Theology of the People of God*. 전광규 역. 『하나님 백성 성경신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2021.
- Hamman, Adalbert. *How to Read the Church Fathers*. London: SCM Press LTD, 1993.
- Hartog, Paul A. “Imitatio Christi and Imitatio Dei: High Christology and Ignatius of antioch’s Ethics.” *Perichoresis* 17.1(2019).
- Ignatius. “To the Ephesians.” in *Early Christian Fathers*. Ed. Cyril. C. Richardson. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “To the Magnesians.” in *Early Christian Fathers*. Ed. Cyril. C. Richardson. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “To the Trallians.” in *Early Christian Fathers*. Ed. Cyril. C. Richardson. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “To the Romans.” in *Early Christian Fathers*. Ed. Cyril. C. Richardson. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “To the Philadelphians.” in *Early Christian Fathers*. Ed. Cyril. C. Richardson. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “To the Smyrnaeans.” in *Early Christian Fathers*. Ed. Cyril. C. Richardson. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “To Polycarp.” in *Early Christian Fathers*. Ed. Cyril. C. Richardson. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “*ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ ΙΓΝΑΤΙΟΥΣ*,” in *Επτὰ Επιστολαί Ἰγνατίου*. 박미경 역. 『이냐시오스 일곱 편지』. 왜관: 분도출판사, 2006.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1968.

- Klein, William W. Blomberg, Craig L. Hubbard Jr, Robert L. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas: Word Publishing, 1993.
- Kobusch, Theo. *Christliche Philosophie: Entdeckung der Subjektivität*. 김형수 역. 『그리스도교 철학: 주체성의 발견』. 서울: 가톨릭출판사, 2020.
- Kostenberger, Andreas J. *A Theology of John's Gospel and Letters: The Word, the Christ, the Son of God (The Word, the Christ, the Son of God)*. 전광규 역. 『요한신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2015.
- Lubac, Henri de. *La mystique et l'anthropologie dans le christianisme*. 박진상 역. 『그리스도교 신비사상과 인간』. 화성시: 수원가톨릭대학교 출판부, 2016).
- Morales, L. Michael. *Exodus Old and New: A Biblical Theology of Redemption*. 윤석인 역. 『출애굽 성경신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2021.
- Orr, James. ed. *The International Standard Bible Encyclopedia IV*. Chicago: The Howard-Severance, 1915.
- Pamphilus, Eusebius. *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*. trans. C. F. Cruse. Oregon: Watchmaker Publishing, 2011.
- Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition(100-600)*. Chicago: The University of Chicago, 1971.
- Richardson, Cyril. C. ed. "The Teaching of the Twelve Apostles, Commonly Called the Didache." in *Early Christian Fathers*. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- Schaff, Philip. *History of The Christian Church I: Apostolic Christianity. A.D. 1-100*. New York: Charles Scribner's Sons, 1889.
- \_\_\_\_\_. ed. "Ante-Nicene and Nicene Rules of Faith and Baptismal Creeds." in *The Creeds of Christendom II: A History and Critical Notes*. New York: Harper Brothers, 1919.
- \_\_\_\_\_. *History of the Christian Church Vol. II*. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Schlekle, Karl Hermann. *Theologie des Neuen Testaments II*. 조규만 · 조규홍 역. 『신약성경신학 제2권』. 파주시: 가톨릭출판사, 2012.

- Schreiner, Thomas R. *The King in His Beauty*. 강대훈 역. 『성경신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2016.
- Vos, Geerhardus Johannes. *The Self-Disclosure of Jesus: The Modern Debate about the Messianic Consciousness*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Biblical Theology*. 이승구 역. 『성경신학』. 서울: 기독교문서선교회, 2000.
- Weinandy, Thomas G. *Athanasius: A Theological Introduction*. Washington: The Catholic University of America Press, 2018.
- Williamson, Paul R. *Death and the Afterlife: Biblical Perspectives on Ultimate Questions*. 김귀탁 역. 『죽음과 내세 성경신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2020.
- 조윤희. “갈등을 신앙으로 승화시킨 이그나티우스의 신학과 사상연구: 이그나티우스의 일곱 서신을 중심으로.” 『한국개혁신학』 68 (2020), 218-268.
- \_\_\_\_\_. “이그나티우스의 성찬신학에 대한 연구: 영지주의자들과의 교리적 갈등을 중심으로.” 『한국개혁신학』 70 (2021), 124-173.
- \_\_\_\_\_. “위기로 인한 갈등을 신앙으로 승화시킨 이그나티우스의 멘토링 연구.” 『한국개혁신학』 73 (2022), 103-142.
- \_\_\_\_\_. “이그나티우스의 서신에 대한 해석학적 접근과 이해: 교회를 향한 그의 일곱 서신을 중심으로.” 『한국개혁신학』 74 (2022), 25-67.

**[Abstract]****Biblical Theological Study and Application of the Gospel  
of John in the Epistles of Ignatius  
: Focusing on Christology related to salvation**

Youn Ho Jo

(Gerizim Church, Senior Pastor, Systematic Theology)

It was from the end of the 1st century to the beginning of the 2nd century. The church was facing conflict and crisis due to the two forces. One was the power of heresy that plunged the church into spiritual conflict. Another was Rome, which persecuted the church. Ignatius guides the church not to be shaken from conflicts and crises through his letters. The instrument he used at this time was the Bible. He suggests a way out of conflict and crisis by quoting the letters of the 'Apostles', the 'Gospels', and the 'Prophets'. His epistles, which are of faith, theology, and pastoral character, are characterized by emphasizing the teachings of Paul and Peter.

His correspondence was not speculative, but more like an apologetics centered on the Bible. The biblical theological approach to Ignatius' epistles allows us to examine the characteristics of his epistles more deeply. He was the Father who used the Bible very effectively for the message he was trying to convey. In particular, the Gospel of John is mainly used focusing on two things. (1) It is an apologetic of the divinity and humanity of Christ. (2) To refute the false doctrines of heresies. A biblical theological study of Ignatius' epistles gives us a way to get to know him more clearly. You will see his faith and discover his image

as a keeper of the truth. In addition, a study according to the biblical theological approach has the benefit of applying his pastoral aspect to us.

**Key Words:** Christ, Ignatius, Gospel of John, Biblical Theology, Conflict, Salvation

# 베드로후서 1:4와 신격화

---

**이충만**

(고려신학대학원, 조교수, 조직신학)

- I. 도입
- II. 베드로후서 1:4
- III. 니사의 그레고리우스의 신격화
- IV. 베드로후서 1:4과 그레고리우스
- V. 결론

## [초록]

신격화(*θεοποίησης* 혹은 *θέωσις*)는 20세기 중후반부터 서방 신학자들에게 매력적인 연구의 대상이 되어 왔다. 루터파 신학자 중에서는 “새 핀란드 학파”(the New Finnish School)라 칭해지는 마르틴 루터(1483-1546)의 신학에 대한 새로운 해석의 장을 연 투오모 만네르마(Tuomo Mannermaa, 1937-2015)가 신격화를 루터파 전통 안에 긍정적으로 수용하였다. 개혁주의 신학자 중에서는 토마스 F. 토렌스(Thomas F. Torrance, 1913-2007)가 신격화를 칼빈과 개혁주의 전통과 조화시키기 위해 노력하였다.

그러나 개혁주의 신학자들에게 신격화는 “매력적임과 동시에 두려움을 주는 신비”(mysterium fascinans et tremendum)로서 여전히 논의해야 할 4가지 문제들을 가지고 있다. 첫째, 신격화는 하나님과 피조물 사이의 존재론적 차이를 희석한다; 둘째, 신격화는 우리 밖에서(*extra nos*) 이루어진 칭의의 법적 측면을 약화한다; 셋째, ‘신격화’라는 개념의 정의가 다양하거나 혹은 불명확하다; 넷째, 신격화에 대한 성경 주석적 근거를 제시해야 한다.

본 논문은 ‘신격화’와 관련하여 개혁주의 입장에서 제기되는 이 네 가지 문제를 해결하는 데 기여하고자 한다. 이를 위해, 본고는 신격화의 대표적인 성경 구절인 베드로후서 1:4를 해석하여 신격화에 대한 성경 주석적 근거를 제시한다. 또한 헬라 교부 중 니사의 그레고리우스(Gregory of Nyssa, c.335-c.395)의 신격화 이해를 다루어 신격화에 대한 교부신학적 이해를 제시한다. 이로써, 본 논문은 베드로후서 1:4와 그레고리우스가 말하는 신격화는 하나님의 본질(*οὐσία*) 혹은 본성(*φύσις*)에 참여하는 것이 아니라, “우리의 하나님이고 주님”이신 그리스도께서 보이신 덕(에네르게이아, *ἐνέργεια*)에 참여하는 것임을 논증한다. 또한, 베드로후서 1:4와 그레고리우스의 기독교 증신적 신격화는 인간론적 가능성이 아니라 ‘우리 밖’(*extra nos*) 있는 기독교적 가능성임을 제시함으로써, ‘법정적 칭의’를 통해 개혁주의 전통이 강조하는 것에 신격화가 부합함을 본 논문은 논증한다.

**키워드:** 신격화, 베드로후서 1:4, 니사의 그레고리우스, 본질, 에네르게이아, 법정적 칭의

논문투고일 2022.07.31. / 심사완료일 2022.08.22. / 게재확정일 2022.09.07.

## 1. 도입

신격화(*θεοποίησης* 혹은 *θέωσις*)는 20세기 중후반부터 서방 신학자들에 게 매력적인 연구의 대상이 되어 왔다. 비록 독일의 교의사가인 아돌프 폰 하르낙(Adolf von Harnack, 1851-1930)은 신격화를 이교적이고 헬라 철학적 개념으로 이해하여 비판하였지만,<sup>1</sup> 현대 신학자들은 그의 비판과 달리 자신들의 신학적 전통 안에서 이 주제를 수용하고자 노력해 왔다. 특히 고무적인 것은 루터파 신학자들의 연구이다. 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)의 신학에 대한 “새 핀란드 학파”(the New Finnish School)라 칭해지는 해석의 장을 연 투오모 만네르마(Tuomo Mannermaa, 1937-2015)는 루터의 칭의 이론과 동방정교회 신학의 ‘신격화’ 사이의 조화를 위해 노력하였다.<sup>2</sup>

개혁주의 신학자들도 예외가 아니었다. 대표적으로 토마스 F. 토렌스(Thomas F. Torrance, 1913-2007)는 신격화와 존 칼빈(Jean Calvin, 1509-1564)의 신학 간의 화해를 시도하였다.<sup>3</sup> 그는 칼빈의 신학과 개혁주의 전통 안에 신격화를 긍정적으로 논의할 공간이 충분하며, 이런 논의를 통해 개혁주의적이고 현대 문화에 매력적인 구원론을 발전시킬 수 있다고 보았다.<sup>4</sup>

1 Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trans. Neil Buchanan (London: Williams & Norgate, 1896-1899), 2:317-318, 3:121-130; cf. Basil Studer, “Divinizzazione”, in Angelo di Berardino and Gianluca Pilara ed., *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (Genova: Marietti, 2006), 1:1458b. 신격화에 대한 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)의 비판도 폰 하르낙의 것과 유사하다. Paul L. Gavrilyuk, “The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism Became an Ecumenical Desideratum”, *Modern Theology* 25 (2009), 647-648.

2 Tuomo Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung: zum ökumenischen Dialog* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989); Oswald Bayer et al., eds., *Caritas Dei: Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag* (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1997); Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, eds., *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

3 토렌스의 신격화 수용에 대한 연구는 다음을 참고하라. Myk Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance* (Farnham: Ashgate, 2009).

4 Heleen E. Zorgdrager, “On the Fullness of Salvation: Tracking Theosis in Reformed Theology”, *Journal of Reformed Theology* 8 (2014), 4:369-370.

그는 “참여”(participation)와 “그리스도와의 연합”(unio cum Christo)에 대한 칼빈의 신학을 재해석하면서 신격화와의 상관성을 모색하였다. 예수 그리스도 안에 신성과 인성이 연합했다는 것이 인간이 신적인 삶에 연합할 수 있는 가능성이다. 즉 토렌스에게 위격적 연합은 ‘화해시키는 연합’(reconciling union)이다. 그리스도의 인격 안에서 인간과 하나님 사이의 대립은 화해되었고, 인간은 온전하게 거룩하게 하는 하나님과의 연합으로 이끌어졌다. 화해는 신자들이 실제로 신성에 참여(the real participation)하는 것이며, 이것은 그리스도의 구속 사역을 통해 가능해진 것이다.<sup>5</sup> 예수 그리스도 안에서 그리고 그분을 통해 인간은 구속되고 치료되며 새로워졌을 뿐만 아니라 하나님께 참여할 수 있게 되었다.<sup>6</sup> 토렌스와 함께 칼 모셀(Carl Mosser), 줄리 칸리스(Julie Canlis), 개논 멀피(Gannon Murphy), J. 토드 빌링스(J. Todd Billings), 그리고 헬레인 E. 조르흐드라허르(Heleen E. Zorgdrager)와 같은 신학자들의 이름도 언급될 필요가 있다.<sup>7</sup>

그러나 개혁주의 신학자들에게 신격화는 “매력적임과 동시에 두려움을 주는 신비”(mysterium fascinans et tremendum)로서<sup>8</sup> 큰 인기에도 불구하고 여전히 논의해야 할 문제들을 가지고 있다. 개혁주의 신학자 중 신격화에 대해 비판적인 입장을 취한 대표적인 학자는 루이스 B. 스메더스(Lewis B. Smedes)<sup>9</sup>와 브루스 L. 맥코맥(Bruce L. McCormack)<sup>10</sup>이다. 특히 맥코맥은 신격화에

5 Thomas F. Torrance, *The Mediation of Christ* (Edinburgh: t&t Clark, 1989, 1992), 65; Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, 106.

6 Zorgdrager, “On the Fullness of Salvation”, 367.

7 이 신학자들의 작품에 대해서는 Zorgdrager, “On the Fullness of Salvation”, 365, 369을 참고하라. 조르흐드라허르는 이 논문에서 이 신학자들의 주장을 잘 요약하고 있다.

8 Zorgdrager, “On the Fullness of Salvation”, 365.

9 Lewis B. Smedes, *Union with Christ: A Biblical View of the New Life in Jesus Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

10 Bruce L. McCormack, “What’s at Stake in Current Debates over Justification?”, in Mark Husbands and Daniel J. Treier ed., *Justification: What’s at Stake in the Current Debates* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 81-117; McCormack, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 235-260; McCormack, “Union with Christ in Calvin’s Theology: Grounds for a Divinization Theory?”, in David W. Hall ed., *Tributes to John Calvin: A Celebration of His Quincentenary* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2010),

대한 개혁주의 전통의 가장 전형적인 비판을 통찰력 있게 제기하였다. 크게 두 가지 문제이다. 첫째, 신격화는 하나님과 피조물 사이의 존재론적 차이를 희석한다는 것이다. 하나님의 신적 본질 혹은 본성에 참여함을 말하는 신격화는 고대 그리스 철학의 존재론에 근거하고 있는데, 이 존재론은 개혁주의의 전통에 설득력이 없다.<sup>11</sup> 고대 그리스 철학의 존재론에서는 창조주와 피조물 사이의 구분이 약하지만, 개혁주의 전통은 이 구분을 분명히 유지하고 있다. 두 번째 문제는 구원론적 측면이다. 맥코맥은 법정적 칭의를 고수하고 칭의와 중생 사이의 논리적 순서를 강조하고자 한다. 하나님의 본성적 요소에 참여함과 그리스도와의 연합을 강조하게 되면 우리 밖에서(*extra nos*) 이루어진 칭의의 법정적 측면이 약화된다는 것이 맥코맥의 비판이다.<sup>12</sup>

이 두 가지 비판에 더하여 다음의 두 가지 사항도 개혁주의 신학자들이 신격화를 논의할 때 비판적으로 고려해야 할 문제로 인식된다. 첫째, ‘신격화’라는 개념에 대한 이해의 다양성 혹은 불명확성이다. 앞서 맥코맥이 이해하는 신격화는 “하나님의 본질적인 어떤 것에 참여함”이라고 언급하였다. 과연 맥코맥은 ‘신격화’를 제대로 이해한 것인가? 이 문제는 ‘신격화’에 대한 현대 신학자들의 논의가 의존하고 있는 그레고리우스 팔라마스(Gregory Palamas, c.1296-1357/1359)의 신학에 대한 이해와 맞물려 있고,<sup>13</sup> 또 다른 한편으로 헬라 교부들의 ‘신격화’에 대한 이해의 문제이기도 하다.<sup>14</sup> 이 두 측면은 팔라마

---

504-529.

11 McCormack, “What’s at Stake?”, 111.

12 McCormack, “What’s at Stake?”, 82.

13 Gösta Hallonsten, “Theosis in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity”, in Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung ed., *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 281-293; Yannis Spiteris, *Palamas: La grazia e l’esperienza: Gregorio Palamas nella discussione teologica* (Roma: Lipa, 1998), 79; cf. Georgios I. Mantzaridis, “Insegnamento di Gregorio Palamas intorno alla divinizzazione dell’uomo”, in *Palamika* (Tessalonica: Pournaras P. S., 1983), 179-195.

14 Gavrilyuk, “The Retrieval of Deification”, 647-648: “the *initial* impetus [for deification] did not come from the study of the Church Fathers... [but from] the idea of divine humanity (*Sophia*) developed by Vladimir Soloviev in the 19<sup>th</sup> century.”

스 신학에 대한 이해가 헬라 교부들에 대한 이해로부터 발전할 수 있다는 점에서 긴밀한 내적 관련성을 지닌다.<sup>15</sup> 둘째, 신격화에 대한 성경적 근거이다. 신격화와 관련하여 중요하게 언급되는 구절들(시 82:6; 요 10:34; 요 17; 요일 3:2; 벵후 1:4 등)에 대한 심도 있고 설득력 있는 이해가 필요하다.<sup>16</sup> 신격화에 대한 이 두 가지 문제 역시 개혁주의 신학자들을 설득할 만큼 해결되어야 한다.

본고는 ‘신격화’와 관련하여 개혁주의 입장에서 제기되는 이 네 가지 문제를 해결하는 데 기여하고자 한다. 이를 위해, 먼저 본고는 신격화의 대표적인 성경 구절인 베드로후서 1:4를 해석하여 신격화에 대한 성경 주석적 근거를 찾아볼 것이다. 또한, 헬라 교부 중 니사의 그레고리우스(Gregory of Nyssa, c.335-c.395)의 신격화 이해를 다루어 신격화에 대한 교부신학적 이해를 제시할 것이다.<sup>17</sup> 이로써 본고는 개혁주의 전통 안에서 신격화를 수용할 수 있는 성경적, 교부신학적 근거를 제시하고자 한다.

## II. 베드로후서 1:4

베드로후서 1:4를 주석할 때,<sup>18</sup> 신격화와 관련하여 다음의 두 가지 질문이 중점적으로 논의되어야 한다. 첫째, “신성한 성품에 참여하는 자”가 되는 것은

15 Hallonsten, “Theosis in Recent Research”, 286-287.

16 Carl Mosser, “The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification”, *Scottish Journal of Theology* 55 (2002), 36-57; 이 구절들에 대한 교부들의 용례에 대해서, Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 99, 146, 151.

17 본고에서 다루는 니사의 그레고리우스에 대한 연구는 저자의 다음 연구에 기초하고 있다. Chungman Lee, “Beyond the Realistic-Ethical Distinction in Deification: Reconsidering Norman Russell’s Assessment of Gregory of Nyssa”, *International Journal of Systematic Theology* 24(2022), 140-155; *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque* (Leiden: Brill, 2021), 157-166; “Deification and Covenant: Gregory of Nyssa’s Thought on Deification”, *Korea Journal of Christian Studies* 117 (2020), 103-124.

18 벵후 1:4 (NA<sup>28</sup>): “Δι’ ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῶν ἐπαγγέλματα δεδωρόταται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.”

언제인가? 둘째, “신성한 성품”은 무엇을 의미하는가?

### 1. “신성한 성품에 참여하는 자”가 되는 것은 언제인가?

이 질문에 대해 명확한 답이 베드로후서 1:4에 대한 문법적 분석을 통해 제시될 수 없기에,<sup>19</sup> 본 구절의 문맥인 베드로후서 1:3-11 안에서 파악해야 한다. 이때, 베드로후서 1:4c의 “정욕 때문에 세상에서 썩어질 것을 피하여”(ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς)가 “신성한 성품에 참여”하는 것과 연결돼 있다는 것을 지적하는 것은 중요하다. 몇몇 주석가들은 베드로후서 1:4b와 c를 근접 문맥과 베드로후서 전체 문맥 안에서 미래 사건으로 본다.<sup>20</sup> 이들의 주장은 다음의 두 가지로 요약될 수 있다. 첫째, 이들은 4b와 4c를 그리스도에 의해서 주어진 약속의 종말론적 목표의 두 측면으로 본다. 둘째, 이들은 한글 개역개정 성경에서 “썩어질 것”으로 번역한 “φθορά”를 도덕적으로 이해할 수 없고, 물리적 의미(a physical sense)로 이해하여 성도들

19 뱌후 1:4b의 ἵνα에 대하여 다음의 문법 사항을 참고하라. Herbert W. Smyth and Gordon M. Messing, *Greek grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 493 (§ 2193a): “Hina [ἵνα] is the only purely final conjunction in that it does not limit the idea of purpose by the idea of time or of manner; and therefore never takes an (ken), since the purpose is regarded as free from all conditions.” 또한, 뱌후 1:4b-c에 나타나는 동사의 형태 (γέννησθε와 ἀποφυγόντες)는 시점을 명시적으로 가리키지 않는다. “γέννησθε”는 아마도 행위의 시작(‘ingressive’) 혹은 행위의 효과(‘effective’)를 가리키는 용법으로 볼 수 있을 것이다. James M. Starr, *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in Its Hellenistic Context* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2000), 47; Friedrich Blass and Albert Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. Robert W. Funk (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 166 (§ 318). 혹은, 여기의 아오리스트(aorist) 시제는 실제적 실현을 의미하는 것으로 볼 수도 있다. D. Edmond Hiebert, *Second Peter and Jude: An Expository Commentary* (Greenville, SC: Unusual Publications, 1989), 48.

20 Richard Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Waco, TX: Word Books, 1983), 182; Anton Vögtle, *Der Judasbrief, der 2. Petrusbrief* (Solothurn: Benziger, 1994), 141; Pieter Harry Robert van Houwelingen, *2 Petrus en Judas: testament in Tweevoud* (Kampen: Kok, 2011), 33-34; Martin G. Ruf, *Die heiligen Propheten, eure Apostel und Ich: metatextuelle Studien zum Zweiten Petrusbrief* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 256, 265; Hans J. Frey, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), 221-223.

이 종말에 해방될 상태를 가리키는 것으로 본다. 첫 번째 주장은 해당 구절의 인접 문맥(벤험후 1:3-11), 특히 베드로후서 1:11이 파루시아(Parousia)에 그리스도의 왕국에 들어가는 것을 말하고 있다는 것과 연결된다. 두 번째 주장은 베드로후서의 저자에 대한 주석가들의 평가에 근거한다. 주석가들은 이 편지의 저자가 당시 헬레니즘 종교의 배경에서 가시적 세계의 물체성(materiality)으로 인한 부패(corruptibility)를 가리키는 용어였던  $\phi\theta\theta\rho\acute{\alpha}\lambda\upsilon$ 를<sup>21</sup> “정욕”으로 인한( $\epsilon\nu\ \epsilon\pi\iota\theta\nu\mu\acute{\iota}\alpha$ ) 부패로 전환하고 있음을 중요하게 평가한다.<sup>22</sup>

주석가들의 종말론적 접근은 설득력 있다. 그러나 종말론적 접근이 배타적일 필요는 없다. 무엇보다, 베드로후서 1:4c에서 사용되고 있는 같은 동사와 유사한 표현을 사용하여 과거 사건을 가리키는 베드로후서 2:20을<sup>23</sup> 고려할 때, 베드로후서 1:4c는 회심(conversion)이나 세례(baptism)와 같은 과거 사건을 가리킬 수 있다.<sup>24</sup> 베드로후서 2:20에서 편지의 저자는 거짓 선생들이 머물러 있어야 했던 과거의 상태 혹은 사건을 가리키기 위해 해당 동사를 사용하고 있다.<sup>25</sup> 세스라 시피크(Ceslas Spicq)는 이 상태 혹은 사건은 아마도 회심이거나 세례를 가리키는 것으로 이해한다.<sup>26</sup>

21 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 182; P. H. R. van Houwelingen, *De tweede trompet: de authenticiteit van de tweede brief van Petrus* (Kampen: Kok, 1988), 108. 본고는 이 해석을 아래에서 도덕적 측면을 포함하는 것으로 확장할 것이다.

22 전치사  $\epsilon\nu$ 은 여기에서 원인의 의미를 가진다. Ruf, *Die heiligen Propheten*, 256n9.

23 벤험후 2:20 (NA<sup>26</sup>): “ $\text{E}\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\rho\omicron\phi\upsilon\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \epsilon\pi\iota\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma\ \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\ \text{X}\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ ,\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \epsilon\mu\pi\lambda\alpha\kappa\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \eta\tau\tau\acute{\omega}\nu\tau\alpha\iota,\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\alpha\tau\alpha\ \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\nu\alpha\ \tau\omicron\omega\nu\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu.$ ” 여기에 사용된 “ $\acute{\alpha}\rho\omicron\phi\upsilon\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ ”는 1:4c에서도 사용되고, “ $\tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu$ ”라는 표현은 1:4c의 “ $\tau\eta\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\hat{\omega}\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega\ \phi\theta\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$ ”와 유사하다.

24 알버트 M. 월터스(Albert M. Wolters)는 벤험후 1:4c의 동사 “ $\acute{\alpha}\rho\omicron\phi\upsilon\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ ”가 소유격과 함께 쓰이면서 법적 의미(legal sense)를 가진다고 주석하고, 동일한 동사가 벤험후 2:20절에 목적격과 함께 사용된 것과 비교한다. Albert M. Wolters, “Partners of the Deity: A Covenantal Reading of 2 Peter 1:4”, *Calvin Theological Journal* 25 (1990), 42. 그러나 마르틴 G. 루프(Martin G. Ruf)는 벤험후 1:4c의 해당 동사가 법적 의미를 가지기 위해서는 소유격이 아니라 오히려 목적격을 가져야 한다고 분석한다. Ruf, *Die heiligen Propheten*, 256n10.

25 Ceslas Spicq, *Les Épîtres de Saint Pierre* (Paris: Lecoffre Gabalda, 1966), 212-213. 벤험후 2:18도 성도들이 머물러 있어야 했던 과거 사건을 가리키고 있다. Starr, *Sharers in Divine Nature*, 47-48; Michael Green, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude: An Introduction and Commentary* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1968), 25n1.

시점과 관련하여 두 가지 더 살펴볼 것이 있다. 베드로후서 1:4c의 도덕적 의미와 베드로후서 1:3-4와 1:5-9 간의 연결성이다. 리처드 보컴(Richard Bauckham)은 베드로후서 1:4c의 “ἐν ἐπιθυμίᾳ”라는 표현이 당시 헬레니즘의 이원론을 수정하고 있다고 지적하였는데, 이것은 정당하다. 그러나 그는 1:4b와 c가 죽음 이후 혹은 파루시아(Parousia)를 가리킨다고 주석하여, “ἐν ἐπιθυμίᾳ”에 의한 “φθορά”가 지니는 도덕적 특징을 파악하는 데 실패하는 것으로 보인다.<sup>27</sup> 보컴과 달리 피터 H. 데이비즈(Peter H. Davids)는 “ἐν ἐπιθυμίᾳ”라는 표현으로 편지의 저자가 자신의 도덕적 관점과 헬레니즘적 이원론 간의 대비를 강조하고 있다고 주석한다. 데이비즈는 이 구절에서 ἐπιθυμία는 히브리어 yetzer(drive)의 번역어로서 “세상에 있는 도덕적 부패의 뿌리”를 의미한다고 본다.<sup>28</sup> 그는 베드로후서에 나타난 유대교 이원론은 존재론적인 것이 아니라 윤리적인 것이라고 지적한다. 그러기에, 그는 해당 구절이 말하는 해방을 ἐπιθυμία로부터의 해방으로 이해하며, 이 해방은 “기독교에 입교한 것으로부터 시작하여 지속되는 과정”이다.<sup>29</sup>

과거의 입교 이후 지속되는 과정으로서의 이해는 베드로후서 1:3-4와 1:5-9 사이의 연결성에 의해 더욱 강화된다.<sup>30</sup> 특히 베드로후서 1:8의 전치사 εἰς의 역할이 중요하다.<sup>31</sup> 편지의 저자는 이 전치사를 사용하여 편지의 수신자들과

26 Spicq, *Les Épitres*, 212; Bo Ivar Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude*, 2nd edn. (Garden City, NY: Doubleday, 1964), 153. J. N. D. 켈리 역시 베후 1:4c가 세례를 가리키고 죄를 버림을 가리킬 수 있다고 보면서, 아오리스트 분사는 ‘확정적 행동’(a definitive act)을 의미하는 것으로 주석한다. John Norman Davidson Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (London: A. & C. Black, 1969), 301-302. 로버트 E. 피치렐리(Robert E. Picirelli)의 이해도 유사하다. 그는 요셉 A. 로빈슨(Joseph A. Robinson)의 이해를 수정하면서 베후 1:3, 8, 그리고 2:20의 ἐπίγνωσις는 “기동(起動)적-결단적 의미”(an ingressive-decisive sense)를 가진다고 보고, 회심의 역동성과 긴밀하게 연결되어 있는 것으로 이해한다. Robert E. Picirelli, “Meaning of Epignosis”, *The Evangelical Quarterly* 47 (1975), 92; 로빈슨에 대해서는 Joseph A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, 2nd edn. (London: James Clarke & Co., 1904)을 참고하라.

27 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 183; Vögtle, *Der Judasbrief*, 140-141.

28 Peter H. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 174-175.

29 Davids, *The Letters*, 176; Hiebert, *Second Peter*, 48-49.

30 Van Houwelingen, *2 Petrus en Judas*, 30-31.

31 몇몇 주석가들은 코이네(koine) 헬라어에서 전치사 ἐν과 εἰς 사이의 의미 차이가 약화되었고,

거짓 교사들에게서 각각 드러나는 두 가지의 지속적인 과정의 역동성을 대조시키고 있다. 베드로후서 1:9에서 거짓 교사들은 1:5-7에 기록된 덕의 부재로 말미암아 “맹인”이 되었고 “멀리 보지” 못한다고 저자는 책망한다. 이들이 “우리 주 되신 구주 예수 그리스도를” 아는 것 안에(ἐν) 머물러야 한다는 베드로후서 2:20을 고려할 때, 1:9의 비판은 거짓 교들이 진리를 보는 힘을 계속하여 잃고 있고, 베드로후서 1:5-7의 덕을 부인함으로써 진리를 향해(εἰς) 눈먼 상태에 있음을 의미한다.<sup>32</sup> 그러나 베드로후서 1:8에서 편지의 저자는 반대되는 과정을 기술하고 있다. 베드로후서 1:5-7의 덕을 행함으로써, 편지의 수신자들은 자기 자신을 진리를 향해(εἰς) 어리석지 않게 되며, 예수 그리스도를 아는 것에 기초한(벤험 1:3) 더욱 심오한 지식에 도달하고,<sup>33</sup> 그리스도는 이들을 “신령한 성품”에 참여하는 자들이 되게 만드신다(벤험 1:4). 에릭 폭스(Eric Fuchs)와 피에르 레이몽(Pierre Reymond)이 주장하듯이, 여기에서 우리는 지식과 윤리 사이의 호혜성(reciprocity)을 볼 수 있다.<sup>34</sup> 신자들은 덕을 행함으로써 그리스도를 아는 앎을 향해(εἰς) 더욱더 자란다. 이로써 신자들은 “정욕 때문에 세상에서 썩어질 것을” 지속적으로 피할 수 있다. (벤험 1:4c)

이상과 같이 살펴볼 때, 베드로후서 1:4는 배타적으로 종말론적 상태 혹은 사건만을 가리키는 것으로 이해하기보다, 기독교에 입교하는 것과 관련된 회심 혹은 세례와 같은 과거의 사건 혹은 상태와 이로부터 시작되어 지속되는 과정을 포괄하고 있다고 보아야 한다.

εἰς가 ἐν과 동일한 의미를 가진다고 주장한다. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 188; Kelly, *A Commentary on the Epistles*, 307-308; Davids, *The Letters*, 185. 그러나 본고는 전치사 εἰς의 본래적 의미를 강조하고자 한다. 이 두 전치사의 의미가 동일하게 사용되는 경우는 주로 장소를 가리킬 경우인데, 벤험 1:8의 εἰς는 장소를 가리키지 않는다. Blass and Debrunner, *A Greek Grammar*, 110-111n 205; Maximilian Zerwick, *Biblical Greek* (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1994), 35n106. 베드로후서에서 두 전치사가 상호 교차하여 사용할 수 있다는 것을 보여주는 증거 구절인 1:17에서도 의미의 구분은 필요해 보인다.

32 Vögtle, *Der Judasbrief*, 152-153; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 189.

33 Vögtle, *Der Judasbrief*, 151-152.

34 Eric Fuchs and Pierre Reymond, *La deuxième épître de saint Pierre: L'épître de saint Jude* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1980), 57.

## 2. “신성한 성품”은 무엇을 의미하는가?

베드로후서 1:4가 말하는 “신성한 성품에 참여하는 자가 되는 것”(γέννησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως)의 의미를 파악하기 위해서, *κοινωνοὶ*와 *θεία φύσις*를 이해하는 것이 중요하다. 후자에 대한 이해가 문맥 안에서의 전자가 가지는 의미를 파악하는 데 도움을 준다. 스콧 J. 하퍼만(Scott J. Hafemann)은 “신성한 성품”에 대한 모든 존재론적 이해는 거부되어야 한다고 주장하였다. *φύσις*가 의미하는 바는 신성(divine being or essence)이 아니라, “행위 결정적 특성”(action-determined character) 혹은 “행위에서 표현되는 특성”(character expressed in actions)을 의미한다.<sup>35</sup> 이때, 하퍼만은 *φύσις*가 의미하는 특성을 하나님의 덕(virtues)과 연결한다.<sup>36</sup> 이런 하퍼만의 주장은 베드로후서에 나타난 기독교론적 측면에 기초하여 확장될 수 있다. 왜냐하면 베드로후서에서 *θεός*와 *θεῖος*는 예수 그리스도에게 사용되고 있고, 베드로후서 1:1-4에서 이 두 용어가 사용되면서 그리스도의 덕의 탁월함을 보여주고 있기 때문이다.

먼저, 베드로후서 1:1은<sup>37</sup> 하나의 관사를 사용하면서 예수 그리스도를 “우리 하나님과 구주”(τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ)라고 부르고 있다. 예수 그리스도가 하나님(*θεός*)이시다. 비록 베드로후서 1:2와 1:17에서 “하나님”과 “그리스도”가 구분되고 있지만, 베드로후서 전체는 하나님과

<sup>35</sup> Scott J. Hafemann, “‘Divine Nature’ in 2 Pet 1,4 within Its Eschatological Content”, *Biblica* 94 (2013), 92. 하퍼만은 윌터스가 이 용어를 “하나님”으로 치환할 수 있다고 이해하는 것을 비판한다. Hafemann, “Divine Nature”, 82-83. 하퍼만의 비판 이전에, P. H. R. 판 하우웰링엔(P. H. R. van Houwelingen)도 “*θεία φύσις*”가 관사 없이 사용되고 있음을 지적하면서, 윌터스의 이해를 문법적 측면에서 비판하였다. Van Houwelingen, *2 Petrus en Judas*, 34; Frey, *Der Brief*, 223.

<sup>36</sup> Hafemann, “Divine Nature”, 95-96. 하퍼만은 “특성” 혹은 “하나님의 덕”을 종말론적으로 이해한다. 그에게 이것은 역사의 종국에 하나님께서 이루시는 구원의 종말론적 행위에서 드러날 “하나님의 특성”이다. 본고는 *θεία φύσις*가 특성 혹은 하나님의 덕을 가리킨다는 하퍼만의 의견을 수용하지만, 뱌후 1:3-4가 단지 종말론적 관점만을 가지고 있는 것은 아님을 이미 설명하였다.

<sup>37</sup> *Συμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἰσότιμον ἡμῶν λαοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, (NA<sup>28</sup>)

예수 그리스도를 날카롭게 구별하지 않는다.<sup>38</sup> 베드로후서 1:2도 하나님을 아는 지식은 그리스도를 아는 지식이 없을 때 불분명함을 강조하고 있다.<sup>39</sup> 그리스도가 하나님일 때, 베드로후서 1:4b의 “신성한 성품”에서 사용된 형용한 *θεία*는 그리스도를 가리키는 것으로 보는 것이 합당하다. 하나님의 신적인 성품(attributes)은 예수 그리스도를 통해 계시된 것이다. 이런 이해는 베드로후서 1:3의 *αὐτοῦ*가 누구를 가리키는지를 파악할 때 더 강화된다. 그리스도의 능력을 가리키는 것으로 보이는 표현인 “*τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ*”(그의 신기한 능력)에서 *αὐτοῦ*는 베드로후서 1:1-2의 그리스도이시다.<sup>40</sup> 만일 이 능력이 그리스도의 능력을 가리키는 것이 아니라 하나님의 것이라면, *θείας*라는 형용사는 불필요할 것이다.<sup>41</sup>

또한, *θεός*와 *θεῖος*와 관련되어 사용되는 다양한 용어들도 기독교적 이해를 요청한다. 특히, 베드로후서 1:1-3의 “의”(δικαιοσύνη), “영광”(δόξα), 그리고 “덕”(ἀρετή)이라는 용어가 그러하다. “의”는 베드로후서에서 대체로 의롭지 않은 거짓 선생들과 관련하여 도덕적 선(moral goodness)을 의미한다. 이 “의”가 그리스도의 것임을 이야기하는 베드로후서 1:1은 “그리스도께서 사도들과 마찬가지로 믿는 자들에게 동일한 믿음을 허락하시는 불편부당(不偏不黨)하심과 공정하심을 가리킨다고 볼 수 있다.”<sup>42</sup> 다른 두 단어는 이사일의(hendiadys)로 볼 수 있는데, 그리스도께서 능력과 선하심 혹은 덕에 탁월하심

38 Van Houwelingen, *2 Petrus en Judas*, 39.

39 Starr, *Sharers in Divine Nature*, 30.

40 Starr, *Sharers in Divine Nature*, 32; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 177. 더욱이, “능력”이라는 표현은 벵후 1:16에 명시적으로 “우리 주 예수 그리스도”에게 사용된다. Starr, *Sharers in Divine Nature*, 32; Davids, *The Letters*, 169. 그러나 몇몇 주석가들은 “능력”을 “하나님”께 사용하는 것을 선호한다. Kelly, *A Commentary on the Epistles*, 300; Vögtle, *Der Judasbrief*, 138-139. 이런 이해 또한 배제될 필요가 없어 보이는데, 앞서 설명하였듯이 베드로후서는 그리스도를 하나님이라 부르고 있으며, 하나님의 능력이 그리스도의 능력으로 계시되었음을 말하고 있기 때문이다. 흥미롭게도 판 하우윙링언은 “그의 신기한 능력”을 그리스도의 신적 능력이신 성령 하나님을 가리키는 것으로 주석하였다. Van Houwelingen, *De tweede trompet*, 102.

41 Starr, *Sharers in Divine Nature*, 32.

42 Starr, *Sharers in Divine Nature*, 41; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 168; Davids, *The Letters*, 162.

을 의미한다.<sup>43</sup> 이런 측면에서, 한스 J. 프라이(Hans J. Frey)가 주장하듯이, 베드로후서 1:5-7에 나타난 덕의 목록은 믿는 자들이 그리스도의 덕에 참여해야 하는 것으로 이해될 수 있다.<sup>44</sup> 그러므로 “신성한 성품”은 하나님이시며 구주이신 예수 그리스도께서 보이신 신적인 덕을 가리킨다.<sup>45</sup>

이런 이해는 *κοινωνοι*에 대한 이해를 돕는다. 노르베르트 바우메르트(Norbert Baumert)는 *koinonein*과 *metexein*의 의미를 구분하면서, 베드로후서 1:4b의 *κοινωνοι*는 참여(participation)를 의미하지 않고 베드로와 수신자들 간의 공통성(communion)을 의미한다고 주석하였다.<sup>46</sup> 그러나, 프라이는 바우메르트의 날카로운 구분이 해당 구절에는 적절하지 않음을 지적하였다.<sup>47</sup> 이와 관련하여, 바우메르트와 유사한 주장을 하는 알버트 M. 월터스(Albert M. Wolters)에 대한 P. H. R. 판 하우웰링언(P. H. R. van Houwelingen)의 비판도 눈여겨 봐야 한다. 베드로전서와 후서의 저자가 동일하게 베드로임을 주장하면서, 판 하우웰링언은 베드로전서 5:1에서 *κοινωνός*의 의미는 계시된 영광에 ‘참여’하는 것임을 강조하였다.<sup>48</sup> 이때, 베드로후서 1:4b의 *κοινωνοι*는 그리스도께서 계시하신 덕으로서의 “신성한 성품”에 참여하는 자들을 의미한다. 또한, 앞서 베드로후서 1:3-4와 1:5-9간의 관계성을 설명하였듯이, 편지의 저자는 수신자가 그리스도의 덕에 적합하도록 사는 덕스

43 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 178-9; Vögtle, *Der Judasbrief*, 137; Spicq, *Les Épitres*, 210; Starr, *Sharers in Divine Nature*, 43-44; Davids, *The Letters*, 171-172; Hafemann, “Divine Nature”, 93-94; Frey, *Der Brief*, 119.

44 Frey, *Der Brief*, 219, 225; also see J. Daryl Charles, *Virtue amidst Vice: The Catalog of Virtues in 2 Peter 1* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 137.

45 Frey, *Der Brief*, 255. 벵후 1:4에 대한 프라이의 주석적 결론은 본고의 이해와 유사하다. 또한, 그가 자신의 주석적 결론을 신격화에 대한 오리게네스와 알렉산드리아의 클레멘스의 이해와 연결시키는 것은 본고가 아래에서 니사의 그레고리우스의 신격화를 다루는 것과 관련하여 흥미롭다. 왜냐하면 그레고리우스의 신학은 오리게네스와 클레멘스로부터 큰 도움을 받고 있기 때문이다.

46 Norbert Baumert, *Koinonein und Metechein - Synonym?: eine umfassende semantische Untersuchung* (Stuttgart: Verlag Katholische Bibelwerk, 2003), 124-126. 월터스 역시 유사한 해석을 하고 있다. Wolters, “Partners of the Deity”, 32-34; Ruf, *Die heiligen Propheten*, 256n8.

47 Frey, *Der Brief*, 221.

48 Van Houwelingen, *2 Petrus en Judas*, 34.

러운 삶과<sup>49</sup> 그리스도를 아는 지식의 성장 사이에 호혜성을 강조하고 있다. 다시 말해, 저자는 선 혹은 덕에 있어서 탁월함을 보이신 그리스도의 신적인 덕에 참여하는 덕스러운 삶이 그리스도를 아는 지식을 증진하는 것으로 보고 있다.<sup>50</sup>

### 3. 요약

지금까지 본고는 베드로후서 1:4를 살펴봄으로써, 해당 구절이 말하는 “신성한 성품”에 참여하는 자가 된다는 것은 “우리 하나님과 구주”이신 그리스도께서 보이신 신적인 덕에 참여하는 것을 의미한다는 것과, 이 참여는 과거의 회심 혹은 세례를 통해 기독교에 입교한 이후 파루시아(Parousia)에 이르기까지 지속되는 과정임을 보였다. 그리스도를 아는 지식은 이 과정의 뿌리이면서도 참여의 과정을 통해 더욱더 강화된다. 종말에 신자들은 그리스도의 나라에 입성하고, 신적인 불멸에 참여하게 될 것이다.

## III. 니사의 그레고리우스의 신격화

니사의 주교 그레고리우스가 아르모니우스(Armonius)에게 보낸 편지(*De professione Christiana*, GNO 8/1, 129-142)에 등장하는 다음의 문구는 인상적이다: “기독교의 이름은 위대한 약속이다.”<sup>51</sup> 이것은 ‘기독교’라는 단어가 의미하는 바가 무언인가를 다루면서 그레고리우스가 한 대답인데, 그 문맥은 신격화에 대한 논의이다.<sup>52</sup> 동일한 편지에서 그는 “[기독교라는] 이름의 약속은 하나님의 모방함을 말한다”라고 명시적으로 주장하기도 한다.<sup>53</sup>

49 위 각주 43 참조.

50 위 각주 33 참조.

51 Gregory, *Prof* (GNO 8/1, 136,23). 본고에 사용되는 그레고리우스의 작품명과 그것의 축약은 Friedhelm Mann, ed., *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa* (Leiden: Brill, 1999-2014)를 따른다.

52 *Prof* (GNO 8/1, 136,23).

이런 그레고리우스의 주장은 베드로후서 1:4와 관련 있다. 비록 그레고리우스의 작품의 비평본을 만든 베르너 예거(Werner Jaeger)는 언급된 편지를 편집하면서 인용한 문장들을 베드로후서 1:4와 연관 짓지 않고 플라톤 작품들(*Theaetetus* 176b; *Respublica* 613b)과 연관 지어 주석하였지만,<sup>54</sup> 교부들의 성경 인용을 집중적으로 탐구한 *Biblia Patristica*는 베드로후서 1:4와의 관계성을 명시하고 있다.<sup>55</sup> 이것은 그레고리우스의 『아가서 강해』(*In canticum canticorum*, GNO 6)에 나타나는 유사한 주장과 해당 구절간의 관계성을 고려할 때 타당하다. 『아가서 강해』의 비평본을 만든 헤르만 랑어벡(Hermann Langerbeck)은 지성에 해당하는 신부가 신랑이신 그리스도를 모방해야 한다는 것을 그레고리우스가 설명할 때, 이것을 예거가 언급하고 있는 동일한 플라톤 작품들뿐만 아니라 베드로후서 1:4와 연결 지었다.<sup>56</sup> 랑어벡과 *Biblia Patristica*가 신격화에 대한 그레고리우스의 생각과 베드로후서 1:4를 연결하는 것은 아래에서 그레고리우스 연구와 베드로후서 1:4에 대한 주석간의 유사성이 드러날 때, 더욱더 타당한 것이 된다.

본고는 이제 신격화에 대한 그레고리우스의 생각을 다음의 3가지 측면에서 탐구하고자 한다: 1) 신격화에 대한 그레고리우스의 정의와  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ 와  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ 의 구분, 2) 신격화의 기독교론적 측면, 그리고 3) 연속적인 과정( $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ )으로서의 신격화.

## 1. 신격화에 대한 그레고리우스의 정의: $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ 와 $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ 구분

『팔복 강해』(*De beatitudinibus*, GNO 7/2) 중 다섯 번째 강해에서 신격화에 대한 그레고리우스의 정의를 찾을 수 있다.<sup>57</sup> 여기에서 신격화( $\theta\epsilon\omicron\sigma\mu\omicron\iota\epsilon\tilde{\iota}\nu$ )

<sup>53</sup> *Prof* (GNO 8/1, 137,22-3).

<sup>54</sup> *Prof* (GNO 8/1, 136).

<sup>55</sup> Jean Allenbach et al., *Biblia Patristica* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991), 5:407.

<sup>56</sup> *Cant* (GNO 6, 98,6-12). 후베르투스 R. 드롭너(Hubertus R. Drobner)도 이 대목과 베드로후서의 구절을 연결시킨다. Hubertus R. Drobner, *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa* (Paderborn: Selbstverlag, 1988), 121.

는 “신성에 참여”(θεότητος κοινωνία)하는 것이며, 이는 팔복에 참여함(μετρούσία)으로 가능하다고 니사의 주교는 말한다.<sup>58</sup> 이 짧은 정의는 모든 행복(blessedness)은 행복 자체이신 하나님께 속해있다는 것을 전제한다. 주님께서는 팔복을 가르치심으로써 행복 자체인 하나님 그분께 참여하는 방법을 계시하신 것이다. 또한, 그레고리우스의 신격화에 대한 이해에는 인간 창조에 대한 그의 신학이 전제되어 있다. 창세기 1:26-27을 따라, 인간은 하나님의 모상으로서 하나님을 닮아가고 그에 참여하도록 창조되었다.<sup>59</sup> 이것이 인간의 완전함이며, 이는 원형이신 하나님의 덕과 속성에 참여하는 것으로 가능해진다.<sup>60</sup> 이

- 
- 57 신격화에 대한 그레고리우스의 신학을 연구하는 대표적인 학자들은 Jules Gross, Hans Urs von Balthasar, J. Daniélou, Walther Völker, David L. Balás, Ekkehard Mühlenberg, 그리고 Myrrha Lot-Borodine 등이 있다. 이런 연구에 대한 유용한 서지 정보는 다음을 참고하라. Lewis Ayres, “Deification and the Dynamics of Nicene Theology: The Contribution of Gregory of Nyssa,” *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 49 (2005), 375-394; Giuseppe Ferro Garel, *Gregorio di Nissa: l’esperienza mistica, il Simbolismo, il Progresso spirituale* (Torino: Il leone verde, 2004), 9-15. 헬라교부신학에 나타나는 신격화에 대한 일반적 정의(Studer, “Divinizzazione”, 1458-62)를 찾는 것은 본고의 연구 범위를 넘어선다. 그러나 위-디오니시우스의 정의를 언급하는 것은 그레고리우스를 이해하는데 도움이 된다. 그에 따르면, 신격화는 하나님을 닮는 것이며 가능한 한 하나님과 연합하는 것이다. (Dionysius the Areopagite, *EH* 1.3 [PG 3.376A]; Russell, *The Doctrine of Deification*, 1)
- 58 *Beat* 5 (GNO 7/2, 124,13-18). 여기에 ‘*koinonein*’과 ‘*metexein*’이 신격화와 관련하여 사용되고 있다. 이때, 이 두 동사는 그레고리우스의 신학 안에서 의미적 차이가 거의 없다. 그레고리우스는 신적 덕에 참여한다고 말할 때 이 두 동사를 동의어로 사용한다. (*Prof* [GNO 8/1, 135,6-15])
- 59 *Or cat* 5 (GNO 3/4, 18,5-16); Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1944), 53; Claudio Moreschini, trans., *Gregorio di Nyssa: Opere dogmatiche* (Milano: Bompiani, 2014), 223.
- 60 *Op hom* 4, 5 (PG 44, 136C, 137B); Moreschini, *Gregorio di Nyssa*, 23-24. 안토니 메러딧(Anthony Meredith)를 따르면, 그레고리우스에게 닮음과 참여는 실제적으로 동의어이다 (cf. GNO 6, 271,11 and 280,11). 또한 헬레니즘 전통에서 *syngeneia pros ton theon*은 인간의 근원적이고 훼손되지 않는 조건이지만, 그레고리우스에게 이것은 하나님에 대한 도덕적 동화의 문제이고, 하나님의 은혜의 문제이다. Anthony Meredith, “Gregory of Nyssa, De Beatitude inibus, Oratio I: ‘Blessed Are the Poor in Spirit, for Theirs Is the Kingdom of Heaven’ (Mt 5,3)”, in Hubertus R. Drobner and Alberto Viciano ed., *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes* (Leiden: Brill, 2000), 99-102; Chiara Somenzi, trans., *Gregorio di Nissa: Omelie sulle beatitudini* (Milano: Edizioni Paoline, 2011), 131.

완전함은 인간이 자유의지(προαίρεσις)로 하나님을 거부한 후 하나님께 동화 됨으로써 회복되어야 한다.<sup>61</sup>

하나님의 φύσις와 ἐνέργεια에 대한 구분을 이해할 때 신격화에 대한 그레고리우스의 정의는 더욱 분명하게 이해된다. 참여로서의 신격화를 이야기할 때, 그레고리우스는 하나님의 본성(φύσις)에 대해서가 아니라 그분의 ‘에네르게이아’(ἐνέργεια)에<sup>62</sup> 대해서 말하고 있기 때문이다. 이 구분을 위해서 ‘διάστημα’라는 개념이 중요하다.<sup>63</sup> ‘간극’ 혹은 ‘사이에 놓여 있음’을 의미하는 이 용어는 공간과 시간의 피할 수 없는 수평적 확장을 의미한다.<sup>64</sup> 그레고리우스는 이 용어를 사용하여 하나님과 모든 피조물 사이의 근본적인 차이를 표현한다. 즉, 하나님께는 어떠한 간극도 해당하지 않지만, 모든 피조물은 간극에 종속되어져 있다. 인간의 지성, 개념적 사고, 그리고 언어는 모두 간극에 의해 제한된다. 간극에 제한되고 종속되는 인간은 모든 간극을 초월해 계신 하나님을 파악할 수 없다.<sup>65</sup> 그러나 하나님은 자기 자신을 에네르게이아를 통해 알리셨다. 그레고리우스가 『팔복 강해』의 여섯 번째 강해에서 분명하게 밝히듯이, 보이지 않는 하나님이 그분의 에네르게이아(ταῖς ἐνεργείαις), 즉 “그분 주위의 것

61 그레고리우스의 προαίρεσις에 대한 심도 있는 연구는 다음을 참고하라. Giampietro Dal Toso, *La nozione di 'proairesis' in Gregorio di Nissa: analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche* (Frankfurt am Main: Lang, 1998); Dal Toso, “La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa,” in Drobner and Viciano ed., *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*, 569-580.

62 ἐνέργεια의 적절한 현대어로 번역하는 것이 쉽지 않기에, 대체적으로 교부학자들은 이 단어를 번역하기보다 음역하여 사용한다. 그레고리우스의 *Contra Eunomium* (『에우노미우스 반박』, GNO 1, 2)을 영역한 스튜어트 G. 홀(Stuart G. Hall)은 음역하는 것을 권장하면서, 다양한 영어 단어(energy, activity, operation, 혹은 function) 중 ‘activity’가 그나마 적절하다고 주장한다. Stuart G. Hall, “Gregory, Bishop of Nyssa: A Refutation of the First Book of the Two Published by Eunomius after the Decease of Holy Basil”, in Miguel Brugarolas ed., *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I* (Leiden: Brill, 2018), 71; cf. Raymond Winling, ed. and trans., *Grégoire de Nysse, Contre Eunome, I.147-691* (Paris: Cerf, 2010), 46.

63 이 용어에 대한 학자들의 연구 목록은 다음을 참고하라. Scot Douglass, “Diastema”, in Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero ed., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden: Brill, 2010), 227-228.

64 *Eun* 1.345, 355 (GNO 1, 129,5-11, 132,2-11).

65 *Eun* 2.69-70 (GNO 1, 246,14-21).

들”(what is around Him) 혹은 “그분에게 속한 것들”(what belongs to Him)이라 번역할 수 있는 “*τοῖς περὶ αὐτὸν*”을 통해 자신을 보이셨다.<sup>66</sup>

*φύσις*와 *ἐνέργεια*에 대한 그레고리우스의 구분은 에우노미우스(Eunomius)와의 삼위일체론 논쟁에서 더 심도 있게 다루어졌다.<sup>67</sup> 에우노미우스는 에네르게이아를 삼위일체 하나님의 내재적 관계를 설명하기 위해 사용하면서, 삼위일체 안에 ‘태어나게 하심’ 혹은 ‘창조’와 같은 행위를 이 용어로 설명하였다. 이때, 에네르게이아는 성부의 *οὐσία*의 외부적 행위로 이해되고, 그 자체로 실체적인 것으로 이해된다.<sup>68</sup> 이런 이해에서 에우노미우스는 성자가 성부와 동일한 하나님이 아니라, 성부의 *οὐσία*의 외부적 행위인 태어나게 하심, 곧 창조하심을 통해 만들어진 피조물이라고 주장하였다. 그러나 그레고리우스는 에우노미우스의 이해를 따르면 성부라는 위격이 성자의 ‘아버지’가 되시는 것이 아니라 ‘낳으심’ 혹은 ‘창조’라는 행위가 ‘아버지’가 된다고 비판하면서, 성령은 세 번째 위격이 아니라 다섯 번째 위격이 되는 어처구니없는 이해가 가능해진다고 비판하였다.<sup>69</sup> 그레고리우스는 삼위일체 하나님의 내적 관계에서 *οὐσία*의 외부적 행위를 통해 성부가 성자의 아버지가 되시는 것이 아님을 강조하면서, 성자를 태어나게 하시는 행위는 성부이심과 별개의 것이 아님을 지적하였다.

66 Beat 6 (GNO 7/2, 141,25-27): “Ὁ γὰρ τῆ φύσει ἄρατος, ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεσθαι, ἐν τισὶ τοῖς περὶ αὐτὸν καθορώμενος.”

67 Eun 1.205-222, 242-260; Lee, *Gregory of Nyssa*, 92-106. *φύσις*에 대한 그레고리우스의 이해는 다음을 참고하라. Johannes Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance* (Leiden: Brill, 2000), 64-70 and *passim*; Zachhuber, “Once Again: Gregory of Nyssa on Universals”, *Journal of Theological Studies* 56 (2005), 75-98; Giulio Maspero, *Trinity and Man: Gregory of Nyssa’s Ad Ablabium* (Leiden: Brill, 2007), 1-27 and *passim*; Lenka Karfiková, “Ad Ablabium, Quod Non Sint Tres Dei”, in Volker H. Drecoll and Margitta Berghaus ed., *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism* (Leiden: Boston: Brill, 2011), 141-142; Richard Cross, “Gregory of Nyssa on Universals”, *Vigiliae Christianae* 56 (2002), 372-410.

68 Eun 1.246-247 (GNO 1, 99,5-12).

69 Eun 1.249 (GNO 1, 99,20-24): cf. Eunomius, *Apologia* 25.4-5, 25.23-25, 28.14-15 (Richard P. Vaggione, ed. and trans., *Eunomius: The Extant Works* [Oxford: Clarendon Press, 1987], 66, 68, 74); Elias D. Moutsoulas, “La pneumatologie du Contra Eunomium I”, in Brugarolas ed., *Contra Eunomium I*, 558.

그레고리우스에게 “낳으심”은 성부의 위격과 동일한 것이다. 이것은 아브라함이 이삭을 낳는다는 것과 그가 이삭의 아버지라는 것이 동일한 것과 마찬가지로이다.<sup>70</sup> 에우노미우스를 비판하면서 그레고리우스는 삼위일체 하나님의 내적 관계에서는 *φύσις*와 *ἐνέργεια*를 구분하지 않았다.

그러나 하나님의 경륜(*οἰκονομία*)을 설명할 때 *φύσις*와 *ἐνέργεια*에 대한 에우노미우스의 이해를 수정하면서 그레고리우스는 이 둘을 구분한다. 에우노미우스는 에네르게이아를 하나님의 *οὐσία*에 외부적인 것으로 이해하면서 그 자체로 실체적인 것으로 이해하였다. 반면, 그레고리우스는 에네르게이아가 비실체적(*ἀνυπόστατον*)이지 않고 실체적이지만, 그 자체로 존재하지 않고 *οὐσία*에 의해서 존재한다고 말한다.<sup>71</sup> 그레고리우스는 에네르게이아를 “본성의 운동”(φύσεως κίνησης)으로 정의하면서 “하나님의 본성을 둘러 있는”(περὶ τὸν θεὸν) 것으로 이해하였다.<sup>72</sup> 에네르게이아는 “신성이 무엇인가”를 의미하지 않고 “신성이 어떻게 존재하는가”(πως εἶναι)를 의미한다. 이런 구분을 통해 그레고리우스는 본질(what it is)에 있어 인간을 절대적으로 초월하는 신성이 경륜에서 그분의 에네르게이아를 통해 계시됨을 말한다. 에네르게이아가 신성의 본성적 운동일 때, 하나님의 에네르게이아를 경험한다는 것은 곧 하나님의 본성을 경험하는 것이 된다.

<sup>70</sup> *Eun* 3.8.30 (GNO 2, 250,1-7). 그레고리우스는 삼위일체의 내재적 관계와 관련하여 에네르게이아를 사용하는 것을 거부했다는 베르나르 포티에(Bernard Pottier)의 지적은 정당하다. Bernard Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* (Namur: Culture et Vérité, 1994), 116.

<sup>71</sup> *Eun* 1.250-251 (GNO 1, 99,20-100,15).

<sup>72</sup> “본성의 운동”(φύσεως κίνησης)에 대해 다음을 보라. *Eun* 1.211, 2.150, 2.228-230 (GNO 1, 211,15, 269,6-14, 292,10-293,9). “하나님의 본성을 둘러 있는”(περὶ τὸν θεὸν)이라는 표현에 대해서 다음을 보라. *Abl* (GNO 3/1, 42,19-43,2); *Eun* 3.6.3, 3.5.60 (GNO 2, 186,9-15, 182,4-13). Cf. Maspero, *Trinity and Man*, 33-34, 52; Basile Krivochéine, “Simplicity of the Divine Nature and the Distinctions in God, According to St Gregory of Nyssa”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 21(1977), 83; Elias D. Moutsoulas, “«Essence» et «énergies» de Dieu selon St. Grégoire de Nysse”, *Studia Patristica* 18 (Leuven: Peeters, 1989), 517-528. Cf. Pottier, *Dieu et le Christ*, 107-118; Michel R. Barnes, *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001), 298-305; Karfiková, “Ad Ablabium”, 152-154.

에네르케이아는 그레고리우스의 영성 신학에서 신격화를 다룰 때 그리스도께서 보이신 신적인 덕을 의미한다. 그레고리우스는 인간의 본성이 신성과 혼합될 그 어떤 가능성도 분명하게 거부한다.<sup>73</sup> 오히려, “복음서는 선한 에네르케이아들을 가능한 한 우리의 삶에서 모방하기를 명령한다.”<sup>74</sup> 이 “선한 에네르케이아들”은 성경 안에 계시된 신적인 덕이다. 신적인 덕을 모방하는 것이 “하늘에 계신 하나님의 신성과 완전함을 참으로 모방”하는 것이다.<sup>75</sup>

이처럼 그레고리우스의 신격화는 하나님의 본성의 관점에서가 아니라 신성의 본성적 운동이며 신적인 덕인 에네르케이아의 관점에서 이해된다. 그러므로 니사의 주교가 말하고자 하는 신격화는 신성과 인성의 혼합이거나 훼손이 아니라, 신적인 에네르케이아에 참여하는 것이며, 이것은 신적인 덕을 모방하는 것이다.<sup>76</sup>

## 2. 신격화의 기독교론적 측면

그레고리우스의 신격화는 기독교론적이다. 신격화의 그리스도-중심적 측면은 무엇보다 모방해야 할 신적인 덕이 그리스도에 의해서 계시되었다는 그레고리우스의 주장에서 드러난다.<sup>77</sup> 신성의 본성적 운동인 에네르케이아는 그레고리우스의 영성 신학에서 그리스도를 통해 계시된 신적인 덕이다. “하늘의 하나님의 신성과 완전하심의 참된 모방”은 그리스도의 덕을 모방하는 것이다.<sup>78</sup> 이 그리스도-중심적 관점은 그리스도가 신격화의 원인이며 중개자이고 모형이라는 점에서 분명해진다. 타락으로 인해 상실된 하나님의 형상은 오직 성부의 그 형상이신 그리스도에 의해 회복되고 실현된다.

그리스도는 신격화의 원인이다. ‘그리스도 안에서’ 인간은 신격화되고 하나

<sup>73</sup> *Prof* (GNO 8/1, 138,15-16): “οὐ τῆ φύσει τὴν φύσιν, τὴν ἀνθρωπίνην λέγω τῆ θεία, συγκρίνεσθαι κελεύει τὸ εὐαγγέλιον...”

<sup>74</sup> *Prof* (GNO 8/1, 138,17-18).

<sup>75</sup> *Prof* (GNO 8/1, 138,22-23).

<sup>76</sup> *Cant* (GNO 6, 98,6-12).

<sup>77</sup> *Prof* (GNO 8/1, 135,6-15).

<sup>78</sup> *Prof* (GNO 8/1, 138,22-23).

남께로 상승하였다. 그레고리우스에 따르면, 성육신은 신격화 자체이다.<sup>79</sup> 이런 생각은 라오디케아의 아폴리나리스(Apollinaris of Laodicea)에 대한 그레고리우스의 비판에서 더 분명하다. 아폴리나리스를 비판하면서 그레고리우스가 예수 그리스도의 인성을 강조해야 하는 이유는 그리스도의 성육신 없이 인성 전체의 신격화가 이루어질 수 없기 때문이다.<sup>80</sup> 이때, 성육신은 그리스도의 전 생애를 포괄한다. 그레고리우스에게 성육신은 탄생, 죽으심, 그리고 부활을 모두 포괄하는 개념이다. 성육신에 대한 이런 역동적 이해 역시 그리스도의 성육신 안에서 인성 전체가 신격화 되어야 한다는 그의 견해로부터 기인한다.<sup>81</sup> 하나님은 출생과 죽음을 취하셨는데, 왜냐하면 하나님은 인간을 죽음에서부터 생명으로 옮기고자 원하셨기 때문이다.<sup>82</sup> 죽음을 이기신 그리스도의 부활은 신적인 불멸을 인간의 몸에게 주셨다.<sup>83</sup> 그리스도께서 자기 자신과 함께 인간을 부활시키셨기 때문에, 그리스도의 죽음으로부터의 부활은 인간의 불멸하는 생명의 시작이다.<sup>84</sup>

신격화의 원인이신 그리스도는 신격화의 중개자이시고 모형이시다. ‘그리스도 안에서’ 인간이 하나님과 연합되기 때문에, 그리스도는 유일한 중개자이시다.

<sup>79</sup> *Or cat 25* (GNO 3/4, 64,8-10).

<sup>80</sup> *Antirrh* (GNO 3/1, 169-170).

<sup>81</sup> Raymond Winling, ed. and trans., *Grégoire de Nyssa, Discours catéchétique* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2000), 60.

<sup>82</sup> *Or cat 32* (GNO 3/4, 77,23-78,3).

<sup>83</sup> *Or cat 37* (GNO 3/4, 93-94).

<sup>84</sup> *Or cat 25, 32* (GNO 3/4, 64,10-12, 78,7-10). 그레고리우스의 기독교론에서 주목할 점은 성자 하나님의 성육신에서 인성을 강조하면서도 451년 칼케돈 공의회에서 네스토리아스주의와 단성론자들을 비판하면서 사용된 부사를 - *ἀσυχύτως*(without confusion), *ἀτρέπτως* (without change), *ἀδιαιρέτως*(without division), 그리고 *ἀχωρίστως*(without separation) - 그레고리우스가 이미 사용하고 있다는 점이다. *Antirrh* (GNO 3/1, 152-153, 216-217); Jean-René Bouchet, “Le vocabulaire de l’union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nyssa”, *Revue Thomiste* 68(1968), 533-582; Giulio Maspero and Orlando S. Pinzón, “Essere, storia e misericordia: L’oikonomia nella discussione tra Gregorio di Nissa e Eunomio”, *Theologica Xaveriana* 186(2018), 12n43. 칼케돈 공의회 신조는 다음을 참고하라. Heinrich Denzinger et al., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 40th ed. (Freiburg: Herder, 2005), 103-105; Giuseppe L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli* (Roma: Herder, 1967), 244-250.

‘그리스도 안에서’ 인간은 신성과 연합한다.<sup>85</sup> 인성을 취하신 그리스도는 자신 안에서 인성을 신성과 연합시키셨고, 인성을 거룩하게 만드시고, 보존하시고, 불멸하시는 성부께 이끄셨다. 중개자 안에서, 성부는 자격을 상실한 자들을 양자 삼으시고, 자신의 적들을 하나님께 참여하게 만드신다.<sup>86</sup> 또한 그리스도는 모형이다. 보이지 않는 하나님의 그 형상이신 그리스도는 하나님의 형상인 인간이 하나님께 참여하는 것을 위한 모범을 제공하신다.<sup>87</sup> 특히, 그리스도는 ‘자발적인’ 겸손의 모범이다. 『팔복 강해』의 첫 번째 강해에서 그레고리우스는 그리스도가 ‘자발적인’ 겸손을 보이신 모범이심을 강조한다. 그리스도의 겸손의 자발성은 인간의 타락을 가져온 부패한 자유의지(*προαίρεσις*)를 위한 해독제이다.<sup>88</sup>

그리스도-중심적 신격화의 특징은 또한 성례에서도 드러난다. 그레고리우스에게 성례는 그리스도께서 신자들의 신격화를 유지하고 증진하는 방편이다. 그리스도의 죽음과 부활을 모방하는 세례를 통해 신자들은 그리스도를 모방하는 것을 시작한다.<sup>89</sup> 세례의 모방은 신자들이 그리스도와 연합하도록 하여 불멸로 이끌며,<sup>90</sup> 도덕적으로 악을 행하는 것을 멈추게 한다.<sup>91</sup> 성찬은 그리스도를 모방하는 것을 유지한다. 죄로 부패한 몸은 불멸을 위한 약이 필요하며, 신화되고 불멸하는 그리스도의 몸이 바로 그 약이다.<sup>92</sup> 성찬에 참여하는 자들은 이 그리스도의 몸에 연합하며 이 몸에 의해 양분을 받는다. 성찬의 떡을 먹고 포도주를 마실 때, 그들의 몸은 신적인 불멸을 가진 그리스도의 몸으로 변화한다.<sup>93</sup> 그리스도는 그분 안에 일어난 신격화를 성찬에 참여하는 자들에게 구원의 경륜에 따라 지속되게 하신다.<sup>94</sup> 성찬은 신자들의 몸이 악을 이기고 그리스도의 덕을

85 *Perf* (GNO 8/1, 204,17-206,14).

86 *Perf* (GNO 8/1, 206,1-9).

87 *Perf* (GNO 8/1, 194,14-195,8).

88 그레고리우스가 ‘겸손’의 덕을 강조한 것은 덕에 대한 당시의 개념의 변혁을 의미한다. 왜냐하면 겸손은 당시에 권장할 만한 덕의 목록에 속하지 않기 때문이다. Cf. Meredith, “Gregory of Nyssa”, 108.

89 *Or cat* 35 (GNO 3/4, 86,6-19).

90 *Or cat* 33 (GNO 3/4, 82,5-14)

91 *Or cat* 35 (GNO 3/4, 89,5-11).

92 *Or cat* 37 (GNO 3/4, 93,1-19).

93 *Or cat* 37 (GNO 3/4, 93,19-94,1).

따를 수 있는 영적인 자양분을 공급한다. 바울이 그리스도를 “신령한 음식과 음료”(고전 10:3-4)라고 부른 이유이다.<sup>95</sup> 마지막으로, 그리스도는 신격화에 대한 약속을 통해 신자들이 “악과 섞이지 않고” 그리스도의 덕을 모방하도록 권고하신다.<sup>96</sup> 그분 자신이 인간의 온전한 신격화의 약속이신 그리스도께서 말씀으로 약속하셨다. 특히, 그레고리우스는 인간의 연약함을 아시는 그리스도께서 팔복 중<sup>97</sup> 여덟 번째 복을 약속으로 주셨다고 이해한다.<sup>98</sup> 스테반은 이 약속에 힘입어 박해를 이긴 모범이다.<sup>99</sup> 『팔복 강해』 중 여덟 번째를 마무리하면서 그레고리우스 자신도 그리스도께서 하신 말씀을 근거로 자신의 청중들을 격려한다.<sup>100</sup>

그레고리우스가 기독교가 신격화를 위한 위대한 약속이라고 말한 것은<sup>101</sup> 그리스도의 말씀, 세례, 그리고 성찬을 통해 기독교는 그리스도를 모방함으로써 하나님께 참여함을 약속하기 때문이다.

### 3. 영속적인 과정(ἐπέκτασις)으로서의 신격화

신격화에 대한 그레고리우스의 생각의 마지막 특징은 그리스도-중심적 신격화가 영속적인 과정이라는 것이다. 이를 그레고리우스는 ‘ἐπέκτασις’라 부른다. 인간은 끝없이 창조주를 모방하고 반영하도록 창조되었다.<sup>102</sup> 앞서 설명하였듯이, 이 과정은 신성과 인성의 혼합을 의미하지 않는다. 오히려 신격화의 과정

94 *Or cat* 37 (GNO 3/4, 97,20-98,6).

95 *Perf* (GNO 8/1, 190,16-23).

96 *Perf* (GNO 8/1, 212,17-213,1).

97 *Beat* (GNO 7/2, 91,3-5, 119,10-13, 140,8-12, 145,20-146,2, 151,27-152,1, 161,2-5).

98 *Beat* 8 (GNO 7/2, 165,14-17).

99 *Beat* 8 (GNO 7/2, 165,17-29).

100 *Beat* 8 (GNO 7/2, 170,18-24).

101 *Prof* (GNO 8/1, 136,6-9, 136,23, 137,22-23).

102 오리게네스(Origenes, c.185-c.253)는 영혼이 선에 대한 포만으로 인해 하나님으로부터 멀어졌다고 주장하였다. (*De principiis* 1.8.4) 이러한 오리게네스의 생각을 그레고리우스는 수정하고 있다. Manlio Simonetti, ed. and trans., *Gregorio di Nissa: La vita di Mosè* (Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 2011), xxxiii. 그레고리우스는 인간 본성이 지닌 가변성이 단계적으로 신성에 가까이 갈 수 있는 가능성을 의미한다는 측면에서 이 가변성을 긍정적으로 평가한다. *Perf* (GNO 8/1, 213,1-214,4).

은 인간이 끝없이 신격화 되어 가면서도 ‘어떠한 간극( $\delta\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\mu\alpha$ ) 없이 존재하는 하나님’으로부터 더욱 구분되는 과정이다. 이 과정에서 그리스도는 원인이 되고, 중개자이시고, 그리고 모형이시다. 바울이 그리스도를 그리스도인들이 그 위에 서야 하는 반석이라고 부른 이유도 동일하다. (고전 10:4)<sup>103</sup> 더욱이, 만리오 시모네티(Manlio Simonetti)가 지적하였듯이, 그리스도는 단순히 바위일 뿐 아니라 끝없는 신격화 과정( $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ )의 추동력이자 목표이시다.<sup>104</sup> 하나님을 향한 신격화의 추동력은 인간의 가능성 혹은 능력이 아니라, 오직 하나님의 무한하심이다.<sup>105</sup> 인간이 타락하고 부패한 후에는 이 추동력이 그리스도이시다. 끝없이 하나님을 닮아가며 참여해야 하는 과정으로서의 온전한 신격화는 오직 그리스도에 의해 실현되었기 때문이다.

#### 4. 요약

지금까지 그레고리우스의 신격화 사상을 살펴보았다. 기독교는 신격화에 대한 약속이다. 이때, 신격화는 하나님의 본성이 아니라 그분의 에네르게이아에 영속적으로 참여하는 것을 의미한다. 이런 신격화는 그리스도께서 보이신 신적인 덕에 참여하는 것으로 가능하다. 신격화 자체이신 그리스도는 신격화의 원인, 중개자, 그리고 모범이시다. 그분은 끝없는 과정( $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ )인 신격화의 반석이고, 추동력이며, 목표이시다. 이 과정은 그리스도의 말씀, 세례, 그리고 성찬에 의해 약속되었고, 확증되었으며, 그리고 유지된다. 이 과정은 하나님과 피조물을 혼합하는 것이 아니라 더욱더 구분한다.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> *Perf* (GNO 8/1, 192,15); *Vit Moys* 2.244 (GNO 7/1, 118,20).

<sup>104</sup> Simonetti, *La vita di Mosè*, 327; *Vit Moys* 2.244 (GNO 7/1, 118,13-24); *Beat 4* (GNO 7/2, 122,25-123,3); cf. 빌 3:12-13. 이레네우스(Irenaeus of Lyon, c.130-c.202)와 오리게네스는 그리스도를 반석이라고 말하면서 그 반석 뒤에 모세가 숨어 하나님의 등을 보았다고 설명한다. 그레고리우스는 그리스도가 반석이라는 유비를 다음의 두 측면에서 발전시켰다: 1) 그리스도는 신자들이 하나님께로 상승하기 위해 밟고 서야 하는 단단한 근거이시다, 2) 그리스도는 신자들의 도달하고 상과 쉼을 얻어야 하는 마지막 목표이시다.

<sup>105</sup> 이런 측면에서 그레고리우스는 펠라기우스주의와 다르다.

<sup>106</sup> 그레고리우스의 신격화의 성령론적 측면에 대해서는 다음을 참고하라. 이충만, “성부와 성자의 영이신 성령과 신격화: 니사의 그레고리오스의 성령론에 대한 크리스토퍼 빌리의 비판 재고”,

#### IV. 베드로후서 1:4과 그레고리우스

지금까지 살펴본 베드로후서 1:4과 신격화에 대한 그레고리우스의 사상은 다음과 같은 유사성을 보여준다.

첫째, 신격화는 하나님께 참여하는 과정인데, 이때 이 과정은 신성 자체(φύσις)에 참여하는 것이 아니라 신적인 덕에 참여하는 것이다. 이 덕을 그레고리우스는 “신성의 본성적 운동”(φύσεως κίνησης)으로서 에네르게이아(ἐνέργεια)라 불렀고, 베드로후서 1:4의 φύσις는 “행위 결정적 특성”(action-determined character) 혹은 “행위에서 표현되는 특성”(character expressed in action)을 의미한다. 이렇게 될 때, 신격화는 신성과 인성의 혼합이 아니며, 오히려 두 본성의 구분을 유지한다.

둘째, 신격화는 그리스도-중심적이다. 베드로후서 1:4는 그리스도를 아는 지식이 “신성한 성품”에 참여하는 것을 위한 뿌리이며, 동시에 이 참여의 과정을 통해 이 지식이 더욱더 강화된다고 말한다. 또한 이 구절은 “우리의 하나님이고 주님”이신 그리스도께서 보이신 신적인 덕이 “신성한 성품”이라고 말한다. 그레고리우스도 유사하다. 신격화 그 자체이신 그리스도는 인간이 참여해야 할 신적인 덕을 계시하셨고, 신격화의 원인, 중개자, 그리고 모범이시다. 이 그리스도는 신자들의 신격화가 시작되는 반석이시며, 끝없는 신격화의 과정(ἐκτετατός)의 추동력이시고 목표이시다.<sup>107</sup>

셋째, 그리스도 중심적 신격화는 성례와 관련된다. 그리스도 자신이 신격화의 약속이시고, 세례와 성찬을 베푸시고, 말씀으로 약속하심으로써, 신격화의 과정이 시작되고 증진될 수 있도록 하신다. 이런 성례를 가진 기독교는 신격화의 위대한 약속이다.

「개혁논총」 제52권 (2020), 9-33.

107 벤후 1:4절은 파루시아 이후에 대해서는 언급하고 있지 않지만, 그레고리우스는 오리게네스의 약점을 수정하기 위해 신격화의 과정이 끝이 없음을 강조하였다.

## V. 결론

본고는 시작하면서 20세기 중후반부터 신학자들에게 매력적인 주제로 소개된 신격화에 대한 개혁주의 신학이 제기하는 질문과 논의해야 할 사항들을 네 가지로 요약하였다. 첫째, 하나님의 본성과 인간 본성 간의 존재론적 구분의 약화의 문제이다. 둘째, 구원론적 측면의 문제로서, 신격화가 우리 밖에서(*extra nos*) 이루어진 칭의의 법정적 측면을 약화한다는 점이다. 셋째, ‘신격화’라는 개념에 대한 이해의 다양성 혹은 불명확성이다. 넷째, 신격화에 대한 성경적 근거이다.

이 같은 문제들에 대해 베드로후서 1:4와 그레고리우스는 어떤 답을 제시할 수 있는가? 첫 번째와 세 번째 문제와 관련하여, 베드로후서 1:4와 그레고리우스가 말하는 신격화 혹은 신성한 성품에 참여하는 것은 하나님의 본성 혹은 본질에 참여하는 것이 아니다. 하나님과 피조물 간의 존재론적 차이는 희석되지 않는다. 오히려 “우리의 하나님이시고 주님”이신 그리스도께서 보이신 덕에 참여하는 것으로서의 신격화이다. 하나님의 본성이 아니라 에네르게이아에 참여하는 신격화는 끝없이 전개되는 과정으로서 하나님과 피조물 간의 존재론적 차이를 영원히 유지한다. 이런 대답을 제시하면서 네 번째 문제와 관련하여 본고의 베드로후서 1:4 주석은 개혁주의 신학 전통을 존중하면서도 “신성한 성품”에 참여하는 신격화에 대한 성경적 근거를 제시하였다. 두 번째 문제와 관련해서도 베드로후서 1:4와 그레고리우스의 기독교 중심적 신격화는 해안을 제공한다. 그레고리우스와 베드로후서 1:4에 ‘법정적 칭의’ 개념이 등장하지 않는다. 그러나 베드로후서 저자와 니사의 주교는 모두 “신성한 성품”에 참여하는 것이 인간 본성의 내재적 능력이 아니라 그리스도로 인한 가능성, 곧 은혜임을 강조한다. 신격화 자체이신 그리스도는 신격화의 원인, 중개자, 그리고 모범이시고, 반석, 추동력, 그리고 목표이다. 신격화는 시작에서부터 인간론적 사건이 아니라 기독교론적 사건이다. ‘법정적 칭의’를 통해 개혁주의 전통이 강조하고자 하는 것이 구원의 가능성과 시작이 ‘우리 밖에’(*extra nos*) 있다는 것일 때,

동일한 용어를 사용하지 않지만, 신격화 역시 ‘우리 밖에’ 있는 기독교론적 가능성을 충분히 강조하고 있다는 점이 강조되어야 한다.

## [참고문헌]

### 1차 문헌

- Callahan, Johannes F., ed. *Gregorii Nysseni De Beatitudinibus*. Vol. 7, pars 2, of *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden [etc.]: E. J. Brill, 1992.
- Jaeger, Werner, ed. *Contra Eunomium Libri*. Vols. 1 and 2 of *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: E. J. Brill, 1960.
- \_\_\_\_\_, ed. *De perfectione*. In *Gregorii Nysseni Opera Ascetica*. Vol. 8, pars 1, of *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: E. J. Brill, 1952.
- \_\_\_\_\_, ed. *De professione Christiana*. In *Gregorii Nysseni Opera Ascetica*. Vol. 8, pars 1, of *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: E. J. Brill, 1952.
- Langerbeck, Hermann, ed. *In canticum canticorum*. Vol. 6 of *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Migne, J., ed. *De Hominis Opificio*. Patrologia Graeca vol. 44.
- Mühlenberg, Ekkehard, ed. *Gregorii Nysseni Oratio Catechetica*. Vol. 3, pars 4, of *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden [etc.]: E. J. Brill, 1996.
- Müller, Fridericus, ed. *Antirrheticus Adversus Apolinarium*. In *Gregorii Nysseni Opera Dogmatica Minora*. Vol. 3, pars 1, of *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: E. J. Brill, 1958.
- Musurillo, Herbertus, ed. *Gregorii Nysseni De Vita Moysis*. Vol. 7, pars 1, of *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: E. J. Brill, 1964.

### 2차 문헌

- Allenbach, Jean, et al. *Biblia Patristica*. Vol. 5. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.
- Ayres, Lewis. "Deification and the Dynamics of Nicene Theology: The Contribution of Gregory of Nyssa." *St Vladimir's Theological Quarterly* 49, no. 4 (2005), 375-394.

- Barnes, Michel R. *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001.
- Bauckham, Richard. *Jude, 2 Peter*. Word Biblical Commentary 50. Waco, TX: Word Books, 1983.
- Baumert, Norbert. *Koinonein und Metechain - Synonym?: eine umfassende semantische Untersuchung*, Stuttgarter Biblische Beiträge 51. Stuttgart: Verlag Katholische Bibelwerk, 2003.
- Blass, Friedrich, and Albert Debrunner. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated by Robert W. Funk. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Bouchet, Jean-René. "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse." *Revue Thomiste* 68 (1968), 533-582.
- Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, eds. *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Cross, Richard. "Gregory of Nyssa on Universals." *Vigiliae Christianae* 56 (2002), 372-410.
- Dal Toso, Giampietro. "La nozione di *proairesis* in Gregorio di Nissa." In *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Paderborn, 14-18 September 1998*, edited by Hubertus R. Drobner and Alberto Viciano, 569-580. Supplements to *Vigiliae Christianae* 52. Leiden: Brill, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La nozione di 'proairesis' in Gregorio di Nissa: Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*. Patrologia 5. Bern; Frankfurt am Main: Lang, 1998.
- Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944.
- Davids, Peter H. *The Letters of 2 Peter and Jude*. The Pillar New Testament

- commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
- Denzinger, Heinrich, et al. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 40th ed. Freiburg: Herder, 2005.
- Dossetti, Giuseppe L. *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*. Roma: Herder, 1967.
- Douglass, Scot. "Diastema." In *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, 227-228. Supplements to Vigiliae Christianae 99. Leiden: Brill, 2010.
- Drobner, Hubertus R. *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*. Paderborn: Selbstverlag, 1988.
- Ferro Garel, Giuseppe. *Gregorio di Nissa: L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*. Torino: Il leone verde, 2004.
- Frey, Hans J. *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 15/2. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- Fuchs, Eric, and Pierre Reymond. *La deuxième épître de saint Pierre: L'épître de saint Jude*. Commentaire du Nouveau Testament 13b. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1980.
- Gavrilyuk, Paul L. "The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism Became an Ecumenical Desideratum." *Modern Theology* 25, no. 4 (2009), 647-59.
- Green, Michael. *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude: An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries 18. Leicester: Inter-Varsity Press, 1968.
- Habets, Myk. *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*. Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies. Farnham, England: Ashgate, 2009.
- Hafemann, Scott J. "'Divine Nature' in 2 Pet 1,4 within Its Eschatological

- Content.” *Biblica* 94, no. 1 (2013), 80-99.
- Hall, Stuart G. “Gregory, Bishop of Nyssa: A Refutation of the First Book of the Two Published by Eunomius after the Decease of Holy Basil.” In *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I*, edited by Miguel Brugarolas, 61-72. Leiden: Brill, 2018.
- Hallonsten, Gösta. “Theosis in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity.” In *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, edited by Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung, 281-293. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007.
- Hiebert, D. Edmond. *Second Peter and Jude: An Expository Commentary*. Greenville, SC: Unusual Publications, 1989.
- Karfíková, Lenka. “Ad Ablabium, Quod Non Sint Tres Dei.” In *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*, edited by Volker H. Drecoll and Margitta Berghaus, 131-168. Supplements to Vigiliae Christianae 106. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Krivochéine, Basile. “Simplicity of the Divine Nature and the Distinctions in God, According to St Gregory of Nyssa.” *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 21, no. 2 (1977), 76-104.
- Kelly, John Norman Davidson. *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*. Black’s New Testament Commentaries. London: A. & C. Black, 1969.
- Lee, Chungman. “Deification and Covenant: Gregory of Nyssa’s Thought on Deification.” *Korea Journal of Christian Studies* 117 (2020), 103-124.
- \_\_\_\_\_. *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque*. Supplements to Vigiliae Christianae 169. Leiden: Brill, 2021.
- \_\_\_\_\_. “Beyond the Realistic-Ethical Distinction in Deification: Reconsidering Norman Russell’s Assessment of Gregory of Nyssa.”

- International Journal of Systematic Theology* 24, no.2 (2022), 140-155.
- McCormack, Bruce L. "What's at Stake in Current Debates over Justification?" In *Justification: What's at Stake in the Current Debates*, edited by Mark Husbands and Daniel J. Treier, 81-117. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Union with Christ in Calvin's Theology: Grounds for a Divinization Theory?" In *Tributes to John Calvin: A Celebration of His Quincentenary*, ed. David W. Hall, 504-529. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2010.
- Mann, Friedhelm, ed. *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*. Leiden: Brill, 1999-2014.
- Mannermaa, Tuomo. *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung: zum ökumenischen Dialog*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989.
- Mantzaridis, Georgios I. "Insegnamento di Gregorio Palamas intorno alla divinizzazione dell'uomo." In *Palamika*, 179-95. Tessalonica: Pournaras P. S., 1983.
- Maspero, Giulio. *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Supplements to Vigiliae Christianae 86. Leiden: Brill, 2007.
- Maspero, Giulio, and Orlando S. Pinzón. "Essere, storia e misericordia: L'oikonomia nella discussione tra Gregorio di Nissa e Eunomio." *Theologica Xaveriana* 186 (2018), 1-24.
- Meredith, Anthony. "Gregory of Nyssa, *De Beatitudinibus*, Oratio I: 'Blessed Are the Poor in Spirit, for Theirs Is the Kingdom of Heaven' (Mt 5,3)." In *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory*

- of Nyssa, Paderborn, 14-18 September 1998*, edited by Hubertus R. Drobner and Alberto Viciano, 93-109. Supplements to *Vigiliae Christianae* 52. Leiden: Brill, 2000.
- Moreschini, Claudio, trans. *Gregorio Di Nyssa: Opere Dogmatiche*. Il Pensiero Occidentale. Milano: Bompiani, 2014.
- Mosser, Carl. "The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification." *Scottish Journal of Theology* 55 (2002), 36-57.
- Moutsoulas, Elias D. "«Essence» et «énergies» de Dieu selon St. Grégoire de Nysse." *Studia Patristica* 18 (1989), 517-528.
- \_\_\_\_\_. "La pneumatologie du *Contra Eunomium I*." In *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I*, edited by Miguel Brugarolas, 557-568. Leiden: Brill, 2018.
- Oswald Bayer et al., eds. *Caritas Dei: Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag*. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1997.
- Picirelli, Robert E. "Meaning of Epignosis." *The Evangelical Quarterly* 47 (1975), 85-93.
- Pottier, Bernard. *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Ouvertures 12. Namur: Culture et Vérité, 1994.
- Reicke, Bo Ivar. *The Epistles of James, Peter, and Jude*. 2nd edn. Garden City, NY: Doubleday, 1964.
- Ruf, Martin G. *Die heiligen Propheten, eure Apostel und Ich: metatextuelle Studien zum Zweiten Petrusbrief*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 300. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. The Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Simonetti, Manlio, ed. and trans., *Gregorio di Nissa: La vita Di Mosè*.

- Scrittori Greci e Latini. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 2011.
- Smedes, Lewis B. *Union with Christ: A Biblical View of the New Life in Jesus Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Smyth, Herbert W., and Gordon M. Messing. *Greek grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Somenzi, Chiara, trans. *Gregorio di Nissa: Omelie sulle beatitudini*. Letture Cristiane del Primo Millennio 47. Milano: Edizioni Paoline, 2011.
- Spicq, Ceslas. *Les Épîtres de Saint Pierre*. Sources Bibliques 4. Paris: Lecoffre Gabalda, 1966.
- Spiteris, Yannis. *Palamas: La grazia e l'esperienza: Gregorio Palamas nella discussione teologica*. Roma: Lipa, 1998.
- Starr, James M. *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in Its Hellenistic Context*. Coniectanea Biblica New Testament Series 33. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2000.
- Studer, Basil. "Divinizzazione." In *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, edited by Angelo di Berardino O.S.A. and Gianluca Pilara, 1:1458-62. Genova: Marietti, 2006.
- Vaggione, Richard P., ed. and trans. *Eunomius: The Extant Works*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Van Houwelingen, Pieter Harry Robert. *De tweede trompet: de authenticiteit van de tweede brief van Petrus*. Kampen: Kok, 1988.
- \_\_\_\_\_. *2 Petrus en Judas: testament in Tweevoud*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: Kok, 2011.
- Vögtle, Anton. *Der Judasbrief, der 2. Petrusbrief*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 22. Solothurn: Benziger, 1994.
- Von Harnack, Adolf. *History of Dogma*. Translated by Neil Buchanan. 3 Vols. London: Williams & Norgate, 1896-1899.

- Winling, Raymond, ed. and trans. *Grégoire de Nyssa, Discours catéchétique*. Sources chrétiennes 453. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Grégoire de Nyssa, Contre Eunome, I.147-691*. Sources Chrétiennes 524. Paris: Cerf, 2010.
- Wolters, Albert M. “‘Partners of the Deity’: A Covenantal Reading of 2 Peter 1:4.” *Calvin Theological Journal* 25 (1990), 28-44.
- Zachhuber, Johannes. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to Vigiliae Christianae 46. Leiden: Brill, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Once Again: Gregory of Nyssa on Universals.” *Journal of Theological Studies* 56 (2005), 75-98.
- Zerwick, Maximilian. *Biblical Greek*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1994.
- Zorgdrager, Heleen E. “On the Fullness of Salvation: Tracking Theosis in Reformed Theology.” *Journal of Reformed Theology* 8, no. 4 (2014), 357-381.
- 이충만. “성부와 성자의 영이신 성령과 신격화: 니사의 그레고리오스의 성령론에 대한 크리스토퍼 빌리의 비판 재고.” 『개혁논총』 52 (2020), 9-33.

**[Abstract]****2 Peter 1:4 and Deification**

Chung Man Lee

(Korea Theological Seminary, Assistant Professor, Systematic Theology)

The notion of deification(*θεοποίησις*) or divinization(*θέωσις*) has fascinated theologians from different traditions over a century. Among Lutheran theologians, Tuomo Mannermaa(1937-2015), who found “the New Finnish School” of interpretation of Martin Luther’s theology, accepted the theme of deification positively in the Lutheran tradition. Among Reformed theologians, Thomas F. Torrance(1913-2007) sought to reconcile the theme of deification with the theology of John Calvin.

Yet the theme of deification, which appears as a *mysterium fascinans et tremendum* for Reformed theologians, has four issues. First, deification could end up blurring the Creator-creature distinction; second, deification undermines the forensic imputation of justification *extra nos*; third, the definition of deification appears to be diverse or unclear; lastly, deification needs to be explained by biblical exegetic studies.

This paper attempts to contribute to solving the four issues, which have been discussed by Reformed theologians. It provides biblical exegetic grounds for deification by interpreting 2 Peter 1:4, and shows patristic-theological notion of deification by a study of Gregory of Nyssa(c.335-c.395). Based on the biblical and patristic studies, the paper argues that deification of 2 Peter 1:4 and of Gregory is participation in the virtues(*ἐνέργεια*) which Christ as

“our God and Lord” revealed, not participation in God’s essence(*οὐσία*) or nature(*φύσις*). Besides, it argues that christocentric deification revealed by 2 Peter 1:4 and Gregory is not a possibility of human nature but christological possibility *extra nos*, and that deification is relevant to what the Reformed tradition stresses with forensic justification.

**Key Words:** Deification, 2 Peter 1:4, Gregory of Nyssa, *οὐσία(φύσις)*, *ἐνέργεια*, Forensic Justification



# 츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로

---

**이은선**

(안양대학교, 교수, 역사신학)

- I. 들어가는 말
- II. 츠빙글리의 1522-23년 언약에 대한 고찰
- III. 츠빙글리의 1524-1525년 5월까지의 언약 사상의 전개
- IV. 츠빙글리의 1525년 여름을 통한 언약사상의 전환
- V. 나가는 말

## [초록]

츠빙글리는 1523년에 저술한 『67개 조항에 대한 해설』의 18항 설명에서 언약을 본격적으로 논의하였다. 이 저술에서 그는 언약이 그리스도의 죽음을 통한 유언의 성격과 인간에게 은혜를 주신다는 맹세의 성격을 가지고 있으며, 성찬은 언약한 인간을 도와 신앙을 강화시켜 주는 역할을 한다고 보았다. 그는 이 시기에 구약보다는 신약이 더 가치가 있다는 유비성에 입각하여, 구약과 신약의 은혜언약의 연속성을 인식하고 있었다.

1524년 5월부터 1525년 5월까지 츠빙글리는 성례가 동료 신자들과 교회에게 하는 맹세라는 것을 강조하였다. 그러므로 성례는 입교와 거룩한 새로운 삶을 살겠다는 서약이었다. 그리고 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 처음으로 창세기 17장을 도입하여 할례와 세례의 동일성을 지적하며 유아세례의 타당성을 주장하였고, 언약과 언약의 표징을 구별하였다. 그렇지만 이 때에도 츠빙글리는 구약과 신약의 유비성에 의존하고 있었다.

츠빙글리는 1525년 여름에 프로페차이에서 강의했던 『창세기 주석』과 8월에 출판한 『성찬 보충론』에서 구약과 신약의 통일성을 분명하게 인식하였다. 이 시기에 언약은 하나님께서 인간에게 은혜를 베푸시는 은혜 언약인데, 이 은혜 언약이 아브라함 언약에서 시작하여 그리스도의 언약에서 완성되었다고 보아 언약의 통일성을 인식하였다. 그는 구약과 신약에 하나의 신앙, 하나의 교회가 있다고 하였다. 그러므로 츠빙글리는 1525년에 여름에 이르면서 구약과 신약이 하나의 동일한 은혜 언약이라는 인식에 이르러 신구약의 하나의 은혜언약을 통한 통일성을 인식하기에 이르렀다. 그렇지만 이 시기까지 츠빙글리의 언약의 쌍방성에 대한 언급은 거의 나타나지 않고 있다.

**키워드:** 츠빙글리, 언약, 언약의 표징, 언약의 통일성, 세례, 성찬

논문투고일 2022.07.27. / 심사완료일 2022.08.30. / 게재확정일 2022.09.07.

## I. 들어가는 말

츠빙글리는 종교개혁 당시에 취리히에서 1522년 사순절에 일어난 소시지 사건과 1523년 1월 29일에 67개 조항을 내걸고 1차 논쟁을 하면서 종교개혁을 시작하였다. 그가 종교개혁을 시작한 후 1523년 10월에 열린 2차 논쟁 후에 유아세례 반대 세력이 등장하였다. 그는 이 유아세례 반대를 극복하기 위해 재세례파와 논쟁하는 과정에서 친구약 언약사상의 통일성을 발전시켰으며, 이것이 개혁파 언약사상의 특징이라고 알려져 있다. 그렇지만 아직까지 츠빙글리의 언약사상의 기원이 유아세례논쟁인지 성만찬논쟁인지에 대해 학자들의 견해가 일치하지 않고 있다. 그와 함께 츠빙글리의 언약사상의 발전과정에서 구약과 신약의 언약의 통일성을 발견한 시기가 언제인지에 대해서도 의견이 일치되지 않고 있다. 이러한 논쟁점이 형성되어온 과정을 연구사를 서술하면서 분석하고, 논자의 입장을 본문에서 제시하고자 한다.

### 1. 츠빙글리의 언약사상의 출발에 대한 연구

종교개혁자들 가운데 언약 사상을 제일 먼저 주장한 인물에 대해 폰 코르프(Emanuel Graf von Korff)는 1908년에 자신의 책 『취리히와 홀란드에서 언약신학의 출발과 초기 주장』(*Die Anfänge der Federaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zurich und Holland*)에서 “우리는 언약신학의 출발을 탐구하는데, 이것은 츠빙글리까지 거슬러 올라간다”<sup>1</sup>고 하였다. 1923년에 고트롭 슈렌크(Gottlob Schrenk)는 『초기 개신교, 주로 요한네스 코케이우스에 있어 하나님 나라와 언약』(*Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*)에서 츠빙글리의 언약 사상이 재세례파와의 논쟁에서 발생했다는 주장을 제기하였다. “재세례파가 언약 사상을 종교개혁운동에 처음으로 집어넣었다는 견해는 거의 틀림이

1 Emanuel Graf von Korff, *Die Anfänge der Federaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zurich und Holland* (Bonn: Emil Eisele, 1908), 10.

없을 것이다. 그러므로 부셔와 아울러 취리히 사람들은 언약 표징의 중요성을 해설하기 위하여 성례 교리의 언약개념을 전환시켰다.”<sup>2</sup> 슈렌크는 재세레파 안에 언약 사상이 있었고, 츠빙글리가 이것을 적절하게 계승하여 유아세례를 반대하는 논쟁의 근거로 삼았다고 주장하면서, 1526년 이후의 츠빙글리의 세 가지 저술을 근거로 제시하였다. 츠빙글리의 언약 사상이 재세레파와의 논쟁에서 발생되었다는 그의 주장은 그 이후에 츠빙글리 연구자들에게 계속해서 수용되었다.

이러한 주장에 이의를 제기했던 인물이 1953년 2월에 취리히 고대 학회에서 했던 로허(Gottfried W. Locher)의 강연이다. 그는 이 강연에서 결정적인 것은 츠빙글리의 성경적 언약개념의 재발견인데, 그의 언약개념이 1522년 7월의 한 설교와 1523년 7월에 나온 67개 해설의 성찬 조항에 나타나고 있어 이후에 발생한 재세레파와의 논쟁 이전에 나왔다고 주장하였다.<sup>3</sup>

## 2. 츠빙글리의 구약과 신약의 관계와 언약의 쌍방성에 대한 연구

1971년에 츠빙글리의 언약사상에 대해 박사학위 논문을 썼던 잭 코트렐(Jack Warren Cottrell)은 츠빙글리의 언약사상이 재세레파와의 논쟁이 아니라 성찬논쟁에서 시작되었다는 로허의 입장에 동조하면서, 츠빙글리가 성찬 논쟁 과정에서 구약과 신약의 통일성(unity)을 주장하는 언약신학을 발전시켰다는 점을 강조하였다.<sup>4</sup>

츠빙글리의 언약사상의 발생의 기원에 관한 논쟁이 진행되던 1972년에 하겐(Kenneth Hagen)은 그의 언약의 성격에 대해 문제 제기를 했다. 하겐은 언약의 성격을 유언 약속으로서의 일방성을 강조하는 루터의 신학에서 1520년대 중반 츠빙글리와 개혁파 신학자들에 이르러 하나님과 인간의 관계에서 언약의 쌍방성

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

3 G. W. Locher, “Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis,” *Theologische Zeitschrift* 9 (1953), 296.

4 Jack Warren Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” Ph. D. Yale University, 1971.

을 강조하는 변화가 일어났다고 주장하였다.<sup>5</sup> 이러한 가운데 1980년에 베이커(J. Wayne Baker)는 은혜언약의 일방성을 강조하는 칼빈의 언약신학과 구별되는 언약의 쌍방성을 강조하는 불링거의 언약신학의 전통을 주장하였다.<sup>6</sup> 그렇지만 베이커와 스트렐(Stephen Strehle)은 츠빙글리는 언약의 쌍방성을 말하지 않았다고 지적하였다.<sup>7</sup> 베이커는 1991년에 맥코이(Charles S. McCoy)와 함께 “그는 언약의 쌍방적 성격을 암시했지만, 그는 하나님과 인간들의 상호적인 책임을 강하고 분명하게 주장하지 않았다”고 서술하였다.<sup>8</sup>

2001년에 길리스(Scott A. Gillies)는 츠빙글리의 언약사상이 성찬론에서 나왔다는 코트렐의 주장을 비판하며 그 기원을 재세례파와의 논쟁이라고 주장하였고 언약의 쌍방성을 주장하는 베이커의 입장을 츠빙글리의 언약사상에서 추적하고자 하였으며, 1525년 여름에 츠빙글리의 『창세기 주석』<sup>9</sup>과 『성찬 보충론』을 토대로 구약과 신약의 언약의 통일성을 주장했던 츠빙글리의 언약신학을 개혁파 언약신학의 기원이라고 주장하였다.<sup>10</sup>

길리스가 논문을 쓰던 2001년에 릴백(Peter A. Lillback)은 칼빈의 언약사상을 연구하는 과정에서 츠빙글리의 언약 사상을 연구하였다. 릴백은 츠빙글리의 언약의 쌍방성과 신구약의 연속성이란 언약 사상의 특징이 재세례파 논쟁에서 발생한다고 보는 점에서는 길리스와 견해가 일치하지만, 다음의 몇 가지 점에서는 의견을 달리한다. 첫째로 길리스는 1525년 5월까지 츠빙글리가 에라스무스

5 Kenneth Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” *Sixteenth Century Journal* 3/1 (1972), 16-20.

6 J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Ohio: Ohio University Press, 1980), 2.

7 Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant*, 16; Stephen Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant* (New York: Peter Lang, 1988), 113ff.

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

9 “Erläuterungen zu Genesis : Farrago annotationum in Genesim ex ore Hulryci Zuinglii per Leonem Iudae et Casparem Megandrum exceptarum. März 1527,” E. Egli et al. eds., *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Vol. 13 (Zurich: Verlag Berichthaus, 1963). 이하에서 츠빙글리 전집은 Z로 표기한다.

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

의 영향을 받아 구약과 신약의 차이점을 강조했다고 주장하는데 반해, 릴백은 그러한 점을 인정하지만 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 이미 구약과 신약의 통일성과 연속성을 강조한다고 주장한다.<sup>11</sup> 둘째로 가장 중요한 차이는 길리스가 『창세기 주석』과 함께 1525년 8월에 쓴 『성찬 보충론』에서 츠빙글리의 언약사상의 전환이 일어났다고 주장하는데 반해, 릴백은 1525년 11월의 『후브마이어에 대한 답변』(*Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein*)에서 그러한 전환이 일어났다고 주장한다.

언약의 쌍방성을 강조하고 세례 논쟁에서 츠빙글리의 언약사상의 기원이 발생했다는 길리스의 입장을 비판하면서 2019년에 힐데브란트(Pierrick Hilderbrand)는 츠빙글리의 언약신학의 전환점을 구약과 신약의 동일한 은혜 언약의 연속성을 강조하는 것이라고 정의하고, 이러한 전환은 1525년 8월의 로마가톨릭과 성찬론 논쟁에서 이루어졌다고 주장한다.<sup>12</sup>

지금까지의 츠빙글리의 언약사상의 연구사에서 드러난 가장 중요한 쟁점은 다음의 세 가지로 정리할 수 있겠다. 첫째로 츠빙글리의 언약사상이 어디에서 기원했는가? 성찬론에서 기원했는가? 아니면 유아세례논쟁에서 기원했는가? 이 문제는 논의의 시기에서 본다면 성찬론에서 논의되기 시작했다. 그래서 본문에서 그의 언약에 대한 논의의 시작에서부터 고찰해 보고자 한다. 둘째로 츠빙글리의 언약의 본질을 무엇으로 규정할 것인가? 하는 점이다. 이를 규명하기 위해 츠빙글리의 언약과 성례의 성격의 변화과정을 분석하고자 한다. 츠빙글리는 초기에 언약을 은혜언약이자 하나님의 맹세로 인식하면서 구약과 신약의 차이를 유비(analogy)적으로 이해하여 신구약의 유사성을 언급하면서 통일성을 명확하게 지적하지 않았고, 성례를 언약한 신자의 신앙을 돕는 역할을 하는 표징이라고 보았다. 그런데 츠빙글리는 1524년에 접어들어 성례를 신자가 동료신자와 교회에게 하는 충성맹세로 이해하기 시작하였다. 그는 1525년 5월의 『세례,

11 Peter A. Lillback, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*, 원종천역, 『칼빈의 언약사상』 (서울: CLC, 2009), 138.

12 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), 23-36.

재세례, 유아세례론』(*Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe*)에서 성례 이해에 언약개념을 도입하여 유아 할례와 유아세례를 언약의 표지로 제시한다. 츠빙글리는 이 때까지는 구약과 신약에 관계에 대해서는 여전히 유비적인 이해를 가지고 있었다. 그는 1525년 8월에 쓴 『성찬 보충론』<sup>13</sup>에 이르러 구약과 신약의 유비적 관계에 대한 이해를 벗어나 구약과 신약이 하나의 동일한 은혜언약이라는 이해에 이르게 되었다. 이같은 내용을 전개하는 저술은 유아세례 논쟁이 아니라, 로마가톨릭과의 성찬논쟁이었다. 이러한 이해들이 나타나는 과정에서 1525년 6월에 시작된 프로페차이(Prophezei)<sup>14</sup>에서 창세기를 강해하면서 그는 아브라함의 언약의 설명을 통해 언약의 통일성을 가장 명확하게 표명하였다. 그러므로 이러한 작품들을 분석하여 그의 언약의 본질적 성격을 밝혀보고자 한다. 셋째로 츠빙글리의 언약사상이 언약의 쌍방성을 주장하는지를 분석하고자 한다. 언약의 쌍방성은 불링거가 주장하기 시작한 것으로 알려져 있는데, 최근에 츠빙글리에게서도 쌍방성이 나타난다는 주장이 제기되고 있어, 이 주장의 타당성을 검토해 보고자 한다.

이러한 논의를 통해 츠빙글리의 언약사상이 1525년 8월에 개혁파 신학사상의 특성인 구약과 신약이 하나의 동일한 은혜 언약으로 통일성을 가지고 있다는 것을 성찬론논쟁과 유아세례 논쟁을 통해 명확하게 주장한 것을 밝히고자 한다.

## II. 츠빙글리의 1522-23년 언약에 대한 고찰

이미 여러 연구자들이 지적한 바와 같이 츠빙글리는 1522년 7월에 취리히를 관할하고 있던 콘스탄츠 후고(Hugo) 주교에게 방해받지 않고 복음을 설교할 수 있도록 허락해 달라는 탄원(Supplicatio)으로 한 설교에서 언약에 대해 다음과 언급하였다. “그러므로 우리가 말한 바와 같이, 하나님께서 옛날에 이스라엘에게 그의 예언자들의 입을 통해 반복해서 경고하셨던 것처럼, 취소될 수

13 “Subsidium sive coronis de eucharistia,” Z 4 (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927).

14 프로페차이는 1925년 6월 19일에 그로스웬스터 성가대석을 강의실로 개조하여 구약을 연구하여 강의한 것을 말한다.

없는 언약을 갱신하기 위하여, 오늘날 그의 복음으로 우리를 조명하려고 하시기 때문에, 우리는 가능한 한 많은 사람들을 구원으로 이끌 수 있는 기회가 소홀하게 여겨져서는 안 된다고 느낀다.”<sup>15</sup> 로허는 이 내용을 근거로 츠빙글리가 재세례파와 논쟁 이전에 언약을 언급했다고 지적했다.<sup>16</sup> “취소될 수 없는 언약”은 친구약의 연속성을 암시하며,<sup>17</sup> 언약의 갱신은 종교개혁자들에 의해 16세기에 부흥되고 있던 복음의 회복을 말한다.<sup>18</sup>

하겐은 슈렌크와 로허가 츠빙글리의 언약사상의 기원에 대해 논의하지만, 구약과 신약의 관계를 논하지는 않는다고 비판한다. 그러면서 하겐은 츠빙글리가 이미 1522년 9월에 쓴 “하나님의 말씀의 명료성과 확실성”이란 글에서 구약과 신약의 관계에서 양자의 차이를 전제하고 있다고 지적한다. 이 글에서 구약은 일반적으로 불순종의 본보기로 제시되고 있고, 구약에 있는 하나님의 말씀은 수고와 사망을 가져오는 것으로 제시된다.<sup>19</sup> 츠빙글리는 이 시기에 로마 가톨릭의 우상숭배와 싸우면서 신약의 우월성을 강조하고 있었다. 종교개혁 초기에 츠빙글리는 인문주의자 에라스무스의 영향을 받아 구약보다는 주로 신약을 중심으로 개혁활동을 전개하고 있었다.

츠빙글리는 1523년 7월에 저술한 67개 조항 해설에서 언약에 대해 본격적으로 논의한다. 그는 제18항을 해설하면서 언약을 취급한다. 그는 원래 고대 라틴어에서 사크라멘툼(sacramentum)은 맹세를 의미했다고 지적한다. 그러므로 성례(sacramentum)는 하나님께서 맹세하신 것같이 자신의 확실하고 분명한 말씀으로 세우신 것이라는 의미로 사용할 수 있다.<sup>20</sup> 하나님께서 이러한 성례를 세우신 목적은 인간의 연약성 때문에 신앙을 강화시키려는 것이다.<sup>21</sup>

15 “Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem,” Z 1 (Berlin: Schwetschke, 1905), 200.

16 Locher, “Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis,” 296-297.

17 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 120.

18 Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 31.

19 Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” 16.

20 “Auslegen und Gründe der Schlußreden,” Z 2 (Leipzig: Heinsius, 1908), 120.; E. J. Furcha & H. Wayne Pipkin trans., *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol. 1 (Eugene: Pickwick Publications, 1984), 98. 이하 *Writings* 1로 표기함.

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

그러므로 미사는 이러한 의미에서 사크라멘툼이라고 할 수 없으며, 그리스도께서 십자가에서 단 한 번 자신을 희생제물로 드렸으므로, 미사는 희생제사가 될 수 없고, 단 한 번 있었던 희생을 진지하게 기억하는 것이다. 그는 마태복음 26장 26-28절에 대해 해설하면서 “그리스도는 분명하게 “이것은 나의 피, 많은 사람의 죄를 용서하기 위하여 흘리는 새로운 언약의 피이다”라고 말씀했다. 이 말씀에서 그리스도가 피를 흘리는 것은 많은 사람, 곧 믿는 세상의 죄를 없애기 위한 것이었다는 사실을 우리는 분명히 알 수 있다”라고 말한다.<sup>22</sup> 그의 죽음은 그의 피를 흘려 우리를 대신한 희생제물이다. 츠빙글리는 예수님께서 마지막 만찬에서 하신 말씀인 “새로운 언약의 피”라는 제정사에서 사용된 “언약”의 의미를 논의하면서 그의 언약사상을 전개한다.

츠빙글리는 언약을 논의하면서 여러 용어를 교대로 사용하는데, 동격으로 사용하고 있다.

성경에서 테스타멘툼(testamentum), 팩툼(pactum), 포에두스(foedus)가 교대로 사용되고 있다. 그러나 테스타멘툼이 가장 자주 사용되고 있다. 그러므로 우리는 여기서 이것을 언급한다. 이 용어는 유언(erbmächt)을 뜻한다. 그러나 이 용어는 언약(pundt)이나 자주 두 사람 사이에 평화를 위하여 맺은 협정(verstand)을 의미하기 위해 사용된다. 이러한 의미에서 사람들은 옛 언약(testament) 혹은 새 언약 다시 말해, 하나님께서 족장들과 맺었고, 그리스도 안에서 온 세상과 맺은 언약(pundt), 협정(verstand)과 맹세(pflicht)에 대하여 말한다.<sup>23</sup>

이같이 츠빙글리는 언약과 관련하여 라틴어뿐만 아니라 다양한 독일어들을 사용하면서 논의를 전개하고 있다. 그는 이러한 여러 용어를 사용하여 언약의 성격과 본질을 논의할 때, 관련 용어들의 주요 개념들을 종합하고 있다. 제일 먼저 유언(testamentum)의 요소가 자주 전면에서 등장한다. 그는 그리스도의 죽음을 유언과 연결할 때, 유언자가 죽어야 유언이 완성된다는 히브리서 9장을

<sup>22</sup> Z 2, 130.; *Writings* 1, 106.

<sup>23</sup> Z 2, 131.

인용한다. “그리고 이제 유언(testament)이 있는 곳에서 유언은 유언자의 죽음 이후에만 시행될 수 있다.(히9:15-17)”<sup>24</sup> 언약을 유언으로 고찰할 때, 이 언약은 은혜 언약으로 이해된다.<sup>25</sup> “그러므로 그리스도께서 그를 통해 우리가 하나님의 자녀들과 상속자들이 될 수 있도록 은혜로 우리에게 유산을 남겼을 때, 그는 죽으셔서 우리와 함께 그의 유산을 확증하셨다.”<sup>26</sup> 하나님의 언약에 대한 중요한 것은 그리스도께서 이것을 우리에게 은혜로 베푸신 유산이라는 사실이다.

이러한 논의에서 그는 마시는 잔을 은혜의 언약으로 재정의한다.<sup>27</sup> “제정의 말씀들은 이 의미를 가지고 있다. 이 잔은 너희를 위하여 흘리는 내 피로 세우는 새 언약 혹은 약속이다. 이 언약은 토대와 능력을 가지고 있다.”<sup>28</sup> 따라서 성찬은 그 자체를 넘어 하나님께서 세우신 확실한 영원한 은혜 언약을 가리킨다.<sup>29</sup> “그리스도의 몸과 피는 영원한 언약, 상속, 혹은 약속이어서 먹고 마실 때 그는 제물을 드리는 것이 아니라, 오히려 그리스도께서 단 번에 드리신 것을 기억하고 갱신하는 것이다.”<sup>30</sup>

그는 언약을 논하면서 유언의 개념뿐만 아니라 언약, 협정과 맹세의 개념도 강조한다.<sup>31</sup> 여기서 전면에서 나타나는 것은 위에서 유산으로 묘사된 은혜로운 선물들을 사람에게 주신다는 하나님의 맹세이다. 그는 언약을 맺은 자들에게 이러한 선물을 주신다고 스스로 맹세하신다. 그러므로 여기서 맹세는 상호간의 의무를 가리키기보다는 자신이 약속한 것을 지킨다는 하나님쪽에서의 맹세를 의미한다. 그리고 그리스도의 십자가 상에서의 희생제사로 맺어진 언약은 예수

24 Z 2, 132.

25 하젠은 이미 62개 조항에 대한 해설에서 츠빙글리가 언약의 쌍방성을 강조한다고 주장한다. 성경에서 testamentum이 가장 일반적으로 사용되는데, 독일어 Gemächd를 의미하며, 이 용어가 게르만법에서 쌍방성의 성격을 갖는다고 해석한다.(Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” 17) 그는 1523년의 67개 조항 해설에서 이미 언약의 쌍방성을 지적한다고 해석한다.

26 Z 2, 13.

27 Carl M. Leth, “Signs and Providence: A Study of Ulrich Zwingli’s Sacramental Theology,” (Ph.D. Duke University, 1992), 37.

28 Z 2, 136.

29 Leth, “Signs and Providence,” 43.

30 Z 2, 150.

31 Z 2, 131.

그리스도의 피로 보증된(맹세된) 은혜언약이다.

협정과 맹세로서의 언약과 연결되는 것은 초빙글리의 언약교리의 기독교론적인 방향이다. 그는 피의 희생으로 언약을 확증하는 노아와 특히 모세의 출애굽기 24장의 시내산 언약을 상세하게 설명한다. 모세는 짐승의 피로 언약을 맺었으나, 그리스도는 사람들과 유언 혹은 언약을 맺었을 때, 자신의 피를 흘려 자신을 희생시켰다.

모세가 이스라엘 백성들에게 하나님의 모든 계명을 읽어주고, 그들이 하나님의 계명에 순종하겠다고 말했을 때, 그는 12지파에 따라 12마리 송아지를 잡아 하나님께 희생제물로 드리도록 명령하였다. 그 때 그는 피를 받아서 율법책(히9:20)과 모든 백성들에게 뿌리면서 “이것이 하나님께서 그의 말씀과 계명에 따라 너희와 맺은 언약의 피”라고 말했다. … 그러나 그리스도께서 인류와 그의 테스타멘툼, 영원히 지속될 언약(verpüntnus)과 유언(erbgmächt)을 맺으셨을 때, 그는 짐승을 죽이는 것이 아니라 자신을 드러 희생제물을 삼으셨다. 그는 짐승의 피가 아니라 그 자신의 피를 우리에게 뿌리셨다.<sup>32</sup>

그러므로 초빙글리는 누가는 그리스도의 피를 “언약의 피”라고 부를 뿐만 아니라 오히려 “언약”이라고 불렀다(눅22:20)고 지적한다.<sup>33</sup> 왜냐하면 언약이 그의 피로 확정되기 때문이다. 그의 피는 새 언약의 근거이고 결속이다.

초빙글리는 이같이 언약을 논의하면서 유언과 맹세라는 측면을 강조하였다. 이러한 언약은 하나님의 은혜의 언약이고, 그러한 은혜를 주신다는 하나님의 맹세이다. 이 맹세는 예수 그리스도의 십자가의 죽음을 통해 성취되었다. 그러므로 그리스도는 새언약의 토대이고 보증이다. 그리스도와 그의 죽음이 하나님의 언약의 근거이고 확정인 한, 그 자신은 하나님의 은혜와 상속의 확실성의 서약 혹은 보증(Pfand)이다. 초빙글리는 언약의 은혜성을 강조하였고, 그러한 언약의 표징으로서 성찬을 제정하여 인간의 언약성을 도와 그들의 신앙을 강화시

32 Z 2, 131.

33 Z 2, 132.

키려는 것이라고 하였다.

그런데 츠빙글리는 언약을 논의하는 과정에서 구약과 신약의 유사성을 강조 하면서 모세의 말이 그리스도의 말씀의 상징이라고 보고 있다.

우리는 그의 피에 대한 그리스도의 말씀과 (언약을 확증하는) 모세의 말들의 유사성(glych)을 주목한다. 모든 사람은 유사성을 통해 모세의 행동이 그리스도께서 하신 것의 상징이라는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 하나님께서 이스라엘 백성과 그들의 후손들과 언약(pundt)과 유언(erbgemächt), 다시 말해, 테스타멘툼을 맺었을 때, 죽임과 피흘림이 포함되었으나, 앞에서 서술한 바와 같이 말 못하는 짐승의 죽임과 피흘림이었다. 그러나 그리스도께서 인류와 그의 테스타멘툼, 영원히 지속될 언약과 유언을 맺으셨을 때, 그는 짐승을 죽이는 것이 아니라 자신을 드려 희생제물을 삼으셨다.<sup>34</sup>

츠빙글리는 구약과 신약의 언약 체결과정의 유사성을 주목하면서 동시에 그리스도의 희생제물이 구약의 제사장들의 희생제물보다 훨씬 더 우월하고 완전하다는 입장에서 서 있다.<sup>35</sup> 그러므로 이 시기에 츠빙글리는 길리시가 지적하는 바와 같이 자신이 영향을 받았던 에라스무스의 구약과 신약의 차이점을 강조하는 해석학의 틀을 벗어나지 못하고 있었다.<sup>36</sup> 츠빙글리는 유사성에 기초

34 Z 2, 131. Hie hörend wir die wort Moysi, damit er das testament gevestet hatt, so glych sin den worten Christi von sinem bluot, das ein ietlicher eigentlich mercken mag, das Moyses gehandelt hat ein bedüten gewesen sin deß, das Christus gethon hat. Denn nachdem got mit den kinderen Israels und iren nachkommen einn pundt gemacht und ein erbgemächt, das ist: ein testament, do ist ouch tod und bloutvergiessen, doch nun der unvernünfftigen tieren, darzuo gebrucht, wie vor gemeldet. Do aber Christus sin testament, das ist: sin verpüntnus und erbgemächt, das in die ewigheit wären würdt, mit den menschen gemacht, hat er nit vihischen tod ufgeopfret, sunder sich selbs.

35 한 논평자가 칼빈의 『기독교강요』의 2권 10장의 제목인 구약과 신약의 유사점, 혹은 일치점과 츠빙글리의 유사성의 차이점이 무엇인가 지적했는데, 칼빈은 『기독교강요』 2권 10장에서 구약과 신약의 일치점을 말하는 반면에, 츠빙글리는 1525년 여름이 되어서야 그러한 일치점을 인식하였고, 그 이전까지는 구약과 신약의 그러한 일치점을 인식하지 못하고, 유비를 통한 유사성을 언급하지만 신약이 구약보다 우월하다는 입장이었다. 물론 츠빙글리 자신이 신구약의 관계에 대해 명확한 용어를 사용하여 서술하지는 않는다.

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

하여 구약과 신약의 관계를 해석하고 있다. 그러므로 이 시기 츠빙글리의 언약사상은 구약과 신약의 유사성에 근거하여 은혜언약의 연속성이 있다고 보았지만, 구약보다 신약이 우월하다고 보았기 때문에 아직 통일성에 대한 인식에 이르지 못하는 못하였다.

그는 이곳에서 언약을 논의할 때, 세례와는 거의 연관시키지 않고 전적으로 마태복음 26장 26절의 제정사와 성찬과 관련하여 논의하고 있다.<sup>37</sup> 언약을 성찬과 관련하여 논의하는 것은 그 단어가 성찬 제정사에서 나오기 때문이다. 그와 동시에 주의 만찬이 믿음에 대한 확신으로 주어지기 때문이다. 하나님께서 우리에게 죄용서와 양자 삼으심을 주시겠다고 언약을 맺으셨다. 그리스도의 죽음이 언약의 근거이고 이 유산의 보증이다. 그와 동시에 주의 만찬은 신앙이 언약한 사람들을 그 참된 보증이신 그리스도에게로 인도하는 데서 보증이다.<sup>38</sup>

### III. 츠빙글리의 1524-1525년 5월까지의 언약 사상의 전개

츠빙글리는 1523년 7월에 성례를 언약한 인간의 신앙의 강화라고 보았던 데 반해, 1524년에 접어들어서는 성례를 신자 편에서 동료들과 교회에 대한 맹세(서약)라는 입장으로 변화하였다.<sup>39</sup> 이러한 입장은 1524년 5월에서 11월 사이에는 성찬론을 중심으로 표명되었고, 1524년 12월부터 1525년 5월 사이에는 세례와 유아세례를 중심으로 표명되었다. 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서는 성례를 언약과 연결시켜 언약과 언약의 표징을 구분하였다.

#### 1. 충성 맹세(서약)로서의 성찬

츠빙글리는 먼저 미사와 관련하여 교회 연합에의 참여와 신자들의 맹세 개념

<sup>37</sup> Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 55.

<sup>38</sup> Z 2, 125.

<sup>39</sup> W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, 박경수역, 『츠빙글리의 생애와 사상』 (서울: 대한기독교서회, 2007), 136.

을 논의하였다. 그는 1524년 5월에 『성화상과 미사에 대한 제안』(*Vorschlag wegen der Bilder und der Messe*)을 썼다. 그는 이 글에서 새로운 성례 개념을 도입하였다. 지금까지 성례는 성도의 연약한 신앙을 강화시키는데 기여하는 하나님의 은혜의 외적 표징으로 주로 묘사되고 있었다. 그런데 이글에서는 여기에 더하여, 동료 신자들에 대한 맹세와 고백으로서의 새로운 성례 개념이 도입되었다. 여기서 주로 논의되는 성찬은 바울이 고린도전서 10장 16절에서 분명하게 서술한 바와 같이, 하나님의 백성의 내적이고 외적인 연합이다. 많은 우리가 한 빵이 되고 한 몸이 되는데, 이것은 우리 모두가 한 빵에 참여하기 때문이다.<sup>40</sup> 이 연합을 위하여 그리스도께서는 우리에게 그의 몸과 피의 성례를 제공하셨다. 따라서 성찬은 단지 기독교인들에 대한 하나님의 확증일 뿐만 아니라, 참여자가 참으로 신자이고 그리스도의 한 몸의 구성원이라는 것을 그의 형제들에게 확증하는 것이다.<sup>41</sup>

그는 1524년 11월 16일에 매튜 알버(Matthew Alber)에게 보낸 편지에서 성찬을 논하면서 성례에 대해 언급한다. 그는 이 편지에서 주의 죽음의 공적인 기념인 성찬에 참여하는 것은 그리스도의 죽음을 의지하는 사람들이 상호간에 그들의 형제들에게 그들이 그렇게 믿는다는 것을 증명하는 표징이라고 설명한다.<sup>42</sup> 주의 만찬을 먹는 것은 죄를 제거하는 것이 아니라 죄가 그리스도의 죽음에 의해 파괴된다는 것을 굳건하게 믿고 감사하는 사람들의 상징이다.<sup>43</sup> 이것은 참여자들을 하나의 몸으로 연합하고 각자를 그리스도의 형제애의 생활로 묶어준다. 고린도전서 10장에서 바울은 이 빵을 먹고 이 잔을 마시는 사람들은 나머지 형제들과 한 몸으로 연합하여 교회의 통일성을 나타내는 것이라는 것을 명확하게 밝히고 있다. 그와 함께 이러한 성찬에 참여하는 것은 동료 신자들에 대한 자신의 충성 맹세(iuramentum)를 표현하는 것인데, 그는 여기서 사크라멘툼을 충성 맹세라고 부른다.<sup>44</sup> 이제 츠빙글리는 참여를 당시까지의 신학자들이

40 "Vorschlag wegen der Bilder und der Messe," Z 3 (Leipzig: Heinsius, 1914), 124.

41 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 69.

42 "Ad Matthaenum Alberum de coena dominica epistola," in Z 3, 345.

43 Z 3, 351.

44 Z 3, 348.

일반적으로 해석했던 바와 같이 먹는 것에 대하여 사용하지 않고, 교회와 교제하는 것에 대하여 사용한다. 다시 말해, 이 언약(pacto)에 의해 각자는 자신이 교회에 속하고 마치 현저한 충성 맹세(sacramento)를 통해 자신을 교회에 등록한다는 것을 증명한다.<sup>45</sup> 츠빙글리는 이 편지에서 성찬을 하나님의 신자들에게 대한 은혜의 맹세가 아니라 동료신자들에 대한 충성 맹세로 설명하고 있다.

## 2. 충성 맹세(서약)로서의 세례와 유아 할례의 유비로서의 유아세례

1524년 말에 이르면 유아세례가 재세례파와의 논쟁에서 주요한 문제로 부상하였다. 특히 스트라스부르에서 재세례파의 세력이 확장되자 부씨는 1524년 10월 31일 재세례파를 막기 위한 성경적 근거를 요구하는 편지를 보냈으며, 11월 중순에는 카피토(Wolfgang Capito)와 부씨가 유아세례에 대한 칼 슈타트의 견해에 관해 취리히 성직자들에게 편지를 보내면서 유아세례를 중지할 준비를 하고 있었고,<sup>46</sup> 후브마이어는 11월 중순에 세례에 대한 글을 요구하였다. 츠빙글리는 이같이 유아세례 문제에 대해 다양한 압력을 받고 있었다.<sup>47</sup>

이러한 가운데 그는 1524년 12월 16일에 스트라스부르에 있는 교회 지도자들인 람베르트(Franz Lambert), 부씨, 그리고 카피토에게 편지를 보내 유아세례 문제를 논하였다. 그리고 2주 후인 1524년 12월 28일에 『반란에 대한 원인을 제공하는 자들』(*Wer Ursache gebe zu Aufruhr*)에서도 재세례파를 반박하는 가운데, 언약의 연속성을 내세우며 유아세례가 유대인들의 유아할례 의식의 평행으로 봉사한다고 주장하였다.<sup>48</sup> 그는 유아세례와 같이 성경에 명백한 규정이 없는 것들에 대해서는 성서 전체에 근거하여 결정해야 한다고 주장한다. 신약에 유아세례에 대한 규정이 없기 때문에 츠빙글리는 구약에서 선례를 찾아 세례와 동일한 위치에 있었던 할례에 근거하여 논의한다. 그는 이 저술들에

45 Z 3, 349.

46 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 130.

47 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 86.

48 Stephen Brett Eccher, "Hudlrych Zwingli: Reformation in Conflict," *Perichoresis* 15/4 (2017), 45.

서 다음과 같은 몇 가지 중요한 주장을 한다. 첫째로 성례는 시작과 충성의 표징이거나 맹세이므로, 세례는 믿음을 가진 자들에게 베풀어야 한다는 재세례파의 주장을 비판하면서 세례는 믿음을 가진 자들에게도 시행해야 한다고 강조한다. “세례가 믿을 자들뿐만 아니라 이미 믿는 자들의 시작이라는 것은 성경을 약간의 기술을 가지고 취급하면 쉽게 증명될 수 있다.”<sup>49</sup> 세례가 앞으로 믿을 자들에게도 주어진다는 것은 분명하다.(요1:26)<sup>50</sup> 츠빙글리는 세례 요한이 오실 메시아를 믿을 자들에게 세례를 베풀었다고 말한다. 그러므로 츠빙글리는 이러한 논리로 믿음이 세례보다 선행한다는 재세례파 주장들을 반박한다.<sup>51</sup>

둘째로 츠빙글리는 할례와 세례 사이의 유비를 주목한다. 구약에서 장래에 신앙을 가질 아이들에게 할례는 시행했으므로, 신약에서도 아이들에게 세례를 시행할 수 있다.<sup>52</sup> 그리고 아이가 세례를 받으면, 그는 기독교 신앙으로 가르침받고 양육받을 가능성이 높다. 왜냐하면 세례는 옛날의 할례와 같이 성례이고 어린이에게 성례의 적용은 어린이를 아직 어리지만 하나님의 율법에 결속시키고, 아이를 율법에 일치하여 양육하도록 부모를 결속시킨다.<sup>53</sup> 유아세례는 어린이에게 미래 신앙의 표징으로서 봉사하며 기독교 신앙으로 어린이를 양육할 부모에 의한 맹세로 기여한다. 그는 유아세례가 신앙으로 양육하는 부모들과 자녀들이 공동으로 받는 표징이라고 해석한다.<sup>54</sup>

셋째로 그리스도께서 사도들에게 작은 아이들이 그에게 오도록 하라고 명령했던 바와 같이(마19:14), 그는 의심할 바 없이 그들에 대한 이 약속의 표징을 원하셨다. 그리스도는 아이들을 축복했을 뿐만 아니라, 천국이 그들에게 속한다고 강조하여 서술했다. 츠빙글리는 바로 믿는 부모의 자녀들은 거룩하다고 간주되어야 할 것이라는 고전7:14을 근거로 이러한 성경의 발표들을 강화하고 있다.<sup>55</sup> 그러므로 어린이들에게 물세례를 금하려는 사람들은 그들을 교회로부터

49 “Zwingli an Franz Lambert an Strassburg,” in *Z 8* (Leipzig: Heinsius, 1914), 269.

50 *Z 8*, 270.

51 *Z 8*, 271.

52 *Z 8*, 271.

53 *Z 8*, 273.

54 *Z 3*, 410.

55 *Z 8*, 272.

배제할 뿐만 아니라, 그들이 그리스도에게 오는 것을 금하는 것이다.

츠빙글리는 이같이 유아 할례에 기초하여 유아세례를 주장하지만, 이 시기까지 로마서 4:11, 6:4, 골 2:10-12, 그리고 베드로전서 3:21 등 압도적으로 신약에 근거하여 할례가 세례로 대치되었다는 자신의 주장을 전개할 뿐, 구약과 신약 사이에 더 깊은 해석학적 혹은 역사적인 연결을 제시하지 않는다.<sup>56</sup>

츠빙글리는 1525년 5월에 『세례, 재세례, 유아세례론』을 통해 다시 한 번 이 문제를 다루었다. 이 저술은 세례와 유아세례를 다루면서 창세기 17장을 인용하여 언약과 언약의 표징의 관계로 다룬다는 점에서 중요하다. 1525년 초까지 츠빙글리는 구약과 신약의 언약의 연속성을 인식하고 있었지만, 이 연속성을 유아세례의 문제와 연결시키지 못하고 있었다. 그런데 릴백은 1525년 전반기에 취리히에서 유아세례 논쟁에 관한 재세례파와의 충돌이 그의 성경 이해에 함축적이었던 것을 명백하게 드러나도록 자극했다고 보았다.<sup>57</sup>

츠빙글리는 이 글에서 성례를 “언약의 표징 혹은 서약을 의미한다”고 언급한다.<sup>58</sup> 서약과 관련하여 츠빙글리는 용병 군인들이 하얀 십자가를 붙이고 내헨펠스(Nähenfels)로 순례를 하는 것을 언급한다.<sup>59</sup> 스위스의 용병 군인들은 하얀 십자가를 달고 내헨펠스로 순례하는 것을 통해 조상들의 군사적인 승리를 축하하고 스위스 연방에 속한다는 동질성을 선포하였다.<sup>60</sup> 이같이 세례의 표징을 받는 사람은 하나님의 말씀을 듣고 교훈을 배우며 그에 따라 살겠다고 결정하여 서약하는 것이다. 그러므로 세례는 우리가 주 예수 그리스도께 서약했다는 표징이다.<sup>61</sup> 이곳에서 츠빙글리는 세례에서 하나님께서 우리에게 하신 서약이라는 것을 언급하는 것이 아니라, 우리가 하나님께 하는 개인적인 서약을 언급하고 있다. 이것은 군인이 입대할 때 하는 순종의 맹세와 같다. 따라서 “세례는 우리가

56 Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” 31.

57 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 132.

58 “Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe,” Z 4, 218. “Sacramentum”, so vil hiehar dienet, heißt ein pflichtszeichen

59 Z 4, 218. G. W. Bromiley ed. & trans., *Zwingli and Bullinger* (London: SCM Press, 1953), 131.

60 Timothy George, *The Theology of Reformers*, 이은선·피영민역, 『종교개혁자들의 신학』 (서울: 요단출판사, 1994), 165.

61 Z 4, 218. Bromiley ed. & trans., *Zwingli and Bullinger*, 131.

일생 육체의 죽임으로 우리를 입문하게 하고 입대할 때의 군인들과 같이 우리를 참여시키거나 서약하도록 하는 시작 표징이나 서약이다.”<sup>62</sup> 이것은 새로운 삶의 시작이자 입문이다. 츠빙글리는 로마서 6장에 근거하여 세례 언약의 표징은 우리가 그리스도를 따라 새로운 삶을 살겠다는 서약이라는 것을 분명하게 밝힌다. 이러한 측면에서 츠빙글리는 세례가 인간 편에서 하나님께 서약했다는 것과 함께 입문 의식을 통해 그 소속된 조직에 서약했다는 측면을 지적하고 있다. 그러므로 세례는 새로운 삶을 시작한다는 서약의 표징이자, 언약의 표징이다.

유아세례는 구약에서 자녀가 부모와 동일하게 하나님께 속하여 유아 할례를 받는 것과 같이 신약에서 그리스도인의 자녀도 부모와 같이 하나님께 속하기 때문에 받을 수 있다. 그러면 구약의 할례의 유비로서 시행되는 유아세례는 어떻게 개별적인 언약의 표징 혹은 서약으로서의 성격을 가지고 있는가? 유아세례 논의의 시작 부분에서 아브라함과 언약에 대한 긴 논의가 있다. 그런데 여기서 아브라함에 대한 하나님의 언약 약속에 대한 언급이 없다. 논의의 주제인 서약 혹은 언약(pflicht<sup>63</sup> or pundt)은 하나님을 섬기도록 자녀를 양육한다는 아브라함의 의무와 약속이다. 이것은 츠빙글리의 다음과 같은 서술에서 명백하다.

하나님께서 아브라함과 그의 자녀와 그들이 그를 그들의 하나님으로 소유해야만 한다는 언약을 맺기를 원하셨다. 어떻게? 우리가 그를 우리 하나님으로 가지느냐? 여부가 우리의 언약에 달려 있는가? 아니다. 이것은 (우리의) 언약에 달려 있지 않다. 이것은 원하거나 혹은 달리는 자에게 속하지 않는다. 오히려 하나님의 은혜와 이끄심에 달려 있다. 그러므로 이 하나님의 언약은 오직 외적인 가르침, 촉구, 훈련을 가르쳐야만 한다. 그래서 아브라함과 모든 그의 후손들이 그들의 아이들을 할례를 주어, 그들이 아브라함이 믿었던 분 이외의 다른 하나님을 그들에게 가르치고 교훈해서는 안 된다는 것이다.<sup>64</sup>

62 Z 4, 240.

63 pflicht를 서약(맹세)으로 번역한 것은 츠빙글리가 유아할례에 대해 pflichtzeichen이라고 표현하는데, 이것을 유아에게 올바르게 신앙교육을 하겠다는 부모의 서약 혹은 맹세의 표징이라고 보아 서약이라 번역했다.

64 Z 4, 293.

츠빙글리는 하나님께서 아브라함과 맺는 언약은 하나님의 은혜와 이끄심에 달려 있는 반면에, 창세기 17장에서 말하는 언약은 아브라함이 그의 후손들을 하나님을 섬기도록 양육한다는 아브라함 편에서의 서약이라고 해석한다. 여기서 언약은 우리가 그를 우리 하나님으로 가질 수 있는 하나님의 은혜로부터 분리된 외적인 일들만을 가리킨다. 여기서 언급된 언약은 우리 하나님이 되신다는 하나님의 언약이 아니고, 그를 우리의 하나님으로 섬기고 우리의 자녀들에게 동일한 것을 하도록 양육한다는 우리의 약속이다. 그러므로 아이들이 스스로 서약하는 것이 아니라, 부모들이 서약하는 것을 통해 자녀들이 개인적으로 참여하는 것이다.

그러면 이 시기의 세레론에서 할례와 세례의 관계가 구약과 신약의 통일성에 근거한 것인가? 아니면 구약과 신약의 차이에 기초한 유비에 근거한 것인가? 클라센(William Klaasen)과 릴백 등은 츠빙글리가 이 저술에서, 특히 이 글의 유아세례 부분에서 구약과 신약의 통일성을 강조했다고 주장한다.<sup>65</sup> 코트렐은 천 년 이상 구약의 할례의 선례에 호소하여 유아세례를 주장했다고 분석하여 언약의 연속성을 인정하지 않는다. 그렇지만 릴백은 중세 저자들은 할례의 유비로 유아세례를 주장했지만, 츠빙글리는 세례와 할례의 동일성을 인정한 것이라고 지적한다. 그래서 릴백은 구약의 아이들이 할례의 징표를 받았듯이 신약의 아이들도 세례의 징표를 받아야 한다는 츠빙글리의 주장은 언약 통일성과 유아세례 주장의 첫 번째 명백한 결합이라고 주장한다.<sup>66</sup>

그러면 츠빙글리가 “할례는 세례가 신약 속에 있는 것과 같이 구약 속에 있다”<sup>67</sup>라는 표현과 같이 세례와 할례를 유비 관계로 해석할 때, 아브라함의 언약을 신약과 동일한 수준에 놓았는가? 그렇지 않았다. 왜냐하면 츠빙글리는 여전히 구약에 대해 비판적인 입장을 견지하고 있었기 때문이다. 구약의 성례는

65 William Klassen, *Covenant and Community: The Life, Writings and Hermeneutic of Pilgrim Marpeck* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 21. Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 138.

66 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 138.

67 Z 4, 212.

유적이고 외적이라며 두 언약들 사이에 이분법을 보여주는데 관심이 있다. “할례 받고 세례받는 것이 한 가지 일이다. 그러나 각각이 서약이라는 것은 같지 않다. 왜냐하면 할례는 하나님께 서약하는 것인데, 그러나 여전히 율법의 속박 하에서 그렇게 하는 것이기 때문이다. 세례 역시 하나님께 서약하는 것이나, 은혜이신 그리스도 하에서 하는 것이다.”<sup>68</sup> 이같이 츠빙글리는 『세례, 재세례, 유아세례론』의 논의에서 율법의 구약과 은혜의 신약의 명백한 차이를 지적한다.<sup>69</sup> 따라서 츠빙글리가 할례와 세례의 동일성을 지적하는 것은 구약과 신약의 유사성에 근거한 것이지 결코 신구약의 통일성에 근거한 동일성을 말하는 것이 아니다.<sup>70</sup> 그러므로 이 저술에서 츠빙글리는 할례와 세례의 동일성에 근거하여 유아세례를 주장하지만, 구약과 신약의 차별성을 강조하고 있다.

그러면 세례론에서 츠빙글리의 언약의 쌍방성이 나타나는가? 코트렐은 이 저술에서 사용되는 언약의 서약(pflichtzeichen) 개념은 하나님의 언약이 아니라 사람의 맹세(서약)이며 구약과 신약의 유사성에 근거하여 유아세례를 주장하는 점에서 츠빙글리의 언약개념이 그 이전의 작품들과 별다른 차이가 없다고 지적한다.<sup>71</sup> 이미 브로밀리는 츠빙글리가 세례가 하나님께서 우리를 위하여 이미 하신 것보다는 우리가 해야만 하는 서약(맹세)이라는 성격을 지속적으로 지나치게 강조했고 이것이 그의 유일한 강조라고 판단했다.<sup>72</sup> 이러한 브로밀리의 견해에 대해 하겐은 언약의 지나치게 쌍방적인 성격을 강조한 것에 대해 츠빙글리를 비판한 것으로 평가했다.<sup>73</sup> 그렇지만 하겐의 평가는 인간 편에서의 서약을 하나님의 인간에 대한 서약이 함께 존재한다고 생각한 평가이다. 그러나 특히 창세기 17장에 대한 문단에서 츠빙글리의 언약 속에 쌍방적인, 상호적인 개념이 뚜렷해지고 있다고 평가하는 길리스도 “하나님께서 우리의 하나님

68 Z 4, 327.

69 Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” 18. 츠빙글리는 재세례파와 교황주의자들은 요한이 그리스도의 모형이고 그림자라고 주장하며 그러므로 그를 구약에 속한 것으로 간주한다고 비판하면서, 세례 요한은 세례뿐만 아니라 복음을 시작했던 신약의 인물이라고 강조하여 율법인 구약과 대비시킨다.

70 Hilderbrand, “Zwingli’s covenantal turn,” 27.

71 Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 164.

72 Bromiley, *Zwingli and Bullinger*, 127.

73 Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” 18.

되실 것이라는 하나님의 은혜 언약의 주도는 쌍방적 언약의 사라진 부분”이라고 서술한다.<sup>74</sup> 그러므로 세례론에서 초빙글리의 언약개념에서 쌍방적이고 상호적인 개념이 뚜렷해진다는 주장은 근거가 명확하지 않은 것으로 드러난다. 초빙글리는 성례에서 인간 편에서의 맹세라는 측면만을 강조하고 있다.

#### IV. 초빙글리의 1525년 여름을 통한 언약사상의 전환

초빙글리의 신학사상에서 언약의 통일성에 대한 인식이 언제 나타났는가? 이에 대해 코트렐은 1527년 3월에 출판되었지만, 1525년 6월 19일부터 시작된 『창세기 주석』이 초빙글리의 그러한 사상적 전환의 중요한 계기라고 서술하면서, 창세기 12장, 15장, 그리고 17장의 할례에 대한 논의가 중요한 근거가 된다고 보았다.<sup>75</sup> 그리고 1525년 8월에 출판된 『성찬 보충론』에서도 『창세기 주석』에서 시작된 언약의 통일성에 대한 논의가 명확하게 나타난다고 서술한다.<sup>76</sup> 이러한 입장은 길리스에게서 그대로 계승된다. 그런데 하겐과 베이커는 1525년 11월에 저술된 『후브마이어에 대한 답변』에서 이런 입장이 나타난다고 보았다.<sup>77</sup> 가장 최근에 힐데브란트는 초빙글리의 언약적인 전환이 일어난 것을 『창세기 주석』보다는 1528년 8월에 저술된 『성찬 보충론』이라고 보았다.

그러면 1525년 여름에 언약사상의 전환이 일어났다고 할 때, 그 핵심이 무엇인가? 길리스는 언약의 통일성을 강조한다는 점과 언약의 쌍방성이 나타난다는 점을 주목한다. 그는 코트렐이 『성찬 보충론』에서 언약의 통일성 주장이 성찬 논쟁에서 시작되었다고 본 것을 비판하고 초빙글리의 그러한 논의가 창세기 17장과 할례와 관련하여 논의된다고 주장한다. 길리스는 이러한 해석학적 변화가 온 것이 재세례파의 논쟁에서 구약의 중요성과 해석의 전문성 확보를

74 Gillies, "Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7," 34.

75 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 173.

76 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 191.

77 Hagen, "From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century," 18-19.; Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant*, 181.

위한 프로페차이의 개설과 연관이 있다고 보았다.<sup>78</sup> 반면에 힐데브란트는 개혁파 언약신학을 “구약과 신약이 하나의 은혜언약의 연속이라는 점을 강조하는 것”으로 정의하고, 그러한 언약론적인 전환이 츠빙글리에게서 명확하게 나타난 것이 1525년 8월에 출판된 『성찬 보충론』라고 하였다.<sup>79</sup> 여기서 분명히 드러나는 것은 츠빙글리의 하나님의 은혜 언약에 의한 신구약 언약의 통일성에 대한 인식은 1525년 8월을 전후한 여름이라는 것이다.

그러면 『창세기 주석』과 『성찬 보충론』 가운데 어떤 저술이 그의 사상적 전환에서 더 중요한 역할을 했을 것인가? 츠빙글리에게서 구약과 신약의 통일성에 대한 생각은 1525년에 접어들어 서서히 나타나고 있었다. 첫째로 1525년 3월에 저술한 『참된 종교와 거짓 종교에 대한 주석』(*De vera et falsa religione commentarius*)에서 유사성을 강조하는 가운데 언약의 통일성이 나타난다. 츠빙글리는 “하나님께서 모든 것이 그리스도를 가리키고 그에게 다가갈 일들과 관련된 조상들에 대한 약속과 비슷하게 그리스도를 가리키나, 이미 성취되고 확정된 우리에게 대한 약속 사이를 구별하지 않으셨다”고 언급하여 구약과 신약을 약속과 성취의 통일성으로 이해하고 있다.<sup>80</sup> 둘째로 그는 1525년 8월에 저술한 『성찬 보충론』에서 개혁파의 방식에 따라 성찬식을 시행하기 전날인 1525년 4월 13일 밤에 꿈을 꾸다가 출애굽기 12장 11절의 “이것이 주의 유월절이다”라는 문장을 성찬제정의 “이것이 내 몸이다(is)”가 내 몸을 “나타낸다”(signify)를 의미한다는 증거로 찾았다. 그는 여기서 성례의 언약적 성격의 이해를 강화시켰고, 신구약의 통일성을 생각하게 되었다.<sup>81</sup> 셋째로 그는 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 언약사상을 논의하기 위해 창세기 17장을 사용하였다.

이러한 가운데 츠빙글리는 1525년 여름에 그의 언약사상의 전환을 가져왔다. 이 전환의 가장 핵심은 지금까지 유비(유사성)에 근거하여 구약과 신약의 관계를

<sup>78</sup> Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” 38, 39, 40.

<sup>79</sup> Hillderbrand, “Zwingli’s covenantal turn,” 25.

<sup>80</sup> Z 3, 840.

<sup>81</sup> Bruce Gordon, “Hulrych Zwingli’s Dream Of The Lord’s Supper,” in Maria Cristina Pitassi & Daniela Solfaroli Camillocci eds., *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History* (Leiden: E. J. Brill, 2018), 306.

이해하던 것에서 벗어나 구약과 신약이 동일한 하나의 은혜 언약이라는 이해이다.

### 1. 『성찬 보충론』과 언약의 통일성

먼저 저작 시기를 명확하게 파악할 수 있는 작품부터 살펴보자. 초빙글리가 1525년 8월 27일에 이 작품을 저술했는데, 저술한 이유는 1525년 4월에 근소한 차이의 우세로 결정되어 시행한 미사 폐지와 성경적인 성찬식의 거행 때문이었다. 근소한 표 차이로 미사의 폐지가 결정되어 성경에 근거한 성찬식이 거행되었지만, 초빙글리는 반대파들의 견해를 반박하고 자신의 입장을 다시 한 번 명확하게 밝힐 필요가 있었다. 당시에 로마가톨릭교회를 대표하여 미사를 지지하며 초빙글리와 논쟁했던 대표적인 인물은 요아킴 그뤼트(Joachim Am Grüt)였다. 따라서 초빙글리는 1525년 8월에 쓴 이 저술을 통해 그뤼트를 중심으로 한 로마가톨릭 세력의 성찬론을 반박하고자 하였다. 그러므로 이 글은 재세례파들이 아니라 로마가톨릭을 대상으로 쓴 글이었다.<sup>82</sup>

초빙글리가 『성찬 보충론』에서 언약을 어디에서 다루고 있는가? 초빙글리는 로마가톨릭 신자가 고린도전서 11장에서 이 잔은 내 피로 맺는 새 언약이라고 말했으므로, 새 언약인 이 잔에 그리스도의 피가 있어야만 한다면 화체설을 주장한 것을 반박하면서 언약에 대해 논의한다.

초빙글리는 고린도전서 11장에서 말하는 언약은 주께서 창세기 17장 1절에서 아브라함과 언약을 맺었을 때와 같이, 하나님에 의해 약속된 협정이라고 말한다. 초빙글리는 창세기 17장의 아브라함의 언약을 설명하면서 언약과 언약의 표징이 구별된다는 것을 설명한다. 그는 언약과 언약의 표징이 구별되는 것을 논의하는 과정에서 언약의 표징인 세례와 할례의 관계를 논의하고, 더 나아가 구약과 신약의 언약의 통일성을 논한다.

언약과 표징에 대해 초빙글리는 창세기 17장 10절에서는 언약이라고 부르지만, 11절에서는 언약의 표징이라고 부르는 할례에 대해 다음과 같이 언급한다.

<sup>82</sup> Leth, "Signs and Providence," 119. Hillerbrand, "Zwingli's Covenantal Turn," 26.

“동일한 페이지에서 명확하게 증명되는 바와 같이, 언약이라고 부르지만 전혀 언약이 아닌 표징들이 언약에 첨가된다.”<sup>83</sup> 그는 신약에서 베드로전서 3장 21절을 근거로 “우리는 실질적으로 오직 그리스도에 의해 구원받지만, 우리는 세례에 의해 구원받는다”고 말하여 표징인 “세례”가 언약인 “그리스도”에 대해 사용된다고 설명한다.<sup>84</sup> 그런 후에 츠빙글리는 세례와 할례의 관계를 유비에 입각하여 다음과 같이 설명한다. “할례가 한 때 하나님은 그들의 하나님이시고 그들은 그의 백성이라는 언약의 표징이었던 바와 같이, 세례가 그의 아들이 우리의 것이라는 언약을 하나님으로부터 받았던 하나님의 자녀의 표징이다.”<sup>85</sup> 이 논증에 대해 힐데브란트는 작은 것으로부터 큰 것으로의 유비의 논증으로 해석한다.<sup>86</sup> 그리고 나서 힐데브란트는 츠빙글리가 언약의 통일성이라는 “언약론적인 전환”을 전개한다고 해석한다.

나는 이제 아브라함의 언약으로부터 그리스도의 언약으로 넘어가려고 한다. 아브라함과 맺어진 언약은 아주 강하고 유효해서 당신이 언제나 그것을 신실하게 지키지 않는다면, 당신은 결코 신실하지 못할 것이다. (왜냐하면 네가 주 너의 하나님만을 예배하고 그만을 섬겨야 하기 때문에(신6:13) 주께서 너의 하나님이시고, 네가 그만을 섬기지 않는다면 네가 신실하다고 자랑할 이유가 없기 때문이다.) 그러나 네가 이같이 섬기고 예배하는 그 분이 너의 하나님이시고 최고의 선이시다. 왜냐하면 그는 너에게 값없이 자신을 주시고 그가 너를 자신에게 화해시키시려고 스스로 죽음을 짊어지시기 때문이다. 이 은혜는 우리 첫 번째 조상이 그의 법을 위반했을 때 오래 전에 그것을 주시는 분에 의해 약속되었으며, 지속적으로 우리 조상들에게 이 약속을 갱신하셨다.”<sup>87</sup>

츠빙글리는 아브라함 언약에서 그리스도의 새 언약으로 넘어가는데, 아브라

83 E. J. Furcha & H. Wayne Pipkin trans., *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol. 2 (Eugene: Pickwick Publications, 1984), 223. 이하 *Writings* 2로 표기.; Z 4, 500.

84 *Writings* 2, 224.; Z 4, 500.

85 Z 4, 500-501.

86 Hilderbrand, “Zwingli’s Covenantal Turn,” 28.

87 Z 4, 501. *Writings* 2, 224.

함의 언약이 아주 강하고 유효해서 새 언약에까지 연결되어 그리스도에 의해 성취되는 것으로 설명한다. 그리스도께서 죽음으로 성취하는 구원의 은혜는 이미 우리 조상들이 범죄할 때 약속되었고, 그 조상들에게 갱신되었다. 그는 구원의 은혜가 이미 아담이 처음에 범죄했을 때 주어졌지만, 성취된 것은 그리스도에 의한 것이라고 말한다.

그가 약속을 하신 이유는 다름아니라 첫 번째 조상의 타락이 속죄되지 않는 동안에, 우리가 아무리 수고하고 땀을 흘려도 축복이 우리에게 올 수 없기 때문이다. 그러나 우리를 위해 죽임당하신 그리스도께서 하나님의 정의를 달래시고(유화시키시고) 하나님께 유일한 접근이 되었을 때, 하나님께서 인류와 새 언약에 들어가셨는데, 그가 다만 이 치유책을 발견하셨다는 의미에서 새로운 것이 아니라, 그가 오래전에 준비하셨는데, 올바른 순간에 적용하셨기 때문에 새로운 것이다.<sup>88</sup>

여기서 츠빙글리는 새 언약이 그리스도의 속죄를 통해서만 성취되었다고 말한다. 그리스도를 통해 맺은 언약이 새로운 것은 구약의 제사보다 완전한 치유책을 발견했다는 의미에서 새로울 뿐만 아니라, 이미 아담에게 하신 약속에서부터 준비하셨는데, 그리스도의 구속사역을 통해 올바른 순간에 적용하신 면에서 새롭다고 말한다. 여기서 새 언약이 옛 언약의 성취로서 통일성을 가진 것이라는 것은 오래 전에 준비한 것을 올바른 순간에 적용했다는 표현에서 확인할 수 있다.

힐데브란트는 츠빙글리가 여기서 준비와 적용, 다시 말해, 하나의 유일한 언약 속에서 구현되는 약속과 성취의 패턴에서 구원사적으로 주장하고 있으며, 여기에 이미 후대 개혁파 신학이 언급하는 은혜언약(*foedus gratiae*)를 말할 수 있다고 해석한다.<sup>89</sup> 츠빙글리는 여기서 발견되는 치유책을 오래 전에 준비했다가 올바른 순간에 적용했다고 말하여 구원사적으로 진행되어 성취된 약속으로 설명한다.

<sup>88</sup> Z 4, 501. *Writings* 2, 224.

<sup>89</sup> Hildebrand, "Zwingli's Covenantal Turn," 30.

그는 그와 동시에 아브라함의 할례와 신약의 세례를 동일한 것이라고 설명한다. 츠빙글리는 골로새서 2장 11절의 해석을 근거로 “이제 우리의 세례는 완전히 이전에 할례가 그랬던 동일한 것을 가리킨다”고 말한다. 여기서 새로운 언약은 “하나님께서 그의 아들을 통해 풍성하게 주시는 죄용서”인데, 새언약을 받은 사람들이 그 언약의 징표로 받는 세례는 구약의 할례와 동일하다. 이와 함께 성찬의 축제는 그 언약이 완성된 것을 나타내는 언약의 표징이다<sup>90</sup> 츠빙글리는 이러한 논의를 통해 1525년 8월에 이르러 구약과 신약 사이의 유비적인 연속성을 넘어서 구약과 신약의 본질적인 통일성을 발견하기에 이르렀다.

이러한 언약의 통일성 논의가 성찬론에서 발생한 것인가? 할례와 세례론에서 발생한 것인가? 길리스는 언약의 통일성이 할례와 세례의 논의에서 전개되고, 그 후에 성찬론을 논하기 때문에, 츠빙글리의 언약의 통일성이 세례론에서 발생한다고 주장한다.<sup>91</sup>

그렇지만 이 논의는 새언약인 성만찬의 잔에 그리스도의 피가 있다는 로마가톨릭의 성찬론을 비판하기 위한 것이었다. 그리고 그는 “세례가 신약의 첫 번째이자 특별한 표징이다. 더구나 성찬의 축제는 그 언약이 완성된 것을 축하한다”고 설명한다.<sup>92</sup> 츠빙글리는 세례뿐만 아니라 성찬을 통해 구약과 신약이 약속과 성취라는 것을 함께 설명하고 있다. 그러므로 츠빙글리의 개혁주의의 가장 중요한 특성인 언약의 통일성에 대한 인식이 재세례파들과의 논쟁에서만 발생한 것이 아니라, 성찬론을 논의하는 과정에서 생겨났다는 것이 분명하다. 츠빙글리는 세례와 성찬이 동일하게 언약의 표징이라는 것을 인식하고 있었고, 세례와 성찬이 동일하게 구약과 신약의 통일성을 나타내고 있다는 것을 인식하였다. 그러므로 그는 1525년 8월에 『성찬 보충론』에서 구약과 신약이 하나의 은혜언약이라는 언약의 통일성 인식에 도달하였다.

## 2. 『창세기 주석』과 언약의 통일성

90 *Writings* 2, 224, Z 4, 501.

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

92 *Writings* 2, 224.

프로페차이에서 창세기는 1525년 6월 19일부터 11월 5일까지 연구되었다. 츠빙글리는 그 후 1526년 7월 8일부터 1527년 3월 초까지 창세기를 설교하였다. 『창세기 주석』은 주드(Jud)와 메간더(Megander)에 의해 편집되었는데, 프로페차이에서 강의를 들은 학생들의 노트와 설교에 대한 기록들로부터 편집되었다.<sup>93</sup> 그러므로 이 편집이 1525년 여름의 강의만이 아니라 그 이후의 설교에서 추가된 것이라는 점에서 1525년 여름의 츠빙글리의 정확한 사상이라고 말하기는 어렵지만, 그 때의 사상이 일정 부분 반영된 것은 분명하다 하겠다.

이 주석에서 가장 중요한 요점은 하나님께서 아브라함과 맺은 언약의 통일성에 대한 강조이다. 창세기 12장 1절에 대해 츠빙글리는 다음과 같이 말한다.

참으로 아브라함과 우리의 신앙은 동일하다 … 복음은 다름아닌 하나님의 선과 은혜의 표명이고 보증이다. 이 은혜는 또한 조상들에게 제공되었는데, 그렇지만 완전히 명확하게 그리고 보편적으로 제공된 것은 아니었다. 참으로 신약에서 예수 그리스도를 통하여 은혜는 명확하게 전시되었고 해외로 온 세상으로 확산되었다. 그러므로 모든 시대에 한 신앙, 하나님의 한 교회가 있었다. 신실한 사람은 누구라도 그리스도를 통해서만 하나님께 온다. 그리스도는 구원과 은혜의 보증이다. 왜냐하면 그리스도 자신만이 길이고 문이며 어느 누구도 그리스도를 통하지 않고는 아버지께로 오지 않기 때문이다.<sup>94</sup>

츠빙글리는 아브라함의 신앙과 우리의 신앙은 동일하고, 모든 시대에 한 신앙과 하나님의 한 교회가 있었다고 말한다. 하나님의 복음의 은혜는 예수 그리스도를 통해 명확하게 드러났고 온 세계로 확산되었다.

창세기 15장에서 정교한 언약 의식을 논의하면서, 츠빙글리는 아브라함이 짐승을 잘라 하나님과 언약을 확증했다고 말한다. “그러므로 우리는 이미 처음부터 조상의 신앙과 우리의 신앙이 하나이고 동일한 것이라는 것을 알고 있다. 왜냐하면 모든 사람들이 하나님께서 아브라함과 그의 씨와 맺은 이 약속과 언약의 신앙에 의해 구원받기 때문이다.”<sup>95</sup> 그는 다시 말한다. “믿는 모든 사람들

<sup>93</sup> Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 176-177.  
<sup>94</sup> Z 13, 67-68.

은 아브라함의 자녀들이고 그들은 아브라함과 맺은 언약에 속하며 (언약은 역시 씨와 확정되기 때문이다) 다시 말해, 하나님은 그들에게 하나님이다.”<sup>96</sup> “이 언약(pact)은 처음에 유대인들과 맺었는데, 그들의 조상이 아브라함이다. 이제 참으로 이것은 모든 신자들과 관련을 가진다.”<sup>97</sup> 이같이 구약과 신약에서 하나의 동일한 언약과 신앙이 있으며, 모든 사람이 이 동일한 언약의 신앙에 의해 구원받는다.

이 하나의 언약은 그리스도 안에서 통일성을 발견하는데, 그리스도는 구원과 은혜의 보증이다. 츠빙글리가 하나의 신앙만이 있다고 말할 때, 그는 아브라함의 신앙이 우리와 동일하게 예수 그리스도에 초점을 맞춘다는 것을 의미한다. 차이는 아브라함은 약속된 바 씨를 통하여 하나님을 믿었던 반면에, 우리는 현존하는 씨를 믿는다는 것이다.<sup>98</sup> 구원하는 씨에 대한 이 약속은 처음에 아브라함이 아니라 아담에게 주어졌다. 그러므로 츠빙글리는 모든 신자가 그리스도를 약속을 통해 혹은 임재를 통해 이용할 수 있으므로, 그리스도를 통해 하나의 백성으로 통합된다고 보고 있다.

창세기 17장 10절에 대한 주석에서 츠빙글리는 언약의 표징에 대한 긴 논의를 하는데, 이것은 참으로 세 가지 요점의 설교의 모습을 가지고 있다. 그의 첫 번째 요점은 언약(pact)이 언약의 표징, 다시 말해, 할례에 대해 사용되는 바와 같이, 그리스도는 주의 만찬에서 언약(testament)이란 용어에 의해 잔을 언급한다. 비슷한 방식으로, 환유법이라 불리는 언어의 비유를 통해, 그리스도는 빵을 그리스도의 몸으로, 포도주를 피로 언급한다. 그렇지만 그것들은 다만 그것들의 상징이다. 츠빙글리의 둘째 요점은 할례를 언약이라고 부르지만, 이것을 또한 언약의 표징이라고도 부른다는 것이다. 마지막으로, 그리고 여기서 가장 중요하게, 츠빙글리는 유아세례에 대한 그의 주장을 언약의 표징으로서의 할례로부터 제시한다. 그는 할례는 아브라함과 하나님 사이의 언약의 표징이라고 말한다. 그리고 어린이들 역시 언약에 속해야만 한다. 왜냐하면 표징이 그들이 아브라함

<sup>95</sup> Z 13, 89.

<sup>96</sup> Z 13, 104.

<sup>97</sup> Z 13, 105.

<sup>98</sup> Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 181-182.

과 동일하게 언약 속에 있다는 표징으로서 역시 그들에게 주어지기 때문이다. 이제 아브라함과 그의 자녀들에 대해 언급된 것이 그리스도인들과 그의 자녀들에게 언급되어야만 한다. 그리스도인 부모들로부터 태어난 그들의 상황은 아브라함에게서 태어난 그들의 상황과 같다. 왜냐하면 오직 하나의 신앙과 하나의 교회만이 있기 때문이다. 언약의 표징으로서의 할례가 하나님의 명령과 교훈에 의해 히브리인들의 자녀들에게 주어졌다면, 각각의 근거가 동일하고, 우리의 자녀들이 유대인들의 자녀들에 못지 않게 언약에 속해 있기 때문에, 왜 세례가 기독교인 자녀들에게 거부되어야 하는가?<sup>99</sup>

이같이 츠빙글리는 창세기를 주석하면서 구약과 신약의 언약의 통일성을 명확하게 인식하고 있었으며, 그러한 관점에서 유아세례를 유아할례에 근거하여 정당화하고 있다. 그러면 『성찬 보충론』과 『창세기 주석』의 두 저술 가운데 어느 것이 더 먼저 언약의 통일성을 인식하였을까? 구약과 신약의 통일성에 대한 츠빙글리의 통찰이 1525년 6월 9일부터 시작된 프로페차이에서의 창세기 강의에서 시작되었을 가능성이 높다. 그렇지만 1527년 3월에 출판된 『창세기 주석』은 1526년에 진행되어 1527년 3월 초에 끝난 츠빙글리의 설교에도 영향을 받았을 가능성이 있다. 그러므로 츠빙글리의 구약과 신약에서 은혜언약사상의 통일성에 대한 발견은 1525년 여름에 시작되었으며, 초기에 표현된 형태는 『성찬 보충론』이고 『창세기 주석』에서는 좀 더 발전된 형태로 저술되었을 가능성이 높다.

그러면 1525년 여름의 저술들에서 츠빙글리는 언약의 쌍방성을 강조하고 있는가? 길리스는 세례에서 맺은 언약의 협정이 하나님의 사람에 대한 맹세와 사람의 하나님에 대한 맹세를 간략하게 포함한다고 언급하면서 언약의 쌍방성을 강조한다. “언약은 다름아닌 하나님이 우리 하나님이고 우리는 그 앞에서 흠없이 사는 것이다.”<sup>100</sup> 그렇지만 창세기 주석에서 츠빙글리는 이 한 문장 외에 사람의 하나님에 대한 맹세에 대해서는 전혀 언급하지 않는다. 츠빙글리는 이 언급에서 언약과 언약의 표징의 구별을 논의한다. 할례를 언약이라고 부르기도 하고 언약

<sup>99</sup> Z 13, 105-106.

<sup>100</sup> Z 13, 105.

의 표징이라고도 부르지만, 할례는 언약의 표징이라는 것을 논한다. 그리고 언약은 나는 네 하나님이고 너는 내 앞에서 완전하게 행하라는 것이다. 그리고 그는 성찬에서도 잔이 새 언약이라고 말하지만, 환유법에 의해 잔은 새언약의 상징이라는 것을 설명한다. 그러므로 그는 이곳에서 인간의 하나님에 대한 언약에 대해서는 전혀 언급하지 않고 하나님의 인간에 대한 언약을 설명하고 있다. 그러므로 이곳에서 언약의 쌍방성보다는 하나님의 은혜언약을 통한 신약과 구약의 통일성을 설명하고 있다.

## V. 나가는 말

츠빙글리의 언약사상은 1523년 7월부터 1525년 8월의 2년에 걸쳐 발전하여 중요한 결실을 맺었다. 그는 1523년 7월의 67개 신조 18항 해설에서 로마가톨릭의 성찬에 대한 화체설의 입장을 비판하면서 언약에 대하여 논하였다. 그는 성찬 제정사에 나오는 새 언약이란 표현에서 언약에 대해 논의한다. 여기서 츠빙글리는 언약이 유언의 측면과 맹세의 측면이 있다는 것을 논하면서 언약이 십자가에서 예수 그리스도의 죽음의 유언으로 완성되는 은혜언약이고, 하나님께서 인간에게 자신이 약속하신 것을 주신다는 맹세로서의 은혜의 일방성을 강조한다. 그렇지만 츠빙글리는 구약의 제사보다는 그리스도의 십자가에서의 희생제물이 우월하다는 입장에서 구약과 신약의 관계를 통일성보다는 유비성(유사성)에 입각하여 취급하고 있다. 그러므로 이 저술에서 언약에 대한 츠빙글리의 입장은 구약과 신약의 관계를 유비성에 입각하여 논하면서 구약과 신약의 언약이 은혜언약이라는 연속성이 있다고 이해한다. 그리고 성찬은 인간의 연약성을 도와 신앙을 강화시켜주는 역할을 한다고 보았다. 그러므로 츠빙글리의 언약사상은 성찬론에서 논의가 시작되었다.

츠빙글리는 1524년 5월부터 1525년 5월 사이에 성례가 언약 참여자의 동료 신자들과 교회에게 하는 맹세로 변화하며, 이를 통한 교회의 통일성을 주목한다. 그는 이 시기에 세례와 성찬을 논하면서 성례의 이러한 새로운 성격을 논의한다.

알베르(Alber)에게 보낸 편지에서 츠빙글리는 성찬을 논하면서 동료 신자들에게 자신의 신앙의 충성맹세를 나타내 보이고, 교회의 한 몸됨을 고백하여 교회의 통일성을 나타낸다고 보았다. 그리고 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서는 세례가 동료 신자들에게 신앙의 입교를 나타내고 그들에 대한 헌신의 맹세의 표징임을 설명한다. 그리고 하나님께 대해 자녀들을 하나님의 말씀에 따라 양육하고 자신이 하나님의 말씀에 순종하여 살아간다는 충성 서약의 표징이라는 것이다. 그러므로 이 시기에 성례는 동료 신자들에게 대한 입교와 충성 서약이다. 그리고 유아세례는 구약에서 부모와 함께 어린이가 할례를 받아 하나님의 언약공동체에 속했던 바와 같이, 신약에서도 자녀가 부모와 함께 세례를 받아 언약공동체에 속해야 한다는 유비성을 근거로 유아세례의 타당성을 주장한다. 그리고 이 시기까지 구약과 신약의 관계에 대해 츠빙글리는 아직까지 여전히 두 언약의 유비성에 근거하여 인식하고 있었다.

그런데 츠빙글리는 1525년 6월 19일부터 프로페차이를 개설하여 창세기를 연구하였다. 그는 『창세기 주석』에서 아브라함의 언약과 그리스도의 새언약의 통일성을 분명하게 제시하고 창세기 17장에서 구약의 할례와 신약의 세례가 동일한 언약의 표징이라고 설명한다. 츠빙글리는 창세기 연구와 설교를 통해 구약과 신약의 유비적인 성격을 넘어 동일한 하나의 은혜 언약이라는 것을 확인하였다. 그렇지만 이 창세기 주석은 1527년 3월 말에 출판되었고 1526년부터 1527년에 했던 창세기 설교자료를 포함하여, 이러한 구약과 신약의 언약 통일성의 인식이 1525년 여름의 언제인지를 특정하기가 쉽지 않다.

그런데 1525년 8월에 저술한 『성찬 보충론』은 구약과 신약이 동일한 은혜 언약이라는 것을 명확하게 설명하고 있으므로, 츠빙글리의 언약사상이 개혁신학의 특색인 구약과 신약이 하나의 은혜언약이라는 특성을 완전하게 인식한 시기를 알 수 있는 중요한 저술이다. 그래서 힐데브란트는 이 저술을 츠빙글리의 언약의 전환이 일어난 작품이라고 불렀다. 그러므로 츠빙글리는 1525년의 여름에 이르면 구약과 신약이 하나의 은혜언약이라는 언약의 통일성을 인식한 것으로 분명하게 확인된다. 그러므로 츠빙글리는 종교개혁 당시에 구약과 신약의 은혜언약으로서의 통일성을 명확하게 인식한 중요한 신학적인 발전을 이룩하였

다. 본고의 논의의 결과는 불링거와 칼빈에게서 더욱 발전적으로 확립된 구약과 신약이 동일한 하나의 은혜 언약이라는 관점이 츠빙글리에게서 배아적으로 정립되기 시작한 시기가 1525년 여름이라는 것을 밝혀냈으며, 그러한 관점이 유아세례논쟁에서만 아니라 오히려 성찬논쟁에서 시작하여 유아세례논쟁과 함께 발전해 간 점을 논증하였다.

그렇지만 이 시기까지 츠빙글리의 언약사상에서 불링거의 언약사상의 특성인 언약의 쌍방성은 거의 나타나지 않고 있다. 그래서 이 문제와 함께 츠빙글리가 구약과 신약이 동일한 은혜언약이라는 점을 강조하면서 두 언약의 차이에 대해 했던 논의는 츠빙글리의 여름 이후 시기까지의 츠빙글리의 저술들을 연구하여 밝힐 과제로 남겨두고자 한다.

## [참고문헌]

### 1차 문헌

- “Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem.” in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 1. Berlin: Schwetschke, 1905.
- “Auslegen und Gründe der Schlußreden.” E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 2. Leipzig: Heinsius, 1908.
- “Vorschlag wegen der Bilder und der Messe.” in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 3. Leipzig: Heinsius, 1914.
- “Ad Matthaeum Alberum de coena dominica epistola.” in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 3. Leipzig: Heinsius, 1914.
- “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.
- “Zwingli an Franz Lambert an Strassburg.” in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 8. Leipzig: Heinsius, 1914.
- “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.
- Furcha, E. J. & Pipkin, H. Wayne, trans. *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol. 1, 2. Eugene: Pickwick Publications, 1984.

### 2. 2차문헌

- Baker, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*. Ohio: Ohio University Press, 1980.
- Bromiley, G. W. ed. & trans.. *Zwingli and Bullinger*. London: SCM Press, 1953.
- Cottrell, Jack Warren. "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli." Ph. D. Yale University, 1971.
- Eccher, Stephen Brett. "Huldrych Zwingli: Reformation in Conflict." *Perichoresis* 15/4 (2017), 33-53.
- George, Timothy. *The Theology of Reformers*. 이은선·피영민역. 『종교개혁자들의 신학』. 서울: 요단출판사, 1994.
- Gillies, Scott A. "Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7." *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), 21-50
- Gordon, Bruce. "Hulrych Zwingli's Dream Of The Lord's Supper." in Maria Cristina Pitassi & Daniela Solfaroli Camillocci eds.. *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History* (Leiden: E. J. Brill, 2018), 296-310.
- Hagen, Kenneth. "From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century." *Sixteenth Century Journal* 3/1 (1972), 1-24.
- 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.
- Leth, Carl M. "Signs and Providence: A Study of Ulrich Zwingli's Sacramental Theology." Ph.D. Duke University, 1992.
- Lillback, Peter A. *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. 원종천역. 『칼빈의 언약사상』. 서울: CLC, 2009.
- Locher, G. W. "Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis." *Theologische Zeitschrift* 9(1953), 275-302.
- 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.

Stephens, W. P. *The Theology of Huldrych Zwingli*. 박경수역. 『초빙글리의 생애와 사상』. 서울: 대한기독교서회, 2007.

Strehle, Stephen. *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*. New York: Peter Lang, 1988.

von Korff, Emanuel Graf. *Die Anfänge der Federaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zurich und Holland*. Bonn: Emil Eisele, 1908.

**[Abstract]****A Study on the Development of Zwingli Covenant Thought:  
Focusing on 1523-1525**

Eun Seon Lee

(Anyang University, Professor, Historical Theology)

Zwingli discussed the covenant in the exposition on Article 18 of *the Commentary on the 67 Articles* written in 1523. In this writing, he saw that the covenant had the character of a testament through the death of Christ that the sacrament served to strengthen the faith by helping the weak.

From May 1524 to May 1525 Zwingli emphasized that the sacraments are oaths to fellow believers and to the church. And in *On the baptism, Rebaptism, and Infant Baptism* written in May 1525, Genesis 17 was introduced for the first time, pointing out the sameness between circumcision and baptism, insisting on the validity of infant baptism. However, even at this time, Zwingli was relying on the analogy of the Old and New Testaments.

Zwingli clearly recognized the unity of the Old and New Testaments in the *Commentary on Genesis* which he lectured at Propezei in the summer of 1525, and *Subsidiary Essay on the Eucharist* which he published in August. At this time, the covenant is a covenant of grace that God gives to mankind, and the unity of the covenant was recognized as this covenant of grace started with the Abrahamic covenant and was completed in the covenant of Christ. He said that there is one faith and one church in the Old and New Testaments. Therefore, in the summer of 1525, Zwingli

came to recognize that the Old and New Testaments were one and the same covenant of grace, and he came to recognize the unity through one covenant of grace in the Old and New Testaments. However, until this time there is little mention of the duality of Zwingli's covenant.

**Key Words:** Zwingli, covenant, sign of covenant, unity of covenant, baptism, Lord's supper



# 우연과 필연에 대한 칼빈의 인식

---

**김재용**

(고신대학교, 강사, 조직신학)

- I. 들어가는 말
- II. 우연
- III. 필연
- IV. 스콜라주의의 영향
- V. 나가는 말

**[초록]**

칼빈의 작품에 등장하는 우연성과 필연성에 대한 개념은 사람이 어떻게 이해하는가에 따라 오해할 수 있는 여지가 있는데, 이를 중세 스콜라학파의 방식으로 이해하면, 필연성 안에 우연성이 있고, 또 필연성 안에 자발성과 자유성이 있다는 견해를 피력할 수 있다. 칼빈의 우연과 필연을 이런 방식으로 해석하는 학자들이 있다. 그러나 본 논문은 칼빈의 우연과 필연을 스콜라방식으로 읽어낼 수 있는가 하는 것과 과연 칼빈이 우연성을 긍정하는가 아니면 부정하는가 하는 것을 살핀다. 필연성에 있어서 절대적 필연과 상대적 필연에 대해 칼빈이 이를 어떻게 인식하고 있는지를 검토한다. 또한 상대적 필연에 우연의 개념이 포함되는지를 논구한다. 칼빈이 우연을 인정하는 것이 우리의 인식에 따라 되므로, 우연에 실체가 존재한다고 보았는지, 아니면, 실체가 없는 우연으로써 외면적으로 인식할 수 있을 뿐, 내면적으로는 하나님의 깊은 계획과 의도가 있는 것이었는지를 다루고자 한다. 따라서 그의 전체 작품을 통해 이를 살피서 올바르게 밝혀야 하는 필요성이 제기되므로, 본 논문은 칼빈이 우연과 필연을 어떻게 인식하고 있는지를 구체적으로 다룬다. 또한 본 논문은 칼빈이 중세스콜라학파의 영향을 받았다고 주장하는 것에 대해 살핀다. 칼빈이 스콜라학파의 학문방법을 도입하였으므로, 내용은 중세와 다르지만, 방법에는 차이가 없다는 인식을 토론한다.

**키워드:** 칼빈, 우연성, 필연성, 의지, 속박과 강제, 자발과 자유

논문투고일 2022.07.25. / 심사완료일 2022.09.06. / 게재확정일 2022.09.07.

## 1. 들어가는 말

칼빈신학에서의 우연성과 필연성의 개념이 리처드 멀러(Richard A. Muller)를 중심으로 소개되고 있다.<sup>1</sup> 그는 칼빈의 섭리론에 미래우연성의 개념이 존재한다고 주장한다. 빌름 판 아셀트(Willem J. van Asselt, 1946-2014)<sup>2</sup>와 에프 데커(Eef Dekker)<sup>3</sup>등이 멀러의 주장에 동의한다. 홍콩 건도(建道)신학원(Alliance Bible Seminary) 학장인 키븐 초이(Kiven S.K. Choy)의 박사학위 논문<sup>4</sup>과 전주대학교의 한병수 교수의 소논문<sup>5</sup>에서 이를 다루고 있다. 양자는 모두 미국 칼빈신학교에서 멀러의 지도하에 박사학위 논문을 작성하였다. 그리고 대신대학교의 김찬영 교수의 소논문<sup>6</sup>에서 루터와 칼빈의 우연과 필연개념을 비교하였다. 이들은 모두 칼빈의 우연과 필연에 대한 멀러의 이해에 동의하고 또 그의 관점을 따라 자신들의 견해를 주장한다. 김찬영은 멀러의 관점에서 칼빈의 우연과 필연을 소개하고 있는데, 그의 주장에 다소 오해가 있어 보인다. 그는 칼빈의 우연성과 필연성의 개념을 논구하면서 먼저 우연을 다루고 그다음 필연으로 이어간다. 필연에 있어서 자발성과 일치하는 필연성을 소개하는데, 이를 절대적 필연과 상대적 필연을 주장했던 중세스콜라 신학의 개념으로 설명

1 Richard A. Muller, *The Divine Essence and Attributes, Post-Reformed Dogmatics, The Rise and Development of Reformed Orthodoxy*, ca. 1520 to ca. 1725 (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); 리처드 멀러, “은혜, 선택 그리고 우연적인 선택: 알미니우스의 선수공격과 개혁파의 반응”, 이은선 역, 『신학지평』12 (2000년 봄, 여름). 멀러는 칼빈의 미래의 우연성을 말할 때, 하나님 안에 있는 우연과 하나님 밖에 있는 우연으로 구분한다. 따라서 칼빈이 주장하는 우연은 하나님의 안에 있는 것으로써 불확정적이라고 말한다. 그는 칼빈이 스콜라학파의 방법을 따랐지만, 그들과는 다른 신학의 결과를 맺었다고 강조한다. 그러나 그가 인식한 칼빈의 우연과 필연은 중세 스콜라학파의 내용과 거의 비슷한 것이었다.

2 빌름 판 아셀트, “정동주의 초기의 개혁주의(1560-1620)”, 『개혁신학과 스콜라주의』, 한병수 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2012), 236.

3 에프 데커, “종교개혁과 반동-종교개혁 사이의 범교회적 논쟁: 자유로운 선택에 대한 에임즈와 벨라르미누스 사이의 논쟁”, 『종교개혁과 스콜라주의』, 한병수 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2014), 173-191.

4 Kiven S. K. Choy, “Calvin’s Defense and Reformulation of Luther’s Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will” (Grand Rapids, Michigan: Calvin Theological Seminary, 2010).

5 한병수, “우연과 섭리-개혁주의 관점에 대한 고찰”, 『한국조직신학논총』40 (2014), 47-85.

6 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 『조직신학연구』34 (2020), 44-70.

한다. 따라서 칼빈의 우연과 섭리의 개념이 스콜라신학의 영향을 받았음을 제시한다.<sup>7</sup> 김찬영은 칼빈이 우연 개념을 주장하였는가에 대해 다소 애매한 답변을 한다. 그는 칼빈의 『하나님의 영원한 예정에 관하여』라는 책을 인용하면서 “세상에 우연성을 제거하는 것은 불합리하게 보인다”<sup>8</sup>는 것과 “사물의 그 고유한 본성에 있어서는 필연적이지 않다는 의미에서 우연적인 것이 있다”<sup>9</sup>는 것을 인용한다. 그러면서 그는 칼빈에게 있어서 필연과 우연의 구별은 정확하게 할 수 없다고 판단한다. 그 이유가 우연은 인간의 인식에서 나타날 뿐만 아니라<sup>10</sup>, 하나님의 결정이 필연적으로 일어나지만 그 자체의 고유한 본성으로는 필연적이지 않다고 주장하기 때문이다. 그는 다음과 같이 말한다.

운 나쁘게 길을 잃고 강도의 소굴에 들어가 죽임을 당한 악운(惡運)과 이렇게 될 수도 있고 저렇게 될 수도 있는 사건의 우연에 칼빈은 원칙적으로 같은 범주, 즉, 하나님이 결정하셨기에 필연적으로 발생하지만, 자체적인 고유한 본성으로는 필연적이지 않다는 고려를 적용한다.<sup>11</sup>

그는 우연이 사건 그 자체의 고유한 본성 즉 제2원인에 속하는 것으로 이해한다. 결국 칼빈 안에 이러한 우연이 포함되어 있는 것으로 보는데, 그의 이러한 관점이 칼빈이 주장하는 것이라고 단언한다. 그는 칼빈의 우연과 필연의 개념을 스콜라신학의 절대적 필연과 상대적 필연에 대한 이해로 풀어간다. 이는 선행적 필연과 후행적 필연으로도 이해되는데, 안셀름의 개념에서 뚜렷하게 나타난다.<sup>12</sup> 필자는 김찬영의 이러한 관점이 칼빈이 주장한 것인지에 대해 의문을

7 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 62-65.

8 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 60; 존 칼빈, “하나님의 영원한 예정에 관하여”, in 『칼뱅작품선집 VII』, 박권택 편역 (서울: 총신대학교출판부, 2011), 217

9 김찬영은 칼빈을 언급하면서 칼빈 본문을 인용한 것이 아니라, Van Asselt, J. Martijn Bac, T. te Velde, and Marinus Schouten, “introduction”, in *Reformed Thought on Freedom*, 30-40과 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, 2nd Edition, (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 39, 를 인용한다.

10 김찬영은 여기에서 『칼뱅작품선집 VII』, 238의 “우리의 인식에 관해서는 (우연을) 거부하지 않는다”의 문장을 멀러의 *Divine Will and Human Choice*, 191n48에서 재인용한다.

11 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 60.

제기하고자 한다. 본 논문은 먼저 칼빈의 작품에 나타난 우연성과 필연성을 제시하고, 그런 다음에, 김찬영의 논문을 중심으로 칼빈의 우연과 필연에 대한 인식을 보다 구체적으로 살피고자 한다. 그가 칼빈을 인용한 구절들의 해석에 문제가 없는지, 칼빈 저작의 번역본과 라틴어 본문 사이에 어떤 차이가 있는지를 살펴서, 칼빈신학에 있어 우연과 필연의 개념을 올바르게 이해하고자 한다.

## II. 우연

칼빈의 우연성 논쟁을 다루기 전에 먼저 칼빈의 저작에 타나는 우연개념을 살펴보도록 하자.

### 1. 칼빈의 우연

조셉 피파(Joseph A. Pipa Jr.)는 “칼빈이 운명이나 우연 또는 우발적인 개념을 이교도적인 것으로 보고 거부하였고, 사람들이 볼 때, 우발적으로 일어난 일이라 하더라도, 그것의 이유와 원인이 비밀스러운 것으로 이해한다.”<sup>13</sup>고 말했다. 이러한 견해는 이신열<sup>14</sup>을 비롯한 대부분의 칼빈 학자들도 동의한다.<sup>15</sup> 칼빈이 사용하는 우연성에 관련된 라틴어 용어는 *accidens*<sup>16</sup>, *fortuitus*<sup>17</sup>,

12 S. Anselm of Canterbury, *Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, 6 vols, ed. dom F. S. Schmitt (Edinburg: Thomas Nelson and Sons, 1940-1961), v.2, 250.

13 조셉 A. 피파, “청조와 섭리”, 『칼빈의 기독교강요 신학』, David W. Hall and Peter A. Lillback, 나용화 외 옮김 (서울: CLC, 2009), 197, 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, 217-18에서 재인용.

14 이신열, 『칼빈신학과 풍경』(서울: 대서, 2011), 41.

15 이양호, 『칼빈의 생애와 사상』(서울: 한국신학연구소, 2005), 143; 빌헬름 니이젤, 『칼빈의 신학』, 이종성 역 (서울: 대한기독교서회, 2010), 66; W. J. Bouwsma, John Calvin: *A Sixteenth Century Portrait*, (Oxford University Press, 1988); 바빙크, 『개혁교의학2』, 박태현 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2011), 744; 이오갑, 『칼빈의 신과 세계』(서울: 대한기독교서회, 2010), 282, 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, 218에서 재인용.

16 John Calvin, *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 vols. Brunswick, 1866-1900. vol. 31, 455 (시 45:10 주석). 이하 CO 로

contingentia<sup>18</sup>, adventicius<sup>19</sup> 등이다. 칼빈은 우연성에 관해서 여러 가지 용어를 모두 동일한 의미로 사용한다.<sup>20</sup> 칼빈은 이러한 용어를 사용하지만 그렇다고 해서 우연성을 긍정하거나 우연한 일이 우연적으로 일어나는 것으로 보지 않는다. 그는 부정적인 의미로 이 용어들을 사용한다. 표면적(表面的)으로 인간의 눈에 보일 때 그것이 우연한 것으로 보일 뿐이지, 이면적(裏面的)으로는 하나님의 섭리 가운데 일어났고, 거기에는 하나님의 숨은 뜻과 의지가 포함된다. 따라서 제2원인에 의해 발생하는 우연이나 중간의 매개체에 의해 일어나는 우연한 일들에 대해 부정적인 입장을 보인다.<sup>21</sup> 칼빈은 창 18:8 주석에서 “그러나 모든 일이 우연히 일어난 것처럼 보이기 때문에...”<sup>22</sup>와 시 45:10 주석에서 부사(副詞) quasi 를 ‘~처럼’의 뜻으로 사용한다. 거기에 사용된 “hoc est quasi accidentale”는 “그것은 우연적인 것과 같다 또는 우연처럼 보일 뿐이다”라고 해석된다. 이러한 것은 표면적으로 나타나는 우연한 개념뿐이지 실체에 해당되는 이면적인 것이 아니라는 것을 말해준다. 칼빈은 또한 인간의 구체적인 삶 속에서도 우연을 언급하는데, 인간이 당하는 갑작스러운 사건과 사고, 전쟁, 질병, 고난, 가난, 버림받는 것, 통치, 심판과 징계에 있어서도 그것들이 우연히 일어난 것이 아니라고 강조한다. 창 24:26 주석에서 아브라함의 종이 자신이 찾던 사람을 순전히 만난 것에 대해 우연히 만난 것이 아니라 하나님의 섭리였다고 말한다.<sup>23</sup> 그는 또 창 37:5 주석에서 “우연히 발생한 일은 하나도 없다는 것을 알리기 위함이었고, 하늘에서 정해진 것은 결국 때가 되면 우여곡절 끝에

표기함. : CO 36, 239 (사 11:4 주석).

17 CO 23, 257 (창 18:18 주석); CO 23, 336 (창 24:26 주석).

18 CO 23, 481-82 (창 37:5 주석); *Inst.*, 1.16.4 (CO 02, 147-48); *Inst.*, 1.16.9 (CO 02, 96).

19 CO 55, 91-92 (히 7:18 주석); CO 55, 123 (히 10:5 주석).

20 칼빈이 우연(accidens)과 우발(contingentia)을 구분하여 사용했다고 하는 것은 오해이다. 그는 예레미야애가의 강의에서 양자의 용어가 동일하다는 것을 나타낸다. CO 39, 588 (애 3:37 강의), “Hinc apparet, quae videntur contingere, gubernari tamen certa Dei providentia, ut nihil temere agatur. Et quod philosophi vocant ἐνδεχόμενα, accidens, vel contingens, id omnino respectu Dei esse necessarium:...” .

21 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, 226-27.

22 CO 23, 257 (창 18:18 주석), “sed quia fortuito accidere omnia videntur...”

23 CO 23, 336-37 (창 24:26 주석).

성취된다는 것도 그가 알리시려는 일이었다.”<sup>24</sup>고 말한다. 시 107:20 주석에서도 “질병(morbi)이란 우연히 우리에게 다가오거나 자연적인 원인에 의해서만 오는 것이 아니라, 하나님의 명령을 수행하는 하나님의 사자로 보아야 하며... .”<sup>25</sup>라고 언급한다. 또한 사 18:3 주석에서 하나님은 전쟁의 총 지휘자라고 말한다.<sup>26</sup> 이처럼 칼빈은 우연성의 개념을 부정적으로 인식한다. 그에게는 중세의 중간지식에서 비롯되는 하나님께서는 미래에 일어날 일들에 대해 예지는 하시지만, 결정은 하지 아니하셨다<sup>27</sup>는 개념은 나타나지 않는다.

## 2. 칼빈 견해에 대한 김찬영의 우연

김찬영은 그의 논문에서 칼빈이 우연이라는 개념을 수용하지 않지만, 인간의 관점에서 이해를 위해 그 용어를 사용한다고 말한다. 그는 전체적으로는 칼빈이 우연을 부정했다고 말하면서도, 인간의 이해의 측면과 논리적인 부분에 있어서는 우연성이 존재하는 것으로 보고 있다. 그러나 그는 제2원인에 속하는 고유한 본성에는 필연적이지만 필연적이지 않고, 우연은 아니지만 우연의 실체가 있다고 하는 다소 애매한 입장을 보인다. 그가 인용한 부분에 있어 약간의 문제가 발생된다. 칼빈의 우연과 필연의 논의에 있어, 김찬영은 리처드 멀러를 따라 칼빈이 스킨라신학의 영향을 받았다고 소개한다. 그는 이러한 이해 속에서 칼빈의 우연과 필연의 개념을 살핀다. 그의 전체 논지의 쟁점을 찾아내어 살펴므로 이를 논의하고자 한다. 우선 우연의 개념부터 살펴보자.

24 CO 23, 481-82 (창 37:5 주석), “...ut postea sciretur nihil contigisse fortuito, sed quod coelesti decreto fixum erat, per flexuosos circuitus demum suo tempore fuisse completum.”

25 CO 32, 139-40 (시 107:20 주석), “sicuti morbi non influunt casu in homines, vel tantum ex naturalibus causis proveniunt, sed tanquam Dei apparitores eius imperium exsequuntur:...”

26 CO 36, 322-23 (사 18:3 주석).

27 이 개념은 보에티우스에게서 비롯되었고, 그 뒤에 둔스 스코투스에게서 절정을 이루며, 루이스 몰리나에 의해 체계화 되었다. 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, 섭리론과 중간상태의 챕터를 참조하시오.

### (1) 우연과 필연을 정확하게 구별할 수 없다는 논지

김찬영은 칼빈이 우연을 부정하는가? 라는 질문에 답하면서, 다음과 같이 말한다.

그러면 칼빈은 우연을 부정하는가? 칼빈은 우연성을 “세상에서 제거하는 것은 불합리하게 보인다”고 말하기도 한다. 칼빈에 따르면, 그 고유한 본성에 있어서는 필연적이지 않다는 의미에서 우연적인 것이 있다. 그런데 칼빈도 인정하는 것처럼, 그 자체로 필연적이나 우연적이나의 구별은 정확한 구별이 아니다. 왜냐하면 그 자체로 필연적이나 필연적이지 않느냐, 또는 자연적 필연이나 우연이나 하는 것은, 하나님이 정하신 “자연(또는 본성)의 질서”이기 때문이다. 그래서 칼빈은 우연을 “우리의 인식에 관해서는”(quoad sensum nostrum) 거부하지 않는다.<sup>28</sup>

그는 칼빈이 이 세상에서 우연성을 제거하는 것은 불합리하게 보인다는 것을 강조한다. 그러면서 그는 자연의 고유한 본성이 하나님의 필연에 따라 운영된다면, 그것은 절대적으로 필연이라고 말한다. 그러나 사물과 사건들의 그 본성에서 반(反)하는 일들이 이 세상에 일어나기 때문에, 거기에는 우연성이 존재하는 것으로 이해한다. 김찬영은 여기에서 필연과 우연이 함께 있기 때문에 사람이 구별할 수 없다는 논지를 편다. 그가 말하는 우연에 대해 몇 가지 판단을 해야 한다. 첫째, 칼빈이 말한 대로 인간의 인식에 관해서만 우연이 존재하는가? 이다. 이것은 우연의 실체는 없지만, 사건이 발생될 때 표면적으로 일어나는 우발성의 요소를 의미하는 것이다. 둘째, 필연과 우연의 구별이 불가능하다고 할 때, 그 우연이 실체를 가지고 있는가? 하는 것이다. 물론 우연이라는 말 그 자체는 실체를 가지지 않는다. 그런 의미에서 이것은 스토아학파가 말하는 운(運, chance)<sup>29</sup>에 불과할 것이다. 그가 칼빈에게 있어 필연과 우연이 구별될

28 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 59.

29 스토아학파의 운(運, chance)은 정해진 자연(自然) 질서(秩序)에 순응하지는 운명론(運命論)이다. 그들에 의하면 이 세계는 정해진 질서에 따라 예정되어 있고, 사람은 이를 피하거나 거부할 수 없다. 이를 운명(運命)이라 부르며, 정해진 질서(秩序)는 곧 자연(自然)의 법칙(法則)이다. 설령 우리가 우리에게 무엇이 일어날지 미리 안다고 하더라도 별 소용이 없다. 그 예를 우리는 ‘오이디

수 없다고 해석하는 것은 그가 인용한 “우연성을 세상에서 제거하는 것은 불합리하게 보인다.”<sup>30</sup>는 칼빈의 언급이다. 이것은 그가 박건택 교수가 번역한 『칼뱅작품선집VII』에 포함된 『하나님의 영원한 예정에 관하여』<sup>31</sup>에서 인용한 것인데, 그의 논지의 흐름은 양자가 모두 포함되는 것으로 보인다. 인간의 인식으로 이해되는 우연이 실체를 지니고 있는 것으로 판단된다. 그가 인용한 문장들을 차례로 살펴보자.

1) “우연성을 세상에서 제거하는 것은 불합리하게 보인다”

칼빈의 원문에는 “Sed contingentiam tolli ex mundo, videtur absurdum”<sup>32</sup>로 되어있다. 이를 번역하면, “세상에서 우연을 제거하는 것은 불합리적으로 보인다.”로 번역할 수 있다. 그가 인용한 문장 자체는 올바르다. 그러나 여기서 중요한 것은 이 말은 칼빈이 한 말이지만 자신의 주장이 아니라, 세상에 통용되는 현상을 언급한 것뿐이다. 주어는 3인칭 단수로써 부정사가 이끄는 세상이 포함된 주절이다. 어찌 보면 세상이 주어가 될 수도 있을 것이다. 칼빈은 그 다음 문장에서는 “나는 스콜라학파들이 사용하는 구별을 무시한다.”<sup>33</sup> 고 말하면서 앞의 문장과는 달리 뒷 문장에서는 자신이 문장의 주체임을 밝힌다. 세상이 포함된 앞의 문장은 칼빈이 문장에 주체가 아니다.

---

푸스'에서 보게 된다. 그가 아버지를 죽이게 될 것이고, 어머니와 결혼할 것이라는 운명을 미리 알았지만 피해갈 수 없었던 것처럼, 왜냐하면 이 세계는 완벽한 계획(計劃)과 질서(秩序)에 따라 움직이며 필연적(必然的)으로 일어나야 하는, 우리가 알 수 없는 보다 더 큰 목적을 위한 것이기 때문이다.

30 존 칼빈, “하나님의 영원한 예정에 관하여”, in 『칼뱅작품선집 VII』, 박건택 편역 (서울: 총신대학교 출판부, 2011), 216.

31 『칼뱅작품선집VII』, 216.

32 CO 8, 354 (하나님의 영원한 예정에 관하여); *Inst.*, 1.16.8.에서도 비슷한 느낌을 가질 수 있는데, 칼빈이 이 부분에서 우연이라는 단어를 긍정적으로 표현하는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 이를 자세히 읽어보면, 칼빈이 어거스틴의 글을 인용했고, 어거스틴도 운명이나 우연에 대해 이전에 그렇게 언급한 것을 후회한다고 말한다. 사실상 어거스틴은 자신의 초기 저작에 대해 철회론을 공표하였다. 칼빈은 어거스틴의 후회에 힘입어 표면적으로는 우연한 일처럼 보일 수 있으나, 그 모든 것은 하나님의 섭리와 깊은 뜻에서 비롯된 것임을 말하고 있다. 따라서 칼빈이 여기에서 우연을 긍정적으로 말한다는 것은 오해에 해당된다.

33 CO 8, 354, (하나님의 영원한 예정에 관하여), “Omitto quae in scholis usitatae sunt distinctiones”

사실상 칼빈은 필연성을 말하면서, 성경의 출애굽기에 나오는 부지중(不知中)에 일어난 일 즉 가지가 나무에서 잘리거나 도끼가 무심결에 사람의 손에서 미끄러져 행인의 머리를 치는 경우, 모세는 하나님께서 그 사람이 죽임 당하기를 뜻하셨기 때문에 의도적으로 그렇게 하신 것을 증언한다고 해설한다. 부지중에 일어난 일, 즉 우연히 일어난 일이라 하더라도 모두 하나님의 뜻 가운데서 일어난 일임을 강조한다. 그러면서 칼빈은 이러한 사실이 스토아주의의 절대적 필연을 말하는 것이 아니고 무엇인가 하는 비판에 직면해 있다면서, 이것은 자연현상처럼 절대적으로 그리되는 것이 아니라는 것을 밝히며, 스토아학파의 절대적 필연과 선을 긋는다. 그러면 칼빈이 상대적 필연을 끌어들이 이를 설명하는가? 그것도 아니다. 김찬영은 여기서 칼빈이 스킨라학파가 구분해 놓은 절대적 필연과 상대적 또는 결과적 필연을 수용하여 설명한다고 하는데 이는 사실이 아니다. 칼빈은 위의 본문에서 자신은 “나는 스킨라학파들에서 사용하는 구별을 무시한다.”고 분명히 말한다. 칼빈이 이러한 용어를 사용하는 것은 자신을 둘러싼 주변의 학파들의 견해를 소개하고 독자의 이해를 위해 언급할 뿐이다. 또한 자신의 주장이 그들이 구분해 놓은 개념과 일치할 수도 있겠지만 자신은 그러한 개념을 도입하지 않는다.

## 2) “우연을 우리의 인식의 관해서는 거부하지 않는다.”

우리는 이러한 마지막 문장에서도 오류를 발견할 수 있다. 김찬영이 인용한 『칼뱅작품선집VII』의 전체 문장에서는 “비록 우리가 자연의 질서를 하나님에 의해 정해진 것으로 여기는 것이 당연하지만, 나는 인간의 이해의 관점에서 결코 우연성을 거부하지 않는다.”<sup>34</sup> 로 되어 있다. 칼빈은 이를 “사실상 이제 우리가 자연의 질서를 하나님에 의해 정해졌다는 것으로 생각하는 것은 적절하기 때문에, 나는 우리의 이해의 관점에서 우연을 적게(축소하여) 제거한다.”<sup>35</sup> 고 말한다. 그는 절대적 필연성을 거부하기 위해 이 말을 하는데, 이는 우리가 알지 못하고 알 수도 없는 하나님의 숨은 섭리 속에서 일어나는 것이기 때문에

34 『칼뱅 작품 선집 VII』, 218.

35 CO 8, 354. (하나님의 영원한 예정에 관하여), “Tam vero quia divinitus positum naturae ordinem intueri nos decet, contingentiam, quid sensum nostrum, minime reiicio.”

절대적 필연도 우연도 모두 수용할 수 없지만, 우리의 이해를 돕기 위해 우연(contingentiam)을 아주 조금만 제거한다고 말하는 것이다. 따라서 “결코 우연성을 거부하지 않는다”라는 번역은 칼빈의 의도에서 벗어났다고 할 수 있겠다. 정도의 차이라고 할 수 있지만, 이는 칼빈이 우연을 거부하는데서 비롯된 것으로 볼 수 있다. 인간의 이해의 관점에서는, 불가피하게 우연을 언급할 수 있지만 우연 그 자체로서는 수용하지 않는다.

## (2) 필연에 우연의 요소가 포함되는가 하는 논지

칼빈의 우연에 대한 김찬영의 논지는 필연과 우연이 결합되어 있기 때문에 양자를 서로 구별할 수 없고, 분리할 수 없다는 것이었다. 그가 그렇게 주장한 근거를 살펴보자. 그는 칼빈이 언급한 다음과 같은 문장을 통해 자신의 견해를 설명한다.

1) “각자는 만사에 하나님의 명령에서 시작하여, 우연성과 확실한 하나님의 섭리를 결합시킬 정도의 결과를 소망해야 한다.”<sup>36</sup>

우리가 언뜻 보기에 이 말은 우연과 필연이 결합되어 있다는 뜻으로 이해할 수 있다. 필연과 우연이 제각기 실체를 가지고서 서로 결합되어 있어서 우리가 구별할 수 없는 것으로 인식할 수 있다. 그러나 이 문장의 앞뒤 전후 문맥을 살펴보면 이 문장에 대한 칼빈의 의도를 쉽게 파악할 수 있다. 칼빈은 미래의 모든 일들이 사람들에게 감추어져 있기 때문에, 알 수 없으므로, 우리의 입장에서 아무것도 결정된 것이 없는 것으로 여겨 자신의 직무에 전념해야 한다는 것이다. 또한 칼빈은 미래의 일이 어떻게 일어날지 모르기 때문에 하나님의 특별한 사역이 자연의 질서 가운데 움직이는 필연 속에서 우발적으로 일어날 수 있으므로 양자가 서로 결합된 것으로 보인다는 것으로 언급한다. 그러나 이것이 실제로 그렇게 결합되어 있는 것이 아니라, 우리의 인식 속에 그렇게 이해될 뿐이라는 사실이다. 우리가 하나님의 약속을 준비하는 차원에서 그러한

36 『칼뱅 작품 선집 VII』, 219; CO 08, 354. (하나님의 영원한 예정에 관하여), “talem in omnibus, quae ex Dei mandato aggreditur, successum sperare debet, ut in rebus sibi incognitis contingentiam cum certa Dei providentia conciliet.”

인식을 가져야 한다고 강조할 뿐이다. 칼빈은 그 문장 뒤에서 그 이유를 명확하게 다음과 같이 설명한다.

...왜냐하면 그는 자신의 수고가 헛되이 우연에 던져지지 않는다는 것과 그가 하나님의 말씀을 신뢰하는 이상 하나님의 은밀한 뜻에 의해 최선의 목적으로 인도되리라는 것을 확신하기 때문이다. 마지막으로 올바르게 판단된 하나님의 섭리가 우리의 손을 묶지 않듯이, 마찬가지로 그것은 우리가 기도하는 것을 방해하지 않고 오히려 견고히 한다.<sup>37</sup>

이처럼 칼빈은 이 세상에 일어나는 일들이 우연이 아니라는 것을 말하고 있다. 우리가 하나님의 약속의 말씀을 굳게 믿고 기도하면 하나님께서 자신의 은밀한 뜻으로 우리를 최선의 목적으로 인도하신다는 말씀이다. 우리의 기도에 의해 하나님의 뜻이 이렇게도 저렇게도 움직일 수 있다는 것에서 우연성이라는 표현은 우리의 인식 속에서만 일어나는 표면적인 현상일 뿐이라는 것을 알 수 있다.

2) 또한 김찬영은 그의 논문에서 다음과 같이 말한다.

칼빈에 따르면, 그 고유한 본성에 있어서는 필연적이지 않다는 의미에서 우연적인 것이 있다. 그런데 칼빈도 인정하는 것처럼, 그 자체로 필연적이나 우연적이나 구별은 정확한 구별이 아니다. 왜냐하면 그 자체로 필연적이나 필연적이지 않느냐, 또는 자연적 필연이나 우연이나 하는 것은, ‘자연(또는 본성)의 질서’이기 때문이다.<sup>38</sup>

그는 여기에서 칼빈이 사물이나 자연의 고유한 본성 자체에 있어서는 필연적

37 CO 08, 355 (하나님의 영원한 예정에 관하여), "...quia persuasus erit, non fortuitam se operam in aere iacere: quae in Dei verbum recumbens, arcano eius consilio in optimum finem dirigetur. Denique, sicut providentia Dei rite expensa manus nostras non ligat, ita invocationem adeo non impedit, ut potius stabiliat."

38 김찬영, "우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교", 59.

이지 않기 때문에 거기에 우연이 존재하는 것으로 말했다고 주장한다. 하나님께서 작정한 것이지만, 그것은 꼭 필연적이지는 않다는 것이다. 그가 인용하여<sup>39</sup> 주장하는 근거를 면밀히 살펴보자. 칼빈의 원문에 이와 관련된 문장은 다음과 같다.

그러하여 하나님께서 세우신 것은 필연적으로 일어나는 것이며, 그럼에도 불구하고 이것이 축소되지 않기 위하여, 자연은 그 자체로(suapte)는 필연적이지 않다.<sup>40</sup>

이 말은 칼빈이 스토아주의가 주장하는 자연의 절대적 필연에 대한 비판적 언급으로써 자연 그 자체로는 절대적 필연으로 보이지만 그러나 그것은 하나님의 능력에 따라 움직이기 때문에 그 자체로는 필연적이지 않다는 것이다. 따라서 하나님의 뜻과 권능에 따라 자연을 포함한 인간의 모든 사건도 필연적으로 일어난다고 말하는 셈이다. 자연을 포함한 하나님의 권능으로 움직이는 필연이 하나님의 특별한 목적을 위해 특별한 권능으로 필연에 반하여 일어나는 일들도 결국 하나님에 의해 일어나는 것이기 때문에, 이것을 필연이라 할 수도 있고, 사람의 눈에 우발적으로 발생하는 것처럼 보이므로 우연이라 부를 수도 있다는 것이다. 그러나 필연이든 우연이든 일어나는 모든 일에는 하나님의 숨은 목적과 의도가 있기 때문에 사물 그 자체로 일어나는 우연성의 실체는 부정한다.

따라서 김찬영이 주장한, 칼빈이 필연 속에 우연적인 것이 있다고 말했다는 것은 오해에 해당된다. 자연현상에 일어나는 절대적 필연에 어떤 권능의 손길로 그것에 반하는 사건이 일어났다고 해서, 이것이 우연이라고 보는 것은 합당하지 않다. 하나님은 자신의 권능으로 자연만물을 필연적으로 돌보시면서, 언제든지 자신이 작정한 뜻대로 그것을 변경하실 수 있다고 말하는 것이다. 칼빈은 그 모든 것을 포함하여 하나님의 필연이라고 칭한다.

39 『칼뱅 작품 선집 VII』, 218.

40 CO 08, 354 (피기우스에 대한 자유의지 논박), “Sic evenire necesse est quod statuit Deus, ut tamen neque praecise, neque suapte natura necessarium sit.”

## 3) 운(運, chance)도 우연처럼 필연에 포함되는 것에 관하여

그는 또 그의 논문에서도 칼빈이 운의 언어와 개념을 하나님의 완벽한 섭리와 충돌하지 않는 한 기꺼이 사용한다고 다음과 같이 주장한다.

칼빈은 우연뿐만 아니라 ‘운(chance)’의 언어와 개념도 하나님의 전 포괄적이고 완벽한 섭리와 충돌하는 것으로 이해하지 않는 한 기꺼이 사용한다. 칼빈은 우리의 생각을 벗어나고 예상을 뛰어넘는 운이나 뜻밖의 일도 우연과 같은 범주에 넣는다.....이에 비해 칼빈은 이렇게 될 수도 있고 저렇게 될 수도 있는 것으로 정의한 우연과 뜻밖의 일을 성격상 다른 것으로 구별하는 데로 나아가지 않는다. 우연과 운 둘 다에서 대상 자체의 본성과 우리의 인식과 판단의 한계 둘 다 고려한다. 운 나쁘게 길을 잃고 강도 소굴에 들어가 죽임을 당한 악운(惡運)과 이렇게 될 수도 있고 저렇게 될 수도 있는 사건의 우연에 칼빈은 원칙적으로 같은 범주, 즉 하나님이 결정하셨기에 필연적으로 발생하지만, 자체적인 고유한 본성으로는 필연적이지 않다는 고려를 적용한다.<sup>41</sup>

그가 주장하는 내용의 부분을 나누어 자세히 검토해보자

① “칼빈은 우연뿐만 아니라 ‘운’(chance)의 언어와 개념도 하나님의 전 포괄적이고 완벽한 섭리와 충돌하는 것으로 이해하지 않는 한 기꺼이 사용한다. 칼빈은 우리의 생각을 벗어나고 예상을 뛰어넘는 운이나 뜻밖의 일도 우연과 같은 범주에 넣는다”

사실상 칼빈은 그의 주장처럼 그렇게 주장한 적이 없다. 그는 이 주장에 대해 칼빈 본인의 글은 인용하지 않고, 다만 파르티(Charles Partee)<sup>42</sup>와 멀러<sup>43</sup>를 인용할 뿐이다. 칼빈은 우리의 이해의 한계 때문에 우연이라는 말을 사용은

41 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 60.

42 Charles Partee, *Calvin and Classical Philosophy* (Leiden: Brill, 1977), 102-103.

43 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, 2nd Edition (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 94.

하지만, 그 개념 자체는 철저히 부정한다. 이렇게 될 수도, 저렇게 될 수도 있는 것뿐만 아니라, 운과 같이 뜻밖에 일어난 일과 같은 우연도 모두 하나님의 섭리 속에서 일어난 것으로 보고 있다. 이렇게도 저렇게도 일어날 수 있는 것과 뜻 밖에 일어난 일을 구분해서 말하지 않는다. 김찬영에 의하면, 칼빈이 주장하는 필연에 우연의 요소가 있다고 주장하는 것인데, 칼빈은 그의 주장처럼 우연이 실체로써 필연에 결합되어 있다고 주장하지 않는다. 이는 칼빈에 대한 오해이다.

② “하나님이 결정하셨기에 필연적으로 발생하지만, 자체적인 고유한 본성으로는 필연적이지 않다는 고려를 적용한다.”

그는 사물과 사건이나 자연현상 그 자체로는 고유한 본성상 필연적이지 않다고 칼빈이 주장함으로써, 그에게 우연의 개념이 포함될 수 있다는 논리를 편다. 이는 위의 1의 2)에서 설명한 바 있는데, 칼빈의 의도는 그런 것이 아니라, 스토아학파의 절대필연에 대한 반박으로서의 자연 그 자체로는 필연적이지 않고, 하나님의 권능이 언제든지 개입될 수 있다는 것을 강조했다 뿐이다.

위의 논문을 통해 저자가 말하려고 하는 의도가 무엇일까? 한 마디로 말하면, 칼빈이 주장하는 필연에는 우연성이 존재한다는 것이다. 뜻 밖에 일어나는 일이 우연에 해당된다는 것이다. 먼 원인으로서 모든 것이 하나님의 작정 속에 있지만, 인간에게 일어나는 뜻밖의 일은 우연적으로 일어나는 것으로 이해한다. 이는 모순이다. 스콜라주의자들이 해결하려고 했던 딜레마를 칼빈에게 적용하려는 것으로 보인다. 칼빈은 우연의 개념 그 자체를 거부한다.<sup>44</sup>

### III. 필연

#### 1. 칼빈의 필연

44 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』의 제6장 우연성을 참조하시오.

칼빈은 필연성을 말할 때, 인간에게 선천적인 자유(*ingenita libertas*)는 박탈되지 않고 남아있다고 말한다. 의지가 타락하여 심각한 손상을 입었으므로, 의지가 행하는 것이 자유에 의해 일어나지만, 그것이 죄와 관련된다고 말한다. 자유로운 의지가 죄와 관련되기 때문에 나쁘고 변화가 가능한 필연성을 만들어 낸다는 것이다.<sup>45</sup> 그렇기 때문에 의지는 그릇된 길과 유혹의 길로 끌려가면서도 필연성을 제거하지 못한다는 것이다. 의지가 죄의 멍에를 맨 것이고, 노예상태가 되었다는 것이다. 사람이 타락한 이후에 자신의 자유의지를 상실했지만, 강제로부터의 자유는 남아있기 때문에, 강제가 아니라 자발적인 의지로 악한 행위를 한다고 말한다.<sup>46</sup> 칼빈은 필연성으로부터 자유와 강제로부터의 자유의 차이점을 구별했고, 강제로부터 필연성을 구별하지 않은 롬바르드를 비판했다.<sup>47</sup> 그러나 칼빈은 인간이 타락하여 부패하였기 때문에, 죄의 속박에 갇혔고, 이는 그 속박이 강제를 나타낸다고 말한다. 죄를 짓게 되는 필연을 엄밀하게 말해서 의지의 타락(*vitio voluntatis*)에 둔 것이다.<sup>48</sup> 속박된 의지는 의지의 타락으로 악한 정욕과 권세 아래 사로잡혔기 때문에, 어떤 외부적 충격에 의해 조종되지 않고 자발적으로 행동한다고 할지라도, 오직 악 이외에는 선택할 수 없는 그런 의지이다.<sup>49</sup> 따라서 죄를 지을 수밖에 없는 성향(*habitus*)이<sup>50</sup> 있는 의지는 복합적으로 연결되고 결합되어 있다. 즉 그 의지는 자유로우며, 속박되며, 자발적이며, 강제된 것이다.<sup>51</sup> 칼빈은 인간에게 선천적인 자유가 있지만, 의지의 타락으로 인해 죄의 속박에 놓여 있으므로 자기 스스로 결정하여 죄를 짓게 되는데, 여기에 강제성이 있다는 것이다. 칼빈의 필연성은 인간에게 자발성이 있지만, 죄의 속박으로 죄를 지을 수밖에 없는 강제성에 끌려가게 된다는 것을 강조한다.

45 *Inst.*, 2.3.5 (*CO* 02, 214) "...deterius mutata, necessitatem facit...".

46 *Inst.*, 2.2.6 (*CO* 02, 270).

47 *Inst.*, 2.3.5 (*CO* 02, 214-15). "Lombardus autem, quum necessitatem a coactione distinguere nesciret, permicioso errori materiam dedit."

48 *CO* 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지논박).

49 *CO* 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지논박).

50 *CO* 06, 336 (피기우스에 대한 자유의지논박).

51 *CO* 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지논박), "...voluntatem aut liberam esse, aut servam, aut spontaneam, aut coactam."

그러므로 인간 스스로 죄를 짓고, 그 책임도 스스로 져야 한다는 결론에 이르게 된다.

## 2. 칼빈 견해에 대한 김찬영의 필연

### (1) 필연과 의지: 자발성과 강제성

칼빈이 주장하는 의지에 강제성이 있는가 또는 자발성이 있는가 하는 문제는 매우 중요하다. 의지에 자발성이 있고 강제성이 없다고 하면, 인간이 짓는 죄에 대한 책임은 인간 스스로가 져야한다는 장점이 있다. 반면에 하나님의 은혜로 인한 선행이나 구원은 설명되지 못한다. 반대로 강제성을 강조하면 죄를 지을 수밖에 없는 이유와 은혜를 받을 수밖에 없는 이유가 제시된다. 반면에 인간 스스로의 죄악에 대한 책임이 하나님께 떠넘겨져, 하나님이 악의 원인이 될 수 있다. 피기우스와의 논쟁의 핵심이 바로 이러한 이유였다.

칼빈에 따르면, 의지 자체에는 자발성이 있어서, 그 의지로 죄를 짓기 때문에 죄책은 인간에게 있다고 강조한다. 또한 그 의지는 타락했기 때문에, 죄의 속박 상태에 있다고 주장한다. 악을 행할 수밖에 없는 상태에 의지가 놓여 있다는 것이다. 의지 자체에는 외부로부터 오는 어떤 강제성이 없지만, 죄의 속박상태에 있는 의지는 죄를 지을 수밖에 없는 필연의 상태라는 것이다. 이러한 필연의 상태에 강제성이 있음을 칼빈은 주장한다. 따라서 칼빈에 의하면 의지에는 자유와 자발성과 속박으로부터 오는 강제성이 결합된 상태로 남아있다고 보았다.<sup>52</sup> 이 결합된 상태를 일컬어 필연이라고 지칭한다. 이제 김찬영의 논문에서 말하는 칼빈의 필연개념을 살펴보자. 그는 칼빈에게서 의지 안에 자발적 자유를 강조한다. 죄를 지을 수밖에 없는 필연에 자발적 자유가 포함되었다는 것을 주장한다. 자발적 의지와 강제성은 서로 반대되기 때문에 그는 칼빈에게 의지의 강제성은 부재(不在)한다고 보았다. 그는 다음과 같이 말한다.

종교개혁자들이 사용하는 필연의 언어에 대한 오해의 주된 이유 가운데 하나

52 CO 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

는 필연을 강제와 동일시하는 것이었다. 칼빈은 의지의 자발성과 조화되는 필연을 강제와 구별한다.<sup>53</sup>

칼빈은 죄인이 죄를 지을 수밖에 없는 필연이 의지가 죄에 강제되는 것이 아니라 자발적으로 죄로 기울고 죄를 선택하는 것임을 강조한다. 동시에 칼빈은 의지의 자발성과 의지의 자율적 자유를 구별한다. 칼빈이 긍정한 것은 선이든 악이든 자체적으로 선택할 힘이 있는 자유가 아니라, 외적으로 움직여 지거나 강제되는 것이 아니라 자신의 의지로 움직인다는 의미의 자발적 자유이다. 의지의 자발적인 결정과 선택은, 내적 부패로 인한 죄의 필연과 일치한다.<sup>54</sup>

그의 표현에서 우리는 칼빈이 필연을 말할 때, “필연은 단지 강제성을 띄지 않고, 자발적인 것이다”라는 정도로만 이해할 수 있다. 강제성이 없는 자발성이다. 이 자발성이 자율적 자유는 아니라 하더라도 강제에 영향을 받지 않는 한 자율적 자유가 될 수밖에 없다.<sup>55</sup> 그가 논문을 통해 말하고자 하는 것은 칼빈의 필연에 하나님의 강제성이 포함된 것이 아니라, 인간의 자발적인 의지가 포함되어 있다는 것을 강조하려는 것으로 보인다. 그가 말한 대로 칼빈은 필연과 강제를 구분한다. 그러나 누군가에 의한 외부로부터의 강제가 아니라, 죄로 인한 타락으로 의지가 속박되었기 때문에 거기에 강제성이 들어온 것이다.

그가 강조하는 것은 필연 속에 있는 자유를 말하려는 것이다. 절대적 필연 속에서 행위의 주체에 의해 이리저리 행할 수 있는 자발적 자유를 강조한다. 강제성이 배제된 필연이라는 말은 모순이다. 필연 자체가 어떤 힘에 의해 달리 행할 수 없는 구조이다. 그 안에 자유가 있다는 것은 중세 스콜라적이다. 칼빈이 아리스토텔레스를 인용한 ‘대안적 가능성의 부재’라는 말은 필연의 성격을 설명한 것이다.<sup>56</sup> 속박된 의지 안에는 내부적으로 발생하는 강제성이 생기기 마련이

53 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 60-61.

54 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 61.

55 칼빈이 자발성과 자율적 자유를 구별하였다는 말은 오해이다. 칼빈은 자발성이나 자율적 자유나 자유선택을 같은 의미로 사용한다. 김찬영이 이를 인용한 부분에서는 자발성과 자율적 구별이라는 용어가 등장하지 않는다. 다만 자발성의 운동이 의지의 본성에 나온다는 표현이 존재할 뿐이다. CO 06, 312 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

다. 그래서 칼빈은 “자발적 운동성을 가진 의지는 본성에서 나오고, 의지의 사악함은 부패에서 나온다. 반면에 선은 성령의 은혜의 결과이므로 그분이 행하신 일이다.”<sup>57</sup>라고 말한다. 의지의 본성에서 자기결정적인 것이 나오지만, 그 의지가 어떤 영향에 있는가에 따라 악을 행할 수 있고, 선을 행할 수 있다는 것이다. 타락의 영향으로 죄의 속박된 상태에 있는 의지는 죄를 지을 수밖에 없는 강제성을 지닌다. 그것이 자신의 본성에서 나온다는 것이다. 원래의 본성이 아니라 죄로 인해 타락하고 부패한 본성이 자유를 잃어버렸기 때문에, 인간의 의지는 죄를 지을 수밖에 없는 필연을 지니게 된 것이다. 따라서 성령을 소유한 자는 성령의 지배하에 있기 때문에, 죄를 짓는 필연성과 강제성에서 벗어날 수 있다는 것이다. 칼빈은 강제성을 부정하지 않는다. 김찬영은 칼빈의 의지론에 강제성을 배제시키는데 그 이유가 무엇인지 궁금하다. 그는 이를 절대적 필연과 상대적 필연으로 설명하기 위하여 강제성을 배제한 것으로 보인다.

## (2) 절대적 필연성과 상대적 필연성

『기독교강요』의 최종판을 포함한 칼빈의 작품에 절대적 필연과 상대적 필연의 용어가 등장한다.<sup>58</sup> 사실상 상대적이라는 말은 나타나지 않는다. 절대적 필연이 있으면, 거기에서 따라 나오는 부차적인 의미로 두 번째(secundum)로서의 필연의 단어를 소개한다. 칼빈은 다음과 같이 말한다.

여기서 우리는 다시 두 번째 필연과 절대적 필연과 마찬가지로 결과의 필연과 결과에 따른 필연의 구별이 스콜라학파들 간에 함부로 고안된 것이 아님을

<sup>56</sup> CO 06, 335 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

<sup>57</sup> CO 06, 312 (피기우스에 대한 자유의지 논박), “Ita voluntatem, cum spontaneo motu, sequitur a natura esse, malitiam ex naturae corruptione manasse, bonitatem a gratia spiritus sancti proficisci, itaque proprium esse eius opus.”

<sup>58</sup> CO 08, 354 (하나님의 영원한 예정에 관하여); *Inst.*, 1.16.9 (CO 02, 153); 여기에서 사용된 용어는 “necessitate secundum quid et absoluta, item consequentis et consequentiae...”이다. 전자는 절대적 필연과 그에 따른 두 번째 또는 후행적인 필연으로 해석할 수 있고, 후자는 결과의 필연과 결과에 따른 필연으로 해석된다. 양자 모두 절대적 필연과 후행적 필연으로 해석해도 무방하다. 안셀름은 선행하는 필연과 후행하는 필연으로 보았다. S. Anselm of Canterbury, *Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, 250.

본다.<sup>59</sup>

『기독교강요』1.16.9의 위의 이 문장은 칼빈의 “하나님의 영원한 예정에 관하여”에도 나타난다.

나는 절대적 필연이나 두 번째 필연과 마찬가지로 결과의 필연과 결과에 따른 필연으로 나타나는 두 가지의 수용된 화법을 혐오하지 않는다.<sup>60</sup>

우리는 칼빈의 두 작품에 나타난 이러한 문장을 통해 칼빈이 절대적 필연과 두 번째 필연 또는 후행적인 필연을 수용했는가 하는 것을 살펴야 할 필요가 있다. 김찬영은 후행적 필연을 상대적 필연으로 명명(命名)한다. 그는 절대적 필연 안에 상대적 필연이 포함되어 있는데, 이는 자발적인 자유가 포함된 것이라고 보았다.<sup>61</sup> 그는 하나님께서 자신이 정하신 필연 속에서 얼마든지 자유롭게 행할 수 있다는 것을 통해, 필연 속에 자유가 있다는 것으로 정의한다. 사실 이러한 방식은 중세 스콜라학파의 방식이다. 김찬영은 칼빈이 스콜라학파의 영향을 받아 그렇게 주장하는 것으로 파악한다. 그러나 앞에서 살펴보았듯이 칼빈의 방식은 성경적이다. 칼빈은 스콜라학파의 두 가지 필연으로의 구별을 인정할 뿐이지 이를 자신의 것으로 말한 적이 없다. 단지 자신의 논리를 독자들이 이해하도록 하기 위해 이를 인용한 것뿐이다. 그리스도의 뼈가 필연적으로 꺾어져야만 한다. 그런데 그것이 꺾이지 않은 것은 하나님의 또 다른 자유로운 필연이라고 말할 때, 중세 스콜라학파는 이를 두 가지의 필연으로 설명한다. 그러나 칼빈은 모두가 하나님의 필연이라고 설명하는데, 독자들이 이를 이해하기 위해서 그것을 도입하였다고 말한다.<sup>62</sup> 또한 스토아주의나 피기우스가 주장

59 *Inst.*, 1.16.9 (CO 02, 153), “Unde iterum videmus, non temere in scholis inventas fuisse distinctiones de necessitate secundum quid, et absoluta; item consequentis et consequentiae:...”

60 CO 08, 354 (하나님의 영원한 예정에 관하여), “Nec vero quod a receptis loquendi formis de necessitate secundum quid et absoluta, item consequentis et consequentiae, abhorream, ita loquor:”

61 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 61.

62 CO 08, 354 (하나님의 영원한 예정에 관하여).

하는 절대적 필연을 반박하기 위하여 아리스토텔레스의 필연개념을 인용한 것도 이와 같은 의미이다.<sup>63</sup> 따라서 칼빈은 두 가지 필연에 대한 구분을 인정은 하되 자신의 것으로 삼지 않는다. 그러나 멀러와 한병수<sup>64</sup> 그리고 초이<sup>65</sup>를 비롯하여 김찬영도 칼빈이 스콜라의 구분법을 인용한 것에 대해, 그가 스콜라방법의 영향을 받았다고 주장한다. 그러므로 그의 필연의 의미도 필연 안에는 인간 본성의 자발적인 자유가 있다고 선을 넘어간 것이다. 그러나 칼빈의 필연개념은 모든 것이 필연이다. 죄를 지을 수밖에 없는 필연에는 의지의 자발성이 포함되지만, 죄를 짓고야 마는 강제성도 의지에 포함된다는 것이다. 하나님께서 자유롭게 필연 안에서 행하여 필연에 반대되는 것처럼 보이는 것도 강제에 의한 필연이 아니라, 하나님에 의한 섭리의 필연이다. 스콜라의 구분법으로 필연을 생각하고 규정하면, 결국 우연으로 갈 수밖에 없다. 필연 안에 있는 그 자발성이 곧 우연으로 귀결되는 것이다. 김찬영은 그것으로 우연의 개념을 설명한 것으로 보인다.

#### IV. 스콜라주의의 영향

##### 1. 플라톤과 아리스토텔레스의 인용

칼빈이 자신의 작품에 인용하는 인물은 고대로부터 시작해서 자신의 동시대의 인물까지 다양하다. 철학자로부터 중세 신학자들까지도 그의 인용의 범위에 포함된다. 교황까지도 인용된다. 서양철학의 아버지라 할 수 있는 플라톤과 아리스토텔레스를 많은 곳에서 인용한다.<sup>66</sup> 칼빈은 그들을 자신의 작품에 인용

<sup>63</sup> CO 06, 335 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

<sup>64</sup> 한병수, “우연과 섭리, 56.

<sup>65</sup> Kiven S. K. Choy, “Calvin’s Defense and Reformulation of Luther’s Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will”, 222.

<sup>66</sup> *Inst.*, 2.2.3. (CO 02, 187). 칼빈은 플라톤의 Republic IV. 14ff., Laws I. 644E 과 아리스토텔레스의 De anima III. x.433을 인용한다. 김재용, “칼빈에게 있어 이중적(duplex) 개념과 중간적 개념에 대한 개괄적 이해” 『개신과 부흥』22, 2018, 62에서 재인용. 그 외에도, CO 47, 372

하면서 때로는 긍정하여 자신의 견해를 설명하는데 사용하기도 하고, 때로는 그들의 견해를 비판하며 경계하기도 한다. 사실상 칼빈은 중세의 다양한 학자들을 인용한다. 철학자들이 신학에 끼친 영향에 대해서 비판과 함께 사용한다.<sup>67</sup> 심지어 피타고라스의 수에 관한 것도 인용한다.<sup>68</sup> 이는 주님의 제자들이 그 당시의 일반상식으로 날 때부터 맹인 된 사람에 대해 잘못된 인식을 하였을 때, 주님께서 이를 꾸짖으면서 하신 말씀을 피타고라스의 수의 개념으로 설명한다.

## 2. 스콜라학파에 대한 혐오

칼빈이 아리스토텔레스의 개념을 사용하였다고 해서 그가 중세스콜라학파를 선호하거나 영향을 받았다고 하는 것은 오해이다. 칼빈은 스콜라학파와 그들의 방법론을 혐오하였다. 스페이커르는 칼빈이 스콜라 신학에 혐오감을 가지고 있었고, 그들의 방법론은 헛된 호기심을 자극하는 질문들로서 미궁으로 빠져들게 한다고 언급한다.<sup>69</sup> 멀러와 빌럼 판 아셀트, 에프 데커, 초이, 그리고 한병수와 김찬영 등은 칼빈이 스콜라학파에게서 영향을 받았다고 하였지만, 스페이커르와 파커(T. H. Paker)<sup>70</sup>, 이양호<sup>71</sup>, 황대우<sup>72</sup>, 한성진<sup>73</sup> 등은 그들의 견해에

---

(요 16:29 주석); CO 52, 411 (딤후 1:7 주석); CO 52, 414 (딤후 1:12 주석) 등에서 플라톤을 인용한다. CO 47, 106 (요 5:4 주석)에서는 칼빈이 플라톤의 어리석은 변론을 꾸짖으며 경계해야 한다고 말한다.; 칼빈은 아리스토텔레스의 원인론을 그의 에베소서주석에서 인용하기도 한다. CO 51, 148-50 (엡 1:5-7 주석); CO 06, 335 (피기우스에 대한 자유의지 논박) 여기서는 필연성을 설명하기 위해 아리스토텔레스의 필연론을 인용한다.

67 CO 47, 96 (요 4:36 주석).

68 CO 47, 218 (요 9:1 주석). 칼빈은 그 당시 예수님의 제자들이 피타고라스의 *μετεμψύχωσις* (數)에 관한 일반상식적인 개념을 알고 있었다고 말한다.

69 빌럼 판 잇 스페이커르, 『칼빈의 생애와 신학』, 박태현역 (서울: 부흥과 개혁사, 2009), 스페이커르의 칼빈 인용은 다음과 같다. CO 52, 252. “마귀의 논쟁술” (diabolica ista ars litigandi): CO 52, 434; CO 52, 252: “inanis curiositas nullum habet modum, sed ex labyrintho subinde in labyrinthum revolvitur.”; CO 33, 705. 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, (안산: 크리스찬르테상스, 2021), 155에서 재인용.

70 T. H. Paker, *Calvin: An Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995), 43.

71 이양호, 『칼빈, 생애와 사상』, 148.

72 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리처드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 『한국개혁신학』13

반대한다. 멀러 등은 칼빈이 아리스토텔레스의 원인론이나 필연에 대한 개념을 사용한 것을 중세스콜라신학에 영향을 받은 것으로 이해한다. 중세의 스콜라학파의 학문방법이 아리스토텔레스를 전적으로 따르기 때문에 스콜라방법과 그를 연결시키는 것이 자연스러워 보인다. 그러나 칼빈은 스콜라학파처럼 플라톤이나 아리스토텔레스 철학에 깊이 심취하지 않는다. 그 당시 일반적으로 통용되는 개념을 도입하여 자신의 독자들에게 자신의 견해를 이해시키는데 도움을 주었을 뿐이다. 칼빈이 아리스토텔레스의 원인론(原因論)을 사용했다고 해서, 이것을 확대하여 그가 스콜라학파의 영향을 받아 그들의 견해를 따랐다는 것은 일반화의 오류라 하겠다.

칼빈은 직접 자신이 스콜라주의를 반대한다고 그의 작품 곳곳에서 이를 언급한다.<sup>74</sup> 칼빈이 중세 스콜라학파의 학문방법에 큰 영향을 받아 그의 신학에서 열매를 맺었다면, 우연이나 필연의 개념도 중세의 개념과 다를 바가 없을 것이다. 각주 1에서도 밝혔듯이 멀러는 칼빈 신학을 스콜라 방식으로 이해하였다. 그 결과 칼빈 신학에도 하나님 안에 있는 우연성이지만, 하나님의 불확정적인 미래 우연성이 존재한다는 결론에 이르게 되었다. 방식은 내용을 담는 그릇이기 때문에, 양자를 분리할 수 없다. 칼빈의 방식은 성경적이며 하나님 중심적이었으므로 스콜라방식에 귀결된 결론에 이를 수 없었던 것이다.

## V. 나가는 말

김찬영은 예수님의 뼈는 꺾여야 한다는 절대적 필연과 하나님의 개입으로 꺾일 수 없다는 상대적 필연을 설명하면서 후자는 하나님의 자유로 규정한다. 그러므로 절대적 필연에는 자유로운 필연이 있고, 이것이 우연의 형태로 나타난

(2003), 171.

73 한성진, “칼빈주의의 현대적 방법론과 고대적 기원”, 『칼빈의 성경해석과 신학』(서울: SFC, 2011), 56.

74 *Inst.*, 3.4.1 (CO 02, 456-57); *Inst.*, 4.17.30 (CO 02, 1032); *Inst.*, 4.17.35 (CO 02, 1038); CO 45, 381-82 (눅 10:38 주석); CO 32, 145 (시 107:43 주석)

다고 설명한다. 하나님께서 작정하신 일이 절대적으로 일어나지만, 사물 그 자체의 고유한 본성의 제2원인을 무시하지 않으므로 우연한 일이 우연적으로 일어나는 것으로 보았다. 그는 다소 애매한 입장에서 칼빈에게 우연의 개념이 있는 것으로 파악한다. 그는 스콜라학파에서 구별한 방법에서 칼빈이 영향을 받아 우연을 거부하지 않았다고 주장했다. 그러나 칼빈이 그렇게 언급한 것은 자신의 독자에게 보다 쉽게 하나님의 필연성을 설명하기 위해 도입한 것뿐이었다. 칼빈은 표면적으로 인간의 인식의 차원에서 우연처럼 보이는 것이지만, 이면적으로는 하나님의 숨은 뜻에 의해 일어난 사건이라고 말한다. 따라서 칼빈에게는 갑작스럽게 우발적으로 일어나는 일이 인간에게는 우연처럼 보이는 것이지만, 그것의 실체는 존재하지 않는다. 모든 것이 하나님의 비밀한 계획과 섭리 가운데 일어나기 때문이다. 김찬영은 칼빈의 필연 속에 자유롭고 자발적인 개념이 남아있는 것 때문에 우연의 존재가 실체가 있는 것으로 파악하지만, 이는 칼빈에 대한 오해이다. 하나님께서 제2원인을 사용하여 자신의 일을 행하시지만, 그 일의 근본 출처는 제1원인자이시다. 칼빈은 인간의 구체적인 삶속에서도 우연을 언급하는데, 이는 부정적이다. 인간이 당하는 모든 일들 즉 사건과 사고, 전쟁, 질병, 고난, 가난, 버림받는 것, 통치, 심판, 징계에 있어서도 그것들이 우연히 일어난 것이 아니라고 강조한다. 하나님에 의해서 일어난 것이라고 말한다. 칼빈은 하나님은 전쟁의 총 지휘자라고 말하기도 한다.

칼빈은 필연과 강제를 구분하였지만, 타락으로 인해 의지가 부패하였으므로 의지가 죄의 속박상태에 있다고 말한다. 이 상태는 그야말로 노예상태인데, 죄로 인해 의지가 자유를 잃었음을 의미한다. 인간의 본성 자체에 자유가 있고 자발성이 존재하므로, 자기 스스로 결정하고 스스로 행하지만, 이는 죄를 선택할 수밖에 없는 성향(habitus)을 지녔다는 것이다. 칼빈은 부패한 의지에 속박이 있고, 그 속박에 강제성이 주어진다고 말한다. 어느 누군가의 외부적 압력에 의해 강제성이 주어지는 것이 아니라, 의지가 부패함으로써 죄의 속박에 놓일 때, 자연스럽게 강제성이 주어진다는 것을 의미한다. 따라서 인간은 선과 악을 구분하여 선을 선택할 수 있는 자유가 있지만, 그것을 선택할 수 없고, 악한 것만을 선택할 수밖에 없다는 것이다. 이것이 죄의 경향성이고, 죄의 강제성이라

고 할 수 있다는 것이다. 김찬영은 칼빈이 필연과 강제를 구분하였으므로 강제성이 없기 때문에 이렇게도 저렇게도 될 수 있는 여지가 남아 있다고 보았다. 이는 칼빈에 대한 오해이다.

칼빈은 인간의 의지는 자유로운 것, 속박되는 것, 자발적인 것, 강제된 것이 결합되어 있는 것이라고 말한다. 자기가 결정하여 행한 것이기 때문에 그 행위에 대한 책임은 본인이 져야하는 것을 말해준다. 여기서 강제라고 할 때, 자발적으로 또는 내부적인 결정의 작용에 의해서 이리저리로 기울어지는 것이 아니라 외부적인 충격에 의해 강력하게 조종되는 것이다.<sup>75</sup> 인간에게 선천적인 자유(ingentia libertas)가 완전히 박탈되지 않고 남아있지만 심각한 손상을 입었다. 그러므로 의지가 행하는 것이 자유에 의해 일어나지만 죄의 속박과 강제로 인해 항상 죄와 관련된다. 칼빈은 이러한 과정 전체를 필연으로 보았다.

칼빈이 스콜라주의의 영향을 받아 우연과 필연에도 반영되었다는 논리는 오해이다. 칼빈이 플라톤이나 아리스토텔레스의 철학을 인용하고 때때로 그들의 견해를 사용하는 것은 사실이다. 그러나 그는 스콜라주의를 긍정하거나 그것을 자신의 것으로 사용하지 않는다. 다만 그리스도의 속죄의 충분성과 유효성이라는 구분이라든지, 절대적 필연과 두 번째 필연 또는 결과의 필연과 결과에 따른 필연의 구별을 언급하지만, 이는 그 당시 사용되었던 개념을 독자의 이해를 위해 도입한 것뿐이었다. 아리스토텔레스의 네 가지 원인론(原因論)을 사용했다고 해서 그가 스콜라주의의 영향을 받았다고 대입(代入)시키는 것은 일반화의 오류라 하겠다. 칼빈은 스콜라주의의 구별을 혐오했다. 그는 그의 작품 곳곳에서 스콜라주의를 비판한다. 따라서 칼빈이 스콜라주의의 방법으로 우연과 필연을 규정했다는 것은 사실이 아니다.

칼빈 신학에서 우연과 필연을 다루는 것은 그의 섭리론<sup>76</sup>과 관련된다. 이는 성도의 신앙과 직결된다고 할 수 있겠다. 우연을 강조하면 이신론적(理神論的) 신앙에 가까울 수 있는데, 이는 인간의 자율성이 강조된다. 반면에 필연을 강조하면 사물과 사건 그리고 상황에 대한 하나님의 내재성(內在性)이 강조된다.

75 CO 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

76 칼빈은 하나님의 섭리를 일반 또는 보편적인 섭리와 특별한 섭리로 나누어 설명한다.

여기에는 운명론이 자리를 잡을 수 있다. 극단적으로는 범재신론으로 흐를 가능성이 제기된다. 중세 스콜라신학은 이러한 양극단을 피하기 위해 이성과 철학적인 방법으로 풀어갔지만, 칼빈은 성경적인 방법으로 하나님의 섭리를 체계화시켰다. 우연의 존재가 실제로 드러날 경우, 이 세상을 향한 하나님의 뜻과 계획과 의도와 통치가 약화되거나 무시될 수 있다. 그러나 매사에 하나님의 뜻이 개입되고, 하나님의 섭리에 의해 이루어진다면, 하나님을 향한 사랑과 두려움이 신앙의 중심에 놓이게 될 것이다. 신앙의 행위에 대한 수동과 능동의 올바른 원리 속에서 신앙의 뿌리를 내리게 될 것이다. 우리의 삶에 주도권이 하나님께 있음을 알게 해준다. 따라서 우연과 필연에 대한 올바른 인식은 하나님의 섭리 이해에 매우 중요하다.

## [참고문헌]

- Anselm of Canterbury. *Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, 6 vols, ed. Dom F. S. Schmitt, Edinburg: Thomas Nelson and Sons, 1940-1961.
- Asselt, Willem J., van & J. Martijn Bac., T. te Velde. *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Bouwsma, W. J. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. Oxford University Press, 1988.
- Calvin, John. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*. ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. 59 vols. Brunswick, 1866-1900. = CO  
 \_\_\_\_\_ . *Institute, CO 01*.  
 \_\_\_\_\_ . *Institute, CO 02*.  
 \_\_\_\_\_ . *Defensio doctrinae de servitute humani arbitrii...*, CO 06.  
 \_\_\_\_\_ . *De aeterna Dei praedestinatione, CO 08*.  
 \_\_\_\_\_ . *Commentarius in Genesisin, CO 23*.  
 \_\_\_\_\_ . *Commentatti in Liberum Psalmorum, CO 32*.  
 \_\_\_\_\_ . *Commentatarius in Liberum Isaiae, CO 36*.  
 \_\_\_\_\_ . *Commentatarius in harmoniam evagelicam, CO 45*.  
 \_\_\_\_\_ . *Commentatarius in evagelium Ioannis, CO 47*.  
 \_\_\_\_\_ . *Commentatarius in epist. Pauli ad Ephesios, CO 51*.  
 \_\_\_\_\_ . *Commentatarius in epist. Pauli, ad Titum, CO 52*.  
 \_\_\_\_\_ . *Commentatarius in epist. Hebraeos CO 55*.
- Choy, Kiven S. K. "Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will" by Calvin Theological Seminary, Grad Rapids, Michigan, 2010.
- Muller, Richard A. *The Divine Essence and Attributes, Post-Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy*,

- ca. 1520 to ca. 1725. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, 2nd Edition, Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- Paker, T. H. *Calvin: An Introduction to His Thought*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995.
- Partee, Charles. *Calvin and Classical Philosophy*. Leiden: Brill, 1977.
- University of Notre Dame archives's Latin Dictionary. William Whitaker's Words.
- 김재용. “칼빈신학의 medium quiddam에 대한 연구.” 국내박사학위논문 고신대학교 대학원, 부산: 2020.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』. 안산: 크리스찬르네상스, 2021.
- \_\_\_\_\_. “칼빈에게 있어 이중적(duplex) 개념과 중간적 개념에 대한 개괄적 이해” 『갱신과 부흥』22 (2018), 39-76.
- 김찬영. “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”. 『조직신학연구』34 (2020), 44-70.
- 나이젤, 빌헬름. 『칼빈의 신학』. 이종성 역. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 데커, 에프. “종교개혁과 반동-종교개혁 사이의 범교회적 논쟁: 자유로운 선택에 대한 에임즈와 벨라르미누스 사이의 논쟁”. 『종교개혁과 스콜라주의』. 한병수 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2014.
- 멀러, 리처드. “은혜, 선택 그리고 우연적인 선택: 알미니우스의 선수공격과 개혁파의 반응”. 이은선 역. 『신학지평』12 (2000), 213-254.
- 바빙크, 헤르만. 『개혁교의학2』. 박태현 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2011.
- 스페이커르, 빌름 판 엇. 『칼빈의 생애와 신학』. 박태현 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2009.
- 아셀트, 빌름 J. 판. “정통주의 초기의 개혁주의(1560-1620)”. 『개혁신학과 스콜라주의』. 한병수 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2012.
- 이신열. 『칼빈신학과 풍경』. 서울: 대서, 2011.

- 이양호. 『칼빈, 생애와 사상』. 서울: 한국신학연구소, 2005.
- 이오갑. 『칼빈의 신과 세계』. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 칼빈, 존. “하나님의 영원한 예정에 관하여”. 『칼뱅작품선집 VII』. 박권택 편역. 서울: 총신대학교출판부, 2011.
- 피파 Jr, 조셉 A. “장조와 섭리”. 『칼빈의 기독교강요 신학』. David W. Hall and Peter A. Lillback. 나용화 외 옮김. 서울: CLC, 2009.
- 한병수. “우연과 섭리-개혁주의 관점에 대한 고찰”. 『한국조직신학논총』40 (2014), 47-85.
- 한성진. “칼빈 주석의 현대적 방법론과 고대적 기원”. 『칼빈의 성경해석과 신학』. 서울: SFC, 2011.
- 황대우. “칼빈과 칼빈주의: 리처드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”. 『한국개혁 신학』13 (2003), 143-172.

**[Abstract]****Calvin's Perception of Contingency and Necessity**

Jae Yong Kim

(Kosin University, Lecturer, Systematic Theology)

The concepts of contingency and necessity appearing in Calvin's work can be misunderstood depending on how people understand them. If this is understood in the way of medieval Scholasticism, it is possible to express the view that in necessity there is contingency, and in necessity there is spontaneity and freedom. There are scholars who interpret Calvin's contingency and necessity in this way.

However, this thesis examines whether Calvin's contingency and necessity can be read in a scholastic way and whether Calvin affirms or denies contingency.

It examines how Calvin recognizes absolute necessity and relative necessity in necessity. It also discusses whether the concept of contingency is included in relative necessity. Since Calvin's recognition of contingency depends on our perception, we can only externally recognize whether there is reality in contingency, or externally recognize it as an insubstantial contingency, but internally, there is God's deep plan and intention. We would like to address what was. Therefore, it is necessary to examine it through his various works and reveal it correctly. This paper deals specifically with how Calvin recognizes contingency and necessity. This paper also examines the claim that Calvin was influenced by medieval Scholasticism. Since Calvin introduced the Scholastic

method of study, the content is different from the Middle Ages, but the recognition that there is no difference in the method is discussed.

**Key Words:** Calvin, contingency, necessity, Will, bondage and coercion, spontaneity and freedom



# 하이델베르크 교리문답서의 공공선교신학

---

## 송영목

(고신대학교, 교수, 신약신학)

- I. 들어가면서
- II. HC의 기독론에 나타난 공공선교신학적 함의
- III. HC의 교회론에 나타난 공공선교신학적 함의
- IV. HC의 종말론에 나타난 공공선교신학적 함의
- V. HC의 십계명 해설에 나타난 공공선교신학적 함의
- VI. 나오면서

**[초록]**

하이델베르크 교리문답서(1563, 이하 HC)는 성경의 진리를 개혁신학과 성경신학의 체계를 따라 문답식으로 탁월하게 풀어냄으로써 전 세계적으로 확산했다. 그런데 HC는 오늘날 여전히 사랑받고 활용되고 있는가? 긍정적으로 대답하기 어려운 이 질문은 HC는 물론 다른 신앙고백서들의 현대적 활용 문제와 맞물린다. 그런데 HC를 오늘날 활발히 논의 중인 공공신학과 선교적 교회 혹은 2010년경부터 이 둘을 통합한 공공선교신학(public missional theology)의 관점에서 연구한 경우는 아직 없다. 그런데 최근에 HC에는 교회로부터 세상으로 나아가는 역동성이 부족하기에, HC에 따르면 교회가 명시적으로 선교의 책무를 가지고 있다고 보기 어렵다는 주장이 제기되었다. 본 연구는 HC에 교회가 공적 영역에서 수행해야 할 선교에 대한 강조가 실제로 결여되었는가를 염두에 둔 채, HC의 기독교론, 교회론, 종말론, 그리고 십계명 해설에 담긴 공공선교신학적 의미를 살핀다. 이 연구 주제가 합당한 이유는 교회는 성령께서 그리스도와 연합시켜 하나님의 선교를 위해 부름 받은 종말의 백성이기 때문이다. 그리고 본 연구는 공공성(公共性)과 공동선(共同善)을 회복해야 하는 숙제를 떠안은 현대교회가 HC와 같은 역사적 정통 개혁주의 신앙고백서를 어떻게 적절히 활용할 수 있는가에 관한 지침이 되는 논문으로서 의의가 있다. 성경을 요약한 HC를 비롯하여 역사적 신앙고백서를 공공선교적 관점으로 읽는 시도는 타당하다. 현대교회가 수백 년 전의 신앙고백서라는 유산을 그저 반복하는 데 그치지 말고, 그것을 신학과 신앙의 길동무로 삼아 현대 상황에 비추어 새롭게 해석하고 적용하는 시도를 게을리하지 않도록 진력해야 한다.

**키워드:** 하이델베르크 교리문답, 공공선교신학, 기독교론, 교회론, 종말론, 개혁신학

논문투고일 2022.07.20. / 심사완료일 2022.08.30. / 게재확정일 2022.09.07.

## 1. 들어가면서

하이델베르크 교리문답서(1563, 이하 HC)는 성경의 진리를 개혁신학과 성경 신학의 체계를 따라 문답식으로 탁월하게 풀어냄으로써 전 세계적으로 확산했다.<sup>1</sup> 그런데 HC는 오늘날 여전히 사랑받고 현대 상황에 맞게 적실하게 활용되고 있는가? 긍정적으로 대답하기 어려운 이 질문은 HC는 물론 다른 신앙고백서들의 현대적 활용 문제와 맞물려 있는데,<sup>2</sup> 이 주제를 성경을 주해함으로써 해결하려는 학자를 찾아보기란 매우 힘들다.<sup>3</sup> 더구나 오늘날 활발히 논의 중인 공공신학과 선교적 교회 혹은 2010년경부터 이 둘을 통합한 공공선교신학(public missional theology)의 관점에서 HC를 연구한 경우는 드물다.<sup>4</sup> 그런데 “HC에는 교회로부터 세상으로 나아가는 역동성이 부족하기에, 교회가 명시적으로 선교의 책무를 가지고 있다고 언급하지 않는다. 만약 교회가 암시적 방식으로 선교해야 한다면 세상으로부터 사람들을 불러 모으는 것이다.”라는 주장이 판델 보르흐트(E. A. J. G. van der Borght)에 의해 최근에 제기되었다.<sup>5</sup> 또한

1 J. R. Beeke and E. D. Bristley, “Teach All Nations: The Use of the Heidelberg Catechism in North America and throughout the Non-European World,” *WTJ* 78 (2016), 287. 이 논문은 김현수, 『하이델베르크 요리문답 강해 I-IV』 (서울: 성약, 2009)의 한글 번역본을 주로 참고한다.

2 우병훈은 신앙고백서는 물론, 교부에 나타난 공공신학적 의미를 교의학으로 분석하는 데 관심을 둔다. 우병훈, “아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석: 한나 아렌트와 진 옐슈테인의 대표적 연구서에 나타난 『신국론』 해석을 중심으로.” 『갱신과 부흥』 25 (2020), 63-142.

3 물론 예외가 있다. HC 제45-52주일의 기도예에 관한 해설을 엡 5:21-6:9의 가정 규례와 연결하여 현대 그리스도인 가정의 자녀를 위한 에토스를 형성함으로써, 이기적으로 생명을 착취하는 현실을 상호 존중과 돌봄이 있는 가정 중심의 에토스로 개선하려는 방안은 E. Mouton, “The Heidelberg Catechism on Prayer: Relevance of a 16th Century Confession for 21st Century Households?” *Acta Theologica* 34/1 (2014), 182-90을 보라.

4 공공선교신학은 교회당 안팎에서 하나님 나라를 현시하는 선교적 교회가 무엇보다 공동선을 구현하는 장안을 탐구한다. 이런 통합적 연구가 일반사회과학이나 종교혼합주의에 빠지지 않으려면, 예수 그리스도 중심성을 전제하면서 논구하는 것이 중요하다. 참고. S. Kim, “Mission’s Public Engagement: The Conversation of Missiology and Public Theology,” *Missiology* 45/1 (2017), 7-24; R. S. Heaney, “Public Theology and Public Missiology,” *Anglican Theological Review* 102/2 (2020), 203-212.

5 E. A. J. G. van der Borght, “The Heidelberg Catechism and the Church,” *Acta Theologica Suppl.* 20 (2014), 277.

HC에는 교리적 내용은 물론 사회 윤리에 대한 보완이 필요하며, 더 나아가 현대의 복잡하고 다양한 문제에 답하기 위해서는 HC와 별도로 새로운 신앙고백서를 만들어야 한다는 주장도 제기된다.<sup>6</sup>

본 연구는 HC에 교회가 공적 영역에서 수행해야 할 선교에 대한 강조가 결여되어 있는가라는 질문을 염두에 둔 채, HC의 기독교론, 교회론, 종말론, 그리고 십계명 해설에 담긴 공공선교신학적 의미로 범위를 좁혀 살핀다. 이렇게 몇 가지 신학 주제들로 연구를 제한한 이유는 교회란 성령께서 예수 그리스도와 연합시켜서 하나님의 선교를 위해 부름 받은 종말의 백성이기 때문이다. 본 연구는 공공성(公共性)과 공동선(公同善)의 회복이라는 큰 숙제를 떠안은 현대교회가 HC와 같은 역사적 정통 신앙고백서를 어떻게 적절히 활용할 수 있는가라는 문제에 하나의 유의한 지침도 제공할 것이다. 항상 개혁하는 교회는 물려받은 귀한 유산을 오늘날에 유의미한 방식으로 계승하고 발전시키려는 노력을 멈추어서는 안 되기 때문이다. 그리고 본 연구의 끝에 교회가 HC의 예수 그리스도 중심의 공공선교적 메시지를 찬송가에 담아 찬양으로 되새기도록 도울 것이다.

## II. HC의 기독교론에 나타난 공공선교신학적 함의

HC의 기독교론 문답들은 기독교론에 정초한 선교적 교훈을 어느 정도 그리고 어떻게 담아내는가? 유베르(L. K. Joubert)는 HC가 선교적 사명을 고취하기보다는 개인적 차원의 구원과 경쟁을 통한 성공주의를 부추길 여지가 있다고 보면서, 이에 대해 다음과 같이 몇 가지 근거를 제시한다.<sup>7</sup> 첫째, 구원을 설명하는 용어(예. HC 12-18)가 현대인에게 지나치게 신학적이고 추상적이다. 둘째, 예수님 안에서 변화된 그리스도인의 정체성이나 그리스도인의 특스러운 성품 형성을 덜 강조한다. 셋째, 대속의 은혜를 통한 개인적 구원주의를 강화하여

6 유현철, “하이델베르크 요리문답의 효과적인 적용연구,” (Th.M. 논문, 총신대학교, 2013), 46.

7 L. K. Joubert, “Salvation according to the Heidelberg Catechism,” *Acta Theologica Suppl.* 20 (2014), 105-112.

공공선교적 강조는 약화된다. 넷째, HC의 ‘언다’, ‘유익’, 그리고 ‘성취’와 같은 용어는 오늘날의 맘몬주의와 경쟁주의 및 성공제일주의를 부추길 우려가 있다.

유베르가 위에서 제시한 반(反)선교적 분석은 비평이 필요하다. HC가 작성될 무렵 신성로마제국의 상황은 오늘날처럼 국내외의 선교를 적극적으로 수행할 절박한 필요가 부족했음을 간과할 수 없다. 그리고 HC가 어린이의 신앙교육을 위해 의도된 사실은 두 작성자인 우르시누스와 올레비아누스가 신학적이고 추상적 용어의 사용을 최대한 자제했음을 의미한다. 그리고 성령으로 변화된 그리스도인의 정체성과 그것에 적합한 선행을 제3부 감사의 생활과 선교에서 강조한다(참고. HC 90-91). 또한 ‘언다, 유익, 성취’는 인간적인 경쟁과 성공을 조장하지 않고, 예수님께서 성취하신 구원의 은택이 그리스도인에게 주어졌다는 위로를 설명하는 다양한 용어이다(참고. HC 28, 36, 43, 45, 49, 51). 그러므로 유베르가 HC를 반선교적으로 해석하고 부정적으로 평가한 것은 설 자리를 잃고 만다.

HC의 공공선교적 의미를 기독교론에서 논구할 때, 먼저 예수님 자신의 정체성으로부터 HC에 나타난 선교적 의미를 찾는 것은 자연스럽다. HC의 기독교론은 사도신경에 나타난 기독교론을 해설하는 HC 29-52문에 잘 드러난다. 그런데 총 34개에 달하는 기독교론 문답에서 예수님이 교회와 만유를 자신의 통치 아래에 두신다는 내용이 있다면 기독교론에 입각한 공공선교적 의미를 쉽게 찾을 수 있다. HC에 예수님께서 온 교회(whole church)를 포섭하신다는 언급이 종종 나타난다(HC 31, 37, 38, 43, 45, 49, 50-52). 하지만 예수님께서 만유를 포섭하셔서 다스리신다는 암시는 드물지만, HC 32는 그리스도인이 예수님과 함께 모든 피조물을 영원히 다스릴 것이라고 밝힌다. 그리고 예수님께서 교회를 통해 만유를 통치하신다는 공공선교적 메시지는 HC 123문에 분명하다. HC 123은 주기도문의 둘째 간구인 하나님 나라가 임하는 것을 설명하는데(마 6:10; 참고. 6:33), 주님께서 만유 안에 만유가 되시려면(고전 5:58) 두 가지가 충족되어야 한다고 밝힌다. 첫째, 복음과 성령의 다스림을 받는 교회는 부흥해야 하고, 둘째, 주 예수님과 복음을 대항하는 사탄의 모든 권세와 악한 모의는 격파되어야 한다. 따라서 복음으로써 역사하시는 성령님으로 충만한 선교적 교회라면 사탄

의 권세와 모의(謀議)에 맞서 영적 전투를 벌이면서 하나님의 의로운 나라를 우선순위에 두며 살아야 한다. 바로 그때 HC 128에서 밝힌 대로, 만유의 창조자와 왕이신 예수님은 모든 선한 것을 자신의 교회에 베풀어주신다. 그런데 사탄의 권세와 모의는 교회당 바깥에서도 벌어지므로, 선교적 교회를 통한 하나님 나라의 도래는 공적 성격을 띠 수밖에 없다. 이와 더불어, 주기도문의 셋째 간구인 하나님의 뜻이 이 땅에 이루어지는 것(마 6:10)을 설명하는 HC 124에도 공공선 교적 메시지가 드러난다. 이것은 주기도문의 둘째와 셋째 간구가 유사한 맥락에서 연이어 언급되기에 자연스럽고 이상하지 않다. HC 124는 그리스도인이 직분(ampt)과 소명(beruff)을 기꺼이 그리고 성실히 이행함으로써 하나님의 뜻을 실천할 수 있다고 밝힌다(고전 7:24). 이것은 그리스도인이 교회의 직분은 물론, 세상 속에서 주님의 선하신 뜻을 받들어 직업 등을 통하여 소명을 구현해야 한다는 취지이다. 이때 사탄의 악한 모의와 권세의 저항은 불가피하게 발생한다. 하지만 예수님은 십자가의 대속과 부활로써 성부의 나라와 뜻을 이 세상에 결정적으로 구현하셨다.<sup>8</sup> 따라서 HC 123-124의 주기도문의 둘째와 셋째 간구는 공공선교적인 기독교론으로 종합되며, 그것은 결국 천국 백성의 교회당 안팎의 소명을 구현하고 천국 윤리를 실천하는 삶으로 확장된다.

예수님의 온 교회적 정체성은 부활에서 확연히 나타난다. HC 17의 유일한 증보자와 구원자이신 예수님의 부활 능력에 대한 설명에서 선교적 의미를 찾을 수 있다. 예수님 자신에게 발생한 실제 역사적인 회복사건인 몸의 부활은 주님과 연합된 성도가 죄 사함이라는 칭의와 중생의 은덕을 누리며 새 생명 가운데 몸의 부활이라는 영화를 소망하도록 만든다.<sup>9</sup> 그렇다면 부활이라는 새 생명을 선물로 이미 받은 그리스도인이라면 칭의와 중생 그리고 영화를 선취(先取)하는 회복의 복음을 누리고 전파해야 한다.

그런데 HC 49의 예수님의 승천이 주는 유익들 가운데 하나는 성령을 통한 임마누엘의 은혜인데, 이 문답은 선교를 위한 지상명령을 담은 마태복음

8 최갑중, 『예수님이 주신 기도』 (서울: 이레서원, 2000), 185.

9 J. P. Labuschagne, "A Hermeneutical Reflection on the Resurrection of Jesus Christ in Question and Answer 45 of the Heidelberg Catechism," *In die Skriflig* 47/2 (2013), 4-5.

28:18-20을 근거 구절로 제시하지 않는다는 사실은 의아하고 흥미롭다.<sup>10</sup> 하지만 마태복음의 결론인 28:18-20은 임마누엘을 언급하지만 주님이 승천하실 때 주신 말씀이 아니므로 HC 49의 필수 구절로 볼 필요는 없다. 그런데 우르시누스의 대교리문답(1562) 제96문은 예수님의 승천으로써 ‘하늘 문이 우리와 우리 형제와 구성원들’을 위해 열려있다고 설명한다. 여기서 ‘하늘 문’이라는 하나님 나라의 우주적 강조점과 더불어 언급된 ‘구성원들’은 장차 복음을 받아들여서 교회의 회원이 될 모든 사람을 포함한다. 그러므로 HC가 예수님의 승천의 유익에 대해 해설하는 방식은 우르시누스의 대교리문답의 관련 설명보다 선교적 의미를 다소 약하게 담아낸다고 평가하는 것은 무리가 아니다.<sup>11</sup>

그럼에도 불구하고 HC에서 공공선교적 교훈은 승천하신 예수님의 천상 통치에서 찾을 수 있다. 그리스도인의 존재와 삶은 승귀하신 예수 그리스도 안에서 보호와 통치를 받는다. 그래서 HC는 그리스도의 이런 통치를 29-52문(아들 하나님)은 물론 53-64문(성령 하나님) 그리고 65-85문(성례)에서도 반복하여 설명한다. 왕과 제사장 그리고 선지자이신 예수 그리스도의 유효한 사역(HC 31)은 성자와 성령의 권능 아래 살아가는 그리스도인을 위로하며 삼직을 수행하도록 만든다(HC 32).<sup>12</sup> 여기서 모든 피조물을 다스려야 하는 그리스도인의 선교적 책무는 특히 자신을 산 제물로 드리는 ‘만인 제사장직’을 통해 나타난다. 그리고 그리스도인은 성부 하나님의 섭리적 통치 하에서(HC 26) 성령을 통하여 예수님의 ‘왕적 권능’을 받아 약자를 사랑하고 봉사하면서 선교사역을 행하고, 주님의 ‘제사장적 권능’을 받아 성부의 영광을 위해 예배와 기도와 성례전적 삶을 통해 기쁨과 복을 누리야 한다(HC 32).<sup>13</sup> 그리고 그리스도인은 머리를 들어 자신과 함께, 안에, 그리고 곁에 임한 하나님의 통치와 구원을 경험함으로

10 참고. Boer, “Missions and the Creeds II,” 13.

11 이와 유사한 경향은 HC 35가 성령으로 가능했던 예수님의 성육신을 설명할 때, 마 1장의 족보에 나타난 이방 여성들을 포함하지 않는 데도 나타난다. HC의 독일어 원본은 증거 구절로 이방 여성들과 무관한 마 1:18, 그리고 20절을 언급한다. 만약 HC의 두 작성자가 마 1장의 이방 여인들을 염두에 두었다면 이방인 전도를 통한 보편교회에 대한 강조를 현대 독자는 쉽게 찾을 수 있을 것이다. 그러나 이것은 침묵으로부터의 논증에 해당한다.

12 M. Welker, “What Profit is the Reign of Christ to Us?: The Heidelberg Catechism and Its Potential for the Future.” *Acta Theologica Suppl.* 20 (2014), 287.

13 Welker, “What Profit is the Reign of Christ to Us?” 289-90.

써, 심판받을 처지에 놓인 사람들에게 구원의 복음을 알려야 한다(HC 52).<sup>14</sup>

예수님은 성령을 통해서 사역하시고 성령은 예수님을 위해서 사역하신다는 성령론적 기독교론은 예수님의 잉태(HC 35), 사역(HC 31), 승천(HC 47, 49), 은사 주심(HC 51), 공교회(HC 54), 그리고 통치에 계속 반복된다(HC 123).<sup>15</sup> 그리고 성령은 성자와 교회를 묶는 띠이다(HC 53). 따라서 성령론적 기독교론은 성령론적 교회론으로 이어질 수밖에 없으므로, HC는 보편교회가 성령의 충만을 간구하면서 은사를 활용하여 예수 그리스도의 온 세상적 통치를 선교로 구현해야 함을 강조함을 알 수 있다.

### III. HC의 교회론에 나타난 공공선교신학적 함의

HC는 오늘날 적지 않은 지교회에서 실제로 적용하려고 애쓰는 선교적 교회 개념을 다루는가? 그리고 HC는 선교적 교회, 다시 말해, 모든 그리스도인이 교회당 바깥에서 선교사로서 사명을 감당해야 함을 강조하는가? 이 두 질문에 HC는 긍정한다. 왜냐하면 하나님의 사랑 덕분에 구원 받은 사람이라면 타인도 그런 은혜를 입도록 이신칭의의 복음을 증언하고 사랑으로 섬김으로써, 보편교회로 그들을 불러 모으는 하나님의 선교(missio Dei)에 동참해야 하기 때문이다(HC 4, 9, 21, 32, 34주일).<sup>16</sup> 그리고 그리스도인의 감사 생활은 특히 언약의 말씀인 십계명을 준수하는 선행으로써 나타나야 하기 때문이다(HC 32주일). 이처럼 선교적 교회론과 윤리론은 동전의 양면이며, 이 둘은 원인-토대와 결과-열매와 같다.

그런데 HC는 21주일에서 ‘믿다’(credo) 그리고 48주일 등에서 ‘기도하

14 Welker, “What Profit is the Reign of Christ to Us?” 291.

15 D. R. Hyde, “The Holy Spirit in the Heidelberg Catechism,” *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006), 215-19.

16 이 글에서 ‘하나님의 선교’는 세계교회협의회(WCC)의 사회복음과 무관하며, 구원을 주도하시는 삼위 하나님의 구속 사역에 방점을 둔 개혁주의 용어이다. J. J. F. Krüger, “The Reformed Confessions: Embarrassment or Blessing to a Missionary Church?” *In die Skriflig* 41/4 (2007), 555-60.

다'(ora)는 단어를 사용하지만, 선교를 위해 '힘쓰다'(labora)는 동사는 사용하지 않기에 HC가 선교를 적극적으로 강조한다고 보기 어렵다는 비판이 제기되었다.<sup>17</sup> 용어를 통해 사상이 전달되는 것은 사실이지만, 사상은 용어 자체에 제한되지 않는 것도 사실이다. HC 21주일은 공교회를 위한 하나님의 선교를 설명하기에, 선교는 공교회의 본분과 같다. 그리고 HC 48주일은 주기도문의 둘째 간구를 해설하면서, 하나님께서 만유 안에서 만유의 주님이 되실 때까지 교회는 하나님 나라가 확장되고 임하도록 간구해야 한다고 설명한다(고전 15:28). 또한 공교회가 선교의 책무를 수행하려면, 기도에 힘쓰면서 성령과 말씀과 선행으로 충만해야 한다(HC 54).<sup>18</sup> HC가 작성된 무렵 종교개혁 전통에 따르면, 잠에서 깨었을 때, 배우러 갈 때, 식사 전후에, 그리고 잠들기 전에 성도가 기도할 때마다 이웃의 유익을 빠뜨리는 법이 없었다.<sup>19</sup> 좁게는 목사가 기도하며 행하는 설교, 넓게는 그리스도인의 복음 증언은 천국 열쇠들을 활용하는 선교 행위이며, 또한 교회와 하나님 나라를 확장하는 도구이다(HC 83, 123).<sup>20</sup> 따라서 HC 123이 하나님 나라의 종말론적 도래를 하나님의 선교로 설명하지만, 교회의 선교 임무에 관하여는 언급하지 않는다는 위의 성급한 주장은 설득력을 상실한다.<sup>21</sup> 이런 선교적 교회에 대한 강조점은 HC 제1판이 교회의 선교, 설교, 그리고 세례를 강조하는 마태복음 28장을 여러 문답에서 언급했다는 사실(HC 22, 25, 31, 47, 48, 50, 53, 65, 71),<sup>22</sup> 그리고 우르시누스의 HC 54 해설에도 교회의 세 표지(교리 고백, 성례 시행, 교리에 대한 복종 고백)와 더불어 마태복음 28:19를 언급하는 데서 추가로 확인할 수 있다.<sup>23</sup>

HC 64와 관련하여 올레비아누스는 *A Firm Foundation*에서(1567; 특히 제170문답), 성령의 기름 부음을 받은 그리스도인은 교회에서 말씀의 사역자로

17 Boer, "Missions and the Creeds II," 13.

18 Boer, "Missions and the Creeds II," 13.

19 참고. 최준혁, "마르틴 부처의 요리문답 연구," (Ph.D. 논문, 안양대학교, 2017), 243-44.

20 F. H. Klooster, "Missions: The Heidelberg Catechism and Calvin," *Calvin Theological Journal* 7/2 (1972), 200-201.

21 Contra Boer, "Missions and the Creeds II," 13.

22 Klooster, "Missions," 202.

23 Z. Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, 원광연 역, 『하이델베르크 요리문답해설』 (서울: 크리스찬다이제스트, 2006), 475.

부터 복음을 배워 선지자와 교사의 직무를 세상에서 수행해야 한다고 설명한다. 그리고 올레비아누스는 그리스도인이 선지자로 활동하려면 교회당 안팎에서 참되고 공적인 신앙을 고백함으로써 하나님을 찬양해야 하고(막 8:36; 눅 9:26), 기회와 가능성이 있을 때마다 자신의 이웃을 주님 안에서 세워주라고 힘주어 말함으로써 선교를 강조한다.<sup>24</sup> 이것은 올레비우누스가 교회를 만인 선지자로 간주하여 공공선교적 교회론을 강조하고 있다는 방증이기도 하다.

성령님은 교회가 선교공동체로서 만인 선지자로 활동하도록 인도하신다. 이를 위해, 성령은 믿음을 주시고(HC 21) 기도와 성화의 주체가 되시므로(HC 24, 32, 115-16), 성령은 하나님의 형상으로 회복된 성도의 선행과 감사의 근거도 되신다(HC 86-129; 특히 HC 115-16).<sup>25</sup> 성령께서 교회를 예수님에게 접붙여 주님의 은혜로운 사역과 덕에 참여하며 교제하도록 만드시기에, 교회는 선행이라는 열매를 감사함으로 그리고 필연적으로 맺을 수밖에 없다(HC 64, 86).<sup>26</sup> 성령으로 교회가 수행하는 하나님 나라의 선교 그리고 성화와 감사는 성령의 일인 동시에, 하나님의 일에 대한 교회의 적극적 반응이기도 하다.<sup>27</sup> HC 5는 교회에게 하나님과 이웃을 미워하는 반선교적 본성이 있다고 밝히는데, 이를 간파하신 성령은 그리스도와 연합된 성도가 그런 죄를 죽이도록 역사하신다(HC 88).

이런 성령의 은혜를 받는 교회는 예수 그리스도로 말미암아 믿음과 의의 열매들이 가득하여 하나님의 영광과 찬송이 되도록 힘써야 한다(HC 86; 참고. 고전 10:31; 빌 1:11). 이를 위해, 성도는 예수 그리스도를 본받고 하나님의 성품에 참여함으로써 소망 중에 믿음으로 사랑을 실천해야 한다(엡 5:1-2; 살전 1:3; 벧전 2:21-24; 벧후 1:5-11).<sup>28</sup> 실제로 우르시누스는 전도를 위하여 그리

<sup>24</sup> 이 단락은 De Boer, "Christology and Christianity," 5-6에서 요약 인용.

<sup>25</sup> Hyde, "The Holy Spirit in the Heidelberg Catechism," 214, 223-26; 이상은, "하이델베르크 요리문답의 성령론, 그 윤리적 함의," 『한국개혁신학』 40 (2013), 285-86.

<sup>26</sup> D. J. Smit, "Vervreemding en Gawe: Sleutelmotiewe in die Heidelbergse Kategismus?" *NGTT* 54/1-2 (2013), 14-15.

<sup>27</sup> Boer, "Missions and the Creeds II," 13.

<sup>28</sup> 우르시누스의 소고리문답 79문은 그리스도인의 '선행'을 하나님께서 십계명에서 명한 바라고 짧게 규정한다. J. Vanderkemp, *Heidelberg Catechism*, Volume 2, trans. J. M. Harlingen (Grand Rapids: RHB, 1997), 168-69.

스도인이 수행해야 하는 선한 일의 근거 구절을 많이 제시한다(눅 22:32; 롬 6: 8:1-16; 14:19; 벧전 3:1).<sup>29</sup>

HC 54-55에 따르면, 교회는 성자의 의의 전가와 성자와의 교제라는 ‘기독교론적 도장’(Christological stamp)을 가지고 있을 뿐 아니라(E. A. J. G. van der Borght의 용어), 죄인을 교회로 불러 구원하시는 하나님의 선교를 위해 받은 성령의 은사를 활용해야 한다.<sup>30</sup> 성도가 그런 은사를 남을 위해 기꺼이 사용한다면, 그것은 ‘즐거운 선교적 의무 수행’이 된다(참고. HC 30문의 웰빙 개념). 그러므로 더 정확히 말하면, 선교적 교회에게 ‘기독교론적 도장’이라기보다 좀 더 정확하게 말하면 ‘삼위일체론적 도장’이 주어졌다. 왜냐하면 교회를 위한 성부의 예정과 성자의 대속, 그리고 성령의 보존과 은사 주심이 유기적으로 어우러져서 교회의 선교 사역을 형성하고 주도하기 때문이다(참고. 엡 1:3-14).

우르시누스는 HC 91의 ‘선행’에 대한 해설에서, 우리 자신의 의견이나 관습이 아니라, (1) 하나님의 율법에 따라, (2) 하나님의 영광을 위해, 그리고 (3) 복음을 자신에게 적용시켜 참된 믿음과 선한 양심으로만 행하는 일이라고 규정한다. 따라서 HC와 우르시누스는 선행을 (1) 성경의 ‘규범적’ 측면, (2) 자신이 아닌 하나님의 영광과 존귀라는 ‘상황적’ 측면, 그리고 (3) 복음을 성도 자신에 적용시킨 ‘실존적’ 측면으로 규정한다.<sup>31</sup> 그런데 사랑과 순종에서 나오는 선행이라는 경건은 그리스도인의 내면적이고 사적인 차원에 머물지 않고 공적 삶도 형성한다.<sup>32</sup> 다시 말해, 그리스도인의 감사의 복종 그리고 선행을 생산해내는 구원에 이르는 믿음은 그 사람의 대사회적 성향, 가치, 태도, 그리고 행동조차 바꾼다.<sup>33</sup> 이런 선교적 선행(missional good works)과 관련하여 HC의 몇몇 문답을 근거로 들 수 있다. 섭리하시는 하나님의 돌보시는 사역을 고백하는

<sup>29</sup> Ursinus, 『하이델베르크 요리문답해설』, 740.

<sup>30</sup> Van der Borght, “The Heidelberg Catechism and the Church,” 264-65.

<sup>31</sup> Ursinus, 『하이델베르크 요리문답해설』, 756-60; 이경직. “하이델베르크 요리문답 해설에 나타난 믿음과 선행,” 『한국개혁신학』 40 (2013), 12.

<sup>32</sup> M. D. Hugen, “The Shaping Influence of the Heidelberg Catechism on the Pastoral Care of the Church,” *Reformed Review* 55/2 (2001), 133.

<sup>33</sup> Hugen, “The Shaping Influence of the Heidelberg Catechism on the Pastoral Care of the Church,” 135.

HC 27은 성도가 이웃과 더불어 살면서 그들을 돌보는 윤리적 행위로서 선교하라고 가르친다.<sup>34</sup> 그리고 HC 110의 제8계명 해설은 도둑질을 금하는 것을 넘어, 거짓 저울, 위조 화폐, 탐욕과 하나님의 선물을 목적 없이 낭비함, 그리고 속임수로 남의 재산을 자신의 것으로 만드는 모든 행위를 언급하며 금한다. 그리고 HC 110은 인간의 이기적 목적 때문에 감사와 경건이 왜곡됨을 경고한다. 여기서 더 나아가 HC 111은 이웃의 유익을 증진하기 위해 남을 돕도록 성실히 일하라는 적극적 권면을 잊지 않는다. 이처럼 HC 1에서 밝힌 생사간의 위로를 가진 사람에게 특히 HC의 십계명 해설은 이웃을 위해 기꺼이 경건을 실천하라고 권면한다. 요약하면, HC는 이웃을 섬기려는 동기를 가지고, 하나님의 영광을 위하여, 교회가 주님의 뜻에 순종하기 위한 통전적이며 경건한 선교적 삶을 가르친다.<sup>35</sup>

이런 맥락을 잘 파악한 아브라함 카이퍼(A. Kuyper)는 제8계명을 설명하는 HC 42주일을 설교하면서, 남에게 기회를 선용하여 선을 베푸라는 잠언 3:27과 은사를 활용하여 청지기로 살라는 베드로전서 4:10을 언급하면서, 수전노와 낭비하는 자를 거부하고 남을 적극적으로 섬길 것을 제안했다.<sup>36</sup> HC의 중요한 자료가 된 폴란드의 개혁자 라스코(Jan a Lasco, d. 1560)의 교리문답서와 우르시누스의 소교리문답서의 주제는 ‘위로’였는데, 이 둘에 따르면 그리스도인은 이웃과 세상을 위로하여 공공선을 세워야 한다.<sup>37</sup> 이와 유사한 맥락에서 우르시누스가 주도한 팔츠 교회질서(Palatinate Church Order, 1563)에 따르면, 팔츠의 교회들은 주일 예배 시(종종 설교 이후)에 범죄와 부패 가운데 출생한 자신들의 가난과 비참을 영원토록 자비로우신 하늘 아버지께 아뢰었으며, 기도 끝에 자신을 산 제물로 바침으로써 하나님의 이름의 영광과 이웃의

34 F. de Lange, “The Heidelberg Catechism: Elements for a Theology of Care,” *Acta Theologica Suppl.* 20 (2014), 158.

35 Hugen, “The Shaping Influence of the Heidelberg Catechism on the Pastoral Care of the Church,” 137.

36 A. Kuyper, “Commentary on the Heidelberg Catechism Lord’s Day 42(1895),” trans. A. Gootjes, *Journal of Markets & Morality* 16/2 (2013), 741-49.

37 B. Thompson, “The Palatinate Church Order of 1563,” *Church History* 23/4 (1954), 346.

교회(edification)를 위해 힘쓸 것을 다짐했다.<sup>38</sup>

HC는 전통적인 전도 곧 복음을 증언하여 불신자를 교회로 불러 모으는 것도 중요하게 여긴다는 사실도 간과할 수 없다. 교회는 중보자와 구주이신 예수님의 대속과 화해 사역을 성령께서 주시는 믿음으로써 수용하는 공동체이다(HC 21; 37; 40; 53; 64). 하나님은 모든 인종으로부터 사람을 불러 교회로 모으시므로(HC 54), 교회도 경계와 장벽을 넘어서서 화해를 위한 사랑과 선교공동체로 부름을 받았다(HC 55; 참고. HC의 영향을 받은 남아공 개혁교회의 벨하신앙고백 제2항의 예수님의 화해 사역을 증명하는 교회의 일치; 고후 5:19).<sup>39</sup>

교회의 선교와 선교적 교회를 여러 문답에서 강조하는 HC는 16세기 말에 라틴어, 히브리어, 그리스어, 영어, 불어 등 11개 언어로 번역되었으며, 17세기에는 스페인어와 포르투갈어, 말레이어, 자바어 등으로 번역되었는데, 다름 아니라 선교를 위한 목적이었다.<sup>40</sup>

#### IV. HC의 종말론에 나타난 공공선교신학적 함의

HC의 종말론은 구원받은 그리스도인이 감사하며 윤리적으로 생활하는 추동력이자 동인(動因)과 같다. HC 52는 사죄의 은혜를 입은 사람이라면 주님께서 자신을 포함하여 택하신 모든 사람과 함께 하늘의 기쁨과 영광 안으로 장차 이끌어 가실 것을 믿는다고 설명한다. 이 사실은 죄와 비참을 치유하는데 헌신해야 할 교회의 종말론적 윤리로 자연스럽게 연결된다. HC 52는 예수님께서 재림하셔서 최후 심판하실 때조차 성도는 두려움이 아니라 기쁨 가운데 심판 자리에 나아갈 수 있다고 강조한다. 이 사실은 감사의 열매와 같은 선교적 선행에 힘쓴 성도에게 매우 적실한 미래 종말론적 위로가 아닐 수 없다.

38 Z. Ursinus et als.. "Palatinate Church Order 1563," in *Reformation Worship: Liturgies from the Past to the Present*, ed. J. Gibson (Greensboro: New Growth Press, 2018), 610-61.

39 D. F. Ottati, "Learning Theological Ethics through the Heidelberg Catechism," *Acta Theologica Suppl.* 20 (2014), 145-47.

40 Klooster, "Missions," 207-208.

종말의 은사이신 성령은 성도를 중생시키고 믿음을 주셔서 선행의 열매를 맺게 하시고, 만인 왕-제사장-선지자인 교회가 선교적 윤리를 실천하도록 능력을 주신다(HC 8, 32, 49, 51, 65, 88, 91).<sup>41</sup> HC의 십계명 문답에 설명된 바처럼, 성령은 종말을 사는 하나님의 자녀들이 하나님과 이웃을 사랑하여 섬기도록 은혜를 주시고 기도를 인도하시며 다스리신다(HC 115-116).<sup>42</sup> 성령 충만한 성도는 남의 비참을 간파하고(HC 3) 자신의 은사를 활용하여 남의 유익과 복을 위해 사랑으로 섬겨야 한다(HC 4, 55).<sup>43</sup> 이 사실은 신약성경의 가르침과 일치한다. 성령은 모든 율법의 요약이자 성령의 열매인 사랑을 실천하여 열매 맺도록 하나님 나라 백성의 삶을 선교적 방향으로 인도하신다(갈 5:14-18, 21; 요일 4:9). 그리고 성령은 하나님의 자녀가 서로 사랑하여 주님의 명령을 즐거이 준행하도록 도우신다(요일 5:2-3).<sup>44</sup>

HC 117은 주기도문 해설의 서론인데, 증거 구절로서 로마서 8:26의 탄식하면서 성도의 기도를 도우시는 성령님을 언급한다. 성도는 감사의 가장 중요한 수단이자 부분(HC 116)인 기도를 하나님을 경외함, 겸손, 그리고 소망으로 해야 한다. 그리고 고난 중에 있는 이웃을 사랑으로 돌보려는 마음으로 기도해야 하는데, 이렇게 기도로 빛어지는 사람만 선교적 교회로 살 수 있다.<sup>45</sup> 이처럼 기도의 영이신 성령은 선교적 교회를 도우신다. 교회는 예수님의 재림 때까지 구원의 은혜에 감사하며 자발적이고 적극적으로 선을 행해야 하지만 종종 실패할 수밖에 없다. 이때 선교적 교회가 HC의 세 주제인 ‘비참, 구원, 그리고

41 D. R. Hyde, “The Holy Spirit in the Heidelberg Catechism,” *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006), 219; 이상은, “하이델베르크 요리문답의 성령론, 그 윤리적 함의,” 285-98.

42 Hyde, “The Holy Spirit in the Heidelberg Catechism,” 225; J. van Vliet, “Experiencing Our Only Comfort: A Post-Reformation Refocus in the Heidelberg Catechism,” *Puritan Reformed Journal* 6/2 (2014), 163.

43 D. Mashau, “John Calvin’s Theology of the Charismata: Its Influence on the Reformed Confessions and Its Implications for the Church’s Mission,” *Missionalia* 36/1 (2008), 93-94.

44 G. Meilaender, “The Decalogue as the Law of Christ,” *Pro Ecclesia* 27/3 (2018), 343.

45 A. Verhey, “Prayer and the Moral Life according to the Heidelberg Catechism,” *Reformed Review* 48/1 (1994), 32-33.

감사를 다시 기억한다면, 하나님께서는 선행과 사랑 실천에 실패한 자기 백성을 비참에서 다시 건져주실 것이다. 승천하신 예수님은 재림 때까지, 모든 원수를 자신의 발아래에 복종시키는 일을 하시므로, 교회는 낙심하고 비판에 바질 것이 아니라 소망과 승리의 종말론을 굳게 붙잡을 수 있다(참고. HC 123문답의 증거구절인 고전 15:28).<sup>46</sup>

## V. HC의 십계명 해설에 나타난 공공선교신학적 함의

많은 신앙고백서의 필수적인 내용은 사도신경, 십계명, 그리고 주기도문이다. 이 셋은 구원에 이르는 믿음, 그리스도인의 생활 표준에 대한 사랑, 그리고 기도하면서 얻는 소망에 각각 상응한다(고전 13:13).<sup>47</sup> 이 가운데 십계명은 신약 성도가 감사를 선교적으로 실천하는 지침과 같기에 상세히 연구할 가치가 있다. HC 92-115에 나타난 십계명 해설의 요지(要旨)는 비참에서 구원의 은혜를 믿음으로 받은 사람이 하나님과 이웃을 사랑하며 감사히 지켜야 할 윤리이다. 이미 HC 4는 율법이 요구하는 바를 하나님, 나, 그리고 언약공동체 (그리고 피조물)의 삼각관계 속에서 사랑 실천이라고 미리 밝힌 바 있다.<sup>48</sup>

HC의 십계명을 이해하려면, HC 작성자들이 자주 활용하는 제유법 (synecdoche)에 주목해야 하는데, 이것은 HC가 십계명을 준수하도록 제시하는 몇 가지 방안이 전부가 아니라는 의미이다.<sup>49</sup> 따라서 십계명의 각 계명은 그리스도 안에서 새 사람이 된 구원론에 입각한 사랑의 동기에서 나온 적극적이고 풍성한 의무론적 윤리(deontology)를 지지한다(참고. 골 3:10-14). 십계명 해설의 출발점과 목표는 사랑인데, 이때 하나님을 사랑함이 수평적으로 사람들

<sup>46</sup> G. I. Williamson, *The Heidelberg Catechism: A Study Guide*, 이길호 역, 『하이델베르크 요리문답 해설』 (서울: 도서출판 베다니, 1995), 284.

<sup>47</sup> 유해무·김현수, 『하이델베르크 요리문답의 역사와 신학』 (서울: 성약, 2006), 206.

<sup>48</sup> J. M. Vorster, "N Etiek van Liefde: Die Etiese Perspektiewe van die Heidelbergse Kategismus," *In die Skriflig* 47/2 (2013), 2-3.

<sup>49</sup> J. Douma, *The Ten Commandments: Manual for the Christian Life*, trans. N. Kloosterman (Phillipsburg: P&R, 1996), 12.

사랑하는 것에 우선한다.<sup>50</sup>

제1계명은 모든 우상숭배와 마술, 미신적인 주문, 성인이나 다른 피조물에 대한 기도를 금한다(HC 94). 그런데 HC 94문은 부정적인 명령으로 마치지 않고, 긍정적인 명령 즉 참되고 유일하신 하나님만 바르게 알고 신뢰하고 경외하며 영화롭게 하라고 설명한다. 이처럼 부정적 명령에서 긍정적 명령으로의 전환은 제6계명과 제9계명 그리고 제10계명 해설에도 나타난다(HC 105-107, 112-113). HC의 포괄적인 해설 방식을 염두에 두고, 폴스트(J. M. Vorster)는 제1계명이 천연자원이나 약자를 착취하는 자본주의, 쾌락주의, 그리고 사람을 파괴하고 비인간화시키는 국가사회주의와 같은 이데올로기 숭배 등도 포괄적으로 금한다고 설명하면서, 그리스도인의 공적인 사회 윤리를 찾는 방식으로 넓게 해석하고 적용한다.<sup>51</sup> 제1계명을 비롯하여 십계명은 2인칭 단수 ‘너’에게 명령하므로, 개인의 책임성이 무너지면 사회 윤리도 실패로 돌아감을 알 수 있다.<sup>52</sup> 다시 말해, 십계명을 성취하신 예수님 안에서 개별 그리스도인은 자유의 헌장으로 삼아 감사함으로 실천해야 한다.

‘하나님의 이름’은 피조물을 향하여 사랑과 은혜를 베푸시는 하나님을 가리키므로(참고. 요일 4:16), 그리스도인의 사랑이 없는 언행은 하나님의 본질적 속성인 사랑과 그분의 영광을 거스르므로 제3계명을 어기게 된다(HC 99-100).<sup>53</sup> 물론 하나님의 형상인 사람(신자, 불신자)을 사랑하기보다 모욕한다면 제3계명을 범하게 된다(약 3:9).<sup>54</sup>

HC 103은 제4계명을 해설하면서 먼저 공 예배를 강조한 후에, 가난한 자들에게 기독교적 자비를 행할 것을 촉구한다(고전 16:2). HC 103에서 기독교적 자비를 시행하라는 증거 구절인 고린도전서 16:2는 고린도교회가 모 교회인 예루살렘교회를 돕는 내용이다. 따라서 제4계명은 교회의 대 사회적 구제 활동을 배제하지 않지만, 연보를 통하여 지역 교회 간의 연합이라는 공교회성을

<sup>50</sup> Douma, *The Ten Commandments*, 12.

<sup>51</sup> Vorster, “N Etiek van Liefde,” 4.

<sup>52</sup> Douma, *The Ten Commandments*, 10.

<sup>53</sup> Vorster, “N Etiek van Liefde,” 5.

<sup>54</sup> Vorster, “N Etiek van Liefde,” 5.

강조한다. 그리고 제4계명은 한 주간의 첫날인 주일에 성령 충만한 예배를 드린다면, 주중의 일상생활을 부지런히 감당하여 이웃을 섬기며 살 수 있다는 사회-윤리-선교적 함의를 표현한다.<sup>55</sup> 그런데 제1-4계명은 종교적이고 수직적인 계명이지만, 제5-10계명은 수평적이고 사회-윤리적인가? 제5-10계명도 하나님으로부터 온 계명들이므로, 이웃을 향한 계명을 어기는 것은 그 계명을 주신 하나님에게 불순종하는 것이며, 시내 산에서 십계명을 받았던 출애굽 한 이스라엘 백성에게 세속적 영역이란 아예 없었다는 사실도 놓치지 말아야 한다.<sup>56</sup> 마찬가지로 오늘날도 교회당 안과 주일이라는 종교적 의미와 교회당 밖과 주중이라는 사회-윤리적 의미를 날카롭게 구분할 수 없다. 기독교 역사는 교회의 직분자들과 헌신적인 그리스도인이 주일에 병자와 약자와 갇힌 자를 찾아 위로하고 섬기는데 헌신했음을 증언한다.<sup>57</sup> 이런 의미에서 안식일 규정은 복음의 열매를 맺기 위해서, 다시 말해, 선교 명령을 수행하기 위해 주어졌다고 보아도 무방하다.<sup>58</sup>

제5계명은 제유법을 통해 부모 즉 모든 권세자에게 존경과 사랑을 보일 것을 강조한다. 모든 권세는 하나님께서 세우셨기에(롬 13:1), 그리스도인이 권세에 순종하는 것은 무엇보다 사회의 안정과 공동선을 촉진하기 위해서 중요하다.<sup>59</sup>

제6계명 해설도 제유법을 통해 사랑의 윤리를 설명한다(HC 105-107). 따라서 제6계명이 금하는 살인은 모든 폭력적 행위와 자살 등을 가리킨다. 그래서 제6계명을 설명하는 HC 107은 “우리가 우리 이웃을 자기 자신처럼 사랑하여, 인내와 화평과 온유와 자비와 친절을 보이고, 우리가 할 수 있는 한 그들을 해악으로부터 보호하며, 심지어 원수에게도 선을 행하라고 하셨습니다.”라고 밝힌다. 그리스도인은 적극적인 선행으로 이웃의 생명을 보호해야 마땅하다. 사람의 건강과 생명을 위협하는 격투기나 위험한 레저 활동은 제6계명을 범할 수 있다.<sup>60</sup> HC 107은 이웃의 범위를 적극적으로 원수까지 확대하면서, 마태복

55 Vorster, “N Etiek van Liefde,” 5.

56 P. Enns, *Exodus* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 419-20.

57 E. P. Clowney, *How Jesus transforms the Ten Commandment*, 신호섭 역, 『예수님은 십계명을 어떻게 해석하셨는가?』 (서울: 크리스찬출판사, 2008), 99.

58 Clowney, 『예수님은 십계명을 어떻게 해석하셨는가?』, 99.

59 Vorster, “N Etiek van Liefde,” 6.

음 5:44-45와 로마서 12:20-21을 근거 구절들로 적절히 제시한다.

HC 108은 제7계명을 제유법을 통해 설명하는데, 성령의 전인 성도가 부부 관계는 물론 삶의 언행 심사에 바르고 순결하게 살 것을 촉구한다(살전 4:3-5; 히 13:4). 불신자도 부부 관계를 해치는 행위를 부도덕하게 간주할 뿐 아니라, 건강한 사회를 위한 기초 단위인 가정을 파괴하는 것을 반사회적 범죄로 이해한다. 그러나 불신자와 달리 그리스도인은 하나님을 증인 삼아 '사랑의 언약'으로 맺어진 가정을 사회의 가장 작은 단위로 이해하기에, 간통은 가정은 물론 사회를 파괴하는 행위라고 언약신학에 따라 사회적 맥락에서 이해된다.<sup>61</sup> 그리스도인이 제7계명을 준수할 때 건강한 가정을 보존하여 사회의 공동선을 추구하도록, 사회의 구성원인 불신자들과 협력할 수 있다.

종말의 은사이신 성령께서는 '진리와 정의의 영'으로서 일하신다. 성령의 전인 그리스도인이 드리는 감사는 하나님의 은덕에 대한 시인과 고백이라는 '진실한 자세' 그리고 자신이 받은 은덕을 기리며 하나님에게 순종과 선행으로써 감사를 드리는 '정의의 실천'을 포함한다.<sup>62</sup> 이와 관련하여, 제8계명이 중요한데 성령님은 성도에게 경제 정의를 구현하도록 지혜와 힘을 주신다. 제8계명은 탐욕에서 나오는 고리대금, 사기, 부패, 그리고 도박 등과 같은 도둑질을 금하며, 청지기로서 정당한 노동과 소득을 긍정하고, 빈자를 적극적으로 돌볼 것도 명한다(HC 110-111).<sup>63</sup> 도둑질은 남의 경제적 이익에 손실을 입히는 사회적 차원을 넘어, 하나님께서 주신 기업과 복을 파괴한다는 언약 신학적 의미도 있다.<sup>64</sup> 그러므로 성도는 도둑질을 멈춤으로써 새 언약의 동료에게 하나님께서 주신 복을 귀하게 여길 수 있다. 그리고 세상에서 언약 밖의 사람들과 더불어 살아가는 그리스도인이 제8계명을 지키려면, 빌린 돈을 성실하게 갚지 않음, 합법성을 가장한 부정과 위조 행위, 증독에 빠트리는 도박 산업, 청탁성 및 선심성 뇌물, 그리고 고리대금과 같이 사회의 공공선을 파괴하는 행위를 거부해야 한다.<sup>65</sup>

60 P. J. de Bruyn, *The Ten Commandments* (Pretoria: Varia Publishers, 1993), 147.

61 C. J. H. Wright, "The Israelite Household and the Decalogue: The Social Background and Significance of Some Commandments," *Tyndale Bulletin* 30 (1979), 123-24.

62 Ursinus, 『하이델베르크 요리문답해설』, 737.

63 Vorster, "N Etiek van Liefde," 7.

64 Wright, "The Israelite Household and the Decalogue," 112.

그리고 남을 억압하고 약탈하고 부정을 행하는 것은 사회-윤리적 함의를 강하게 담아내는 제10계명을 어기는 것이기도 하다(HC 113).<sup>66</sup> ‘천국의 환전상’(오리젠의 용어)과 같은 그리스도인이 제8계명을 적극적으로 준수하려면 열심히 정당하게 일하여 이웃의 빈자를 긍휼히 여기며 구제해야 한다(참고. 마틴 부씨의 교리문답[1537] 중 제8계명 해설).<sup>67</sup> 다우마(J. Douma)는 HC보다 더 강한 공공적 어조로써 제8계명을 사회 부정의(social injustice)와 직결하여 설명한다. 이를 위해 다우마는 약자의 토지와 주택과 재산을 강탈한 권력자들의 범죄를 고발하는 성경 본문(사 5:8; 렘 22:13-17; 암 8:4-6; 합 2:9-12; 마 23:14; 약 2:7; 5:4) 그리고 안식년제도와 추수 때 약자를 위해서 남겨두어야 했던 곡식과 빈자를 향한 구제를 자신의 논거를 삼는다(출 23:11; 레 19:10; 신 15:4-5, 8).<sup>68</sup>

여기서 놓치지 말아야 할 사항은 HC 110은 십계명을 준수하는 방법을 적극적으로 제안한다는 사실이다. 다시 말해 그리스도인이 도둑질하지 말라는 부정적 명령을 능동적으로 준수하려면, 자신이 받은 은사들을 무익하게 낭비하지 않고 선교적 자세로 적극 활용하려는 결단이 중요하다(벧전 4:10).<sup>69</sup> 그리스도인이 사회 속에서 공공선교적으로 제8계명을 실천할 때, 관련 법률을 만들고 개정하여 개혁을 시도해야 하지만, 먼저 그 계명의 정신을 이웃과의 삶에서 형제애로 실천하여 하나님 나라를 현시하는 것도 중요하다.<sup>70</sup>

HC 112의 제9계명의 공공선교적 메시지는 거짓 증언, 남의 말을 왜곡함, 그리고 남을 헐담하거나 중상하거나 정죄하거나 속이는 행위를 금하므로, 다른 계명들과 마찬가지로 매우 강한 사회 윤리를 가르친다. HC 123은 그리스도인이 거짓의 아비인 사탄에 맞서야 함을 강조한다(요 8:44). 그리고 새 사람을 옷

65 De Bruyn, *The Ten Commandments*, 234.

66 Vorster, “N Etiek van Liefde,” 8. 참고로 제8계명을 기득권 계층이 낮은 계층의 사람들을 착취한 사회적 행태를 넘어, 양육강식 방식으로 따른 제국주의의 횡포로까지 확대 적용한 경우는 김홍전, 『십계명 강해』 (서울: 성약, 1996), 200-205를 보라.

67 참고. 최준혁, “마르틴 부처의 요리문답 연구,” 166-67.

68 Douma, *The Ten Commandments*, 290-91.

69 HC 112문의 은사 낭비를 금하는 증거본문은 잠 5:16인데, 그 구절은 부부의 성적 정절을 가르치므로 적절한 본문이라고 보기 어렵다.

70 김홍전, 『십계명 강해』, 209-210.

입은 바울이 스스로 거짓말쟁이가 아님을 하나님에게 호소했듯이(고후 11:31), 예수 그리스도를 옷 입은 그리스도인은 옛 사람의 습성인 거짓말을 경계해야 한다(롬 13:14; 골 3:9).<sup>71</sup>

HC 113이 다루는 제10계명과 관련하여, 그리스도인이 증보자 예수님을 통하여 의 곧 회복된 관계를 선물로 받았다면, 이웃을 향하여 약탈과 부정을 일삼지 않고 적극적으로 사회-윤리적 실천으로 발전시켜야 한다(시 82:3; 렘 22:17; 암 5:7-13). 이처럼 그리스도인에게 경제-사회-정치적 정의를 구현하기 위한 공적 역할의 수행 임무가 주어진다.<sup>72</sup> 이를 위해, 한 예로, 오늘날 그리스도인은 가난을 심화시키는 정당이나 정의의 원칙을 존중하지 않는 정치 체계를 지지하지 않도록 주의해야 한다.<sup>73</sup> 신약 교회에게 십계명은 ‘그리스도의 법’이므로(갈 6:2), 제10계명에서 언급하는 이웃의 정제는 HC에 나타난 기독교적 특성을 감안할 때 예수님께서 어떻게 정의하신가에 달려있다. 예수님은 산상설교에서 사랑해야 할 이웃의 범위에 심지어 원수를 포함하셨다(마 5:43-48). 이 사실은 제6계명을 설명하는 HC 107에서 이미 확인한 바 있다. 따라서 한 사람의 사회적 영역과 윤리적 책무는 사랑과 신앙을 공유하고 있는 사람들을 넘어서서 교회당 바깥으로 확장된다.<sup>74</sup> 하나님께서 일반은총인 햇빛과 비를 불신자들에게도 내려주시듯이(마 5:45), 성도는 불신자들과 원수에 해당하는 사람들의 존엄과 소유까지 존중할 수 있어야 한다.

HC의 십계명 해설을 통해, 그 누구도 삼위 하나님께서 주신 구원의 은덕을 입지 않거나 그리스도와 연합되지 않는 한, 하나님의 계명을 지키거나 선행으로 그분께 영광을 드릴 수 없음을 알 수 있다.<sup>75</sup> 환언하면, 예수 그리스도 안에서 자신을 계시하신 아버지 하나님께서 주신 구원의 은덕을 기억해야만, 그리스도인은 마음과 뜻과 목숨을 다해 십계명을 준행할 수 있다.<sup>76</sup> 이 사실은 십계명을

<sup>71</sup> L. Novakovic, “The Decalogue in the New Testament,” *Perspectives in Religious Studies* 35/4 (2008), 385.

<sup>72</sup> Vorster, “N Etiek van Liefde,” 8.

<sup>73</sup> Vorster, “N Etiek van Liefde,” 9.

<sup>74</sup> Novakovic, “The Decalogue in the New Testament,” 386.

<sup>75</sup> Enns, *Exodus*, 432.

<sup>76</sup> Douma, *The Ten Commandments*, 353.

기독교 교리문답 안에 처음으로 조직적으로 풀어낸 어거스틴이 신랑 예수님께서 자신이 사랑하는 신부 교회에게 준 사랑의 선물이자 아름다운 찬송을 연주하는 열 줄 비파와 같다고 십계명을 소개한 사실에도 잘 부합한다(시 144:9).<sup>77</sup> 더불어 HC가 십계명을 해설하는 원칙은 그리스도인이 각 계명을 준수할 때, 무엇보다 더욱 하나님을 경외하고 사랑하고 신뢰해야 한다고 반복하여 강조한 루터의 입장과도 조화가 된다.<sup>78</sup>

그리스도인이 교회당 안팎에서 하나님의 영광과 이웃을 전도하기 위해 십계명을 즐거이 지킨다면, 불신자들은 어떻게 그리고 무슨 이유로 그렇게 실천하며 살 수 있는지 물어볼 것이다(벧전 3:15). 그런데 십계명은 출애굽 한 개인에게 주어진 언약적 삶의 지침서라기보다, 전체 언약 백성에게 주어진 공동체적 말씀이라는 사실을 먼저 기억할 필요가 있다. 마찬가지로 예수님 안에서 새로운 출애굽을 경험하여 생사 간에 위로를 받아 사는 보편교회가 하나님의 영광을 위하여 그리고 이웃의 선교를 위해 협력한다면, 불신자들보다 더 탁월하게 공동선을 추구할 수 있을 뿐 아니라 그들과 적절히 연대할 수도 있을 것이다(고후 1:4).

HC는 “이 사실은 당신에게 어떤 유익/위로를 줍니까?”라고 여러 차례 묻는다(HC 36, 49, 52, 56, 57, 58 등). 결국 HC는 이웃과 세상에 유익을 줄 수 있는 공적 신앙인을 양육하려는데 목적을 염두에 두었다고 보아도 무방하다. 물론 이런 선행은 구원을 위한 조건이 아니라 구원의 은혜에 대한 감사이자 결과이다(HC 86). 그런데 HC가 작성될 당시에 그리스도인의 선행은 뜨거운 감자였다. 그 당시 천주교의 주장과 유사하게, 지난 세기 중하순 경부터 본격화한 바울의 새 관점은 시초 칭의가 최종 칭의로 이어지지 않을 수 있다고 보면서 선행을 매우 강조해 왔다. 그러나 최종 구원에서 탈락할 수 있다는 주장은 HC의 주장과 상치될 뿐 아니라, 기독교인의 선행을 장려하는 해결책으로 역부

77 참고. C. E. Braaten and C. R. Seitz ed., *I am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 250-51.

78 루터의 대교리문답서는 선교가 아니라 사죄를 중심으로 하여 신앙공동체 내부를 지향하며, 선교적 교회의 복음을 현시하는 행위보다는 성도 자신을 향한 복음과 믿음을 강조한다. 참고. Braaten and Seitz ed., *I am the Lord Your God*, 251-52; K. Schurb, “Missional?: The Church in Luther’s Large Catechism,” *Logia* 18/1 (2009), 16, 21.

족이며, 지옥 형벌의 두려움을 계속 상기시키고 HC가 강조하는 구원의 기쁨과 위로를 앗아갈 뿐이다. 그런데 흥미롭게도 HC가 비판의 주요 대상으로 염두에 두었던 천주교는 오늘날 『교회헌법』 제795조의 참된 교육에서 사회의 공동선을 추구하도록 교육해야 한다는 점을 빠트리지 않는다.

인간의 최종 목적과 동시에 사회의 공동선을 지향하는 온전한 인격 양성(전인 교육)을 추구하여야 하므로, 어린이들과 젊은이들이 신체적, 윤리적 및 지성적 자질을 조화 있게 개발할 수 있고 더 완벽한 책임감과 자유의 올바른 사용을 터득하며 사회생활에 능동적으로 참여하게 되도록 육성되어야 한다.<sup>79</sup>

이 조항은 교회당 밖과 주중에 선교적 교회로서 제 기능을 하지 못하고 공동선이 미흡하다고 평가받는 개신교회를 분발하도록 자극한다.

HC는 인간 자신 그리고 사회가 초래하는 비참에 관하여 정확히 분석하고 설명하는데, 특히 십계명 해설은 개별 그리스도인의 윤리 실천을 포함하지만 그 이상을 담아내어 교훈한다. 이 이유로 HC는 정치, 법률, 도덕, 그리고 종교적 한계와 비참에 처해 있는 사람들에게, 종교적, 도덕적, 그리고 정치적 개혁과 저항을 위한 기독교의 모델이 되기도 했다. 예를 들어, 독일의 국가사회주의에 저항한 바르멘 선언문(1934)과 남아공의 아파르트헤이트에 저항한 벨하신앙고백서(1986)는 HC의 중심 개념과 진술을 따랐다고 평가된다.<sup>80</sup>

## VI. 나오면서

HC의 공공선교적 메시지는 첫째로 유일한 중보자와 구원자로서 성부의 구원과 선교를 성취하신 온 교회적이며 만유적 정체성을 가지신 예수 그리스도를

<sup>79</sup> 한국 천주교 주교회의, 『교회헌법』 (<https://cbck.or.kr/Documents/Canon>, 2021년 9월 6일 접속). 참고로 천주교의 일반 신자 중 다수는 코로나 시대에 정부의 방역지침을 지지하고 공동선을 적극 실천할 것에 동의했다. 김선필, “포스트 코로나 시대, 한국천주교회의의 대응과 변화,” 『종교연구』 81/2 (2021), 34-50.

<sup>80</sup> Welker, “What Profit is the Reign of Christ to Us?” 283.

강조하는 기독교론에 나타난다. 그리고 둘째로 HC의 공공선교적 교훈은 생사 간에 유일한 위로를 예수 그리스도에게 두면서 감사의 열매를 맺기 위해 삼직분을 수행해야 하는 선교적 교회를 통해서도 확인된다. 마지막으로 성도는 주 예수님의 원수를 재림 때까지 자신의 대적으로 간주하여 싸우고, 성령의 권능으로 선교적 소명을 따라 수행함으로써, 결국 최후 심판대에 기쁘게 설 수 있어야 한다는 종말론 해설에서도 공공선교적 강조점을 볼 수 있다. 하지만 HC에서 무엇보다 공공선교적 교훈은 십계명 해설에 가장 선명히 나타난다. 그것은 새 언약 백성인 공교회가 하나님의 영광을 위해 그리고 하나님의 계명을 따라 사랑과 돌봄이라는 선행과 의무를 감사함으로 수행하는 하나님 나라의 공공선교적 윤리이다.

HC는 하나님의 선교에 감사함으로 동참해야 하는 선교적 공교회를 큰 비중을 두고 강조하기에, 한 개인이나 지교회에 국한하지 않고 공교회와 하나님 백성 전체의 사회 윤리적 교훈으로 확대하여 여러 문답에서 설명한다. 물론 HC에는 오늘날 기독교 윤리학자들이나 공공선교학자들에게서 볼 수 있는 매우 적극적인 공공선교적 해석과 적용에는 미치지 못하는 측면이 있음은 엄연한 현실이다. 하지만 HC가 약 460년 전의 상황 속에서 결코 신앙의 사사화나 내면화 그리고 개교회 중심주의를 조장하지 않았음에 긍정적으로 주목해야 한다. HC가 작성될 당시, 생사 간에 완전한 위로를 요청했던 상황은 유럽을 강타한 흑사병과 잦은 전쟁, 개신교와 로마 가톨릭의 갈등, 그리고 개신교 안의 분열 등이었다. 그런 곤경들은 오늘날도 유사하게 나타나며, 주님께서 재림하시기까지 사람과 만물의 피곤함은 계속될 것이 분명하다. HC의 배경 상황과 오늘날의 상황 사이의 유비를 적절히 고려한다면, HC의 원래 의미를 존중하면서 현대에 적실하게 적용할 수 있을 것이다. 오늘날 그리스도인은 생사 간의 유일한 위로자이신 예수 그리스도의 사랑과 영생을 가난과 죄와 비참에 빠져 있는 교회당 안팎의 이웃에게 적극적으로 증언해야 한다. 오랫동안 지속되는 코로나19 상황 속에서 성도와 불신자 할 것 없이 모두 위로를 갈망한다. 그런데 많은 사람은 비트코인이나 부동산 투기와 같은 엉뚱한 데서 위로를 찾으려는 불상사가 벌어지고 있다. 설상가상으로 많은 불신자는 교회를 신뢰하지 않고, 교회로부터 위로를 기대하

지 않는다. 그런 차제에 HC가 제시하는 따뜻한 공공선교적 메시지는 한국교회가 크게 상실해버린 공교회성과 대사회적 공공성을 회복하는 데 중요한 지침이 된다. 실제로 HC가 전 세계 교회에 오랫동안 사랑받아 온 이유는 성경에 충실한 위로의 메시지를 따뜻한 목회적 돌봄 속에 풀어냈기 때문이다. 그럼에도 이 탁월한 교리문답서가 현대교회로부터 점점 외면받는 현실은 안타깝다. 이런 차제에 HC를 가르치거나 설교할 때, 오늘날에도 여전히 유효하고 적실한 내용과 적용을 그 안에서 발견하려는 적극적 시도가 요청된다. 성경은 하나님의 선교를 통하여 세상을 천국으로 변혁시키는 하나님 중심의 ‘그랜드 내러티브’이다. 그렇다면 성경을 요약한 HC를 비롯하여 역사적 신앙고백서를 공공선교적 관점으로 읽는 시도는 타당하다. 현대교회가 수백 년 전의 신앙고백서라는 유산을 그저 반복하는 데 그치지 말고, 그것을 신학과 신앙의 길동무로 삼아 현대 상황에 비추어 새롭게 해석하고 적용하는 시도를 게을리하지 않도록 진력해야 한다.

본 연구의 모두에서 신앙고백서를 성경 주해를 통해 탐구하여 현대교회가 활용하는 방안이 부족하다고 언급했다. HC의 성경 증거 구절의 적절성 여부와 성경 주해 방식에 대한 구체적인 주석적 분석은 본 연구에서 다루지 못했기에, 추후의 별도 연구과제로 남겨둔다.

교회는 교리문답이나 신앙고백서를 연역적인 질문과 대답이라는 전통적 방식을 넘어, 귀납적 학습법과 찬송가에 담아 전수하려고 노력해 왔다.<sup>81</sup> 마찬가지로 HC의 삼위 하나님 중심의 공공선교적 의미를 가사와 선율에 적절하게 담아낼 수 있다면, 현대교회는 ‘오래된 새것’을 감사함으로 그리고 계속 향유하게 된다. 앞에서 살핀 HC의 기독론, 교회론, 종말론, 그리고 십계명 해설에 나타난 공공선교적 의미를 각각 한 절씩 총 4절에 걸쳐 가사에 담되, 한국인의 전통적인 정서에 익숙하면서도 공 예배에 사용하기 적합한 선율로 표현한다면 아래 곡과

81 부정적으로 이단 아리우스는 자신의 교리를 노래로 만들어 아이들의 입을 통해 확산했으며, 긍정적으로 오늘날도 프랑스 개혁신교회는 다수의 교리문답 찬송가를 통해 신앙고백을 효과적으로 전수한다. 참고 유현철, “하이델베르크 요리문답의 효과적인 적용연구,” 47; R. Sherman, “The Catechetical Function of Reformed Hymnody,” *Scottish Journal of Theology* 55/1 (2002), 79-99.

같다.<sup>82</sup>

---

82 [하이델베르크 교리문답 찬송가의 곡에 관한 해설은 다음과 같다. 이 찬송가는 한국풍으로 만들어졌다. 이를 위해 우리 민요에 흔히 사용되는 음악적 요소를 사용하였다. 6/8박자, 5음 음계(도레미솔라), 붓점 리듬 등. 가사의 의미를 음악으로 최대한 표현하고자 음역대와 음의 진행 방향을 고려하였다. 첫째 줄(프레이즈)에서 가사 '창조주와 머리신 예수님은'은 중요하므로 앞의 가사보다 다소 높은 음역대로 되어있다. 둘째 줄(프레이즈)에서도 중요한 가사 '유일한' 또한 높은 음역을 나타낸다. 셋째 줄(프레이즈)에서는 '위로의 하나님께', 그리고 넷째 줄(프레이즈)에서는 '큰 영광을 드리고' 가사가 높은 음역에서 중요한 의미를 드러낸다. 넷째 줄에서 하나님께 영광을 드리는 것을 음악으로 표현하기 위해 가사 '드리고'의 음은 상향진행을 하고 있다. 반면에, 가사 '온세상에 위로를 보내세'는 하향진행을 한다. 이 교리 찬송가는 한국풍의 선율이므로 음을 튕겨서 가볍게 찬송한다면 우리 교유의 느낌을 잘 표현할 수 있다. 여기서 작곡과 해설은 본 연구자가 아니라 부산삼일교회 오르가니스트 정미경박사의 도움을 받았다.

## 하이델베르크 교리문답 찬송가

정미경

보통 빠르게 (♩ = 50)

1. 온 교 회 와 만 - 유 의 창 조 주 와 머 리 신 에 수 님 은  
 2. 생 사 간 에 구 - 원 과 위 로 반 는 제 사 장 을 나 라 들 아 니  
 3. 성 령 께 서 선 - 행 의 마 - 음 과 능 역 을 의 주 십 계 명  
 4. 그 리 스 도 안 에 있 는 우 리 에 게 언 약 의 주 십 계 명

우 리 의 유 - 일 한 중 보 자 시 요 구 원 자 시 내  
 우 리 의 주 - 님 께 함께 영 광 돌 리 며 선 기 행 하 세  
 가 뎀 고 주 - 님 이 다 시 오 날 나 복 음 맛 으 세

(후렴)

선 교 적 교 - 회 여 위 로 의 하 나 님 께

큰 영 광 을 드 - 리 고 온 세 상 에 위 로 보 내 세 아 멘

## [참고문헌]

- Beeke, J. R. and Bristley, E. D. "Teach All Nations: The Use of the Heidelberg Catechism in North America and throughout the Non-European World." *WTJ* 78 (2016), 287-97.
- Boer, H. R. "Missions and the Creeds II: The Heidelberg Catechism." *Reformed Journal* 3/1 (1953), 12-13.
- Braaten, C. E. and Seitz, C. R. ed. *I am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Brown, M. G. "The Covenantal Foundation of the Heidelberg Catechism." *Puritan Reformed Journal* 7/1 (2015), 88-102.
- Clowney, E. P. *How Jesus transforms the Ten Commandment*. 신호섭 역. 『예수님은 십계명을 어떻게 해석하셨는가?』. 서울: 크리스찬출판사, 2008.
- Coetzee, C. F. C. "N Vergelyking van Calvyn se 1545-Kategismus en die Heidelbergse Kategismus oor die Onse Vadergebed." *Koers* 74/4 (2009), 713-29.
- Douma, J. *The Ten Commandments: Manual for the Christian Life*. Trans. by N. Kloosterman. Phillipsburg: P&R, 1996.
- De Bruyn, P. J. *The Ten Commandments*. Pretoria: Varia Publishers, 1993.
- De Lange, F. "The Heidelberg Catechism: Elements for a Theology of Care." *Acta Theologica Suppl.* 20 (2014), 156-73.
- Enns, P. *Exodus*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Heaney, R. S. "Public Theology and Public Missiology." *Anglican Theological Review* 102/2 (2020), 201-212.
- Hugen, M. D. "The Shaping Influence of the Heidelberg Catechism on the Pastoral Care of the Church." *Reformed Review* 55/2 (2001), 133-38.
- Hyde, D. R. "The Holy Spirit in the Heidelberg Catechism." *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006), 211-37.

- Joubert, L. K. "Salvation according to the Heidelberg Catechism." *Acta Theologica Suppl.* 20 (2014), 99-114.
- Kim, S. "Mission's Public Engagement: The Conversation of Missiology and Public Theology." *Missiology* 45/1 (2017), 7-24.
- Klooster, F. H. "Missions: The Heidelberg Catechism and Calvin." *Calvin Theological Journal* 7/2 (1972), 181-208.
- Krüger, J. J. F. "The Reformed Confessions: Embarrassment or Blessing to a Missionary Church?" *In die Skriflig* 41/4 (2007), 549-70.
- Kuyper, A. "Commentary on the Heidelberg Catechism Lord's Day 42(1895)." Trans. by A. Gootjes. *Journal of Markets & Morality* 16/2 (2013), 713-57.
- Labuschagne, J. P. "A Hermeneutical Reflection on the Resurrection of Jesus Christ in Question and Answer 45 of the Heidelberg Catechism." *In die Skriflig* 47/2 (2013), 1-10.
- Mashau, D. "John Calvin's Theology of the Charismata: Its Influence on the Reformed Confessions and Its Implications for the Church's Mission." *Missionalia* 36/1 (2008), 86-97.
- Meilaender, G. "The Decalogue as the Law of Christ." *Pro Ecclesia* 27/3 (2018), 338-49.
- Mouton, E. "The Heidelberg Catechism on Prayer: Relevance of a 16th Century Confession for 21st Century Households?" *Acta Theologica* 34/1 (2014), 174-93.
- Novakovic, L. "The Decalogue in the New Testament." *Perspectives in Religious Studies* 35/4 (2008), 373-86.
- Ottati, D. F. "Learning Theological Ethics through the Heidelberg Catechism." *Acta Theologica* 20 (2014), 139-55.
- Schurb, K. "Missional?: The Church in Luther's Large Catechism." *Logia* 18/1 (2009), 15-21.
- Sherman, R. "The Catechetical Function of Reformed Hymnody." *Scottish Journal of Theology* 55/1 (2002), 79-99.

- Smit, D. J. "Vervreemding en Gawe: Sleutelmotiewe in die Heidelbergse Kategismus?" *NGTT* 54/1-2 (2013), 1-16.
- Stob, H. "The Heidelberg Catechism in Moral Perspective." *Reformed Journal* 13/8 (1963), 6-9.
- Ursinus, Z. *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. 원광연 역. 『하이델베르크 요리문답해설』. 서울: 크리스찬다이제스트, 2006(1562).
- Ursinus, Z. et als. "Palatinate Church Order 1563." In *Reformation Worship: Liturgies from the Past to the Present*. Edited by J. Gibson. Greensboro: New Growth Press, 2018, 602-642.
- Van der Borgh, E. A. J. G. "The Heidelberg Catechism and the Church." *Acta Theologica Suppl.* 20 (2014), 261-79.
- Vanderkemp, J. *Heidelberg Catechism*. Volume 2. Trans. by J. M. Harlingen. Grand Rapids: RHB, 1997.
- Van Vlastuin, W. "The Joy of the Law: A Revisitation of the Usus Normativus in the Heidelberg Catechism." *Journal of Reformed Theology* 9 (2015), 166-81.
- Van Vliet, J. "Experiencing Our Only Comfort: A Post-Reformation Refocus in the Heidelberg Catechism." *Puritan Reformed Journal* 6/2 (2014), 149-70.
- Verhey, A. "Prayer and the Moral Life according to the Heidelberg Catechism." *Reformed Review* 48/1 (1994), 26-41.
- Vorster, J. M. "N Etiek van Liefde: Die Etiese Perspektiewe van die Heidelbergse Kategismus." *In die Skriflig* 47/2 (2013), 1-9.
- Welker, M. "What Profit is the Reign of Christ to Us?: The Heidelberg Catechism and Its Potential for the Future." *Acta Theologica Suppl.* 20 (2014), 280-92.
- Williamson, G. I. *The Heidelberg Catechism: A Study Guide*. 이길호 역. 『하이델베르크 요리문답 해설』. 서울: 도서출판 베다니, 1995.
- Wright, C. J. H. "The Israelite Household and the Decalogue: The Social

- Background and Significance of Some Commandments.” *Tyndale Bulletin* 30 (1979), 101-124.
- 김선필. “포스트 코로나 시대, 한국천주교회의 대응과 변화.” 『종교연구』 81/2 (2021), 33-60.
- 김현수. 『하이델베르크 요리문답 강해 I-IV』. 서울: 성약, 2009.
- 김홍전. 『십계명 강해』. 서울: 성약, 1996.
- 우병훈. “아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석: 한나 아렌트와 진 엘슈테인의 대표적 연구서에 나타난 『신국론』 해석을 중심으로.” 『갱신과 부흥』 25 (2020), 63-142.
- 유해무·김현수. 『하이델베르크 요리문답의 역사와 신학』. 서울: 성약, 2006.
- 유현철. “하이델베르크 요리문답의 효과적인 적용연구.” Th.M. 논문. 총신대학교, 2013.
- 이경직. “하이델베르크 요리문답 해설에 나타난 믿음과 선행.” 『한국개혁신학』 40 (2013), 1-18.
- 이상은. “하이델베르크 요리문답의 성령론, 그 윤리적 함의.” 『한국개혁신학』 40 (2013), 280-309.
- 최갑중. 『예수님이 주신 기도』. 서울: 이레서원, 2000.
- 최준혁. “마르틴 부처의 요리문답 연구.” Ph.D. 논문. 안양대학교, 2017.
- 한국 천주교 주교회의. 『교회헌법』. <https://cbck.or.kr/Documents/Canon>. 2021년 9월 6일 접속.
- 한정애. “마르틴 루터의 공공신학 사상.” 『신학과 사상』 6 (2016), 171-99.

**[Abstract]****Public Missional Theology in the Heidelberg Catechism**

Young Mog Song

(Kosin University, Professor, New Testament)

The Heidelberg Catechism (1563, hereafter HC) spread throughout the world by excellently unravelling the truth of the Bible in a question-and-answer format following the system of Reformed and biblical theology. But is HC still loved and used today? This question, which is difficult to answer positively, is intertwined with the modern use of HC as well as other confessions. So far, there has been no case of studying HC in terms of public theology and missional church, which are actively discussed today, or public-missional theology, which has integrated the two since around 2010. But recently one insists that since HC lacks the dynamism from the church to the world, the church does not explicitly have a missionary responsibility in HC. This study examines the public-missional implications of HC's Christology, ecclesiology, eschatology, and the commentary on the Ten Commandments, keeping in mind the question of whether HC lacks the emphasis on missions that the church should carry out in the public spheres. This research topic is reasonable in that the church is the people of the eschatos called by the Holy Spirit to unite with Christ for the *missio Dei*. It is hoped that this study will be a guide to properly use historical orthodox Reformed confessions such as HC by the contemporary church, which has the task of restoring publicness and common good. It is reasonable to try to

read historical confessions of faith, including HC, which summarizes the Bible, from a public missional perspective. The modern church should not just repeat the legacy of the Confession of Faith, but should make every effort not to neglect the attempt to interpret and apply it anew in light of the modern situation, using it as a companion for theology and faith.

**Key Words:** the Heidelberg Catechism, public missional theology, Christology, ecclesiology, eschatology, Reformed theology

# John Wesley's Anthropology in the Light of Jaegwon Kim's Supervenience Argument

---

**Dae Kyung Jun**

(Hankuk University of Foreign Studies, Visiting Professor,  
Scientific Philosophy)

- I. Introduction: Considering the Engagement
- II. John Wesley's Monism: Reductive Physicalism or Epiphenomenalism
- III. John Wesley's Dualism: Non-reductive Physicalism or Emergentism
- IV. John Wesley's Christian Anthropology as Trialism: Substance or Property
- V. Conclusion: Breaking off the Engagement

**[Abstract]**

Was John Wesley a substance dualist, or a monist? In regard to this mind-body problem, it seems there have not been yet any distinguished, so-called, “received view” in Wesleyan theology. For instance, one of renowned wesleyan theologians, William Ragsdale Cannon seems to depict Wesley as a substance dualist, while another well-known wesleyan theologian, Young-tae Han seems to claim Wesley as a substance monist. Are they both wrong, or either of them is right? There is no way that both correct, logically. If John Wesley was a trialist, who stands for soul, spirit, and body, then none of Han and Cannon is correct. What is the reality of John Wesley’s anthropology in regard to the mind-body problem? That is the research question underlies at the bottom of this paper.

In search for the answer to the question above, this article deals with John Wesley’s Anthropology in the light of Jaegwon Kim’s supervenience argument, which is also known as exclusion argument. Kim’s well known reductive physicalism, along with criticisms against him, would give us a vantage point for reifying and re-envisioning of Wesley’s view on mind-body problem. To focus on and narrow down the research topic to the mind-body problem, this article intentionally exclude other theological sub-themes, which are not directly related to the main topic of this paper, in anthropology.

This article is to clarify the reality of Wesley’s view on mind-body problem. First, if Wesley, as a monist, is a reductive physicalist or an epiphenomenalist is dealt. Secondly, if Wesley is a property dualist(or a non-reductive physicalist) or a substance dualist is dealt. Lastly, the reality of Wesley’s view on mind-body, if he is

a trailist, is comprehensively examined. It is to argue that John Wesley's Christian anthropology is, if "the intermediate state" is considered, neither dualism nor monism.

**Key Words:** Monism, Dualism, Trialism, Reductive Physicalism, Supervenience, Causal Power

논문투고일 2022.06.26. / 심사완료일 2022.08.30. / 게재확정일 2022.09.07.

## I. Introduction: Considering the Engagement

Was John Wesley(1703-1791) a substance dualist, or a monist? In regard to this mind-body problem, it seems there have not been yet any distinguished, so-called, “received view” in Wesleyan theology. For instance, one of renowned wesleyan theologians, William Ragsdale Cannon(1916-1997) seems to depict Wesley as a substance dualist, while another well-known wesleyan theologian, Young-tae Han(1948-) seems to claim Wesley as a substance monist. Are they both wrong, or either of them is right? There is no way that both correct, logically. If John Wesley was a trialist, which stands for soul, spirit, and body, then none of Han and Cannon is correct. What is the reality of John Wesley’s anthropology in regard to the mind-body problem? That is the research question that underlies at the bottom of this paper.

In search for the answer to the question above, this article deals with John Wesley’s Anthropology in the light of Jaegwon Kim’s supervenience argument, which is also known as exclusion argument. Kim’s well known reductive physicalism, along with criticisms against him, would give us a vantage point for reifying and re-envisioning of Wesley’s view on mind-body problem. To focus on and narrow down the research topic to the mind-body problem, this article intentionally exclude other theological sub-themes, which are not directly related to the main topic of this paper, in anthropology. This article is to clarify the reality of Wesley’s view on mind-body problem. First, if Wesley, as a monist, is a reductive physicalist or an epiphenomenalist is dealt. Secondly, if Wesley is a property dualist(or a non-reductive physicalist) or a substance dualist is dealt.

Lastly, the reality of Wesley's view on mind-body, if he is a trailist, is comprehensively examined. It is to argue that John Wesley's Christian anthropology is, if "the intermediate state" is considered, neither dualism nor monism.

## II. John Wesley's Monism: Reductive Physicalism or Epiphenomenalism

### 1. Categories of Monism in Philosophy of Mind

There are only two options for a monist could take for mind-body problem in the perspective of contemporary philosophy of mind, which is in the tradition of analytic philosophy: reductive physicalism and non-reductive physicalism. In short, reductive physicalism argues that mental properties do not have any causal power and all mental causations are reduced to their physical grounds while non-reductive physicalism insists that most, if not all, mental properties are not reduced to physical properties.

Although there are epiphenomenalism<sup>1</sup> and emergentism<sup>2</sup> that could be considered, while not ignored, under the broad senses of reductive and non-reductive physicalisms. Of course, Jaegwon Kim would not agree with his reductive physicalism is being regarded in the same category with epiphenomenalism, from which he has

---

<sup>1</sup> As it literally says, epiphenomenalism is the view that mind is mere epiphenomenal resultant of physical activities in human brain.

<sup>2</sup> Simply put, emergentism is the belief, in a broad sense, that there exist emergent properties, such as mental properties, which can neither be expected from their base physical properties nor be governed by the physical laws.

tried to distinguish himself. Yet, in consideration of causal power, reductive physicalism and epiphenomenalism are on the same side since they argue that mind(or any mental property) does not have any causal power in the physical world. Although Kim tries to escape from epiphenomenalism by saying that ‘mind - mental properties - does not have causal power, but has causal efficacy,’<sup>3</sup> it seems nonsense, to me, what that means exactly. How could a mind have a causal efficacy if it does not have any causal power? The burden of explanation is totally on Kim. But he does not explain the profound differences of those two in detail in his work.<sup>4</sup> Kim must have distinguished ‘the causal power’ and ‘causal efficacy’ of mental properties to avoid both from epiphenomenalism and Ned Block’s “generalization argument,”<sup>5</sup> which accuse Kim’s exclusion argument makes all causalities drained all the way down to the bottom level of particle physics, if Kim’s reductive supervenience argument is generalized, and that none of special sciences could have causal explanation at all.

The main point of Kim’s reductive physicalism is exclusion argument, in a narrow sense, which is also called supervenience argument, in a broad sense. You would know what they say “a picture is worth a thousand words.” Kim’s the most favorite and famous diagram below - of course the diagram is adjusted by the writer though - would be more beneficial than my 1-full page of explanation

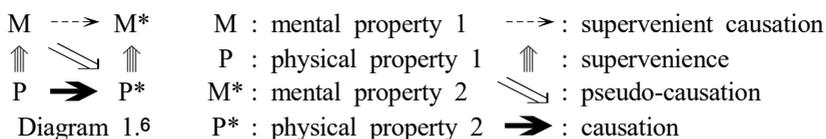
---

3 Jaegwon Kim, “Does the Problem of Mental Causation Generalize?” *Proceedings of the Aristotelian Society* 97 (1997), 287.

4 See, Jaegwon Kim, *Physicalism, or Something Near Enough* (Princeton: Princeton University Press, 2005) & Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-body Problem and Mental Causation* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1998).

5 Ned Block, “Do Causal Powers Drain Away?” *Philosophy and Phenomenological Research* 67 (2003), 133-150.

with words for readers to understand Kim's main point and his opponents' non-reductive physicalists arguments.



It is a common sense that a property can not be a causation to another property. So, technically, M, P, M\*, or P\* should be read as an instantiation of its property. For instance, if it is sad that “P causes P\*,” that means an instantiation of physical property 1 causes an instantiation of physical property 2 as an effect. In this article, if it is written as “M causes M\*,” it should be read as “an instantiation of M causes an instantiation M\*.” In short, to save redundant expressions, I will say just as A property causes B property.

Coming back to diagram 1 to explain Kim's reductive physicalism, Kim's supervenient argument contains 3 key concepts: exclusion, closure, and over-determination. Supervenience simply means that a metaphysical property “depends on” and “is reducible to” its ground physical property. So, M supervenes its ground P, and M\* supervenes its ground P\*. Closure means that if there is a physical effect, there must be a physical cause. Over-determination is Kim's term to criticize non-reductive physicalism which says that not only physical property but mental property can also be a causal power. However, Kim argues that causal over-determination is not necessary to a physical effect. According to Kim, in the physical world, one physical cause is sufficient for a physical effect. So, Kim argues that M's

6 Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 45; 55; 63.

causation of P\* must be excluded. In addition to that, although it seems as M causes M\*, since M is reduced to P and M\* is reduced to P\*, the reality is that P causes P\*. In the mean while, epiphenomenalists say that there is no such thing as mental property. Simply put, mind, free-will, consciousness, and so forth, are all epiphenomena. As it is mentioned above, Kim carefully keeps distance both from epiphenomenalism by distinguishing causal power from causal efficacy and from emergentism. Emergentism argues that mental property emerges somehow out of physical property and it has causal power. But Kim criticizes emergentists by asking ‘if mental properties do not supervene any physical properties where do they come from and how would you be so sure they would affect physical world?’<sup>7</sup>

## 2. Is John Wesley a Monist?

Intriguingly, two giant wesleyan theologians, Young-tae Han and William R. Cannon, show discrepancy on Wesley's view on mind-body problem. While Han summarizes Wesley as a monist, Cannon describes him as a dualist. There would be no discrepancy if Han and Cannon mean substance monism and property dualism, respectively, since those two are compatible with each other. However, Han seems to show somewhat ambiguous explanation for Wesley's view on mind-body problem.

---

<sup>7</sup> For Kim's criticism on emergentism see, Jaegwon Kim, "Making Sense of Emergence," reprinted in Jaegwon Kim, *Essays in the Metaphysics of Mind* (Oxford: Oxford University Press, (2010 [1999]), 8-40 and Jaegwon Kim, "Being Realistic about Emergence," in P. Clayton and P. Davies eds., *The Re-Emergence of Emergence* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 189-202.

Although Wesley insists dichotomy he does not try to separate body and soul in human. Body and soul are too intimately related, so its unification is eternal union... As modern theologians insist holistic view on human as a whole rather than divided constituents, such holistic view on human is already found in Wesley.<sup>8</sup>

Han seems to describe Wesley both as a dualist and a monist. For him not to be self-contradictory, Han should have meant a "property" dualist for Wesley. However, one should note that a property can not exist alone without the substance which that property is clinging to. For Han to be consistent with Wesley's holism which he insists, he must have meant that the eternal unity of spirit, soul, and body, is the only substance.

However, if the intermediate state is to be concerned for Wesley's anthropology, Han would be devastated. In regard to "the intermediate state"<sup>9</sup> of a Christian, indeed, Wesley says, the Holy Spirit, "in the state of separation, comforted the soul, but did not raise it above the intermediate region of Paradise."<sup>10</sup> It is interesting that Wesley has not just the concept for the intermediate "state" but also for the intermediate "space," which is quite different from reformers such as John Calvin and Martin Luther who do not give

---

<sup>8</sup> Young-tae Han, *Systematic Theology in John Wesley* (Seoul: Sung Kwang Publishing Co., 1993), 77.

<sup>9</sup> The intermediate state is the state of Christians during the period between the physical death and the second coming of Jesus Christ. See, Daekyung Jun, "Arthur T. Pierson's Evangelical Eschatology," *Pierson Journal of Theology* 7(2) (2018), 71-94.

<sup>10</sup> John Wesley, "On the Holy Spirit," in *The Works of the Rev. John Wesley, A.M.* vol. 12. (London: John Mason, 1829), 514. (Sermon CXLI). (Hereafter, Wesley's *Works of the Rev. John Wesley, A.M.* vol. 12. will be referred in an abbreviation form such as this: Wesley, *Works* 12, 514.)

any significant meaning on the intermediate "space" other than "state." Since the intermediate "space" is more than little off topic from the main theme of this paper, I am not going to deal with it here. But the thing is that Wesley signifies the separation of body and soul for a Christian in the intermediate state. As Han's claim, if the eternal unity is the only substance, would Wesley mean that there is no substance at all for all Christians in the intermediate state? It does not seem like it since "space" is a substance where a substance, which is soul, goes to. What does that mean? Wesley's view on the intermediate state of Christians can neither fit into substance monism nor into property dualism.

In the contemporary philosophy of mind, two most famous theories for monism would be epiphenomenalism and reductive physicalism. It seems that Wesley can neither fit into epiphenomenalism nor reductive physicalism. According to *SEP* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), "epiphenomenalism is the view that mental events are caused by physical events in the brain, but have no effects upon any physical events."<sup>11</sup> However, Wesley says, "my soul has from Him an inward principle of motion, whereby it governs at pleasure every part of the body. It governs every motion of the body."<sup>12</sup> According to reductive physicalism, as we have seen above with Kim's supervenience argument, mental property can not exist without its ground physical property which it supervenes. However, Wesley says, "for when my body dies, I shall not die: I shall exist as really as I did before."<sup>13</sup>

---

11 "Epiphenomenalism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (May 11, 2019), accessed on May 14, 2022, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>.

12 Wesley, "What is Man?" in *Works* 12, 227. (sermon CIX, sec. 7-9).

13 Wesley, "What is Man?" in *Works* 12, 228. (sermon CIX, sec. 10).

Therefore, since Wesley can neither fit into epiphenomenalism and reductive physicalism, Wesley is far from substance monism. It could be concluded that Han's monism or holism for Wesley was a brand new idea that no philosophers of mind have ever thought of, or Han is too hasty to throw Wesley into the hole of monism that Han himself has not studied or pondered thoroughly.

### III. John Wesley's Dualism: Non-reductive Physicalism or Emergentism

In the mean while, William R. Cannon seems to depict Wesley as a substance dualist. Cannon summarizes Wesley's conception of the nature of man briefly as follows:

What, we ask of Wesley, is the soul? He tells us that he cannot say that the soul is a material substance... But the point is that something besides the body directs the body... Thus Wesley reminds us that unquestionably man is something distinct from his body. When the body dies, he does not die; and this self-moving, thinking principle, with all its passions and affections, continues to exist after the body has decayed and "mouldered into dust."<sup>14</sup>

According to Cannon, Wesley can neither be regarded as an epiphenomenalist nor a reductive physicalist since he sees that the soul, which is immaterial, does not die even when the body dies

---

<sup>14</sup> William Ragsdale Cannon, *The Theology of John Wesley: with Special Reference to the Doctrine of Justification* (Nashville, New York: Abingdon Press, 1946), 184f.

and the soul, distinct from the body, has causal power to the body. Therefore, Wesley can not be in any of monism categories in the taxonomy of contemporary philosophy of mind.

One more to be concerned is that if it would be too soon to conclude that Wesley as a substance dualist since one might see as if Cannon argues that Wesley's understanding of the soul as a property. Cannon says as follows:

Together with thought and will, we are conscious of **another distinct property of the soul**. That property is freedom the power of self-determination, which is capable of being exerted with regard to all the faculties of the soul as well as all the movements of the body.<sup>15</sup>

Cannon's expression, "another distinct property of the soul," is somewhat ambiguous. So, does Cannon regard soul as a property of autonomy or as a substance which has a property of freedom of will? In other words, is Wesley, then, a substance dualist, or a property dualist? There are only two possible options to that question. 1) Cannon has misconception on mind-body problem and he does not and can not distinguish substance dualism from property dualism. 2) John Wesley is the reason for the ambiguity since he says as if soul is substance here and property there. Let's find out, then, if Wesley is a substance dualist or a property dualist.

As Kim points out, both non-reductive physicalists<sup>16</sup> and

---

15 Cannon, *The Theology of John Wesley*, 185. Boldfaced emphasis is made by the writer

16 Generally, materialism and physicalism are interchangeable each other. However, I distinguish those two since there could be a physicalist supports for psychism against materialism. One good example is 2021 Nobel Prize in Physics Laureate,

emergentists are anti-reductionists and insist that there are downward causation from mental properties which are distinct from and can not be reduced to physical properties.<sup>17</sup> In short, they argue that mind do has causal power. According to Ned Block, since Kim excludes the causal power of the upper (mental) level and reduces it to the bottom (physical) level, if this is generalized, the causal powers for everything in the world are being drained all the down to the bottom particle physics level. And that, if Kim's exclusion argument is right, all of the other special sciences other than particle physics such as chemistry, biology, geology, psychology and so forth, do not have any causal explanation for the things that they are dealing with in their own disciplines.<sup>18</sup> Of course, Kim denies his supervenience argument to be generalized.<sup>19</sup> The thing is that Kim, a reductive physicalist, denies but Block, a non-reductive physicalist, insists "downward causation" from mind to body.

Wesley seems to be a dualist since he argues the downward causation from soul to body as follows:

And they seem to be the only spring of action in that inward principle I call the soul. But what is my soul? ... "But the air moves."

---

Sir. Since it is not a theme closely related to the main argument of this paper, I would just use materialism and physicalism as if they are interchangeable in this paper.

**17** Jaegwon Kim, "'Downward Causation' in Emergentism and Nonreductive Materialism," in Ansgar Beckermann, Hans Flohr, and Jaegwon Kim eds., *Emergence or Reduction?* (Berlin: De Gruyter, 1992).

**18** Ned Block, "Do Causal Powers Drain Away?" *Philosophy and Phenomenological Research* 67 (2003), 133-150.

**19** See, Jaegwon Kim, "Does the Problem of Mental Causation Generalize?" *Proceedings of the Aristotelian Society* 97 (1997) and Jaegwon Kim, "The Supervenience Argument Motivated, Clarified, and Defended," in *Physicalism, or Something Near Enough* (Princeton: Princeton University Press, 2005), chapter 2, 32-69.

It is moved by the ethereal fire, which is attached to every particle of it; and this fire itself is moved by the almighty Spirit, the source of all the motion in the universe. But **my soul** has from Him an inward principle of motion, whereby it **governs at pleasure every part of the body. It governs every motion of the body.**<sup>20</sup>

It seems that Wesley could fit into a broad category of dualism. However, it would be too soon to conclude if Wesley is a property dualist or a substance dualist since both property dualists and substance dualists admit the downward causation.

Both substance dualists and property dualists argue the mind of a person does have causal power to the body. A non-reductive physicalist, who is a property dualist, should argue that there are mental properties which can not be reduced to physical properties. However, the thing that a non-reductive physicalist can not assert is that a mind(or a soul) would exist apart from its physical body. Non-reductive physicalists are also physicalists. They are just anti-reductivists. That is the significant difference between property dualism and substance dualism. As we know, Wesley says that soul lives forever, as it follows.

But what am I? Unquestionably I am something distinct from my body. It seems evident that my body is not necessarily included therein. For when my body dies, I shall not die: I shall exist as really as I did before... Indeed at present this body is so intimately connected with the soul, that I seem to consist of both. In my present state of existence, I undoubtedly consist both of soul and

---

<sup>20</sup> Wesley, "What is Man?" in *Works* 12, 227. (sermon CIX, sec. 7-9). Boldfaced emphases are made by the writer.

body: And so I shall again, after the resurrection, to all eternity.<sup>21</sup>

Keeping this in mind, let's come back to Cannon. We have seen above that Cannon sees Wesley as a substance dualist but he seems somewhat ambiguous if Wesley sees soul as a property or a substance. We needed to see if Cannon is being ambiguous by mingling substance with property or Wesley is the genuine reason for this. Let's hear what Wesley says about this.

I am conscious to myself of one more property, commonly called liberty. This is very frequently confounded with the will; but is of a very different nature. Neither is it a property of the will, but **a distinct property of the soul**; capable of being exerted with regard to all the faculties of the soul, as well as all the motions of the body... I have not only what is termed, a "liberty of contradiction," – **a power to do or not to do**; but what is termed, a "liberty of contrariety," – **a power to act one way, or the contrary**.<sup>22</sup>

By seeing this now we know that Wesley is the reason for the ambiguity. So, it would not be right to say that Cannon is misunderstood. If we look into the whole paragraph, as we try to understand what Wesley means in the textual context, we can find out that he did not say soul as a property but liberty of will as soul's property.

In a broader sense, emergentism can be regarded as a version of non-reductive physicalism, as epiphenomenalism can be regarded as a version of reductive physicalism. However, as we have seen

---

<sup>21</sup> Wesley, "What is Man?" in *Works* 12, 228. (sermon CIX, sec. 10).

<sup>22</sup> Wesley, "What is Man?" in *Works* 12, 228. (sermon CIX, sec. 11). Boldfaced emphases are made by the writer.

above, Kim, by understanding reductive physicalism in a narrower sense, denies his reductive physicalism to be regarded in the same category with epiphenomenalism. In the same way, emergentists, since they argue that mind can exist even after the physical death, would not agree with them being regarded in the broader non-reductive physicalism since there is no way that mind can exist after the physical death in physicalism even it is non-reductive physicalism. John Wesley may not be a property emergentist but he can be a substance emergentist according to William Hasker<sup>23</sup> and Ahmad Ebadi et al.,<sup>24</sup> since Wesley sees that soul lives even after the death of its physical body. However, Wesley has never mentioned anything about before-life, in his commentaries and sermons, if there is soul or where soul dwells before physical birth, etc. This fact seems to fit well into substance dualist emergentism such as Hasker's.<sup>25</sup> But it could be little too soon to conclude that Wesley is a substance emergentist. It is because there has to be one more thing to be concerned in mental properties or substances other than soul, namely spirit, for a Christian anthropology if not to be remained in just a secular anthropology, for mind-body problem.

#### IV. John Wesley's Christian Anthropology as Trialism:

---

23 William Hasker, "Emergentism," *Religious Studies* 18(4) (1982), 473-488.

24 Ahmad Ebadi et al., "From the Emergent Property of consciousness to the Emergence of the Immaterial Soul or Mind's Substance," *HTS Theological Studies* 77(4) (2021), 1-8.

25 For the criticism on this idea that emergent dualism is a solution to the parallel debate between substance dualism and physicalism, see, Glenn Andrew Peoples, "William Hasker at the Bridge of Death: Emergent Dualism and the Prospects of Survival," *Philosophia Christi* 10(2) (2008), 393-409.

## Substance or Property

### 1. Logical Impossibility of being Monism, Dualism, and Trialism at the Same Time

So, does Wesley support monism, dualism, or trialism? Logically, there is no way that Wesley is in all of those three categories. Of course, there is one solution that Wesley can be thrown into the intersection of three sets. That is feasible, if and only if, spirit, soul, and body are all properties not substances. For me, however, it seems unreasonable to say that substance monism, substance dualism, and substance trialism are all true. Logically speaking, if substance monism is true, it means that body is the only substance and the rest - spirit and soul - are mere properties. So, if substance monism is true, both substance dualism and substance trialism can not be true. I do not think that I have to explain in detail for the other two cases: 1) if substance dualism is true, the rest two can not be true, 2) if substance trialism is true, then the other two can not be true. In short, substance monism, substance dualism, and substance trialism can not all be true at the same time. They have no intersection area. Even if they do, it is an empty set. There exists no interpretation or instantiation for that empty set intersection to have a truth value.

However, Han seems to describe Wesley as a traditional dualist for general human mind-body problem, as a trialist for Christian anthropology, and as a monist for catching up with modern or contemporary ethos.<sup>26</sup> To me, it sounds like a version of Sabellian

---

<sup>26</sup> For instance, see, Jeong Joon Kim, "Christian Spiritual Education: A Holistic Approach," *Madang* 29 (2018), 109-138.

modalism for Wesley on anthropology, by mingling monism, dualism, and trichotomy as if they are mere three modes, just like modalists see three persons of God of Trinity as three modes. What I mean is that Han's summary on Wesley's anthropology on mind-body problem is that much ambiguous and even weird. Of course, I understand what Han tries to do. Han would want his admirable Wesley to be in the tradition of Reformed, as well as in the ethos of contemporary theology, by denying Wesley as a trichotomist. Han says,

Wesley supports dichotomy of mind and soul for constituents of natural human, and naturally trichotomy is denied... Wesley's idea that human consists of body and soul is in consistent with the reformers' view... Body and soul are too intimately related, so its unification is eternal union... As modern theologians insist holistic view on human as a whole rather than divided constituents, such holistic view on human is already found in Wesley.<sup>27</sup>

It seems that Han wants Wesley to be a person who can describe natural/general humans with dualism, and a person who can not give up the spirit constituent for Christians. Han says,

There is one intriguing idea in Wesley's view on the natural constituents of human. He argues that there is one more element, which is spirit, for Christians while all natural humans are explained with dichotomy... But it does not mean that Wesley insists trichotomy. It is because the spirit which Christians have is a supernatural element that is the Holy Spirit. Dichotomy or trichotomy are mere theories to explain natural constituents of

---

27 Han, *Systematic Theology in John Wesley*, 76f.

human.<sup>28</sup>

And yet, it is little disappointing that Han is too hasty to conclude without any thorough examination and tries to throw Wesley at once into three incompatible categories: monism, dualism, and trialism. If I ask Han to pick only one among those three, he would pick monism as we have dealt already above since he says that in Wesley's anthropology spirit, soul, and body are in one eternal union after all whether he/she is a Christian or not.<sup>29</sup>

## 2. Is Spirit mere a Property of Soul?

Han emphasizes that Wesley sees there are only two options for spirit, to be material or immaterial. If spirit is material, Wesley ought to be regarded as a trialist. But he said that if spirit is immaterial, then spirit is sticking with soul.<sup>30</sup> What does that mean? For the commentary on the I *Thessalonians* 5:23,<sup>31</sup> Wesley says, indeed:

Spirit and soul and body: Only the last two are the natural constituent parts of man. The first is the supernatural gift of God, to be found in Christians only. That man cannot possibly consist of three parts appears hence: the soul is either matter or not

---

<sup>28</sup> Han, *Systematic Theology in John Wesley*, 76f.

<sup>29</sup> Young-tae Han, *Systematic Theology in John Wesley* (Seoul: Sung Kwang Publishing Co., 1993), 77.

<sup>30</sup> Han, *Systematic Theology in John Wesley*, 76.

<sup>31</sup> In his commentary on the I *Thessalonians* 5:23, John Calvin sees a man has three constituent parts: body, soul, and spirit. According to Calvin, spirit is the part of a mistress for reason or intelligence, soul is the part for affections that occupy a middle place for commanding, and body is the part that renders obedience. John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul to the Philippians, Colossians, and Thessalonians* (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1851), 277.

matter; there is no medium. But if it is matter, it is part of the body; if not matter, it coincides with the spirit.<sup>32</sup>

Here, Wesley seems to describe spirit as a quality or property of soul. According to Wesley, it sounds as if a soul has spirit, the soul goes to heaven, if not, hell. It seems that presence or absence of spirit for soul is just like “spin,” either up(↑) or bottom(↓), is the fundamental character of atomic particles. And as if a neutron, which is electrically neutral, has one “up” quark(+2/3 electric charge) and two “down” quarks(-2/3 electric charge); a nucleus, which has +1 electric charge, has two “up” quarks(+4/3 electric charge) and one “down” quark(-1/3 electric charge), Wesley seems to see the presence of spirit as “up” state of soul, and the absence of spirit as “down”(or bottom) state of soul.

Can we see, then, spirit as a property of soul in the theology of Wesley, in the perspective of causal power as we have seen above in Jaegwon Kim's argument? As I mentioned, a property itself can not have a causal power, but an instantiation of a property can. If obtaining spirit is the mark of having the ticket to go to Heaven, then should spirit still be called a property, though? For Wesley, spirit seems to have a causal power for going to heaven. Then, it must have been crucially significant theme throughout the entire history of Christianity. In that sense, if spirit is mere a property of soul, would that be like a person being taller than 180cm to pass the gate to a club, or lighter than 50kg to go into a horse ride? If so, that property seems too light and weak, to say that it is crucial mark

---

<sup>32</sup> John Wesley, *Wesley's Notes on the Bible*, G. Roger Schoenhals ed. (Grand Rapids, Michigan: Francis Asbury Press, 1987), 551

to go to heaven. However, more serious problem is that spirit as a property sounds like it is an ordinal scale to indicate the degree or progress. But, for Wesley, spirit is more like a nominal scale, to indicate its presence or absence. In that case, it should be dealt, in an ontological sense, with the terms such as realism or anti-realism. The thing is that if spirit is whether reality of property or reality of substance. If “spirit” for heaven is just like the “ticket” for a soccer stadium, spirit seems to be a substance. It is not a property like being taller than 180cm to get into a place. It is rather a substance you have to hold for real to get through the gate of a place.

An allegory with constituents of a smart phone, it would get much clearer: hardware for body, software(s) for mind, and USIM for spirit. Getting connected with the Holy Spirit, if spirit is as USIM, plus being activated, then that is a substance. But if soul ought be USIM, what about the softwares? They are the mental properties and mind for Kim and his opponents. So, softwares ought to be soul for Wesley. Of course, Han could argue that USIM ought to be soul and its being connected with the phone service company is the spirit. It seems *prima facie* reasonable because it would explain Wesley's theological zombie, which I am going to explain soon, for those who have soul but not spirit. In that, although there is USIM in a smart phone if it is not being connected with the phone company, it would be like a dead phone. If it is true then, the fact of being activated is a property. Is spirit, apart from and attached to soul, a substance, or a property just like a color attached to a matter? Spirit can be seen as a property of soul if it is regarded as a capacity to get connected with the Holy Spirit. That capacity would be like I would

have to lift 100kg babel or my car would have to run 100km/h. However, if spirit itself is the thing that makes possible to have connection with the Holy Spirit, then it must be a substance. If USIM is soul and its being connected is spirit, what would the softwares be? Kim and his opponents' mental properties and mind and Wesley's soul are more intelligible with the softwares not USIM. Therefore, my interpretation of Wesley that he sees spirit as substance seems more reasonable than Han's.

### 3. Mind and Soul

One might wonder why, in this paper, mind and soul are treated as if they refer to the same property or substance just like in Frege's "Sinn und Bedeutung"(sense and reference), the morning star and the evening star refer to the same object, Venus. In the theology of Wesley, one distinct property of soul is "autonomy," which mind has as a mental property in Kim's physicalism. Therefore, mind and soul are interchangeable in the argument of this paper. Regardless of mind being property or substance, from Descartes through Jaegwon Kim to Wesley, soul and mind are topological synonym each other. Let's here again what Wesley says about this.

I am conscious to myself of one more property, commonly called liberty... Neither is it a property of the will, but a distinct property of the soul; capable of being exerted with regard to all the faculties of the soul, as well as all the motions of the body.<sup>33</sup>

---

33 Wesley, "What is Man?" in *Works* 12, 228. (sermon CIX, sec. 11).

According to Robinson, there is an interchangeability between mind and soul in Wesley. Robinson says,

Wesley himself often seemed to struggle with differentiating between soul and mind. The difference between mind and soul was often rather unclear for Wesley. But, to be fair to him and his context, and recalling Martin's and Barresi's work, during the eighteenth-century the distinction between mind and soul was hazy.<sup>34</sup>

#### 4. Mind and Mental Properties; Body and Physical Properties

Mind can be defined either as 1) (as property) all the sum of mental properties, or 2) (as substance) non-physical mental substance which has mental properties. In the same way, body can be defined either as 1) (as substance) physical substance which has physical properties, or 2) (as property) all the sum of physical properties.

As we have dealt above, in Wesley mind and soul are interchangeable and mind/soul is a substance. It is, however, somewhat ambiguous if body is a property or substance in Wesley. On the one hand, Wesley seems to presuppose body as a fundamental physical substance. On the other hand, Wesley seems to treat body as a property since it can not exist alone without the soul which maneuvers it. If the former is right, in addition to spirit as a substance, Wesley's anthropology for mind-body problem must be trialism. However, if the latter is right, as spirit is sticking to the soul and body is a property of the soul, Wesley's anthropology must be

---

<sup>34</sup> Kyle Brent Robinson, "Body and Soul of Enlightenment: John Wesley, Methodism, and the Age of Reason," (Ph.D. diss., University of Rochester, 2018), 22.

monism. Of course, there is another option for dualism for the latter case that body as property and soul and spirit as substances. However, that kind of dualism is not just weird in theology but strange also in philosophy. In Kim's physicalism, there can not be metaphysical two different substances such as soul and spirit. For Kim, they are reduced to mind as mental properties. Therefore, whether to see body as property or substance would determine if Wesley's anthropology is trialism or monism. To clarify more, it is inevitable to examine what spirit is in the theology of Wesley.

Borrowing from David Chalmers' "philosophical zombie," in a thought experiment for calling someone who is exactly same as a normal person except the absence of "qualia," I would name it Wesley's "theological zombie" for calling a person who is exactly same as a Christian except the absence of "spirit." Actually, Wesley sees a man who is not born again is spiritually dead. Wesley says as follows:

While a man is in a mere natural state, before he is born of God, he has, in a spiritual sense, eyes and sees not... He has ears, but hears not... His other spiritual senses are all locked up: he is in the same condition as if he had them not. Hence he has no knowledge of God, no intercourse with him... He has no true knowledge of the things of God, either of spiritual or eternal things. Therefore, though he is a living man, he is a dead Christian. But, as soon as he is born of God, there is a total change in all these particulars.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Wesley, "Sermon XXI on the New Birth," in *the Works of the Rev. John Wesley* vol. 5 (New York: J. & J. Harper, 1826), 200.

The thing is that if a man, spiritually dead, is once born of a woman, that man must be born of the Holy Spirit. By being born again a man who was dead spiritually becomes a Christian who has spirit is alive in the eyes of God. Let's hear more what Wesley says,

And, "in Adam all died," all human kind, all the children of men who were then in Adam's loins. The natural consequence of this is, that every one descended from him comes into the world spiritually dead, dead to God, wholly dead in sin: entirely void of the life of God, void of the image of God, of all that *righteousness and holiness*, wherein Adam was created. Instead of this, every man born into the world, now bears the image of the devil... This then is the foundation of the new-birth... Hence it is, that being "born in sin," we must be "born again." Hence every one that is born of a woman, must be born of the Spirit of God.<sup>36</sup>

Therefore, alive or dead, life or death, everything or nothing, heaven or hell, would be discerned and discriminated by the fact of presence or absence of spirit in a person. Then, would that spirit still a property? To be more specific, in the theology of Wesley, what is the difference between a spirit being and a non-spirit being? Do you think that there is only property difference, or substance difference? I believe in the Holy Spirit and I believe in the presence and reality of the Holy Spirit. And I believe that spirit that is given as a gift by the Holy Spirit is also a reality, non-physically though. To me, the fact that Wesley must have seen spirit as a property sounds improbable though not impossible. Since spirit has causal power for a man to be alive spiritually and to lift up a soul to heaven,

---

<sup>36</sup> Wesley, "Sermon XXI on the New Birth," in *Works* 5, 199.

spirit's presence in a body for a soul would not be just a property difference. Therefore, in the light of Jaegwon Kim's reductive physicalism, especially thinking of causal power of soul and spirit to body in causal explanation, I conclude that trialism is the most legitimate position of Wesley's anthropology for mind-body problem.

## V. Conclusion: Breaking off the Engagement

To sum up the arguments that we have dealt so far, Wesley's anthropology for mind-body problem, in the light of Jaegwon Kim, can be formulated as follows:

- 1) Body is a material substance yet it can not exist alone without the soul.
  - 2) Soul is an immaterial substance since it can exist alone without the body.
  - 3) A Christian has spirit, but a non-believer does not have spirit.
  - 4) Spiritually, Christians are alive and non-believers are dead.
- Therefore, Wesley's anthropology, in regard to mind-body problem, is dualism for non-believers, while, trialism for Christians.

So, it could be concluded that Christian anthropology of John Wesley, who was a pastor and theologian, is trialism.

There is one thing that I should let readers know that it is not my intention, in this paper, to say that Han or Cannon are completely wrong. Rather, I tried to suggest an interpretation for consistency on what seemed to have discrepancies among Wesleyan theologians for Wesley's anthropology. All I did was to defend Wesley and

Wesleyan theology, not to emphasize that both Han and Cannon were incorrect. However, it ought to be noticed that Han and Cannon, especially Han, were more than little hesitant to conclude as if Wesley would be seen as monist, dualist, and trialist at the same time. I acknowledge that Han and Cannon were stepping stones for me to clarify Wesley's anthropology for mind-body problem. One of the reasons I wrote this paper is that Han and Cannon's works for Wesley would not be stumbling stones for anybody who wishes to know what Wesley's anthropology for mind-body problem is. I wish mine would become a stepping stone for someone too, not a stumbling stone.

Although I can tell that this paper has some amount of contribution to the development in Wesleyan theology, I should confess that due to the limitations of space and being off-topic to the main theme of this paper I regret that I could not deal with enough depth especially with two topics: theological zombie and spiritual emergentism in regard to traducianism. For the following research, it is expected to clarify Wesley's concept of "theological zombie" and if John Wesley was a traducianist or a creationist for soul.<sup>37</sup> In short, the research questions would be as this: "did Wesley think that spirit and soul are inherited or created?" and "what Wesley does think about before-life, before the physical birth?" These themes would help us more to draw the picture of the reality of Wesley' anthropology, especially on mind-body problem.

---

<sup>37</sup> For Wesley's traducianism see, Kyle Brent Robinson, "Body and Soul of Enlightenment: John Wesley, Methodism, and the Age of Reason," (Ph.D. diss., University of Rochester, 2018), 164; 169, especially footnote 292-3.

## [References]

- Block, Ned. "Do Causal Powers Drain Away?" *Philosophy and Phenomenological Research* 67 (2003), 133-150.
- Calvin, John. *Commentaries on the Epistle of Paul to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1851.
- Cannon, William Ragsdale. *The Theology of John Wesley: with Special Reference to the Doctrine of Justification*. Nashville, New York: Abingdon Press, 1946.
- Ebadi, Ahmad. Et Al. "From the Emergent Property of consciousness to the Emergence of the Immaterial Soul or Mind's Substance." *HTS Theological Studies* 77(4) (2021), 1-8.
- Han, Young-tae. *Systematic Theology in John Wesley*. Seoul: Sung Kwang Publishing Co., 1993.
- Hasker, William. "Emergentism." *Religious Studies* 18(4) (1982), 473-488.
- Kim, Jaegwon. "'Downward Causation' in Emergentism and Nonreductive Materialism." In Ansgar Beckermann, Hans Flohr, and Jaegwon Kim Eds. *Emergence or Reduction?* Berlin: De Gruyter, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Does the Problem of Mental Causation Generalize?" *Proceedings of the Aristotelian Society* 97 (1997), 281-297.
- \_\_\_\_\_. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-body Problem and Mental Causation*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Making Sense of Emergence." Reprinted in Jaegwon Kim. *Essays in the Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1999], 8-40.
- \_\_\_\_\_. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Being Realistic about Emergence" In P. Clayton and P.

- Davies Eds. *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford: Oxford University Press, 2006: 189-202.
- Kim, Jeong Joon. "Christian Spiritual Education: A Holistic Approach." *Madang* 29 (2018), 109-138.
- Peoples, Glenn Andrew. "William Hasker at the Bridge of Death: Emergent Dualism and the Prospects of Survival." *Philosophia Christi* 10(2) (2008), 393-409.
- Jun, Daekyung. "Arthur T. Pierson's Evangelical Eschatology." *Pierson Journal of Theology* 7(2) (2018), 71-94.
- Robinson, Kyle Brent. "Body and Soul of Enlightenment: John Wesley, Methodism, and the Age of Reason." Ph.D. Diss., University of Rochester, 2018.
- Wesley, John. "Sermon XXI on the New Birth." In *the Works of the Rev. John Wesley* Vol. 5. New York: J. & J. Harper, 1826: 198-206.
- \_\_\_\_\_. "What is Man?" In *The Works of the Rev. John Wesley, A.M.* Vol. 12. London: John Mason, 1829: 225-230.
- \_\_\_\_\_. "On the Holy Spirit." In *The Works of the Rev. John Wesley, A.M.* Vol. 12. London: John Mason, 1829: 508-520.
- \_\_\_\_\_. *Wesley's Notes on the Bible*. G. Roger Schoenhals Ed. Grand Rapids, Michigan: Francis Asbury Press, 1987.
- "Epiphenomenalism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (May 11, 2019). Accessed on May 14, 2022. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>.

**[초록]****김재권의 수반 논변의 빛에서 본 존 웨슬리의 인간론**

전대경

(한국외국어대학교, 객원강의교수, 과학철학)

존 웨슬리는 일원론자였을까, 아니면 이원론자였을까? 이러한 심신 문제와 관련하여, 웨슬리 신학계 내에는 뚜렷한, 소위 '수용된 견해'가 아직 보이지 않는다. 대표적인 예로, 저명한 웨슬리 신학자 윌리엄 랙스데일 캐논은 웨슬리를 실체 이원론자로 묘사하는 반면, 또 다른 저명한 웨슬리 신학자 한영태는 웨슬리를 실체 일원론자로 묘사한다. 둘 중 한 명이 옳을까, 아니면 둘 모두 틀렸을까? 논리적으로, 둘 모두 참일 수는 없다. 만일 존 웨슬리가 영, 혼, 육의 실체를 모두 인정하는 삼원론자였다면, 이는 캐논과 한영태 모두 틀렸음을 의미할 것이다. 심신 문제와 관련하여 존 웨슬리의 인간론은 실제로 무엇이었을까? 이 질문이 바로 본 소고의 바닥 전체에 깔려 있는 연구질문이다.

위의 질문에 대한 답변을 찾기 위해, 본 소고는 배제 논변이라고도 알려진 김재권의 수반 논변의 빛에서 웨슬리의 인간론을 다룬다. 환원적 물리주의자로 잘 알려진 김재권과 그에 대한 비판가들(비환원적 물리주의자들)의 논쟁은 우리로 하여금 심신 문제에 대한 웨슬리의 견해를 구체화하고 재조명하는 데에 유리한 지점으로 안내할 것이다. 심신 문제와 관련한 본 소고의 핵심 주제에 더 집중하기 위해 본 소고는 인간론과 관련한 다른 세부 주제들을 의도적으로 배제한다.

본 소고는 심신 문제에 대한 웨슬리의 인간론의 실재를 규명하고자 한다. 먼저, 일원론자로서 웨슬리가 환원적 물리주의자였는지, 아니면 부수현상론자였는지 여부를 다룬다. 그런 다음, 웨슬리가 속성 이원론자(혹은 비환원적 물리주의자)였는지 아니면 실체 이원론자였는지 여부를 다룬다. 마지막으로, 웨슬리가 삼원론자였을 경우를 상정하여 웨슬리의 심신 문제에

대한 인간론을 종합적으로 다룬다. 이를 통해, 만일 “신자의 중간 단계”가 고려되었을 경우, 웨슬리의 그리스도인에 대한 인간론은 이원론이나 일원론일 수 없음을 논증한다.

**키워드:** 일원론, 이원론, 삼원론, 환원적 물리주의, 수반, 인과력



# 해방 전 한국에 소개된 종말론 문헌 고찰: 장로교 선교사들의 저서와 번역서를 중심으로

---

**안수강**

(백석대학교, 외래교수, 교회사)

- I. 들어가는 말
- II. 구미(歐美) 종말론 관련 문헌들
- III. 중국인 저술 종말론 관련 문헌들
- IV. 나가는 말

**[초록]**

이 논문의 목적은 해방 전 한국에 전래된 장로교 선교사들의 저서와 번역서를 중심으로 한국에 소개된 종말론 문헌들을 고찰하려는 데 있다. 연구자는 종말론 문헌들에 나타난 중요한 사상들과 논점들을 다음과 같이 숙고하여 정리했다. 첫째, W. E. 블랙스톤, J. H. 브룩스, W. L. 스왈런, W. M. 베어드, W. B. 도슨 등 구미(歐美) 저자들의 종말론 관련 저술들을 선정하여 요한계시록의 핵심주제, 천년왕국 직전에 전개되는 역사, 천년왕국론에 관한 관점, 최후심판과 영원세계, 독특한 논점 등을 살펴봄으로써 종말론에 관한 다양한 논지들을 고찰했다. 둘째, 이지명(李志明), 왕좌화(王佐華), 정의화(丁義華), 가옥명(賈玉銘) 등 중국인 저자들의 종말론 관련 저술들을 선정하여 전술한 내용과 동일한 방식으로 요한계시록의 목적, 천년왕국 직전에 전개되는 역사, 천년왕국론에 관한 관점, 최후심판과 영원세계, 독특한 논점 등을 살펴봄으로써 종말론에 관한 다양한 논지들을 고찰했다. 셋째, 본고에서 천착한 논지들에 근거하여 현세와 내세의 일원적 통합 노력, 소명의식, 그리스도인의 실천적 윤리, 철저한 성경적 종말론 교육 등 오늘날 그리스도인들을 계도하기 위한 실천적 교훈을 제시했다. 부언하여 연구자는 본고를 토대로 향후 일제강점기 교단별 종말론, 한국 목회자들의 종말론, 종말론 토착화, 삼계관(三界觀), 시대적 배경과 목시사상, 천년왕국론 비교분석 등 종말사상과 관련된 다양한 주제들로 외연(外延)할 것을 제안한다.

**키워드:** 종말론, 장로교 선교사, 요한계시록, 그리스도의 재림, 천년왕국, 그리스도인의 삶

논문투고일 2022.07.22. / 심사완료일 2022.08.22. / 게재확정일 2022.09.07.

## 1. 들어가는 말

본 연구의 목적은 해방 전 한국기독교의 종말사상 형성에 초석을 놓은 장로교 선교사들의 주요 저서와 번역서를 취사 선정하여 총괄 분석함으로써 한국장로교에 소개된 종말론의 동향을 고찰할 것이며 현재적 함의를 제언하고자 한다. 내용상으로는 요한계시록의 핵심주제, 천년왕국 직전에 전개되는 역사, 천년왕국론에 관한 관점, 최후심판과 이후의 영원세계, 독특한 논점 등에 주안점을 두어 살펴볼 것이다. 해방 전 한국기독교에 종말사상이 고조된 배경에는 한민족의 시대적 암울한 정황과 질곡이 반영되어 있다. 나채운은 한민족의 고난과 종교성의 상관관계를 논함에 있어 “饑寒冷에 發道心”이라는 논리를 취하여 일제강점기에 종말론에 깊은 관심을 가졌던 것도 이와 같은 맥락으로 이해했다.<sup>1</sup> 유동식은 “한국문화와 신학사상”에서 일제강점기 목시문학적 종말사상은 역사적 위기에서 수난의 역사를 극복한 동인이 되었다고 피력했으며 그 대표적인 교역자로 길선주(吉善宙)를 들었다.<sup>2</sup> 당시 종말론은 천년왕국 전 예수 그리스도의 공중재림과 지상재림을 고대하는 세대주의 전천년설이 지배적이었으나 일부 역사적 전천년설 혹은 무천년설을 소개하는 문헌도 전래되었다. 세대주의 전천년설과 역사적 전천년설은 그리스도의 공중재림, 휴거, 공중혼인연식, 칠년대환난, 지상재림 등의 관점에 의해 분변할 수 있다. 최후심판 이후의 영원세계는 대체로 천국과 지옥 두 처소가 주류임에도 제3의 장소가 개입된 독특한 삼계론(三界論)도 등장한다. 해방 전에 홍중숙(洪鍾肅), 길선주, 김정현(金正賢), 김상준(金相濬), 이명직(李明植) 등 한국인 교역자들도 종말론 저작들을 발표했으며 내용상으로는 선교사들의 저서와 번역서를 답습하여 한국적 상황에 맞도록 토착화하거나 재해석함으로써 시의성 있게 독창성을 가미했다.

해방 전 한국에 소개된 종말론 관련 선교사들의 저서와 번역서 가운데 최초로

\* 이 논문은 본 연구자의 박사학위 논문의 일부 내용을 발췌하여 수정증보한 것이다. 안수강, “길선주의 말세론 연구,”(서울: 백석대학교 박사학위 논문, 2006), 177-216.

1 나채운, “우리 민족의 심층적 의식구조에 관한 한 고찰”, 그리스도교와 겨레문화연구회 편, 『그리스도교와 겨레문화』(서울: 기독교문화사, 1991), 166-68.

2 유동식, “한국문화와 신학사상”, 강원용 편, 『한국신학의 뿌리』(서울: 문학예술사, 1985), 267-68.

발행된 문헌은 1913년 4월에 빛을 본 『예수의 지림』(Jesus is Coming)<sup>3</sup>인 것으로 보인다. 이 책은 블랙스톤(W. E. Blackstone, 1908)의 저서로, 출판된 지 불과 5년 만에 미국 북장로교 선교사 게일(J. S. Gale)이 한국어로 완역하여 출간했다. 동년 7월에는 한국인 최초의 저술인 『黙示錄釋義』<sup>4</sup>가 감리교의 홍중숙에 의해 발표되었고, 역시 동년 10월에는 저자 미상의 중국인 저작이 『묵시록 주석』<sup>5</sup>이라는 서명으로 민준호(閔濬鎬)에 의해 번역 출판되었다. 이 저작들이 간행된 1913년은 한일합방이 단행된 지 약 3년이 경과되는 시점이었고 일제의 무단통치가 심화되는 현장에서 그리스도가 통치하는 신세계를 열망하며 민족적 아픔과 고뇌를 해소하고자 했던 묵시적 정서가 깊이 작용하던 시기였다. 안식교에서도 1914년 선교사 샤펜버그(Mimi Sarfenberg)가 번역한 『묵시록히석』<sup>6</sup>을 출판하여 종말론 관련 저서들의 초기 행보에 가세했다. 삼일독립운동 발발 1년 전인 1918년에는 게일이 중국인 이지명(李志明)의 글 “그리스도 再臨과 現代信徒”<sup>7</sup>를 번역하여 『聖經雜誌』에 게재했고, 중국인 왕좌화(王佐華)의 “黙示錄研究”<sup>8</sup>를 역시 같은 『聖經雜誌』에 연재했다. 성결교를 개척한 김상준은 같은 해 『黙示錄講義』<sup>9</sup>를 펴냈으며 중국인 정의화(丁義華)의 “主再臨時에 聖徒의 先站得救論”<sup>10</sup>과 “예수의 再臨과 教會의 關係”<sup>11</sup> 등 두 편도 게일의 노력으로 번역되어 『聖經雜誌』에 게재되었다. 『神學指南』에 연재되었던 그의 “黙示錄의 大概”<sup>12</sup> 역시 게일의 번역일 가능성이 높다. 이 시기에 주목할 만한 종말론 문헌들로서 중국인들의 저작들이 유입되어 출판되었는데 게일이 한서(漢書) 용어와 문장표현에 친숙했던 한국인 목회자들과 신학생들을 배려하는 차원에서 중국에서

3 W. E. Blackstone, *Jesus is Coming*, J. S. Gale 역, 『예수의 지림』(京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1913), 1-267. 블랙스톤의 *Jesus is coming*은 1908년에 시카고의 Fleming H. Revell Company에서 발행되었다. 박용규, 『韓國長老敎思想史』(서울: 충신대학출판부, 1999), 254.

4 홍중숙, 『黙示錄釋義』(京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1913), 1-113.

5 『묵시록주석』, 민준호 역(京城: 東洋書院, 1913), 1-183. 저자 미상.

6 이만열, 『韓國基督教文化運動史』(서울: 대한기독교출판사, 1992), 325.

7 이지명, “그리스도再臨과 現代信徒”, 『聖經雜誌』 제1권 6호(1918), 6-9.

8 왕좌화, “黙示錄研究”, 『聖經雜誌』 제1권 1호(1918)로부터 제2권 4호(1919)까지.

9 김상준, 『黙示錄講義』(平壤: 基督書院, 1918), 1-287.

10 정의화, “主再臨時에 聖徒의 先站得救論”, 『聖經雜誌』 제3권 6호(1920), 18-22.

11 정의화, “예수의 再臨과 教會의 關係”, 『聖經雜誌』 제4권 2호(1921), 1-8.

12 정의화, “黙示錄의 大概”, 『神學指南』 제1권 3호(1918)부터 제2권 3호(1919)까지 연재.

문헌들을 입수했던 것으로 보인다. 삼일운동 이후에도 종말론 관련 저서들이 꾸준히 발표되어 특히 1922년 한해만 해도 감리교 하디(R. A. Hardie)의 『黙示錄論文』<sup>13</sup>, 장로교의 베어드(W. M. Baird)가 번역한 브룩스(J. H. Brooks)의 『주지림론』(Till He Come)<sup>14</sup>, 클락(C. A. Clark), 밀러(E. H. Miller), 데밍(C. S. Deming)이 공역한 『묵시록주석』<sup>15</sup>, 스왈런(W. L. Swallen)의 『묵시록공부』<sup>16</sup> 등 수준 높은 역작들이 일거에 쏟아져 나왔다. 이후에도 장로교에서는 베어드의 “주의 지림에 대한 성경의 교훈”<sup>17</sup>, 길선주의 말세운동을 답습한 김정현의 저서 『末世論』<sup>18</sup>, 정재면(鄭載冕)이 번역한 중국인 가옥명(賈玉銘)의 『來末世論』<sup>19</sup>, 고든(H. J. Gordon)이 번역한 도슨(W. B. Dawson)의 『오는 소망』(The Hope of the Future)<sup>20</sup>, 『信仰生活』에 연재된 길선주의 “末世學”, 스왈런의 『계시록대요』 등이 출간되었다. 감리교에서는 하디의 “묵시록강의”<sup>21</sup>, 성결교에서는 이명직의 “審判” 등 여러 편의 연재물들<sup>22</sup>, 안식교에서는 이시화(李時和)가 번역한 『黙示錄研究綱目』<sup>23</sup>과 뎡거린(T. S. Wangerin)의 『黙示錄研究』<sup>24</sup> 등이 출판되어 종말론 관련 저서들 혹은 번역서들이 지속적으로 보급되었다. 이상, 해방 전 소개된 종말론 관련 문헌들과 관련하여 발표 시기, 선교사들과 한국인 저자들, 교파별 관심 등을 고려할 때 다음 몇 가지의 의미 있는 시사점들

13 R. A. Hardie, “黙示錄論文”, 『神學世界』 제7권 2호(1922)부터 제7권 6호(1922)까지 연재.

14 J. H. Brooks, *Till He Come*, W. M. Baird 역, 『주지림론』(京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1922), 1-215.

15 『묵시록주석』 C. A. Clark 외 2인 공역(京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1922), 1503-78. 이 역서는 실제 1913년 민준호가 번역하여 출판한 저자 미상의 『묵시록주석』과 같은 책이다.

16 W. L. Swallen, 『묵시록공부』(京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1922), 1-167. 스왈런은 이 책을 수정증보하여 1936년에 『계시록대요』로 출판했다. W. L. Swallen, 『계시록대요』(京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1936), 1-180.

17 W. M. Baird, “주의 지림에 대한 성경의 교훈”, 『神學指南』 제8권 1호(1926), 70-74.

18 김정현, 『末世論』(京城: 彰文社, 1928), 1-99; 김정현, 『末世論』(京城: 講臺社, 1935), 1-96.

19 가옥명, 『來末世論』, 鄭載冕 역, 『來末世論』(平壤: 長老會神學校, 1931), 1-103.

20 W. B. Dawson, *The Hope of the Future*, H. J. Gordon 역, 『오는 소망』(京城: 耶蘇教長老會總會教育部, 1934), 1-64.

21 R. A. Hardie, “묵시록강의”, 『神學世界』 제9권 1호(1924)부터 2호(1924)까지 연재.

22 “審判”, “그리스도께서 來臨하심”, “携學”, “空中의 婚宴”, “大患難時代”, “顯現”, “千年時代” 등의 글들이 『活泉』 1925년 제47호부터 제52호까지 연재되었다.

23 『黙示錄研究綱目』, 李時和 역(平原: 義明學校神學科, 1930), 147-323. 저자 미상.

24 T. S. Wangerin, 『黙示錄研究』(京城: 時兆社, 1933), 1-245.

을 발견할 수 있다.

첫째, 시기적으로 일제치하에서 민족적 아픔이 고조되던 한일합방 직후와 삼일운동을 전후하여 많은 종말론 관련 문헌들이 소개되었다는 점이다. 이후에도 종말론 관련 저작들은 제2차 세계대전 발발 전 조선총독부의 문서검열과 탄압이 가열되기 전까지도 꾸준히 명맥을 이었다. 이는 단순히 신학수준 고양차원에서뿐만 아니라 일제 식민치하의 고통스런 시대적 정황에서 정서적으로 종말론에 대한 묵시적 관심이 고조되고 있었기 때문이다.

둘째, 종말론 관련 문헌들이 빛을 본 초기 10년 어간에는 일반적으로 선교사들의 저서들과 번역서들이 주류였지만 1920년대 초반부터는 차츰 국내 목회자들의 저작들도 눈에 띈다. 비록 전래된 종말사상을 학적으로 답습하여 토착화를 시도함으로써 원론적인 윤곽을 설정한 수준이었지만 한국 신학계에서도 상당히 종말론 분야에서 학적 체계를 갖추어가고 있었다는 것을 시사한다.

셋째, 종말론 분야에 깊은 관심을 갖고 많은 문헌을 발표한 교파는 단연 장로교였다. 감리교, 성결교, 안식교에서도 저서들과 번역서들이 간헐적으로 발표되었지만 실제 장로교파에 속한 인사들이 종말론을 주도했을 정도로 1910년대부터 1930년대까지 거의 매년 신학적 수준을 갖춘 글들이 발표되었다(표 1] ‘해방 전 종말론 관련 교파별 선교사들의 저서들과 번역서들’을 참고할 것). 초기에는 한국문학과 어학에 조예가 깊었던 게일의 번역작업이 활발했고 이후에는 스왈런, 베어드, 고든 등 장로교 선교사들이 꾸준히 저서 혹은 번역서를 출간했으며 한국인 목회자들 중에서는 길선주, 김정현 등의 저서가 주목을 받았다.

해방 전에 소개된 종말론 관련 주요 저서들과 번역서들을 교파별로 정리하면 다음 [표 1]과 같다. 표에 있는 내용 가운데 관련교파를 분류한 원칙으로서 국내에서 저작된 문헌들은 저자가 속한 교파에 근거했다. 그리고 번역서들의 경우에는 대부분 한국에 파송된 선교사들이 번역했고 한국에서 임혀진 문헌들이었다는 점에 의미를 두어 번역한 선교사들의 소속교파에 준했다. 트윙(E. W. Thwing)의 『쥬필재림』과 게일의 『그리스도의 재림』은 박용규의 설명을<sup>25</sup>, 사

25 박용규, 『韓國長老教思想史』, 255-56.

펜버그 번역의 『묵시록히석』<sup>26</sup>과 해리슨(Norman Harrison)의 『확실한 재림』<sup>27</sup>은 이만열의 설명을 참고했다. 다음 표에서 이탤릭체 이름은 중국인 저자, 밑줄 처리된 이름은 한국에 파송된 선교사를 가리킨다.

[표 1] 해방 전 종말론 관련 교파별 선교사들의 저서들과 번역서들

연도	저자(역자)	문헌	관련교파
1913	W. E. Blackstone(J. S. Gale)	『예수의 직림』	장로교
	?(閔潛鎬)	『묵시록주석』	-
1914	?(M. Scharfenberg)	『묵시록히석』	안식교
1918	李志珉(J. S. Gale)	“그리스도再臨과 現代信徒”	장로교
	王佐華(J. S. Gale)	“默示錄研究”(연재)	장로교
1918-9	丁義華(J. S. Gale일 가능성)	“默示錄의 大概”(연재)	장로교
1920	丁義華(J. S. Gale)	“主再臨時에 聖徒의 先站得救論”	장로교
1921	丁義華(J. S. Gale)	“예수의 再臨과 教會의 關係”	장로교
1922	R. A. Hardie	“默示錄論文”(연재)	감리교
	J. H. Brooks(W. M. Baird)	『주지림론』	장로교
	?(C. A. Clark 외 2인 공역)	『묵시록주석』	장로교
	W. L. Swallen	『묵시록공부』	장로교
	E. W. Thwing	『주필재림』	-
1924	R. A. Hardie	“묵시록강의”(연재)	감리교
1926	W. M. Baird	“주의 직림에 디흐 성경의 교훈”	장로교
1930	J. S. Gale	『그리스도의 재림』	장로교
1930	?(李時和)	『默示錄研究綱目』	안식교
1931	賈玉鏞(鄭載冕)	『來世論』	장로교
1932	N. Harrison(白南奭, H. J. Gordon)	『확실한 재림』	장로교
1933	T. S. Wangerin	『默示錄研究』	안식교
1934	W. B. Dawson(H. J. Gordon)	『오는 소망』	장로교
1936	W. L. Swallen	『계시록대요』	장로교

지금까지 해방 전 종말론에 관한 연구로서 선교사들의 저서와 번역서들을 총괄적으로 분석한 사례는 없으며 큰 틀에서 전체적인 동향이나 일부 문헌들만을 단편적으로 분석한 정도이다. 2000년 들어 해방 전 종말론을 연구한 논문들

26 이만열, 『韓國基督教文化運動史』, 325.

27 이만열, “韓國基督教의 末世意識과 千年王國思想”, 哲學宗教研究室研究部 編, 『現代 韓國宗教의 歷史 理解』(서울: 韓國精神文化研究院, 1997), 238.

을 발표된 순서대로 소개하면 다음과 같다. 박응규는 “일제하 한국교회의 종말론 형성에 관한 연구”(2000)에서 종말론적 유형들을 외향화(독립운동과 민족운동), 내세화/타계화(독립운동 실패와 부흥사들의 메시지), 내향화(종말론과 신비주의) 등으로 세분했다. 안수강은 『길선주의 말세론 연구』(2006)에서 길선주의 말세학과 제(謫) 신학에 내재된 말세론, 이원론을 극복한 동인으로서의 민족개량 정신을 섭렵했고 허호익은 “길선주 목사의 ‘말세학’의 한국신학적 특징”(2007)에서 길선주의 말세학이 관철한 독창성, 천지인의 조화, 지구영존과 무궁세계, 희망의 신학 등의 관점들을 제시했다. 오지원은 “김교신의 종말론 연구”(2018)를 통해 김교신의 내세적 신앙과 현실적 삶의 일치, 직업윤리, 지상과 천상의 신앙적 이원론 극복에 초점을 두어 고찰했다. 이상웅은 “해방 이전 한국 장로교 목사들의 종말론”(2021)을 통해 해방 전 세대주의 전천년설과 길선주, 주기철, 손양원, 주남선, 박형룡, 박윤선 등의 종말론을 거시적인 틀에서 살폈다. 다른 논문 “평양 장로회신학교의 종말론 전통”(2021)에서는 장로회신학교의 종말론 전통이 선교사들마다 미묘한 차이는 있지만 대체적으로 세대주의 전천년설을 따랐던 것으로 파악했다.<sup>28</sup> 선행연구들 중 모펫(S. A. Moffette), 게일, 베어드, 스왈런, 레이놀즈(W. D. Reynolds) 등의 종말론을 연구한 이상웅의 “평양 장로회신학교의 종말론 전통”은 본 연구에서 고찰하려는 주제와 상통한다.

## II. 구미(歐美) 종말론 관련 문헌들

장로교에서 소개한 구미 종말론 관련 주요문헌들 중에서는 출간된 순서에 따라 블랙스톤의 『예수의 지림』(1913), 『묵시록주석』(1922), 브룩스의 『쥬지

28 박응규, “일제하 한국교회의 종말론 형성에 관한 연구”, 『역사신학논총』 제2집(2000), 176-98; 안수강, 『길선주의 말세론 연구』(백석대학교 박사학위논문, 2006), 1-375; 허호익, “길선주 목사의 ‘말세학’의 한국신학적 특징”, 『신학과 문화』 제16집(2007), 297-323; 오지원, “김교신의 종말론 연구”, 『역사신학논총』 제32집(2018), 35-76; 이상웅, “해방 이전 한국 장로교 목사들의 종말론”, 『조직신학』 제37권(2021), 94-122; 이상웅, “평양 장로회신학교의 종말론 전통”, 『한국 개혁신학』 제70권(2021), 218-64.

립론』(1922), 스왈런의 『묵시록공부』(1922)와 『계시록대요』(1936), 베어드의 “주의 직림에 의한 성경의 교훈”(1926), 도슨의 『오는 소망』(1934) 등을 취사 선정하여 고찰하고자 한다.

### 1. 블랙스톤의 『예수의 직림』(1913, 게일 역)

장로교 선교사 게일에 의해 번역 소개된 블랙스톤의 『예수의 직림』은 1913년 4월 조선야소교서회에서 출판되었다. 이 저서는 한국에 최초로 소개된 종말론 관련 문헌이라는 점에서 사료적 가치가 크다. 한국에 파송된 선교사들이 보편적으로 세대주의 전천년설을 따랐고 이 저서가 당시 한국인 신자들이 세대주의 전천년설을 접할 수 있는 문헌형태로 보급되었다는 점에서 종말론 교육의 새로운 전기에 진입했다고 볼 수 있다. 블랙스톤의 『예수의 직림』을 시발점으로 이후 다른 종말론 관련 저서들 혹은 번역서들이 꾸준히 맥을 이어 발행되었다는 점을 고려하면 이 문헌은 대중적으로 종말사상을 보급한 시효의 위치를 점한다. 번역본 『예수의 직림』은 본문만 해도 무려 267쪽에 이를 정도로 초기에 보급된 문헌으로서는 방대한 분량이었다.

이 저서의 특징적인 내용이라면 무엇보다도 전천년설과 후천년설의 논자들을 상호 대조하여 후천년설의 병폐를 상술하고 전천년설의 당위성을 견고하게 구축했다는 점이다. 블랙스톤은 후천년설에 대해 천년 기간 내에는 재림이 없으며 주께서 더디 오실 것이라고 주장함으로써 신자들의 신앙을 해치는 해로운 사상이라고 비판했다.<sup>29</sup> 이 번역서의 서문을 쓴 이창직(李昌植)<sup>30</sup> 역시 블랙스톤과 견해를 같이 하여 후천년설은 신자들의 행위의 아름다움과 열심과 사랑을 파괴하는 병폐를 초래할 것이라며 전천년설의 필연성을 강변했다.

주의 직림을 의문하는 자 중에도 두 파가 있스니 하나는 천년전파[세대주의

29 W. E. Blackstone, 『예수의 직림』, 50.

30 이창직은 해주 출신의 가난한 선비였으며 J. S. Gale의 여학선생이었다. 그는 성경번역, 『천로역정』 번역을 비롯한 기독교문서 번역 저술에 참여했고 게일을 도와 『한영자전』을 편찬하기도 했다. 리진호, 『한국성서 백년사 I』(서울: 대한기독교서회, 1996), 301.

전천년설-연구자 주] 요 하나흔 천년후파[후천년설-연구자 주]라 천년전파의 말은 일천년 태평시디 전에 주씨셔 직림하시리라 하며 스도의 교훈을 직혀 일씩여 기도하며 성결한 마음으로 전도에 진력하는 자요 천년후파의 말은 일천년 태평시디 후에 주씨셔 직림하시리니 미리 일씩여 주의 직림만 근절히 기다림이 었지 혼갓 슈고를 허비함이 아니리오 (중략) 여러 교인들이 이 말[후천년설자들의 말-연구자 주]을 올케 녀여 초차간 후로는 그 형위도 아름답지 못하고 전에 있던 열심도 업서지고 처음에 었었던[었었던-연구자 주] 스량도 일허 버렸도다<sup>31</sup>

블랙스톤은 이 저서의 첫 장에 “주의 직림”을 별도로 편성하여 “당신이 하나님과 화목하기를 권하노니 그리하면 여러분이 사죄하기를 얻고 (중략) 그리스도 씨셔 하늘노 강림하시실거슬 기다리며 지내다가 그 직림하시실 때에 흠도 업고 칙망도 업는[칙망도 받지 않는-연구자 주] 교인이 되기를 바라노라”<sup>32</sup>라고 권면했으며 재림을 고대하는 신자들이 현세에서 실천해야 할 성결한 삶의 본분을 피력했다.

이 저서의 제8장, ‘영접함을 닮음과 밋 형상을 나타내심’에는 그리스도의 재림을 소개하는 서정(序程)과 더불어 초림 이전에 하나님께서 이스라엘을 교육한 일들로부터 영원무궁한 세대가 도래하기까지 일어날 일들이 설명되어 있다. 이 서정에 나타난 중요한 맥락을 짚어보면 주의 공중재림, 의인의 부활, 성도의 휴거, 혼인잔치, 세상에 임하는 환난, 주의 지상재림, 순교한 신자들의 부활, 천년왕국, 심판의 부활, 영원무궁 세대 등이 순차적으로 전개되어 있어 전형적인 세대주의 전천년설을 취하고 있다.

- (오) 주씨셔 직림하시 그 신부를 밋으실 것
- (미) 의인의 부활이요 살아잇는 신자의 변화할 것
- (신) 성도가 그름 속에서 주를 영접하기를 에눅과 궤치 할 것
- (유) 신부가 공중에서 주를 밋날 것 우리가 주 계신 곳에 흠피 모힐 것 어린양의 혼인잔치[공중혼인연식-연구자 주] 우리가 주로 더브러 영원히 궤치 잇슬

31 이창직, “주의 직림서”, W. E. Blackstone, 『예수의 직림』, 1-2(‘서문’).

32 W. E. Blackstone, 『예수의 직림』, 3. 저서에 기록된 성경의 장절은 본 연구자가 생략함.

- 것 (중략) 교회가 이 가치 어려운 환난을 피하야 버셔남이라  
 (술) 전무후무한 환난이 세상에 림홀지니 (중략)  
 (히) 그리스도께서 모든 성도로 더브러 나타나셔 불췌 가온디셔 강림하사  
 사우에서[땅 위에서-연구자 주] 심판을 행하시리니 (중략)  
 (을) 환난 가온디셔 주를 밋고 세상을 썬난 사름이 부활하리니 테 일츠  
 부활이오  
 (병) -千년 태평시디는 그리스도 영광의 주께서 -千년 동안 세상에 오서서  
 신부들노 더브러 흠씩[함께-연구자 주] 권세를 잡으실 일이오 (중략)  
 (무) 심판의 부활 (중략)  
 (경) 영원무궁한 세디가 림홀 일이라<sup>33</sup>

세대와 관련해서는 “륙천 년 전 아담이 오늘까지 살아잇서서”<sup>34</sup>라 하여 이미 진행된 인류의 과거사를 만(滿) 6천년으로 보았고 ‘력디도’(歷代圖)에 인류역사를 ‘무죄세디’(無罪世代), ‘자유세디’(自由世代), ‘홍슈 후 통할 세디’, ‘선민귀거세디’(選民寄居世代), ‘률법세디’(律法世代), ‘오묘세디’(奧妙世代), ‘-千년 현현시디’(顯現世代) 등으로 세분화하여 총 일곱 세대로 대별했다. 주목할 만한 점으로서 저서의 마지막 22장에 ‘그리스도가 속히 림홀실 징조를 의론흘’에서 재림의 징조를 모두 일곱 가지로 정리했는데 ‘썰니 든니는(빨리 다니는) 지식이 성행함’(성행함), ‘위험한 날’(온역, 기근, 광풍, 虛無黨, 反逆黨, 均富黨, 전쟁 등), ‘초혼술’(招魂術, 영혼을 불러들이는 복술), ‘밋음을 비판하는 일’, ‘복음이 세계에 전파됨’, ‘부자가 만흘’, ‘이스라엘’(이스라엘의 건재함) 등을 들었다.<sup>35</sup> 재림의 한 징조로 제시된 균부당이란 공산주의 사상을 가리킨다. 블랙스톤은 그리스도의 재림 시기에 대해서는 강림하실 날짜와 때는 알 수 없다고 했다.<sup>36</sup>

## 2. 『묵시록주석』(1922, 클락 밀러·데밍 공역)

33 W. E. Blackstone, 『예수의 직림』, 56-60. cf. 237-38. 갑(甲), 을(乙), 병(丙), 정(丁) 등 천간(天干) 순으로 번호를 매겼음. 저서에 기록된 성경의 장절은 본 연구자가 생략함.

34 W. E. Blackstone, 『예수의 직림』, 257.

35 W. E. Blackstone, 『예수의 직림』, 249-67.

36 W. E. Blackstone, 『예수의 직림』, 2.

중국인 저작 『묵시록주석』은 클락, 밀러, 데밍 등 세 사람이 공역하여 『묵시록주석』이라는 서명으로 1922년에 조선야소교서회에서 출판되었으며 저자가 누구인지는 알 수 없다. 이 저서는 세대주의 천천년설을 거부하고 ‘무천년설’을 지향한 매우 독특한 문헌이다. 그런데 이 저서는 1913년 10월 민준호가 이미 『묵시록주석』이라는 서명으로 번역하여 자신이 설립한 동양서원(東洋書院)에서 발행했던 것으로 약간의 손질을 거쳐 1922년에 조선야소교서회(朝鮮耶蘇敎書會)에서 재판한 것이다. 본 연구자는 두 종의 『묵시록주석』을 일일이 대조해본 결과 동일한 번역서인 것으로 판단했다. 다만 차이점이라면, 민준호가 번역한 『묵시록주석』에는 성경본문을 먼저 소개한 후에 계속해서 매 장절을 주석했지만 클락, 밀러, 데밍 등이 공역한 『묵시록주석』에는 성경본문은 별도로 소개되지 않은 채 매 장절이 주석되어 있다는 점, 그리고 맞춤법이 좀 더 정교하다는 점만이 다를 뿐이다. 본 절에서는 1913년도에 처음 출간된 민준호의 역본을 살펴보고자 한다.

이 저서는 당시의 세대주의 천천년설과는 달리 무천년설의 입장을 취한 저서로 분류된다는 점에서 당시 천년왕국론 논쟁에 비추어 독보적인 위치를 점했다고 평가할 수 있다. 아쉬운 점이라면, 저자는 요한계시록 1장부터 마지막 22장에 이르기까지 전체 내용을 장절에 따라 순차적으로 주석했지만 너무 단조로운 해석으로 일관하여 미래사의 맥락을 체계적으로 통찰하기가 어렵다는 점이다. 이 저서에는 세대주의 천천년설자들이 주장하는 공중재림과 휴거, 지상의 칠년 대환난, 공중혼인연식 등에 대한 내용이 전혀 언급되지 않았으며 그 서정이 ‘환란-주의 재림-신천신지의 도래’ 순으로 전개되어 있어 전체적인 윤곽은 무천년설의 틀을 갖추었다. 요한계시록 20장 4절에 기록된, 마귀가 천년 동안 무저갱에 감금되는 장면도 ‘예수께서 강림하시 마귀의 권세를 폐하신지라 여귀 니르러는 텃스[천사-연구자 주]를 보내여[우더항열쇠]를 잡아 잠가시니[잠그시니-연구자 주] 이는 하느님께서 마귀에게 디흐야 지극히 공의로오시니라’<sup>37</sup>라고 기술했을 뿐 천년의 기간에 대해서는 일체 언급이 없다. 천년왕국을 묘사한 요한계시

37 민준호 역, 『묵시록주석』, 164.

록 20장 4절의 “그리스도와 더불어 천 년 동안 왕 노릇 하니”라는 구절도 진실한 성도가 천상의 영광을 얻을 것과 그리스도와 더불어 영화를 누릴 것이라는 의미 정도로 간결하게 해석을 덧붙임으로써 무천년설의 입장을 취했다.

이 말씀[요한계시록 20:4-6-연구자 주] 주의 신도가(그리스도로 더브러 왕 노릇) 하는 뜻이 두 가지가 있스니 첫째는 진실한 신도가 하늘 우에 영광을蒙져 엿음이고 둘째는 진실한 신도가 무리의 부활함을 기다리지 아니하고 그리스도로 더브러 영화를 흠의 누림이라<sup>38</sup>

요한계시록 21장 1절에 기록된 신천신지에 대해서는 “(새 하늘과 새 땅)는 빛나고 새로워 처음 창조한 텃디[천지-연구자 주]와 크게 서로 다른지라 더 텃디와 바다는 업서집이라(벧후三〇十三)”<sup>39</sup>라고 기술하여 당시 다른 저서들에 보편적으로 기술된 지구 개조설과는 달리 교체설을 천명하여 독창적인 견해를 개진했다.

### 3. 브룩스의 『쥬지림론』(1922, 베어드 역)

『쥬지림론』은 1922년에 조선야소교서회에서 출판되었다. 이 저서를 번역하여 소개한 베어드는 번역서의 서문 격에 해당되는 “쥬지림론서”(主再臨論序)에서 저자인 브룩스에 대해 “미국 교회 학자 중 성경을 깊이 공부하여 선히 해석하는 선칭[선하게 해석하는 선생-연구자 주]”이며 “쥬지림하시는 리치에 더하여 더욱 분명히 말하니라”<sup>40</sup>라고 높게 평가하여 재림론을 성경적으로 연구한 신학자라고 소개했다.

브룩스는 저서의 첫 장 ‘직강림[재림-연구자 주]에 더한 스도의 교훈’에서 재림의 의의가 만물의 회복에 있다고 설파했다. 총괄갱신(總括更新)과 관련하여 사도 바울은 에베소서 1장 10절(“하늘에 있는 것이나 땅에 있는 것이 다 그리스

38 민준호 역, 『묵시록주석』, 165.

39 민준호 역, 『묵시록주석』, 170.

40 W. M. Baird, “쥬지림론서”, J. H. Brooks, 『쥬지림론』, 1(‘서문’).

도 안에서 통일되게 하려 하심이라”)에서 그리스도 안에서의 만유의 ‘통일’(ὁμοκαθελαλωσις)이라고 기술했고, 이 문구는 후일 교부 이레니우스(Irenaeus of Lyons, 2-3C)가 “이단논박”(“Against Heresies”)을 통해 깊이 있게 설파한 총괄갱신교리<sup>41</sup>의 단초가 된다. 브룩스가 『주지립론』에서 진술한 만물 회복은 에베소서 1장 10절에 기록된 ‘통일’로서의 총괄갱신교리와 같은 맥락이다.

만물을 회복하기 시작하실 때에 반드시 하늘이 예수를 도로 주리니(재림을  
의미함-연구자 주) 이것이 세상 처음부터 선지자들도 하신 신령한 묵시의  
대지(大旨)가 되었느니라<sup>42</sup>

브룩스는 주의 재림과 천년왕국의 유기적 연계성에 주목하여 ‘주의 지립하심이 홀로 하나되는 소망’<sup>43</sup>이요 예수 그리스도께서 오셔서 왕국을 세우실 것을 바라는 신자들의 소망이야말로 다른 모든 소망을 다 포함한다고 자부했으며 주의 재림과 천년왕국이 곧 신자들이 그토록 갈구하는 지고(至高)의 소망이라고 피력했다.<sup>44</sup>

브룩스는 그리스도의 공중재림으로부터 영원세계의 도래에 이르기까지 전개되는 전 기간의 역사를 공중에서 백성들을 모으심, 첫째부활, 참 교회를 데려가심, 지상에서의 첫 삼년 반과 마지막 삼년 반 동안 적그리스도의 활동, 적그리스도의 무저갱 감금, 천년왕국, 적그리스도의 석방과 유희불 심판, 영생세계의 도래 순서로 전개하여 세대주의 전천년설에 입각했다.<sup>45</sup> 그런데 주지할 점은 무엇보다도 그의 세대론이다. 그의 세대론은 해방 전에 보편적으로 성행했던 전천년설과는 완연하게 결이 다르며 그 현저한 차이는 세대론을 언약신학 관점에서 전개하지 않았다는 점이다. 그는 세대를 하나님과 사람이 상관된 역사를

41 이레니우스의 총괄갱신교리에 대해서는 다음 문헌을 볼 것. Irenaeus, “Against Heresies”, *Early Christian Fathers*, trans and ed., Cyril C. Richardson (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 389-91. “Against Heresies”, V, 19-21.

42 J. H. Brooks, 『주지립론』, 5-6.

43 J. H. Brooks, 『주지립론』, 136.

44 J. H. Brooks, 『주지립론』, 16.

45 J. H. Brooks, 『주지립론』, 195-202.

무죄시대, 양심시대, 족장시대, 율법시대, 주의 인신 사역시대, 은혜시대, 천년 시대 등 총 일곱 세대로 구분하고 모든 세대가 ‘인간의 실패로 끝날 것’이라고 규정하여<sup>46</sup> 스코필드(Cyrus I. Scofield)의 사상을 따른 고전적 세대주의자들이 그랬던 것처럼 전통적인 언약신학과는 거리를 두었다.<sup>47</sup> 한 걸음 더 나아가 브룩스는 모든 시대가 사람의 실패로 끝날 것이라는 세대주의 논리를 바탕으로 우리가 살고 있는 현재의 은혜시대 역시 세상 끝은 평화롭지 못할 것이라고 단정했으며 이 논지에 근거하여 추후 평화가 도래할 것이라고 낙관하는 후천년 설자들을 비판했다. 브룩스는 비록 교회가 자유와 지혜와 도덕성을 갖추어 천년 세계를 이루더라도 그리스도가 부재하신다면 이는 거짓 천년세계일 뿐이라고 단언했으며, 오히려 말세는 후천년설자들이 기대하는 것과는 달리 그리스도를 대적하는 무리들이 봉기하고 거짓선지자들과 악한 세력들이 성행할 것이라고 보았다.

만일 교회가 세력을 펴서 학원을 설립하여 그리스도교의 문명의 능력을 가지고 인류로 하여금 자유와 지혜와 도덕을 일층 더하게 할지라도 언더한 천년 세계가 되겠는도 슬쁘다 거짓 천년세계가 될 뿐이라<sup>48</sup>

만일 현금 그리스도 직립하시기 전에 정의가 득세할 것 같으면 마태복음二十四장에 기록한 九十七절이나 되는 긴 말씀 가운데서도 주께서 이에 더하여 말씀하신 바가 업슴이 과연 이상하도다 그러나 주께서 밝히 말씀하시기를 「그 세에 여러 사람이 나를 슬허하여 싫어하여 연구자 주 서로 잡아 주고 서로 위워할 것이오 거짓 선지자가 만히 니러나 여러 사람을 미혹하게 할 것이오 악한 것이 성함으로 만흔 사람의 소량이 점점 식으되 (종락) 턴국 복음을 온 세상에 전하여 모든 백성에게 증거한 후에 쫓이 니르리라」<sup>49</sup>

46 J. H. Brooks, 『주지림론』, 137-55.

47 스코필드의 고전적 세대론에 대해서는 다음 문헌을 참고할 것. Cyrus I. Scofield, *The Scofield Bible Correspondence Course* (Chicago: The Moody Bible Institute, 1907), 21.

48 J. H. Brooks, 『주지림론』, 47-48.

49 J. H. Brooks, 『주지림론』, 55. cf. 53.

브룩스는 저서의 말미에 “파슈군이며 밤이 어는 쟤나 되엇느냐”라는 별도의 부록편을 첨부하여 세상이 점차 호전될 것이라고 낙관하는 후천년설을 배경할 일곱 가지의 근거들을 제시했다. 그는 시의성 있는 일곱 가지 근거들로서 불신자들의 성행, 죄와 마귀세력의 흥왕, 죄의 총계표, 노동자들의 파업행위, 전쟁과 공산주의에 관한 뉴스거리들, 신자들을 유혹하는 거짓선지자들의 활동, 점차 증가하는 음주소비량 등을 제시했다.<sup>50</sup>

브룩스의 주장들 중에 독특한 내용이라면 적그리스도에 대한 개신교 종교개혁자들의 해석과 관련하여 이들이 교황과 천주교의 사적(史蹟)을 지목하여 적그리스도에 대한 예언이 응했다고 단정하지만 이를 오류라고 일축한 점이다. 그는 교황이 적그리스도와 비슷하긴 하지만 이 세상 끝에 적그리스도가 형체를 이루어 사단의 권세로 이적을 행하는 시대가 도래할 것이기 때문에 교황과 천주교를 적그리스도라고 단정하는 것은 비약이라고 주장했다.<sup>51</sup> 또 유보적인 입장을 취하기는 했지만 주께서 승천하실 때 그 곁에서 재림하실 것을 전하던 두 사람, 변화산에서의 모세와 엘리야, 주의 무덤에 있던 두 사람, 그리고 적그리스도가 활동할 때 나타날 두 증인이 모두 동일한 인물들일 수도 있다고 본 점도 독특하다.<sup>52</sup>

#### 4. 스왈런의 『묵시록공부』(1922)와 『계시록대요』(1936)

스왈런은 1922년에 『묵시록공부』를, 한국에서 선교사역을 마감하기 3년 전인 1936년에는 『계시록대요』를 발표했다. 두 권 모두 조선야소교회에서 출판되었다. 『계시록대요』는 『묵시록공부』의 내용을 수정·증보하고 단어들도 문맥에 적합하도록 고쳐 한층 완성도를 높인 저작이다. 두 저서는 요한계시록 1장부터 마지막 22장에 이르기까지 장절을 순차적으로 해석한 주석서의 형식을 갖추었으며 주제별로 모두 3편으로 구성되어 있다. 먼저 “총론”에서 요한계시록의 저자, 기록한 시기, 계시를 받은 장소, 기록한 이유 등을 논한 후에 제1편에는

50 J. H. Brooks, 『주지림론』, 206-13.

51 J. H. Brooks, 『주지림론』, 66-67, 78, 81.

52 J. H. Brooks, 『주지림론』, 2-3.

‘예수 그리스도를 교회 중에서 봄’(요한계시록 1장), 제2편에는 ‘닐곱교회에게 기록해야 붓친 편지’(요한계시록 2-3장), 제3편에는 ‘예언적으로 된 닐곱 가지 본 것’(요한계시록 4-22장) 등을 정리했다. 또 매 편마다 큰 주제와 여러 하위 단위의 소주제들이 편성되어 있다. 특이한 점으로서 매 편 주석을 마친 후에는 이와 관련된 적절한 질문항목들을 수록함으로써 학습한 내용을 좀 더 깊이 있게 복습할 수 있도록 배려했다.

스왈런은 천년왕국론을 전개함에 있어 공중재림과 지상재림, 지상에서의 칠년대환난기, 공중혼인연식을 논하여 세대주의 전천년설의 입장을 취했다. 저서의 초반부에서 ‘모든 백성’을 논할 때도 자세한 설명을 하지는 않았지만 유대인, 이방인, 교회로 삼분함으로써 세대주의의 구분 방식을 채택했다.<sup>53</sup> 그에 의하면 주께서 공중에 임하실 때 교회 즉 신자들은 첫째 부활의 부활체로서<sup>54</sup> 공중에서 주님의 영접을 받는 영광을 누릴 것이며<sup>55</sup> 이 시기는 첫째 인을 떼기 전 즉 지상에 환난이 임하기 전에 해당된다.<sup>56</sup> 승천한 신자들은 공중에서 주와 함께 있어<sup>57</sup> 영화로운 혼인연식에 참여하며<sup>58</sup> 지상에 임하는 칠년대환난을 면할 수 있다.<sup>59</sup> 대환난기가 종료되면 예수님은 지상에 재림하여 아마겟돈에서 전쟁하는 자들을 다 멸하시고<sup>60</sup> 적그리스도를 무저항(無底坑, 무저갱)에 가둠과 동시에<sup>61</sup> 지상에 천년왕국을 이루어 신자들로 하여금 천년동안 왕 노릇하는 권세를 주신다고 했다.<sup>62</sup> 그가 주장한 내용들 중 각별히 개혁주의신학에서 성찰해야 할 두 가지의 논점들을 소개하면 다음과 같다.

첫째, 사후 처소로서 조상림보(limbus patrum)를 주장한다는 점이다. 스왈런은 예수 그리스도께서 운명하신 후 그 영이 음부에 내려가셔서 구약시대에

53 W. L. Swallen, 『묵시록공부』, 3, 24(『계시록대요』, 6, 22, 29.).

54 W. L. Swallen, 『묵시록공부』, 139(『계시록대요』, 152.).

55 W. L. Swallen, 『묵시록공부』, 8, 43-44, 62(『계시록대요』, 11, 50-51, 70.).

56 W. L. Swallen, 『계시록대요』, 63.

57 W. L. Swallen, 『묵시록공부』, 62(『계시록대요』, 70.).

58 W. L. Swallen, 『묵시록공부』, 127-28(『계시록대요』, 141.).

59 W. L. Swallen, 『묵시록공부』, 37(『계시록대요』, 42.).

60 W. L. Swallen, 『묵시록공부』, 64-65(『계시록대요』, 73.).

61 W. L. Swallen, 『묵시록공부』, 135-36(『계시록대요』, 149.).

62 W. L. Swallen, 『묵시록공부』, 97(『계시록대요』, 108.).

세상을 떠난 성도들을 천국으로 인도하셨다고 주장하여 조상립보를 인정했다.

음부이나 디옥은 성경에 사롬이 죽은 후에 신이 갈 곳으로 가라치던 예수 오시기 전에는 음부에 두 방이 잇서서 하나는 밋는 사롬이 가고 하나는 악한 사롬의 신이 간다 하였는디 그 밋는 사롬의 신이 가는 곳은 락원이라 하고 혹은 아부라함에 품이라고도 하였스니 이는 평안한 곳이라(누가十六〇十九-二十一) 악한 사롬의 신이 가는 곳은 괴로운 곳이라 이 두 스이에 큰 구렁텅이가 잇서 서로 왕릭히지 못하는 것이라 예수께서 승턴하신 후에 락원이라 하는 곳은 하나님 압해 올나가 잇느니라(고린도후十二〇-四) 그 락원을 옮긴 제는 에베소 四〇八-十절에 가라치스되 악한 사롬의 신이 가는 곳은 성경에 옮겼다 하는 말이 업느니라<sup>63</sup>

둘째, 스왈런은 심판 후의 처소를 지옥에 해당되는 ‘유황불 구렁텅이’, 개조되는 지상에 세워질 ‘무궁세계’, 그리고 불현계의 ‘새예루살렘’ 등 삼계로 나누었다. ‘유황불 구렁텅이’에 대해서는 ‘류황불 붓는 구렁텅이’ 혹은 ‘불 붓는 구렁텅이’라고 칭하여 생명책에 기록되지 못한 자들과 둘째 사망(영원한 죽음)을 당하는 자들이 들어가 형벌을 받을 처소라고 했다.<sup>64</sup> ‘무궁세계’는 기존의 하늘과 땅이 질적으로 새롭게 개조되는 복된 세계이며 이 ‘무궁세계’를 가리켜 에덴동산보다도 더욱 영광스러운 장소라고 했다.<sup>65</sup> 가장 복된 처소 ‘새예루살렘’에 대해서는 요한복음 14장 2절과 3절에 기록된, 예수님께서 예비하시는 그 천성이라고 보았다.<sup>66</sup> 흔히 길선주의 삼계론이 독특한 신학이라고 평가하지만 이 삼계론은 그의 독창적 주장이라기보다는 기본적으로 그가 평양신학교에 재학하던 1906년에 그에게 요한계시록을 강의한 은사 스왈런의 아이디어에서 착안한 것으로 보아야 한다.<sup>67</sup> 다만 세세한 해석에서 다소의 다른 견해를 보이거나 혹은 스왈런

63 W. L. Swallen, 『목시록공부』, 58-59(『계시록대요』, 67).

64 W. L. Swallen, 『목시록공부』, 147-48(『계시록대요』, 161-62).

65 W. L. Swallen, 『목시록공부』, 151(『계시록대요』, 165).

66 W. L. Swallen, 『목시록공부』, 154-55(『계시록대요』, 169).

67 길선주는 4학년에 재학 중이던 1906년에 스왈런으로부터 요한계시록 과목을 이수했으며 이때 스왈런으로부터 삼계론의 기초를 터득했을 것이다. *The Minutes of the Fourteenth Annual Meeting of the Council of Presbyterian Missions in Korea, Seoul, Sept. 12-17, 1906*

이 언급하지 않았던 내용들을 별도로 추가한 대목에서 미미한 차이를 보여줄 뿐이다. 그리고 이 삼계론은 전술했듯이 이미 정의화의 글 “黙示錄의 大概”(1918-1919년 「神學指南」에 연재)에도 구체적으로 진술되어 있다.

### 5. 베어드의 “주의 직림에 대한 성경의 교훈”(1926)

베어드는 1926년 「神學指南」에 게재한 글 “주의 직림에 대한 성경의 교훈”에서 서두에 주의 재림은 신자의 소망과 안위가 된다는 점을 대전제로 선언했다.<sup>68</sup> 재림의 시기와 관련해서는 “아모새던지 오시리니 「씨여 잇슴 거시오」”<sup>69</sup>라고 하여 일체 하나님의 주권과 섭리에 속한 일로 돌려 경성할 것을 촉구했다.

베어드가 주님이 재림한다고 해서 세상 끝은 아니라는 입장을 취한 점과 또한 성인들과 더불어 세상에서 왕노릇할 것<sup>70</sup>이라고 확신한 점으로 미루어 그는 분명히 전천년설의 입장을 취했다. 그가 주께서 오실 때에 살아있는 성도들의 몸이 변화할 것이라고 언급한 내용은 첫째부활을 의미한다. 그는 주의 재림의 형상(양태)과 관련하여 ‘인상’(리上, rapture)과 ‘출현’(出現, revelation)이라는 두 가지의 형상<sup>72</sup>을 논했는데 ‘인상’은 공중재림을, ‘출현’은 가시적(可視的) 재림으로서의 지상재림을 가리킨다.

주의 직림의 두 가지 형상이 잇슴을 주의홀지니 데 일은 그 성도들을 다리고 가시기 위햐 오심은 인상(리上) Rapture이라 칭하고 둘째는 그 성도들을 다리고 노력오실 거시니 이는 출현(出現) Revelation이라 칭하느니라 현직 순식간과 인상의 두 스이에는 예언하신대로 되야 홀 일은 업느니 명령하시

(Seoul: The Methodist Publishing House, 1906), 25-26.

68 W. M. Baird, “주의 직림에 대한 성경의 교훈”, 70.

69 W. M. Baird, “주의 직림에 대한 성경의 교훈”, 71.

70 W. M. Baird, “주의 직림에 대한 성경의 교훈”, 70.

71 W. M. Baird, “주의 직림에 대한 성경의 교훈”, 72.

72 정의화와 박형룡은 ‘인상’(리上)이라는 용어를 ‘휴거’와 동일한 의미로 보았다. 정의화, “黙示錄의 大概”, 「神學指南」 제1권 3호(1918. 10), 62. 박형룡, 『敎義神學: 來世論』(서울: 韓國基督教敎育研究院, 1983), 203. 박형룡은 ‘rapture’를 ‘현현’으로 번역하고 그리스도가 지상에 임하는 개념으로 보았다. 박형룡의 같은 문헌, 207.

기를 써여잇스라 하였도다 그러나 왕노릇하려 그 성도들과 함께 출현 곳  
영광으로 강림하시기 전에는 먼저 징조가 잇스리라 인상은 혹 비밀히 될  
거시오[재림 날짜를 알 수 없음-연구자 주] 출현은 모든 사람이 다 보리라<sup>73</sup>

앞서 살펴본 것처럼 베어드가 번역한 브룩스의 저서 『주지림론』이 세대주의  
전천년설에 입각했고, 서문에서 브룩스를 성경을 깊이 연구한 학자로 호평한  
일이며, 브룩스가 재림의 이치를 분명하게 진술했다고 평가한 점, 공중재림과  
지상재림의 이중 재림으로 주장한 점 등으로 미루어 베어드는 분명히 세대주의  
전천년설을 견지했다.

## 6. 도슨의 『오는 소망』(1934, 고든 역)

도슨의 저작 『오는 소망』의 원제목은 The Hope of the Future로 장로교  
선교사 고든이 번역했고 1934년 야소교장로회총회교육부에서 출판되었다. 도  
슨은 그리스도의 재림은 미래에 일어날 사건에 대한 예언이라기보다는 하나님께  
서 장차 이루고자 하시는 것에 대한 의지적 선언이며 하나님의 마음 가운데  
설정되어 있는 영원한 계획의 한 부분이라고 이해하여 하나님의 주권적 섭리에  
속한 사역임을 고백했다.<sup>74</sup> 그는 요한계시록 1장부터 22장까지 제시된 핵심주  
제가 그리스도의 재림이라고 파악했으며, 모든 개개인 신자들의 미래적 복락이  
이 재림의 소망에 직결되어 있다고 역설했다.

신약성경 마지막 책의 제목은 처음부터 끝까지 그리스도의 재림 그것이다.  
묵시록 첫 장에 다음과 같은 광고의 말씀으로 시작하였다. 「불지어다 그름을  
타고 강림하시리니 각인의 눈이 반드시 보리라. 이 묵시록의 중심되는 개선가  
는 「세상 나라이 우리 주와 그 그리스도의 나라이 되어 저가 세세에 왕노릇하  
시리로다.」이다. (중략) 그러므로 전 신약성경을 통하여 보면 이 소망이 장차  
나타날 큰 사건으로 우리 앞에 늘 보여줄 뿐 아니라 개인 신자의 모든 미래

73 W. M. Baird, “주의 지림에 대한 성경의 교훈”, 73-74.

74 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 10-12.

복락도 다 이와 관련되어 있는 것이다.<sup>75</sup>

도슨의 천년왕국론은 전천년설에 입각해 있다. 그는 장차 천년왕국기에는 땅을 속박한 모든 저주가 풀려 비옥한 땅으로 회복되고, 인류는 평화를 누릴 것이며, 이 모든 일들이 주께서 공의로 통치하실 때 실현될 것이라며 천년왕국 전에 반드시 그리스도의 재림이 선행될 것이라고 확신했다.<sup>76</sup> 그는 예수 그리스도께서 가르치신 귀인(貴人)의 비유를 들어 왕권을 얻으려고 먼 나라에 갔던 귀인을 신실하지 못한 사람들이 배척했지만 귀인이 돌아와서 징벌하는 광경은 곧 천년왕국 이전에 그리스도께서 임하실 현상을 보여주는 전조이자 비유라고 설명했다.<sup>77</sup> 후천년설에 대해서는 세상이 점진적으로 개선되리라고 기대하는 사람들이 흔히 겨자씨 비유와 누룩 비유를 그 근거로 제시하지만 도리어 비유 가운데 등장하는 공중의 새는 악한 자를, 누룩은 악을 대표하기에 전혀 타당하지 못한 궤변이라고 논박했다.<sup>78</sup>

도슨의 천년왕국론에 있어서 무엇보다도 고무적인 점이라면 당시 보편적 추세였던 세대주의 전천년설을 거부하고 ‘역사적 전천년설’을 견지했다는 점이다. 당시 종말론 관련 문헌들이 대동소이하게 세대주의 전천년설을 논증했다는 점을 감안하면 역사적 전천년설이 진술된 도슨의 저서는 당대 종말론 분야에서 매우 독특한 위치를 점했다고 평가할 수 있다. 도슨은 재림의 표적들을 논함에 있어 그 특증(特證)들로서 유대인과 그리스도인들을 막론하고 모두가 전쟁, 기근, 지진, 그리고 거짓 그리스도의 핏박에 동참할 것이라고 보았으며 공중재림, 휴거, 공중혼인연식, 지상재림 등으로 대변되는 세대주의 전천년설을 일축했다. 그는 공중재림과 지상재림으로 구분된 이중 재림을 부정함으로써 역사적 전천년설을 주장했다.

주께서 말씀하신 이 세대의 특증은 일반적으로 곤란한 시대라서 그 시대에는

75 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 19-20. cf. 54.

76 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 22.

77 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 25-26.

78 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 28-29.

전쟁, 기근, 지진, 이 늘 계속하여 이러날 것을 말씀하셨다. 거짓 그리스도가 이러나서 핍박하므로 또한 종교적 환난시기가 올 터이다. 예루살렘이 짓밟힐 터이오 유대인이나 그리스도인을 물론하고 모도 환난을 받는 때가 될 것즉 재림을 공중재림과 지상재림으로 나누지 않음-연구자 주]이라 하셨다. 이 환난시기가 끝날 때는 그리스도의 재림이 확실할 것이다.<sup>79</sup>

천년왕국에 대해서는 시온에 좌정하신 예수 그리스도께서 열방을 유업으로 삼아 땅 끝까지 편안하게 왕권을 수행하실 것으로 보았다.<sup>80</sup> 그리고 평화는 소위 세계열강들의 평화회담이나 군비축소 등과 같은 인간의 자의적 노력과 인위적 협상에 의해서 이룰 수 있는 것이 아니라 오직 그리스도의 통치로서만 온전하게 실현할 수 있다고 주장했다.<sup>81</sup> 고든은 종말의 시기가 가까웠고 그리스도의 재림 또한 임박했다고 확신하면서도<sup>82</sup> 그 시기는 알 수 없다는 신중한 태도를 취했으며<sup>83</sup> 현세에서도 진실하고 의롭고 경건한 삶을 영위해야 한다고 권계하여<sup>84</sup> 현세와 내세를 한 지평에서 일원적으로 통합하여 조망했다.

### III. 중국인 저술 종말론 관련 문헌들

장로교에서 소개한 중국인 저술 종말론 관련 주요문헌들 중에서는 출간된 순서에 따라 이지명의 “그리스도再臨과 現代信徒”(1918), 왕좌화의 “默示錄研究”(1918년 「聖經雜誌」에 게재), 정의화의 “默示錄의 大概”(1918-1919년 「聖經雜誌」에 연재), 가옥명의 『來世論』(1931) 등을 취사 선정하여 고찰하고자 한다.

79 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 41.

80 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 23, 51.

81 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 51.

82 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 48, 61, 62, 63, 64.

83 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 64.

84 W. B. Dawson, 『오는 소망』, 55.

## 1. 이지명의 “그리스도再臨과 現代信徒”(1918, 게일 역)

중국인 이지명의 글 “그리스도再臨과 現代信徒”는 게일이 번역했으며 1918년에 『聖經雜誌』에 게재되었다. 이 문헌은 각별히 그리스도의 재림을 확신할 것과 현세에서 주어진 사역들을 성실하게 감당할 것을 권면하는 내용을 담은 일종의 권계서(勸戒書) 혹은 수훈서(垂訓書)의 성격을 갖추었다. 그는 집필 목적을 “그리스도 再臨의 要旨를 잘 알아 確實히 觀念을 가지고 重大히 責任을 擔負할지이다”<sup>85</sup>라고 강조함으로써 특히 영원세계를 사모하는 열정을 왜곡하여 현세와 내세를 단절 짓는 이원론적 사고에 우려를 표했다. 그는 현세의 삶에 대해 충실하게 지상에서 순례자적인 삶을 영위할 것을 피력했으며 현세와 내세를 한 지평에서 일원적으로 통합하여 조명했다.

이지명은 구미 신학에서 과학적 사고와 학술, 논리 체제 등을 도입하여 성경을 명확하고 적실하게 분석하는 것이 방법론적인 차원에서 유익한 방편이 될 수도 있겠지만 되레 재림 불가지론에 현혹당하는 등 영적 지식이 없어 재림을 의심하거나 방임주의로 전락하는 폐단에 대해서는 개탄할 일이라고 토로했다. 이는 당시 성경해석에 독초로 뿌리를 내려가고 있던 성경고등비평을 경계한 것으로 보인다.

今日에 歐美의 神學家는 科學研究를 밀위여[과학연구로 미루어-연구자 주] 聖經解釋을 明白히 曉히 聖經 中 每 章節에 先代의 歷史를 參考하고 當今時勢를 들어 確實히 證據히 善하다 此 教派는 크게 有益히야 道義의 光輝가 되나 可惜히 是는 그리스도 再臨에 對히야 反對히지는 아니히지라도 靈識의 增長함이 업는 是는 無(?)라 主의 再臨을 알 수 업다 히야 疑心을 품고 (중략) 放任主義를 가질 是이오<sup>86</sup>

또한 이지명은 재림에 대한 영적 지식의 부재와 아울러 재림에 대한 잘못된 광신적 열망을 동시에 지적하여 깊이 성찰할 것을 촉구했다. 아래 인용문에서

85 이지명, “그리스도再臨과 現代信徒”, 7.

86 이지명, “그리스도再臨과 現代信徒”, 8. ‘?’는 판독이 불가능한 한자임.

“엇던 教派는 再臨만 渴慕함으로”라고 한 것은 “再臨 ㅎ시리라 ㅎ다가 時期가 지나되”라는 후속 문맥에 비추어 볼 때 분명히 시한부종말론에 심취한 사례를 가리킨다. 그는 시한부종말론을 신봉하는 신자들이 무사안일한 태도를 취하여 지상에서 감당해야 할 삶을 포기하고 등한시하는 행태를 지적했으며, 이들이 재림을 학수고대하지만 결국 성취되지 않자 이를 비관하여 허무주의자들로 전락하는 신앙양태를 비판했다.

엇던 教派는 再臨만 渴慕함으로 諸般事務를 停廢 ㅎ고 物品을 典當 ㅎ며 産業을 放責 ㅎ고 且上과 相關이 업다 ㅎ야 一室에 會集 ㅎ야 每日 主의 再臨을 祈라며 ㅎ는 言이 某年某月某時에는 丁寧코 差錯업시 再臨 ㅎ시리라 ㅎ다가 時期가 지나되 聲跡이 杳然함으로 其 信徒들노 疑(?)를 發게 ㅎ니<sup>87</sup>

위의 인용문에 진술되어 있듯이 일부 그리스도인들이 시한부 종말론에 심취하여 일반사무를 방기하고 사업을 중단하는 사람들마저 속출하는 현상은 비단 과거사에만 국한된 일은 아니다. 한국기독교는 30년 전 다미선교회의 시한부종말론<sup>88</sup> 사태를 통해 이러한 심각한 사태를 절감한 바 있다. 당시 한국기독교는 1992년 10월 28일 시한부 종말론과 휴거의 망상에 빠진 신자들로 인해 학생들의 자퇴, 직장인들의 퇴직, 재산 헌납, 낙태수술 등 엄청난 사회적 파장을 체험했다.

## 2. 왕좌화의 “默示錄研究”(1918, 게일 역)

중국인 왕좌화의 “默示錄研究”는 「聖經雜誌」의 편집인이었던 게일의 노력으로 1918년 2월 초판부터 번역되어 실린 글인데 종말론 관련 문헌으로서는 최초로 신학저널에 연재 형식을 통해 소개되었던 것으로 보인다. 중국인 정의화의 “默示錄大概” 역시 같은 해에 평양신학교 기관지 「神學指南」에 연재되었으나

87 이지명, “그리스도再臨과 現代信徒”, 8. ‘?’는 판독이 불가능한 한자임.

88 이장림의 시한부종말론에 대해서는 다음 저서를 참조할 것. 이장림, 『1992년의 열풍』(서울: 광천출판사, 1991), 41-51.

왕좌화의 “默示錄研究” 보다는 8개월이 늦은 10월부터 게재되었다.

왕좌화는 “默示錄은 주의 날 곧 예수 再臨에 屬한 冊이라”<sup>89</sup>라고 하여 요한계시록의 주제를 재림으로 보았으며 특별히 “默示錄은 모든 先知書에 말씀한 주 예수의 再臨을 드러내어 밝힌 거시니 (중략) 요한의 默示는 주 예수의 再臨을 ㄹㄹ치신 書로다”<sup>90</sup>라고 하여 요한계시록이 신약의 선지서로서 구약과 유기적 상응관계에 있다는 점을 강조했다. 특별히 구약성경 다니엘과 관련해서는 다니엘이 계시로 목격했던 것도 다니엘 자신에게 관계되었던 일이 아니라 말세에 그리스도에 의해 성취될 미래사였다는 점을 부각시킴으로써 그리스도를 중심으로 한 ‘예언(구약)-성취(末世)’의 유기적 도식을 도출했다.

舊約 다니엘의 본 것은 다니엘의게 關係가 아니오 末世에 關係인 故로 이 말을 緘封하야 末期를 苦待하라 ㄹ 거시나 新約 요한의 본 거슨 모든 信徒의 關係됨으로 하나님은 特別히 요한을 命하야 이 冊의 豫言을 緘封치 말나 ㄹ은 其 日[재림과 관련된 말일-연구자 주]이 갓가옴이니라<sup>91</sup>

또한 주목해야 할 점으로서 왕좌화가 숙고하여 제시한 논점은 요한계시록을 단순히 역사신학 입장에서 ‘교회사기’(教會史記)로 보아야 할 것인가 아니면 교의신학의 의미를 부여하여 ‘주의 날’(主日)에 관계된 책으로 보아야 할 것인가에 대한 사안이다. 왕좌화는 이 논점과 관련하여 요한계시록에 기록된 내용들이 ‘已往 目觀한 일’, ‘現今 있는 일’<sup>92</sup>이라 하여 일면 교회사기적인 속성을 언급하기도 하지만 사도 요한이 재림에 관련된 계시를 주일에 받았다는 점에 의미를 두어 요한계시록을 단지 교회사기로 간주할 것이 아니라 주일에 관계된 책으로 보아야 한다고 판단했다.<sup>93</sup> 그는 “默示錄은 주의 날에 關係된 말씀이니 주 예수의 再臨을 ㄹㄹ치신 말씀”이라고 확정했다.

89 왕좌화, “默示錄研究”, 『聖經雜誌』 제1권 1호(1918. 2), 61. 그는 요한계시록은 주 예수 그리스도의 나타나신 일을 의론(議論)하신 책이라고 하여 재림에 초점을 맞추었다. 같은 문헌 64쪽.

90 왕좌화, “默示錄研究”, 61.

91 왕좌화, “默示錄研究”, 61.

92 왕좌화, “默示錄研究”, 65.

93 왕좌화, “默示錄研究”, 64.

그리스도教 信者된 자는 聖經을 參考할 때에 默示錄의 엇더한 뜻을 不可不 알아야 하겠거늘 (중략) 默示錄을 講解 하는 者가 兩派가 잇스니 一派의 말은 默示錄은 教會史記니 요한이 冊 지을 時부터 主 예수 再臨時 곳 모든 對敵을 滅할 時까지라 하고 一派의 말은 默示錄은 主의 날에 關係된 말습이 니 主 예수의 再臨을 大략치신 말습이라 하느니라”<sup>94</sup>

이 저서의 전체적인 윤곽은 내용상으로 공중재림과 휴거, 환난의 날과 이스라엘의 연단, 적그리스도의 출현, 그리스도가 통치하는 천년왕국, 백보좌 심판, 영원세계의 순으로 전개되어 있어 세대주의 전천년설을 따랐다.

一은 主 예수가 空中再臨 하샤 聖徒를 迎接 하야 놀나갈 일올라갈 일-연구자 주를 말습 하야 (중략) 二는 聖徒가 空中에 迎接 함을 납은 後에는 하나님이 이스라엘을 煉燬 하시리니 (중략) 三은 이스라엘인이 煉燬을 받은 後에 하나님이 다시 福을 주시리라 (중략) 四는 敵그리스도가 末世에 니라나리니 (중략) 五는 主 예수가 平安한 王國을 세우실 時에 一千年 동안 萬國왕이 되시리니 (중략) 最後에 흰 寶座의 審判이 잇스리라 (중략) 흰 寶座에서 審判 하신 後에 新天新地 곳 새예루살렘 사람의게 나타나실 일을 議論 하였느니라<sup>95</sup>

특히 주목할 만한 논점으로서는 최후심판 후에 도래할 영원세계와 관련하여 ‘新天新地 곳 새예루살렘 사람의게 나타나실 일’이라고 기술하여 신천신지와 새예루살렘을 동일시했으며 완전하게 질적 갱신이 이루어진 이 지상에 천국이 실현될 것이라고 주장했다. 이 주장은 앞서 살펴본 브룩스의 『주지림론』에 나타난 총괄갱신의 의미를 함축한다.

### 3. 정의화의 “默示錄의 大槪”(1918-19)

94 왕좌화, “默示錄研究”, 60.

95 왕좌화, “默示錄研究”, 62-65.

중국인 정의화의 “默示錄의 大概”는 평양신학교 기관지인 「神學指南」이 처음 발행되던 해인 1918년 10월 제1권 3호로부터 1919년 10월 제2권 3호에 이르기까지 장기간 연재되었다. 이 글은 「神學指南」에 최초로 연재된 종말론 관련 문헌이었던 만큼 당시 장로교에 속한 신학생들이 크게 주목한 저작이었을 것으로 사료된다.

정의화는 이 글에서 ‘主 예수의 再臨’, ‘教會의 豫備 天國’, ‘主의 日은 卽 審判日’, ‘世界末日 審判時’, ‘善惡의 大戰爭’, ‘世界最末에 大災難’, ‘將來에 得 喜 大喜樂’ 등 모두 일곱 가지의 논점들을 순차적으로 전개했다. 그는 요한계시록의 개요를 논함에 있어 주의 재림은 ‘信徒의게 最히 緊要 題目’<sup>96</sup>이며 ‘默示錄書 中에 最히 큰 題目’<sup>97</sup>이라 하여 재림이 요한계시록의 주제라고 밝혔다. 그는 아예 “新約聖經 中에 要緊 問題는 卽 我 主 예수 그리스도의 再臨이라”<sup>98</sup>라고 명시하여 그리스도의 재림이 요한계시록뿐만 아니라 신약성경 전체를 대변하는 가장 중요한 주제라고 인식했으며 요한계시록이 기록된 의의를 논하는 대목에서 재림이 곧 신자들의 희망이라는 점을 강조했다.<sup>99</sup>

정의화는 ‘第一論說 主 예수의 再臨’에서 ‘空中으로 降臨’, ‘引上’(휴거), ‘世界 大審判의 災難을 脫出’, ‘羔羊의 婚姻日期’, ‘主와 함께 臨’(지상재림) 등을 논증함으로써 세대주의 전천년설을 주장했다.<sup>100</sup> 독특한 내용으로서 이스라엘 12지파의 144,000명의 숫자 중에 단지파가 제외된 점에 대해서는 단지파가 최악의 종자를 심어 이스라엘로 하여금 범죄하여 우상을 숭배하도록 한 일에 연유하지만 장래 천국이 지상에 이루어질 때 단지파 역시 일부는 사죄의 은총을 받게 될 것이라고 보았다.<sup>101</sup>

정의화는 현세의 직업에 대해 관심을 고취하여 각별히 각자에게 주어질 소명 의식을 성찰할 것을 강조했다. 그는 주의 재림날짜는 알 수 없다는 점을 들어 재림을 열망한 나머지 직업을 포기하거나 현세의 삶을 등한시하는 사람들을

96 정의화, “默示錄의 大概”, 「神學指南」 1권 3호(1918. 10), 57.

97 정의화, “默示錄의 大概”, 「神學指南」 1권 3호(1918. 10), 58.

98 정의화, “主再臨時에 聖徒의 先站得救論”, 18.

99 정의화, “默示錄의 大概”, 「神學指南」 1권 3호(1918. 10), 58.

100 정의화, “默示錄의 大概”, 「神學指南」 1권 3호(1918. 10), 62-63.

101 정의화, “默示錄의 大概”, 「神學指南」 제1권 4호(1919. 1), 56-57.

비판함으로써<sup>102</sup> 블랙스톤이 『예수의 직립』에서, 이지명이 “그리스도再臨과 現代信徒”에서 역설했던 것처럼 현세와 내세를 단절 짓는 이원론적 사고를 경계했다.

영원세계와 관련하여 정의화의 독특한 논점은 ‘千年平安國’(천년왕국)<sup>103</sup> 후에 임할 세계가 삼계라고 본 점이다. 그는 하늘로부터 하강하여 땅에 근접하여 위치할 ‘천상의 新예루살렘’과 동시에 땅 위에 실현될 ‘지상의 예루살렘’을 논했다.

本書[요한계시록-연구자 주] 二十一章을 查察<sup>104</sup> 地上天國과 新예루살렘을 言<sup>105</sup> 함이 있스니 所謂 新天新地는 如何<sup>106</sup> 거신지 余도 斷定치 못스나[못하나-연구자 주] 但 原文을 查察<sup>107</sup> 하면 곳 天과 地가 接近<sup>108</sup> 함이니 뜻이라 新예루살렘이 天으로부터 내려와 地와 接近<sup>109</sup> 함을 表明<sup>110</sup> 함이니 에스겔 四十章으로 四十八章까지 보면 新예루살렘이 시온山에 있음을 論<sup>111</sup> 거스니 是로 由<sup>112</sup> 야 天上에 新예루살렘이 있음을 可히 알지니 能히 吾儕[우리들-연구자 주]로 喜<sup>113</sup> 여곰 歡喜<sup>114</sup> 踏舞<sup>115</sup> 케 喜<sup>116</sup> 는도다<sup>104</sup>

이로써 정의화는 영원세계에 대해 ‘천상의 新예루살렘’, ‘지상의 예루살렘’, 불구덩이 지옥인 ‘火坑’<sup>105</sup> 등 삼계를 주장한다. 이 세 처소는 스왈런이 『묵시록 공부』(1922)와 『계시록대요』(1936)에서 설명한 삼계론과도 매우 흡사한 궤적을 보여준다. 본 논문에서는 다루지 않지만 이 삼계론은 길선주가 논한 ‘새예루살렘’, ‘無窮安息世界’, ‘硫黃불 地獄’의 삼계론과도 일치하며 정의화가 주장한 ‘천상의 新예루살렘’은 길선주가 주장한 ‘새예루살렘’에, ‘지상의 예루살렘’은 ‘無窮安息世界’에, ‘火坑’은 ‘硫黃불 地獄’에 해당된다.<sup>106</sup> 정의화는 ‘지상의 예루

102 정의화, “默示錄의 大槪”, 『神學指南』 제1권 4호 (1919. 1), 57.

103 정의화는 ‘천년왕국’을 ‘千年平安國’이라 했다. 정의화, “默示錄의 大槪”, 『神學指南』 제2권 3호 (1919. 10), 61.

104 정의화, “默示錄의 大槪”, 『神學指南』 제2권 3호(1919. 10), 51-52.

105 정의화는 지옥을 ‘火坑’으로 별칭했다. 정의화, “默示錄의 大槪”, 『神學指南』 제2권 3호 (1919. 10), 51.

106 길선주의 삼계론에 대해서는 다음 문헌을 참고할 것. 길선주, “末世學(十四)”, 『信仰生活』 제5권 10호(1936. 11), 11-12.

살냄'은 부활한 유대인들이 살면서 세계를 관할할 처소이고 '천상의 예루살렘'은 주의 성도들이 거주할 장소이며 두 세계는 가까운 거리라 서로 왕래할 수 있다고 보았다.

地上의 예루살렘은 各國으로 더브리 無異 ㅎ야 유대인이 復活 ㅎ을 因 ㅎ야  
 地上의 예루살렘에 巨 ㅎ야 世界各國을 管轄 ㅎ 거슬 宜當히 알 거시오 天上  
 예루살렘인즉 主 예수 그리스도의 聖徒들이 居 ㅎ지니 不過 天地가 接近 ㅎ야  
 上下의 往來 ㅎ이 잇슬 싸름이오<sup>107</sup>

정의화의 글은 「神學指南」에 연재된 “默示錄의 大概” 외에도 두 편의 글이 1920년과 1921년에 게일에 의해 번역되어 「聖經雜誌」에 별도로 게재되었다. “主再臨時에 聖徒의 先站得救論”(1920년)에서는 “末時의 最大災難[지상에서의 칠년대환난기-연구자 주]에 니르러서는 教會가 其 內에 잇지 아니리니 信者는 眞道를 직히 將來를 保護 ㅎ야 極大 ㅎ 榮耀와 快樂을 엇음이 엇지 조치 아니리오”<sup>108</sup>라고 하여 재림을 소망하는 신자들이 지상에서 슬선해야 할 참된 도리와 본분을 강조했다. 그는 “예수의 再臨과 教會의 關係”(1921년)를 통해서도 역시 칠년대환난기에 교회가 받게 될 구원을 논하는 대목에서 “참고 主의 道를 직히며 此日[재림의 날-연구자 주]을 기디려 希望의 目的을 到達 ㅎ리”<sup>109</sup>라고 격려하여 항상 인내하며 주의 말씀을 실천할 것을 권고했다.

#### 4. 가옥명의 『來世論』(1931, 정재면 역)

중국인 가옥명의 원저 『來世論』은 정재면이 번역하여 1931년 평양장로회신학교에서 출판되었다. 이 저서에는 보편적으로 구사되던 ‘종말’, ‘말세’ 등의 단어 대신 별도로 ‘내세’라는 용어를 채택하여 저서명을 『來世論』이라 명명했다는 점에서 이채롭다. 박형룡은 종말론 문헌들 가운데 내세를 인정하지 않는

107 정의화, “默示錄의 大概”, 「神學指南」 제2권 3호(1919. 10), 54.

108 정의화, “主再臨時에 聖徒의 先站得救論”, 22.

109 정의화, “예수의 再臨과 教會의 關係”, 7-8.

종말사상에 우려를 표하여 영구한 내세의 영속(永續)과 출현을 부각시키려는 의도에서 교의신학 제7권의 명칭을 ‘종말론’ 대신 ‘내세론’(來世論)으로 확정했다.<sup>110</sup> 본 연구자는 가옥명이 저서명을 『來世論』으로 정한 의도 역시 이와 같은 취지인 것으로 본다. 왜냐하면 그는 저서 제1장의 주제를 ‘來世의 必有’라고 명명하여 불가시적인 내세의 실재를 논증하는 과정에서 철저하게 과학주의를 배격하고 무형의 세계, 영의 세계, 영의 세계와 감응(感應)하는 영혼, 영혼의 영원성, 하늘에 속한 영혼의 의미 등 불가시적 이데아의 영역에 초점을 두었기 때문이다.

現今 科學은 다만 目觀耳聞하며 鼻奧手觸[경험주의와 실증주의 차원-연구자 주할 만한 것을 말하고 그러치 않은 것은 말할 것이 없다 하나니 이는 有形的 世界를 承認하고 無形的 世界를 否認함이라 換言하면 이 말은 卽 靈의 世界를 否認하고 卽 사림의 靈까지 否認함이니 이는 卽 形形色色한 天然界 外에 오히려 不可思議한 靈世界가 잇슴을 不知함이오 또한 우리 身體가 物質界와 接觸하고 우리의 靈魂이 靈世界로 더브러 感應함이 잇슴을 故意로 承認치 아니함이라 (중략) 우리의 眞我的 本體는 永遠히 存在한 靈魂 이니 (중략) 靈魂은 하늘에 屬함으로 決코 血肉으로 더브러 갖치 도라가며 消滅되지 아니할지라 觀念이 이와 갓흔즉 엇지 來世의 觀念이 업스리오<sup>111</sup>

가옥명의 천년왕국론은 그리스도의 공중재림, 의인의 부활과 휴거, 성도들에게 주어질 상급, 어린양 혼인연석, 지상의 대환난, 지상 백성들 심판, 사탄 감금, 환난기 순교자들의 부활, 그리고 천년왕국으로 이어지는 세대주의 전천년 설의 구도를 보여준다.<sup>112</sup> 그는 재림장소와 관련하여 “예수께서 올라가실 때에 임의 감람山 山頂에서 올라가섯스즉 再臨하실 때도 또한 감람山에 설 것이라”<sup>113</sup>라고 하여 감람산이 재림의 처소가 될 것으로 보았다.

가옥명은 전천년설과 후천년설을 상호 대조하여 평화로운 세계가 도래할

110 박형룡, 『教義神學: 來世論』, 45.

111 가옥명, 『來世論』, 1-2.

112 가옥명, 『來世論』, 34, 49-51.

113 가옥명, 『來世論』, 33.

것이라고 낙관하는 후천년설을 일축하고 전천년설의 필연성을 변증했다. 그는 그 근거로서 천년왕국 전에 적그리스도를 응징하시기 위한 그리스도의 사역, 교회의 부패, 재림 전 대환난, 성도들의 타락상, 세상의 분요, 재림 시 성도들의 부활, 그리스도의 왕권, 오직 재림을 소망할 것을 가르치신 그리스도의 교훈, 성경이 세상의 개량을 지지하지 않는다는 점 등을 제시했다.<sup>114</sup> 그가 논한 영원세계는 이중적 처소들로서 천국과 지옥으로 압축된다.

「하늘이 큰 소리로 쉰나가고 體質이 쓰거운 불에 푸러지고 (중략) 새 하늘과 새 땅을 바라보니 義가 거기 屈하리라」(벧후3:10-13) 하였스니 대개 불살은 다 함은 滅함이 아니오 實노 낡은 것을 불살오아 다시 새로운 것을 準備함으로 新天新地를 化成함이니라<sup>115</sup>

우리가 聖經을 考察하면 眞實노 우리의 居生하는 世界가 반다시 불타버린다 (벧후3:10) 하였스니 다만 불탄다 함은 불노 化함인지 或 불노 씻씀인지 이에 對하여 原文 文義로 보면 불노 化하여 消失됨을 뜻함과 갓흔 배같은 바-연구자 주) 대개 神의 不盡한 權能으로 말하면 亦은 불의 鍊鍛을 지남으로 再造하여 (중략) 煥然一新케 할 수도 업는 것이 아니니라<sup>116</sup>

불이 썩이지 아니하여 火谷을 일우엇스니 聖經이 이를 地獄이라 하였나니라 (2)無抵抗이니(묵9:1 2 11) (3)'外邊黑暗이니(마8:12, 二十二) (4)無窮한 暗黑이니(벧후2:17) (5)불구덩이니(묵20:10 15, 二十一-8) 그곳에는 불과 硫黃이 잇서 苦難을 밧으리니<sup>117</sup>

가옥명은 위의 인용문에 진술한 것처럼 영원세계를 신천신지의 천국과 지옥의 두 처소로 대별했는데, 천국은 현존하는 세계가 사라지고 새로운 천국으로 교체되는 것이 아니라 단지 현 세계가 질적으로 새롭게 개조되는 차원이라고

114 가옥명, 『來世論』, 36-39.

115 가옥명, 『來世論』, 87.

116 가옥명, 『來世論』, 94-95.

117 가옥명, 『來世論』, 96.

보았다. 그는 베드로후서 3장 10절 이하에 기록된 “체질이 뜨거운 불에 풀어지고”는 현 세계가 없어진다는 뜻이 아니라 이전의 낡은 것을 불살라 새롭게 재조(再造)함으로써 환연일신(煥然一新)하는 의미를 지닌다고 해석했다.<sup>118</sup> 그리고 영원토록 형벌을 받아야 할 처소를 ‘地獄’ ‘火谷’(불계곡), ‘無抵抗’, ‘外邊黑暗’, ‘無窮한 暗黑’, ‘불구덩이’라는 단어들로 묘사했다.

#### IV. 나가는 말

지금까지 해방 전 장로교 선교사들의 주요 저서와 번역서를 중심으로 한국에 소개된 종말론 관련 문헌들을 취사 선정하여 총괄적으로 고찰했으며 요한계시록의 핵심주제, 천년왕국 직전에 전개되는 역사, 천년왕국론에 관한 관점, 최후심판과 그 이후의 영원세계, 독특한 논점 등에 역점을 두어 살폈다. 분석한 내용들을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 일괄적으로 그리스도의 재림을 요한계시록의 중심 주제로 본다는 점이 다. 왜냐하면 당시 천년왕국론은 세대주의 전천년설을 지향하고 있었으며 그리스도의 지상재림이 천년왕국이 전개될 수 있는 필연적 대전제가 된다는 점을 중시했기 때문이다. 정의화는 “默示錄의 大概”에서 그리스도의 재림을 요한계시록뿐만 아니라 아예 신약성경 전체를 관철하는 핵심적인 주제라고 강조했다. 정도이다.

둘째, 천년왕국론에 있어서는 공중재림과 휴거, 칠년대환난, 지상재림과 심판, 천년왕국, 마귀해방과 최후심판, 영원세계 순서로 전개되는 세대주의 전천년설이 주류를 이룬다. 블랙스톤의 『예수의 지림』, 왕좌화의 『默示錄研究』, 김상준의 『默示錄講義』, 정의화의 『默示錄의 大概』, 브룩스의 『주지림론』, 스왈런의 『묵시록공부』와 『계시록대요』, 베어드의 “주의 지림에 대한 성경의 교훈”, 가옥

118 베드로후서 3장 10절 이하의 내용에 대해 세상의 소멸인가 갱신인가에 관한 논증 및 카이퍼(A. Kuyper)의 견해는 다음 논문을 참조할 것. 송영목, “종말론과 크리스천의 환경 책무: 베드로후서 3:10-13을 중심으로”, 『갱신과 부흥』 제27호(2021), 78-89; 송영목, “아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크, 그리고 벤자민 워필드의 재림 이해 및 평가”, 『갱신과 부흥』 제29호(2022), 161-62.

명의 『來世論』 등이 여기에 속한다. 유의할 점으로서 스코필드의 세대주의 전천년설은 언약신학을 부정하지만 해방 전 한국기독교에 소개된 세대주의 전천년설은 언약신학에 기초하여 논증되었다는 점에서 큰 차이가 있다. 다만 브룩스는 『쥬지립론』에서 일곱 세대는 모두 사람의 실패로 끝날 것이라는 입장을 취했다.

셋째, 모든 저자들이 세대주의 전천년설만을 견지했던 것은 아니며 비록 드물기는 하지만 역사적 전천년설을 취한 도슨의 『오는 소망』, 무천년설의 입장을 취한 민준호 역의 『묵시록주석』(클락 등이 공역한 『묵시록주석』과 같은 책) 등은 세대주의 전천년설과는 엄격하게 거리를 두었다. 무천년설을 채택한 민준호 역의 『묵시록주석』은 이른 시기인 1913년 10월에, 역사적 전천년설을 수용한 도슨의 『오는 소망』은 다른 문헌들에 비해 다소 늦은 시기인 1934년에 발표되었다.

넷째, 후천년설에 대해서는 한결같이 부정적인 견해를 취했다. 그 근거로서 세상이 나아지기보다는 점차 부패해간다는 점, 신자들이 재림을 등한시하여 열정적 신앙을 상실하는 병폐가 초래될 것이라는 점, 말세에 그리스도를 대적하는 세력들이 발흥할 것이라는 점, 그리스도의 왕권 등을 제시했다. 블랙스톤의 『예수의 직립』, 브룩스의 『쥬지립론』, 도슨의 『오는 소망』, 가옥명의 『來世論』 등에 이 논점들이 부각되었다. 이는 평화의 세계는 결코 사람이 성취할 수 없으며 그리스도의 주권과 통치로서만 가능하다는 고백을 담는다.

다섯째, 시한부 재림론에 심취하여 지상에서의 삶을 소홀히 여기는 행태를 비판하고 지상과 천상을 한 지평 위에서 일원적으로 통합한 노력도 두드러진다. 모든 기독교인은 그리스도의 재림을 고대해야 하지만 재림이 성취되기까지 순례자적인 자세로 성실하게 지상의 생애에 최선을 다할 것을 강조했으며 이 논증 과정에서 소명 의식을 부각시켰다. 이 교훈에 초점을 둔 문헌으로는 블랙스톤의 『예수의 직립』, 이지명의 “그리스도再臨과 現代信徒”, 정의화의 “默示錄의 大概”, 도슨의 『오는 소망』 등이 있다.

여섯째, 영원세계에 있어서는 대체적으로 지구 교체설이 아닌 개조설을 주장한다는 점이다. 이러한 관점은 지상과 천상을 이원화하지 않고 한 지평에서 통합하여 바라볼 수 있도록 해안을 열어주었다는 점에서 의미가 있다. 다만

민준호가 번역한 『묵시록주석』(클라 등이 공역한 『묵시록주석』과 같은 책)에서는 개조설이 아닌 교체설을 주장한다. 한편 개조설의 입장을 취하지만 동시에 불현계의 새예루살렘을 추가하여 독특하게 삼계론을 논한 문헌들로는 스왈런의 『묵시록공부』와 『계시록대요』, 정의화의 “黙示錄의 大概” 등이 있으며 이 사상은 길선주와 김정현 등의 삼계론에 영향을 미쳤다.

현재 한국기독교는 천년왕국과 관련하여 무천년설과 아울러 세대주의 전천년설, 역사적 전천년설 등 삼중적 흐름을 보여준다. 본 연구자는 사적으로는 무천년설을 지지하며 세대주의 전천년설과 후천년설은 거부하지만 역사적 전천년설에 대해서는 온건한 입장을 취한다. 논고를 마무리하며 한국그리스도인들이 종말론과 관련하여 추구해야 할 과제들을 다음 두 가지로 제시하고자 한다.

첫째, 해방 전 종말사상들을 통해 한국그리스도인들이 깊이 성찰해야 할 점들이 있다. 시한부 종말론이 초래하는 사회적 파장과 허무주의, 지나치게 교단의 정체성을 중시하는 교조주의적인 태도, 지상과 천상의 삶을 단절로 보아 이원론적으로 인식하는 사고 등이다. 특별히 지상과 천상의 삶의 이원론적 구도를 극복하기 위해서는 소명의식과 직업윤리에 투철해야 하고, 지상과 천상을 일원적으로 한 지평 위에 통합하여 지상에서의 삶을 성실하게 추구해야 한다는 막중한 책임을 인식해야 한다.

둘째, 한국교회회는 그리스도인들에게 종말사상을 고취해주어야 하며, 각별히 신학과정을 이수하는 학생들에게 교의신학 종말론 분야를 깊이 체득할 수 있도록 교육을 강화해야 할 책무가 있다. 이는 예수 그리스도의 재림을 사모하고 천국을 소망하며 경건한 신앙심을 고양하는 역동적 동인이 될 수 있다. 본 논문 ‘들어가는 말’에서 언급했듯이 해방 전 종말사상이 활성화된 배경에는 한민족의 시대적 암울한 정황과 질곡이 반영되어 있다. 깊이 숙고할 점으로서, 오늘날 한국기독교는 제4차 산업혁명에 진입하여 과학주의, 물질만능주의, 맘몬이즘 현상이 심화되고 있다. 그 결과 현세의 삶에 집착하여 몰입함으로써 점차 종말사상에 대한 관심이 약화되고 있다는 점은 무척 안타까운 일이다.

## [참고문헌]

- Baird, W. M. “주의 직림에 대한 성경의 교훈”. 『神學指南』 제8권 1호(1926), 70-74.
- \_\_\_\_\_. “주직림론서”. J. H. Brooks. *Till He Come*. W. M. Baird 역. 『주직림론』. 京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1922, 1(‘서문’).
- Blackstone, W. E. *Jesus is Coming*, J. S. Gale 역. 『예수의 직림』. 京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1913.
- Brooks, J. H. *Till He Come*, W. M. Baird 역. 『주직림론』. 京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1922.
- Dawson, W. B. *The Hope of the Future*. H. J. Gordon 역. 『오는 소망』. 京城: 耶蘇教長老會總會教育部, 1934.
- Irenaeus. “Against Heresies”. *Early Christian Fathers*, Translated and Edited by Cyril C. Richardson. Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 343-97.
- Scofield, Cyrus I. *The Scofield Bible Correspondence Course*. Chicago: The Moody Bible Institute, 1907.
- Swallen, W. L. 『계시록대요』. 京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1936.
- \_\_\_\_\_. 『묵시록공부』. 京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1922.
- Wangerin, T. S. 『默示錄研究』. 京城: 時兆社, 1933.
- 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』. 鄭載冕 역. 『來世論』. 平壤: 長老會神學校, 1931.
- 길선주. “末世學(十四)”. 『信仰生活』 제5권 10호(1936. 11), 8-12.
- 김상준. 『默示錄講義』. 平壤: 基督書院, 1918.
- 김정현. 『末世論』. 京城: 彰文社, 1928.
- \_\_\_\_\_. 『末世論』. 京城: 講臺社, 1935.
- 나채운. “우리 민족의 심층적 의식구조에 관한 한 고찰”. 그리스도교와 겨레문화연구회 편. 『그리스도교와 겨레문화』. 서울: 기독교문화사, 1991, 141-73.

- 리진호. 『한국성서 백년사 I』. 서울: 대한기독교서회, 1996.
- 박용규. 『韓國長老教思想史』. 서울: 총신대학출판부, 1999.
- 박응규. “일제하 한국교회의 종말론 형성에 관한 연구”. 『역사신학논총』 제2집(2000), 176-98.
- 박형룡. 『敎義神學: 來世論』. 서울: 韓國基督教教育研究院, 1983.
- 송영목. “아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크, 그리고 벤자민 워필드의 재림 이해 및 평가”. 『갱신과 부흥』 제29호(2022), 155-88.
- \_\_\_\_\_. “종말론과 크리스천의 환경 책무: 베드로후서 3:10-13을 중심으로”. 『갱신과 부흥』 제27권(2021), 65-96.
- 안수강. 『길선주의 말세론 연구』. 백석대학교 박사학위논문, 2006.
- 오지원. “김교신의 종말론 연구”. 『역사신학논총』 제32집(2018), 35-76.
- 유동식. “한국문화와 신학사상”. 강원용 편. 『한국신학의 뿌리』. 서울: 문학예술사, 1985, 261-79.
- 이만열. 『韓國基督教文化運動史』. 서울: 대한기독교출판사, 1992.
- \_\_\_\_\_. “韓國基督教의 末世意識과 千年王國思想”. 哲學宗敎研究室研究部 編. 『現代韓國宗敎의 歷史 理解』. 서울: 韓國精神文化研究院, 1997.
- 이상웅. “평양 장로회신학교의 종말론 전통”. 『한국개혁신학』 제70권(2021), 218-64.
- \_\_\_\_\_. “해방 이전 한국 장로교 목사들의 종말론”. 『조직신학』 제37권(2021), 94-122.
- 이장림. 『1992년의 열풍』. 서울: 광천출판사, 1991.
- 이지명. “그리스도再臨과 現代信徒”. 『聖經雜誌』 제1권 6호(1918), 6-9.
- 이창직. “주의 직림서”. W. E. Blackstone. 『예수의 직림』. 京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1913, 1-2(‘서문’).
- 정의화. “默示錄의 大概”. 『神學指南』 제1권 3호(1918. 10), 57-71.
- \_\_\_\_\_. “默示錄의 大概”. 『神學指南』 제2권 3호(1919. 10), 48-68.
- \_\_\_\_\_. “예수의 再臨과 教會의 關係”. 『聖經雜誌』 제4권 2호(1921), 1-8.
- \_\_\_\_\_. “主再臨時에 聖徒의 先站得救論”. 『聖經雜誌』 제3권 6호(1920), 18-22.
- 허호익. “길선주 목사의 ‘말세학’의 한국신학적 특징”. 『신학과 문화』 제16집(2007), 297-323.

홍중숙. 『默示錄釋義』. 京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1913.

『默示錄研究綱目』. 李時和 역. 平原: 義明學校神學科, 1930. 저자 미상.

『묵시록주석』. 민준호 역. 京城: 東洋書院, 1913. 저자 미상.

『묵시록주석』. C. A. Clark 외 2인 공역. 京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1922. 저자 미상.

**[Abstract]**

**A Study on Eschatological Literatures Introduced to Korea Before Liberation: Focused on the Works and Translations of the Presbyterian Missionaries**

Su Kang Ahn

(Baekseok University, Adjunct Professor, Historical Theology)

This research aims to study eschatological literatures introduced to Korea before liberation, focusing on the works and translations of the presbyterian missionaries. The author considers the important thoughts and points revealed in eschatological literatures as follows. Firstly, the Western eschatological writings of W. E. Blackstone, J. H. Brooks, W. L. Swallen, W. M. Baird, W. B. Dawson are chosen and summarized the views of eschatology such as the core themes of Revelation, the previous history of the millennium, the various views of the millennial kingdom, the last judgment and eternal world, unique arguments, and so forth. Secondly, in the same manner as mentioned above, the Chinese eschatological writings of Lee Ji Myeong, Wang Jwa Hwa, Jeong Eui Hwa, Ga Ok Myeong are chosen and summarized the views of eschatology such as the purpose of Revelation, the previous history of the millennium, the various views of the millennial kingdom, the last judgment and eternal world, unique arguments, and so forth. Thirdly, the author proposes practical lessons to today's Christians on the basis of the content of this research such as efforts for unified integration of this world and the next, sense of vocation, Christian practical ethics, thorough education on

biblical eschatology, and so on. In addition, the author suggests future extensions of this research into other eschatological thoughts in the period of Japanese colonialism such as denominational eschatology, eschatology of Korean ministers, eschatological indigenization, views of three worlds, periodic background and apocalypticism, comparative analysis of the millenarianism, and so on.

**Key Words:** Eschatology, Presbyterian Missionaries, The Book of Revelation, The Second Coming of Christ, The Millennium, Christian Life



# 한국장로교회 초기 직분론 고찰: 1891년~1934년까지의 헌법 변천을 중심으로

---

**임종구**

(대신대, 조교수, 역사신학)

- I. 들어가며
- II. 한국장로교회의 형성과정
- III. 한국장로교회의 초기 직분론
- IV. 한국장로교회의 초기 직분론 분석
- V. 한국장로교회 직분론에 대한 제안
- VI. 나오면서

**[초록]**

본 연구에서는 한국장로교회의 초기 직분론을 살펴보고 오늘 한국교회에 주는 교훈과 대안을 제시하려고 한다. 한국장로교회의 직분론을 추적하면 선교사들의 한국도착 순서와도 관련이 있는데 미국북장로교회선교회 규범과 세칙(1891)으로부터 선교사공의회, 합동 공의회, 조선독노회, 조선예수교장로회 총회, 찰스 하지 교회 정치문답조례(1917), 1922년 헌법, 1929년 헌법, 1934년 헌법까지로 나눌 수 있다. 본 연구에서는 초기 한국장로교회의 직분론을 9개의 분류로 나누고 그 특징과 영향, 의미를 살펴볼 것이다.

한국장로교회는 초기 선교를 주도했던 미국 북장로교회의 네비우스 선교정책의 영향을 받았다. 그러나 미국 북장로교회가 각국 선교부를 포괄하는 정책을 펼치면서 직분론은 일관성을 유지하기보다는 보완적인 성격을 띠게 되었고, 특히 목사직에 대한 이해와 진술에 있어 현장과 헌법은 상이점을 해소하지 못했다.

본 연구를 통해 한국장로교회에 제출하는 제안은 항존직을 목사, 장로, 집사의 3종으로 설명하고 목사직과 장로직의 차이점을 분명히 서술해야 한다. 또한 서리제도와 원로제도, 명예제도를 정비하고 여성사역자에 대한 범위와 권한을 기술할 필요가 있다. 1922년의 헌법에 관련한 곽안련은 찰스 하지의 교회정치문답조례를 따르지 않고 미국남장로교회의 헌법을 도입함으로써 미국북장로교회가 이미 현장에 적용했던 헌법과 상이성을 해소하지 못했다. 이 부분에 대해 한국장로교회헌법 100년을 맞는 시점에서 분석과 성찰이 진행되어야 할 것이다.

**키워드:** 한국장로교회, 직분론, 곽안련, 찰스하지, 미북장로교회, 미남장로교회

논문투고일 2022.07.14. / 심사완료일 2022.08.31. / 게재확정일 2022.09.07.

## 1. 들어가며

선교 137년(1885-2022)의 시점에서 바라본 한국교회에 대한 평가는 그 명암만큼이나 극단적이다. 눈부신 교회 성장과 선교의 열정에 비하면 대사회적인 평가는 부정적이다. 그 원인에 대한 분석은 다양하겠지만 일부 교회지도자들의 일탈과 교직이 가볍게 취급되는 직분론의 이해부족도 하나의 원인으로 작용했다고 볼 수 있을 것이다. 한국교회는 교파와 교단이 다양하지만 교회의 직분에 있어서는 교파의 차이가 느껴지지 않고 오히려 한국적 특성을 반영하고 있다. 가령 감리교회의 권사제도나, 오순절교회의 구역제도의 경우 거의 모든 교회가 수용하고 있다. 또 장로교회의 직분인 장로의 경우 감리교회, 회중교회, 조합교회에서도 발견된다. 이렇게 한국교회는 직분론에 있어서는 교파의 신학적 특성을 넘어서서 타 교파의 교직제도를 무난하게 수용하고 있는 것이다.

영국과 독일에서 국가교회가 발전하고, 북미에서는 회중교회가 발전한 것과는 대조적으로 한국에서는 장로교회가 안정적으로 자리 잡았다. 그렇다면 한국에서 장로교회가 발전한 이유를 어디에서 찾아야 하는가? 초기 장로교 선교사들의 활약에서도 그 원인이 있겠지만 그것은 탄탄한 교회론을 가진 장로교회가 불안한 조선인들에게 안정적인 조직으로 비춰지고 예상되는 선교지에서의 혼란과 무질서, 미숙함을 정돈하면서 체계적으로 교회가 성장할 조직으로 장로교회의 직분론이 결정적인 영향을 미쳤다고 할 수 있을 것이다.

그렇다면 일찍이 직분론이 발전한 한국장로교회는 상황은 어떠한가? 가장 먼저 입국하여 선교의 주도권을 가졌던 미국 북장로교회 선교부는 초기부터 네비우스를 초청해 선교지의 상황에 맞는 선교 방법론을 채택하였고, 그 대표적인 예가 서리직분제도의 도입이었다.<sup>1</sup> 또한 여성들의 활동을 지원하기 위해 직분론적 제약을 제거한 것과 제대로 된 지도자를 세우기까지 시간이 경과하더라도 조직하는 일을 미루면서까지 까다롭게 세웠다는 점이다. 또 미국 남장로교회와 캐나다 장로교회, 호주장로교회와 선교사 공의회를 조직하고 독노회와

1 황재범, “1907년 대한예수교장로회(독노회)의 설립 과정 및 그 의의에 대한 연구”, 『초기 한국장로교회의 성립과정 및 신학』 황재범 외 (서울:한들출판사, 2010), 4.

조선예수교장로회 총회를 세우기까지 공교회적인 일치와 연합을 이루었다는 점도 높이 평가할 수 있다.

한편 한국장로교회 헌법과 직분론에 대한 선행연구를 살펴보면 연구실적이 극히 저조한 것을 발견할 수 있다. 그나마 1970년과 1980년대의 연구가 전부라고 해도 과언이 아니다. 주목할만한 연구로는 전호진의 “장로 직분론”<sup>2</sup>과 김선근의 “장로교 직분론”<sup>3</sup>, 1933년 허순길의 “개혁주의 교회정치사에서 본 장로직”<sup>4</sup>을 들 수 있을 정도이다. 현대에 와서는 성희찬의 “한국장로교회 헌법개정역사”<sup>5</sup>가 주목받을 만한 연구로 언급될 정도이다.

따라서 본 연구에서는 한국장로교회의 초기 직분론을 살펴보고 오늘 한국교회에 주는 교훈과 대안을 제시하려고 한다. 특히 한국장로교회의 분열과정에서 나타난 신학정체성의 문제와 관련해서 초창기 장로교회의 교회론의 핵심이라고 할 수 있는 정치 및 직분론을 중심으로 살펴서 현재의 헌법과 정치가 어떻게 변천했는지를 밝히고 그 원인과 바람직한 직분론에 대한 대안을 제시할 것이다.

## II. 한국장로교회의 형성과정

아시아에서 가장 먼저 복음이 들어온 나라는 인도이다. 한국은 인도보다 180년 늦게, 중국보다는 80년, 일본보다는 30년 늦게 복음이 들어왔다.<sup>6</sup> 한국선교는 1884년 알렌(Horace N.Allen, 安諭, 1858-1932)과 1885년의 언더우드(Hotece Geant Underwood, 元杜尤, 1859-1916)를 출발로 볼 수 있다. 한편 한국장로교회의 출발은 조선독노회가 조직된 1907년을 기점으로 할 수

2 전호진, “장로직분론”, 『교회문제연구』제2집(1981)

3 김선근, “장로교 직분론”, 『고려신학대학 논문집』제6집(1978)

4 허순길, “개혁주의 교회정치사에서 본 장로직”, 『고려신학대학 논문집』제2집(1933)

5 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』(서울:생명의 양식, 2021)

6 유렵겐제신교가 아시아에 관심을 가진 것을 18세기 말부터인데 1706년 독일의 지겐발크(Bartholomaeus Ziegenbalg)가 인도에서 선교활동을 시작했다. 다시 100년 후 1807년 로버트 모리슨(Robert Morrison)이 중국을, 그리고 약 50년 후 1859년에 6명의 미국 선교사가 일본에 입국했다.

있는데<sup>7</sup> 1907년은 평양대부흥운동으로 더 알려져 있다.<sup>8</sup>

한국장로교회는 초창기부터 미국 북장로교회, 미국 남장로교회, 캐나다 장로교회, 호주장로교회가 함께 선교활동을 펼쳤다. 가장 먼저 선교부를 꾸린 것은 미국 북장로교회 선교부였다. 1884년 의사 알렌이 도착하였고, 곧 이어 언더우드가 최초의 목사선교사로 입국하였다. 그리고 같은 해에 의사 헤론을 포함하여 5명이 한국에서 첫 선교부를 조직하고 서울, 청주, 안동, 대구, 재령, 평양, 선천, 강계등 8지역에 상주하게 되었다.<sup>9</sup> 미국 남장로교회는 언더우드가 1891년 휴가차 미국에 갔을 때 윤치호와 더불어 한국선교를 소개하였고, 언더우드와 친구들, 그의 가족들이 5천 달러의 선교기금을 내놓으면서 이늘서등이 1982년에 입국하여 충청남도과 전라도에서 사역하게 되었다. 남장로교회 선교사들은 1893년 북장로교회 선교사들과 선교사 공의회를 조직하였다.<sup>10</sup> 호주장로교회는 1889년 데이비스가 그의 여동생 메리 데이비스가 한국에 도착했지만 천연두와 결핵으로 죽게 되고 데이비스의 희생이 동기가 되어 1891년 맥키 부부등 세 가정이 입국하였다.<sup>11</sup> 또한 캐나다 장로교회는 1898년 게일(J. S. Gale, 奇一)이 내한하였고, 언더우드의 요청으로 에비슨(O. R. Avison, 魚丕信)이 내한하여 황해도 지역에서 선교하였다.<sup>12</sup>

이렇게 각국의 장로교회는 선교회 공의회시대를 지나 독노회와 조선총회로 이어지는 한국교회의 형성기에 각기 영향을 미쳤다. 특히 한국선교역사를 살펴보면 각 교파, 교단이 ‘교계예양(敎界禮讓)협정’이라는 이름으로 지역을 할당하여 선교함으로써 해당 선교부의 신학적 정체성이 그 지역의 교회에 절대적인 영향을 미쳤음을 알 수 있다. ‘교계예양협정’은 선교사 공의회를 통해 선교지 분할협정이 이루어졌는데 이는 미국 북장로교회의 양보와 희생이 있었기에 가능했다. 이런 태도는 미국 남장로교회가 초기 충청도와 전라도에서 선교하기로 합의되었다가 후에 전라도에서만 사역하는 것으로 바뀌고, 캐나다 장로교회

7 황재범, “1907년 대한예수교장로회(독노회)의 설립 과정 및 그 의의에 대한 연구”, 5.

8 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 15.

9 광안련, 『장로교회스년휘집』, 이교남역 (조선야소교서회, 1918), 14.

10 광안련, 『장로교회스년휘집』, 16.

11 광안련, 『장로교회스년휘집』, 17.

12 광안련, 『장로교회스년휘집』, 17.

는 원산과 동해안지역을, 호주장로교회는 부산과 경남 전역을 넘겨받게 된다.<sup>13</sup>

이런 각기 다른 신학의 정체성을 지난 해외 선교부가 한국교회의 초기 정치에 영향을 주고 받은 것이다. 이것이 구체적으로는 헌법, 정치, 직분에 선명하게 드러나고 있다. 따라서 부산과 경남은 호주장로교회가, 전라도는 미국남장로교회가, 황해도 지역은 캐나다 장로교회가, 서울과 평양, 영남은 미국북장로교회가 맡게 되고 향후 교단 형성에까지 영향을 미치게 된다. 아울러 교단의 분열과 합병의 과정에서도 가장 민감하게 다루어진 것이 바로 직분론이라고 할 수 있다. 교계예약협정을 통해 하나의 장로교회를 목표로했지만 이미 형성되어져 입국한 각국 장로교회의 직분관은 교단분열에서 일차적인 원인으로 드러났다. 가령, 여성임직과 같은 문제를 들 수 있을 것이다.<sup>14</sup>

### III. 한국장로교회의 초기 직분론

한국장로교회의 직분론을 추적하면 선교사들의 한국 도착 순서와도 관련이 있는데(1)미국 북장로교회선교회 규범과 세칙(1891)을 최초로 볼 수 있다. 이어서 미국 남장로교회 선교사들이 도착하면서 다시 조직된 (2)선교사 공의회시대로 4개의 장로회 선교부(미국 북장로교회, 미국 남장로교회, 호주 자유장로교회, 캐나다 장로교회)가 활동하였다. 다음은 (3)합동 공의회 시대로 이 기간에는 한국인 대표자들도 함께 참석하였고, 회의록도 영어와 한글로 작성되었다. 그리고 (4)조선독노회시대, (5)조선예수교장로회총회시대, (6)찰스 하지, 교회정치 문답조례(1917), (7)1922년 헌법, (8)1929년 헌법, (9)1934년 헌법으로 나눌 수 있다.<sup>15</sup> 본 연구에서는 이렇게 초기 한국장로교회의 직분론을 9개의 분류로 나누고 그 특징과 영향, 의미를 살펴볼 것이다.

13 오주철, “초기 장로교 선교사들의 선교활동에 관한 연구”, 황재범 외, 『초기 한국장로교회사-총회 설립 1912을 전후하여』(서울:한국출판사, 1912), 67.

14 한국기독교장로회는 김재준의 제명으로 교단분열이 일어나지만 곧 이어 1955년 41회 총회에서 여자 장로제도를 시작한다. 또 예장 통합은 1994년 제79회 총회에서 여성목사안수를 결정하였다. 김순권, 『총회 회의록 제79회』(서울:한국장로교출판사, 1995), 115,127.

15 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 16-65.

## 1. 미국북장로교회선교회 규범과 세칙<sup>16</sup>(1891)

1891년 미국 북장로교회 선교사들은 중국선교사 네비우스(John L. Nevius)를 초청하여 선교방법을 배우게 된다. 그리고 1891년에 7조 59항의 『북장로교회 선교회 규범과 세칙』(*Presbyterian Northern Mission Rules and By-Laws*, 1891)을 채택하게 된다. 이것이 이른바 한국장로교회의 최초의 직분론을 규정한 규범이라 할 수 있다.<sup>17</sup>

이 규범과 세칙의 특징은 25년간 중국 선교사로 활동한 네비우스의 선교방법이 구체적으로 적용되고 있다. 가령 영수를 세운다든가 현지 대리인 제도를 두고 있다는 것이다. 이런 규정은 선교 초기에 아직 조직교회를 이루지 못한 미약한 교회를 염두에 둔 것으로 보인다. 영수는 교역자, 즉 조사가 없을 경우 영수를 임명하여 주일예배를 주관하게 하되 사례금은 받지 않는 제도였고, 목사보다 앞에 언급된다는 특징이 있다. 또한 현지 대리인에는 영수, 장로, 집사, 조사, 전도부인, 강도사, 전도사, 목사등이 포함되어 있고 다른 항목에서는 매서인과 서리집사가 등장한다.<sup>18</sup>

미국 북장로교회의 규범과 세칙은 선교지 초기 상황에서 적용될 수 있는 교직제도라고 할 수 있다. 영수, 조사, 매서인, 서리집사, 전도부인이 그 활용에라 할 것이다. 아울러 교회의 직분 세우는 것을 매우 신중하고 까다롭게 규정했다. 장로와 집사의 경우 만장일치로 선출되고도 선교지부의 승인을 받고, 또 6개월의 교육을 거쳐서 비로서 안수를 받았다. 그러나 선교초기의 상황을 벗어난 후에 영수와 전도부인, 매서인은 사라진 반면 서리집사는 그대로 존속하였다.<sup>19</sup>

16 한국교회사를 연구할 때 가장 큰 어려움은 초기자료에 있다. 연구자는 곽안련이 1930년에 쓴 C. A. Clark, *The Korean Church and the Nevius Methods of Korea*(New York, Chicago:Flemming H, 1930)의 번역본을 참고하였다. 곽안련, 『한국교회와 네비우스 선교정책』(서울: 대한기독교서회, 1994) 99-109.

17 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 16.

18 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 18.

19 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 19.

## 2. 선교사 공의회 의 직분론 규정(1893-1900)<sup>20</sup>

장로회 공의회는 1893년 미국 남장로교회 선교사들이 입국한 후에 중단되었던 선교사 공의회가 조직된 것이다. 이 공의회는 1983년에 조직되어 1907년 조선독노회를 통해 한국인 목사를 장립할 때까지 계속되었다. 공의회 역시 1893년에서 1900년까지 선교사들에 의해서만 이루어진 장로회 선교 공의회와 한국인 대표자들과 함께 모여 조직된 조선예수교장로회 공의회 1901년에서 1906년까지로 구분할 수 있다.

이 시기는 교회가 활발히 조직되고 수적으로 성장하던 때였다. 1900년에 공의회가 관할하는 교회는 조직교회 2개소, 미조직교회는 287개소에 이르렀고, 교회의 지도자, 즉 자격을 갖춘 장로를 세우는 것이 매우 중요하게 대두되었다.<sup>21</sup> 당시 가장 먼저 선교기지를 세운 미국 북장로교회 선교부는 1898년에 네비우스 사업방식을 별도의 세칙으로 채택하였다. 이것은 한국장로교회 초기 직분론에서 매우 중요한 의미를 가진다. 즉 장로교회 직분인 목사, 장로, 집사의 세 직분은 종신의 직분인데 이 직분을 세우기에 아직 선교지 교회가 미성숙한 상태이므로 서리직분제도를 도입하는 것이었다. 즉 목사의 서리로서 조사를, 장로의 서리로서 영수를, 집사의 서리로서 서리집사를 두게 된 것이다. 특히 전도부인, 권사, 여조사등의 여성사역자들이 선교사의 감독하에 사례금을 받고서 사역하였다.<sup>22</sup>

결국 한국장로교회 직분론의 기초는 미국 북장로교회 선교부의 네비우스선교원리에서 나왔다고 할 수 있고 이런 임시적 직분 시스템이 향후 한국교회 직분론에 큰 영향을 미쳤다. 그러나 미국 북장로교회 선교부 중심의 직분론은 미국

20 한국선교 초기 공의회를 제1기와 제2기로 분류, 제1기를 선교사 공의회 시대, 제2기를 합동공의회 시대로 분류한 것은 왕길지등 조선예수교장로교회교회스 7 편집위원들에 의해 1928년에 출간된 『조선예수교장로회사기 상, 하』의 분류와 명칭이다. 왕길지 외, 『조선예수교장로회사기 상』(교남역, 서울:한국기독교사연구소, 2014), 60.

21 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 21.

22 1900년의 통계에 의하면 총 교인 9364명, 세례교인 3710명, 장로 2명, 남자조사 28명, 남자 설교자 15명, 여자 설교자 8명이었다. 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 23.

남장로교회 선교부와 캐나다 장로교회 선교부의 신학과 직분론과 충돌하면서 절충적인 직분론을 낳게 된다. 캐나다 선교부는 여성직분과 관련해서<sup>23</sup> 미국 남장로교회는 향존직과 관련해서 영향력을 미치게 된다<sup>24</sup>. 뿐만 아니라 한국장로교회의 경우 감리교회와의 활발한 연합사업으로 직분론에 영향을 주고 받았다.<sup>25</sup>

### 3. 합동 공의회의 직분론 규정(1901-1906)

이 기간의 공의회는 선교사와 조선인 총대들이 함께 참석하여, 회무는 한국어로 진행되었고, 회의록은 영어와 한글로 작성되었다.<sup>26</sup> 회의록의 명칭은 조선 예수교 장로회 공의회(선교사와 조선인 총대 합(合) 성공의회(成公議會)이다.<sup>27</sup> 그러나 조선인 총대들이 교회일에 익숙치 못하고 또 조선인 목사가 없고, 장로의 수는 희소하고 치리권은 영어로 진행되는 의사회에 있어, 조선어를 사용하는 회의에는 총대의 친목과 교회 일을 처리하는 규칙 등에 대하여 실습하고 토론하는 형편에 있었다.<sup>28</sup>

#### 서문(序文)<sup>29</sup>

- <sup>23</sup> 캐나다선교부가 활동한 황해도 지역의 함남노회는 1930년대에 여성들이 치리권에 참여하기를 청원하였다. 제22회 총회에 함남노회 최영혜외 103인이 여자장로자격에 관한 헌의를 상정한 것이다. 이것은 캐나다선교부의 직분관의 한 단면을 보여주는 것이다. 박진근, 『조선예수교장로회 총회 제22회 회록』, 4.
- <sup>24</sup> 향존직을 2종으로 보고 목사와 장로를 동등으로 보는 미국남장로회의 직분관이 북장로교회 선교사였던 광안련에 의해 1922년 헌법에 반영된다. 광안련, “본장로교회 신헌법,” 『신학지남』 제7호(1919.10), 89.
- <sup>25</sup> 한국장로교회는 선교초기부터 감리교회와 연합사업을 벌였으며 교회의 통계에서도 권사의 수를 집계한 것으로 나타난다. 결국 여성들에게도 안수집사와 비슷한 성격을 부여한 감리교회의 권사 제도를 1955년 제40회 총회에 도입하기에 이른다. 김순권, 『총회 회의록 제79회』(서울:한국장로교출판사, 1995), 115, 127.
- <sup>26</sup> 1901년의 첫 공의회는 선교사 대표25명, 한국인 장로 3명, 조사대표 6명이 참석하였다. 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 23.
- <sup>27</sup> 광안련, 『장로교회수년회집』, 이교남역 (조선야소교서회, 1918), 20
- <sup>28</sup> 광안련, 『장로교회수년회집』, 21.
- <sup>29</sup> 광안련, 『장로교회수년회집』, 171.

장로교회(長老教會)에 사종(四種)의 회명(會名)이 잇스(有)니 1은 당회(堂會)니 츠(此)는 혼 지회(支會)를 치리(治理) 혼 목스(牧師)와 장로(長老) 회집(會集) 혼 것시오. 2는 로회(老會)니 여러 당회가 파송 혼 목스와 장로가 회집 혼 것시오. 3은 대회(大會)니 모든 로회가 파송 혼 목스가 회집 혼 것시오. 4는 총회(總會)니 각처 로회가 파송 혼 목스와 장로가 회집 혼 것이라. 연즉(然則)당회는 혼 지회(1支會)를 치리 혼고 대회는 속(屬) 혼 로회를 치리 혼고 총회를 속 혼 대회를 치리 혼느니 우리 조선(朝鮮)은 각처에 교회를 설립 혼지 수년에 아직 당회는다 설립되지 못 혼였스나 의론(議論) 혼 스건이 너무 만(太多) 혼 고(故)로 즈금(自今) 위시(호야는 전국지회가 1처(處)에 회집 호야 의론 후대 되면 그(基) 명칭을 조선장로회 공의회 르 혼니 이는 장츄 로회가 설립될 장본(張本)이다. 여(余)는 이회(此會)가 속히 조직되여 장츄 이 나라에 이 네가지(四種)치리회가 완전히 성립되기를 희망 혼노라. 주후 1901년 9월 20일 량뎨백(梁甸伯) 근서(謹書)

제1회 조선장로회 공의회의 회록 서문에 따르면 아직 당회를 설립하지 못했음에 대한 아쉬움을 표명하면서 제대로 조직된 장로교회가 설립될 것을 희망하고 있다. 서문은 장로교회의 사종(四種)의 회의를 제시하였다. 특이한 것은 조사와 영수의 관계 설정에 대한 고민이 회록에 기록되어 있다.<sup>30</sup> 영어 회록에는 만국장로회 헌법 번역위원 선정과 공의회 규칙 준비위원선정, 오스트레일리아 미션회의 헌의에 의해 조선자유장로회 설립방침을 정할 위원 선정의 문제가 다루어졌다. 조선교회가 선택한 장로의 명단과 신학생을 택하고 그 명단이 영문 회록에 기록되었다. 또 기독교신문이 미국 북장로회미션회의 발행에서 공의회 발행물로 결정되고, 교회에 십부장과 백부장을 택하였다.<sup>31</sup> 이것은 권찰제도를 시행한 것으로 보인다.

1902년 경성 제증원에서 회집한 제2회 공의회는 조사들이 서로 방조하는 문제를 논의하였고, 각 교회와 공의회와의 상관되는 문제, 학교와 교회의 상관되는 문제, 교인의 장례문제가 논의되었다. 특히 제2회 공의회는 집사대표들도

30 광안련, 『장로교회스년회집』, 173.

31 광안련, 『장로교회스년회집』, 25.

참석하였다.<sup>32</sup> 제2회 공의회는 조선 주유 장로회 설립방침을 정하였다.

#### 제1도(第1條) 설립방침<sup>33</sup>

(1)금후(今後) 하시(何時)에든지 장로1인 이상이 있는 지교회 12처(處)에 임직할 자격이 있는 사(者)가 3인 이사에 달하면 조선 주유 예수교장로회를 설립하겠고 먼저(先次) 고등 치리회로 전국 합의회를 조직할 것이요 대회 혹은 총회가 성립되는 날까지는 그 로회만 고등이 될지니라.

또한 제2회 공의회는 선교사중 2/3의 가결로 퇴회하기까지 전권을 가지고 있다는 것을 회록에 기록하고 있다.<sup>34</sup>

1903년 제3회 공의회는 국한문성경보다는 언문(언문)으로 출판할 것을 결정하였고, 캐나다, 오스트레일리아, 미국 남장로교회, 미국 북장로교회에 보낸 조선자유장로회 설립에 대한 청원은 아직 회답을 받지 못하였다고 기록하고 있다. 1904년의 제4회 공의회는 장로회 헌법과 규칙을 차용하였다. 본격적인 직분론이 명시된 것이다.

#### 회원(會員)<sup>35</sup>

1. 각 장로회 선교스(남자(男子)에만 한함)나, 그러 하는 권징스건과 장로, 집스장립과 목스교육스건에 드는 안수로 임직 못된 자(자)는 투표권이 업슴.
2. 각 당회에서 파송 하는 총드장로1인식이니 이는 조선어를 용(用) 하는 회에 참렬 해야 투표권과 기타 일반권리를 행스 함.
3. 전기 두 모양 회원 외에 공의회 각 소회에서 파송 하는 언권방원이니 이는 투표권이 업스니라.

32 조선공의회 참석 직분자를 보면 제1회는 목사, 의사, 장로, 조사로 구성되었고, 제2회부터는 집사, 교사도 참석하고 있다. 광안련, 『장로교회스년휘집』, 171-201.

33 광안련, 『장로교회스년휘집』, 27.

34 광안련, 『장로교회스년휘집』, 28.

35 광안련, 『장로교회스년휘집』, 33.

그 외에도 장로와 집사를 선택하여 교육하는 세칙은 투표 전에 소회에서 허락을 받고 피선 후에 6개월간 교육하여 안수 임직한다고 규정하고 있다. 목사 후보자는 시취하여 양성하고 강도사 목사로 임직할 일에 대해서는 노회가 성립될 때까지는 각 소회가 목사 장립하는 권세와 양성을 주관한다고 규정하고 있다. 또한 불신결혼과 불합당한 결혼을 금하고 혼인사 협의위원이 여전하다고 차용하고 있다.<sup>36</sup> 또한 조선목사 장립하고자 하는 곳은 2곳이 있다고 밝히면서 조선노회를 설립하든지 본국 로회에 속하여 장립할 수 있다고 적으면서 조선장로교회는 4개의 파로 분리되는 것이 아니라 공의회는 하나의 교파가 되기를 원한다고 기록하고 있다. 또한 교회가 유지할 때에는 선교사의 권고를 받아야 하지만 자유교회설립청원이 가할 때에는 선교사 2/3의 가결로 선교사가 전수 퇴회할 것을 기록하고 있다. 그리고 소요리문답 5천부를 작성하고 웨스트민스터 헌법의 일부를 역판하였다.<sup>37</sup>

1905년의 제5회 공의회는 장로를 선택할 때에 2/3 가결로 투표할 것을 정하였다. 또한 13도의 장로회와 감리회 선교회가 연합공회를 설립하였다. 그리고 1907년에 조선예수교장로회를 조직할 것을 정하였다. <sup>38</sup> 1906년 제6회 공의회는 노회가 조직된 후에는 조선어 공의회는 폐지되고 노회 총대원은 목사, 장로로만 허락하는 것과 언권과 투표권이 있음을 결정하였다.<sup>39</sup>

#### 4. 조선독노회의 직분론 규정(1907-1911)

지금까지 공의회 이전과 공의회 시대의 정치와 직분론의 규정들을 회의록 자료를 중심으로 살펴보았다. 그 흐름은 선교사에서 현지 대리인으로, 미국 북장로교회 선교부에서 4개 장로교회 선교부로, 남성사역자에서 남성과 여성사역자로, 서리직분에서 정규직분으로 이루어졌다. 그리고 마침내 제6회 공의회 의 결정과 같이 분파 없는 하나의 조선예수교장로회 노회가 조직되었다. 그

36 광안련, 『장로교회스년회집』, 35.

37 광안련, 『장로교회스년회집』, 37.

38 광안련, 『장로교회스년회집』, 39.

39 광안련, 『장로교회스년회집』, 43.

의미는 한국인 목사의 장립을 의미하는 것이었다. 그러므로 조선어 공의회는 폐지되어 조선 독노회가 되고, 고등회, 즉, 영어로 진행된 선교사들의 영어 공의회는 계속 진행되었다. 그러나 고등회는 연합 선교사들의 관계되는 사건들만 취급하고 명칭은 장로회 미션 합중회가 된다.<sup>40</sup>

1907년 조선 독노회는 서경조를 비롯한 7인의 목사로 장립하고 신경과 소요리문답을 조선교회의 헌법으로 1년간 임시 채용하였다. 직분론과 관련된 자료를 살펴보면 향존직원에 있어서 변화가 있음을 알 수 있다. 공의회 이전의 미국북장로교회의 규칙은 목사, 장로, 집사로 규정하였다면, 독노회의 교회 직원론에서는 3종이 아닌 장로와 집사의 2종으로 규정하고 있다.

### 3조 교회 직원론<sup>41</sup>

1907년 규칙(規則) 제3조(第3條) 1,2절은 여좌(如左)함.

1. 직원(職員)은 두 가지(2종)이니 장로와 집사라.
2. 장로는 두 가지(2種)이니 강도(講道)와 치리(治理)함을 겸(兼)한 자(者)를 흔히 목사(牧師)라 칭(稱)하고 다만(但) 치리만 하는 자(者)를 장로(長老)라 하니 이는 성찬(聖饌)에 참례(參禮)하는 남자(男子)라야 되나니라.

한편 조선 독노회는 장로 공의회 보고표에서 직원과 직분을 표기하기를 목사, 조사, 매서원, 여전도인, 장로로 구성하고 있다.<sup>42</sup> 그러나 1908년 제2회 독노회에서는 목사, 장로, 조사, 남전도인, 여전도인, 매서인, 의원, 장립집사로 구성된다. 장로의 순서가 조사 앞, 목사 다음으로 조정되고, 장립집사가 등장하고 있다. 1910년 제4회 독노회에서의 총계표를 보면 목사, 강도사, 장로, 조사, 남전도인, 여전도인, 매서인, 장립집사로 강도사가 추가되었다. 특별히 1910년 제4회 독노회의 교회통계는 각 교회가 대리회에 보고하는 양식과 조선노회의 총계가 다르며, 직분의 항목이 다르다. 각 교회에서 대리회에 보고하는 양식은

40 곽안련, 『장로교회스년휘집』, 44.

41 한석진, 『조선예수교장로회 회록』(경성:예수교서회, 1913), 32.

42 한석진, 『조선예수교장로회 회록』, 42-43.

현실을 반영하고 있고, 조선노회의 총계는 헌법과 정치를 반영하고 있다. 각 교회에서 보고하는 별지 양식에는 ‘영수가 몇사람이나’, ‘여권사가 몇 사람이나’가 나오고 있다.<sup>43</sup> 서리제도 가운데 하나인 영수제도는 1912년 총회의 기록에도 계속되고 있다. 그리고 감리교회와의 연합운동의 영향으로 장로교회에 감리교회 권사가 출석하고 있다는 것을 알 수 있다.

이상과 같이 독노회의 정치에 있어 직원의 규정을 보면 미국 남장로교회의 흐름을 따르면서도 통계표에서는 전례대로 미국 북장로교회의 규정이 준용되고 있음을 알 수 있고, 노회 통계에서는 영수와 서리집사의 항목을 제외한 반면 대리회 통계에서는 유지하고 있음을 알 수 있다.

## 5. 조선예수교장로회 총회의 직분론 규정(1912)

1912년 조선예수교장로회 총회의 회록을 살펴보면 한국장로교회의 직분론의 실제 상황을 엿볼 수 있는 몇가지 자료가 있다. 먼저 전도국의 제주교회 보고를 보면 통계표에 영수항목이 남아 있다.<sup>44</sup> 또한 경기충청노회 보고서에 의하면 “남녀조사를 더 세워 전도를 더욱 힘쓰며”라고 장래사건을 보고하고 있다.<sup>45</sup>

조선예수교장로회 제2회 총회는 정치개정을 위한 위원을 선정한다. 1907년의 간단하게 작성된 것을 보완하기 위한 새로운 헌법을 작성하기 위한 것이었다. 그러나 이 작업은 매우 오랜 시간을 거친다. 그리고 마침내 1922년 제11회 총회에서 최초의 헌법이 발간된다. 지난한 헌법개정작업에서 눈에 띄는 결정은 1919년 제8회 총회로 삼일만세운동으로 위원들이 체포되었고, 광안련이 번역한 존 하지의 책 『교회정치문답조례』를 참고서로 사용할 것을 결정하였다.<sup>46</sup>

## 6. 하지, 교회정치문답조례의 직분론 규정(1917)

43 한석진, 『조선예수교장로회 회록』, 24-27.

44 한석진, 『예수교장로회 조선총회 제1회록』, 15.

45 한석진, 『예수교장로회 조선총회 제1회록』, 44.

46 제8회 총회록(1919), 40.

『교회정치문답조례』는 찰스 하지(Charles Hodge, 1797-1878)은 웨스트민스터 교회정치를 근간으로 해석한 것으로 한국장로교회 헌법의 모태가 되었으며 지금도 현대어로 번역되어 활용되고 있다. 하지의 책은 미국 북장로교회와 미국 남장로교회를 비롯해서 1907년 조선독노회에서 세칙으로 채택되었으며 1922년 헌법의 목차 역시 하지의 정치문답조례와 완전히 일치하고 있다. 교회정치문답조례의 직분론을 살펴보면

첫째, 목사직에 대한 문답을 보면, 예수 재림하실 때까지 계속 존속할 직분에 대한 55문에 대해 목사, 장로, 집사의 3종을 밝히고 있다.<sup>47</sup> 또한 예수교회 중 가장 귀한 직분이 무엇이냐라고 묻는 제 59문에서 교회에 최고로 귀한 직분은 목사니 성경에 그 이름과 직분과 권한과 자격과 상 받을 것을 가르쳐 말하였으니 라고 답하고 있다.<sup>48</sup> 또한 하지는 목사의 명칭을 위임목사, 전임목사, 임시목사, 동사무사, 원로목사, 지방목사, 부목사, 무임목사, 이명목사, 피택목사, 전도목사, 선교목사, 관립목사, 임시순행목사, 퇴로목사를 열거하고 있다.<sup>49</sup>

둘째, 장로에 대해서는 제85문에서 치리장로는 무엇이냐라고 묻고 답하기를 치리장로라 하는 것은 목사로 더불어 본교회를 치리하는 자니 성찬에 참여하는 무흠한 남자로 본교회 교인들이 투표하여 선정하느니라고 말한다.<sup>50</sup> 또한 제87문과 88문에서 목사와 장로가 어떻게 분간되느냐의 문제와 답하기를 목사와 치리장로가 분간이 있으니 자격과 택하는 회가 같지 아니하니라, 장로는 목사가 장립하고 목사는 노회에서 장립하니 장로는 당회관리하에 있고 목사는 노회관하에 있느니라, 목사를 장립할 때에 장로들이 안수하지 못하고 장로는 성찬과 세례를 베풀지 못하느니라. 미국 남장로회에서는 목사를 장립할 때 장로들도 안수하느니라. 88문에서는 명칭과 직분에 대하여 분간이 있으니 목사는 하나님의 사자라 칭하며 그리스도의 사신이라고도 칭하나 장로는 교인의 대표라고만 칭하며 장로의 직분은 목사를 도와 일할 수 있으나 세례 성찬과 와 다른 일에

47 찰스 하지, 『교회정치문답조례』, 이교남역 (한국기독교 교회사 주영연구소, 2021), 88.

48 찰스 하지, 『교회정치문답조례』, 90.

49 찰스 하지, 『교회정치문답조례』, 93-99.

50 찰스 하지, 『교회정치문답조례』, 100.

자의로 진행치 못하느니라라고 말한다.<sup>51</sup>

셋째, 집사에 대하여 103문은 장립집사는 무엇이뇨라고 묻고 답하기를 집사라 하는 것은 목사와 장로와 또 있는 직분이니 집사의 직분은 교회에 속한 일체 재정을 관리하는 것과 빈핍 곤란한 교인을 살펴 구제하는 일을 주관하고 재정에 관한 문서를 보관하는 것이니라라고 답한다.<sup>52</sup>

당시에 장로교회의 헌법에 대한 지침서로서 하지의 책을 필적한 자료가 없었으므로 이 정치문답을 세칙으로 삼은 것은 자연스러운 일이다. 그러나 한국장로교회의 헌법은 하지의 정치문답을 기계적으로 따르지 않고 한국교회의 선교적 상황이 반영되었다고 평가할 수 있다. 그것은 서리직분과 여성직분에 대해서 선교적인 상황을 적극적으로 활용하였고<sup>53</sup>, 심지어 타교단의 상황까지도 일부 수용한 측면이 있다. 그러나 목사와 장로의 분간에 대해서는 찰스 하지의 해석을 충분할 정도로 반영되지 못하였다.

이러한 지침서와 실제 헌법의 상이성은 오늘날 보수적인 장로교단의 현장에서도 개념과 적용의 충돌 현상을 보이고 있어 헌법과 현장의 불일치 현상이 발견된다. 이런 문제를 바로 잡기 위해서는 충분한 시간을 두고 상고의 헌법사를 살피고, 우리가 믿는 성경과 신경과 헌법을 일치시키는 또 다른 작업이 요청된다.

## 7. 1922년 헌법의 직분론 규정(1922)

1922년의 헌법은 하지의 『교회정치문답조례』의 목차를 따르고 있지만 직분론은 미국 북장로교회가 아닌 미국 남장로교회의 주장을 반영하고 있다. 꺾안련은 자신이 소속된 미국 북장로교회와, 자신이 번역한 하지의 책과는 달리 항존직원을 둘로 보는 미국 남장로교회의 입장에 선다.<sup>54</sup> 하지는 장로를 가리키는

51 찰스 하지, 『교회정치문답조례』, 101-102.

52 찰스 하지, 『교회정치문답조례』, 110.

53 한국장로교회 직분론은 찰스하지의 교회정치문답조례를 교단의 참고서를 결의하였으나 찰스하지의 교회정치문답조례에 매이지 않고 선교적 상황에 따라 유연하게 직분론을 전개하였다. 가령 서리제도의 도입이라든가, 여성들이 전도에 참여할 수 있는 제도적 장치를 활용하였다. 한석진, 『조선예수교장로회 회록』, 24-27.

두 용어인 Presbyter과 Elder를 구분하여 말씀의 사역자를 가장 최상 항존직이라고 하면서 Elder는 평신도로서 교인의 대표자이며, 목사가 임직할 때 안수할 권리가 없고, 노회 개회 성수 시 목사만 있어도 가능하다고 해설하고 있다.<sup>55</sup> 그러나 1922년 헌법에는 하지의 문답조례는 보이지 않는다. 목사와 선교사의 안수에서 안수에 참여하는 사람을 목사의 안수가 아닌 노회의 안수함으로 규정하고 노회의 개회도 목사 3인과 장로 2인 이상으로 규정하고 있다. 광안련은 자신의 '목회학'에서 목사의 자격을 일컬어 디모데전서 3장과 한국장로교 헌법을 인용하기를 27세 된 남자로서 세례받은 후 5년 이상 그리고 무흠한 자라고 말하고<sup>56</sup> 목사의 임기는 평생이며, 3,4,5년으로 하자는 의견도 있으나 옳지 않고 매 5년마다 신임을 묻는 것도 목사직의 불안정을 초래한다고 밝히고 있다.<sup>57</sup>

또한 1922년 헌법에는 목사의 명칭에 부목사가 등장하지 않는다. 1917년 제6회 총회에서 부목사는 유안건이 되었다가 1955년에 다시 등장하게 된다.<sup>58</sup> 1922년 헌법 목사임기에 대한 헌의안이 있었으나 기각되었고, 장로의 명칭이 치리장로라는 명칭을 사용하였다.<sup>59</sup>

한편 서리직분에 대해서 1922년 헌법은 서리집사와 조사, 영수에게 제직회원 권리를 줄 수 있으나 항존직원이 아닌 임시직원임을 규정하였다. 또한 여성직분에 대해서는 여 집사를 규정하면서 투표가 아닌 자백 선정의 방법을 선택하였다. 또한 장로의 집사의 임기를 말하면서 원칙적으로 이들은 종신항존직이라고 하면서도 시무기한과 반차를 정할 수 있는데 기한은 3개년으로 하고 반차의 경우 시무기한이 만료되면 다시 치리의 직무는 없으나 그 직은 항존하고 노회에 총대로 파송될 수 있다고 규정하고 있다.<sup>60</sup>

이상으로 살펴본 1922년 헌법은 1907년의 간략한 헌법을 규격을 갖춘 헌법

54 광안련, "본장로교회 신헌법," 「신학지남」 제7호(1919.10).89.

55 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 41.

56 광안련, 『목회학』(서울: 대한기독교서회, 1955), 16.

57 광안련, 『목회학』, 31.

58 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 44.

59 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 44-45.

60 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 47-49.

으로 완성하였으며, 그 틀은 유지되었다고 평가할 수 있다. 그러나 콰안련은 미국 북장로교회와 미국 남장로교회의 헌법상의 상이성을 극복하였지만 목사의 권위에 대해 혼합적인 입장에 서면서 성경이 가르치는 이 직분의 엄중함을 헌법의 규정으로 구현하는데는 아쉬움을 드러내었다.

### 8. 1929년 헌법의 직분론 규정(1929)

1929년 헌법은 1927년 제16회 총회에서 헌법을 수정하자는 청원에 받아 콰안련이 포함된 헌법수정위원 16인을 선정하고 제17회 총회에서 수의한 결과 3개항이 부결되고 나머지는 통과 되었다.<sup>61</sup> 1929년 수정헌법에서 눈에 띄는 몇가지는

첫째, 준직원과 임시직원이 신설된 것이다. 즉 안수 없이 임시로 설치하는 직원으로 전도사 전도인, 영수, 남녀서리집사가 포함되고 준직원에 강도사, 후보생이 교회직원에 이름을 올리게 되었다. 1929년의 수정헌법은 교회가 성장 해감에 따라 현장에서 일어나는 여러 가지 상황을 헌법안에 수용한 것으로 보여진다. 특히 당회의 허락으로 여 전도인에게 강도권을 주는 것이 통과되었다.<sup>62</sup>

둘째, 목사의 명칭에서 변화가 있었다. 전임목사, 피택목사, 이명목사가 없어지고, 원로목사, 공로목사가 생겨났으며, 목사가 기독교 학교나 신학교 교수와 같은 일에 종사할 수 있다는 규정이 생겨났다.

셋째, 목사직에는 연령의 규정이 없었다. 그러나 장로의 자격에는 연령과 무흠규정이 신설되어 27세 이상의 남자 중 입교인으로 무흠히 5년을 경과하고 딴전3:1-7에 해당한 자로 한다고 규정하였다. 또한 노회의 구성도 목사 3인과 장로 3인으로 총대 수가 동일하게 조정되었다.<sup>63</sup>

### 9. 1934년 헌법의 직분론 규정(1934)

---

61 제17회 총회록(1928), 31-32.  
62 제18회 총회록(1929), 44.  
63 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 58.

1934년의 헌법개정은 신경과, 요리문답에 대한 개정으로 인도장로교회의 12신조와 웨스트민스터 신앙고백서에 나오는 것을 번역한 개역이라고 할 수 있다. 1934년 헌법의 개정은 1932년 제21회 총회에서 곽안련이 청원하여 특별위원 16인을 조직하였고 제22회 총회인 1933년에 완료치 못하고 다만 출판할 권리까지 허락을 받아 1934년에 출간하게 된다.<sup>64</sup>

이후의 직분론과 관련된 현의안은 장로가 총회장은 되나 당회장이 못되는 이유에 대하여 부득이한 경우에는 당회장이 될 수 있고, 안수 급 축복기도를 장로가 못하는 것은 성경 중 사도의 행한 것으로 목사가 그 특권을 전수하여 금일까지 거행한다고 답변하였다. 이것은 앞에서 다룬 것과 같이 교회의 항존직을 두 가지로 설명한 미국 남장로교회의 노선을 따른 결과라고 할 수 있다. 또한 여자장로를 세우자는 것에 대한 현의안들이 있었으나 기각되었고, 목사의 시무연한을 청원하였으나 별다른 규칙을 세울 필요가 없는 이유로 부결되었다.<sup>65</sup>

#### IV. 한국장로교회의 초기 직분론 분석

이상으로 한국장로교회 선교초기의 교회정치 가운데 직분론의 변천과정을 간략히 살펴보았다. 1891년의 미국 북장로회교회 선교부의 규범과 세칙에서 1934년 헌법개정에 이르기까지의 직분론의 변천은 이미 한국교회의 역사가 되었고, 교회를 구성하는 정치와 직분의 틀을 형성하였다. 그리고 이 직분체계는 한국교회의 목회현장과 한국사회에서 교회의 이미지에 영향을 주었다. 공의회 회의록과 독노회, 총회 회의록의 자료를 중심으로 살펴본 한국장로교회의 초기 직분론을 몇가지로 살펴보면

64 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 59.

65 제22회 총회록(1933), 65.

## 1. 초기 선교를 주도했던 미국 북장로교회의 네비우스 선교정책의 영향을 받았다.

1891년에 대한한 미국 북장로교회 소속 선교사들은 비교적 경험이 부족한 젊은 선교사들이었다. 이들은 선교본부에 초청하여 아시아 선교에 대한 이해를 얻기를 원했다. 그래서 이미 중국에서 25년간 설교한 존 네비우스 박사를 초청하여 선교에 대해 공부하게 된다. 네비우스는 자진전도, 자주치리, 재정독립의 원칙을 가르친다. 마포삼열은 네비우스로부터 사경회 제도와 재정독립의 원리를 배웠다고 회고한 바 있다.<sup>66</sup> 그러한 네비우스의 경험전수는 즉시 '북장로교 선교회 규범과 세칙'에 반영되었다. 네비우스 원리의 자진, 자치, 자립의 원리가 가장 잘 드러난 것이 바로 '영수'제도라 할 수 있다. 현지 대리인의 첫 번째 직분으로 영수가 등장하고 있다. 영수는 서리제도로써 장로가 피선되기 전에 그 역할을 맡기는 것으로 사실상 교회개혁에 있어 조사와 함께 중추적인 역할을 하게 된다. 네비우스의 원리 몇가지를 살펴보면

- (1) 성경연구는 반드시 여러 사람이 함께 한다.
- (2) 선교지역을 피차 합의하여 분할해서 전도한다.
- (3) 자립선교, 곧 신자 한 사람 한 사람이 다른 사람에게 성경의 교사가 된다.
- (4) 자립보급, 모든 교회 건물은 교인들에 의해서만 마련되고 조직되면 전도인의 봉급을 자립적으로 지급한다.
- (5) 모든 종교서적은 외국말을 조금도 쓰지 않고 순 한국말로 쓰여지도록 해야 한다.

결국 선교초기의 주도권을 가졌던 미국 북장로교회는 네비우스선교원리를 도입하여 폭넓은 서리제도를 도입하였다.

## 2. 최초의 목사 선교사로 입국한 언더우드와 콕안련의 영향을 받았다.

66 콕안련, 『한국교회와 네비우스 선교정책』, 박용규역 (서울:대한기독교서회, 1994), 98.

언더우드는 미국 북장로교회 선교사였지만 미국 남장로교회에서 선교사를 한국으로 파송하는 일에 산파의 역할을 감당하였다. 이눌서와 같은 남장로교회 선교사가 한국에 올 수 있도록 재정을 후원하였고, 이들이 정착하는데 실제적인 역할을 감당하였다. 이런 언더우드의 경향을 꺾안련도 이어받아 독노회와 조선 예수교장로회 총회와 1922년, 1929년, 1934년 헌법으로 개정할 때 미국 남장로교회의 직분론을 도입하는데 결정적인 역할을 하게 된다. 앞에서도 다룬 바와 같이 꺾안련은 찰스 하지의 『교회정치조례문답』을 번역하여 출간하고, 독노회가 이것을 세칙과 헌법의 참고서로 결의하고도 직분론의 대원칙은 하지의 ‘교회정치조례문답’을 가져오기 보다는 미국 남장로교회의 원리를 도입하였던 것이다. 그것은 교회의 항존직을 3종으로 보는 미국 북장로교회와 하지의 ‘교회정치조례문답’을 따르지 않고 2종으로 보는 미국 남장로교회의 직분론을 가져오므로써 목사직에 대한 이해를 첫 도입부에서부터 악화시키는 문제를 낳았다. 꺾안련은 이 문제에 대해서 「신학지남」에 자신의 변을 기고하면서 항존직원은 감독과 집사라고 언급하고 있다.<sup>67</sup> 또한 꺾안련은 목사의 안수문제와 노회의 성수문제, 장로가 평신도로서 교인의 대표자이나, 교인에 의해 선출된 장로냐의 문제등에서 모두 미국 남장로교회의 편에 서게 된다.

### 3. 미국 북장로교회가 타 장로교회의 선교부를 포괄하는 정책의 영향을 받았다.

앞에서 한국장로교회 형성에서도 살펴본 바와 같이 미국 북장로교회는 가장 먼저 선교부를 설치하고 이어 도착하는 호주장로교회와 미국 남장로교회를 수용하고 양해하는 정책을 펼쳤다. 가령, “교계예양협정”에서도 경쟁구도보다는 양해를 선택했다. 선교사 공의회외의 경우도, 매년 북장로교회와 남장로교회에서 번갈아가며 공의회 회장을 피선케한 경우를 볼 수 있다. 따라서 이런 포괄정책이 직분론을 결정하는 헌법개정에서도 동일한 정신과 흐름을 가졌다고 볼 수 있을 것이다.

67 꺾안련, “본장로교회신헌법,” 「신학지남」 제7호(1919.10), 89.

조선예수교장로회 고등회 직원록<sup>68</sup>

- |                    |                     |
|--------------------|---------------------|
| 1. 영어공의회           | 2. 조선어공의회           |
| <u>1893-이눌서(남)</u> | <u>1901-소안론(북)</u>  |
| <u>1894-배위량(북)</u> | <u>1902-이눌서(남)</u>  |
| <u>1895-전위염(남)</u> | <u>1903-구예선(개)</u>  |
| <u>1896-이길함(북)</u> | <u>1904-왕길지(호)</u>  |
| <u>1897-최의덕(남)</u> | <u>1905-마포삼열(북)</u> |
| <u>1898-부두일(개)</u> | <u>1906-배유지(남)</u>  |
| <u>1899-원두우(북)</u> |                     |
| <u>1988-오원(남)</u>  |                     |

이런 포용, 포괄정책이 한국장로교회 헌법의 초기 직분론에서 미국 북장로교회와 미국 남장로교회의 혼합물의 결과를 만들었다는 원인으로 지적된다.<sup>69</sup>

**4. 장로교와 감리교의 연합사역에서 영향을 받았다.**

조선독노회 회록을 보면 교회현황보고에서 1907년 제1회 독노회록에서 여전도인, 매서인이 등장하고 1910년 제4회 회록에서는 감리교회의 직분제도인 권사를 현황보고에서 별도로 보고하는 것이 나타나고 있다.<sup>70</sup> 그리고 1955년 제40회 총회에서 권사제도가 도입된다.

**대한예수교장로회 제40회 회록<sup>71</sup>**

6. 평북 노회장 김용진씨와 경남 노회장 노진현씨가 헌의한 여권사 제도설치에 대한 그 자격 및 선거, 권한, 대우등에 대한 청원건은 자격은 전도사와 같이 신앙의 년조가 깊고 교회봉사에 경험이 많은 이로써 선거 방법은 안수집

<sup>68</sup> 조선예수교장로회 고등회의 직원론을 보면 각국 장로교선교부를 안배하고 있다는 사실을 알 수 있다. 광안련, 『장로교회수년회집』, 9.

<sup>69</sup> 성희찬, 『한국장로교회 헌법개정역사』, 43.

<sup>70</sup> 한석진, 『조선예수교장로회 회록』(경성:예수교서회, 1913), 24.

<sup>71</sup> 제40회 총회록(1955), 366.

사 선거방법에 의하여 권한은 제직회원이 되고 대우는 안수집사와 같이 무급으로 교회를 봉사하는 직분으로 규정함이 가할 줄 아오며,

선교초기부터 감리교회와 동경선교문제로부터, 장감찬송가 발행, 교계신문 발행등에서 연합사업을 할 때 교파의 문제를 문제 삼지 않았던 분위기는 결국 직분론에서 영향을 주고 받는 결과로 귀결되었다. 문제는 직분론의 하나의 일관된 교회론, 즉 직분론의 원칙속에서 다루어지지 않았다는 점이 지적된다.

## 5. 교회가 성장하고 체계화된 후에도 서리제도를 정리하지 못했다.

앞에서 살펴본 바와 같이 초기부터 서리제도를 시행하였는데 이것이 초기 선교전략으로는 효과적이었지만 직분론의 혼선을 가져오는 원인을 제공했다. 복음전도와 교회조직이 무르익은 후에도 서리제도는 계속 존속하거나 변형되어 자리잡았다. 영수제도는 원로, 공로, 명예직분제도로 변형되고, 조사제도는 교육전도사로, 서리집사는 그대로 남아 있는 현실이다. 그러므로 초기 제대로된 자격을 갖추기 전까지 직분 세우기를 엄격하게 하려던 의도는 사라지고 직분의 엄중함보다는 직분을 목회적인 용도로 사용하는 형편이 되었다. 또한 각 직분의 권한과 직분의 기한에 대해서도 개혁교회의 직분관에서 이탈하게 되었다. 가령 장로의 경우 매 3년마다 시무를 묻도록 되었으나 자율규정으로 바뀌게 된다.

### 제42회 총회의록

1. 평양노회장 계창주씨와 경기노회장 유호준씨와 경안노회장 김성역씨와 순천노회장 김순배씨, 진주노회장 김석진씨의 현의한 정치 제4장 16조 4항 장로의 임기중 3년 1차씩 시무를 투표하고를 3년 1차씩 시무를 투표할 수 있고로 변경하여 달라는 건은 노회에 수의할 일이며

목사의 시무연한도 종신직 문구를 “70세 정년까지”로 각각 수정하였고,<sup>72</sup>

<sup>72</sup> “특별한 이유가 없으면 그 담임한 교회를 종신 시무할 것이니라” 정치 제4장 4조 1항은 고신은 1972년에, 기장은 1975년에 합동은 1991년(제76회 총회)에서 “70세 정년까지로 수정한다.

장로는 27세에서 1955년에 만 30세로 변경되고 정년이 신설됨에 따라 은퇴직분이 생겨났다.

## 6. 목사직에 대한 이해와 진술이 현장의 이해와 상이점을 해소하지 못했다.

한국장로교 보수교단은 목사안수시 장로회원이 목사의 안수에 참여하지 않는다. 또한 당회장, 노회장, 총회장에 장로총대가 회장직을 맡지 않고 있다. 이것은 아마도 찰스 하지의 ‘교회정치조례문답’의 영향으로 보여진다. 그러나 이런 직분의 규정과 원리에 대한 헌법적인 규범은 이런 교회현장의 정서를 반영하지 못하고 있다. 앞서서도 다룬 것처럼 미국 북장로교회의 직분론과 미국 남장로교회의 직분론이 혼합된 결과이다. 가장 중요한 부분은 향존직을 2종으로 규정하고 있다는 점이다. 그러므로 목사직의 우월한 직분적 성격을 잘 드러낸 미국 북장로교회의 3종의 향존직 규범이 회복될 필요가 있다. 또한 부목사에 대한 제도가 목사직에 대한 왜곡을 나타내고 있다. 본래 부목사는 동사목사로서 존속되어 왔으나 후에 직분을 정과 부로 나누는 형태로 정착되었다. 부목사는 제6회 총회(1917)에 유안건으로 올라왔으나 부목사라는 명칭의 문제에 논란이 있어 보류되었다가 1955년에 동사목사가 사라지면서 부목사 호칭이 등장한다. 그러므로 현행 부목사와 동사목사가 동시에 존재하는 것은 개념이 충돌되고 있는 것이다.

## V. 한국장로교회 직분론에 대한 제안

한국장로교회의 헌법의 변천사를 논한다는 것은 실로 방대한 일이다. 다만 직분론의 변천과정을 살피는 것도 과중한 일이어서 1891년부터 1934년 헌법개정까지를 다루었다. 미국북장로교회로부터 시작된 선교는 원칙보다는 실리를 추구하고, 실용적인 정책을 작용하였다는 것을 알 수 있다. 신조를 선택할 때 인도장로교회의 12신조를 가져오는 것이나 4개의 분파가 있는 장로교회를 분파

없는 하나의 장로교회를 구상한 것은 연합을 위하여 일정한 희생을 감수하고서라도 하나의 장로교회라는 틀을 고수하기를 원했던 것이다. 따라서 현행 장로교회가 많은 교단으로 분리되어 있으나 첫 노회와 첫 총회가 하나의 장로교회라는 역사를 물려받게 된 것이다. 그러나 서리직분의 과도한 활용은 직분론의 원리를 지키는데 어려움을 가져왔으며, 곽안련이 찰스 하지의 “교회정치문답조례”를 수용하기보다 미국 남장로교회의 직분론을 수용한 것은 매우 아쉬움을 남기는 부분으로 지금도 헌법의 규정과 교회의 현장의 이해는 상이점을 상존하고 있다.

필자는 이미 역사속에서 결정되고 형성되어온 교회의 역사를 부정하기보다는 충분한 연구와 이해를 가진다면 더 성경적이고, 개혁신학과 장로교회 표준문서의 원리와 현장의 직분론에 대한 상이점이 해소되는 좋은 헌법개정이 앞으로 가능하리라 기대한다. 한국장로교회의 각 교단의 헌법이 개정되어야 할 중요한 몇가지를 제안하면 다음과 같다.

1. 항존직을 목사, 장로, 집사의 3종으로 설명하고, 목사직과 장로직의 직분의 성격과 차이점을 분명히 서술한다.
2. 서리제도, 원로제도, 명예제도를 정비한다.
3. 여성사역자에 대한 사역의 범위와 권한에 대하여 기술한다.
4. 부목사와 동사목사의 직분충돌을 해소할 방법을 찾는다
5. 헌법에 없는 증경이라 불리는 직함등의 사용을 금지한다.

## VI. 나오면서

교회의 원리와 질서를 담고 있는 헌법은 상황이 생길 때마다 개정하려고 해서 안 된다. 이것은 마치 지계석을 옮기는 것만큼이나 심각한 결과를 가져오기 때문이다. 매년 총회에는 수 많은 헌법개정 헌의안이 올라온다. 대부분 현실의 문제를 해결하기 위한 헌의안들이다. 그러나 헌법개정은 매우 보수적이어야 한다. 그렇지 않으면 교단신학과 정체성을 잃어버리고 말 것이기 때문이다.

특히 직분론은 교단의 정체성을 가장 잘 드러내는 부분이다. 최근 여성군목제도에 대한 헌의안이나, 여성안수와 같은 헌의안은 교단의 정체성에 허무는 심각한 문제이다. 그러나 헌법개정 역사를 살피고, 현행 헌법의 테두리 안에서 얼마든지 여성사역자들의 사역을 보장하는 길이 있음을 알 수 있었다. 장로교회의 역사와 전통을 연구하면서 오늘 교회가 직면한 문제를 풀어 나간다면 교회를 수호하면서도 교회를 발전시켜 나갈 수 있을 것이다.

## [참고문헌]

### 1차 자료

헌법, 규칙서

STENDING RULES and BY-LAWS of the KOREA MISSION, 1891.

STENDING RULES and BY-LAWS of the KOREA PRESBYTERIAN MISSION,  
1901.

곽안련. 『조선예수교장로회총회 헌법』. 경성: 대동인쇄주식회사, 1922.

\_\_\_\_\_. 『대한예수교장로회총회 헌법』. 부산: 대한기독교서회, 1934.

안용준. 『대한예수교장로회총회 헌법』. 서울: 대한예수교장로회 총회출판부, 1966.

박성겸. 『대한예수교장로회총회 헌법』. 서울: 대한예수교장로회 총회출판부, 1971.

### 연례보고서

Annual Report of the KOREA MISSION, 1894.

Annual Report of the KOREA MISSION, 1899.

### 선교사 공의회 회록

MINUTES AND REPORTS of the Twenth-Seventh Annual Meeting of the  
KOREA MISSION

Presbyterian church in the U. S. A. held at Pyengyang, 1901. Printed  
Yokohama, Japan.

MINUTES AND REPORTS of the Nineteenth Annual Meeting of the KOREA  
MISSION

Presbyterian church in the U. S. A. held at Pyeng Yang, 1903

MINUTES AND REPORTS of the Twentieth Annual Meeting of the KOREA  
MISSION

Presbyterian church in the U. S. A. held at Pyeng Yang, 1904

MINUTES AND REPORTS of the Twenth-second Annual Meeting of the  
KOREA MISSION

Presbyterian church in the U. S. A. held at Seoul, 1906. Printed

Yokohama, Japen.  
MINUTES AND REPORTS of the Twenth-Third Annual Meeting of the  
KOREA MISSION  
Presbyterian church in the U. S. A. held at Pyeng Yang, 1907.  
MINUTES AND REPORTS of the Twenth-Fifth Annual Meeting of the  
KOREA MISSION  
Presbyterian church in the U. S. A. held at Fusan, 1909. Printed  
Yokohama, Japen.

#### 독노회 회록

한석진. 『대한예수교장로회 회록』. 경성:예수교서회, 1912.

#### 조선예수교장로회 회록

한석진. 『조선예수교장로회 회록』. 경성:예수교서회, 1913.

## 2차 자료

곽안련. 『장로교회스던휘집』. 이교남역. 조선야소교서회, 1918.

\_\_\_\_\_. 『한국교회와 네비우스 선교정책』. 서울: 대한기독교서회, 1994.

\_\_\_\_\_. 『목회학』. 서울: 대한기독교서회. 1955.

김광수. 『한국기독교 수난사』. 서울:기독교문사, 1978.

\_\_\_\_\_. 『한국기독교 성장사』. 서울:기독교문사, 1976.

성희찬. 『한국장로교회 헌법개정역사』. 서울:생명의 양식, 2021.

민경배. 『한국기독교회사』. 서울:한국기독교출판사, 1982.

왕길지 외. 『조선예수교장로회사기 상』. 이교남역. 서울:한국기독교사연구소,  
2014.

양전백. 『조선예수교장로회사기 하』. 이교남역. 서울:한국기독교사연구소, 2017.

이영현. 『한국기독교사』. 서울:컨콜디아사, 1978

장선근. 『한국장로교회사』. 부산:복음서관, 1970.

전용복. 『한국장로교회의 분열과 일치운동』. 서울:성광문화사, 1980.

찰스 하지. 『교회정치문답조례』. 이교남역. 한국기독교 교회사 주영연구소, 2021.

- 해리 로즈. 『미국 북장로교 한국 선교회사』. 최재건역. 연세대학교 출판부, 2010.
- 황재범 외. 『초기 한국장로교회의 성립과정 및 신학』. 서울:한들출판사, 2010.
- \_\_\_\_\_. 『일제 강점기 한국장로교회사』. 서울:한국장로교출판사, 2014.

**[Abstract]**

**A Study on the Early Office Doctrine of Presbyterian Church in Korea**

Jong Gu Lim

(Daeshin University, Assistant Professor, Historical Theology)

In this study, we will examine the Office Doctrine of the Korean Presbyterian Church and present lessons and alternatives to the Korean church today. Tracking the Office Doctrine of the Korean Presbyterian Church is also related to the order of missionaries' arrival in Korea, which can be divided into the North Presbyterian Church's norms and regulations (1891) to the 1934 Constitution. The Korean Presbyterian Church was influenced by the Nebius missionary policy of the Northern Presbyterian Church in the United States, which led missionary work in the early days. However, with policies covering missionaries in each country, the theory of Office Doctrine has become complementary rather than consistent, and in particular, the field and the constitution have not resolved differences in understanding and statements about pastor positions. The proposal to submit to the Korean Presbyterian Church through this study should explain the three types of permanent posts: pastor, elder, and deacon, and clearly describe the difference between pastor and elder logic. In addition, it is necessary to reorganize the frost system, senior system, and honor system, and to describe the scope and authority of female ministers. Kwak An-ryeon, who was involved in the 1922 Constitution, did not follow Charles Hodge's 'What is Presbyterian Law as Defined

by the church Courts?’ and introduced the constitution of the American Presbyterian Church, failing to resolve the difference from the constitution that the Northern Presbyterian Church had already applied to the field. In this regard, analysis and reflection should be conducted at the time of the 100th anniversary of the Korean Presbyterian Church Constitution.

**Key Words:** the Korean Presbyterian Church, Office Doctrine, C. A. Clark, Charles Haji, the North Presbyterian Church in the United States, the Southern Presbyterian Church in the United States



# 초기 대구·경북지역 장로교의 전도부인 양성과 활동

---

**김병희**

(대신대학교, 조교수, 역사신학)

- I. 들어가는 말
- II. 전도부인의 실태
- III. 전도부인의 활동과 역할
- IV. 부인전도회 조직과 활동
- V. 나가는 말

**[초록]**

초기 한국 교회의 사역 과정에서 나타나는 전도부인들의 역할과 활동은 한국교회의 성장뿐 아니라 대구·경북지역 교회의 성장에 초석이 되었다. 특히 전도부인의 다양한 활동과 희생적 헌신은 대구·경북지역 교회의 부흥과 성장을 이끌었을 뿐 아니라, 지역 사회에도 큰 영향을 끼쳤다. 그러나 이러한 공헌에도 불구하고 대구·경북지역 교회는 전도부인들의 공적을 배제한 채, 남성 지도자들을 중심으로 역사를 서술해 왔다. 따라서 본 연구는 초기 대구·경북지역 교회에서 장로교의 전도부인이 어떻게 양성되어 활동하였는지를 밝히고 또 대구·경북지역 교회의 부흥과 성장에 어떻게 기여했는지 살펴보았다.

전도부인은 한국의 언어와 풍습에 익숙하지 못하여 독자적인 선교활동을 할 수 없었던 선교사들을 대신하여, 자신들이 이해한 기독교 복음의 진리를 전파하는 역할을 하였다. 그들은 네비우스 선교정책 프로그램을 따라 비정규 과정인 부인사경회, 부인성경반, 성경연구반과 정규과정인 성경학교에서 발굴되어 훈련과 양육을 받고 전도부인으로 임명받아 활동하였다.

전도부인은 부인성경반을 운영하고 부인야학교와 사경회를 통한 교육활동을 실시하여 생활을 개선시키고, 여성의 문맹퇴치와 여성 계몽운동에도 일정한 영향을 끼쳤다. 또 그들은 성경판매 활동, 순회전도, 해외전도를 통해 기독교의 복음을 전하는 전도활동을 전개하였다. 그들은 각 지방을 순회하며 상심한 교인들을 심방하여 위로하고, 개 교회 내에 부인전도회를 조직하고 지도하여 부흥시켰으며, 교회가 없는 곳에 복음을 전파하여 교회를 설립했다. 이들은 충분한 임금을 받지 못하여 경제적으로 어려운 가운데서도 희생적인 봉사와 헌신으로 대구·경북지역 교회를 부흥시키고 성장시키는데 원동력이 되었다.

**키워드:** 전도부인, 사경회, 성경반, 성경연구반, 부인전도회, 야학교

논문투고일 2022.07.31. / 심사완료일 2022.09.06. / 게재확정일 2022.09.07.

## 1. 들어가는 말

1893년, 베어드 선교사가 경상도 북부지역에 선교기지를 물색하기 위해 대구를 찾아온 지 어느덧 130년을 앞두고 있다. 오늘날 대구·경북지역의 교회는 짧은 역사에도 불구하고 괄목할 만한 성장을 일궈냈다. 여기에는 이름도 없이 빛도 없이 산과 강을 넘나들며 복음을 전했던 ‘전도부인’들이 있었기에 가능하다. 이들은 근대 이행기에 한국에 온 초기 선교사들의 부인들과 여선교사들이 언어와 관습의 장벽으로 한국인에게 직접 전도할 수 없어 한국 여성들 중 일부를 교육하여 전도인으로 양성한 사람들이다. 이들이 바로 선교 초기 한국여성들의 전도와 여성의 역할에 커다란 변화를 가져온 전도부인들이었다. 이들은 엄격한 내외법과 예 가부장적 사회구조에 얽매어 있던 여성들에게 복음을 전하였고, 여성들이 자의식을 갖도록 도움을 준 한국 교회의 여성지도자들이다. 한국 교회가 제도화되어 가는 과정에서 전도부인들은 지도적 역할을 감당했음에도 불구하고, 충분한 임금을 받지 못하거나 전혀 보수를 받지 못한 채 희생적인 봉사과 헌신적인 삶을 살아냈다. 그러나 전도부인들에 관한 기록을 찾기도 쉽지 않았다. 특히 대구·경북지역에서 활동한 전도부인은 그들의 이름 외에는 생몰연도나 이후 행적에 대한 기록이 전무하다. 이는 남성 중심적 역사서술에 밀려 이들의 공헌이 축소되거나 배제된 채 지금까지 한국교회사를 서술해 왔기 때문일 것이다.

전도부인에 관한 선행연구를 살펴보면, 먼저 이덕주는 기독교 여성들의 삶과 신앙을 재조명하고 그들의 활동 전반에 대한 역사를 서술하였다.<sup>1</sup> 이영은 1980년 초부터 기독교 전래와 여성의 민족운동, 그리고 여성운동사에 관한 연구를 활발하게 진행하였다.<sup>2</sup> 송종인은 장로교, 감리교, 성결교 등 교단별로 전도부인

1 이덕주, 『한국교회 처음여성들』 (서울: 기독교문사, 1990); 이덕주, “초기 한국 기독교여성 역사 이해”, 『세계의 신학』 (1995).

2 이영, “개신교 전래에 따른 한국여성운동에 관한 역사적 고찰”, (감리교신학대 신학대학원, 1984); 장혜영, “한국기독교 여성의 민족운동: 1885-1930년대를 중심으로”, (전주대학교 선교신학대학원, 1985); 양미강, “일제하 한국 기독교 여성운동에 관한 연구: 1920-1930년대 중심으로”, (한신대학교 신학대학원, 1989); 김수경, “한국 기독교 여성들의 구국운동에 관한 연구: 1920년대를 중심으로”, (長老會神學大學校 神學大學院, 1999); 윤정란, “일제시대 한국 기독교 여성운동 연구”,

의 활동에 관한 개설적인 연구를 하였다.<sup>3</sup> 또 1995년에 한국기독교 역사연구소에서 출간한 자료집 『한국교회 전도부인 자료집』은 전도부인에 대한 연구에 활기를 불어 넣는 계기가 되었고, 이후 연구에 기본적인 자료를 제공하였다.

앞의 여러 선행연구의 성과들과 『대한예수교 장로회 총회회의록』, 『경북노회록』, 『교회보』, 『전도회70주년연혁사』, *40 Years in Korea*<sup>4</sup>, *History of Korea Mission Presbyterian Church*를 비추어 볼 때, 대구·경북지역의 전도부인 연구는 이 지역 기독교 역사와 교회 성장을 이해하는 기초 작업이 될 수 있으며, 지역사 연구에 작은 도움이 될 것이다. 이에 본 논문에서는 전도부인들의 배경, 양성, 활동을 중심으로 살펴보고자 한다.

## II. 전도부인의 실태

### 1. 전도부인의 명칭과 유래

전도부인은 외국인 선교사들에 의해 'Bible Women'으로 불렸으며, 문자적 의미는 '전도하는 여자', '성경을 담당하는 여성'이다.<sup>5</sup> 대영성서공회의 자료에 나타난 'Bible Women'은 부인권서, 여자권서, 여전도사 등 여성 교역자들을 두루 일컫는 명칭이었다. 선교회나 교회의 자료에 표기된 'Bible Women'은 거의 모두 여전도사인 전도부인을 가리킨다. 여성 사역자들이 부족했던 초기에는 부인권서와 전도부인 사이에 별 차이가 없었다. 하지만 시간이 흐르고 교회가

(숭실대학교 대학원, 2000); 윤은순, "1920-1930년대 한국 기독교의 절제운동: 금주·금연운동을 중심으로", (숙명여자대학교 대학원, 2001); 이민호, "1920년대 여성들의 민족운동에 관한 연구: 애국부인회사건을 중심으로", (감리교신학대학교 대학원, 2002).

3 송종인, "초기 한국교회 전도부인 연구 -장로교회를 중심으로-", (장로회신학교 신학대학원, 2003); 허연숙, "초기 감리교회 전도부인의 활동과 역할, 1885-1935", (숙명여자대학교 대학원, 2005); 김경한, "한국 성결교회 전도부인의 활동과 복음전도 활성화에 관한 연구", (서울신학교 대학원, 2014).

4 이 책은 대구·경북지방에서 43년간 선교했던 브루엔 선교사의 두 번째 부인인 클라라(Clara Hedberg Bruen) 여사가 남편에 관계되는 선교부 보고서, 편지, 일기, 사진을 모은 자료집이다.

5 이정우, 『한국기독교 여성 100년의 발자취』 (서울: 민중사, 1989), 51.

성장함에 따라 전도부인의 수는 점점 늘어났으나, 부인권서의 수는 줄어들어 전도부인과 부인권서들을 구별하게 된 것으로 보고 있다.<sup>6</sup>

장로교는 1905년~1916년에는 여전도인, 1917년~1929년에는 ‘여조사’, ‘부인조사’, ‘여자조사’로 기재하다가, 1930년 이후에는 ‘여자 전도사’, ‘여자 전도인’로 기재하였다.<sup>7</sup> 경북노회에서는 1912년~1919년까지 ‘여전도인’으로 기재하였고, 1920년~1923년까지 ‘전도부인’, ‘부인전도인’으로 기재하였다. 그러나 경안노회는 1921년~1927년까지 ‘부인조사’,<sup>8</sup> ‘여전도인’으로 부르다가 이후에는 ‘전도부인’, ‘부인전도사’, ‘여전도사’로 기재하였다. 이렇게 전도부인에 대한 혼재된 명칭은 1930년 이후 한국교회가 부흥하기 시작하면서 개교회를 도울 교역자가 절실히 요구되었고 그 결과 여교역자의 수가 증가하게 된 데 기인한다. 이들을 교육하기 위한 정규 성경학교나 고등성경학교, 여자신학원 등이 생겨나면서 여교역자의 위치가 확고해졌으며, 이들을 부르는 명칭 또한 점차 공식적인 용어로 정착되었고, 이는 오늘날 교회에서 일컬어지는 ‘여전도사’라는 직분의 기원이 되었다.<sup>9</sup>

1934년 경북노회는 총회 헌법 규정에 따라 신·구약 통신과를 졸업한 자를 임시전도사로, 성경학교를 졸업한 자를 완전전도사로 세우기로 결의하였으며, 그해부터 교회 직원은 목사·전도사(남녀)·장로·집사 등으로 구분하였다.<sup>10</sup> 그러나 그 이후에도 전도부인(1953년까지)<sup>11</sup>과 전도인(1970년까지)<sup>12</sup>의 명칭은 사용되었다.

6 이만열 외 공저, 『대한성서공회사II』 (서울: 대한성서공회, 1994), 376-77.

7 『대한예수교장로회 총회 회록』 (1905~1935) 참조.

8 경안노회는 여조사 자격을 성경학교를 졸업한 사람에게 조사 명칭을 주고 졸업하지 못하는 사람은 전도인 명칭을 사용하게 했다. 남녀 전도인과 권서는 1년 1개월 이상 성경공부하기로 가결하였다. 『경안노회 제12회 정기회 회록』 1927. 6. 16.

9 1934년 대한예수교장로회 총회에서 개정된 헌법은 교회직원으로 항존직은 목사·장로이며, 임시직원은 남녀전도사·전도인·권사·남녀서리·집사, 그리고 준직원은 강도사·목사후보생으로 규정하고 있다. 대한예수교장로회 총회 교육부, 『대한예수교장로회 헌법』 (서울: 대한기독교서회, 1959), 73.

10 『경북노회 제32회 정기회 회록』 1934. 1. 5.

11 『경북노회 제53회 정기회 회록』 1953. 12. 14.

12 『경북노회 제60회 1차 임시회 회록』 1957. 6. 6.

## 2. 전도부인의 규모

1895년부터 1945년 사이의 공식적인 전도부인의 수는 총 1,215명인데, 그중에 감리교 소속 717명, 장로교 소속 209명, 성결교 소속 138명, 기타 교단 소속은 151명으로 밝혀졌다.<sup>13</sup> <표 1>은 대구·경북지역의 전도부인에 관한 기록인데 이름이 밝혀진 전도부인은 82명이 집계되었으나 이보다 더 많은 수의 전도부인들이 활동하였을 것으로 여겨진다. 아래 <표 1>과 같이 대구·경북 지역에서 활동한 대부분의 전도부인들은 이름과 사역지만 알려져 있을 뿐 가장 기초적인 정보인 생몰년도조차 남아 있지 않으며 이후에 행적도 찾아볼 길이 없을 정도이다.

<표 1>대구·경북지역 전도부인 현황

	이름	사역지	출처
1	최경숙	경주	기독신보 10권
2	최영희	지례	기독신보 1권
3	박만우	대구, 포항	기독신보 8,10권
4	김옥선	상주	경북노회록 35회
5	김정숙	안동	기독신보 12권
6	류인성		기독신보 5권
7	신수규	안동	기독신보 5권
8	이신애	안동, 영주	기독신보 12권
9	이순남	영동	기독신보 12권
10	김정숙	영양	기독신보 7권
11	김금선	영주	경 안 노 회 록 24,26,28,33회
12	김현신	영주	기독신보 12권
13	왕경애		기독신보 8권
14	정신옥		기독신보 8권
15	김정숙	영주, 예천	기독신보 8,10권

13 여성사연구회, 『한국교회 전도부인 자료집』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1999), 7-8.

16	윤복희	영주	기독신보 13권
17	임재수	영주	기독신보 13권
19	권성찬	영해, 영양	기독교보 1936. 12. 29, 경안노회록 13회
20	김백석	예천	경안노회록 33회
21	김정숙	예천	기독신보 10권
22	최봉학	의성, 예천, 안동	경안노회록 20,21,32회
23	권귀출	예천, 청원, 영해	경안노회록 23,24,26,28,32회
24	설수봉	의성	기독신보 1권
25	권정옥	진보, 안동	기독신보 11권
26	장형옥		기독신보 14권
27	윤복순	청도	기독신보 8권
28	민신영	포항	기독신보 9권
29	박성희		기독신보 10권
30	이순희		기독신보 8권
31	김구암	풍기	경안노회록 33회
32	권창순		경안노회록 24회
33	김금이		경안노회록 24회
34	김순애	달성, 경산, 의성, 영일, 대구, 청도, 영천, 성주, 군위, 영일	경안노회록 24,33회
35	김영숙		경안노회록 24회
36	김정희		경안노회록 24회
37	김주애	영주	경안노회록 26,28,33회
38	김필조		경안노회록 24,33회
39	박주산	영해	경안노회록 32, 33회
40	안주봉	풍기	경안노회록 27회
41	이신애	안동, 의성	경안노회록 24회
42	임재수	영주	경안노회록 19,33회
43	최경애	청도, 성주, 칠곡, 경주, 김천, 상락	경안노회록 26,27회
44	최옥분	춘양	경안노회록 29,32,33회
45	홍남이	의성	경안노회록 33회
46	홍복남		경안노회록 32회

47	김성수	명고옥	경안노회록 27회
48	고순희	양서지방	경안노회록 27회
49	전원구	칠당골교회	경안노회 70년사
50	김이미	국우동	40 Years in Korea
51	김태연	백안동	40 Years in Korea
52	김옥주	의성	경북노회록 97회
53	이주현	달성	전도회 70주년 연혁사
54	정일선	경주, 영천, 고령	전도회 70주년 연혁사
55	최순은	경산	전도회 70주년 연혁사
56	송복희	경주, 김천, 영천, 군위, 선산	전도회 70주년 연혁사
57	김남수	청도, 영천, 달성, 영일, 칠곡	전도회 70주년 연혁사
58	이민웅	영일, 군위	전도회 70주년 연혁사
59	손주안	경산, 영천, 성주, 청도, 칠곡, 경주, 상주, 달성	전도회 70주년 연혁사
60	전기숙	청도	전도회 70주년 연혁사
61	신영희	안동	기독신보 12권
62	손복원	의성	경북교회사
63	김순남	대구	경북교회사
64	소쾌순	고령	
65	황환이	포항	경북교회사
66	김명숙	영양	기독신보
67	이복순	의성	쌍계교회 백년사
68	정신복	상주 영주읍	경북노회록 7회, 경안노회 11회
69	정남희	칠곡	경북노회록 7회
70	김임이	칠곡	경북노회록 7회
71	김달이	상주	경북노회록 16회
72	김경수	군위, 칠곡	경북노회록 16회
73	최순언	김천	경북노회록 16회
74	이주현	김천	경북노회록 16,18회
75	손명숙	대구	기독신보 1926
76	신수원	예안	경안노회록 12회
77	김향난		경안노회록 14회

78	권장순	영주	경안노회록 14회
79	권기출	예천, 영해	경안노회록 24호
80	이성연	안동, 영양	경안노회록 28회
81	차복남	봉화	경안노회록 30회
82	정낙선		경안노회록 32회

### 3. 전도부인의 필요

1885년 이후 한국 선교를 시작한 장로교와 감리교는 여성 선교의 중요성을 인식하고 선교정책에 이를 반영하기 시작하였다. 그들은 선교의 주요 대상으로 상류층보다 가난한 근로계급과 여성들에게 더 주력하였다. 특히 여성은 자녀와 가정 전체에 큰 영향을 미칠 뿐 아니라 그들을 전도하고 기독 소녀들을 교육하는데 중요한 역할을 하기 때문에 여기에 여성 선교의 목적을 두었다.<sup>14</sup>

당시 유교적 가부장제 아래의 내외법과 가족제도에 묶여있던 여성들에게 한국에 온 선교사들이 직접 복음을 전하는 것은 어려운 일이었다. 한국 여성들은 집안일에 얽매어 개인적인 일로 외출하기가 어려웠고 양반 여성의 경우는 가사노동과 자녀양육에서는 자유롭지만 바깥 출입이 제한되어 있었다. 더군다나 한국의 언어와 풍속에 익숙하지 못했던 선교사들은 기독교로 개종한 한국 여성의 도움 없이는 여성들에게 복음을 전하기 어려운 상황이었어서 여성 즉, 전도부인의 도움이 절대적으로 필요했다. 전도부인은 바깥출입이 자유롭지 못한 여성들을 찾아 가가호호 방문을 하여 복음을 전하고 단권 성경이나 전도 소책자를 판매하며, 성경 이야기를 들려 주었다.

초기 대구·경북지역의 여성 선교에 있어서 가장 절실했던 것은 여선교사였다. 1901년 아담스 선교사가 미국 북장로회 해외선교 본부 총무 엘린우드(F. F. Ellinwood)에게 보낸 편지에 잘 나타나 있다.

“저희는 이곳에 여성들을 위해 사역할 커다란 기회가 있다고 느끼지만, 일할 사람은 거의 없습니다. 여자들은 매일 찾아오는데 그들 중에는 관심을 표명하

14 민경배, 『한국기독교회사』 개정판 (서울: 대한기독교출판사, 1982), 195.

고 책을 사가는 시골 여자가 많습니다. 이 큰 도시는 거의 모든 가정이 복음 전파에 문이 열려 있으며 여성들 사이에 관심이 점점 커지고 있습니다. 이 사역을 체계적으로 수행할 사람이 저희에게는 없습니다.”<sup>15</sup>

이와 같이 아담스(James E. Adams, 安義窩) 선교사는 여선교사의 필요성을 절감하고 미혼 여선교사 두 명을 선교본부에 요청했다. 또한 1904년 아담스의 부인 넬리 디크(Nellie Dick Adams)은 미국에 있는 자신의 고향 토피카에 잠시 다녀왔는데 그때 토피카에서 브라운 총무에게 보낸 편지에서 “아니면 대구에 미혼 여성 한 명쯤은 올 수 없을까요? 저희는 정말 미혼 여성이 필요합니다. 그리고 저는 일 년 동안 기회 있을 때마다 여러 청중 앞에서 남부지방의 여성사역을 위해 간청을 해 오고 있습니다.”라고<sup>16</sup> 여선교사의 필요성을 절박한 심정으로 요청했다. 당시 대구지부의 교인증가 추이를 보면, 1902년에 177명, 1903년에 477명, 1904년에 780명으로 급성장했다. 대구선교지부에는 선교 초기 남편 선교사를 따라온 아담스 선교사 부인과 존슨(Woodbridge O. Johnson, 張仁車) 의료선교사 부인만이 여성 선교를 분담하여 선교사업을 전개하고 있었다. 이들은 형편상 전적으로 헌신할 수 없어, 선교부에서는 노스(Miss Nourse) 여선교사 한 명만 임명해 주었다.<sup>17</sup>

대구·경북지역의 빠른 교인증가세와 시대적인 요구에 따라 여선교사들을 도와 전도하고 교회를 형성하는데 전도부인의 역할이 절실히 요구되었다. 이들은 자발적인 전도활동을 하였으며 선교사들을 수행하여 지방전도와 가정방문을 통한 전도활동을 펴나갔다.<sup>18</sup> 기록에 의하면 대구·경북지역의 최초 전도부인은 1902년 예배기록을 위해 전도부인으로 임명된 김명성이었다.<sup>19</sup> 이후에 사경회를 통해 많은 전도부인들을 발굴하였으며, 이들은 선교사들을 수행하여 지방을 순회하며 전도여행을 다니기도 하였고 때로는 독자적인 전도활동을 전개하기도

15 Adams, Mission Report, Taegu, June 20, 1901.

16 Adams, Mission Report, Taegu, May 14, 1904.

17 Adams, Mission Report, Taegu, December 6, 1901.

18 金貞順, 『韓國基督教女性運動史』(서울: 전국여전도회연합회, 1990), 76-77.

19 김명성은 방명원 조사의 아내로 대구·경북 최초로 세례를 받은 여성이다. Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea* (USA: 1987), 83.

하였다.

#### 4. 전도부인의 입교 동기

양미강이 쓴 『승리의 생활』을 비롯하여 선교사 보고서, 신문을 통해 전도부인들이 기독교를 받아들여지게 된 동기를 살펴보면, 가부장적 구조 아래 남편의 축첩이나 외도, 그리고 시집의 박대에 따르는 소외가 기독교를 찾게 된 주된 이유였다. 전도부인은 대부분 과부이거나 남편에게 버림을 받아 의지할 곳 없는 여성들이었기 때문에 자신과 아이들을 홀로 부양해야만 하는 가난한 여인들이었다. 그들은 경제적 소외로부터 삶의 돌파구를 찾기 위해 기독교 복음을 수용하게 되었다.<sup>20</sup>

대구·경북지역 전도부인의 입교 동기에서도 비슷한 점을 엿볼 수 있다. 이 지역에서 활동한 전도부인 중에는 술장수<sup>21</sup>이거나 과부<sup>22</sup>, 남편에게 버림받은 가난한 여인들이었다.<sup>23</sup> 이 지역에서 43년간 선교활동을 전개한 브루언(Henry Moro Bruen 1874-1959) 선교사는 *40 Years in Korea*에서 당시 대구·경북 지역의 전도부인 중에는 매우 천한 출신이 많았다고 기록하고 있다.<sup>24</sup> 물론 적은 수의 양반 신분인 여성들도 있었지만<sup>25</sup>, 전도부인 대부분은 급여를 받는 것이 그들의 생계 수단인 경우가 많았다.

#### 5. 대구·경북지역의 전도부인 양성을 위한 교육기관

선교 초기에는 전도부인을 위한 교육기관이 전무하였기 때문에 여선교사의 필요에 따라 선교사가 직접 성경반을 열어 성경을 가르치면서 시작되었다.<sup>26</sup>

20 양미강, “초기 전도부인의 신앙과 생활”, 『한국기독교와 역사』 2(1992), 95.

21 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 217.

22 『경북노회 제16회 정기회 회록』 1924. 6. 12.

23 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 467.

24 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 406.

25 『교회보』 1936년 6월 1일자.

26 김은미, “한국교회 초기 전도부인의 활동과 역할에 대한 고찰”, 『신학정론』 36(2018), 66.

여선교사들은 전도부인을 잘 훈련시켜 자신을 돕는 보조자적인 역할을 감당하게 하였다.<sup>27</sup> 그러나 교회가 점점 성장함에 따라 여선교사의 부족으로 전도부인들의 역할이 더욱 중요해지면서 전도부인에 대한 구체적이고 체계적인 신학교육이 필요해졌으며 1897년 이후 겨울사경회, 성경반, 성경연구반, 성경학원 등 전도부인의 양성 교육기관으로 발전해 가게 되었다.

### (1) 부인사경회

대구·경북지역의 최초 부인사경회는 1901년 아담스 부인 넬리 딕(Nellie Dick Adams, 1866~1909)이 10명의 여성을 모아 시작하였다.<sup>28</sup> 이 사경회는 농한기인 겨울에 열렸다고 하여 ‘겨울사경회’라고 불렸다.<sup>29</sup> 겨울사경회는 아담스 부인의 지도아래 성경지식과 찬송을 가르쳤으며, 특히 성경을 돌아가며 읽었는데 읽기 부문에서 괄목할 만한 성장을 보였다.<sup>30</sup> 구체적인 교육 내용은 성경을 읽고 언문을 가르치는 방식으로 운영되었다. 1905년 겨울 부인사경회의 그 규모는 약 13개 시골 교회에서 60여 명의 부인들과 시내에 사는 20여 명의 부인들이 참석하여 12일 동안 열렸다. 강사는 여선교사들이 담당하였고 아침·저녁 수업을 시작하기 전에 간단한 경건회를 가졌으며, 교육내용은 한글공부, 성경읽기, 사도신경, 십계명, 주기도문 암송, 밤기도회, 성경공부, 토론으로 진행되었다.<sup>31</sup> 이 겨울 부인사경회는 참석인원이 점점 증가하였고 교육 내용도 과거보다는 체계적인 면모를 갖추어 나아갔다. 당시 여선교사들은 사경회를 통해 전도부인을 양성하고 발굴하였다.<sup>32</sup>

기록에 따르면 대구·경북지역의 부인사경회는 초기에는 연 1~2회 실시하다가 연 2회로 농한기(農閑期)에 실시했다. 사경회의 규모도 지방사경회, 도사경회,<sup>33</sup> 제직사경회, 연합사경회, 대사경회 등 다양했다. 사경회의 교육 내용은

27 양미강, “초기 전도부인의 신앙과 활동”, 67.

28 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 69.

29 부인사경회는 남자사경회와 동일하게 1년에 한번 혹은 두 번 열렸다. Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 185.

30 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 92.

31 Adams, Mission Report, Taegu, December 20, 1905.

32 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 171.

등급에 따라 반을 정하고 받은 성경 각 두 권씩 가르쳤다.<sup>34</sup> 사경회 중 시험을 실시하여 60점 이상<sup>35</sup> 을 받는 사람에게는 마치는 날 진급증(수료증)을 수여하고 진급시켰다.<sup>36</sup> 사경회에 참석하기 위해 등록할 경우, 반드시 진급 증서를 제출하게 했다.<sup>37</sup>

이와 같이 부인사경회는 교회지도자들, 특히 전도부인들을 양성하는 교육기관으로서 그들을 발굴하여 훈련하고 양육할 뿐만 아니라 일반 성도들의 신앙교육과 영성훈련에도 크게 기여하였다.

## (2) 부인성경반, 정규반, 성경연구반

부인성경반이 최초로 조직된 것은 1897년 미감리회 소속 매티 윌콕스 노블(Mattie Wilcox Noble, 1872~1956)이 평양 여자사경회 때에 전도부인 양성을 위해 임시로 조직하면서 시작되었다.<sup>38</sup> 장로교의 부인성경반은 1897~1898년에 조직되어 전국적으로 확산되었다. 대체로 부인성경반은 10~12일 동안 열렸고, 두 반으로 나뉘어 2, 3개의 성경을 공부하였다. 따라서 부인성경반의 과정은 정해진 기간이 없었으며 무제한적으로 교육을 받았다.<sup>39</sup>

대구·경북지역에서도 초기 선교사 부인들이 성경반을 조직하여 초기에는 여성 학습자 모임으로 교리 문답을 공부하였으나 시간이 지날수록 광범위하게 운영되었다.<sup>40</sup> 부인성경반은 지방반과 도시반으로 나누어졌는데, 후에 성경연구반(institute)과 성경반(general class)으로 분리되었다. 지방반 중 구역반(district class)은 주일을 포함하여 6일간 열렸으며 여선교사가 항상 담당했다. 지역반(local class)은 오직 한 교회에서 열렸는데, 구역반보다 일정이 짧았다.

33 도사경회는 반을 조직했는데, 기도회, 합반공부, 저녁 강설은 윤상온 선교사로, 원입반은 윤영문 목사로, 학습반은 이원영씨로, 제직반은 강석진 목사로, 임시제직반은 권찬영 선교사로, 세례반은 김영옥 목사로, 종교교육 합반은 강병주 목사가 담당하였다. 『경안노회 제17회 정기회 회록』 1930. 6. 12.

34 『기독신보』 1917년 4월 25일자.

35 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 479.

36 『기독신보』 1926년 12월 1일자.

37 『교회보』 소화 11년(1936) 3월 15일자.

38 양미강, “초기 전도부인의 신앙과 생활”, 98.

39 양미강, “초기 전도부인의 신앙과 생활”, 99.

40 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 92.

일반반(general class)은 일주일 지속되고 일년에 한번 열리는데 그 구역의 모든 여성들이 초대된다. 여성들은 연료와 쌀을 가지고 와서 숙식하면서 참석했다.<sup>41</sup> 성경반을 조직한 이유는 전도부인과 목회자의 도우미, 그리고 주일학교 교사들로 활동하기 위해서는 더 많은 교육과 훈련이 필요했기 때문이다. 성경반은 지역에 따라서 성경연구반이나 성경학원으로 승격하기도 하였다.

1910년 6월 대구·경북지역의 여선교사들은 유능한 전도부인들을 빨리 배출시키는 것뿐만 아니라 권서들도 양성하기 위한 목적으로 정규반을 시작하였다. 정규반은 3년 과정의 학점제로 운영하였고, 출석은 필수였다. 학비와 수업료는 25센트이며 한 학기 수업 기간은 2주간이었다. 첫 정규반에 등록하여 수업을 받은 학생은 28명이며 1주일이 지나면 시험을 쳐서 60점 이상을 받은 학생만이 진급할 수 있었다.<sup>42</sup>

전도부인들은 성경반과 정규반을 통해 어느 정도 교육을 받았지만 보다 깊이 있는 성경공부나 여성들을 지도하는데 제반교육이 필요하다고 여겨 성경연구반이 개설되었다. 대구에서는 성경반과 성경연구반으로 나누어 운영하였으며 성경연구반은 한 달 가량씩 매년 두 학기로 진행되었다.<sup>43</sup> 교과목은 누가의 가르침, 위생학, 음악, 자녀교육, 음식 준비법, 그리스도의 생애, 성경역사 개요, 교회사, 특별 교리 문답과 구약성경 이야기, 교리 문답 등이었다.<sup>44</sup> 성경과 교리에 기초하여 체계적인 성경 기초이론을 가르쳤고 전도부인들이 실제적으로 필요한 교과목으로 구성되었다. 초기에는 전도부인 대부분이 봄과 가을에 열리는 성경연구반에서 공부하면서 전도부인의 역할을 담당하였다.

### (3) 성경학교, 전도부인 사범 강습과

성경반이나 성경연구반은 전도부인을 양성하기 위한 비정규 교육과정으로 계절학교의 성격을 띠고 있지만, 성경학교는 정규 교육과정으로 전문교육을

41 Miss Switzer, Mission Report, Taegu, July.

42 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 157.

43 Miss Switzer, Mission Report, Taegu, July.

44 양미강, “참여와 배제의 관점에서 본 전도부인에 관한 연구: 1910~1930년대를 중심으로”, 『한국기독교와 역사』 6(1997), 155.

위한 상설기관이었다. 당시 여성들의 지식수준이 점점 향상됨에 따라 전도부인에 대한 보다 질 높은 교육이 필요하였다. 대구에서는 1906년 교회 안의 일꾼들과 전도여성을 훈련시키기 위한 목적으로 성경학교를 매년 봄, 가을 2년 과정으로 계획했지만 우선 6주간의 단기 사경회로 대신하기로 했다.<sup>45</sup> 그러다가 1912년에 대구여자성경학교가 신설되고 같은 해에 경북 안동에서도 여자성경학교가 신설되었다.<sup>46</sup> 대구여자성경학교는 초기에 수업기간이 10주였으며, 교과목은 오전에는 성경공부, 오후에는 중국어, 일본어, 산수, 위생 수업, 노래 연습으로 진행되었다.

대구성경학교 여자부 교과과정은 성경연구반보다 훨씬 성경 과목에 비중을 두고 체계적으로 가르쳐 성경교사로서의 자질을 갖추는데 필요한 과목으로 편성되었다. 성경 외에 개인전도, 강도법, 음악, 심리 등으로 실천목회에 필요한 과목으로 구성되어 있다. 안동여자성경학교 경우에는 교과목은 성경 외에 위생학, 산술, 한문, 음악, 개인전도 등으로 편성하였다.<sup>47</sup>

1926년 대구여자성경학교의 등록 인원은 65명으로 그중에 9명이 전도부인, 34명은 주일학교 교사, 1명은 목사 아내, 3명은 신명학교 졸업생, 2명은 명도학교 졸업생이었고, 연령은 16~58세였다.<sup>48</sup> 안동여자성경학교 경우는 개교 이후 10년간 164명이 재학(등록)했고 이들 중 9명이 졸업하였으며, 5명은 전도부인으로 채용되었다.<sup>49</sup>

또 전도부인을 위한 사범 강습과도 개설되었는데, 강사는 대부분 여선교사들이 담당하였고, 12일간 진행되었다.

이와 같이 성경학교는 전도부인을 양성하는 정규 교육기관으로 점점 자리 잡게 되었고, 전도부인의 연장교육을 위한 교육과정으로 전도부인 사범 강습과도 운영하여 우수한 전도부인을 양성하였다.

45 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 188.

46 김수진, 『70년의 백합화』 (쿰란출판사, 1994), 83.

47 Harry A. Rhodes, *History of the Korean Mission Presbyterian Church, U.S.A vol I (1884-1934)*, 13.

48 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 373.

49 Harry A. Rhodes, *History of the Korean Mission Presbyterian Church*, 13.

### Ⅲ. 전도부인의 활동과 역할

#### 1. 교육활동

초기 한국 교회의 여성들을 위한 교육활동은 여선교사들이 중심이었고 전도부인은 그들의 보조자적인 위치에서 활동하였다. 그러나 한국 교회가 급성장함에 따라 여선교사들은 그들의 역할을 점점 전도부인에게 이양해 주어 전도부인들은 부인 사경회를 인도하고, 부인성경반과 부인야학교를 운영했다.

##### (1) 부인 사경회 인도

전도부인의 중요한 활동 가운데 하나가 부인사경회 인도였다. 부인사경회는 주로 성경 공부를 할 수 있는 기회가 거의 없는 지방의 여성들을 위해 열렸으며, 여선교사들이 운영하였다.<sup>50</sup> 사경회는 초기 한국교회의 급속한 성장과 부흥의 중요한 요인이었으며 비정규 교육기관으로 당시 무지한 여성 대중을 자각시키는 큰 원동력이었다. 또 사경회는 한국교회에 필요한 여성 지도자를 양성하는 제도의 시작이었다.<sup>51</sup> 여기에서 양성된 전도부인들이 다시 사경회를 인도하게 되었다.

대구의 경우, 아담스 부인은 매주 주일학교를 운영하는 일과는 별개로 두 개의 여성 사경회를 이끌어 왔다. 당시 전도부인은 한 명뿐인데 그는 심방하는 일에 모든 시간을 투자하였다.<sup>52</sup> 1902년 이후 대구-경북지역의 교회는 급성장하였고, 사경회는 점차 늘어나 1906년 연말에는 8개에서 10개 정도의 사경회를 경상북도 전역에 걸쳐 실시하기로 계획되어 있었다.<sup>53</sup> 1910년 1월에는 대구지역의 부인사경회를 실시하고 여기서 배출된 16명의 전도부인들이 짝을 이루어 여선교사들의 손이 미치지 못하는 주요 기도처들을 대상으로 독자적으로 전도하

50 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 136.

51 이효재, 『한국의 여성운동: 어제와 오늘』 (서울: 政宇社, 1996), 149.

52 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 113.

53 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 185.

고 이와 비슷한 사경회를 실시했다.<sup>54</sup> 이들은 적어도 6일 수업으로 진행되는 30개의 반을 감당했다.<sup>55</sup> 오전 휴식 시간은 미용체조를 가르쳤고, 저녁에는 위생교육을 실시하고 아이들을 가르쳤다.<sup>56</sup>

특히 1914년~1931년까지 대한예수교장로회 총회의 사경회 통계를 보면, 사경회는 1920~1930년대 사이에 집중적으로, 그리고 지속적으로 이루어졌다. 1914년 이후에는 매년 남녀사경회가 각각 600~700회 정도 열렸고, 1917년 이후에는 여사경회만 600여 회 정도였다. 1925년 이후는 횟수가 더욱 증가하여 여사경회가 1,200회 이상의 숫자를 기록하고 있다.<sup>57</sup>

1917년 이후 대구·경북지역의 부인사경회 통계 역시 1917~1924년까지는 매년 50회 정도가 열렸으며, 1925년 이후에는 횟수가 더욱 증가하여 100~300회 이상을 기록하고 있다.<sup>58</sup>

이러한 시대적 현상을 볼 때, 전도부인의 사경회 인도는 시대가 요구하는 극히 자연스러운 일이었다. 1910년대의 사경회는 선교사들이 인도하는 것이었다면, 1920년 이후에는 점점 전도부인이 인도하였다. 전도부인의 사경회 혹은 부흥회 인도는 개교회에 한정되지 않았고 순회하며 사경회를 인도했다. 사경회를 통해 개교회의 부인전도회가 조직되었고 이를 통해 당시 대구·경북지역의 교회 부흥의 초석이 되었다.<sup>59</sup>

## (2) 부인성경반, 부인야학교 운영

부인성경반은 대구에 온 초기 선교사 부인들이 조직하여 초기에는 학습교인을 세우기 위한 정도의 공부 과정으로 시작하였다. 안동에서는 웰번 부인(Mrs. Welbon)이 1주일에 두 개의 부인성경반을 조직하여 운영했다. 그중 한 개는 나이 많은 부인들로 구성된 성경반이고, 다른 한 개는 젊은 부인들로 구성된 성경반이었다.<sup>60</sup> 부인성경반은 단지 성경지식을 가르치는 차원이 아니라 복음의

54 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 168.

55 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 168.

56 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 171.

57 『대한예수교장로회 총회 회록』 (1914~1931) 참조.

58 『대한예수교장로회 총회 회록』 (1914~1933) 참조.

59 『경북노회 제10회 정기회 회록』 1921. 6. 15.

불모지에 살았던 사람들의 삶을 변화시키는 역할을 하였다. 부인성경반은 해를 거듭할수록 그 숫자가 늘어났고 활발하게 조직되어 1916~1917년 이후 여선교사들이 주로 운영하던 방식에서 전도부인이 인도하는 부인성경반이 차지하는 비중이 점점 확대되었다.<sup>61</sup> 부인성경반의 규모는 전도부인에 따라 다양하였는데 평균 약 40명 정도 모였다.

전도부인의 교육활동은 사경회나 성경반 개설에만 제한되지 않았다. 1920년대 이후 한국사회의 요구에 따라 교회를 중심으로 성경야학이나 강습소 형태의 교육과정이 신설되어 문맹퇴치와 계몽운동에 참여하였다.<sup>62</sup> 여성 문맹률이 90% 이상이었던 당시, 사경회에 참석하여 성경을 배우고, 교회 생활을 하기 위해서는 읽고 쓰기가 필수였다. 당시 교회는 배움의 기회를 놓치거나 박탈당한 여성들을 위해 교회 내에 야학을 신설했다. 야학은 어린 소녀들에서부터 기혼자에 이르기까지 다양한 연령층이 참석하였는데 한글, 산수, 위생, 간이주산, 한문 등을 가르쳤다.<sup>63</sup>

대구·경북지역의 부인야학교 설립 과정을 살펴보면, 사경회에서 개교회에 부인전도회를 조직하고 전도부인을 파송하여 전도하는 일과 부인야학교를 설립하여 운영하는 일을 하였다.<sup>64</sup> 당시 부인야학교에서 공부하는 학생 대부분이 기독교를 믿기로 작정하는 성과가 이루어졌다.<sup>65</sup> 1920년대 이후 대구·경북지역에서는 교회 내 부인전도회가 활발하게 조직되었는데, 그와 궤를 맞추어 부인야학교도 설립되었다. 이와 같은 부인야학교 운동은 성경을 읽고 공부하면서 여성 문맹이 퇴치되고, 성경 안에서 인간의 존엄성을 깨달아 하나님의 자녀로서의 정체성을 확립하여, 교회와 사회가 필요로 하는 여성지도자로 성장하게 하였다.<sup>66</sup> 따라서 여성문맹 퇴치가 가장 우선적인 목적이었지만 지적, 영적인 면을

60 Harry A. Rhodes, *History of the Korean Mission Presbyterian Church*, 10.

61 Harry A. Rhodes, *History of the Korean Mission Presbyterian Church*, 159.

62 양미강, “참여와 배제의 관점에서 본 전도부인에 관한 연구: 1910~1930년대를 중심으로”, 151.

63 주선애, 『장로교 여성사』 (서울: 대한예수교 장로회 여전도회 전국연합회, 1978), 182.

64 신정교회는 부인전도회를 조직하여 전도부인을 두어 신자가 많아 부인야학교를 설립하여 4,50명에 달하였다. 『경북노회 제10회 정기회 회록』 1921. 5. 15.

65 범어동교회가 야학교를 설립하여 50여 명이 공부하는 중 믿기로 작정하였다. 『경북노회 제9회 정기회 회록』 1921. 1. 12.

모두 고려한 운동이었다.

## 2. 전도활동

전도부인은 선교초기 여선교사를 도와 개인전도 활동을 전개하였는데 사실상 전도부인 만큼 쉽게 대중들과 접촉할 수 있는 이들이 없었다. 그들은 성경판매, 순회전도, 해외전도 등 핵심활동인 전도활동을 전개하였다.

### (1) 성경판매

권서는 대부분 성서공회와 교회, 선교회의 주관 아래 부인권서로 고용되어 단권 성경과 전도책자를 보급하며 전도 활동을 수행하였다. 전도부인은 여선교사 밑에서 부인권서들과 같이 일했기 때문에 그들의 일도 사실상 부인권서의 일과 크게 다를 바가 없었다.<sup>67</sup> 전도부인은 성경에 관한 해박한 지식으로 성경구절을 자유롭게 인용할 수 있어서 교리적인 오해를 해소하고,<sup>68</sup> 믿다가 낙심한자들을 권면하고, 성경구절을 암송하게 하는 훈련을 실시하였으며 심지어 설교까지 하였다.<sup>69</sup>

아담스 선교사는 아래의 선교 보고에서 초기 대구·경북지역의 선교 정책을 아래와 같이 밝히고 있다.

경상도의 체계적이고 철저한 현장사역을 위한 계획을 세우면서 저는 먼저 도시와 시골 마을에서부터 산골 마을까지 모든 시장을 방문하고 설교하면서 책 판매를 통해 광범위한 동쪽 전 지역에 골고루 씨를 뿌리는데, 역점을 두는 것이 가장 좋다고 생각합니다. 둘째는 씨 뿌려진 지역을 더 천천히 그리고 더 세심하게 순회하여 서적을 판매보다 개인적인 전도에 더 비중을 두며 가능하다면 첫 번째 파종에서 뿌리를 내렸을 씨앗이 있는지 찾아보고

66 김희자, “초기 장로교회에 있어서 전도부인(Bible Woman)”, 『總神大論叢』(2006), 284.

67 이만열, 『한국기독교와 민족의식-한국기독교사연구논고-』(서울: 지식산업사, 1991), 131.

68 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』(대구: 계명대학교 동산의료원 전도회, 1993), 128.

69 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』, 129.

거둬들이면서 다시 방문하는 것입니다. 첫 번째 순회지역은 2,3년 정도 걸릴 것입니다. 두 번째 순회지역은 선교지부의 정규적인 복음전도 순회지역으로 발전해 나갈 것이다.<sup>70</sup>

당시 대구선교지부의 핵심 선교 정책은 씨 뿌리는 것과 거둬들이는 일이었다. 씨 뿌리는 것, 즉 단권 성경과 전도 책자를 판매하는 권서 활동으로부터 시작했다. 전도부인들이 전도하러 다니면서 단권 성경과 소책자들을 판매하는 일은 결과적으로 전도를 용이하게 하는 일이었다.<sup>71</sup> 어떤 전도인은 아침밥을 먹기 전에 자기 동네에서 60권을 팔았는데, 책값은 현금 대신에 곡식을 받기도 하였다.<sup>72</sup> 어느 전도부인은 '환자들을 방문하고 설교도 하였으며, 그녀는 그해 수백 권의 소책자도 판매하였다'고 기록하고 있다.<sup>73</sup> 이와 같이 초기에는 전도부인들이 단권 성경과 전도 책자를 판매하다가 점점 가벼운 기독교 서적을 팔았는데 그중에는 괴질병 방법책, 가정위생, 상처치료, 파리와 병의 관계 등도 있었다.<sup>74</sup> 전도부인은 생활을 개선하도록 계몽하기도 하고 영혼구원, 어문장려, 문맹퇴치에도 일정부분 기여하였다.

## (2) 순회전도, 해외전도

초기 선교사들은 사경회를 통해 전도부인을 발굴하고 양성하여 전도활동을 하게 하였다. 당시 지방전도회, 부인전도회, 성경학교, 병원 그리고 심지어 개인이 전도부인을 파송하였다. 아래 내용은 경북노회 서북시찰 전도 형편 보고이다.

개인전도는 전만 못한 형편이오나 각 교회가 남녀 전도회를 조직하고 전도하오며 여전도인을 많이 청하여 전도하는 바 김달이씨는 상주지방, 정남희씨는 약목과 선산지방, 김경수씨는 군위와 칠곡지방, 김순남씨는 달성군 침산·조야·칠곡읍·팔달 4처 교회를 보게 하였사오며, 안 목사의 경영으로 선우훈

70 Adams, Mission Report, Taegu, May 11, 1898.

71 주선애, 『장로교 여성사』, 102-103.

72 Harry A. Rhodes, *History of Korea Mission Presbyterian Church U.S.A* vol I. p.10

73 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 136.

74 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』, 42.

목사가 서북지방에 와서 전도하는 중이오며 제직회 시에 특별히 금년은 전도  
년으로 작정하고 크게 활동하여 전도케 하였사오며<sup>75</sup>

대체로 각 교회는 부인전도회를 조직하고 전도부인을 세워 전도활동을 전개 하였다.<sup>76</sup> 전도부인들은 짧게는 1개월, 길게는 1년 동안 자신이 파송된 지방에서 전도집회의 형식을 통해 복음을 전파하였다.<sup>77</sup> 또한 노회 차원에 지방마다 전도부인을 세우도록 권장했으며,<sup>78</sup> 특히 그들은 연약한 교회를 돌보았고,<sup>79</sup> 심지어 개 교회를 맡아 시무하기도 하였다.<sup>80</sup>

대한예수교장로회 총회의 1915년~1935년까지 대구·경북지역의 전도부인 및 원입교인을 비교해보면, 매우 흥미로운 점을 발견할 수 있는데, 그것은 다름 아닌 남녀구성비이다. 즉 전도인의 경우, 1917~1921년을 제외하고는 여전도인이 남전도인의 수를 앞서고 있다는 점이다. 1920년대 후반에는 남녀의 비율이 거의 3:1로 나타난다. 이것은 초기 기독교 선교의 주요 대상이 여성들에게 집중되었음을 의미한다. 교회는 더 많은 여전도인을 필요로 했고, 그 결과 1934년에 활동한 전도부인의 숫자는 64명에 이르렀다. 이뿐만 아니라 여전도인이 증가하는 1932년 이후 원입교인 수 변화추이를 살펴보면, 9,000~12,000명에 이른다. 이는 1932년 이전의 5,000여 명보다 배가 많은 숫자이다.<sup>81</sup>

대구·경북지역 전도부인회의 영혼구원에 대한 남다른 열정은 국내에 국한되지 않고 해외에까지 확산되었다. 대구·경북지역의 전도부인 해외 파송은 1923년부터 시작되었는데 당시 신명학교 전도회는 울릉도에 여전도인을 파송하였고 회원 중 외국 선교사로 간 이가 2명이 있다.<sup>82</sup> 1933년에는 경북여전도회연합회가 일본 나고야에 있는 재일 동포에게 전도하기 위해 강성숙 전도부인을 파송하였다.<sup>83</sup> 당시 울릉도와 해외선교 사업은 개 교회가 단독으로 추진할 수 없는

75 『경북노회 제16회 정기회 회록』 1924. 6. 12.

76 『경북노회 제9회 정기회 회록』 1921. 1. 12.

77 『경안노회 제4회 정기회 회록』 1923. 6. 13.

78 『경안노회 제2회 정기회 회록』 1922. 6. 14.

79 『경안노회 제14회 정기회 회록』 1928. 12. 18.

80 『경안노회 제19회 정기회 회록』 1931. 6. 16.

81 『대한예수교장로회 총회 회록』 (1955~1935) 참조.

82 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』, 119.

상황이었기 때문에 대구·경북지역의 교회 내 부인전도회가 경북노회 전도국으로 보낸 선교비를 기초로 해외선교를 지원하였다.<sup>84</sup> 해외선교에 동참한 각 교회의 부인전도회는 월례회 때마다 선교 보고를 듣고 선교지를 위해 기도하며 동역하였다.<sup>85</sup>

#### IV. 부인전도회 조직과 활동

전도부인의 활동 중에서 빼놓을 수 없는 것이 각 교회 내에 부인전도회를 조직한 일이다. 부인전도회는 1898년 2월 20일 널다리골 교회에서 조직되면서 각 지역으로 확산되었다. 대구·경북지역은 1912년 대구제일교회에서 지혜리, 백정옥, 조영주, 김연흥, 임성례 등이 발기하여 조직되었다.<sup>86</sup> 부인사경회는 회원 상호간에 친목과 신앙부흥에 힘쓰면서 농촌교회를 원조(援助)하고, 개인전도를 장려하기 위한 목적으로 조직되었다. 특히 부인전도회의 조직 과정을 살펴보면, 대부분 사경회 이후에 조직되었다. 사경회에서 부인전도회의 필요성을 절감하고 자신이 섬기는 교회로 돌아와 부인전도회를 조직하고 또한 전도부인을 세워 전도활동을 전개하여 교회를 부흥시키는 일을 하였다.<sup>87</sup> 이러한 부인전도회는 1924년 성마르다(Martha Switcher, 1880~1929) 선교사<sup>88</sup>의 노력으로

83 경북여전도회 연합회는 일본 나고야에 강성숙 전도부인을 3년간 선교비 360원을 지원하기로 하고 파송했다. 후원금은 고 성마르다 유증 550원, 경남노회 지방여전도회 연합회 100원, 경안노회 지방여전도회 연합회 100원, 경북노회 지방여전도회 연합회 350원, 계 1,100원으로 하였다. 『경북노회 제32회 정기회 회록』 1934. 1. 2.

84 『경북노회 제18회 정기회 회록』 1925. 6. 10.

85 『구천교회 부인전도회 제90회 회록』 1938. 10. 9.

86 이상근, 『대구제일교회90년사』 (대구: 대구제일교회, 1983), 83.

87 『경북노회 제7회 정기회 회록』 1920. 1. 21.

88 성마르다 선교사는 1880년 8월 22일 미국 미조리주의 세인트루이스에서 부유한 가정에서 태어났다. 그녀는 유년시절부터 특별한 교육을 받았고, 프랑스 유학을 다녀온 후 시카고에 있는 무디성경학원을 졸업하고 하나님의 부르심을 받고, 1911년에 대구에 와서 18년 6개월 동안 희생적인 사역을 감당했다. 그녀는 여성경학원을 설립하고 원장으로 섬겼으며, 명도학원 설립 당시 후원하였다. 또한 각 교회의 여전도회 설립, 경북여전도회 연합회를 설립하고 전국여전도회 연합회 설립에까지 노력하였다. 『기독신보』 1929년 5월 8일자.

대구·경북지역 내에 70개 처가 조직되었고,<sup>89</sup> 1925년에 이르러 박우만(Gerda O. Bergman) 선교사<sup>90</sup>의 후원과 협력으로 대구·경북지역의 연합체인 경북부인전도회 연합회가 조직되면서 부인전도회의 설립 운동과 성장세는 활발하게 전개되었다.<sup>91</sup> 그해 대구·경북지역에서는 부인전도회가 87개 처가 조직되는 성과를 얻었다.<sup>92</sup> 1928년~1939년까지 대한예수교장로회 총회 사경회 및 부인전도회 수를 보면, 1928년의 경우, 사경회로 모인 횡수가 경북노회 492회, 평양노회 201회, 황해노회 211회, 기타노회 90회 이하였다. 이러한 점을 생각한다면 타 노회보다 경북노회는 활발하게 사경회 운동을 전개하였다.<sup>93</sup> 부인전도회 설립 횡수를 보면, 경북노회는 444개 처이고 타 노회는 80개 처 이하이다. 이것은 사경회를 통해 각 교회가 부인전도회를 조직한 점을 생각하면 당연한 결과라고 하겠다. 경북노회는 1928년부터 1935년까지 대한예수교장로회 총회 산하 25개 노회 중에 가장 많은 부인전도회를 조직하였으며,<sup>94</sup> 1928년부터 1939년까지 경북노회·경안노회의 경우 매년 200여 개 처 이상 부인전도회가 조직되었고,<sup>95</sup> 1934년·1935년의 경우에는 300여 개 처가 조직되었다.<sup>96</sup> 이는 대구·경북지역 내에 있는 대부분의 교회가 부인전도회를 조직하였으며, 이는 사경회와 부인전도회 설립의 연관성을 엿볼 수 있다.

부인전도회는 조직과 함께 전도부인을 파송하여 전도사업에 적극적으로 참여하였으며, 해회 선교사업에도 후원하였다. 경북부인전도회 연합회는 경북노회

89 『경북노회 제17회 정기회 회록』 1925. 1. 7.

90 박우만 선교사의 대구·경북지역의 선교활동과 부인전도회에 끼친 영향을 의성 구천교회의 여전도회 특별보고에서 찾아볼 수 있다. 구천교회 여전도회는 “우리 대한 예수교를 위하여 특별히 우리 여성들을 위하여 외국에서 오셔서 35년간이나 몸과 마음을 받쳐서 하나님의 충성스러운 종으로 일하신 우리 여전도회원에 어머니 되시는 박우만 여선교사에 기념관을 건축한다는 잡지를 받고 마음에 기쁨을 마지못하여 부족하나마 회원이 연보를 하니 3,400원을 대구 본회에 보내기로 가결했다”라고 기록하고 있다. 『구천교회 여전도회 월례회 회록』 1950. 4. 16.

91 1926년 3월 28일 경안여전도회 연합회 창립 당시 3개 지회와 61개 처를 조직하였으며, 창립목적 을 보면 ①불신자에게 전도 ②여조사 두고 ③산동선교비 보조 등이다. 『경안노회 제12회 정기회 회록』 1927. 6. 16.

92 『경북노회 제18회 정기회 회록』 1925. 6. 10.

93 『조선예수교장로회 총회 제17회 회록』 (1928), 123-24.

94 『대한예수교장로회 총회 회록』 (1928~1935) 참조.

95 『대한예수교장로회 총회 회록』 (1928~1939) 참조.

96 『대한예수교장로회 총회 회록』 (1934~1935) 참조.

의 기관지인 「교회보」에 부인전도회 월례회 순서를 매월 부록으로 실어, 대구 경북지역에 있는 부인전도회에 제공하였다.<sup>97</sup> 부인전도회는 매월 1회 부인전도회 월례회로 모여 해외 선교활동 보고 및 전도부인의 활동 보고를 듣고 전도사업을 점검하였다. 특히 부인전도회 순서 중 잡지설명 순서 시간에는 전도부인이나 부인전도회의 주요 인물이 낭독하였고, 기사의 내용은 복음을 위해 헌신한 신앙 인물을 소개하고 복음 전도자의 소명의식을 심어주었으며, 구체적인 전도 방법을 소개하여 부인전도회 회원으로서 역할과 사명을 감당하게 하였다.<sup>98</sup>

특히, 아래 내용은 풍기교회 내 부인전도회의 사업 내용으로, 당시 부인전도회의 사업 전반을 이해하는데 도움을 주고 있다.

경북 영주군 풍기교회 부인회 사업은 여좌함.<sup>99</sup>

1. 전도인을 세우고 수년간 각처에 전도한 결과 본 군 안면면 룡산교회를 설립하여 4,50명의 교도가 회집케 되었으며
2. 본 교회 목사를 여러 방면으로 돕는 중 의복을 년년히 공급하고 또 목사의 모친상에 상비를 만히 부담하였으며
3. 조석량미의 10분지 1석을 성미연보로 더러두었다가 매 금요일 각 구역 권찰회 때에 모하여 이것으로 여 조사의 봉급을 하며
4. 본 교회 예배당 건축에 100원을 연보하였으며
5. 본 교회 경연인 영신학교는 유지할 방침이 업서 폐지될 형편인데 부인회는 이를 애석히 녀여 청년면려회와 협력하여 유지하기를 로력 중이며
6. 각 구역을 덩하고 금요일 마다 모혀 예배하고 담화함으로 린근 부녀들이 만히 참여하여 자미를 본 결과 쥬를 밋고나오는 자 만타더라

## V. 전도부인과 교회 설립

97 『경북노회 제32회 정기회 회록』 1934. 1. 5.

98 잡지설명 내용을 보면, 래브래들의 첫 선교사, 한울난은 천국 순교자 됨, 조선예수교 장로회 여전도연합대회 제팔회 보고서, 청적이 직분, 폐병과 크리스마스씨, 주안에서 하나이 되자, 복음 전하는 간호부(화답 기도문), 구속 신은 오직 하나이시라, 희생적 사업가, 노력과 성공, 개인전도, 힘쓰자 즈면 만날 것이라 등을 실었다. 『교회보』 1935년 7월 15일~1937년 4월 15일자.

99 『기독신보』 1926년 2월 17일자.

당시 전도부인은 전도활동, 교육활동, 여성계몽운동을 핵심으로 활동을 전개하였다. 전도활동은 전도부인에 있어서 빼놓을 수 없는 활동이었는데, 그들은 각 지방을 다니며 교회가 없는 곳에 복음을 전파하고, 문제에 직면하여 상심한 교인들을 심방하여 위로하고, 일정한 교인이 형성되면 교회를 설립하였다.

대구·경북지역의 교회 설립은 1922년 이전에는 대부분 대구선교지부 소속 선교사와 조사들이 주도하였는데, 1921년 2월 동산병원 전도회가 창립되면서 변화하는 양상을 보여주었다. 교회 설립은 전도부인을 파송한 기관인 지방전도회, 부인전도회, 성경학교(경안여자성경학교, 대구여자성경학교), 미션스쿨(신명학교)<sup>100</sup>, 기독교 병원(동산병원, 성소병원), 아담스 전도기금<sup>101</sup> 등이 그 역할을 담당하게 되었다.

특히 동산병원 전도회는 전도인을 선발한 뒤 약 1개월 정도 농촌에 머물면서 교회가 설립될 때까지 전도활동을 하게 하였다. 전도회는 교회 설립을 시작하면 더 이상 돈을 지원하지 않고, 교인들이 힘껏 헌금하여 교회당을 마련토록 했다. 전도회의 업무는 전도 장소 결정, 순회 장소 결정, 전도부인 시무 배정 등을 담당하였는데 전도사 시무 배정은 3개월 주기로 바뀌었다. 순회 전도는 낮에는 가정 방문하여 낙심한 자를 권면하여 개인 전도하고 또 사경회를 인도하였다. 밤에는 전도 강연과 성경, 찬송을 가르치고 언문(한글) 강습 등으로 진행되었다.<sup>102</sup> 또 전도부인들은 자그마한 시골 마을에 순회 전도를 나가거나 병원 대기실에서 전도지나 위생 팜플렛을 선반 위에 얹어두고 환자들에게 복음을 전하기도

100 신명고등학교 성명여자중학교, 『信明百年史』(대구: 방형식디자인, 2008), 54-55.

101 아담스 복음전도기금(The Adams Evangelistic Fund)은 1924년 아담스 선교사가 자신의 사비(私費)와 기부를 받아 마련한 것을 건강이 악화되어 미국으로 돌아가면서 이제는 다시 돌아 오지 못할 것을 깨닫고 안동에서 선교하고 있는 차남 벤자민(Ben N. Adams, 안변암)과 대구에서 선교하고 있는 장남 에드워드(Edward Adams, 안두화)에게 맡겨 자신을 대신하여 선교 사업이 진행하게 하였다. 이 기금으로 1921년부터 1930년까지 10년 동안 조사를 파송하여 72개 교회를 설립하였는데 이것은 당시 경상북도에 있던 전체교회 수의 15%에 해당되며 또 대구를 포함한 경북노회의 교회 총수의 25%에 해당되는 숫자였다. 뿐만 아니라 이 기금으로 이들 교회를 운영하였고 교역자 생활비를 부담하였다. 서명원·이승익 역, 『韓國教會成長史』(서울: 大韓基督敎書會, 1979), 119-120.

102 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』, 41.

하였다.<sup>103</sup>

특히 동산병원 전도회는 전도목사 1인에 전도부인 1인을 편성하여 순회전도 지역에 배정하였다.<sup>104</sup> 전도부인들은 순회 전도를 통해 교회를 설립하였는데 교회 설립에 직접 헌신한 전도부인은 이주현, 정일선, 최경애, 윤복희, 김남수, 최순은, 이민응, 최경숙, 김순애, 진기숙, 손주안 등 11명이다. 이들 전도부인들이 설립한 교회는 모두 60여 개 교회이고 정리하면 다음과 같다.<sup>105</sup>

이주현: 우록교회(달성군, 1922)

정일선: 운대교회(경주군, 1922), 해선교회(영천군, 1922), 운산교회(고령군, 1922)

최경애: 신지교회(청도군, 1922), 명포교회(성주군, 1923), 팔달동교회(칠곡군, 1923), 포석교회(경주군, 1923), 구야교회(금릉군, 1923)

최순은: 대명교회(경산군, 1925)

승복희: 강교교회(경주군, 1923), 대광교회(금릉군, 1926), 본촌교회(영천군, 1923), 대북교회(군위군, 1923), 건천교회(경주군, 1923), 묵어교회(선산군, 1924), 이화교회(군위군, 1923), 유금교회(경주, 1932), 교동교회(김천시, 1934)

김남수: 지슬교회(청도군, 1923), 정각교회(영천군, 1924), 백안교회(달성군, 1924), 구룡포교회(영일군, 1924), 고지동교회(영천군, 1925), 두만동교회(칠곡군, 1925), 문무교회(금릉군, 1926), 아화교회(경주군, 1927)

이민응: 하사교회(영일군, 1924), 달산교회(군위군, 1924)

김순애: 달천교회(달성군, 1924), 곡란교회(경산군, 1924), 학산교회(포항시, 1924), 옥정교회(의성군, 1924), 냉수교회(영일군, 1925), 창천교회(성주군, 1925), 대울교회(군위군, 1925), 대곡교회(영천군, 1926), 금호교회(칠곡군, 1926), 오동교회(달성군, 1926), 장동교회(의성군, 1927), 온막교회(청도군, 1927), 안인교회(달성군, 1927), 노곡교회(대구시, 1928), 가천교회(달성군, 1928), 오산교회

103 Clara Hedberg Bruen, *40 Years in Korea*, 493.

104 『경북노회 제35회 정기회 회록』 1937. 3. 25.

105 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』, 46-50.

(청도군, 1929), 금오교회(의성군, 1930)

최경숙: 우라교회(경주군, 1925)

손주안: 고모교회(경산군, 1925), 심창교회(영천군, 1925), 구룡교회(성주군, 1926), 레리교회(청도군, 1927), 방촌교회(달성군, 1928), 구촌교회(청도군, 1928), 대천교회(청도군, 1929), 기성교회(칠곡군, 1930), 입실교회(경주군, 1930년), 양촌교회(상주군, 1930), 부지교회(경주군, 1932), 동내교회(경주군, 1932)

진기숙: 도동교회(청도군, 1935)

동산병원 전도회는 신명학교, 성경학교, 칠성교회, 성서공회, 대구선교지부 등의 협력을 받아 추진하였고, 대구·경북지역의 전도 사업에 구심점 역할을 하였다.<sup>106</sup> 동산병원 전도부는 경북노회 때마다 노회 전도부에 전도 상황을 보고했다.<sup>107</sup> 이민용 전도부인의 전도 결과 보고에 따르면, '심히 무식, 빈한한 사람들이 복음을 받을까 의심하여 초조한 마음으로 전도하였는데, 의외로 모든 부인들이 열심히 말씀을 받아 믿고, 즉시 우상단지를 의심 없이 들어 내고, 촌내의 옛 풍습을 일대 청결하였다.'<sup>108</sup>라고 하였다. 1925년 청도지역에서 활동한 전도부인 최경숙은 '여자의 정도는 더욱 암매(暗賣)하여 방직(紡織)하며 생활하고 있었다. 천인들과 아이들에게 언문을 가르치면서 차차 마음을 얻어 부인 11인과 아이 5인의 결신자를 얻었으며, 그중에 특히 감사한 것은 3가정에서 우상까지 버리는 것을 보았다.'<sup>109</sup>라고 보고하였다. 이와 같이 전도부인들은 복음을 전할 뿐 아니라 한글을 가르치기도 하였고, 생활개선에 힘을 쓰기도 하면서 여성개화를 위한 계몽운동의 지도자 역할을 하였다.

또한 아담스 복음전도기금으로 운영하는 기관에서도 전도부인을 파송하였는데, 그 선교방식은 한곳에 1주일 정도 머무르면서 공효(功效)가 나타나지 않으면 다른 지역으로 옮겼다. 공효(功效)가 있으면 교회 설립까지 그곳에서 사역을 하였으며 이미 교회가 설립된 10리 내에는 전도인을 파송하지 않는 것으로

106 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』, 45.

107 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』, 42.

108 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』, 124.

109 전도회70주년연혁사 편찬위원회, 『전도회70주년연혁사』, 140.

결정했다.<sup>110</sup> 아담스 복음전도기금으로 남녀전도인 17명을 파송하여 전도한 결과 신설교회를 많이 설립하였다.<sup>111</sup> 또한 각 교회는 부인전도회를 조직하고 교회가 설립되지 않는 지역에 전도부인을 파송하여 교회를 설립한 곳도 많았는데, 1921년 한 해 동안 경북노회 경내에서 60여 교회가 새로 설립되었고 교인 수는 2천여 명에 달하였다.<sup>112</sup> 심지어 한센병원에 있는 환자들까지도 십일조로 전도인을 세워 전도 사업에 참여하였다.<sup>113</sup>

## VI. 나가는 말

전도부인은 당시 유교의 가부장적 구조와 일제 강점기의 암울한 현실 속에서 민족과 여성을 위해 앞장서서 부흥운동을 전개하였다. 그들은 초기 대구·경북교회의 기초를 놓고 교회의 형성과 성장, 그리고 부흥에 크게 공헌하였다. 그러나 오랫동안 전도부인에 대한 경제적인 처우나 법과 제도가 만들어지지 않다가 1934년 전도부인에 관한 법이 제도적으로 만들어져 그해 총회 헌법 규정에 따라 경북노회는 교회 직원으로 포함시켰다.

전도부인은 사경회를 통해 발굴되어 성경반, 성경연구반, 성경학교, 전도부인 사범 강습과 등의 교육과정을 거쳐 전도자의 길을 걷게 되었다. 그들은 부인사경회, 부인성경반, 부인야학교 등의 교육 활동을 담당하였다. 특히 1930년대 사경회는 원입반, 학습반, 재직반, 임시제직반, 세례반, 종교교육반 등으로 이루어진 종합학교라 할 수 있었다. 그들은 개 교회에 부인야학교를 설립하고 운영하여 성경을 읽고 쓰는 법을 가르치고 공부하여 여성 문맹을 퇴치하기도 하였다.

전도활동은 초기 대구·경북교회를 일구었던 전도부인들의 가장 주요 활동이었다. 그들은 선교초기 여성교사를 도와 개인전도 활동을 전개하였는데 사실상 전도부인 만큼 쉽게 대중들과 접촉 할 수 있는 이들은 없었다. 그들은 복음의

110 『경북노회 제10회 정기회 회록』 1921. 6. 15.

111 『대한예수교장로회 총회 제17회 회록』 (1928), 110.

112 『대한예수교장로회 총회 제10회 회록』 (1921), 119.

113 『대한예수교장로회 총회 제8회 회록』 (1919), 99.

불모지를 찾아다니며 성경도 판매하고 복음을 전파하여 부인전도회를 조직하고 부흥시켜 교회를 세워 나아갔다. 이 같은 복음에 대한 열정은 국내에만 머무르지 않고 일본까지 이어졌다. 이들 전도부인은 열악한 환경 속에서도 자신들에게 주어진 사명을 묵묵히 인내하며 열정적으로 헌신한 자들로 대구·경북교회의 성장의 주역들이었다.

우리에게 남은 과제가 있다면, 초기 교회사에 주요한 역할을 담당했던 전도부인들의 행적을 추적하고 발굴하여 그들의 삶과 활동 전반을 규명하는 일이다. 이 과정을 통해 우리는 이들이 대구·경북지역에 있어서 3·1만세운동과 여성절제 운동에 끼친 영향을 규명하고 초기 전도부인들의 역사를 밝히는 귀중한 실마리를 얻게 될 것이다.

## [참고문헌]

- Adams. Mission Report.
- Clara Hedberg Bruen. *40 Years in Korea, USA*, 1987.
- Harry A. Rhodes. *History of the Korean Mission Presbyterian Church, U.S.A vol I(1884-1934)*.
- Switzer, Mission Report.
- Women's Bible Training Classes, K. M. F. (October 1908).
- 김병희 편역. 『경북교회사』. 서울: 코람데오, 2004.
- 김수진. 『70년의 백합화』. 서울: 쿤란출판사, 1994.
- 김은미. “한국교회 초기 전도부인의 활동과 역할에 대한 고찰.” 『신학정론』 36(2018), 59-77.
- 김희자. “초기 장로교회에 있어서 전도부인(Bible Woman).” 『總神大論叢』(2006), 269-291.
- 대한예수교 장로회 총회 교육부. 『대한예수교장로회 헌법』. 서울: 대한기독교서회, 1959.
- 대한예수교장로회 경안노회. 『경안노회 70년사(1921~1991)』. 서울: 대한예수교 장로회 경안노회, 1992.
- 민경배. 『한국기독교회사』 개정판. 서울: 대한기독교출판사, 1982.
- 서명원/ 이승익 역. 『韓國教會成長史』. 서울: 大韓基督教書會, 1979.
- 신명고등학교 성명여자중학교. 『信明百年史』. 대구: 방형식디자인, 2008.
- 쌍계교회 100년사 편찬위원회. 『쌍계교회 100년사(1903~2003)』. 대구: 대한예수교장로회 쌍계교회, 2003.
- 양미강. “참여와 배제의 관점에서 본 전도부인에 관한 연구:1910~1930년대를 중심으로.” 『한국기독교와 역사』6(1997), 139-179.
- \_\_\_\_\_. “초기 전도부인의 신앙과 생활.” 『한국기독교와 역사』2(1992), 91-109.
- 여성사연구회. 『한국교회 전도 부인 자료집』. 서울: 한국기독교역사연구소, 1999.
- 이만열 외 공저. 『대한성서공회사II』. 서울: 대한성서공회, 1994.
- 이만열. 『한국기독교와 민족의식-한국기독교사연구논고-』. 서울: 지식산업사, 1991.

- 이상근. 『대구제일교회90년사』. 대구: 대구제일교회, 1983.
- 이우정. 『한국 기독교 여성 100년의 발자취』. 서울: 민중사, 1989.
- 이효재. 『한국의 여성운동:어제와 오늘』. 서울: 政宇社, 1996.
- 전도회70주년연혁사 편찬위원회. 『전도회70주년연혁사』. 계명대학교 동산의료원 전도회, 1993.
- 주선애. 『장로교 여성사』. 서울: 대한예수교 장로회 여전도회 전국연합회, 1978.
- 『경북노회 회의록』
- 『경안노회 회의록』
- 『교회보』
- 『구천교회 부인전도회 회의록』
- 『기독신보』
- 『대한예수교장로회 총회 회의록』

**[Abstract]****Training and Activity of Bible Women in the Early Presbyterian Church in Daegu, Kyoung-Book Area**

Byong Hee Kim

(Daeshin University, Assistant Professor, Historical Theology)

In the early Korean church ministry, the role and activity of Bible Women became a cornerstone of church growth in the Daegu, Kyoung-Book area and broadly supported Korean church growth. Their various roles and sacrificial services lead to church growth in the Daegu and they also influenced in social life in the area. However, their contribution to local churches and society had been excluded from historical recording that was mainly focused on male leaders' work. Therefore, this paper will reveal how Presbyterian churches in the early church in the area trained Bible Women as well as what important roles they had played in contributing to the local church revitalization and growth in the area.

They played a role in spreading the gospel that they received from foreign missionaries who were not familiar with Korean traditions. Bible Women were selected from various groups including the Non-regular Women's Bible Class, Women's General Class, Institute, and Regular Bible School. The selection was made according to the Nabius Mission Policy. The selected women were trained and nurtured, and then they were appointed as Bible Women.

They operated the Women's General Class and educated women, which improved their lives and also contributed to exterminating

their illiteracy and the woman enlightenment movement. They were also actively involved in evangelism by participating in selling the Bible, local evangelism, and overseeing evangelism. They visited local areas and met with Christians in comforting and encouraging them. They also helped local churches by establishing the Women's Evangelism Committee. In addition, they evangelized local areas where there were no churches and established churches. Although they faced many economic hardships due to insufficient wages, their sacrificial and devoted services became a driving force for church growth and revitalization in the Daegu, Kyoung-Buk area.

**Key Words:** Bible Women, Bible class, general class, institute, bible women's conference, pharmacy school



# 한국창조과학회의 창조과학교육 분석

---

**박광현**

(효암고등학교, 영어강사, 기독교교육학)

- I. 들어가는 말
- II. 창조과학운동의 역사와 배경
- III. 창조과학교육에서 '창조'와 '과학'의 의미
- IV. 창조과학교육의 교육목적, 교육목표, 교육내용, 교육방법
- V. 창조과학교육의 의의
- VI. 나가는 말

**[초록]**

이 글의 연구 목적은 한국창조과학회(Korea Association for Creation Research, KACR)의 창조과학교육을 분석하는 것이다. 한국창조과학회는 1970년 미국에서 창조과학연구소(Institute for Creation Research, ICR)를 세운 헨리 모리스(Henry M. Morris)의 도움으로 1981년에 설립되었다. 한국창조과학회는 지난 40년 동안 한국교회와 성도들 뿐 아니라 사회를 위해 많은 활동을 하였다. 한국창조과학회는 여러 분야의 전문가로 구성되어 약 1,300명의 회원이 활동하고 있다. 이들 중 상당수가 교육자이기에 설립 초기부터 다음 세대와 성도들의 창조신앙 형성을 위한 창조과학교육에 집중해 왔다. 한국창조과학회는 창조신앙의 형성, 창조의 변증을 통한 진화론 반대, 공교육에서의 창조론 교육의 시도, 창조에 근거한 과학교육 책자와 자료 제작, 창조에 근거한 과학 학술연구, 과학을 통한 복음의 제시 등 다양한 창조과학교육을 진행하고 있다. 이 글의 목적은 개혁주의 기독교교육의 관점에서 한국 창조과학회의 교육 활동을 분석하는 것이다. 먼저 한국창조과학회의 배경과 역사를 살펴본 후, 한국창조과학회의 창조과학교육에서 ‘창조’와 ‘과학’의 의미를 분석할 것이다. 이런 분석을 기반으로 한국창조과학회의 창조과학교육의 교육목적, 교육목표, 교육내용, 교육방법을 도출하고자 한다. 이어서 창조과학교육의 의의에 대해 논의할 것이다. 이 글은 개혁주의 기독교교육의 관점에서 한국창조과학회의 창조과학교육의 교육적 의의와 가치에 대한 연구에 초점을 맞출 것이다.

**키워드:** 한국창조과학회, 창조, 과학, 교육, 진화, 창조신앙

논문투고일 2022.06.02. / 심사완료일 2022.08.22. / 게재확정일 2022.09.07.

## 1. 들어가는 말<sup>1</sup>

다윈의 진화론이 19세기 중반에 대두된 이래로 진화론은 학문과 문화를 포함한 공적 영역의 주된 세계관으로 자리 잡았다. 과학의 옷을 입은 진화론의 확장에 대해 교회와 신학자들이 제대로 대처하지 못하고 있을 때 크리스천 과학자들을 중심으로 창조를 과학으로 변증하기 위해 시작된 것이 창조과학운동이다. 과학이 발달하기 전에는 창조에 대한 변증은 당연히 신학자들이 몫이었다. 그러나 17세기 과학혁명 이후 과학의 발전이 가속화되면서 우주와 생명의 기원을 다루는 기원과학에 대한 논의도 활발해지게 되었다. 19세기에 대두된 다윈의 진화론이 기원과학에서 열쇠와 같은 핵심적인 역할을 감당하면서 중세 이후 서구 사회에서 보편적으로 인정되었던 성경의 창조 사상은 종교와 사적 영역 안으로 점차 국한되었다. 과학이 사회의 변화를 주도하게 되면서 교회와 신학의 사회적 영향력 또한 감소하였다. 진화의 관점에서 우주와 인류의 기원을 설명하는 과학자들의 주장에 대해 교회가 적절히 대응하지 못하면서 진화론은 학문, 문화, 교육을 포함한 사회의 공적 영역을 주도하는 세계관으로 자리 잡았다. 창조과학운동은 진화론의 영향력이 확장되던 20세기 중반 헨리 모리스(Henry M. Morris)를 중심으로 미국의 크리스천 과학자들이 성경의 창조를 과학으로 변증하여 기독교의 창조신앙을 지켜나가기 위해 시작되었다.

과학이 발전하기 이전에는 기독교의 창조와 기원에 대한 변증이 신학으로 충분하였지만, 오늘날에는 과학의 옷을 입은 진화론자들의 주장을 설득력 있게 반증하기 위해서는 신학적 지식뿐 아니라 과학적 지식도 필요하다. 창조과학의 독특성은 신학을 기반으로 과학적 전문지식을 활용하여 오늘날의 사람들이 공감할 수 있는 방식으로 창조를 변증하고자 하는 것이다. 따라서 한국창조과학회에서 실시하는 창조과학교육에 대해 분석하고 평가하는 것은 앞으로 기독교공동체가 발전시켜야 할 신학적 과학 또는 과학적 신학의 기초 작업이 될 수 있을 것이다. 21세기 과학의 시대에는 신학과 과학이 함께 연구하고 대응해야

<sup>1</sup> 한국창조과학회의 역사와 현황에 대한 자료 제공과 본 글의 초고를 검토해 주신 한국창조과학회 임원들께 감사를 표한다.

할 영역이 점점 더 확대될 것으로 예측된다. 이런 관점에서 한국창조과학의 창조과학교육 분석 연구의 의의를 찾고자 한다.

본 글의 연구 목적은 한국창조과학회에서 실시하고 있는 창조과학교육을 개혁주의 기독교교육학적 관점으로 분석하는 것이다. 먼저 한국창조과학회가 설립된 배경과 역사를 살펴보고, 창조과학회가 실시하는 창조과학교육에서 ‘창조’와 ‘과학’의 의미를 알아볼 것이다. 이어서 한국창조과학회에서 실시하는 다양한 활동과 문헌들을 통해 창조과학교육의 교육목적, 교육목표, 교육내용, 교육방법 등을 도출해 보고자 한다. 이상의 논의를 바탕으로 창조과학교육의 의의에 대해 생각해 보고자 한다. 이 연구의 주된 연구 방법은 문헌분석이 될 것이다. 한국창조과학회와 그 회원들의 글을 비롯한 출판물과 한국창조과학회의 홈페이지를 기본 자료로 하고, 연구논문을 비롯한 관련 문헌을 참조할 것이다. 창조과학이 미국에서 시작되어 한국의 창조과학에 영향을 미치고 있으나 연구 분량의 제한으로 한국창조과학회의 창조과학교육에 한정하고자 한다.

## II. 창조과학운동의 역사와 배경

창조과학적 사고는 제7일 안식일 예수재림교에 속했던 독일의 지질학자 프라이스(George McCready Price, 1870-1963)로부터 시작되었다. 프라이스는 지질학 연구 결과물을 『새로운 지질학』(*The New Geology*)이라는 이름으로 1923년에 발표하였다. 그는 이 책에서 창세기의 첫 부분에 대한 문자적 해석을 통해 하나님이 세상을 6,000-8,000년 전에 창조하셨으며, 지구의 지질학적 과거는 성경의 대홍수와 관련된다는 의견을 제시하였다. 젊은 지구와 노아 홍수에 의한 격변설을 담은 프라이스의 『홍수지질학』(*Flood Geology*)은 지질학자인 클라크(Harold W. Clark, 1891-1986), 고생물학자인 버딕(Clifford Burdick, 1919-2005) 등의 지지를 받았으며, 루터교 신학자인 넬슨(Byron Nelson), 미국의 침례교 교인이며 지질학자인 버지니아 공대의 석좌교수였던 헨리 모리스(Henry M. Morris, 1918-2006) 등으로 이어졌다. 모리스는 프라

이스가 속한 안식교의 교리는 수용하지 않았으나 자신이 창조과학에 눈을 뜬 데에는 프라이스의 공헌이 크다는 점을 인정하였다. 모리스가 본격적으로 창조과학 운동에 몰두하기 전 미국에는 1941년에 결성된 보수적 크리스천 과학자들로 구성된 미국 과학 연맹(American Scientific Affiliation, ASA)이 있었다. ASA에서 잠시 활동했던 모리스는 은혜 형제 교단인 그레이스 신학교의 신학자 존 휘트콤(John C. Whitcom, Jr.)과 함께 『창세기 대홍수』(*Genesis Flood*)를 1961년에 발간하였다. 이 책은 프라이스 저작의 현대판으로 휘트콤의 신학적 기여와 모리스의 과학적 전문지식을 통해 프라이스의 논점을 좀 더 정교하게 제시한 책이었다. 이 책에서 휘트콤과 모리스는 현대 지질학의 동일과정설(uniformitarianism)<sup>2</sup>의 입장을 격변론의 관점에서 조목조목 비판하고 있다. 이 책의 핵심적인 부분인 지질학의 격변론과 과학적 해석을 맡았던 모리스는 이 책으로 말미암아 창조과학운동의 핵심적인 인물로 부각되었다.<sup>3</sup>

모리스는 생화학자 듀안 기쉬(Duane Gish, UC Berkley, 1921-2013)와 신학자 존 휘트콤(John C. Witcomb, 1924-2020)과 함께 창조연구회(Creation Research Society, 1963)를 설립해 국제적인 창조과학 활동을 주도했다. 60여 명의 연구원으로 구성된 미국창조연구소(ICR, Institute for Creation Research, 1972)는 창조과학 이론의 개발과 창조과학의 교육기관으로 “창세기로 돌아가자”(Back to the Genesis)는 운동을 전개하며, 기관지를 통해 창조과학자료를 제공하였다. 헨리 모리스와 휘트콤이 공저한 『창세기 대홍수』(*Genesis Flood*)는 복음주의 진영에 지대한 영향을 끼쳤다.<sup>4</sup>

미국에서 전개된 창조과학운동은 ‘1980 세계복음화 대성회’ 기간 듀안 기쉬와 스티브 오스틴 등과 함께 방문한 헨리 모리스에 의해 한국에 전해지게 되었다.

2 동일과정설(uniformitarianism)은 현재 지구상에서 일어나고 있는 자연 현상이 과거는 물론 미래에도 동일한 과정과 속도로 일어난다는 가설이다. 동일과정설은 현재 지구의 모습이 만들어지기 위해서는 매우 긴 지구의 역사가 요구된다는 주장으로 격변론을 반대한다. 네이버 지식백과(www.naver.com, 지질학백과).

3 조덕영, “종교사회학 관점에서 바라본 창조과학”, (2018, 한국종교사회학회 학술대회), 2. 한국종교사회학회가 2018년 1월 6일 경희대 청운관에서 “과학과 종교, 그리고 공공성: 개신교와 창조과학”이라는 주제로 개최한 학술대회에서 창조신학연구소 조덕영 소장이 발표한 글에서 인용.

4 임변삼, “한국창조과학운동의 태동”, (2018), (사)교과서진화론개정추진회(str.or.kr) 임변삼 칼럼.

세계복음화 대성회 기간 중 ‘창조냐 진화냐’에 대한 4일간(8.12-8.15)의 세미나에 학생, 과학자, 목회자, 일반인 등 4천여 명이 참석하였다. 많은 사람이 기원 문제에 관심이 크다는 것을 확인한 25명의 크리스천 과학자들은 간담회를 갖고 창조과학 활동을 지속적으로 하기 위해 조직을 만들기로 결의한다. 한국의 창조과학회는 한국과학기술원(KAIST)의 김영길 박사를 중심으로 1981년 1월 31일 여의도 전경련 회관에서 발족되었다.<sup>5</sup> 한국창조과학회의 출범은 과학과 신앙의 양립에 고민하던 많은 기독교인과 일반인에게 커다란 충격을 주었다. 공교육에서 진화론을 과학적 사실로 배워 진화론적 사고에 익숙해져 있던 많은 사람에게 크리스천 과학자의 창조과학을 통한 창조론 전파는 교계와 학계를 포함한 사회 전반에 큰 파문을 일으켰다. 한국창조과학회 창립 전후로 매스컴들은 한국창조과학회의 활동을 지속적으로 보도하며 사회적 관심을 더욱 확산시켰다. 정회원 57명, 준회원 43명, 특별회원 17명, 총 117명으로 출발한 한국창조과학회는 10주년이 지나면서 약 1천 명의 회원으로 성장했고, 1990년 교육부 산하 비영리 사단법인으로 정식 등록하여 오늘에 이르게 되었다.<sup>6</sup> 2016년까지 온라인 회원의 수가 약 3만2천 명이었으나, 그 이후 온라인 회원을 운영하지 않고 모든 자료를 오픈하기 시작했다. 2021년을 기준으로 학술대회와 오프라인 행사에 적극적으로 활동 중인 지부와 본부 회원의 수는 약 1,300명으로 추산된다.<sup>7</sup>

한국대학생선교회(Campus Crusade for Christ)의 총재였던 김준곤 목사의 적극적 후원과 한국교회의 보수적인 성향으로 창조과학운동은 한국적 풍토에서 큰 반향을 일으켰다. 한국창조과학회는 학술 단체와 같은 성격의 이름을 가졌으나 학술연구보다는 집회, 교육, 창조-진화 논쟁과 같은 대중적 운동에 치중하였다. 1990년대 기독교계 일간지인 순복음 교단의 국민일보의 창간과 더불어 기독교 언론의 지원과 주목을 받고 한국교회의 호응을 불러일으킨 한국창조과학회는 많은 회원을 확보할 수 있었다.<sup>8</sup>

2022년 창립 41주년을 맞이한 한국창조과학회는 ‘하나님께서 창조하신 세상

5 김영애, “한국창조과학회 40년의 시작”, 『창조』 제207호 (2021), 42.

6 김영길·조덕영, “한국에서의 창조론 운동의 회고와 전망”, 『창조』 제100호 (1996), 11-12.

7 한국창조과학회 임원들이 2022년 2월 필자에게 제공한 미간행 자료를 기반으로 기술됨.

8 조덕영, “종교사회학 관점에서 바라본 창조과학”, 3.

에 대한 돌봄'이라는 비전을 가지고 학회 사역의 디지털 전환을 추진하고 있다. 디지털 전환을 통해 4차산업혁명 시대 속에서 '한국교회와 다음 세대'를 세워가는 것을 목표로 창조과학을 소개하기 위해 창립 초부터 출판해온 학회의 활동을 알리는 분기별 소식지 '창조'를 전면 디지털로 전환하였으며, 새롭게 시작한 학술지인 *ORJ*(Origin Research Journal)를 온라인으로 발간하기 시작하였다.<sup>9</sup>

### Ⅲ. 창조과학교육에서 '창조'와 '과학'의 의미

창조과학은 '창조'와 '과학'이라는 두 단어가 결합된 합성어이다. 성경에서 '창조'는 창조주 하나님의 계시적 사건으로 우주와 만물의 시작을 인간에게 드러내어 보여주는 단어이다. 이에 비해 '과학'은 근대 이후에 본격적으로 발전하기 시작한 인간의 합리적 이성애 근거한 학문적 의미를 지닌 자연과학을 지칭하는 말이다. 창조과학은 하나님의 계시적 성격을 지닌 '창조'와 인간의 이성적 학문 활동의 '과학'이 결합된 말이다. 즉 창조과학은 반증 불가능한 '창조'와 반증 가능한 '과학'이라는 단어가 만나 계시와 이성, 하나님과 인간, 영원과 시간 등의 상반된 두 측면이 결합된 합성어로 이해할 수 있다. '창조'는 주로 신학의 영역에서 다루어져 왔으나, 과학의 발전 특히 기원과학의 발전과 함께 창조과학이 20세기 중반에 등장하였다. '창조과학'은 계시적 영역의 '창조'와 이성적 영역의 '과학'의 교집합을 다루는 기존에 없던 새로운 영역에 대한 연구로 볼 수 있다. 창조과학이 가진 이러한 미묘한 성격으로 말미암아 그 정체성에 대해 신학계와 과학계 양측으로부터 비판이 제기되기도 하였다. 그러나 앞으로의 시대는 신학과 과학이 함께 연구하고 대응해야 할 교집합과 같은 분야가 점차 확대될 것으로 예상된다. 창조과학교육은 계시적 측면의 창조중심 교육, 이성적 측면의 과학 중심 교육, 그리고 창조와 과학의 통합과 균형을

<sup>9</sup> 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>), (2022년 2월 15일 접속). 한국창조과학회의 창조과학교육에 대하여 기독교교육학의 관점에서 연구한 자료는 거의 찾아보기 어렵다. 따라서 한국창조과학회의 홈페이지 및 미간행 자료들을 부득이 많이 활용하여 글을 쓰게 되었다.

추구하는 통합 교육 등으로 세분화하여 이해할 수 있다.

## 1. 창조과학교육의 ‘창조’ 이해

신학 노선에 따라 성경해석의 스펙트럼이 다양하듯이 창조에 관한 이해 또한 다양한 스펙트럼을 갖고 있다. 성경해석에 대한 신학적 노선은 근본주의, 복음주의, 개혁주의, 신정통주의, 자유주의 등으로 크게 분류할 수 있다. 창조과학에서 ‘창조’의 의미는 창조과학회가 어떤 신학 노선에 기반하느냐에 따라 결정된다고 볼 수 있다. 또한 창조과학의 ‘창조’ 이해는 성경, 특히 창세기의 해석과 밀접한 관련성이 있다. 한국창조과학회가 고백하는 ‘창조과학신앙고백문’을 통해 이 단체가 가지고 있는 ‘창조’의 의미를 살펴보자.

살아계신 참 하나님은 오직 한 분이시며 모든 존재의 유일한 원천이시고, 하나님으로서 동일한 본질과 능력과 영원성을 가지신 성부, 성자, 성령의 삼위로 계심을 믿는다(렘 10:10; 신 6:4; 고전 8:4,6; 롬 11:36; 마 3:16,17; 28:19; 고후 13:14; 요일 5:7, 살전 1:3,4). …… 하나님께서 자신의 영원한 권능과 지혜의 영광을 나타내시기 위하여 천지 만물을 무에서 창조하셨음을 믿는다(창 1:1-31; 롬 1:20; 히 11:3). 하나님께서 우주 안에 있는 보이는 것과 보이지 않는 모든 것들을 옛세 동안에 창조하셨으며(창 1:1-31), 그 모든 것들이 하나님께서 보시기에 심히 좋았음을 믿는다(골 1:16; 행 17:24). 하나님께서 모든 생물들을 처음 창조하실 때부터 각기 종류대로 만드셨음을 믿으며(창 1:21,24-25), 진화론과 수십억 년의 진화론적 시간 틀을 받아들이지 않는다. 하나님께서 사람을 다른 피조물과 다르게 하나님의 형상을 따라 만드셨으며, 이성적이며 불멸하는 영혼을 주시고, 지식과 의와 거룩한 존재로 만드시고, 자유의지를 주셨음을 믿으며(창 1:26-27; 2:7; 전 12:7; 마 10:28; 눅 23:43; 엡 4:24; 골 3:10), 아담 이전의 죽음을 받아들이지 않는다(롬 5:12; 고전 15:22). 성경이 증언하고 있는 옛세 동안의 창조, 에덴동산에서의 아담과 하와의 타락과 죄의 형벌, 단 한 번의 전 지구적 심판인 노아 홍수, 바벨탑의 배도 등과 같은 기록들은 역사적으로 실제 있었던 사실임을 믿는다(창 1:1-31; 3:1-24; 6-9장; 11장; 마 24:37-39; 눅

17:26-29). …… 한국창조과학회는 성경의 진리와 함께 초대교회의 보편신앙인 니케아-콘스탄티노플 신경(AD 325, 381), 칼케돈 신경(AD 451년)을 받으며, 정통교회에서 역사적으로 고백해온 사도신경과 성경과 창조에 관한 신조들을 받는다.<sup>10</sup>

한국창조과학회의 ‘창조과학신앙고백문’은 큰 틀에서 복음적인 한국교회의 신앙고백과 많은 부분 일치하지만, 특이한 것은 창조와 관련된 여러 문장이 신앙고백문 안에 포함되어 있다는 점이다. ‘창조과학신앙고백문’의 내용을 살펴보면 먼저 삼위일체 하나님에 대한 고백에서부터 성경의 영감과 무오성, 무로부터의 창조, 생물 종류대로의 창조, 진화론과 ‘오랜지구론’의 부정, 하나님의 형상인 인간, 아담 이전의 죽음 부정, 문자적 6일 창조, 노아 홍수에 의한 ‘단일격변설’(대홍수설), 구약 사건들의 역사성, 구원자 예수 그리스도의 죽음과 부활, 종말의 날 만물의 회복에 대한 신앙고백으로 이어진다. 한국창조과학회의 ‘창조과학신앙고백문’에서 독특한 것은 신학적으로 과학적으로 논의가 진행되고 있는 창조와 관련된 내용을 신조로 채택하고 있다는 점이다. 그 가운데 두드러진 것은 문자적 6일 동안의 창조를 지지하는 ‘젊은지구론’과 노아 홍수에 의한 ‘단일격변설’이다. ‘젊은지구론’을 신조로 고백하는 것은 창조과학을 처음으로 제시한 프라이스의 주장을 수용한 것으로 보인다. 프라이스는 창세기에 대한 문자적 해석으로 천지창조의 날이 지금의 하루에 해당하는 24시간과 동일하며, 지구의 나이는 6,000년에서 8,000년 사이가 된다고 주장했다. ‘단일격변설’ 또한 프라이스가 주장했던 이론으로 단 한 차례의 홍수로 인해 지구상의 대부분의 지층과 화석이 형성되었으며, 대부분의 지표면의 모습이 결정되었다는 주장이다.

한국창조과학회의 ‘창조과학신앙고백문’에 나타나는 무로부터의 창조, 생물 종류대로의 창조, 구약 사건들의 역사성, 만물의 회복 등은 대부분의 보수적인 한국교회의 창조 이해와 일치한다. 그러나 6일 동안의 창조를 ‘젊은지구론’으로, 노아 홍수를 ‘단일격변설’로 확정할 수 있는가에 대해서는 논의의 여지가 남아있

10 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>), (2022년 2월 15일 접속).

다. 신학계 안에서도 창세기의 창조의 '날'에 관한 다양한 이론들이 존재한다. 보수적인 신학 노선에 있는 신학자들 가운데에서도 '오랜지구론'을 지지하는 학자들이 있다. 일반 과학계에서 '젊은지구론'은 전반적으로 인정되지 않고 있는 가설이다. 한국창조과학회는 단 한 번의 전 지구적인 노아의 홍수로 인해 지구의 지층이 형성되었다는 '단일격변설'을 주장하지만, 어떤 학자들은 지구에서 발견되는 큰 운석과의 충돌 흔적과 지질학적 연구를 통해 '단일격변설'보다는 '다중격변설'에 의한 창조의 가능성을 주장한다.

한국창조과학회가 '젊은지구론'과 '단일격변설'을 '창조과학신앙고백문'에서 신앙으로 고백하고, 이를 인정하지 않는 개인과 단체와는 배타적이고 분리주의적 자세를 취하는 것은 창조과학회가 기반하고 있는 신학의 성향과 관련이 있어 보인다. 성경의 창조에 대해 거의 모든 건전한 개신교 교단에서 공통적으로 고백하는 부분과 함께 세부적으로 교단과 신학자마다 조금씩 다르게 해석하는 부분이 있는 것이 현실이다. '무로부터의 창조', '삼위일체 하나님에 의한 창조', '하나님의 선하신 뜻과 사랑에 의한 창조', '하나님의 영광을 위한 창조' 등은 개혁주의 창조론의 핵심적인 주장으로 여러 교단의 교회도 함께 고백하는 창조 신앙의 내용이다. 그러나 창세기의 창조 사건을 '젊은지구론'과 '단일격변설'로 단정하고 이를 창조신앙으로 고백하는 교단은 별로 없는 것으로 보인다. 또한 창조의 '날'에 대해서는 교단과 신학자마다 조금씩 다른 견해를 가지고 있다. 종교개혁자 칼빈(John Calvin, 1509-1564)은 창조의 기간에 대해 문자적 6일 동안의 창조를 지지하였고, 이에 비해 아프리카 히포의 교부였던 아우구스티누스(Aurelius Augustinus, 354-430)는 창조가 단번에 이루어졌다고 이해했다. 창조는 인간 역사 이전에 발생한 계시적 사건으로 성경만이 그것을 부분적으로 보여주고 있다. 창세기에서 창조의 과정을 어느 정도 볼 수 있으나 많은 부분이 신비에 싸여 있다. 따라서 특정한 과학이론을 창조의 방법과 과정으로 제시하는 것에 대해서는 신중함이 요구되며, 더 적합한 이론이 등장할 수 있으므로 연구자들은 새로운 이론에 대해 함께 논의할 수 있는 유연한 자세를 가지는 것이 바람직하다.

한국창조과학회의 '창조과학신앙고백문'은 특정한 과학 이론들을 포함하고

있기에 창조 사건에 대한 신학적 과학적 논의의 폭을 스스로 제한하는 역할을 한다. 한국창조과학회가 그들의 신조와 다른 주장을 하는 개인과 단체와 단절하는 태도는 신학계로부터는 근본주의에 근거한 단체라는 비난을 받는 하나의 원인이 되고 있다. 창조과학회가 창조 논의에 있어서 ‘젊은지구론’과 ‘단일격변설’과 같은 비본질적인 부분을 ‘창조과학신앙고백문’ 안에 포함하여 이것을 창조신앙의 본질적인 것으로 만들었고, 그 결과 그들과 다른 주장을 하면 진화론자 또는 타협론자로 취급하는 분리주의적이고 배타적인 성격의 단체가 되었다.

양승훈은 근본주의 신학이 사고가 단순한 과학자와 공학자들의 손에서 더욱 전투적으로 다듬어진 것이 현재의 창조과학이라고 평가한다. 그는 창조과학의 문제는 신학, 과학철학, 과학사를 공부한 인문학 분야의 학자들이 참여하지 않고 과학자와 공학자들이 중심이 되어 있기 때문이라고 분석한다. 그는 창조와 진화와 같이 신앙적이고 이념적 함의가 강하게 내재된 분야를 논의하기 위해서는 신학적 소양이 필요한데, 신학적 훈련을 받지 못한 과학자들은 자신의 과학적 주장이 어떤 신학적 입장을 대변하고 있는지 잘 알지 못한다고 주장한다. 양승훈은 창조과학자들이 성경해석에서 문자주의적 입장을 견지하면서도 자신들은 성경 문자주의자가 아니라고 주장하며, 근본주의적 주장을 하면서도 자신들은 근본주의자가 아니라고 주장하는 것에서 이들의 신학적 소양이 부족하다는 것이 드러난다고 비판한다.<sup>11</sup>

양승훈은 『다중격변 창조론』에서 창조과학회에서 지지하는 ‘젊은지구론’은 틀렸을 가능성이 높으며, 오히려 ‘오랜지구론’이 과학적 근거가 높다고 주장하였다. 또한 그는 지구에서 노아 홍수 이외에도 다양한 격변의 사건들이 있었다는 ‘다중격변론’을 제시하였다. 양승훈은 여전히 창조론을 지지하는 학자이다. 그는 생물의 기원을 논하면서 화학진화, 생물진화, 인간진화는 과학적 근거가 없다고 평가하며, 지구는 오랜 기간에 걸쳐 창조되었다는 다중격변설을 지지한다. 그는 지구상의 생물들이 대격변 사이의 긴 기간 때마다 대규모로 창조되었고, 그 중의 얼마는 멸종했으며, 인간은 가장 마지막에 창조되었다고 본다. 그는 창조의 긴 기간을 상정하지만 진화를 인정하지 않고 각기 종류대로 만들어

11 양승훈, “양승훈 한국창조과학회 떠난 4가지 이유”, (www.newsm.com), 5.

진 창조에 의해 지구상의 모든 생물이 존재하게 되었다는 ‘오래된 지구론’을 주장하는 대표적인 학자이다.<sup>12</sup>

양승훈은 『대폭발과 우주의 창조』의 서문에서 1981년부터 시작한 창조과학 연구를 통해 그의 관점이 ‘젊은지구론’에서 ‘오래지구론’과 ‘다중격변설’로 점차 바뀌었다고 말한다.

다중격변설은 노아의 홍수 이전, 특히 창조주간에 지구에 여러 차례 대격변들이 있었으며, 노아의 홍수는 그들 중 마지막 적 지구적인 격변이었다는 입장입니다. 아담과 하와의 창조로 말미암은 인류의 시작은 6천 년 내지 20만 년 전이라는 유연한 입장을 취했으며, 지구와 우주의 창조연대는 현대 지구과학이나 우주론에서 제시하는 연대를 받아들일 수 있다는 입장으로 바뀌었습니다. 요약하자면 지질학적으로 다중격변창조론을, 창세기 해석에서는 날-시대 이론을, 생물창조와 관련해서는 진행적 창조론을, 창조연대와 관련해서는 오랜지구론을 수용하게 된 것입니다. 창조과학 운동의 흑백논리적이고 전투적 특성을 생각한다면, 당연히 이러한 전환은 쉽게 일어난 일이 아니었습니다.<sup>13</sup>

양승훈은 창조과학을 전개하기 위한 자신의 신학적 관점이 성경에서 현대 과학적 의미를 찾으려고 시도하는 근본주의적 입장에서 복음주의적 성경관으로 바뀌었다고 말한다. 그는 “성경이 말하는 구원의 원리는 시대와 역사와 문화를 초월하지만, 성경이 묘사하고 있는 세계상은 성경이 기록되던 시대 사람들의 상식을 반영하고 있다”고 주장한다. 그는 “하나님께서 그 시대 사람들의 물리학, 우주론, 천문학, 생리학, 지리학 등의 상식을 사용해 구원의 도리를 말씀하셨다”고 설명한다. 그러므로 “성경의 특정 단어나 표현으로부터 과도하게 현대 과학적 의미를 찾으려고 하는 것은 성경을 왜곡하는 것”이라고 주장한다. 양승훈은 창조과학이 근본주의적 관점으로 지나친 문자적 해석의 방식으로 성경에서 과학적 의미를 찾는 것에 대해 우려를 표한다.<sup>14</sup>

한국창조과학회는 양승훈의 이러한 주장은 ‘점진적 창조론’의 변형으로서

12 이윤석, “한국의 창조론 논의 현황”, 『창조론 오픈 포럼』 14/1 (2020), 47-63.

13 양승훈, 『대폭발과 우주의 창조』 (서울: SFC출판부, 2016), 20.

14 양승훈, 『창조에서 홍수까지』 (서울: 도서출판 CUP, 2014), 16.

전형적인 타협이론으로 간주하며, “아담 이전에도 창조와 죽음이 있었다”는 그의 주장을 비판한다. 한국창조과학회는 양승훈이 하나님의 설계에 의한 완벽하고 성숙한 일회적 창조가 아니라, 대격변 사이의 긴 기간 때마다 창조가 일어났다는 ‘오래된 지구론’을 바탕으로 하는 생물학적 진화론을 창세기에 기록된 성경적 창조론과 타협하는 주장을 한다고 비판한다. 한국창조과학회는 “대격변 사이의 긴 기간 때마다 창조가 일어났다”는 양승훈의 주장에 대한 과학적 증거는 어디에서도 찾아볼 수 없다고 반박한다.<sup>15</sup>

개혁신학의 관점에서 창조과학의 신학적 문제를 다룬 윤철민은 창조과학의 문제는 성경해석과 관련되어 있다고 지적한다. 그는 “미국의 창조과학연구회가 근본주의, 제칠일안식일예수재림교, 세대주의 종말론 등과 관련이 있음”을 언급하면서 “성경에 관한 문자적 해석이 과학의 옷을 입은 것이 창조과학”이라고 비판한다.<sup>16</sup> 김정형은 창조과학자들의 주장과 관련해서 더 심각하게 생각되는 문제는 그들의 과학적 오류보다 그들의 신학적 오류에 있다고 주장한다. 그는 “창조과학이 그릇된 성경해석을 근거로 성경적 창조신앙을 왜곡시켜 소개하면서 현대 과학과 정당성 없는 전투를 치르고 있다”고 비판한다.<sup>17</sup> 김명용은 『과학시대의 창조론』에서 창조과학회를 다음과 같이 분석한다.

창조과학회는 근본주의 신학과 상당 부분 결탁되어 있기 때문에 과학적 문제에 대한 해석에 상당한 문제를 일으킨다. 때로는 과학적으로 거의 정설로 받아들여지는 과학이론까지 근본주의적 성경 이해로 뒤엎으려고 시도하는 경우도 많이 있다. 창조과학회가 지성인들과 학자들 사이에 신뢰를 잃게 된 핵심적인 이유는 성경의 과학을 오늘에 적용하려는 무리한 시도에 있다고 볼 수 있다. 근본주의 신학은 성경의 과학이 고대인의 과학이라는 것을 결코 용인할 수 없기 때문에, 근본주의 신학에 바탕을 둔 창조과학 역시 성경의 과학을 오늘의 과학 속에 뿌리내리려고 시도한 것이다. 그런데 이 시도는 이제 거의 실패한 것으로 보인다.<sup>18</sup>

15 김병훈·한윤봉, 『성경적 창조론이 답이다』, 79-86.

16 윤철민, 『개혁신학 Vs 창조과학』 (서울: 기독교문서선교회, 2018), 35-36.

17 김정형, “과학적 무신론의 도전과 창조론의 미래” 『선교와 신학』 48 (2019), 114-115.

18 김명용, 『과학시대의 창조론』 (서울: 온신학 아카데미, 2020), 63.

한국창조과학회는 신학계에서 위와 같이 제기하는 문제들에 대해 숙고할 필요가 있다고 생각한다. 한국창조과학회는 창조과학이 기반하고 있는 근본주의적 신학적 성향과 창조과학신앙고백문의 내용에 대해 검토해 볼 필요가 있어 보인다. 또한 한국창조과학회는 복음적인 기독교공동체 안에서 창조론에 대해 함께 토론하고 발전시킬 수 있는 좀 더 유연한 자세를 갖는 것이 필요할 것이다.

한국창조과학회는 공식 홈페이지(www.creation.kr)의 ‘한국창조과학회에 대한 오해와 진실’이라는 항목에서 위에서 제기된 비판들에 대해 반박하고 있다. 먼저 “한국창조과학회는 안식교에서 출발하지 않았으며, 프라이스 박사의 학문적 업적만을 인정할 뿐 안식교의 종말론과 구원론과 같은 교리는 결코 따르지 않는다”고 주장한다. 또한 “한국창조과학회와 해외의 창조과학 단체들을 정통 기독교 순수 복음주의 초교파 학술 단체”로 소개한다. 한국창조과학회가 근본주의적 성경해석을 추구한다는 비판에 대해 “한국창조과학회는 극단적 문자주의를 따르지 않으며 성경을 하나님의 영감으로 쓰여진 하나님의 말씀으로 믿고, 성경의 권위와 무오성을 의심하지 않는다”고 주장한다. 한국창조과학회는 “예수님도 역사적 사실로 인정하신 창세기에 기록된 내용을 기록된 말씀대로 믿을 뿐, 모든 성경을 문자적으로만 해석하지 않는다”고 주장한다.<sup>19</sup> 또한 한국창조과학회는 이 단체가 과학자들만의 모임이 아니라 신학자들과 목회자들이 회원으로 함께 활동하고 있기에 양승훈이 제기한 “신학적 소양이 부족한 사람들의 모임”이라는 주장을 반박한다.<sup>20</sup>

## 2. 창조과학교육의 ‘과학’ 이해

창조과학교육의 과학 이해에 대해 살펴보자. 한국창조과학회는 홈페이지의 첫 부분에서 창조과학의 목적을 다음과 같이 설명한다.

<sup>19</sup> 한국창조과학회 홈페이지(http://www.creation.kr), (2022년 2월 15일 접속).

<sup>20</sup> 한국창조과학회 임원들이 2022년 2월 필자에게 제공한 미간행 자료를 기반으로 기술됨.

창조과학의 목적은 창조주 하나님을 변증하는 것입니다. 특별히 이 시대는 진화론 교육과 과학주의로 인해 창조주 하나님을 부인하게 만드는 사회적 환경 가운데 살아가고 있기 때문에, 과학이라는 도구를 통해 창조를 변증하는 일이 더욱 중요시되는 때입니다. 하나님께서는 말씀으로 만유를 창조하셔서 (히 11:3) 창조의 원리나 과정은 초과학적이지만, 하나님의 영원하신 능력과 신성이 만유 가운데 분명히 보여 알 수 있도록 해주셨기 때문에(롬 1:20) 우리는 이 세계의 생명, 환경, 조건들을 관찰함으로써 과학을 통해 창조주 하나님을 변증할 수 있습니다. 하나님의 창조를 성경에 기록된 대로 믿는 창조신앙은 그리스도의 십자가 복음을 포함한 성경 전체에 대한 우리 믿음의 근간입니다.<sup>21</sup>

한국창조과학회는 이 시대가 진화론 교육과 과학주의로 인해 창조신앙을 부인하게 만드는 사회적 환경이 조성되었기 때문에 과학을 통해 창조를 변증하는 일이 더욱 중요하게 되었다고 분석한다. 창조과학은 창조가 초과학적 사건임을 인정하면서 동시에 “하나님의 능력과 신성이 만물 가운데 분명히 보인다”(롬 1:20)는 말씀을 인용하여 이 세계를 과학적 방법으로 관찰하여 창조를 변증할 수 있다고 주장한다. 진화론을 추종하는 과학자들이 우주와 생명체의 우연적인 자연 발생을 전제로 진화가 과학적으로 적합하다고 주장하듯이, 창조과학회는 창조를 전제로 물리, 화학, 생물, 지구과학, 지질학, 의학, 생명공학, 화학공학, 재료공학, 기계공학, 전자공학, 정보통신, 원자력공학 등 각 분야의 전문가들이 지적설계에 의한 창조가 과학적으로 사실임을 변증하는 과학적인 연구와 학문체계를 갖추고 있다고 주장한다. 창조과학은 인간, 생물체, 우주 등에 내재하는 질서와 조화가 우연이 아닌 지적설계의 결과라는 것을 과학적인 증거를 통해 주장하고, 이 시대가 만물의 기원에 대한 바른 시각을 갖고 창조주 하나님을 인정하며 경외하도록 하는 데 이바지함을 목적으로 한다.<sup>22</sup>

한국창조과학회는 창조가 초과학적인 사건이기 때문에 하나님에 의한 창조를

21 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>).

22 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>).

기록한 성경을 과학적으로 ‘증명’하려 하지 않고, 창세기에 기록된 하나님의 말씀이 과학적으로 사실임을 ‘변증’할 뿐이라고 주장한다. 창조과학은 창조를 과학적으로 ‘증명’하려는 것이 아니라 창조가 사실임을 과학적으로 ‘변증’하는 것을 목표로 삼는다. 창조과학은 증명된 과학 법칙과 과학적 사실들을 결코 부정하지 않는다고 주장한다. 단지 과학적으로 입증이 안 된 오류가 많은 이론인 진화론과 타협이론들을 부정할 뿐이라고 말한다. 한국창조과학회는 유신진화론과 같은 타협이론들이 하나님의 창조행위를 왜곡하는 것으로 보고 있으며, 유신진화론은 창조과학이 아니라고 주장한다.<sup>23</sup>

창조과학교육에서 ‘과학’의 역할은 초월적인 창조를 증명하는 것이 아니라 지구환경과 생명에 대한 과학적 관찰을 통해 창조주 하나님을 ‘변증’하는 것이다. 진화론자들이 자신들의 실험 결과를 해석하는 틀로 진화를 사용하듯이 창조과학자들은 창조를 과학 연구를 위한 해석의 틀로 사용하고자 한다. 창조과학은 과학 연구를 통해 드러난 미시세계의 정교함과 우주의 조화와 질서는 우연의 산물이 아니라 이에 대한 지적설계가 있음을 인정한다. 거시세계와 미시세계의 지적설계자가 바로 성경을 인간에게 주신 기독교의 하나님이 되심을 과학으로 ‘변증’하고자 한다. 결론적으로 창조과학교육에서 ‘과학’의 역할은 창조의 증명 이 아니라 창조에 대한 ‘변증’이라 볼 수 있다. ‘과학’의 역할은 우주, 지구, 인간, 동물과 식물 등의 모든 창조세계에 대한 자연과학적 연구를 통해 질서와 조화를 가능하게 하는 지적설계자의 흔적을 찾고, 이 지적설계자가 기독교의 창조주 하나님임을 ‘변증’하는 것이다.

#### IV. 창조과학교육의 교육목적, 교육목표, 교육내용, 교육방법

##### 1. 교육목적과 교육목표

한국창조과학회는 창조주 하나님을 변증하는 것을 창조과학의 교육목적으로

<sup>23</sup> 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>).

제시한다. 창조과학은 하나님이 말씀으로 만유를 창조하셔서(히 11:3) 창조의 원리나 과정은 초과학적이지만, 하나님의 영원하신 능력과 신성이 만유 가운데 분명히 보여 알 수 있도록 해주셨기 때문에(롬 1:20) 우리는 이 세계의 생명, 환경, 조건들을 관찰함으로써 과학을 통해 창조주 하나님을 변증할 수 있다고 주장한다. 창조과학은 하나님의 창조를 성경에 기록된 대로 믿는 창조신앙이 그리스도의 십자가 복음을 포함한 성경 전체에 대한 믿음의 근간으로 이해한다. 한국창조과학회는 창조과학교육의 미션(mission)으로 창조신앙의 회복을 제시하며, 비전(vision)으로 교회를 위한 창조과학을 제시하며, 목표(goals)로 성경에 근거한 창조신앙 교육 및 연구를 제시한다.<sup>24</sup>

한국창조과학회의 목적은 인간, 생물체, 우주 등에 내재하는 질서와 조화가 우연이 아닌 지적설계의 결과라는 것을 과학적인 증거를 통해 주장하고, 이 시대가 만물의 기원에 대한 바른 시각을 갖고 창조주 하나님을 인정하며 경외하도록 하는데 이바지하는 것입니다. 한국창조과학회의 비전은 “성경적 창조신앙”을 회복하고 열방에 예수 그리스도의 복음을 전파하는 것입니다.<sup>25</sup>

한국창조과학회는 이런 교육목적을 달성하기 위해 4가지 교육목표를 제시한다. 그것은 한국교회의 창조신앙 회복, 다음 세대를 위한 창조신앙 교육, 성경의 과학적 변증, 학술사역에 힘을 쏟는 것이다. 첫째, 한국교회의 창조신앙 회복이라는 교육목표를 달성하기 위해 창조과학 강연을 위한 전문 강사들을 양성하고 창조과학 집회와 교육을 위한 콘텐츠를 개발하여 지원하고 있다. 각 지부에 속해 있는 회원들의 적극적인 참여를 통해 교회, 대학교, 기독교 단체 등에서의 활발한 집회와 강의로 창조신앙 회복 운동을 전개하고 있다. 한국창조과학회는 연간 약 1,000회의 창조과학 집회를 개최하여 참가자들의 창조신앙 회복을 위해 힘쓰고 있다. 둘째, 한국창조과학회는 다음 세대를 위한 창조신앙 회복을 위한 교육목표를 달성하기 위해 어린이와 청소년과 청년을 대상으로 창조과학 캠프를 주기적으로 개최하고, 이들을 위한 교육자료와 책자를 만들어 제공하고

24 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>).

25 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>).

있다. 창조과학회는 진화가 아닌 창조의 관점에서 우주와 생명의 기원 문제를 다른 과학 교과서와 관련 서적을 개발하여 학교와 대학에서 활용할 수 있도록 제공하고 있다. 또한 교회의 주일학교를 지원할 수 있는 창조교육 프로그램과 강사를 지원하고 있다. 셋째, 창조과학의 교육목표인 성경의 과학적 변증을 통해 과학주의 시대를 살아가는 현대인들이 공감할 수 있는 복음의 접촉점으로 삼고자 한다. 성경의 과학적 변증은 교회 안의 성도들에게 성경의 사건들이 신화나 문학이 아닌 역사적으로 실제로 발생했던 사건이었음을 확신시키며, 교회 밖의 사람들에게는 진화 이외의 우주와 생명의 기원에 대한 새로운 세계관을 제시하여 기독교에 대한 관심을 불러일으키는 접촉점의 역할을 한다. 창조과학은 생명의 기원을 유물론과 진화적 관점으로 이해하는 현대인에게 성경의 창조에 대한 과학적 변증을 통해 기독교적 세계관을 제시한다. 넷째, 창조과학의 교육목표는 학술 사역을 통해 창조교육의 이론적 기반을 확고히 하는 것이다. 창조과학회는 여러 종류의 학술대회와 강연을 통해 과학 자료들의 객관적 비교와 검토를 통해 진화론의 모순점을 밝히고자 한다. 창조과학은 진화론으로 말미암아 왜곡된 세계관의 문제를 제기하고 창조론적인 시각에서 기원의 문제를 조명한다. 한국창조과학회는 매월 정기적으로 개최되는 모임인 ‘창조코이노니아’에서 다양한 주제 강의와 깊이 있는 토론을 통해 창조의 진리를 더 깊이 이해하고 나누는 시간을 갖는다. 또한 매년 전국의 주요 도시에서 열리는 ‘창조과학 학술대회’를 통해 창조과학의 이론적 기반을 마련하고 진화론의 오류를 지적하여 하나님을 인정하는 과학이 되도록 국제학술대회 또는 전국학술대회를 개최하고 있다. 한국창조과학회는 국제적인 학술대회로 ‘아시아창조학술대회’를 개최하고 있다. ‘아시아창조학술대회’는 아시아 지역의 창조과학자들이 함께 모여 연구논문과 창조과학 사역을 소개하고 발표하는 국제학술대회로 3년마다 개최지를 한국과 일본과 말레이시아 순으로 번갈아 가며 개최하고 있다. 한국창조과학회는 학술 사역의 일환으로 전문학술지인 *Origin Research Journal* (ORJ)을 발행하고 있다. ORJ는 성경적 틀 안에서 과학적, 신학적 연구 성과와 성경적 창조신앙의 해석을 출판하기 위한 전문학술지이다.<sup>26</sup>

---

26 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>).

## 2. 교육내용

한국창조과학회의 창조과학교육에서 제시한 교육목표를 달성하기 위해 제공하는 교육내용은 다양하다. 창조과학교육에는 창조를 좀 더 비중 있게 다루는 창조 중심 교육, 과학을 좀 더 비중 있게 다루는 과학 중심 교육, 그리고 창조와 과학의 균형을 추구하는 통합교육으로 구분할 수 있다.

첫 번째로 창조과학교육에서 창조 중심 교육의 주제는 기독교, 성경, 창조신앙 등이다. 특히 창조와 관련된 성경의 본문은 가장 중요한 교육내용이다. 창조과학은 성경의 창조를 성경에 기록된 그대로 믿는 근본주의적 성향이 있으므로 문자적 6일 창조에 의한 ‘젊은지구론’과 노아 홍수에 의한 ‘단일격변설’은 중요하게 다루어지는 교육내용이다. 창조과학은 노아 홍수 사건 전과 후의 지구환경의 변화에 대해서 성경에 기초한 과학적 설명을 제시한다. 또한 창조과학은 성경에 등장하는 사건들을 역사적 사실로 이해하며, 교육내용으로 창조와 관련된 성경의 본문에 대한 과학적 해석을 다룬다.

두 번째로 과학 중심 교육에서는 자연과학의 다양한 학문을 중요한 교육내용으로 간주한다. 먼저 지구와 생명의 기원 연구에서 중요한 분야인 화석을 다루는 지질학과 우주의 탄생과 기원을 다루는 천문학은 중요한 교육내용으로 간주된다. 지질학과 관련하여 지구의 연대 문제는 비중 있게 다루어진다. 한국창조과학회가 ‘젊은지구론’을 신조로 고백하듯이 지구의 연대 문제는 집중적으로 다루어지고 있다. 지구와 생명의 기원에 있어서 생물학 역시 중요한 교육내용이다. 일반 생물학에서 다루지는 진화론은 창조과학교육에서도 다루어지고 있다. 창조과학교육은 생명의 기원이 진화가 아니라 창조에 의한 것임을 변증하는 학문이므로 성경적 창조의 변증은 진화의 부정과 관련된다. 창조과학교육은 자연의 관찰을 통해 창조자가 있음을 변증하는 동시에 진화론에 모순되는 지질학적, 생물학적, 물리학적 증거들을 주요한 교육내용으로 제시하고 있다.

세 번째로 창조과학의 통합교육에서는 지적설계가 비중 있게 다루어진다. 지적설계는 기독교인이 아니더라도 과학 연구에서 우주와 생명체를 설계한

신이 요청됨을 인정하는 교회 밖의 과학자들과 일반인들도 공감할 수 있는 이론이다. 지적설계 이론은 창조자 없이는 우주와 생명의 기원을 설명할 수 없음을 인정하고 학문적 연구를 통해 창조를 설계하신 조물주의 손길을 변증한다.

이상에서 논의한 창조과학의 교육내용을 중학교와 고등학교의 과학 교과 교육과정에 다음과 같이 적용하였다. 현직교사들인 장슬기의 3인은 공교육에서 가르치는 지구과학, 생물학, 물리학의 영역에 맞게 창조교육에서 다룰 수 있는 교육내용으로 재구성하는 시도를 하였다. 먼저 지구과학에서는 화석의 증거들, 창세기 대홍수, 노아 홍수와 단일격변론, 지구과학과 설계 등의 단원으로 구성하였으며 생물학에서는 자연발생설과 화학진화론, 진화하는 진화론, 생물학적 관점에서 진화의 가능성, 인류의 기원 논쟁, 지적설계로 본 생물 등의 단원으로 구성하였다. 물리학에서는 열역학과 생명의 기원, 과학적 연대 논쟁, 지적설계로 본 물리 등의 단원으로 구성하였다.<sup>27</sup> 창조과학의 교육내용이 다양하므로 교육자의 교육목표에 맞춰 교육내용을 다양하게 변경할 수 있을 것이다.

한국창조과학회의 교육내용은 학교의 커리큘럼처럼 일목요연하게 제시된 것이 아니기에 비중 있게 다루어지는 교육내용은 창조과학회에서 출판하고 홍보하는 책자들을 살펴보면 어느 정도 파악이 가능할 것이다. 미국과 한국의 창조과학회 회원들이 저술하거나 번역한 책들을 홍보하고 판매하는 한국창조과학회 홈페이지에 올라온 책들의 제목을 중심으로 창조과학에서 중요하게 여겨지는 교육내용의 주제들을 살펴보자. 한국창조과학회 홈페이지는 어린이와 청소년을 위한 차세대 배너와 일반인을 위한 배너를 구분하여 책 검색을 용이하게 하였다. 2022년 2월을 기준으로 한국창조과학회의 홈페이지에 올라와 있는 서적의 제목은 다음과 같다.

#### 【차세대를 위한 서적】

『구석구석 지구탐험』, 『어린이를 위한 창조과학 이야기1·2』, 『과학실험 큐티』, 『재미있는 공룡 큐티』, 『하나님과 만나는 100일 과학 큐티』, 『숨겨진

27 장슬기 외 3인, 『창조론 탐구학습』 (서울: 좋은씨앗, 2010).

공룡의 비밀』, 『파커 박사님 화석이 뭐예요?』, 『빙하기 사람들은 어떻게 살았을까?』, 『들어봤니1·2·3(공룡)』, 『창조과학 만화교실1·2』, 『1318 창조과학 A to Z』, 『성경적 창조론1·2』, 『창조과학백과 공룡』, 『창조과학백과 인체』, 『한 컷만화 창조과학 100』, 『교과서 속 진화론 바로잡기』, 『십대들의 물음표 하나님의 느낌표』, 『ASK 공부법』<sup>28</sup>

#### 【일반인을 위한 서적】

『창조와 섭리』, 『과학으로 하나님을 발견할 수 있을까?』, 『창조 진화 지적설계에 대한 4가지 견해』, 『성경에서 찾은 지구 나이』, 『지으신 것이 보시기에 좋았더라』, 『성경적 창조론이 답이다』, 『궁금해? 궁금해!』, 『유신진화론 비판』, 『창조 진화 지적설계 쉽게 이해하기』, 『생명의 진화에 관한 8가지 질문』, 『창조 연대에 대한 오해와 진실』, 『진화는 가고 설계가 온다』, 『만물이 그로 말미암고』, 『깊도다, 그의 지혜의 부요함이어』, 『자연과학과 기원』, 『종교가 되어버린 진화라는 상상(한국어판·중국어판)』, 『창조 맞습니다』, 『당신이 몰랐던 유신진화론』, 『과학자의 눈으로 본 창세기』, 『빅뱅과 5차원 우주 창조론』, 『설해문자에 나타난 창세기』, 『지명속에 숨겨진 창세기』, 『동식물의 수학적 설계, 성경에게 신앙을 묻다』, 『창조인가 우연인가』, 『큰 깊음의 샘들이 터지며』, 『진화론에는 진화가 없다』, 『신트로피 드라마』, 『고대 한자 속에 감추어진 창세기 이야기』, 『노아 홍수 콘서트』, 『우주와 인간의 시작』, 『정확 무오한 성경』, 『빙하시대 이야기』, 『창조주 하나님』, 『창세기의 원역사』, 『3가지 진리 9가지 사실』, 『진화론의 아킬레스건』, 『언디나이어블: 생물학이 확인해주는 생물설계 직관』, 『옛새 동안에: 6일 창조의 증거들』<sup>29</sup>

다음 세대를 위한 서적은 창조과학을 소개하는 것에서부터 어린이와 청소년들이 창조과학에 흥미를 가질 수 있도록 과학과 공룡을 주제로 한 큐티 책 3종류와 만화와 과학백과사전 형식으로 구성된 책들도 있다. 학생들이 학교에서 배우는 진화론을 반박하는 내용의 책과 청소년들의 궁금증을 해소하기 위한 내용과 공부법을 소개하는 책도 보인다. 일반인을 위한 서적은 다음 세대를

28 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>).

29 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>).

위한 서적보다 종류가 훨씬 다양하다. 성경, 창조, 지적설계, 진화, 자연과학, 지구 나이, 창조연대, 수학적 설계, 생물설계, 유신 진화론, 기원, 빅뱅, 노아 홍수, 6일 창조, 설해 문자 등의 주제어가 보인다. 창조과학에서 비중 있게 다루는 '젊은지구론'과 '단일격변론'과 관련된 책들도 볼 수 있다. 한국창조과학회에서 홍보하고 판매하는 이런 서적을 통해 창조과학교육에서 중요하게 다루는 교육내용이 무엇인지 개략적으로 살펴볼 수 있다.

한국창조과학회 홈페이지의 창조과학 세미나 신청 코너에 제시되는 세미나 주제들을 살펴보면 비중 있게 다루어지는 교육내용을 또한 살펴볼 수 있다. 창조과학 세미나 신청자는 아래의 주제들 가운데 원하는 강좌를 선택할 수 있다.

창조신앙의 중요성, 진화는 사실인가?, 생명의 신비 설계일까 우연일까?, 지층과 화석, 창세기 대홍수, 인체의 신비, 공룡과 창조, 지구와 우주의 신비, 창조와 복음, 대홍수와 그랜드캐니언, 격변과 창조, 창세기의 난제들, 우주와 창조, 방사성 동위원소 연대측정, 창조와 다양성, 교과서 진화론 다시 보기, 지적설계, 현대진화론의 문제점, 성경과 고고학, 창조주 하나님, 질서대로 창조하신 하나님, 엄청난 우주를 창조하신 하나님, 창세기 대홍수와 방주의 비밀, 으름 창조물 공룡, 돌보시는 하나님, 너는 특별해<sup>30</sup>

한국창조과학회에서 제공하는 창조과학 세미나의 주제어는 창조, 진화, 생명, 화석, 지층, 지적설계, 고고학, 대홍수, 방주, 공룡, 우주, 복음, 인체, 질서, 다양성, 교과서, 연대측정, 그랜드캐니언 등이다. 수강자들의 연령대와 흥미를 고려한 다양한 주제의 교육내용이 제공되고 있음을 볼 수 있다.

### 3. 교육방법

한국창조과학회가 창조과학교육을 위해 활용하는 교육방법은 집회와 세미나 등의 강의식 수업방식, 문서와 출판물, 과학 캠프와 수련회, UCC 대회, 언론과

30 한국창조과학회 홈페이지(<http://www.creation.kr>).

미디어의 활용 등을 꼽을 수 있다.

첫째, 창조과학교육을 위해 가장 빈번히 활용하는 교육방법은 강의식 수업방식이다. 교회, 단체, 대학교에서 창조신앙 형성을 위해 집회와 세미나와 같은 강의식 방식을 많이 활용한다. 한국창조과학회가 소식지 「창조」의 발간과 언론을 통해 전국적으로 알려지면서 창조과학 초청 집회와 세미나가 급증하게 되었다. 이런 현상은 한국창조과학회의 설립 이념이 한국교회의 보수적인 신앙의 성격과 잘 어울리기에 전국의 교회에서 창조과학 집회를 요청하면서 일어났다. 교회뿐 아니라 기독교 단체, 직장 신우회, 대학교에서도 창조과학 집회와 심포지엄이 열렸다. 일반적인 집회와 강의 방식은 한국창조과학회에 소속된 전문 강사가 한국창조과학회나 본인이 제작한 ppt 자료를 활용하여 진행하는 것이다. 강사들은 글, 사진, 동영상 등의 자료들을 멀티미디어를 활용하여 청중의 이해를 돕고 강의의 흥미를 높인다. 한국창조과학회는 다양한 종류의 창조과학 슬라이드를 제작하여 전국의 창조과학 강사들에게 강의를 위한 기본 자료로 보급하고 있다. 강사들은 자신들의 과학적 전문성을 바탕으로 더 깊이 있는 자료들을 준비하여 강의에 임한다. 한국창조과학회는 전국에서 연간 약 1,000회의 가장 많은 집회와 세미나를 실시하고 있는 초교파적 기독교 단체로 인정받을 만큼 백 명에 가까운 창조과학 강사들이 전국적으로 활동하고 있다. 창조과학회의 전국적인 활동은 지부가 설립되면서 더욱 활발하게 전개되었다. 1981년에 대전 충남, 대구 경북 지부를 시작으로, 1982년에 전북, 전남, 부산, 미주 지부가 설립되었다. 이어서 경남, 강원, 이스라엘, 충북, 울산, 창원, 일본, 포항, 원주, 제주, 공주, 천안 지부 등이 차례로 설립되었다. 해당 지역 회원들의 자발적이고도 전폭적인 헌신으로 전국의 교회, 대학, 기독교 단체에서 창조과학 집회와 세미나가 지속적으로 열리고 있다.<sup>31</sup>

한국창조과학회는 홈페이지에서 창조과학 세미나를 바로 신청할 수 있는 코너를 구성해 놓았다. 신청자는 수강자들의 연령대(유치/초등생, 청소년, 청년/대학생, 일반/장년)에 따라 원하는 주제를 선택할 수 있다. 한국창조과학회는 수강자들의 나이, 인원, 행사명, 강의 장소에 적합하게 강의 내용과 방법을

31 김영길·조덕영, “한국에서의 창조론 운동의 회고와 전망”, 11-12.

준비한다. 또한 신청자는 수강하는 교회나 단체의 상황에 따라 강의 차수를 협의하여 선택할 수 있다. 이와같이 한국창조과학회가 홈페이지에서 제공하는 창조과학 세미나 신청 방법에서 수강자들을 배려하는 학습자 중심의 교육을 실시하는 것을 볼 수 있다. 한국창조과학회에서 연 1,000회의 세미나를 계속 진행할 수 있는 비결 가운데 하나는 신청자가 원하는 시간과 장소에서 수강자의 연령대에 적합한 학습자 중심의 맞춤형 수업을 설계하는 것을 꼽을 수 있을 것이다.

둘째, 한국창조과학회는 창조과학교육을 위한 교육방법으로 문서 자료를 적극적으로 활용한다. 초기 창조과학 운동의 확장에 가장 큰 영향력을 미친 것은 문서 선교였다. 창립 초기 자체의 연구자료가 없었던 한국창조과학회는 미국의 창조과학 자료들을 번역하여 『진화는 과학적 사실인가?』를 출판했다. 이 책은 창조과학을 소개하는데 큰 역할을 하며 베스트셀러가 되었고 창조과학회의 문서 선교의 시발이 되었다. 창조과학회의 문서 선교는 1989년 창조과학회 출판부 인가로 이어졌고, 지난 40년 동안 수십 권의 단행본을 발행하였다. 여러 권의 책들이 베스트셀러로 꾸준히 사랑받게 되었다. 특히 1990년대 창조론적 관점에서 서술한 자연과학 서적은 신학교뿐 아니라, 명지대, 우석대, 고신대, 경희대 등에서 교양과정의 교재로 채택되었다. 1994년 발간된 『진화론과 과학』은 국내에서 발간된 진화론 비판 서적 가운데 깊이 있는 책으로 신앙인들뿐 아니라 진화론자들에게도 참고 도서로 활용되었다. 또한 한국창조과학회는 지성적인 현대인들에게 다가갈 수 있는 전도의 방안으로 창조과학의 관점에서 제작한 전도용 소책자와 간증집을 출간하였다. 1981년부터 발행한 창조과학회의 활동을 알리는 소식지인 「창조」를 발행하여 전국의 개인, 단체, 교회에 보냄으로써 창조과학 운동을 널리 알리고 있다.<sup>32</sup>

한국창조과학회는 1990년에 교육부의 고등학교 2종 교과서용 도서 검정공고에 따라 (주)계몽사와 함께 과학 교과서를 집필하였다. 그러나 교육부는 창조론적 관점을 배제하고 진화론을 긍정하는 방향으로 교과서를 수정하라는 지시로 검정 불합격 결정을 내린다. 이에 창조과학회는 1990년 2월 5일에 서울고등법

32 김영길·조덕영, “한국에서의 창조론 운동의 회고와 전망”, 11-12.

원에서 “검증 불합격 처분 무효확인 청구 소송”을 심리한다. 이 과학 교과서에 대한 소송은 끝내 기각되었지만, 이 일을 계기로 일반 대중들에게 창조론에 대한 관심을 증폭시켰고, 기독교계는 오랜만에 일치된 목소리로 교과서 문제에 대한 교육부의 결정에 반론과 우려를 표명하였다. 이 소송은 진화론을 고수하고자 하는 교육부의 의지가 얼마나 견고한가를 확인하는 계기가 되었다. 한국창조과학회는 창조론적 관점에서 서술된 교과서에 담으려고 했던 진화론의 문제점을 다룬 『진화론의 실상』이라는 책을 계몽사를 통해 출판하게 된다.

한국창조과학회는 창조과학교육을 위한 교육방법으로 출판물과 자료를 활용하여 관심 있는 창조과학 분야를 자기주도적으로 공부할 수 있는 기회를 홈페이지를 통해 제공한다. 한국창조과학회 홈페이지는 창조교육을 위한 효과적인 플랫폼의 역할을 한다. 한국창조과학회 홈페이지([www.creation.kr](http://www.creation.kr))는 창조과학교육과 관련된 많은 문서 자료와 동영상 강의 자료를 제공하고 있으며, 또한 창조과학 관련 서적을 쉽게 검색하여 구매할 수 있게 하여 창조과학을 자기주도적으로 배울 수 있는 온라인 학교와 플랫폼의 역할을 하고 있다. 한국창조과학회는 전문적인 창조과학 학술지인 *Origin Research Journal(ORJ)*을 제공하고 있다. 한국창조과학회는 시대의 변화에 맞게 *ORJ*와 「창조」를 e-book 형태로 제작하여 보급하고 있다.

셋째, 창조과학교육의 활동적인 교육방법으로 어린이, 청소년, 청년을 대상으로 창조과학 캠프를 주기적으로 개최한다. 여름방학과 겨울방학에 약 일주일 동안의 집중적인 창조과학 캠프를 개최하여 창조과학에 대한 이해를 높이고 창조신앙을 형성하는 기회로 삼고 있다. 한국창조과학회는 캠프와 유사한 방식으로 창조과학 강사를 교회의 주일학교에 파견하여 주일날 교회에서 창조과학을 접할 수 있는 기회도 제공한다.

넷째, 한국창조과학회는 창조과학에 대한 관심을 높이고 참여를 유도하기 위한 교육방법으로 창조과학 UCC 경연대회를 활용한다. 창조과학을 배우거나 이미 알고 있는 학생들이 그룹을 구성하여 약 5분 분량의 단편 영화와 같은 콘텐츠를 만드는 UCC 경연대회를 개최하여 학습자들이 창조과학을 좀 더 깊게 생각하고 표현해 볼 수 있는 기회를 제공한다. 한국창조과학회는 참가자들이

수동적인 학습자에 머물지 않도록 창조과학 관련 콘텐츠를 직접 제작할 수 있는 장을 제공하여 학습한 내용을 내면화하고 심화할 수 있는 기회로 삼는다. 이런 교육방법은 학습자 주도의 구성 능력을 향상시킬 수 있는 학습법이며, 미디어를 통해 적극적으로 자신을 표현하는데 익숙한 젊은 세대에 적합한 방법이다.

다섯째, 한국창조과학회는 창조론 논의의 사회적 확산과 관심을 불러일으키는 교육방법으로 신문과 방송 등의 언론과 미디어를 활용한다. 한국창조과학회는 기독교계 안에서의 활동에 안주하지 않고, 창조론 논의를 사회적으로 확산시키기 위해 노력하였다. 1985년 미국창조연구소(ICR) 부소장 기쉬 박사가 방한하여 서울대, 과기대, 경북대, 영남대 등에서 연속적으로 창조론 집회를 개최하여 국내 과학계에 큰 관심을 불러일으켰다. 1988년 4월 3일에는 국내 최초로 ‘창조냐 진화냐’의 주제로 텔레비전 심포지엄이 공영방송인 KBS 3TV에서 개최되기에 이르렀다. 창조론을 지지하는 세 명의 참가자들은 진화론을 지지하는 세 명의 교수와 열띤 토론을 벌였다. 이 토론은 기독교인뿐 아니라 일반인에게까지 커다란 반향을 불러일으켰다. 1991년에는 국내 최대의 과학 대중잡지 「과학동아」에서 창조론과 진화론을 같은 비중으로 다룬 기원 논쟁을 7월호 특집으로 게재하게 된다. 이 논쟁을 통해 독자들의 상당한 관심을 확인한 출판사는 8월호와 10월호에 거듭해서 양측의 논쟁을 신기도 하였다. 「과학동아」는 1995년 1월호에 다시 한번 창조론과 진화론 양측의 주장을 게재하였다. 한국창조과학회가 사회적으로 영향력이 있는 신문, 방송, 과학잡지 등에서 적극적으로 창조과학을 알리는 활동으로 창조론이 사회적으로 관심을 받는 기회를 제공하였으며, 과학계가 생명의 기원 논쟁에서 과거와는 달리 창조론을 무시할 수 없음을 보여준 계기가 되었다.<sup>33</sup>

여섯째, 과학을 통한 복음의 전파는 창조과학교육의 목적을 실현하기 위한 실천적인 교육방법이다. 한국창조과학회의 집회, 강의, 캠프, 세미나, 문서, 방송 등의 다양한 활동의 목적은 창조과학을 활용한 창조신앙의 회복과 복음 전파에 있다. 창조과학회는 무신론적 진화론이 학계와 문화를 주도하는 사회적

33 김영길·조덕영, “한국에서의 창조론 운동의 회고와 전망”, 11-12.

환경에서 성경에 나타나는 창조, 홍수, 바벨탑 등의 사건이 신화가 아니라 역사적 사건임을 과학적으로 설득력 있게 제시함으로써 청중들이 진화론적 세계관에서 벗어나 창조신앙을 가질 수 있도록 힘쓴다. 진화론에 근거한 공교육으로 말미암아 진화론적 사고에 익숙한 현대인들에게 과학을 통해 복음을 제시하는 것은 매우 효과적인 전도 방법이다. 현대인들이 기독교 복음을 받아들이는데 진화론적 사고가 심리적 장애물로 작용하고 있으므로, 창조과학을 통해 진화론적 세계관을 깨트리는 전략은 현대인의 전도에서 매우 실효성 있는 방법이 될 수 있다. 유물론적 공산주의 교육을 받고 자라난 중국과 북한을 포함한 공산권의 사람들에게 과학을 활용한 복음의 전파는 더욱 실효성이 있을 것으로 보인다. 진화론과 유물론에 사로잡혀 있는 현대의 사람들에게 과학을 통한 창조의 제시는 그들의 유물론적 세계관의 한계를 볼 수 있게 하는 훌륭한 전도의 도구가 될 수 있다. 창조과학교육의 목표인 창조과학을 통한 복음의 전파는 한국창조과학회의 다양한 활동을 통해 실천되고 있다.

## V. 창조과학교육의 의의

한국창조과학회는 일차적으로 학술 단체임에도 불구하고 설립 초기부터 교육에 상당한 관심을 기울였다. 그것은 이 단체에서 적극적으로 활동하는 약 1,300명의 회원 상당수가 과학자이며 동시에 교수이기 때문으로 보인다. 한국창조과학회는 지난 40년 동안 교육이라는 수단을 통해 창조과학을 알려왔고, 창조과학을 통해 기독교의 창조를 변증하고 있다. 한국창조과학회의 창조과학교육의 교육적 의의에 대해 다음과 같이 생각해 볼 수 있다.

첫째, 한국의 공교육이 진화론에 근거한 교육으로 시민의 의식과 문화를 진화 편향적으로 조성하는 사회적 환경 속에서 한국창조과학회는 이에 굴하지 않고 창조과학교육을 통해 창조를 다양한 방법으로 제시하였으며, 우주와 생명의 기원을 설명하는 이론으로 진화론 이외에 창조론이 있음을 사회에 각인시켰다. 한국창조과학회는 한국 공교육의 진화론 중심의 과학교육에 제동을 걸었다.

진화론만을 과학적 사실로 인정하고 가르치는 교육적 상황에서 창조론 역시 과학교육의 내용으로 포함되어야 함을 주장했고, 이를 달성하기 위해 법정 재판 까지 가는 열정과 노력을 보여주었다. 창조과학회의 소송은 기각되어 수용되지 않았지만, 이런 과정에서 만들어진 창조론 중심의 과학교재와 출판물의 제작은 다음 세대의 창조교육을 위해 상당한 의미를 지닌다. 창조론 중심의 과학 교과서와 출판물은 기독교 대학, 미션스쿨, 기독교 대안학교, 교회, 가정 등의 기독교공동체에서 창조신앙 교육을 위해 사용될 수 있다. 기독교세계관의 관점에서 만들어진 교과서의 개발과 보급은 진정한 기독교학교 교육의 실현을 위해 필요한 작업이므로 한국창조과학회에서의 과학 교과서와 관련 서적들을 개발하고 보급하는 것은 기독교공동체에게 의미가 있다고 생각한다.

둘째, 한국창조과학회는 창조신앙의 형성을 돕는 다양한 교육 활동을 기획하고 제공하였다. 교회와 기독교 단체와 대학교에서의 집회와 강연, 어린이와 청소년을 위한 수련회와 창조과학 캠프, 출판물과 자료의 제작과 보급, 언론과 미디어 홍보 등의 다양한 교육 활동을 통해 진화론적 문화에 물든 성도들과 학생들에게 창조신앙을 심어주기 위해 노력해 왔다. 한국창조과학회는 창조과학 강의와 서적을 통해 성경에 나타나는 사건들의 역사성과 과학적 합리성을 보여주기 위해 노력하였고 이를 통해 창조신앙을 더욱 고취하는 기회를 제공하였다. 창조과학은 성경의 사건들이 과학적 합리성과 거리가 먼 종교와 신앙의 영역에 국한된 것이 아니라 역사적 사실이며 동시에 과학을 통해 변증 될 수 있음을 보여주었다.

셋째, 창조과학교육은 과학과 진화를 어떻게 이해해야 하는지에 대한 배움의 기회를 제공하고 있다. 창조과학은 과학이라는 매개체로 창조와 진화에 대한 관심을 불러일으켰고, 과학과 신학이 어떤 관계를 형성해야 하는지 생각해 보게 하는 계기를 제공하였다. 진화론적 과학주의가 더욱 팽배해지는 시대적 흐름 속에서 기독교는 진화론과 과학주의의 도전에 대해 신학적으로, 철학적으로, 교육학적으로, 문화적으로, 과학적으로 응답하지 아니할 수 없는 상황에 놓여있다. 기독교공동체는 한국창조과학회의 지난 40년 동안의 활동과 연구자료를 참고하여 과학과 진화론에 대한 바른 이해를 추구할 필요가 있다. 과학과 진화론

에 대한 바른 이해는 기독교공동체의 창조교육을 위한 기본 전제가 될 수 있다. 이러한 논의는 종교와 과학, 신학과 과학의 바람직한 관계 설정과 더 나아가서는 '신학적 과학' 또는 '과학적 신학'의 정립과 발전을 위해서도 필요하다. 한국창조과학회는 건전한 신학적 기반에 과학적 전문성을 결합한 '신학적 과학'을 발전시켜 오늘날의 시대에 더욱 설득력 있고 공감이 되는 창조에 대한 변증을 추구해 나가야 할 것이다.

넷째, 한국창조과학회는 지난 40년 동안의 역사를 통해 기독교적 학문 연구가 나아가야 할 길을 모색하였고 그 길을 제시하고 있다. 학문의 해석 원리로 진화론이 공적으로 인정받는 환경에서 창조과학은 기독교세계관적 안목으로 과학을 이해하고 진정한 과학적 해석 원리로 진화가 아니라 창조를 제시한다. 창조과학의 이런 주장은 기독교적 학문 연구를 세워나가기 위한 출발점이 될 수 있다. 한국창조과학회는 지난날 성경에서 발생한 사건들의 역사성과 진실성을 변증하기 위한 수단으로 과학을 활용하였으나, 앞으로는 기독교세계관적 안목으로 과학연구를 수행하는 진정한 기독교적 학문 연구를 발전시켜야 할 필요성을 가지고 있다.

창조과학의 당면 과제는 창조과학이 성경의 창조를 보여주는 과학적 사례를 제시하는 과학이라는 좁은 의미를 넘어, 성경과 창조에 근거한 학문 연구를 수행하는 과학이라는 넓은 의미로 확장하는 것이다. 창조과학은 기존 과학계보다 더 정합적인 이론을 만들어 하나님의 계시인 창조를 과학자의 언어로 번역할 수 있는 실력을 갖추어야 할 것이다. 창조과학은 하나님의 창조를 기본 믿음으로 삼는 기독교세계관에 입각하여 연구를 수행하는 진정한 기독교적 학문을 보여줘야 한다.<sup>34</sup> 한국창조과학회에 소속된 과학자들은 지난 40년 동안 그들의 창조과학 관련 의견을 학술 논문의 형식보다는 주로 강의, 에세이, 출판물 등의 형태로 제시해 왔다. 진화론과 유신진화론을 지지하는 학술 논문의 숫자에 비해 창조를 지지하는 창조과학자들의 학술 논문이 현저히 적은 사실은 한국창조과학회가 과학계의 공적 영역에서 학술적인 노력이 부족했던 모습을 보여준다.<sup>35</sup>

34 이경직, "기독교 세계관과 창조과학", 「신앙과 학문」(제11권 2호, 2006)

35 이윤석, "한국의 창조론 논의 현황", 47-63.

다섯째, 기독교교육의 관점에서 지난 40년간 계속된 창조과학교육의 지속성, 교육목표의 명확성, 교육내용과 교육방법의 다양성, 학습자 중심의 창조과학 세미나, 다음 세대 창조신앙 형성을 위한 학습자 중심의 교육방법 등은 높게 평가할 만하다. 한국창조과학회의 교육철학과 교육내용과 교육방법은 교회를 포함한 기독교공동체의 창조교육을 위해서도 의미 있는 통찰과 구체적인 교육의 실재를 제공하고 있다. 한국창조과학회가 창립 초기부터 성도들과 다음 세대를 위한 창조신앙형성 교육에 관심을 기울이고 다양한 교육 활동을 전개해 온 것은 한국 기독교공동체의 형성과 유지에 있어서 교육의 중요성과 역할을 잘 보여주고 있다.

## VI. 나가는 말

창조과학은 진화론의 확장과 기원과학에 대한 크리스천 과학자들의 선구적인 대응으로 볼 수 있다. 창조과학의 출현은 19세기 중반부터 본격적으로 등장한 진화론의 확장과 공격에 대응하기 위해 20세기 중반 미국의 과학자들로부터 시작하였다. 19세기 중반부터 급속하게 확장되는 진화론에 대해 교계가 제대로 대응하지 못하고 있을 때, 크리스천 과학자들을 중심으로 진화론을 반박하고 창조를 과학적으로 변증하기 위한 목적으로 창조과학회가 설립되었다. 진화론이 거의 모든 과학 분야의 핵심적인 해석 원리로 인정되고, 학문과 문화를 주도하는 공적 세계관으로 받아들여지는 상황에서 창조신앙을 가진 과학자들과 기독교공동체는 위기감을 느끼지 아니할 수 없었다. 이러한 사회적, 교회적 상황은 창조과학이 비교적 단기간에 급성장할 수 있는 배경이 되었다.

한국창조과학회는 1981년에 창립되어, 80년대에 한국의 기독교 역사에 남을 만한 창조론 열풍을 일으켰다. 90년대에는 언론과 매스컴의 관심을 받으며 창조와 진화 논쟁을 통해 창조를 한국 사회에 알렸다. 또한 공교육의 진화론 일변도의 과학교육을 비판하며 창조론도 학교에서 가르쳐야 함을 주장하였다. 한국창조과학회는 지난 40년 동안 집회, 세미나, 출판, 방송, 캠프 등의 다양한

창조과학교육으로 과학을 통한 창조의 변증을 위해 노력하였고, 한국의 교회뿐 아니라 사회 전반에 상당한 영향을 미쳐왔다.<sup>36</sup> 한국창조과학회의 활동에 대해 교계에서 호의적으로 평가가 많지만, 창조과학에 대한 비판의 목소리가 신학계 뿐 아니라 과학계에서도 들려온다. 한국창조과학회는 정당한 비판에 대해서는 숙고해보는 자세로 창조과학의 발전과 성숙을 도모할 기회로 삼아야 할 것이다.

중세의 사회에서 종교가 지배적인 역할을 하였다면, 현대는 과학이 주도적인 역할을 하고 있다. 이런 상황에서 과학과 진화론에 대한 바른 이해와 이에 대한 기독교의 대응이 절실히 요청된다. 창조과학자들은 신학자들보다 한발 앞서 진화를 창조와 특정한 신학의 관점에서 분석하고 평가하였다. 오늘날 한국의 신학계와 교회 안에 유신진화론이 확산되고 있는 상황에서 한국창조과학회는 합동신학대학원과 연합하여 신학자들과 크리스천 과학자들이 유신진화론과 같은 타협이론을 수용하는 문제를 지적하고, 건강한 성경적 창조신앙으로 한국 교회와 다음 세대를 굳건하게 세우고자 노력하고 있다. 기독교공동체는 한국창조과학회의 지난 40년의 역사와 창조과학교육을 기독교 공동의 자산으로 여길 필요가 있으며, 이를 되짚어보면서 무신론적 진화론의 공격에 대한 기독교적 대응에 지혜를 모아야 한다.

21세기의 기독교 창조론은 과학과 진화론에 대한 논의를 피하기 어렵다. 신학은 신학적 진리로서 창조론에 대한 합리적 논의에서 비롯되는 과학적 논의와 이에 담긴 메시지를 놓고 성경과 개혁신학에 근거해서 이를 신학적으로 풀어낼 수 있는 능력을 갖추어 나가야 한다.<sup>37</sup> 교회와 신학은 공교육과 문화를 통해 더욱 확장되고 공교해지는 진화론적 세계관에 대해 침묵할 수 없다. 이러한 기독교의 위기 상황을 창조론과 진화론의 조화를 통해 벗어나고자 하는 유신진화론이 기독교공동체 안에서 확산되고 있는 현실에 대해서도 숙고해보아야 한다. 신학은 시대가 던지는 질문에 대해서 성경적 가르침에 충실하면서도 시대적 요구에 부응하는 적절하고 균형 잡힌 답변을 제공할 수 있어야 한다.<sup>38</sup>

한국창조과학회는 창조신앙을 기독교 신앙과 세계관의 근간이며 출발점으로

36 양승훈, “창조론 교육, 무엇을 어떻게 가르칠 것인가?”, 『교육교회』 (1993. 6), 93.

37 이신열, 『창조와 섭리』 (부산: 고신대학교 출판부, 2021), 385.

38 이신열, 『창조와 섭리』, 385.

보고 있기에 창조신앙의 형성과 계승을 위해 각고의 노력을 기울여왔다. 따라서 창조과학교육과 기독교세계관의 관련성에 대해서도 생각해 볼 필요가 있다. 조성국은 기독교교육의 방향에 대한 논의에서 하나님의 존재와 주권을 부정하는 유물론, 인본주의, 자본주의, 기술주의적 세계관 속에서 살아가는 현대의 기독교인들이 이런 세속적 세계관들의 전제와 방향을 검토하고 비판적으로 대응할 수 있는 기독교세계관적 접근방식의 필요성을 제시한다.<sup>39</sup> 창조과학은 진화론에 기반한 과학주의와 기술주의 세계관을 창조의 관점에서 비판하고 평가하여 성도들과 다음 세대가 대응할 수 있도록 돕는 유용한 도구이다. 또한 기독교세계관의 출발은 창조이므로 창조과학교육은 창조신앙과 기독교세계관 형성에 유용한 교육적 도구가 될 수 있다.

창조과학이 기독교공동체의 지지와 공감을 더욱 얻기 위해서는 그것이 기반하는 신학적 토대를 근본주의에서 복음주의나 개혁주의로의 전환이 필요하다고 생각한다. 칼빈의 창조론은 오늘날 기독교세계관 논의에서 중요한 개념들과 원리를 제공하는 샘과 같은 역할을 한다.<sup>40</sup> 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)와 헤르만 바빙크(Herman Bavinck)<sup>41</sup>는 칼빈의 신학을 계승하여

39 조성국·이현민, 『기독교 세계관과 교육이론』 (서울: 생명의 양식, 2021), 361-62.

40 Susan Schreiner, *The Theater of His Glory* (Michigan: Baker Books, 1995). 이 책에서 창조, 타락, 구속, 회복으로 이어지는 칼빈 창조론의 기독교세계관적 전망을 잘 볼 수 있다. 슈라이너는 칼빈의 창조론 안에 나타나는 하나님의 섭리, 천사, 자연과 자연 질서, 하나님의 형상, 역사와 사회, 성도의 삶, 우주론적 구원과 회복 등의 주제들을 다룬다. 도에베르트가 전개한 개혁주의 철학의 세계법 양상 이론의 기반이 되는 창조의 법과 질서에 관한 개념 그리고 기독교세계관 논의에서 중요한 책으로 평가되는 알버트 월터스의 『창조 타락 구속』(*Creation Regained*)에서 핵심적인 원리로 제시되는 창조의 구조와 방향에 대한 개념들도 칼빈의 창조론에 이미 나타나고 있음을 이 책에서 볼 수 있다. 현대의 기독교세계관 논의에서 중요하게 여겨지는 개념들과 원리가 칼빈의 창조론에서 이미 씨앗처럼 심겨 있음을 알게 된다. 바빙크, 도에베르트, 야르스마 등의 개혁주의 사상가들은 칼빈의 창조론을 충실하게 발전시켜 왔다.

41 바빙크는 칼빈에서 시작된 개혁주의 신학의 전통을 계승하고 이를 더욱 발전시켰다. 그는 다윈의 진화론이 확장되고 과학이 급속하게 발전하던 19세기와 20세기 초의 상황에서 기독교의 창조를 변증하기 위해 노력하였다. 우리는 그의 여러 글에서 과학과 진화론에 대한 치열한 논쟁을 볼 수 있다. 바빙크는 개혁주의의 정체성 위에서 간학문적 연구를 통해 진화론자들과의 대화를 시도하였다. 그는 과학과 기술의 발전을 긍정하였으며 새로운 과학적 발견은 존중되어야 한다고 보았다. 바빙크는 신학과 과학의 바른 관계에 대해 고심하였으며, 양자는 상호보완적인 역할을 할 수 있다고 보았다. 개혁주의의 정체성 위에서 사회와의 관계성 형성을 추구한 바빙크의 신학방법론은 창조교육을 위한 교육방법론의 차원에서 의미 있는 통찰을 주고 있다. Herman Bavinck,

개혁주의 신학으로 더욱 발전시켰으며, 개혁주의 철학자 헤르만 도예베르트(Herman Dooyeweerd)<sup>42</sup>는 칼빈의 사상을 기반으로 기독교 철학을 꽃피웠다. 얀 바터링크(Jan Waterink), 코르넬리우스 야르스마(Cornelius Jaarsma), 해로 반 브루멜렌(Harro Van Brummelen) 등의 개혁주의 교육학자들은 개혁주의 신학자들과 철학자들의 사상을 개혁주의 교육학으로 발전시켰다. 개혁주의 신학과 철학과 교육학은 성경에 기반한 칼빈의 창조론을 더욱 풍성하게 발전시켜 왔기에 창조과학을 위한 충분한 신학적 기반이 될 수 있을 것으로 보인다. 개혁주의 사상은 성경적 정체성 위에서 새로운 개혁을 위해 열려 있는 자세로 더욱 정합적인 이론을 추구하기에 창조과학적 논의를 위한 신학적 기초가 될 수 있을 것이다. 개혁주의자들은 종교개혁자들의 정신에 따라 성경적 관점에 철저히하고자 하며, 개혁주의 세계관은 창조-타락-구속-완성의 카테고리를 창조세계 전체에 지속적이고 일관성 있게 적용한다.<sup>43</sup> 개혁주의 신학과 철학과 교육학은 창조과학의 ‘신학적 과학’으로의 발전에 도움이 될 수 있을 것이다.

한국창조과학회는 과학적 전문성을 가진 1,300명의 회원으로 구성된 규모가 큰 기독교 단체이다. 한국창조과학회는 기원과학과 무신론적 진화론자들이 제기하는 문제에 대해 기독교적 관점에서 과학적 전문성을 가지고 답할 수 있는 단체이다. 앞으로 창조과학은 기독교공동체를 대변할 수 있는 ‘신학적 과학’으로 발전해야 할 필요성이 있어 보인다. 21세기 과학의 시대에 더욱 설득력 있는 창조에 대한 변증과 기독교 창조론의 발전에 창조과학과 창조과학교육이

*Gereformeerde Dogmatiek*, trans., John Vriend, *Reformed Dogmatics*, volume 2 (Michigan: Baker Academic, 1918).

42 도예베르트에 따르면, 하나님은 창조의 법 수여자로 모든 피조물을 그 법칙 아래에 두며, 전체 우주는 창조의 법에 종속되어 창조주에게 순종하고 있다. 도예베르트는 이 창조의 법을 하나님과 우주 사이를 구분 짓는 경계로 보았다. 그는 창조의 법에 속한 현실의 영역을 15가지 양상(수적, 공간적, 운동적, 물리적, 생명적, 심리적, 분석적, 역사적, 언어적, 사회적, 경제적, 심리적, 법적, 윤리적, 신앙적)으로 구분할 수 있다고 보았다. 그는 각 양상이 다른 양상들과는 독립적인 고유의 법칙들을 가지고 있으며, 동시에 모든 양상은 상호의존적이며 융합적인 관계 가운데 있기에 현실의 실재가 존재할 수 있다고 보았다. Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, 김기찬 역, 『이론적 사유의 신비판』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1995).

43 조성국, 『기독교학교 교육의 역사와 철학』 (서울: 생명의 양식, 2019), 25.

감당해야 할 몫이 있을 것이다.

## [참고문헌]

- Bavinck, Herman. *Christelijke Wereldbeschouwing*. 김경필 역. 『기독교 세계관』. 군포: 다함, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Gereformeerde Dogmatiek*. Translated by John Vriend. *Reformed Dogmatics*. vol 2. Michigan: Baker Academic, 1918.
- \_\_\_\_\_. *Philosophy of Revelation*. 박재은 역. 『계시 철학』. 군포: 다함, 2018.
- Dooyeweerd, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. 김기찬 역, 『이론적 사유의 신비판』. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1995.
- Spier, J. M. *An Introduction to Christian Philosophy*. New Jersey: The Craig Press, 1979.
- Schreiner, Susan. *The Theater of His Glory*. Michigan: Baker Books, 1995.
- Wolters, Albert M. *Creation Regained*. 양성만·홍병룡 역. 『창조 타락 구속』. 서울: IVP, 2007.
- 김기석. “과학과 종교의 대화: 빅뱅 우주론과 창조신앙”. 『조직신학 논총』 제10집 (2004)
- 김명용. 『과학시대의 창조론』. 서울: 온신학회출판부, 2020.
- 김병훈·한윤봉. 『성경적 창조론이 답이다』. 수원: 합동신학대학원출판부, 2019.
- 김정형. “과학적 무신론의 도전과 창조론의 미래”. 『선교와 신학』 48 (2019).
- 김영길·조덕영. “한국에서의 창조론 운동의 회고와 전망”. 『창조』 제100호 (1996).
- 김영애. “한국창조과학회 40년의 시작”. 『창조』 제207호 (2021).
- 장슬기 외 3인. 『창조론 탐구학습』. 서울: 좋은씨앗, 2010.
- 조덕영. “종교사회학 관점에서 바라본 창조과학”. 한국종교사회학회 학술대회 (2018).
- 조성국. 『기독교학교 교육의 역사와 철학』. 서울: 생명의 양식, 2019.
- 조성국·이현민. 『기독교 세계관과 교육이론』. 서울: 생명의 양식, 2021.
- 양승훈. “양승훈 한국창조과학회 떠난 4가지 이유”. (www.newsm.com).
- \_\_\_\_\_. “창조론 교육, 무엇을 어떻게 가르칠 것인가?”. 『교육교회』(1993. 6).
- \_\_\_\_\_. 『대폭발과 우주의 창조』. 서울: SFC출판부, 2016.

- \_\_\_\_\_. 『창조에서 홍수까지』. 서울: 도서출판 CUP, 2014.
- 윤철민. 『개혁신학 Vs 창조과학』. 서울: 기독교문서선교회, 2018.
- 이경직. “기독교 세계관과 창조과학”. 『신앙과 학문』 제11권 2호 (2006).
- 이신열. 『종교개혁과 과학』. 서울: SFC 출판부, 2016.
- \_\_\_\_\_. 『창조와 섭리』. 부산: 고신대학교 출판부, 2020.
- 이윤석. “한국의 창조론 논의 현황”. 『창조론 오픈 포럼』 14/1 (2020).
- 임번삼. “한국창조과학운동의 태동”. (사)교과서진화론개정추진회(str.or.kr) 임번삼 칼럼. (2018).
- 네이버 지식백과(www.naver.com, 지질학백과).
- 한국창조과학회 홈페이지(www.creation.kr), (2022년 2월 15일 접속).

**[Abstract]****Analysis of Creation Science Education of Korea  
Association for Creation Research**

Kwang Hyun Park

(Hyoam High School, English Lecture, Christian Education)

The purpose of this study is to explore the creation science education of Korea Association for Creation Research(KACR). KACR was founded in 1981 with the help of Henry M. Morris who established Institute for Creation Research(ICR) in the USA. During the last 40 years, KACR has done a lot of things for Korean churches, Christians, and the society. KACR has about 1,300 members and most of them are scientists and professors. This is the reason why KACR focuses on creation science education for next generation and church members to formulate faith for the Creator, God. KACR has tried to form creation faith, to defense creation against evolution, to teach creation in public education, to make science educational books and materials, to develop scientific research from the perspective of creation, to suggest the Good News through science with various educational activities of creation science. The goal of this paper is to analyze the educational activities of KACR from the perspective of Reformed Christian education. First of all, we will survey the background and history of KACR. After then, we will analyze the meaning of 'creation' and 'science' from the creation science education of KACR. Based on the previous research, we can find the educational aims, purposes, contents and methods of KACR. Lastly, we will discuss the meanings of

creation science education of KACR. This study focuses on the educational meanings and values of creation science education of KACR from the perspective of Reformed Christian education.

**Key Words:** KACR, creation, science, education, evolution, creation faith

## 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 저작물인 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 원저자 뒤에, 역자 앞에 표기하도록 한다.
- 예1) Spijker, Willem van't. 『루터: 약속과 경험』. 황대우 역. 부산: 고신대학교출판부, 2017.
- 예2) Spijker, Willem van't. *Luther: belofte en ervaring*. 황대우 역. 『루터: 약속과 경험』. 부산: 고신대학교출판부, 2017.
- 예3) Lau, Franz & Bizer, Ernst. *A History of the Reformation in Germany to 1555*. Translated by Brian A. Hardy. London: Adam & Charles Black, 1969.
- 8) 저자 혹은 역자가 두 명 이상일 경우 자유롭게 표기하되, 반드시 일관성과 통일성을 유지해야 한다. 가령, 두 명이나 3명 이상의 경우에는 '콤마, 와, 과, &, and, und' 등으로 구분하여 모두 표기할 수도 있고, '이신열 외 1명' 혹은 '이신열 외 3명' 등으로 표기할 수도 있다.
- ⑥ 논문은 참고 문헌과 한글 및 영어 초록과 키워드를 함께 제출해야 한다.

#### 제17조(논문초록과 키워드에 관한 규정)

- ① 논문을 투고할 때 반드시 논문초록과 6개 이상의 키워드를 작성하여 함께 제출해야 한다.
- ② 논문초록은 영문과 한글로 각각 작성하여 투고하되 두 초록의 내용이 동일해야 하며 150-300단어로 작성해야 한다. 단, 초고 투고시 초록이 완성되지 못한 상태로 투고되었을 경우 논문을 투고한 본 학술원에 연락하여 사정을 통보한 다음, 반드시 논문심사기간 안에 초록을 완성하여 전자메일 등을 통해 제출하도록 한다.
- ③ 논문의 키워드는 반드시 동일 내용의 한글과 영문으로 각각 작성하되 6개 이상이어야 한다.

#### 부 칙

- 1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
- 2. 이 규정은 2016년 10월 1일부터 시행한다.
- 3. 이 규정은 2017년 12월 1일부터 시행한다.
- 4. 이 규정은 2018년 6월 1일부터 시행한다.
- 5. 이 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
- 6. 이 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.
- 7. 이 규정은 2019년 12월 1일부터 시행한다.
- 8. 이 규정은 2020년 12월 1일부터 시행한다.

## 개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에  
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운  
부흥을 위해 세계적인 최신의 연구기반 형성과 학술연구 활동을  
약속합니다. (2022년 9월 현재 / 가나다순)

가음정교회	부산삼일교회	울산한빛교회
경주교회	부산서면교회	재건부산교회
고남교회	사직동교회	진주성광교회
그루터기교회	대구산성교회	진해남부교회
그리심교회	새언약교회	포항충진교회
동상교회	섬김의교회	하양시민교회
모든민족교회	성로교회	한밭교회
모자이크신교회	성안교회	헤아림교회
부산동교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌  
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원